

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



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



### Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL

1975 yılında, Giresun'un Dereli ilçesinde doğdu. 1988'de Yeşil Giresun İlköğretim Okulu'ndan, 1996'da Giresun İmam Hatip Lisesi'nden, 2001'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Bursa İl Müftülüğü bünyesinde İmam Hatip olarak memuriyete başladı. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı'nda başladığı Yüksek Lisansını 2007 yılında tamamladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı'nda Doktora'ya başladı. 2013 Ocak ayında "İmam Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler" konulu teziyle doktorasını tamamladı. 2009 yılına kadar Bursa'nın merkez ilçesi Osmangazi Ebu İshak Camiinde İmam Hatip olarak görev yapmış olan Önal 15.10.2009 tarihinden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Oslo Büyükelçiliği bünyesinde Norveç/Drammen Diyanet Merkez Camiine Din Görevlisi olarak atandı. 01.08.2013 tarihinde Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'na Yrd. Doç. Dr. olarak (Öğretim Üyesi) atandı. Halen bu görevine devam etmektedir. Evli ve bir çocuk babası olan Önal, Arapça ve İngilizce bilmektedir. Akademik çalışmalarına devam eden Önal, çeşitli alanlarda ilmi eserler kaleme almış ve birçok akademik toplantılara iştirak etmiştir.

# İmâm Mâtürîdî Döneminde Mâverâünnehir'in İnanç Coğrafyası

## Giriş

Mâverâünnehir bölgesi, ilk çağlardan beri çok kültürlü ve çoğulcu özelliğini her zaman korumuştur. Bunun birçok sebepleri olmakla birlikte bunlar arasında rol oynayan en önemli etken ticaret yoluyla gerçekleştirilen beşerî münasebetler ve misyonerlik faaliyetleridir.<sup>1</sup> Zira ticaret yollarının ve rotalarının merkezi konumunda olan bölge, bu özelliğiyle yüzyıllarca ticaret malları ve kervanlarının eşliğinde dinleri, felsefeleri, sanatsal modelleri, antik el yazmalarını ve gezgin misyoner keşifleri de Doğu'dan Batı'ya, Güney'den Kuzeye taşıyarak yayılmasına, karşılaşmasına ve birbirlerini etkilemesine neden olmuştur. Bu bakımdan bölge, kervanlar vasıtasıyla dışarıdan taşınan farklı inanç ve felsefelerin burada zengin ve canlı bir düşünce ve bilim ortamına yol açmasında çok önemli rol oynamıştır.<sup>2</sup> Yabancı din mensuplarıyla yan yana veya birlikte yaşayış yoluyla temas ve sirayetini yanı sıra siyasî, ekonomik ve askerî gibi birçok şartların da bu süreçte önemli rol oynadıklarını göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>3</sup>





Diğer taraftan bölgede siyasi dengeyi sağlayacak bir yönetim ile dinî hayatı kontrol edecek bir devlet dininin mevcut olmaması da önemli rol oynamıştır.<sup>4</sup> Zira bu özelliği sebebiyle bölge, hem etnik hem de din bakımından bir birlik arz etmeyen, aksine farklı dinlere ve kültürlere sahip kimseleri bünyesinde barındıran, siyasi, sosyal, kültürel ve dinî faaliyetler bakımından oldukça canlı olan bir konuma sahip olmuştur. Buna ek olarak İran ve çevresinde cezalandırılan çeşitli din mensupları Mâverâünnehir’de emin bir sığınak bulmuşlardır. Bu bağlamda III. ve IV. yüzyıldan itibaren Hindistan ve Çin’den gelen Brahmanizm ve Budizm; İran’dan gelen Zerdüştilik, Maniheizim ve Nastûrîlik; Kafkas yolundan Yahudilik; İran ve Kafkas yollarından İslam gibi çeşitli din mensupları, Orta Asya’ya yerleşmişler ve kendi cemaatlerini oluşturabilmişlerdir.<sup>5</sup> Bu durum özellikle Orta Asya’nın doğu kısmının din ve felsefelerin kaynaştığı bir pota olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Mâturîdî döneminde Mâverâünnehir ve çevresinde başta Mecûsîlik olmak üzere Menâniyye, Sâbiîlik, Maniheizim, Deysâniyye, Merkûniyye, Mâneviyye, Dehriyye, Sümeniyye, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi İslam dışı dinler varlığını devam ettirmişlerdir.

Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde hüküm süren Sâmanoğullarının dinlere müsamaha göstermeleri ve birtakım imtiyazlar vermeleri de Orta Asya’da çeşitli din ve inançların yararına olmuştur. Zira bu dinlere bağlı misyonerler ve dinî cemaat önderleri verilen bu imtiyazları, kendi lehlerine kullanarak bölgede rahat yayılma ve gelişme imkânını bulmuşlardır.<sup>6</sup> Özellikle Baykent, Buhârâ ve Semerkand İslam dininin bölgeye gelmesinden önce başta Maniheizim, Zerdüştilik ve Budizm olmak üzere Menâniyye, Deysâniyye, Hıristiyan Nestûrîler ve Yahudilik gibi çeşitli dinlerin bölgesi olmuştur.<sup>7</sup> Bu nedenle Orta Asya’da gelişen dinî düşünce, İslam dünyasının daha iç bölgeleri olan Suriye, Mısır ve Hicaz’da gelişen dini düşünceye göre daha esnek, daha felsefi, daha tartışmaya açık ve daha çok evrensellik iddiası taşımıştır. Bu farklılıklar içinde gelişen bilim ve düşünce de başka din ve felsefelere hoşgörü ile bakabilen bir gelenek oluşturmuştur. Bu yönüyle Orta Asya, antik çağın dinî ve felsefi bakımdan en renkli bölgelerinden birini oluşturmuştur. Din ve felsefeler burada tartışarak bir senteze ulaşmışlardır.<sup>8</sup> Söz konusu bu bölgelerde tarih boyu hiçbir yerde tutunamayan ve çeşitli baskılara maruz kalan pek çok Yahudi, Hıristiyan ve Deysâniyye, Markûniyye, Maniheizim gibi dualist inanç mensupları kendi inançları

üzere yaşamaya devam etmişlerdir. Dahası, bu topraklarda Hint kökenli Sumeniyye (Budizm) dahi ortaya çıkabilme olanağı bulabilmiştir.<sup>9</sup>

Orta Asya’da farklı din ve inançlara sağlanan bu özgür ortam, bir taraftan bilim ve düşüncenin gelişebileceği uygun bir zemin oluştururken, diğer taraftan da dinlerin rasyonel ve kalıplaşmış anlayışlarının dışındaki aykırı yorumlarını benimseyen anlayışların buralara sığınmasına da yol açmıştır. Bu durumda da bölge inanç ve felsefi bakımdan bir zenginleşmeye gitmiştir. Bu durumun farkında olan Richard Folz, *İpek Yolu Dinleri* eserinin bir bölümüne yerinde bir tespitle, “Mu’tezîliler İçin Sığınak: İpek Yolunda Nastûrîler ve Maniheizimler” başlığını uygun görmüştür. Gerçekten de konu yakından incelendiği zaman ortaya çıkmaktadır ki Orta Asya bölgesi buraya nüfuz etmiş bütün dinlerin daha çok rasyonel yorumunu ve felsefi açıklamasını yapan anlayışlarının kolay yayıldığı bir alan olmuştur.

Mâturîdî, böyle bir çevre içinde yetiştiği için, özellikle Arap, Yunan, Fars ve Hind kültürünü yakından tanıma fırsatı bulmuş, bu fırsatı değerlendirerek dönemdeki dinî ve felsefi akımları iyi tanımaya çalışmıştır. Bu gayretleri de onun kendi fikirlerini olgunlaştırmasına ve sistematik hale getirmesine yardımcı olmuştur. Mâturîdî’nin *Kitâbü’t-Tevhîd* ve *Te’vilâtü’l-Kur’an* adlı eserleri incelendiğinde ele aldığı çeşitli din, mezhep ve düşüncelerin o bölgede buldukları veya bölgeye etki ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede Mâturîdî, eserlerinde Hariciyye, Şia, Mu’tezile, Mürcie, Cebriyye, Cehmiyye, Müşebbihe ve Müces-sime, Kaderiyye, Ashâbü’l-hadis gibi İslamî mezheplerden; Mecûsîlik, Maniheizim, Deysâniyye, Merkûniyye gibi düalist (senevî) gruplardan, Sümeniyye, Berâhime, Yahudi ve Hıristiyanlık gibi İslam dışı dinlerden ve son olarak Dehriyye, Tabiatçılar ve Sofistâiyye gibi felsefi inanç gruplarından bahsetmiştir.

Bu araştırmada Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde mevcut olan veya etkisi bulunan din, mezhep ve felsefi akımlar müstakil başlıklar altında genel hatlarıyla tanıtılmaya çalışılacaktır. Bunu yaparken de söz konusu din, inanç ve felsefe ekolleri “Kelam Ekolleri”, “İslam Dışı Dinler” ve “Felsefe Ekolleri” olmak üzere üç başlık altında ele alınacak; bu bağlamda dönemin inanç haritası tespit edilmeye çalışılacaktır.

#### Kelam Ekolleri

Hız Muhammed’ din vefatından IV./X. asra kadar geçen zaman dilimi, İslam dinini anlama ve yorumlama



konusunda İslam'ın siyasî, itikadî ve fikhî mezheplerinin doğuş ve gelişme dönemi olmuştur. Bu zaman zarfında en başta tarihî, siyasî ve sosyal olaylar gibi çeşitli sebeplerle çok sayıda farklı kelam ekolleri/mezhepleri ortaya çıkmıştır. İslam düşüncesinin gelişmesinde önemli rol oynayan söz konusu bu ekoller, İslam'ın bünyesinden neşet etmesi nedeniyle İslam mezhepleri diye anılmışlardır. Klasik sınıflandırmayla bu mezhepler, "Ehl-i Sünnet" ve "Ehl-i Bidat" şeklinde iki gruba ayrılarak değerlendirilmiştir.<sup>10</sup>

Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslümanlar arasında hilafet/imamet tartışmaları ile Cemel ve Sıffin savaşları gibi ilk kez baş gösteren siyasî çatışma ve karışıklıklarının ortaya çıkardığı bazı kelamî problemler, İslam dünyasında Havarîç, Şia ve Mürcie gibi ilk siyasî mezheplerin oluşmasına neden olmuştur.<sup>11</sup> Bu siyasî mezheplerin dışında İslam dünyasında çeşitli itikadî mezhepler de ortaya çıkmıştır. Bunda İslamî fetihlerin genişlemesiyle farklı din, kültür ve medeniyetler arasında dinî, ilmî ve kültürel alanda etkileşimin olması, Hint, İran ve Yunan kültürlerine ait temel eserlerin tercüme edilmesi neticesinde dini anlamada felsefî, kelamî, batınî ve zahirî birçok yeni fikir ve yaklaşımların neşet etmesi gibi çeşitli amiller önemli rol oynamıştır. Öte taraftan Müslüman âlimlerin, farklı din mensuplarına İslâm'ı anlatma ve pek çok düalist ve inkârcı akımların İslâm'a yönelik saldırı ve ithamlarına karşı onu savunmaya çalışmaları da bunda etkili olmuştur. Neticede tüm bu iç ve dış amiller İslâm toplumunda Cebriyye, Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Selefîyye gibi çeşitli itikadî mezheplerin ortaya çıkmasına zemin teşkil etmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca tercüme yoluyla Hint, İran ve Yunan meşei düşünce tarzının İslamî tefekküre girmesi İslam çatısı altında Gulat-ı Şia, Sebeiyye, Keysâniyye, Zenâdika ve Şuûbiyye gibi gaybî ve bâtinî çeşitli mezheplerin de ortaya çıkmasına neden olmuştur.<sup>13</sup>

X. yüzyıla gelindiğinde ise Ehl-i Bidat olarak kabul edilen fırkalara karşı ehl-i sünnet görüşünü temsil eden Eş'ariyye ve Mâturîdiyye kelam ekolleri ortaya çıkmıştır. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Eş'ariyye mezhebini kurmuştur. Mâturîdiyye ekolü ise Sâmâniler devri âlimlerinden Ebu Mansûr el Mâturîdî tarafından kurulmuştur.<sup>14</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı yıllarda Semerkant ve Horasan çeşitli dini felsefî ve etnik grupların bir arada yaşadığı kozmopolit bir özelliğe sahiptir. Mu'tezile, Ehlü'l-Hadis, İsmâiliyye, Hariciyye, Zeydiyye, Mürcie ve Kerrâmiyye gibi hemen her İslamî grup Baykent, Buhârâ,

Semerkand gibi şehirleri İpek Yolunun sağladığı emniyet ve yol güvenliğinden yararlanarak bir uğrak yeri haline getirmiş, buralarda medreseler inşa ederek ta-raftar kazanmaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Özellikle bu dönemde Mâverâünnehir sadece söz konusu mezheplerin değil, çeşitli dinî ve felsefî düşünce ekollerine mensup olanların da yoğun bir şekilde yaşadığı bir bölge olmuştur.<sup>16</sup> Çünkü Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde Maveraünnehire komşu olan bölgelerde söz konusu dini ve felsefî hareketler siyasî otoriteden bağımsız hareket edemedikleri gibi baskı altında tutulmuşlar, bu nedenle faaliyetlerini daha çok gizli olarak gerçekleştirmişlerdir. Oysa Mâverâünnehir bölgesinin durumu farklı olmuştur. Önceleri Abbâsî devletine bağlı yarı bağımsız bölge, sonraları ondan ayrılıp müstakil bir devlet olan Sâmâniler'in yönetimi altına girmiştir. Bilhassa Samani hükümdarlarının farklı inanç gruplarına müsamahalı davranması, bölgenin farklı yerlerde baskı gören siyasî, dinî ve felsefî pek çok mezhepler için cazip hale gelmesine neden olmuştur.<sup>17</sup>

Mâverâünnehir'deki ilk mezhep hareketini Hâricilikle başlatmak mümkün görünse de Mürcie, Şia ve Mu'tezile'nin de erken dönemde faaliyetlerine başladığını söyleyebiliriz. Ayrıca Zeydiyye ve İsmâiliyye mezhepleri de daha sonraki dönemlerde faaliyetlerine başlamışlardır. Bölgeye genel olarak bakıldığında; Hâricîler, Kirman ve Sistan'da; Şia, Keşan, İsfahan, Kum ve Rey'de; Zeydîler, Cürcan ve Taberistan'da; İsmâilîler, batı İran, Rey ve daha sonra Horasan'da; Mu'tezile ise İstahr, Ermeniyeye, Azerbeycan ve Kirman'da varlıklarını sürdürmüşlerdir.<sup>18</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı çağda faaliyet gösteren söz konusu mezhepleri burada müstakil başlık altında kısaca ele almak istiyoruz.

### Haricîler

Hâriciyye, İslam tarihinde ortaya çıkan itikadî ve siyasî mezheplerin ilkidir. Hâriciyye ismi Sıffin savaşında "hüküm vermek sadece Allah'a aittir"<sup>19</sup> ve "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir."<sup>20</sup> ayetlerinden hareketle hakem tayinine (tahkîm) razı olanları tekfir edip, Hz. Ali'nin hilafetine karşı çıkararak ona itaati terk edenler için kullanılmıştır. "Harûriyye", "Şurât" ve "Muhakkime" gibi çeşitli isimlerle de anılan Hâriciyye zamanla farklı görüşler benimsedikleri için kendi içinde çeşitli kollara ayrılmıştır.<sup>21</sup>

Emevîler'in son dönemlerinde Horasan'da faaliyet gösteren Hâricîler, Abbâsî döneminde ise Mâverâünnehir



bölgesinde etkin hale gelerek büyük çaplı faaliyetler göstermiş, özellikle Kirman ve Sistan bölgelerinde birçok isyanlar çıkartarak yönetimi zor durumda bırakmışlardır. Hâriciler, Sicistan, Herat ve Horasan gibi İslam'ın doğu bölgelerinde, sayıları oldukça fazla olup, söz konusu bölgelerde hakim konuma gelmişlerdir.<sup>22</sup>

Sâmânîler döneminde ise, özellikle Sistan, Keruh ve Esterbiyan'da çok sayıda Harici topluluğunun yaşadığı bilinmektedir. Ayrıca X. asırdan itibaren Horasan ve Mâverâünnehr, Kirman, Sicistan ve Faris gibi bölgelerde isyanlarını azaltan Hariciler, kendi aralarında bir birlik ve ahenkli bir inanç sistemi meydana koyamadıkları için zamanla bu bölgelerdeki etkilerini kaybederek tarihe karışmıştır.<sup>23</sup>

İmâm Mâturidî eserlerinde Hâriciyye'den sıklıkla bahsetmiş ve büyük günah (kebîre), şefaât, iman, imanda istisna gibi konulara ilişkin görüşleri sebebiyle onları eleştirmiştir.<sup>24</sup>

#### **Şia**

Şia, Hz. Peygamber'den sonra imametini/halifelikini nas ve tayinle Hz. Ali ve Ehl-i Bey'te ait olduğuna ve imamların tıpkı peygamber gibi büyük küçük her tür günahahtan korunmuş (masum) olduğuna inanan kimselere verilen ortak bir isimdir.<sup>25</sup>

Şiiler zaman içerisinde birbirinden farklı görüş ve inançlara sahip oldukları için Keysâniyye, Muhtariyye, Zeydiyye, İmâmîyye, Gâliyye, Râfıza, Bâtîniyye, İsmâiliyye, Ravâfız, Sebeiyye, Karâmîta gibi kendi içerisinde pek çok farklı kollara ayrılmıştır.<sup>26</sup>

Zamanla gelişen ve taraftarlarının artmasıyla güçlenen Şiilik, özellikle M. 661'de Hz. Ali'nin ve 681'de Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonra Emevî idaresine direnen dinî-siyasî bir hüviyet kazanmıştır. Mücadelelerine Abbâsiler ve Sâmânîler döneminde de devam eden Şiilerin çeşitli kolları, Türklerin arasında da taraftar bulmuş, hatta Türklerin arasında ilk Bâtîni temayüller bu şekilde nüfuz etmiştir. Özellikle farklı dini ve etnik grupları içinde barındıran Horasan ve Mâverâünnehr, Emevî aleyhtarları unsurların toplandığı ve Şii hareketlerin daima taraftar bulduğu bir bölge haline gelmiş ve Şiiliğin yayılmasına imkân sağlamıştır.<sup>27</sup> Şii hareketleri içerisinde daha çok Arap olmayan Müslümanlar arasında Keysâniyye, İsmailiyye ve Zeydiyye kolları yayılmış, özellikle Nişapur merkez olmak üzere Rey, Beyhak ve Tus şehirlerinde oldukça etkili olmuşlardır.<sup>28</sup>

Şiiler ilk siyasî başarılarını M. 901 yılında Yemen'de Şii devletini kurmakla elde etmişlerdir. Daha sonra

İsmâili Fâtımiler M. 909'da Mısır'da, Şii Zeydiler de 964'de Cürcan ve Taberistan'da bir başka Şii devletini kurmuşlardır.<sup>29</sup> Öte taraftan Büveyhiler de, hem Şiiliği hem de Mu'tezile'yi desteklemişlerdir. Bütün bu gelişmeler Şii hareketlerin siyasî bir güç elde etmesine, gelişmesine ve yayılmasına hız kazandırmış, özellikle Fatımiler etkili ve yayılmacı politikaları sayesinde kısa sürede Kuzey Afrika'nın yanı sıra, Suriye, Filistin ve Arap yarımadasının ekseriyetini hâkimiyetleri altına almışlardır.<sup>30</sup> Buna mukabil Sünnilik de bu süreç içerisinde güçlenmiş, özellikle Buhara bölgesi Sünniliğin bir merkezi haline gelmiştir.<sup>31</sup> Öte taraftan Sâmânîler, ilk dönemlerde Cürcan ve Taberistan'da hâkim olan Şii Zeydiler devleti ile mücadele etmişler ve zaman zaman adı geçen topraklar üzerinde hâkimiyet kurmuşlardır.<sup>32</sup> Fakat daha sonra Sâmânîlerin Şiiliğe karşı son derece sempatik davranış sergilemeleri çeşitli Şii kollarının Mâverâünnehr bölgesinde kolayca yayılmasına ve güçlenmesine zemin hazırlamıştır.<sup>33</sup>

Şiilik Mâverâünnehr'de Horasan yoluyla yayılmaya başlamıştır. Bilhassa Horasan'daki Şii reisi Muhammed Nahşebi, Sünniliğin siyasî üstünlüğüne son vermek ve daha güçlü propaganda yapmak için Sâmânîler'in merkezi olan Buhârâ'ya gitmiş; orada, Sâmânî devletinin önemli mevkilerini işgal eden kişileri Şiiliğe sokmayı başarmıştır.<sup>34</sup> Nitekim Sâmânî emiri II. Nasr (301-331/914-943) bu propagandanın etkisi altında kaldığı için Şiilere müsahahalı davranmış ve onları desteklemiştir. Bu durum Karmâtiyye ve Bâtîniyye gibi Şii kollarının özellikle Nisabur, Horasan ve Mâverâünnehr'de yayılmalarına ve bu bölgelerin Şiilerin birer propokanta merkezi haline gelmesine imkan sağlamıştır.<sup>35</sup> Dolayısıyla Sâmânîler döneminde Horasan'da Merverrûd, Talikan, Meymene, Herat; Mâverâünnehr'de Nesef ve Buhârâ ile Cürcan ve Taberistan Şiilerin çoğunlukta olduğu bölgeler haline gelmiştir.<sup>36</sup>

Mâturidî, eserlerinde Şiilerin farklı gruplarından bahsetmiş ve özellikle Bâtîniyye, Ravâfız, Karmâtîler gibi Şii fırkalarının görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmiştir.<sup>37</sup> Bu nedenle onun eserlerinde yer verdiği bu Şii gruplarını kısaca tanıtmaya çalışacağız.

#### **Karmâtîler/Karâmîta**

Şii-Bâtîni gruplarından biri olan Karmatilik, Irak daisi Hamdan b. Karmat (ö. 293/906) tarafından kurulmuştur. Sebeiyye ve İsmailiyye olarak da bilinmektedir.<sup>38</sup>

Karmâtîler Irak, Suriye, Yemen, Bahreyn, Kuzey Afrika, Horasan ve Cibal bölgelerinde yoğun faaliyetlerde



bulunmuşlardır. Özellikle Bahreyn’de ciddi anlamda güçlü konuma gelen Karmâtiler, M. 899’da siyasi iktidarı ele geçirerek kendi devletlerini kurmayı başarmışlardır. Karmâti devleti 1077 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.<sup>39</sup> Bu bilgilere göre Karmâtiler’in Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde İslam coğrafyasında güçlü bir yapıya sahip oldukları ve görüşlerini yaymak için aktif faaliyet içinde oldukları anlaşılmaktadır.

Mâturîdî, Şiilikle direkt bir ilişkisinden bahsetmeyip Karâmita olarak ele alır, ancak diğer mezheplere oranla onlardan daha az bahseder. Bunun sebebi belki de Karamita’ya karşı usûl ve fûru’ alanında iki reddiye yazdığı için tekrar gerek duymamasıdır. Ancak *Kitâbü’l-Tevhîd*’te ve *Te’vilât*’ta Karâmita gibi dinî gruplara karşı yine de mücedele yapıldığı görülmekte, onların fikirlerine yer verilmekte ve eleştiriler getirilmektedir.<sup>40</sup> Karmatiler, her şeyi aydınlatan (aşkın) nurdan, karanlığın karışabildiği cevher, ateş, yıldız, ay ve güneşte varolan karanlık bir nurun doğduğu şeklindeki görüşleri<sup>41</sup> nedeniyle Mâturîdî tarafından eleştiri konusu olmuştur.<sup>42</sup>

#### Râfıza (Râfiziler)

Mezhepler tarihi kaynaklarda Râfıza ismiyle kimlerin kastedildiği konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin Eş’ari, Râfıza ismini İmamiyye’ye karşılık kullanmış ve Rafiziler’i, Gâliye ve Zeydiyye ile birlikte Şia’nın üç ana mezhebinden biri olarak sayar.<sup>43</sup> Bağdadî ise Rafiziliği Şia ile eş anlamda kullanmış, bağlamda Râfizilerin kendi içinde Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye ve Ğulât (Gâliye) şeklinde dört ana mezhebe ayrıldığını, Ğulât hariç diğer Rafizî grupların küfre düşmeyen İslam fırkalarından olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup> Buna göre denilebilir ki Râfizilik tek başına müstakil bir fırkaya karşılık gelmeyip bazen İmamiyye’nin yerine bazen de bütün Şii grupları ifade edecek şekilde Şia’nın eş anlamlısı olarak kullanılmıştır.

Mâturîdî’nin Ravâfızla alakalı verdiği bilgiler, daha çok *Te’vilât*’ta geçmektedir.<sup>45</sup> Onun ağırlıklı olarak eleştiri yaptığı konuların başında ise Râfiziler’in sahabe hakkındaki görüşleri ve Hz. Ali’nin imameti ve tekrar zuhuru, Ehl-i beyt anlayışı ve Hz. Ali’ye karşı Hz. Ebû Bekir ve Ömer ile ilgili görüşleri gelmektedir.<sup>46</sup>

#### Bâtıniyye

Bâtıniyye Kur’an’ın gizli yorumuna dayalı inanç ve düşünce sistemlerinin ortak adıdır. İslâm düşünce tarihinde Bâtıniyye, nasları zâhir-bâtın ayırımına tâbi tutarak te’viller yapan, İslâm’ın temel hükümlerini bütün müslümanların anlayışından farklı olarak

yorumlayıp din anlayışlarını inkâr veya ibâha sınırına kadar götüren itikadî fırkalar yanında, son derece gizli bir şekilde teşkilatlanmış örgütler vasıtasıyla merkezi idareye karşı girişilmiş isyan faaliyetlerinin başını çeken çeşitli siyasi gruplar için de kullanılmış ortak bir lakaptır.<sup>47</sup>

Bâtıniler’e çeşitli bölgelerde ve muhtelif zamanlarda insanları farklı inançlara davet ettikleri için farklı isimler verilmiştir. Nitekim İmam Gazzâlî, **Fedâihu’l-Bâtıniyye** adlı eserinde Bâtınilerin Karâmita, Karmâtiyye, Hurremiyye, Hurremdiniyye, İsmâliyye, Sebeiyye, Bâbekiyye, Muhammira ve Ta’limiyye gibi farklı isimlerle anıldığını ifade etmiştir.<sup>48</sup> Bu isimlerin dışında Haşhaşin, Zenâdika, İbâhiyye ve Sabbâhiyye, Mühlhide, Mazdekiyye gibi farklı isimler de kullanılmıştır. Bâtıniler, Irak, Bahreyn, Şam, Mısır, Hindistan, Horasan, İran, Türkistan gibi çeşitli İslam bölgelerinde faaliyet göstermişlerdir.<sup>49</sup>

Mâturîdî’nin yaşadığı dönemde Bâtıniler Orta Asya, Batı Hindistan, Güney-doğu Arabistan ve Kuzey Afrika’da oldukça güçlü konuma gelmiştir. Mâturîdî, eserlerinde Bâtıniler’in bu gücünü kırmak ve İslam’a ayrılan Batınî düşünceleri eleştiriye tabi tutarak çürütmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Mâturîdî, Bâtıniler’in Yunan felsefesinden, feyz ve sudur düşüncesi gibi bazı yönleri alarak Allah’ın isim ve sıfatları, Kur’an’ın anlaşılması ve hilafet müessesesi gibi bazı konulara ilişkin ileri sürdükleri fikirlerine karşı etkin bir mücedele vermiştir.<sup>50</sup>

#### Cebriyye

Kaderiyyenin aksine, insanın bir fiili işlerken buna mecbur olup, kudret ve iradesinin bulunmadığını ve tek failin Allah olduğunu savunurlar. Bu fikrin ilk temsilcisi Cehm b. Saffan olduğu için onun adına nispetle bu fırkaya Cehmîyye de denmiştir.<sup>51</sup>

Cebriyye aslında sadece kader ve irade konusunda fikirler ileri sürdükleri için diğer mezhepler gibi birçok inanç ve kanattan müteşekkil sistemli bir mezhep değildir. Aksine sadece bu konularda ileri sürülen görüş, kanaat ve akideden ibarettir. Bu nedenle yukarı zikredilen görüşler kim tarafından savunulursa ona Cebriyye ya da cebri denilmiştir.<sup>52</sup> Örneğin Şehristânî, Cebri bakış açısını “Katıksız Cebriyye/Cebriyye-i Hâlisâ” ve “Mutedil Cebriyye” olmak üzere iki kısma ayırmış, gerçek cebriilerin ilk kısma girdiğini ifade etmiştir. Bu bağlamda o, Neccâriyye, Dırâriyye ve Küllâbiyye’den de bir grubun cebri düşüncesi



savundukları için Cebriyye olarak değerlendirildiğine dikkat çekmiştir.<sup>53</sup>

Mâturîdî, Cebriyye'nin insanın fiilleri, istiaat, kudret, irade ve kader gibi konulara ilişkin hemen hemen bütün görüşlerine *Kitâbü't-Tevhîd*'te yer vermiş, bu konulara yönelik eleştirilerini hem Cebriyye'ye hem de Mu'tezile ve Kaderiyye'ye yöneltmiştir.<sup>54</sup>

### Cehmiyye

Cebriyye mezhebinin en tipik bir örneği kabul edilen Cehmiyye, Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742)'in talebesi olan Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından kurulmuştur. Kaynaklarda bu fırkadan kurucusuna nispetle Cehmiyye, insan özgürlüğü aleyhindeki (cebr) görüşleri sebebiyle de Cebriyye diye bahsedilmektedir.<sup>55</sup> Cehmiyye diğer mezhepler gibi teşekkül etmiş müstakil bir mezhep hüviyetini kazanamadığı için mezhepler tarihi kaynaklarında Cehmiyye'nin ismi ve tasnifine ilişkin çelişik bilgiler verilmiştir. Örneğin bazı kaynaklar Cehmiyye'yi "Horasan Mürciesi" ve "Cebirci Mürcie" şeklinde isimlendirilerek Mürcie mezhebinin bir alt kolu olarak değerlendirirken,<sup>56</sup> bazıları da diğer mezheplerden ayrı müstakil bir fırka olarak tanımlamışlardır.<sup>57</sup>

Cehm b. Saffan Mâturîdî'nin yaşadığı yer olan Semerkand ve Horasan kentinde doğup büyümüştür. Bu nedenle Cehmiyye fırkası daha çok Horasan civarında ve Nihavend'de yayılmıştır. Ancak zamanla müstakil mevcudiyetlerini muhafaza edememişler ve başka mezhepler arasında kaybolmuşlardır.<sup>58</sup>

Cehmiyye genel olarak Allah'ın zatı dışındaki sıfatlarını, Rü'yatullahı, cennet ve cehennemini ebediliğini ve insanın özgür iradeye sahip olduğunu inkâr etmiştir. Buna mukabil Kur'an'ın mahlûk olduğunu, imanı Allah'ı bilmek, küfrü ise O'nu bilmemek şeklinde kabul etmiştir.<sup>59</sup> Cebriyye İslam tarihinde daha çok cebr meselesi ve Allah'ın sıfatlarını nefy etme (Cebr ve Ta'til) görüşleri ile şöhret bulmuştur.<sup>60</sup>

Mâturîdî, Cehmiyyenin yayıldığı bu bölgelerde eserleriyle onlara karşı fikri mücadelede bulunmuş, bu çerçevede, bazen mezhep kurucusu Cehm b. Safvan'ın ismini bazen de "Cehmiyye" şeklinde fırka ismini zikrederek, yukarıda zikredilen görüşlerini eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>61</sup>

### Mürcie

Mezhepler tarihi kaynaklarında Mürcie'nin tasnifi ve muhtevasıyla ilgili birbirinden farklı bilgiler verilmektedir.<sup>62</sup> Bu bilgilere göre Mürcie kendi içinde pek çok

fırkaya bölünmüş, bunların her biri de kendi içinde çeşitli küçük alt gruplara ayrılmıştır. Bunlar arasında en önemlileri Keysâniyye, Neccâriyye, Ubeydiyye, Sâlihiyye, Gaylâniyye, Yunusiyye, Gassâniyye, Tümeniyye, Merisiyye, Sevbâniyye fırkalarıdır.<sup>63</sup>

Mürcienin yayıldığı bölgeler arasında Emevîler döneminde Kufe; Abbasilerin ilk yıllarında Horasan'da Belh; Tahiriler döneminde Nisabur, Rey ve Herat; Samaniler döneminde ise Semerkand şehri gelmektedir. Mürcilik özellikle Horasan ve Maverâünnehr bölgelerinde yayılmıştır. Hatta Horasan, diğer İslam beldelelerine kıyasla Mürcie mezhebi'nin en yaygın olduğu bir yer olarak görülmektedir. Öyleki Horasan'daki Belh şehri, İslam düşünce tarihinde, bir mezhebin adıyla yani Mürcie'nin kalesi (Mürciabâd) adıyla meşhur olmuştur. Mâturîdî'nin yaşadığı Semerkand şehri ise erken devirlerden beri Mürcie faaliyetlerinin merkezi olmuştur.<sup>64</sup> Ayrıca Mürcie Samaniler devletinin kuruluşunda önemli katkılar sağladıkları için Samanî hükümdarları tarafından desteklenmişlerdir. Bu nedenle Samanilerin hâkim olduğu topraklarda kolayca yayılma imkânı bulmuştur.<sup>65</sup>

Mâturîdî *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın değişik yerlerinde, *Kitâbü't-Tevhîd*'de ise "*el-Mes'ele fi'l-İrcâ*" adıyla müstakil bir başlık altında Mürcie'den genişçe bahsetmiştir. Burada özellikle Mürcie isminin tanımında hem fikir olursa da bu ismin muhtevası ya da kime verileceği hususunda âlimler arasında ihtilaf çıktığını belirtmiştir. Mâturîdî, bu meseleyi Mürcie kelimesine farklı bir tanımlama getirerek çözümlemeye çalışmıştır. Ona göre biri övülen diğeri yerilen olmak üzere iki türlü ircâ/mürcie düşüncesi vardır. Övülen ircâ, Nisa 4/48. ayete istinaden şirk dışındaki büyük günahların hükmünün Allah'a havale edilmesini içermektedir. Övülen Mürcieyi ise, "*Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğini bağışlar. Allah'a ortak koşan da gerçekten büyük günah işlemiştir*"<sup>66</sup> ayetinde ifade edildiği üzere büyük günah sahibi hakkındaki hükmü Allah'a bırakarak o kimsenin cennetlik veya cehennemlik olması konusunda bir şey demeyenlerdir. Yerilen/zemmedilen ircâ da fiilleri Allah'a bırakarak, onlarda kulun eylem ve tedbirini reddeden cebir inancındır. Zemmedilen Mürcie ise, taat ve masiyet dâhil hiç bir fiili kulun fiili olarak görmeyenlerdir.<sup>67</sup> Dolayısıyla Mâturîdî, eserlerinde "Zemmedilen Mürcie"yi eleştirmiş, "Övülen Mürcie"yi ise desteklemiştir. Mâturîdî, kaynaklarda Mürcie fıkaları arasında gösterilen Kerâmîyye ve Neccâriyye gibi fırkalara da temas etmiş



ve görüşlerini çeşitli açılardan eleştirmiştir. Bu nedenle burada iki grup hakkında da kısaca bilgi vermek istiyoruz.

#### Kerrâmiyye:

Kerrâmiye, zühhd yönü ağırlıklı Muhammed b. Kerrâm es-Sicistani'nin (ö. 255/869) fikirleri etrafında oluşan cemaatin zamanla kitlesel ve düşünsel açıdan furka özelliğini kazanması ile meydana gelmiş, özellikle IV./X. asrın ortalarından itibaren müstakil bir ekol olarak ortaya çıkmaya başlamış bir fırkadır.<sup>68</sup> Kerrâmiyye mezhebinin tasnifi konusunda mezhepler tarihi kaynaklarında farklı bilgiler verilmiştir. Örneğin Mâturîdî, Kerrâmiyye'yi müstakil bir mezhep olarak ele alırken Eş'arî Mürcie'nin bir alt kolu olarak göstermiştir. Hakîm es-Semerkindî (ö. 355/966) Mürcie mezhebine paralel bir konumda değerlendirirken, Makdisî hem Müşebbihe hem de Mürcie grupları içerisine dâhil etmiştir. Bağdâdî ise diğer mezheplerden ayrı müstakil bir mezhep olarak ele almıştır. Şehristânî de Müşebbihe ile birlikte Sıfâtiyye grubu içerisinde müstakil bir mezhep olarak değerlendirmiştir.<sup>69</sup>

Kerrâmiye ilerleyen zaman içerisinde kendi içinde farklı görüşler benimsemiş ve neticede pek çok kollara ayrılmıştır. Kaynaklarda Kerrâmiye'nin Hakaikiye, Tarâikiye, İshâkiyye, Abîdiyye, Tevniyye, Zerriyye, Vâhidîyye ve Heysamiyye gibi pek çok tali kollara ayrıldığı bildirilmiştir.<sup>70</sup>

Kerrâmiyye, Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde özellikle Horasan, Mâverâünnehîr ve Kuzey Hindistan'da faaliyetlerde bulunmuş, kendine has siyâsî, itikadî, fikhî ve tasavvufî görüşleri ile bu bölgelerde İslam dininin kökleşmesinde önemli rol oynamıştır.<sup>71</sup> Bu bölgelerden Cürcan, Nisabur, Herat ve Taberistan gibi çeşitli yerlere de yerleşen Kerrâmiyye, bu bölgelerde çoğunluğu ele geçirmeyi başarmış, özellikle Horasan bölgesinde Mu'tezile'ye karşı büyük bir üstünlük sağlamıştır.<sup>72</sup> Ayrıca Horasan'ı merkez edinmekle beraber Mâverâünnehîr'in Fergana, Huttel, Cürcan, Mervruz ve Semerkand gibi çeşitli şehirlerine de yayılmışlar ve bu bölgelerde hankah/medreseler kurarak faaliyetlerine devam etmişlerdir.<sup>73</sup>

Söz konusu bölgelerde oldukça etkili olan Kerrâmiyye'nin zamanla gelişmelere ayak uyduramaması, İslam düşüncesindeki gelişmelere uygun bir yapı ve üslup oluşturamaması zayıflamasına neden olmuştur. Buna ek olarak bir taraftan Mâverâünnehîr ve civarında Hanefîliğin gittikçe güç kazanması, diğer taraftan

Selçuklular Devleti veziri Nizamükk (ö. 485/1092)'ün desteğiyle Eş'arîliğin Horasan ve Irak bölgesinde hâkimiyet kurması, Kerrâmiyye'nin büyük ölçüde kan kaybına uğramasına sebep olmuştur. Moğol istilasından sonra da bu mezhep varlığını ve görünürlüğü büyük ölçüde yitirmiştir.<sup>74</sup> Mâturîdî, eserlerinde Kerrâmiyye'nin çeşitli görüşlerine yer vermiş, özellikle imanın tanımı ve muhtevasına ilişkin görüşlerini eleştiriyeye tabi tutmuştur.<sup>75</sup>

#### Neccâriyye

Neccâriyye, kurucusu Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr'a (ö. 230/ 844) nisbet edilerek bu ismi almıştır.<sup>76</sup> Abbasi halifesi Me'mun döneminde (813-833) ortaya çıkmıştır.<sup>77</sup> Neccâriyye taraftarları *Halku'l-Kur'an* meselesinde Mu'tezile'ye destek vererek *Mihne* hareketinde aktif rol almışlardır. Bu nedenle Neccâriyye, özellikle Mütevekkül döneminde (847-861) Mihne olayına son verilip Mu'tezile'ye karşı cephe alınması üzerine Irak'ı terk ederek,<sup>78</sup> Mâturîdî'nin yaşadığı Maveraünnehîr bölgesine özellikle Rey, Taberistan, Cürcan ve Horasan şehirlerine gitmek zorunda kalmışlardır. Bu bölgelerde özellikle Şîliğin yayılmasına karşı Sünnîliğin temsilcileri olarak devam etmişlerdir. Neccâriyye, zaman içerisinde farklı görüşler benimseyerek kendi içinde Berğûsiyye, Zağferânîyye, Müstedrike olmak üzere üç ana kola ayrılmıştır.<sup>79</sup>

Mâturîdî, Neccâriyye'den Hüseyniyye diye bahsetmiştir. Özellikle *Kitâbü't-Tevhîd* eserinde Kaderiyye ve Mu'tezilenin görüşlerini eleştirirken Neccâriyye'nin görüşlerine de yer vermiş, kulun fiili, iradesi, istitâtı ve kudreti gibi konulara ilişkin fikirlerini eleştiri konusu yapmıştır.<sup>80</sup>

#### Mu'tezile

İnanç esaslarını aklın ışığı altında yorumlayarak sistemleştiren ve bu suretle kelim ilminin kurucusu ünvanı alan Mu'tezile, Vâsîl b. Ata (ö. 131/748) ve Amr b. Ubeyd (ö. 145/763) önderliğinde Basra'da ortaya çıkmış, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849) tarafından da sistematik hale getirilmiştir.<sup>81</sup>

Mu'tezile mensupları ilerleyen zamanlarda birbirinden farklı görüşler benimseyerek önce biri Ebu'l-Huzeyl el-Allaf liderliğinde Bağdat diğeri Bişr b. El-Mu'temir (ö. 210/825) liderliğinde Basra olmak üzere iki ekole ayrılmış,<sup>82</sup> daha sonra bu ekoller de kendi içinde çeşitli fırkalara bölünmüştür. Bunların arasında en önemlileri Vâsîliyye, Hüzeyliyye, Nazzâmiyye, Hadsîyye, Bişriyye, Muammeriyye, Sümâmiyye, Hişâmiyye, Câhîziyye ve Ka'biyye'dir.<sup>83</sup> Fakat Mu'tezile'nin bütün



bu kolları *Tevhid, Adalet, el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn, Va'd-Vâ'id, Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i ani'l-Münker* gibi dinin temel ilkelerini *Usûlu'l-Hamse* başlığı altında sistematize ederek bu beş esas üzerinde ittifak etmişlerdir. Buradan hareketle kendilerini *Tevhid ve Adelet Ehli* olarak tanımlayıp diğer mezheplere karşı vaziyet alışlarını şöhret bulmuş bu beş prensip etrafında merkezileştirmişlerdir.<sup>84</sup>

Mezhebin iki önemli ismi olan Vâsıl b. Ata ve Amr b. Ubeyd, Zerdüştilik, Mazdekizm ve Maniheizm gibi dinlerin düalist tanrı anlayışlarına karşı büyük bir mücadele vermişlerdir. Yine bu bağlamda yetiştirmiş oldukları öğrencilerini de düalist dinlerin yaygın olduğu Horasan, Semerkand, Ermenistan ve diğer bölgelere onlara karşı fikri mücadelelerde bulunmaları için göndermişlerdir. İşte bu durum söz konusu bölgelerde Mu'tezilî fikirlerin yayılmasına imkân sağlamıştır.<sup>85</sup> Böylece Semerkand ve Horasan gibi şehirler Mu'tezilî grupların önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Mâturîdî'nin yaşadığı döneme bakıldığında Mu'tezile'nin birçok yerde siyasi gücünü kaybettiği görülmektedir. Şöyle ki; bilindiği üzere Mu'tezile mensupları Abbasiler zamanında iktidar olunca, Emr bi'l-Ma'ruf ve Nehy ani'l-Münker esasına dayanarak, kendi görüş ve düşüncelerini diğer görüş mensuplarına kabul ettirebilmek için baskı yapmışlardır.<sup>86</sup> Özellikle Halife Me'mun (813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847) dönemlerinde Abbasi devletinin resmi mezhebi haline gelen Bağdat Mu'tezile'si, kendi prensiplerini hükümdarlar ve devlet adamları vasıtasıyla yerine getirme imkânını bulmuştur.<sup>87</sup> Ancak bu durum, Mu'tezile öğretileriyle mücadele eden ve geleneksel akideyi destekleyen Abbâsi halifesi el-Mütevekkil'in (847-861) devrine kadar -ki bu dönem Mâturîdî'nin doğduğu zamana rastlar- devam edebilmiş, hatta halife Kadir zamanında (991-1031) yasaklı mezhep haline gelmiştir. Bu durum karşısında Mu'tezile, yönünü özellikle Horasan ve Maverâünnehir'e çevirmiş ve daha çok buralarda yayılma imkânı bularak varlığını bir kaç asır sürdürmeyi başabilmiştir. Mu'tezile mezhebinin bu bölgelerde yayılmasında ve güçlü olmasında Büveyhîler ile Harzemşahlardan siyasi destek görmesi önemli rol oynamıştır.<sup>88</sup>

Mu'tezilî düşüncenin Semerkand, Horasan, Belh ve Hârezm gibi bölgelerde yayılması ve etkili olmasında yine bu coğrafyada yetişmiş olan Mâturîdî'nin çağdaşı Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî (ö. 317/929) ve Ebû Zeyd el-Belhî (ö. 322/934) gibi Mu'tezilî âlimler önemli rol

oynamıştır. Bu nedenle Mâturîdî eserlerinde eleştirilerini özellikle bölgede etkili olan Ka'bî'ye yöneltmiştir. Bununla birlikte Mâturîdî hem Bağdat Mu'tezilesi hem de Basra Mu'tezilesi'nin önde gelenlerinden de bahsetmiştir. Bu çerçevede o, Mu'tezilî görüşleri kimi zaman "el-Mu'tezile, Mezhebu'l-Mu'tezile, Ashâbu'l-i'tizâl, el-Kaderiyye, Mu'tezile'nin çoğunluğu, Mu'tezile'den bazıları" olarak anonim bir şekilde eleştirmiştir. Kimi zaman da eleştirilerini Kâb'nin yanı sıra Ömer b. Said el-Bâhilî (ö. 300/913), Ebû'l-Hüzeyl el-Allaf, Nazzâm (ö. 231/845), Ebu Bekir el-Esam (ö. 200/816) ve Cübbâi (ö. 321/933) gibi şahıslara veya doğrudan onların ilkelerine yöneltmiştir. Bu durum Mâturîdî'nin hemen hemen bütün Mu'tezilî görüşlere ve bazı önemli meşhur âlimlere temas etmesi, Mu'tezile mezhebinin çok iyi tanıdığını göstermektedir.

Mâturîdî'nin eserlerinde Mu'tezile'ye yapılan tenkitlerin en ağırlıklı noktasını varlık, tevhid ve iman meseleleri teşkil eder. Va'd-vâ'id ve el-menzile beyne'l-menzileteyn gibi klasik Mu'tezilî fikirler, eserlerinde temas edilen ve eleştirilen belli başlı konuları oluşturur. Diğer taraftan o, Mu'tezilî pek çok âliminin muhtelif konularda görüşlerini nakletmiş ve çeşitli açılardan eleştirmiştir.<sup>89</sup>

#### Kaderiyye

Kaderiyye ismi kaynaklarda kader konusunda batıla saplananları kötölemek için izafe edilmiş bir zem ismi olarak kullanıla gelmiştir. Ancak bu isimle kimlerin ya da hangi mezhebin kastedildiği konusu ihtilafıdır. Nitekim kaderiyye kimi zaman kulu kendi irade ve fiillerinde tamamen hür telekki ederek kaderi Allah'a değil, kendi kudretlerine nisbep eden Mu'tezile için kimi zaman da kadere inanan ve konuda cebri düşüncüyü savunan Cebriyye için kullanılmıştır.<sup>90</sup> Ama bu isimle kadere inananlar değil, daha çok kaderi reddedenler anlamında Mu'tezile mezhebi kastedilmiştir.<sup>91</sup>

Mâturîdî, eserlerinde Kaderiyye'nin görüşlerine yer vermiş ve çeşitli açılardan eleştiriler yöneltmiştir. Bu çerçevede özellikle *Kitâbü't-Tevhît*'te Kaderiyye'yi eleştirmek için müstakil başlık açmıştır.<sup>92</sup> Ancak burada Kaderiyye ile hangi mezhebi kastedildiği tam açık değildir. Nitekim Mâturîdî, eserlerinin bazı bölümlerinde Kaderiyye'yi, kaderi reddedenler şeklinde değil de kaderi kabul edip insandan irade hürriyetini kaldıranlar anlamında Cebriyye olarak kullanmıştır. Ancak bazı yerlerde de "Allah'ın kulun fiillerinde hiçbir tedbirin olmadığı görüşünü iddia edenler" şeklinde de tanımlayarak kaderi inkâr eden Mu'tezile için de



kullanmıştır. Bununla birlikte Mâturîdî, bu isimle Cebriyye'den daha çok Mu'tezile'nin kastedildiği ve bu ismin onlara ait olması gerektiğini savunmuştur.<sup>93</sup>

#### Müşebbihe ve Mücessime

Müşebbihe Allah'ın zat ve sıfatlarını yaratılmışların zat ve sıfatlarına benzetenler için kullanılan müşterek bir isimdir. Bağdadî'nin ifadesine göre Müşebbihe biri Allah'ın zatını diğeri de diğeri de O'nun sıfatlarını, O'nun dışındakilerin (yaratılmışların) zat ve sıfatlarına benzetenler olmak üzere iki kısma ayrılmıştır.<sup>94</sup>Bu mezhep sıfatları reddeden ve kabuletmeyen Cehmiyye mezhebine bir tepki olarak Belh şehrinde ortaya çıkmıştır.<sup>95</sup>

Mücessime ise Allah'a cisim ve mekân isnad ederek O'nun cisim veya cisimlerin haiz olduğu vasıflara sahip olduğuna inanan kimselere denir.<sup>96</sup>Bunlar da tıpkı Müşebbihe gibi Allah'ın sıfatlarını inkâr eden Cehmiyye'ye karşı Hişam b. Hakem liderliğinde teşekkül etmiştir.<sup>97</sup>

Gerek Müşebbihe gerekse Mücessime, sistemli düşünce yapısına sahip müstakil bir mezhep şeklinde değerlendirilmemiştir. Her iki kavram da daha çok Allah'ın zat ve sıfatlarını yaratılmışlara benzeten bir anlayışı/akideyi ifade etmek üzere müşterek bir kavram olarak kullanılmıştır. Nitekim bazı kaynaklarda Sünnî, Şia ve Mu'tezile gibi çeşitli mezhepler içinde teşbih inancını benimseyenlerin olduğu belirtilerek, bu kimselerden Müşebbihe diye bahsedilmiştir.<sup>98</sup>Mesela Sünnîler içinde Mukatil b. Süleyman ve Kehmes b. el-Hasen et-Temîmi; Şiiler içinde de Hişam b. Hakem ve Hişam b. Salim el-Cevâlikî gibi âlimlerin Haşviyye ya da Ashâbu'l-Hadis'den oldukları zikredilmiştir.<sup>99</sup>

Müşebbihe genel olarak, Kur'an'da geçen istivâ, vech (yüz), yedeyn (eller), cenb (yan), meşiet (geliş), ityân (gidiş), fevkıyye (üstte olma) gibi isim ve fiilleri ifade eden müteşabih ayetleri zahiri anlamlarıyla yorumlamış ve tevil edilmesine karşı çıkmıştır.<sup>100</sup> Müşebbihe'den bazen "Ehl-i Teşbih" bazen de "Müşebbihe" şeklinde bahseden Mâturîdî de bazı müteşabih ayetlere<sup>101</sup> bu tarz bir anlayış sergilemelerinden dolayı kendilerini "*Hiç bir şey O'nun benzeri değildir*"<sup>102</sup> ayetinden hareketle çeşitli açılardan eleştirmiştir.<sup>103</sup>

#### Haşviyye - Ashâbu'l-Hadis - Zâhiriyye

Haşviyye dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece nakle itibar eden ve ulûhiyyet meselelerinde de naslar arasında bağlantı kuramayarak teşbih ve tescime kadar varan anlayışları benimseyen kimseler için kullanılan bir kavramdır.<sup>104</sup>

Kaynaklarda Haşviyye ile kimlerin ya da hani mezhebin kastedildiği hususunda bir birliklilik sağlanamamıştır. Zira Haşviyye olarak nitelendirilen gruplar gerek zamana ve bölgelere göre gerekse kişilere göre değişiklik gösterebilmiştir. Mesela Haşviyye için "Ashâbu'l-Hadis", "Haşviyyetü'l-Müşebbihe", "Ashâbu'l-Hadis'l-Haşviyye", "Zâhiriyye" gibi isimler kullanılmıştır.<sup>105</sup>Bu nedenle tarih boyunca Haşviyye tabiri, müstakil bir mezhep ismi olmaktan daha ziyade dinde sadece nasları esas alıp, bunları zahiri olarak anlamaya çalışan tüm yaklaşımları ya da grupları ifade etmek üzere kullanılan müşterek bir kavram olmuştur.

Haşviyyenin düşünce metodu, özelde itikadi genelde dini bilginin sadece naslarla elde edilebileceğini, bu konuda akla ve akli delillere gerek olmadığı şeklindedir.<sup>106</sup>Bu nedenle Haşvîler, hareket, itikâl, sınır, yön, oturma, sırtüstü yatma, dinlenme, bir yeri mekân edinme gibi din ve aklın caiz görmediği şeyleri Allah'a nispet edebilmişlerdir.<sup>107</sup>Bu bakış açısını ve yaklaşımları hem Ehl-i Sünnet hem de Şia içerisinde benimseyenler de olmuştur. Bu nedenle Hanbelîlerde, hadis ravilerinde ve müfessirler arasında Haşviyye olarak kabul edilenler olduğu, ayrıca Salimiyye ve Hulmaniyye gibi tasavvuf ehli arasında da Haşviyye'nin grupları bulunduğu ifade edilmiştir. Yine bir kelam mezhebi olan Kerramiyye'nin de Haşviyye'den sayılabileceği belirtilmiştir.<sup>108</sup>

Hadis taraftarları anlamına gelen ve bazen Haşvîler için de kullanılan Ashâbu'l-Hadis, hadisleri te'vil etmeden ve kıyasa başvurmadan uygulamak, akli ilimlerden daha ziyade nakli ilimlerle ilgilenmek gerektiğini savunmuşlardır. Bu bakış açısını ilahiyat ve semiyyat konularında da sergileyen Ashâbu'l-Hadis, Allah'ın sıfatlarını konu edinen müteşabih naslar ile melekler ve ahiret konularına ilişkin nasları lafzî ve zahiri anlamlarıyla alarak olduğu gibi kabul etmeyi esas almışlardır. Bu hareketin temsilcileri arasında Ahmed b. Hanbel ve Hatib el-Bağdâdî gibi âlimler ile ilk Selefler, Hanbelîler ve Zâhirîler sayılmaktadırlar.<sup>109</sup>

Mâturîdî, Haşvîlerden hem "Haşviyye" hem de Ashâbu'l-Hadis şeklinde bahsetmiş, bu isimlerin yanı sıra Haşvîler için Kaderiyye isminin de kullanıldığını belirtmiştir. Mâturîdî, Haşvîlerin genel olarak kelam sıfatı, Kur'an, imanın tarif ve muhtevası, imanda istisna gibi konulara ilişkin görüşlerine eleştiriler getirmiştir.<sup>110</sup>

Diğer taraftan Mâturîdî, kendi döneminde oldukça yaygın ve etkili olan v Ashâbu'l-Hadis'in aşırı kollarından



kabul edilen Zâhiriyye'den de bahsetmiştir. *Te'vilât*'ta "Ashâbu'z-Zevâhir" ve "Ashabu'z-Zâhir" olarak nitelendirdiği Zahiriler'in tescimî görüşlerine karşı çıkmış ve vahiy ile hadisin zahirlerine dayanan görüşlerini eleştirmiştir.<sup>111</sup>

Fikhî ve itikadî bir mezhep olarak Zâhirilik, Mâturîdî'nin çağdaşı olan Davûd el-Zâhirî olarak şöhret kazanmış Bağdatlı Davûd b. Ali el-İsbehânî (ö. 270/884) tarafından Bâtiniliğin tam zıttı olarak kurulmuştur. Davûd el-Zâhirî, şeriatın yalnızca nasslardan ibaret olduğunu savunmuş, kıyası da reddetmiştir. İslam teolojisinde nassın dışında herhangi bir bilgi kaynağının olamayacağını, bu nedenle şeriate reyin söz konusu olamayacağını ileri sürmüştür.<sup>112</sup>

### İslam Dışı Dinler

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* ve *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı eserleri incelendiğinde ele aldığı dinler ve inanç ekollerinin Mâverâünnehir bölgesinde mevcut oldukları veya etkilerinin devam ettikleri görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla onun yaşadığı bölge ve dönemde yaygın olan dinler arasında Seneviyye, Mecûsilik, Maniheizm, Sümeniyye, Deysâniyye, Merkûniyye, Zenâdika, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi İslam dışı dinler gelmektedir.

### Seneviyye

Seneviyye, âlemin yaratılışını düalist bir temele dayandıran, biri iyiliğin yaratıcısı "Nur", diğeri kötülüğün yaratıcısı "Zulmet" olmak üzere ebedî ve yaratıcı iki tanrıya inananlara verilen genel bir isimdir. İslâm kaynaklarında "Ashâbü'l-İsneyn", "Ehlü't-Tesniye" gibi farklı kullanımları olan Seneviyye sözcüğü, kelimelerin yanı sıra konuyla ilgili fırak ve nihâl yazarlarının birçoğunun eserlerinde Mecûsilik ve Maniheizm gibi İran menşeli dinler üzerinde etkisini gösteren düalist grupların tümüne işaret etmek üzere kullanılan bir üst başlık olarak kullanılmıştır.<sup>113</sup>

Öte taraftan Seneviyye üst başlık altında senevî fırakaların sınıflandırılması âlimlere göre çeşitlilik arz etmektedir. Örneğin kimi âlimler bu başlık altında Sümeniyye ve Berâhime gibi Hint dinlerine yer verilirken kimileri de Mecûsiliği Seneviyye'ye dahil etmişlerdir. Bunun en önemli sebebi senevî fırakaların nur ve zulmetin mahiyeti, âlemin ve şer olan nesnelerin yaratılışı gibi hususlarda birçok kollara ayrılmalarıdır.<sup>114</sup>

İslam kaynaklarında, dualist dinler ve mezhepler hakkında önemli bilgiler verilmekle birlikte, söz konusu akımların hepsi hakkında açıklayıcı bilgi verilmemiştir.

Bazılarının sadece isimleri zikredilmiştir. Bu yüzden biz, çağdaş araştırmaları da göz önünde bulundurarak senevî grupların kısa bir tanıtımı yapılacak, ardından Mâturîdî'nin yaşadığı Mâverâünnehir bölgesine yayılmaları ve buradaki faaliyetleri hakkında tarihi ve kültürel bilgiler verilecektir. Başta Mâturîdî olmak üzere birçok kelimci ve Fırak ve Nihâl yazarları Seneviyye üst başlığı altında Menâniyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mecûsiliğe yer vermişlerdir. Biz de onların bu tespitlerine uyarak bu bölümde söz konusu akımları ele alacağız.

### Mecûsilik

Mecûsilik, yaklaşık M.Ö. VII. ve VI. yüzyıllarda Doğu İran'da ortaya çıkan ve zamanla yayılarak İran'ın resmî dini haline gelen, kendine özgü bir tanrı inancı, kozmolojisi, ahlak anlayışı ve eskatolojisi olan milli karakterli bir dindir.<sup>115</sup> Tarihte Zerdüştilik adıyla tanınan ve Müslümanlar tarafından daha çok Mecûsilik olarak bilinen bu din, kaynaklarda değişik isimlerle anılmıştır. Ancak yaygın olarak Mecûsilik, Zerdüştilik ya da Mazdeizm gibi isimlerle tanınmaktadır. Kurucusu Zerdüş'te nispetle Zerdüştilik olarak bilinen Mecûsiliğe,<sup>116</sup> Batı kaynaklarında Zerdüş'tün isminden dolayı Zoraastrianism veya bu dindeki tanrı için kullanılan Ahura Mazda ismine nispetle Mazdeizm denildiği gibi bulunduğu ülkeye atfen Parsizm de denir.<sup>117</sup>

İslam kaynaklarında daha çok Mecûsilik olarak geçen bu din, mensuplarının ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle Müslümanlar tarafından "Ateşperestlik" olarak da adlandırılmıştır.<sup>118</sup> Kur'an-ı Kerim'de ise, bu din mensupları için ateşperest ile aynı manaya gelen Mecûs'<sup>119</sup> terimi kullanılmaktadır.<sup>120</sup> Bu da bize Mecûsi isimlendirmesinin Müslümanlara ait bir kullanım olmadığını, aksine İslâm'dan önceki Arap toplumuna veya Hristiyanlara ait olduğunu göstermektedir.

Zerdüştiliğin kurucusu kabul edilen Zerdüş'tün ne zaman ve nerede yaşadığı hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>121</sup> Ancak genel kabule göre Zerdüş't, M.Ö. VII. ve VI. yüzyıllarda Doğu İran bölgesinde yaşamış ve yaklaşık M.Ö. 583 senesinde 77 yaşında ölmüştür.<sup>122</sup>

Gelişim sürecinde Arya dinleriyle karşılaşan Zerdüş't dini, bu dinlerden etkilenerek biçim değiştirmiştir. Bu değişim ise Zerdüş'tilik tarihinde oldukça karmaşık bir yapı gösterir. Dolayısıyla bu süreç içinde önemli kırılmalar ve değişimler yaşayan Zerdüş'tilik dini, yaşadığı yerlere ve dönemlere göre bazen değişik



isimlerle ve farklı alt gruplarla anılmıştır. Zerdüştlüğün tarihsel gelişimi kısaca dört devrede özetlenebilir.

#### 1. Pers Dönemi Zerdüştlüğü (M.Ö. VI - IV. yüzyıl)

Zerdüştlük M.Ö. 550 yıllarında Kral Cyprus Medler'i ve M.Ö. 538'de de Babil İmparatorluğunu yıkarak yeni ve güçlü Pers krallığını kurunca resmî devlet dini olmuştur. Ardından aynı hanedanlıktan gelen Darius I (M.Ö. 521-486) Zerdüştlüğün tüm kutsal kitaplarını bir araya toplamış, onları parşömen üzerine altın harfle yazdırmıştır. Bu dönemde Zerdüş'tün kendisi ve kişiliği yüceltilerek insanlık katının çok ötesine çıkarılarak evrensel anlamda insanüstü bir varlık haline getirilmiştir.<sup>123</sup>

#### 2. Aşamenidler Dönemi Zerdüştlüğü (M.Ö. IV - II. yüzyıl)

Bu dönemde Büyük İskender bölgeyi istila etmesiyle Zerdüştlük yasaklanarak devlet dini olmaktan çıkmış, kutsal kitapları yok edilmiş ve dinin müntesipleri büyük baskı görmüştür. Zerdüştlüğün zayıflamasını fırsat bilen çeşitli dini düşünceler de İran'da yayılma göstermiş, özellikle bir taraftan Roma İmparatorluğu'nda önemli bir mistik din haline gelmiş olan Mitraizm<sup>124</sup> diğer taraftan eski Mısır dininden etkilenmiş Yunan dini bölgede varlığını hissettirmeye başlamıştır.<sup>125</sup> Büyük İskender'in İran'ı fethinden sonra Hellenizm bölgede etkin konuma gelmiştir. Bu dönemde Hellenizm etkisi altında kalan Zerdüştlüğün doktrinlerinde tanrı anlayışları ile Yunan tanrı anlayışı arasında özdeşlik kurulması gibi bir takım değişimler ve etkileşimler olmuştur. Öte taraftan Zerdüş't rahipler vasıtasıyla putperest unsurların da Zerdüştlük dinine girdiği görülmektedir. Özellikle önceleri tapınılan tanrıların resimlerine rastlanılmazken, bu dönemde ateş tapınaklarında Ahura Mazda'nın resimlerine ve heykellerine rastlanılmaktadır.<sup>126</sup>

#### 3. Sasânî Dönemi Zerdüştlüğü (M.S. III - VII. yüzyıl)

Sasânî döneminin en belirgin özelliği Zerdüş't dinin kutsal kitap külliyatının yeniden derlenmesinin bu dönemde yapılmış olmasıdır.<sup>127</sup> Sasânî dönemi kaynaklarında dini isimlerden bazıları birtakım değişimlere uğramıştır. Örneğin Ahura mazda ile Angra Mainyu adları yerine Hürmüz ve Ehrimen adları kullanılır olmuştur.<sup>128</sup> Zerdüş'ti teolojisinin kurumsallaşarak felsefi bir özellik kazanması bu döneme rastlasa da dini düşünce alanındaki gelişmeler daha çok teorik ve spekülatif konularda olmuştur. En çok ilgi gören konuların başında "Tarih Teorisi" ile "Kötülük Problemi" gelir. Bilindiği gibi kötülük problemi

zerdüştlüğün çıkış noktası ve en önemli konusunu oluşturmaktadır. Tarih teorisi de bizlere Zerdüştlüğün eskatoloji anlayışı hakkında ayrıntılı bilgiler vermektedir.<sup>129</sup> Dolayısıyla Zerdüştlüğün etik boyutunun Zerdüş't tarafından, ritüel boyutunun Aşamenidler döneminde ve teolojisinin felsefi boyutunun da Sasânî dönemindeki dini liderler tarafından ortaya konulduğunu söyleyebiliriz.

#### 4. Modern Dönem (Parsilik) Zerdüştlüğü (M.S. VII - XXI. Yüzyıl)

Hız. Ömer döneminde düzenlenen sınır ötesi fetihlerde Sasânîler ile müslümanlar arasında çetin mücadele yaşanmıştır. Sasânîler'le yapılan Kadisiye (637) ve Nihavend (642) savaşlarında Müslümanlar galip gelmiş ve Sasânî imparatorluğuna son verilmiştir.<sup>130</sup> Sasânîler'in yıkılmasıyla Zerdüştlük, doğduğu ülkede hızla gerilemiş, bunun yerini Arabistan'dan gelen İslam dini almıştır. Bu tarihten itibaren Zerdüş't dini mensuplarının çoğunluğu bölgede İslam'ın hızla yayılması karşısında varlıklarını devam ettirebilmek için yönlerini doğuya çevirmişler, özellikle Horasan eyaletinin Kuhistan tepeleri arasına sığınmışlar ve oradan da kendi dini gelenek ve inançlarının çok benzer olduğunu düşündükleri Hindistan'a göç etmişlerdir.<sup>131</sup>

Zerdüştlüğün söz konusu bu bölgelere ne zaman girdiği tam olarak bilinmemektedir. Ama kaynaklarda çok daha önce özellikle Sasânîler döneminde (M.S. III - VII. yüzyıl arası) Orta Asya'da Hint etkisinin azaldığı, buna paralel olarak İran'ın millî dini karakterine bürünen Zerdüştlüğün, İran'da Mani dininin ortaya çıkmasıyla yönünü Orta Asya'ya çevirdiği ve söz konusu bölgelerde etkili hale geldiği bildirilmektedir.<sup>132</sup> Bu dönemde Sasânîlerin uyguladıkları ağır baskı ve zulümlerden kaçıp kurtulmak isteyen ve İran'da barınamayan Zerdüştlük ve Maniheizm gibi İran dinlerinin mensupları, İslam'ın doğuşundan önce İran-Çin kervan yolları vasıtasıyla Orta Asya'ya sığınarak güvenli bir sığınak bulmuş ve bu suretle kendi inançlarını yayma imkânı elde etmişlerdir. Hatta Zerdüştlük, Sasânî devletinin resmî dini haline geldiği belli dönemlerde de devlet tarafından desteklediği için bu bölgede diğer dinler karşısında üstünlük sağladığı da bilinmektedir. Nitekim Barthold, Mâverâünnehir'de egemen sınıfın dininin Zerdüştlük olduğunu söyler.<sup>133</sup> Dolayısıyla İslamî fetih hareketleri başlamadan önce de Orta Asya'da yayılan dinlerin başında Zerdüştlük ve Zerdüş'ti geleneğinden doğan Mazdeizmin olduğu söylenebilir.<sup>134</sup>



Sasâniler'in son zamanlarında (VII. yüzyılın başları) İran dinlerinin Orta Asya'ya doğru yayılışa geçmesi, Soğd ve Baktriyan bölgelerinde daha önce mevcut olan Budizm'i zayıflatarak silebilmiştir. Böylece Zerdüştilik İslâmî fetih hareketleri sırasında tesir ve nüfuz sahasının genişliği sebebiyle Orta Asyanın en kuvvetli ve hakim dini konumuna gelmiştir.<sup>135</sup> Bu nedenle gerek İran gerekse Mâverâünnehir'de Müslümanlar en büyük mücadeleyi Zerdüştilere karşı vermiştir.

Zerdüştiliğin Mâverâünnehir'de yayılışına bakıldığında Buhârâ, Semerkand, Taşkent, Fergana ve Soğd bölgelerinden oluşan Mâverâünnehir bu dinin yayıldığı coğrafya olarak karşımıza çıkar. Zerdüştiliğin etkileri ise daha çok Türkistan ve Doğu İran'da kendini göstermektedir. Bilhassa Göktürkler devrinden itibaren Semerkand, Buhârâ, Belh ve Herat gibi önemli yerleşim merkezleri, Zerdüştiliğin yayıldığı bölgeler olmuştur.<sup>136</sup> Bu bölgeler arasında özellikle Buhârâ, bu dinin ağırlık merkezini teşkil etmiştir.<sup>137</sup> Çünkü Merv, Uraltepe, Fergana ve Kaşgar üzerinden geçen Çin-İran ipek yolu, tüccar İran unsurunun Buhârâ ve çevre şehirlerde yerleşmesine yol açmıştır.<sup>138</sup> Ayrıca Zerdüştilerin çeşitli din ve mezheplere hoşgörü gösteren Türk ülkelerine sulh içinde gelmeleri, onların Türkler üzerindeki dinî ve kültürel etkilerini artırmıştır. İşte bu hoşgörü sebebiyle Buhârâ, özellikle İslâm fetihlerinin başladığı sıralarda bol miktarda ateşgedeleriyle ileri gelen Zerdüştilerin toplandığı bir yer ve dinî-kültürel merkezi haline gelmiştir.<sup>139</sup> Buhârâ hükümdarı Mâh tarafından kurulan Mâh-rûz çarşısında bulunan Mecûsi mabetleri de bunlara örnek verilebilir.<sup>140</sup> XI. yüzyılda Buhârâ'da hala Zerdüştilerin yaşadıkları ve bir takım törenleri ve bayramlarını icra ettikleri de kaynaklardan anlaşılmaktadır.<sup>141</sup> Zerdüştilik Baykent ve Semerkand gibi Mâverâünnehir'in diğer büyük ticaret merkezlerinde de oldukça etkili olmuş ve önemli başarılar elde etmiştir.<sup>142</sup>

Zerdüştiliğin kısaca özetlenen bu tarihsel gelişimi özellikle müslümanların karşılaştığı Zertüştiliği ve diğer düalist öğretileri anlamak açısından oldukça önemli gözükmektedir. Bu tarihsel bakış açısı bize Zerdüştiliğin ahlaki öğretilerden gnostik/düalizm öğretiyeye doğru bir değişim yaşadığını göstermektedir. Bu gelişim sürecinde ortaya çıkan en önemli husus Müslümanların İran, Irak ve Orta Asya bölgelerinde karşılaştıkları Zerdüştiliğin Sasâni döneminde şekillenmiş düalist/gnostik Zerdüştilik formu olduğudur. Doalayıyla başta Mâturîdî olmak üzere diğer kalamcılar tarihsel Zerdüştilikle değil o dönemde

var olan Zerdüştilikle ilgilenmişlerdir. Bu da özellikle Sasâniler döneminde teolojisinde önemli değişimlerin yaşandığı ve çeşitli fırkalara ayrıldığı Zerdüştilik'tir.

#### **Merkâyûniyye: Merkûniyye, Marcionisme**

Hıristiyanlık, tarihi süreçte diğer dinlerde olduğu gibi Hz. İsa'dan hemen sonra toplanan havariler konsilindeki tartışmalardan kaynaklanan bölünmelere uğramış, zamanla Roma, İstanbul ve Antakya olmak üzere üç büyük gruba ayrılmıştır. Sonraki yüzyıllarda da bu bölünmeler devam etmiş, ana gövde Hıristiyanlık tarafından heretik/sapık kabul edilen birçok dinsel hareket de ortaya çıkmıştır. Bu akımların başında da M.S. II. Yüzyılın birinci yarısında Roma'da adını duyurmuş olan Marcion'un (ö. 85/160) görüşleri doğrultusunda şekillenen gnostik karakterli Marcionizm hareketi gelmektedir.<sup>143</sup>

Marcion tarafından kurulan bu mezhep, Batı Hıristiyan kaynaklarında kurucusuna atfen "Marcionizm" olarak isimlendirilmekte ve Hıristiyanlığın en önemli fırkalarından biri olarak kabul edilmektedir. Zira söz konusu kaynaklarda, "Marcionizm" adıyla, bir taraftan dualist karakterine işaret edilmiş, diğer taraftan da Hz. İsa'ya yüklenen "vasıta/muadil" rolünden dolayı Hıristiyan mezhepleri arasında olduğu ifade edilmiştir.

Hıristiyan kaynaklarında Marcionita, Marcionista, Marcionites ve Marcionism gibi farklı isimlerle anılan bu mezhep taraftarları,<sup>144</sup> İslâm dünyasında yazılmış olan dinler ve mezhepler tarihi eserlerinde ise "Merkâyûniyye" veya "Merkûniyye" olarak adlandırılmaktadır.<sup>145</sup> Merkûniyye, bir Hıristiyan mezhebi olmasına rağmen İslâm kaynaklarında daha çok düalist inanç sistemine sahip bulunan Senevî mezhepler arasında sayılmış, bazı kaynaklarda ise Hıristiyanlıkla ilişkisi üzerinde durularak, Hıristiyan mezhepleri arasında değerlendirilmiştir. Nitekim İslâm dünyasında X. ve XI. yüzyıllarda yazılan genel tarih ve dinler tarihi kaynaklarının çoğunluğu, bu mezhebi Nur ve Zulmet şeklindeki dualist karakterini birinci plana alarak senevî fırkalar arasında zikretmişlerdir. Örneğin Mâturîdî, Merkâyûniyye'ye senevî fırkalar arasında yer vermektedir.<sup>146</sup> Mesûdî ise, düalist inanç sistemine sahip bulunan mezhepler kategorisinde sayar.<sup>147</sup> Birûnî, Merkûniyye'yi Hıristiyanlık ile Mecûsiliğin öğretilerinin sentezinden oluşturulmuş bir mezhep olarak tanımlarken,<sup>148</sup> İbnü'n-Nedim bu fırkanın senevî bir fırka olmasından ziyade Hıristiyanlara ait bir fırka olarak tanımlar.<sup>149</sup>



Marcion tarafından kurulan Marcionizm, Roma imparatoru Constantine döneminde çeşitli baskılara maruz kalmıştır. Bu durum Marcionizm'in herne kadar İmparatorluğun batı bölgelerinde kaybolmasına yol açmışsa da, doğu bölgelerinde yayılmasına neden olmuştur.<sup>150</sup>Nitekim kaynaklarda Marcionizm'in daha çok doğu bölgelerinde yani Sinop'tan İzmir'e, Corinth (Yunanistan)'ten Kıbrıs, Antakya, Suriye, Irak, İran, Ermenistan, Azerbaycan Filistin, Arabistan ve Mısır'a kadar uzanan geniş bir alanda yayıldığı ifade edilmektedir.<sup>151</sup>

III. asırdan sonra Marcionizm, Maniheizm'in ortaya çıkışıyla büyük bir güç kaybetmiştir. X. asırda bölgede zındıklara yapılan baskılar karşısında Marsiyoniler, adlarını değiştirmeden Horasan'a yerleşmişler ve Hıristiyanlık perdesi arkasında faaliyet göstermişlerdir. Kaynaklarda Marsiyonilerin varlıklarını XII. Yüzyıla kadar devam ettirdikleri tahmin edilmektedir.<sup>152</sup>

Marcion, Hıristiyanlığın Yahudilik ve Eski Ahit'le ilgisinin olmayıp tamamen yeni bir din olduğunu iddia etmiştir.<sup>153</sup> Kaynaklarda Marcion'un böyle bir iddiada bulunmasına gerekçe olarak, adalet ve inayeti bir Tanrı'da aynı anda bulunabilecek iki cihet olarak değil, aksine iki farklı tanrının bir araya getirilemez özellikleri olarak görmesi zikredilir.<sup>154</sup> Zira Marcion'a göre, âlemde mevcut olan "kötülük (teodise)" problemi ancak, bu düşünceyle açıklanabilir. Bu temel gerekçeyle o, biri Eski Ahid'de kendini gösteren, maddeye biçim veren ve kötülüğü yaratan, diğeri de Yeni Ahid'de kendini gösteren, iyi olan ve iyiliği temsil eden olmak üzere iki tanrı tasarlayarak bu problemi çözmeye çalışmıştır. Nitekim Marcion'a göre, "Kötü Tanrı" Yahudilerin tanrısı, "İyi Tanrı" ise İsa'nın vücudunda insan olmuş Hıristiyanların tanrısıdır.<sup>155</sup>Bu bilgilere göre Marcioan, bir tür düalist/senevî yani biri iyiliği diğeri kötülüğü temsil eden ikili tanrı anlayışını savunmuş olmaktadır.

Teorisini bu temel üzerine kuran Marcionizm, İslam âlimleri tarafından düalist (senevî) kabul edilmiştir. Başta Mâturîdî olmak üzere Birûnî ve Şehristânî gibi İslam âlimleri Irak ve Horasan'da Marsiyonilerle karşılaşmışlar, eserlerinde onlardan el-Markûniyye diye bahsetmişlerdir.

### Deysâniyye

Deysâniyye, milâdî II. yüzyılın sonu ile III. yüzyılın başlarında Markûnîlik'ten yaklaşık 30 yıl sonra İbn Deysân (ö. 222) tarafından kurulan, nur ile zulmet esasına dayalı âlem anlayışını benimseyen gnostik

bir fırkadır.<sup>156</sup> Deysâniyye'nin kurucusu İbn Deysân, Süryanice'de Bar Daysân (Daysân'ın oğlu), Arapça'da İbn Deysân ve Batılılara göre de Bardaisan veya Bardesanes olarak geçmektedir.<sup>157</sup> Kalam bilgileri eserlerinde İbn Deysân'ın takipçileri anlamında "Deysâniyye" ismini kullanmışlardır.

Maniheizm'in oluşmasına zemin hazırlayan İbn Deysân, erken devir Süryânî gnostik sistemleri ile Maniheist gnostizmin üzerinde oldukça etkili olmuştur.<sup>158</sup> "Suriyeli Filozof" diye isimlendirilen İbn Deysân, yaşamının önemli bir bölümünü Urfa kralı IX. Abgar'ın (179-216) sarayında geçirmiştir. Şehrin Romalılar tarafından ele geçirilmesinden sonra (216) Ermenistan'a gitmiş ve takriben 222 yılında orada ölmüştür.<sup>159</sup>

İbn Deysân, Mani'nin yaptığı gibi Seneviyye ile Hıristiyanlığı birbiri ile karıştırarak kendine mahsus dini bir mezheb oluşturmaya çalışmıştır.<sup>160</sup> Ana gövde Hıristiyanlık tarafından ise Deysânîler görüşlerinden dolayı Hıristiyanlığın sapkın (heretik) bir mezhebi olarak değerlendirilmiştir.<sup>161</sup> İslam âlimleri ise, Deysâniyye'nin nur ve zulmet, hayır ve şer nazariyeleri ile ilgilenmişler ve Hıristiyan mezhepleri arasında değil de benzer inançlarından dolayı Seneviyye üst başlığı altında ele alarak incelemişlerdir.<sup>162</sup>

Deysânîler, varlığın temelinde nur ve zulmetten oluştuğuna, diğer varlıkların bunlardan neşet ettiğine, cisimlerin beyaz ve siyah renk olmak üzere iki asla dayandığına, diğer renklerin de bu iki renkten doğduğuna, insanın ruh ve beş duydudan oluşan bir varlık olduğuna inanmaktadırlar.<sup>163</sup> Deysânîler'in dünya görüşü tamamen kötümser olup, Nur (Tanrı) ve Karanlık düalizmine dayanır. Onlar arasında dört temel unsur bulunur: Işık, rüzgâr, ateş ve su. Bu unsurlar aslı düzenin mukadder ihlali sonucu karanlıkla kaynaştılar ve bu, evrenin yaratılışı sonucunu doğurmuştur.<sup>164</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı coğrafyada etkisi devam eden düalist fikirler arasında Deysâniyye'yi saymak mümkündür. Özellikle Hicri II. asrın ortalarından itibaren Basra ve Küfe'yi mesken edinen Deysânîler'in,<sup>165</sup> söz konusu bölgelerden Horasan, Semerkand ve Çin'e dağıldığı ve buralarda faaliyet gösterdikleri bilinmektedir. Nitekim İbn Nedîm, Deysâniyye mensuplarının eskiden beri Irak'ta Batâih'te bulduklarını, bir kısmının Çin ve Horasan'a dağıldığını zikreder.<sup>166</sup>

İbn Deysânın ölümünden sonra onun fikirleri öğrencileri tarafından çeşitli bölgelere yayılmıştır.<sup>167</sup> Deysânîler'in en önemli temsilcilerinin başında Ebu Şakir, Hammad b. Acred ve Ebu Nuvas gibi şahıslar gelir.



Kûfe'de yaşayan Deysânilerin önderi, on büyük zındık arasında ismi geçen ve Mehdi tarafından ölümlü cezalandırılan Ebû Şâkir ed-Deysânî'dir.<sup>168</sup> Deysânilerin önderi olan Ebû Şâkir ed-Deysânî, eşyanın ezeli olduğunu savunmuş, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra ümmetinin dinden döndüğünü, Kur'an'ın tahrif edildiğini ve hükümünün değiştirildiğini iddia etmiştir.<sup>169</sup> Kûfe'de ve Basra'da etkin bir faaliyet gösteren ve Ebu Şâkir'le çeviri hareketinde de yer alan Deysânî öğretiyi en önemli mücadeleyi Mâturîdî ve Mu'tezilî düşünürlerden Nazzam yürütmüştür. III./IX. asırda Irak'ta ve Suriye'de faaliyet gösteren Ebû Şâkir ed-Deysânî, el-Mehdî döneminde ölüm cezasına çarptırılarak öldürüldüğü bilinmektedir.<sup>170</sup>

#### **Maniheizm (Menâniyye, Mâniyye)**

Maniheizm, İran menşeyli bir dindir. Dualist karakteri ve kendine özgü yorumuyla dikkat çeken Maniheizm, peygamber ve vahye dayalı, belli inanç ve ibadetlere sahip evrensel karakterli bir yapıya da sahiptir.<sup>171</sup>

Maniheizm, batılı kaynaklarda Manichaeism, Manicheism, Manicheism, Manicheism, Manicheism gibi kavramlarla ifade edilirken, İslam kaynaklarında Menâniyye, Mâniyye, Mâneviye, Mâneviyye veya Mennâniyye şeklinde geçer.<sup>172</sup> Kurucusu kabul edilen Mani ismi, Batı kaynaklarında grekçe Manichaios, Latince Manichaeus şeklinde bir saygı ifadesi olarak kullanılır.<sup>173</sup> İslam kaynaklarında ise ismi, Mani b. Fetâk, Mani b. Fâtik (Pattak) el-Hakim veya Mani b. Futtâk Bâbâk b. Ebi Berzam olarak geçer.<sup>174</sup>

Maniheistler, eşyanın, zulmet ile nur birleşmesinden meydana geldiğine ve her şeyin iyi-kötü, güzel-çirkin, gündüz-gece, ruh-madde, ışık-karanlık gibi iki zıt kutup halinde çatışma halinde olduğuna inanırlar. Bu inançları sebebiyle Maniheizm, senevî akımlardan biri olarak kabul edilir.<sup>175</sup> İslam kaynaklarında da Maniheizm'in, dualist/senevî bir dünya görüşüne sahip olduğu ifade edilmiştir. Bu nedenle birçok İslam âlimi Maniheizm'i Seneviyye üst başlığı altında ele alınıp incelenmiştir.<sup>176</sup>

Dinin kurucusu Mani, dinini yaymak için önce 241 yılında Hindistan'a ve oradan da İndus Vadisi'nin yukarısına, Turan'a seyahat etmiştir. Daha sonra öğretilerini yaymak için Orta Asya'ya, Çin'e ve Horasan'a da seyahatler düzenlemiştir.<sup>177</sup>

M.S. 242 tarihinde Sasani hükümdarı I. Şapur, Maniheizmi resmi din olarak tanımış, bu sayede Maniheizm mensupları hiç bir engel olmadan kuzeydoğu İran'dan başlamak üzere, Medyen, Part, Horasan,

Çin ve Hindistan'da dinlerini propaganda etmeye başlamışlardır.<sup>178</sup> III. yüzyılda pers topraklarında Hıristiyanlığın en önemli rakibi haline gelen Maniheizm öğretisi Zerdüştilerin aşırı tepkisini çekmiş ve sonuçta Mani ve öğretisi heretik ilan edilmiştir. Bunun üzerine baskılara dayanamayan Maniheistler İran'ı terk etmek zorunda kalmışlar ve varlıklarını sürdürülebilmek için yollarını özellikle Anadolu, Suriye, Çin, Hindistan, Tibet ve Türkistan dahil olmak üzere tüm Orta Asya ve Mâverâünnehir'e çevirmişlerdir.<sup>179</sup> Söz konusu bölgelerde yayılma imkânını bulan Maniheist din adamları, aradan fazla bir zaman geçmeden, önce Horasan, sonra da Mâverâünnehir'de ilk Maniheist topluluklar oluşturmuşlardır. Bu sayede bu bölgeler Maniheizm'in propaganda merkezi olmuş, Semerkand ve Taşkent Maniheist misyonerlerin akınına uğramıştı.<sup>180</sup>

Maniheistler 732'den itibaren Çin Türkistanı'nda da yayılmaya başlamış ve varlıklarını XIV. yüzyıla kadar devam ettirmişlerdir.<sup>181</sup> Maniheizm Doğu İran (Horasan)'dan gelmiş olmasına karşın; Orta Asya onun asıl merkezi olmuştur. Hatta burada 762'de Uygur Devleti'nin resmi dini olmayı bile başarmıştır.<sup>182</sup> Bu sayede resmî bir statüye sahip olan Maniheist inanç, özellikle Türkler arasında daha süratlice yayılmaya başlamış, İslam dininin karşısında geçici bir devre güçlü mücadeleler vermiştir.<sup>183</sup> X. asır İslam kaynakları, Uygurların, daha küçük bir devlet iken bile, kendi dindaşları Maniheistleri himaye maksadı ile Sâmanileri tehdit edebilecek bir kudrette olduğu belirtilmektedir.<sup>184</sup>

Abbâsiler döneminde aşırı yayılmaları nedeniyle takibata uğrayan Maniheistler, Mâverâünnehir'e gitmek zorunda kalmışlardır. Maniheistlerin bu göçü Mâturîdî'nin yaşadığı Sâmaniler dönemine rastlamaktadır. Bu göçün sonucunda Semerkand'a yerleşen ve yaklaşık 500 kişilik bir cemat oluşturan Maniheistler, burayı kendi dinlerinin en önemli riyaset merkezi haline getirmişlerdir.<sup>185</sup> Semerkand'ın dışında ayrıca Horasan, Şaş (Taşkent), Tunkent gibi büyük şehirlerde de faaliyetlerini aktif bir şekilde sürdürmüşlerdir.<sup>186</sup>

Sasani hükümdarı II. Nasr devrinde, Semerkand'da gittikçe güç kazanan Maniheistlere karşı takip edilen bir baskı politikası, bu dine mensup olan Uygur Kağanı'nı harekete geçirmiştir. Nitekim kaynaklarda, Uygurlar'ın Maniheistleri himaye maksadıyla Sâmanileri tehdit eder bir vaziyet aldığı ve Sâmanî hükümdarına bir mektup gönderdiği rivayet edilmiştir.<sup>187</sup>



Bu rivayet, Mâturîdî'nin yaşadığı X. asırda bile Semerkand'da kayda değer miktarda Maniheizt bir toplumunun bulunduğunu göstermekle birlikte bölgede dinler arası mücadelenin şiddeti hakkında gerçekten ilgi çekici fikirler de vermektedir. Dolayısıyla Mani dini Orta Asya'da Uygur devletinin siyasî desteği ile yayılmış, ancak söz konusu devletin siyasî güçleri azaldıkça da Mani dini Orta Asya'daki etkisini kaybederek yerini İslam dinine ve Buzim'e terk etmiştir.<sup>188</sup> Nitekim kaynaklarda ahalisinin çoğu mani mezhebi üzerinedir, diye tavsif edilen Türkistan'da Uygur devletinin Kızgızlar tarafından ortadan kaldırılması (840) ile güç kaybetmeye başlayan Mani dini mensupları Turfan'a yerleşmişlerdir. Soğd ve Semerkand bölgesinin İslam orduları tarafından fethi ve 843 yılında Taozim hariç, bütün yabancı dinlerin Çin'de yasaklanması sonucu, artık Orta Asya'da Maniheiztlerin sayısı azalmaya başlamıştır.<sup>189</sup> Bununla birlikte Maniheizm, XIII. yüzyıla değin Buddizm ve Nestûrî Hıristiyanlığı yanında kendi durumunu korumayı sürdürmeyi başarmıştır.<sup>190</sup>

#### Sâbiilik

Sâbiiler'in oldukça eskiye dayanan bir tarihleri olmakla birlikte nasıl doğduğu, kimin tarafından yayıldığı açık ve net olarak bilinmemektedir. Bununla birlikte Sâbiilik, tarihî süreç içerisinde birtakım siyasî ve felsefî tesirlerin etkisiyle tahrifata uğrayarak orijinal şeklini yitirmiş, özellikle Babil, İran, Yahudi ve Hıristiyanlara ait çeşitli dinî düşüncelerin etkisi altında kalarak bâtinî bir şekle bürünmüş ve kendi içinde çeşitli fırkalara ayrılmış bir din olarak kabul edilmektedir.<sup>191</sup>

Kur'an'da üç ayette müstakil din olarak zikredilen Sâbiilik'ten sadece isim olarak bahsedilmekte, kim oldukları, nerede yaşadıkları, ne tür inançları ve ibadet şekilleri olduğu hususunda hiçbir bilgi bulunmamaktadır.<sup>192</sup> Onlar hakkındaki bilgileri dinler tarihi, kelam ve tefsir kaynaklarından öğrenmekteyiz. Kur'an'ın nazil olduğu dönemde, müslüman toplumla aynı coğrafyada yaşamalarına rağmen, söz konusu sosyal ve dinî grubun kimliği hakkında kesin ve yeterli bilgilere ulaşmak oldukça zor olduğu için, bunlara ilişkin gerek Doğulu gerekse Batılı kaynaklarda verilen bilgiler de genelde farklı ve çoğu zaman da çelişkili olmuştur. Bu nedenle de Sâbiilerin kimliği konusu devamlı tartışılan bir konu haline gelmiştir.<sup>193</sup>

Sâbiiler hakkında İslam âlimlerinin aktarmış oldukları bilgilere bakıldığında; esas itibarıyla Hz. Nuh'un şeriatına tabi olan Sâbiiler, başlangıçta Allah'ın birliğine

inanmışlar, daha sonra muhtelif dinî, felsefî ve siyasî tesirlerin etkisiyle bu inançlarından uzaklaşmışlardır. Özellikle aracı ilahlar olarak güneş, ay ve gezegenlere, ondan sonra da bunların suretleri saydıkları putlara taparak şirk ve putperestliğe inanan bir dinsel topluluk haline gelmişlerdir.<sup>194</sup>

İslam âlimleri, Sâbiileri incelerken ilk ve sonraki Sâbiiler diye ele almaktadırlar. İlk Sâbiiler Kur'an'da Yahudi, Hıristiyan ve Mecûsilerle birlikte zikredilen gerçek Sâbiiler olup güney Mezopotamya'da yaşayan ve son dönem kaynaklarda "Mandeenler", "bataklık Sâbiileri", el-Vasıtıyye veya "el-Muğtasıla (vaftiz edilenler) olarak isimlendirilmiştir.<sup>195</sup> Mandeen Sâbiileri ise Irak'ın ortalarında ikamet etmişlerdir. Eksi Sâbiî adetlerini icra ettiklerinden asıl Sâbiilerden oldukları ifade edilir.<sup>196</sup> Mandeenler'in Yahya b. Zekeriyâ (Vaftizci Yahya)'ya bağlı oldukları<sup>197</sup> ve başlıca ibadetlerin de vaftizcilik olduğu, bu nedenle vaftizci sâbiiler olarak bilindikleri,<sup>198</sup> Jean Babtist Hıristiyanlarını temsil ettikleri ve Hıristiyanlığın doğuşundan sonra da Hz. İsa'ya da tabi oldukları belirtilir.<sup>199</sup>

Sonraki Sâbiiler ise Harrânîler olarak isimlendirilmiş olup Yunan, Yahudi, İran, Roma ve İslam tesiri altında kalmış Mezopotamya kavimlerinin bir enkazıdır.<sup>200</sup> İslam idaresi altında iken, bunların toplu olarak buldukları yerler, Harran ile Basra civarındaki Betâyih mıntıkasıdır. Harrâniyye mezhebi Irak'ın kuzeyinde yaşamışlardır. Kıldan putperestliği ile Yeni Eflatunculuğun karışımı olan bir dine inanmışlardı.<sup>201</sup> Harran, putperest olan Süryânîler'in merkezi olup, Yunan kültürünün merkezi olarak kalmış, orada felsefe, riyâziye ve astronomi tedris edilmiştir. Bu bölge halkına Sâbiî isminini verilmesi Me'mûn (786-832) zamanına tesadüf eder. Sâbiiler hakkında, İslam yazarlarının en çok bahsettikleri de bunlardır.<sup>202</sup>

Mâturîdî'nin döneminde tesirlerini gösteren ve eserlerinde eleştirilen asıl Sâbiiler'in de düalist inanca sahip olan bu fırka (Harrânîler) olduğu anlaşılmaktadır. Mâturîdî, *Te'vilât*'in bir yerinde Sâbiiler hakkında kendisine ulaşan beş farklı görüş nakleder. Buna göre Sâbiiler, Meleklerle tapan ve Zebur okuyan bir topluluktur; yıldızlara ibadet eden bir topluluğa denilir; Yahudilerle Mecûsiler arasında bir topluluktur; Mecûsiler ile Hıristiyanlar arasında bir topluluktur; Zındıkların mezhebinin takip edenler ve iki tanrıya inananlardır. O, bu görüşleri naklettikten sonra "Onların kitabı yoktur, bizim yanımızda onlar hakkında bir bilgimiz de yoktur" itirafında bulunarak Sâbiiler hakkında bir yorumda bulunmaz.<sup>203</sup> Fakat



gerek *Te'vilât* gerekse *Kitâbü't-Tevhîd* eserlerinin değişik yerlerinde bazı inançları hakkında bilgiler verir ve eleştiriyeye tabi tutar. Örneğin Mâturîdî, özellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'de düalist görüşleri eleştirirken Sâbiîleri Menâniyye'ye benzeterek onların nur ve zulmet düşüncesi etrafında şekillenen düalist bir inancı benimsediklerine işaret etmiştir.<sup>204</sup>

### Sümeniyye (Budizm)

Budizm, M.Ö. VII. ve VI. yüzyıllarda, eski Hindistan'ın kuzeydoğusundaki Kapilavastu'da (Bugünkü Nepal'de) Hindli filozof Siddhartha Gautama tarafından kurulmuştur.<sup>205</sup> Hz. İsa'dan yaklaşık altı yüzyıl önce yaşamış olan Gautama için, Budist eserlerde Şakyamuni, eski Türkçe'de Burkan, bugünkü Türkçe'de ise Buda denilmektedir.<sup>206</sup> "Buda" kelimesi Pali dilinde ve Sanskritçe'de "uykudan uyanmış" ya da "aydınlanmış kişi" anlamına gelir.<sup>207</sup>

Budizm, İslam kaynaklarında Sümenî, Sümnâ veya Sümenât'a nispetle elde edilen bir zümre ismi anlamında "Sümeniyye" olarak zikredilir.<sup>208</sup> Sümeniyye kelimesi, "Budist keşişler" anlamındaki Sanskritçe *şramana*'dan türeyen bir kelime olduğu da ileri sürülmektedir.<sup>209</sup>

Makdisî, Hintlilerin biri Berâhime, diğeri Sümeniyye olmak üzere iki mezhebe ayrıldıklarını belirtirken,<sup>210</sup> Bîrûnî Hindistan'da biri Hintliler, diğeri Sümeniyye olmak üzere iki taife bulunduğunu söylemektedir. Buradaki Sümeniyye ile Budistler kastedilmektedir. Bîrûnî, Budistleri, Muhammire (kırmızı giyenler), bazan da Sümeniyye diye adlandırmıştır.<sup>211</sup> Bağdâdî ise Budistler için, Sümeniyye ismini kullanılır, ancak tenasüh inançlarından dolayı onları Ashabu't-Tenâsuh'un bir fırkası olduğunu belirtir.<sup>212</sup> Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de Budizm'i Sümeniyye başlığı altında ele almış ve âlemin ezeli/kadîm olduğunu ileri sürdüklerine ve tanrı fikrine yer vermediklerine dikkat çekerek onları bu inançları nedeniyle eleştiriyeye tabi tutmuştur.<sup>213</sup>

Budizmin, İslam kaynaklarında genel olarak eski Hindistan ve Çin'deki doğu halklarının kadim putperest dinlerinden biri olarak tasvir edilir.<sup>214</sup> Mâturîdî ise bu dinin mensuplarını nesnelere özelliklerini savunan ve buradan hareketle âlemin kendilerine herhangi bir güç ve kudret bulunmayan ancak ezeli olan nesnelere birleşmesi ile meydana geldiği inancını benimseyenler şeklinde bahseder.<sup>215</sup>

Budist öğretisi günümüzde, ilk aslından uzaklaşarak bundan çok daha fazla bir şey ifade etmektedir. Özellikle Buda'nın ölümünden sonra zaman geçtikçe yer

değiştikçe çeşitli dinî, felsefi akımlarla karşılaşan Budizm, bunlardan etkilenerek birtakım değişikliklere uğramıştır. Başlangıçta yalnız bir ahlak sistemi iken tedricen gelişerek tam bir din haline gelmiş kendi tanınlarına, ayin ve merasimlerine, kendi ibadet ve felsefesine sahip olmaya başlamış ve farklı mezheplere ayrılmıştır.<sup>216</sup> Bu gelişim sürecinde bilhassa uluhiyetle ilgili bazı meseleler- Buda'nın bizzat şahsının Hind ilahları gibi mabud sayılmaya başlanması gibi Budizm'e dahil edilmiştir. Sonuçta da yaşadığı yerlere ve dönemlere göre Budizm, kurucusu Buda'dan o nispetle uzaklaşmıştır. Nitekim kaynaklar incelendiğinde Budizm'in, Hint kültürünün yanı sıra Orta ve Güney Doğu Asya'sından Orta Doğu'ya, Helen dünyasına ve Mısır'a kadar varan geniş bir coğrafyaya yayıldığı, söz konusu bölgelere ve yerel kültürlerine egemen olduğu ve bu kültürleri derinden etkilediği anlaşılmaktadır.<sup>217</sup>

Şüphesiz bu, hiçbir zaman tek yönlü bir etkileme süreci olmamıştır. Zira yerel kültürler de Budizm'i etkilemiş ve sonuçta birbirinden oldukça farklı Budist okullar ortaya çıkmıştır. Örneğin, Milâdî birinci asrın sonlarında Orta Asya'dan gelerek Keşmir ve Pencab bölgesini ele geçiren göçebe toplulukların Budizm'i kabul etmeleri ve Budist din adamlarının söz konusu dini bu insanların anlayışları ve ihtiyaçlarına göre yorumlama gayretleri sonrasında Mahaya ve Hinaya Budizm'i dediğimiz mezhepler ortaya çıkmıştır. Aynı şekilde Budizm'in Çin ve Japonya'ya yayılması da Çin Budizm'i veya Zen Budizm'i gibi yeni ekollerin doğuşuna imkân sağlamıştır. Bu gün Budizmin hâkim olduğu memleketlerdeki Budist okulları itikat, ruh ve an'ane itibarıyla kısaca din anlayışlarıyla birbirine benzemediği görülmektedir. Bu okulların yegâne ortak özelliği ise Buda'yı kendi ruhanî liderleri kabul etmeleridir.<sup>218</sup> Kaynaklarda Budizmin bu tarihsel gelişim ve dönüşüm tarihi genel olarak "İlk Budizm Dönemi: M.Ö. VI- M.Ö. III.", "Hinayana Budizmi Dönemi: M.Ö. III- M.S. I", "Mahayana Budizmi Dönemi: M.S. I-XXI" olmak üzere üç ana devreye ayrılarak incelenmiştir.

### 2.3. a. İlk Budizm Dönemi (M.Ö. VI- M.Ö. III.)

Bu dönem, Buda'nın aydınlanmaya kavuşmasından Maurya Kralı Aşokanın M.Ö. III. asırda Budizm'i krallığın resmî dini olarak kabul etmesine kadar geçen üç asırlık dönemi ihtiva eder.<sup>219</sup> Buda'nın ölümünden sonra öğretisi, Magadha ve Kosala krallıklarının hakim olduğu dönemde müntesipleri tarafından sürdürülmüştür. Ancak bu dönemde Budist öğretisi dış



etkilere kapalı, saf bir Hint dini olarak kalmıştır.<sup>220</sup> Dolayısıyla Budadan sonra onun kurduğu şekilde, onun maksadına en uygun bir halde olan Pali şeriatı bu dönemde oluşturulmuş ve yine bu dönemde Pali şeriatine bağlı ilk mezhepler ortaya çıkmıştır.<sup>221</sup>

İlk Budacı dinsel konsil Rajagrha/Rajgir'de (M.Ö. 483) Budist öğretilerini tespit edebilmek amacıyla toplanmıştır. Burada Buda'nın sözlerinin derlenmesi ve kurallara dökülmesi kararı alınmıştır.<sup>222</sup> Bu konsil oldukça önemlidir. Çünkü *Tripitaka* ya da *Pali Canon*'un yazılarının üçte ikisi bu toplantıda tespit edilmiştir. Bunların isimleri *Sutta Pitika* (Budanın söylevleri) ve *Vinaya Pitika* (Manastır disiplini)'dir. Bu metinler Budist kutsal metinlerinin temelini teşkil etmiştir.<sup>223</sup>

İkinci konsil ise Vaişali kentinde (M.Ö 383) toplanmıştır.<sup>224</sup> Ancak bu konsil de yeterli etkinlik göstermemiştir. Bu kuruldan hemen sonra Budacılıkta daha sonraki yüzyıllarda filiz vererek olan ayrılık tohumları atılmıştır. Bu ilk büyük bölünmede Budist cemaat, *Mahâsanghikalar* (yenilikçiler) ve *Sihaviralar'ın* (Muhafazakârlar) olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. *Mahâsanghikalar Buddholoji*nin (Budist felsefesinin) oluşmasında büyük rol oynamışlardır. Bu grup Budizmin ünlü *Mahayana* mezhebinin oluşmasına temel teşkil etmiştir. İkinci grup olan *Sihaviralar'ın* ise gelenekçiydi, ilerki dönemlerde ortaya çıkacak olan Himanaya mezhebi tarafından temsil edilmiştir.

Budizmin ilk itizalî (bidatçıları) hareketi olarak bilinen *Mahâsanghikalar* Hindistan'da Budizm silininceye kadar varlıklarını sürdürmüştür. Bu süre içinde pek çok yeni öğreti ve değişik görüşle Budizme yeni bir soluk getirmişlerdir. Seçkin ama tutucu ermişlerin değil halkın yanında yer aldıkları, geniş kitlelere açıldıkları için yeni düşünceler, halka daha yakın, sıcak ve kolay gelen öğretiler, inançlar hep bu yoldan Budizme geçmiştir.<sup>225</sup> Bunlar Buda'nın şahsiyetini arzın fevkindeki bir âlemde farz etmişler, onun asli doğasına dair anlayışları değiştirmişler ve onu bir nevi dini inanç objesi haline dönüştürmüşlerdir.<sup>226</sup> Bunun neticesinde Buda tapınılacak, insanüstü, yüce bir varlığa, bir tür tanrı inancına dönüşmüştür

### 2.3. b. Hinayana Budizmi Dönemi (M.Ö. III- M.S. I)

Hind Kralı Aşoka dönemini içine alan bu evre, Budizm'in sapık bir Hindu mezhebi görünümünden kurtulup ayrı bir din konumuna ulaştığı ve yine Aşoka zamanında belirlenen ahlaki ilkelere ve bunların

bireysel uygulamasına aşırı vurgu yapıldığı bir dönem olarak dikkat çeker.<sup>227</sup>

M.Ö. III. yüzyılda Hindistan imparatoru olan Aşoka, Budizm tarihi açısından kesin bir dönem noktasıdır.<sup>228</sup> Çünkü Kuzey Hindistan'da küçük bir hareket olarak başlayan Budizm, asıl gelişme çağını onun krallığı döneminde (M.Ö. 270-236) yaşamıştır. Zira Aşoka, Budizmi ve misyonerlerini desteklemiştir. Onun verdiği bu destek, Budizm'in, o dönemin en büyük dini olmasına ve başta bütün Hindistan olmak üzere Seylan, Gandhara, Türkistan, Tibet, Suriye, Mısır, Türkistan, Kuzey Afrika, Orta ve Doğu Asya, Çin, Japonya, Kore'ye kadar uzanan geniş bir coğrafyada yayılmasında önemli rol oynamıştır.<sup>229</sup>

Kral Aşoka Budist öğretileri başkalarına tanıtmak için komşu ülkelere misyonerler göndermiştir. Böylece güçlü bir imparatorun himayesi altına giren Buddhistler, diğer din ve mezheplere göre bir devlet dini avantajı sağlayarak dinlerinin propagandasını sadece Hindistan'da değil güneyde Malezya, Seylan ve Endonezya'ya kadar kuzeyde de Tibet ve Nepal'i aşarak Çin'e kadar yaymaya çalışmışlardır. Orta Asya'da faaliyet merkezi olarak Herat ile Merv şehirlerini tercih etmişler, burardan da özellikle Helen etkisindeki Tirmiz, Belh ve Amuderya bölgesinde hızla yayılmışlardır.<sup>230</sup>

### 2.3. c. Mahayana Budizmi Dönemi (M.S. I- XXI)

Bu dönem, Kral Aşoka'dan Kuşan Kralı Kanişka'ya kadarki dönemde ve sonrasında yerel kültürlerle etkileşim sonrasında gelişen ve *Mahâsanghika mezhebinin* görüşlerinin bir devamı niteliğinde olan Mahayana mezhebini içerir.<sup>231</sup> Kral Aşoka'dan sonra, Maurya Krallığı Sunga Hanedanlığının (M.Ö. 185) eline geçince, Budizm için bir bakıma *diaspora* dönemi başlamıştır. Anlaşıldığına göre Sunag dönemi Maurya krallarının Budizmi kayıran tutumuna bir tepki olarak gelişmiştir.<sup>232</sup> Çünkü katı bir Brahman olan Kral Sunga, ülkesindeki bütün stupaların (sütunların) yıkılmasını, vihaların hindu mabetlerine dönüştürülmesini ve buralarda yaşayan Budist keşişlerin öldürülmesini emretmiştir. Bunun üzerine Budistler Keşmir ve Afganistan gibi Sunga krallığına uzak bölgelere sığınmak mecburiyetinde kalmışlardır.<sup>233</sup>

Budistlerin sığınak gördükleri bu bölgelerde Yüceçiler/Kuşanlar tarafından M.S. I. yüzyılda Kuşan Krallığı kurulmuştur. Devletin kurucusu Kujula Kadphises başta olmak üzere kuşan Krallarının hemen hemen hepsi Budizm'i kabul ederek bu inanca sahip



çıkışlardır.<sup>234</sup> Bu sayede devlet dini olma statüsüne erişmiş olan Budizm tüm Orta Asya'ya yayılma imkânı elde etmiştir. Özellikle Budacılığın ikinci büyük koruyucusu kabul edilen Kral Kanişka döneminde (M.S. 78-103) Budizm altın dönemini yaşamış ve İç Asya'nın tamamına yayılmasını da bu dönemde göstermiştir.<sup>235</sup> Zira Kral Kanişka, krallığının sınırları olan Kuzey Hindistan, Pakistan, Doğu Afganistan, Özbekistan ve Tacikistan'da Budizm'i yaymak için birçok keşiş tapınağı yaptırmıştır.<sup>236</sup>

Yine Kanişka döneminde Budist tarihi açısından önemli bir diğer gelişme, halka dönük bir *Tanrıçılık* akımının ortaya çıkmasıdır. Budizmin (özellikle Mahayana kolu) yayılma gösterdiği bölgelerde tanrı inancına sahip olan Hıristiyanlık, Zerdüştilik, Maniheizm gibi dinlerle tanışması ve onlardan etkilenmesi neticesinde Budist doktrininde tarihsel Buda Gotama, Hıristiyanlıktaki İsa gibi, Brahmanlardaki Krişna ve Rama gibi insan biçiminde dünyaya gelmiş bir tanrı olarak bir tapınma kültürüne dönüştürülmüştür.<sup>237</sup>

Kuşanlar devri (M.S. I-III. asır) Budizm'in Orta Asya'da yayılmasında çok önemli bir merhale teşkil ettiği görülmektedir. Nitekim kaynaklarda Budizm'in Mahayana mezhebine ait olmak üzere Kanişka tarafından Semerkand, Merv, Belh ve Buhârâ'da<sup>238</sup> "Nev Bahar" (Sanskritçe Nova Vihara) adıyla Budist manastırları kurulduğu belirtilir.<sup>239</sup> Bu mabetler ve misyonerler, bir taraftan Budizm'in Asya'nın iç kısımlarına taşırken, diğer taraftan da Hint felsefe ve kültürünün bu topraklarda çok geniş bir şekilde yayılma ve tutulmasına yardım etmiştir.<sup>240</sup> Özellikle III. asırda Budizm Buhârâ'da altın çağını yaşamıştı. Yine bu bölgede Mahayana mezhebi için büyük bir mabed inşa edilmiştir.<sup>241</sup> Nitekim Nerşâhî, Buhârâ'nın Buda heykeli endüstrisinin merkezi haline geldiğini, "Mah" adındaki Buhârâ hükümdarı tarafından Budist heykellerinin alım ve satımının daha rahat ve kolaylıkla yapılabilmesi için "Mah-ı Rûz Çarşısı" kurulduğunu belirtir.<sup>242</sup>

Kaynaklarda verilen bilgilere göre Buda'nın ölümünden sonra Budizm'in üç ana mezhebe ayrılmıştır. Bunlar, Hinayana (Küçük Gemi), Mahayana (Büyük Gemi) ve Mantrayâna (Elmas Gemi)'dir.<sup>243</sup> Söz konusu bu üç ana mezhep, felsefi sistemleri, manastır hayatındaki hususiyetleri, şeriatleri, birbirinden ayrı olan kitapları, ayin ve ibadetleriyle birbirinden çok farklı ve hatta birbirine çok zıd şekilleri arz etmişlerdir.<sup>244</sup> Mâturîdî döneminde ise Orta Asya bölgesinde

bu mezheplerden özellikle Hinayana ve Mahayana ekolü daha çok yayılmış ve etkili olmuştur.

Hinayanacılar, tabiat olarak muhafazakâr olan eski gerçek Budizm'in takipçileri olmuşlardır. Hinayana Tanrı'nın varlığını inkâr eden bir mezhep olduğu için ateisttir. Tanrı'nın başışına bağlı olmayan bilincin durması demek olan Nirvana'ya ulaşmak ister. Karma yasasını ve yeniden doğuş teorisini kabul eder. Mensupları saf Budizm'e yani Buda'nın asıl telkinlerine kendilerinin muhatap olduklarını iddia ederek Mahayana koluna bağlı olanları sapkınlıkla suçlarlar. Çok kompleks bir dünya görüşü oluşturan Mahayana ise köklü şekilde ahlak, doktrin, manastır hayatı ve Buda anlayışı konusunda Hinayana'dan ayrılır.<sup>245</sup> Bu grubun mensupları toplumu bir bütün halinde ele alarak herkesin kurtuluşuna ermesini amaç edinmişlerdir. Budizm'in bu kolu başka din ve doktrinlerden yararlanmakta sakınca görmemiştir. Bu nedenle Budizm'e birçok yenilik ilave etmiştir. Yapılan ilk yenilik ise Tarihsel Buda'nın ontolojisine yönelik olmuştur. Bu bağlamda Mahayana mensupları, Buda'yı ölümünden sonra tanrı katına yükseltmişler ve kendisinden kalan kalıntılara da kutsal bir eşya gibi tapmışlardır. Buda'yı kutsamak için de büyük yapılar inşa etmişlerdir. Başlangıçta tanrısız, tapınaksız bir öğretiyi yüzyıllar sonra çok tanrılı, dev tapınaklı, törenli, dualı bir din haline getirmişlerdir.<sup>246</sup>

Mahayana'nın özünü teist ve politeist din düşüncesi oluşturmaktadır. Bu ekolün mensupları Tanrı, ruh ve insan kaderi hakkında pozitif fikirler vermektedir.<sup>247</sup> Budizm'de muşahhas Allah inancı olmamakla beraber Mahayana koluna göre Buda'nın ilk bedeni olan Dharma bedeni (Dharna-kâya) ezeli ve bir tek olan Tanrı telakkisine benzemektedir.<sup>248</sup>

Budizm'in İç-Asya'da yayılışının en kudretli devresi asıl vatanı olan Hindistan'da durumunun kötüleştiği zamana rastlar. Şöyle ki Kuşanlar Krallığı M.S. III. yüzyılda Sasanîlerin saldırıları ile zayıflamış ve Ak Hunlar'ın (Eftalitler) hakimiyeti altına girmişti. Bu olumsuz gelişme neticesinde devlet desteğini kaybeden Budizm Hindistan'da Brahmanisler karşısında önemini yitirmiş, azınlık durumuna düşmüşler ve hatta çeşitli baskılara mazruz kalmışlardır.<sup>249</sup> Bu durum karşısında Budistler kendilerine daha güvenli bir bölge gördükleri Khotan (Uygur) ülkesine yönelmişler ve kuzeyde İpek yolu denilen Afganistan, Mâverâünnehir, Kaşgar güzergâhını izleyerek Orta Asya, Doğu Türkistan ve Uzak Doğu'ya yerleşmişlerdir.<sup>250</sup>



Zamanla Budizm'in kalesi haline gelen Khotan ülkesi, bu kovalanan din için yalnız bir sığınak olmakla kalmamış, onu bol bol beslemiş, geliştirmiş ve daha geniş yerlere, İç-Asya'ya, hatta ondan da öteye, Uzak-Doğu'ya, Çin'e kadar yayılabilmesi için lazım olan her şeyi vermiştir.<sup>251</sup> Hatta bir rivayete göre Khotan ülkesi, yüz farklı manastıra ve sayıları da 5.000'i bulan Budist keşişlere başarıyla ev sahipliği yapmıştır.<sup>252</sup> Neticede Hindistan'dan kaçan bu keşişler kendilerine böylesi güvenli bir yere kavuşmayı fırsat bilmişler, bunu değerlendirerek bilhassa İç Asya'daki önemli kentlerden olan Batı Türkistan, Hotan, Yarkent, Kaşgar ve Kuça'da Budizmi hızla yaymaya başlamışlardır.<sup>253</sup>

Budizm'in Doğu Türkistan'a (Khotan ülkesine) iki yoldan geldiği anlaşılmaktadır. Bu yollardan biri, Baktıriyan ve Pamir üzerinden, kuzey ve güney ipek yollarının batıdaki kavşak noktası Kâşgar'a varmakta, buradan kervanlarla vaha şehirlerine ulaşmakta; öteki, Keşmir ve Kara-kurum üzerinden Hotan ve Yarkent'e kavuşmaktadır.<sup>254</sup> Türkler'in yaşadığı yerlere bu iki yoldan nüfuz eden Budizm, daha çok Yarkent ve Khotan'da *Mahâyâna* mektebi ile kaşgar ile Kuça bölgesinde ise *Hinâyâna* mektebi ile yayılmıştır. Fakat Mahayana mektebi diğerine göre daha çok etkili olmuştur.<sup>255</sup>

Budizm'in, VI. yüzyılda büyük bir devlet kuran Göktürkler arasında da yayılmaya başladığı bilinmektedir.<sup>256</sup> Bilhassa Çinli Budist rahiplerin Doğu ve Batı Göktürk sahaları içine nüfuz ederek hükümdarlar ve yönetici sınıfı nezdinde bu dini yaymaya çalışmışlar, Buhârâ ve Belh şehirlerini de kendilerine merkez seçmişlerdir.<sup>257</sup> Kaynakların verdiği bilgilere göre Budizm'in Göktürk Devleti'ne ilk kez Toba Han döneminde (572-581) bir Çinli Budist'in teşviki sonucu girdiği anlaşılmaktadır.<sup>258</sup>

Göktürk Kağanı To-Po Han (M.S. 572-581) Budizm'i kabul etmiş, bu dinin Türkler arasında da yayılmasına neden olmuştur. Ancak Budizm'in yayılışı daha çok hükümdar ve çevresinde etkili olmuş, halk arasında pek etkili olamamıştır. Bunun yanında bu dönemlerde (VII. asrın başlarında) Budizm Buhârâ ve çevresinde güç kaybetmeye başlamıştır. Çünü söz konusu bölgelerde ticaretin Hintliler'in elinden İranlılara geçmesiyle ve Sasânî imparatorluğunun da etkisiyle Budizm'in yerini önemli ölçüde devlet dini olan Mecûsîlik almıştır.<sup>259</sup>

Orta Asya'da yayılmaya çalışan Budizm, buralarda Hıristiyanlık, Maniheizm ve Zerdüştilik gibi çeşitli dinlerle tanışmış ve bunların rekabeti ile karşı karşıya

kalmıştır.<sup>260</sup> Özellikle Sasânîler'in desteklediği Zerdüştiliğin şiddetli mukavemetine uğramış ve bu din karşısında düşüşe geçmiştir. Nitekim daha önce Budist mabedi olarak kullanılan Mâhn-ı Rûz çarşısı daha sonra Zerdüştiler tarafından ateşgede haline getirilmiştir.<sup>261</sup>

Bütün bunlar, Budizm'in yavaş yavaş özellikle Buhârâ'da gerilemesine sebep olmuşsa da Sâmâniler devletinin çıkış yeri olan Belh ve Semerkand'da etkisi devam etmiştir. Nitekim kaynaklarda Mâverâünnehir ahalisinin Budist olduğu kaydedilmektedir.<sup>262</sup> Ayrıca İslamî fetih hareketlerinin başladığı sıralarda (Kuteybe b. Müslim döneminde) Semerkand'a birçok Buda heykelinin bulunduğu ve fetihten sonra bunların imha edildiği, Tirmiz'de ise 12 Budist mabedinin ve 1.000 kadar da Budist rahibinin bulunduğu kaydedilmektedir. Belh ve çevresinde Budist Viharalarının pek çok olması da Budistliğin etkisini göstermektedir.<sup>263</sup>

VIII. yüzyılda Budizm, asıl altın çağını Uygurlar döneminde yaşamıştır. Bu nedenle Uygurlar Budizm tarihi bakımından oldukça önemlidir. Her ne kadar VIII. yüzyılda, Bogu Kağan (Mo-gu) Çin'den gelen Maniheizm rahiplerle temasa geçip bu dini benimseyerek resmi din haline getirmiş olsa da Uygurlar IX. yüzyıldan sonra Budizm'i kabul etmişlerdir. Göktürkler döneminde sadece hükümdar ve yönetici çevrelerde yayılma gösteren Budizm, artık bu dönemde halkın arasında da iyice tutunmaya başarabilmiştir.<sup>264</sup>

Orta Asya'da Türklerin arasında Budizm'in daha çok Mahayana mezhebi yayılmıştır. Ancak VII. yüzyıldan itibaren eski parlaklığını kaybetmeye başlamış ve Orta Asya'da Türklerin arasında, X. yüzyıldan itibaren İslamiyet'in hızla yayılması karşısında silinme yolunu tutmuştur. XI. yüzyılın birinci yarısında Orta Asya, Horasan, Afganistan'da bütün izleri silinmiştir.<sup>265</sup>

Brahma dini İslam devrinde kendini koruyabildiği halde Budizm'in, kısa sürede son bulma sebepleri arasında Budist mabetlerinde putların çok olması dolayısıyla bu dine Müslümanların, özellikle putperestliğe dayalı bir din gözüyle bakmaları sayılabilir. Nitekim Vâsıl b. Atâ ve Mâturîdî gibi İlk kelimcilerin yanı sıra Kuteybe b. Müslim gibi müslüman yöneticiler fetihleri boyunca karşılaştıkları Budistlere karşı ciddi mücadeleler vermişlerdir. Onlar Budizm'i, mabetlerinde birçok put bulundurmaları sebebiyle putperestliğe dayalı bir din olarak kabul etmişler, Budistleri de Kur'an'da Peygamberin Mekeli düşmanlarının bir ilişki kurdukları putperestler/



müşrikler gibi algılamışlar, mücadelelerini bu çerçevede gerçekleştirmişlerdir.<sup>266</sup>

Günümüzde ise, Budizm artık Hint Yarımadası veya Doğu Asya'ya özgü değil, dünyanın hemen her yerinde taraftarı bulunan evrensel bir dindir. Budizm'in yerel kültürlerle uyumda gösterdiği başarı, onun yayılmasını kolaylaştıran önemeli bir faktör olmakla birlikte, aynı zamanda onun kendi içinde çok farklı dini düşünce ve uygulamaları barındırması ve ilk formundan oldukça uzaklaşmasına neden olmuştur.

### Hıristiyanlık

Mâverâünnehir bölgesinde çeşitli zamanlarda yayılma gösteren dinî gruplardan biri de Hıristiyanlar olmuştur. Ancak bölgede Hıristiyanlık daha çok Doğu kilisesi mensupları tarafından temsil edilmiştir.<sup>267</sup> Bu çerçevede Ortodoksluk (Bizans kilisesi) birinci sırada yer almış, daha özeldense Nastûrîlik mezhebi ön plana çıkmıştır.<sup>268</sup> Bu bakımdan Hıristiyanlığın tamamını ele almaktan ziyade genelde Doğu Hıristiyanlığını özeldense Nastûrîliği ve yayılışını ele almamız daha uygun düşmektedir.

Hıristiyan dünyası için bütün IV. yüzyıl, Oğul ile Baba'nın aynı cevherden olup olmaması meselesi ile ilgili mücadelelerle doludur.<sup>269</sup> Nitekim Protestanlığın ortaya çıkışına kadar olan tarihi süreç içinde Hıristiyanlar arasında meydana gelen bölünme sebeplerine bakıldığında dikkat çeken en önemli husus "teslis" özellikle de teslisin ikinci uknumu olan İsa ile ilgilidir. Örneğin Ariyusçuların, Nestûrîlerin ve Monofizitlerin ortaya çıkmasına, teslis inancının oluşum sürecinde meydana gelen tartışmalar neden olmuştur.<sup>270</sup>

M.S. 381 yılında icra edilen İstanbul Konsilinde Hıristiyanlığın en önemli iman esası haline gelen "teslis" inancına ilişkin en önemli itirazlar IV. yüzyılda Arius tarafından yapılmıştır. Arius, "Bab/Tanrı'nın sonsuz ve doğrulmamış olduğunu oysa "Oğul"un (İsa'nın), "Baba" tarafından yaratıldığını, dolayısıyla ikisinin aynı cevhere sahip olmadığını ileri sürmüştü. O, bu görüşüyle dolaylı olarak İsa'nın tanrı olduğu inancını reddetmişti. Bunun üzerine, İskenderiye Patriği, Arius'u afaroz etmiştir.<sup>271</sup>

Arius, afaroz edilmesine rağmen, İmparatorluk içinde problem olmaya devam etmiş, bunun üzerine İmparator Konstantin, Hıristiyanlar arasındaki görüş ayrılıklarını gidermek amacıyla 325'te İznik'te bir konsil toplamıştır.<sup>272</sup> Hıristiyanlık tarihinde ilk Genel Konsil olarak kabul edilen bu konsilde büyük tartışmalar olmuş ve sonunda, Oğul'un, Baba ile aynı cevherde

olduğuna karar verilmiş, diğer bir ifadeyle İsa'nın ulûhiyetine vurgu yapılarak, Arius'un fikirleri (Ariusçuluk) tekrar reddedilmiştir.<sup>273</sup>

Arius'tan sonra, Hıristiyanlar arasında Teslis'ten kaynaklanan kayda değer en önemli kristoloik bölünmelerden biri de Miladî V. yüzyılda afaroz edilen Nestorius'un (ö. 451), İsa'nın insan-Allah değil, Allah taşıyıcısı olduğu görüşünü ileri sürmesinden sonra ortaya çıkan Nestûrîlik hareketidir.

Nestûrîlik, İsa'da ilâhî ve insanî olmak üzere iki ayrı şahsiyetin yan yana, birbirine karışmaksızın varlığını sürdürdüğü görüşüne dayalı *Diyofizit* akideyi savunan İstanbul Patriği Nestorius taraftarlarının oluşturduğu kristolojik cereyanlardan biri olarak tanımlanır. Antakya İlahiyat Okulu'nun teolojik görüşlerinden kaynaklanan Nestûrî hareketi, teslisin ikinci uknumuna bağlı bir hareket olarak görülür.<sup>274</sup>

Antakya İlahiyat Okulu, özellikle İsa'nın, insan tabiatı üzerinde durmuş, onun şahsiyeti ile kelimenin ayrılığını ispata çalışmış ve bundan dolayı insan-Allah inancına doğru yönelmiştir. İskenderiye Okulu ise, iki tabiatın ayrılığını inkâra giderek İsa'nın şahsiyetindeki birlik üzerinde durmuş, onun şahsında bedenleşmiş bir Allah'tan bahsederek, İsa'nın ulûhiyeti üzerinde ısrar etmiştir. Neticede bu iki düşünce akımından şarkın Monofizit ve Diyofizit/Nestûrî Hıristiyanlar olmak üzere iki büyük itizâlî hareketi doğmuştur.<sup>275</sup>

Nestûrîliğin kurucusu Nestorius, sadece İsa'da iki ruhanî varlık gizlendiğini yaymakla kalmamış, kendi akidesine göre onda tanrılık ve insanlık diye iki şahsiyet aramıştı. Nestorius, Mesih'te iki doğanın, yani tanrısal ve beşerî unsurların var olduğunu, Meryem'in ise, saf bir insan doğduğunu savunmuştu.<sup>276</sup> Ona göre bir yanda günahsız, mükemmel ve beden Meryem'in oğlu olan İsa, öte yanda aynı bedenin içindeki Tanrı'nın kutsal kelâmı ya da logos bulunuyordu. İşte bu çerçevede İsa'nın kaynaşık değil fakat iki doğası olduğu yolundaki tez onun sayesinde oluşturulmuştu.<sup>277</sup>

Nestorius'a göre; İsa, Allah değil, insan olarak doğmuş ve bedenine Logos'un (Kelâmı) girmesi ile Tanrı olmuştur. Diğer bir ifadeyle İsa, içinde Tanrı'nın kelimesinin bulunduğu bir insandan başka bir şey değildi. İsa, insan-Allah değil, sadece Allah taşıyıcısıydı.<sup>278</sup> Böylece İsa, Nestorius'a göre, biri beşerî, biri ilahî olmak üzere iki ayrı uknumdan teşekkül ediyordu. Bu durum ise, İsa'nın ulûhiyetine hâle getirmiyordu.



Çünkü İsa, ona göre, beşerî tabiatıyla tam insan, ilahî tabiatıyla de ilahdı. İsa'nın beşerî şahsı Meryem'den doğmuştu, ilahî şahsı ise Tanrı'nın ebedî kelamını oluşturuyordu. Bu durumda Meryem, Nestorius'a göre, İsa'nın Ulûhiyet tabiatının annesi değil, insaniyetinin annesiydi.<sup>279</sup> Nestorius, bu yüzden Hz. Meryem'e Thetokos (Tanrı Anası) denilemeyeceğini, ona sadece Christotokos (İsa'nın Anası) denilebileceğini öne sürmüştü.<sup>280</sup>

Onun bu görüşleri geniş yankı uyandırmış, tartışma ve ayrılıklara sebep olmuştu. Bunu engellemek için Papa Celestine önderliğinde hem Roma hem de İskenderiye'de 430 yılında sinodlar toplanmıştı. Burada Nestorius'un sapkınılığına karar verilmiş ve Nestorius görevden uzaklaştırılarak onun yerine İstanbul (Bizans) piskoposu olarak Maximian adında biri atanmıştı.<sup>281</sup>

Nestorius, Papa'nın afarozundan ve kendi görevinden atılmasından sonrada fikirlerini yaymaya devam etmiş, birçok taraftar toplamayı başarmıştı. Bundan kısa bir zaman sonra Nestorius'un başlattığı bu itizale son vermek ve Hıristiyan birliğini tekrar korumak amacıyla İskenderiye ve Roma piskoposlarının önderliğinde "III. Genel Konsil" olarak kabul edilen Efes konsili İmparator II. Theodosius zamanında miladî 431'de toplanmıştı.<sup>282</sup> Efes konsilinde, 325 İznik Konsili kararlarına uymayan Nestorius'un bu fikirleri, İsa'nın tanrılığını gölgeleyebilecek görüşler olarak değerlendirilmiş,<sup>283</sup> Nestorius ve taraftarları afroz edilerek, "Katolik Kredosu" yani evrensel Hıristiyan Kredosu kabul edilmiştir. Bu Kredo'nun ilkelerine göre, "İsa'da iki tabiat birleşmiş, insaniyet ve ulûhiyet bir tek uknum omuştur. Bakire Meryem, bir insan annesi değil; ilahî uknumun annesi olarak, Allah annesidir (Theotoos).<sup>284</sup>

Aforoz edilen Nestorius, 431'de önce Antakya'da bir manastıra, sonra da Mısır'a sürülmüştür. Fikirlerinin Efes konsilinde mahkûm edilmesine ve Akdeniz ülkelerinde uğradığı zulümlere rağmen davasından vazgeçmeyen Nestorius, Sasânilere sığınmış ve misyonerlik çalışmalarını burada devam ettirerek yönünü Doğu'ya yöneltmiştir.<sup>285</sup>

Nestorius'un ölümüyle Teslis'den kaynaklanan tartışmalar ve itizaller bitmemişti. Özellikle Efes konsilinden sonra Nestûrîliğe karşı başgösteren reaksiyon neticesinde doğan; fakat tamamıyla zıt bir istikamette inkişaf eden yeni bir cereyan ortaya çıkmıştı. Bu cereyan, İsa'da iki tabiat yerine monophisite (monofizit-tek doğacı) bir karakter görüyordu. Bu hareketin

iki önemli siması vardı: İskenderiyeli Cyrille, İstanbul manastır reisi Eutyches.<sup>286</sup> Bu öğretisi, İsa'da tek bir şahıs var olduğunu, ancak bu şahsın doğasının beşerî değil, sadece tanrısal olduğunu ileri sürüyordu. Diğer bir ifadeyle İsa'da insanî tabiatın, ilahî tabiatın içinde kaybolduğunu; böylece, İsa'da yalnız bir ilahî tabiatın mevcut olduğunu savunuyordu.<sup>287</sup> Bu düşünceye, İsanbul patriği ve Papa I. Leon karşı çıkmış ve tartışmalar tekrar alevlenmişti. Buda toplumunda huzursuzluğa neden olmuştu.

Bizans İmparatorluğunda inanç farklılıklarından dolayı ortaya çıkan bu tartışmalardan rahatsız olan İmparator Marcian, bu farklılıkları gidermek amacıyla, 451 yılında Kadıköy'de bir Konsil toplamıştı.<sup>288</sup> Hıristiyanlarca IV. genel konsil olarak kabul edilen bu konsilde, Monofizit doktrin reddedilerek Tanrının ebedi mesajının vücut aldığı İsanın gerçek insanlığı hakkındaki İznik ve Efes konsilleri öğretisi yeniden onaylanmıştı.<sup>289</sup> Ayrıca İsa'nın tam teşekkül etmiş, birbirinden ayrılmaz ancak birbirine de karıştırılamaz iki tabiti olduğu ve bu tabiatların karışma ve bölünmesinin söz konusu olamayacağı, her birinin kendi özel varlığını karuduğu kabul edilmişti.<sup>290</sup>

Kadıköy Konsilinden sonra Hıristiyan dünyasında bölünmeler ve karşılıklar daha da arttı. Nitekim Konsilde alınan kararlarının, siyasî otoritenin desteği alınarak zorla kabul ettirilmeye çalışılması İskenderiye, Antakya ve Kudüs'te karşılıkların ortaya çıkmasına neden oldu.<sup>291</sup> Neticede Roma ve İstanbul Kiliseleri Kadıköy Konsilinin öğretisini abul ederken, aynı öğretisi hem Mısır Kilisesi (Kıptî Kilisesi) hem de Suriye Kilisesi (Batı Süryânîleri/Ya'kûbî Kilisesi) tarafından reddedildi. O tarihten itibaren Diyofizit (iki tabiatçı) Roma ve Bizans (İstanbul) Kilisesi ile Monofizit (tek tabiatçı) Mısır ve Suriye Kilisesileri arasındaki birlik son bulmuş ve ayrılış süreci fiilen başlamıştır.<sup>292</sup> Önce Roma ve Bizans kiliseleri olarak ayrılmış olan Hıristiyan birliği, Roma ve Bizans hâkimiyeti altında Diyofizitler (Melkitler) ve daha çok Doğuda yayılmış olan Monofizitler (Kıptî, Nastûrî ve Ya'kûbî) olarak iki ana gruba ayrılmıştır.<sup>293</sup>

Görüldüğü gibi bu konsiller, siyasal ve dinî birliği sağlamak bir tarafa, ayrılıkların belirginleşmesine ve bir dizi bağımsız kilise yapılanmasının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>294</sup> Bu kesin ayrılmadan sonra Roma İmparatorluğu, Efes konsilinde sapkın mezhep olarak kabul edilen Nastûrîlere karşı şiddet uygulayarak onları yok etmeye kalkışınca, Nastûrîler, İmparatorluğun elinin ulaşamadığı, kontrol ve



takibattan uzak olan yerlere özellikle, Sasânîlerin egemenliği altındaki topraklara yani Nusaybin, Güney İran ve Irak'a yönelmişlerdir.<sup>295</sup> Bu bölgelere yerleşmeleri, kendilerini Bizans-Ortodoks saldırılarından kurtardı. İran'ın özellikle doğu sınırları, Nastûrîlerin önüne Hıristiyanlığı yaymak için yeni ve büyük ufuklar açıyordu. Çünkü söz konusu bölgeler; Arabistan, Orta Asya, Hindistan ve Çin'den gelen ticaret kervanlarının doğal buluşma yeri idi.<sup>296</sup> Bunu fırsat bilen Nestûrî misyonerleri dinlerinin yayılması için tüccar olarak Buhârâ ve çevresinde etkin faaliyetlerde bulunmuştur.<sup>297</sup>

Öte taraftan Bizans'a karşı mücadele eden Sasanî hükümdarları da kendi topraklarına sığınan Nestûrîler'e destek olmuşlardır.<sup>298</sup> Bu sayede İran'da devlet desteği gören Nestûrîlik kısa zamanda İran'ın resmi dini haline gelecek kadar gelişme göstermiş, misyonerleri sayesinde Acem toprağına tutunması üzerinden bir iki yüzyıl geçmeden İç-Asya'ya doğru yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır.<sup>299</sup>

Nestûrîliğin İç-Asya'ya doğru ilk önemli adımı V. yüzyılın sonuna rastlar ki Merv ve Herat piskoposlukları o zaman kurulmuştur.<sup>300</sup> Bu güney kıyılarından Mâverâünnehir'e ancak VII. yüzyılın ilk yarısında geçebilmiştir. Nitekim Samanoğulları döneminde Harizm'de Hıristiyanların mevcutiyeti bilinmektedir. Ancak söz konusu bölgede asıl yoğun faaliyetler ve başarılar Nestûrî Hıristiyanlarına ait olmuştur.<sup>301</sup>

Nestûrîliğin Orta Asya'ya girişi büyük oranda ticaret yollarıyla olmuştur. Ön Asya'dan başlayarak, Mâverâünnehir'in Baykent, Buhârâ ve Semerkand gibi belli başlı büyük şehirlerinden geçen milletler arası ipek yolu, bir taraftan ekonomik gelişmeyi sağlarken, diğer taraftan birçok din ve kültürleri beraberinde getirmiştir.<sup>302</sup> İlk önce Ön Asya'ya yani Musul, Irak ve Fars'a yerleşen Nastûrîler daha da ileri giderek İran, Horasan ve Mâverâünnehire kadar gelmişlerdir. Mâturîdî'nin yaşadığı Sâmânîler döneminde Mâverâünnehir'e giren Nestûrîler, Zerdüştilikle Budizm arasında yıllarca sürüp giden mücadelelerden de yararlanarak hızlı bir şekilde yayılmış ve kısa zamanda çevrede hakim bir din haline gelmiştir.<sup>303</sup> Semerkand'ı kendilerine en uygun bir merkez olarak seçen Nastûrîler, buraya bir metropolit, Buhârâ ve Taşkent'e de birer piskopos atamışlardır. Bundan sonra Aşağı Türkistan'ın Vinkard, Mirgi, Talas gibi küçük büyük birçok kasabada faaliyetlerini devam ettiren Nestûrîler, kuzeydoğuya Baykal gölüne yönelerek Karluklar, Kırgızlar, Naymanlar, Merkitler,

Kereitler, Kumanlar ve Uygurlar'ın arasına da nüfuz etmeyi başarmışlardır.<sup>304</sup>

Nestûrîliğin Orta Aya Türk bölgelerindeki bu yayılma başarısı, Sasânî devletinin yıkılarak, VIII. Yüzyılda Asya'da İslamiyet'in siyasi hâkimiyetinin yerleştiği zamanda olmuştur.<sup>305</sup> Çünkü İran'da ve buralarda bulunan Nestûrîler, kısmen İslâmiyet'e yakın inançları sebebiyle müslümanlar tarafından müsamaha ile karşılanmışlardır. İşte bu müsamaha ortamı sayesinde İslâm ordularının buralara gelmesinden sonra da Nestûrîler faaliyetlerine devam edebilmiştir.<sup>306</sup>

Özellikle bu dönemde Nestûrîliğin Türklerin arasında yayılmasında Katolikos denilen ruhanî lideri Yimotheos/Timotheus (780-823) çok fazla çaba göstermiştir. Hatta 781 yılında Timotheus, Abbâsi Halifeliğinden Müslümanlığın egemenlik alanındaki bütün Hıristiyan cemaati üzerinde bir çeşit patriklik yetkisi alıp, Türkler'in hakim olduğu topraklarda misyonerlik faaliyetlerine girişmiştir.<sup>307</sup> Halifelikten müsamaha gören Hıristiyanlar bunu iyi değerlendirmiş 795 yılında daha da doğuya yönelerek, Kaşgar, Horen, Yarkent ve Tibet'te birer piskoposluk kurmayı başarmışlardır. M.S. 1000'in ikinci yarısında söz konusu bölgelerde yaşamlarını devam ettirmişlerdir.<sup>308</sup>

Mâturîdî'nin yaşamış olduğu devirde ise, Sir-Derya nehrinin güneyinde Nestûrî Hıristiyan cemaatleri vardı. Buhârâ, Semerkand ve Merv dolaylarında da Nestûrî cemaatleri bulunmaktaydı.<sup>309</sup> Kaynaklarda İslam'ın yükselmeye başladığı bu dönemde söz konusu bölgelerde yirmiyi aşkın Nestûrî piskoposluk bölgesinin varlığından bahsedilmektedir.<sup>310</sup> Ayrıca ünlü araştırmacı Barthold Semerkand'ın içinde halkın tamamı Nastûrî olan Vazkerd köyünden bahseder ve burada Nastûrîlerin kilise ve manastırlarının bulunduğunu dile getirir.<sup>311</sup> Nastûrîler'in Semerkand'da kilise ve manastırlarının mevcut olması, hatta burada bir Nestûrî başpiskoposluğu da kurmayı başarmaları nekar güçlü bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir. Kaynaklarda Semerkand'a bağlı Şavzar'da, Şaşâ bağlı Vinkerd köyünde ve Harizm'de kalabalık bir Nestûrî toplulularının yaşadıkları ifade edilmiştir.<sup>312</sup>

Buhârâ ve çevresinde ise Hıristiyanlık Miladî III. ve IV. asırlardan itibaren görülmeye başlanmaktadır. Yörede önemli ölçüde başarı gösterdikleri bilinmektedir. Barthold ve Chavannes, Buhârâ ve çevresinde yaşamış bulunan Hıristiyanların Nestûrî olduğunu belirtmektedirler. Müslümanların Buhârâ'yı fethettilerinde kiliselere dokunmadığı, Nerşâhî'nin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır. Ayrıca o, Buhârâ'nın



Füttâk (Rendân) mahallesinde Kenîsâ-yı Tursîyân adlı bir kilise ile Buhârâ'da önceleri bir Nestûrî kilisesinin bulunduğu bahsetmiştir.<sup>313</sup>

İslam'ın Buhârâ ve çevresine hakim oluşu, Hıristiyanlara zarar vermemiştir. Hıristiyanlar hiçbir zaman zorluklarla karşılaşmaksızın Hıristiyanlık dünyasıyla ilişkilerini devame ettirip dinî müesseseleri için onlardan yardım almaya devam etmiştir.<sup>314</sup> Kısaca Nastûrîler Orta Asya'da Abbâsi halifeliği ve Sâmânîler döneminde varlıklarını korumuşlardır. Ancak Moğolların Orta ve Batı Asya'yı ele geçirmeleriyle bu bölgelerdeki Nestûrî varlığı sona ermiştir. Günümüzde, İran ve Irak'ta Nestûrî bulunmaktadır.<sup>315</sup>

Mâturîdî'nin eserlerinde Hıristiyanlara yapılan en önemli tenkit teslis ve Hz. İsa'nın tabiatı meselesidir. Ayrıca o, Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda da Hıristiyanların fikirlerine yer vermekte ve bu görüşleri akli ve nakli deliller kullanarak çürütme çalışmaktadır.

#### Yahudilik

Orta Asya'da yayılma gösteren dinlerinden bir diğeri de Yahudilik olmuştur. Kaynaklarda bölgede Babil'e sürülen sonra da Titus tarafından Kudüs'ün işgal edilmesiyle Asya'ya yayılan ve Sasânîler döneminde de güçlerini hala koruyan Yahudi topluluğunun varlığından söz edilmekte,<sup>316</sup> kökenleri de Buhtunnasr dönemindeki sürgünlere dayandırılmaktadır.<sup>317</sup>

Yahudilerin asıl vatanı olan Filistin toprakları, çeşitli tarihlerde Mısırlular, Asurlular, Babilliler, Romalılar gibi kavimler tarafından işgale uğramış ve Yahudi nüfusun büyük bir kısmı sürülmüş, esaret altına alınmış ve göçe zorlanmıştır.<sup>318</sup> Değişik zamanlarda gerçekleşen bu sürgünler sayesinde sadece Filistinde değil hemen hemen bütün Ortadoğu'da temsil edilmiştir.<sup>319</sup> Nitekim zamanla Mısır'da, Babil'de, Anadolu'da, İran'da ve Orta Asya'da önemli Yahudi topluluklarının varlığına rastlamaktayız. Tarihî süreç içerisinde geniş bir alana yayılmış olan Yahudi topluluğu, bu özelliği nedeniyle araştırmacılar tarafından; Kudüs Yahudileri, Babil Yahudileri gibi birtakım isimlerle anılmışlardır. Yine aynı şekilde Orta Asya'da da yayıldıkları bölgelere göre Buhârâ Yahudileri, Türkistan Yahudileri, Fars-Tacik Yahudileri, Hocent, Hive, Taşkent, Semerkand Yahudileri gibi isimlerle de adlandırılmışlardır.<sup>320</sup>

Kaynaklarda M. V. ve VI. asırlarında Yahudiler'in bir kısmı Anadolu ve Kafkasya vasıtası ile Karadeniz'in kuzeyine ve Orta Asya içerilerine kadar yayıldığı

belirtilmektedir.<sup>321</sup> Bu da söz konusu bölgenin sadece Ârî dinler için değil, İslamiyet'ten önceki Hıristiyan ve Yahudi dinleri için de bir uğrak yeri haline geldiğini göstermektedir.<sup>322</sup> Yahudilik özellikle Mâverâünnehir'de Emevîler döneminde tüccarların, daha sonraları ise misyonerlerin faaliyetleri ile yayılmaya başlamıştır.<sup>323</sup> Ancak diğer dinlerin aksine, hiçbir zaman yayılmacı bir eğilim gösterememiştir. Yahudilik, İsrailoğullarının millî dini haline geldiği için bu kavmin dışındaki milletler arasında pek fazla bir ilgi ve rağbet görememiş ve diğer dinlere kıyasla belli bir kavme has bir din olarak kalmıştır.

Yahudilik, Orta Asya'da özellikle İpek Yolu'nun etkisiyle yayılma imkânı bulmuştur. Bu yolun hareketli ve yoğun ticarî faaliyetlere imkân vermesinden dolayı Buhârâ, Semerkand, Tirmiz, Merv, Urgenç uzun süre büyük ve müreffeh birer şehir haline gelmiş ve bu özelliğini korumuştur. İpek Yolu'nun gelişmesinde ticarettaki çekicilikleriyle Radanitler adı verilen Yahudi tüccarlar önemli rol oynamışlar ve bu yol boyunca ticaret postaları kurmuşlardır. Müslümanların bölgeyi ele geçirmesinden önce Orta Asya'da Baktriya-Toharistan, Sogd, Margiana ve Horezm olmak üzere önemli Yahudi yerleşim birimleri ortaya çıkmıştır.<sup>324</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı IV./X. yüzyılda Hemedan, İsfahan, Şiraz, Horasan, Rey ve Deylem gibi şehirlerde Yahudi cemaatinin bulunduğu, hatta İsfahan'ın yakınında ve Merv'in doğusunda olmak üzere Yahudiye adını taşıyan iki şehrin varlığı zikredilmekte ve Mâturîdî'nin yaşadığı şehir olan Semerkand'da da Yahudi nüfusunun varlığından söz edilmektedir.<sup>325</sup> Söz konusu dönemde özellikle Buhârâ, Semerkand, Taşkent, Kokand, Fergana ve Duşanbe'de yerleşmişler ve yaşamlarını sürdürmüşlerdir.<sup>326</sup> Zaman zaman Orta Asya tarihine ve kültürüne renk katmışlar ve uzun süre İslam'ın egemen olduğu bu coğrafyada Müslümanlarla birlikte yaşama tecrübesinin bir örneğini vermişlerdir.<sup>327</sup> Ancak Hıduizm, Maniheizm, Budizm ve uzak doğu dinlerinin serpildiği sözkonusu bölgelerde Yahudiler hem sayıca az hem de etkisiz kalmışlardır.<sup>328</sup>

Semerkand, Taşkent ve Buhârâ bölgelerine Yahudiler muhtemelen V. ve XIII. yüzyılda İran'dan gelmişlerdir. İslam coğrafyacıları bölgede hatırı sayılır oranda Yahudi cemaatlerinin de yaşadığını kaydediler.<sup>329</sup> Kaynaklarda Semerkand ve Buhârâ'da yaşayan Yahudiler hakkında yeterli bilgi olmamakla birlikte Orta Asya'da Yahudilerinin ortaya çıkışına dair çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.<sup>330</sup> Nitekim günümüz



Buhâra ve Semerkand Yahudi toplulukları, genelde tarihlerini Asurlulara kadar götürür ve On kabileden geldiklerini düşünürler. Bazı Yahudi araştırmacıları İslam'dan önce Horasan ve Buhârâ'da İsrailoğullarının kayıp on kabilesinden olan bir grup Yahudilerin bulunduğunu iddia etmektedirler. Muhtemelen bunların büyük bölümü Babil Yahudilerinin, az bir kısmı da İran Yahudilerinin torunlarıdır. Atalarının Merv yoluyla İran ve Hive'den göç ettiğini belirtmektedirler. M.S. I. yüzyıldan III. yüzyıla kadar giden Merv'deki çömlek parçaları üzerinde İbranice isimlerinin görünmesi de o zamanda İpek Yolu boyunca yaşayan Yahudilerin varlığını açıklar niteliktedir.<sup>331</sup> Bu görüşlerde ortak olan husus, onların atalarının birçok nesil önce İran'dan bölgeye gelmiş olmalarıdır. Dolayısıyla bölgedeki Yahudiler İran Yahudilerinin bir kolu olarak sayılmış, Horasan bölgesi de Yahudi tarihinde sürgünden sonra kaybolan 10 kabilenin mesken tuttuğu yer olarak kabul edilmiştir.

Horasan bölgesi Müslümanların hâkimiyeti döneminde Yahudilerin en fazla yaşadıkları yer olarak karşımıza çıkar. Kaynaklarda özellikle Müslümanların bölgeye geldiği VIII. yüzyılda Buhârâ'da Yahudilerin bulunduğu bahsedilmektedir. Yine Timur'un bölgeyi ele geçirdiği tarihlerde de Buhârâ ve Semerkand'da yaşayan Yahudilerin varlığına atıfta bulunulmuştur.<sup>332</sup> Nitekim kaynaklarda Horasan'da XII. asırda vergi muhatabı 40 bin Yahudinin yaşadığı bilgisine rastlamaktayız.<sup>333</sup> Makdisî de Horasan'da çok sayıda Yahudi'nin yaşadığını, Hıristiyanların sayısının ise az olduğunu söyler.<sup>334</sup>

Semerkand'da ise R. Ovedya adlı cemaat başkanının liderliğinde 50 bin Yahudi'nin yaşadığı rivayet edilir. Sonraki asırlarda Semerkand Yahudilerinin bir kısmı Buhârâ'ya yerleşmiştir.<sup>335</sup> Çoğunlukla Buhârâ ve Semerkand'da yaşayan Yahudiler daha sonraları Fergana Vadisi'nin diğer şehirlerinde de görülmüştür. Örneğin bugünkü Belh, Merv, Herat ve Nişabur şehirlerinde Yahudilerin yaşadığı bilinmektedir. Hatta içinde oturan Yahudilerin çokluğu sebebiyle Belh şehrine bir ara "Yahudiyye" veya "Bâbu'l-Yahûd" denildiği rivayet edilmiştir.<sup>336</sup> Buna ilave olarak Buhtun-nasr tarafından Yahudileri yerleştirmek için kurulan Belh şehrinde İsrailoğulları peygamberinden Semi adlı bir peygamberin yaşadığı kabul edilmektedir. Belh yakınlarında, Belh'in vilayeti Cüzânân'a bağlı el-Yahudiye isimli bir mahallenin olduğu,<sup>337</sup> Semerkand ve Belh'te Yahudiler tarafından ticaret kolonilerinin oluşturulduğu bilinmektedir.<sup>338</sup> Buhârâ, Belh

ve Semerkand'takilere ek olarak Şehrisabz'da, Kettekurgan'da, Karmana'da, Kokand'da, Fergana'da, Margilan'da da Yahudi mahallelerinin kurulmuş olduğu da gelen rivayetler arasındadır.<sup>339</sup>

Netice olarak Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde söz konusu bölgelerde çok fazla etkin durumda olmasalar da Yahudilerin varlığı bilinmektedir. Mâturîdî, eserlerinde Yahudiler üzerinde durmakta ve inançlarını çeşitli açılardan eleştirmektedir.

### Felsefe Ekolleri

Mâturîdî'nin gerek düşünce dünyasının gerekse fikri mücadelesinin şekillenmesinin arka planında yer alan unsurların en önemlisi hiç şüphesiz hayatını geçirdiği Türk-İslâm kültür merkezi olan Mâverâü-nenhîr bölgesidir. İlmî ve felsefi tartışmaların çokça yaşandığı ve Hanefî-Mâturîdî anlayışının hakim olduğu bu bölgede, en çok tartışılan konular Mu'tezilî fikirler ile Arapça'ya tercüme edilen Yunan ve Hint felsefesinin fikirleriydi.

İslamî fetihler sonucunda elde edilen bölgeler daha önceleri Eski Yunan, Hint ve İran kültürlerine ev sahipliği yapmış olan yerlerdi. Bu nedenle Müslümanlar ile buraların yerli halkları arasında bir etkileşimin olması kaçınılmazdı. Bu etkileşim, Emeviler devrinde itibaren kendisini göstermeye başlamış, Abbasîlerin ilk yüzyılı içinde doruk noktasına ulaşmıştı. Bu konudaki en büyük rolü ise yapılan tercüme oyunlarıydı.<sup>340</sup> Zira klasik Yunan ve Helenistik devir felsefelerinden Arapçaya yapılan bu tercüme oyunları sayesinde felsefi fikirler İslam dünyasına girmiş ve bir İslam felsefesinin oluşmasına büyük zemin hazırlamıştı.<sup>341</sup>

Mâturîdî'nin yaşadığı Sâmâniler coğrafyasında felsefe ile ilgili ilk çalışmalar yapan Ebu Zeyd el-Belhî (ö. 934) dir. Yine İslam dünyasının yetiştirdiği en büyük filozoflardan İbn Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) bu coğrafyada doğmuşlar, eğitim yıllarını da Türkistan, Buhârâ, Semerkand, Merv ve Belh gibi Sâmânî şehirlerinde geçirmişlerdir.<sup>342</sup> Mâturîdî'nin yaşadığı bu coğrafyadan bu gibi ünlü filozofların yetişmesi o dönemde ve bölgede felsefe kültürünün çok iyi düzeyde olduğunu göstermektedir. Ayrıca kaynaklarda M. VIII. yüzyıl ile IX. yüzyıl içine alan iki asırlık devre İslam felsefesinin doğuş devri, IX. yüzyıl ile XII. yüzyıl arası gelişme devri olarak adlandırılması<sup>343</sup> da Mâturîdî'nin nasıl bir felsefi ortamda yetiştiğini daha anlamlı hale getirmektedir.

Yunan felsefesini yapılan tercüme oyunları sayesinde öğrenmiş olan İslam düşünürleri, eserlerinde felsefi



akımları genel olarak “Tabiyyûn”, “Dehriyyûn” ve “Sûfastâyya” diye isimlendirmişlerdir.<sup>344</sup> Söz konusu bu akımların inkârcı fikirleri karşısında kendi inanç ve düşüncelerini sistemli bir şekilde savunmaya ve İslam dininin üstünlüğünü kanıtlamaya çalışmışlardır.

Mâturîdî'nin yaşadığı çağ ve bölgede var olan ya da etkisi devam eden felsefi akımları özellikle onun kendi eseri olan *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinden tespit etmekteyiz. O, söz konusu eserinde ashâbü't-tabai, ashâbü'n-nücûm, ashâbü'l-heyûlâ, dehriyye, hukemâ gibi felsefi gruplardan bahsetmiş ve onların çeşitli görüşlerini eleştirmiştir.<sup>345</sup> Buna göre söz konusu akımların M. VIII-X. yüzyılda İslam dünyasını ve özellikle Mâturîdî'nin yaşadığı coğrafyada etkin faaliyet göstermiş olabileceğini, onun bunlara bu kadar geniş yer vermesinden ve hatta bazılarını özel başlık ayırarak reddiye yazmasından çıkartabiliriz.

Bu bölümde Mâturîdî'nin yaşadığı dönemdeki felsefi akımlar müstakil başlıklar altında ele alınarak kısaca tanıtılmaya çalışılacaktır.

#### Dehriyye (Dehriyyûn)

“Mutlak zaman” anlamına gelen dehr kelimesine nisbeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye, belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefi akımın yanısıra çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı tezleri ifade etmek için de kullanılan ortak bir isme karşılık gelmektedir.<sup>346</sup> Teolojik bir terim olarak ise zaman (dehr) ve maddenin ezeli ve ebedi olduğunu ileri sürerek, bir yaratıcının bulunmadığını savunan ve ahireti inkâr eden felsefi akımı ifade eder.<sup>347</sup> İslam dünyasında “Dehriyyûn” diye bilinen bu akım, özellikle X. yüzyılda ön plana çıkmış ve Horasanlı İbn Râvendî, Taharistanlı Beşşar ve Salih İbn Abdü'l-Kudüs gibi düşünürler tarafından temsil edilmiştir.<sup>348</sup> Günümüzde ise dehriyye tabiri, genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>349</sup>

Maddeci bir varlık anlayışına sahip olan bu akımın temsilcileri, gerçekte var olanın yalnızca madde olduğunu, ruhun ve tanrının var olmadığını, evrenin yaratılmamış olup, ezeli olduğunu iddia ederler. Onlara göre, maddeden ayrı ve bağımsız bir ruh, evrenden ayrı, bilinçli ve irade sahibi bir yaratıcı yoktur.<sup>350</sup>

Dehriyye, âlemin kıdemine olan inançlarından dolayı tabiatçı (Tabiyyûn/ashâbü't-tabâi) olarak da isimlendirilmiştir.<sup>351</sup> Tabiatçılar evrenin oluşumunu dört asıl (ateş, su, toprak, hava)'a dayandırmaları ve bu asılların

ezeli olduğunu ileri sürmeleri de “dehriyye” ismiyle nitelendirilmelerinde etkili olmuştur. Bu anlamda Tabiatçılar, tabiatı tek gerçeklik, bilgi ve değer kaynağı olarak kabul eden ve insan zihnini doğal kavramlarla izah eden topluluğun genel adı olmaktadır.<sup>352</sup>

Evrenin müdahale olmadan oluştuğuna ve ezeli olduğuna inanan maddeci düşünce ile evrenin Allah tarafından yaratıldığına inanan düşünce arasında tarih boyunca mücadele olmuş, özellikle İslam kelamının gelişmesiyle konuyla ilgili tartışmalar zirveye ulaşmıştır. Çünkü Materyalistlerin Allah inancını, insanların bir icadı olarak görmeleri, maddenin ezeli olup yaratıcı vasfına sahip olduğunu ve tek fail olarak onu kabul etmeleri, maddeyi ezeli ve yaratıcı olarak ilah yerine koymaları Müslümanlar tarafından kabul edilemezdi.<sup>353</sup> Zira bu inanç Allah'ın bir fail olarak inkârı anlamına gelmekteydi. Bu nedenle kelamcılar tarafından tabiat kavramı reddedilmiş ve oluş-bozuluş süreci hem fiil hem hal anlamında Allah'ın yaratmasına bağlanmıştır. Dolayısıyla Sünnî kelâmında tabiat kavramına karşı takınılan bu tavır, tabiatı fail olarak tanımlayan anlayışlara karşı her zaman tepkili olmuştur.<sup>354</sup>

Kur'an-ı Kerim'de genel olarak iki farklı dehrî grubun varlığına işaret edilmektedir. Bunlardan birincisi Tanrı'yı kabul edip ahreti inkâr edenler,<sup>355</sup> diğeri de hem Tanrı'yı hem de ahireti inkâr edenlerdir.<sup>356</sup> Kelamcılar arasında ise dehrîlerin kimliği, görüşleri ve grupları hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Diğer taraftan kimlerin dehrî sayılabileceği konusu ile ilgili verilen bilgiler de oldukça net değildir. Bu nedenle kaynaklarda dehrîlerle kimlerin kastedildiği ya da kimlerin dehrî olduğu tam olarak açıklığa kavuşturulamamıştır. Bununla birlikte dehriyyeden daha çok âlemin ezeli olduğunu iddia eden ve hem Tanrı'yı hem de ahireti inkâr eden kimseler olarak da söz edilmektedir.<sup>357</sup>

Mâturîdî de Demokrit atomculuğu ile Aristo felsefesi gibi tabiatçı gruplar ile Münecime ve Sümeniyye gibi fırkaların âlemin ezeli olduğunu ileri sürmeleri ve yaratıcı bir Tanrı fikrini benimsememeleri açısından söz konusu bu grupların tamamını “dehriyye” statüsü içinde değerlendirmiştir.<sup>358</sup>

Mâturîdî, eserlerinde Dehrîlere geniş yer vermiş, onları, temel madde (tînet) görüşünü savunup yaratıcıyı inkâr etmelerinden dolayı İslam dışı inkârcı ekoller kapsamında değerlendirmiştir.<sup>359</sup> *Kitâbü't-Tevhîd*'inde dehrîlere müstakil olarak on iki sayfalık bir yer ayrılmış ve onların âlemin menşei ve ezeli olup olmadığı



yönündeki iddialar çerçevesinde özellikle cisimlerin kadim olduğuna ve âlemin de hareket ve cevher planında ezeli olduğuna yönelik inançlarını ön plana çıkararak ciddi eleştiriler getirmiştir.<sup>360</sup>

Mâturîdî, çoğu İslam âlimlerinden farklı olarak dehrileri, fikir benzerliğinden dolayı tabiatçılarla özdeşleştirmiştir. Ona göre her ikisi de dünyanın temel maddesinin ezeli olduğu üzerinde ittifak etmişler, fakat oluşumun (varlığın) öncesizliği ve sonradanlığı hakkında fikir ayrılığına düşmüşlerdir.<sup>361</sup> Bu bağlamda Mâturîdî, tabiatçıların tabiat nesnelere yapısal özellikleri ile fonksiyoner olduklarını kabul etmediklerine, fakat tabiatları yerine göre bir araya getiren yerine göre de dağıtan ezeli bir varlığın mevcudiyetini gerekli gördüklerine dikkat çekmiştir.<sup>362</sup> Yine Mâturîdî, Aristocu felsefeyi de dehrîyye kapsamında değerlendirmiştir. Nitekim o, dehrîyyenin görüşlerini eleştirmek için ayırdığı müstakil bölümde Aristo (Aristoteles)'nin cevher araz, madde suret, güç fiil, oluş ve yok oluş konularıyla ilgili görüşlerini nakletmiş ve bunları eleştiriye tabi tutmuştur.

Mâturîdî, Aristo taraftarlarının dışında Seneviyye, Zenâdika ve Sümeniyye mensuplarını da aralarındaki fikir benzerliğinden dolayı Dehrîyye içinde ele alıp incelemiştir. Nitekim o, Sümeniyye'yi âlemin ezeli/kadim olduğunu ileri sürmeleri ve Tanrı fikrine yer vermedikleri için dehrîyye kapsamında değerlendirmiştir. Bu bağlamda o, Sümenîlerin nesnelere özelliklerini savduklarına ve âlemin kendilerine herhangi bir güç ve kudret bulunmayan ancak ezeli olan nesnelere birleşmesi ile meydana geldiği (yani âlemin ezeli olduğu) inancında olduklarına dikkat çekmiştir. Buradan hareketle Mâturîdî, onların, nesnelere ezelde oluşması konusunda aynı görüşleri paylaştığından dolayı Dehrîyyeden sayıldığını ifade etmiştir.<sup>363</sup>

Öte taraftan Mâturîdî, Seneviyye'nin âlemin ezeliğini savduklarına da dikkat çekerek onları da dehrîyye statüsünde değerlendirilmiş, âlemin oluşumu konusunda Seneviyye ile dehrîyyenin fikir birliği içinde olduğunu yani iki grubun da âlemin oluşumunu birbirine benzer şekilde izah ettiklerini ifade etmiştir. Bu bilgilerden hareketle Mâturîdî'nin, Dehrîyye'yi bir çerçeve kavram olarak kullandığını söyleyebiliriz.<sup>364</sup>

#### Ashâbü'l-heyûlâ

Heyûlâ, Felsefe ve Kelam ilminde âlemin varoluşu, niteliği, ezeli olup olmadığı gibi hususlara ilişkin yapılan açıklamalarda sıklıkla kullanılan bir terimdir. Yunanca "asıl ve madde" anlamına gelen "hyle"

kelimesinden Arapçaya giren,<sup>365</sup> İngilizcede "matter-material", Fransızcada "matiere" ve Almanca'da "materie" kelimeleriyle karşılık bulan Heyûlâ, genellikle "bir şeyi meydana getiren öge" olarak tanımlanmıştır.<sup>366</sup> Felsefede, tabii cisimleri meydana getiren iki ilkedden biri olup, "tamamen belirsiz, cisme arız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher" anlamında kullanılmıştır.<sup>367</sup> Heyûlânın felsefedeki bu anlamını Aristoteles'in terminolojisinde kazandığı ve terimleştiği ifade edilir. Hatta bu yüzden Aristocuğa hyleisme (özdekçilik) ve hylomorphizme (özdekbiçimcilik) denmiştir.<sup>368</sup> Heyûlâ terimi İslam literatüründe ise Aristo felsefesinin İslâm dünyasına geçmesinden sonra kullanılmaya başlanmıştır.<sup>369</sup>

Aristo'ya atfedilen felsefi anlamdaki heyûlâ düşüncesi onun ünlü madde-suret anlayışına dayandırılmaktadır.<sup>370</sup> Aristo ve takipçileri heyûlâ ile suretin bir arada bulunma zorunluluğunu kabul etmemişler, bu nedenle surete bürünmemiş ezeli cevheri Heyûlâ olarak isimlendirmişlerdir. Maddenin de heyûlâ ve suretten meydana geldiğini ve bunların kadim olduklarını ileri sürmüşlerdir.<sup>371</sup> Buna göre genel anlamda felsefecilerin heyûlâyı, bütün varlıkların oluş sebebi olan, oluş ve bozulma uğramayan, güç ve kuvve halinde bulunan, ilk ve ezeli madde olarak yorumladıkları söylenebilir.<sup>372</sup>

Müslüman âlimler, eserlerinde felsefecilerin heyûlâ anlayışları hakkında bilgi vermişler ve karşı çıkış noktalarını belirtmişlerdir. İslam literatüründe Heyûlâyı yönelik yapılan tanımlara bakıldığında Aristoteles'in görüşleriyle paralellik arz etmektedir. Bu da İslam âlimlerinin Aristo'nun etkisi altında kaldığını göstermektedir. Fakat âlimlerin hemen hemen hepsi heyûlâ'nın yaratılmış olduğunu kabul etmeleri yönüyle Aristo'nun görüşünden ayrılmıştır.<sup>373</sup> Bu bağlamda İslam düşünce geleneğinde heyûlâ genel anlamda, belli bir formu olmayan, yalnızca güç olarak varolan, gerçek bir varlıktan yoksun olan töz, mekânda yer kaplayan, zamanla sınırlı ve yaratılmış bir varlık olarak tanımlanmıştır.<sup>374</sup>

Kelam literatürüne heyûlâ, Mâturîdî'den itibaren son döneme kadar önemli kelâm kaynaklarında ayrıntılı olarak ele alınmış, heyûlânın tanımı, türleri ve tenkidine dair açıklamalara yer verilmiş,<sup>375</sup> bu görüşün taraftarlarından da "Ashâbü'l-heyûlâ" olarak bahsedilmiştir.<sup>376</sup> Bu çerçevede heyûlâ ile ilgili felsefi görüşleri birçok açıdan eleştiriye tabi tutan kelâm âlimleri, filozofların aksine, heyûlanın cevher ile arzatlardan meydana geldiğini, yaratılmış olduğunu, cevher ile



arazların birbirinden ayrı bulunmadığını savunmuşlar, cisimlerin de değişik cevherlerin sentezinden meydana geldiğini kabul etmişlerdir.<sup>377</sup> Öte taraftan heyûlâ'nın yaratılmış olduğunu ispatlamaya çalışarak Allah'ın zâtı ve sıfatlarından başka ezeli hiçbir varlığın bulunmadığını gerekçesiyle bu teoriye dayanan bütün felsefi görüşleri reddetmişlerdir.<sup>378</sup>

Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de heyûlâ taraftarlarını aralarındaki müşterek noktalara dikkat çekerek Dehriyye üst başlığı altında ele alıp incelemiştir.<sup>379</sup> Bu bağlamda Aristo'nun cevher-araz, madde-suret, kuvve-fiil, oluş-yok oluş gibi konularla ilgili görüşlerini ayrıntılı olarak nakletmiştir. Mâturîdî'nin bu şekilde konuyu ele almasındaki amacı ise Aristo ve taraftarlarının heyûlâyâ dair düşüncelerini reddetmeye çalışmasıdır.

Mâturîdî'ye göre Aristo ve taraftarları âleme ait temel maddeyi kadim kabul etmişler ve "heyûlâ" diye adlandırmışlardır. Bu görüş taraftarlarına göre âlemin ilk maddesi olan heyûlâ, ezelden beri uzunluğu, eni, derinliği, ağırlığı, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, rutubeti, hareketi ve hareketsizliği olmayan enerji (kuvvet) sahibi bir özelliğe sahiptir. Yine bunlara göre heyûlâ, irade ile değil yapısal özellikleri sebebiyle kuvvete dönüştürülmüş, arazlar ortaya çıkmış, bu merhalede de "cevher" diye isimlendirilmiştir. Buna göre heyûlâ, tek bir cevher olup âlemin aslını oluşturmakta, ayrışık ve bitişik olma (oluş ve bozuluş) halleri ise sadece arazlarda gerçekleşmektedir.<sup>380</sup>

Görüşlerini kısaca özetlemeye çalıştığı bu fikrin taraftarlarını (Aristo felsefesini) Mâturîdî, dehriyye kapsamında değerlendirmiştir. Onun burada gözettiği temel husus, Allah'ın varlığını kabul veya inkâr etme değil, heyûlânın ezeli olduğu fikrinin iddia edilmesidir. Zira Mâturîdî'nin anlayışına göre dehriler âlemdaki cisimleri değil, âlemin temel maddesini ezeli kabul etmektedirler. Bu anlamda Aristo ve taraftarlarının heyûlâ hakkındaki görüşleri sebebiyle dehriyye ile fikir birliği içinde olduklarını açıkça ifade eden Mâturîdî, onların heyûlâ'yı ezeli kabul ettiklerine, âlemin oluşumuna esas teşkil eden temel ve asıl madde olarak gördüklerine dikkat çekmiştir.<sup>381</sup>

#### **Ashabü'n-Nücûm (Müneccime)**

Mâturîdî'nin Dehriyye başlığı altında ele alıp görüşlerini naklettiği bir diğer felsefi grup da Müneccime'dir. Müneccime, ortaya çıkmak, belirlemek, yıldız doğmak gibi anlamlara gelen Arapça nücûm kökünden türemiş olup, yıldızların tabi olduğu seyir ve zaman birimlerini

tesbite çalışan kimse anlamında kullanılan "müneccim" kelimesinin çoğul manasını ifade eder.<sup>382</sup>

Gezegenleri ve yıldızları kendine konu edinen iki uğraşı alanı vardır. Bunlar günümüzde "Astroloji (müneccimlik)" ve "Asrtonomi (ilm-i nücûm)" olarak isimlendirilir. Astroloji, yıldızların dünya olayları üzerindeki etkisini belirlemeyi ve bu etkileri dikkate alarak geleceği önceden haber vermeyi amaçlayan kehanet sanatına denir.<sup>383</sup> Astronomi ise, gök cisimlerin fiziksel ve kimyasal yapılarını inceleyen bir bilim dalıdır. Astroloji, tarihsel olarak dünyanın evrenin, çevresinde gezegenlerin ve yıldızların döndüğü merkezi olduğu ve göksel cisimlerin hareketlerinin dünyada olup bitenleri etkilediği inancının bir sonucu olarak gelişmiştir.<sup>384</sup> Yeni Platonculukla güçlenen gizcilik akımının ürünü olduğu ve bir bakıma astronomi bilimine öncülük ettiği kabul edilir.<sup>385</sup>

Kelam düşüncesinde astroloji (müneccimlik) ile yıldız ve gezegenlere tapma inancı arasında sıkı bir bağ kurulmuştur. Bu çerçevede "müneccime" tabiri kelam literatüründe, âlemin gök cisimleri tarafından yaratılıp yönetildiğine, onların tabi olduğu sistemin incelenmesiyle geçmişe, hale ve geleceğe dair bilgi etmenin mümkün olacağına inanan topluluğu ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>386</sup>

Müneccime'nin benimsemiş olduğu bu inancın kökeni, Mısır ve Ortadoğu kaynaklı iptidai dinlerin yanı sıra Yunan kaynaklı felsefi ekollere kadar dayandırılır. Nitekim insanlarla yıldızlar arasında bir ilişki bulunduğuna ve yıldızların insan kaderine egemen olduğuna dair bu inancın Keldânîler (Harrânîler)'den miras kaldığı bilinmektedir.<sup>387</sup> Ayrıca Mezopotamya'nın en önemli astronomi ve astroloji merkezlerinden biri olan Bâbil'in, özellikle Keldânîler ve Ahamenîler döneminde büyücülüğün merkezi haline geldiği de kaynaklarda zikredilir.<sup>388</sup> Bununla birlikte cahiliye Araplarında görülen yıldızlara ve gezegenlere tapma inancının da Sâbiîler ile Keldânîler'in bir kalıntısı olduğu ileri sürülmektedir. Eski Mezopotamya dininin önemli temsilcilerinden kabul edilen Keldânîler'in yıldız ve gezegen kültürüne dayalı bir penton (tanrılar topluluğu)'a sahip oldukları tarihî bilgilerle sabittir. Fakat aynı durum Sâbiîler için geçerli değildir. Zira bazı araştırmalara göre Sâbiîler'in gök cisimlerine tapanlar olarak görülmesi, onların Keldânîler ile karıştırılmasına dayalı yanlış bir değerlendirmeden kaynaklanmaktadır.<sup>389</sup> Bu bilgilere göre yıldız ve gezegenlere tapma inancının Keldânîler'e kadar uzandığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte bu



inancın yalnızca onlara has olduğunu ve onlar sayesinde diğer bölgelere yayıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Zira yıldız ve gezegen tapıcılığına birçok din veya kültürde rastlanmaktadır. Daha çok ilkel kabileler ile eski kavimler arasında yaygın olan bu inançta güneş, ay ve yıldız gibi cisimlerin kutsallaştırılıp göksel tanrılar olarak kabul edilmesi en belirgin hususlardır. Bu bilgilerden anlaşılıyor ki, göksel cisimler etrafında şekillenen bu inancın kökeni oldukça eskiye dayanmaktadır.

Erken dönem İslam kaynaklarında “ashâbü'n-nücûm”, “ehl-i nücûm” şeklinde de geçen Müneccime'nin,<sup>390</sup> genel anlamda âlemin yaratılışı, idare edilişi ile cisimlerin yapısal özellikleri gibi konularda tabiatçı görüşleriyle ön plana çıkan bir inanç grubu olarak ele alınmıştır.<sup>391</sup> Kelam düşüncesinde bu görüş taraftarlarına yönelik eleştiriler daha çok yıldızlara âlemi yaratma ve yönetme şeklinde bir fonksiyon nisbet etmenin Allah'a şirk koşma anlamına geleceği düşüncesinden hareketle yöneltilmiştir.<sup>392</sup>

Mâtürîdî, Dehriyyenin tabiatçı görüşlerini reddetmek için açtığı özel bölümde Müneccime'nin tabiatın varoluşu, işleyişi ve düzeni; cisim ve arazların niteliği ve yıldızların tabiatla olan bağı gibi konulardaki görüşlerini nakletmiş ve çeşitli açılardan eleştirmiştir.

Mâtürîdî'nin naklettiğine göre, Müneccime mensupları yıldızların ezeli olduğunu, tabiatla (evrenle) münasebet halinde olduklarını ve onu yönettiklerini ileri sürmüşlerdir. Onların inanışlarına göre tabiatın dirlik ve düzeni yıldızlara; onun dengesizliği ise yıldızlardan gelen olumsuz bir etkiye bağlıdır. Tabiat, yıldızların hareket konumlarına göre şekil almaktadır. Yine bu görüş taraftarlarına göre yıldızlar arasındaki uyumsuzluk âleme mutsuzluğu, uyum ise mutluluğu getirmektedir. Yıldızlar ezelden beri hareket halinde olup, her bir hareketten de ayrı bir sonuç oluşmaktadır. Bunların dışında Mâtürîdî, Müneccime'nin cisimlerin kadim, arazların ise gayri olduğunu, hareketlerin de araz olup sonsuza kadar oluşmaya devam ettiğini ileri sürdüklerini nakleder. Yine bu bağlamda Mâtürîdî, bu görüş taraftarlarının tabiatın bütün işleyişini zorunlu olarak meydana geldiğini ve bunun yıldızlarla feleklerin birleşip ayrılmasının etkisiyle oluştuğunu iddia ettiklerini söyler.<sup>393</sup>

Mâtürîdî, Müneccime'nin bu görüşlerini naklettikten sonra özellikle onların, hareketin sonsuz olduğu ve cisimlerin de kadim olduğu yönündeki anlayışları üzerinde durur ve bu görüşlerini doğru bulmaz. Bu çerçevede o, her hareketin bir başlangıcı olduğunu

ve sonsuz olamayacağını, diğer taraftan cisimlerin de hadis olduğunu ispatlamaya çalışır.<sup>394</sup>

### Sûfestâiyya

Batı dillerinde “Sophistique”, “Sophistik”, “Sophistics” ve “Sofistica” şeklinde geçen ve Türkçeye “Bilgicilik” olarak tercüme edilen Sûfestâiyya (sofizm) tabiri,<sup>395</sup> eskiden bir sanat ve beceriyi öğreten uzman, öğretmen, sanatçı, zeki gibi anlamlara gelen Yunanca “sophist” kelimesine mensubiyet ifade etmek için kullanılırdı.<sup>396</sup> Kelime daha sonraları anlam değişikliğine uğrayarak özellikle Platon ve Aristoteles'ten sonra küçümsemek için muhakeme oyunları ile halkı altadan ve bunu meslek ve sanat haline getirenlerin (sofistlerin) faaliyetlerini ifade etmek için kullanılmıştır.<sup>397</sup>

Şüpheliğin başlangıcı olarak kabul edilen Sofistler,<sup>398</sup> M.Ö. 450 yıllarında ortaya çıkan ve yüksek eğitim için duyulan belli bir talebi karşılayan yeni ve profesyonel bir eğitimciler sınıfının üyeleri olarak bilinmektedir.<sup>399</sup> Felsefe ve kelam literatüründe ise, eşyanın hakikatinin sabit olmadığı veya olsa bile insan bilgisinin buna ulaşamayacağını iddia edenlere verilen ismi ifade eder.<sup>400</sup>

Sufestâiyye genel olarak mutlak varlığın olmadığını, her şeyin değiştiğini iddia ederler ve tabiat felsefesine karşı çıkarlar.<sup>401</sup> Bununla birlikte onlar duyuların ve aklın verdiği her iki türlü bilgiyi de inkâr etmişler ve böylece hem duyuları hem de akli yalnız bilgi kaynağı kabul edenlere karşı çıkmışlardır. Zira onlara göre algılar görelidir, bilgi ve doğruluk ise bireyin algılarına değişecektir. Bu nedenle mutlak ve değişmez bir doğruluktan bahsedilemez. Nitekim ilk ve en büyük sofist olan Protagoras, bireyin her şeyin ölçüsü olduğunu ve şeylerin de tıpkı insana göründükleri gibi olduğunu savunmuştur.<sup>402</sup> Bu görüşe göre, herkes için geçerli olan umumi bir bilginin varlığından söz edilemez. Zira Protagoras'a göre, duyularla elde edilen bilgiler, izafidir, esas bilgi algı ve sanıdır; duyular, âlemi herkese bir başka çeşit gösterirler. Âlem, şuanda bize duyuların tanıttığı nispette vardır. Bir şeyin doğru olması, şu anda bir kimseye doğru gibi görünmesi demektir.<sup>403</sup>

İslam âlimleri, Sofistleri birinci dereceden Eflatun, ikinci derecede ise Aristo'dan öğrenmişlerdir. Sofistleri bu iki kaynaktan öğrenen müslümanlar, bunlara “Gerçekleri iptal edenler” adını takmışlar ve onları bilgi karşısındaki yaklaşımlarına göre çeşitli kısımlara ayırarak değerlendirmişlerdir. Bu anlamda sofistler İslami kaynaklarda; İndiyye/Agnotistler (herkesin



görüşü kendine göre doğrudur), İnâdiyye/Nihilistler (Eşyanın hakikatını tamamen inkâr edenler) ve Lâedriye/şüpheciler (herşeyden şüphe edenler) olarak üç grupta ele alınmıştır.<sup>404</sup>

Mâturîdî, eserlerinde bilginin gerçekliğinden şüpheye düşen çeşitli mezhep veya kişilerden bahsederken onların bazı görüşlerini “Süfestâiyya” diye vasıflandırmış, fakat onların kimler olduğuna ve kaçta ayrıldığına temas etmemiş, eleştirilerini genel anlamda yöneltmiştir. Mâturîdî’ye göre Sofastâiyye’nin fikirleri; kesin bilgi diye bir şeyin olmadığı, insanlar arasında bilgi diye bilinen şeyin sadece inançtan ibaret olduğu, nesne ve olaylara ait algıların kişiden kişiye değişeceği, bu nedenle insanın her konuda kendi düşünce ve inançlarına dayanması gerektiği, dolayısıyla herkes için geçerli olan mutlak bir gerçeğin olamayacağı yönündedir. Buna göre anlaşılıyor ki Mâturîdî sofistlerin genelde bilgi konusuna dair iddialarını ele almış ve bunların kritiğini yapmış, onların konuyla ilgili görüşlerini özellikle Muhammed b. Şebîb’ten iktibaslar yaparak çürütmeye çalışmıştır.<sup>405</sup>

### Sonuç

İslam düşüncesine fikrî ve itikadî anlamda önemli katkılarda bulunan Mâturîdî, dinî, felsefî ve siyasi mezheplerin, bid’at içerikli görüş ve sapmaların ortaya çıktığı ve İslam inancına zararlı ve yıkıcı düşüncelerin sokulmaya başlandığı bir dönemde ve tarihte çeşitli din, inanç, kültür ve medeniyetlere ev sahipliği yapan Mâverâünnehir bölgesinde yaşamıştır.

Bölge, tarihi Hint Baharat yolu ile İpek yolu gibi ticaret yollarının kesiştiği bir yer olması nedeniyle çeşitli din, mezhep, fırka ve kültürlerinin kaynaştığı bir konuma sahiptir. Ayrıca düşünce ve inanç farklılığının

özgürce yaşandığı bu bölge, İran, Bizans, Çin ve Hindistan gibi bölgelerdeki çeşitli din mensuplarının, baskılara maruz kaldıklarında, gelip yerleştikleri bir sığınak olmuştur. Bu nedenle Mâverâünnehir bölgesi tarih boyunca Budizm, Zerdüştilik (Mecûsilik), Hıristiyanlık, Yahudilik, Sâbiilik, Hinduizm ve Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye gibi Samî ve Arî dinler ile Dehriyye, Tabiatçılar, Sofistler ve Heyûla taraftarları gibi felsefî akımlara beşiklik etmiştir. Ayrıca Mâverâünnehir bölgesi İslamî fırkaların ortaya çıkmasından sonra da Şia, Havâric, Mu’tezile, Mürcie ve Kerrâmiyye gibi mezhepler için önemli bir merkez durumuna gelmiştir.

Mâturîdî, böyle bir çevre içinde yetiştiği için, özellikle Arap, Yunan, Fars ve Hind kültürünü yakından tanıma fırsatı bulmuş, bu fırsatı değerlendirerek dönemindeki dinî ve felsefî akımları iyi tanımaya çalışmıştır. Bu gayretleri de onun kendi fikirlerini olgunlaştırmasına ve sistematik hale getirmesine yardımcı olmuştur. Mâturîdî’nin *Kitâbü’l-Tevhid* ve *Te’vilâtü’l-Kur’an* adlı eserleri incelendiğinde ele aldığı çeşitli din, mezhep ve düşüncelerin o bölgede buldukları veya bölgeye etki ettikleri görülmektedir. Bu çerçevede Mâturîdî, eserlerinde Hariciyye, Şia, Mu’tezile, Mürcie, Cebriyye, Cehmiyye, Müşebbihe ve Mücesime, Kaderiyye, Ashâbü’l-hadis gibi İslamî mezheplerden; Mecûsilik, Maniheizm, Deysâniyye, Merkûniyye gibi düalist gruplardan; Yahudi ve Hıristiyanlar ile Dehriyye, Sümeniyye, Sofistâiyye gibi İslam dışı dinî ve felsefî inanç gruplarından bahsetmiştir. Bu da söz konusu inanç gruplarının onun yaşadığı dönem ve bölgede var olduğunu ya da etkilerini tevam ettirdiklerini göstermektedir.

### Dipnotlar

- 1 Günay, Ü., - Güngör, H., (2007), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul Rağbet Yayınları, s. 157.
- 2 Demirci, M., (2007), “Türk İslam Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya’da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, Isparta, Kitapevi Yayınları, s. 80.
- 3 Günay, Ü., - Güngör, H., (2007), s. 157.
- 4 Barthold, W., (1990), *Moğal İstilasına Kadar Türkistan*, Ankara, TTK Basımevi, s. 195.
- 5 Ülken, H. Z., (2009), *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul, YK Yayınları, s. 70; Barthold, W., (2004), *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, Ankara, Çağlar Yayınları, s. 55-56.
- 6 Kitapçı, Z., (2004a), *Orta Asya’da İslamiyet ve Türkler*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları, s. 193.
- 7 İbn Nedîm, M. İ., (1971), *el-Fihrist*, Tahran, s. 400-403; Barthold, W., (2004), s. 55-56.
- 8 Demirci, M., (2007), s. 82.
- 9 Mağribî, A. A., (2004), “Kadîm Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, *KADER*, 2/2, s. 129.
- 10 Bk. Hakki, İ. İ., (1981), *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Umran Yayınları, s. 30.
- 11 Ebû Zehra, M., (ts.), *Târîhu’l-Mezâhibi’l-İslâmiyye*, Kahire, s. 29, 262; Emin, A., (1976), *Fecrü’l-İslâm*, Ankara, Kılıç Kitapevi, s. 363, 367.
- 12 Taşkoprüzâde, A., (1985), *Miftâhu’s-Sâade*, Beyrut, II, s. 144, 148; Ebû Zehra, M., (ts.), s. 98.



- 13 Mustafizürrahmân, M., (1993), *Te'vilât'a Önsöz: İmam Mâtürîdî'nin Te'vilât-ü Ehl-i Sünne'sine İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdad, s. 3; Dûri, A. A., (1991), *İlk Dönem İslam Tarihi*, İstanbul, Endüsiş Yayınevi, s. 122 vd.
- 14 Taşköprüzâde, A., (1985), II, 133, 135; Zebidi, M. M., (2002), *İthâfî's-sâde*, Beyrut, II, s. 5-6.
- 15 Kitapçı, Z., (2008), *Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları, s. 197.
- 16 Makdisî, M. A. el-, (1906), *Ahsenü't-Tekâsım Fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, Leiden-Brill, s. 323.)
- 17 Kaplan, Y., (2006), *Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'Bi'nin Hayatı*, Basılmamış YL Tezi, İstanbul, MÜSBE, s. 45.
- 18 Kutlu, S., (2002), *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDV Yayınları, s. 157-158; Usta, A., (2007), s. 454
- 19 En'am 6/57.
- 20 Mâide 5/44-45.
- 21 Eş'ârî, H., (2006), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, Beyrut, Daru Sadır, s. 59, 83; Nevbahtî, H., (2006), *Fırak-kuş-Şia*, Beyrut, s. 43-44; Bağdadî, A., (2007), *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire, *Mektebetü Dâri't-Türâs*, s. 81, 33; Şehristânî, A., (ts.), *el-Müel ve'n-Nihal*, Beyrut, *Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye*, I, s. 106-107.
- 22 Kutlu, S., (2002), s. 159; Karadaş, C., (2006), "Semerkand Hanefi Kelâm Okulu Mâtürîdilik", *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2/6, s. 80.
- 23 Usta, A., (2007), s. 456. Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 277.
- 24 Mâtürîdî, Ebû Mansûr el, (2002), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Ankara, İSAM Yayınları, s. 421-508; Mâtürîdî, (2004-2010), *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul, IV, s. 3138, 203, 260; V, 44-45; X, 237, 276; XII, 238, 334; XIII, 15, 148, 268, 407.
- 25 Şehristânî, (ts.), I, s. 144-145.
- 26 Bk. Nevbahtî, (2006), s. 48 vd.; Eş'ârî, (2006), s. 19-50; Bağdadî, (2007), s. 41-50.
- 27 Günay, Ü.,-Güngör, H., (2007), s. 274, 290.
- 28 Kaplan, Y., (2006), s. 47; Usta, A., (2007), s. 152.
- 29 Lewis, B., (1964), "İsmâililer", *İA*, V/2, s. 1121; Günay, Ü.,- Güngör, H., (2007), s. 290.
- 30 Karadaş, C., (2006), s. 78
- 31 Günay, Ü.,- Güngör, H., (2007), s. 290; Lewis, B., (1964), s. 1121.
- 32 Usta, A., (2007), s. 454.
- 33 Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 290; Lewis, B., (1964), s. 1121; Usta, A., (2007), s. 152, 155.
- 34 Barthold, W., (1990), s. 262.
- 35 Günaltay, M. Ş., (2003), *Türk İslam Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul, Akçağ Yayınları, s. 132; Sarıkaya, S., (2002), "Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *TÜRKLER*, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, V, s. 502.
- 36 Barthold, W., (1990), s. 262; M. Günaltay, M. Ş., (2003), 132; Usta, A., (2007), s. 454-455.
- 37 Mâtürîdî, (2002), s. 81-82, 120-122; Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 184-185; III, s. 47, 60; VII, s. 217, 392; X, s. 64, 73, 337; XIII, s. 25, 149.
- 38 Nevbahtî, (2006), s. 100; Bağdadî, (2007), s. 290; Şehristânî, A., (ts.), I, s. 202.
- 39 Fiğlalı, E. R., (1998), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, Selçuk Yayınları, s. 131; Öz, M., (2012), *İslam Mezhepler Tarihi*, İstanbul, Ensar Yayınları, s. 131, 133.
- 40 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 372; IV, 69; V, s. 137, 163.
- 41 Mağribî, A. A., (2004), s. 141.
- 42 Bk. Koçoğlu, K., (2005), *Mâtürîdî'nin Mu'tezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE, s. 49 vd.
- 43 Eş'ârî, (2006), s. 12, 19, 50.
- 44 Bağdadî, (2007), s. 31, 41.
- 45 Mâtürîdî, (2004-2010), III, s. 50, 294, 300; IV, s. 441; VII, s. 217; IX, 322, 287, 400; XIII, 25, 149, 291.
- 46 Bk. Koçoğlu, K., (2005), s. 42.
- 47 İlhan, A., (1992), "Bâtıniyye", *DİA*, İstanbul, V, s. 190-191.
- 48 Gazzâlî, M., (2001), *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, Beyrut, s. 21.
- 49 Karadaş, C. (2006), s. 79; İlhan, A., (1992), s. 193-194.
- 50 Mâtürîdî, (2002), s. 120-122; Mâtürîdî, (2004-2010), I, 185; VII, 392; IX, s. 262; X, s. 337, 369; XI, s. 307, 361; XII, s. 26, 97, 149, 170.
- 51 Emin, A., (1976), s. 409.
- 52 Uludağ, S., (1996), *İslamda İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul, Marifet Yayınları, s. 375.
- 53 Şehristânî, A., (ts.), I, 72, 73-80.
- 54 Mâtürîdî, (2002), s. 288-292, 408-409, 410-411, 500.
- 55 Şehristânî, A., (ts.), I, 73.
- 56 Eş'ârî, (2006), s. 86, 141; Nevbahtî, (2006), s. 33.



- 57 Bağdadî, (2007), s. 34, 209.
- 58 Emin, A., (1976), s. 410-411; Kutlu, S. (2012), "Mürce Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *GÜÇİFD*, Çorum, 1/1, s. 199.
- 59 Eş'ârî, (2006), s. 164; Bağdadî, (2007), s. 209-210; Şehristânî, A., (ts.), I, s. 73-74.
- 60 Emin, A., (1976), s. 410; Ebû Zehra, M., (ts.), s. 101-102.
- 61 Bk. Mâtürîdî, (2002), s. 85, 129, 131, 317; Mâtürîdî, (2004-2010), I, 63, 108; VII, 141; X, s. 80; XI, s. 388; XII, s. 362.
- 62 Bu konuda geniş bilgi için bk. Karadaş, C., (2013), *Ana Hatalarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul, Ensar Neşriyat, s. 344-360.
- 63 Bk. Eş'ârî, (2006), s. 86-97; Bağdadî, (2007), s. 199-204; Şehristânî, A., (ts.), I, 137-143.
- 64 Kutlu, S., (2002), s. 266-267, 290.
- 65 Kutlu, S., (2002), s. 186, 261.
- 66 Nisâ 4/48.
- 67 Mâtürîdî, (2002), s. 497-500; Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 82; VI, s. 18; Krş. Kutlu, S., (2000), *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürce ve Tesirleri*, Ankara, s. 275; Karadaş, C., (2013), s. 367-376.
- 68 Karadaş, C., (2013), s. 99; Sarıkaya, S., (2002), s. 501.
- 69 Mâtürîdî, (2002), s. 492-494; Eş'ârî, (2006), s. 91; Bağdadî, (2007), s. 215; Şehristânî, A., (ts.), I, s. 99.
- 70 Bağdadî, (2007), s. 215; Şehristânî, A., (ts.), I, s. 99.
- 71 Sarıkaya, S. (2002), s. 501; Kutlu, S. (2012), s. 201.
- 72 Karadaş, C. (2007), "Kerrâmiye ve İtikâdî", *KADER*, 5/2, s. 43.
- 73 Kutlu, S., (2002), s. 239-240; Usta, A., (2007), s. 454.
- 74 Karadaş, C. (2007), s. 45.
- 75 Mâtürîdî, (2002), s. 492-494; Mâtürîdî, (2004-2005), I, s. 35; III, s. 313.
- 76 Eş'ârî, (2006), s. 166; Bağdadî, (2007), s. 205, Şehristânî, A., (ts.), I, 75.
- 77 Kutlu, S., (2012), s. 200-201.
- 78 Çelebi, İ., (2012), "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam El Kitabı*, Ankara, Grafiker Yayınları, s. 57.
- 79 Bağdadî, (2007), s. 34, 205-207; Şehristânî, A., (ts.), I, s. 75; Kutlu, S., (2012), s. 200 vd.
- 80 Mâtürîdî, (2002), s. 336, 339, 351, 411-413; Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 49, 218.
- 81 Hodgson, M. G. S., (1993), *İslam'ın Serüveni*, İstanbul, I, s. 409; Emin, A. (1976), s. 414.
- 82 Watt, W. M., (1998), *İslam Düşünsecinin Teşekkül Devri*, İstanbul, Birleşik Yayınları, s. 270-271.
- 83 Bağdadî, (2007), s. 119 vd.; Şehristânî, A., (ts.), I, s. 38 vd.
- 84 Hayyât, M., (1993), *Kitâbu'l-İntisâr*, Beyrut, Mektebetü'd-Daril-Arabiyye, s. 126-127; Ebû Zehra, M., (ts.), 119.
- 85 Aydınlı, O., (2003), "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevalî'nin Rolü", *ÇİFD*, Çorum, 2/1, s. 22.
- 86 Ebû Zehra, M., (ts.), s. 122-123, 133-134.
- 87 Kubat, M., (2005), "Meolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV*, Ankara, 9/25, s. 28.
- 88 Karadaş, C., (2013), s. 88-89; Aydınlı, O., (2012), "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara, Grafiker Yayınları, s.135-138.
- 89 Bk. Koçoğlu, K., (2005), *Mâtürîdî'nin Mu'tezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE; Polat, F. A., (2012), "Te'vilâtü Ehlî's-Sünne'de Mu'tezilî Söylemin Kritiği", *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik- Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantısı Tebliğler Kitabı*, İstanbul, İFAV Yayınları.
- 90 Şehristânî, (ts.), I, s. 38-39; Bağdadî, (2007), s. 119; Watt, M., (1998), s. 139.
- 91 Mâtürîdî, (2002), s. 401 vd.; Bağdadî, (2007), s. 119; Emin, A., (1976), s. 411.
- 92 Mâtürîdî, (2002), s. 401-413. Ayrıca bk. Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 82; II, s. 78; VII, s. 44; IX, s. 408.
- 93 Koçoğlu, K., (2005), s. 25, 60, 62, 68; Kutlu, S., (2002), s. 275.
- 94 Bağdadî, (2007), s. 225.
- 95 Hakka, İ. İ., (1981), s. 87.
- 96 Uludağ, (1996, s. 378.
- 97 Hakka, İ. İ., (1981), 87-88.
- 98 Uludağ, (1996), s. 380.
- 99 Abdülhamid, İ., (1994), *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. S. Yebrem, İstanbul, Marifet Yayınları, s. 222-224; Neşşâr, A. S., (1999), *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul, İnsan Yayınları, II, s. 15-19.
- 100 Şehristânî, (ts.), I, s. 94.
- 101 Örnek ayetler için bk. Bakara 2/29; Ârâf 7/54; Yûnus 10/3; Râd 13/2; Fussilet 41/11.
- 102 Şûrâ 42/11.
- 103 Bk. Mâtürîdî, (2002), s. 36-38;108-109; 129-130, 152; Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 316, 318; V, s. 166, 272, 383, 385; VI, s. 587; VII, s. 20; X, s. 164; XIII, s. 172.
- 104 Yurdağül, M., (1997), "Haşviyye", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, XVI, s. 426.
- 105 Abdülhamid, İ., (1994), s. 221-223.
- 106 Şâfi, H. M., (2009), *Kelama Giriş*, trc. S. Akkuş, Ankara, Değişim Yayınları, s. 82.
- 107 Kevseri, M. Z., (2001), "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", *SÜİFD*, Konya, XII, s. 41.



- 108 Şâfi, H. M., (2009), *Kelama Giriş*, Ankara, Değişim Yayınları, s. 84; Neşşâr, A. S. En-, (1999), II, s. 14-15, 25-25.
- 109 Çelebi, İ., (2012), s. 59.
- 110 Mâtürîdî, (2002), s. 406, 497-498, 501, 508; Mâtürîdî, (2004-2010), V, s. 270; VIII, s. 351; XIII, s. 407.
- 111 Mustafizürrahman, M., 1993), s. 9; Koçoğlu, K., (2005), s. 59.
- 112 Şâfi, H. M., (2009), s. 88; Ebû Zehra, M., (ts.), s. 507.
- 113 Mâtürîdî, (2002), s. 47, 196-220; Makdisî, M. T., (1919), *el-Bed' ve't-Târih*, Paris, IV, 24; İbn Nedim, (1971), s. 383, 401-402; Ebû'l-Muin en-Neseî, (2003), *Tabıratü'l-Edille*, Ankara, DİB Yayınları, I, 132-144; Şehristânî, A., (ts.), *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, II, s. 268 vd.
- 114 Mâtürîdî, (2002), s. 49, 196-214.
- 115 Araz, Ö. F., (2002), *Zedüştiliğin Doktrinleri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, MÜSBE, s. 7.
- 116 Mez, A., (2000), *Onuncu Yüzyılda İslâm Medniyeti*, İstanbul, İnsan Yayınları, s. 48.
- 117 Oymak, İ., (2002), "Türkistan'da Zerdüştlüğün Yayılması ve Etkileri", *TÜRKLER*, III, s. 375.
- 118 İnostrantsev, K., (1950), "Eski Türklerin İnançları Hakkında Bir Kaç Söz", *BELLETEN*, Ankara, TTK Yayınları, 53/14, s. 45, 46.
- 119 İnostrantsev, K., (1950), s. 375.
- 120 Bk. Hac 22/17.
- 121 Dantzig, G. J. A., (1999), *Zerdüş'tün İlahileri: Gathalar*, İstanbul, Peri Yayınları, s. 6; Gnoli, G., (1987), "Zoroastrianism", *The Encyclopedia of Religion*, New York, XV, s. 580.
- 122 Foltz, R. C., (2006), *İpek Yolu Dinleri*, İstanbul, Medrese Yayınları, s. 42; Oymak, İ., (2002), III, s. 375.
- 123 Taraporewala, J. I., (2009), *Zedüş't Dini*, İstanbul, Avesta Yayınları, s. 87-88; Ayata, E., (2003), *Zerdüş't: Avesta Bölümleri*, İstanbul, Kora Yayınları, s. 18;
- 124 Aydın, F., (2007), *Dinleri Tarihleriyle Okumak*, İstanbul, Ensar Yayınları, s. 165.
- 125 Taraporewala, J. I., (2009), s. 198, 89
- 126 Araz, Ö. F., (2002), s. 37.
- 127 Taraporewala, J. I., (2009), s. 90-91.
- 128 Araz, Ö. F., (2002), 21.
- 129 Demir, H., (2008), *Mit Akıl ve Kozmos*, Çorum, s. 78.
- 130 Usta, A., (2007), s. 37.
- 131 Taraporewala, J. I., (2009), s. 97-99.
- 132 Günay, Ü., - Güngör, H., (2007), s. 181.
- 133 Barthold, W., (2008), *İlk Müslüman Türkler*, İstanbul, Örgün Yayınları, s. 102-103; Kitapçı, Z., (2004b), *Türkler Nasıl Müslüman Oldu*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları, s. 44, 110.
- 134 Golden, P. B., (2002), "Orta Asya'da İslamiyet'in İlk Dönemleri ve Karahanlılar", *Erken İç Asya Tarihi*, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 461; Ocak, A. Y., (2005), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul, Enderun Kitabevi, s. 85.
- 135 Kurt, H., (1998), *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci: Buhârâ Örneği*, İstanbul, Fecr Yayınları, s. 222-223; 273.
- 136 Golden, P. B., (2002), s. 461; Oymak, İ., (2002), s. 382.
- 137 Kitapçı, Z., (2004b), s. 44, 110.
- 138 Kurt, H., (1998), s. 222-223.
- 139 Günay, Ü., - Güngör, H., (2007), s. 182.
- 140 Kurt, H., (1998), s.s. 222-223.
- 141 Nerşâhî, M. C., (1965), *Târih-i Buhârâ*, Mısır, s. 50; Golden, P. B., (2002), s. 461.
- 142 Günay, Ü., - Güngör, H., (2007), s. 182; s. 182.
- 143 Chokr, M., (2002), *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, s. 47; Floramo, G., (2005), *Gnostisizm Tarihi*, İstanbul, Litera Yayınları, s. 299.
- 144 Floramo, G., (2005), s. 299-300.
- 145 Mâtürîdî, (2002), s. 212; Mes'ûdi, E. H., (1894), *Kitâbu't-Tenbih ve'l-İşrâf*, Beyrut, s. 127, 135; Bağdâdî, A., (2007), s. 359; Şehristânî, A., (ts.), II, s. 279.
- 146 Mâtürîdî, (2002), s. 212.
- 147 Mes'ûdi, (1894), s. 127, 135.
- 148 Tümer, G., (1991), *Birûnî'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara DİB Yayınları, s. 211-212.
- 149 İbn Nedim, (1971), s. 402.
- 150 Şenay, B., (2003), *İlk Râfizi Hıristiyan Kilisesi Markûnilik*, Bursa, Verka Yayınları, s. 83.
- 151 Floramo, G., (2005), s. 230; Chokr, M., (2002), s. 48.
- 152 İbn Nedim, (1971), s. 402.
- 153 Işık, H., (2004), "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, 6/18, 6/18, s. 171.
- 154 Floramo, G., (2005), s. 301.



- 155 Şenay, B., (2003), s. 42.  
156 İbn Nedîm, (1971), s. 402; Öz, M., (1994), "Deysâniyye", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, IX, s. 270.  
157 Rudolph, K., (2002), "Maniheizm", *GÜÇİFD*, Çorum, I, s., 379.  
158 Işık, H., (2004), 6/18, s. 168.  
159 Rudolph, K., (2002), I, s. 379.  
160 Emin, A., (1976), s. 209.  
161 Chokr, M., (2002), s. 48, 84-85.  
162 Mâtürîdî, (2002), s. 203; Neşşâr, A. S., (1999), I, s. 265.  
163 Aydınlı, O., (2007), "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezili Düşünceye Etkisi", *HÜİFD*, 6/11, s. 19-20.  
164 Rudolph, K., (2002), I, s. 380.  
165 Aydınlı, O., (2007), 6/11, s. 19-20.  
166 İbn Nedîm, (1971), s. 402.  
167 Chokr, M., (2002), s. 49.  
168 Aydınlı, O., (2007), 6/11, s. 19-20.  
169 Hayyât, (1993), s. 41.  
170 Chokr, M., (2002), s. 82.  
171 Taraporewala, J. I., (2009), s. 197-198; Foltz, R. C., (2006), s. 28.  
172 Mâtürîdî, (2002), s. 196; İbn Nedîm, (1971), s. 391; Bağdâdî, A., (2007), s. 359; Ebü'l-Muîn en-Neseî, (2003), I, s. 132.  
173 Pavry, J.D.C., (1937), "Manichaeism: A Rival of Zoroastrianism and Christianity", *The Journal of Religion*, 17/2, s. 161.  
174 İbn Nedîm, (1971), s. 391; Şehristânî, (ts.), II, s. 268.  
175 Tekin, Ş., (1988), "Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabulü", *TDAY Belleten*, Ankara, TDK Yayınları, s. 2.  
176 Mâtürîdî, (2002), s.196; İbn Nedîm, (1971), s. 391; Bağdâdî, A., (2007), s. s. 282; Ebü'l-Muîn en-Neseî, (2003), I, s. 132; Şehristânî, (ts.), I, s. 244.  
177 Rudolph, K., (2002), I, s. 381; Emin, A., (1976), s. 173.  
178 İbn Nedîm, (1971), s. 401-402.  
179 Taraporewala, J. I., (2009), s. 202.  
180 İbn Nedîm, (1971), s. 400-401; Turan, O., (2006), *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, Ötüken Yayınları, s. 84.  
181 Oymak, İ., (2002), III, s. 69.; Ülken, H. Z., (2009), s. 74.  
182 Rudolph, K., (2002), I, s. 383.  
183 Barthold, W., (1963), *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, TTK Basımevi, s. 88.  
184 Turan, O., (2006), s. 29; Barthold, W., (2004), s. 51.  
185 İbn Nedîm, (1971), s. 401. Golden, P. B., (2002), s. 462.  
186 Turan, O., (2006), s. 84.  
187 İbn Nedîm, (1971), s. 401.  
188 Günay, Ü., - Güngör, H., (2007), s. 195.  
189 Güngör, H., (1988), "Maniheizm", *EÜİFD*, Erciyes, V, s. 153.  
190 Rudolph, K., (2002), I, s. 383.  
191 Kesler, F., (1988), "Sâbiîlik ve Sâbiîler", *Diyanet Aylık Dergisi*, Ankara, 24/2, s. 61.  
192 Bk. Bakara 2/62; Maide 5/69; Hac 22/17.  
193 Ayrıntılı bilgi için bk. Cerrahoğlu, İ., (1962), "Kur'an-ı Kerim ve Sabiiler", *AÜİFD*, Ankara, X, s. 103-117.  
194 Kuzgun, Ş., (1985), *Hz. İbrahim ve Haniflik*, Ankara, Seda Yayınevi, s. 101; Kesler, F., (1988), s. 62.  
195 Kumeyr, Y., (1992), *İslam Felsefesinin Kaynakları*, İstanbul, Dergah Yayınları, s. 30; Gündüz, Ş., (1998a), *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun, Etüt Yayınları, s. 131-132.  
196 Neşşâr, A. S., (1999), I, s. 291-292; Cerrahoğlu, İ., (1962), X, s. 108-109.  
197 Kumeyr, Y., (1992), s. 30.  
198 Floramo, G., (2005), s. 43.  
199 Cerrahoğlu, İ., (1962), X, s. 108-109.  
200 Kesler, F., (1988), s. 59.  
201 Neşşâr, A. S., (1999), I, s. 291-292.  
202 Kumeyr, Y., (1992), s. 30.  
203 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 147-148.  
204 Mâtürîdî, (2002), s. 212.  
205 Conze, E., (2005), *Kısa Budizm'in Tarihi*, İstanbul, Yol Yayınları, s. 3.  
206 Foltz, R.C., (2006), s. 58.



- 207 Smith, J.D, (2006), *Budizm*, İstanbul, Sınır Ötesi Yayınları, s. 25.
- 208 Mâtürîdî, (2002), s. 191, 192, 194; Makdisî, (1919), IV, s. 9; İbn Nedîm, (1971), s. 408, 411; Ebü'l-Muîn en-Neseî, (2003), I, s. 23, 25.
- 209 Waardenburg, J., (2006), *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, İstanbul, Ensar Neşriyat, s. 95-96.
- 210 Makdisî, (1919), IV, s. 9.
- 211 Tümer, G., (1991), s. 185; Güç, A. (2010), "Sümeniyye", *DİA*, İstanbul, DİB Yayınları, XXXVIII, s. 132.
- 212 Bağdâdî, A., (2007), s. 275.
- 213 Mâtürîdî, (2002), s. 191.
- 214 Waardenburg, J., (2006), s. 95-96.
- 215 Mâtürîdî, (2002), s. 191-192.
- 216 Bk. Ruben, W., (1995), *Eski Metinler Göre Budizm*, İstanbul, Okyanus Yayıncılık, s. 149; Varenne, J., (2000), "Budizm", *Din Fenomeni*, Konya, Din Bilimleri Yayınları, s. 341-342.
- 217 Conze, E., (2005), s. 38.
- 218 Yitik, A. İ., (2005), *Hint Dinleri*, İzmir, İlahiyat Vakfı Yayınları, s. 45.
- 219 Yitik, A. İ., (2005), s. 47.
- 220 Conze, E., (2005), s. 55.
- 221 bk. Çelebi, A. H., (2003), *Pali Metinlerine Gotama Buddha*, Ankara, Hece Yayınları, s. 70-82.
- 222 Smith, J.D., (2006), s. 72.
- 223 Yitik, A. İ., (2005), s. 48.
- 224 Varenne, J., (2000), s. 355.
- 225 Conze, E., (2005), s. 41-42; Smith, J.D., (2006), s. 72
- 226 Smith, J.D., (2006), s. 151; Çelebi, A. H., (2003), s. 73
- 227 Yitik, *Hint Dinleri*, s. 47, 50.
- 228 Conze, E., (2005), s. 15.
- 229 Kaya, K., (2000), *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, Ankara, İmge Yayınları, s. 29.
- 230 Çelebi, A. H., (2003), 65; Demirci, M., (2007), s. 81.
- 231 Conze, E., (2005), s. 15.
- 232 Güngören, İ., (2000), s. 191.
- 233 Yitik, A. İ., (2005), s. 51.
- 234 Smith, J.D., (2006), s. 210.
- 235 Ligeti, L., (1970), *Bilinmeyen İç Asya*, İstanbul, MEB Yayınları, II, s. 69; Güngören, İ., (2000), s. 192.
- 236 Smith, J.D., (2006), s. 211.
- 237 Varenne, J., (2000), s. 341-342; Ruben, W., (1995), s. 149.
- 238 Nerşâhî, (1965), s. 38-39; İbn Havkal, M. (1992), *Süretü'l-Arz*, Beyrut, s. 492.
- 239 Günay, Ü.,-Güngör, H., (2007), s. 159; Kutlu, S., (2002), s. 156.
- 240 Kitapçı, Z., (2004b), s. 47-48, 164.
- 241 Kurt, H., (1998), s. 219.
- 242 Nerşâhî, (1965), s. 38.
- 243 Kaya, K., (2000), s. 29.
- 244 Çelebi, A. H., (2003), s. 69.
- 245 Mohapatra, A. R., (2003), "Budizm", *SÜİFD*, XVI, s. 175-176
- 246 Ruben, W., (1995), s. 149.
- 247 Ruben, W., (1995), s. 147; Mohapatra, A. R., (2003), XVI, s. 176.
- 248 Çelebi, A. H., (2003), s. 59.
- 249 Çelebi, A. H., (2003), s. 67.
- 250 Conze, E., (2005), s. 85, 88, 91.
- 251 Ligeti, L., (1970), II, s. 64.
- 252 Ligeti, L., (1970), II, s. 69-70.
- 253 Conze, E., (2005), s. 88.
- 254 Tekin, Ş., (1976), "Giriş", *Uygurca Metinler 11: Maytrisimit*, Ankara, s. 20-21..
- 255 Ligeti, L., (1970), II, s. 70.
- 256 Ocağ, A. Y., (2005), s. 81.
- 257 Ligeti, L., (1970), I, s. 93-94; Turan, O., (2006), s. 83.
- 258 Pamir, A., (2003), "Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukuku'na Etkisi", *AÜHFED*, Ankara 52/4, s. 159.
- 259 Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 166; Kurt, H., (1998), s. 221.
- 260 Conze, E., (2005), s. 90.
- 261 Foltz, R.C., (2006), s. 82; Nerşâhî, (1965), s. 38.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- 262 İbn Nedim, ((1971), s. 408; İbn Havkal, (1992), s. 492.  
263 Kitapçı, Z., (2004b), s. 49-50; Barthold, W., (2004), s. 55-56.  
264 Conze, E., (2005), s. 119-120; Ocak, A. Y., (2005), s. 78, 81.  
265 Günay, Ü.,-Güngör, H., (2007), s. 160-162; Barthold, W., (2004), s. 55-56.  
266 Mâtürîdî, (2002), s. 191. Chokr, M., (2002), s. 160; Neşşâr, A.S., (1999), I, 300-301.  
267 Golden, P. B. (2002), s. 462.  
268 Emin, A., (1976), s. 202-203; Hitti, P. K., (1995), I, s. 545-546. Mez, A., (2000), s. 49.  
269 Aydın, M., (1998), *Müslümanların Hıristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler ve Tartışma Konuları*, Ankara, TDV Yayınları, s. 100-101.  
270 Eroğlu, A. H., (2000), "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *AÜİFD*, Ankara, XLI, s. 317.  
271 Rubenstein, R. E., (2004), *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, İstanbul, Gelnek Yayınları, s. 83, 87.  
272 Michel, T., (1992), *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul, Ohan Basımevi, s. 99-100. Rubenstein, R. E., (2004), s. 75.  
273 Rubenstein, R. E., (2004), s. 85; Aydın, M., (1998), s. 120-121.  
274 Aydın, M., (1998), s. 102-103.  
275 Aydın, M., (2005), *Hıristiyan Kaynaklarına Göre Hıristiyanlık*, Ankara, TDV Yayınları, s. 56.  
276 Demirci, M., (200), s. 82.  
277 Atiya, A. S., (2005), *Doğu Hıristiyanlığı Tarihi*, İstanbul, Doz Yayınları, s. 277; Michel, T., (1992), s. 100.  
278 Challaye, F., (1963), *Dinler Tarihi*, trc. Semih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yayınları, s. 206.  
279 Michel, T., (1992), s. 100.  
280 Challaye, F., (1963), s. 206; Gündüz, Ş., (2006), *Hıristiyanlık*, İstanbul, İSAM Yayınları, s. 107; Aydın, M., (1998), s. 103.  
281 Atiya, A. S., (2005), s. 277-278.  
282 Aydın, M., (1991), *Hıristiyan Genel Konsilleri ve İkinci Vatikan Konsili*, Konya, Selçuk Üniversitesi Basımevi, s. 17-18; Eroğlu, A. H., (2000), s. 313.  
283 Challaye, F., (1963), s. 206.  
284 Michel, T., (1992), s.100-101.  
285 Roux, J. P., (2007), *Türklerin Tarihi: Pasifikten Akdenize 2000 Yılı*, trc. A. Kazancıgil ve dğr., İstanbul, Kabalıcı Yayınları, s. 178.  
286 Clement, O., (2000), "Ortodoks Mezhebi", *Din Fenomeni*, Konya, Din Bilimleri Yayınları, s. 203; Gündüz, Ş., (2006), s. 107.  
287 Michel, T., (1992), s. 101.  
288 Osirogorsky, G., (1991), *Bizans Devleti Tarihi*, trc. F. Işıltan, Ankara, s. 55.  
289 Michel, T., (1992), s. 101.  
290 Clement, O., (2000), s. 203.  
291 Osirogorsky, G., (1991), s. 55.  
292 Osirogorsky, G., (1991), s. 55.  
293 Öztürk, L., (2005), "İslamiyet'in Yayıldığı Coğrafyada Yaşayan Hıristiyanlar", *Süryâniler ve Süryânilik*, haz. Ahmet Taşğın ve dğr., Ankara, Rient Yayınları, s. 25..  
294 Gündüz, Ş., (2006), s. 109.  
295 Barthold, W., (1963), s. 11.  
296 Atiya, A. S., (2005), s. 266, 284.  
297 Golden, P.B., (2002), s. 462.  
298 Ocak, A.Y., (2005), s. 98.  
299 Taraporewala, *Zedüşt Dini*, s. 91.  
300 Foltz, R.C., (2006), s. 95.  
301 Ligeti, L., (1970), II, s. 150-151; Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 198-199.  
302 Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 199.  
303 Kutlu, S., ((2002), s. 157.  
304 Atiya, A. S., (2005), s. 287; Kitapçı, Z., (2004b), s. 57-58.  
305 Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 198-199.  
306 Hitti, P.K., (1995), I, s. I, 543.  
307 Golden, P.B., (2002), s. 463.  
308 Roux, J.P., (2005), *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, s. 216.  
309 Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 298.  
310 Atiya, A. S., (2005), s. 83, 293-294.  
311 Bardhold, W., (2008), s. 424.  
312 Roux, J.P., (2005), s. 216; Günay, Ü., Güngör, H., (2007), s. 200; Usta, A., (2007), s. 458-459.  
313 Nerşâhî, (1965), s. 80.  
314 Hitti, P.K., (1995), I, s. 545; Mez, A., (2000), s. 49.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTÜRİDÎ SEMPOZYUMU

- 315 Atiya, A. S., (2005), s. 289.  
316 Roux, J.P., (2005), s. 213.  
317 Arslantaş, N., (2009), *İslam Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, İstanbul, MÜİFAV Yayınları, s. 51.  
318 Arık, D., (2006), "Buhârâ Yahudileri Üzerine Bir İnceleme", *OAKA*, 1/2, s. 93.  
319 Emin, A., (1976), s. 55; Karadaş, C., (2006), 2/4, s. 70.  
320 Arık, D., (2006), 1/2, s. 92-93.  
321 Ülken, H.Z., (2009), s. 76.  
322 Barthold, W., (1963), s. 11; Kitapçı, Z., (2004b), s. 57.  
323 Kutlu, S., (2002), s. 157.  
324 Arık, D., (2006), 1/2, s. 93.  
325 Makdisi, (1919), s. 388, 400.  
326 Roux, j.p., (2007), s. 179.  
327 Arık, D., (2006), 1/2, s. 92.  
328 Lewis, I., (1996), *İslam Dünyasında Yahudiler*, İstanbul, İmge Kitabevi, s. 8; Hitti, P.K., (1995), I, s. 547.  
329 Arslantaş, N., (2009), s. 51.  
330 Arık, D., (2006), 1/2, s. 94.  
331 Foltz, R.C., (2006), s. 47, 49.  
332 Arık, D., (2006), 1/2, s. 94.  
333 Arslantaş, N., (2009), s. 54.  
334 Makdisi, (1919), s. 323, 388, 400.  
335 Arslantaş, N., (2009), s. 55.  
336 Kutluay, K., (2004), *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul, Anka Yayınları, s. 250.  
337 Arslantaş, N., (2009), s. 55.  
338 Günay, Ü. - Güngör, H., (2007), s. 298.  
339 Arık, D., (2006), 1/2, s. 94-95.  
340 Usta, A., (2007), s. 601.  
341 Bayraktar, M., (2009), *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, TDV Yayınları, s. 75.  
342 Mustafizürrahmân, m., (1993), s. 9; Usta, A., (2007), s. 602-604.  
343 Bayraktar, M., (2009), s. 76, 89.  
344 Neşşâr, A.S., (1999), I, s., 151.  
345 Mâtürîdî, (2002), s. 178, 181, 188, 192-193.  
346 Altındaş, H., (1994), "Dehriyye", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, IX, s. 109.  
347 İbn Manzûr, M., (1708), *Lisânü'l-Arab*, Kahire, s. 1439; Cürcânî, S. Ş., (1985), *Kitâbu'l-Ta'rifât*, Beyrut, s.111.  
348 Hançelioğlu, O., (1976), *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, s. 284.  
349 Macit, N., (1992), *Kur'an ve Hadislere Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya, Damla Matbaacılık, s. 45.  
350 Cevizci, A., (1997), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Ekin Yayınları, s. 171.  
351 Mâtürîdî, (2002), s. 178.  
352 Bayraktar, M., (2009), s. 149.  
353 Macit, N., (1992), s. 50-51.  
354 Altındaş, H. (1994), IX, s., 107.  
355 Mü'minûn 23/82-85.  
356 Ra'd 13/5. Diğer ayetler için bkz. Yûnus 10/15; Ra'd 13/5; İsrâ 17/49; Furkân 25/11; Sâffât 37/15-17; Şûrâ 42/18.  
357 Bk. Bağdâdî, A., (2007), s. 312, 330-331, 357; Şehristani, A., (ts.), II, s. 287 vd.  
358 Mâtürîdî, (2002), s. 191-192.  
359 Mâtürîdî, (2002), s. 85-86, 110, 143, 147, 150-151, 178.  
360 Bu eleştirileri bk. Mâtürîdî, (2002), s. 110, 150-153, 178-190; Mâtürîdî, (2004-2010), *Te'vilât*, IV, 94; V, 46-47; VIII, 36; X, 28, 79.  
361 Mâtürîdî, (2002), s. 178.  
362 Mâtürîdî, (2002), s. 151.  
363 Mâtürîdî, (2002), s. 191-192.  
364 Mâtürîdî, (2002), s. 85-86, 152.  
365 Cürcânî, S.Ş., (1985), s. 279.  
366 Hançelioğlu, O., (1976), V, s. 51.  
367 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, TDV Yayınları, s. 125.  
368 Hançelioğlu, O., (1976), II, s. 346.  
369 Karadeniz, O., (1998), "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, Yayınları, XVII, s. 294.  
370 Hançelioğlu, O., (1976), I, s. 95-96; Cevizci, A., (1998), *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları, s. 116-129; Bolay, S. H., (1997), *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları, s. 287-294, 361.



- 371 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), s. 125.  
372 Geniş bilgi için bk. Kumeyr, Y., (1992), s. 97-98; Cevizci, A., (1997), s. 346; Bolay, S. H., (1997), s. 277-278.  
373 Bolay, S. H., (1997), s. 281.  
374 Cevizci, A., (1997), s. 446.  
375 Yavuz, Y. Ş., (1998), "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, XVII, s. 296.  
376 Mâtürîdî, (2002), s. 86; Eş'ârî, M., (2006), s. 191; Bağdâdî, A., (2007), s. 217, 335; Ebû'l-Muin Neseî, (2003), I, s. 81, 90.  
377 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), s. 125.  
378 Yavuz, Y. Ş., (1998), XVII, s. 296.  
379 Mâtürîdî, (2002), s. 85-86, 110.  
380 Mâtürîdî, (2002), s. 185.  
381 Mâtürîdî, (2002), s. 43, 85-86, 185-190.  
382 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), s. 235.  
383 Cevizci, A., (1997), s. 66.  
384 Cevizci, A., (1997), s. 66.  
385 Hançelioğlu, O., (1976), I, 105.  
386 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), s. 235.  
387 Hançelioğlu, O., (1976), I, 105.  
388 Sinanoğlu, M., (2006), "Müneccime", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, XXXII, s. 6.  
389 Gündüz, Ş., (1998b), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, Vadi Yayınları, s. 30.  
390 Bk. Mâtürîdî, (2004-2010), s. V, s. 119; VIII, s. 238.  
391 Sinanoğlu, M., (2006), XXXII, s. 7.  
392 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), s. 235-236.  
393 Mâtürîdî, (2002), s. 181.  
394 Mâtürîdî, (2002), s. 181-184, 188. Ayrıca bk. Mâtürîdî, (2004-2010), V, s. 119; VIII, s. 238.  
395 Hançelioğlu, O., (1976), I, 168.  
396 Topaloğlu, B., Çelebi, İ., (2010), s. 283.  
397 Gökberk, M., (1996), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi, s. 42.  
398 Bolay, S. H., (1997), s. 420.  
399 Cevizci, A., (1998), s. 54.  
400 Bk. Mâtürîdî, (2002), s. 192 vd.  
401 Bolay, S. H., (1997), s. 421.  
402 Cevizci, A., (1998), s. 620.  
403 Bolay, S. H., (1997), s. 421.  
404 Neşşâr, A. S. (1999), I, s. 214-215.  
405 Bu eleştiriler için bk. Mâtürîdî, (2002), s. 192-196.

## Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan, (1994), *İslam'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, trc. M. S. Yebrem, İstanbul, Marifet.  
Altındaş, Hayrani, (1994) "Dehriyye", *DİA*, İstanbul, IX, ss. 107-109.  
Araz, Ömer Faruk, (2002), *Zedüştiliğin Doktrinleri*, İstanbul, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, MÜSBE.  
Arık, Durmuş, (2006), "Buhârâ Yahudileri Üzerine Bir İnceleme", *Orta Asya ve Kafkasya Araştırmaları*, 1/2, ss. 92-109.  
Arsiantaş, Nuh, (2009), *İslam Dünyasında İktisadi ve İlmi Hayatta Yahudiler*, İstanbul, MÜİFAV Yayınları.  
Atiya, Aziz S., (2005), *Doğu Hristiyanlığı Tarihi*, Trc. Nureddin Hiçyılmaz, İstanbul, Doz Yayınları.  
Ayata, Eshat, (2003), *Zerdüş: Avesta Bölümleri*, İstanbul, Kora Yayınları.  
Aydın, Fuat, (2007), *Dinleri Tarihleriyle Okunak*, İstanbul, Ensar Yayınları.  
Aydın, Mehmet, (1991), *Hristiyan Genel Konsilleri ve İkinci Vatikan Konsili*, Konya, Selçuk Üniv. Basımevi.  
-----, (1998), *Müslümanların Hristiyanlara Karşı Yazdığı Reddiyeler*, Ankara, TDV Yayınları.  
-----, (2005), *Hristiyan Kaynaklarına Göre Hristiyanlık*, Ankara, TDV Yayınları.  
Aydın, Osman, (2003), "Mezheplerin Oluşum Sürecinde Mevalî'nin Rolü", *ÇİFD*, Çorum, 2/1, ss. 1-26.  
-----, (2007), "Süryani Bilginlerin Çeviri Faaliyeti ve Mu'tezilî Düşünceye Etkisi", *HÜİFD*, 6/11, ss. 7-33.  
-----, (2012), "Mu'tezile", *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ed. H. Onat, Ankara, Grafiker Yayınları, ss. 127-154.  
Bağdâdî, Abdülkâhir el-, (2007), *el-Fark beyne'l-fırak*, Nşr. M. M. Abdülhamid, Kahire, Mektebetü Dârî't-Türâs.  
Barthold, Wilhelm, (1990), *Moğal İstilasına Kadar Türkistan*, Haz. H. D. Yıldız, Ankara, TTK Basımevi.  
-----, (2004), *Orta Asya Türk Tarihi Dersleri*, Haz. Hüseyin Dağ, Ankara, Çağlar Yayınları.  
-----, (2008), *İlk Müslüman Türkler*, Trc. M. A. Yalman ve dğr., İstanbul, Örgün Yayınları.  
-----, (1963), *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Trc. M. Fuad Köprülü, Ankara, TTK Basımevi.



- Bayraktar, Mehmet, (2007), *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.
- , (2009), *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara, TDV Yayınları.
- Bolay, Süleyman Hayri, (1997), *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara, Akçağ Yayınları.
- Cerrahoğlu, İsmail, (1962), "Kur'an-ı Kerim ve Sabîler", *AÜİFD*, Ankara, X, ss. 103-117.
- Cevizci, Ahmed, (1998), *İlk Çağ Felsefe Tarihi*, Bursa, Asa Yayınları.
- , (1997), *Felsefe Sözlüğü*, Ankara, Ekin Yayınları.
- Challaye, Felicien, (1963), *Dinler Tarihi*, trc. Semih Tiryakioğlu, İstanbul, Varlık Yayınları.
- Chokr, Melhem, (2002), *İslam'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. A. Meral, İstanbul, Ankara Yayınları.
- Clement, Oliver, (2000), "Ortodoks Mezhebi", *Din Fenomeni*, Haz. M. Aydın, Konya, Din Bilimleri Yayınları
- Conze, Edward, (2005), *Kısa Budizm'in Tarihi*, trc. Ömer Cemal Güngören, İstanbul, Yol Yayınları.
- Cürçani, Seyyid Şerif, (1985), *Kitâbu'l-Ta'rifât*, Beyrut.
- Çelebi, Asaf Hâlet., (2003), *Pali Metinlerine Gotama Buddha*, Ankara, Hece Yayınları.
- Çelebi, İ., (2012), "İlk Kelam Tartışmaları ve İnanç Grupları", *Kelam El Kitabı*, Ed. Ş. A. Düzgün, Ankara, Grafiker Yayınları, ss. 49-62.
- Dantzig, G.J. A. Van, (1999), *Zerdüş'tün İlahileri: Gathalar*, trc. Nergiza Tori, İstanbul, Peri Yayınları.
- Demir, Hilmi, (2008), *Mit Akıl ve Kozmos*, Çorum.
- Demirci, Mustafa, (2007), "Türk İslâm Medeniyetinin İkinci Dalgası: Orta Asya'da Gelişen Bilim ve Düşüncenin Dinamikleri", *Uluslararası Türk Dünyasının İslâmiyete Katkıları Sempozyumu*, Ed. İ. Hakkı Göksoy, Isparta, SDÜİF Kitapevi Yayınları, ss. 77-84.
- Ebü Zehra, Muhammed, (ts.), *Târihu'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire.
- Ebü'l-Muin en- Neseî, (2003), *Tabsiratü'l-Edille*, nşr. H. Atay-Ş. A. Düzgün, Ankara, DİB Yayınları.
- Emin, Ahmed, (1976), *Fecrü'l-İslâm*, Trc. Ahmed Serdaroglu, Ankara, Kılıç Kitapevi.
- Eroğlu, Ahmet Hikmet, (2000), "Hıristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış", *AÜİFD*, XLI, ss. 309-325.
- Eş'ârî, Ebû Musa el, (2006), *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. N. Cerrah, Beyrut, Daru Sadır.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi, (1998), *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, Selçuk Yayınları.
- Floramo, Giovanni, (2005), *Gnostisizm Tarihi*, trc. Selma Aygül Baş-Bilal Baş, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- Foltz, Richard C., (2006), *İpek Yolu Dinleri*, Trc. Aydın Aslan, İstanbul, Medrese Yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed, (2001), *Fedâihu'l-Bâtuniyye*, nşr. M. Ali el-Kutb, Beyrut.
- Gnoli, G., (1987), "Zoroastrianism", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, XV, New York.
- Golden, Peter B., (2002), "Orta Asya'da İslâmiyet'in İlk Dönemleri ve Karahanlılar", *Erken İç Asya Tarihi*, Der. Denis Sinor, Trc. Halil Berktaş, İstanbul, İletişim Yayınları.
- Gökberk, Macid, (1996), *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitapevi.
- Güç, Ahmet, (2010), "Sürmeniyye", *DİA*, İstanbul, DİB Yayınları, XXXVIII, ss.132-133.
- Günaltay, M. Şemseddin, (2003), *Türk İslam Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım*, İstanbul, Akçağ Yayınları.
- Günay, Ünver-Güngör, Harun, (2007), *Başlangıçtan Günümüze Türklerin Dini Tarihi*, İstanbul, Rağbet Yayınları.
- Gündüz, Şinasi, (1998a), *Mitoloji ile İnanç Arasında*, Samsun, Etüt Yayınları.
- , (1998b), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, Vadi Yayınları.
- , (2006), *Hıristiyanlık*, İstanbul, İSAM Yayınları.
- Güngör, Harun, (1988), "Maniheizm", *EÜİFD*, Erciyes, V, ss. 145-166.
- Güngören, İlhan, (2000), *Buda ve Öğretisi*, Yol Yayınları, İstanbul.
- Hakkı, İzmirli İsmail., (1981), *Yeni İlm-i Kelam*, Ankara, Umran Yayınları.
- Hançelioğlu, Orhan, (1976), *Felsefe Ansiklopedisi*, İstanbul, Remzi Kitapevi.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn el-, (1993), *Kitâbu'l-İntisâr*, nşr. H.S. Neyberg, Beyrut, Mektebetü'd-Dari'l-Arabiyye.
- Hitti, Philip K., (1995), *Siyâsi ve Kültürel İslâm Tarihi*, Trc. Salih Tuğ, İstanbul, MÜİFAV Yayınları.
- Hodgson, Marshall G.S., (1993), *İslam'ın Serüveni*, trc. Senai Demirci, İstanbul, İz Yayıncılık.
- Işık, Hidayet, (2004), "İslam Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, 6/18, ss. 149-172.
- İbn Havkal, Ebu'l-Kasım Muhammed, (1992), *Sûretü'l-Arz*, Beyrut.
- İbn Manzûr, Muhammed b., (1706), *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr ve dğr., Kahire.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak, (1971), *el-Fihrist*, Nşr. Rıza Teceddüd, Tahran.
- İlhan, Awni, (1992), "Bâtuniyye", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, V, s. 190-194.
- İnostrantsev, K., (1950), "Eski Türklerin İnançları Hakkında Bir Kaç Söz", trc. Abdülkadir İnan, *BELLETEREN*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 53/14, ss. 45-47.
- Kaplan, Yusuf, (2006), *Horasan Mu'tezilesi ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'Bi'nin Hayatı*, Basılmamış YL Tezi, İstanbul, MÜSBE.
- Karadağ, Cağfer, (2006), "Semerkand Hanefî Kelâm Okulu Mâturidilik", *Usûl*, 2/6, ss. 57-100.
- , (2007), "Kerramiye ve İtikadi", *KADER*, 5/2, ss. 41-62.
- , (2013), *Ana Hatalarıyla Kelam Tarihi*, İstanbul, Ensar Neşriyat.
- Karadeniz, Osman, (1998), "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, XVII, ss. 294-295.



- Kaya, Korhan, (2000), *Buddhistlerin Kutsal Kitapları*, Ankara, İmge Yayınları.
- Kesler, Fatih, (1988), "Sâbilik ve Sâbiler", *Diyanet Aylık Dergisi*, Ankara, 24/2, ss.18.
- Kevseri, M. Zahid, (2001), "Mezheplerin Doğuşuna Bir Bakış", trc. S. Bahçıvan, *SÜİFD*, Konya, XII, ss. 33-48.
- Kitapçı, Zekeriyya, (2004a), *Orta Asya'da İslamiyet ve Türkler*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları.
- , (2008), *Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesinin Gelişmesinde Müslüman Türklerin Yeri*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları.
- , (2004b), *Türkler Nasıl Müslüman Oldu*, Konya, Yedi Kubbe Yayınları.
- Koçoğlu, Kıyasettin, (2005), *Mâturîdî'nin Mu'tezileye Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, AÜSBE.
- Kubat, Mehmet, (2005), "Meolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV*, Ankara, 9/25, ss. 25-52.
- Kumeyr, Y., (1992), *İslâm Felsefesinin Kaynakları*, Ter. Fahrettin Olguner, İstanbul, Dergah Yayınları.
- Kurt, Hasan, (1998), *Orta Asya'nın İslâmlaşma Süreci: Buhârâ Örneği*, Ankara, Fecr Yayınları.
- Kutlu, Sönmez, (2002), *Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*, Ankara, TDV Yayınları.
- , (2012), "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", Çorum, GÜÇİFD, 1/1, ss. 168-210.
- Kutluay, Yaşar, (2004), *İslam ve Yahudi Mezhepleri*, İstanbul, Anka Yayınları.
- Kuzgun, Şaban (1985), *Hız. İbrahim ve Hanıflık*, Ankara, Seda Yayınevi.
- Lewis, Bernard, (1996), *İslam Dünyasında Yahudiler*, trc. B. Sina Şener, İstanbul, İmge Kitabevi.
- , (1964), "İsmâililer", *İA*, İstanbul, MEB Basımevi, 5/2, ss. 1120-1124.
- Ligeti, L., (1970), *Bilinmeyen İç Asya*, Trc. Sadreddin Karatay, İstanbul, MEB Yayınları.
- Macit, Nadim, (1992), *Kur'an ve Hadisler Göre Şirk ve Müşrik Toplum*, Konya, Damla Matbaacılık.
- Mağribî, Ali Abdulfettah el-, (2004), "Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine", trc. İ. Aslan, *KADER*, 2/2, ss.125-154.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed el-, (1906), *Ahsenü't-Tekâsim Fi Ma'rifeti'l-Ekâlîm*, nşr. M. J. De Goeje, Leiden-Brill.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir el-, (1919), *el-Bed' ve't-Târih*, nşr. Clement Huart, Paris.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr el-, (2002), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Trc. Bekir Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları.
- , (2004-2010), *Tevlâtü'l-Kur'an*, Ed. Bekir Topaloğlu, İstanbul.
- Meş'ûdî, Ebû'l-Hasan Ali b. El-Hüseyn el-, (1894), *Kitâbu't-Tenbih ve'l-İsrâf*, nşr. M. J. De Goeje, Beyrut.
- Mez, Adam, (2000), *Onuncu Yüzyılda İslâm Medniyeti*, trc. Salih Şanban, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Michel, Thomas, (1992), *Hristiyan Tanrı Bilimine Giriş*, İstanbul, Ohan Basımevi.
- Mohapatra, A. Ranjan, (2003), "Budizm", trc. Hidayet Işık, *SÜİFD*, Sakarya, XVI, ss. 169-181.
- Mustafizürrahmân, Muhammed, (1993), *Tevlâtü Önsöz: İmâm Mâturîdî'nin Tevlâtü Ehl-i's-Sünne'sine İngilizce Önsöz ve Türkçe Tercümesi*, Bağdad.
- Nerşâhî, Ebû Bekr Muhammed b. Cafer en-, (1965), *Târih-i Buhârâ*, nşr. Abdülmecid Bedevî, Mısır.
- Neşşâr, Ali Sami en-, (1999), *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, Trc. Osman Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Nevbahtî, Hüseyin b. Musa en-, (2006), *Fırakuş-Şia*, Beyrut.
- Ocak, Ahmet Yaşar, (2005), *Alevi ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul, Enderun Kitabevi.
- Osirogorsky, Georg, (1991), *Bizans Devleti Tarihi*, trc. Fikret Işıltan, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınevi.
- Oymak, İskender, (2002), "Türkistan'da Zerdüştlüğün Yayılması ve Etkileri", *TÜRKLER*, Ed.: H. Celal Güzel ve Dğr., Ankara, Yeni Türkiye Yayınları, III, ss. 375-384.
- Öz, Mustafa, (1994), "Deysâniyye", *DİA*, İstanbul, IX, ss. 270-272.
- Öztürk, Levent, (2005), "İslamiyet'in Yayıldığı Coğrafyada Yaşayan Hıristiyanlar", *Süryâniler ve Süryânilik*, Haz. A. Taşğın ve dğr., Ankara, Rient Yayınları.
- Pamir, Aybars, (2003), "Türkler'in Geleneksel Dini Şamanizm'in Orta Asya Eski Türk Kamu Hukuku'na Etkisi", *AÜHFD*, Ankara, 52/4, s. 15-185.
- Pavry, Jal Dastur C., (1937), "Manichaeism: A Rival of Zoroastrianism and Christianity", *The Journal of Religion*, 17/2, ss. 161-169.
- Polat, F. A., (2012), "Tevlâtü Ehli's-Sünne'de Mu'tezili Söylemin Kritiği", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdilik-Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantısı Tebliğler Kitabı*, İstanbul, İFAV Yayınları.
- Roux, Jean Poul, (2007), *Türklerin Tarihi*, trc. A. Kazancıgil, İstanbul, Kabalıcı Yayınları.
- Ruben, Walter, (1995), *Eski Metinler Göre Budizm*, trc. Lütfü Bozkurt, İstanbul, Okyanus Yayıncılık.
- Rubenstein, Richard E., (2004), *İsa Nasıl Tanrı Oldu*, trc. Cem Demirkan, İstanbul, Gelenek Yayınları.
- Rudolph, Kurt, (2002), "Maniheizm", *GÜÇİFD*, Trc. Mustafa Bıyık, Çorum, I, ss. 378-393.
- Sarıçaya, Saffet, (2002), "Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mezheplerin ve Tarikatların Yeri", *TÜRKLER*, V, ss. 498-508.
- Sinanoğlu, Mustafa, (2006), "Müneccime", *DİA*, İstanbul, XXXII, ss. 6-7.
- Smith, Jo Durden, (2006), *Budizm: Gizli Öğretisi*, trc. Tolga Bakanay, İstanbul, Sınır Ötesi Yayınları.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-, (ts.), *el-Milel ve'n-Nihal*, nşr. M. Fehmi Muhammed, Beyrut.
- Şâfi, Hasan Mahmud eş-, (2009), *Kelama Giriş*, trc. Süleyman Akkuş, Ankara, Değişim Yayınları.
- Şenay, Bülent, (2003), *İlk Râfizi Hristiyan Kilisesi Markânîlik*, Bursa, Verka Yayınları.
- Taraporewala, Irach J. I., (2009), *Zedüşî Dini*, Trc. Nice Damar, İstanbul, Avesta Yayınları.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- Taşköprüzâde Ahmed Efendi., (1985), *Miftâhu's-Sa'âde*, Beyrut.
- Tekin, Şinasi, (1976), "Giriş", *Uygurca Metinler 11: Maytrısimit*, Ankara, Ankara Üniversitesi Yayınları.
- , (1988), "Mani Dininin Uygurlar Tarafından Devlet Dini Olarak Kabulü", *Belleten*, Ankara, TDK Yayınları, II, ss. 1-11.
- Topaloğlu, Bekir-İlyas, Çelebi, (2010), *Kelâm Terimler Sözlüğü*, İstanbul, İSAM Yayınları.
- Turan, Osman, (2006), *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul, Ötüken Yayınları.
- Tümer, Günay, (1991), *Birûni'ye Göre Dinler ve İslam Dini*, Ankara, DİB Yayınları.
- Uludağ, Süleyman, (1996), *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*, İstanbul, Marifet Yayınları.
- Usta, Aydın, (2007), *Türklerin İslâmlaşma Serüveni: Samaniler Devleti*, İstanbul, Yeditepe Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya, (2009), *Türk Tefekkür Tarihi*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Varenne, Jean, (2000), "Budizm", *Din Fenomeni*, Haz. Mehmet Aydın, Konya, Din Bilimleri Yayınları.
- Waardenburg, J., (2006), *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışları*, trc. F. Aydın, İstanbul, Ensar Neşriyat.
- Watt, Montgomery, (1998), *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. E. R. Fiğlalı, İstanbul, Birleşik Yayıncılık.
- Yavuz, Yusuf Şevki, (1998), "Heyûlâ", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, XVII, ss. 294-296.
- Yitik, A. İhsan, (2005), *Hint Dinleri*, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınlar.
- Yurdagül, Metin, (1997), "Haşviyye", *DİA*, İstanbul, TDV Yayınları, XVI, ss. 426-427.
- Zebidi, Muhammed Murtazâ ez-, (2002), *İthâfû's-sâde*, Beyrut.
- Zehrâ, Muhammed Ebû, (1996), *Mezhepler Tarihi*, trc. Sibgatullah Kaya, İstanbul, Şura Yayınları.