



Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı

The Intellectual Background of Abû Mansûr al-Mâturîdî

“Ateşyürek, Ahmet. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020, 349 s. ISBN: 9786257000635.”

Abdullah DEMİR

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Ankara/Türkiye
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara/Türkiye
abdullahdemir@aybu.edu.tr | orcid.org/0000-0001-7825-6573 | ror.org/05ryem72

Makale Bilgisi Article Information

Makale Türü Article Type

Kitap Kritiği Book Review

Geliş Tarihi Date Recieved

16 Nisan 2023 16 April 2023

Kabul Tarihi Date Accepted

21 Haziran 2023 21 June 2023

Yayın Tarihi Date Published

30 Haziran 2023 30 June 2023

İntihal Plagiarism

Bu makale, iTenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned with iTenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdullah Demir).

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdullah Demir).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır.

Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Öz

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı” adlı çalışma, Ahmet Ateşyürek tarafından doktora tezi olarak hazırlandı ve sonrasında kitap olarak yayımlandı. İncelenen çalışma, Mâtürîdî'nin fikrî arka planının Hanefî gelenek içinden ve dışından kökenlerini tespit etmeyi amaçlar. Çalışma genel itibarı ile kaynak eserlerin kullanımı açısından başarılıdır. Yazarın konuya dair yorum ve tespitleri de alana katkı sağlayacak niteliktedir. Bu çalışmamızda, kitabı ayrıntılı olarak inceleyerek gerekli yerlerde yorumsal katkılarda bulunduk. Ayrıca sonraki baskılarında kitabın geliştirilmesini sağlayacak bazı önerilerimizi belirttik. İncelediğimiz bu kitabı, Mâtürîdîlik konusuna odaklanan araştırmacılara, konuya ilgi duyan okurlara ve bu alanda örnek bir doktora tezi incelemek isteyenlere tavsiye ederiz.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Hanefîlik, Mâtürîdîlik, Mâtürîdî, Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı, Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası, Ahmet Ateşyürek.

Abstract

The work titled “The Intellectual Background of Abû Mansûr al-Mâtürîdî” was prepared by Ahmet Ateşyürek as a doctoral dissertation and later published as a book. The study reviewed aims to identify the origins of al-Mâtürîdî's intellectual background from within and outside the Hanafi tradition. In general, the study is successful in terms of the use of source works. The author's comments and deductions on the subject also contribute to the field. In this study, we have examined the book in detail and made interpretative contributions where necessary. We have also made some suggestions to improve the text in the following editions. We recommend this book to researchers focusing on Mâtürîdism, readers interested in the subject, and those wanting to examine an outstanding doctoral dissertation.

Keywords: Kalâm, Hanafism, Mâtürîdism, al-Mâtürîdî, Intellectual background of al-Mâtürîdî, al-Mâtürîdî's world of thought, Ahmet Ateşyürek.

Giriş

“Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı” adlı incelenen çalışma, Ahmet Ateşyürek tarafından Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Cemil Hakyemez danışmanlığında doktora tezi olarak hazırlandı, 2019 yılında kabul edildi¹ ve 2020 yılında Sonçağ Akademi tarafından yayımlandı. 349 sayfa olan kitapta dizin bulunmamakta ve sadece bir harita eki yer almaktadır.

Müellif, yüksek lisansını 2004 yılında 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tasavvuf Bilim Dalı'nda “Yakup Afvi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri” başlıklı teziyle tamamladı. İncelediğimiz bu çalışması ile 2019 yılında doktor unvanını aldı ve halen Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'na öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.²

İslam mezhepleri tarihi bilim alanında hazırlanan bu kitap özellikle üçüncü bölümde kelâm bilim alanına dair görüş ve analizler de içerir. Çalışmanın doktora tezi olarak hazırlanmış olması, incelediği konuda bilim alanına hangi açılardan katkı sağladığına yönelik bizde bir merak uyandırdı. Bu inceleme, söz konusu merakın bir ürünüdür.

¹ Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 294 sayfa; Tez sunumunun video kaydı için bk. Oku Okut TV, “İmam Mâtürîdî'nin Fikri Arka Planı | Dr. Ahmet Ateşyürek | Mâtürîdîlik Konferansları-1”, *YouTube* (19 Şubat 2022),

² Oku Okut Akademi “Dr. Ahmet Ateşyürek” (25 Mart 2023).

1. Kitabın Amacı ve Konusu

Yazar çalışmanın amacını, “Mâtürîdî’nin fikrî arka planını besleyen damarların süreç merkezli bir bakışla ortaya konulması” olarak belirtir (s. 20). Kitabın yorucu ve uzun bir araştırma süreci sonunda ortaya çıkan doktora tezine dayanıyor olması onu ayrıntılı şekilde incelenmeye değer kılmaktadır.

Kitapta Mâtürîdî’nin kelâmî görüşlerinin arka planı, onun yaşadığı dönemde ve öncesinde hem Hanefî gelenek içinde hem de dışında ortaya çıkan görüşler ve eserler üzerinden incelenmektedir. Çalışmada maddeler halinde yer almasa da biz kitapta cevabı aranan soruları şöyle sıralayabiliriz:

- Mâtürîdî’nin kelâmî fikirlerinin Hanefî gelenek içinden ve dışından kaynakları neler olabilir?
- Ebû Hanîfe-Mâtürîdî ilişkisinin dilek ve temenniden öteye geçemediği iddiası yerinde mi?
- Mâtürîdî sonrası gelenekte *Kitabü’t-Tevhîd*’deki kelâmî usûlü takip eden bir eser kaleme alındı mı?
- Mâtürîdî’nin *Kitabü’t-Tevhid*’inin tek nüsha olarak günümüze ulaşmasının asıl sebebi nedir?
- Kaynaklar Mâtürîdî’den neden bahsetmemiş olabilir?
- Tekvin-mükevven ayrımı ilkesinin kökeni ne olabilir?
- İstitaatin fiille eşzamanlı olduğuna dair gelenekteki düşünce Mâtürîdî’den itibaren ne kadar geriye götürülebilir?
- İnsan fiillerinin yaratılmışlığı ve insanın bu fiillerin hakiki faili olduğu düşüncesinin Mâtürîdî’den önceki temsilcileri kimlerdir?

2. İncelenen Araştırmada Kullanılan Yöntem

İslam mezhepleri tarihi bilim alanına ait olan bu çalışma, *doküman analizi* yönteminin kullanıldığı nitel bir araştırma olarak tasarlanmıştır. Araştırmanın yazılı kaynakları, bütüncül tarih anlayışı kapsamında Mâtürîdî’nin görüşlerinin doğru tespiti amacıyla “dikey” ve “yatay” zaman dilimindeki kişi ve gruplarla karşılaştırmalar yapılarak okunmuştur. Yatay zaman dilimindeki muhataplıklara Kerrâmîyye - Ehl-i Hadis ve Semerkant Ehli - Kerrâmîyye tartışmaları örnek olarak verilebilir. Yazar, kaynak metinleri okurken *fikir-hâdise* ve *zaman-mekân* irtibatının kurmaya çalışmıştır. Sonrasında ulaştığı sonuçlara göre Mâtürîdî’nin fikrî arka planı *süreç merkezli* bir bakış açısıyla “yeniden inşa” etmeyi denemiştir.

Yazar, Hanefîliğin Horasan-Mâveraünnehir’deki etkisini takip ederken iki ciddi problemle karşılaştığını belirtir. Bunlardan ilki, Hanefîliğin geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasıdır. İkinci zorluk Hanefîler için muğlak bir ifade olan Mürcie isimlendirmesi ile birlikte Hanefiyye, Cehmiyye ve Cebriyye gibi yergi maksatlı yapay isimlerin kullanılmış olmasıdır (s. 14). Yazara göre bu muğlak isimlendirmeler sebebi ile metinlerde kimin kastedildiğini anlamak zorlaşmaktadır. Klasik metinleri okurken yazarın dikkat çektiği bu husus cidden önemlidir. Mezhepler, kendileri için yergi olarak kullanılan isimlendirmeleri, ismin anlamını yeniden inşa ederek muarızına yönlendirebilmektedir. Bu yüzden, klasik bir metin okunurken mezhep isimlendirmelerinin ansiklopedilerde yer alan güncel anlamları yerine, o dönemde ve o metinde kendilerine yüklenen anlamlar üzerinden anlaşılmalıdır.

Yazar, Mâtürîdî'nin mensup olduğu kelâmî geleneğin hangi isimle ifade edileceğini de karşılaştığı bir zorluk olarak belirtir (s. 17). İsimlendirmeye dair araştırmacıların kanaatlerini aktardıktan sonra Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu Semerkant merkezli kelâmî geleneği ifade etmek için "Semerkant Ehli" adlandırmasını tercih eder (s. 18). Biz ise "Semerkant Hanefileri" veya "Mütekellim Hanefiler" adlandırmasını önermekteyiz. Sonrasında ise yazar; Belh, Semerkant ve Buhara gibi şehirlerde usûlde ve fûrûda Ebû Hanîfe'yi takip eden bir dini anlayışın hâkim olduğunu, bölgede Hanefiliğin varoluşun serüveninin, Mürcie'nin varoluş hikayesi olduğunu, bu durumda aynı kişi ve grupları iki ayrı isimlendirme altında sunmanın hatalı olacağı kanaatini paylaşır. Bundan dolayı Mâtürîdî'nin beslendiği ana damarlardan birini, sadece "Hanefilik" olarak adlandırmayı tercih eder (s. 18). Bu tespit ve tercih yerindedir. Muarızlarınca Ebû Hanîfe ve ashabı için kullanılan "Mürcie" ismi, Hanefiler içinde iki farklı toplumsal grup algısına yol açmamalıdır.

3. Kitabın Planı ve Muhtevası

Kitap; önsöz, giriş (s. 9-45), üç bölüm (s. 47-311), sonuç (s. 313-321), zengin bir kaynakça (s. 323-347) ile ek olarak verilen Mâverâünnehir haritasından oluşur. Kitabın planı, aslı olan doktora tez planı ile aynıdır. Tezin kitaplaştırılması sürecinde metnin aynen korunduğu, ekleme-çıkartma tarzında değişiklik yapılmadığı anlaşılmaktadır.

Eserin giriş kısmında, araştırmanın yöntemi, kavramsal çerçevesi ve kaynakları hakkında bilgi yer alır. Bu kısımda yazar araştırma yöntemini, karşılaştığı zorlukları ve kaynaklarını da belirtmiştir. Doktora tezlerinde metodolojik çerçevenin çizildiği bu kısmın yer alması oldukça önemlidir. Yapılan araştırmanın hangi yöntem ve teknikler kullanılarak yürütüldüğünün belirtilmesi bilimsel bilginin bir gereğidir.

"Sosyo-Kültürel Yapı" başlıklı ilk bölümde Horasan-Mâverâünnehir bölgesinin coğrafi konumu, dinî ve kültürel yapısı, İslamlaşma süreci ile dönemin siyasi olayları ilk kaynaklara dayanarak aktarılır. Bu bölümde yazar Mâtürîdî'nin doğru anlaşılması için özellikle onun ömrünün son yıllarında İsmailîliğin bölgedeki sosyo-politik ve mezhebi etkilerin incelenmesi gerektiğine dikkat çeker. Ayrıca Batı'da Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) öncülüğünde kurulan ve yükselişe geçen Mu'tezilî-Hanefî fıkıh usûlü çalışmalarının 4./10. yüzyılın başından itibaren Mâverâünnehir'e ulaşmasının etkilerine de bakılmasını önerir. Bunlara ek olarak öncesinde fıkıh-kelâm ayrımı yapmamış olan bölge Hanefileri üzerindeki Şâfîliğin bölgede yayılım göstermesinin etkilerine de dikkat çeker.

"Mâtürîdî'nin Yaşadığı Bölgede Mezhebi Hareketlilik" başlıklı ikinci bölümde amelde Hanefî mezhebine mensup ancak kelâmî konularda farklılaşan Mâverâünnehir Hanefiliği, Neccârîlik, Kerrâmîlik ve Mu'tezile hakkında öncelikle bilgi vererek bunlardan sonra Kindî, Ehl-i Hadis ve Şîilik hakkında bölgeye etkileri olup olmaması açısından değerlendirmelerde bulunur.

Son bölümde ise asıl konuya odaklanarak Mâtürîdî'nin fikrî arka planını ircâ, mîsak, rü'yetullah, bilginin tanımı, ilâhî sıfatlar, insan fiilleri, irade-meşiet ve hidayet-dalalet konuları özelinde inceler. Yazar bu konulara girmekteki amacını, "Mâtürîdî'nin fikirlerinin Hanefî gelenekle olan bağlantılarının somut tespitini yapmak ve ne kadarının birbirleriyle örüntülü olduğunu ortaya çıkarmak" olarak belirtir (s. 13). Bunlardan sonra Mâtürîdî'nin fikrî arka planında etkili

olabileceğini düşündüğü Semerkant Hanefî geleneği dışında kalan referanslarını; bilginin kaynakları, âlem tasavvuru ve nübüvvet konuları özelinde irdeler.

4. Kaynak Kullanımı

Yazar çalışmada; klasik ve çağdaş eserleri kullanmıştır. Çalışma, zengin bir literatüre dayanması açısından genel olarak başarılıdır. Yazar, Ebû Hanîfe'ye nispet edilen *er-Risâle*, *el-Fıkhu'l-ebsat* ve *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı risalelerin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini aktarma anlamında *el-Fıkhu'l-ekber* ve *el-Vasiyye*'ye göre daha öncelikli olduğu kanaatindedir. Ona göre son iki eser de Hanefî geleneğin süreçteki fikrî gelişimini göstermesi açısından önemlidir. Bununla birlikte o, bu eserler üzerinde düzeltme, ekleme ve çıkartmaların yapılmış olduğu kanaatindedir (s. 21).

Yazar, *Te'vîlat*'ın kelâmî konuları içermesinin yanı sıra Şâfîîliğin 4./10. yüzyılın başından itibaren Mâverâünnehir'deki Hanefîler için güçlü bir rakip haline geldiğini göstermesi açısından da önemli bir kaynak olduğuna dikkat çeker. Bu görüşünü Mâtürîdî'nin Şâfîî'ye atıfları ve onu bazı noktalarda hafife almasına dayandırır (s. 23).

Yazar, Ka'bî'nin *Makâlât* adlı eserinin dikkatlice incelenmesi sonucunda onun aslında Mâtürîdî'nin seleflerinden ve düşüncelerinden bahsettiğinin anlaşılacağını, onun Mürcie'den Mücebbire şeklinde andığı gruba dair aktardığı bilgilerin, Mâtürîdî ve çevresinin din anlayışıyla uyuştuğunu düşünmektedir (s. 29). Ayrıca yazar, Ka'bî'nin Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Ebû Mutî el-Belhî'nin (ö. 199/814) 'istitâatın fülle beraber olduğu' düşüncesinde olduğunu aktararak Mâtürîdî düşüncede önemli bir yeri olan bu görüşün geçmişine dair önemli bir bilgi aktardığını tespit eder (s. 29). Makdîsî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahşenü't-tekâsîm* eserinde Kerrâmiyye'nin 'istitâatın fiilden önce olduğu' düşüncesinde olduğu ve bunu reddedenlerin Cebriyye'den kabul edildiği bilgisi, Semerkant Ehli tarafından kabul edilen bu görüş sahiplerin Cebriyye olarak isimlendirilmelerini anlama açısından önemli bir bulgudur (s. 36).

Yazar, Ebû'l-Hüzeyl el-Hayyat'ın (ö. 300/913) *el-İntisar* adlı eserinin Mâtürîdî ile İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı söylem benzerliğinin tespiti açısından önemli olduğunu düşünür (s. 30). Ayrıca Mâtürîdî'nin "olumsuz irca" ve "Mürcie" tanımlarının Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) *er-Red alâ ehli'l-Bid'a* adlı eserindeki tanımlarla aynı olduğuna da dikkat çeker (s. 30).

Yazarın araştırmasında tespit ettiği Mâtürîdî'nin seleflerinin din anlayışına atıf içeren kaynakları ve ilgili kelâmî konuları şu şekilde tablolaştırabiliriz:

| Konu | Kaynak |
|---|---|
| Mâtürîdî'nin seleflerinin dini anlayışına mücebbire olarak atıf | Ka'bî - <i>Makâlât</i> |
| İstitâatın fille eşzamanlı olduğu düşüncesi | Ka'bî - <i>Makâlât</i> |
| İstitâatın fiilden önce olduğu düşüncesini ret edenler | Makdîsî - <i>Ahşenü't-tekâsîm</i> |
| Mâtürîdî ile İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'ye karşı söylem benzerliğinin tespiti | Ebü'l-Hüzeyl el-Hayyat - <i>el-İntisar</i> |
| "Olumsuz irca" ve "Mürchie" tanımları | Ebü Mutî Mekhûl en-Neseffî - <i>er-Red alâ ehli'l-Bid'a</i> |

Yazar, Mâtürîdî'nin kelâm tarihindeki yerini tespiti odaklanan Ulrich Rudolph'un Türkçeye *Mâtürîdî: Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı* adlı çalışmayı da kaynak olarak kullanır. Yazar, Rudolph'un araştırmasında ulaşılmış olduğu "Ebû Hanîfe-Mâtürîdî ilişkisinin dilek ve temenniden öteye geçemediği" sonucunu kısmen eleştirmekte kısmen katılmaktadır. Yazara göre mahiyet, bilginin tanımı, sıfatlar, kulların fiilleri ve meşiet gibi karakteristik konularda Mâtürîdî'nin savunduğu fikirlerin temelini Ebû Hanîfe'nin görüşleri oluşturmaktadır. Ancak ona göre "bilgi teorisi", "âlem tasavvuru" ve nübüvvet" söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe ile Mâtürîdî arasında köprü kurma çabaları sonuçsuz kalmaktadır. Yazar bu hususta Rudolph'a katıldığını açıkça ifade eder (s. 40). Yazara göre Rudolph bu konularda Mâtürîdî'nin Mu'tezile bağlantılarını çoğunlukla tespit etmiş ve ortaya koyabilmiştir. Ancak onun Hanefî gelenek içindeki bağlantılarını kurmada aynı beceriyi gösterememiştir. Bu noktada yazar, kendi araştırmasının Mâtürîdî'nin kelâm sisteminin temelindeki Ebû Hanîfe'ye ulaşan geleneğin izlerinin somut olarak belirlenmesi çabası yönüyle Rudolph'un çalışmasından farklılaştığını savunur (s. 40). İncelediğimiz bu çalışmada araştırmacı, Mâtürîdî'nin görüşlerinin kaynaklarını izleme noktasında, aşağıda ayrıntılı olarak belirteceğimiz üzere genel olarak başarılıdır. Ancak çalışmanın yeri geldikçe değineceğimiz belli noktalardan derinleştirilmesi faydalı olacaktır. Ayrıca yazar tespitlerini, 2018 yılında Metin Avcı tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı doktora tezinde ulaşılan görüşlerle mukayese etmelidir.

Çalışma klasik kaynakların kullanımını açısından başarılıdır. Ancak Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye atfettiği görüşlerin onların kendi eserlerinden kontrol ve teyidinin yapılması gereklidir. "Mu'tezile'ye göre" şeklinde başlayan cümleler için sadece "Mâtürîdî, *Te'vilât*" şeklinde kaynak gösterilmesi (dipnot no. 392, 400, 418, 426) yeterli görünmemektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin görüşlerinin kökenleri, Hanefî fıkıh literatürü üzerinden de takip edilerek çalışma zenginleştirilebilir. Hanefî fıkıh literatürü fikhin ötesinde inanç ve sosyal yaşama dair önemli bilgiler de içermektedir.

Yazar çalışmasında, Hanefî-Mâtürîdî geleneğe ilişkin hazırlanan Türkçe doktora çalışmaları ile düzenlenen sempozyumlara ait bildiri kitaplarına da müracaat etmiştir. Çalışma, kendisinden

önce konuya dair tamamlanan araştırmaları kaynak olarak içermesi sebebiyle alanyazın incelemesi açısından genel itibariyle başarılıdır. Bununla birlikte yazarın Hüseyin Doğan tarafından hazırlanan *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmli Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*³ adlı kitap çalışması ile Kılıç Aslan Mavil tarafından 2012 yılında doktora tezi olarak hazırlanan ve 2017'de *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*⁴ adıyla yayımlanan çalışmayı dikkate almaması bir eksikliktir. Ayrıca 2018 yılında Metin Avcı tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*⁵ adlı doktora tezinde ulaşılan sonuçları, kendi ulaştığı sonuçlarla mukayese etmesi çalışmasını zenginleştirebilirdi. Mâtürîdîlik özelinde kelâm bilim alanında hazırlanan diğer doktora tezlerinin incelenmesi de mezhebin tarihsel gelişim sürecinin anlaşılmasında bu çalışmaya katkı sağlayabilirdi.

5. İçerik Analizi

Kitabın içeriğine dair değerlendirmelerimizi, kitap planına sadık kalarak kaleme almayı tercih ettik. Yazar çalışmanın birinci bölümünde Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgenin sosyo-kültürel yapısını konu edinir. Onun tespitlerine göre Mâtürîdî'nin yaşadığı 4./10. yüzyıla gelindiğinde Hristiyan, Mecûsî, Maniheizt ve Budist topluluklar bölgede hâlâ bulunsa da kurumsal anlamda varlıkları devam etmemektedir (s. 65). Bölgede yaşayan bu din mensuplarının durumu ve bilinirliği, müslümanlarla etkileşimlerine dair fetvalar içeren fıkıh kitapları üzerinden de takip edilebilir. Yapılacak bu araştırma, çalışmayı zenginleştirecektir. Fıkıh literatüründeki bilgiler hem Sâ mânîler hem de Batı Karahanlılar döneminde bu dinlerin bölgede varlığına ve toplumsal hayattaki görünürlüklerine yönelik bilgiler içermektedir.⁶

Yazar, "Mâtürîdî'nin Beslendiği Ana Damarlar" başlığı altında "Hanefilik" ile "Bağdat'taki İlmî Faaliyetler" olmak üzere iki konuya değinir. Burada Hanefiliğin bölgede yayılmasında Belh şehrinin önemine dikkat çeker. Belh, Buhara ve Semerkant'tan yarım yüzyıl önce İslam beldesi olmuştur (s. 89). Belh halkının Hanefiliğe teveccühü, Ebû Hanîfe hayattayken başlamıştır. Ebû Hanîfe'nin ileri gelen öğrencilerinden Ebû Mutî el-Belhî, 16 yıl bu şehirde kadılık yapmıştır. O, *el-Fıkhu'l-ebzat* ile *el-Âlim ve'l-müteallim'in* ravisidir. Yazar onun, Ehl-i Hadis'in önemli isimlerinden Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) ile iman-islam kelimelerinin aynı olup olmadığı konusunda tartışma yaptığını aktarır. Onun savunduğu iman-islam kelimelerinin aynı olduğu görüşü, bu geleneğin temel görüşüdür. *Risâle ila Osman el-Bettî* risalesini Belh'e taşıyan aynı zamanda *el-Fıkhu'l-ebzat*'ın da ravisi olan Ebû Nusayr b. Yahya (ö. 268/881) da Belhlidir. Yazar, Semerkant Ehli ile özdeşleşen kelmî görüşlerin, Semerkant öncesinde Belh şehrinde benimsendiği ve buradan tüm Mâverâünnehir'e yayıldığını düşünür (s. 95). Yazar, Belh'in önemini anlatırken Belh camisinde Ebû Bekir el-Verrâk'a (ö. 280/893) tahsis edilmiş bir odadan bahseder ve burada ona ait birçok musannef eser bulunduğunu ve bunlardan birinin *el-Âlim ve'l-müteallim* olduğunu aktarır. Buna dayanarak da "ekole ait bu önemli eserin, 3./9. yüzyılın son çeyreğinde Belh camisinde tetkik

³ Hüseyin Doğan, *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmli Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015).

⁴ Kılıç Aslan Mavil, *Mâtürîdî Kelâmında Tevil* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017).

⁵ Metin Avcı, *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁶ Bölgedeki dini gruplar hakkında bk. Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 63-68.

edildiğini düşünebiliriz” yorumunda bulunur (s. 96). Ona atfedilen, İskenderiye Belediye Ktp., nr. B. 1218’de yazma nüshası bulunan *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte‘allim*, ilk defa Kevserî tarafından neşredildi (Kahire 1939), ardından Rif’at F. Abdülmuttalib ve Ali A. Mezîd tarafından tahkik edilerek yayımlandı (Kahire 2001). *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte‘allim* adlı bu eser, içerik açısından Ebû Hanîfe’ye nispet edilen kelâmî içerikli risaleden farklıdır.⁷ Ancak Hakîm es-Semerkindî’nin de hocası olan Ebû Bekir el-Verrâk’ın “kelam-fıkıh-zühhd” üçlüsünün birlikteliğini savunduğu⁸ bilinmektedir ve buradan kelâmla irtibatı anlaşılmaktadır. Onun kelâm anlayışı ayrı bir araştırmanın konusu yapılabilir.

Yazar, Mâtürîdî’nin dönemin ilim merkezi Bağdat’tan uzak olmasına karşın yazılı eserlere kolay erişim imkânı sayesinde bölgedeki ilmi birikimden istifa etmiş olabileceğini düşünür. Ayrıca Mâtürîdî’nin bağlı olduğu geleneğin 3./9. yüzyılda Bağdat’la olan somut bağlantısının Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816) üzerinden olduğu kanaatindedir. O, tüm Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde Bağdat’taki kelâmî gündemle bağlantısını kesmediği tespit edilen tek kişinin Cûzcânî olduğunu belirtir (s. 124). Cûzcânî, Bağdat’ta yetişmiş, Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybânî’ye öğrencilik yapmıştır (s. 97). Zaten Ebû Süleyman el-Cûzcânî ve öğrencisi Ebû Bekir el-Cûzcânî, Semerkant’taki Dârü’l-Cûzcâniyye medresesinin kurucu isimleridir.

Çalışmanın ikinci bölümünde yazar, ekolün gelişimini, Mâtürîdî dönemindeki mezhebi hareketliliği ve onun ekole etkisini ele alır. Yazarın tespitlerine göre Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde aynı zaman dilimi içinde Ebû Mûtî el-Belhî (ö. 199/814) Belh, Ebû Mukâtil es-Semerkindî (ö. 208/823) Semerkant, Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816) Bağdat ve Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832) Buhara’da bulunmakta ve ilmî faaliyetler gerçekleştirmektedir. Yazar onların bölgeye taşıdıkları kelâm gündeminin *el-Fıkhu’l-ebvat* ve *el-Âlim ve’l-müteallim*’deki çerçeveyi aşmadığı kanaatindedir. Ayrıca adı geçen eserlerin aynı dönemde Buhara’daki bilinirliğine dair somut bir bilgiye ulaşılamadığını ancak bu eserlerin Buhara’da da bilinir olduğunu düşünür. Bu tespitleri çerçevesinde en geç 2./8. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ekolün kelâmî gündeminin bu eserler çerçevesinde irca savunusu, imanın tanımı, va’d ve vaîd, usûlü’l-dîn, kader, istitâat, emir bi’l-ma’ruf, cemaat, kabir azabı, meşiet, kaderlilik eleştirisi, büyük günah ve cennet-cehennem konuları etrafında şekillendiğini dile getirir (s. 125).

Mâtürîdî’nin kendisinden ders aldığı Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî (3./9. yüzyılın ikinci yarısı), hocası Ebû Süleyman el-Cûzcânî’den (ö. 200/816) Bağdat’ta ders almış ve dönüp geldiği Semerkant’ta ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Yazar, onun usûl ve fûrûa olan hakimiyeti ile öne çıktığını, Mâtürîdî’nin *el-Âlim ve’l-müteallim*’i ondan rivayet ettiğini ve kendisine kelâmî kitaplar nispet edildiğine dikkat çeker (s. 126). Ayrıca yazar, Ebû Süleyman el-Cûzcânî’nin Mâverâünnehir Hanefîliği içerisinde Semerkant Ehli bir kelâmcı olarak geleneğini “Ebû Hanîfe’den miras kalan risalelerin” ötesine taşıyan isim olarak karşımıza çıktığını söyler. Ona göre Ebû Süleyman el-Cûzcânî’nin Bağdat’taki kelâmî gelişmeleri bölgeye taşımakta üstlendiği göreve Ebû’l-Muîn en-

⁷ bk. Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el- Verrâk, *Kitâbü’l-Âlim ve’l-müte‘allim*, thk. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsî Mezîd (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 2001/1421), 419-426; Abdullah Demir, "İmam Birgivî Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?", *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî* ed. Mehmet Bayyığıt vd. (Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019).

⁸ Salih Çift, "Verrâk, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/58.

Nesefî (ö. 508/1115) de *Tebşıra*'da (1/553) değinir. Yazar, Nesefî'nin ifadelerinden, kelâmî duruşun ve i'tizal karşıtlığının Ebû Bekir el-Cûzcânî'den itibaren netleşmeye başladığının anlaşıldığını belirtir (s. 127). Yazara göre Cûzcânî muhtemelen Ebû Mukâtil es-Semerkandî'nin Semerkant'ta açtığı medreseyi geliştiren kişidir. Mâtürîdî de Dârü'l-Cûzcâniyye olarak bilinen bu medresede Ebû Nasr Ahmed el-İyazî'den ders okumuş ve sonrasında burada hocalık da yapmıştır (s. 127). Yazar, yaptığı araştırma ve analiz sonucunda Dârü'l-Cûzcâniyye esas olarak Mu'tezile ve Neccâriyye gibi fırkaların fikirlerinin tetkik edildiği ve antitezlerinin ortaya konulmaya çalışıldığı kanaatine ulaşır. Bu tespiti ek olarak Mâtürîdî'nin Bağdat'taki ilmi gündeme aşına oluşunu içinde geldiği bu geleneğin bir imkânı olarak görür. Ona göre Mâtürîdî, hocası Ebû Nasr Ahmed el-İyazî'den gördüğü kelâm yöntemini, geleneğinde çığır açacak derecede başarılı bir şekilde uygulamıştır (s. 128).

Yazar, Mâtürîdî'nin çağdaşı sûfî âlim Hakîm es-Semerkandî'den bahsederken Belh ile ilişkisi olan kişilerin, Hanefî kimlikleri yanında sûfî oluşlarına da dikkat çeker. Bu tespit dikkat çekicidir. Hanefîliğin tasavvufla olan irtibatının ele alınacağı çalışmalarda bu bağlantı, derinlemesine araştırılabilir. Şahsi kanaatim de sûfî yaklaşımları bulunan "Fakih Hanefîler" olarak isimlendirdiğim Buhara Hanefîleri'nin Belh ile olan irtibatının fazla olduğu yönündedir.

Yazar, aynı zaman diliminde ayı şehirde yaşamış olan akılcı Mâtürîdî ile sûfî Hakîm es-Semerkandî arasındaki ilişkiyi hocalık-öğrencilik olarak değil birbirini tanıyan ve saygı duyan iki kişinin irtibatı şeklinde tasvir eder. O, ikisi arasında özgür irade, imanın yaratılmışlığı ve müteşabihlerin tevili konusunda farklılık bulunduğu yönündeki Rudolp'un görüşüne katılmaz. Mâtürîdî'nin Semerkandî'den farklı olarak müteşabihi tevile yöneldiği düşünülse bile bunun, Rudolp'ın düşündüğü gibi "ıslah" içerecek bir yenilik olmadığı kanaatindedir. Bu yorumları ile yazar, Mâtürîdî ile Semerkandî arasındaki farklılığı kabul etmez (s. 133). Biz bir çalışmamızda belirttiğimiz üzere bu iki Hanefî âlim arasında, yönetsel farklılığa dayanan görüş ayrılıkları ve ayrışma olduğunu düşünmekteyiz.⁹

⁹ Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'banî Velî Sempozyumu (Hanefîlik - Mâtürîdîlik)*, ed. Cengiz Cuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017), 1/643-658; Ayrıca bk. Mehmet Kalaycı, "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında-", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 255-297.

Mâtürîdî'nin kelâm yöntemini devraldığı geleneği aşağıdaki gibi tablolaştırabiliriz:

| Ebû Hanîfe | | |
|--|---|---|
| BAĞDAT Ebû Yûsuf - Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî | BELH Ebû Mûtî el-Belhî (ö. 199/814) | |
| Ebû Süleyman el-Cûzcânî (ö. 200/816) | ? | |
| Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî (3./9. yüzyıl) Dârü'l-Cûzcâniyye Müderrisi Eseri: <i>Kitâbü't-Tevhîd - el-Farq ve't-temyîz</i> | Sûfî Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893) | |
| Mâtürîdî (ö. 333/944) (Fakih – Mütakellim) Eseri: <i>Kitâbü't-Tevhîd</i> | Ebû Nasr Ahmed el-İyazî es-Semerkandî (ö. 3./9. Yüzyıl) (Fakih – Mütakellim) Eseri: <i>Mes'ele'tü's-şifât</i> | Hakîm es-Semerkandî (ö. 342/953) (Sûfî-Fakih) |
| | Ebû Bekir el-İyazî (ö. 361/971) (Mütakellim) | Ebû Ahmed el-İyazî (ö. 4/10. Yüzyıl) Eseri: <i>el-Mesâ'ilü'l-âşr el-İyâziyye</i> |
| Ebû Seleme es-Semerkandî | Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî | |

Belh: Hanefî Fıkı + Sûfî Eğilimler (Sûfî Hanefiler)

Buhara: Hanefî Fıkı + Sûfî Eğilimler + Ehl-i Hadis Eğilimi (Fakih Hanefiler)

Semerkant: Hanefî Fıkı + Kelâm Yöntemini Benimsemi (Mütakellim Hanefiler)

Yazar, “Mâtürîdî Sonrası Semerkant Ehli” başlığı altında onun güçlü kelâmcılığı sayesinde ekol üzerinde kısa sürede etki etmiş gözüktüğünü belirtmekte ve buna dair örnekler sıralamaktadır. Bu kapsamda ilk atıf yaptığı kişi, Ebû Seleme es-Semerkandî'dir. Bu kapsamda onun eserine aynen Mâtürîdî gibi bilgi konusuyla başladığına dikkat çeker (s. 136). Burada “Ebû Seleme, Mâtürîdî'nin varlığa dair vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki sınıflandırmasını aynen sayar.” tespitinde bulunur (s. 137). Kanaatimize göre bu tespitin, “Ebû Seleme, Mâtürîdî'nin *aklî hükümlere dair vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki sınıflandırmasını aynen kullanır.*” şeklinde ifade edilmesi, Hanefî-Mâtürîdî kelâm sistemine daha uygundur.¹⁰ Kitaptaki ilgili paragrafların yazarı tarafından tekrar gözden geçirilmesinin faydalı olacağı bu noktada söylenebilir. Ayrıca vacip, mümkün, mümtenî şeklindeki aklî hükümler tasnifinin kaynakları, Mu'tezilî düşünce içerisinde aranabilirdi. Yazar; Ebû Seleme'nin âlemin hudûsu konusuna yaklaşımı, Mürcie tanımı,¹¹ aslah eleştirisi, istitâat ve sem'iyata dair görüşlerinin de Mâtürîdî ile uyumlu olduğunu belirtmekte ve buradan Ebû Seleme'nin Mâtürîdî'nin tam anlamıyla bir takipçisi olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Ona göre Ebû Seleme'nin eseri, Mâtürîdî'ye açıkça atıf içermese de *Kitabü't-Tevhîd*'in itina ile toparlanmış bir

¹⁰ Mâtürîdî gelenek içinde aklî hükümlerin kullanılmasına dair bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 419-426.

¹¹ Mürcie, kulun fiiliyle alakasını keserek her fiili Allah'a havale eden Cebriyye'dir.

özeti görünümündedir (s. 137-138). Yazar, Ebû Seleme'nin eseri *Cümelü Usûlü'd-dîn'e* şerh yazan ve bu eserinde Mâtürîdî'ye açıkça atıfta bulunan Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya el-Beşâgarî'ye (h. 4. y. ikinci yarısı) de değinir. Bu eser, Mâtürîdî ve çevresine dair çok değerli bilgiler barındırır (s. 138). Biz de Ebû Seleme'nin Mâtürîdî'nin kelâm anlayışını ve kelâm yöntemini benimsediği kanaatine katılmaktayız. Sâbûnî'nin *el-Müntekâ an ismeti'l-enbiyâ* adıyla ihtisar ettiği Beşâgarî'nin *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ*' adlı eseri¹² de onun kelâm yöntemini benimsediği ortaya koymaktadır.

Yazar, Rudolp'un Mâtürîdî'nin eseri *Kitabü't-Tevhîd* hakkındaki "bu eserin konu çeşitliliği, sistemli bölümlere ayrılma, konuların işleniş tarzı ve kelâm metodu noktasında gelenek açısından bir sıçramayı ifade ettiği" tespitini aktardıktan sonra "Mâtürîdî sonrası gelenekte aynı usûlü takip eden bir eser kaleme alınıp alınmadığı" sorusunu gündemine alır. Ona göre Pezdevî'nin bazı ifadeleri bu soruya cevap niteliğindedir. O, Pezdevî'nin ekolün ihtiyaçlarını *Kitabü't-Tevhîd*'in uzun süre karşıladığı, Semerkantlı bazı ulemanın yeni eserler kaleme alsalar da hiçbirinin tatmin edici düzeye ulaşmadığı yönündeki ifadelerine atıf yapar. Buradan "Böylece biz, ekolde kelâma önem veren yaygın ve güçlü bir muhakkik damarın, 3./9. ve 4./10. yüzyılda henüz varlık bulmadığını ifade edebiliriz. Böyle olunca da bu damardan neş'et etmiş güçlü kelâmî eserlerin yazılması mümkün olmamıştır." sonucuna ulaşmaktadır. Ayrıca ekolün 4./10. yüzyıla kadarki birikimini Mâtürîdî'nin kelâmî bir sisteme çevirerek bir sıçrama gerçekleştirdiğini ancak bunun fark edilmediği kanaatini dile getirir (s. 139). Ona göre bunun iki sebebi bulunmaktadır. İlki Mâveraünnehir Hanefiliğinin bölgede önemli bir tehditle karşılaşmaması ve tekâmül etmiş bir kelâm sistemine ihtiyaç duymamasıdır. İkincisi ise tahkik gerektiren kelâmî bir damarın, başından beri bu bölgede çok taraftar bulamamasıdır (s. 140). Bu noktada Mâtürîdî'nin kelâm yönteminin ve görüşlerinin Ebû Seleme es-Semerkandî ve Ebü'l-Hasan er-Rüstüfağnî tarafından devam ettirildiğini ancak karşılarında kelâma mesafeli durun Fakih Hanefilerin direnci ile karşılaştıklarını, bu direncin Hanefî fakihlerin Şâfi-Eş'arîlerle karşılaşp kelâm yöntemine ihtiyaç hissedecekleri zamana kadar devam ettiğini belirtmemiz gerekir.¹³ Ayrıca Dârü'l-Cüzcâniyye'nin Mâtürîdî sonrasında kelâm öğretiminden uzaklaşarak fıkıh öğretimine odaklandığını, bunun Mâtürîdî kelâmının güçlenmesini engellediği tespitimizi dile getirmemiz gerekir.¹⁴ Kelâm karşıtlığının kurumları zayıflatmasına, İmam-Hatip Okulları ve İlahiyat Fakültelerine karşı çıkarak bunları her fırsatta yıpratmaya çalışan günümüzdeki bazı Hanefîlerin tutumları güzel bir örnektir.

Yazar, Mâtürîdî'nin mensup olduğu Semerkant Ehli'nin 3./9. ve 4./10. yüzyıllarda görünür olduğunu ifade etmenin zor olduğunu düşünmektedir. Ona göre Mâverâünnehir Hanefiliği, diğer mezheplerinin muhatap olduğu koşullardan farklı bir coğrafyada görüşlerine etki edecek güçlü muarızları olmadan varlığını sürdürmüştür (s. 141). Yazar, daha sonra Semerkant öne çıksa da Belh'in 3. yüzyılın sonuna kadar bölgedeki Hanefî düşünce için öncü rolünde olduğu düşüncesini paylaşmaktadır (s. 142).

¹² Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Yahya Beşâgarî, *Keşfü'l-ğavâmiz fi ahvâli'l-enbiyâ* Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, 789).

¹³ Bk. Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerin Din Anlayışı", *Felsefi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-I Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*, ed. Recep Alpyağlı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 19-48.

¹⁴ Demir, Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi, 79-81.

Yazar, Neccârîlik başlığı altında bu mezhebin görüşleri sebebiyle eklektik bir yapı olarak algılandığını aktarmakta ve katılmadığı bu görüşü “kanaatimizce Küllabiyye ve Kerrâmiyye gibi Neccârîyye de kendine özgü düşünceleri olan, sonradan ortaya çıkacak mezheplere de fikirleriyle ilham vermiş olan müstakil bir mezheptir.” diyerek tashih etmektedir. Yazar, Mâtürîdî'nin bu mezhebin kurucusu Hüseyin en-Neccâr er-Râzî'nin (ö. 230/845 civarı) özellikle âlem tasavvuru ve kulların fiillerine dair görüşlerinden etkilendiğini düşünür. Yazar ayrıca Hazar denizinin güney ve güneydoğusuna tekabül eden bölgede yayılım gösteren bu mezhebin, Mâtürîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir'de varlık bulduğuna dair herhangi bir bilgiye ulaşamadığını da belirtir (s. 144-145). Yeri gelmişken burada Neccârîyye ve Dırâriyye'nin sünnî kelâmın oluşumuna etkisine odaklanan araştırmalara gerek duyulduğunu burada belirtmek isteriz.

Yazar, Kerramiliğin erken dönemde Horasan ve Mâverâünnehir'de kurumsallaşma imkânı bulunduğunu belirtir. Mezhep kurucusu Muhammed b. Kerrâm'ın (ö. 255/869) teçsime dair düşünceleri, imanın kalpte bir marifet olmaksızın sözden ibaret olduğu görüşü ile kendisine ilham edildiğini açıkça dile getirmesi sebebiyle Ehl-i hadis âlimlerinin tepkisini çektiğini, bunun sonucunda Nişabur'da hapse mahkûm edildiğini, 17 ve sonrasında 8 yıl hapiste kaldığını, ardından Kudüs'e gittiğini ve orada vefat ettiğini aktarır (s. 147). Yazara göre onun Ehl-i hadis'in tepkisini çekmesi, ilham aldığı açıkça dile getirmesi gibi mistik tavırlarından dolayıdır (s. 148). Ayrıca Kerrâmiyye'nin hankahlar vasıtasıyla İslam topraklarının doğusundan batısına hemen her yerinde tutunduğunu belirtmekte ve Kerrâmî hankahlarında “vird” şeklinde ifade edilebilecek ortak ve düzenli okumalar yapıldığına dikkat çekmektedir (s. 149). Yazar bölgedeki Ehl-i hadis'in Kerrâmîler'i hedef alarak yazdıkları eserlerde onları Mürcie olarak andıklarını da aktarır ve “3./9. yüzyılın ortalarına kadar İbn Kerrâm'ın görüşlerinin Mürcie içinde telakki edildiği, İbn Kerrâm'ın vefatından sonra Kerrâmiyye isminin kullanılmaya başlandığı” tespitinde bulunur (s. 150). Mâtürîdî ile ilgisi olarak ise onun yaşadığı dönemde Ebû Mutî Mekhûl en-Nesefî'nin (ö. 318/930) bir Kerrâmî olarak varlığından bahseder. Yazar, Nesefî'nin imanı sadece ikrar olarak tanımlaması ve istitâatın fiilden önce olduğunu savunmasının onun Kerrâmî düşünceye sahip olduğuna dair güçlü bir kanaat oluşturduğunu belirtmekte ve “bu durumda o, Mâverâünnehir'de Mâtürîdî'nin çağdaşı bir Kerrâmî olarak sunabileceğimiz tek şahsiyet olacaktır.” tespitinde bulunmaktadır (s. 151, 157). Yazar Kerrâmiyye'nin, karşısında güçlü bir muhatap olan Ehl-i Hadis'in bulunmasının, mezhebin güçlenmesini sağladığını da düşünmektedir (s. 151).

Yazar, “Mutezile” başlığı altında Barthol'un Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde Semerkant'ta Mu'tezile'nin ders okuttuğu medreseden bahsetmesine değinir ve onun bu iddiasını destekleyecek herhangi bir bilgiye ulaşamadığını belirtir (s. 159). Yazar, Mâverâünnehir Hanefîleri'nin halku'l-Kur'ân konusunda olduğu gibi kelâm söz konusu olduğunda Bağdat merkezli Mu'tezilî Irak Hanefîliğinin tam karşısında dururken fıkıh konusunda farklı bir tavır takındıklarını düşünür (s. 163). Onun kastettiği Bağdat merkezli Ebû Saîd Ahmet el-Berdâî (ö. 317/930) tarafından kurulan ve Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/952) tarafından sürdürülen Irak Hanefî fıkıh okuludur. Yazara göre Berdâî ve Kerhî başta olmak üzere bu ekol itizal düşüncesine sahiptir. O, mihne sonrasında zor zamanlar geçirmeleri sebebi ile onların Mu'tezilî bir kimlik sergilememiş olabileceklerini düşünür. Kerhî, Hanefî fıkıh usûlü âlimlerinin en çok atıfta bulunduğu kişidir ve Hanefî usûlünün oluşumunda önemli etkisi olmuştur (s. 164). Yazar, Irak Hanefîliği ile Mâverâünnehir Hanefîliğinin temasa geçtiği şehrin Nişabur olduğunu da belirtir. O, Kerhî'nin öğrencileri Ebû Bekir Ahmed b.

Ali ile Ebû Sehl ez-Züccâcî'nin bu noktada öne çıktığı tespitini aktarır (s. 166). Yazar, Semerkant Ehli'nin Mâtürîdî'den hemen sonra fıkıh usûlü konusunda Bağdatlı Hanefî-Mu'tezilîlere olan olumlu ilgilerini, bir paradoks olarak tanımlar. Bu çelişkiye, Alâeddin es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) "fıkıh usûlü eserlerinin çoğunun, itikadî konularda muhalifleri olan Mu'tezile tarafından tasnif edildiği, bundan dolayı da bu eserlere itimat edilemeyeceği" görüşünü delil olarak aktarır (s. 168). Yazar, ekolün Mâtürîdî dönemine kadar adı konulmuş bir fıkıh usûlünün mevcut olmadığını ancak fûrû'a dair görüşlerini önceden beri Mu'tezile'den farklı bir usûle dayandırdıklarını, bu bağlamda Mu'tezile ile müçtehidin verdiği kararda isabet etmesi meselesi (musavvibe-muhattie), haberin amm-hass oluşu, illetin özelleştirilmesi gibi meselelerde başından beri tartışma içinde olduklarına dikkat çeker (s. 168). Yazar, Mâverâünnehir'de Mâtürîdî sonrasında Mu'tezile ile Semerkant Ehli arasında halkta sosyal tabanı olan bir mücadeleden ziyade, fıkıh usûlü temelli kavramsal boyutta bir çekişme olduğunu düşünmektedir. Ona göre bu mücadele, Mâtürîdî sonrasında bölgede fıkıh usûlünün kelâmın önüne geçişinin önemli sebeplerinden biridir (s. 169). Bu yoruma göre Mâtürîdî ve öncesinde kelâma genel bir ilginin olduğu gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Halbuki öncesi ve sonrasında bölgede fakih Hanefiler, mütekellim Hanefilerden ve fıkıh ilmi kelâmdan daha baskın konumdadır. Hanefî-Mâtürîdîlerde fıkıh-kelâm ilişkisi, ayrı bir doktora konusu yapılabilecek kadar önemlidir.¹⁵ Yazar, Mu'tezile başlığının sonunda Mâtürîdî'nin eserlerinde en çok hedef aldığı Mu'tezilî âlim olan Ka'bî (ö. 319/931) ile görüş görüşmediğine dair bir bilgiye ulaşamadığını belirtir (s. 171).

Yazar çalışmasında Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhîd*'de istifade ettiği en önemli kişilerden olduğunu belirttiği İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913) de değinir. Mu'tezile'den ayrılmasından sonra onun hakkında "sürekli fikir değiştirerek materyalizme kadar vardığı veya özellikle böyle sunulduğu" düşüncesine ulaştığını söyler (s. 176). Yazar onun hocası Ebû İsa el-Verrak'ın (ö. 247/861) da şîliğe bağlı kaldığı kanaatini ifade eder. Yazar, Mâtürîdî'nin Ebû İsa el-Verrak'ın nübüvveti dair düşüncelerini eleştirirken İbnü'r-Râvendî'den istifade ettiğini belirtir (s. 180). Mâtürîdî'nin Mu'tezile'ye karşı aşağılayıcı ve müstehzî tavrının İbnü'r-Râvendî'ninki ile benzerlik taşıdığını da dile getirir. Ayrıca o; Mâtürîdî'nin aslah, kulların fiilleri, büyük günah, lütuf ve başka meselelerdeki ifadelerinin İbnü'r-Râvendî'nin *Fadîhatu'l-Mu'tezile*'sindeki ifadeleri andırıldığını düşünür (s. 181).

Yazar, Kindî'ye dair açtığı başlık altında, Mâtürîdî'nin bazı fikirlerinin, Kindî (ö. 252/866) ile benzerlik gösterdiğinin dile getirildiğini ancak kendisinin böyle bir ilişkiye dair somut bir veriye ulaşamadığını belirtir (s. 183). O, Kindî geleneğini devam ettiren ve bir müddet Sâmanî sarayında bulunan Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) başta nübüvvet olmak üzere bazı konularda Mâtürîdî'nin kendisini anması sebebi ile onun kaynaklarından biri olabileceğini belirtir (s. 183).

Yazar, Ehl-i Hadis başlığı altında 3./9. yüzyılda Horasan'da mevcut olan Ehl-i Hadis damarın, mihne sonrasında Horasan ve Mâverâünnehir'de hüküm süren Tahirîler'den (205/821-259/873) destek görerek daha da güçlendiğini, imanda istisna, iman-islam kavramları ve ircâ konularında karşı söylem ürettiklerini belirtir. Bu kapsamda Mürcîî-Hanefî doktrine karşı kaleme alınan *Kitâbü'l-İman* kitapları serisinin ilkinin, Ebû Ubeyde Kasım b. Sellam (ö. 224/838) tarafından

¹⁵ Hanefî-Mâtürîdî kelâmında fıkıh-kelâm ilişkisi, danışmanlığımı yürüttüğüm Abdullah Dağ tarafından doktora tezi olarak çalışılmaya başlanmıştır.

yazıldığına dikkat çeker (s. 187). Ehl-i Hadis'in Horasan'da İbn Râhûye (ö. 238/853), Dârimî (ö. 311/924), Muhammed b. İshak b. Huzeyme (ö. 311/924), Muhammed b. Eslem (ö. 256/856) ve Kuteybe b. Said es-Sekafî (ö. 240/855) gibi isimlerin öncülüğünde güçlü olduğunu, Tahirî desteğiyle Ehl-i Rey'i temsil eden Hanefileri baskı altında tuttuklarını, ancak Mâtürîdî döneminde Mâverâünnehir'de aynı durumun söz konusu olmadığını belirtir (s. 190). Aynı dönemde Buhara ve Semerkant'ta Hanefilik baskındır ve çok güçlüdür. Hatta yazar, Hanefilikten ayrılıp Şâfiîliği seçen iki kişinin nasıl tepkiye maruz kaldığını, imanlarını kaydetmekle ve dini hafife almakla korkutulup baskı altına alındıklarını aktarmakta ve bu dönemde bu iki mezhep mensuplarının ayrı ayrı mescitlerde namaz kıldıkları tespitine de yer verir (s. 190-191).

Yazar, Mâtürîdî'nin Şâfiî'ye karşı çok net olarak muhalif olduğunu, tefsirinde pek çok fikhî konuda onu eleştirdiğine dikkat çeker. Ayrıca Semerkant'ta Şâfiî medreselerin de ilmi faaliyetlerde bulunmaya başlamasının, Mâtürîdî'nin ve Neseî'nin Şâfiîliğe karşı eleştirilerini anlamlı kıldığı tespitinde bulunur (s. 193). Buna karşın "Semerkant'ta Şâfiî medreselerin de ilmi faaliyetlerde bulunmaya başlaması" tespitinin kaynağını belirtmez. Aynı bilgiyi son bölümde "Mâtürîdî döneminde Semerkant'ta birçok Şâfiî medresesi açılmıştı" şeklinde tekrarlar (s. 214). Eserin yeni baskılarında bu bilginin kaynağının eklenmesi faydalı olacaktır.

Yazar, Horasan ve Mâverâünnehir'deki ircâ düşüncesine sahip tüm Hanefilerin, "Mürchie" olarak imanda istisna konusundaki duraksama tavırlarından dolayı Ehl-i Hadis'i gördükleri tespitini paylaşır. Belirtmemiz gerekir ki Ebû Hanîfe'den itibaren Hanefiler, kötü anlam yüklenen Mürchie isimlendirmesinden kurtulmak için gayret göstermekte ve bu ismi kötü anlamı ile gerçekten hak ettiklerini düşündükleri anlayışlara yöneltmektedirler. Yazar bu başlığı, Mâtürîdî'nin düşünce dünyasında Ehl-i Hadis'in eleştiriye hak eden ikinci muhatap konumunda olduğunu belirterek sona erdirir (s. 194).

Yazar, Şîlik başlığı altında Mâverâünnehir'de etkisini göz önünde bulundurarak İsmâililik'e özel bir alan açar. Burada İsmâililiğin Mâtürîdî'nin yaşamının son çeyreğinde Mâverâünnehir'de etkisini fazlasıyla hissettirdiğine dikkat çeker. Sâmanî emiri Nasr b. Ahmed'in, 322/933 tarihinde Muhammed b. Ahmed en-Neseî'nin (ö. 333/944) etkisiyle Karmatîliği benimsediğini aktarır (s. 203). Nasr b. Ahmed'in Karmatîlere yakınlaşmasının Hanefî mezhebine mensup kadı ve bilginleri rahatsız ettiğini ve askerlerin desteği ile oğlu Nuh b. Nasr yönetime çıkarılması sonrasında Sâmanî topraklarında Karmatî kim varsa öldürülerek yok edildiğini belirtir (s. 205). Yazar, Mâtürîdî'nin Karmatîler'in Yeni Eflatuncu tanrı-âlem anlayışına eleştiride bulunduğunu, âlemi akıldan ibaret görmelerini, nefsin akıldan aldığını heyulaya aktarması gibi görüşlerini reddettiğini, Allah'ın zatiyla kâim bir ismi ve sıfatı olduğunu kabul etmemelerini ve Allah için mübdi' ismini kullanmamalarını eleştirdiğini aktarır. Ayrıca Kur'ân vahyinin Hz. Peygamber'e harf olarak inmediği, kalbine ilhamla gelen mana olduğu ve bu manayı kelimelere döktüğü şeklindeki vahiy anlayışlarını, elçilerin sadece yedi tane olduğu iddiasını içeren nübüvvet telakkilerini de reddettiğini belirtir. Bu kapsamda Mâtürîdî'nin Karmatîliğe karşı *er-Red ale'l-Karâmita* adında iki reddiye yazdığını hatırlatır. Yazar, bu reddiyenin Buhara ve Semerkant'ta o dönemde çok etkin olan Muhammed b. Ahmed en-Neseî'ye karşı yazılmış olabileceğini makul bulur (s. 206). Yazar, Karmatî tehdidin Mâverâünnehir'de Mâtürîdî'nin vefat ettiği 333/944 yılında sona erdiğini ancak

Hanefî âlimlerin sert tavrı neticesinde, kelâmıla uğraşan insanların Karmatîlikle suçlanması gibi durumların ortaya çıktığını belirtir (s. 207).

Yazar, “Ebû Mansûr el-Mâtürîdî” adını taşıyan eserin son bölümünde onun fikrî arka planına odaklanır. O, okumaları neticesinde Mâtürîdî’yi siyasi gündemle ilgilenmeyen, kadılık gibi bir görev üstlenmemiş zahit bir âlim olarak niteler (s. 210). Bu tespit önemlidir. Biz de Ebû Hanîfe, Mâtürîdî, Nesefî ve Ebû İshak es-Saffâr gibi âlimler tarafından temsil edilen “Mütekellim Hanefîler”in ayırıcı özelliklerinden birinin “devlet görevi almamak olduğunu”, bunu da ilmî özgürlüğü korumak amacıyla bilinçli bir tercihle yaptıklarını düşünmekteyiz.

Yazar bu bölümde ilk olarak kaynakların neden Mâtürîdî’den bahsetmemiş olabileceği sorusunu gündemine alır. Bu kapsamda Mâtürîdî’den sonra bölgede Hanefîlerin kelâmdan uzaklaşarak fıkıhla ilgilenmelerine değinir (s. 212) ve sonrasında kendi kanaatini belirtir. Ona göre bu dönemde Bağdat’taki kelâmî gündemi devam ettiren Ebû Bekir el-Cürcânî ve Semerkant’ta faaliyete geçirdiği Cûzcâniyye Medresesi vardır. Mâtürîdî öncesine ve bir buçuk asır sonrasına kadar elimize ulaşan ve ulaşmayan tüm kelâmî eserler, buradaki hoca ve talebeler tarafından yazılmıştır (s. 214). Ona göre Nesefî’nin mezhebin bilinirliğini Cûzcânî’ye bağlaması bundan kaynaklanmaktadır. Yoksa ekolün bölgede varlık bulması ve yayılması Ebû Bekir el-Cürcânî sayesinde olmamıştır. Yazara göre özetle Mâverâünnehir’de Cûzcâniyye Medresesi dışında bölgesel kelâmî bir zenginlik yoktur (s. 214). Bizde bu görüşe katılıyoruz. Kaleme aldığımız bir çalışmada, Hanefîler içinde yönetsel olarak kelâma karşı mesafeli duranların çoğunlukta olduğunu bunlara “Fakih Hanefîler” denilebileceğini, tüm karşı çıkmaları ve tepkileri göğüsleyerek kelâm metodunun gerekli olduğunu savunan ve bunu yönetsel olarak benimseyen bir grup Hanefî’nin de bulunduğunu, bunlara “Mütekellim Hanefîler” denilebileceğini, Mâtürîdî kelâmının bu kelâmcı Hanefîler sayesinde varlık kazanıp kendini zamanla kabul ettirdiğini, tarihsel süreçte olduğu gibi Osmanlı zamanında ve günümüzde de yönetsel olarak kelâma karşı çıkan Hanefîler bulunduğunu temellendirmeye çalışmıştık.¹⁶

Aktarılan tespitten sonra yazar, Mâtürîdî’nin yaşadığı zaman diliminde Bağdat ilim diyarında fıkıh usûlünün farklı bir disiplin olarak temayüz etmeye ve fıkıh ile kelâmın ayrılmaya başladığını, böylece Şâfiî ve Mu’tezilî kökenli fıkıh usûlünün yükselişe geçtiğini belirterek Hanefîler’in de onlara cevap vermeleri veya ayak uydurmaları gerektiğini, Mâtürîdî’nin *Meâhuzü’ş-Şerîa* adlı fıkıh usûlü eserinin belki de hissedilen bu ihtiyaç yüzünden kaleme alındığını düşünür. Ona göre Mâtürîdî sonrasında bölgede kelâma olan ilginin azalmasında, öne çıkan fıkıh usûlünün de etkisi olmuştur (s. 214). Yazar, bölge Hanefîlerinin, Mâtürîdî’nin ardından uzun bir süre ciddi bir kelâmî muarızla karşı karşıya gelmediğini, fıkıhtan ayrılmaya başlayan kelâm ilmine karşı olumsuz bir bakış açısı geliştiğini dile getirir (s. 214). Bu süreçte Mâtürîdî’nin kelâmî söyleminin Semerkant’ta Nesefî ve Pezdevî aileleri başta olmak üzere bazı kesimler sayesinde önemsenir hâle geldiğini, Buhara’da ise Saffâr ailesinin aynı destekte bulunduğunu belirtir. Onun eserlerinin bu kesimler tarafından tetkik edildiğini bu durumun karşılarına gerçek bir kelâmî tehdit olan Eş’arîler çıkana

¹⁶ Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefîler Örneği", 1/643-658; Demir, "Mâtürîdî Gelenekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütekellim Hanefîlerin Din Anlayışı", 19-48; Demir, "İmam Birgivi Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?", 286-315.

ve zorlayana kadar sürdüğünü, artık bu tehdit karşısında Hanefîler'in tekrar kelâm ilmine sarılmak durumunda kaldığını dile getirir (s. 215).¹⁷

Yazar, görüşlerini aktarırken Buhara'daki kelâm destekçisi Saffâr Ailesi'nde bahsetmiş ve Saffârların Ebû'l-Kasım es-Saffâr'dan (ö. 326/938) itibaren Buhara'da Hanefîler içerisinde yetkin bir ilim adamı yetiştiren bir aile olduğunu Kureşî'ye atfen belirtmiştir. Ebû'l-Kasım es-Saffâr el-Belhî, Belh'te yaşamış ve kelâma karşı mesafeli bir âlimdir. Onun Buhara'daki kelâm destekçisi Saffâr ailesi ile karıştırılması, Saffâr nisbesinden kaynaklanmış olabilir. *Ebû İshâk es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi* başlıklı çalışmamızda, Saffâr Ailesi ve Mâtürîdî kelâmına katkıları tespit edilerek okurlarla paylaşılmıştır.¹⁸ Bu esere müracaat edilebilir. Sonrasında yazar, Eş'arî tehdidi karşısında Mâverâünnehirli Hanefîlerin aradıkları cevabı Mâtürîdî'de bulduklarını aktarır. Pezdevî, Nesefî ve Saffâr'ın Eş'arîlere karşı Mâtürîdî'den etkilendiğini ancak tekvin tartışmasında yine de bu görüşü Ebû Hanîfe'ye kadar götürme gayretinde olduklarını, bunun da temsil ettiği geleneğin kaynağa olan kesintisiz bağlantısını ispat çabası olduğunu belirtir. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin ihmal edildiğinden ziyade onun Ebû Hanîfe'nin liderliğindeki gelenekte içselleştirilerek varlığının güçlü bir şekilde devam ettirildiği kanaatine ulaşır (s. 216). Buna karşın Mâtürîdî'nin ihmal edilmesinde başka bir etken daha söz konusudur, diyerek onun kendi geleneğini daha da güçlendirmek için geleneği dışındaki referansları kullanmaktan geri kalmadığına ve bu kaynaklara açıkça atıfta bulunmaktan çekinmediğine dikkat çeker. Bu atıflar *Kitabü't-Tevhid*'de açıkça görülür. Ancak onun takipçilerinin gelenek dışı katkıları görmezden geldiğini düşünür. Ona göre geleneğe ciddi katkılar yapan Mâtürîdî, savunma psikolojisinin baskınlığından dolayı süreç içinde görmezden gelinmiştir (s. 216). *Kitabü't-Tevhid*; Mâtürîdî'nin bilgi, varlık, ilahiyat ve nübüvât gibi temel konulardaki görüşlerini tartışma formatında içeren bir eseridir. Bu eserde Mâtürîdî, günümüzdeki alıntılama uygulamasına benzer şekilde muarızının fikirlerini aynen almakta, aktarmakta ve eleştirmektedir. Bu açıdan fikirlerin ve istidlallerin takibini yapmak ve kavramak zordur. Eserdeki bu yöntem, yaygın okunması önünde bir engel olmuş olabilir. Ebû Seleme'nin bu eseri *Cümelü Usûlü'd-dîn* adıyla ihtisarı da buna ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Biz de aynı gerekçe sebebiyle *Kitabü't-Tevhid*'i Türk okurlar için ihtisar etme çalışmamızı sürdürmekteyiz.

Yazar, Mâtürîdî'nin fikrî arka planını Semerkant mirası üzerinden ele aldığı başlık altında sırası ile ircâ, büyük günah, imanın tanımı, iman-amel münasebeti, misak, rü'yetullah, bilginin tanımı, sıfatlar, müteşabih, şey kavramı, ma'dûmun şeyliği, tekvin, kulların fiilleri, istitâat, meşiet ve hidayet-dalalet konuları özelinde onun referanslarını tespitte çalışır (s. 217-277).

Yazar, Mâtürîdî'nin ircâ kavramına, *el-Âlim ve'l-müteallim*'deki yaklaşıma uygun olarak "bilgi sahibi olunmayan konuda susmak" anlamını verdiğini, bunu büyük günah işleyen kişinin cennetlik veya cehennemlik olduklarına hükmetmemek şeklindeki olumlu ircâ olarak anladığını aktarır. Onun bir de kötü ircadan bahsettiğini, bunun kulların kendi işledikleri fiillerde etkilerinin olmadığını savunan cebr anlayışıyla özdeşleştirdiğini belirtir. O, kötü ircayı Cebriyye'ye, büyük günah fiilinin bulunduğu konumu tespit edemeyen Mu'tezile'ye, imanda istisnayı savunarak tereddütsüz bir

¹⁷ Mâtürîdî Batı Karahanlılar döneminde 5./11. yüzyılda neden öne çıkarıldı, niçin aktüelleşti? bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 88-103.

¹⁸ Âl-i Saffâr /Saffar Ailesi ve Mâtürîdî'ye katkıları için bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffâr'ın Kelâm Yöntemi*, 135-143, 147-158.

imanı savunamayan Haşviyye'ye nispet eder. O bu ismi alıp yeni bir anlam yükleyerek muarızlarına karşı kullanmıştır. Yazara göre Mâtürîdî, ircâ savunusunu sahip olduğu Hanefî gelenek ve kültür çevresinde muhataplarına karşı oluşturduğu bütüncül savunma prensiplerine bağlı kalarak şekillendirmiştir (s. 219). Ayrıca yazar, ircâ meselesinde İbn Şebîb'in ona kaynak olmasını da mümkün görür. O, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inde yer alan imanın tanımı, olumsuz anlamda ircâyı savunanların kimler olduğuna dair değerlendirmeler, olumlu ircanın aklî temeli, imanın yaratılmışlığı, tövbesiz de günahların bağışlanabileceği gibi konularda Hanefî gelenekte örneklerini görmediğimiz derinlikte aklî çıkarımlara yer verdiğini, bu hususların kaynağının İbn Şebîb'in *Kitabü't-Tevhid* adlı elimize ulaşmayan ve ircaya dair önemli bilgiler içeren eser olduğunu, Ka'bî'nin *Maḳālât* 'ından yola çıkarak dile getirir (s. 221). Bilindiği üzere İbn Şebîb olarak bilinen Basralı âlim Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb, ircâ konusunda mezhebine muhalefet eden bir Mu'tezile bir âlimidir.¹⁹ Mâtürîdî yaptığı nakillerde Kâ'bî'yi eleştirdiği kadar onu eleştirmemiştir. Yazarın bu tespiti, *Kitabü't-Tevhid* incelendiğinde anlaşılabilir. *Kitabü't-Tevhid*'de onun "baş düşmanı", Kâ'bî'dir.

Yazar, Mâtürîdî'nin büyük günah meselesinde Ebû Hanîfe'nin görüşünü takip ederek büyük günah işleyenin küfre düştüğü iddiasına karşı çıktığını belirtir. Ebû Hanîfe'nin tövbe etmeseler de Allah dilerse kullarını lütfuyla bağışlayacağı anlayışını Mâtürîdî'nin hikmet-lütuf kavramları üzerinden Mu'tezile'ye karşı savunmaya devam ettiğini söyler. Mu'tezile'nin küçük günahların Allah'ın vaadiyle değil hikmetle bağışlanacağı düşüncesine lütuf ve rahmetle bağışlanacaklarını söyleyerek karşı durduğunu aktarır. Ayrıca Mâtürîdî'nin yine Ebû Hanîfe'ye dayanarak insan faktörünü hesaba katarak cevap verdiğini dile getirir (s. 223).

Yazar, gelenekte iman tanımında kullanılan tasdik, marifet ve ikrar gibi kavramların pozisyonlarının netleşmesinin Mâtürîdî'nin açıklamalarında ortaya çıktığını belirtir. Onun geleneğine göre Kerrâmîlerle tartışmalı olan ikrar, imanın gerçekleşmesi için değil sosyal hayatta kişinin sahip olduğu kimliğin tespiti için gereklidir (s. 228). "Kişinin kalbiyle inanıp diliyle ikrar etmemesi durumunda kafir olduğunu" şeklindeki ifade *Sevadü'l-A'zam*'ın yazdığı dönemdeki tartışmaların bir ifadesidir (s. 228, dip. 100). O, Mâtürîdî'nin ardından "imanın özünün tasdik olduğu" vurgusuna gelenek tarafından sahip çıkıldığını düşünür (s. 229).

Yazar, Mâtürîdî'nin "Âdem'in soyuna akıl verildiği, onların bezm-i eleste rablerini ikrar ettikleri ve bunun iman olduğu ve nihayet bu fitrat üzere doğdukları" şeklindeki seleflerinin kabul ettiği elest bezmi kurgusunu, bu hâli ile mahzurlu gördüğünü düşünür (s. 231). Yazar Mâtürîdî'nin bu konuyla ilgili "*Bunlar Cennet içindir, gerisine bakman; Bunlar da Cehennem içindir, gerisine aldırman.*" şeklinde aktarılan rivayetin metninin de bu haliyle âyetle uyuşmadığını ve avamın kafasının karışmasına yol açabileceği için görmezden gelinmesi görüşünü aktarır (s. 231). Bu tespit, bir kelâmcı olarak Mâtürîdî'nin rivayet metninin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiği ilkesine örnek olarak aktarılabilir.²⁰

Yazar, Mâtürîdî'nin *Fıkhü'l-ekber* ve *el-Vasiyye* adlı eserlere atıfla gelenekte kabul edilen "Allah'ın keyfiyetsiz görülmesi" görüşünü temellendirmeye çalıştığı tespitini aktarır (s. 232). Mâtürîdî'nin

¹⁹ Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 31 Mayıs 2022).

²⁰ Kur'an'a arz hakkında bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 414-419.

aslında dünyada da Allah'ın görülebileceğini iddia ettiğini fakat bu olursa imtihan ve sorumluluğun anlamının kalmayacağını belirttiğini kaydeder (s. 234). O, Mâtürîdî'nin bu konuda kendisine eleştiri yönelttiği Mu'tezile'nin bölgedeki lideri Ka'bî'nin *Tefsîru'l-Kebîr*'inden istifade etmiş olabileceğini düşünür (s. 234).

Yazar, Mâtürîdî'nin "bilgiyi, bilgiye konu olanın (mezkûrun) kişiye açık hâle gelmesini sağlayan bir sıfattır." şeklindeki tanımının geleneğindeki tanımın geliştirilmiş hali olduğunu söyler. Bu durumda bilgi, bahse konu olanın mahiyeti değil bir sıfatı olmaktadır. Ona göre bu tanım, Mâtürîdî'nin Allah'ın sıfatlarının onun zatını değil, duyulur âlemde anlaşılabilirliğini ifade edişinin kavramsallaşmış hâlidir (s. 243). Yazara göre o, bilgi tanımında Ebû Hanîfe'nin mahiyete dair düşüncesinden etkilenmiştir (s. 237). Mu'tezile'nin bilgiyi itikat, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin ise özü itibarıyla sıfat olarak konumlandırması bu açıdan dikkat çekicidir (s. 232).

Yazar, Mâtürîdî'nin fikrî arka planında sıfat konusunun, bilginin tanımıyla bağlantılı olduğu tespitinde bulunur. Ona göre bu âlemde bizim Allah'a nispet ettiğimiz sıfatlar, onun kudret ve azametini hissetmemiz için kullanılan isimlerdir. Yoksa Allah'ın sıfatlarının mahiyetini tam anlamıyla anlamak mümkün değildir (s. 237).

Yazar, Semerkant Ehli'nin halku'l-Kur'ân konusundaki duruşunun Ebû Süleyman el-Cûzcânî'ye kadar götürülebildiğini belirtir (s. 237). Onun kelâm sıfatı konusunda Ka'bî'yi hedef aldığını ve konuyu bu bağlamda işlediğine dikkat çeker. Yazar, Mâtürîdî'nin halku'l-Kur'ân tartışmasında geleneğinden devraldığı zengin bir mirasa sahip olduğunu, bu konuda herhangi birine atıf yapmamasının bunu gösterdiğini, bu mirasın Cûzcânîyye Medresesi'nde yapıldığını düşündüğünü tahlillere dayandığını dile getirir (s. 239).

Yazar, Mâtürîdî'nin müteşabih konusunda Hanefî geleneğin muhafazakâr tavrının dışına çıkarak teşbihe düşülme riskinden dolayı te'vile yöneldiğini belirtir. *el-Fıkhü'l-ekber* ve *es-Sevadü'l-A'zam*'a dayanan Hanefî gelenekte müteşabihlerin teviline olumsuz yaklaşıldığına, "O'nun eli, kudreti veya nimetidir." denmesinin sıfatı iptal olarak düşünüldüğüne dikkat çeker (s. 239). Mâtürîdî ise Allah'ın yüceliğine zarar verecek herhangi bir benzeşmenin söz konusu olduğu ibareleri, aklın ve naklin muhkem bilgileri ışığında te'vil etmeyi tercih etmiştir (s. 240).

Yazar, Mâtürîdî'nin "şey" kavramını varlığı ispat için kullandığını, bu sebeple bilgi tanımında şey yerine mezkûr kelimesini kullandığına ve onun âlemin "lâ-min şey" yani hiçbir şeyden yaratıldığı görüşüne değinir (s. 243). Şey kavramıyla bağlantılı olarak Mâtürîdî ve Mu'tezile arasında ma'dûmun şeyliği problemi olduğunu, bu problemin kökeninin Stoa düşüncesine kadar gittiğini, Stoa düşüncesinde şey kavramının, var olanı ve olmayanı kapsamı açısından tartışıldığını belirtir. Ona göre İslam düşüncesinin Stoa düşüncesinden etkilendiğini konulardan biri de ma'dûmun şeyliği konusudur (s. 243). Yazar, Mâtürîdî'nin Mu'tezile'nin ma'dûmun şey yani potansiyel var olduğunu düşüncesine, bu anlayışın Allah'ın evreni yoktan yaratmadığı anlayışına yol açacağı gerekçesi ile karşı çıktığını aktarır. Ayrıca ma'dûmun şeyliği düşüncesinin Dehrîlerin varlığın heyûlâdan türediği anlayışından farklı olmadığını düşündüğünü de belirtir (s. 245).

Yazar, sadece Mâverâünnehir Hanefiliğince kabul edilen tekvin sıfatı konusunda Nesefî'nin bu sıfatın kabulünü Mâtürîdî'den daha öncesine taşıyamadığına, Tahavî'nin Mâtürîdî ile muasır olduğuna dikkat çekerek belirtir. Ona göre tekvin sıfatının Hanefî gelenek içerisinde Mâtürîdî'den

daha geriye götürülememesi, onun bu sıfatın geliştirilmesinde oynadığı ana rolden kaynaklanmaktadır (s. 250). Ayrıca o, Nesefî'nin tekvin sıfatını daha geriye Ebû Hanîfe'ye kadar götürmek için *el-Fıkhu'l-ekber'e* atıf yapmamış olmasını, bu eseri görmediği ve Ebû Hanîfe'nin konuya dair ifadelerini bilmediği şeklinde yorumlar (s. 250). Yazar, Mâtürîdî'nin bu sıfatı, gelenek içerisinde mevcut olan icad-mevcut farklılığı anlayışına dayandırdığını düşünür. Ayrıca Mâtürîdî'nin zaman kavramını Allah'ın yaratma fiilinden uzak tutarak tekvin-mükevvenî birbirinden ayırdığını, tüm mahlukatın, zaman kapsamında hâdis bir yaratmayla değil, ezeli bir yaratma ile varlık bulduğunu düşündüğünü aktarır. Bu durumu ise ilâhî fiil-insanî fiil ayrımına benzetir. Zira Mâtürîdî'ye göre fiilin varlık bulması, hakikati açısından Allah'a, gerçekleşmesi (hâdis-zaman ilintili boyutu) açısından kula aittir. Buna göre tekvin sıfatı ilahî fiili açıklar. Allah'ın yaratması (tekvini) zamandan bağımsız, onun fiilinin vakti geldiğinde gerçekleşmesi hâdis olan mükevvenîdir (s. 247). Yazar, Mâtürîdî'nin tekvin-mükevvenî ayrımına dayanan tekvin sıfatını, zatî bir sıfat olarak kelâmî sisteminin önemli bir parçası haline getirdiğine dikkat çeker (s. 252).

Yazar, kulların fiilleri başlığı altında Mâtürîdî geleneğinde savunulan “fiilin istitâatle birlikte olduğu” düşüncesinin İmâmî âlim Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067) tarafından Cebriyye'ye atfedildiğini belirtir ve onun Cebriyye nitelendirmesini Mâverâünehirli Hanefiler için kullandığını düşündüğünü aktarır (s. 253). Bu görüşü, *el-Vasiyye* hariç geleneğin erken dönemine ait yazılı kaynaklarında tespit edemediğini belirtir (s. 257). Sonrasında istitâate dair gelenekteki düşüncesinin Mâtürîdî'den itibaren ne kadar geriye götürülebileceği sorusunun cevabını aradığını ve cevabı Ka'bî'nin *Maqâlât'*inde bulunduğunu belirtir. Onun tespitine göre Ka'bî eserinde Ebû Mûti el-Belhî'nin, istitâatın fiille beraber olduğuna dair fikrinin meşhur olduğunu aktarmakta ve bu fikre sert bir eleştiri de getirmemektedir. Ka'bî'ye göre bu düşünce muhal de olsa neticede sahibini cebr düşüncesinden uzaklaştırmaktadır. Yazar bu bilgilere dayanarak istitâatin fiille beraber olduğu düşüncesinin Ebû Hanîfe'den itibaren kesintiye uğramadan Mâtürîdî'ye kadar ulaştığı kanaatine ulaşır (s. 257).

Yazar, insan fiillerinin yaratılmışlığı ve insanın bu fiillerin hakiki faili olduğu düşüncesinin Mâtürîdî'den önce Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd, Hüseyin en-Neccâr ve İbadiyye'den bir grup tarafından savunulduğunun anlaşıldığını belirtir (s. 254). Mâtürîdî'ye göre Cehm b. Safvan'ın iddiasının aksine fiilin insana nispeti hakikidir. Fiillerin yaratılmaları Allah'a; işlenmeleri, yasaklanan veya emredilen işe yönelik harekete geçip geçmemeyi tercih etmek kullara aittir (s. 255). Yazara göre Mâtürîdî soruna yol açacak düşüncüyü, söz konusu fikrin sahibi Ebû Hanîfe bile olsa reddetme meylinde. Bu kapsamda o, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'yi eleştirerek onun “bir kudretin iki zıdda müsait olduğu” düşüncesini tashih etmeye ihtiyaç duyduğuna dikkat çeker. Mâtürîdî'ye göre Ebû Hanîfe'nin bu görüşü, temelinde, Mu'tezile'nin savunduğu istitâatin fiilden önce olduğu düşüncesine daha uygundur. Ona göre birbirine zıt olan iki kudret aynı değildir. Taatin kudreti tevfiik ve ismet; isyanınkı hızlan ve terktir. Kudret, zıt fiillerden sadece birine aittir (s. 259-260). Yazar, Mâtürîdî'nin bu konuda Hüseyin en-Neccâr'dan istifade ettiğini açıkça belirttiğini söyler (s. 260). Yazar, Ka'bî'nin cebr düşüncesinde olan Mürcie'den bir gruptan bahsettiğini de aktarır. Ona göre bu grup iki çeşit irade tanımlar. İlki, insanın namazın vakti girmeden önce kılmayı istemesi anlamındadır. İkincisi ise fiilin gerçekleşmesi anında fiille beraber olan iradedir. Bu aktarımda sonra yazar, Mâtürîdî geleneğinde de bu fikirle benzer şekilde iki çeşit istitâat kabul edildiğine belirterek Ka'bî'nin Cebriyye olarak andığı bu grupla usûlde ve fîrûda Ebû

Hanîfe'yi takip eden Mâtürîdî ekolünü kastetmesinin mümkün olabileceğini düşünür. Ayrıca yazar, Mâtürîdî'nin de Mu'tezile'nin Mâverâüennehir Hanefilerini cebr ile suçladığını belirttiğine dikkat çeker (s. 261).

Yazar, meşiet konusunda Semerkant Ehli'nin Allah'ın yaratmayı dilemediği şeyi de emrettiği kanaatinde olduğunu aktarır (s. 263) ve Mâtürîdî geleneğinde meşietin farklı anlamlar barındırdığına dikkat çeker. Buna göre meşietin üç anlamı vardır. İlki rızadır. Allah'ın emrettiği şeyle razı olduğu farklı olabilir. Hz. İbrahim'e oğlunu kesmesini emretmiş ancak evladını kesmesini dilememiş (razı olmamıştır). İkincisi, emirdir. Allah'ın emri onun yaratmasıdır. "Bir şeyi istediğimiz (emrettiğimiz/yarattığımız) zaman sözümüz sadece ona 'Ol' dememizdir ve hemen olur." âyetindeki²¹ gibi. Üçüncüsü ise her failin fiilinin niteliği olan iradedir. O, Mâtürîdî'nin Allah'tan "temenni etme" anlamındaki meşieti uzak tutma gayretinde olduğunu belirtir. Bu tür meşiet, gerçekleşip gerçekleşmeme açısından kesin değildir. Allah ise böyle bir durumdan münezzehtir (s. 263-265). Yazar, Semerkant Ehli geleneğinde, meşiet konusunun *el-Fıkhü'l-ebzat*'ta görüldüğü üzere erken bir dönemde şekillendiği kanaatinde. Ayrıca o, Mâtürîdî'nin meseleye yaklaşımının, geleneğiyle uyumlu bir şekilde Ebû Hanîfe'nin kader ve cebr arasındaki denge anlayışına uygun şekillendiğini düşünür (s. 267).

Yazar, hidayet-dalâlet konusunda Mâtürîdî'nin konuyu ele alışının, *el-Fıkhü'l-ekber*'de sınırları çizilen tanımlamaların temellendirilmiş hali olduğuna kanidir (s. 268). Mâtürîdî'ye göre hidayet Allah'ın kuluna ikram ettiği bir lütuftur; Mu'tezile'ye göre beyandır. Allah kötülük sahiplerine lütfetmediği bir etki ve vasfı, iyilik sahiplerine lütfetmiştir. Mu'tezile ise bunun tersine, peygamberlere ve iyi insanlara verilen her lütfun kafirlere de verildiğini düşünmektedir, onlara göre hidayet sadece beyan etmekten ibarettir. Mâtürîdî'ye göre hidayet yaratılmıştır. Ona göre kulun doğru yolu istemesi ve Allah'ın ona doğru yolu göstermesi eşzamanlı vuku bulmaktadır, takdim-tehir caiz değildir; Mu'tezile'ye göre ise hidayet kulun fiilidir (s. 269). Yazar, Mâtürîdî'nin Mu'tezile karşıtlarına onları hangi noktalardan eleştireceğini iyi bilen İbnü'r-Râvendî'nin sunduğu fırsatı kaçırmadığını ve muhtemelen onun *Fadîhetu'l-Mu'tezile*'sinden faydalandığını düşünmektedir (s. 273).

Yazar, Ka'bî'nin *Maqâlât* adlı eserinde küfür ve imanın oluşumunu istitâate bağlayan fikir sahiplerini Mücebbire olarak andığına ve bunların hızlan kavramını "kişide imanı ortaya çıkaracak lütfun esirgenmesi" olarak tarif ettiklerine dikkat çeker. Yazara göre Mücebbiri'nin hızlan tarifini, Mâtürîdî dile getirmektedir. Ona göre Allah kişiden yardımını esirger ve onlara kendi iradeleriyle yaptıkları azgınlığı hayatlarının sonuna kadar sürdürmelerine müsaade eder. Allah kişiyi küfür halinin başında terk etmektedir. Küfrün bir sınırı vardır. Kafir o sınıra vardığında, Allah onun kalbini, inkâr etmesinden dolayı ebedi cezayı hak etsin diye mühürler. O, Allah'ın saptırma (izâğa) fiilini, Allah'ın bu fiili yaratması olarak anlar. Aynı durum dalalet için de geçerlidir. Yazar, Mâtürîdî'nin hidayet-dalalet konusundaki fikirlerinin, Ka'bî'nin Mücebbire olarak tanımladığı grupla aynı olduğunu tespit etmiştir. Buradan da Ka'bî'nin eserini 290/902 yılında yazmaya başlaması ve muhtemelen bu dönemde Horasan'da olmayışını dikkate alarak,

²¹ Yazar, ilgili âyetin sadece "Bizim sözümüz 'ol' demekten ibarettir, o da hemen oluverir." kısmını almıştır, oysa âyette meşiet kelimesinin geçtiği "Bir şeyin olmasını istediğimiz zaman" kısmı metne alınsa daha anlaşılır olurdu. Biz, metne bu kısmı ekledik.

Mücebbire ismini bizzat Mâtürîdî dönemi Mâveâünehir Hanefileri için kullandığı bilgisine yol açmayacağını düşünmektedir. Ona göre bu adlandırma, Mâtürîdî'nin selefleriyle ilgilidir (s. 275-276). Bu selefler Ebû Hanîfe, Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr gibi kesb fikrini savunanlar olmalıdır. Bu tespiti, diğer Mu'tezilî metinler teyit edecektir.

Yazar, çalışmasında Mâtürîdî'nin Semerkant dışı referanslara ayrı bir başlık açmıştır. Bu bölümde onun bilginin kaynakları, âlem tasavvuru ve nübüvvet konularındaki görüşlerinin fikrî arka planı ve Semerkant dışı referanslarını tespit etmeye gayret etmiştir (s. 277-311). Bu bölüm, kitabın alana katkı sağlayan önemli ve özgün kısmıdır. Yazar, Mâtürîdî'nin sisteminde bilginin kaynaklarına dair başlık ayıran ilk kişi olduğu tespitinin tamamen doğru olmadığını, zira ondan önce Ebû Ali el-Cübbâî ile Ka'bî'nin konuya dair özel bölüm ayırdığına dikkat çeker. Bununla birlikte onun meseleyi daha sistematik bir şekilde ele aldığı söylenebileceğini belirtir (s. 291). Ona göre Mâtürîdî duyu organları, mütevatir haber ve aklı, birinin diğeri yerine tercih edilemeyeceği bilgi araçları olarak görmüştür (s. 292). Yazar, onun Sümeniyye ve Berâhime'ye karşı haberi bilgi kaynağı olarak temellendirilmesinde İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvet savunusunun etkisinin hissedildiğini düşünür (s. 287, 320).

Ona göre Mâtürîdî, sistemini kurarken iki gruptan istifade etmiştir. İlki, çoğu Mu'tezilî'nin kendi aralarından kabul etmek istemedikleri tartışmalı isimlerdir. Bunlar Dırar b. Amr, Mürcîî Hüseyin en-Neccâr, Mu'tezile'nin atomcu düşüncesine karşı Nazzâm ve öğrencisi Mürcîî Muhammed b. Şebîb, bir de İbnü'r-Râvendî'dir. Yazara göre o, âlemin ezeli olmadığını savunurken Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm'dan istifa etmiş ancak onlardan farklı bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. O, âlemi, zorunlu bir nedensellikten uzak, yaratıcının mutlak iradesi altında varoluş hikmetini yerine getirecek bir sistem olarak açıklamıştır (s. 295, 301). Yazar, Mâtürîdî'nin kelâmî sistemini kurgularken usulü'd-dinin gerektirdiği kadar varoluşa dair açıklamalarda bulunduğu kanaatindedir. Ona göre Mâtürîdî'nin felsefi bilgiye temkinli yaklaşımı, Hanefî geleneğindeki hakikati mutlak manada çözmeye çalışmanın insanın başaramayacağı haddi aşan bir çaba olarak gören tavrından kaynaklanır (s. 293, 320).

Yazar, Mâtürîdî'nin kökleri Demokritos'a kadar giden atomcu düşüncüyü kabul etmediği kanaatindedir.²² Bunu Mâtürîdî'nin atomcu anlayışı, "Aristo ve düalist düşünce sahiplerinden Mu'tezile'nin devşirdiği bir iddia olarak gördüğü" görüşüne dayandırır. Buna karşın o, Mâtürîdî'nin Ebü'l-Hüzeyl'in atomcu savlarına karşı Nazzam gibi tabiatçı felsefeyi savunan bir kelâmcı olduğunun da söylenemeyeceğini belirtir. Yazar, onun Aristo hakkındaki bilgilerinin Muhammed b. Şebîb ve Nazzâm'ın aktardıklarıyla sınırlı veya bunu pek aşmayacak derece olduğunu kanaatindedir. Yazar, Mâtürîdî'nin bilinçli bir tercihle, kelâm sisteminde tabiat felsefesine yer vermediğini düşünmektedir. Çünkü ona göre zorunlu bir nedensellikte var olan tabiat, iradesi elinden alınmış ve zorunlu bir yaratma eyleminden başka çaresi olmayan bir tanrı tasavvurunu mecburi kılmaktadır. Bu ise eylemlerinde mutlak bir kudret ve iradeye sahip tanrı anlayışına aykırıdır (s. 295). Yazara göre o, nedenselliğin karşısına hikmet anlayışı koymakta, varlığının nedeninin ötesine, nedeninin amacına ve sonucuna odaklanmaktadır (s. 297). Onun tasavvurunda âlem, zorunlu bir nedensellikten uzak, yaratıcının mutlak iradesi altında varoluş

²² Mâtürîdî'nin varlık anlayışına dair danışmanlığında Hümeýra Hacıbrahimoğlu tarafından bir doktora çalışması yürütülmektedir.

hikmetini yerine getirecek bir sisteme sahiptir (s. 305). Yazara göre o âlem tasavvurunu oluştururken âlemin boyutsuz arazlardan oluştuğunu savunan Dırar b. Amr ve Hüseyin en-Neccâr'dan etkilenmiştir. Âlemin hudûsunda yoktan (min lâ şey) yaratmayı savunurken aynı düşünceyi savunan Muhammed b. Şebîb'in görüşlerini tahlil etmiş ve sistemine uyarlamıştır (s. 305). Tekvin sıfatı kapsamında sistemine uymayan İbn Şebîb'in "Allah'ın bir şeyi yaratması o şeyin aynıdır." şeklindeki tekvin-mükevven ayniliğini savunan sözlerini ise eleştirmiştir (s. 303). Düalistlerin ve Dehriyye'nin âlem tasavvurlarını eleştirirken ise muhtemelen İbn Şebîb üzerinden Nazzâm'dan istifade etmiştir. Sonuçta yazara göre Mâtürîdî, istifade ettiği bu kişilerden farklı bir âlem tasavvuruna ulaşmıştır. Onun âlem tasavvuru Hanefî-Mâtürîdî gelenekte rastlanılmayan genişliktedir (s. 305).

Yazar, Mâtürîdî'nin geleneği dışındaki diğer referansının nübüvvet konusunda istifa ettiği Kindî'nin Mâverâünnehir'deki takipçilerinden Ebû Zeyd el-Belhî olduğunu düşünmektedir. O, Kindî'nin bölgedeki öğrencilerinden Ebû'l-Abbas Ahmed es-Serahsî ve Ebu'l-Hasen Muhammed el-Âmirî ile Mâtürîdî'nin etkileşimine dair bir bulguya ulaşamadığını belirtmiştir (s. 320).

Yazar, Mâtürîdî'nin Mutahhar el-Makdisî (ö. 355/966) ve Ebû'l-Hasan el-Âmirî (ö. 381/992) gibi felsefecilerin varlığına dair kullandığı vacip, mümkün, mümtenî' şeklindeki sınıflandırmalarından haberdardır olduğunu ve bunları aynen kullandığını belirtir (s. 294). Oysa Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de yazarın atıf yaptığı yerde bu kavramları ontolojik bir anlamda varlıkla ilişkili değil "aklî hükümler" anlamında epistemoloji temelli ve nübüvvetin gerekliliğini temellendirme amacıyla kullanmaktadır.²³ Sonraki Hanefî-Mâtürîdî kelâmcıları da bu kavramları bilgi-nübüvvet bağlantılı olarak kullanmaya devam etmişlerdir.²⁴ Kanaatimize göre Mâtürîdî bu kavramları sistemine dönüştürerek entegre etmiştir.

Mâtürîdî'nin kelâm sistemini bir kavram ile ifade etmek istesek "hikmet" bunun için en iyi seçim olacaktır. Eserin yeni baskılarında yazar, Mu'tezile'nin adl (Tanrısal ahlâk) ilkesi ile mukayese ederek Mâtürîdî'nin ilahî hikmet (etik) teorisini inceleyebilir ve bu noktada onun fikirlerinde Mu'tezilî düşüncenin etkilerini araştırabilir. Ayrıca Mâtürîdî'nin düşüncelerinin Ka'bî dışındaki diğer Mu'tezilî kaynakları ayrı bir araştırma konusu da yapılabilir.

²³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 281.

²⁴ Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 419-426.

Okurlara faydalı olması düşüncesi ile Mâtürîdî'nin fikrî arka planına dair araştırmacının tespitleri tablo olarak aşağıda sunulmuştur:

| Mâtürîdî'nin Görüşleri | Konu | İstifade Ettiği Muhtemel Kaynakları |
|---|----------------|---|
| Bilginin tanımı | Bilgi | Ebû Hanîfe |
| Haber kavramını kullanımı | Bilgi | İbnü'r-Râvendî |
| Âlem tasavvuru | Varlık | Hüseyin en-Neccâr er-Râzî |
| Düalist ve Dehriyye'ye yönelik eleştiriler - âlemin ezeli olmadığı savunusu | Varlık | Muhammed b. Şebîb - Nazzam |
| Aristo hakkındaki bilgileri | Varlık | Muhammed b. Şebîb - Nazzâm |
| Âlemin boyutsuz arazlardan oluşması | Varlık | Dırar b. Amr - Hüseyin en-Neccâr |
| Âlemin yoktan (min lâ şey) yaratılması | Varlık | Muhammed b. Şebîb |
| İlahî sıfatlar | Uluhiyyet | Ebû Hanîfe |
| Tekvin | Uluhiyyet | Hanefi gelenek |
| Halku'l-Kur'ân | Uluhiyyet | Ebû Süleyman el-Cûzcânî Cûzcâniyye Medresesi |
| Rü'yetullah | Uluhiyyet | Ebû Hanîfe / <i>Fıkhu'l-ekber - el-Vasiyye</i> Ka'bi / <i>Tefsîru'l-Kebîr</i> 'inden |
| Müteşabihlerin te'vili | Uluhiyyet | Hanefî gelenek dışı kaynaklar |
| İrade-meşiet anlayışı | İnsan Fiilleri | Ebû Hanîfe / <i>el-Fıkhu'l-ebvat</i> |
| Hidayet-dalalet | İnsan Fiilleri | Ebû Hanîfe / <i>el-Fıkhu'l-ekber</i> Ka'bi'nin Mücebbire olarak tanımladığı grup/ Mâtürîdî'nin selefleri |
| Kulların fiilleri | İnsan Fiilleri | Hüseyin en-Neccâr |
| Kudretin zıt fiillerden sadece birine ait olduğu görüşü | İnsan Fiilleri | Hüseyin en-Neccâr |
| Kader-cebr dengesi | | Ebû Hanîfe |
| İmana dair konular | İman-Küfür | Ebû Hanîfe |

| | | |
|--|------------|--|
| İrca savunusu | İman-Küfür | İbn Şebîb / <i>Kitabü't-Tevhid</i> |
| Nübüvvet | Nübüvvet | Kindî'nin Mâverâünnehir'deki takipçisi Ebû Zeyd el-Belhî |
| Ebû İsa el-Verrak'ın nübüvvet dair düşüncelerinin eleştirisi | Nübüvvet | İbnü'r-Râvendî |
| Sümeniyye ve Berâhime'ye yönelik eleştiriler | Nübüvvet | İbnü'r-Râvendî |
| Aslah, kulların fiilleri, büyük günah, lütuf konusunda Mu'tezile'ye yöneltilen eleştiriler | Muhtelif | İbnü'r-Râvendî / <i>Fadîhetu'l-Mu'tezile</i> |

Yazar, çalışmasında Mâtürîdî'nin kelâm sistemini inşa ederken bazı konularda kendi geleneğine eleştiriler yönelttiğini ancak bu eleştirilerin geleneğe pek fazla yer almadığını, ayrıca gelenek dışı kaynaklardan da istifade ettiğini bunların da sonraki süreçte neredeyse görmezden geldiğini belirtir. Ayrıca o, Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid*'inin ortadan kaybolmasının, tek nüsha olarak günümüze ulaşmasının asıl müsebbibinin, onun geleneğe açık eleştirileri ve gelenek dışı referansları kullanması olduğu kanaatindedir. Yazar, *Te'vilatü'l-Kur'an*'da gelenek açısından *Kitabü't-Tevhid*'de olduğu gibi sakıncalı, mahrem bilgiler olmamasının onun yayılmasını ve günümüze kadar birçok nüshası ile ulaşmasını etkilediğini eklemektedir (s. 321). Bu tespit, Mâtürîdî'den sonra kelâma mesafeli duran Hanefîlerin bölgede güçlenmesi dikkat alındığında isabetli görünmektedir. Biz de bu tespite katılmaktayız. Zira Mâtürîdî *Kitabü't-Tevhid*'de fakih Hanefîler tarafından sakıncalı görülen kişi ve grupların görüşlerini “doğrudan alıntı” usulü ile sıklıkla aktarmaktadır. Bu eser okunurken dikkatli olunmazsa doğrudan alıntı olarak aktarılan bu cümlelerin Mâtürîdî'ye ait olduğu zannedilebilir. Ayrıca bu cümleler, “düşman olarak” algılanan bu kişi ve grupların düşüncelerini doğrudan içermektedir. Bu noktada Mâtürîdî'nin objektif olarak rakiplerinin cümlelerini doğrudan alıntılacağı söylenmelidir. Ancak bu durum, onların düşüncelerinin yayılma riskini de taşımaktadır. *Te'vilatü'l-Kur'an* ise rakip görüşlerini doğrudan içermesi açısından böyle değildir. Sonraki nesiller, bu açıdan *Kitabü't-Tevhid*'i karışık ve okunması zor olarak algılamış olabilirler. Bu tespit zaten Pezdevî tarafından da dile getirilmektedir. O, *Kitabü't-Tevhid*'in anlaşılmasının zor olduğunu söylemiş ve bu sebeple *Uşûlü'd-dîn* eserini kaleme aldığını belirtmiştir.²⁵

Yazar, sonuç kısmında aktardığımız temel tespitleri sıralamakta ve çalışmasını “Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefîliği, Mâtürîdî'nin geleneği yeniden şekillendirmesi sayesinde, gelecekte tüm Hanefîleri temsil edecek tek bir itikadî mezhep olma hüviyetini kazandırmış görünmektedir.” cümlesi ile sonlandırmaktadır. Bize göre de Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'yi usûlde ve fûrûda takip eden Mâverâünnehir Hanefîlerince benimsenen inanca dair

²⁵ Ebû'l-Yûsr Muhammed b. Muhammed Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963), 3.

görüşleri, mezhep içi ve dışı kaynaklardan istifade ile kelâm yöntemini kullanarak itikadî bir mezhep olma hüviyetini kazandırmıştır. Ancak kelâm yöntemi kullanan Mâtürîdî'nin bölgedeki tüm Hanefîler tarafından “Ehl-i sünnet’in reisi” olarak kabul görmesi, kanaatimizce 6./12. yüzyıla kadar uzanan uzun bir süreç sonunda gerçekleşmiştir.²⁶

6. Dil ve Üslup İncelemesi

Kitap akıcı ve anlaşılması kolay bir dil ve üslupla kaleme alınmıştır, bu açıdan başarılıdır. Çalışmanın sonraki baskılarına yönelik aşağıdaki geliştirme önerileri sıralanabilir:

- Çalışmada bölüm sistematîği kullanılmıştır ancak içindekiler tablosunda “Birinci, İkinci, Üçüncü Bölüm” şeklinde bölümlenme belirtilmemiştir. Bu durum yeni baskılarda düzeltilebilir.
- Çalışmada sıkça kullanılan iyelik eklerinin, “Muhammed b. Eslem (ö. 256/856)in” yerine “Muhammed b. Eslem’in (ö. 256/856)” örneğinde olduğu gibi isimlerden hemen sonra daha uygun olacaktır.
- Çalışmada “ise, de” bağlaçlarından sonraki virgüller (s. 143, 144, 178, 283 vd.) ile tekrarlı bağlaçlardan önce ve sonra yer alan virgüller kaldırılabilir.
- Yazım hataları açısından metin tekrar gözden geçirilebilir: “görünmektedir. fıkıh” (s. 197), “olmagörmesi” (s. 291), “er-Red ale’1-Karâmita” (s.206), “olarakifade” (s. 219, dip. 38).
- Araştırmacı, ulaştığı bazı sonuçları tablo ve görsel kullanarak daha anlaşılabilir kılabilir. Bu noktada Metin Avcı tarafından hazırlanan *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi* adlı doktora tezinde ulaşılan sonuçları, kendi ulaştığı sonuçlarla mukayese ederek çalışmasına ekleyebilir. Ayrıca Mâtürîdî'nin kelâmî tartışmalarda Ebû Hanîfe'yi a) aynen takip ettiği hususları, b) kısmen farklı düşündüğü konuları, c) ondan ayrıldığı (ve varsa ona veya geleneğe eleştiri getirdiği) konuları tablolaştırabilir.

Sonuç

Mâtürîdî'nin kelâmî görüşlerinin fikrî arka planına odaklanan çalışma; kullanılan yöntem, kaynak kullanımı, araştırmacının yorum ve analizleri ve ulaşılan sonuçlar açısından başarılıdır. Yazar, ele aldığı konuya odaklanabilmiş ve mevcut kaynaklar çerçevesinde konuyu açıklığa kavuşturabilmiştir. Yazarın yaklaşımı konuyu daha iyi anlamana yardımcı olmuştur. Anlaşılması kolay ve dili akıcı olan bu çalışmayı, alanın profesyonellerine konuya dair özgün tespitlerden haberdar olmaları, kelâm ve İslam mezhepler tarihi alanında tez yazımına başlayacak öğrencilere ise bu alanda örnek alınabilecek başarılı bir tezi görebilmeleri düşüncesiyle tavsiye ederim. Bu çalışması ile araştırma yetkinliğini ortaya koyan yazarın ileriki çalışmalarında da alana katkı sağlayacağını düşünmekteyim.

Çıkar Çatışması

Makale yazarı Dr. Abdullah DEMİR, Kader dergisi editör kurulunda görevlidir. Ancak yazarın makalesinin yayınlandığı bu sayıda editörlük görevi askıya alınmış ve editör yetkileri kaldırılmıştır. Bu bağlamda çift taraflı kör hakemlik ilkelerine uyulmuştur.

²⁶ Tarihlendirmenin gerekçesi için bk. Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, 265, 285-286.

Kaynakça

- Ateşyürek, Ahmet. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=aEzj_IdWAsjiSAfK3qwrBuVpeIqvF23s-287u1mKulBp2Hq7FWTV-C1bpjZYaK95
- TV, Oku Okut. "İmam Mâtürîdî'nin Fikri Arka Planı | Dr. Ahmet Ateşyürek | Mâtürîdilik Konferansları-1". *YouTube*. Yayın Tarihi 19 Şubat 2022. <https://youtu.be/E25Dq6bwKCo>
- Oku Okut Akademi. "Dr. Ahmet Ateşyürek". Erişim 25 Mart 2023. <https://www.okuokut.org/ekibimiz/dr-ahmet-atesyurek/>
- Doğan, Hüseyin. *Horasan ve Maverâünnehir'de İlmî Bir İslam Politikası Kerrâmî Söylem ve Yansımaları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Mavil, Kılıç Aslan. *Mâtürîdî Kelâmında Tevil*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Avcı, Metin. *İmam Mâtürîdî'nin Fikirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=as2oTjW5jfr9IKSvmCdJYq7m3rroAd-KoVGNG4Po1Fbj_ru7cZ12NR20bbvKTW45
- Demir, Abdullah. *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Demir, Abdullah. "İmam Birgîvî Selefi mi yoksa Mâtürîdî mi?". *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgîvî ed. Mehmet Bayyigit vd. 286-315*. Balikesir: Balikesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Verrâk, Ebû Bekr Muhammed b. Ömer el-. *Kitâbü'l-Âlim ve'l-müte'allim*. thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib - Ali Abdülbâsî Mezîd. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2. Basım, 2001/1421.
- Çift, Salih. "Verrâk, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/58-59. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefîler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik - Mâtürîdîlik)*. ed. Cengiz Cuhadar vd. 1/643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı -Buhara ve Semerkand Farklılaşması Bağlamında-". *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. 255-297. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Beşâgarî, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Yahyâ. *Keşfü'l-gavâmir fi ahvâli'l-enbiyâ*. Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, 789, 1a -88b.
- Demir, Abdullah. "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerin Din Anlayışı". *Felsefi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-I Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi III*. ed. Recep Alpyağıl. 19-48. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31 Mayıs 2022. <https://islamansiklopedisi.org.tr/muhammed-b-sebib>

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Uşûlü'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963.