

**ХАЛЫҚАРАЛЫҚ МАТУРИДИ СИМПОЗИУМЫ
(ӨТКЕНІ, БҮГІНІ МЕН БОЛАШАҒЫ)**

**ULUSLARARASI MATURİDİLİK SEMPOZYUMU
(DÜNÜ, BUGÜNÜ VE GELECEĞİ)**

**INTERNATIONAL SYMPOSIUM ON MATURIDISM
(PAST, PRESENT AND FUTURE)**

БАЯНДАМАЛАР

BİLDİRİLER

PAPERS

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

ANKARA 2018



İnceleme Araştırma Dizisi
Yayın No:58

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri

Baskı Tarihi: Ekim 2018

Editör

Prof. Dr. Sönmez KUTLU

Yayın Koordinatörü

Harun SARIGÜL

ISBN: 978-9944-237-71-0

Tasarım - Baskı

OLİVİN OFSET

www.olivinoffset.com

Uluslararası Maturidilik Sempozyumu Bildirileri / Editör: Prof. Dr. Sönmez KUTLU. –
Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi, 2018 624 s.; 16x24 cm. –
(Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi inceleme-araştırma dizisi;
yayın no:58)

© Ahmet Yesevî Üniversitesi

Mütevelli Heyet Başkanlığı

Taşkent Cad. Şehit H. Temel Kuğuoğlu Sokak. No: 30 06490 Bahçelievler/ANKARA

Tel: 0312 216 06 00 • Faks: 0312 223 34 29

www.ayu.edu.tr yayinlar@Yesevî.edu.tr

Kitapta ifade edilen fikir ve görüşler sadece yazarlarının olup, Ahmet Yesevî Üniversitesi
Mütevelli Heyet Başkanlığı'nın görüşlerini yansıtmazlar.

ANKARA 2018

TATAR CEDİTÇİLİĞİ VE MATURİDİLİK ALGISI

Doç. Dr. İbrahim Maraş

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bir Maturidilik-Eşarilik Tartışması Var mıdır?

İslam dini, doğuşundan günümüze kadar oldukça zengin bir düşünce mirasına sahip olmuştur. Birçok ekol tartışmalarının yaşandığı tarihsel süreçte; akıl-vahiy uyumuna, yani akıl ile vahyin aynı hakikati temsil ettiğine dair genel bir yaklaşımın ortaya çıktığı bilinen bir husustur. Bilhassa bütün filozoflar ve kelamcıların önemli bir kesimi tarafından savunulan bu görüş, zaman zaman farklı noktalara kaysa da mutedil bir ortak noktada buluşmaktadır. Nitekim meşhur düşünür İmam el-Mâturîdî(333/944)'nin, daha *Kitâbu 'l-Tevhîd'*inin başlarında akıl ile naklin, yani vahyin ancak bir arada bulunmasıyla dinin tanınabileceğini ortaya koyması ve bu sebeple de onu hakikate ulaştırın temel bir araç olarak kabul edişini manidardır¹. el-Mâturîdî de, tıpkı İslam filozofları ve sufiler gibi, “küçük alem”² olarak nitelediği insanı, bi-zatıhi sosyal değişimin bir gereği olarak, akıl temeline dayanan bir istidlal yapmak suretiyle kendi içindeki ve dışındaki (enfüs ve âfâk) alemi her an okumaya gayret edecek ve bu okuma ile hem var olma sebebini anlayabilecek hem de problemlerini hal yoluna koyabilecek bir varlık olarak tanımlamaktadır. Onun, insanın bu anlam arayışında temele aldığı husus da akıl ve naklin uyumu ve gerçekte aklın nakli anlamadaki başat olan rolüdür. Tarihsel süreç içerisinde Müslümanlar bunu temele alarak fikir üretmişler ve meselelerini çözmüşlerdir. Ancak bu akılcı çizgide tarih boyunca ortak bir noktada buluşmuş olsa da zaman zaman aklın nas karşısındaki konumu hususunda bazı ayrışmalar, hatta akıl çizgisinden uzaklaşmalar ve akli dışlamaya kadar varan tavırlar ortaya çıkmıştır.

Tarihi süreçte ortaya çıkan siyasi, psikolojik, sosyal ve kültürel etkilerle çeşitli bölgelerde farklı fikri çizgiler ortaya çıkmıştır. Bu cümleden olarak Mutezile, Eş'ariyye ve Hanefilik-Maturidilik gibi pek çok ekol arasında çeşitli ayrışmalar görülmüştür. Özellikle Türklerin çoğunluğu genellikle Hanefi-Maturidî çizgisini kabul etmiş ve bu durum günümüze kadar bu şekilde devam etmiştir. Yapılan çalışmalar göstermiştir ki, söz konusu bu ayrışmalar içerisinde en yaygın ve en dikkat çekici olanlardan birisi Eş'arî-Maturidî çekişmesidir. İki gurup arasındaki ilişki zaman zaman uyumlu bir ittifakmış gibi görünse de, gerek siyasî, gerek fikhî, gerekse psikolojik, sosyal ve kültürel faktörlerin etkisiyle, günümüze kadar karşılıklı bir üstünlük mücadelesi halinde devam etmiştir³. İlginç olan husus ise her iki gurubun

¹ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002, s. 3-5, 13-15.

² el-Mâturîdî, *Kitâbu 'l-Tevhîd Tercümesi*, s. 3-5, 13-15.

³ Bu konuda detaylı bir çalışma için bkz.: Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.

ilerleyen tarihî süreçte birbirlerini eleştirirken felsefeye bulaşmakla suçlanmış oldukları halde yine her iki gurubun felsefecilerin ıstılahlarından ve açıklamalarından ya doğrudan İbn Sina geleneği üzerinden ya da İbn Arabî başta olmak üzere filozof sufiler üzerinden dolaylı olarak etkilenmiş olmalarıdır. Bizim bu tebliğ çerçevesinde ele alacağımız Tatar ceditçilik hareketi, 19. asrın başlarından itibaren, tarihsel süreç içerisinde oluşmuş olan Maturidiliğin akıl-vahiy çizgisi hususunda kurduğu hassas dengeyi iyi anlamış ve korumaya çalışmıştır. Tatar ceditçilerinin, Maturidiliğin ve özellikle de İmam el-Mâtürîdî'nin, bazen sanki akli daha önceleyen ve giderek Muttezile anlayışına yaklaşan tutumuyla, bazen vahyi ve selef anlayışını sanki önceliyormuş gibi gözükten tutumunun aslında bu şekilde ayrı ayrı anlaşılmayıp, birini diğerine tercih etmeksizin, her ikisini nasıl dengelediğiyle izah edilmesi yönündeki⁴ metodunu takip ettiklerini görmekteyiz.

Tatar ceditçilik hareketi, İslam düşüncesinin tecdit geleneği içerisinde yerini almış önemli bir yenileşme ekolünün adıdır. 1800'lü yılların başlarından itibaren İdil Ural bölgesinde başlayan bu hareket kısa zamanda bütün Türk dünyasını ve Osmanlıyı birçok yönden etkilemiştir. Dinî düşüncede yenileşme ile ilgili fikirlerle başlamış olan söz konusu hareket, İslâm'ın evrensel mesajını, bir veya bir kaç mezhebin, şu veya bu zaman diliminin sınırları içine hapsedilmesine karşı çıkarak üst bir dil kullanmaya çalışmışlardır. Tatar ceditçiliğinin en önemli temsilcileri arasında; Abdünnasır el-Kursavî (1812), Şehabüddin el-Mercânî (1889) ve Rızaeddin b. Fahreddin (1937), Muhammed Necip et-Tünterî (1930) ve Musa Carullah (1949) vardır. İctihad kapısının açılmasından İslam kültürünün klasik kaynaklarının eleştirisine varıncaya kadar o zamana kadar tartışılmaz kabul edilen pek çok konunun müzakeresinde öncülük etmişlerdir. Kendilerinden önceki bütün âlimlere, sufilere, filozoflara müracaat etmekten çekinmeyen ceditçiler, Kur'ân ve sünnetin yeniden anlaşılmasını savunmaktadırlar. Hakim olan Eş'arî anlayışın bazı görüşlerine karşı Maturidiliği öne çıkarmalarının ve Ehl-i Sünnet kavramını dar anlamından kurtarma gayretlerinin temel sebebi budur. Getirmeye çalıştıkları bütünlükçü ve açılımcı bakış açısı, onların ceditçi olarak nitelenmelerine sebep olmuştur.

Tatar ceditçileri, yukarıda da izahına çalıştığımız üzere, akılcılığı temel almakla birlikte, tıpkı İmam el-Mâtürîdî gibi, zaman zaman selef çizgisinde ve nakle ağırlık veren bir düşüncüyü savunuyor gibi gözükmüşlerdir. Bu durum onların bazen yanlış anlaşılmasına sebebiyet vermiştir. Halbuki, burada birkaç konu üzerinden ispatına çalışacağımız gibi, ceditçilere karşı çıkan Buhara ve Kazan bölgesi kadimcilerinin veya muhaliflerinin yazıp çizdiklerinden de anlaşılmaktadır ki, ortada bir Maturidî-Eşarî çekişmesi vardır ve ceditçiler “Eş'arî eğilimli kitapları itibarsızlaştırmak”⁵ ile veya Abdullah b. Abdullah el-Bulgârî'nin *Ucâle-i Maraziyye fî Beyâni 'l-Eş'ariyye* adlı eserinde iddia ettiği gibi “Eş'ariliği hatalı bulmakla”⁶ suçlanmaktadırlar. Yine ceditçiliğin üstadların Şehabüddin el-Mercânî, meşhur Tatar alimi el-Kursavî'yi ceditçi diye nitelediği yazma eserinde onun, Buhara ulemasını, müteahhirunun tefelsüf dolu fasit ve bidatçi bir akaitten “Allah'ın kitabına, peygamberin sünnetine, ümmetin icmama, sahih kıyasa, Hanefi imamlarından mütekaddimûnun tasnif ettikleri eserle-

⁴ Bu konuda fazla bilgi için bkz.: Hülya Alper, İmam Maturidi'de Akıl Vahiy İlişkisi, İstanbul 2010.

⁵ Bkz.: Rızaeddin b. Fahreddin, Âsâr, 3. Cüz, Orenburg 1903, s. 100.

⁶ Bkz. Abdullah b. Abdullah el-Bulgârî, *Ucâle-i Maraziyye fî Beyâni 'l-Eş'ariyye*, Kazan 1905, s. 8-9.

re ve evvelki Hanefî milletindeki ulemanın gittikleri yola dönme”⁷ çağrısı yaptığını ifade etmektedir. Ayrıca ceditçilerden Rızaeddin b. Fahreddin’in, el-Kursavî savunusu yaparken et-Teftazanî hakkında kullandığı şu ifadeler de böyle bir mücadelenin varlığından bahsetmektedir: “Fâzıl et-Teftazanî, Hanefiye eserlerine, dost sıfatıyla yaklaşarak şerh yazdığına çoğu kimsenin anlayamadığı bir şekilde usûl-i Hanefiye’yi taz’îf sadedinde olduğunu bildiği için Ebu’Nasr (el-Kursavî), belki Hanefiye ulemasına ihlas sâikasıyla bazı vakit misliyle mukabele etmiştir”⁸. Burada Rızaeddin b. Fahreddin’in buna ilave olarak söylediği, başta et-Teftazanî olmak üzere, ed-Devvanî ve Seyyid Şerif Şirazî gibi ulemanın, el-Kursavî’nin itiraz ettiği, görüşlerinin halis kendi itikadları mı olduğu yoksa “muasırlarına gayret” ile mi ortaya konulduğu hususunun oldukça önem taşıdığını belirtmesi⁹ dikkat çekicidir. Aslında onun vurgulamak istediği nokta, Eş’arî eserlerdeki ashab ve selef inancının sanki sadece kendi görüşleriyle eşitleniyormuş gibi savunulmasına karşı çıkmaktır. Nitekim dönemin yazarlarından biraz önce zikri geçen Abdullah el-Bulgarî’nin eserine bakıldığında durum netleşecektir. Abdullah el-Bulgarî, kendisi de bir Hanefî-Maturidî olduğu halde Abdunnasır el-Kursavî, Rızaeddin b. Fahreddin ve el-Mercânî gibi ceditçilere karşı bir Eş’arîlik müdafaası şeklinde yazmış olduğu eserinde, peygamber, ashab ve selef yolundan başka bir yol olarak görmediği Eş’arîliği fırka-i nâciye olarak görmekte, Mu’tezile ve Şia’yı ise sapkın (dâlle) fırka olarak değerlendirmektedir. Yazar, arada birkaç yerde Maturidiliği de Ehl-i Sünnet sayıp dışlamasa da, hiç detaya girmemekte ve sık sık el-Gazalî(1111) başta olmak üzere İbn Furek (1015), Ebu İshak el-İsferayinî (1538), Seyyyid Şerif el-Cürçânî (eş-Şirazî) (1413)¹⁰, el-Gazalî (1111), eş-Şehristanî (1153) ve Fahreddin er-Razî (1209) gibi Eş’arî alimlerin isimlerini saymakta ve iki kişi dışında herhangi bir Maturidî alime yer vermemektedir. Bu iki alim de ilginç bir şekilde, sadece müteahhirun dönemi Maturidî kelamcısı ve fıkıhçısı Sadruşşeria Ubeydullah b. Mesud (1346)’un ismi ve mezhebi konusunda ihtilaf bulunan ve Maturidilik ile Eş’arîliği uzlaştırmaya çalıştığı söylenen¹¹, ancak Tatar ceditçilerince Maturidiliği görmezden gelmek ve Mu’tezile’ye yaklaştırmakla suçlanan et-Teftazanî (1390)’nin ismine yer vermektedir.

Yukarıda bahsettiğimiz “itibarsızlaştırma” meselesini gündeme getiren ceditçi yazar Rızaeddin b. Fahreddin, Abdunnasır el-Kursavî’ye oldukça geniş bir yer ayırdığı biyografik eserinde ona karşı çıkan hasımlarının aleyhte yazmış oldukları mektuplara yer vermektedir. Buhara’dan başta Emir Haydar olmak üzere 16 kişinin imzaladığı Farsça ilk mektubun son kısmında el-Kursavî’nin muteber Eş’arî kaynakları itibarsızlaştırdığından bahsedilmektedir. İkinci Farsça mektupta ise onun, Allah’ın sıfatlarını zatıyla vacip kabul ettiğini, sıfatların taaddüdünü nefyettiğini ve nakli aklın önüne geçirdiğini söyleyerek fasid bir itikada sahip olduğunu beyan etmektedir. Bu ikinci mektup Şeyhülislam Mahdum Atullah Hoca Müftü, Kadı Mirza Şemsüddin Hoca ve Müftü Mirza Abdurrahman A’lem imzalıdır. 1810’da yazıldığı

⁷ Şehabüddin el-Mercânî, *Risâletü Tenbîhi Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzihî Ebnâi Ebi'n-Nasr*, Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, 1468 G., vr. 2(a).

⁸ Rızaeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, 3. Cüz, s. 113.

⁹ Rızaeddin b. Fahreddin, *Âsâr*, 3. Cüz, s. 113.

¹⁰ Bu şahıs her ne kadar fıkıhta Hanefî ise de itikatta Eş’arî olarak bilinmektedir. (Bkz.: Sadreddin Gümüş, “Cürçanî, Seyyid Şerif”, *DİA*, İstanbul 1993, VIII/134-136).

¹¹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, s. 82-83.

belirtilen ve Kadı Tursun Baki b. Abdurrahim el-Buhârî'ye ait mektupta ise Kursavî, batıl itikad sahibi olmak, bidat ve küfür işlemek ve Mutezile'yi taklit etmekle suçlanmaktadır¹². Rızaeddin b. Fahreddin'in yer verdiği diğer bir mektup ise 11 Kasım 1910 tarihlidir ve Kazan yakınlarındaki Öri karyesinden Ahund Fethullah Hüseyinoğlu (1843)¹³'na aittir. Mektup sahibi, el-Kursavî'yi müçtehidlik davası gütmekle, Allah'ın sıfatlarını zatıyla vacip kabul edip sıfatların taaddüdünü nefyetmekle ve nakli aklın önüne geçirmekle ve nihai olarak bidatçi bir itikada sahip olmakla suçlanmaktadır¹⁴.

Tatar ceditçilerinin Maturidiliği öne çıkardıklarının ve hakim olan Eş'arî anlayışa misliyle karşı çıktıklarının bir başka örneği meşhur ceditçi el-Kursavî'nin fırka-yı naciye'yi; "Kitap ve sünnete sıkı sıkıya sarılanlar, heva ve bidatten uzak duranlar ve sahabe, tabiun ve selef-i salihlerin yolunu kendilerine iltizam kılanların, yani Ebû Hanife, Malik b. Enes, Kadı Ebû Yusuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybanî, eş-Şafîî ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî gibi şeyhlerimiz ve selefimizin yolu"¹⁵ şeklinde tarif ederken Eş'arîlere yer vermemiş olmasıdır. Bu tarif de ceditçilerin zihninde bir Maturidî algısının olduğunu göstermektedir. Yine aynı şekilde el-Kursavî'nin sıfatlar konusundaki zatıyla vacip görüşünü belirtirken Allah'ın, celaline layık olmayan her türlü "imkani" eksiklerden münezzehe olduğunu söylemesi Eş'arî gelenekte belirtilen "sıfatlar kendi nefsinde mümkündür" görüşüne bir cevaptır.

Buraya kadarki izahtan anlaşılacağı üzere Tatar ceditçileri önemli bazı konularda Eş'arî geleneğin görüşlerini tenkit etmişlerdir. Onların en çok üzerinde durdukları konular; Allah'ın sıfatlarının ezeli ve zatıyla kâim olduğuna inanmaları, husn ve kubh'un şeriatin taallukundan önce akılla bilinmesi meselesi, fırka-yı naciye'nin sadece Eş'arîlere nispetinin reddedilmesi gibi hususlardır. Ceditçilerin bu konudaki bazı izahlarına geçmeden önce şunu da belirtmek gerekir ki, aslında buradaki temel tartışma tarihsel süreçte de var olan ve zamanla göz ardı edilen ve hatta unutturulmaya çalışılan Maturidilik düşüncesinin Eş'arîlikle olan bazı temel görüş farklılıklarının yeniden hatırlatılması, akılcılığa yapılan vurgu ve üst bir dil arayışıdır. Özellikle el-Mercânî'nin bir taraftan temel bazı konularda Eş'arîlere eleştiriler getirirken diğer taraftan felsefî konulara destek vermesinin sebebi belki de budur.

İdil-Ural bölgesinde Maturidiliğin öne çıkarılmasının bir başka örneği bölgede basılan ilmihaller ve akâid kitaplarıdır. Bu eserlerde Maturidiliğin temel ayırım noktalarının vurgulandığı görülmektedir. Meselâ, *Muhtasar İmân* adlı kitapta "Al-lahu Teâlâ özü ve sıfatları kadimdir, yani evveli yoktur, dâimdir, âhiri yoktur"¹⁶

¹² Rızaeddin b. Fahreddin, Âsâr, 3. Cüz, s. 99-101.

¹³ Bu zat hakkında Rızaeddin b. Fahreddin Âsâr'ının 9. cüzünde geniş bilgi vermektedir. (Bkz.: Âsâr, Orenburg 1904, s. 7-72). Ayrıca bu şahsın St. Petersburg'daki Rusya İlimler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü'ndeki el yazma eserlerini, özellikle de *Risale fi Mebâhisi'l-Müteallika bi-Sifâti'l-Bârî* adlı yazmasını, kullanan Michael Kemper, el-Kursavî'nin de kaynak olarak zikrettiği İmam er-Rabbani'ye Ahund Fethullah Hüseyinoğlu'nun da atıflar yaptığını belirtmektedir. Kemper, eserini birçok yerinde sufilikle Maturidilik arasında bir bağ kurmaya da çalışmakta ve bu noktada el-Kursavî'nin Maturidî çizgideki el-Kelabâzî'ye atıfta bulunduğunu zikretmektedir. (Bkz.: Michael Kemper, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789-1889*, Berlin 1998, s. 267-270).

¹⁴ Rızaeddin b. Fahreddin, Âsâr, 3. Cüz, s. 108-109.

¹⁵ el-Kursavî, Şerhu'l-Cedid Ale'n-Nesefî, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., Nu: 1394/1, vr. 3(b).

¹⁶ *Muhtasar İmân*, Kazan 1910, s. 4-5.

denirken, *Guyli İman* adlı eserde yine sıfatların kadimliğinden bahsedilmekte¹⁷, ancak her ikisinde de Ehl-i Sünnet kavramı dışında ayrıntıya girilmemektedir. Ceditçi yazar Ubeydullah Muhammed Feyzi (Bubi)'nin kaleme aldığı *Mufasssal İlmihal*'de ise imanın asıllığından ve amelin fer' olduğundan, el-Mâtürîdî ve el-Eş'arî'nin, aralarında bazı ihtilaflar olsa da, iki hak mezhep olduğundan, Allah'a nispetle şer (kötülük) olmayıp kulun bunun tâlibi bulunduğu, Kur'an'ın Allah'ın kelamının manasına delalet eden bir söz anlamına geldiğinden, dolayısıyla kelam-ı nefî ve kelâm-ı lafzî ayırımından hareketle Kur'an'ın yazıları ve harflerinin mahluk olup manasının mahluk olmadığından bahsedilmektedir¹⁸.

Kazan bölgesinin en yaygın sufi eserlerinden olan ve Türkistan'daki meşhur eserlerden Sufi Allahyar'ın (1724) *Sebâtü'l-Âcizîn* adlı eserine şerh şeklinde yazılan *Risâletül Azîze*'de de Taceddin Yalçıgül (1838), sık sık İmam-ı Azam Ebu Hanife'ye ve bazen İmam el-Mâtürîdî'ye atıfta bulunmaktadır. Yazar, tıpkı Sufi Allahyar gibi, Hanefî geleneği üzere yazdığı akaid bölümünde Sufi Allahyar'ın kapalı geçtiği bazı hususları açmakta, bazen de kendisi halk için yazıldığı gerekçesiyle çok fazla detaya girmemektedir. Özellikle Kur'an'ın manen yaratılmamış lafzen yaratılmış olduğunun açıklandığı bölümde Ehl-i Hakk'ın mezhebinin bu olduğu söylendikten sonra fazla açıklamaya yer vermemektedir¹⁹. Daha da ilginç olanı Sufi Allahyar, eserinde Allah'ın sekizinci sıfatı olarak tekvîne yer verip fazla detaya girmezken Taceddin Yalçıgül, tekvîn ile mükevvenin bir olmadığını ifade etmekte ve şu beytiyle de pekiştirmektedir:

*“Tekvînle mükevven olmadı bir, Bu sözü hatırında eyle ezber,
Uşal, tekvin mefhum ki ezeldir, mükevven hâdis olsa kande birdir.”*²⁰.

Sufi Allahyar'ın *Sebâtü'l-Âcizîn* adlı eserinde Hanefilik geçmesine rağmen İmam el-Mâtürîdî'nin ismine rastlanmazken Taceddin Yalçıgül'un şerhinde İmam el-Mâtürîdî'den ve İmam el-Eş'arî'den de bahsedilmektedir. Tekvîn bahsinin hemen akabinde Allah'ın insanların fiillerini yaratması ve onlara cüz-i irade vermesinden bahsedilirken cebr anlayışının yanlışlığından bahseden Yalçıgül, sırf ıztırarî anlamda bir cebr olmadığını cüz-i bir ihtiyar verildiğini ve Maturidilerin Eş'arilerle arasındaki farkı şu ince eleştirel beytiyle açıklamaktadır:

*“Ebû'l-Mansûr Şeyh Mâtürîdî, Hanefî mezhebi dehrin ferîdi.
Ne tefvize ne cebre meyledendir, ol, emr-i beyne emreyn gidendir.
Hudâ halıktır, ancak abd kâsib, bu tahkik üzeredir bu söz münasip.
Tavassut-u cebre zâhib Eş'arî'dir, bular da küfr-i bid'atten berîdir.
Belî dir (söyler) Eş'arî, ey dil-nigârım, benim muhtar yoktur ihtiyarım.
Biraz var medhal-i filimde ehlim, mücerred fiile ancak bir mahallim.
Muvahhid-i i'tizâlîden ne lâyıık, ibadullah dir filini hâlık.
Kibâr-ı Maverâünnehr bihad, didi hâl-i Mecus bundan es'ad.
Aceb zemmoldu ol kavm-i habîsi, Mecus-i hazîhi'l ümmetnin hadîsi*

¹⁷ İmam Ahmet Geray b. Muhammed Atâ, *Guyli İmân*, Kazan 1918, s. 2.

¹⁸ Ubeydullah Muhammed Feyzi (Bubi), *Mufasssal İlmihal*, Tokyo 1933, s. 1, 14, 38-40.

¹⁹ Taceddin Yalçıgül, *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, Kazan 1897, s. 29-34.

²⁰ Yalçıgül, *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, s. 35.

Olur 'abdde ma' al-fil istitaat, bununla kesb olur isyan ve taat.

Ki Taceddin biledir mezheb-i hak, bile yazmış Meşarık'ta bu sabak."²¹

Yukarıdakilerden başka son bir örnek de yine Kazan bölgesinde 20. asırda oldukça yaygın bir tefsir olan *Teshilü'l-Beyân*'ın yazarı Tatar müfessir Muhammed Sadık İmankulı (1932)'dur. Bu yazar ceditçi olmasa da yapmış olduğu tefsirde kaynak olarak İmam el-Mâturîdî'nin *Te'vilât*'ına sık sık atıflarda bulunmaktadır²²

Maturidilik-Eşarilik Tartışmasına Bazı Örnekler

Buraya kadar yapılan izahlardan da anlaşılacağı üzere Kazan bölgesinde de bir Eş'arî-Maturidî çekişmesi söz konusudur. Biz burada bu çekişmeyi, iki örnek üzerinden biraz detaylı analiz etmekle yetineceğiz.

Hüsün-Kubuh Meselesi

Tatar ceditçilerinin üzerinde durduğu en önemli konulardan biri, aklın konumu ve bununla ilgili hüsün-kubuh meselesidir. Gerçekte Maturidî anlayışta akıl ile metafiziğin bilinme imkanı vardır. Bu yüzden Maturidî, Şems suresindeki nefse ilham edilen fücür ve takva ile ilgili ayetleri yorumlarken; marifetin yaratılıştan zaruri olarak geldiğini savunanların bu ayeti delil olarak kullandıklarını, halbuki tam aksine burada anlatılmak istenenin insan aklının söz konusu iki kavramın arasını ayırma yeteneğine sahip bir şekilde yaratıldığı manasında olduğunu, söylemektedir.²³ Bu konuyu gündeme getiren ceditçi âlim Şehabüddin el-Mercânî, Eş'arilerin hüsnü Allah'ın emrettiği kubhu da yasakladığı şey olarak gördüklerini söylemekte ve onların aslında mübâh olanı emredilen bir şey olarak kabul etmeyip övgü veya sevapla da herhangi bir ilişkisinin bulunmadığını savunduklarını belirtmektedir. Kendisi ise, emredilen şeyin, şeriat emretmeden önce de, güzel tarafı olması konusunda Hanefilerin ve Mutezilenin aynı görüşte olduklarını vurgulamaktadır. Yine ona göre Eş'ariler, bazı ayetleri²⁴ delil göstererek nehyedilen şeyin şeriat vârid olmadan önce kabîh tarafının olması gerektiğini iddia etmişlerdir. el-Mercânî, buna itiraz ederek, söz konusu âyetlerin, emredilen şeylerin adalet ve güzellikle muttasıf olduğuna delaletini, nehyedilen şeylerin de çirkinlik ile ittisafına işaret ettiğini savunmakta ve Hanefilerin hüsün ve kubhun emrini ve nehyini gerekli kıldığını ve onların delâletlerinin hitâbın vârid olmasından önce de sabit olduğunu vurgulamaktadır. Bu konuda Hanefilerin Mutezile'den farklı düşündüğü hususa da işaret eden Mercânî, Mutezile'nin akli hükmedici kabul edip aklın, kabîh gördüğünü haram, güzel gördüğünü de helal saydıklarını, halbuki Hanefilerin anlayışında gerçek hükmedicinin Allah olduğu ve bu yüzden de onların şer'î hükmü, sadece hitâpla sabit gördüklerini ifade etmektedir. Yani aslında Mutezile ile Hanefiler arasındaki fark çok ince, fakat önemli bir farktır. Bu sebepten olsa gerek el-Mercânî, et-Teftazanî'nin iddia ettiği gibi, sadece bazı Hanefiler ve Mutezile'nin, birtakım fiillerin hüsnü ve kubhunun fiilin zatında veya sıfatında olup, akılla bilinebildiğini ve buradan hareketle bizzat fiilin kendisi

²¹ Yalçıgul, *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, s. 36.

²² Bkz.: Muhammed Sadık İmankulı, *Teshilü'l-Beyân*, Kazan trz., I/649, II/63. Gayaz Akhmetshin, *Muhammed Sadık İmankulı ve Tefsiri Teshilü'l-Beyân*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2102, s. 21-22.

²³ el-Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425, V/464-465; Alper, *a.g.e.*, s. 78-79.

²⁴ 16. Nahl, 90; 7. Araf, 28, 157.

dolayısıyla, onu yapanın övülmesini ve âhirette mükâfatlandırılmasını veya zemmedilerek âhirette cezalandırılmasını savunduklarına dair verdiği bilgi eksiktir. Çünkü ona göre, bu görüş Hanefilerin bazıları tarafından değil hepsi tarafından ortaklaşa savunulan bir görüştür ve et-Teftazanî'nin anlayamadığı nokta, Hanefiler arasındaki ihtilaf, et-Teftazanî'nin zannettiği hususta değil, sadece şeriat emretmeden önce iyiliği ve kötülüğü bilinen şeyin bir hükmünün olup olmadığı konusundadır²⁵.

Hüsün ve kubuh meselesini tartışan bir başka ceditçi Musa Carullah, hüsün ve kubuh ile ilgili İslam düşünce tarihindeki görüşleri Eş'arilerin şer'î ve Mutezililerin ise sadece aklî temelde ele aldıklarını söylemekte ve iman-şükür gibi bazı konularda Hanefilerin de Mutezililere uyduğunu ve "yaratıcının varlığına iman ve nimet sahibinin nimetlerine şükür, aklın hükmüyle vaciptir" diyerek onları takip ettiklerini savunmaktadır. Ancak Hanefilerin bu görüşünün Mutezililerin yapmaya çalıştıkları Allah'ı mecbur bırakma temelinde olmadığını da belirtme ihtiyacı duyan Carullah, Mutezilî görüşü değerlendirirken bu görüşün de aslında kısmen hak olduğunu emir ve yasaklardaki maslahatları aklın idrak edebileceğini ve aklın hilafet şerefiyle şeriatte tasarrufta bulunabileceğini ifade etmektedir. İbn Arabî'nin de *Futûhât*'ta bunu savunduğunu ifade eden Carullah, aslında bu görüşüyle, kaynak vermese de, aklın eşyanın, yani duyulur nesnelere hakikatini ve hikemî manalarını bilebileceğini söyleyen İmam el-Mâturîdî'nin çizgisini devam ettirmektedir. Nitekim o, hüsün ve kubuh konusunda esas olarak zikrettiği, kendisinin de savunduğunu söylediği ve "imamların imamı"na, yani Ebû Hanîfe'ye ait olarak nitelediği üçüncü görüş, hüsün ve kubuhun aklılığı, fakat aklın hükmedici olmamasıdır. Burada da aklın hükümlerin maslahatları idrak edebileceğini söylemekle beraber bunu daha çok toplumsal maslahatların gözetilmesine bağlayan Carullah, burada icab ettirme yönünün bulunmadığını da ilave etmektedir. Mutezile'nin görüşündeki, aklın bazı amelî içtimaî meselelerde hüküm verememesi durumundaki zorluğu ve şaşkınlığı bu mezhebin, yani Hanefilerin ve hatta Eş'arilerin aşığına ifade eden²⁶ Carullah, Hanefilerin görüşünü, "insanın hürriyetine, aklın içtihadına ve her hususta tefekkürüne en müsait mezhep" olarak görmektedir²⁷.

Sıfatlar Meselesi

Tatar ceditçilerinin el-Kursavî'den başlayarak en çok üzerinde durdukları Mâturîdî görüşü, sıfatlar meselesidir. Konuyu ilk kez ve oldukça erken bir dönemde gündeme getiren ceditçi alim Abdünnasır el-Kursavî (1812), Ömer en-Nesefî (537/1142)'nin *Akâid*'ine yazdığı yeni şerhin daha Girişinde et-Teftazanî'nin de bu kitaba bir şerhi olduğunu, ancak onun bu şerhinin kendi aklî görüşleriyle ve felsefî kaidelere yapılmış temellendirmeleriyle dolu olduğunu belirtmektedir.²⁸ El-Kursavî,

²⁵ Bkz. el-Mercânî, *Hizâmetü'l-Havâşî* (et-Teftazanî'nin *Telvîh*'ine yazılmış olan bir haşiyedir), Kazan 1307/1889, s. 241-245, 266. Bu konuda ve diğer bazı fıkıh usulü konularında Mercânî'nin görüşleri ve et-Teftazanî'ye bazı itirazları için bkz.: Said Ali Kudaynetov, *Şihabüddin el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı-Hizâmetü'l-Havâşî li-İzâhâti'l-Gavâşî Adlı Eseri Bağlamında*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008, s. 101-104.

²⁶ Bkz.: Musa Carullah, *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, St. Petersburg 1914, s. 22-26.

²⁷ Carullah, *Büyük Mevzular*, s. 25-26.

²⁸ el-Kursavî, *Şerhu'l-Cedid*, vr. 2(a)-4(b); el-Kursavî, el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkif*'i ve et-Tûsî'nin *Tecrid*'ini de eleştirerek bu eserlerin Kur'an ve Sünnet ile temellendirilmediğini söylemektedir. Kur'an ve Sünnet ile temellendirenlere örnek olarak ise selef ulemasını, müctehid imamları saymakla kalma-

bazı Eş'arilerin Allah'ın sıfatlarını mümkün olarak nitelendirmelerinin fasit bir görüş olduğunu, onların bu şekilde nitelendirmelerinin sebebinin vacip olması durumunda vaciplerin çoğalmasına yol açma korkusu olduğunu, halbuki böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemektedir. Çünkü ona göre, sıfatlar O'nun zatındandır ve aynı zamanda kendilerinden de başka bir şey değildirler, bu yüzden de Allah'ın zati aded yönünden bir vahdetle nitelendirilmemiştir²⁹.

Sıfatlar konusunda el-Mercânî, Allah'ın sıfatlarını her ne kadar Ehl-i Sünnet ve Cemaat'in görüşü, sıfatların O'nun "ne zatının aynı ne de gayrı" olmasıdır şeklinde ifade etmişse de bu sözün iki anlam (te'vîl) taşıdığını beyan etmektedir. İlk te'vîl, Allah'ın kendisini Kur'an'da kâmil sıfatlarla vasıflandırmış olması, Peygamberimizin (s.a.v.) de aynı yolu takip etmesi ve dolayısıyla O'nun benzeri hiçbir şey olmadığını vurgulanmasıdır. el-Mercânî'nin burada üzerinde durduğu nokta, Allah'ın sıfatlarının mevcudiyeti noktasındaki genel kabul olup, kendisinin de izah ettiği gibi avama açıklanacak kısımdır. Bu ilk te'vîl ona göre tenzihî-imanî, yani kabule dayalı bir te'vîl dir. Onun İkanî-irfânî adını verdiği ikinci te'vîl ise, lafzî olmaktan ziyade manaya dönük, akli bir açıklama tarzıdır. Buna göre el-Mercânî, sıfatların manen Allah'ın zâtından olduğunu ve varlık açısından O'ndan farklı olmadığını söylemektedir. Bu ikinci te'vîlin muhakkik filozoflar ve müteallih arifler, yani filozof sufilerin anlayışı olduğunu belirten el-Mercânî'nin, Molla Camî'nin felsefe, tasavvuf ve kelamı uzlaştırmaya çalıştığı *Dürretü'l-Fâhire*'sinden, Sadrüddin eş-Şirazî'nin *Esfâr-ı Erbaa*'sından, İbn Arabî'nin *Futûhât*'ından ve özellikle de el-Gazalî'den örnek getirmesi³⁰ ilginçtir. Bilhassa saydığı isimlerden Molla Camî, söz konusu eserde, varlık-mahiyetin Allah'ta ve diğer varlıklarda aynılığı konusunda İmam el-Eş'arî'ye itiraz etmiş ve onun görüşünün yanlışlığını ortaya koyarak, "vücudun varlıklar için müşterekliğinin lafzen değil manen olduğunu"³¹ savunmuştur.

el-Mercânî, ilk dönem Hanefî ulemasının, bazı büyük fakihlerin ve sufi şeyhlerinin Allah'ın sıfatları hakkında şeriatın ispat ettiğini ispat, nefyettiğini de nefyettiklerini ve "ayn-gayr" tartışmasına girmediklerini zikretmektedir. Halbuki el-Eş'arî ve ona uyanlar kendi ıstılahlarıyla sıfatın ayn ve gayr olmasını nefyetmişlerdir. O, et-Teftazanî örneğindeki gibi sıfatları mümkün görenlerin olduğunu, onun muhtemelen bu görüşünü Fahreddin er-Razî'ye dayandırdığını ima etmekte ve er-Razî'nin gerçekte böyle bir şeyi söylemediğini ilave etmektedir. Ona göre er-Razî, sıfatları mümkün ve zata gayr olarak tanımlamaktadır, ama açıkça sıfatlar mümkündür dememektedir. er-Razî'nin amacı "sıfatların vâcibetün bizâtî'l-vâcip" olduğunu beyan etmektir³². Aslında el-Mercânî, filozoflarla kelamcılarının her an yenilenen hâdisleri sabit bir kadime vasıtasız bağlamama konusunda aynı fikirde olduklarını, ancak söz konusu bu bağ konusunda ihtilafa düştüklerini iddia etmektedir. Ona göre, filozoflar

makta, sufilerden Davud et-Tâî, Maruf el-Kerhî, Cüneyd el-Bağdadî, Ebu İshak el-Kelabâzî, Bahaeddin en-Nakşibendî gibi isimleri saymaktadır.

²⁹ el-Kursavî, Şerhu'l-Cedîd, vr. 16(a)-17(b).

³⁰ el-Mercânî, Şihbüddin, *Nâzüretü'l-Hak fî Fardiyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğîbi 'ş-Şafak*, Hızâne Matbaası, Kazan 1287/1870, s. 7-8, 223; *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâliga el-Cenniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Hanefiyye*, Vyaceslav Matbaası, Kazan 1888, s. 156-157.

³¹ Bu konuda bkz. Şamil Öçal, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Camî'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1(1999), s. 81-104.

³² Bkz.: el-Mercânî, *Azbu'l-Furât*, s. 98, 107.

buna sonsuz hâdisler derken kelamcılar ikiye ayrılmıştır. Birinci gurup iradenin taallukatı, ikinci gurup da irade sıfatı adını vermiştir. el-Mercânî, her ikisine de itiraz etmekte ve irade sıfatı bağ olarak görüldüğünde değişen hâdislerin varlığına illet olan ve onu tahsis eden şeyin de değişen olması gerekeceğini ifade etmektedir. Yine iradenin taallukatı bağ olduğunda da benzer bir durum ortaya çıkacak taallukat değişince Allah'ın kendisi de değişen şeylere ve zamanın akışına mahal olacaktır³³. İşte burada el-Mercânî, zannımızca, Allah'ın sıfatlarının da zatı gibi kadim ve sabit olduğunu söylemek suretiyle filozoflarla Maturidî çizgi arasındaki yakınlığı ima etmektedir. Çünkü onun, bir başka eserinde de belirtildiği gibi, filozoflar belirli bir mümkünün kıdemini ispata çalışmamakta, sonsuz ve değişen cüzilerin peşpeşe gelmesiyle mahfuz bir müstemir (devamlılık arzeden) tabiatı ispata çalışmaktadırlar. Çünkü bu “müstemir” tabiat devam ve istimrarı cihetinden kadim olan bir yaratıcıdan, yani Tanrı'dan sadır olmakta ve değişen cüzîyyatı yönünden de hâdislerin suduruna mebde olmaktadır³⁴. Buraya kadar görüldüğü gibi el-Mercânî ve Muhammed Necip et-Tünterî gibi ceditçiler bir taraftan tevhîd ilmini kelamdan ayıştırmaya çalışsalar da diğer taraftan, akaid konusuna dahil etmeden, filozofların ve filozof sufilerin görüşlerine ağırlık vermeleri dikkat çekicidir. el-Kursavî bu noktada daha farklı bir konumda durmaktaysa da o da, her ne kadar filozoflara müracaat etmese de, sufilere sıklıkla müracaat etmektedir.

Sonuç

Yukarıdaki anlatılanlarla tarihsel gerçeklikleri karşılaştırdığımızda Eş'arilerin erken dönem metinlerinde Maturidilerin tek başına muhatap alınmadığı, bunun yerine muhtemel Hanefî aidiyetleriyle Mutezile, Kerramiye ve Neccariye'nin muhatap alındığı bir gerçektir. O halde Eş'ariler sadece Maturidileri görmezden gelmemişler aynı zamanda Hanefî aidiyetleri üzerinden “akıl, marifetullah, hikmet ve hüsün-kubuh gibi meselelerde Mutezile adıyla, iman konusunda Mürcie adıyla fiillerle ilgili olarak da Neccariye adıyla tenkitlerde bulunmuşlardır³⁵. Her ne kadar burada bir edilgenlikten bahsedilebilse de gerçek manada bir edilgenlikten bahsedilebilmesi zor olduğu gibi bir nefis-i müdafaa ve hakikat araştırması söz konusudur, denilebilir. Nitekim Tatar ceditçilerinin çabaları da yeni bir zihniyet oluşturma ve hakikat arama çabasıdır.

³³ el-Mercânî, *Hikmetü'l-Bâliga*, s. 25.

³⁴ Bkz. Mercânî, *Azbu'l-Furat*, İstanbul 1317, s. 39; *Barku'l-Vamiz*, Kazan 1888, s. 69.

³⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 296.

Kaynakça

- Akhmetshin, Gayaz, *Muhammed Sadık İmankulı ve Tefsiri Teshilü'l-Beyân*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2012.
- Alper, Hülya, *İmam Maturidi'de Akıl Vahiy İlişkisi*, İstanbul 2010.
- el-Bulgarî, Abdullah b. Abdullah, *Ucâle-i Maraziyye fî Beyâni'l-Eş'ariyye*, Kazan 1905.
- Carullah, Musa (1949), *Büyük Mevzularda Ufak Fikirler*, St. Petersburg 1914.
- Feyzi (Bubi), Ubeydullah Muhammed, *Mufasssal İlmihal*, Tokyo 1933.
- Gümüş, Sadreddin, "Cürcani, Seyyid Şerif", *DİA*, İstanbul 1993, VIII/134-136).
- İmam Ahmet Geray b. Muhammed Atâ, *Guylı İmân*, Kazan 1918.
- Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara 2013.
- Kemper, Michael, *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien 1789-1889*, Berlin 1998.
- Kudaynetov, Said Ali, *Şihabüddin el-Mercânî'nin Usûl-i Fıkıh Anlayışı-Hizâmetü'l-Havâşî li-İzâhati'l-Gavâşî Adlı Eseri Bağlamında*, AÜSBE Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2008.
- el-Kursavî, Abdünnasır (1812), Şerhu'l-Cedîd Ale'n-Nesefî, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., Nu: 1394/1, vr. 3(b).
- el-Kursavî, Abdünnasır (1812), Şerhu'l-Cedîd Ale'n-Nesefî, Süleymaniye, Hacı Mahmut Ef., Nu: 1394/1, vr. 3(b).
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, Çev.: Bekir Topaloğlu, Ankara 2002.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (333/944), *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Fatma Yusuf Heymi, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004/1425.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Azbu'l-Furât*, İstanbul 1317.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Barku'l-Vâmiz*, Kazan 1888.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Risâletü Tenbîhi Ebnâi'l-Asr Alâ Tenzihi Ebnâi Ebi'n-Nasr*, Kazan Devlet Üniversitesi Kütüphanesi, 1468 G., vr. 2(a).
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Hizâmetü'l-Havâşî*, Kazan 1307/1889.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Kitâbu'l-Hikmeti'l-Bâliga el-Cenniyye fî Şerhi'l-Akâidi'l-Haneftiyye*, Vyaçeslav Matbaası, Kazan 1888.
- el-Mercânî, Şehabüddin (1889), *Nâzüretü'l-Hak fî Fardıyyeti'l-İşâ ve in lem Yeğîbi's-Şafak*, Hizâne Matbaası, Kazan 1287/1870.
- Muhtasar İmân*, Kazan 1910.
- Öçal, Şamil, "Mutlak Hakikat ve Diğerleri-Molla Cami'de Tasavvuf Felsefesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 1(1999), s. 81-104.
- Rızaeddin b. Fahreddin (1937), *Âsâr*, 3. Cüz, Orenburg 1903; 9. Cüz, Orenburg 1904.
- İmankulı, Muhammed Sadık (1932), *Teshilü'l-Beyân*, Kazan trz.
- Yalçigul, Taceddin(1838), *Risâle-i Azîze Şerhu Sebâti'l-Âcizîn*, Kazan 1897.