

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVII

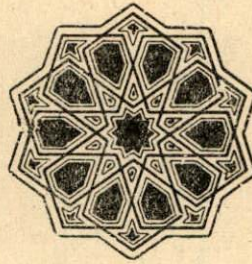


ANKARA ÜNİVERSİTESİ

# İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLÂHİYAT FAKÜLTESİ  
TARAFINDAN YILDA BİR ÇIKARILIR

Cilt : XXVII





## İ Ç İ N D E K İ L E R

	Sayfa
Prof.Dr. H. ATAY , <i>Kur'ân-ı Kerim ve Kudsiyet</i> .....	1
Prof.Dr. M.S. AYDIN, <i>Sürec Felsefesi Işığında Tanrı-Alem İlişkisi</i> .....	31
Prof.Dr. İ.A. ÇUBUKÇU, <i>Biruni</i> .....	89
Prof.Dr. H. YURDAYDIN, <i>İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu</i> .....	97
Doç.Dr. H. ALTINTAŞ, <i>İslâm Düşüncesinde Tasavvuf</i> .....	111
Doç.Dr. M. AYDIN, <i>Batı ve Doğu Hıristiyanlığına Tarihi Bir Bakış</i> .....	123
Doç.Dr. S. HİZMETLİ, <i>Tarihi Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi</i> .....	149
Doç.Dr. S. HİZMETLİ, <i>İslâm'ın Derûnî Tezâhürleri</i> .....	177
Doç.Dr. İ. KAYAOĞLU, <i>İslâm'da Adalet Mefhumu</i> .....	201
Doç.Dr. M. ŞİMŞEK, <i>Osmanlı Cemiyetinde Para Vakıfları Üzerinde Münâkaşalar</i> .....	207
Doç.Dr. G. TÜMER, <i>Yehova Şahitleri Hareketi ve Bir Din Olup Olmadığı</i> .....	221
Doç.Dr. A. UĞUR, <i>Kemal Paşa Zâde'nin VIII. Defteri</i> .....	265
Doç.Dr. M.S. YAZICIOĞLU, <i>Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'in Neseî</i> .....	281
Yrd.Doç.Dr. M. BAYRAKTAR, <i>İbn Sînâ'da Varlık, Varoluşun Sebebi ve Varlığın Delili Olarak Aşk</i> .....	299
Yrd.Doç.Dr. M. BAYRAKTAR, <i>Al-Jahız and the Rise of Biological Evolution</i> .....	307
Yrd.Doç.Dr. S. EROĞLU, <i>Kur'an Hükümlerinin Hukuk Açısından Değerlendirilmesinde metod</i> .....	317
Yrd.Doç.Dr. M. KOŞTAŞ, <i>Doğu Arap Dünyasında Hukukî Modernleşmenin Birkaç Yönü</i> .....	327

Yrd.Doç.Dr. M. KOŞTAŞ, <i>La Laiscation De L'Etat Turc</i> . . . . .	339
Dr. M. ATALAR, <i>İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Genel Kitaphğında Mevcut Bulunan Tarihi Çalışmalarının Listesi</i> ..	347
Dr. M. ATALAR, <i>A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Genel Kitaphğı Yazmalar Bölümündeki Tarih Çalışmaları</i> . . . . .	355
Dr. H. KIRBAŞOĞLU, <i>İbn Haldûn'un "Mukaddime"sinin Yeni Bir Tercümesi Üzerine (I)</i> . . . . .	363
Dr. H. KIRBAŞOĞLU, <i>Mukaddime'ye Yazılan "Giriş" Bir İntihal mi? (II)</i> . . . . .	399
Ar.Gör. Ali YILMAZ, <i>Yeni Tarama Sözlüğü</i> . . . . .	415

## MÂTÜRÎDÎ KELÂM EKOLÜ'NÜN İKİ BÜYÜK SİMASI: EBÛ MANSÛR MÂTURÎDÎ VE EBÜ'L-MU'İN NESEFÎ

Doç. Dr. Mustafa Sait YAZICIOĞLU

Bir Mâtürîdî kelâmından bahsedilip edilemeyeceği konusu bazı araştırmacılarca tartışılmıştır<sup>1</sup>. Mâtürîdî'lerin Ebû Hanîfe'ye bağlı oldukları, fakat bir "hanefî kelâmı"nın da mevcut olmadığı bilinmektedir. Buna karşılık Mâtürîdî'nin Mâveraünnehir bölgesinde yetişen birçok bilgin tarafından lider olarak kabul edildiği de bir gerçektir.

Mâtürîdî kelâmının en parlak siması olan Ebu'l-Mu'in Nesefî, (ö.1115) ünlü *Tabsiretü'l-Edille*'sinde Mâtürîdî'den sitayişle ve çok sık bahsetmekte, birçok konuda ona atıfta bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye olan bağlılık ve hayranlığını *Tabsire*'nin birçok yerinde müşahade etmek mümkündür. Yine Mâtürîdî bilginlerinden olan Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580 / 1184) *el-Bidâye* adlı eserinde<sup>2</sup> Mâtürîdî'den "eş-şeyh el-imâm", "Reis Ehl es-Sünne ve'l-Cemaa", Âlem el-Hüdâ" gibi ifadelerle bahsetmektedir. *Usûl ed-Dîn* sahibi imam Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî (ö. 493 / 1099) de Mâtürîdî'yi "şeyh" olarak adlandırmakta ve onu "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat" ın reislerinden kabul etmektedir<sup>3</sup>. Daha sonraki devir Mâtürîdî bilginlerinden olan Türk bilgini İbn Humâm da yazmış olduğu *Kitâb el-Musâyere*'sinde de Mâtürîdî ve Semerkand ulemasından bahsederken Mâtürîdî'den "üstâd" diye söz etmektedir.<sup>4</sup>

Bu kısa değerlendirmeden anlıyoruz ki Mâtürîdî gerek yaşadığı asırda gerekse daha sonraki asırlarda tesiri çok olan bir kelâmcıdır. Dolayısı ile Mâtürîdî kelâmı bir vakıa olarak kabul edilmek durumunda-

1 Daniel GİMARET, *Théories de l'Acte Humaine en Théologie Musulmane*, Paris, 1980. s. 171 vd. Ayrıca bkz. Süleyman ULUDAĞ, Taftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*'ine (*Kelâm İlmî ve İslâm Akâidi*, İstanbul, 1980) yazdığı önsöz, s. 34 vd.

2 *Kitâb el-Bidâye mine'l-Kifâye fi Usûl ed-Dîn*, Hazırlayan Fethullah HULEYF, İskenderiye, 1969. Metin ile birlikte Türkçe tercümesi için bkz. *Mâtürîdiyye Akâidi*, hazırlayan Bekir TOPALOĞLU, Ankara, 1979.

3 PEZDEVÎ, *Usûl ed-Dîn*, Hans Peter Linss neşri, Kahire, 1963, s. 3. Tercümesi için bkz. Doç.Dr.Şerafeddin GÖLCÜK, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, İstanbul, 1980.

4 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, Mısır, 1317/1889, s. 107.

dır. Zaten bu isimlendirmenin Taftâzânî (ö.1390) tarafından da yapıldığına şahit oluyoruz. Taftâzânî Maveraünnehir hanefî kelâmcılarına "Mâtürîdiyye" ismini veriyor<sup>5</sup>. Eş'ârîlik gibi çok sayıda taraftar kitlesine sahip değilse de, Ehl-i Sünnet'in en güçlü ve orijinal kanadını teşkil eden Mâtürîdiyye, üzerinde çok dürülmesi gereken bir kelâm ekolüdür.

Müşteşriklerin çoğu "Hanefî-Mâtürîdî" tabirini kullanmayı tercih etmektedirler. Fransız müşteşrik Louis Gardet gerek "*Introduction à la Théologie Musulmane*" (Paris, 1970) gerekse "*Dieu et la Destinée de l'Homme*" (Paris, 1967) adlı eserlerinde Mâtürîdî'lerden bu şekilde bahsetmektedir. Günümüz müşteşriklerinden olan fransız Daniel Gimaret de aynı adlandırmaya sadık kalmıştır<sup>6</sup>. Böylece onlar müstakil bir Mâtürîdî kelâmından çok onu, Hanefî ekolünün bir uzantısı olarak değerlendirme eğilimindedirler. Buna karşılık Mâtürîdî'ye "büyük bir teolojik mektep" olarak mütalâa eden araştırmacılar da vardır<sup>7</sup>.

Aslında Mâtürîdî'nin her bakımdan Ebû Hanîfe'nin peşinden gitdiği kanaati yaygındır. Ebu'l-Mu'în Nesefî "*et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*" adlı eserinde, "İmam Ebû Mansûr Mâtürîdî usul ve furuun bütününde Ebû Hanîfe'ye uyanların en şiddetlisidir" ifadesini kullanmaktadır.<sup>8</sup> Fakat buna rağmen Mâtürîdî ve onu takip eden kelâmcıların bir Mâtürîdî kelâm ekolü oluşturdukları tartışma götürmez bir husus olarak kabul edilmek durumundadır.

Biz bu makalemizde Mâtürîdî kelâmının en önde gelen iki siması, Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebu'l-Mu'în Nesefî'den bahsedeceğiz. Bunu yaparken, Mâtürîdî hakkında şimdiye kadar yapılan araştırmalarda ve belli kaynaklarda yer alan, hayatı ile ilgili bilgilerin tekrarıdan kaçınarak bazı değerlendirmelerle yetineceğiz. Nesefî ile ilgili herhangi bir araştırma ise yoktur diyebiliriz.

## I- EBÛ MANSÛR MÂTÜRÎDÎ (ö. 333/944):

Mâtürîdî Orta Asya'daki Mâveraünnehir'de Semerkand'a yakın bir yer olan Mâtürîdî (veya Mâtürîd) adlı bir kasabada doğmuştur. Mâ-

5 Muslihuddin Mustafa KESTELLİ, *Hâşiye el-Kestellî 'Ale'l-Akâid en-Nesefiyye*, 1326/1928, s. 17. Bu konuda ayrıca bkz. Süleyman ULUDAĞ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid Tercümesi)*, Giriş, s. 34 vd, İstanbul, 1980.

6 Bkz. Daniel GİMARET, *Théories...*, adlı eseri.

7 Bkz. Doç.Dr.Kemal IŞIK, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İlim, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara, 1980, s.7.

8 Ebu'l-Mu'în NESEFÎ, *et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, yazma, III. Ahmed, No: 1866, vr. 4 a.

türidi'nin Türk asıllı olduğu genelde kabul edilen bir husus olmakla beraber, onu İran asıllı göstermek gibi yanlış değerlendirmeler de mevcuttur. Louis Gardet bu yanlışya düşenlerden birisidir.<sup>9</sup>

Yâkut *Mu'cemü'l-Büldân*'da Mâtürîdî veya Mâtürîd'den bahsetmez. Semerkand'ın bir köyü olarak (ماتيرب) diye bir yeri zikreder. Barthold yanlışlıkla Mâtürîdî yerine bu şekilde yazıldığını kaydetmektedir<sup>10</sup>. Buna karşılık bazı kaynaklar, Semerkand'ın bir nahiyesi veya köyü olduğunu yazarlar. Kestelli *Hâşiye*'sinde Semerkand'ın bir köyü olduğunu kaydeder<sup>11</sup>.

Orta Asya'da bulunan Semerkand, Buhârâ ve yakın çevreler X. ve XI. asırlarda birer ilim merkezi olma durumundadırlar. Abbasi İmparatorluğu yavaş yavaş eski gücünü kaybetmeye başlayınca, Bağdad eskiden olduğu gibi tek ilim merkezi olmaktan çıkmış, söz konusu bölgeler önem arzetmeye başlamıştır<sup>12</sup>. Ancak şunu kaydetmek gerekir ki Orta Asya kültür çevresi, daha çok aklî ve felsefî ilimler sahasında temayüz etmişti.

Osmanlıların ilk zamanlarında Anadolu'da medreselerden yetişen âlimler, sahalarında derinleşmek veya ihtisas yapmak gayesi ile, genellikle Suriye, Irak ve Mısır'a giderlerdi. Buralarda tefsir, hadis, fıkıh ve edebiyat gibi ilimler daha çok gelişme göstermişti. Buna karşılık kelâm ve felsefe gibi aklî ilimlerde, Mâveraünnehir bölgesinde bulunan Semerkand ve Buhârâ çevresi tercih ediliyordu<sup>13</sup>. Bu tercihten, daha o zamanlarda, söz konusu bölgelerde, felsefî bir geleneğin yerleşmiş olduğunu anlıyoruz.

Bu bölgelerde bulunan Hârezm'de kelâmî münakaşalar, tutuculuktan uzak, hür bir ortam içerisinde ve ilmî ölçüler dahilinde yapılıyor, kendi görüşünü uygun olmayan bir ifade tarzı ile savunanların münâ-

9 Lous GARDET, *Introduction à la Théologie Musulmane*, Paris, 1970, ss. 60, 61.

10 BARTHOLD, *Moğol İstilasına Kadar Türkler*, hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız, İstanbul, 1981, s. 116, n.223. YÂKUT, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut, 1957, VII/350.

11 KESTELLİ, *Hâşiye*, s. 17. Ayrıca bkz. H. SCHAEDEER, "Semerkand" maddesi, *I.A.*, VII/404; el-LİKNEVÎ, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, Mısır, 1324, s. 195.

12 Krş. Saffet BİLHAN, *Les Jüristes Hanafîtes d'Asie Centrale à l'Epoque des Qarahânides*, basılmamış doktora tezi, Paris, 1973, s. 115.

13 İ.Hakkı UZUNÇARŞILI, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilâtı*, Ankara, 1965, s. 227. Mâtürîdî'nin çağdaşı olan el-Makdisî bu bölgelerden gerek ilim gerekse yetişen âlimler yönünden sitayişle bahseder. *Ahsenü't-Tekâsîm*, Leiden, 1324/1906, s.294. Bu yerleşim alanlarını kapsayan Mâveraünnehir bölgesi için bkz. *Mu'cem el-Büldân*, VII/370-373.



kaşaları derhal önleniyor, bu tür davranışlara izin verilmiyordu<sup>14</sup>. Büyük müfessir, filozof ve kelâmcî Fahreddin Râzî (ö. 1209), Orta Asya'da bulunan Üngeneç'te Mutezile'nin oynadığı rolden hayrete düşmüş, Bu-hârâ'da bizzat kelâmî münakaşalara katılmıştır<sup>15</sup>.

Mâtürîdî ve Nesefî'nin eserleri okunduğunda, bölgenin fikrî ve felsefî sahaya olan yatkınlığı açıkça görülmektedir. Gerek *Kitâbü't-Tevhid*'de gerekse *Tabsiretü'l-Edille*'de, münakaşası yapılan konular ve yazarların üslupları, fikrî sahada görülen bu serbesti ortamını günümüze yansıtan en geçerli belgelerdir.

Bu fikrî serbestinin felsefî ve kelâmî münakaşaların seviyesi açısından çok olumlu sonuçlar verdiği şüphesizdir. Mâtürîdî'nin problemlere, Bağdad dinî ortamında yetişen çağdaşı Ebu'l-Hasan Eş'arî'den daha felsefî bir açıdan yaklaşması, içinde bulunulan bu değişik kültürel ortamların etkisinden olsa gerektir. Onların bize ulaşan eserleri, içinde yaşadıkları kültür çevresinin şaşmaz örneklerini teşkil ederler.

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'i ile Eş'arî'nin eserleri karşılaştırıldığında, gerek üslûpta gerekse ele alınan konularla farklılıklar göze çarpar. Mâtürîdî Eş'arî'den daha somut, daha daha teknik ve daha felsefî terimler kullanır<sup>16</sup>. Mâtürîdî bazı felsefî ve kelâmî tabirlerin terimleşmesine ön ayak olmuştur. Söz gelimi bir şeyin genel karakterini belirtmek için kullandığı "şey'iyyet" (شئية) kelimesini kelâm ilminde ilk defa kullanan Mâtürîdî olmuştur<sup>17</sup>. Mâtürîdî ekolündeki "şey'iyyet" kelimesi, Fârâbî ekolündeki "mâhiyet" kelimesi ile aynı manaya gelmektedir<sup>18</sup>. Mâtürîdî "şey'iyyeti" bir şeyin ispatı için kullanır. Zaten o,

14 W.BARTHOLD, *Histoire des Turcs d'Asie Centrale*, Paris, 1945, s. 113.

15 Prof.Dr.O.TURAN, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Ankara, 1965, s. 223; Fethullah HULEYF, *A Study on Fakhr al-Din al-Râzî and his Controversies in Transoxiana*, Beyrut, 1966. Abdurrahman, BEDEVİ Horasan, Nişapur, Merv, Herat ve Belh'teki felsefî ve kelâmî ortamdaki sityayla bahseder. Bkz. *Histoire de la Philosophie en Islam*, Paris, 1972, I/342. Bu bölgelerdeki ilmi faaliyet ve kültürel ortam için ayrıca bkz. Prof.Dr.İbrahim KAFESOĞLU, *Türk Millî Kültürü*, Ankara, 1977, ss. 321, 322.

16 Michel ALLARD, *Le Problème des Attributs Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Beyrut, 1965, ss. 422, 423. Bu eserden bundan sonra sadece *Attributs* diye bahsedilecektir.

17 "Şey'iyyet" kelimesi için bkz. MÂTÜRİDÎ, *Kitâbü't-Tevhid*, Fethullah Huleyf neşri, Beyrut, 1970, ss. 41, 86, 104, 124, 132, 238, 242. Kelimeyi Nesefî de kullanır. Bkz. *Tabsiretü'l-Edille*, vr.202b, 12, 24, 33; 203a, 24 (Varak numarasından sonraki rakam satıra işaret etmektedir).

18 Fârâbî'nin felsefî sistemindeki "mahiyet" kelimesi için bkz. Prof.Dr.Hüseyin ATAY, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, Ankara, 1975, s. 13 vd. Prof.Dr.Hüseyin ATAY, *İbni Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s. 23 vd.

bündan dolayı Allah'a "şey" denebileceği görüşünerdir<sup>19</sup>. Ona göre bir nesneye "şey" denince onun varlığı da ispat edilmiş olur<sup>20</sup>.

Mâtürîdî "şey" kelimesi ile ilgili olarak Mutezile ile polemîğe girmiştir. Mutezile'ye göre "yok" şey'dir. Şeylerin "şey'iyeti" (Fârâbî'nin deyi-mi ile mâhiyeti) Allah tarafından var edilmiş değildir. Allah onları sa-dece yokluktan varlık sahasına çıkarır. Mâtürîdî böyle bir anlayışın Allah'ın birliğinin nefyine yol açtığını ileri sürer. Çünkü Mutezile bu gö-rüşleri ile Allah'ın yanında, ezelde, başkalarını da var etmiş oluyorlar<sup>21</sup>.

Mâtürîdî "şey'iyet" kelimesine karşılık olarak mâiyet terimini de kul-lanır<sup>22</sup>. Mâiyet ve mâhiyet tabirleri ona gör aynı manayı ifade ederler.

Mâtürîdî ayrıca *bi'l-kuvve*, *bi'l-fiil*, *keyfiyet* ve *heyûlâ* gibi felsefî terimleri de kullanır. Bu husus, onun içinde yaşadığı kültürel ortamın etkisini yansıtan bir özelliktir. Kendilerine karşı mücadele ettiği Materya-listleri tavsif etmek için, mâhiyeti, hamuru manasına kullandığı "ty-net" kelimesi de bu hususa bir örnek teşkil edebilir<sup>23</sup>.

Genellikle Mâtürîdî'de aklın nakle hakim olduğu kabul edilmekte-dir. Michel Allard da aynı kanaatini belirtirken, delil olarak, âyet ve hadîsleri çok az zikrettiğini ileri sürer<sup>24</sup>. I. Goldziher de Mâtürîdî-lerin Mutezile'ye bir derece daha yakın olduklarını ve fikirlerini Eş'arî-lerden daha liberal bulduğunu kaydederken aynı düşünceden hareket eder görünmektedir<sup>25</sup>. Louis Gardet ve G. Anawati de Mâtürîdî'yi aynı görüş açısından değerlendirmek eğilimindedirler<sup>26</sup>.

Bize göre bu görüşler isabetli değildir. Âyet ve hadîsleri çok kul-lanmak, nakle önem vermek demek değildir. Ashında Mâtürîdî âyetlere gerektiğinde gerektiği kadar yer vermektedir. Bizce onun akılcılığı, âyetleri az veya çok kullanılmasında değil, onları yorumlamasında aranmalıdır.

Sayıları yazarlara göre değişen, hakkında müstakil risaleler dahi yazılan Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki görüş farklılıkları, muhtemelen, her iki kelâmcının yaşadığı değişik kültür çevresi ile çok yakından ilgi-

19 MÂTÜRİDÎ, *Kütübü't-Tevhîd*, s. 41.

20 A.g.e., s.104.

21 A.g.e., s. 86.

22 A.g.e., s. 40.

23 A.g.e., s. 86.

24 Michel ALLARD, *Le Problème*, ss. 424, 425.

25 I.GOLDZİHER, *Le Dogme et la Loi de l'Islam*, Paris, 1973, s. 89.

26 L.GARDET - G.ANAWATÎ, *Introduction*, ss. 60, 61.

lidir<sup>27</sup>. Her ikisinin mücadele ettiği farklı gruplar göz önünde bulundurulursa, bazı konularda değişik fikirlere sahip olmaları normal kabul edilmelidir.

Mâtürîdî her şeyden önce kâinatın tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığına inananların doktrinlerini reddeder. Bu konuda madenin ezeliğine inanan filozoflara, çeşitli unsurlar arasındaki karışıklığın neticesi olan bir yarıtmaya inanan Mani dini mensuplarına, Materyalistlere (Dehriye), Zındıklara, Bâtınî ve Karmatî'lere karşı fikren mücadele etmiştir<sup>28</sup>.

Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, genellikle, alışılmamış ve dağınık üslubu dolayısı ile, muğlak ve takibi zor olarak kabul edilmiştir.<sup>29</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'in zor bir üslupla kaleme alınmasının kökeninde, Mâtürîdî'nin bu değişik fikir gruplarına karşı verdiği mücadelenin etkileri de vardır. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Ka'bî, İbn Şebîb<sup>30</sup>, İbn er-Râvendî, Dehriye, Sümeniyye<sup>31</sup>, Sofistâiyye ve Mecûsiler gibi birbirinden değişik şahıs ve fırkaların görüşlerini cevaplamak için, onları ayrı başlıklar altında inceleme gereğini duymuştur. Bir nevi çeşitli fırkalara karşı cevap mahiyetinde yazıldığı için, üslupla birlik ve akıcılık sağlamak zorlaşmış, dolayısı ile ifadede güçlükler ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdî'nin ifade tarzının kapalı ve zor anlaşılır olması, sadece telifte takip ettiği bu usulden kaynaklanmamaktadır. Bu, biraz da o devre ait "ilmî bir üslûb"un teşekkül etmemiş olması hususu ile yakından ilgilidir. Başka bölgede de olsa, onunla aynı zamanda yaşamış olan Eş'arî'de (ö.324/935-6) de aynı durum görülür. Fârâbî'nin (ö.338/950) muğlak üslubuna karşılık İbni Sinâ'nın (ö.428/1037) daha kolay anlaşılır olmasının sebebi bu noktada aranmalıdır. Gerek muhteva gerek üslup bakımından ilmî gelişme zamanla olmuştur. Nesefî'nin (ö. 508/

27 Ahmed EMİN Mâtürîdî ile Eş'arî arasındaki ihtilâfların, Ebû Hanîfe ile İmam Şafîi arasındaki ihtilâflardan kaynaklandığı görüşündedir. Zira Mâtürîdî Hanefî, Eş'arî ise Şafîidir. Bkz. *Zuhru'l-İslâm*, Beyrut, 1388/1969, IV/91. Ayrıca bkz. M.ALLARD, *Attributs*, ss. 419, 425, 426.

28 M.ALLARD, *Attributs*, ss.425, 426; Doç.Dr.Kemal IŞIK, a.g.e., s. 23 vd. Ayrıca krş. MAKRÎZÎ, *el-Huat*, IV/185, 186; el-BEYÂZÎ, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm*, Kahire, 1949, ss. 138-144.

29 Bkz. Robert BRUNSCHVIG, "Devoir et Pouvoir, Histoire d'un Problème de Théologie Musulmane", *Etude d'Islamologie* içinde, Paris, 1976, I/199.

30 Görüşleri için bkz. EŞ'ARÎ, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, H.Ritter neşri, Wiesbaden, 1963, ss. 134, 136, 137, 138, 143, 146, 147, 149, 205; Ebu'l-Felâh Abdül-Hayy b. el-İmâd, *Şezerâtü'z-Zehab*, Beyrut, I/83, 84.

31 Sümeniyye için bkz. BAĞDÂDÎ, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, (Mezhepler Arasındaki Farklar), Doç.Dr.E.Ruhi FİĞLALİ tercümesi, İstanbul, 1979, s.246.

1115) Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) oranla daha açık, anlaşılır ve metodik olmasının en önemli sebeplerinden birisi de bu zaman faktörü ile çok yakından ilgilidir.

Üsluptaki bu muğlâklığa, Fethullah Huleyf tarafından neşredilen *Kitâbü't-Tevhîd*'deki küçümsenemeyecek orandaki hatalar da ilâve edilince, Mâtürîdî'nin kelâma dair elimizde mevcut bu tek eserin değerlendirilmesi de o nisbette güçleşmektedir. Dünyada bir tek yazma nüshasının bulunması, bu tür hataların yapılmasını kaçınılmaz kılmıştır. Söz konusu metne dayanarak yapılan tercümede de aynı hatalar türkçeye aktarılmıştır. Tercümenin ayrıca tenkit edilecek birçok yönünün bulunduğu, burada sadece işaret etmekle yetineceğiz<sup>32</sup>. Şunu da belirtmekte fayda vardır. *Kitâbü't-Tevhîd*'in daha tam ve sağlıklı bir tercümesinin yapılabilmesi için, her şeyden önce, metin üzerinde daha titiz ve ciddi bir çalışma yaparak, önce ideal metni ortaya çıkarmaya çalışmalı, bilâhère tercümesi işlemine geçilmelidir.

Mâtürîdî, üzerinde çok az araştırma yapılmış çok önemli bir düşünürümüzdür. Son yıllarda yapılan bazı araştırmalar, onu bütün yönleri ile tanımaya kâfi değildir. Batı ve Doğu dünyasında Eş'arî hakkında pek çok araştırma yapıldığı halde, Mâtürîdî her nedense çok ihmal edilmiştir. Bu ihmalde herhalde en büyük pay Türk araştırmacılarına düşmektedir. Türk olması ile övündüğümüz Mâtürîdî'nin, her yönü ile derinliğine tetkik edilip ilim âlemine tanıtılması herkesten önce bize düşen önemli bir görev olmaktadır.

Bu konuda esas şaşılacak nokta, İslâmî fırkalara dair kaynak kitapların Mâtürîdî hakkındaki suskunluğudur. el-Bağdâdî (ö. 429/1037) 'nin *el-Fark beyne'l-Fırak* ve *Usûl ed-Dîn*'inde, Ebu'l-Muzaffer el-İsferâîni (ö.471/1078)nin *et-Tabsîr fi'd - Dîn*'inde, eş-Şehristânî (ö.456/1063) nin *el-Milel ve'n-Nihal*'inde, İbn Hazm (ö.456/1063) ın *el-Fasl*'ında Mâtürîdî'den hiç bahis yoktur<sup>33</sup>. Bu suskunluğun sebepleri ayrı bir araştırma konusudur.

### Mâtürîdî ve Eş'arî:

Genel olarak değerlendirildiğinde, Eş'arîliğin Mâtürîdî ekolünden daha geniş bir bölgeye yayıldığı ve ondan daha çok taraftar kitle-

32 *Kitâbü't-Tevhîd* H.Südi ERDOÇAN tarafından *Tevhîd* adı altında tercüme edilmiş ve 1981 yılında İstanbul'da neşredilmiştir.

33 Prof.Muhammed b. Tavîr at-TANCÎ, "Abû Mansûr el-Mâtürîdî", *A.Ü.İ.F. Dergisi* içinde, 1955, I-II, s.1; M.ALLARD, *Atributs*, s. 420; W.M.WATT, *Islamic Philosophy and Theology I*, Edimburg, 1962, s. 78. M.WATT, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Doç.Dr.E.Ruhi FİĞLALİ tercümesi, Ankara, 1981, s. 390.

sine sahip olduğu görülür. Akâid konularında Mâtürîdî ekolüne bağlı olan Osmanlı Türklerinde bile bu bağlılık sözde kalmıştır. Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm ilmi programları içinde Mâtürîdî bir eser göremiyoruz. Buna karşılık genellikle Eş'arîlere yer verilmiş olduğu bir gerçektir.

Bunun sebepleri üzerinde değişik görüşler ileri sürülmüştür. Süleyman Uludağ'a göre "Mâtürîdîliğin fikir ve görüşleri, Osmanlı Devleti gibi, tarihin en büyük ve en uzun ömürlü Türk-İslâm devleti için felsefî ve nazarî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte değildi"<sup>34</sup>. Bu değerlendirme bize göre yanlış olup gerçekleri yansıtmamaktadır. Mâtürîdî kelâm sisteminin Eş'arî ekolünden çok daha felsefî ve tutarlı olduğuna daha önce işaret etmiştik. Yine aynı yazara göre "onun için diğer İslâm Devletlerinde olduğu gibi Osmanlılarda da Eş'arîlik alâka ve rağbet görmüştür"<sup>35</sup>. Mâtürîdîliği-olduğunun tam aksine- felsefî bir temel olamayacak şekilde görüp, buna alternatif olarak Eş'arîliği göstermek kanaatımızca isabetli olmadığı gibi haksız bir değerlendirme olmaktadır. Mâtürîdî ekolüne has, bilhassa Ebu'l-Mu'în Nesefî tarafından geliştirilen "Semantik Metot" bugünün dil felsefesi değil midir? Günümüz felsefeinin önemli bir dalı olan dil felsefesini, asırlarca önce yapmaya çalışan bir ekol nasıl olur da felsefî bir temel olma görevini yapabilecek nitelikte olamaz? Ayrıca Mâtürîdîliğin böyle bir iddia içinde olduğunu gösteren hiçbir işaretin mevcut olmadığına da burada işaret etmekle yetineceğiz. Bu metot bırakılmamış olup devam ettirilseydi, kelâm ilminin boyutları bugün çok daha değişik olacak, İslâm inanç ve felsefesi çok daha felsefî, etkili ve akılcı bir şekilde izah edilebilecekti. Dolayısı ile Mâtürîdîliği bu açıdan tenkit edip alternatif olarak Eş'arîliği göstermek isabetli ve haklı bir değerlendirme olmaktan uzaktır. Tam aksine Mâtürîdî kelâmı, felsefî bir temel olma görevini yapabilecekken ona yer verilmemesi, Osmanlı Devleti'nin fikrî ve dinî yapısı için büyük bir kayıp olmuştur. Bu kaybın menfi etkileri günümüzde dahi müşahade edilebilecek durumdadır.

S. Uludağ'ın değerlendirmelerinde açık bir çelişki de mevcuttur. Mâtürîdî ile ilgili yukarıdaki ifadelerden birkaç cümle önce Mâtürîdîlikten şu şekilde bahsetmektedir: "... İmâm Mâtürîdî'nin hiçbir eserinin Ebu'l-Mu'în Nesefî'nin Mâtürîdî mezhebinin, ikinci derecede değerli eseri olan *Tabsiretü'l-Edille*'nin ve Sâbûnî'nin üçüncü derecede bir kaynak

34 Süleyman ULUDAĞ, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* (Taftâzânî'nin *Şerhü'l-Akâid*) tercümesine yazdığı önsöz, s. 34.

35 A.g.e., s. 34.

eser olan *el-Kifâye*'sinin basılmamış, okunmamış ve okutulmamış olması, Mâtürîdî mezhebi hesabına bir talihsizlik, ilim adına şanssızlık ve fikir tarihi namına acınacak bir durumdur"<sup>36</sup>.

Bizim de aynen paylaştığımız bu görüşlere katılmamak mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî görüşü yansıtan eserlerin basılmamış ve okutulmamış olması talihsizlik, şanssızlık ve acınacak bir durum olarak değerlendirilirken, birkaç cümle sonra Mâtürîdîliğin felsefî bir temelden yoksun olduğu şeklindeki ifadeler nasıl bağdaştırılacaktır? Felsefî bir temel yoksa, bu eserlerin okutulmamış olması şanssızlık, talihsizlik ve acınacak bir durum olmamalı, bilâkis isabetli bir davranış olarak kabul edilmeli değil midir?

Şu hususa da kısaca temas etmeden geçemeyeceğiz. Mâtürîdî'nin *Te'vîlât-ı Ehl es-Sünne* veya kısaca *Te'vîlât* olarak bilinen dev eseri (henüz yazma halindedir) biraz olsun tetkik edilecek olsa, ne denli felsefî bir temeli olduğu kolayca müşahâde edilecektir. Netice olarak Mâtürîdîliği bu şekilde takdim etmek isabetsiz, gerçekleri yansıtmayan ve haksız bir değerlendirme olmaktadır.

Bize göre Eş'arî eserlere yer verilmesinin ön önemli sebeplerinden birisi, bilhassa Neseffî'de görülen, yukarıda kısaca temas ettiğimiz, "Semantik Metod"un zorluğu olsa gerektir. Ayrıca Eş'arî, Mutezile ve Yunan kültüründen etkilenen bir ilim ortamının tesiri altında yetiştiği halde, Mâtürîdî ve Neseffî bu ortamdan bir hayli uzak bir bölgede buldukları için, böyle bir etkilenme onlar için söz konusu olmamıştır. İslâm âleminde genellikle Meşşâî felsefî sistemi hakim olduğundan dolayı, Eş'arî ekolü daha çok tutunmuş ve daha geniş bir bölgeye yayılmıştır. Bazı düşünürler de Mâtürîdî'nin ihmaline sebep olarak, Ehl-i Sünnet içinde Eş'arîliği tek doktrin kılma arzusunu göstermektedirler<sup>37</sup>.

Bilindiği gibi Eş'arî uzun süre Mutezile ekolüne bağlı kalmış bir düşünür idi. Kırk yıl bu ekolün görüşlerini paylaşıp savunduktan sonra Mutezileyi terketmiş, koyu bir Selefiye tarafları olmuştur. Mutezile ile hiçbir fikri bağının kalmadığını göstermek için, Selef akîdesine sıkı sıkıya sarılmış, Mutezile'ye karşı büyük bir mücadeleye girişmiştir. Neseffî'nin ondan "Ehl-i Hadîs Kelâmcısı" diye söz etmesi bu tavrının bir neticesi olsa gerektir.

Bağdad Hanbelî ortamı önceleri Eş'arî'nin bu doktrin değiştirmesi olayını kuşku ile karşılar<sup>38</sup>. Bu durum karşısında Eş'arî halkın hoşuna

36 A.g.e., s. 33.

37 Bkz. Muhammed b. Tavîr at-TANÇÎ, a.g.makale, s. 1.

38 Eş'arî'nin Hanbelî'lerle münasebeti için bkz. "Philosophie et Religion en Islâm avant l'an 330 de l'Hegire", *l'Elaboration de l'Islam*, (kollektif eser), Paris, 1961, ss. 58, 59.

gidecek eserler yazmış ve hadisçilerin desteğini kazanmıştır. *Kitâb el-İbâne* 'an Usûl ed-Diyâne adlı kitabını, bu olumsuz etkiyi silmek gayesi ile kaleme aldığı İbni Asâkir nakletmektedir<sup>39</sup>. *el-İbâne*'de görülen Hanbelî tesirinin varlığı bu görüşü destekler mahiyettedir. Eş'arî daha sonra yazdığı *Risâle fi İstihsân el-Havz fi İlm el-Kelâm* adlı eserini kelâm ilminin müdafaası için kaleme almıştır. Bu durum, kelâm ilmine düşmanlığı ile bilinen Hanbelîlerle arasının açıldığı intibahı veriyor<sup>40</sup>.

Eş'arî'nin bu şekilde psikolojik bir ortam içinde bulunması, Mâtürîdî'den daha siyâsî bir tavır takınmasına sebep olarak gösterilebilir. Eş'arî Mutezile'yi terkettikten sonra iki cephede mücadele etmek durumunda kalmıştır. Herşeyden önce ayrıldığı Mutezile'ye karşı mücadele içindedir. Ayrıca bir kelâmcı olarak, Hanbelîlere karşı olan durumunun da bir hayli zor ve mücadeleli olduğu anlaşılmaktadır. Böylece bir taraftan Mutezile ile hiçbir fikrî bağının kalmadığını göstermek için takındığı sert tavır, diğer taraftan Bağdad Hanbelî ortamına uyum sağlamak zorunluluğunu hissetmesi, onu daha siyâsî davranmaya zorlamıştır.

Mâtürîdî için böyle psikolojik bir ortam söz konusu olmadığı gibi, aksine, yukarıda kısaca ve ana hatları ile belirtmeye çalıştığımız serbesti ortamı içinde yetiştiği bir gerçektir. Böylece Mâtürîdî ve Eş'arî, Ehl-i Sünnet'in müdafaasını yapmış da olsalar<sup>41</sup>, ister istemez değişik üsluplar kullanmak durumunda kalmışlardır. Daha doğrusu Eş'arî, içinde bulunduğu ortam ve psikolojik durum sebebi ile, hoşça gidecek ve taraftar toplayacak bir üslup tercih ettiği halde, Mâtürîdî, daha serbest bir ortamda yetişmesinin gereği olarak, düşünce ve fikirlerinde daha hür, daha akılcı olabilmıştır. Bazı görüşlerde ileri sürüldüğü gibi Mâtürîdî, Eş'arî'ye tâbi bir düşünür değildi<sup>42</sup>. Şayet öyle olsaydı, ona her yönden bağlı olan Ebu'l-Mu'in Neseî her fırsatta Eş'arî'yi şiddetle tenkit etmezdi<sup>43</sup>.

39 İBN ASÂKİR, *Tebyîn Kezib el-Müfterî fi mâ Nusibe ile'l-İmâm Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, Şam, 1347/1947, ss. 390, n. 1, 391; Krş. M. ALLARD, *Attributs*, s. 46.

40 Bütün bunlara rağmen Eş'ariye'yi, bazılarının yaptığı gibi, "akla düşman, hikmete düşman, düşünceye düşman, iradeye düşman, ahlakâ düşman ve hukuka düşman bir doktrin" olarak göstermek gibi ciddiyetten uzak ve gerçekleri yansıtmayan değerlendirmelere katılmak tabii ki mümkün değildir. Bu gayri ilmi değerlendirmeler için bkz. Abdülkadir ERENER, *Tarihî Seyri İçerisinde Medeniyet*, İstanbul, 1980, ss. 71, 72, 138.

41 TAŞKÖPRÜZÂDE, *Mevzu'ât el-Ulûm*, İstanbul, 1313/1895, I/594. Ayrıca bkz. TAŞKÖPRÜZÂDE, *Miftâh es-Saade*, Kahire, 1968, II/151, 152. Bu konuda ayrıca bkz. "Mâtürîdî ve Eş'arî Mezhepleri Hakkında bir Tetkik", *D.İ.B. Dergisi*, C.XIV, no: 2, Nisan-Mayıs 1975.

42 el-BEYÂZÎ, *İşârâtü'l-Merâm*, s. 23.

43 Ebu'l-Mu'in Neseî'nin bu tür tenkitlerine *Tabsire*'sinde sık sık rastlanmak mümkündür.

Mâtürîdî ile ilgili değerlendirmelerimizi bitirmeden önce şu noktayı da belirtmek gerekmektedir.

Her ne kadar Mâtürîdî, Sünnî kelâm sistemi içinde önemli bir yer işgal ediyorsa da, tartışılmaz bir lider durumunda değildir. Mâtürîdî ile aynı ortam ve bölgede yetişen, Mâtürîdî ekolüne mensup olan Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî (ö. 493 / 1099) onun *Kitâbü't - Tevhîd*'ini tenkit etmekten çekinmemiştir. "Manada muğlaklık, gereksiz uzatmalar ve en nihayet plânında da bir zorluğun" bulunduğu, kitabının giriş kısmında temas eder<sup>44</sup>. Daniel Gimaret, Pezdevî'nin bu tenkitlerinden hareketle, "onun nasıl Mâtürîdî olarak kabul edilebileceğini" sormaktadır.<sup>45</sup> Bu kadarcık bir üslup tenkidini, o asırlarda ve bölgede bulunan hür tartışma zemini ve fikir hürriyeti ile açıklamak zor olmasa gerektir. Bu tür bir tenkide dayanarak, onu Mâtürîdî ekolü dışında göstermeye yol açacak bir ifade, kanaatımızca isabetli bir değerlendirme değildir.

Pezdevî bu tenkitlerine rağmen yine de Mâtürîdî'yi Ehl-i Sünnet'in liderlerinden kabul eder.<sup>46</sup> Pezdevî yalnız Mâtürîdî'yi değil, Semerkand ehlinin de bazı konularda yazdıklarını eksik görerek *Usûl ed-Din*'i kaleme aldığı belirtilir.<sup>47</sup>

Pezdevî'nin kısa tenkidinde de görüleceği gibi, bu bir üslup ve metot tenkidi olmaktadır. Mâtürîdî kelâmının ana meselelerine yönelik, köklü ve sistematik bir tenkit söz konusu değildir.

Ashında Pezdevî, Mâtürîdî kelâm sistemi içinde Mâtürîdî'yi tenkit eden tek kişi değildir. Aynı düşünce sistemi içinde yer alan İbn Humâm'm (ö. 1457)<sup>48</sup> Mâtürîdî'yi Pezdevî'den daha köklü ve ana meselede tenkit ettiğini görüyoruz. İbni Humâm Mâtürîdî'den birkaç asır sonra

44 Ebu'l-Yusr Muhammed PEZDEVÎ, *Usûl ed-Din*, Hans Peter Linns neşri, Kahire, 1383/1963, s.3. (Pezdevî'nin bu eseri "Ehl-i Sünnet Akâidi" adı altında Doç.Dr.Şerafeddin GÖLCÜK tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. İstanbul, 1980).

45 Bkz. *Théories*, s. 172.

46 PEZDEVÎ, *Usûl ed-Din*, s.3. *Tekvîn* bahsini incelerken Mâtürîdî'nin Eş'arî'den daha üstün olduğunu zikreder. A.g.e., s. 70.

47 A.g.e., s. 3.

48 Daniel Gimaret, Henri Laoust'un, haksız olarak İbn Humâm yerine İbn Humân yazdığına işaret eder. *Théories*, s. 224, n. 152; Krş. Henri LAOUST, *Les Schismes dans l'Islam*, Paris, 1965, s. 282. Fakat kendisi de onun Mısır'lı bir Hanefî olduğunu söyleyerek yanlışya düşer. Bilindiği gibi İbni Humâm Sivas'ta doğmuş, bilâhâre Mısır'a giderek oraya yerleşmiştir. İbni Humâm için bkz. TAŞKÖPRÜZÂDE, *Miftâh es-Saade*, II/270; Ayrıca İbni Humâm'm Tunus Millî Kütüphanesinde bulunan *Kitâb Metn et-Tahrîr fi Usûl Fıkh el-Hanefiyye* (yazmalar kısmı, No: 9145) adlı yazma eserinde de bilgi vardır. vr. 2. Ayrıca bkz. M. Sait YAZICIOĞLU, *Le Kalâm et Son Rôle dans la Société Turco-Ottomane aux XVe et XVIe Siècles*, basılmamış doktora tezi, Paris, 1977, s. 93 vd.



yaşamış olmasına rağmen, son büyük Mâtürîdî kelâmcılarından sayılır. Mâtürîdî kelâmının belirgin özelliklerinden birisi olan “*tekvîn*” meselesinde bağlı olduğu ekole ters düşer. Mâtürîdî’lerce Allah’ın ezeli bir sıfatı olarak kabul edilen *tekvîn* sıfatını İbni Humâm kabul etmeyerek reddeder<sup>49</sup>. İbn Humâm, Ebû Hanîfe’nin böyle bir sözü olmadığını beyanla, Mâtürîdî’lerce üzerinde çok durulan bu sıfatı kabul etmeyerek, bağlı olduğu ekolden önemli bir konuda ayrılmış olmaktadır.

İbn Humâm’ın Mâtürîdî’den ayrıldığı konu sadece *tekvîn* meselesi değildir. O, fiile ilişkin insan iradesinin yaratılmamış olduğunu söylemekle, bu konuda orijinal ve çarpıcı fikirler ileri sürmektedir<sup>50</sup>. Gerçi Mâtürîdî de cüz’î irâdenin yaratılmadığı düşüncesindedir. Ancak İbn Humâm Mâtürîdî’de biraz kapalı olan bu hususu açık ve net bir şekilde dile getirmekte, bu konuda Mâtürîdî’den daha cesur ve ileri bir adım atmaktadır.

İbn Humâm bazı yerlerde Mutezile’nin fikirlerini haklı bularak onları destekler. Eş’ari’yi haklı bulduğu noktalarda bunu açıkça beyan eder<sup>51</sup>. Eş’ari kelâmcısı Bâkîllânî’nin görüşlerine yer verir<sup>52</sup>. Böylece İbni Humâm mezhep taassubundan uzak, hür fikirli bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat her şeye rağmen Mâtürîdî’nin otoritesini tanımakta tereddüt etmez; yeri geldiğinde ona ve Semerkand âlimlerine atıflarda bulunur<sup>53</sup>.

## II- EBU’L MU’İN NESEFÎ (ö. 508 / 1115):

Mâtürîdî hakkında, bilhassa son senelerde bazı araştırmalar yapılmasına karşılık, Ebu’l-Mu’in Nesefî (417-508 / 1024-1115) ile ilgili hiçbir çalışma yoktur denebilir.

Yâkut *Mu’cemül-Büldân*’ında Nesef şehrinin, Ceyhun ve Semerkand arasında büyük bir yerleşim merkezi olduğunu ve her dalda pek çok âlimin yetiştiğini yazar<sup>54</sup>. Tarihçi Nerşehî de Nesef’ten aynı şekilde

49 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, s. 85. Mâtürîdî’de *tekvîn* sıfatı için bkz. *Kitâbü’l-Tevhîd*, ss. 64-66, 118-121. Nesefî de *Tabsire*’sinde *tekvîn* sıfatından uzunca bahseder. Pezdevî’de *tekvîn* sıfatı için bkz. *Usûl ed-Dîn*, s. 69 vd.

50 İBN HUMÂM, *Kitâb el-Musâyere*, s. 111.

51 A.g.e., s. 180.

52 A.g.e., s. 207.

53 A.g.e., s. 107.

54 YAKUT, *Mu’cemül-Büldân*, V/285. Nesef şehri hakkında daha fazla bilgi için ayrıca bkz. V.V.BARTHOLD, *Moğol İstilasına kadar Türkler*, ss. 176, 177.

bahseder, fakat Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'den (ö. 537 / 1142) bahsettiği halde Ebu'l-Mu'in Nesefî'den söz etmez<sup>55</sup>.

Kaynaklar ve tabakât kitapları Mâtürîdî'de olduğu gibi, Nesefî hakkında da pek az bilgi verirler. Genellikle hepsinde aynı bilgi kırıntıları mevcut olup, tatmin edici olmaktan çok uzaktır<sup>56</sup>.

Nesefî'nin büyük dedesi Ebû Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Nesefî (ö. 318-19 ? / 930) kelâmcı, fakih, hadisçi ve mistik olarak bilinmektedir<sup>57</sup>. Yahya b. Muaz'ın (ö. 258 / 871) talebesi olduğu ve Kerrâmiye ekolünün kurucusu Ebû Alî Muhammed b. Kerrâm (ö. 255 / 869) ile de, aynı asırda yaşadıkları için temasları olduğu biliniyor<sup>58</sup>.

Ona ait olduğu kaynaklarda zikredilen *Kitâb fi't-Tasavvuf* ve *Kitâb er-Redd' alâ ehl el-Bida' ve'l-Ehvâ'*dan başka<sup>59</sup> *Kitâb el-Lü'lüyyât* ve *Kitâb eş-Si'a'* da ona atfedilir<sup>60</sup>. Fuat Sezgin *Kitâb fi Fadl Sübhân Allah* isimli bir kitabın da ona ait olduğunu kaydetmektedir<sup>61</sup>.

Hayatı hakkında, büyük dedesi Mekhûl en-Nesefî kadar dahi bilgimiz olmayan Ebu'l-Mu'in Nesefî denince, akla hemen onun meşhur *Tabsiretü'l-Edille* adlı, henüz yazma halinde olan eseri gelir<sup>62</sup>. Fethullah

55 NERŞEHÎ, (Ebû Bekr Muhammed b. Câfer), *Târih-i Buhârâ*, Kahire, 1385/1965, s. 63, n.3. Nesef şehrinin asıl adının "Nahşeb" olduğu, arap coğrafyacılarınca Nesef olarak zikredildiği görüşü de vardır. Bkz. W.MİNORSKY, *I.A.* IX/39, 40. V.V. BATHOLD, *Moğol İstilasına kadar Türkler*, s. 176. Ahmed Emin, Ömer Nesefî'den "Akâid-i Nesefiyye ile Mâtürîdî mezhebini şerhetti" şeklinde bahseder. Onun, *Tabsiretü'l-Edille* gibi bir eser dururken, birkaç sahifelik Nesefî Akaidinden bu şekilde bahsetmesini anlamak kolay değildir. AHMED EMİN, *Zuhru'l-İslâm*, IV/91.

56 el-BÂĞDÂDÎ (İsmail Paşa), *Hediyetü'l-Arifîn*, İstanbul, 1955, II/487; C. BROCKELMANN, *GAL*, I/547; el-BÂĞDÂDÎ (İsmail Paşa), *İzâh el meknûn*, II/156; Abdülkadir b. Ebî'l-Vefâ el-KUREŞÎ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, Haydarâbâd-Dakkan, 1332, II/189; el-LİKNEVÎ, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, Mısır, 1324, ss.216, 217; ez-ZİRİKLÎ (Hayreddin), *el-A'lâm*, VIII/301; İbn KUTLU BOGA, *Tâc et-Terâcim*, s. 58; Ömer Rıza KEHHÂLE, *Mu'cemü'l-Müellifin*, VIII/66; Yusuf Elyas SARKİS, *Mu'cemü'l-Matbû'ât*, s. 1854; KÂTİP ÇELEBÎ, *Kesf ez-Zunûn*, I/337, 570; 2/1845; TAŞKÖPRÜZÂDE, *Tabakât el-Hanefiyye*, s. 57; A.J. WENSINCK, "Nesefî" maddesi, *I.A.* 9/199.

57 Fuat SEZGİN, *GAS*, Band I, ss. 601, 602; C.BROCKELMANN, *GAL*, s. I, ss. 357, 358; Ayrıca bkz. YÂKÛT, *Mu'cemü'l-Büldân*, IV/533; el-KUREŞÎ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/180; Louis MASSIGNON, *Essai sur les Origines de Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, Paris, 1922, s. 241.

58 BROCKELMANN, *GAL*, S. I, ss. 357, 358; Krş. MASSIGNON, *Essai*, s. 241.

59 F. SEZGİN, *GAS*, BROCKELMANN, *GAL*, zikri geçen yerler.

60 el-LİKNEVÎ, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, s. 216.

61 F. SEZGİN, *GAS*, Band I, s. 602.

62 Fethullah Huleyf *Kitâbü't-Tevhid*'e yazdığı mukaddimesinde *Tabsire*'yi yakında neşredeceğini belirtir. Bkz. *Kitâb et-Tevhid*, mukaddime, s.5, n.5. Daha sonra bir dergiye yazdığı bir makalede aynı haberi tekrarlamasına rağmen *Tabsire* henüz neşredilmiş değildir. Bkz. Fethullah HULEYF, "el-İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî", *Alemü'l-Fikr* içinde, Kuveyt, 1980, s. 235, n. 12. *Tabsire* için ayrıca bkz. KÂTİP ÇELEBÎ, *Kesf ez-Zunûn*, I/337.

Huleyf *Tabsire*'nin, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden sonra Mâtürîdî ekolünün en değerli kaynak eseri olduğunu söyler<sup>63</sup>. Kanaatımıza göre *Tabsire*, *Kitâbü't-Tevhîd*'in tamamlayıcısı ve onun ayrılmaz bir parçasıdır.

Nesefî *Tabsire*'sinde, konuları ele alış ve anlatış yönünden, Mâtürîdî'den daha metodik ve sistematiktir. Herhangi bir konuya başladığında, önce plânını zikreder ve bu plânı titizlikle takip eder. İzahlarında Mâtürîdî'ye sâdik kalır. Birçok yerde ondan iktibaslarda bulunur, hatta aynı ifadeleri de kullandığı olur. Her iki eserde de benzer ifade ve tavırların bulunması, Mâtürîdî'ye olan bağlılığının bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Zaten Mâtürîdî'nin kitaplarını bizzat okuduğu gibi, talebelerine okuttuğuna dair işaretler de vardır<sup>64</sup>. Ayrıca Alaeddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, Nesefî ile beraber, Mâtürîdî'nin *Te'vilât*'ını okuduklarını, Nesefî'nin gerekli gördüğü yerlerde şerhler yaparak faydalı bilgiler ilâve ettiğini de kaydeder<sup>65</sup>. Mâtürîdî'de daha dağınık ve imalı olarak ele alınan konular, *Tabsire*'de sistematik ve daha düzenli bir şekilde sunulmaktadır<sup>66</sup>.

*Tabsire* yazıldığı devirde bile büyük yankılar uyandırmış bir eserdir. Nesefî'nin çağdaşı Nüreddin es-Sâbûnî (ö. 580/1184), Fahreddin Râzî ile yaptığı münakaşada şöyle der: "Ben Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin *Tabsiretü'l-Edille* adlı kitabını okudum. Tahkik ve tetkikte ondan üstün bir eser olamayacağına inanıyorum"<sup>67</sup>. Sâbûnî Buhârâ'da doğup yaşamış bir Mâtürîdî kelâm bilginidir. Kelâm'a dair "*el-Bidâye fi Usûl ed-Dîn*" adlı eserinden daha önce bahsetmiştik.

Kelâm ilminde bu kadar önemli bir yeri olan *Tabsiretü'l-Edille* mesele çok ihmal edilmiştir. Prof. Dr. Hüseyin Atay'ın haklı olarak belirttiği gibi, "Mâtürîdî'lerin en büyük kelâmcısı olan Ebu'l-Mu'in Nesefî'den sonra onun yolunda ve sisteminde kimse yetişmemiştir ve onun "*Tabsiretü'l-Edille*"si ihmal edilmiştir"<sup>68</sup>. Fakat sevindirici olan husus, çeşitli kütüphanelerde *Tabsiretü'l-Edille*'nin 10 un üzerinde yazma nü-

63 F. HULEYF, *Kitâbü't-Tevhîd*, mukaddime, s. 5, n. 5.

64 Muhammed b. Tavit at-TANCÎ, a.g. makale, s. 2.

65 Alâeddin es-SEMERKANDÎ, *Şerh-i Semerkandî*, (Mâtürîdî'nin *Te'vilât-ı Ehli's-Sünne* adlı tefsirinin şerhi), Topkapı Sarayı-Medine, No: 179, yazma, vr. 1 b.

66 D. GİMARET, *Théories*, s. 195.

67 F. HULEYF, *A Study*, ss. 23, 24. Ayrıca bkz. F. HULEYF, *K. et-Tevhîd* mukaddimesi, s. 5, n. 5.

68 Prof.Dr.Hüseyin ATAY, "Fahreddin Râzî'nin kelâm ilmindeki Yeri", F.Râzî'nin *el-Muhassal* adlı eserinin tercümesine yazdığı önsöz, bkz. *Kelâma Giriş*, Ankara, 1978, s. 2.

hasının bulunmasıdır<sup>69</sup>. Bu nüshalara dayanarak *Tabsire*'nin tahkikli neşri kelâm ilmine yeni boyutlar kazandıracaktır.

Özet olarak, Nesefî'nin *Tabsiretü'l-Edille*'si, ele aldığı konular bakımından, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inden daha fazla ve doyurucu bilgiler ihtiva etmektedir. Nesefî bu eserinde, muhaliflerin fikirlerini de objektif bir şekilde yansıtır. Bu yönü ile de *Tabsire*, kelâm tarihi bakımından, belki de başka hiçbir yerde bulunamayacak bilgiler ihtiva etmektedir.

Ebu'l-Mu'in Nesefî'nin *Tabsire*'sinden ayrı olarak başka eserlerine de sahibiz. Bunlardan *Bahrü'l-Kelâm* küçük bir kitap olup, Nesefî'nin basılmış tek eseridir<sup>70</sup>. *Et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı eseri yazma halindedir<sup>71</sup>. 33 fasıldan meydana gelen *Temhîd Tabsire*'nin bir özeti gibidir. Nesefî *Temhîd*'de daha geniş bilginin *Tabsire*'de verildiğine işaretler, okuyucuyu bu temel kitabına gönderir<sup>72</sup>.

Nesefî'nin bu üç eserinin birçok yazma nüshasına sahibiz. Çeşitli kaynaklarda ona atfedilen başka kitaplar zikrediliyorsa da, hiçbirisine şimdilik sahip değiliz. Onun için bu bilgilerin doğruluk derecesi veya söz konusu kitaplar hakkında herhangi bir bilgimiz yoktur.

Nesefî, bilhassa *Tabsiretü'l-Edille*'sinde, muhaliflerinin görüşlerini zikrederken bazen onların isimlerini belirtmez. Böyle anlarda kendi görüşü ile, polemiğe girdiği fırka veya şahısların görüşlerini ayırdetmek bir hayli zordur. Bundan dolayı, Nesefî dikkatli okunmadığı takdirde ve ele aldığı konunun iyi takip edilmediği durumlarda, yanlışlığa düşme tehlikesi her zaman mevcuttur<sup>73</sup>.

69 Sadece İstanbul kütüphanelerinde tespit edebildiğimiz *Tabsire*'nin yazma nüshaları şunlardır: Nûru Osmâniye: 2097, istinsah tar. 1121, 224 vr.; III. Ahmet (Topkapı Sarayı): 1894, ist.tar. 662, 270 vr.; Atuf Efendi: 1215, 249 vr.; Üniversite: 258, 465 vr.; Selim Ağa: 586, 252 vr.; Selim Ağa: 585, ist. tar. 1138, 325 vr.; Bayezid: 3063, 393 vr.; Millet Kütüphanesi (Cârullah): 1128, 329 vr.; Fâtih: 2907, ist.tar. 658, 244 vr.; Fâtih: 2908, ist. 1145, 611 vr.; Aşir Efendi: 180, 339 vr.; Yeni Câmî (Hatice Sultan): 733, ist. 1114, 375 vr.; Kılıç Ali Paşa: 506; Lâleli: 2162; Serez: 1395. Ayrıca bkz. Brockelmann, *GAL.*, S. 1, s. 757.

70 *Bahrü'l-Kelâm* ilk defa Mısır'da 1329/1911 yılında basılmıştır. Eser için bkz. *İ.A. IX/199*. Son yıllarda kitabın Türkçeye de iki tercümesi yapılmıştır.

71 İstanbul kütüphanelerinde bulunan bazı *Temhîd* yazmaları şunlardır: Atuf Efendi: 1282, istinsah, 719, 181 vr.; Atuf Efendi: 1221, ist., 684, 117 vr.; Üniversite: 268, ist., 534, 53 vr.; Bayezid: 3078, ist., 710, 158 vr.; III. Ahmed: 1866, 24 vr. Ayrıca Kahire: I, 170 ve Bağdad Mah.el-Evkâf; 2476 da birer nüshaya Brockelmann işaret ediyor. *GAL.*, I, s. 547.

72 Nesefî'nin *et-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* adlı yazması üzerinde, hocam Prof. Dr.Hüseyin Atay'ın tavsiye ve delâletleri ile lisans tezi yapmıştım. Nesefî'nin kısa hayatı, eserin kısa tahlili ve türkçe tercümesinden ibaret olan bu mütevazî çalışma neşredilmemiş olup, İlahiyat Fakültesi Kütüphanesinde daktilo edilmiş nüsha olarak mevcuttur. Ankara, 1971.

73 Her ne kadar Nesefî ilmi üslup yönünden Mâtürîdî'den daha ileri bir noktada ise de *Tabsire*'de her konu kolay anlaşılmaz.

Nesefî her ne kadar Mâtürîdî'nin yolundan gidiyorsa da, her konuda onu takip etmez. Üsluplar tetkik edildiğinde, Nefesî'nin Mâtürîdî'den daha değişik bir dil kullandığı görülür. Mâtürîdî felsefî terimlere başlangıç teşkil edebilecek kelimeler kullandığı halde Nesefî'de bu tür tabirlere rastlanmaz. Buna karşılık o, kendine has, bugünkü deyimle "semantik" bir metot takip eder. Fakat Nesefî'nin öncülüğünü yaptığı bu metot ondan sonra takip edilmemiş, dolayısı ile fazla bir gelişme gösterememiştir<sup>74</sup>.

Nesefî'nin Eş'arî'ye karşı takındığı tavır da hayli ilgi çekicidir. *Tabsire*'nin fiil bahsinde bir konudan bahsederken kullandığı, "...bu, Ehl-i Sünnet mezhebidir, Eş'arî'ye gelince..."<sup>75</sup> ifadesinden, onun Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet dışında gördüğü anlaşılmaktadır. Bu değerlendirme dikkat çekici bir nokta olarak kayda değer. Ayrıca *et-Temhîd li-Kavâidî't-Tevhîd*'inde Eş'arî'yi tenkit ettiğini görüyoruz. Tekvîn-mükevven konusunda Eş'arîlerin, tekvîn ile mükevvenin ayrılığını kabul etmeyen görüşlerinden, âlemin ezeli olduğu neticesine varılacağını ve bunun da küfür olacağını söyleyen Nesefî'nin<sup>76</sup>, Eş'arîlere karşı sert bir tutum içinde olması, üzerinde durulmaya değer bir husustur.

Bazı yazar ve araştırmacıların Nesefî'yi hukukçu olarak göstermek sureti ile yanlışya düştükleri kanaatındayız<sup>77</sup>. Bu yanlışya, kaynaklarda ona atfedilen, Şeybânî'nin (ö. 187 / 802) *Câmi'ul-Kebîr* adlı eserine yazdığı *Şerh el-Câmi'ul-Kebîr* adlı eser sebep olmuş olsa gerektir. Gerçekten de birçok kaynakta bu eser Nesefî'ye atfedilmektedir<sup>78</sup>.

Brockelmann da *Şerh el-Câmi'ul-Kebîr*'in Nesefî'ye atfedilmesini şüphe ile karşıladığı için, eserlerini zikrederken bu kitaptan bahsetmez. Evhedü'd-Dîn en-Nesefî adlı birisinin *Câmi'ul-Kebîr*'e bir şerh yazdığını, bunu neşreden bir müellifin de, İbn Ebi'l-Vefâ'nın *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*'sindeki dip nota dayanarak,<sup>79</sup> bu eseri Nesefî'ye atfettiğini kaydeden Brockelmann, Kâtip Çelebî'nin de *Keşfü'z - Zunûn*'da, bunu ayırdetme hususunda şüphe içinde olduğu görüşündedir<sup>80</sup>.

74 Krş. Prof.Dr. Hüseyin ATAY, *Kelâma Giriş*, önsöz, s. 2.

75 *Tabsiretü'l-Edille*, vr.184 b, 1.

76 NESEFİ, *Temhid*, vr. 6 b.

77 Bkz. el-BAĞDÂDİ, *Hediyetü'l-Arifin*, II/487 ve Doç.Dr.Yusuf Ziya KAVAKÇI, XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mâvârâ al-Nahr İslâm Hukukçuları, Ankara, 1976, ss. 75, 76.

78 Nesefî'den bahseden birçok kaynakta bu eser zikredilir. *Hediyetü'l-Arifin*, II/487; el-KUREŞİ, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye*, II/189; KÂTİP ÇELEBİ, *Keşf ez-Zunûn*, I/570.

79 el-KUREŞİ, a.g.e., II/189, n.1.

80 BROCKELMANN, *GAL*, S. I, s. 757.

Netice olarak şunu söyleyebiliriz: *Şerh el - Câmî'ul-Kebîr*'in Neseî'ye ait olduğunu gösterir hiçbir ciddi bilgiye rastlayamadık. Bu eserin, Neseî isimli başka birisine ait olması kuvvetle muhtemeldir<sup>81</sup>. Birisi *Tabşiretü'l-Edille* gibi bir değere sahip, elimizde mevcut, Neseî'ye ait oldukları kesin olan üç kelâm kitabı varken, bazı kaynaklarda yer alan bir fıkıh kitabına dayanarak, Neseî'yi fakih veya hukukçu göstermek, herhalde isabetli bir değerlendirme olmasa gerektir.

Neseî ile ilgili başka bir yanlış değerlendirmeye de burada temas etmek isyiyoruz. Louis Massignon, İbn Kerrâm<sup>82</sup> ve Neseî'de aynı "cebir" tarifinden hareketle, Neseî'nin direk olarak İbn Kerrâm'a bağlı olduğu sonucuna varır<sup>83</sup>. Başka bir değerlendirme ile de aynı kanaatini tekrarlar. Bu değerlendirmeye göre İbn Kerrâm'ın (ö.255 / 868) en parlak talebesi Yahya b. Muaz er-Râzî (ö. 258 / 871) dir. Neseî'nin büyük dedesi Mutî' Mekhûl b. Fazl en-Neseî (ö. 319 / 9321) bu Yahyâ b. Muaz er-Râzî'nin talebesi olmuştur. Neseî'nin de onun torunu olması hasebiyle, bu hoca-talebe münasebetinin devamını düşünen Massignon, bu bağa dayanarak Neseî için, "direk olarak İbn Kerrâm'a bağlıdır" sonucuna varıyor<sup>84</sup>.

Neseî ile İbn Kerrâm arasında böyle fikrî bir bağın kurulması doğru bir değerlendirme değildir. Bunu Neseî'nin bizzat kendi eserlerine dayanarak göstermeye çalışacağız.

Kerrâmiye'nin Allah'ı "cisim" olarak nitelendirmesini Neseî kabul etmez. Bu isimleme ile onlar terkibi değil, zatı ile kâim olmayı kastetmeler bile, Neseî'ye göre bu yine hatadır. Zira ona göre cisim lügatte terkinin ismidir<sup>85</sup>.

Kerrâmiye'nin "Allah'ın bir keyfiyeti olduğu ve onun Allah'tan başkası tarafından bilinmeyeceği, zira Allah'ın heyet, suret, renk ve hallerden ibaret olduğu" yolundaki iddiaları Neseî'ye göre imkânsızdır. Zira bütün bunlar Allah için söz konusu olamaz<sup>86</sup>.

81 Nitekim Belh hanefî uleması ile ilgili hayli tafsilâth bir eser yayınlayan Abdüllâtîf el-Müderriş, *Câmî'ul-Kebîr* ve bazı şerhlerini zikrediyorsa da, Neseî'ye atfedilen herhangi bir şerhini kaydetmez. Bkz. Abdüllâtîf el-MÜDERRİS, *Meşâyih-ı Belh mine'l-Hanefiyye*, Mısır, 1977, I/106..

82 Kerrâmiye ekolünün kurucusu Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî için (ö.255/868) bkz. Abdülkâhir el-BAĞDÂDÎ, *el-Milel ve'n-Nihal*, ss. 149-154; Muhammed b. Tavit at-TANCI, a.g.makale, s.7, n.5; Abdurrahman BEDEVÎ, *L'Histoire*, I/342, 343.

83 Louis MASSIGNON, *Essai*, s. 238, n.4.

84 Louis MASSIGNON, *Essai*, s. 238, n.4.

85 NESEFÎ, *Temhid*, vr. 3 a.

86 *Temhid*, vr.3 b.

Ayrıca, Allah'ın kelâmı ve tekvîn konularında da Nesefî Kerrâmiye ile aynı görüşü paylaşmadığını kaydeder<sup>87</sup>. Fiile ilişkin güç (istitaat) konusunda, Kerrâmiye bu gücün fiilden önce olduğunu söylediği halde, Nesefî'ye göre söz konusu güç fiille beraberdir<sup>88</sup>.

İman konusunda da Kerrâmiye'nin görüşü Nesefî'ninki ile bağdaşmaz. Kerrâmiyeye göre tasdik şart olmaksızın sadece ikrar imandır. Halbuki Nesefî tasdiki de şart koşar ve şöyle der: "Onlara göre münâfık kâfir değil, hakiki mü'mindir". Bundan dolayı Kerrâmiyeyi "çok cahil" ve "sapık" ifadeleri ile tenkit eder<sup>89</sup>.

Nesefî Kerrâmiye ile "ârâz" konusunda da aynı fikri paylaşmadığını *Tabşire*'de zikreder<sup>90</sup>.

Bu misallerden anlıyoruz ki Nesefî ile İbn Kerrâm arasında fikrî bir yakınlık veya bağ kurmak mümkün değildir. Dolayısı ile Nesefî'yi fikrî yönden "direk olarak İbn Kerrâm'a bağlamak" yanlış bir değerlendirmedir.

Nesefî ile ilgili değerlendirmemizi bitirmeden önce şu hususu da belirtmek gerekmektedir. Gerek Mâtürîdî'nin şahsı, gerekse Mâtürîdî kelâm ekolü hakkında yapılacak araştırmalarda, Ebu'l-Mu'ın Nesefî ihmal edilecek olursa, doğru bir değerlendirme yapmak son derece zor olacaktır.

Yukarıda da belirtmeye çalıştığımız gibi, *Kitâbü't-Tevhîd*'in zor, karmaşık ve muğlâk üslubu, ancak Nesefî'nin *Tabşiretü'l-Edille*'si ile açıklığa kavuşabilir. Çünkü, bu iki eser birbirini tamamlar mahiyettedir. Hatta kanaatimiz odur ki, *Tabşire* Mâtürîdî kelâmının temel kaynaklarından birisi, belki de en önemlisidir. Fikrî yapı olarak Mâtürîdî'ye çok yakın olduğu, birçok konuda aynı delilleri kullandığı için, meseleleri ele alışlarda büyük farklılıklar görülmez. Bu yüzden *Kitâbü't-Tevhîd*'in kapalı kalan yönlerini anlamada, *Tabşire*'den daha isabetli ve yardımcı bir eser olamaz<sup>91</sup>. Nesefî birçok konuda Mâtürîdî'den çok farklı bir yorum getirmez. Ancak Mâtürîdî'de kapalı ve muğlâk kalan pek çok yönü, daha detaylı ve sistematik olarak açıklamak sureti ile, konunun çok daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur. Bundan dolayı Nesefî'nin *Tabşire*'si olmaksızın, Mâtürîdî hakkında yapılacak herhangi bir araştırma eksik kalacaktır kanaatindeyiz.

87 A.g.e., vr. 5 b, 6 b.

88 A.g.e., vr. 12 a, 12 b.

89 NESEFÎ, *Temhîd*, vr. 22 a.

90 NESEFÎ, *Tabşire*, vr. 169 a, 23, 24; 170 b.

91 Krş. D. GIMARET, *Théories*, s. 195.