

ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî
Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan
Prof. Dr. Ahmet Kartal



ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî

Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Yayına Hazırlayan
Ahmet Kartal

Koordinatör
Derya Aydın

Grafik Uygulama
Sercan Arslan

Mizampaj
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

Baskı Cilt

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
Bab-ı Ali Yokuşu, Cemal Nadir Sk. B.Milas Han
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ

1964 yılında Sivas merkez Kartalca köyünde doğdu. 1984 yılında Kayseri İmam-Hatip Lisesi'ni, 1989 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Aynı Üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 1991'de yüksek lisansını, 1997'de doktorasını tamamladı. 1992-1993 yıllarında alanı ile ilgili araştırma yapmak için 8 ay Şarn'da bulundu. Türkmenistan Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde 1999-2000 öğretim yılında ders verdi. 1999 yılında Yardımcı Doçent, 2004 yılında Doçent, 2010 yılında ise Profesör unvanını aldı. Evli ve iki çocuk babasıdır. Hâlen Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalında öğretim üyesi olup 2012 yılında Abant İzzet Baysal Üniversite İlahiyat Fakültesi'ne Dekan olarak görevlendirilmiştir. Çalışmalarını, İslam düşüncesinde Allah ve âlem tasavvuru, kelâm atomculuğu, kelâm-tasavvuf-felsefe ilişkisi, kelâm tarihi ve kelâm mezheplerinin oluşum ve gelişim süreçleri konusunda sürdürmektedir.

İmâm Mâturîdî'nin Etki Alanı ve Muhyiddîn İbn Arabî

Giriş: Yaşadığı Çevre ve Hayatı

İmâm Mâturîdî döneminde Semerkant hem stratejik açıdan hem de tarım ve ticaret bakımından Orta Asya'nın önemli ve önde gelen şehri konumundaydı. Önemi, Hindistan, İran ve Türk egemenliği altındaki bölgelerden gelen ticaret yollarının birleştiği bir konumda bulunması ve topraklarının oldukça verimli olmasından kaynaklanıyordu. Dolayısıyla şehir, seyahatler tarafından yeşillikleri ve bostanları ile ünlü, bolca sayfiye ve gezinti yerleri bulunan adeta "cennet" telakki edilen bir üne sahip olmuştu. Halkı güzel ahlaklı ve gariplere yardımcı seven bir topluluktu. Şehrin etrafında düşmana ve yağmacılara karşı bir sur yapılmış ve giriş kapıları oluşturulmuştu. Şehirdeki ticarî canlılık, refahın artmasına yol açmış; bunun da şehirdeki ilmi ve fikrî hayatın gelişmesine büyük katkısı olmuştu. Zaman içinde İslam coğrafyasının en önemli ilim merkezlerinden biri haline gelen Semerkant'ın İslam ilim ve fikir hayatına büyük katkılar sağlayan âlimler yetiştirdiği de bir gerçektir.



Bu bölgede ilmî faaliyetin artmasının nedeni, Abbâsî merkezi iktidarının gücünü kaybetmeye başlaması ve bunun aksine Horasan ve Maverâünnehir bölgelerinin kalıcı bir istikrara kavuşmuş olmasıdır. Bu sayede özellikle Semerkant, Buhâra, Belh ve Merv gibi şehirlerin IV./X. ve V./XI. asırlarda yeni ilim merkezleri haline geldiği görülür. Bunlara Sâmânîlerin, merkezden bağımsız olarak ülke genelinde geniş çaplı bir ilmî hareket başlamasına yönelik kuvvetli bir politika izlemelerini de eklemek gerekir. Bu dönemde yazılan eserler incelendiğinde ele alınan konuların ve müelliflerin kullandığı üslubun, sözü edilen bu serbest fikir ortamını yansıttığı görülür.

Bu gelişmeler paralelinde, Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'nin büyük gayretleri ile Semerkant'da Hanefî ekolünün farklı bir versiyonu oluşmaya başladı. Bu okulun nasıl geliştiğini Ebû'l-Muin en-Nesefî'nin *Tebîrâtü'l-edille* adlı eserinden takip etmek mümkündür. Hanefî mezhebi, bu bölgeye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir Ahmed b. İshak b. Sabîh el-Cüzcânî vasıtasıyla geldi. Hanefî mezhebinin bölgede kökleşmesini ve bir ölçüde kelimî karakter kazanmasını sağlayan şahıs ise Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin öğrencisi olan nesebi Hazrec kabilesine dayanan Ebû Nasr Ahmed el-İyâzî'dir. Semerkant'ın Samanî valisi Nasr b. Ahmed (250-279/864-892) zamanında Türk bölgelerindeki bir savaşta esir düşen el-İyâzî, usûl ve furu konularında derin bir bilgiye sahip olmasının yanı sıra *Mes'elletü's-sıfat* adlı eserinde özellikle Mu'tezile ve Neccâriyye'nin delillerine güçlü ve tutarlı eleştiriler getirmesi; ayrıca onlarla fikrî mücadelede bulunması kelim ilminin bölgede gelişim düzeyini göstermesi bakımından önemlidir. Ebû Nasr el-İyâzî şehid düştüğünde içlerinde Ebû Ahmed ve Ebû Bekir adlarında iki oğlu ile Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Hakîm es-Semerkandî gibi seçkin öğrencilerinin bulunduğu kırk kadar yetişmiş bilim adamını geriye bırakmıştı. Onun özellikle Mu'tezile'ye yönelik mücadelesi öğrencileri tarafından sürdürülmüş, hatta oğullarından Ebû Bekir el-İyâzî, ölümü esnasında kaleme aldırıldığı ve Mu'tezile ile kendi görüşleri arasındaki farkları dile getiren *el-Mesâilü'l-aşar el-İyâdiyye* adlı on maddelik bir bildirinin Semerkant çarşısında okunmasını vasiyet etmiştir. Onların bu mücadelesini hem Samanîlerin Semerkant valisi olan Nasr b. Ahmed hem de oğlu İsmail desteklemiştir. Bu dönemde ve bölgede baskın ilim ve fikir kişiliği ile öne çıkan en önemli kişi Ebû Mansur el-Mâturîdî'dir. Çağdaşı

ve İyâzî'nin meclisindeki ders arkadaşı olan Hakîm es-Semerkandî de onun bu büyüklüğünü ve önderliğini kabul etmiş olacak ki, Mâturîdî öldüğünde mezar taşına şu ifadenin yazılmasını söylemiştir:

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

Mâturîdî'nin, hocası el-İyâzî'nin yanındaki itibarını Ebû'l-Muin'in naklettiği "hocası olan Ebû Nasr el-İyâzî, Mâturîdî gelmeden derse başlamazdı" cümlesi açıkça ortaya koymaktadır. Zaten *Te'vilatü'l-Kur'an* ve *Kitabü't-tevhîd* adlı eserleri, bu alanda yazılmış dönemdeki eserlerle kıyaslandığında, oldukça üstün bir seviyede olduğu görülmektedir. Zaman içerisinde Semerkant Hanefî Okulu İmâm Mâturîdî'nin baskın ilmî ve manevî kişiliği ile itikad açısından Mâturîdiye Ekolü olarak anılmaya başlandı. Daha sonra mezhep bu isim altında başta Orta Asya olmak üzere Osmanlı coğrafyasında ve Hindistan'da yayıldı ve tanındı. Bu geniş şöhretine rağmen İmâm Mâturîdî'nin hayatı hakkında çok az bilgi bulabilmekteyiz.

Mâturîdî, Semerkant'ın bir köyü veya mahallesi olan Mâturîd' de doğdu. Doğum tarihi hakkında kaynaklarda kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, 248/862 tarihinde vefât eden hocası Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'ye talebelik edecek makul bir yaş düşünülerek yaklaşık 238/892 civarında doğmuş olabileceği ileri sürülmektedir. Ancak böyle bir kanaate itiraz edenler de vardır. Çünkü bu takdirde, Mâturîdî'nin yüz yıla yakın yaşamış olması gerekir. Onun H. 333/944 yılında öldüğünden hareketle ortalama bir insan ömrünü hesaba katarak 256/870 tarihlerinde doğmuş olabileceğini söyleyenler de vardır.

Aslında Mâturîdî'nin doğum tarihindeki bu bilgi noksanlığı, tüm hayatı için de geçerlidir. Zira o, taraftarlarınca kendisine verilen "imâmü'l-hüda=hidayet imamı", "imâmü'l-mütekellimîn=kelamcılarının önderi", "musahhihu 'akâidü'l-müslimîn=müslümanların inançlarını tashih eden", "reîsu ehli's-sünne=ehl-i sünnetin önderi" gibi lakaplarla anılmasına rağmen ne yazık ki, kaynaklarda onun şöhretine denk gelecek genişlikte bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklardaki bu sükûtun bir çok nedeni olmakla birlikte temel neden Semerkant'ın merkeze olan uzaklığı olsa gerektir. Mâturîdîliğin yanındaki diğer Sünnî kelim mezhebi olan Eş'arîliğin merkezdeki gücü ve etkinliği de İmâm Mâturîdî'nin tanınmasında negatif bir



etki meydana getirmiş olabilir. Özellikle Selçuklular döneminde Alpaslan ve Melikşah'ın vezirliğini yapan Nizamülmülk'ün kurduğu Nizamiye medreseleri ile Eş'arlılığı destekleyen bir politika gütmesi, Mâturîdîliğin merkeze doğru yayılmasının engellemiş olması da kuvvetle muhtemeldir.

Bütün hayatını ehl-i sünnet akidesinin müdafasına hasreden ve bu çabaları neticesinde EbûHanîfe mezhebinin en tanınmış mütekellim ve Semerkant, Buhara gibi önemli ilim ve siyaset merkezlerinin bulunduğu Mâverâunnehir (Amuderya'nın öte tarafı) bölgesinin ehl-i sünnet ve'l-cemaatinin itikat alanında reisi ünvanını hak kazanan Mâturîdî, 333/944 yılında hayata gözlerini yummuş ve Semerkant'ın Câkerdize mahallesinde, daha ziyade âlimlerin gömüldüğü mezarlığa defnedilmiştir.

Eseleri: *Kitabu't-Tevhîd*: Bekir Topaloğlu ve Muhammet Aruçi tarafından tahkikli neşri ve ayrıca Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye tercümesi yapılan eser, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları arasında yayınlanmıştır.

Te'vilâtü'l-Kur'an: Kur'an'ın tamamının dirayet yöntemi ile tefsiri olan eser, *Te'vilâtüEhli's-Sunne* adıyla Fatıma Yusuf Haymî tarafından yapılan tahkikli neşri 1425/2004 tarihinde Beyrut'ta basılmıştır. Ayrıca Bekir Topaloğlu tarafından yapılan ikinci bir tahkikli neşri İstanbul'da tamamlanmıştır.

Diğer eserleri: Risâle fi'l-Akâid, ReddüEvâilî'l-Edille'lî'l-Ka'bi, ReddüTekzîbî'l-Cedellî'l-Ka'bi, ReddüUsûlî'l-Hamse li'l-Bâhilî, ReddüKitâbî'l-İmâmelibâ'dir-Ravâfid, er-Redd 'ale'l-Karâmita, ReddüKitâbî'l-Ka'bi fi Va'idi'l-Füssâk, BeyânuVehmi'l-Mu'tezile.¹

Mâturîdî'nin Etki Alanı

İmâm Mâturîdî'nin mezhep imamı kabul edildiği Mâturîdîliğin uzun süre Amuderya'nın öte yakası olan Maveraünnehir ve civarına sıkışıp kalması ve fırak edebiyatı içinde müstakil isimle yer almaması dolayısıyla Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin mezhep imamlığı konusunda tartışmaların meydana gelmesine neden olmuştur. Her ne kadar Mâturîdî'den önce Hanefîler arasında kelam rengi taşıyan eserler yazılmış ise de Horasan ve Maveraünnehir bölgelerinde akide konusunda günümüze ulaşan eserler incelendiğinde, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin *Kitâbü't-tevhîd*'i dikkat çekici bir şekilde öne çıkmaktadır. Bundan sonra kaleme alınan kelam rengi baskın eserlerin, muhteva itibariyle olmasa bile şekil ve konuları ele alış yöntemi itibariyle büyük ölçüde bu eserin etkisinde kaldığı

gözlenmektedir. Muhtevasının birebir etkili olamaması ya Hanefîler arasında o dönem ve bölgede serbest düşüncenin hâkim olması ve herkesin özgürce kendi fikrini ifade etmesi ve savunması ya da Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî'nin işaret ettiği gibi dönemin alimlerine Mâturîdî'nin bu eserinin üslubunun kapalı ve hacminin kabarık görünmesidir. Ancak sonraki eserlere kurgu ve anlayış noktasındaki etkisinin çok açık olduğu da ortadadır. Sözgelimi, sonrasında kaleme alınmış olan Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümeli Usûlî'd-dîn*'i ile Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî'nin *Usûlî'd-dîn*'i hem muhteva hem de kurgu noktasında Mâturîdî'nin eserinin örnek alındığını gösteren metinlerdir.

Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin başını çektiği kelamla ilgilenen alimlerce Mâturîdî'nin bölgede Hanefîler arasında itikatta imam kabul edildiği de çok açıktır. Ancak Mâturîdî'nin bölgedeki ağırlığını tespitte yarayacak elimizde yeterli materyalin olduğunu söylemek de güçtür. Bununla birlikte Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî'nin onu Ehl-i Sünnet'in reislerinden saymasını sınırlı bir şöhrete sahip olduğu şeklinde görmemek gerekir. Zira orada verdiği diğer bilgilere bakıldığında onun şöhretinin çok daha eskilere dayandığı görülebilir. Çünkü Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî'nin dedesinden aktardığı bilgiler, Mâturîdî'nin şöhretinin daha eski olduğunu göstermeye yetecek niteliktedir. Onun ifadelerinden ceddinin Mâturîdî'nin hem *Kitâbü't-tevhîd* adlı kelam kitabını hem de *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsirini çok iyi öğrendiği bilgisini almaktayız. Ömer en-Nesefî'nin *el-Kand* adlı eserinde naklettiğine göre Ebû'l-Yüsr'ün dedesi olan Abdülkerim b. Mûsâ, İmâm Mâturîdî'nin öğrencisidir ve ondan fıkıh ve kelam okumuştur.³ Bu bilgiler, Mâturîdî'nin IV./X. asırda bölgede bilinen ve eserleri okunan bir alim olduğunu göstermesinin ötesinde kendisine ve eserlerine diğer alimlere nazaran daha fazla değer verildiğinin belgesi niteliğindedir. Yine metinde geçen "kerametlerini hikaye etmesi" ifadesi halk nezdinde de önemli bir yere sahip olduğunun göstergesi olarak almak gerekir. Çünkü Mâturîdî'nin sufluk yönüne dair şu ana kadar ciddi bir bilgi gelmiş değildir; dolayısıyla buradaki kerametlin zühd ve takva sahibi bir kimse olması dolayısıyla halk nazarında önemli ölçüde manevî bir itibara sahip olduğu şeklinde yorumlamak daha isabetli olur. Çünkü o dönem insanları özellikle alimleri zühd ve takvaya önem veren insanlardır.

Öte yandan Ebû'l-Yüsr el-Bezdevî, 'bid'at ehlî' dediği kimselerin dışında Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, İbn Küllâb el-Basrî ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den oluşan üç



kişiye kitabında yer vermektedir. Bunun yanı sıra, kitabının on yerinde Eş'arilerin Ebû'l-Hasan el-Eş'arî için kullandıkları 'eş-şeyh'⁴ ifadesini Ebû Mansûr el-Mâturîdî için kullanmakta, hatta iki yerde bu ifade ile birlikte 'el-imâm'⁵ nitelemesine yer vermektedir. Bütün bunlar onun, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi Hanefîlerin kelimelerindeki temsilcisi olarak gördüğünün ve takdim ettiğinin önemli delilleridir.⁶

V./XI. asırda yaşamış olan Maverâünnehir alimlerinin bir çoğunun Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî karşısında imam kabul ettiklerini müşahede ediyoruz. Yukarıda Ebû'l-Muîn en-Nesefî'den naklen verilen bilgiler bizi bu kanağe güçlü bir şekilde götürmektedir. Öte yandan Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142), Alaüddin es-Semerkindî (ö. 538/1144), Alaüddin el-Üsmendî (ö. 552/1157) ve Rükneddîn es-Semerkindî (ö. 703/1303), gibi şahısların onu imam tanıması anlamlıdır. Bu müelliflerin eserlerinde Mâturîdî'den bahsederken 'imâmü'l-hüdâ' (hidayet imamı) nitelemelerini ön plana çıkarmalarını önder kimliğinin bir göstergesi kabul etmek gerekir.⁷ Nureddîn es-Sâbü'nî ise kitabında onun için 'ehl-i sünnetin reisi' (reisü ehli's-sunne) ifadesine yer verir.⁸ Ünlü Hanefî müfessir, fakih ve kelimcisi Ebû'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310), Ahsiketî'nin *el-Müntehab fî usûli'l-mezheb* adlı fıkıh usûlü kitabına yazdığı şerhte Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi, "Semerkand meşâyihinin imamı" olarak tanıtır.⁹

Buraya kadar verilen bilgilerden IV./X. asırda Mâturîdî'nin kelimeler alanında mezhep önderi olarak ön plana çıktığı V./XI. ile VI./XII. asırda ise bu önderliğinin tescil edildiği ve artık 'itikatta imam' kabul edildiğini söylemek mümkündür. Nitekim Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbaîn fî usûli'd-dîn* adlı eserinde Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkindî'nin 'ru'yetullah=Allah'ın görülmesi' hakkındaki görüşüne katıldığını belirtmekte¹⁰; VI./XII. asrın ikinci yarısında Maverâünnehir'de Hanefî âlimleri ile yaptığı münazaraları derlediği kitabında ise 'Ebû Mansur el-Mâturîdî ve onun takip edenler' ifadesini kullanmaktadır:

"Maverâünnehir halkının Allah'ın kadîm, zatı ile kâim ses ve harflere ihtiyaç duymayan bir kelâm ile konuştuğu görüşü Eş'arilerin görüşü gibidir. Aradaki fark ise Eş'arî'nin 'Allah'ın bu kelâmı işitilebilirdir (mesmu')' şeklindeki sözdür. *Ebû Mansur el-Mâturîdî ve Maverâünnehir'deki takipçileri* ise 'bu kelâmın işitilmesinin imkânsız (mümteni) olduğu' görüşündedirler."¹¹

Sonraki yüzyıllarda ise Mâturîdîliğin, Hanefîliğin kelâmî yönünü temsil eden itikadî mezhep şeklinde gündemdeki yerini aldığını söylemek mümkündür. Ancak Mâturîdîler arasında, Eş'arîlerde olduğu gibi mezhepler tarihi çalışmaları çok fazla olmadığından veya olanlar da henüz gün yüzüne çıkmadığından, diğer mezheplerden fırak edebiyatı ile uğraşanların da Maverâünnehir'i bu anlamda göz ardı ettiklerinden bu bölge dışındaki İslam dünyasında mezhep olarak anılması büyük ölçüde ancak bazı Osmanlı müelliflerince gerçekleştiği ihtimal dâhilindedir. Onun Maverâünnehir dışındaki etki alanını da ancak bu şekilde tespit edebiliyoruz.

Ne yazık ki bazı Hanefî ve Şafîî müelliflerce İmâm Mâturîdî bir Hanefî âlimi sayılmış ve mezhep önderliği göz ardı edilmiştir. Nitekim 480/1092 tarihinde Gazne'de *Beyânü'l-edyân* adıyla Farsça fırak kitabı yazan Ebû'l-Meâlî Muhammed b. Ubeydullah el-Hüseynî el-Alevî adlı bir Hanefî âlimi Sünnî mezhepleri Ehl-i Hadis ve Ehl-i Rey olarak ikiye ayırmakta ve Davudiyye (Zâhirîlik), Şafîiyye, Malikiyye, Hanbeliyye ve Eş'ariyye'yi Ehl-i hadis kapsamında değerlendirirken, Ehl-i Rey'in sadece Hanefîlikten ibaret olduğunu belirtmektedir.¹² Aynı şekilde Mâturîdî'ye nispet edilen bir esere şerh yazan Şafîî alimi Tacüddin es-Sübkî (771/1370), eseri yazış amacının Eş'arîlerin inanç esasları ile Hanefîlerin inanç esaslarının aynı olduğunu göstermeyi hedeflediğini belirtmesinden Mâturîdîliği müstakil bir mezhep saymadığını görmekteyiz.¹³ Sivas doğumlu olmakla birlikte hayatını Mısır'da geçiren Hanefî mezhebine mensup İbn Humâm ise, Mâturîdî'yi bir mezhep imamı olarak görmemekle birlikte, ondan itibaren itikadî meselelere bakışta Hanefî mantalitede bir değişimin gerçekleştiğini de itiraf eder.¹⁴

Bununla birlikte Mâturîdî âlimi Ömer en-Nesefî'nin Akîde metni üzerine *Şerhu'l-akâid* adlı eser yazan Eş'arî mezhebine mensup Sadüddîn Teftazânî (ö. 793/1390) ise, *Şerhu'l-Makâsid* adlı hacimli eserinde Mâturîdîliği bir mezhep olarak vermektedir:

"Maverâünnehir bölgesinde Mâturîdiyye bulunmaktadır. Bunlar Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin öğrencisidir. O, Nasr b. İyaz'ın, o, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin arkadaşı olan Ebû Bekir el-Cüzcânî'nin; o da, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisidir. Mâturîdî Semerkand'ın köylerindedir. Eş'arîlerle Mâturîdîler arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi bazı meselelerde ihtilaflar meydana gelmiştir."¹⁵



Teftâzânî'nin çağdaşı olan ve amelî konularda Hanefî içtihat sistemini benimseyen Seyyid Şerif Cür-cânî ise Osmanlı medreselerinde kelim kitabı olarak okutulan hacimli eseri *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Ebû Mansûr el-Mâturîdî'den 'şeyh' olarak bahsetmekte ve Fahreddin er-Razî'de olduğu gibi 'ru'yetullah' konusunda onun görüşünün isabetliliğine dikkat çekmektedir.¹⁶

IX./XV. asırlarda özellikle Osmanlı ulemasının Mâturîdî'yi mezhep imamı, Mâturîdîliği ise mezhep olarak açıkça kaydettiklerini görüyoruz. Sözgelimi Hayâlî Ahmed Efendi (ö. 875/1470) *Şerhu'l-akâid*'e yazdığı ve *Hayâlî* adıyla meşhur olan eserinde "Ehl-i Sünnet, Horasan, Irak, Şam gibi birçok bölgede Eş'ariler ile Maveraünnehir bölgesinde Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin ashâbı olan Mâturîdîlik'ten oluşur" ifadesi ile Mâturîdîliği mezhep saymakta İmâm Mâturîdî'yi ise mezhep önderi kabul etmektedir.¹⁷ Taşkoprîzade (ö.968/1561) ise *Miftâhu's-saâde* adlı eserinde Ehl-i Sünnet'in iki imamından birisinin Ebû Mansûr el-Mâturîdî olduğunu belirtmektedir.¹⁸ İsmâil Gelenbevi, Celaleddin ed-Devvânî'nin *el-Celâl* diye meşhur eseri üzerine yazdığı hâşiyede Eş'arilik'ten ayrı olarak "Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin Ashâbı" dediği bir kesimden bahseder.¹⁹ Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniyye*'si üzerine Türkçe şerh yazan İsmâil Gelenbevi'nin (ö. 1205/1790) damadı Muhammed Şükrî İbrahim b. Ahmed Atâ, mezkûr kasidenin, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* ve diğer eserlerinden yararlanmak suretiyle yeni bir üslup ortaya koyan Ebû Mansur el-Mâturîdî'nin çizgisi üzere yazılmış olduğunu dile getirir.²⁰ Edirne Müftüsü Mehmet Fevzi, *el-Celâl* üzerine yazdığı şerhte, Mâturîdîliğin Ehl-i Sünnet içerisinde ayrı bir mezhep olarak değerlendirilmesi gereği üzerinde durur.²¹

Hint Alt kıtası âlimleri arasında da İmâm Mâturîdî'nin mezhep imamı olarak görüldüğü, o bölgenin önemli sufi temsilcilerinden mücadele adamı, İmâm Rabbânî Ahmed es-Sirhindî'nin (ö. 1034/1624) *el-Mektubât* adlı eserindeki itikatla ilgili mektuplarının muhtevalarından anlaşılmaktadır. Anılan mektuplara bakıldığında itikat çizgisinin bütünüyle Mâturîdî inanç esasları doğrultusunda olduğu görülür.²² Öte yandan onun *Rabbânî İlhamlar* adıyla Türkçeye çevrilen *Mebde ve Mead Risalesi*'inde "Hanefî ve Mâturîdî Mezheplerinin Fazileti" başlığı ile özel bir bölüm ayırmıştır. Şu sözleri onun İmâm Mâturîdî'ye ne kadar bağlı olduğunu göstermesi bakımından önemlidir:

"Mâturîdiyye ve Eş'ariyye mezheplerinin tartışmalı olduğu konuların çoğunda ilk bakışta Eş'arilerin haklı olduğu akla geliyor, ancak firâset nuru ve keskin bir

nazar ile derin düşünülünce, Mâturîdiyye'nin haklı olduğu ortaya çıkıyor. İhtilafî kelim meselelerin hepsinde bu fakir Mâturîdiyye alimlerine muvafık ve onlarla hemfikirdir. Gerçek şu ki, büyük zatlar (Mâturîdîler) sünnet-i seniyyeye uymaları sebebiyle büyük bir kıymet sahibidirler. Muhalifleri ise felsefi konulara bulaştıkları için, o değeri elde edememişlerdir. Her ne kadar iki grup da hak ve doğru yol üzere iseler de, durum böyledir."²³

Yine o bölgenin ünlü dil uzmanı ve kelamcılarında Siyalkûtî (ö.1067/1656), Celaleddin ed-Devvânî'nin *el-Celâl* diye meşhur eseri üzerine yazdığı hâşiyede fırka-i nâciyenin, Eş'ariler olduğunu iddia eden Adudüddin el-İcî'yi destekleyen müellife karşı, Mâturîdîliğin ve hatta sahabe, tabiün ve tebeü't-tâbiün'den müteşekkil selâf-i salihînin de Ehl-i Sünnet olarak değerlendirilmesi gereğini dile getirir.²⁴ Yine aynı bölgeden Tehânevî (ö.1157/1745), "Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve tabii-leri" ifadesi ile İmâm Mâturîdî'yi bir mezhep imamı olarak değerlendirmekte²⁵, ünlü Hanefî fakihî Leknevî (ö. 1304/1886) ise, Mâturîdî'yi 'imâmü'l-mütellimîn' olarak nitelemektedir.²⁶

Muhyiddin İbn Arabî

Muhyiddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ali İbn 'Arabî el-Hâtemî et-Tâî el-Endelûsî, Endülüs'ün Mürsiye (Murcia) şehrinde 560/1165 tarihinde dünyaya geldi. Babası Ali b. Muhammed'in ünlü filozof İbn-Rüşd ile de dostluğu bulunan bir zattır, Annesi ise, dindarlığına gıpta edilen bir kadındır. İbn 'Arabî sekiz yaşına kadar doğduğu yer olan Mürsiye'de yaşadı. Sekiz yaşında ailesi ile birlikte 568/1173 İşbiliye kentine taşındı. Bu şehirde tanıştığı Ebû Ca'fer Ahmed el-Arabî'den ibadet ve zühde yönelme zevkini tattı. Tasavvufla tanışması da bizzat bu şehirde gerçekleşti. Bir arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı ünlü Mağrib'li Sufî Ebû Medyen'in öğrencisi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Yahlef el-Kûmî el-Abesî ile birlikte tasavvufu ve tasavvufî hayatı tanımış oldu. 580/1185 yılı onun düzenli tasavvufî hayata giriş yılıdır. Bu yola girişinde Ebû'l-Abbâs Ahmed el-Ureynî'nin önemli ölçüde katkısı vardır.

İbn Arabî daha henüz gençliğinin ilk yıllarında İşbiliye'de iken babası tarafından dostu olan ünlü filozof İbn Rüşd ile görüşmesi için Kurtuba'ya gönderildi. Onun İbn Rüşd ile karşılaşması esrarengiz bir sahne içerisinde gerçekleşti; sadece ikisinin anladığı karşılıklı kısa bir konuşmanın ardından vedalaşıp ayrıldılar. İkinci buluşma İbn Rüşd'ün cenazesinde gerçekleşti. O, 595/1199 yılında Merakeş'de ölen ve



Kurtuba'ya nakledilen İbn Rüşd'ün cenazesinde hazır bulunan az sayıdaki insandan biri idi.

Kadın bilgin ve ermişler ile de görüşen İbn Arabî, bu çerçeveden olmak üzere Endülüs'ün Zeytûn beldesindeki Merşane'den Şemsu Ümmî'l-Fukarâ ile İşbiliye'de karşılaştığı ve hizmetinde bulunduğu doksan yaşındaki Fatimâ b. Ebi'l-Müsenna el-Kurtubî'den istifade etti. İlk evliliğini manevî tecrübe sahibi ve sâliha bir kadın olarak nitelediği Meryem binti Muhammed b. Abdûn b. Abdurrahman el-Becâî ile yaptı. İkinci evliliğini ise Mekke ve Medine (Harameyn) emîrinin kızı olan Fatıma binti Yunus ile gerçekleştirdi.

İbn Arabî 591/1194 yılında Cebel-i Tarık boğazı yoluyla Mağrib bölgesinin önemli kentlerinden Fas'a gitti, 592/1196 senesinde İşbiliye'ye tekrar döndü. İşbiliye'li ünlü mutasavvıf EbûMedyen'i (ö. 594/1197) görebilmek için Kuzey Afrika'ya geçti. Oraya ulaştığında Ebû Medyen ölmüş olduğundan ancak müritleriyle görüşebildi. İbn Arabî, Kuzey Afrika'da Merakeşe uğradı, 595/1198 tarihinde el-Meriye şehrinde Endülüs tasavvuf ve düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arif'in (ö. 536/1141) önde gelen müritleriyle buluştu. Burada *Mevâkiü'n-nücûm* adlı risalesini yazdı. Buradan doğu seferine çıktı. Bu yolculukta Tunus ve Kahire onun önemli duraklarıdır. Kahire'den Mekke'ye hareket etti. İbn Arabî, Mekke'de büyük ilgi ve saygı gördü, tanıştığı Mekînüddin Şuca' adında bir zattan Tirmizî'nin *Sünen*'ini okudu, salih bir adam diye nitelediği Muhammed b. Halid es-Sadeî et-Tilimsânî adlı şahsa İmâm Gazzâlî'nin *İhyâuulûmi'd-dîn* adlı eserini okuttu. Mekke'de iken manzum eseri *Tercümânü'l-eshvâk* ile kudsî hadisleri derlediği *Mişkâtü'l-envâr*'ı kaleme aldı. Eserlerinin en hacimli ve bütün fikirlerini ihtiva eden el-Fütûhâtü'l-mekkiyye'yi 599/1202 yılında Harem-i Şerif'te yazmaya başladı. Taif seyahati de yapan İbn Arabî, orada *Hilyetü'l-ebdâl* adlı kitabını yazdı.

İbn Arabî 601/1204 tarihinde Mekke'den Bağdad'a geçti ve Muhammed Bekrî adlı bir zattan Kuşeyri'nin (ö. 465/1072) ünlü eseri *er-Risâle*'yi okudu. 601/1204 yılında Musul'a uğradı ve orada *Muhadaratü'l-ebâr ve müsâmeratü'l-ahyâr* adlı eserini kaleme aldı.

Anadolu'daki ilk ziyaretini İbn Arabî, Sultan Keykavus'u ziyaret maksadıyla Konya'ya yaptı, Sultan tarafından iyi karşılandı ve hediyelerle taltif olundu. Konya'da bir müddet kalan İbn Arabî ünlü takipçilerinden Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) ile görüştü ve onun üzerinde derin etkiler bıraktı. Konya'dan Kayseri yoluyla Anadolu'daki esas konaklama yeri

olan Malatya'ya giden İbn Arabî, orada Antakya'da iken mektubunu aldığı Sultan Keykavus'a çeşitli nasihatler içeren bir mektup yazdı. 612/1216 yılının bir Ramazan ayında Sivas'ta bulunduğu sırada Sultan'ın Antakya'yı muhasara ettiği haberini aldı, fethin müyesser olması için dualar etti.

İbn Arabî, 617/1220 yılında Halep şehrine uğrayarak tahminen 618/1221 veya 619/1222 yılında Şam'a (Dimaşk) geldi ve sürekli olmak üzere oraya yerleşti. Hayatının kalan kısmını bu şehirde geçiren İbn Arabî, meşhur eseri *Füsûsü'l-hikem*'i bu şehirde yazdı ve ünlü eseri *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserini tamamladı. Kendisi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinin sonunda, eserini titiz bir çalışma ile ikinci kez yazdığını belirtir ve 636/1238 yılının Rebîü'l-evvel ayınının 24. günü yani ölümünden iki yıl önce tamamladığını not eder.

638/1240 yılında bir cuma gecesi 77 yaşında iken ahirete irtihal eden İbn Arabî Şam'daki Kasıyûn dağına eteğine defnedildi; kabri üzerine Osmanlılar devrinde bir türbe ve yanına cami yapıldı.²⁷

İbn Arabî'nin Düşüncesinde Mâturîdî Çizgiler

Muhyiddin İbn Arabî'nin doğrudan Mâturîdî'nin düşüncesinden etkilendiğine dair elimizde bir veri veya belge bulunmamaktadır. Ancak iki düşünce arasında ciddi benzerliklerin bulunduğu da bir gerçektir. Bu benzerliklerin bir etkilenme ile mi yoksa aklın yolu birdir sözü gereği iki düşünce adamının benzer hususlarda buluşmaları mıdır tam olarak kestiremiyoruz. Benzerlik üç noktada söz konusudur. Bunlar Allah'ın varlığının ve birliğinin akılla bilinebileceği, Allah'ın fiili sıfatlarının temel bir sıfat altında toplanması ve bunların hadis değil kadim olması ve son olarak kelam sıfatının lafzi ve nefsi ayrımının yapılmasıdır.

Allah'ın Varlığının ve Birliğinin Akılla Bilinmesi

Daha önce geçtiği gibi İbn Arabî, Allah'ı bilmek hususunda nazar ve istidlal yolunu pek emin bir yöntem görmemekle birlikte, yine de bunu Allah'ı bilme vasıtalarından biri olarak kabul eder ve keşf ile nazar yolu dışında Allah bilgisine sahip olan kişinin taklit ehlinde sayılacağını belirtmek suretiyle nazar yöntemine de kıymet atfeder.²⁸ Nitekim ona göre Allah'ın zâtı konusunda olmamak şartıyla hatalı da olsa düşünce üretmek (nazar) isabetli taklitten daha değerlidir.²⁹ Bu yolu güvenilir saymamasının sebebi ise şudur: Allah sonsuzdur (la yetenâhî), insanın ilmi ve aklı ise sınırlı ve sonludur dolayısıyla akıl ancak kendi sınırlı alanını ve Allah'ın ilham ettiği ya da rasul göndererek haber verdiği bilgileri kavrayabilir.³⁰ Ona



göre akıl bir şeyi cevherine, tabiatına, haline ve görünüşüne bakarak bilebilir. Allah bu gibi olgu ve durumların dışında olduğuna göre aklın sınırlı kapasitesi ile O'nu bilmesi imkan dahilinde değildir. Ancak "Akıl, Allah hakkında hiçbir bilgi edinemez mi?" sorusuna olumsuz cevap vermez. Aklın, Allah'ın varlığı, âlemin ona muhtaç olduğu ve yaratıcının birliği bilgisine ulaşabileceğini, zâten bizden istenen bilgilerin de bundan ibaret olduğunu³¹ belirtir ve aklın bu bilgilere olumsuzlama (selb) yoluyla ulaştığının altını çizer.³² Yine akıl bu bilgilere enfüsteki (insanın kendinde ve âlemde) bir takım delillerle ulaşır. Bu deliller kişiyi birinci planda âlemin hâdis olduğu düşüncesine, ikinci planda ise bu hâdisin bir muhdisinin olması gerekliliğinden hareketle Allah'ın varlığına götürür.³³ Onu akla karşı ihtiyatlı davranmaya iten temel bir sebep de, akıl yoluyla Allah hakkında kapsamlı bilgi edinilebileceğini iddia edenlerin sürekli ihtilaf içinde olmaları, birinin tarif ve tavsif ettiği Tanrı'nın diğerinden farklılık arzetmesi, bundan da öte bu farklılıklardan dolayı birbirlerini tekfir etmeleridir. Hâlbuki Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar, aralarında uzun bir zaman dilimi olmasına rağmen peygamberler arasında ihtilaf olmamıştır.³⁴

İbn Arabî'nin bu değerlendirmesi başta İmâm Mâturîdî olmak üzere Mâturîdiye mezhebinin adeta resmi görüşüne uygun düşmektedir. Nitekim Mâturîdîler de Allah'ın varlığının ve birliğinin akıl yoluyla bilinebileceğini kabul etmekle birlikte İbn Arabî'nin daha ötesini bilmeye yönelik çekincelerine katılırlar.³⁵ Çünkü aklın daha ötesini bildiğini iddia etmek hem peygamberlik hem de din müessesini gereksiz kılacak bir anlayışa işaret eder. Peygamberlik bir gerçeklik olduğuna göre ve din de bir peygamberin getirdiği habere dayandığını hatta neredeyse o haberdan ibaret olduğuna göre aklın rolü bu dini makul çerçevede anlamak ve anlamlandırmak olmalıdır. Bunu ötesine geçmesi yeni bir icat etmesi anlamına gelir ki, bunu hiçbir kelamcının kabul etmesi mümkün değildir. Neticede İbn Arabî aslında kelâm düşüncesinde var olan bir gerçekliği kendi ifadeleri ile izah etmekte ve bir nevi aklın ortak yolunda Mâturîdîlerle buluşmaktadır.

Kudret ve Kavî

İbn Arabî kelâm sıfatının yanında bir kavî sıfatı daha öngörmektedir.

Ona göre bu sıfat, kudret sıfatıyla aynı işlevi görmektedir.³⁶ Aslında onun önerdiği bu kavî sıfatı kudret sıfatının bir tezahürü kabul edilebileceği gibi,

Mâturîdîlerin kabul ettiği "tekvîn" sıfatını çağrıştıran kudret sıfatının "yaratma" boyutu şeklinde de anlaşılması mümkündür. "Kavî" sözlükte "ka-ve-le" fiilinin masdarı olup "söylemek" veya "demek" anlamlarına gelen bir kelimedir. Kur'an'da faili Allah olan fiil ve masdar kalıbında sıkça geçmekle birlikte³⁷ diğer isim ve sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın ismi veya sıfatı şeklinde geçmemektedir. Ancak İbn Arabî hem fiilin failinin hem de masdarın izafe edildiği zaminin sahibinin (merci'inin) Allah olmasını göz önüne alarak "kâil" şeklinde bir sıfat elde etme yoluna gitmiştir. Yukarıda geçen görüşüne delil olarak "Biz, bir şeyin olmasını istediğimiz zaman ona sözümüz sadece "ol" dememizdir. O da hemen olur.³⁸ mealindeki ayeti getirir. Yaratma bahsinde geleceği gibi İbn Arabî "yoktan yaratma"yı kabul etmediği için buradaki "ol" emrini "bir nevi yokluktan varlığa geçmenin bir simgesi" olarak görmektedir. Zira her şey Allah'ın ilminde mevcuttur, yaratma denilen şey orada bulunan prototiplerin (a'yân-ı sâbite) isimlerin aracılığı ile varlık sahnesine çıkmasıdır.

Onun sisteminde isim-sıfat ilişkisi ele aldığı yerde İsfârîni'ye referansta bulunarak sıfatları, isimleri bünyesinde toplayan külli isim, kendi ifadesiyle ümmehâtü'l-esmâ (isimlerin anaları) olarak görür ve yine onları ilk sıraya yerleştirir. Ümmehâtü'l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların subutî sıfatlarına denk düşmektedir. Farklı olarak kudret sıfatının yaratma boyutu olan "kavî" sıfatından sözeder. *Bu da Mâturîdîlerin kelâm sistemindeki "tekvîn" sıfatını çağrıştırmaktadır.*

İbn Arabî'nin kavî ve kail şeklindeki sıfat önerisi Hanefîlerin bir kolu olan Kerramiye mezhebinde de görülmektedir. Onlara göre de Yüce Allah yarattığı varlıkları kavî sıfatı ile var etmektedir. Görünen o ki, İbn Arabî'nin bu düşüncesi Mâturîdîlerle kısmi benzerlik arz etse de Kerramilerin düşüncesi ile tam bir benzerliği söz konusudur.³⁹

Kelâm

İbn Arabî geleneksel kelâm düşüncesine paralel bir şekilde kelâm sıfatının kadim ve ezeli olduğunu ve diğer sıfatlara göre bir fark bulunmadığını, insanlardaki gibi Allah'ın harf, ses ve herhangi bir organa ihtiyaç duymaksızın konuştuğunu (mesela Allah'ın Musa ile diyalogunda olduğu gibi⁴⁰) kabul eder.⁴¹ Kelâm sıfatının varlığına peygamber gönderilmesini delil olarak getirir. Zira peygamber "söz" getirmektedir, söz getiren, kendisini bu sözle gönderenin kelâm sıfatının bulunduğu en büyük delildir.⁴² Bununla birlikte



kelâmın Allah'a nisbetinin mahiyetinin bilinemeyeceği, bu konuda ileri sürülecek bilgilerin şeriata dayanması gerektiğini belirtir ve Mutezilenin "kelâm"ı mahlûk (yaratılmış/hâdis), Eş'arilerin kadim kabul etmelerini eleştirir.⁴³Mâturîdîlerin nefsi ve lafzî ayrımına benzer bir taksime giderek kelâmın işitilmesi ve işiten yönünden hâdis (sonradan olma), işittiren (Allah) yönünden kadim olduğunu vurgular.⁴⁴Ona göre kelâm, kelâm olma bakımından birdir, ayrılık sözün muhataba ulaşmasında meydana gelir ve emir, nehiy, haber, talep gibi kısımlara ayrılır.⁴⁵

Sonuç

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

Durum bu ise, Mâturîdî mezhebinin Hanefîlikten ayrılan yönü nedir? Bu sorunun hem olumlu hem de olumsuz birden fazla cevabı vardır. Belki en kabul gören cevabı, Mâturîdîliğin usûl ve üslup itibariyle Hanefîliğe göre daha kelmî bir mezhep olmasıdır. Ancak Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ve Mâturîdîliğin geliştiği bölgelerde uzun zamandan beri okuna gelen risalelere bakıldığında, kelmî renginin baskın bir şekilde bulunduğu açıkça görülür. Bu da aslında kelmî usul ve üslubun Ebû Hanîfe'den beri mezhep

içinde var olduğu anlamına gelir. Bununla birlikte iman konusuna yaklaşımı, müteşâbihât hususunda te'vilin benimsenmesi, tekvin sıfatının öncelikli bir konu haline getirilmesi gibi ayrıntılar dikkate alındığında Mu'tezile ve ona muhalif olarak ortaya çıkmış bulunan İbn Küllâb el-Basrî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'ye alternatif bir kelmî yapı görüntüsü verir. Bu yönü itibariyle Mâturîdîlik sistematik anlamda bir kelmî mezhebidir.

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

Sufî düşüncenin önde gelenlerinden Muhyiddin İbn Arabî'yi etkileyip etkilemediğini tespit etmek zor olmakla birlikte İmâm Mâturîdî'den yaklaşık üç yüz yıl sonra yaşamış olan bir sufinin belli noktalarda onunla örtüşüyor olması önemlidir. Bu de bize aslında ister sufi düşünce isterse kelmî düşünce olsun makul bir çizgide İslâm düşüncesinin bulunduğu önemli göstergesidir. Her ne kadar bazı çevrelerde sufilik akıl dışı bir alan gibi gösterilmeye çalışılsa bile aklında İbn Arabî düşüncesinde görüldüğü gibi bu düşüncenin de makul bir çerçeveyi hedeflediği görülmektedir. Mâturîdî düşünce ile İbn Arabî düşüncesindeki esaslı buluşma noktası da burasıdır. Zaten geçmiş günümüze bütün bir İslâm uleması makul çizgi arayışında olmuş ve bu hususta aklın yolu birdir düsturu gereği buluşmuşlardır.



Dipnotlar

- 1 bk.: İbn Batûta, *Rihle İbn Batûta (Tuḥfetü'n-nuzzâr)*, Beyrut 1417/1996; Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsım*, Leiden 1906; Ebü'l-Mu'in en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003; Sönmez Kutlu, *Mâturidîlik*, Kitabiyat, Ankara 2003; Hüseyin Kahraman, *Mâturidîlikte Hadis Kültürü*, Arasta Yayınları Bursa 2001; Talip Özdeş, *Mâturidînin Tefsir Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, sy.9., İstanbul 2003, s.56-57; Çağfer Karadaş, "Semerkant Hanefî Kelam Okulu: Mâturidîlik -Oluşum ve Gelişim Süreci-" Usûl İslam Araştırmaları, sy.6, Temmuz Haziran 2006, s.57-100.
- 2 Ebü'l-YüsrPezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.3.
- 3 Ömer en-Neseî, Ebü'l-Yüsr'ü hocası olarak göstermektedir. Böylece İmâm Mâturidî'den Ömer en-Neseî'ye kadar kesiksiz bir silsile kurulmaktadır. bk.eî-Kand, s.311.
- 4 Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s.3, 34, 70, 87, 123, 207, 211, 241.
- 5 Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*,s.203, 204.
- 6 Ebü'l-Yüsr el-Bezdevî, *Usûlü'd-dîn*,s.3.
- 7 bk. Alaüddin el-Üsmendî, *Lübâbü'l-kelâm* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul, 2005, s.47, 141, 156; Rukneddin es-Semerkandî, *el-Akîdetü'r-rukniyye*, Süleymaniye Ktp. Şehit Ali Paşa, no. 1691'den İSAM Ktp. Fotokopi nüsha, no: 82911, vr. 15a, 16a. (s.28, 30).
- 8 Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu, *Mâturidîyye Akaidi* içinde), Ankara ts. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s.34.
- 9 Ebü'l-Berekat Hafzüddin en-Neseî, *Şerh Hafzüddin en-Neseî fi li-kitâbi'l-Müntehab fi usûli'l-mezhebli Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsiket i* (nşr. Salim Ögüt), y.y. ts., s.393.
- 10 Fahreddin er-Razî, *Kitâbü'l-erbain fi usûli'd-dîn* (nşr. AhmedHicâzi es-Sakka) Kahire 1409, s.277.
- 11 Fahreddin er-Razî, *MünâzarâtüFahreddin er-Razî fi bilâdi Mâverainnehir*, Beyrut 1968, s.53.
- 12 Ebü'l-Meâlî, *Beyânü'l-edyan*, s.11-58.
- 13 Sübkî, *es-Seyfü'l-Meşhur fi şerhi akîdeti Ebi Mansûr* (nşr. M. Saim Yeprem, *Mâturidî'nin Akide Risalesi ve Şerhi*), İstanbul 2000, s.11-12.
- 14 Kemal b. Ebi Şerif, *Kitâbü'l-müsâmera bi-şerhi'l-Müsâyerâli'bnî Hümâm*, İstanbul 1400/1979, s.85.
- 15 Sadüddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsüd* (nşr. Abdurrahman Umeyra), Beyrut 1409/1989, V, 231-232.
- 16 Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 105.
- 17 Hayalî Ahmed Efendi, *Hayâlî*, İstanbul 1322, s.14.
- 18 Taşköprizâde, *Miftâhü's-seâde*, Kahire 1968, II, 151-152.
- 19 İsmail Gelenbevi, *Haşiye ale'l-Celâl*, İstanbul 1307, s.26.
- 20 Muhammed Şükrî b. Ahmed Atâ, *Tuḥfetü'l-fevâidâleCevâhiri'l-Akâid*, İstanbul 1328, s.3.
- 21 Mehmed Fevzi, *Cemâl ale'l-Celâl*, İstanbul Dâru't-Tibaati'l-Âmire, s.19.
- 22 Çağfer Karadaş, "İmam Rabbânî ve İtikâdi Görüşleri", *U.Ü. İlahiyat Fak. Der.*, sy. 9, c.9, Bursa 2000, s.342-349.
- 23 İmam-ı Rabbânî, *Rabbânî İlhamlar-Mebde ve Mead* (trc. Necdet Tosun), İstanbul 2005, s.80-81.
- 24 Siyalkûtî, *Siyalkûtî ale'l-Celâl*, İstanbul 1306, s.6-7.
- 25 Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü'l-fünûn*, İstanbul 1404/1984, II, 1277.
- 26 Leknevî, a.g.e, s.195.
- 27 bk. Muhyiddin İbn Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, Beyrut ts. Dâru Sâdır; Muhyiddin İbn Arabî, *Muhâderatü'l-ibrâr ve Müsâmeratü'l-Ahyâr*, Beyrut ts., Daru Sâdır; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. s. 3-58.; Çağfer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikâdi Görüşleri*, İstanbul 1997, Beyan Yayınları, s.15-19; Çağfer Karadaş, Muhyiddinİbn Arabî, İzmir 2008, Kaynak Yayınları, s.33-81; Ahmet Ateş, "Muhyiddin Arabî" md., İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, VIII, 533-555.
- 28 *Futûhât*, (DS), V, 73-75.
- 29 *Futûhât*, (DS), III, 94.
- 30 *Futûhât*, (OY), IV, 123; VIII, 220.
- 31 *Futûhât*, (OY), II, 86-89, 92-93.
- 32 İbn Arabî, *Risâletü'ş-Şeyhi'l-Ekber ilâ Fahreddin er-Râzî* (Kahire ts., Âlemü'l-fikr), s.11.
- 33 *Futûhât*, (DS), II, 305.
- 34 *Futûhât*, (OY), III, 337-338.
- 35 Nureddin es-Sabunî, *el-Bidâye fi usuli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu, Dimaşk 1399/1979 dan Ofset, Mâturidîye Akaidi, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, s.18.
- 36 *Fütühât*, (DS), II, 406.
- 37 Meselâ bk. el-Bakara 2/117; Al-i İmran 3/47; el-En'am 6/73; Meryem 19/35; Yasin 36/72; Gâfir 40/68.
- 38 en-Nahl 16/40. (bk. M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'ân*, (İstanbul 1984), "kavl" md.)
- 39 bk.: Çağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul 2013, Ensar Neşriyat, s. 127-128, 269.
- 40 A'râf 7/143
- 41 *Fütühât*, (OY), I, 168.
- 42 *Fütühât*, (OY),II, 126.
- 43 *Fütühât* (DS), II, 400.
- 44 *Fütühât*, (OY), XII, 329.
- 45 *Fütühât*, (OY),I, 204.