

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

EBU'L-YUSR EL-PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISI

Yüksek Lisans Tezi

Kayra YÜKSEL

Ankara-2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

EBU'L-YUSR EL-PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISI

Yüksek Lisans Tezi

Kayra YÜKSEL

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI

Ankara-2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ BİLİM DALI

EBU'L-YUSR EL-PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

Adı ve Soyadı

1- Prof. Dr. Mehmet KALAYCI

2- Prof. Dr. Sönmez KUTLU

3-Prof. Dr. Ali AVCU

Tez Savunması Tarihi

29.06.2026

TÜRKİYE CUMHURİYETİ

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI danışmanlığında hazırladığım **“EBU’L-YUSR EL-PEZDEVÎ’NİN EŞ‘ARİLİK ALGISI (Ankara, 2026)”** adlı yüksek lisans tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

27.07.2026

Kayra YÜKSEL

ÖN SÖZ

İslam düşünce tarihinde Ehl-i Sünnet kelamının şekillenme süreci ve gelişim serüveni, farklı ekollerin birbirleriyle etkileşimleri ve tartışmaları üzerinden okunmayı zorunlu kılan dinamik bir yapıya sahiptir. Bu sürecin en kritik evrelerinden biri, Mâturîdîliğin belli koşullar altında Hanefilik zemini üzerinden neşvünema bulduğu erken dönemidir. Kendi döneminin hem ilmî hem de hukukî-idarî bağlamında etkin isimlerinden Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), kaleme aldığı *Usûlu'd-Dîn* adlı yapıtıyla bu tarihsel kesitin anlaşılmasında anahtar bir rol üstlenmektedir. Bu sadece Mâturîdî kelamı içerisinde gerçekleşmiş bir vakıa da değildir. Pezdevî yaptıkları ve söyledikleri ile mezhepler arası diyalogda ve Mâturîdîliğin oluşumunda önemli bir şahsiyettir. Eş'arilik hakkında ifade ettikleri ise ayrıca bir tartışma konusu kılınmaktadır. Pezdevî'nin söylemleri bazı noktalarda hangi kesime karşı söylendiği tam olarak tespit edilememektedir.

Çalışma genel hatları ile giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde, Pezdevî'nin zihin dünyasını ve Eş'ariliğe bakışını şekillendiren temel unsurlar genel hatlarıyla ele alınmıştır. Fikirlerin bir boşlukta doğmadığı ve şüphesiz yaşanan çağın şartlarından beslendiği gerçeğinden hareketle; ilk olarak Selçukluların tarih sahnesine çıktığı devrin sosyo-politik yapısı, güç dengeleri ve dönemin siyasî konjonktürü tahlil edilmiştir. Ardından, dönemin ilim merkezlerindeki entelektüel hayat ve toplumsal yapıyı yansıtmak amacıyla fikrî, mezhebî ve kültürel ortam irdelenmiştir. Bölümün son kısmında ise genelden özele doğru inen bir yaklaşım benimsenerek müellifin hayatına, eserlerine ve mezhebî aidiyetine mercek tutulmuştur. Böylelikle Pezdevî'nin şahsî tecrübeleri ile Hanefî-Mâturîdî gelenekteki konumunun onun düşünce dünyasını ve kelamî tasavvurunu nasıl inşa ettiği kapsamlı bir şekilde ortaya konulmuştur.

Tezin ikinci bölümünde ise, Pezdevî'nin kelimî duruşu ve Eş'ariliğe yönelik yaklaşımları teorik ve pratik düzlemde detaylı bir analize tabi tutulmuştur. Pezdevî'nin zihin dünyasındaki konumlandırımlarını daha iyi kavrayabilmek adına ilk olarak müellifin kendini ve diğer fırkaları nasıl bir çerçeveye oturttuğu incelenmiştir. Konunun anlaşılması için ilk olarak, Pezdevî'nin kendini ve mezhebini konumlandığı Ehl-i Sünnet kavramı Pezdevî merkezli açıklanmıştır. Ardından bu algıyı şekillendiren fikrî ve sosyal etkileşimlerin bir tezahürü olarak onun kendi dönemindeki Eş'arî alimlerle kurduğu veya kurması muhtemel ilişkiler mercek altına alınarak Eş'arilik ile temasına değinilmiştir. Pezdevî'nin Eş'arî kesim ile kurduğu iletişimin hemen akabinde Pezdevî'nin düşünce dünyasını inşa ederken beslendiği veya eleştirdiği yazılı kaynaklar tespit edilmeye çalışılmıştır. Bölümün son kısmında ise teorik zemin pratik yansımalarına eğilerek kelim bahisleri üzerinden Pezdevî'nin Eş'arî düşüncesine yönelttiği tenkitler, yaptığı doğrudan alıntılar, atıfta bulunduğu kuvvetle muhtemel görülen düşünceler ve benimsediği yaklaşımlar Eş'arî külliyatı ile karşılıklı bir okumayla tahlil edilmiştir.

Tez çalışması sürecinde kaynaklara erişim bakımından Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, T.C. Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Türkiye Yazma Eserler Kurulu Başkanlığı Yazma Eserler Katalog ve Görüntü Veritabanı hem çalışma ortamı hem kaynak erişimi hem de yazma eser ulaşımı bağlamında geniş bir imkan sunmuştur. Bu bağlamda kaynakların istifadesi sürecinde yardımcı olan kütüphane çalışanlarına teşekkür ederim. Ayrıca, 2210-A Yurt İçi Genel Yüksek Lisans Burs Programı kapsamında tezin daha sağlıklı yürütülebilmesi için maddi anlamda destekleyen TÜBİTAK'a teşekkür ederim.

Tezin vücuda gelmesinde gerek konu seçimi gerek hazırlığı gerek yazımı gerek de tez süreci boyunca bireysel olarak karşılaştığım sorunların üstesinden gelmemde emeğini esirgemeyen hocam Prof. Dr. Mehmet Kalaycı'ya tarifi zor hürmetlerimi, en

derin şükranlarımı sunmak istiyorum. Hem ilahiyat alanına hem de İslam Mezhepleri Tarihi alanına çektiği Prof. Dr. Hasan Onat'ı rahmet ile yad etmek ve ahiret yurdunun dünya hayatından daha güzel olmasını Allah'tan niyaz ederim. Hem lisans hem de yüksek lisans eğitim sürecim boyunca kendilerinden istifade ettiğim ve bilgi birikimlerini tüm sıcaklıkları ile aktaran Prof. Dr. Sönmez Kutlu, Prof. Dr. Osman Aydın ve Prof. Dr. Muzaffer Tan'a; yüksek lisans sürecinde birçok konuda yardımını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi Nuran Üçok'a ve Ar. Gör. Gülten Çam'a; akademik hayatımda desteğini hiç eksik etmeyen Doç. Dr. Ayşe Şengöz'e; tezin oluşmasında katkı sağlayan Kevser Vildan Ünlü, Elif Ensari, Gülsemin Kütük, Ar. Gör. Orhan Çinici'ye; beni bir dost olarak destekleyen tek tek her bir arkadaşşıma teşekkürlerimi sunmak isterim.

Her zaman arkamda durup attığım adımlarda beni yüreklendiren, her anında yanımda duran güvenilir limanım aileme; annem Nadiye Yüksel'e, babam Osman Yüksel'e tarifi zor müteşekkik olduğumu belirtmek isterim.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.

Kayra YÜKSEL

Ankara, 2026

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ.....	1
1) Araştırmanın Amacı ve Önemi.....	4
2) Araştırmanın Yöntemi	7
3) Araştırmanın Kaynakları	12
a) Tarih Eserleri	13
b) Tabakât ve Biyografi Eserleri.....	15
c) Kelam Eserleri	17
ç) Çağdaş Eserler	19
I. BÖLÜM: PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISİNİN ARKA PLANI	24
1) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Yaşadığı Dönemdeki Genel Siyasî Durum	25
2) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Felsefî ve Kelamî Yönelimlere Yaklaşımı	48
3) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Hayatı ve Eserleri	57
a) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Hayatı	57
b) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eserleri	64
c) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Mezhebî Kimliği	68
II. BÖLÜM: PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISI'NIN TEMEL REFERANSLARI..	76
1) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet Algısı	78
2) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eş'arîlerle Muhataplığı.....	87

a) Ebû Mansûr Muhammed b. Hasen b. Ebî Eyyûb el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî (ö. 421/1030)	88
b) İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085)	88
c) Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî	90
d) Ebu'l-Kasım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118)	91
3) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eş'arîlik Algısına Yön Veren Eserler.....	93
a) <i>el-Mu'cezu'l-Kur'ân</i>	94
b) <i>el-Lüma</i>	95
c) <i>Makâlâtü'l-İslamiyyîn İhtilâfî'l-Musallîn</i>	96
ç) <i>Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî</i>	97
d) Diğerleri.....	98
4) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eş'arîlik Algısının Fikrî ve Kelamî Yansımaları	98
a) Bilgi ve Teklif.....	99
b) Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri	116
c) Nübüvvet	141
ç) Kulların Fiilleri	152
d) İman	176
e) İmamet.....	192
SONUÇ.....	202
KAYNAKÇA	206

ÖZET	225
ABSTRACT	226

KISALTMALAR

b. : ibn, bin

bk. : Bakınız

çev. : Çeviren

d. : Doğum tarihi

DTCF : Ankara Üniversitesi Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi

ed. : Editör

Hz. : Hazreti

krş. : Karşılaştırınız

ö. : Ölüm tarihi

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

ts. : Basım tarihi bilgisi yok

vb. : ve benzeri

vd. : ve devamı

yay.y. : Yayıncı bilgisi yok

yrs. : Basım yeri bilgisi yok

GİRİŞ

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ¹

Geçmişe olan bakış, onu kavrama çabası ve günümüze getirme isteği bulunduğumuz konumdan hareketle ve sahip olduğumuz nokta amaçlı yaptığımız için bazen fazla tüketmeye ama hiç üretmemeye sebebiyet verebilmektedir. Geline nokta üzerine düşünme ve onun zeminini yoklamak, etrafı oraya çekmek için yapılacak bazı girişimleri beraberinde getirmektedir. Bu da, özellikle muhafazakâr çevrede, geçmişe bakarak bir meşruiyet zemini inşa etme çabası veya dayanak bulma girişimini doğurmaktadır. Geçmişe bakılır, o günden hatırlananlar ve ulaşanlar değerlendirilir, nihayetinde ise bir anlama/anlamlandırma yapılır. Zihnî bir şeyi hatırlaması ise görülen, hissedilen ve yaşanan anı değil, onun son kez hatırlanıldığı kısmın bir tekrarıdır. Yani her hatırlama sonuncusu üzerine kurulu yeni bir inşadır. Her ne kadar aslına sadık kalınmaya çalışılsa da zihin ve onun ait olduğu benlik az veya çok farklılaşmaya gitmiştir bile. Bu bile eylemi gerçekleştiren öznenin değiştiğini yani tekrarın biraz sapmaya uğradığını gösterir.

Pezdevî'nin kendisi bir geleneğe ve hatırlamaya sahip olmakla beraber bunları geniş ailesi ile paylaşan kesimdendir. Büyük dedesine kadar uzanan Mâturîdîlik serüveni onun aile hatıralarının aynı zamanda bir mezhep hatırası olmasını sağlamaktadır. Kendisi her ne kadar Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî es-Semerkandî'ye (ö. 333/944) öğrencileri aracılığı ile hem kan hem de kalem bağı ile bağlı olsa da Mâturîdî'yi kendi anlamlandırma dünyasında yaşatmıştır.

Konu özelinde bakacak olursak Mâturîdî anlamının ve anlamlandırmanın merkezinde duran şahsiyetlerdendir. Mâturîdî, bir zihnî faaliyet sonrasında ortaya önemli

¹ “Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez.” el-Bakara, 2/185.

eserler bırakmış ve sonraki dönemlerde ekolleşecek bir müktesebat sağlamıştır. Mâtûrîdî'yi belli bir kalıp içinde değerlendirmek ve onu bir 'anlamlandırma' içine sokmak, tezde ele alınacağı üzere, bu sefer Pezdevî'nin kendisini anlamada zorluk çıkarmaktadır. Nitekim Pezdevî'nin eserinde konuları ele alış tarzındaki ifadeleri onu klasik bir biçimde mezhep aidiyeti üzerinden okumayı zorlaştırmaktadır. Bu bakımdan anlaşılan bir Mâtûrîdilikten ziyade anlamlandırılmış bir Mâtûrîdiliği Pezdevî üzerinden inşa edilmeye çalışılacaktır. Kalıplara sığmayan Pezdevî, hakkında farklı inşalar ve kendisinin bu aidiyete sığmadığı şeklinde ifadelere mahal bırakabilmektedir. Oysa bu dışlama Mâtûrîdilikten ziyade daha sonra inşa edilmiş bir algının dışında kalmasındandır. Halbuki bu anlamlandırma Pezdevî'nin Mâtûrîdî'yi tanıma, tanıtmaya ve savunma eyleminden çok uzun zamanlar sonra ortaya konmuştur. Bu bağlamda Eş'arilik ile girmiş olduğu iletişim incelenmesi gereken hususlara sahiptir. İletişimin incelenmesini Pezdevî'nin anı dünyasında olan Eş'ariliğin şekillendirilmesi etkin olan hususların aktarılan mı yoksa gelen mi yoksa gelene eklenen gelen-ek mi olduğu önemlidir.

İslâm düşünce tarihi, fikirlerin ve teolojik tartışmaların izole edilmiş metinler üzerinden değil; dönemin siyasî krizleri, iktidar mücadeleleri, kültürel karşılaşmaları ve daha birçok zemin üzere şekillenen dinamik bir süreçtir. V./XI. yüzyıl bu dinamizmin en yoğun yaşandığı evrelerden olup, Ehl-i Sünnet içi dengelerin yeniden tanımlandığı ve İslâm coğrafyasının dönüşüme uğradığı bir kırılma kesitidir. Değişen siyasî ve idarî zeminin yanı sıra fikrî düzlemde olan gelişim süreci yeni oluşumlara sebebiyet verirken kimi kimlikler arasında da daha net bir ayrıma gidilmesine vesile olmuştur. İslâm Mezhepleri Tarihi metodolojisi açısından bakıldığında, fikirler ve onlarla bağlantılı olan tartışmalar hiçbir zaman sosyo-politik, kültürel ve entelektüel bağlamdan kopuk, soyut bir boşlukta doğmamıştır. Bir mezhebin veya kelam ekolünün teşekkül süreci; iktidar mücadeleleri, devlet politikaları, coğrafi kırılmalar ve rakip geleneklerle girilen karşılıklı etkileşim ağlarıyla doğrudan bağlantılıdır. Eş'ariliğin Küllabî gelenek üzerine oturması

ve Şâfiî kesim ile olan yakından irtibatı yanı sıra Selçuklu Devleti tarafından güdülen ve özellikle Nizâmülmülk (ö. 485/1092) ile daha belirgin hale gelen bâtinî karşıtı politika, Eş‘arî kanada önemli kazanımlar sağlamıştır. Sözün tam anlamıyla mezhebin kendi iç dinamiği üzerinden yaşandığı gibi Hanefî yorumunun seyrini de derinden etkilemiştir. Eş‘arilik-Mâturîdilik karşılaşması kendisini aynı zamanda Hanefî-Şâfiî kimlik üzerinden götürülmüş ve bu gerginlik en fazla V/XI. asırda kendisini göstermiştir.²

Semer kant-Buhara havzasının köklü bir fıkıh ve kelâm geleneğine mensup olan Pezdevî, siyasî ve fikrî değişimin tam merkezinde yaşamış bir din alimidir. Eş‘ariliğin fikrî ve kurumsal olarak yükselişe geçtiği, Hanefî fukahâsının ise kelama mesafeli durmaya başladığı bir dönemde Pezdevî; Mâturîdî'nin mirasını yeniden düşünce sahnesine çıkarma misyonunu üstlenmiştir. Pezdevî, kendi mezhebini Ehl-i Sünnet'in merkezine konumlandırırken karşısında Eş‘ariliği bulmuştur. Pezdevî; filozofları, Kerramiyye'yi ve Mu‘tezile'yi kesin bir dille bid'at ehli sayarak dışlarken, Eş‘ariliğe çok daha farklı, eleştirel ama “muhatap alan” bir tavırla yaklaşmıştır. Pezdevî'nin; Eş‘arî'ye ve Eş‘arî alimlere ait yüze yakın kitabı bizzat temin edip dikkatle incelemesi, onun uzaktan bir reddiye yazmadığını, aksine muhatabını derinlemesine tanıdığını göstermektedir. Ancak Pezdevî'nin eserleri incelediği süreç sıradan bir “anlama” faaliyetinin ötesinde, Sünnî/Hanefî-Mâturîdî kimliğini Eş‘arilik üzerinden yeniden inşa ettiği stratejik bir “anlamlandırma” faaliyetidir. Onun *Usûlu'd-Dîn* adlı eseri, bir kelam kitabı olmasının yanı sıra; Hanefî-Mâturîdî kimliğin sınırlarını çizen ve bu geleneğin Ehl-i Sünnet'in asıl omurgası olarak yeniden konumlandırmaya çalışıldığı ve savunulduğu bir metindir. Pezdevî, Ehl-i Sünnet içerisindeki bu inşayı gerçekleştirirken karşısına çıkan en güçlü muhataplardan birisi Eş‘arilik olmuştur. Pezdevî'nin eleştirel muhataplığı, kelamın en çetin meselelerinde Eş‘ariliğe karşı bir sınır çekme çabası olarak tezahür eder. Pezdevî,

² Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 131.

bunu genel hükümler üzerinden uygulamaya koymuşken yer yer Ebû Hanîfe'nin görüşlerini de işleyerek Eş'arî gelenek içerisindeki öncü ve önemli kişilerle aralarında olan yakınlığa da dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe'nin istitâat ile ilgili olan görüşünü nakletmekle kalmayıp Eş'arî cenahta olan karşılığını ve münasebeti işlemiştir. Bu görüşü daha da detaylandırarak isim listesini de genişletmiştir.³

Bu çalışma, salt iki İslam mezhebi arasındaki inanç farklılıklarının bir dökümü değildir. İnceleme; değişen güç dengeleri ve yükselen Şâfiî-Eş'arî gücü karşısında, Mâverâünnehir ulemasının kendi kimliğini nasıl savunduğunun, Mâturîdî'nin “Ehl-i Sünnet İmamı” olarak nasıl tescillendiğinin ve bir kelam ekolünün “öteki” üzerinden sınırlarını nasıl belirginleştirdiğinin Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn* eseri odağında okunmasıdır.

1) Araştırmanın Amacı ve Önemi

Mâturîdililik, hakkında birçok şey söylenen ama hala bazı noktalarda bilinmezliğini koruyan bir mezhep olarak kendi sınırlarında durmaktadır. Özellikle ilk dönemleri hakkındaki karanlık noktalar onun ortaya çıkış sürecinin tam olarak aydınlatılmasını da engellemektedir.⁴ Bunu besleyen pek çok amil olmakla birlikte, Mâturîdiliğin içinde bulunduğu koşullar ve sahip olduğu müphem durumu, onu bir cazibe noktası haline de getirmiştir. Nitekim bu gizemi çözmeye çalışmak hem araştırma alanı sağlamakta hem de yeni bir inşa süreci kazandırmaktadır. Mâturîdiliğin erken dönemine ait açıklanamamış pek çok kısım mezhebe farklı açılardan bakmayı da gerekli kılmaktadır. Konular, sadece

³ İmam Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1424), 120; Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerim Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, thk. Ekrem Muhammed Talib İsmail (Umman: Mektebetü'l-Ğanim, 1445), 203; Sadru'l-İslâm İmam Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan, 2023), 177-178.

⁴ Wilferd Madelung, “Maturidiliğin Yayılış ve Türkler”, çev. Kutlu Sönmez, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 323.

Mâtûrîdî ve onu takip eden alimlerin görüşleri olarak ele almaktan ziyade alimlerin sahip olduğu eğilimler, kabuller ve algılarla birlikte değerlendirmek sürecin nasıl bir kurumsallaşma serüveni izlediğini göstermesi açısından kıymet arz etmektedir.

Mâtûrîdî portresi ortaya konmaya çalışılırken başvurulması gereken bir alan da ondan sonra gelen, ona doğrudan veya dolaylı olarak öğrenci olmuş ve kendisini bir biçimde ona intisap ettiren kişilerin incelenmesidir.⁵ Bahsi geçen minvalde yapılması gereken çalışmalardan birisi ise sonraki nesiller üzerinde bireysel bazda analiz yolunu seçmektir. Mâtûrîdilik özelinde Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) dışında başka bir ismin çok fazla dikkate alınmaması, Pezdevî ve onun gibi şahısların incelenmesi pek çok başka araştırma için olanaklar sunmaktadır.

Pezdevî'nin gelmiş olduğu konum onu Mâverâünnehir bölgesi, Hanefî kelam geleneği ve Mâtûrîdî düşünce sistemi açısından kritik dönemeç noktasına yerleştirmektedir. Hem geleneğin aktarımı hem de oluşmasında kendisinin iktibasları ekolün iç dinamiklerinin yanı sıra farklı mezhepler ile iletişimi açısından da kıymetli içerikler sunmaktadır. Bu bakımdan Pezdevî'nin kimleri muhatap olarak gördüğü, hangi kaynaklardan beslendiği, bilgi alışverişinde nasıl bir kanal kullandığı ve bunları yaparken zihin dünyasının nasıl olduğunun belirginleşmesi, sisli havayı bir nebze dahi olsun dağıtmak için önemlidir.

Bütün olanların yanı sıra mezheplerin yekpare bir inci tanesi gibi olmadığı fikrinin altında yatan zenginliklere işaret etmesi ve çeşitliliğin getirdiği anlam üretme imkanı da dikkate alınmalıdır. Pezdevî , tarihte oluşan insicamlı görüntünün bir parçası olarak da durmaktadır. Nitekim bu resimde yer alan bir parça olarak Pezdevî, bazı yargılamalar ve yadırgamalarla da baş başa kalmış ve kendisi intisap ettiği alanlardan uzaklaştırılmaya da çalışılmıştır. En çok eleştiri aldığı Eş'arilik algısı sadece Mâtûrîdilik

⁵ Muhammed b. Tavîl Tancî, "Abû Mansûr al-Mâtûrîdî", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1-2 (1995), 2.

açısından değil bir alimin ekolü içerisinde yadırganmasını anlamak açısından da kıymetlidir. Çalışmada ele alınan bir diğer husus da bu yadırgamaya imkan tanıyan söylemler ve bunların ne kadar geçerli olduğunu fark etme çabasıdır. Söylemlerin tahlil edilmesi ve karşılaştırma yapılarak incelenmesi görüşlerin sağlamasının yapılması bakımından kritik önem taşımaktadır.

Çalışmada Pezdevî'nin görüşlerini ortaya koymaktan ziyade Pezdevî'nin yapmak istediği şeyleri neden ve nasıl yaptığı konusuna bakılmaya çalışılacaktır. Burada Pezdevî'nin görüşlerini doğrulamak veya Pezdevî'nin tavrı konusunda bir yargıya varmaya çalışılmaktan ziyade deskriptif bir yöntem ile aktarılması söz konusudur. Ayrıca mezhepler arası etkileşimin ve iletişimin oluş biçimleri ve sonuçlarının Pezdevî'nin zihnine nasıl yansıdığı onun özelinde tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu, Pezdevî'nin zihin dünyasına inmeyi gerekli kılmaktadır. Pezdevî hakkında yapılan araştırma ve çalışmalar daha çok görüşleri üzerinden inşa edilmiştir. Fakat bunun arka planında neler yaşandığı ve zihin dünyasını nasıl şekillendirdiği hep karanlık kalmıştır. Bu çalışmada yapılan şey ise bu zihin dünyasına belli açılardan inmeye çalışarak farklı bir bakış açısı sunmaktır.

Araştırma, Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn* adlı eserini merkeze alarak, onun Eş'arî ve Eş'arî alimlere ait yüze yakın kitabı derinlemesine okumasını bir incelemeyi içermektedir. Ayrıca Pezdevî'nin okuma amacından çok kendi Sünnî geleneğini merkeze alan anlamlandırma ve konumlandırma çabasını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hem mezhep olarak ortaya çıkan Eş'ariliğin hem de Pezdevî'nin zihninde oluşan algı bağlamında daha bütüncül bakılmaya çalışılan çatallaşmaya varan durumu barındırmaktadır. Pezdevî'nin Eş'arilik ile arasındaki bağ pek çok kanaldan sağlanmıştır. Bu sadece Pezdevî üzerinden yaşanmamış olup öncesinde de bazı hareketlenmeler olmuştur. Pezdevî ile daha belirgin hale gelen bağlantı, araştırmanın bir diğer önemli hedefini oluşturmaktadır. Pezdevî üzerinden; Eş'arilik ile girilen doğrudan ve dolaylı diyalektik ilişkinin, Mâturîdî'nin kalamî mirasının yeniden düşünce sahnesine

ıkarılmasındaki ve Mâturîdiliğın müstakıl bir kelim ekölü olarak rüştünü ispat etmesindeki kurucu rolünü belirlemek muhtemel olmakla birlikte elzemdir. Pezdevî'nin Mâturîdî'yi “Ehl-i Sünnet'in reisi” bağlamında ele alıp Hanefiliği Mâturîdilik üzerinden daraltarak yeniden tanımlama çabası da başka bir merak konusudur. Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet tanımını yaparken gösterdiği gayret ve kullandığı ifadeler ve bunun yanı sıra zaman zaman bazı görüşlerindeki farklılıkların sebeplerinin özellikle Eş'arilik bağlamındaki etkileri ile açıklanması bu çalışmanın ana sorunsallarından birini oluşturmaktadır. Pezdevî'nin eserini kaleme alırken takındığı üslup da dikkat çekicidir. Tekfir edici söylemlerden uzak tarzı eserinde görülebilmektedir. Bu da İslam Mezhepleri Tarihi bağlamında Müslümanlar arasındaki hoşgörü ve anlayışı oluşturma ve tekfir edici söylemlere varan ifadelerin engellemesi amacına kıymetli bir örnektir.⁶

2) Araştırmanın Yöntemi

Yöntem; en genel manası ile insan aklını hakikate ulaştıran güvenilir bir yol olarak görülebilir.⁷ Bir bilim dalının kendine ait tanımı, konumu, amacı ve kavramları olması o bilim dalını özgün bir alan kılmaktadır. Lakin bilimin kendine ait yöntemi, ele alınan konuların sadece kendi içerisinde değerlendirildiği ve pencerelerinin kapatıldığı gibi bir algı oluşturmamalıdır. Özellikle sosyal bilimler alanında olaya yaklaşım biçimlerinde yer yer benzerlik oluşması gayet olası ve doğal bir sonuçtur. Temelde insanın bulunması ve sosyal olaylarla ilgilenilmesi ortak noktaların oluşmasına imkan tanımaktadır.⁸ Anlamanın merkezine insanın konması ise değişen zaman içinde ve farklı mekanlarda oluşan algıların değişmesine ve farklılaşmasına olanak sağlamaktadır.

⁶ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 13.

⁷ Hasan Onat, “İslam'ı Anlamada Yöntem Sorunları”, *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2023), 58.

⁸ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 9.

İslam Mezhepleri Tarihi bilim dalı ise geçmişte yaşanmış olay ve olgular neticesinde İslamiyet'in farklı zeminlerde muhtelif zamanlarda anlaşılma biçimlerini ve bunların yansımalarını incelemeye alan bir sosyal disiplindir. İslam Mezhepleri Tarihi, mezheplerin ortak veya birbirinden farklı görüşlerini incelemektedir. İncelemesini yapılırken mezhepler arasındaki ilişkiyi açıklamanın yanı sıra fikrî zenginliğin göz ardı edildiği ve dondurulup basmakalıp haline getirilmiş görüşlerin sebebiyet verdiği ayrılıkları göstermeyi amaçlamaktadır. Ortak olmayan görüşler arasındaki farklılıkları doğru biçimde sunarak Müslüman düşünce yapısındaki saplantıların yerini hoşgörü ortamına bırakmasını sağlamakta bu bilimin hedefleri arasındadır. Bunu yaparken her bir mezhebin kendi itikadî ve siyasî görüşünün hangi şartlar altında nasıl ortaya çıktığını incelemeye çalışmaktadır. İncelemeye tabi tuttuğu mezhebi kendi insicamı içerisinde bir bütünlük altında tartışma konusu kılmaktadır.⁹

İslam Mezhepleri Tarihinin geçmişe matuf bir yönü olması hasebiyle inceleme alanları geçmişte yazılmış eserlerdir. Eserler pek çok süreç sonrasında aktarılmış olup her biri kaynaklık bakımından benzer güvenilirliğe sahip değildir. Bu bakımdan kaynak kritiği ve burada yer alan bilgilere eleştirel bir yöntemle yaklaşmak yapılması gereken en önemli adımlardan birisidir. Bunun gerekliliklerinden biri ise birincil kaynak denilen ve incelenen dönemde yazılmış, ilk ağızdan aktarıma sahip eserleri incelemektir. Eserin sadece içeriğini dikkate almakla yetinmeyip; metin, kavram ve kullanımların ne için yazıldığı, nasıl kullanıldığı ve hangi bağlamda kimlere karşı ortaya konulduğu gibi hususları tespit etmek gerekmektedir. Bu hususlar ortaya konurken siyasî, sosyal, kültürel ve dinî bağlamlar iyi okunmalıdır.¹⁰ Kaynakların yazım süreçleri kadar dolaşım esnasında gerçekleşen olaylar da bir o kadar önemlidir. Ayrıca bunların nasıl bir karşılık gördüğü de algılanma biçimlerini önemli ölçüde etkilemektedir. Bu bakımdan geçmişin önemli

⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 9-14.

¹⁰ Hasan Onat, "Türkiye'de İslam Mezhepleri Tarihi'nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlı'nın Yeri", *Ethem Ruhi Fırlı'ya Armağan* (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), 236.

aktarıcıları konumundaki eserlerin incelenmesi ve tahlil edilmesi bilginin sıhhati için kıymetlidir. Kaynakların bir incelemeye tabi tutulması, yer alan bilgilere dışlayıcı bir yaklaşımla yaklaşmak yerine tarihî malzemelerden etkin olanı kullanıma sunma amacı taşımaktadır.¹¹ Eserlerin kritiği mevzubahis kılındığında malumatın kaynak ve aidiyet kritiğine tabi tutulması sağlam bilgiyi elde edebilmek için önemlidir.¹²

Tarih disiplini bağlamında, özellikle anlamlı hale gelen bazı kavram farklılıklarına da burada değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan birisi geçmiş ile tarihin farklı ifadeler olduğudur. İnsanlık, üretme faaliyetini ileriye dönük boyutta gerçekleştirirken anlama geçmişe dönük olarak da gerçekleştirilebilir. Bir mesele hakkında anlama yeterliliği, o meselenin ilk çıktığı zamandan başlamaktadır. Anlama etkinliği ise kendini anlayan kişi bağlamında muhtelif biçimlerde ortaya konulmaktadır. Tarihçinin tarihi anlama yöntemi de aynı özelliklere sahiptir. Tarihçi geçmiş anlamaya çalışsa da yaptığı şey tarihî bilgi, belge ve bulgular aracılığı ile birtakım yöntemler kullanarak geçmişte yaşananlara matuf bir yeniden inşa faaliyetidir. Tarihçinin yaptığı eylem geçmişin bütününe kapsamamaktadır. Geçmişte yaşananlar da aynı biçimde yeniden ortaya konamamaktadır. Tarihin kolektif bir bilinç olması ve geçmişin incelenmesi bakımından geçmişten ayrılması dikkate alınırsa, tarih bir disiplin iken geçmiş önceki zamanların tamamını kapsamaktadır. Tarih ancak bir kesite belli açılardan ve koşullardan vakıf olabilmenin adıdır. Neticede yapılacak şey geçmişin aynı değil ona tarih açısından bir bakış olacaktır.¹³ İslam Mezhepleri Tarihi alanında takip edilmesi gereken önemli bir husus da toplanan bilgi, belge ve verilerin etkin kullanılarak yeniden inşa edilmesi ve değerlendirilmesidir. Bu bağlamda süreçler dikkate alınmalı, aslına uyulmalı ve bunlar bir dönüşüme tabi tutulmadan incelenmelidir. Bilgilerin inşasında

¹¹ Hasan Onat, “Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler”, *Türk Yurdu* XIII (1993), 49.

¹² Hasan Onat, “İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı”, *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2023), 89.

¹³ Hasan Onat, “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”, *İslam Bilimlerinde Yöntem* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2023), 189-196.

belgeye dayanmak sağlıklı bir anlam oluşmasını sağlayan en kritik unsurlardandır.¹⁴ Anlama faaliyeti bir varoluş gayesi olmakla birlikte ortaya konan üzerinden yeniden bir anlamlandırma çabasına girişmek daha karmaşık bir durum ortaya koymaktadır. Anlamanın dikey ve yatay olmak üzere farklı derecelerden oluştuğu bir gerçektir. Dahası, üzerine zaman faktörünün eklenmesi de anlayış üzerinde birtakım farklılaşmalara gitmeyi beraberinde getirmektedir. Bir konu farklı kişiler tarafından kendi yetkinlikleri bağlamında anlaşılmaktadır. Anlama bu sayede tekdüzelikten uzaklaşmaktadır. Bunun yanı sıra anlamanın tamamen geçmişe dönük olan yüzü geçmiş ve tarih arasındaki farklılaşmayı da çağrıştırmaktadır.¹⁵ Bu faktörlerin dahil edilmediği ve anlama faaliyetinin netlik kazanmadığı noktada bazı problemler de ortaya çıkmaktadır. Anlama faaliyetinin getirdiği sonuçlardan birisi de kesinlik iddiasının bulunmayışıdır. Kesinliğe ulaşmamak, bilimsel bilgiyi ve yapılan bilimi değersizleştirmemektedir. Amaç doğruyu imkanlar dahilinde söylemek, sağlam ve savunulabilir bilgi üretmektir.¹⁶

İslam Mezhepleri Tarihinin meşhur ilkelerinden bir diğeri ise fikir-hadise-zaman-mekan bağlantısı olarak formüle edilen, Onat tarafından sistematik bir biçimde ortaya konulan ilkedir. Kısaca fikir-hadise irtibatı olarak da bilinen ilkede, incelemeye alınan fikir incelenirken bu fikirle bağlantılı olması gereken hadisenin ne olduğu, bunun hangi mekanda gerçekleştiği ve zaman açısından ne kadar uygunluğa sahip olduğu hususu incelenir. Bu sayede bazı dönemlerde ortaya çıktığı iddia edilen fikirlerin o zamana mı ait olduğu yoksa geçmişe dönük bir inşa süreci olarak mı ortaya konduğu anlaşılmaktadır. Fikir-hadise irtibatı bağlamında insan unsurunun temel ve başat bir faktör olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır.¹⁷ Mekanın fikirlerin oluşumu üzerindeki etkisi reddolunamaz

¹⁴ Hasan Onat - Sönmez Kutlu (ed.), *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2021), 33; Onat, “İslam’ı Anlamada Yöntem Sorunları”, 70-71.

¹⁵ Onat, “İslam’ı Anlamada Yöntem Sorunları”, 56-57.

¹⁶ Onat, “İslam’ı Anlamada Yöntem Sorunları”, 60; Onat, “İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı”, 85.

¹⁷ Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 14-16.

bir gerçekliktir. Belli başlı yerleşim yerleri kendisine özgü anlayışların oluşmasına imkan sağlamaktadır. Mekanın tespit edilebilmesi de mezhebin kültürel ve toplumsal arka planın iyi bir biçimde ortaya konmasını sağlamaktadır.¹⁸

Fikirlerin ortaya çıkarılması ve kritik edilmesi hadise bağlantılı çalışmaları gerekli kılmaktadır. Fikir-hadise irtibatı ilkesi, genel hatları ile birçok bilgiyi sunmaktadır. Resmedilen portreler şahıslar üzerinden derinleşme ile ikmal edilmeli, şahıslar da göz önünde bulundurulmalıdır. Mezhep mensuplarının iyi tanınması mezheplerin kabul edilmesi, aktarılması ve yaşatılması bakımından da elzemdir. Bu bakış açısıyla şahıslarda derinleşme prensibi fikir-hadise ilkesinin işletilmesi ardından uygulanması gereken bir usûldür.¹⁹ Her bir mezhebin kurumsallaşma süreci geçirmesinde önemli bir sacayağı da ilk nesillerden olan alimlerdir. Bu bağlamda mezhebin ilk dönem kişileri ve grupları hakkında yapılacak bir tahlil önem kazanmaktadır.²⁰ Bahsi geçen ilk nesil, mezhebin imamını takip eden ilk nesil olabileceği gibi bazı ekol ve akımlarda ise daha ileriki kuşaklara sarkan ihtimalleri de barındırmaktadır. Mezheplerin ilk neslindeki aktarım kadar onları yaşatan nesiller de mezheplerin devamlılığı için elzemdir. Mezhepler ortaya çıkmaya başladığı andan itibaren bir değişim ve dönüşüm içerisine girmektedirler. Belli başlı durumlarda fikirler bağlamında olan farklılaşma yeni bir mezhebe giden süreci doğurmaktadır. Görüşlerin farklılaşması ve bunların kurumsal kimlik kazanması analiz edilmesi ve niçin yapıldığının ortaya konması, İslam Mezhepleri Tarihi için temel sorunlardan birisidir. Farklı bir mezhep olma sürecine girmeden, mezhep içi farklılaşma ihtimalinde ise muhtelif etmenler söz konusudur. Bunu sağlayan bir faktör de dış etmenler olarak da tanımlanabilecek olan diğer mezheplerle ilişkidir. Bir alimin, mezhebi dışındaki bir alimle ilişkisinin genelde tartışma kültürü üzerine kurulu olduğu rahatlıkla söylenebilir. Tartışmaların neler içerdiği, alimin muhatabına neden karşı çıktığı mezhebin

¹⁸ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 25, 45-46.

¹⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 42-44.

²⁰ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 26.

oluşum süreci açısından önemlidir. İlişkinin analizi salt olarak fikrî boyutta, teorik zemin üzerinden yapılmamalı; siyasî ve sosyal durum da nazarî kabullerle irtibatı sağlanarak kapsamlı bir bakış açısı ile ortaya konmalıdır.²¹

Düşünce geleneğinde önemli bir yeri olan bir diğer husus da kavramların içerikleridir. Bu husus aynı zamanda Müslümanların ürettiği düşünce sahası içinde en problemli alanlardan birini teşkil etmektedir. Kavramların tam ve net olarak oturtulması tarih bilinci ve bilgisini gerekli kılarken fikir, zaman ve mekan noktasında yaşanan kaymalar; kavramların içeriğini oluşturmadaki aksaklığı beraberinde getirmiştir. Özellikle toplumsal yansımaları bulunan mezhep, cemaat vb. gruplara atfedilen isimlendirmeler tarih içinde değişikliklere uğramış ve yer yer keyfi olarak kullanıma maruz kalmıştır.²² Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat belirsizliğin ve kavram karmaşasının en fazla yaşandığı terimlerdenidir. Terkibin içerdiği her bir ifadenin taşıdığı anlam ve getirdiği meşruiyet alanı alimlerce kullanılmaya çalışılmıştır. Tanımı ve kapsamı hakkında tam bir netliğin olmadığı bu terkip, asırlar ve mekanlar boyunca kullanılmış ve tartışılmıştır. Alimlerin yanı sıra; Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, siyasî otoritelerce de belirlenmeye çalışılmıştır. Bundan ötürü Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat, yer yer birlikteliğe olanak sağladığı gibi ayrışmaları ve sert tavırların oluşmasını da tetiklemiştir. Ana akım olma iddiasını Peygamber mirası üzerinden yansıtmaya olanak sağlayan Ehl-i Sünnet terimi erken dönem Mâturîdilik için de tam olarak netleştirilmemiştir.

3) Araştırmanın Kaynakları

İslam Mezhepleri Tarihi için düşünce alanında ortaya konmuş olan eserler elbette önemi haizdir. Fakat Mezhepler Tarihi disiplinin sahip olduğu yöntem anlayışı konuyu

²¹ Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri* I (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 399.

²² Onat, “İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı”, 91-92.

sadece kelimeler edebiyatı alanıyla sınırlamaktan öteye götürmekte ve başka birtakım çalışmaları dikkate almayı gerekli kılmaktadır. Bunlar hiç şüphesiz ki tarih ve tabakât kitapları ile çalışmada ele alınan döneme ait olan alimlerin diğer disiplinlerde yazmış olduğu eserlerdir. Eserler önemli olduğu kadar onlardan sadece bilgi aktarımı bazlı bir okuma yapmak doğru olmayacaktır. Ayrıca ele alınması gereken şeylerden birisi ise kaynakların kritik edilmesidir. Bu başlıkta yapılacak olan çalışma kaynakların belirtilen kriterler açısından zikredilmesi ve incelenmesi olacaktır. Kaynak kritiği geçmişin reddedilmesi ve onun görülmeyip tamamen olumsuz eleştiriye tabi tutulması olarak görülmemelidir. Eserlerin kritiğe tabi tutulması onların oluşumunda gösterilen emeğin sonucunda ortaya çıkan bilginin incelenmesi ve tarihî malzeme ile etkin olanın birbirinden ayrılmasıdır.²³

a) Tarih Eserleri

İslam Mezhepleri Tarihi, fikir-hadise irtibatı ilkesinin de gösterdiği üzere, düşünceleri olduğu kadar olayları ve tarihsel süreçleri de göz önünde bulundurmalıdır. Yöntem açısından gerekli olan bu yaklaşım, fikrî dünyanın daha net bir biçimde ortaya konmasını da sağlamaktadır. Bu yönüyle çalışmanın incelediği zamanın Selçukluların hâkimiyetinin genişlediği ve Müslüman coğrafyada hissedildiği döneme denk gelmesi bakımından *Selçuknâme* isimli eserler önem arz etmektedir. Farklı kişiler tarafından kaleme alınan eserler *Selçuknâme* olarak isimlendirilmiştir. Bazıları anonim olarak tarihi seyrini sürdürürken Zahiruddin Nisaburî (ö. 582/1186 [?]) ve Ahmed b. Mahmud (ö. 977/1569-70) gibi alimler tarafından kaleme alınan eserler de mevcuttur. Her biri Selçukluların farklı dönemlerini ele almakla birlikte ortak noktaları aynı hanedanın yönettiği devleti incelemeleri bakımından bir isim üzerinden isimlendirilmiştir.

²³ Onat, “Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler”, 49.

Zahiruddin Nisaburî'nin eserinin, yapılan araştırmalar neticesinde Abdullah b. Ali el-Kâşânî'nin eserinden bir iktibas olduğu ortaya çıkmıştır.²⁴

Selçuklular dönemi tarih yazıcılığı açısından dönemin önemli isimlerinden olan Ebu'l-Hasan es-Seyyid Sadrüddîn Ali b. el-İmam eş-Şehîd Ebi'l-Fevâris Nâsır b. Alî el-Hüseynî (ö. 590/1194'ten sonra) her ne kadar Selçuklular zamanında yaşamış olsa da eseri günümüze ulaşmamıştır. Ona atfedilerek *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye* adıyla Necati Lügal tarafından çevrilen eser aslında müellifi bilinmeyen ve Hüseyinî'nin *Zübdetü't-Tevârih* ismiyle anılan eserinden bilgilerle derlenmiş olan bir çalışmadır. Eserin pek çok tahkikli nüshası olmakla birlikte tek yazma nüshası British Library'de bulunmaktadır. Erken dönem tarih kitaplarından olması ve dönemin devlet ricali ile yakın bağlarının olması kitabı ayrıca önemli kılan unsurlarken ismi ve yazımı hakkındaki sorular eserin tam olarak orijinal halini koruyup korumadığına soru işareti koymayı gerekli kılmaktadır.²⁵

Selçuknâmelerin yanında dönemin siyasi tarihini anlatan genel tarih kitapları önemli yekun tutmaktadır. Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî'nin (ö. 597/1201) *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem'de Selçuklular* ismiyle Türkçeye kazandırılmış eserin çevirisini Ali Sevim gerçekleştirmiştir. Hz. Adem'den beri süregelen olayların anlatıldığı eserde hicrî tarih sırlaması dikkate alınmıştır. Olayların ardından yılla ilgili olarak vefat eden alimlerin isimleri ve bazı hayat hikayeleri anlatılmıştır.

Mahmûd b. Muhammed el-Aksarâyî'nin (ö. 733/1332-33) *Müsâmerâtü'l-Ahbâr ve Müsâyeratu'l-Ahyâr* ismiyle veyahut da *Tezkire-i Aksarâyî* adıyla da bilinen eser Türkçeye önce Hasan Fehmi Turgal tarafından Anadolu Selçuklularına ait kısmı ile

²⁴ Selçuknâmeler hakkında detaylı bilgi için bk. Erdoğan Merçil, "Selçuknâme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

²⁵ Detaylı bilgi için bk. Osman Gazi Özgüdenli, "Ali b. Nâsır Hüseyinî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020).

kısmen çevrilmiştir. İlerleyen tarihlerde Nuri Gençosman tarafından *Selçukî Devletleri Tarihi* ile tamamı Türkçeye çevrilmiştir. Aksarâyî'nin çalışması dört bölümden oluşmakta ve ilk bölüm takvimler hakkında genel bilgiler sunmaktadır. Ardından ikinci bölümde Hz. Muhammed ile Abbâsîlere kadar olan dönem aktarılmaktadır. Eser Anadolu Selçuklu Devleti için en önemli kaynaklar arasında zikredilmekle birlikte üçüncü bölümü Selçukluların kuruluşu ile başlar. Çalışma için önem arz eden kısım daha çok bu bölümdür. Eserin ilk üç bölümü nispeten dördüncü bölüme göre daha dardır. Bu bakımdan son bölümünde Anadolu Selçuklularını anlattığı kadar detaylı ve çeşitli bilgi sunmamaktadır.

İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi ve Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* gibi dönemin genel anlatıldığı ve sultanlarının özel olarak işlendiği eserlere sahiptir. Kafesoğlu, Selçukî tarihi alanındaki yazın çalışmalarında Cumhuriyet dönemi için önder isimlerden olmakla birlikte eserindeki bilgiler daha genel muhtevadadır. Alan yazını için döneminin öncül çalışmalarından olup tarihi vesikaların genel manada istifade edildiği türdendir. Genel manada Selçukîler hakkında ana hatları çizmede ve anlamada kullanılabilir, detaylar için yönlendirici bir tarzı vardır.

b) Tabakât ve Biyografi Eserleri

Tabakât eserleri arasında elbette ilk bakılması gereken yapıt *el-Cevâhir'l-Mudiyye fi Tabakâti'l-Hanefiyye* isimli Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed b. Muhammed el-Kureşî el-Mısırî (ö. 775/1373) tarafından alfabetik sıra gözetilerek ele alınan eserdir. Bu eserin önemli noktalarından birisi Hanefî tabakât kitapları arasında ilk örneklerden olmasıdır. Hazırlık aşamasında yüzlerce sözlü kaynağa başvurulmuş çalışmada çok detaylı bilgilere yer verilmemiştir. Eser her ne kadar fazla bir derinliğe sahip olmasa

da Hanefiliğin bu alandaki kısır durumunu biraz dahi olsa azaltmış ve bilgi imkanı sağlamıştır.

Bir diğer Hanefî tabakâtı olan ve Ebu'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî (ö. 879/1474) tarafından yazılan ve alfabetik sıraya riayet edilen eseri *Tâcü't-Terâcim*'dir. Hocası Makrîzî'nin *et-Tezkire* eserini genişletmek ve zenginleştirmek için bir çalışmaya giren İbn Kutluboğa'nın bu yapıtı Hanefiliğin incelendiği çalışmalarda başvuru ve önemini korumakta olan eseridir. Flügel, İbrahim Salih ve Muhammed Hayr Ramazan Yusuf tarafından yapılmış üç farklı neşri mevcuttur.

Osmanlı döneminde ele alınmış ve dönemine kadar gelmiş önemli Hanefî tabakât eserlerinin de dikkate alınarak yazıldığı *Ketâibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ'-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr* isimli, Osmanlı alimi Mahmud b. Süleyman el-Kefevî (ö. 990/1582) tarafından ele alınan eser hacim olarak alanında ilk sıralarda yer almaktadır. Eserin hacim olarak farkını ortaya koymasındaki en önemli sebeplerden bazıları ise alimler hakkında farklı görüşler, rivayetler veya isnatlara dikkat çekici bilgiler içirmesidir. İsmi alanda yazılanlardan farklı olarak ketaib olarak zikredilmiş olan çalışmada Kefevî alimler hakkındaki genel bilgileri, dönemleri ve seviyeleri açısından asırlarına göre bir tasnife tabi tutmuştur. Kendisi önceki çalışmalardan etkilendiği gibi sonraki dönemlerde de kaynak olarak kullanılmıştır.

Kefevî'nin de etkilerinden bahsedildiği ve onun çalışmasının muhtasar hali olarak görülen, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdulhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî (1848-1886) veya bilinen kısa adıyla Leknevî'nin kaleme aldığı *Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* son dönemlerde ortaya konmuş ve alan yazınında otoritesini sağlamış bir kitaptır. Tek ciltlik eser Ebû Hanîfe'den

başlamış olur Kefevî'ye kadar sürmektedir. Bazı kısımlar Kefevî'nin söylemleri ile aynı olmakla birlikte başka kısımlarda eklemelerde bulunulmuştur.

c) Kelam Eserleri

Kelam eserleri bağlamında elbette ilk olarak zikredilmesi gereken eser Pezdevî'nin kendi eseri olan *Usûlu'd-Dîn* adlı eseridir. Eser kelam geleneği içerisinde önemli bilgiler içermekle birlikte çalışmanın da merkezinde durmaktadır. Pezdevî'nin itikadî konularda görüşlerini paylaştığı bu eserin ona aidiyeti noktasında bir şüphe bulunmamaktadır. Dedesini zikretmesi, konuları ele alırken bahsettiği şehirler ve bu şehrin halkının o günkü düşün dünyası, yaşanan siyasî-askerî olaylar verdiği bilgilerle uyumaktadır. Eser ismi hakkında farklı kullanımlar mevcut olup Pezdevî tarafından bir isim de zikredilmemiştir. Eser ayrıca *Akîdetü'l-Pezdevî* olarak da anılmaktadır. Hans Peter Linss'in yaptığı tahkik, *Usûlu'd-Dîn* ismi ile zikredilmektedir. Gölcük de bu tahkiki merkeze almış ve *Ehl-i Sünnet Akaidi* ismi ile çevirmiştir. Eser daha sonra Türkiye'de mevcut olan yazma eserlerin de dahil olduğu yedi farklı nüshasının dikkate alınması ile Ekrem Muhammed İsmail tarafından yeniden tahkik edilmiş ve *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn* adı ile yayınlanmıştır. Bahsi geçen bu tahkik 2023 yılında tamamlanmıştır. Ekrem Muhammed İsmail'in yaptığı tahkik daha detaylı bir çalışma olup eser içerisinde bazı isimler vb. bilgiler dipnot aracılığı ile açıklanmıştır.

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhîd* adlı eseri; Pezdevî'nin en başta atıf yapması, eserinde merkeze alması, görüşlerinden faydalanması bakımından hem Pezdevî hem de bu çalışma için başucu başvuru kaynaklarındandır. Pezdevî'nin ekolü açısından önemli olan bu eser ayrıca Pezdevî'nin algısının şekillenmesinde ve onun kavramlarının daha kolay anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. Eser Pezdevî tarafından zorlukların olduğu ve

hacim olarak da halkın okuması için fazla olduğu tezi ile eleştirilmiştir.²⁶ Eleştirileri belli açılardan kabul edilebilir özelliklere sahip olmanın yanı sıra belli kesimlerce de yanlış bir iddia olduğu kabul edilmektedir.²⁷ Mâtürîdî'nin bu eserinin Pezdevî tarafından aktarılması önemlidir. Kuvvetle muhtemel aile içi tevarüs şekliyle Pezdevî tarafından vakıf olunan eser Mâtürîdî'ye aidiyeti açısından şüphe taşımamaktadır.

Çalışmanın konusu bakımından merkeze en yakın isim olan Eş'arî'nin eserleri de temel kaynaklar arasında zikredilmelidir. Pezdevî'nin Eş'arîlerin eserleri hakkında düştüğü kayıt aslında bu temel eserleri onun için de kıymetli kılmaktadır. Eş'arî'nin metnini görmesi önemli iken hangisi olduğu kısmı biraz muallaktır. *el-Lüma* ve *el-İbâne* burada tartışılmaya açık bir sahadır. Özellikle *el-Lüma*'nın konumu ve onun belli bir dönem sonrasında özellikle Ebu'l-Kasım Alî b. el-Hasan b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfî (ö. 571/117) tarafından ve onun çizgisine yakın damarlar tarafından benimsenmesi eserin gerçekten kime ait olduğuna şüphe ile yaklaşmayı getirmektedir. Eş'arî'nin, Mu'tezile sonrası hayatında yazdığı kabul edilen bu eser kaynaklık değeri açısından net bir ifadeye sahip değildir. Her ne kadar *el-İbâne* kadar sağlam bir yağıya ve mezhep içinde geçerliliğe sahip olmasa da ihtimaller onun kullanılmasını da gerekli kılmaktadır.

Önemli bir diğer yapıt ise *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adı altında Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbü'rî (ö. 406/1015) tarafından kaleme alınan eserdir. İbn Fûrek; Eş'arî'nin ulaşamadığı görüşlerinde, var olan

²⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 59; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 23; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in Neseffî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Kutlu, Sönmez (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 172; Kutlu, Pezdevî'nin yapmış olduğu değerlendirmeye bazı noktalardan katılmamaktadır. Anlaşılması güç felsefî ve kelamî ifadeler varsa da onun görüşüne göre eserin yazımında uzatma veya yapısından zorluk yoktur. Bk. Sönmez Kutlu, "Kendisinden Yapılan İktibaslardan Hareketle İmam el-Maturidi'nin Kitabı't-Tevhid'inin Batı Hanefî Coğrafyasına İntikalinin Hikayesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LXVI/1 (2025), 6.

²⁷ Kutlu, "Kendisinden Yapılan İktibaslardan Hareketle İmam el-Maturidi'nin Kitabı't-Tevhid'inin Batı Hanefî Coğrafyasına İntikalinin Hikayesi", 6.

görüşlerden çıkardığı mantıktan hareketle ortaya koyduğu ifadeleri de içermektedir. Ortaya konan çaba belli kesimlerce İbn Fûrek'in kendi görüşlerini Eş'arî ismi ile sisteme dahil ettiği iddiasının doğmasına da neden olmuştur. Bu iddialar modern dönem değerlendirmeleri olup klasik literatürde bu esere karşı bir reddiye, en azından Pezdevî bağlamında, tespit edilememiştir.

Bunların yanı sıra Eş'arilik mezhebi aidiyeti altında yazılmış eserler Pezdevî'nin dönemine kadar olan zaman diliminde olması açısından önemlidir. Pezdevî'nin çalışmasına konu edinmesi sebebiyle, kaynaklık açısından önem arz etmektedir. Bu özellik onları gereksiz kılmazken konunun uzamaması adına burada zikredilmemiştir.

ç) Çağdaş Eserler

Bir araştırmada yapılması gerekenlerden birisi de birinci el kaynakların kullanımı yanı sıra çağdaş dönemde yapılmış olan araştırmaların tespiti ve değerlendirilmesidir. Mâturîdilik hakkında yapılan çalışmalar konu açısından önem arz etmekle beraber en önemli yaklaşım tarzlarından birisi ise Mâturîdilik ve Eş'ariliğin birlikte ele alındığı çalışmalardır. Bu bakımdan Mehmet Kalaycı'nın doktora tezi olarak hazırlayıp sonraki aşamalarda da kitaplaştırdığı *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* isimli çalışması oldukça önemlidir. Eser düşün dünyasındaki öneminin yanı sıra bu çalışmanın da incelemeye çalıştığı noktalara değinmektedir. Eserde iki Ehl-i Sünnet mezhebi olarak belli bir tarihsel süreçten sonra konumlanmış olan yapıların karşılıklı ilişkisi ele alınmaktadır. Karşılaştırma belli metinler kapsamında kısıtlı olmayıp dinî-toplumsal arka planı, sosyo-politik çerçevesi ele alınmıştır. Fikirsal boyutu ise tasavvufî, felsefî ve kelimî düzlemde incelenmiştir. Eser konusu itibarı ile geniş bir zaman zarfını konu kılmakta ve bu bakımdan tikel olarak alimlerin mezheple olan ilişkisine girememektedir. Her ne kadar yer yer Pezdevî ile ilgili önemli anlatılara ve tespitlere sahip olmuş olsa da

bu daha çok Mâtûrîdilik çatısı altında üzerinden diğer pek çok alimle birlikte gerçekleştirilmiştir. Bu çalışmada ise konu daha çok Pezdevî üzerinden kurgulanarak daha özel bir alanda derinleştirmiştir.²⁸

Mâtûrîdilik hakkında çalışmaları ile tanınan ve bu alanda kıymetli eserler veren Sönmez Kutlu'nun hazırladığı *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik* adlı çalışma, içinde pek çok yazının ve çeviri eserin olması yanı sıra erken dönem hakkında yapılan açıklamaları hasebiyle önemli bir kaynaktır. Eser; alanda çalışmaları olan birçok ismin yazılarını barındırmakla beraber, konuyu Mâtûrîdî ve Mâtûrîdiliğin fikrî genişliğe dokunacak şekilde genişletmektedir. Buna ek olarak ileriye doğru akan tarih şemasında da önemli bilgiler barındırmaktadır. Ayrıca, Mâtûrîdiliğin geçmiş arka planı da dikkate alınarak inşa edilen eser, önemli bir başvuru kaynağı olarak literatürde yerini korumaktadır. Eser mezhebin imamı olarak mütalaa edilen Mâtûrîdî üzerinden işlenmekte ve buna ait muhtelif bağımsız çalışmaların derlenmesi ile oluşmaktadır. Bu bakımdan her konu, görüş ya da kavramın ayrıntılı bir şekilde işlenmemesi açısından yeterli alana sahip değildir. Eser daha üst bir aidiyet üzerinden ve mezhebin genel durumu hakkında malumatlar sunmaktadır. Özellikle eserde işaret edilen bazı sorunlar cevaplanması gereken müstakil çalışmalara da işaret etmektedir. Madelung'un erken dönem Mâtûrîdî geleneği hakkında yaptığı tespitler ve dönemin aydınlatılmaması hakkındaki söylemleri bunlardan bir tanesi ve bu çalışmayı yakından alakadar eden bir husustur.²⁹

İslam Mezhepleri Tarihi yaklaşımı ile yazılmış olan, Ahmet Ak'ın *Selçuklular Döneminde Maturidilik* ismini verdiği eseri genel hatları ile erken dönem Mâtûrîdiliği için önemli bir çalışmadır. Pezdevî'nin Mâtûrîdiliği savunmasına ek olarak Pezdevî'nin konumu ve yapısı hakkında da önemli ifadelerle sahiptir. Bununla birlikte eser Pezdevî hakkında detaylı bilgiler barındırmamaktadır. Bu bakımda, çalışmada yer verilen

²⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*.

²⁹ Madelung, "Maturidiliğin Yayılış ve Türkler", 323.

ifadelerin dayanaklarının sunulması ve ortaya atılan tezin tahkike ihtiyacı bulunmaktadır. Pezdevî hakkında az çalışma olması dikkate alınırca öne sürülen iddia kıymetlidir ve incelenmeyi hak etmektedir. Özellikle Pezdevî hakkında Mâturîdî geleneğinin oluşumuna verdiği katkılara değinirken kullandığı ifade açıklama izahatına sahip önemli bir söylemdir. Pezdevî, Mâturîdîliğin ikinci kurucu ismi olarak anılmış ve Mâturîdî'nin eserlerinin aktarılmasında kritik rol üstlendiği ifade edilmiştir.³⁰ Lakin bu bilgiler yeterli boyutta incelenmemiş, bilhassa yanı sıra arka plan da tahlil edilmemiştir.

Pezdevî'yi ele alan çalışma olmasının bakımından dikkatleri çeken eserlerden biri ise Selim Özarslan tarafından kaleme alınmış olup *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri* adını taşıyan ve çağdaş zamanda yapılmış bir çalışmadır. Eser daha kısıtlı bir zaman dilimin merkeze alarak Pezdevî'nin görüşlerinin arka planına inilmemiştir.

Pezdevî'nin eseri hakkında yapılan ve önemli ifadeleri içinde barındıran 'Pezdevî'nin Usûlü'd-Dîn'inin Kaynakları: Karahanlı-Selçuklu Dönemi Semerkand'ındaki Kelâm Geleneğinin İzleri' başlıklı Muhammed Osman Doğan'ın makalesi hem eserin yazma nüshalarının sıhhati hakkında söyledikleri hem de eser bağlamında o bölgede olan yapılanmaya dikkat çekmesi bakımından kıymetli bilgileri sunmaktadır. Yazma eserlerden faydalanılmasının yanı sıra nüshalar arasında bir karşılaştırma yapmaktan ziyade Pezdevî'yi besleyen unsurları dikkate almaktadır.

Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Âlimlerin Mâturîdîlik İçindeki Yeri ve Görüşleri isimli yüksek lisans tezi, Doç. Dr. Sıddık Korkmaz danışmanlığında 2012 yılında Konya'da M. Sami Demirci tarafından İslam Mezhepleri Tarihi alanında hazırlanan tez üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde genel manada dinî ve kültürel amiller ele alınırken ikinci bölümde isim isim alimler ele alınmıştır. Bunlar arasında Pezdevî "Sadru'l-İslam el-Pezdevî" ismiyle üçüncü sırada yer almaktadır. Son

³⁰ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik* (Ankara: Yayın Evi, 2009), 134-135.

bölümde ise konu başlıkları adı altında meselelere girilmiştir. Doğrudan olarak Pezdevî ile ilgili bir çalışma olmamakla birlikte dönemi yansıtmaması ve Pezdevî'ye müstakil başlık ayırması bakımından önemlidir. Tez mezhep içi yapıyı aktarırken etkileşime girilen mezheplerin tahliline pek fazla girilmemiştir. Tezde alimler ele alınmış olmakla birlikte bahsedilen alim hakkında geniş çaplı bir tahkikat yapılmamıştır.³¹

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyeye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkıh Anlayışı başlığı ile Dr. Öğr. Üyesi Alimcan Buğda danışmanlığında Emre Bölükbaş tarafından hazırlanmış yüksek lisans tezi fıkıh alanında yapılmış bir çalışmadır. 2019 yılında Kahramanmaraş Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan tez genel bir girişin ardından Pezdevî'nin *Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyeye* eseri bağlamında fıkıh usûlü anlayışını irdelemeye çalışmaktadır. Öncelikle eserin tanıtımı yapılan çalışmada son bölümde Kur'an, sünnet, icma ve kıyas anlayışları incelenmiştir. Fıkıh alanı ile sınırlandırılan çalışma kelam konularındaki görüşlerine görüşlerine girmemiş olup farklı mezhepler arasındaki kıyaslamalara da değinilmemiştir. Çalışma, Pezdevî'nin daha çok fakih kimliği üzerinden inşa edilmiştir.³²

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Hakan Yıldızhan tarafından hazırlanan *Ebu'l-Yüsr Muahmmmed el-Pezdevi'nin Maturidi Kelam Sistemine Katkıları* yüksek lisans tezi Kelam alanında, Dr. Öğr. Üyesi Lütfi Cengiz danışmanlığında tamamlanmıştır. Tezde Pezdevî'nin hayatı ve eserleri incelendikten sonra kelam ile ilgili görüşleri ele alınmış ve ilahiyat, nübüvvet, sem'iyât ve imamet başlıkları altında derlenmiştir. Son olarak ise Pezdevî ile Mâturîdilik kısa bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Eser hacim bakımından küçük olduğu gibi konulara genel manası ile

³¹ M. Sami Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdi Âlimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Konumu* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012).

³² Emre Bölükbaş, *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hüceci's-Şer'iyeye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkıh Anlayışı* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

girilmiştir. Tartışma bahislerinin genel düzlemde nasıl yayıldığını ve nasıl bir yankı uyandırdığı konusunda aydınlatıcı malumat sağlanamamasına neden olmuştur.³³

Ahmet Ak danışmanlığında Feyzullah Gün tarafından hazırlanan *Muhammed Mâtürîdî ve Muhammed Pezdevî'nin Nübüvvet Anlayışları* başlıklı 2022 yılında tamamlanan yüksek lisans tezinde genel bir girişin ardından nübüvvet kavramı ve mezheplerdeki karşılığı tartışılmıştır. Ardından iki alimin konu ile ilgili olan görüşleri nübüvvetin tanımı, gerekliliği, ispatı, mucizeleri vb. gibi konular alt başlıklar halinde detaylandırılarak karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Çalışma nübüvvet hakkındaki konularda aydınlatıcı bilgiler sunmakla beraber inanç esaslarını bir yönü itibari ile ele almaktadır. Bu bakımından Pezdevî'nin diğer alanlar hakkında söylemlerinin incelenmesi hala bir boşluk olarak devam etmektedir.³⁴

Pezdevî hakkında yapılan bir başka çalışma ise *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Usûlü'd-Dîn Adlı Eserinde İslam Mezhepleri* ismiyle Mustafa Cin tarafından Doç. Dr. Adem Arıkan danışmanlığında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılmıştır. Üç bölümden oluşan yüksek lisans tezi ilk olarak Pezdevî hakkında genel bir giriş yapmaktadır. Ardından Ehl-i Sünnet kavramı içinde ele alınan mezhepleri Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat ve diğer Sünnî mezhepler olarak sunmaktadır. Üçüncü ve son bölümde ise Ehl-i Bid'at mezhepleri olarak Mu'tezile/Kaderiyye, Şîa/Râfıza, Hâricîler, Cebriyye, Mürcie ve Sûfiler konuya dahil edilmiştir. Eser Pezdevî'nin ifadeleri üzerine kurgulanmış olup bu mezheplerle nasıl bir iletişimde olduğu ve olduğunu iddia ettiği görüşlerin karşılığı ele alınmamıştır.³⁵

³³ Hakan Yıldızhan, *Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'nin Maturidi Kelam Sistemine Katkıları* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019).

³⁴ Feyzullah Gün, *Muhammed Mâtürîdî ve Muhammed Pezdevî'nin Nübüvvet Anlayışları* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022).

³⁵ Mustafa Cin, *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Usûlü'd-Dîn Adlı Eserinde İslam Mezhepleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024).

I. BÖLÜM: PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISININ ARKA PLANI

İslam Mezhepleri Tarihi açısından bakıldığında, bir fikir sadece ortaya atılmış bir sav değildir. Bir fikrin meydana gelmesi için arka plandailmek ilmek işlenmiş, doğrudan veya dolaylı birçok etmen söz konusudur. Ortaya çıkan fikirler ise sadece teorik düzlemde ele alınmamalı ve genel akış içerisinde incelenmelidir. Tarihî seyir ise bu sayede önemini korumaktadır. Zaman akışında ise bunları taşıyanlar mezheplerin alimleridir. Alimlerin her biri zaman ve mekanda mezheplerinin taşıyıcı kolonları gibidir. Bir milletin her nesilde doğması gibi bir mezhep de alimlerince yeniden doğmaktadır. Yeniden doğuşlarda da aidiyetlerin ifade edilmesinde değişim söz konusudur. Mezhep aidiyeti zaman zaman dar alanda anlaşılmıştır. Anlamın daraltılması da belli başlı görüşlerden farklı fikirlere sahip kişileri mezhep dışı görmeye varmıştır.

Fikrî oluşumlar muhtelif unsurların bir araya gelmesini içermektedir. Bunlar bazen merkeze yakın noktalarda yer alırken kimi zaman da yapının en dış halkasında konumlanmaktadır. Tek tek bakıldığında alimlerin mezhebin dışında görme mümkün olsa da ana resme odaklanıldığında alimin kendine has bir görünümü ve nevi şahsına münhasır kişiliğini fark etmek mümkündür. Kanaatimizce; bu özel parçanın anlaşılması için, onun üzerinde derinlemesine inceleme yapmak ve ana yapı içindeki bağlantılarından koparılmadan ele almak gerekmektedir. İnceleme sırasında öncelenmesi gerekenlerden bazıları ise geçmişini, tarihçesini ve bağlantılarının arka planını irdelemektir. Konu özelinde, Pezdevî'nin Eş'arilik algısını incelemekten önce bu algının arka planını incelemekte yarar vardır. Her şeyden öte Pezdevî'nin içinde yaşadığı ortamın tanıtılmasını sağlayacak bir etken olarak siyasî ve sosyal hayata bakılması icap etmektedir. Bu alan Pezdevî'nin yaşadığı en genel çemberi ifade etmektedir ve sadece Pezdevî'yi değil; ulemayı, halkı ve diğer birçok grubu da oldukça derinden etkilemektedir. Konunun önemi ve genelliğinden dolayı ilk başlıkta genel siyasî şartların nasıl olduğu, Pezdevî'ye etki ettiği düşünülen kısımları bakımından ele alınacaktır.

Bunun yanı sıra Pezdevî'nin bir ilim insanı olması da çevresindeki bilgi ortamını nasıl algıladığı da zihin analizi için gereklidir. Bu bahis Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn* eseri içerisinde aktardıkları dikkate alınarak bakılması gereken meselelere işaret etmektedir. İkinci başlık, Pezdevî'nin eserinin mukaddimesinde bahsettiği gruplara dikkate alınarak genel bir tahlil yapılacaktır. Bu bölümlerin ardından ise daha da özele inerek Pezdevî'nin şahsiyeti ve hayatına dair anlatılara eğilmek daha doğru ve akış açısından uygun görünmektedir.

1) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Yaşadığı Dönemdeki Genel Siyasî Durum

Fikirler bir boşlukta doğmadığı gibi birçok faktörden etkilenen, birçok faktörü dikkate alan ve etkileyen konumda olmuşlardır. Kelam alanındaki görüşler de dahil olmak üzere, birçoğu da siyasî ve sosyal alanın barındırdığı hususlarla karşılıklı etkileşim içinde olmuştur. Her ne kadar kurucu metin Kur'an olsa da bunu anlayan insan zihni ile Kur'an arasında bir sosyal ağlar silsilesi vardır. Bu açıdan, özellikle Pezdevî'nin bir başka grup hakkındaki algısının incelenmesinde, siyasal zeminin tahlili hem Mezhepler Tarihi disiplininin yöntemi açısından hem de konunun daha iyi kavranmasını sağlaması amacıyla dolayı bir gereklilik olarak durmaktadır.

Pezdevî, Semerkant-Buhara arasında yaşamış alimdir. Semerkant ve Buhara'dan hem etkilenmiş hem de etkilemiştir. Ayrıca kendi yaşadığı dönemde değişen güç merkezleri de onun ve diğer alimlerin görüşlerini ve yaşayışlarını derinden ve kalıcı bir biçimde etkilemiştir. Bu dönemde Türkistan bölgesinde yükselen Selçukluların siyasî iradesi Sünniliği ve özellikle onun Hanefî yorumunun seyrini değiştirmiştir. Bu siyasî irade, devletin sınırlarını genişletmekte ve farklı grupların birbiri ile temasa geçmesini hızlandırmıştır. Süreç, Selçukluların Mâverâünnehir ve Horasan'dan çıkıp, oradan Irak sonra da Anadolu'ya ve etrafındaki bölgelere yayılmaları ile sağlanmıştır. Selçukluların

özellikle ilk üç sultanı döneminde yaşanan siyasî gelişmelerin takip ettiği sosyal olaylar Pezdevî'nin yaşantısına da dokunmuştur.

Selçukluların ortaya çıkışı olan Dandanakan savaşı öncesi dönemde haklarında çok detaylı bilgi bulunmamaktadır. Süreç daha çok Tuğrul Bey dönemine yaklaştıkça netleşmekte ve detaylanmaktadır. Selçuklulara isim babası ve sultanlarının atası olan Selçuk'un babasının adı, kaynaklarda Tukak Bigo olarak geçmektedir. Kendisi hakan olarak zikredilmiş ve İslam ülkesine olacak olan seferleri engellediği nakledilmiştir.³⁶ O dönemi anlatan Müslüman yazarlar ise bu ismi Lokman olarak kaydetmişlerdir.³⁷ Müslüman coğrafyaya olacak akınları engellemesi onun belki de Müslüman olduğunu ve Tukak ismi yanına Lokman adını da eklediğini veya isim değiştirdiğini söylemeye imkan tanımaktadır. Lokman isminin kayıtlara geçmesindeki en büyük etkenlerden birisi de Tuğrul Bey'in Halife Ebû Ca'fer el-Kaim Biemrillah Abdullah b. Ahmed el-Kadir-Billâh el-Abbâsî'ye (ö. 467/1075) yazdığı mektupta kendini tanıtırken Selçuk b. Lokman olarak zikretmiş olmasıdır.³⁸ Lokman'ın Müslüman bir kadınla³⁹ evlendiğinin yanında kendisi hakkında anlatılan bir menkıbede de Hz. Muhammed'i gördüğü ve ondan dua aldığı ileri sürülmüştür.⁴⁰ Bu dönem Türkistan'ın orta ve özellikle kuzeyinin hala Müslüman olmadığı bir dönemdir. Nitekim Pezdevî de eserinde Mecusileri, müşrikleri, filozofları ve bunların dışındaki Hintlilerin yanı sıra Türkleri de kafir olarak zikrettiği bir gruba

³⁶ Ebû'l-Feth Ali b. Muhammed b. İsfahanî Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, thk. N. Th. Houtsma, çev. Kıvameddin Burslan (İstanbul: Maarif Matbaası, 1943), LIII-LIV.

³⁷ Anonim, *Tarih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*, çev. Halil İbrahim Gök - Fahrettin Coşkun (Ankara: Atıf Yayınları, 2017), 17-18; Muhammed b. Ali b. Süleyman Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sûrûr*, thk. Muhammed İkbâl, çev. Ahmed Ateş (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957), 86; Reşîdü'd-Din Fazlullah, *Câm'ü't-Tevârih*, çev. Erkan Göksu - H. Hüseyin Güneş (İstanbul: Bilge, Kültür, Sanat, 2010), 53.

³⁸ Fazlullah, *Câm'ü't-Tevârih*, 67.

³⁹ Bu açıdan bakıldığında Tukak'ın Müslüman olduğu ihtimali artmaktadır. Nitekim fıkıh alanında Müslüman bir erkeğin gayr-i müslim biri ile evlenmesine büyük oranda cevaz verilirken kadınların evlenmesine izin bulunmamaktadır. Özellikle Türk dünyasının durumu o dönemde Ehl-i Kitap olarak değerlendirilmediği için bu olaya izin verecek hiçbir mezhebî söylem bulunmamaktadır. İbnü'l-Esir eserinde Tuğrul Bey'in dedesinin babasını adını Dukak olarak vermiştir. Bu bilgi isminin daha sonra değiştiği kanaatini beslemektedir. İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, çev. Abdülkerim Özaydın (İstanbul: Bahar Yayınları, 1987), IX/ 361.

⁴⁰ Anonim, *Tarih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*, 17-18.

değmektedir.⁴¹ Lokman isminin zikredilmesi ve Hz. Muhammed'i rüyada görmesi gibi durumlar dönemin kayıtlarında Müslüman imajını belirginleştirme çabası olarak anlaşılabilir. Bu dönemde ise Pezdevî'nin kafir Türkler diye ayırım yapması Müslüman kimliğinin Türk coğrafyasında zihnen bir ayrıma gittiğini göstermektedir. Selçuklular İslam kimliğini inşa ederken ulema açıkça Müslüman olmayan kesimi zikretmektedir.

Selçukluların tarih sahnesine belirgin olarak çıkmaya başlamaları Sultan Mahmut b. Sebük Tegin (ö. 421/1030) zamanına rastlamaktadır. Selçuk ailesi Sultan Mahmut'tan otlaklar için nehri geçme izni istemişler ve izin sonucunda da daha aşağı bölgelere inmişlerdir.⁴² Bunun yanında Sultan Mesut'un Oğuzları yaptıkları rahatsız edici davranışlardan ötürü Ceyhun nehrinin ötesine sürdüğü de bilinmektedir.⁴³ Sürülme öncesinde Selçuklular Pezdevî'nin de yaşadığı Nur-Buhara ve Sogd-Semerkant bölgesinde hayatlarını geçirmişlerdir.⁴⁴

Başlangıçta otlak meselesi olarak başlayan sorunlar zaman içerisinde büyümüş ve Selçukluların tarih sahnesine çıkmasını sağlamıştır.⁴⁵ Sultan Mahmut ile Selçuklular arasında bir takibat olagelmıştır. Tuğrul Bey'in babası Mikail'in Sultan Mahmut ile aralarında başlayan huzursuzluk zaman içerisinde gerilime dönüşmüş ve Mikail'in esir edilmesiyle sonuçlanmıştır. Sultan Mesut daha sonra Dandanakan çayırındaki sürüye el koymuş, bazı kişileri de esir almıştır.⁴⁶ Bunun üzerine gelişen olaylar seyrinde Selçuklular ve Gazneliler Dandanakan'da karşı karşıya gelmişlerdir. Gazneli ordusu Dandanakan savaşı öncesinde yapılan faaliyetlerden dolayı yorgun ve yıpranmış bir halde savaş alanına çıkmıştır.⁴⁷ Selçukîlerin yarı göçebe olmaları Gaznelilerin ordusunu

⁴¹ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 246; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu 'd-Dîn*, 381; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 375.

⁴² Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 91.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/363.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/362.

⁴⁵ Kerimeddin Mahmud, *Selçukî Devletleri Tarihi*, çev. M. Nuri Gençosman (Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi, 1943), 108-109.

⁴⁶ Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 3.

⁴⁷ Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 93.

zayıflatan unsurların arasındadır. Sultan Mesut yerleşik hayatta olan devleti idare ederken, her şehirden ordusu ile çıktığı göçebe hayatta olan Tuğrul Bey saklanmıştır. Ancak Sultan Mesut şehre tekrar girince saldırıya geçmiştir. Bu iki sene boyunca devam etmiştir.⁴⁸ Ayrıca Selçuklular bölgedeki su kuyularını da tutarak avantajı ele geçirmişlerdir.⁴⁹

Tarafları Dandanakan Savaşı'na götüren önemli amillerden birisi de Harzemşah lideri İsmail b. Altuntaş'ın 430/1038-1039 yılında Sultan Mesut tarafından yenildiğinde Tuğrul Bey'e sığınmasıdır. Sultan Mesut bunun üzerine Oğuzlara doğru harekate çıkarsa da Oğuzların ondan kaçması yakalanmalarına engel olmuştur.⁵⁰ Sultan Mesut ve Harzemşahlar arasında olan çatışma Selçukluların yeni yeni ortaya çıkmaya başladıkları zamana uzanmaktadır. 425/1033-1034 yılında Harezim bölgesini kontrol etmek isteyen Gazneli Sultanı Mesut belli bir süre buna muvaffak olmuş olsa da çıkan karışıklıklar ve savaşlar onun hâkimiyetini çıkmaza sokmuştur.⁵¹ Gazneliler o dönemde gücü ellerinde tutmuş olsa da İslam coğrafyasının doğusunda güç dengeleri değişime uğramıştır. Gazneli ordusu yenilgiye uğrarken Selçuklular bu galibiyet sonrasında bölgede otorite olmaya başlamışlar, devletin temellerini atmışlardır.⁵² Gazneliler faaliyetlerini Hint alt kıtası tarafına yöneltmiştir. Nitekim 435/1033-1034 yılında Sultan Mevdud (ö. 440/1048) Selçuklular üzerine bir ordu göndermiştir. Bu ordu ile savaşan Alparslan onları yenilgiye uğramıştır. Bu olaylardan sonra Gaznelilerin Horasan ve Mâverâünnehir bölgesindeki etkinlikleri giderek zayıflamış, Abbâsî Hilafeti ile olan yakın ilişkileri geri planda kalmıştır. Bunların yerini dolduran güç ise Selçuklular olmuştur. Genelde İslam dünyası özelde ise Horasan-Mâverâünnehir bölgelerinde itici ve belirleyici güç haline

⁴⁸ Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır ibn Ali Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, thk. Muhammed İkbal, çev. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943), 7.

⁴⁹ Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 99; Fazlullah, *Câm'ü't-Tevârih*, 66; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/368.

⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/353.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/385-387.

⁵² Hamdullah Müstefî-yi Kazvinî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018), 343; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 8-9.

gelmişlerdir. Selçuklular Horasan'a indiklerinde yekpare bir bütünlük ile karşılaşmamışlardır. Sözün tam anlamıyla, ilgili dönemde ciddi bir karışıklık mevcuttu.⁵³

Selçukluların siyasî anlamda genişleme serüveninde önemli detaylar görmek mümkündür. Bunlar Abbâsî hilafeti ile yakınlaşmalarında ve de Tuğrul Bey'e Sünnî meşruiyet alanı sağlamaktır. Nişabur'un Selçuklular tarafından alınması Ramazan ayına denk gelmiştir. Ramazan dolayısıyla yağma olmayan şehirde bu faaliyet, daha sonra da halifenin müdahalesi ile tamamen engellenmiştir.⁵⁴ Hatta bu olay sonrasında Tuğrul Bey'in rüyasında Hz. Ebû Bekir'i gördüğü de rivayet edilmektedir.⁵⁵ Özellikle rüya gibi soyut bir alemde yaşandığı vazedilen tecrübeler hem kişiye bir karizma kazandırmakta hem de meşruiyet sağlamaktadır. Bu bilginin ne zaman dolaşıma girdiği bilinmemekle birlikte Hz. Ebû Bekir gibi, Sünnî dünyada Hz. Peygamberden sonra en faziletli kişi olarak görülen birine dayandırılması Şîî kesime karşı duruşu da simgelemektedir. Bahsi geçen rüya, Tuğrul Bey'in Sünniliğe yakın tavrını resmetmek için kullanılsa da Hanefiliğe ve Eş'ariliğe gösterdiği farklı uygulamalar tarih sahnesinde yerini korumaktadır. Her ne kadar Tuğrul Bey'e bir Sünnî kimlik çizilmeye çalışılsa da bu, Hanefiliğin kapsam alanından çok da çıkmayacak ve Eş'ariliği içine dahil etmeyecek bir daireyi ifade edecek boyuttadır.

Halife, Tuğrul Bey'e gönderdiği mektup ile bunu engellemekle beraber bu gönderilen mektup, ilk dönemden beri Tuğrul Bey ve Bağdat arasında bir iletişim olduğunu göstermektedir. Tuğrul Bey, Nişabur'da tahta oturunca Halife Kaim Biemrillah'a Ebû İshak el-Fukkaî ile mektup yollayarak bağlılığını göstermiştir.⁵⁶ Tuğrul Bey halifeye yakınlık göstermekle birlikte bunu bir siyasî rekabetle yapmıştır. Kendisi Gaznelilerin artık görev ifa etmede yeterli olmadığını söyleyerek şahsını halifenin kölesi

⁵³ Detaylı bilgi için bk. Şemseddin Günaltay, "Selçuklular'ın Horasana İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu", *Belleten* VII/25 (1943), 59-100.

⁵⁴ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, LI, 4.

⁵⁵ Anonim, *Tarih-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*, 17-18.

⁵⁶ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 5; Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sûrûr*, 101-102.

olarak takdim etmiştir. Ele geçirdiği bölgelerde adaleti sağladığını, halifenin adını andığını söyleyerek bir mükafat ve meşruiyet beklemiştir.⁵⁷ İki tarafın da birbirine gönderdiği elçiler, tarafların birbirini muhatap aldığını göstermektedir.⁵⁸ 435/1043-1044 yılında Tuğrul Bey Ebû Tahir b. Behaüddeve'ye elçi göndererek Bağdat'a gelme isteğini iletmiştir.⁵⁹ Emîrül-Ümerâ Muhyiddîn Ebû Kâlicâr Merzûbân b. Sultânıddeve b. Bahâiddevle ise 440/1048-1049 yılında vefat etmiş olup Tuğrul Bey'in haber gönderdiği kişi olmalıdır. Lakin isminde Ebû Tahir nispetine rastlanılmamaktadır.⁶⁰ Tuğrul Bey 438/1046-1047 yılında İsfahan kapılarına dayanmış ve şehri muhasara altına almıştır. Hutbenin kendi adına okutulması ve belli bir miktar para verilmesi karşılığında anlaşmaya vararak kuşatmayı kaldırmıştır.⁶¹

Bölgesinde bir güç olmaya başlayan Türkler, daha önce 437/1045-1046 senesinde Irak bölgesine gelmiş olsalar da Tuğrul Bey'in gelişi 447/1055-1056 yılının Ramazan ayına denk gelmektedir. Selçukluların yolladığı elçi sonrasında Halife Kaim Biemrillah, Ebu'l-Kasım Hibetullah b. Selâme b. Nasr b. Alî el-Bağdâdî'yi (ö. 410/1019) elçi olarak Tuğrul Bey'e Bağdat'a gelmesi isteği ile göndermiştir.⁶² Tuğrul Bey'in elçi göndermesinin yanında onun mağrur tavrını koruduğu ve uygulamaları ile bunu gösterdiği de önem atfedilen görüşler arasındadır.⁶³ Halife elçisinin yoğun baskısı sonucunda Tuğrul Bey Bağdat'a gelmiştir.⁶⁴ Azîmî'nin verdiği bilgiler ışığında ise Tuğrul Bey kendisi Bağdat'a gelme isteğine sahiptir.⁶⁵ Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelmesinden

⁵⁷ Kaim Biemrillah döneminde, Sultan Mesut'a Halife Kaim tarafından bir mektup gönderilmiş, öğüt ve nasihat ederek biat etmesini istemiştir. Onu halifenin koruyucusu ve dinin yardımcısı olarak görmüştür. Sultan Mesut da bu sıfatları kabul etmiş ve biatını içeren bir mektup göndermiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin Beyhakî, *Târih-i Beyhakî*, çev. Necati Lügal (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019), 278-287.

⁵⁸ M. Altay Köymen, *Tuğrul Bey ve Zamanı* (İstanbul: Milliyet, 1976), 35-36.

⁵⁹ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 7.

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Ahmet Güner, "Ebû Kâlicâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994).

⁶¹ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/407.

⁶² Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 103.

⁶³ Kalkaşendî, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019), 174-175.

⁶⁴ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 6-7; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 12.

⁶⁵ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 7.

hemen önceki dönemde şehirde büyük bir kaos ve karmaşa mevcuttu. İktidarı ele geçirme ve etkin olma çabası gibi olaylar siyasî istikrarı beraberinde getirmiştir.⁶⁶ Tuğrul Bey Bağdat'ta kaldığı süre boyunca askerî açıdan kendisini güçlendirmiştir. Bunlar bir dizi savaşlar neticesinde sağlanmıştır.⁶⁷ Bu sayede Irak bölgesi ile Horasan arasındaki siyasî irade tek bir otorite tarafından sağlanmıştır. Fikir bağlamında da görüşlerin ve eserlerin aktarımı daha da hızlanması olanaklı hale gelmiştir.

Besâsîrî, ikinci kez Bağdat'a girdiğinde Fatımî Halifesi adına hutbe okutmakla birlikte ezana "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresini de ekletmiştir.⁶⁸ Azîmî'ye göre Tuğrul Bey Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e tabi olarak 447/1055-1056 senesinde Bağdat'a girmiştir.⁶⁹ Râvendî, Bağdat'a girişi 437/1045-1046 yılı olarak verse de bu tarihi olaylarla örtüşmemektedir.⁷⁰ İbnü'l-Esîr ise Bûndârî'nin verdiği seneden bir sene sonrasını Besâsîrî'nin Bağdat'a girişi olarak göstermektedir.⁷¹ Tuğrul Bey ayrıca Büveyhîlerin lideri olan Melik Rahim'i de Rey'e sürgüne göndermiştir. Bu olay neticesinde Büveyhîler Bağdat'ta tarih sahnesinden silinmiştir.⁷² Bu olayın tarihi 450/1058-1059 yılı olarak verilmektedir. Hüseyinî ilk girişi 450/1058-1059 tarihi olarak esas alırken halifenin Hadise'den geri getirilmesini sağlayacak olacak ikinci dönüşünü de 451/1059-1060 olarak beyan etmiştir.⁷³ Nitekim 450/1058-1059 yılında Besâsîrî'nin Bağdat'a tekrar girdiğini de ifade etmiştir. Netice itibari ile Besâsîrî'nin bütün faaliyetleri iki yıllık bir zaman dilimine aittir. Eğer Büveyhî lideri 450/1058-1059 yılında sürgüne gönderildiyse aynı vakitte Besâsîrî'nin de Fatımîler adına faaliyet yapmış olması gerekir. Buna binaen aralarında bir mutabakat veya çekişme olduğu ihtimalleri doğmaktadır. Uyuşma olması

⁶⁶ Kalkaşendi, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, 173-174.

⁶⁷ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/402-419, 442; Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 12-13; Bûndârî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 10-12.

⁶⁸ Kalkaşendi, *Halifelik Kurumu ve Tarihi*, 175.

⁶⁹ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 15.

⁷⁰ Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 104.

⁷¹ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, IX/424-425.

⁷² Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 13.

⁷³ Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 14-15.

halinde Besâsîrî'nin çok faal olmaması gerekirken çatışma olasılığında da Halifenin sürülmesi gibi ciddi ve büyük işlere girmek de zor görünmektedir.

Tuğrul Bey'in Selçukluların rotasını Bağdat ve civarına çevirmesi İslam dünyasında birtakım etkileşimleri de beraberinde getirmiştir. Etkileşimlerden bazıları devletin güttüğü politikalar neticesinde gerçekleşmiştir. Tuğrul Bey'in veziri Kündürî tarafından başlatılan ve Şia'yı hedef alan propaganda zamanla genişletilmiştir. Kündürî'nin politikaları Eş'arî kesimi de içine almıştır. Eş'arî ve Eş'arîler hutbelerden lanetlenmiş, Eş'arî akidesi minberlerde eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu olaylar akabinde, Tuğrul Bey ile dönemin önde gelen Eş'arî kesimi mihne uygulamaları hakkında görüşmeler gerçekleştirmiştir. Lakin Tuğrul Bey görüşmeler neticesinde tavrını değiştirmemiş ve Eş'arî'nin ve Eş'arîlerin hutbelerden lanetlenmesi devam etmiştir.⁷⁴ Dahası devlet tarafından güdülen propaganda Şâfiî kesim ile Şîî kesimi aynı görmeye varan yorumlara yol açmıştır. Tuğrul Bey'in Şâfiî kitleye karşı uyguladığı politikaları Rafizîlere karşı kelimayı ortaya koyma çabası şeklinde yorumlamak belli birikime ulaşmış olan Eş'arî kelamını görmezden gelmeyi gerektirmektedir.⁷⁵ Mihne uygulaması sadece belli bir sosyo-kültürel çevre içinde değerlendirilebilecek bir olgu değildir.

Tuğrul Bey'in veziri ve önemli işlerin mimarı olarak tarih sahnesinde boy gösteren Kündürî'nin yaptığı işlerden en çarpıcılarından birisi de ikinci mihne veya Selçuklu mihnesi şeklinde adlandırılan sürecin başlatıcı isimlerinden olmasıdır. Kündürî'nin Şâfiî kitleye karşı kişisel husumeti hakkında tarih kitaplarında bilgilere rastlamak mümkündür.⁷⁶ Literatürde yer alan bu bilgi hesaba katıldığında Rafizîlere karşı planlanan uygulamaların Şâfiî ve bununla birlikte Eş'arî kesimi içine alacak şekilde genişletilmesi daha net anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra Kündürî'nin güttüğü

⁷⁴ İmam Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*, thk. Muhammed Hâlid Zülğanî - Muhammed Yusuf İdrîs (yrs.: Dâru'n-Nur, 2016), 78-79.

⁷⁵ İddia için bk. V.V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, çev. Kazım Yaşar Koprman - İsmail Aka (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006), 89.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târik Tercümesi*, X/46.

politikaların, kişisel taassubundan ve makamını korumaktan kaynaklandığını vurgulayanlar da vardır.⁷⁷ Bu durumla beraber, olayları sadece Kündürî üzerinden okumaya kalkmak, idam edilmiş sabık bir vezir ile devlet lideri şahıs arasında tercihte bulunma ve bütün yaşananları bir kişiye yükleme çabasıdır. Fakat devletin başında bulunması ve doğrudan Eş‘arî kesimce mihne sıkıntılarından haberdar edilmesi, Tuğrul Bey’in dahlinin olmadığı ihtimalini düşürmektedir. Tuğrul Bey’in böyle bir organizasyon içinde bulunmasını onun Bağdat’a girerken Hanbelî kesimin desteğini almaya matuf bir davranış olarak görmek de tahkike muhtaçtır.⁷⁸ Her ne kadar ikinci mihnenin saikleri müphem mütalaa edilmişse de Hanbelîlerin destekleri ne kadar mümkün olduğu birkaç açıdan tartışmaya açılabilir. Tuğrul Bey Hanefî kimliği benimseyen bir şahıskan, Hanbelîler Hanefîlerle hiç de barışık bir yapı arz etmemişlerdir. Özellikle Hanefiliğin akılcı tutumları Hanbelilik için en uçta duran gruplardan birini temsil etmektedir. Nitekim Mu‘tezile’ye karşı kelamı kullanmasına rağmen Eş‘arî kabul görmemişken içlerinde Mu‘tezilî alimlerin de bulunduğu Hanefilik bundan muaf tutulacak değildir. Ayrıca Bağdat’a giriş hem Tuğrul Bey’in hem de halifenin istediği bir harekettir. Daha da netleştirmek gerekirse, Bağdat’a girerken Şâfiî kimliğe sahip Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hasen el-Fûrekî’nin (ö. 478/1085) olaydaki dahli önemlidir.⁷⁹ Bu çerçevede Hanbelî kesimin Tuğrul Bey’e açık veya kapalı bir desteği var ise bu destek daha çok Şîî karşıtlığı üzerinden okunmaya daha müsait durmaktadır.⁸⁰

Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî (ö. 458/1066) de bir mektup kaleme almıştır. Ebu’l-

⁷⁷ Muhammed Şerafuddin, “Selçuklu Devrinde Mezhepler”, *Hikmet Yurdu* II/4 (2009), 181.

⁷⁸ Laoust, Eş‘arîlerin hutbelerden lanetlenmesine ve onlara karşı bir takım operasyon yapılmasının az da olsa etkisi olan Hanbelî kesimin desteğini alarak Bağdat’a giren Tuğrul Bey’in işini kolaylaştırdığını zikretmektedir. Detaylı bilgi için bk. Henri Laoust, *İslâm’da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fırlı - Sabri Hizmetli (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 249-250.

⁷⁹ İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi’t-Târih Tercümesi*, X/489. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Fûrekî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996).

⁸⁰ Eş‘arî kesim ile Hanbelîlerin girdikleri ilişki hakkında detaylı bilgi için bk. Ümit Toru, “Eş‘arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII/1 (2018), 273 vd.

Kasım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdullah b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfi‘î (ö. 571/1176) vasıtası ile elde edilen bu mektuba göre muhatap Kündürî’nin kendisidir. Beyhakî’nin hocası, Ebû Osmân İsmâîl b. Abdurrahmân b. Ahmed b. İsmâîl es-Sâbûnî en-Nisâbûrî (ö. 449/1057) Nişabur’da yürüttüğü hatiplik görevinden alınmış ve birçok önde gelen Eş‘arî alim sorguya çekilmiştir. Pek çok Eş‘arî alim de farklı bölgelere göçmek zorunda kalmıştır.⁸¹ Beyhakî’nin mektubunda Eş‘arî’nin soyunun yüceliği, çelişkileri gidermesi, Peygamberin övgüsüne mazhar olan bir şecereye sahipliği gibi özelliklerle övmesi yanı sıra Hanefî, Şâfi‘î ve Malikîlerden ilme önem veren kişilerin Eş‘arî’ye rağbet ettikleri vurgulanmıştır.⁸²

Tuğrul Bey’in Eş‘arî kesime karşı tavrı bilinmekle birlikte tarihî olaylar seyrinde önemli bir detay da mevcuttur. Besâsîrî’nin Bağdat bölgesinde gerçekleşen mücadelede Tuğrul Bey’i کافی derecede oyaladığı kesin bir şekilde görülmüştür. Bunun yanında Tuğrul Bey Bağdat’a Besâsîrî’nin ikinci kez Bağdat’a geldiğinde yaptığı mücadelede Fûrekî’nin katkıları da bulunmaktadır. Çünkü Tuğrul Bey Bağdat’a geldiğinde gösterdiği çabadan dolayı Fûrekî’ye teşekkür etmiştir.⁸³ Bu bilgi sadece İbnü’l-Esîr’de rastlanılmaktadır. Fûrekî büyük ihtimalle Şîî olan ve Fatımîlerle birlikte duran birisi yerine Hanefî kişiyi tercih etmiştir. Mihne döneminin sultanı Tuğrul Bey’e karşı neden böyle bir yardımda bulunduğu veya bulunmuş olsa bile Tuğrul Bey’in neden teşekkür ettiği muammadır. Mihnenin Bağdat’a yansımadığı düşünülecek olursa bu kabulde İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi bir ismin neden Nizâmülmülk tarafından çağırılıncaya kadar Hicaz bölgesinde kaldığı gündeme gelmektedir. Öte yandan Fûrekî’nin ise mihne uygulamasından istisna tutulduğu bilgisi

⁸¹ Ebu’l-Kâsım Ali b. el-Hasan İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi’l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile’l-İmam Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî* (Dımeşk: Dâru’l-fıkr, 1399), 108.

⁸² İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi’l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile’l-İmam Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 101-106.

⁸³ İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî t-Târih Tercümesi*, X/489. Kaynaklar İbn Fûrek olarak geçiyor olsa da bu tarih uyumsuzluğu nedeniyle mümkün değildir. Nitekim İbn Fûrek 406/1015 yılında vefat etmiştir. Bahsi geçen kişi İbn Fûrek’in torunudur. İki ismin karıştırılması ve genellikle olayların İbn Fûrek’e nispet edilmesi rastlanılan bir durumdur. Detaylı bilgi için bk. Yavuz, “Fûrekî”.

ise mevcut değildir. Fûrekî'nin yardımı neticesinde olumlu tavır takınılacağı ümidi olduğu ihtimali doğsa da bunu destekleyecek bir bilgi de aktarılmamıştır. Mihneden etkilenen kişiler arasında Hanefî olup Eş'arî kimliği olan kişilerin de zikredilmesi⁸⁴ V/XI. asırda kimlik kazanımı açısından zengin bir dönem olduğu fikrini canlandırmaktadır. Eş'arî düşüncenin Selçuklular zamanında en parlak dönemini yaşadığı kabulü⁸⁵ de Tuğrul Bey sonrasında yaşanan gelişmelere matuf geliştirilmiş bir düşünce olarak gözükmemektedir. Bahsedilen değişimi besleyen bir diğer şey ise Selçukluların saldırgan Hanefîliğine bir tepkisellik olarak Şâfiîliğin güçlenmiş olmasıdır.⁸⁶ Nişabur'da Şâfiîlerin Tuğrul Bey'i desteklemesi gibi tavırların yanı sıra Kündürî'nin vezirliği sırasında Tuğrul Bey'in tavrının değiştiği ve Kündürî dönemi ile Şâfiîlere cephe aldığı şeklinde iddialar da mevcuttur. Lakin bu iddiaların dikkatle incelenmesi gerekmektedir.⁸⁷

Tuğrul Bey'in, 447/1051-1052 yılında Besâsîrî'nin kontrolü ele aldığı Bağdat'a tekrar yönelmesi ve şehirden Besâsîrî'yi kovması sadece siyasî-askerî bir olay değildir. Azîmî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat tabiisi olarak Bağdat'a girdiğinin altını çizmiştir.⁸⁸ Tuğrul Bey, Hanefî bir şahsiyettir ve Eş'arî kesime karşı yapılan ikinci mihne dönemi devlet lideridir. Oysa Azîmî nezdinde Sünnî kimliği ile ön plana çıkmıştır. Muhatabın bir Şîî olması kavramsallaştırmasında etkili olmuştur. Azîmî'nin vefat tarihi (556/1160-1161 [?]) göz önünde bulundurulsa Tuğrul Bey dönemindeki mihne olayları zaman içerisinde silikleşmiş ve yerini Sünnî kimliğin hakim olduğu kabul yerleşmiştir. Fûreî örneğinde olduğu gibi, Tuğrul Bey tarafından gösterilen istisnai tavırlar da Azîmî'nin dikkatini çekmiş olabilir. Tuğrul Bey, Hanefî kimliğine önem verdiği gibi Şîî kesime karşı da mücadele içiresine girmiştir. Bağdat'ta yaşayan Şîî Türkler onun tarafından bazı

⁸⁴ Şerafüddin, "Selçuklu Devrinde Mezhepler", 180.

⁸⁵ Madelung, "Maturidiliğin Yayılış ve Türkler", 324.

⁸⁶ Madelung, "Maturidiliğin Yayılış ve Türkler", 338.

⁸⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 146-147.

⁸⁸ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 15.

saldırlara maruz kalmıştır.⁸⁹ Hatta bu Besâsîrî'nin işine gelmiş ve onları isyanında kullanmıştır.⁹⁰ Halife Kaim ve Tuğrul Bey iş birliği içerisine girmiş, Büveyhîler ile iş birliği yapan Türkleri Dinever⁹¹ ve Hulvan'a⁹² sürüp Bağdat'tan çıkarmak istemiştir.⁹³ Bunun yanı sıra bölgede yaşayan Türkler, şehri yağma etmiş ve Meliku'r-Rahîm'den alacakları olduğu iddiası ile bu girişimde bulunduklarını söylemişlerdir.⁹⁴ Türklerin Bağdat ve civarında Selçuklular öncesinde ikamet ettikleri bilinmekle birlikte böyle bir çabaya girişmek o bölgede olan etkilerine birer işarettir. Ayrıca zaman içerisinde Abbâsî Hilafeti'nden ziyade Şîî oluşumlara meyil gösterdikleri de anlaşılmaktadır. Tuğrul Bey, Türkistan'dan gelen bir Türk olmakla birlikte Şîî düşünceye ve buna bağlı eylemlere girişip Besâsîrî'nin yanında yer alan Türklere karşı tavrını bozmamıştır.

Tuğrul Bey, Bağdat'ta düzeni sağladıktan sonra Horasan'a doğru yola çıkmıştır. Muhtemeldir ki bu yolculuk serüveninde Gazneli Sultanı İbrahim b. Mesut ile anlaşma yapmışlardır.⁹⁵ Tuğrul Bey'in 8 Ramazan 455/ 4 Eylül 1063'te vefat etmesi üzerine Kündürî Rey'e gelmiş ve defin işlemleri ile ilgilenmiştir.⁹⁶ Asayişî sağlamaya çalışan Kündürî başa Davut Bey'in oğlu olan Süleyman'ı geçirmiş ve onun adına biat almaya başlamıştır.⁹⁷ Süleyman'ın başa geçirilmesinde bazı etkenler olduğu söylenebilir. Yetmiş yaşında vefat ettiği söylenen Tuğrul Bey'in dindar, adil ve ibadete düşkün biri olduğu kanısı o dönemde mevcuttur.⁹⁸ Hatta Barthold ilk Selçuklu sultanlarının Sultan Mahmut

⁸⁹ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 16.

⁹⁰ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 25.

⁹¹ Batı İran'da Cibâl bölgesinde tarihî bir şehir. Güneybatısındaki Kirmanşah'tan yaklaşık 45-48 km. uzaklıktadır. Detaylı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Dînever", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994).

⁹² Bağdat'ın 190 km. kuzeydoğusunda Bağdat-Horasan yolu üzerindeki Kasrîşîrin ile Kirind arasında ve Diyâle nehrinin kollarından Hulvançay'ın (Hulvân-rûd) sol kıyısında yer almaktadır. Detaylı bilgi için bk. Tahsin Yazıcı, "Hulvân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998).

⁹³ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 16, 25.

⁹⁴ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/453.

⁹⁵ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/25-26.

⁹⁶ Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 110; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/41.

⁹⁷ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 24; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/43.

⁹⁸ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 25; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 16.

ve Mesut'tan daha dindar oldukları kanısını paylaşmıştır.⁹⁹ Bu bağlılık büyük ihtimalle Hanefî aidiyeti üzerinden yaşanırken halifeye tazimi de içermektedir. Yayılmacı Şîî anlayışa ve veziri Kündürî bağlamında Eş'arîlere karşı tavrı Hanefilik üzerinden dine sıkı sıkıya sarılma üzerinden anlaşılabilir.

Tuğrul Bey'in vefatı sonrasında Süleyman başa geçmiş olsa da Alparslan taht mücadelesine girişmiştir. Nişabur'dan harekete geçen Alparslan Rey'e gelmiş ve Kutalmış b. İsrail ile savaşarak yenmiştir. Ardından burada tahta geçmiştir.¹⁰⁰ Alparslan Kündürî'yi görevden almış ve bir sene sonra da 16 Zilhicce 459'da idam ettirmiştir.¹⁰¹ Alparslan'ın heyetinde bulunan Nizâmülmülk'ün Kündürî'yi kıskandığı ve Alparslan'ın dikkatini ona doğru çektiği tarihi kaynaklarda geçen bir bilgidir.¹⁰² Alparslan başa geçtikten sonra Kündürî yerine Nizâmülmülk'ü atamıştır. Nizâmülmülk'ün kıskançlığının yanında Alparslan'ın bir isteği olarak da görülmesi olasıdır.¹⁰³ Nizâmülmülk bunu iyi kullanmış olsa da Alparslan'ın kendi yerine başkasını başa geçirip biat alan kişiyi hala vezirlikte tutması olağan değildir.¹⁰⁴ Nizâmülmülk zaman içerisinde devlet kademelerinde yükselmiş ve Alparslan döneminde de Kündürî gibi önemli bir rakibini saf dışı bırakmıştır.

Tuğrul Bey dönemindeki olaylar sadece Eş'arîlik bağlamında kalmamıştır. Tuğrul Bey'in Bağdat'a girdiği dönemlerde Sünnî kesim ile Şîî kesim arasında 443/1051-1052 ve 445/1053-1054 yıllarında olaylar da çıkmış ve çatışmalar giderek artmıştır.¹⁰⁵ İbnü'l-Esîr'in verdiği bu bilgiye bakılacak olursa olaylar Eş'arîlik, Şâfiilik gibi aidiyetlerden

⁹⁹ V.V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990), 326.

¹⁰⁰ Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 26-27; Kazvinî, *Târih-i Güzide*, 345; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 125-129.

¹⁰¹ Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 18; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/45.

¹⁰² Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 26-27; Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 115.

¹⁰³ İbrahim Kafesoğlu, *Selçuklu Tarihi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972), 42.

¹⁰⁴ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 143-144.

¹⁰⁵ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/436-439.

ziyade Sünnilik ve Şiilik gibi daha üst aidiyetler üzerinden aktarılmıştır. Selçuklular döneminde Şâfiilik güçlenmekle beraber bazı istisnalar mevcuttur. Tuğrul Bey sonrasında gerçekleşen olaylar seyrini başka bir yöne çevirmiş olsa da Mu'tezile'den istisnai olarak itibar görenler olmuştur. Melikşâh döneminde göreve gelen Ali b. Hasan es-Sandalî (ö. V./XI. asır son yarısı [?]) Tuğrul Bey sonrasında züht hayatına yönelmiş bir şahsiyetti.¹⁰⁶

Alparslan taht kavgalarının ardından Kafkaslara ilerlemiş ve Hazar bölgesini ele geçirmiştir. Alparslan Kafkas seferi sonrasında Suriye bölgesine yönelmiştir. 462/1069-1070 yılında yönünü Fatımî egemenliğindeki Suriye'ye yöneltmiş olsa da yaşanan gelişmeler neticesinde 463/1071 senesinde Malazgirt meydanında Doğu Roma ile savaşa girmiştir.¹⁰⁷ Aynı zamanda Halep'te bir Abbâsî-Selçuklu egemenliğinin alameti olan hutbe okutulmasına tesadüf edilmektedir.¹⁰⁸ Doğu Roma'yı yenmiş olan Alparslan bölgede önemli bir egemenlik tesis etmiştir.¹⁰⁹

Alparslan'ın Hanefilere verdiği değeri Malazgirt savaşı öncesinde görmek de mümkündür. Her ne kadar Nizâmülmülk Şâfiî kesime karşı bir öncelik tanısa da Alparslan aynısını kendi mezhebî aidiyeti için yapmıştır. Bûndarî savaşın zamanı noktasında Hanefî alim ve fakih Ebû Nasr Muhammed b. Abdülmelik el-Buharî el-Hanefî (ö. V/XI. asır son yarısı [?]) isimli alimin görüşünün dikkate alındığına ışık tutmuştur.¹¹⁰ Bu kişi sadece Malazgirt savaşında değil, sürekli Alparslan'ın yanında olmuştur.¹¹¹ Hüseyinî de bu bilgiye kıymet atfetmiş ve Ebû Nasr'ın cuma günü savaşılmaması konusundaki fikriyle birlikte eserine kaydetmiştir.¹¹² Künyesinde yer alan bilgi

¹⁰⁶ Osman Aydın, "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefilik İlişkisi", *IV. Uluslararası Şeyh Şe'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), I/326.

¹⁰⁷ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 22-23; Fazlullah, *Câm'ü't-Tevârîh*, 81-84; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 168-173; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/71-73.

¹⁰⁸ Celâleddin Suyûtî, *Halifeler Tarihi*, çev. Onur Özatağ (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015), 431.

¹⁰⁹ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 30-42.

¹¹⁰ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 39.

¹¹¹ Şerafüddin, "Selçuklu Devrinde Mezhepler", 186.

¹¹² Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 34.

değerlendirildiğinde Pezdevî'nin yaşadığı bölgeden olan bu alim, Alparslan nezdinde kıymetli bir şahsiyet olmalıdır ki önemli bir meydan savaşının tarihini belirleme hakkında Bündarî bu bilgileri kaydetmiştir.

Alparslan Malazgirt zaferi sonrasında yönünü Mâverâünnehir bölgesine çevirmiştir. İlig Han ile olan mücadelesinde Ceyhun ırmağının kuzeyine geçmiş ve yol üzerinde bulunan Berzem¹¹³ kalesine saldırmıştır.¹¹⁴ Semerkant, Buhara ve Mâverâünnehir hâkimi Şemsü'l-Mülk Tekin b. Tamgaç, Alparslan'ın kız kardeşi ile evlidir. Alparslan'ı bölgeye hâkim olmaya teşvik ettiği gerekçesi ile Alparslan'ın kardeşini öldürmüştür. İlerleyen süreçte ise Alparslan Tekin'in kız kardeşi ile evlenmiştir. Aralarında gelişen husumet büyüdüğü için Tekin ile savaşmaya çıkan Ayaz ve Melikşâh yenilmişlerdir. Bu savaşta ganimet elde eden Tekin, ganimetleri kız kardeşi ile olan evlilikten ötürü hediye olarak gönderilmiştir. Gelişen bu olaylar ve hakaret olarak kabul ettiği muamelelerden sonra Alparslan sefer hazırlıklarına başlamıştır.¹¹⁵ Bölgeye sefer düzenleyen Alparslan, Yusuf el-Harezmî (Hemedanî)¹¹⁶ isimli esir edilmiş kale komutanının kıvrak davranması sonucunda hançer ile yaralanmış ve 465/1072 yılında vefat etmiş¹¹⁷ ve Merv'e, babasının yanına defnedilmiştir.¹¹⁸ Alparslan'ın Semerkant-Buhara hattına yaptığı önemli ilerlemelerden birisi de Cend ve Seyran'ın (Yesi) alınmasıdır.¹¹⁹ Aral gölünün doğusunda yer alan bu bölgeler bölgenin hâkimiyetini sağlama açısından önemli olmakla beraber Semerkant-Buhara hattının muhasarası için önem taşımaktadır. Alparslan yaralanması sonrasında Nizâmülmülk'e Melikşâh'ı başa geçirmesi için talimat vermiştir. Alparslan'ın vefatından iki sene sonra ise 467/1075

¹¹³ Türkmenistan'daki Merv şehri yakınlarında, Ceyhun Nehri civarında yer alan tarihi bir kaledir.

¹¹⁴ Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sûrûr*, 118.

¹¹⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 183.

¹¹⁶ Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 37-38.

¹¹⁷ Bündarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 44-46; Abdurrahman İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî Târihi'l-Ümem'de Selçuklular*, çev. Ali Sevim (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 110; Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 23; Kazvinî, *Târih-i Güzide*, 347; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/78.

¹¹⁸ Bündarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 48.

¹¹⁹ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, X/58.

yılında Halife Kaim Biemrillah vefat etmiştir. Yerine Ebû Abdillâh el-Mühtedî-Billâh Muhammed b. Hârûn el-Vâsık-Billâh el-Abbâsî (ö. 256/870) halife olarak geçmiştir.¹²⁰

Alparslan kendi döneminde sahib-i haber tayin etmediği ve bunu adalet sağlamak için yaptığı şeklinde bir bilgi mevcuttur. Kendisine gelecek kişiler için araya bir adam koyulursa rüşvet alıp haksızlığa sebebiyet vereceği gerekçesi ile bu kurumu kullanmadığının ifade edilmesi onun adaletine olan bir vurgudur.¹²¹ Bu bakımdan kendisini halk ile yakın ilişkide olması onun sahip olduğu adalet anlayışının bir yansımasıdır. Bu tavır Nizâmülmülk'ün de eserinde konu olmuş ve Melikşâh'ın isteği üzerine yazılan devlet yönetimine dair esasların işlendiği bahisler arasında yerini almıştır.¹²²

Alparslan'ın Hanefiliğe olan bağlılığı diğer mezhepleri geri plana atacak kadar fazladır. Alparslan'ın bu tavrını Nizâmülmülk kendi hakkında anlattığı bir anekdotta tespit etmek mümkündür. Nizamülmülk kendisinin Şâfiî olmasının yer yer Alparslan tarafından eleştirildiğini ve bunun ciddi sonuçlara sebep olabileceğini düşünmüştür. Alparslan, Nizâmülmülk'ün Şâfiiliğini bir nakısa olarak değerlendirmiş, daha azametli hale gelmesi önünde bir engel olarak telakki etmiştir.¹²³ Bir başka husus ise Alparslan'ın Hanefî alim Ebû Nasr Muhammed b. Abdülmelik el-Buharî el-Hanefî'ye karşı gösterdiği hürmet ve onu her daim yanında bulundurmasıdır. Alparslan'ın yanında bulunan bu kişi dönemin Hanefî kabulü için ipuçları barındırmaktadır. Ebû Nasr el-Buharî fakih olarak anılırken hakkında başka bilgiye rastlanılmamaktadır. Özü itibariyle kelama uzak ve fıkıh kimliği ile temayüz etmiş olan Buhara ulemasının tavrına da ayna tutmaya müsait bir zemin inşa etmektedir. Bunun yanı sıra kelama mesafeli olması muhtemel olan bir kişinin

¹²⁰ Bûndarî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 51; Suyûtî, *Halifeler Tarihi*, 432; Kazvinî, *Târih-i Güzide*, 286; Hüseyinî, *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*, 42.

¹²¹ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 327.

¹²² Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, çev. Mehmet Taha Ayat (Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.), 93.

¹²³ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, 135.

devletin sultanı ile yakında temas halinde olması, önemli olayda fikrinin uygulanması dikkat çekici detaylardandır.

Alparslan'ın Nizâmülmülk'e Melikşâh'tan taraf şekilde vasiyette bulunması bazı etmenlere bağlanmıştır. Melikşâh'ın daha reşit birisi olmaması ve gücü elinde tutamaması bu etmenlerden bazılarıdır. Nizâmülmülk bu alan boşluğundan faydalanıp gücünü genişletmiş ve kendine sadık kişiler yetiştirmiştir. Hatta bu sayede Halifeye bağlı olan Diyarbakır valisini dahi saf dışı bırakıp ona karşı gücünü ortaya koyduğu fikri oluşmuştur.¹²⁴ Nizâmülmülk merkezi otoritenin sağlanmasında önemli bir figür olarak görülmüştür. Bu sayede kendine yakın olan kesimin yaygınlık kazanmasına olanak sağlamıştır. Özellikle Eş'arî alimleri ile olan yakınlığı Eş'arî akidesinin ve sisteminin bölgede yayılmasına, savunulmasında ve taraftar kazanmasına olumlu şekilde katkılar sağladığı söylenebilir.

Nizâmülmülk, Alparslan için önemli bir şahıs olmakla beraber arka planda bazı pürüzlerin olduğu malumdur. Nizâmülmülk, kendi ifadeleri ile açıkça Rafizî ithamından çekinmektedir. Rafizîlere karşı güdülen politikanın bunda önemli bir payı olmakla birlikte Alparslan'ın bazı tavırları da önemli bir yekun tutmaktadır. Alparslan tarafından temsilci olarak Semerkant'a yollanan elçilerle sohbet eden Şemsü'l-Mülk, Alparslan'ın birçok açıdan iyi koşullarda olduğu ve ekonomik, askerî ve idarî manada oldukça zengin konumda olduğu fakat bir kusuru olduğu bilgisine ulaşmıştır. Elçi tarafından kusur olarak sunulan şey ise Alparslan'ın vezirinin yani Nizâmülmülk'ün Rafizî olmasıdır. Nizâmülmülk bu söylemin Alparslan'a ulaşmaması için elçiye para ve hilat verdiği kendi kaleminden okunmaktadır. Özellikle Alparslan'ın Şâfiî olması dolayısı ile Nizâmülmülk'e durmadan serzenişte bulunması bir alt zemin teşkil etmektedir. Bununla birleşecek Rafizî ithamı Nizâmülmülk'ün endişesini fazlasıyla katlamıştır.¹²⁵ Selçuklu

¹²⁴ Carl Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi* (Ankara: Örnek Matbaası, 1954), 183.

¹²⁵ Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname*, 135-136.

sultanlarının Hanefilik tavrını Nizâmülmülk gibi devletin önde gelen kişilerinden okumak da Nizâmülmülk'ün kendi kaleminden okumak mümkündür.

Tekin, Melikşâh'ın bölgede olmayışını fırsat bilmiş ve Tirmiz'i ele geçirip Belh dahil bölgeyi kontrol altına almıştır.¹²⁶ Buhara ve Semerkant hanı Karahanlı Şemsü'l-Mülk b. Tamgaç'ın Tirmiz'i almasından sonra Melikşâh öncelikle oraya yönelmiştir.¹²⁷ Melikşâh 471/1078-1079 yılında Semerkant'ı muhasara altına almış ve ele geçirmiştir.¹²⁸ Burada Tekin ile aralarında bir anlaşmaya varmışlardır.¹²⁹ Bir dönem Semerkant'ın yönetimi Ahmed Han b. Hızır Han isimli kişinin eline de geçmiştir.¹³⁰ Şehir ahali bir müddet sonra kendisinden şikayetçi olmaya başlamıştır. Kendisi Şâfiî olan Ebû Tâhir Abdurrahmân b. Muhammed b. Alek¹³¹ (ö. 484/1091) hac için çıktığı yolda İsfahan uğradığında genel havayı Melikşâh'a anlatmıştır. Buna binaen Melikşâh hazırlıklarını yapmış ve tekrar sefere çıkarak önce Buhara'ya sonra da Semerkant'a yürümüştür.¹³² 481/1088-1089 senesinde sefere çıktığı Semerkant bölgesinde 483/1090-1091 yılı itibariyle Semerkant'ı alarak nihayete erdirmiştir.¹³³ Zira Alparslan tarafından başlatılan harekâtın bir devamı olarak okumak bu sayede mümkün olmakta ve olaylar arasındaki bağ daha rahat kurulmaktadır.

Semerkant kuşatması sırasında Pezdevî Semerkant'ta bulunmaktadır. Eserin tasnifini de bu esnada tamamladığı anlaşılmaktadır. Yapılan kuşatma şiddeti Pezdevî'nin

¹²⁶ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/81.

¹²⁷ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zaman fi Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*, 198.

¹²⁸ Râvendî, *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*, 125; Fazlullah, *Câm'ü't-Tevârîh*, 89.

¹²⁹ İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/92-93.

¹³⁰ Kendisi daha sonra zındık olduğu gerekçesi ile askerleri tarafından öldürülmüştür. İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/206.

¹³¹ Kendisi ayrıca önemli bir alim olup Bağdat'ta vefat etmiştir. Kendisinin vefatı sonrasında Nizâmülmülk'ün de katıldığı bir cenaze töreni düzenlenmiş ve devlet erkânı saygı göstergesi olarak defin alanına kadar cenaze ardından yaya şekliyle yürümüştür. Cihan Piyadeoğlu, "Büyük Selçuklular Dünyasında Yas Tutma Âdetleri ve Taziye Merasimleri", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2012), 37; Ayrıca bkz. İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/124.

¹³² İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/153-155; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşâh Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu* (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953), 119-121; Merçil, Erdoğan, *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011), 58.

¹³³ Azîmî, *Azîmî Tarihi*, 31.

de diline yansımakta ve halkın bu savaşın şiddetinden ve tarafların gücünden dolayı hayrete düştüklerini eserine yansıtmaktadır. Pezdevî'nin söylemi daha tarafsız olup kulların selameti için dua etmektedir.¹³⁴ Bu da savaşın eserin kaleme alındığı esnada devam ettiğini göstermektedir. *Usûlu'd-Dîn* eserini Şeyh Fakih İmam Tayyib b. Tahir en-Nesuhî, Fakih İmam Ahmed b. Muhammed el-Kadı el-Ahsîketî, Fakih Dehkan Muhammed b. Muhammed el-Bâramenî ve Şeyh Fakih Ahmed b. el-Hasan el-Kâsânî'nin asıl nüshasıyla karşılaştırılması, Hakan Ahmed b. el-Hızr'ın, Kâsân'dan döndüğünde yapılmıştır. Semerkant-Biyarket/Piyarket denilen son menzile ulaştığında, ordular üzerine yürüyüp bütün Deylemlileri ve terk edenleri öldürmüşlerdir. Semerkant halkı, imamlar ve avam dışarı çıkıp Oğuzlardan ve Deylemlilerden pek çoğunu öldürmüşler, Ahmed Han'ı zincire vurup Cuma günü katledip Fem kabristanına defnetmişlerdir. Amcasının oğlu Mesud b. Muhammed Arslan İlek'e biat eden Semerkantlılar o dönemde henüz bir sultan üzerinde ittifak sağlamamıştır.¹³⁵ Melikşâh'ın bu seferlerindeki şiddet Pezdevî'nin Müslümanların selameti için dua etmesinin yanı sıra oluşan tahribatın aktarımı üzerinden de görülebilir. Bu hasardan Buhara da nasibine düşeni almıştır.¹³⁶ Pezdevî'nin bir dönem ömrünü geçirdiği Semerkant da Melikşâh zamanında fethedilmiş ve babasının tamamlayamadığı fetih Melikşâh ile nihayete ermiştir.¹³⁷

Pezdevî'nin aktardıkları dikkate alındığında arada kalınlık ve karar verememesi göze çarpmaktadır. Kendi hanları ile arası iyi olmayan Semerkantlılar bunun karşısında Selçukluları kabul eden ve onlardan taraf olan bir girişimde bulunmamışlardır. Daha da genişten bakılıp bölge coğrafyasına dikkatli inceleme yapıldığında bu ikilemin sadece Semerkantlılarda değil Nişabur taraflarında da olduğu anlaşılabacaktır. Nişabur halkı Selçukluların gelmesine pek taraftar gözükmemektedir. Bunun sebebi Selçukluların

¹³⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 265; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 424-425.

¹³⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 265; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 424-425.

¹³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer Narşahî, *Târih-i Buhârâ*, çev. Erkan Göksu (Ankara: Türk Tarih Kurumu, ts.), 44.

¹³⁷ Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 56-57.

Hanefilere nazaran Şâfiîlere daha fazla destek sağlamasıdır. Bundan dolayı Tuğrul Bey'in Nişabur'da Şâfiîlerce desteklenmesine olanak tanımıştır. Nişabur'un fethi sonrasında da ilk hutbe Şâfiî bir alim tarafından okutulmuştur.¹³⁸ Bölgede Selçuklular zamanında Türk milletinin baskın odluğu şeklinde kanaatin aksine çok daha önceki dönemlerde Türklerin Semerkant'ta nüfus olarak olmasa da nüfuz olarak etkin konumda oldukları çeşitli dönemler vardır.¹³⁹

Yapılan fetihlerde yaşanan bir olay da coğrafyanın genişliği kadar kimlik açısından geniş bir yelpazenin mevcut olduğuna da ışık tutmaktadır. Semerkant fethinde yaşanan bir gelişme bölgede olan çeşitliliği gösterirken ilişkilerde olan zayıflığa da işaret eder niteliktedir. Semerkant kuşatması esnasında burçlardan sorumlu olan bir şahsın oğlu Selçuklulara esir düşmüştür. Burçlardan sorumlu olan kişi bir anlaşmaya vararak oğlu karşılığında sorumlu olduğu burcu teslim etmiştir. Böylelikle şehir Selçukluların kontrolüne geçmiştir. Barthold bu kişinin Ali soylu birisi olduğu kaydını düşmüştür.¹⁴⁰ Oysa Alevî ifadesinin Şia'ya mensup olarak okumak veriyi daha sağlıklı görmeyi sağlamaktadır.¹⁴¹ Şiî olan bir kişinin komutan olarak kullanılması bölgede azınlık da olsa Şia'nın varlığını gösterir. Sorumlu olduğu burcun teslim edilmesi onun dinî kimliğinden kaynaklanan bir ihanetten ziyade baba kimliği üzerinden okunması daha isabetli durmaktadır. Olay tamamen babalık duygusu üzerinden anlatılmışken Şiî kimliği şahsı tanımlamaya yönelik bir çaba gibi durmaktadır.

Mâverâünnehir bölgesi önceden beri var olagelen bir çeşitliliğe de sahiptir. Birçok kimliğin sahibini bulduğu bölge adeta Müslüman düşünce geleneğinin küçük bir kesiti olarak çıkmaktadır. Lakin her ne kadar Mâverâünnehir bölgesinde Hâricilik, Mu'tezile, Zeydiyye, İsmaililik gibi pek çok mezhep bulunsa da hiçbiri Hanefilik ve Mürchie kadar

¹³⁸ Detaylı bilgi için bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 146.

¹³⁹ Detaylı bilgi için bk. Osman Aydın, *Semerkant Tarihi Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024), 479-485.

¹⁴⁰ Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, 338.

¹⁴¹ Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, 121.

etkin olamamış ve tutunamamıştır. Özellikle Türklerin hâkimiyet alanında Hanefilik milli bir mezhep haline gelmiştir.¹⁴² Ebû Hanife manevî olarak dönemin İslam coğrafyasında doğu bölgesinde liderlik noktasına ulaşmıştır.¹⁴³ Özelde ise Semerkant ve Buhara, Ebû Hanîfe'nin öğrencileri tarafından fikirlerinin yayıldığı ve görüşlerinin bilindiği bir yerdir.¹⁴⁴ Gözden kaçırmamak gerekir ki vurgu Hanefilik üzerine yoğunlaşmaktadır. Hanefilik aidiyeti genel yapısı itibari ile; Mu'tezile, Kerramiyye, Ehl-i Hadîs eğilimli kişiler ve Mâturîdî gibi daha sonra kelim ekolü olacak olan birçok yapıyı barındırmaktadır.

Selçukluların kuruluş döneminde Kündürî ile olan olayları Mu'tezile geleneği için farklı bir boyut açtığını söylemek mümkün iken Alparslan ile başlayan yeni süreçte en azından Mu'tezilî ulemanın nasıl bir konuma sahip olduğu tartışmaya açık bir konudur. Alparslan'ın başa geçmesi sonrasında özellikle Hanefî gelenek desteklenmiş ve eğitim, hukuk ve idarî alanlarda bu düşüncenin yaygınlaşması için bir çaba olduğu da söylenmektedir.¹⁴⁵ Lakin belli bir müddet sonra kalıplaşan Sünnî kimliğin içerdiği muhtevanın aksine, Kündürî'nin yaptığı işler ve kurduğu temaslar Selçukluları Sünnî dünyanın hâkimi kılması ifadesi belli kabuller ile şekillenecek bir husustur.¹⁴⁶ Eş'arî kesime karşı girişilen mücadele Sünnî kimlik altında hangi hususların kabul edildiğini de sorgulatmaktadır. Eş'arî kimliğin belli açılardan sorgulanmasının aksine, Nizmaülmülk farklı saiklerden ötürü olsa da eserinde Hanefî ve Şâfiî kesimi birlikte zikretmiş ve övmüştür. Bunun yanı sıra devlet işlerinin de Sünnî kesimden olan bu iki mezhebin

¹⁴² Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Kutlu, Sönmez (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 25-26.

¹⁴³ Von Wilfred Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı", çev. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIII/3-4 (1992), 243-244.

¹⁴⁴ Adem Lök, *Hanefiliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2022), 245-266.

¹⁴⁵ Dünder Dünder Feyzullah, "Büyük Selçuklular Döneminde Mezhep-Siyaset İlişkisi: Vezir Amîdül-mülk Kündürî Örneği", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* XVIII/2 (2025), 589.

¹⁴⁶ Dünder, "Büyük Selçuklular Döneminde Mezhep-Siyaset İlişkisi: Vezir Amîdül-mülk Kündürî Örneği", 591.

mensupları tarafından yürütülmesi gerektiğini savunmuştur.¹⁴⁷ Nizâmülmülk; Türklerin, görev için gelen kişilerin nereli olduklarını ve hangi mezhebe mensubiyet duyduklarını sorgulanması gerektiğini savunmuştur. Horasan-Maveraünnnehir'den gelen Ehl-i Sünnet dışında birini kabul etmemeleri Türklerin yanında sapkın olarak mütalaa edilen mezhebe mensup kişilerin idari görev almasını engellemiştir.¹⁴⁸ Nizâmülmülk'ün yaptığıın, dışlanan Eş'arî kimliğini tek başına yeniden konumlandırmak yerine devlet liderlerinin ve halk kitlesinin desteğini gören Hanefilik ismiyle anarak alan açmaya çalıştığı söylenebilir. Eş'ariliği, Şâfiî aidiyeti üzerinden yeniden itibar kazanmasını sağlamak olarak okumak da mümkün durmaktadır.

Melikşâh döneminde sahip olunan topraklardan elde edilen gelirin yekunu önemli miktarda artmıştır. Ayrıca devletin içindeki ulaşım sistemi de gelişmiştir.¹⁴⁹ Ulaşımın gelişmesi ilim dünyasında da ilişkilerin oluşmasına olanak sağlamıştır. Selçukluların amacı daha geniş çaplı olup Müslüman ülkeleri bir araya getirmeye matuftur.¹⁵⁰ Karahanlılar ve Gazneliler mahalli bir devlet olarak kalmışlardır. Selçuklular ise Doğu Türkistan-Hint-Anadolu-Kafkaslar bölgesine uzanan geniş çaplı büyük bir devlet ortaya koyarak Türk-İslam imparatorluğu ile İslam alemini toplayıp canlandırmıştır.¹⁵¹ Geniş bir coğrafyaya yayılan siyasî irade etkileşimi artırmış, ilmi zenginliğin ve çeşitliliğin oluşmasını sağlamıştır. Her ne kadar önemli derecede iç isyanlar yaşamış olsa da özellikle ilk dönemlerinde istikrarın bozulması engellenmiş ve devlet bütünlüğünü korumuştur.¹⁵²

Selçukluların ortaya koyduğu idarî yapı ile İslam dünyasında bir nizam ortaya çıkmış, ilim müesseseleri umumileştirmiştir. Devlet ilmî hayatı ya yönetmiş ya müdahale

¹⁴⁷ Nizâmü'l-Mülk, *Siyasetname*, 88, 135, 231-232.

¹⁴⁸ Nizâmü'l-Mülk, *Siyasetname*, 231-232.

¹⁴⁹ Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 59.

¹⁵⁰ Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, 91.

¹⁵¹ M. Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (Ankara: Ötüken Neşriyat, 1980), 180.

¹⁵² Detaylı bilgi için bk. Nurullah Yazar, *Büyük Selçuklu Devletinde İktidar Mücadeleleri* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017).

etmiş ya da desteklemiştir.¹⁵³ Medreseler noktasında önemli gelişmeler yanı sıra, Selçuklu sultanlarını okuma yazma dahi bilmeyen kişiler olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur. Hatta bu kabul onların barbar olarak nitelenmesinde de etkili olmuştur.¹⁵⁴ Oysa Barthold eserinin devamında şairlerin saraylarda himaye gördüğü ve o güne kadar olan yapıların korunup devam ettirildiğini de belirtmiştir.¹⁵⁵ Bu kabul içinde çelişki barındırmakla birlikte sultanların hepsinin eğitim seviyeleri hakkında kesin bir bilgiye sahip olmak güç görünmektedir. Bununla beraber Sünniliğin tercih edilmesini de açık ve anlaşılır akide olarak görmek de doğru değildir.¹⁵⁶ Hanefiliğin fikhî sistem içerisindeki girift yapısı, kelam konularındaki başarısı dikkate alınırsa, Türklerin ve özelde Selçukluların Sünniliği benimsemesi tek ve basit bir yaklaşımla indirgemeci bir tarzda okunmamalıdır. İlk Selçuklu sultanlarının sanata ve ilime ilgileriyle birlikte bu alanları destekler nitelikte yönelimlerinden ve koruma altına alan tavırlarından söz edilebilir.¹⁵⁷ Eğitime önem veren Selçuklular bunu özellikle Şîî kesime karşı savunma mekanizması şeklinde görmüşlerdir. Özellikle aşırı Şîî kesime karşı gelişen devlet tavrı önemli Sünnî alimlerin de yetişmesini beraberinde getirmiştir.¹⁵⁸

Selçuklular dinî yaşantıya çok fazla müdahale etmemişlerdir. Bu elbette bazı şartlara bağlanmıştır. Devlet daha çok Sünnî yorumu desteklemiş, Şîî yapılanmalara karşı durmuştur. Şîî kesime karşı Selçukluların mesafeli durduğu bilinse de mutedil Şîîlere karşı politik girişimde bulunmamışlardır.¹⁵⁹ Siyasî merkeze Abbâsî Hilafeti yerleştirilmiş, Fatımîlere karşı bir mücadele içerisine girilmiştir. Sünnî düşünce içinde

¹⁵³ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (Ankara: Nakışlar Yayınevi, 1980), 49.

¹⁵⁴ W. Barthold - M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi* (Ankara: Arisan Matbacılık, 1984), 55.

¹⁵⁵ Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 55-56.

¹⁵⁶ Brockelmann, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, 181.

¹⁵⁷ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 182-183.

¹⁵⁸ Selim Özarslan, “Selçuklularda Kelâm İlmi ve Kelâm Âlimleri”, *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*, ed. Osman Eravşar - Haşım Karpuz (Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi, 2001), II/139-144.

¹⁵⁹ Feyzullah Dünder - Sayın Dalkıran, “Selçukluların Mezhep Politikası ve Sonuçları”, *Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* IV/1 (2024), 19.

kalan farklılıklara çok fazla müdahale edilmemiştir.¹⁶⁰ Selçuklular, Sünniliği desteklemekle birlikte Şiiliği tamamen ortadan kaldıramamışlardır.¹⁶¹ Zaman zaman Sünnîler arasında iç çatışmalara dahi varan farklılıklara kadar olagelmıştır.¹⁶² Nitekim Kuşeyrî'nin 469/1076-1077 yılında hac için çıktığı yolda Bağdat'ta yaptığı konuşma bir Hanbelî-Şâfiî gerilimi oluşturmuştur. Eş'arî şiarını anlattığı konuşması neticesinde Hanbelîler medrese çarşısına yürümüş ve taşkınlık yaparak birçok kişiyi öldürmüşlerdir.¹⁶³ Hanbelî ve Şâfiî kesim arasındaki 475/1082-1083 yılında çıkan tartışmalara verilebilecek bir diğer örnek ise Ebu'l-Kasım el-Bekrî'nin vaazı nedeniyle meydana gelen tartışmadır.¹⁶⁴ Bağdat kendi kozmopolit yapısını korumaya devam etmekle beraber zaman zaman çatışmayı da getirmiştir. Bilhassa Kerh mahallesi yapısını devam ettirmiş, bazı sorunlar ve yer yer ciddi çatışmalara sahne olmuştur.¹⁶⁵ Sorunların yaşandığı diğer bir şehir ise Semerkant'tır. Bu problemler o kadar ileriye gitmiştir ki Melikşâh 485/1092-1093 senesinde Semerkant'a tekrar dönmek zorunda kalmıştır.¹⁶⁶ Sünnî blokta daha çok Hanefiliğin destek görmesi zaman zaman Şâfiîleri de rahatsız etmiş ve Sünnî cemahtaki dengeyi bozan, çatışmaya varan olaylara sebebiyet vermiştir.¹⁶⁷

2) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Felsefî ve Kelamî Yönelimlere Yaklaşımı

Pezdevî *Usûlu'd-Dîn* eserinin mukaddime kısmında hem eseri yazmasına götüren süreç hakkında hem de zihin dünyasındaki fikrî ayrışmaları resmetmektedir. Ayrıca vermiş olduğu bilgiler dönemin düşün dünyası hakkında, en azından Semerkant-Buhara

¹⁶⁰ Burada elbette Tuğrul Bey döneminde başlatılan ve ikinci mihne veya Selçuklu mihnesi olarak da adlandırılan olayları istisna tutmak gerekir. Devletin kuruluş dönemi olması ve ilerleyen dönemlerde takip edilmeyen bir uygulama olması da mihnenin genele hamledilmesini engellemiştir.

¹⁶¹ Barthold - Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 56.

¹⁶² Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, 138-139.

¹⁶³ Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 53.

¹⁶⁴ İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/119.

¹⁶⁵ İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/133,158.

¹⁶⁶ İbnü'l-Esir, *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-Târih Tercümesi*, X/155.

¹⁶⁷ Madelung, "Maturidiliğin Yayılış ve Türkler", 349.

hattına ışık tutmaktadır. Bu nedenle eserin mukaddime kısmında verdiği bilgiler çerçevesinde dönemin ve bölgenin genel resmini ortaya koymak Pezdevî'nin açıklamalarının ve fikirlerinin nasıl inşa edildiğini anlamada ehemmiyet taşımaktadır. Nitekim şahsı hakkında ileri sürülen iddiaların incelenmesi için Pezdevî'nin fikirlerinden önce kendini yetiştirdiği bölgenin entelektüel durumu önemlidir.

Pezdevî, eserinin başında, ilk olarak filozoflara yer vermektedir. Filozofların eserlerini incelediği beyanında bulunmakta; Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'yi (ö. 252/866 [?]) ve Ebû Hâtim Muzaffer b. İsmâil İsfizârî'yi¹⁶⁸ (ö. 515/1121'den önce) de ismen zikrettiği görülmektedir. Ayrıca filozofların eserlerinin başlığında yer alan 'tevhit' gibi kullanımların insanları aldatmaması gerektiğini belirtmektedir. Pezdevî, başlıklarda vahdet kelimesi geçse bile eserlerin gerçekte dinden uzak, şirkle dolu ve insanları dalalete sürükler nitelikte olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁶⁹ Onları inanışlarını şirkle ilişkilendirip eserlerine hiçbir şekilde yaklaşılmamasını söylemektedir.

Pezdevî'nin filozoflar ile olan münasebetini anlamak için bir parantez açılması gerekmektedir. Pezdevî, Andican/Endican'da¹⁷⁰ filozoflardan birini gördüğünü ve ona ilmî itirazda bulunduğunu aktarır. Bu itirazında felsefenin batıl bir uğraş olduğuna dönük

¹⁶⁸ Bu isim Hans Peter Linss ve Ekrem Muhammed Talib İsmail tarafından tahkik edilen nüshalarda İsfizârî olarak geçerken Şerafettin Gölcük tarafından yapılan çevirisinde İsfirazi olarak geçmektedir. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 55; krş. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 21; Sadru'l-İslâm İmam Ebû Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (Kayıhan Yayınevi, 1980), 1. Tahkikli nüshada ve çeviride tam olarak ismi verilmeyen bu kişiyi yazma nüshalarda da künyesine ait başka bir bilgi kaydı düşülmemiştir. Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Esad Efendi: Süleymaniye Kütüphanesi, 01262, 184335, 266), 7b; Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 545591), 2b; Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi: Beyazıt Kütüphanesi, V2128/2, 545588), 3b; Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Veliyyüddin Efendi: Beyazıt Kütüphanesi, V2130/2, 545595), 2b. İsfizârî ismi filozof olan kişiden başka birinde de rastlanılmadığı gibi bu kişi hakkında da detaylı çok bir bilgiye ulaşılamamıştır. Bu bakımdan Pezdevî'nin bu kişiye nasıl ulaştığı, aralarında iki buçuk asır zaman farkı olan iki filozofu zikretmesindeki sebebin ne olduğu da gizemini korumaktadır. İsfizârî hakkında detaylı bilgi için bk. Rıza Kurtuluş, "Ebû Hâtim İsfizârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000).

¹⁶⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 55; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 21.

¹⁷⁰ Gölcük bu ismi "Andekan" olarak çevirmiştir. Linss tahkik ederken "الأندكان" şeklinde yazmıştır. Büyük ihtimalle bu bahsi geçen yer bugün Özbekistan sınırları içerisinde kalan ve Semerkant'ın kuzeydoğusunda kalan Andican/Endican şehridir. Detaylı bilgi için bk. Enver Konukçu, "Endican", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995).

açıklamaları mevcuttur.¹⁷¹ Bu şartlarda Pezdevî kendi döneminde yaşamış ve felsefe ile ilgilenen bir kişi ile karşılıklı münazara yapma imkanı sağlamıştır. Pezdevî bu vesile ile kendi zamanının felsefe literatüründen kısmen de olsa haberdar olmuş görünmektedir. İsfizârî'nin ismen zikredilmesi yanında çağdaş olan bir kişiye yer vermesi de bu sayede mümkün olmaktadır. Nitekim Kindî'ye ait okumalarından sonra Fârâbî (ö. 339/950) gibi bir ismi atlayıp hakkında pek de bir bilgi olmayan başka bir filozofa geçmesi izahı güç durumdur. Kindî'den sonra İsfizârî'yi zikretmesi felsefe alanındaki okumalarının o kadar da geniş olmadığını da göstermektedir.

Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*'in ilk sayfalarında felsefî ekoller ve filozofları genel olarak ele almasının yanı sıra kısaca bazı kelamî gruplara değinmektedir. Bunlardan birisi de elbette ki Mu'tezile mezhebidir. Nazzâm (ö. 231/845), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925), Ebu'l-Kasım el-Belhî el-Kâ'bî (ö. 319/931), Kâdî'l-kudât Abdulcebbâr el-Hemedânî (ö. 415/1025) gibi Mu'tezilî¹⁷² alimlere ait birçok eseri gördüğünü ifade etmektedir. Onları bidat ortaya çıkarmak ve şüpheyi düşürmek üzerinden itham etmektedir. Tabii bir sonuç olarak da bu sebepler, Pezdevî için onların okunmaması için yeter gerekçelerdir.¹⁷³ Onlar, Pezdevî tarafından Ehl-i Sünnet ilkelerini almamış kişiler olarak tanımlanırlar. Mihne sonrası dönemde genel olarak Mu'tezile'ye karşı olan algı, Pezdevî'de de vardır. Mâtürîdî'nin de eleştirildiği Ka'bî, Pezdevî tarafından da aynı muameleyle karşılaşmaktadır. Özellikle Buhara Hanefilerinde

¹⁷¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 248; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 379-380; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 379.

¹⁷² Pezdevî'nin zikrettiği isimlere bakacak olursak Hanefî olan alimler vardır. Bunlar Hanefî olması üzerinden değil Mu'tezilî olması üzerinden değerlendirilir. Pezdevî'de ve diğer alimlerde de olduğu gibi onların Hanefî olması göz ardı edilip kelam kimliği ön plana çıkarılmıştır. Bu bir çeşit kabul etmeme şeklinde yorumlanabilir. Mu'tezilî alimler daha çok kelam kimlikleri ile ön plana çıkarılarak Ebû Hanîfe'den ayırtılmıştır. Tarih içerisinde ilerledikçe Mu'tezile'nin Ebû Hanîfe ile olan bağı görülmemiş ve algı, onların bid'at ehli olduğu üzerine yoğunlaştırılmıştır. Oysa ilerleyen dönemlerde de Mâtürîdî kesim, her ne kadar kelamda bazı atıflar olsa da Ebû Hanîfe ile bir fıkıh aidiyeti üzerinden bağ kuracaktır. Mu'tezilî kesimin Hanefîliğe yönelimi Selçuklular döneminde sürmüş olsa da Pezdevî tarafından pek nazar-ı dikkate alınmamaktadır. Aydın, "Tuğrul Bey'den Sultan Sencer'e Selçuklular Döneminde Mu'tezile-Hanefilik İlişkisi", I/325.

¹⁷³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 55-56; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 21.

Mu‘tezile karşıtlığı son derece yüksektir. Mu‘tezile’ye karşı takınılan bu tavır hesaba katıldığında beraberinde bazı yakınlaşmaları da getirmiştir.¹⁷⁴ Pezdevî’de Eş‘arî görüşleri bu minvalde makbul olarak kabul ediliyor olması muhtemeldir.¹⁷⁵ Kelam karşıtı ifadelerin öteden beri İslam düşünce geleneğinde yer edindiği malumdur. Pezdevî’nin de karşıtı olduğu Ehl-i Hadis tavra sahip Hanefî kesimin tavrı belli bir müddet daha devamlılığını sürdürmüştür. Ebû İshâk Rüknuddîn İbrâhîm b. İsmâîl b. İshâk ez-Zâhid es-Saffâr el-Ensârî el-Buhârî’nin (ö. 534/1139) yapmış olduğu mütekellim ve fakih Hanefî ayrımı ve kelama karşı olan tavrı mevzubahis kılması bunun emarelerindedir.¹⁷⁶ Her ne kadar Ebû İshak es-Saffar’ın çabası Mâtürîdiyye içinde müstakil bir çalışma olarak görülse de benzer bir çabaya öncesinde Pezdevî’de rastlamak mümkündür.¹⁷⁷

Pezdevî’nin algısının tespitinde onun Kerramiyye’ye yönelttiği eleştirileri de göz önünde bulundurmak gerekir. Gerçekten de onun Kerramiyye ve Ebû Abdullâh b. Muhammed b. el-Heysem’i (ö. IV/X. asır sonları-V/XI. asır başları [?]) eserinde sıklıkla değindiği ve eleştirdiği görülür. Muhammed b. el-Heysem, Kerramî ekolünden olup bu ekol için önemli bir alimdir.¹⁷⁸ Bilindiği üzere Kerramiyye ekolü Hanefilik ile sıkı bir bağ

¹⁷⁴ Buhara İslam düşünce geleneği için önemini uzunca yıllar muhafaza etmiştir. Yıllar içerisinde yaşanan olaylar onun kimliğinin zaman zaman değişimine sebebiyet vermiştir. Pezdevî ve dönemi bağlamında bakılacak olursa kelam karşıtlığının benimsediği görülebilir. Kelam karşıtlığı öncesinde İsmailî yapılanmanın getirdiği öfke birikimi daha sonra Hanefî kesimle görünür kılınmıştır. Bk. Mehmet Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, *Eskiye* XX/25 (2012), 32; Mehmet Kalaycı, “Eşarî’nin İkmalî Mâtürîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, ed. Ahmet Kartal (Uluğ Bir Çınar İmâm Mâtürîdî, İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014), 137.

¹⁷⁵ Mehmet Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı Buhara ve Semerkant Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”, *İmam Mâtürîdî’nin İzdüşümü*, ed. Sıddık Korkmaz (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 285.

¹⁷⁶ Abdullah Demir, “Maturidi Alimi Ebu İshâk Zahid es-Saffar’ın Kelam Müdafaası”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XX (2016), 452-462.

¹⁷⁷ Demir, “Maturidi Alimi Ebu İshâk Zahid es-Saffar’ın Kelam Müdafaası”, 446.

¹⁷⁸ Hakkında çok fazla bilgi sahibi olamadığımız Muhammed b. Heysem ile ilgili detaylı bilgi için bk. Abdylkader Durguti, “Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi”, *e-makâlât Mezhepler Araştırmaları* XIV/2 (2021), 989. Bu açıdan Pezdevî’nin onla olan muhataplığı aslında Kerramiyye üzerinden okunabilir. Kerramiyye için ilk dönem alimi olması ise Pezdevî’nin Kerramî algısını onun üzerinden inşa etmektedir. Söz konusu sadece İbn Heysem’in kendisi değil temsil ettiği ve Hanefilik ile bağı olan gelenektir. Muhammed b. Heysem hakkında detaylı bilgi için bk. Durguti, “Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi”. Kerramiyye’nin ilk dönemlerini yaşaması, Muhammed b. Heysem’in ilk dönem alimlerinden olması göz önüne alınacak olursa aslında Pezdevî ile aynı süreçlerin işlendiği görülebilir. Bu Hanefilikte bir kelam ekolleri çıkması hususunun eş zamanlı birçok sürecin başladığını da gösterir. Mâtürîdilik ve Kerramiyye hemen hemen ilk nesillerini aynı dönemde ortaya çıkarmaya başlamıştır. Belki de bu durum kendi kendini besleyen bir süreçtir. Bir yandan çoktan ayrı olan

halindedir. Gerek Mu‘tezile gerekse Kerramiyye Hanefiliği benimsemekle birlikte Hanefiliğin tasarruflarını fıkıh sahası içinde değerlendirir. Hanefilik sadece bir mezhep olması açısından değil aynı zamanda Pezdevî ile ortak bir zemin olması açısından da dikkate şayandır. Ancak Pezdevî, Mücessime’den bir isim olarak gösterdiği Muhammed b. el-Heysem’i kabul etmemekte ve okunmaması gereken kişiler listesine onun da ismini eklemektedir. Muhammed b. el-Heysem özelinde Kerramiyye, Pezdevî tarafından Ehl-i Sünnet dışı saymaya götürmektedir.¹⁷⁹ Elinde Heysem’in eserlerinden bazılarının olduğunu söylemektedir. Pezdevî, Muhammed b. el-Heysem ile yakın bölgeleri paylaşmaktadır.¹⁸⁰ Pezdevî’ye göre Muhammed b. el-Heysem ve onun mezhebi bidat ehlinin en şerli olanlarından, bu nedenle eserlerine bakılması dahi helal değildir. Pezdevî, Muhammed b. el-Heysem’i ve Kerramiyye’yi değerlendirirken Hanefiliğe lehte veya aleyhte temas etmemektedir. Daha çok Muhammed b. el-Heysem’in kelam alanındaki görüşlerini merkeze almaktadır.¹⁸¹ Pezdevî tarafından takınılan tavır

Mu‘tezile, bir tarafta oluşmaya başlayan Kerramiyye ve öte tarafta da giderek kendine alan bulan Eş‘arilik Mâturidiliğin oluşum sürecini ve Pezdevî’nin algısını besleyen kanallar olabilir.

¹⁷⁹ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 55-56; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 21.

¹⁸⁰ Kerramiyye bir kelam ekolü olduğu gibi Muhammed b. Heysem de bir mütekellimdir. Buhara bölgesi Hanefilerinin kelam faaliyetine karşı oldukları göz önüne alındığında, bölgede çok yaygınlık ve güç kazanmamış bir mezhebin aliminin eserlerine ulaşmak çok kolay olmasa gerekir. Bunun yanında Pezdevî ile zaman açısından yakın bir dönemde yaşamış olması eserinin dolaşıma nasıl girdiğini de düşündürmektedir. Filozofların eserlerini incelemesi, Eş‘arî metinleri çokça görmesi gibi ifadelerine bakılacak olursa Pezdevî’nin metinlere ulaşma ve okumada önemli bir mesaisi ve olanağı olduğu düşünülebilir. Kadılık görevinde bulunması da işini kolaylaştıran faktörler arasında kuvvetli bir ihtimaldir. Bu makam sayesinde yasak olan veya yasaklanma ihtimali olan veya çok da yaygınlık kazanmadığı halde bilinen eserleri inceleme ihtimali ve ihtiyacı ortaya çıktığında bu faaliyet içerisinde olmasını sağlamıştır. Ayrıca Muhammed b. Heysem’in tam olarak vefat tarihinin bilinmemesi de karşılaşma ihtimallerine soru işareti bırakmaktadır. Muhammed b. Heysem’in en fazla beşinci asrın ilk çeyreğinde vefat ettiği düşünüldürse Pezdevî onunla muhatap kalmamaktadır. Bu da bir muhataplık veya tartışma zemininden ziyade kendisinden önce yazılmış metnin okunması ve incelenmesi olarak görülebilir.

¹⁸¹ Burada elbette bu kişilerin ne kadar Hanefî kabul edildiği de önemlidir. Hanefilik ismi diğer isimlere nazaran daha geniş bir anlan dünyası sunmaktadır. Kendisini Hanefî olarak tanımlayan kişiler sadece fikhî kimliğinden bahsetmemekte ayrıca bunun kelam boyutu da ortaya çıkmaktadır. Ebû Hanîfe’nin imajı ve Hanefilik ismi genele şamil bir yapıda ve geniş bir faaliyet alanı sunmaktadır. Bu bazen olumlu manada tesir ederken kelam ekolünün teşekkül etmesini de geciktirmektedir. Wilferd Madelung, “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”, çev. Muzaffer Tan, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 336. Hanefilik, Mürciî görüşü bünyesinde barındırmakla beraber Mâturidiliğin de ortaya çıkmasını ve isim olarak temeyyüz etmesini engellemektedir İlerleyen dönemlerde, özellikle Doğu Hanefî alimleri arasında Ebû Hanîfe isminin getirdiği üst benlik ondan kopan diğer kesimlerin batıl olmasına, en azından Ehl-i Sünnet içinde değerlendirilmesini engellemektedir. Pezdevî de büyük ihtimalle bu durumdan etkilenen bir kişiliktir. Eş‘ariliğe yaklaşımı da bundan mütevellit olabilir. Kendi aidiyetini Hanefilik ile ilişkilendirip bu konuda tek doğru olma düşüncesini içerebilir. Eş‘arilik onun için dış dünyada başka bir mezhepken Hanefilik paylaşılması gereken bir miras konumundadır.

Mu‘tezile’ye karşı gösterilen tavırla benzerlik göstermektedir. Pezdevî, eserinde daha çok kelam üzerinde durmaktadır. İstisna olan kişiler ise filozoflardır. Onları da ayrı bir inanç grubu olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bakılırsa Buhara gibi bir bölgede, yaşamının belirli kısmını ikame etmiş olan Pezdevî, sırf kelam yaptıkları için kişileri kabul etmemektedir. Kelamın meşruiyetine dair savunusu ortaya koysa da kendi geleneğinden gelmeyenlere kanaati menfi yöndedir. Özellikle Buhara’da bazı Hanefilerin kelam faaliyetini bidat ve sapkınlık olarak görmeleri dikkate alınır, Pezdevî tarafından da eleştiriye tabi tutulması önemlidir. Kelama mesafeli durma ve mütekellimlere karşı olma ilişkisini Hanbelî kesim ile Eş‘arî’nin yaşantısı üzerinden okumak mümkündür. Eş‘arî de kelamı Mu‘tezile’ye karşı kullanmıştır. Lakin Eş‘arî’nin çabası Mu‘tezile’nin benzeri olarak görülerek de Hanbelî kesim tarafından reddedilmiştir. Pezdevî döneminde de Buhara’daki Hanefî ulemeden kelama keskin karşıtlıklar mevcuttur ve Pezdevî tarafından ‘fıkha yönelip kelamdan yüz çevirme’ şeklinde tespit edilmiştir.¹⁸²

Buhara’nın konumu noktasında özellikle fıkıh açısından önemli gelişmeler mevcut olmuştur. IV/X. yüzyılda katkılar sunmakla birlikte V/XI. yüzyılda artarak giden ve VI/XII. yüzyılda geldiği nokta açısından Buhara fıkıh alanında temeyyüz etmiş bir şehir olarak ortaya çıkmıştır. Özellikle Hanefî fikhî alanında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Debusî, Halvanî ve Pezdevî gibi isimler bu ilerleyişe örneklendirilebilir.¹⁸³ Selçuklu sultanları Hanefî kesime karşı özel sempati beslemekle birlikte Nizâmülmülk bâtinî faaliyetlerine ve Mısır Fatımîlerine karşı Ehl-i Sünnet ulemasını ve sûfîlerini desteklemiş ve bu sayede hanedanın devamlılığını sağlamıştır.¹⁸⁴

Bu başlık altında değinilmesi gereken en önemli hususlardan birisi de Pezdevî’nin Eş‘arilik hakkındaki kanaatidir. Diğer mezheplere dair yaklaşımıyla kıyaslandığında

¹⁸² Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 20; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 23.

¹⁸³ Murtaza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 103-104.

¹⁸⁴ Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi*, 183.

Pezdevî'nin burada daha müsamahakar bir tutum sergilediği görülebilir. Öyle ki Eş'arî'nin eserlerinin belli hususlar sağlandıktan sonra okunabileceğini dile getirmektedir. Pezdevî, Eş'arî'yi ve Eş'arî geleneği incelerken eserlerine dair yargısını paylaşmaktadır. Eş'arî geleneğe ait eserleri kendisinin de dikkatle okuduğunun altını çizmektedir. Okumalarını yaparken de Eş'arî ve Eş'arî alimlerin yüze yakın kitabını incelediğini belirtmektedir.¹⁸⁵ Onun zikrettiği eser miktarı dikkat çekicidir. Zira bu miktar hem Eş'ariliğe ait yüze yakın kitabı temin ettiğini hem de onları incelediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bunu aynı zamanda yaşadığı dönemde Eş'ariliğin temsil gücünün ne kadar yükseldiğinin ve Pezdevî'nin de muhataplarını detaylı bir biçimde tanımak istediğinin bir yansıması olarak da değerlendirmek mümkündür. Pezdevî'nin hayatına bakıldığında Irak bölgesine inmediği göz önüne alınırsa, Eş'ariliğin yaygınlaşmasında birçok faktörün tesir ettiği ve bunun da netice verdiği gözlemlenebilir.

Pezdevî, çok sayıda eserini temin ettiğini ve gördüğünü belirtse de Eş'arî'nin eserlerinden birini zikreder. *el-Mu'cezu'l-Kebîr* olarak zikrettiği bu eserinde Eş'arî'nin görüşlerinin bütününe kapsadığını söyler.¹⁸⁶ Böyle bir betimleme aynı zamanda Pezdevî'nin Eş'ariliğe dair görüşlerinin şekillenmesinde bu eserin önemli bir yeri olduğunu düşündürür. Fakat Pezdevî'nin, Eş'arî'nin eserlerinin sistematik olmadığına yönelik vurgusu dikkat çekicidir. Pezdevî'ye göre bu yoksunluk, Eş'arî'nin kesintisiz bir şekilde bir gelenek içerisinde söylem ortaya koymamasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki Eş'arî, ilim hayatının başlarında Mu'tezilî gelenek içerisinde bulunduğu süreçte bu geleneğin görüşlerini savunmak amacıyla kitaplar yazmıştır. Sonrasında bu gelenekten ayrılmıştır. Hayatının bu kesiminde hakkı ortaya çıkarmak için görüşler ortaya koyup Mu'tezile'ye yönelik çok sayıda reddiyede bulunmuştur. Yaşanılan geçmiş, Pezdevî'ye

¹⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 57; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 22.

¹⁸⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 57. Bu eserin ismi Şerafettin Gölcük tarafından yapılan *Ehl-i Sünnnet Akâidi* tercüme metninde geçmemektedir.

göre Eş‘arî’nin eserlerinin tam olamamasını beraberinde getirmiştir.¹⁸⁷ Pezdevî, Eş‘arî’nin görüşlerinin tam olmamasına dikkat çekmektedir. Sebep olarak Eş‘arî’nin reddiye merkezli olduğunu göstermektedir. Eş‘arî’nin epistemik kabulleri aksine, Mâtürîdî’nin zihnî yapısı daha net bir formdadır. Mâtürîdî, gelgit yaşamak bir yana taraftarı belli ve sınırları çizilmiş bir görüşün taşıyıcısıydı.¹⁸⁸ Pezdevî, Eş‘arî’nin Mu‘tezilî kimliğine dikkat çekerken o dönemdeki fikhî kimliğini çok önemsememektedir. Eş‘arî’nin Mu‘tezilî dönemde Hanefî aidiyete sahipliği ihtimali kuvvetle muhtemel olması yanında Hanefî zikredilmemektedir. Pezdevî’nin imam olarak zikrettiği Mâtürîdî köklü bir geleneğe, Ebû Hanîfe’ye dayanmaktadır.¹⁸⁹ Bu açıdan ortaya konan görüşler sistematik açıdan bir bütünlüğe sahip olmakla birlikte ayrıca bir geleneğe de sahiptir.

Pezdevî’nin Eş‘arî’ye yönelik olumlu yaklaşımı önemlidir. Belki de bunun için Pezdevî, Eş‘arî’ye dair bir konumlandırma ihtiyacına girmemektedir. Eş‘arî dair konumlandırmaya girilmemesi onun hali hazırda Hanefilik içerisinde olmamaksı da etken olmuş olabilir. Kendi arkadaşlarının da Eş‘arî’den istifade ettiğini söylemektedir.¹⁹⁰ Bu

¹⁸⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 13-14; Pezdevî, *el-Müyyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 57-58; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 22.

¹⁸⁸ Kalaycı, “Eş‘arî’nin İkmali Mâtürîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, 138.

¹⁸⁹ Mâtürîdî’nin Pezdevî tarafından zikredilmekte olduğu ama mezhep imamı olarak Nesefî tarafından öncelenmesi hakkında bk. Şaban Ali Düzgün, “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”, *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014), 25.

¹⁹⁰ Burada aslında önemli bir bilgi vardır. Elbette kişinin arkadaşları ile aynı kaynaktan beslenmesi doğaldır. Kişi dostuyla beraberdir. Dost olunan kişiyle aynı mekan, duygu, düşünce ve/veya fikre sahip bir paylaşım içerisine girebilir. Arkadaşlık ortak payda gerektirir. Burada arkadaşları ile kastedilen önemlidir. Pezdevî’nin Buhara’da bulunan bir alimdir. Buhara alimlerinin genel hatları ile kelama mesafeli olan Hanefî kesimin Eş‘arî’ye de bir sınırı olmasını gerektirir. O yüzden bahsedilen arkadaşların Buhara Hanefileri olması ihtimal değildir. Bu durumda iki seçenek kalmaktadır. Ya Pezdevî gibi olan ve kelamı kullanan Hanefî cemahtan Eş‘arî’yi inceleyen, okuyan ve ondan istifade eden bir kesim var ya da Pezdevî, Eş‘arî kesimden de dostlar edinmiştir. İki ihtimal de çok değerli kapılar açmaktadır. İlkinde bir Hanefilerle Şafî-Eş‘arî kesim arasında etkileşimin farklı boyutu ortaya çıkmaktadır. Dönemin siyasi konjonktürüne kıyasla o dönemde çok kıymetli bir oluşum söz konusu olur. Diğer açıdan Pezdevî’nin arkadaş olacak kadar Eş‘arî kesimin içine girebilmiş olması ve burada Mâtürîdî (Ehl-i Sünnet) aidiyetini koruması da önem arz etmektedir. İlk ihtimali aydınlatmak için ilgili dönemlerdeki alimlerin çalışmaları detaylı bir şekilde analiz edilmek zorundadır. Bu ise konumuzun sınırlarını aşacak minvaldedir. İkinci olasılık için ister Pezdevî’nin hayatı hakkındaki bilgi ister tabakât kitaplarındaki bilgiler aydınlatma için yeterli değildir. Karşılaşma tespit edilebilse bile bu karşılaşmanın bir arkadaşlık bağı geliştirip geliştirmediği yeteri kadar yansımamaktadır. Nesefî’nin Eş‘arî’ye atıflar yaptığı da dikkate alındığında onun arkadaş olarak nitelediği kesim Hanefî-Mâtürîdî kesimden bir grup olsa gerekir.

kişilerin de Ehl-i Sünnet imamı olduklarının altını çizmesi dikkat çekicidir.¹⁹¹ Pezdevî bu açıdan Ehl-i Sünnet ile Eş‘arî kesimin görüşlerinin yakınlığına değinmektedir.¹⁹² Eş‘arî’nin ve Eş‘ariliğin hatalarına dikkat çekilmesi üzerinde düşünüldüğünde önemli bir tespit de kendine yansıma alanı bulmaktadır. Mâtürîdî kelamının kendini temeyyüz etmesi sürecinde Eş‘ariliğin oynadığı rol daha önceki çalışmalarda tespit edilmiştir. Mâtürîdî kesimin genel olarak görüşlerde ihtilafları dile getirme konusundaki tavırları Pezdevî aracılığı ile de müşahade edilmektedir.¹⁹³ Bu elbette Mâtürîdî özelinde ve Hanefiliğin getirdiği bilgi birikiminin sistematik yapıdan uzak bir konumda olduğunu göstermez. Mâtürîdî’nin söylemi, Ebû Hanîfe ile başlayan sürecin en üst noktalarından birinde konuşlanmaktadır.¹⁹⁴ Mâtürîdî bir başlangıç noktasından ziyade ulaşılan zirvelerden birisini teşkil etmektedir. Pezdevî için de Mâtürîdî bir başlangıç yerine Ebû Hanîfe sonrasında zirveyi teşkil eden birisidir.

Pezdevî’nin eserine bakıldığında, özellikle girişinde ele aldığı gruplar incelendiğinde Şîi düşünce hakkında detaylı bir iddia öne sürmemektedir. Pezdevî eserinin belli kısımlarında bahsetse de diğer gruplara verdiği ağırlığı vermemektedir.¹⁹⁵ Az da olsa bahsetmesi onları görmezden gelmediğini veya bihaber olmadığını gösterebilir. Muhtemeldir ki bölgedeki faaliyetler Şîa’nın buraya girmesine, özellikle Büveyhîlerin alan kazanmasına engel olmuştur.¹⁹⁶

¹⁹¹ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 13; Pezdevî, *el-Müyyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 58; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 22.

¹⁹² Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı Buhara ve Semerkant Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”, 285.

¹⁹³ Murat Memiş, *Ehl-i Sünnet’te Farklılaşma Eş‘arî-Mâtürîdî İhtilâfı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024).

¹⁹⁴ Kalaycı, Mâtürîdî-Eş‘arî etkileşimine dikkat çekerek Mâtürîdî kesimin kendini var kılmaya çalışırken ortaya koyduğu tavırlardan birinin de görüş ayrılıkları üzerinden kurgulandığını dile getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş‘ariliğin Rolü”, 37.

¹⁹⁵ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 18; Pezdevî, *el-Müyyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 64.

¹⁹⁶ Mehmet Azimli, “Mâtürîdî Çağında Türkistan”, *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*, ed. M. Raşit Akpınar vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 93.

3) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Hayatı ve Eserleri

Şahıslarda derinleşme yönteminin en önemli aşamalarından birisi, ele alınan şahsın hayatının tahlil edilmesidir. Bu da genellikle şahsî hayatı ve ilmî hayatı olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Elbette bu iki kısım birbirinden bağımsız iki organik yapı değildir. Çalışmanın bu kısmında Pezdevî'nin yaşantısı bir bölümde ele alınacakken eserleri bir diğer alt başlıkta değerlendirilecektir. Bunun yanında Pezdevî'nin kimliğinde tartışma konusu olan mezhebî kimliği ise özel bir inceleme ve bahis konusu kılınması gereken hususların başında gelmektedir. Bunun içindir ki Ehl-i Sünnet algısı ve Eş'arilik konumlandırması öncesinde Pezdevî'nin aidiyetinin nasıl olduğunun ve nasıl bir yer edindiğinin aydınlatılması zorunlu olmuştur.

a) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Hayatı

Ebu'l-Yusr el-Pezdevî Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerim b. Musa b. İsa b. Mücahit b. Abdullah'ın 421/1030 yılında doğduğu kabul edilmektedir. İslam düşünce geleneğinde Semerkant kadar önemli olan Buhara şehrinde 493/1100 tarihinde, Recep ayında vefat etmiştir. Bu tarihlere göre Pezdevî yaklaşık yetmiş yıllık bir ömür geçirmiştir. Leknevî, soy silsilesinde Hüseyin ismini zikretmemekle birlikte Sadru'l-İslam olduğuna dair bir vurguda bulunmuştur.¹⁹⁷ Zehebî, Pezdevî'nin dedelerinden Mücahit'i zikrettikten sonra Nisaburî ifadesini de eklemiştir.¹⁹⁸ Ayrıca 'el-Kadu's-Sadr' olarak da zikredilmiştir.¹⁹⁹ *el-Kand*'da büyük dedelerinden Abdullah

¹⁹⁷ Muhammed Abdulhayy el-Hindî Leknevî, *Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. İbni'l-Erkam et-Tabakât, ts.), 309.

¹⁹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemseddin Zehebî, *Siyer-i Alami'l-Nübelâ* (Müesseseti'l-Risale, 1405), XIX/49.

¹⁹⁹ eş-Şeyh Ebu'l-Adil Zeyneddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah es-Südüni el-Cemâli el-Mısrî İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Kasım Muhammed el-Receb (Bağdat: Matbaatu'l-Ani, 1962), 65; Ömer Rızâ Kahhâle, *Mu'cemu'l-Mü'ellifin* (Beyrut: Dâru'l-İhyâ Turasi'l-Arabiyye, 1431), XI/210; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), II/478; Mustafa b. Abdullah el-Kustantiniyye el-Osmaniyye Kâtip Çelebi, *Süllemu'l-Vusûl ilâ Tabakâtü'l-Fuhûl*, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvut (İstanbul: IRCİKA, 2010), IV/156, V/201; Leknevî, *Fevâ'idü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 309; Zehebî, *Siyer-i Alami'l-Nübelâ*, XIX/49.

zikredilmiştir.²⁰⁰ Aileye ismini veren Pezde ise Nesef'e bağlı bir köydür ve köyde müstahkem bir kale de yapılmıştır.²⁰¹ Katip Çelebi ise eserinde Bezde olarak zikretmiş olmakla beraber nispeti de Bezdevî olarak vermiştir.²⁰² Her ne kadar Hanefî-Mâtürîdî gelenek tabakât ve terâcim türü eser vermede diğer mezheplerin kaydettiği ilerlemeyi kaydetmemiş olsa veya var olan külliyyat gün yüzüne çıkarılmamışsa da ulaşılan bilgiler bize konunun anlaşılmasında yardımcı olmaktadır.

Pezdevî'nin ağabeyi Ebu'l-Hasen Ebu'l-Usr Fahrü'l-İslâm Alî b. Muhammed b. el-Hüseyn b. Abdülkerîm el-Pezdevî (ö. 482/1089), Mâverâünnehir uleması arasında büyük bir imam ve fakih olarak görülmüştür. 5 Recep Perşembe 482/13 Eylül 1089 yılında vefat eden Ebu'l-Usr'un tabutu Semerkant'a taşınmış ve Mescid-i Camii'ye defnedilmiştir.²⁰³ Abisinin Semerkant'ta vefat etmesi, Pezdevî'nin 482/1089 tarihinde bu şehirde bulunduğunu beraberinde düşündürmektedir. Bunun yanında Buhara'ya gelen bir grup sûfî kesimden haberdar olduğunu anlattığı pasajda 479/1086-1087 tarihinde Buhara'da bulunduğu ve köyleri gezdiği öğrenilmektedir.²⁰⁴ 481 yılında Cemaziyelevvel ayında *Usûlu'd-Dîn* eserini tamamlayan Pezdevî'nin, Buhara gezintisi sonrasında tekrar Semerkant'a döndüğü ifade edilebilir.²⁰⁵ Pezdevî'nin hayatının bereketli bir döneminde Buhara'da olduğunu esas alan yaklaşımlar da yaşantısı dikkate alındığında mümkün

²⁰⁰ Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî Necmeddîn Nesefî, *el-Kand fî Zikrî Ulemâ'i Semerkand*, thk. Yuuf el-Hâdî (Tahran: Müessesetü'l-Tabâ'at ve'n-Neşri'l-Tâba'at, 1320), 444.

²⁰¹ Ebû'l-Hasan Bureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Karî el-Herevî, *Esmaru'l-Cenniyye fî Esmâ'i'l-Hanefiyye*, thk. Abdulmuhsin Abdulalh Ahmed (Bağdat: Merkezi'l-Buhus ve'd-Diraseti'l-İslamiyye, 1329), II/517; Mahmûd b. Süleyman Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 1438), VI/267-270.

²⁰² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/137.

²⁰³ Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrallah b. Salim b. Ebû'l-Vefâ el-Hanefî Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru'l-Hicr li't-Tabakât, 1413), I/372, II/594; Kakhâlâ, *Mu'cemu'l-Mü'ellifîn*, VII/192; Ebû'l-Hasan Bureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Karî el-Herevî, *Esmaru'l-Cenniyye fî Esmâ'i'l-Hanefiyye*, II/517-518; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 481.

²⁰⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 261; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 416; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 399.

²⁰⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 265; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 424-425.

durmaktadır. Net tarihler olarak, Pezdevî'nin 478-479/1085-1087 yıllarında Buhara'da bulunduğu söylenebilir.²⁰⁶

Pezdevî; sahip olduğu görevler, yazdığı eserlerin yanı sıra içinde bulunduğu gelenek ve bir ferdi olduğu ailesi açısından da önemli bir isimdir. Kendisi kadılık ve müderrislik gibi görevler yaptığı gibi ailesi de bu alanda temayüz etmiş bir soy olarak tarih sahnesinde yerini almıştır. Ailesi, Mâturîdî geleneğın oluşumunda ilk dönemde yaşamış ve Mâturîdî ile doğrudan bağlantı kurmuştur. Eğitim ve yargının bir gelenek içerisinde ailede devam etmesi sonucunda hayatı şekillenmiş olan Pezdevî, aynı şekilde bu geleneğın aktarımında da rol üstlenmiştir. Pezdevî'nin künyesinde zikredilen Ebû Muhammed el-Fakîh Abdülkerîm b. Mûsâ b. Îsâ el-Pezdevî (ö. 390/ 999-1000) ismi önemli bir isim olarak durmaktadır. Zehebî, Pezdevî'nin künyesini zikrederken dedesini muhaddis nisbesi ile anmıştır.²⁰⁷ Abdülkerim el-Pezdevî hem Mâturîdî'nin öğrencisi hem de Pezdevî'nin dedelerindendir.²⁰⁸ Abdülkerim Pezdevî'nin eğitim boyunca Mâturîdî'nin yanından ayrılmadığı bilgisi dikkate alınır sa onun burada kelam öğrendiğı ve öğrettiğı düşünölebilir. Kendisi zahid bir hayat sürmenin yanı sıra müftüdür.²⁰⁹ Buradaki müftölük kadılık gibi makamdan ziyade fıkıh alanında yetkin biri olması olarak anlaşılabilir. Bu yetkinlik ayrıca Pezdevî'nin ilim silsilesinde de aynı ismin görölmesini getirmektedir. Pezdevî, İsmail b. Abdussadık b. Abdullâh b. Saîd b. Mes'ade b. Meymûn, el-Beyârî el-Hatîb'den (ö. 494/1101) o da Pezdevî'nin büyük dedesi Abdülkerim'den ders almıştır.²¹⁰ Ayrıca babası, Ebû Yakub Yûsuf es-Seyyârî en-Nisaburî ve Şeyh Ebu'l-Hattab de

²⁰⁶ Şerafeddin Gölcük, "Türkistanlı Bir Kelâmcı: İmam Muhammed Pezdevî", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Faköltesi Dergisi* 1 (1985), 2-3.

²⁰⁷ Zehebî, *Siyer-i Alami'l-Nübela*, XIX/49.

²⁰⁸ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, II/854.

²⁰⁹ Necmeddin Nesefî, *el-Kand fî Zikrî Ulemâ'i Semerkand*, 444.

²¹⁰ Leknevî, *Fevâ'idî'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, 309; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/153, 416; Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, VI/267-270.

hocaları arasında zikredilmiştir.²¹¹ Vefat tarihlerine bakılacak olursa dedesi Abdülkerim ile İsmail b. Abdussasık'ın vefat tarihleri arasında yüz dört sene bulunmaktadır. Bu şartlarda arada en az bir ismin daha yer edinmesi gerekmektedir. Nitekim Abdülkerim Pezdevî'nin dedesinin babası olması hasebiyle aralarında bu ikisi hariç iki ismin daha yer edinmesi kaçınılmazdır.

Tabakât ve teracim eserlerinde Pezdevî'nin yetiştirdiği öğrencilerden bazılarını tespit edebilmek mümkündür. Muhammed b. Tâhir b. Abdurrahman b. el-Hasen b. Muhammed es-Saîdî es-Semerkindî el-Lebbâdî (ö. 515/ 1121-1122), Ebû Hafs Ömer Necmüddîn b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl b. Muhammed [b. Alî] b. Lokmân en-Nesefî el-İmâm ez-Zâhid (ö. 537/ 1142-1143), Pezdevî'nin oğlu olan İbn-i Ebî'l-Yusr Ebû Meali Ahmed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerîm b. Mûsâ b. Abdullâh b. Mücâhid en-Nesefî el-Pezdevî (ö. 542/ 1147-1148), Ebu'l-Mekârim Abdülkerîm b. Muhammed b. Ahmed b. Ali es-Sabbâğî el-Medîni (ö. VI./XII. Yüzyıl ilk yarısı [?]), Alaaddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî (ö. V./XII. asrın ilk yarısı [?]), Muhammed b. Ebu Bekir b. Osman b. Muhammed b. Ahmed b. İsmâîl es-Sebhî es-Sâbûnî el-Pezdevî (ö. V./XII. asrın ilk yarısı [?]), Muhammed b. Mansûr b. Muhlis Ebû İshak el-Hâkim en-Nevkadî (ö. VI./XII. asrın ilk yarısı [?]), Ebû Tâhir ez-Zâhid es-Sâbûnî (ö. 555/1160), Ebû Sabîr el-Hasen b. Ali b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerîm b. Mûsâ b. İsmâ b. Mücâhid en-Nesefî el-Pezdevî (ö. 557/ 1161-1162), Ebû Bekir Muhammed b. Nasr b. Muhammed b. Mansûr b. Alî b. Muhammed b. Muhammed b. Ya'lâ b. el-Fadl Ebu'l-Meali el-Âmirî el-Medîni el-Hatîb (d. 454/ 1062-1063) Pezdevî'nin öğrencileri arasında zikredilmektedir.²¹² Pezdevî'nin ilim noktasındaki şöhreti öğrencisi Necmeddin

²¹¹ Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, VI/338; *Mecelletu'l-Buhusi'l-İslamiyye* (Riyad: er-Riasetu'l-Amme li'l-Buhusi'l-ilmiyye ve'l-ifta, ts.), LV/137; Gölcük, "Türkistanlı Bir Kelâmcı: İmam Muhammed Pezdevî", 1.

²¹² Leknevî, *Fevâ'id-i'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Haneîyye*, 309-310; Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Haneîyye*, I/187, 199, 231, 326, II/35, 456, 658, III/97, 177, 373, 378; Alâeddin Şemsu'l-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânu'l-Usûl fî Netâ'ici'l-'Ukul*, thk. Muhammed Zeki Abdulbir (Katar: Matbaa ed-Dohati'l-Hadise, 1404), Mukaddime/24-26; Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, VI/268; Abdülkerim Muhammed b. Mansur et-Temimî Ebû

Ömer en-Nesefî doğu ve batıyı onun ilminin doldurduğunu söyleyerek betimlemiştir. Nesefî'ye göre Mâverâünnehir'deki büyük imamlardandır. Uzak bölgelerden kişiler bir şeyler öğrenmek için kendisine başvurmak için gelmişlerdir.²¹³

Pezdevî bağlamında, değinilmesi gereken bir başka konu ise onun hadis mesaisidir. Pezdevî'nin hadis dinlediği ve hadis aktardığı, ondan hadis rivayet edenlerin olduğu konusu hayatının serüveni kadar fikir açısından geçirdiği serüvenleri de göstermektedir. Ayrıca bu durum kendi muhitinde olan ilmî sirkülasyonda hadis rivayet etmenin konumuna da işaret etmektedir. Pezdevî'nin hadis noktasında yaptığı bu eylemlerin Mâtürîdilik için bir yayılma fırsatı doğurduğu ihtimali Ehl-i Hadîs cenahının sempatisine bağlanmaktadır.²¹⁴ Ayrıca Semerkant'ta müftülük ve müderrislik yapmış olan Muhammed b. Mansûr b. Muhlis b. İsmâîl en-Nevkadî (ö. 535/1140-1141) Pezdevî'den rivayette bulunan isimler olarak kaynaklarda geçmektedir.²¹⁵

Semerkant şehri Pezdevî ailesi için önemini koruyan bir beldedir. Şehir özelde Pezdevî ailesinin yaşantısında önemli etkileriyle beraber düşünce geleneği için de mühimdir. Disiplinlerin kendilerine yer edinmesi kapsamında uygun özelliklere sahiptir. Semerkant'ın yapısı bu çeşitliliği kabul edebilecek müsaitliğe sahiptir. Şehirde pek çok cami ve mescit bulunmakla birlikte bunlar sayısız ilim halkaları ve coşkulu münazaralara sahne olmuştur. Ulema bolluğu ve mekan zenginliği şehrin kültürel gelişimi açısından kaynak sağlamıştır.²¹⁶ Döneminin liderlerinden Batı Karahanlı lideri Şemsülmülk Nasr b.

Sa'd es-Sem'ânî, *el-Ensab*, thk. Muhammed Emin Demec (Beyrut, 1445), V/125; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, IV/1303.

²¹³ Necmeddîn Nesefî, *el-Kand fî Zikri Ulemâ'i Semerkand*, 703-704; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, 65-66; Şemseddin Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz Zehebi, *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahir ve'l-Alam*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1413), XXXIV/164; Ebû Sa'd es-Sem'ânî, *el-Ensab*, XXXV/377.

²¹⁴ Ak, Pezdevî'nin yaptığı ve Mâtürîdiliğin yayılmasını sağlayan etmenleri dört maddede özetlemektedir. Unutulmaya yüz tutan eserleri ortaya çıkarmak, kadılık dönemindeki ulaştığı gücün imkanlarını kullanmak, önemli alimler yetiştirmek ve hadis rivayetinde bulunarak Hadis taraftarlarının sempatisini kazanmak. Detaylı bilgi için bk. Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 134-135.

²¹⁵ Ebû Sa'd es-Sem'ânî, *el-Ensab*, XII/181.

²¹⁶ Osman Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmî Dergi* LV/3 (2019), 576.

İbrahim (ö. 492/1099) eğitimini Semerkant'ta, Dâru'l-Cüzcâniyye'de almıştır.²¹⁷ Alimlerin defnedildiklerinde başlarına dikilen mezar taşları da dikkat çekicidir. Mezarların kitabelerinde yazıldığı üzere defnedilen kişilerin sadru'l-islam, kadıyu'l-kudat, imam-hatip, müfti gibi görevlere ve sıfatlara sahip olduğu görülmektedir. Bu kişiler muhtemeldir ki devlet tarafından davet edilen ve bölgede faaliyet gösteren kişilerdir. Semerkant'ta bulunan mezar taşlarında imamu'l-mezhebeyn ve kufvetu'l-farîkayn gibi ifadelerle rastlanılmaktadır.²¹⁸ Bu da göstermektedir ki alimler sadece bir mezhepte derinleşmemektedir. Dahası bir etkileşim kanalı kurulduğu gibi ilmî açıdan yüksek bir birikim de söz konusudur. Her bir fikrin ve olayın bir zaman bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini dikkate alacak olursak bölgede en az iki kimliğin yüksek temsil gücüne ulaştığı söylenebilir. Bunlardan birisi ise şüphesiz Hanefî gelenek olsa gerekir.²¹⁹ İzmirli İsmail Hakkı tarafından, Horasan ve Mâverâünnehir'de bir takım ulemanın şemsu'l-eimme, fahru'l-İslam, sadru's-şeria gibi 'şerefli lakaplarla' anıldığı tespit edilmiştir.²²⁰

Çakardiza kabristanının sıradan bir mezarlık olmayıp pek çok ulema ve hâkim zümrenin de defnedildiği tespit edilebilmektedir.²²¹ Farklı isimlerin mevcut olmasına karşın Ebu'l-Usr el-Pezdevî, Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin mezarlarının isimlerine burada rastlanılmamaktadır. Zira Selçukluların 482/1089'daki kuşatma sonrasında şehri ele geçirmeleri sonrasında ilk isim talebeleri ile birlikte Buhara'ya, Ebu'l-Usr ise Keş'e gönderilmiştir.²²² Ebu'l-Usr'un Semerkant'a defnedildiği²²³ bilgisi nazar-ı itibara alındığında bu ifadenin ne kadar sağlam olduğu

²¹⁷ Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", 590.

²¹⁸ Ashirbek Muminov, "Karahanlılar Döneminde Mâtürîdîlik Tarihi Üzerine Yeni Bir Kaynak: Kayraklar", çev. Betül Ayaz, *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Hatice K. Arpaguş vd. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 133-134.

²¹⁹ Hanefiliğin temsil gücü için bk. Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmâm Mâtürîdî", 25-26.

²²⁰ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, çev. Sabri Hizmetli (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 127.

²²¹ Muminov, "Karahanlılar Döneminde Mâtürîdîlik Tarihi Üzerine Yeni Bir Kaynak: Kayraklar", 133.

²²² Muminov, "Karahanlılar Döneminde Mâtürîdîlik Tarihi Üzerine Yeni Bir Kaynak: Kayraklar", 133-134.

²²³ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/372, II/594.

tartışmaya açılacaktır. Mezar taşı bulunmamakla beraber bir şekilde ortadan kalkmış veya kaldırılmış da olabilir. Her ne kadar bu isimlerin Mâtûrîdîliğin yayılmasında etkin isimler olduğu söyleniyor olsa da Ebu'l-Usr Pezdevî'nin kelam kimliğinin iyi tahkik edilmesi ifadenin doğruluğu açısından önem taşımaktadır. Ayrıca dönemin mezhep üst kabulü doğrudan Mâtûrîdîlikle alakalı mı yoksa başka aidiyetler içinde mi olduğu dikkat kesilmesi gereken bir çerçeveye sahiptir.

Pezdevî'nin çokça öğrenci yetiştirdiği, ayrıca imla dersleri verdiği, fıkıh okuttuğu ve münazara alanında üstat seviyesine ulaştığı bilgisine tarih kitaplarında yer verilmektedir.²²⁴ Eğitim faaliyeti hakkında önemli bir bilgi ise Dâru'l-Cüzcâniyye'de ders verdiği şeklindedir. Bu faaliyet Pezdevî Semerkant'ta da bulunmuş ve Mâtûrîdî'nin bir dönem öğrenci bir dönem ise başmüderris olduğu medresede en azından eğitmen seviyesinde dersler vermiştir.²²⁵ Ayrıca Semerkant'ta kadılıkudatlık görevini de yerine getirmiştir.²²⁶ Bu iki görevi büyük ihtimalle aynı zamanda gerçekleştirmiştir. Pezdevî'ye kadar ayrı giden Semerkant-Buhara silsileleri Pezdevî'de birleşmiş olduğu icazetnâmeler tespit edilebilmektedir.²²⁷ Silsilenin kendinde birleşmesi, hayatının iki şehir arasında da önemli safhalarını yaşaması ve görüşlerinin arada olması bakımından Pezdevî'yi ne sadece Semerkant bölgesine ne de sadece Buhara şehrine ait kılmak doğru değildir.²²⁸

Pezdevî'nin isminde geçen sadr onun konumunu da göstermektedir. Bedir'in de ifade ettiği gibi 500'lü/1100'lü yıllarda başlayan bir 'sadr' sistemi vardır.²²⁹ Pezdevî'nin

²²⁴ Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, IV/98; Ebû Sa'd es-Sem'ânî, *el-Ensab*, XXXV/377.

²²⁵ Zehebî, *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahir ve'l-Alam*, XXXIV/164; Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî Necmeddîn Neseî, *et-Teyisîr fî't-Tefsîr*, thk. Mahir Edib Habuş vd. (İstanbul: Dâru'l-Lubab li'l-Dirasat ve Tahkiki'l-Turas, 1440), Mukaddime/16-17.

²²⁶ Kefevî, *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*, VI/268.

²²⁷ Murat Şimşek, "Hanefî Geleneginde Usûl-Füru İlişkisi ve Kelâm-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtûrîdî", *IV. Uluslararası Şeyh Şe'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefilik-Mâtûrîdîlik-*, ed. Çuhadar, Cengiz vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), I/262-263.

²²⁸ Ziriklî, Pezdevî'yi Buhara uleması arasında zikretmektedir. Semerkant ile olan bağımlı kadılık görevi üzerinden aktarmıştır. Detaylı bilgi için bk. Hayreddin Ziriklî, *el-A'lam* (Beyrut: Dâru'l-Malayin, 2002), VII/22; krş. Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâtûrîdî Âlimlerin Mâtûrîdîlik İçindeki Yeri ve Konumu*, 30.

²²⁹ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 32-44.

vefatı 493/1100 esas alındığında bu kavramın ve kurumun oluşmasında ilk isimlerden veya öncü isimlerden olduğunu söylemek mümkündür. Fakih konumunu ifade eden ve hukukla alakalı olan bu kavramın Pezdevî’de rastlanılması tesadüfi bir kullanım olmasa gerekir. Pezdevî ailesi Semerkant’ta temeyyüz etmiş bir aile olmakla beraber bir müddet sonra Semerkant’tan ayrılmışlardır. Bu sadece aileye özgü olmayıp Mâturîdî taraftarların da benzer yönde bir faaliyeti olduğu söylenebilmektedir. Kadılar ise genel manada üni olan ulemadan ve fakih soylular arasından atanmıştır. Bu çerçevede, babadan oğula geçme de söz konusudur.²³⁰ Sürecin okunması ise Pezdevî ailesinde önemli yeri olan Abdülkerim el-Pezdevî’nin faaliyetleri üzerinden yapılabilmektedir.²³¹ Ancak Ebu’l-Yusr Pezdevî’nin Semerkant’ta vefat ettiği, oğlunun da burada doğduğu ve babası vefatı sonrasında Pezdevî’nin onu Buhara’ya götürdüğü dikkate alındığında şehre geri dönmüş olduğu temellendirilebilir.²³²

b) Ebu’l-Yusr el-Pezdevî’nin Eserleri

Ebu’l-Yusr el-Pezdevî’nin eserleri arasında Muhammed eş-Şeybânî’nin (ö. 189/805) *el-Câmiu’s-Sağîr* kitabı üzerine yazılan haşiye, *el-Muratib*, fıkıh alanında *el-Vâkı’ât ve’l-Mebsût* ile birlikte *Usûlu’d-Dîn* eserleri atfedilmektedir.²³³ Bunun yanında bazı kütüphanelerde Pezdevî’ye ait eserlere rastlamak da mümkündür.

Usûlu’d-Dîn doksan altı babdan oluşan eser klasik kabul üzerine usûl-u selase bağlamında kurgulanmıştır. Eseri dört bölüm olarak ele almak mümkündür. Mukaddimede eserin yazılış amacı ve bazı gruplara değinmektedir. Birinci bölümde ise

²³⁰ G. M. Kurpalidas, *Büyük Selçuklu Devletinin İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*, çev. İlyas Kamalov (İstanbul: Ötüken Yayınları, ts.), 129; Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 104-105.

²³¹ Anke Von Kuegelgen - Ashirbek Muninov, “Maturidi Dönemide Semerkantlı İlahiyatçılar (4. 10. Asır)”, çev. Sönmez Kutlu, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*, ed. Kutlu, Sönmez (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 285.

²³² Kureşî, *el-Cevâhiru’l-Mudîyye fî Tabakâti’l-Hanefiyye*, I/199.

²³³ *Mecelletu’l-Buhusi’l-İslamiyye*, LV/137.

kalam ilminin meşruiyetini ve bilgi bahislerini konu kılar. İlahiyat tartışmalarına ise yer ikinci bölümde yer verir. Sem‘iyyât konularını üçüncü bölümde tartışır. Son bölümde diğer mezhepleri inceler.²³⁴ Bu kitabın aidiyeti Pezdevî’ye değil Pezdevî’nin abisi olan Ebu’l-Usr el-Pezdevî’ye atfeden yaklaşımlar mevcut olsa da iddia tam olarak desteklenememiştir. Bahsi geçen iddiada Türkiye’de yer alan nüshalar incelenmemiş olup Ebu’l-Usr’un fıkıh alanında kaleme aldığı ve oldukça meşhur olan usûleseri ile karıştırılmıştır.²³⁵ Eserin son kısımlarında değinilen konulara tekrar girmesi yazım sürecinin nispeten uzun olduğu veya bazı eklemeler yaptığı kanısını uyandırmaktadır. Melikşâh’ın Semerkant kuşatması sırasında olan olaylara dair düştüğü not *Usûlu’ d-Dîn*’i Semerkant’ta tamamlandığını göstermektedir. 481 yılında Cemaziyelevvel ayında son noktayı koyan Pezdevî’nin eseri hayatının sonlarında tamamladığı fikri kuvvetle muhtemeldir.²³⁶

Bu kitabın; Şeyh Fakih İmam Tayyib b. Tahir en-Nesuhî, Fakih İmam Ahmed b. Muhammed el-Kadı el-Ahsiketî, Fakih Dehkan Muhammed b. Muhammed el-Bâramenî ve Şeyh Fakih Ahmed b. el-Hasan el-Kâsânî’nin asıl nüshasıyla mukabelesi, Hakan Ahmed b. Hızır’ın Kâşân’dan²³⁷ döndüğü gününde gerçekleşmiştir. Semerkant-Biyarket (Piyarket) denilen son menzile ulaştığında, Semerkant’tan çıkan ordular bütün Deylemlileri ve terk edenleri/Türkleri öldürmüşlerdir. Semerkant halkı, imamlar ve avam dışarı çıkıp Oğuzlardan ve Deylemlilerden pek çoğu ile savaşmış, Ahmed Han’ı zincire vurup cuma günü öldürmüşlerdir. Ahmed Han daha sonra Fem Kabristanına defnedilmiştir. Semerkantlılar Ahmed Han’ın amcasının oğlu Mesud b. Muhammed Arslan İlek’e biat etmiş olsalar da bir sultan üzerinde ittifak sağlanamamıştır. 23

²³⁴ Bekir Topaloğlu, “Usûlü’ d-Dîn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012).

²³⁵ Angelika Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm Erken Dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş., 2022), 30.

²³⁶ Pezdevî, *Usûlu’ d-Dîn*, 265; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’ l-Kelâm ev Usûlu’ d-Dîn*, 424-425.

²³⁷ Kâşân hakkında detaylı bilgi için bk. Rıza Kurtuluş, “Kâşân”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

Cemaziyelahir 480/25 Eylül 1087 Çarşamba günü²³⁸ Allah'ın yardımıyla tamamlanmıştır.²³⁹

Eserin farklı yazma nüshaları olmakla beraber Türkiye'deki nüshalar genellikle *Akîdetü'l-Pezdevî* şeklinde kaydedilmiştir. Beyazıt Kütüphanesinde üç yazma olarak yer almaktadır. Her üçü de Velîyüddin Efendi koleksiyonun bulunmaktadır.²⁴⁰ Buna ek olarak Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde İsmail Saib Sencer koleksiyonunda da bir nüshası vardır.²⁴¹ Nüshanın girişinde eserde *Usûlu'd-Dîn* başlığının kaydedildiği görülmektedir. Hans Peter Linss daha sonra *Usûlu'd-Dîn* adı ile İsmail Saib Sencer nüshasına dayanarak tahkik etmiştir. Eserin Türkçe tercümesi ise daha sonra Linss'in tahkiki üzere Şerafeddin Gölcük tarafından gerçekleştirilmiştir. Eser daha sonra Türkiye'de mevcut olan yazma eserlerin de dahil olduğu yedi farklı nüshasını dikkate alınması ile Ekrem Muhammed İsmail tarafından yeniden tahkik edilmiş ve el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn adı ile yayınlanmıştır. Bahsi geçen bu tahkik 2023 yılında tamamlanmakla birlikte Türkçe'ye daha çevrilmemiştir. Ekrem Muhammed İsmail'in yaptığı tahkik daha detaylı bir çalışma olup eser içerisinde bazı bilgiler, isimler vb. Bilgiler dipnot aracılığı ile açıklanmıştır. Eser daha ileriki dönemlerde de karşılık bulmuş ve Mâturîdî ve Eş'arılığı telifik etmeye çalışan *el-Bedî* isimli esere de öncülük etmiştir.²⁴²

Pezdevî'nin *el-Camîu's-Sağîr* eseri fıkıh alanında yazıldığı anlaşılsa da tedavülde olan bir eser olmadığı için tam olarak konularının ne olduğu ve meselelere nasıl

²³⁸ Bu tarih çarşamba gününe değil cumartesiye denk gelmektedir. Ya haftanın gününde ya da ayın gününde bir yanlış söz konusudur.

²³⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 265; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 424-425.

²⁴⁰ Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Velîyyüddin Efendi, 545595); Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Velîyyüddin Efendi, 545591); Pezdevî, *Akîdetü'l-Pezdevî* (Velîyyüddin Efendi, 545588).

²⁴¹ Sadru'l-İslâm el-İmamu'l-Kadı Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* (İsmail Saib Sencer: Ankara Üniversitesi DTCF (Prof. Dr. Halil İnalçık) Kütüphanesi, 1261).

²⁴² Kureşî, *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, I/207-211; krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 210.

yaklaştığına dair bilgiye ulaşmak mümkün değildir. Zira kaynakta zikreden eser hakkında bilgi vermezken başka bir izafe eden söyleme rastlanılmamıştır. *el-Vâkıat ve'l-Mebsût* ise gün yüzüne çıkmayan bir başka eserdir. Katip Çelebi'nin eserinde Pezdevî'ye *Mebsût-u Sadri'l-İslâm* adıyla eser atfedilmiştir. Katip Çelebi eser hakkında hiçbir bilgi vermemiş ve sadece Pezdevî'ye ait olduğunu söylenmiştir.²⁴³ Bu eser isim ortaklığından dolayı bahsedilen eserin farklı bir biçimde isimlendirilmesi olarak gözükmektedir. Bazı kaynaklar bu eseri Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'ye atfetmiş olsa da Katip Çelebi iki kardeşe de aynı isimde eserlerin sahibi olduklarını listelemiştir.²⁴⁴ Fıkıh alanında ortaya konan bir çalışması ise *Kitâb fîhi M'arifetu'l-Huceci's-Ser'iyye* isimli Hanefî hukuku merkeze alınarak konuların işlendiği yapıtıdır. Muhtemeldir ki bu eser günümüze ulaşmamış olan diğer eserlerinden birisidir. Ayrıca buradan çıkan sonuçlardan biri olarak iki ayrı fıkıh eseri yazmış olduğu noktası da başka eserlerin olmasına ve bunlardan birinin ismi itibarı ile *el-Camiu's-Sağir* olmasına götürmektedir.²⁴⁵ *Zelletu'l-Kârî* şeklinde geçen, aslen fıkıhta bir konu olan ve zamanla konunun kendi adıyla anılan risale hacminde bir eserden de söz edilebilir. Eserin içinde geçen bilgilere bakılacak olursa bu konu hakkında farklı fıkıh geleneklerinin görüşlerine vakıf olduğu ve bunları da aktarmaktan çekinmediği açıkça görülecektir.²⁴⁶ Eserin Türkiye'de üç adet yazma nüshası bulunmakla birlikte kütüphane kayıtlarındaki nüshalar tamamen Pezdevî'ye ait değildir. Farklı alimlerin de risalelerini içermektedir. Konu hakkında kısa açıklamalar yapan Pezdevî'ye ek olarak başka isimler de nüshalarda bulunsa da eser Pezdevî'ye atfedilmiştir. Eserlerden birisi Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi koleksiyonunda,²⁴⁷ bir diğeri Kayseri

²⁴³ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, IV/1261.

²⁴⁴ *Mebsûtu Fahri'l-İslâm* adı ile ikinci bir eserden bahsetmiştir. Detaylı bilgi için bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, IV/1261.

²⁴⁵ Muhammed Aruçi, "Ebû'l-Yûsr Pezdevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), XXXIV/267.

²⁴⁶ Necattin Hanay, "Ebû'l-Yusr el-Bezdevî'nin *Zelletu'l-Kârî* Risalesi: İnceleme ve Tahkik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVII/1 (2016), 23, 47, 48.

²⁴⁷ Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Zelletü'l-Kârî* (Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 252671).

Kütüphanesi Raşid Efendi koleksiyonunda²⁴⁸ ve bir başkası ise Köprülü Kütüphanesi Mehmed Asım Bey koleksiyonunda²⁴⁹ yer almaktadır. Eser daha sonra Necatin Hanay tarafından tahkik edilmiş ve makale formatında yayınlanmıştır.²⁵⁰

Emâlî Sadri'l-İslâm adında fıkıh hakkında bir eser Katip Çelebi tarafından Pezdevî'ye nispet edilmiştir.²⁵¹ Bunun yanında *Emâlî Kadî Sadri'l-Bezdeviyye* adında bir eser daha zikredilmiştir.²⁵² Lakin bu eserler hakkında detaylı bir malumatı olmadığı gibi içeriklerine dair bir emareye de rastlanılamamıştır.

c) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Mezhebî Kimliği

Pezdevî hakkında önemli tartışmalardan birisi de onun mezhep açısından nereye ait olduğudur. Bu konu İslam Mezhepleri Tarihi açısından önemli soruları beraberinde getirmektedir. Pezdevî'nin zihin dünyasının analizinde de ciddi bir araştırma sahası olarak durmaktadır. Nitekim, Pezdevî eserinde yapmış olduğu açıklamalar kendini konumlandığı nokta ve değer yargıları açısından da önem taşımaktadır. Pezdevî'nin ifadeleri, onun Mâtürîdilikten ayrıldığına ve söylemlerini bu kopuştan mülhem yaptığına dayandırılmaktadır. Diğer bir ihtimal de Pezdevî'nin mezhep dışı müdahalelere kendini fazlaca kaptırdığına ve etkilenmenin hissedilir ölçüde büyük olduğuna ulaşmaktadır. Burada önemli olan kıtas var olan gerçeği açığa çıkarmak mı yoksa zihindeki belli mezhep tipolojilerini geçmişte arayarak bulmak ve dışında kalanları da kabul etmemek mi olduğu önemlidir. Özellikle Hanefî ismi altında yapılan her bir faaliyet beraberinde isim, aidiyet ve gelenek sorununu da taşımaktadır. Bu başlıkta yapılmak istenen

²⁴⁸ Sadru'l-İslam Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Zelletü'l-Kârî* (Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 434825).

²⁴⁹ Sadru'l-İslam Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Pezdevî, *Zelletü'l-Kârî* (Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 533970).

²⁵⁰ Hanay, "Ebû'l-Yusr el-Bezdevî'nin *Zelletu'l-Kârî* Risalesi: İnceleme ve Tahkik".

²⁵¹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/177.

²⁵² Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I/178.

Pezdevî'nin söylemlerinden ve fiillerinden onun nerede konumlandığı ve bu konumlanmanın nasıl algılandığının tespitidir.

Pezdevî'nin eserinin mukaddime kısmında son olarak Mâtürîdî'den bahsettiği görülür. Mâtürîdî sadece Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin değil ailesinin de imam kabul ettiği ve yolundan gittiği bir kimsedir. Bu kabul ise basit bir mezhep imamı veya önder seçimi olarak görülmemelidir. Pezdevî Mâtürîdî'yi Ehl-i Sünnet'in reislerinden biri olarak öne çıkarır, onun zahit bir kimse olduğunu ve dedesi Abdulkerim b. Musa el-Pezdevî'den nakille de kerametleri bulunduğunu belirtmektedir.²⁵³ Mâtürîdî'nin züht anlayışı, siyasî mercilerle iletişime geçen ders arkadaşlarını eleştiriye varacak şekliyle dünyevî zenginlikleri terk etmeye odaklı bir anlayıştır.²⁵⁴ Mâtürîdî'ye dair böylesi bir algıyı Pezdevî'nin ailesinden tevarüs ettiği anlaşılmaktadır. Aile içerisindeki aktarım aynı zamanda Mâtürîdî'nin üç kuşak boyunca Pezdevî ailesinin hafızasındaki kalıcı etkiye işaret eder.²⁵⁵ Pezdevî'nin *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilât'ul-Kur'ân*'ı incelemesi, kendi

²⁵³ Burada önemli bir noktayı aydınlatmak gerekmektedir. Bilindiği üzere Mâtürîdî ilhamı bir bilgi kaynağı olarak görmez. Aynı kabul Mâtürîdî külliyatına da yansımıştır ve büyük ölçüde devam etmiştir. Keramet gibi unsurlar sadece sufi ve mistik tarzda okunmamalıdır. İlhamı kabul etmediği için kerametın olmayacağı algısı yapılarak keramet fikri kanıksanmamalıdır. Alimler mensubu olduğu mezhebin imamı ile ilgili bunları aktarır ve ön plana çıkarmaya çalışır. Mâtürîdî'yi de zahit olarak gündeme getirmesi de tasavvufî değildir. Bunlar kişilikle alakalı yaşayışları göstermekle birlikte imamın dünya hayatı ile çok bağlantısı olmadığı ve kendini ilim ve ahirete adanmış olduğunu göstermek çabasıdır. Kutlu nu konuyu Ehl-i Sünnet içerisinde sufiliğin eklenmesi sonucunda ortaya çıkan bir durum olarak mütalaa etmektedir. Zahidane bir hayat sürmesi ve bazı kerametlerin atfı sufilik ile birebir özdeşleşip özdeşleşmeyeceği ise tartışmalıdır. Nitekim burada yapılmaya çalışılan şey sufi kimlikten ziyade Mâtürîdî'nin hiçbir yapı altında kalmadan özgürce ve dünyevî hırslardan uzak bir biçimde yaptığı samimi çalışmayı da ifade etmeye çalışan bir çaba olarak okunabilir. Bk. Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, 35; Sönmez Kutlu, “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî”, *Dinî Araştırmalar* V (2003), 10-11; Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî'nin Sûfileştirilmesi veya Mutasavvıf Olarak Sunulması Mümkün Mü?”, *III. Modern Dönemde Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 426. Yıldırım Mâtürîdî'nin ifadecilerinden mutasavvıf olduğu ve sufi anlayışın velî tipolojisini savunduğunun çıkarılamayacağı ifadesini kaleme almaktadır. Bk. Ahmet Yıldırım, “İmam Mâtürîdî'nin Değerler Dünyasında Zühd ve Takva”, *Eskiye* 61 (20261), 253.

²⁵⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 221.

²⁵⁵ Keramet anlayışının Mâtürîdî üzerinden yaşanması ve aile içerisinde öneme haiz olması dikkat çeken unsur olmakla birlikte Mâtürîdîlik içerisinde Mâtürîdî'ye karşı böyle bir yakıştırmada pek fazla bulunulmamıştır. Nesefî kerameti kabul etmekte ve bazı sahabelerin kerametlerini aktarmış ancak Mâtürîdî hakkında böyle bir ifade kullanmamıştır. Bu daha çok Pezdevî ailesi içerisinde kıymet bulan bir bilgi olarak gözükmektedir. Lakin bazı yaklaşımlar Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'ye keramet atfının olduğunu söylemektedir. Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid Nesefî, *Kitâbu't-Temhîd li Kavâi'di'l-Tevhîd*, thk. Muhammed Rebi Muhammed Cevher (Mısır: el-Matbaatu'l-Hadisiyye, 1406), 252-256; krş. Ahmet Ak, “Mâverâünnehirli Hanevî-Matürîdî Âlimlerin Keramet Anlayışı”, *VII. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu “Mâverâünnehir”*, ed. Çiğdem Gülmez - Beyza Aybike Deveci (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2024), 248-249.

ifadesi ile ‘ceddimiz ashabımız’ nitelemesi ile aile içinde olan sirkülasyon sayesinde mümkün kılınmıştır. Buna karşın Pezdevî’nin Mâtürîdî’nin üslubunun zorluğuna vurgu yapan tespitleri eserin dogmalaşmadığını gösterir. Mâtürîdî’yi de içine alacak şekilde, Hanefî geleneğe dair bazı ayrıştırıcı söylemleri ise birer eleştiri olarak mütalaa edilmiştir. Pezdevî’nin tavrı Mâtürîdîliğe mensubiyetinin sorgulanmasına neden olmuştur.²⁵⁶ Mâtürîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd* adlı eserinde bir tür kapalılık olduğunu, uzatmalar içerdiğini, düzenlenmesinde ise zorluk barındırdığını belirten sözleri Pezdevî’ye dair yöneltilen en ciddi eleştirilerdendir.²⁵⁷

Zaman zaman eserinde açıkça veya dolaylı olarak Mâtürîdî’nin görüşlerine değinen Pezdevî, çarpıcı açıklamalar yapmaktadır. Bu sadece bir mezhebin konumlandırılması olarak değildir. Pezdevî’nin içinde bulunduğunu söylediği geleneğe aidiyetinin de tartışılmasını beraberinde getirmektedir. Yaptığı açıklamalar ile tartışma konusu kılınan Pezdevî hakkında ifade edilen bir diğer husus ise onun Hanefî gelenekte farklı bir usûlgeleneği geliştirme yorulmasıdır. Pezdevî eyleminde ise dayanak olarak

²⁵⁶ Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû’l-Mu’in Neseî”, 178. Yazıcıoğlu bunun eleştiri olduğunu kabul etmekle birlikte Mâtürîdî olmaklıktan bir şey çıkarmaması gerektiğini de ekler. Tek eleştiren kişinin Pezdevî olmadığını ve o dönemde o bölgede olan fikir hürriyetinin açıklamaya yeterli geldiğini ifade eder. Ayrıca Pezdevî sadece Mâtürîdî’yi değil ilerleyen kısımda ifade edeceğimiz gibi Semerkant ulemasını da eleştirir. Pezdevî’nin Mâtürîdî hakkında ortaya koymuş olduğu ifadeler onu nasıl gördüğü ile ilgili bazı ihtimalleri de beraberinde getirmektedir. Watt, Pezdevî’nin Mâtürîdî’yi bağımsız bir mezhep imamından ziyade Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat mezhebinin önde gelen imamı olarak mütalaa ettiğini söylemektedir.²⁵⁶ Bu fikre ulaşmayı sağlayacak etmen vardır. Ancak ayrı bir mezhep imamı olarak bahsetmek için belli mezhep oluşumlarını kabul etmek ve kendi mezhebinin de bahsedilen imam ile başlamış olduğunu kabul etmek gerekir. Bu daha çok zamanımıza yakın ve belli kesimin söyleyeceği bir ifadedir. Oysa klasik dönemde, alimler kendilerinin ayrılan bir ‘fırka’ olduğu ifadesini benimsemediği, Hz. Muhammed’e kadar hak ve sabit bir yolla ulaştıklarını kabul ettikleri için bağımsız bir mezhep imamı kabul etme girişiminde bulunamazlar.²⁵⁶ Pezdevî de bu yüzden mezhebinin bir imam tarafından kurulduğunu ifade etmemesi açısından Mâtürîdîliği kabul etmiyor gibi bir çıkarımda bulunmak doğru değildir. Hiçbir Eş’arî’nin Eş’arî’yi bağımsız bir mezhep imamı olarak kabul etmediği gibi, Pezdevî de Mâtürîdî’yi bu şekliyle kabul etmez. Ehl-i Sünnet’in en önde gelen imamı olarak kabul etmek bugünün bakışında bir mezhebin kurucu imamı olarak görmekle eş değerdir. Özellikle Ebû Hanîfe gibi bir ismin olduğu yerde en önde gelen imam olarak görülmesi ve çokça atıf alması Mâtürîdî’ye olan bağlılık ve önem vermenin bir göstergesidir. Detaylı bilgi için bk. Mehmet Sait Yazıcıoğlu, *Kelam Ders Notları* (Ankara: yay.y., 1998), 122-123; Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû’l-Mu’in Neseî”, 177-178.

²⁵⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 59; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 23; Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû’l-Mu’in Neseî”, 172; Kutlu, Pezdevî’nin yapmış olduğu değerlendirmeye bazı noktalardan katılmamaktadır. Anlaşılması güç felsefî ve kelamî ifadeler varsa da onun görüşüne göre eserin yazımında uzatma veya yapısından zorluk yoktur. Bk. Kutlu, “Kendisinden Yapılan İktibaslardan Hareketle İmam el-Maturidi’nin Kitabu’t-Tevhid’inin Batı Hanefî Coğrafyasına İhtikalinin Hikayesi”, 6.

Mâturîdî'yi kullanmıştır. Hareket noktası için Mâturîdî'nin kullanılmasındaki asıl kaygı ise Mu'tezilî veya Sünnî olarak adlandırılmayan kesiminin görüşlerini temizlemek ve düzeltmektir.²⁵⁸ Lakin burada bazı sorunlar mevcuttur. Her mezhep kendi akımını savunmuş ve diğer fikirleri tekzip etmiştir. Pezdevî de kendi geleneğini Ehl-i Sünnet isminde toplamaya çalışmaktadır. Görüşlerini Ebû Hanîfe ve Mâturîdî isimleri üzerinden desteklemektedir.²⁵⁹ Bunun yanı sıra Pezdevî'nin yaptıklarına bakıldığında, yeni bir sistem ve yapı ortaya koymaya çalışmamaktadır. Daha eserinin girişinde amaçlarından birisini Mâturîdî'nin kapalı üslubunu açmak istediğini söylemektedir.

Hanefî isminin geniş bir temsil bulması Pezdevî'nin çabasını zorlaştırmaktadır. Hanefiliğin içinde pek çok grubu barındırması, bu grupların birbirine karşı mücadelede olmasını getirmiştir. Pezdevî de bu mücadeleyi verenler arasındadır. Pezdevî'nin mücadelesi ise yeni bir şey ortaya koyma amacı taşımamaktadır. Daha ziyade dağınıklığı düzenleme, halk tabanı da dahil kelamı geniş bir alana yayma çabası gerçekliğe daha uygun düşmektedir. Ortaya konan *Usûlu'd-Dîn* eseri kimi taraflarca da *Kitâbu't-Tevhîd* sonrasında Mâturîdî gelenek içerisinde en önemli eser kabul edilmektedir.²⁶⁰ Pezdevî'nin kendisi ayrıca Mâturîdî'nin görüşlerinin nakledilip sonraki nesillere ulaşmasında ve yaygınlık kazanmasında Mâturîdî'nin ilk nesil öğrencileri kadar etkilidir.²⁶¹ Dahası *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vilât'ul-Kur'ân*'ın Batı'ya intikalinde de önemli yere sahiptir.²⁶²

²⁵⁸ İsmail Bilgili, "Bir Hanefî Fakihî Olarak İmam Mâturîdî", *IV. Uluslararası Şeyh Şe'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), I/148.

²⁵⁹ Özarslan da bu konuya dikkat çekmekte ve Pezdevî'nin imam olarak Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'yi gördüğünü söylemektedir. Selim Özarslan, "Selçuklu dönemi Kelamcılarında Pezdevî ve İslam Düşüncesine Katkıları", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Medeniyet*, ed. Mustafa Demirci vd. (Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013), II/230.

²⁶⁰ Metin Yurdağür, *Ünlü Türk Kelamcıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 74; Metin Yurdağür, *Kelâm Tarihi Ekoller, Şahıslar, Eserler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 320.

²⁶¹ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", 28.

²⁶² Kutlu, "Kendisinden Yapılan İktibaslardan Hareketle İmam el-Maturidi'nin Kitabı't-Tevhid'inin Batı Hanefî Coğrafyasına İntikalinin Hikayesi", 13.

Mâturîdî kendi döneminde konum bakımından daha ön plana çıkmıştır. Lakin zaman içerisinde görmezden gelinmesi ve atıflarda bulunulmaması, fikrî derinliğinin sürdürülememesini doğurmuştur.²⁶³ Hanefîlerin Eş‘arî kesim ile olan münasebeti geçmişe dönük bir araştırmayı ve unutulmuş geleneği hatırlamayı gerekli kılmıştır. Bu zorunluluk Mâturîdî’nin kelim faaliyetini merkez konumlandırmasına giden bir çaba ile de sonuçlanmıştır. Hanefî ve Eş‘arî kesimin tartışmasındaki derinleşme Mâturîdî’ye olan ilgiyi artırmış, bunun ilk izlerinden bir kısmı Pezdevî aracılığı ile görünür kılınmıştır. Özellikle tekvin meselesi bu konunun en belirgin olduğu kısmı ifade etmektedir.²⁶⁴ Tekvin ayrıca Eş‘arîlerle Hanefîlerin karşılaşmasında turnusol kağıdı vazifesi görmüştür.²⁶⁵ Tekvin meselesinin savunulmasında en güçlü isim Mâturîdî görülmüşken bu tavrın takınılmasının izleri hem Pezdevî hem de Nesefî’de görülebilmektedir.²⁶⁶

Pezdevî’nin Mâturîdî’ye yaptığı atıflar bir alimin görüşünü aktarmaktan öteye gitmektedir. Yapılan atıflar Mâturîdî’nin yeniden düşün sahnesine çıkartılmasını beraberinde getirmektedir. Nitekim fıkha yönelmiş Hanefî ulemanın uğradığı saldırılar sağlam bir dayanak üzerinden savunulabilir hale gelmiştir. Mâturîdî bu şartlarda yeniden keşfedilmiştir. Mâturîdî’nin söylemleri ise Hanefî-Mâturîdî geleneğin koruyucusu olmada etkisini devam ettirmiştir. Bu istikamette sınırları genel olarak belli şekliyle gelişim gösteren bir yapıya kavuşmuştur. Mâturîdî’nin Hanefî geleneğin gelişiminde en kalın çizgilerinden olması dönemin şartlarında da aşılmasına ihtiyaç bırakmayacak niteliktedir.²⁶⁷

²⁶³ Kalaycı, “İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, 31.

²⁶⁴ Kalaycı, “İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, 33-36.

²⁶⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 277.

²⁶⁶ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 290.

²⁶⁷ Kalaycı’nın ifadeleri burada zikretmeye değerdir. Mâturîdilîğin ve Eş‘arîliğin durumunun ortaya koyarken Mâturîdî’nin üst söylem gücüne değinirken Eş‘arîliğin sahip olduğu manevra alanının getirdiği pratikliği açıkça ortaya koymaktadır. Mâturîdilîlik ne olmaklık üzereinden kurduğu düzende kendi fikirlerini içe dönük düzlemde devam ettirebilirken Eş‘arîlik karşısındakinin silahı ile silahlanabilir. Bunu en net ifade eden özet cümle ile “Nesefî’nin eserinden Mâturîdî çıkarılsa geriye sınırlı ibr içerik kalır. Gazzalî’nin eserinden Eş‘arî çıkarılırsa geriye yine Gazzalî kalır” şeklinde bir aktarım ile özetlemek mümkündür. Bk. Kalaycı, “Eşarî’nin İkmalî Mâturîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, 139.

Pezdevî'yi, Mâtûrîdiliğin kurucu nesli arasına yerleştiren görüşler de mevcuttur. Pezdevî, Ebu'l-Kasım İshâk b. Muhammed b. İsmâîl el-Kadî el-Hakîm es-Semerkindî (ö. 342/953) ve Ebu'l-Hasan Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö. 345/956) ardından konumlandırılmaktadır. Mâtûrîdî ile Pezdevî'nin aralarında olan bir asırlık boşluğa dikkat çekilmektedir.²⁶⁸ Pezdevî, Mâtûrîdî'ye değindikten sonra, Semerkant ulemasının kelam konularına dair başkaca eserler yazdığını belirtmekte ancak onların yazdıklarını da yeterli görmemektedir.²⁶⁹ Bu husus, ilk başta onun kendisini Semerkant Hanefîlerinden yani Mâtûrîdî'nin de içinde bulunduğu ve bir yerde de başat bir geleneğin oluşmasına ön ayak olduğu gelenekten ayrı gördüğü yönünde bir düşünceyi akla getirebilmektedir. Ancak onun bununla kastettiği Semerkant Hanefîlerinin görüşlerinin tutarlılığından ziyade eserlerinin yeterliliği ve işlevselliğidir. Zira Pezdevî'nin gerekli gördüğü bir kelam metni hem avam hem de havasa hitap edebilecek yeterlilikte olmalıdır.²⁷⁰ Nitekim kendisi bir eser kaleme almak istemesiyle de *Usûlu'd-Dîn* adlı eserin ortaya çıktığını belirtmektedir. Bunun yanından Semerkant ulemasından ayrılması bir yana Buhara'da kendisini nispet edeceği veya destek göreceği bir kelam ortamı da bulunmamaktadır. Semerkant dışında altıncı asrın ortalarına kadar Buhara'da kelam ve Mâtûrîdilik bağlamında eser yazılmadığı ifade edilse de²⁷¹ Pezdevî'nin iki şehir arasında bir hayat sürmesi eserinin tamamen Semerkant veya Buhara'ya nispet edilmesini zorlaştırmaktadır. Alparslan'ın yanından ayırmadığı ve Malazgirt savaşının kaderi noktasında önemli katkılar sunan alim Ebû Nasr Muhammed b. Abdûlmelik el-Buharî, Hanefî olarak tanıtılmış ve fakih olduğu belirtilmiştir.²⁷² Mâtûrîdî sonrası dönemde kelamdan ziyade fıkıhın daha muteber bir uğraş olarak görülmesi de Hanefî cenahın kelamdan uzaklaşmasını getirmiştir ki böylesi

²⁶⁸ Yurdagür, *Kelâm Tarihi Ekoller, Şahıslar, Eserler*, 320.

²⁶⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 59-60; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 23.

²⁷⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 60; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 23.

²⁷¹ Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm Erken Dönem Mâtûrîdiliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*, 21.

²⁷² Bünderî, *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*, 39.

bir şey Pezdevî tarafından da dillendirilen bir tespittir.²⁷³ Geline bu nokta bir sebepten ziyade sonuç niteliği taşımaktadır. Kelamdan uzaklaşmanın yanı sıra beraberinde Mâturîdî'den de uzaklaşmayı ve onun fikrî mirasını en azından belli bir dönemde görmezden gelmeyi getirmiştir.²⁷⁴ Aynı ihmal Pezdevî için de mevzubahis olduğu dillendirilmiş olsa da kelama dönüş ve yönelişte Pezdevî'den ziyade onun da yöneldiği Mâturîdî'nin kendine ulaşmak daha makul görülmüştür.²⁷⁵ Abdülmelik el-Buharî'nin kalamî kimliği hakkında ise bir ifadede bulunulmamıştır. Aynı ihtimal Pezdevî'nin ağabeyi Ebu'l-Usr el-Pezdevî için de geçerlidir.²⁷⁶ Bir kişinin sadece Hanefî olarak anılması ve başka bir mezhep ile ilişkilendirilmemesi itikadî alanda da Hanefî usûlüne bağlı olduğu kanısını uyandırabilir. Buna karşın dönemin Buhara şehrinde, Pezdevî'nin de belirttiği üzere, kelam makbul bir uğraş değildir.²⁷⁷ Bu konuda oluşan ayrımın Mâturîdî'nin hocasının vefatını takip eden yıllarda başladığı kabulüne göre olayların daha Mâturîdî hayattayken başladığı görülecektir.²⁷⁸ Mâturîdî'nin ardından Ebu'l-Mu'in en-Nesefî ekolün ikinci önemli alimi olarak kabul edilmektedir. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî öncesinde ise Mâturîdî'nin mezhep imamı olarak kabulüne giden süreçte Pezdevî başat bir figürdür.²⁷⁹

Fıkıh-kelam ilişkisi noktasında Pezdevî'nin bulunduğu konumla beraber onun algılanma biçimi hakkında Fatih ve Süleymaniyye Medreselerindeki icazet silsilesi de fikir sunması açısından kıymetlidir. Osmanlı İmparatorluğu açısından önemli iki eğitim

²⁷³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 15-16; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 62-63; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 26.

²⁷⁴ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 281; Kalaycı, “İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü”, 32.

²⁷⁵ Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Âlimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Konumu*, 31.

²⁷⁶ Murtaza Bedir - Ferhat Koca, “Ebü'l-Usr Pezdevî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), XXXIV/265.

²⁷⁷ Kalaycı'nın da ifade ettiği üzere Nasr b. Ahmet dönemindeki İsmailî anlayışın Nuh b. Nasr zamanında geri çevrilmesi Hanefîlerde oluşan öfkenin boşalmasını beraberinde getirdiği gibi Karmatî suçlamasından da uzaklaşma amacıyla beraber ilk olarak kelama yönelik olmasını sağlamıştır. Bk. Kalaycı, “İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü”, 32-33.

²⁷⁸ Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 82.

²⁷⁹ Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Âlimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Konumu*, 40.

kurumu olan bu medreselerin icazet silsileleri Ebû Hanîfe'ye dayandırılmaktadır. Ayrışma Ebû Abdullâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî (ö. 189/805) sonrasında başlamaktadır. Mâturîdî, Musa b. Süleyman el-Cüzcanî kolundan on ikinci sırada yer almışken Pezdevî bu ayırmda on beşinci sırada yer edinmektedir. Dedesi Abdülkerim Pezdevî ise Mâturîdî'den hemen sonra gelmiş ve on üçüncü sırada konumlanmıştır. Dede-torun arasında ise İsmail b. Abdussadık (V./XI. Asır) isimli aileden olmayan bir şahsiyet yer edinmiştir. Şeybanî üzerinden gelen diğer ikinci kolda ise Ebu'l-Usr Pezdevî on yedinci sırada yer alırken bu icazetnamede ne Mâturîdî ne de Abdülkerim Pezdevî yer edinmiştir. Ebu'l-Usr ve Ebu'l-Yusr ise Nesefî üzerinden tekrar birleşmektedir.²⁸⁰ Bu silsile fıkıh üzerine kurulu olup Pezdevî ailesinin Hanefî gelenekte nereye konumlandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.²⁸¹ Pezdevî ailesi kendi dönemlerinde silsile açısından icazetnâmelerde yer alan ve etkin bir rol oynayan konuma sahip olmuşlardır. Ayrıca Mâturîdî sadece kelam alanında konuşulan bir şahsiyet olmayıp Pezdevî ailesinin fıkıh alanında da üstadı olan bir kişiliktir.

²⁸⁰ Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-Nâmeler", *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 197-198.

²⁸¹ İşin enteresan tarafı ise bu silsile kelam üzerinden değil fıkıh alanı üzerinden ilerlemektedir. Kelam alanında ise ne Mâturîdî ne Pezdevî ne de Pezdevî'nin ailesinden birisi yer edinmektedir. Kelam alanındaki silsile ise daha çok Eş'arî üzerinden inşa edilmiştir. Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-Nâmeler", 199-200.

II. BÖLÜM: PEZDEVÎ'NİN EŞ'ARİLİK ALGISI'NIN TEMEL

REFERANSLARI

Mezhepler aralarındaki irtibat çeşitlilik arz etmektedir. Alimler düzeyinde fikirlerin tartışıldığı gibi halk tabanında bir çatışmaya ve kaosa sürüklediği de tarihte malumdur. Her mezhep kendi tabanını tutmak ve genişletmek için diğer mezhebin görüşlerine dikkat çeker. Görüşler incelenir ve kendi alimin kendi aidiyet zeminine göre değerlendirilir. Konu özelinde, Pezdevî değerlendirmesini Ebû Hanîfe ve Hanefilik ismi üzerinden yapmaktadır. Ayrıca, Ebû Hanîfe üzerinden bir meşruiyet çabası sağlanmaktadır. Pezdevî kendi zihin dünyasında birçok alanı anlamaya ve anlatmaya çalışmıştır. Anlama ve anlamlandırmanın merkezlerinden birinde ise Eş'arî ve Eş'arilik vardır. Burada iki merkezlilikten söz etmek mümkündür. Pezdevî'nin önemli miktarda alıntı yapması bu iki merkez ortaya çıkarmaktadır. Pezdevî de kendi eserinde bir inşa ortaya koymaktadır. Okuyucunun bir eseri okusa ve eser hakkında geri dönüşler yapsa, hatta bu dönüşler onu savunma, koruma, anlama, anlamlandırma ve anlatma çabası içinde de olsa aslında bazı şeyler değişmiştir. İnsan zihninin geçirdiği başkalaşım yüzlerce etmene bağlı olup bunların kendi içlerinde kurduğu organik bağ her bir değiştirenin aynı zamanda değişim nesnesi olmasına da sebebiyet vermiştir. Çalışmanın bu bölümünde yapılmaya çalışılan şey ise Pezdevî'nin okuduğu yüzlerce kaynağa karşı yapmış olduğu geri bildirimi kavramak ve onun hakkında bazı tespitler ile geri bildirimde bulunmaktır. Yani ortaya çıkan ışık hüzmelerinin tek bir açıdan toplanıp yeniden dağıtıldığı halinden bir ışık demeti ortaya koymaktır. Bu başlıkta Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet'in merkezi haline getirdiği Hanefilik ve o noktadan Eş'ariliğe bakışının temel referanslarına temas edilmeye çalışılacaktır.

Pezdevî, Ehl-i Sünnet olarak konumlandığı yapıyı birer değer yargısı alanı görmüştür ve kabullerine bakarak değerlendirmelerinde bulunmuştur. Pezdevî, çizdiği Sünnî cenaha yakınlık ve uzaklık üzerinden yargılara ulaşmaktadır. Pezdevî'nin

değerlendirmesini anlamak için ilk olarak onun merkeze çektiği noktayı iyi tespit etmek gerekmektedir. Bu minvalde ilk olarak ortaya konması gereken Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet algısıdır. Eserini de bu minval üzerine şekillendiren Pezdevî, Eş'arilik bağlamında her zaman Ehl-i Sünnet'e olan yakınlık ve uzaklık üzerinden değerlendirmelerde bulunmuştur.

İletişim ve karşılıklı kurulan diyaloglar muhataplar arasında birtakım fikirleri bırakmaktadır. Pezdevî'nin eserinin sonlarında bahsettiği Eş'arîlerle kurduğu muhataplık ilişkisi kendi zihin dünyasını şekillendirmekte de önem taşımaktadır. Eserlerde olan tek yönlü iletişimden ziyade burada gerçekleşen karşılıklı ilişki zihin dünyası için mühim yaşantılardandır. Bunun yanında Pezdevî'nin hatırı sayılır miktarda eserle iştigal ettiği de göz önüne alındığında bu iki meselenin incelenmesi konulara girmekten önce olmalıdır. Sadece okumaları üzerinden değil münazara yoluyla yaşadığı tecrübenin tespiti sonrasında Pezdevî'nin kelamî konularda nasıl cümleler kurduğu tam olarak ortaya konabilir. Bu bakımdan ikinci bölümde önce Ehl-i Sünnet algısı ardından muhatap olduğu kişilerin tespiti yapılmaya çalışılacaktır.

Aktarımlarda zihinlerde kalanlar kişilerce aktarılan hususları oluşturmaktadır. Bazı aktarımlar kendi içerisinde bir takım menfî duygu ve düşünceleri barındırabilmektedir. Aktarımda farklı ifadelerin olması bazen çıkış noktasında bazen de aktarım esnasında eklemlenmektedir. Eserde bir fizikî tahrif olmadıkça okuyucunun hazır bulunuşluğu ve zihnini arındırmaması da başka bir engeldir. Pezdevî'nin kendi mezhebinden olan fikirleri inşa etmede ulaşım olanağı diğer kişilere göre daha kolay ve yakinken, Eş'arî metinlerde nasıl bir imkana haiz olduğu kıymet arz etmektedir. Pezdevî'nin algısını şekillendirmesi bakımından gördüğü muhtemel eserlerin tespit edilmesi gerekmektedir. Bunun içindir ki bölümün üçüncü başlığında Pezdevî'nin Eş'arilik algısına yön veren eserlere değışilmiştir.

Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet algısı, Eş'arîlerle girdiği muhataplık ve Eş'arî külliyatından önemli ölçüde istifade etmesi bazı yansımaları da beraberinde getirmektedir. Eserinin farklı konu başlıklarında Pezdevî Eş'arîlerin fikirlerine değinmekte ve zihin dünyasını burada açığa çıkarmaktadır. Kaleme aldığı eser bağlamında İslam düşünce geleneğinde ele alınan önemli konuların bir kısmında Pezdevî'nin dolaylı veya doğrudan Eş'arîlik temas ettiği görülmektedir. Dördüncü bölümde teorik zemin düzleminde Pezdevî'nin açıkça ifade ettikleri ve muhtemel olan söylemleri üzerinden fikrî incelemesi yapılacaktır.

1) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet Algısı

Her alim kendi içinde bulunduğu ve benimsediği sistemi İslam'ı anlama, anlatma ve savunmada en sağlıklı yol olarak görmektedir. Her durumda da İslam mezhepleri ve alimlerin görüşleri, alimin kendi düzlemi üzerinden okunmakta ve onun merkeze aldığı noktaya göre konumlandırılmaktadır. Bu eylemin sonuçlarından bazıları da alimin kendi sistemini hak olarak görmesine, doğruluğun ortaya çıkmasında bir kıstas olarak belirlemesine ve kendisini de buna uygun düşecek şekilde isimlendirmesidir. Bu isimler Ehl-i Hak, Ehl-i Tevhit, Ehl-i Kible gibi olmanın yanı sıra Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat olarak da kullanılmaktadır. İsimlendirmeyle beraber geçmişe dönük bir inşa faaliyeti de bulunmaktadır. Görüşler önceki dönem alimlerine atfedilerek bir referans çıkarılmaktadır. Geçmişin inşası ilk döneme ve hatta Hz. Muhammed'e kadar devam etmektedir. Konu özelinde, Pezdevî de belli sınıflandırma çabasına girişmektedir. Kendi yolunu ve görüşlerini Ehl-i Sünnet görüşü olarak veren Pezdevî, kişileri de bulunduğu noktaya göre değerlendirmektedir. Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkibi Pezdevî'nin kullanımında daha özel bir grubu ifade etmektedir. Bu grup İslam anlayışını sahih bir yolla ortaya koyan grubun adı olmaktadır. Zaman zaman bazı grupların bir arada

değerlendirilmesine yol açarken bazı konularda da ayrıma tabi tutmayı getirmektedir. *Usûlu'd-Dîn*'de açıktan veya satır aralarında birlikteliği veya ayrımı okumak pek ala mümkündür.

Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet ile ilgili görüşleri, *Usûlu'd-Dîn* eserinin giriş kısmında ortaya koyduğu ifadeler üzerinden ele alınıp anlaşılabilmesinin yanı sıra metin içerisine serpiştirdiği cümleleri ile de ortaya konmalıdır. Eserin sadece dibace kısmına bakarak, yapmış olduğu genel ifadeler üzerinden bir anlam çıkarmaya çalışmak, detayları ve istisnaları kaçırmaya yol açacaktır. Dolayısıyla başta eserin ilk kısmına bakılmalı, ardından gerekli noktalarda metin içi atıfları ve söylemleri incelenmeli ve sonuç olarak da baş kısma tekrar dönerek yaptığı anlamlandırmanın nasıl anlaşıldığı teyit edilmelidir. Pezdevî eserinin giriş kısmında ana şemayı vermekle beraber, Ehl-i Sünnet algısı olarak ele alınacak konunun birkaç paragraf içinde inşa edilebilmesi zor görünmektedir.

Pezdevî eserini kurgularken Mâtürîdî'nin eserini örneklik bakımından kıymet atfediyor²⁸² olsa da kendi eserinde bazı dağınıklıklar ve kısalıklar mevcuttur. Ayrıca Mâtürîdî'nin kitabını takip ettiği gibi Eş'arî kesimle yaşadığı ihtilafı eklediği şeklinde kayıtlar da mevcuttur.²⁸³ Pezdevî, eserini inşa ederken bir kelam tarzına sahiptir ve burada Mâtürîdî'yi ön planda tutmaktadır. Burada kendine bir referans çizgisi oluşturmakla beraber belli kesimlerden de ayırtmaktadır. Pezdevî'nin kendini soyutladıkları içinde kendilerini kelimadan uzak tutan Ehl-i Hadis tavrına sahip Hanefiler de vardır. Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin de ifadesine bakacak olursak bir grup insan kelam uğraşmayı sakıncalı görmektedir. Nesefî bahsettiği grubu bidatçiler olarak nitelendirir.²⁸⁴ Açıkça bir isim veya grup nitelememesi birçok kapıyı aralanmaktadır. Konu açısından mühim olan Nesefî'nin yaşadığı bölgenin Mâverâünnehir olması ve Pezdevî ile bölge, mezhep ve

²⁸² Çağfer Karadaş, “Mezhep Kurucusu Olarak İmâm Mâtürîdî”, *Mâtürîdî Araştırmaları Sorun ve Öneriler*, ed. Recep Tuzcu vd. (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 52.

²⁸³ *Mecelletu'l-Buhusi'l-İslamiyye*, LV/137.

²⁸⁴ Ebü'l-Muin Nesefî, *Bahrü'l-Kelam Matürîdî Akaidi*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 19.

aidiyet bakımından ortak çizgide buluşması o dönemin kelam algısını ortaya çıkarmasıdır. Neseî de kelam yapmaya karşı olan bir grup ile yüz yüze gelmekte ve onlara karşı bir cevap verme yoluna gitmektedir. Aynı tepkinin izlerini Pezdevî'nin eserinde de rastlamak mümkündür. Lakin özellikle Buhara'da görülen kelam karşıtlığı bölgede kelamın olmadığı, yapılamadığı gibi söylemlerin kesin çizgilerle ortaya koymak için yeterli değildir. Aksine bazı veriler bölgede kelamın belli sınırlar içinde de olsa gelişim gösterdiğini ve kelam karşıtlığının birtakım bölgelerde ve bazı zamanlarda yaşandığını göstermektedir. Özellikle Mâtürîdî gibi bir alimin yetişmesi bölgenin erken dönemden beri kelama mesafe koymadığını gösterir. Mâtürîdî'nin ulaştığı üst düzey söylem gücü bu fikri destekler mahiyettedir. Neticede, Pezdevî'nin söylemini sebep şeklinde görmekten ziyade sonuç olarak mütalaa etmek daha sağlıklı durmaktır.²⁸⁵ Mâtürîdî'nin hocasının Mu'tezile'ye karşı ortaya konan beyannamede yer alması, kelam tartışmalarının gerçekleşmesi ve halkın tarafgirliğinin Mu'tezile karşıtı şeklinde açıklamalar yapılması bölgede ciddi bir kelam faaliyeti ve aidiyetinin habercisidir.²⁸⁶ Özellikle Mâtürîdî'nin yaşamında ve ölümü ardından etkisini bir biçimde devam ettiren alim vasfına sahip olduğu düşünülürse daha net izah edilebilir.²⁸⁷

Semerkant her ne kadar Irak coğrafyasından ve hilafet merkezinden uzak kalsa da asla bu bölgeden kopuk olmamıştır. Mâtürîdî'nin, Bağdat Mu'tezilesine ait görüşlere vakıf olmuş olması iki bölge arasında tek yönlü bile olsa bir bilgi alışveriş hattının olduğunu göstermektedir.²⁸⁸ Mâtürîdî kanalı üzerinden de Pezdevî'nin belli başlı birikime sahip olması ihtimal dahilindedir. Semerkant'ta Mâtürîdî öncesi dönemde Mâtürîdî'nin

²⁸⁵ Kalaycı, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü", 32.

²⁸⁶ Detaylı bilgi için bk. Şükrü Özen, "IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir'de Ehl-i Sünnet-Mu'tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

²⁸⁷ Sönmez Kutlu, "Önsöz", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 17; Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'in Neseî", 168; Çağfer Karadaş, "Semerkant-Hanefî Kelam Ekolü Mâtürîdilik – Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-", *Usul İslâm Araştırmaları* VI/6 (2006), 94.

²⁸⁸ W. Montgomery Watt, "Mâtürîdî Problemi", çev. İbrahim Hakkı İnal, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, ed. Sönmez Kutlu (Ankara: OTTO Yayınları, 2016), 161-162.

bazı karakteristik fikirlerinin kabul edilmesi, ilk Mâtûrîdî metnlerinin Semerkant ulemasının görüşü olarak yansıtılmasını da beraberinde getirmiştir.²⁸⁹ Bu görüşü destekleyen ifadelerden bazıları da Pezdevî'ye ait olabilir. Nitekim Mâtûrîdî'yi Ehl-i Sünnet imamlardan bir imam görmesi de ve yer yer muhalefet edebilmesi de olanak sağlamaktadır. Bu muhalefet mezhep içinde önde gelen imama yapılan bir muhalefettir.

Pezdevî, Ehl-i Sünnet'i Hanefilik üzerinden okumakta ve sadece Hanefiliğe hasretmektedir.²⁹⁰ Mâtûrîdilik isminden ziyade Hanefilik ve Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat gibi nitelemelerin Selçuklular döneminde daha yaygınlaştığı söylenebilir.²⁹¹ Genel hatları ile erken dönem Mâtûrîdî kesimin kendisin Mu'tezile'den ayırma ve bulundukları Hanefî aidiyeti vurgulama istekleri, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat terkiibini kullanmaya itmiştir.²⁹² Her ne kadar Mâtûrîdî'nin üst düzey bir söylem gücü olmuş olsa da Türkler arasında yekpare bir İslam algısı oluşturduğu iddiasını delillendirmek için yeterli veri bulunmamaktadır.²⁹³ Kündürî zamanında yapılan uygulamalar, Buhara ve benzeri yapılardaki Ehl-i Hadîs Hanefiliği gibi Mâtûrîdî'ye çok yakın bölgelerde dahi farklı Türk Hanefî anlayışının olduğu ayırdına götürmektedir. Ayrıca Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet algısının her bir kısmı, günümüz Mâtûrîdiliğin kabulleri ve görüşlerini de içermemektedir. Buradaki Mâtûrîdilik, Mâtûrîdî ile başlayan dönemi ifade etmemektedir. Pezdevî bu zaman aralığını daha da geriye götürmekte ve Ebû Hanîfe'ye ve Mâtûrîdî'ye Ehl-i Sünnet'in imamı veya reisi olarak atıfta bulunmaktadır.²⁹⁴ Doğrucası burada Mâtûrîdilik, Hanefilik zemini üzerine oturtularak Ehl-i Sünnet kelamı olarak temayüz etmektedir. Fakat Pezdevî bunu kapalı bir biçimde gerçekleştirmektedir. Ana akımdan ayrılıp ayrılan fırka şeklinde algılanmamak ve meşruiyeti sağlamak için Mâtûrîdilik bir

²⁸⁹ Madelung, "Maturidiliğin Yayılış ve Türkler", 336.

²⁹⁰ Watt, "Mâtûrîdî Problemi", 163-164.

²⁹¹ Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 12-13. Ak bu konuda açıklamalarını genişleterek Hanefiliğin ve Mâtûrîdiliğin ayrılmaz iki parça olduğunu söylemektedir. Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 80.

²⁹² Brodersen, *Bilinmeyen Kelâm Erken Dönem Mâtûrîdiliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*, 20.

²⁹³ İleri sürülen görüş hakkında detaylı bilgi için bk. Azimli, "Mâtûrîdî Çağında Türkistan", 94.

²⁹⁴ Pezdevî'nin bu söylemleri Mâtûrîdî'nin Ehl-i Sünnet'i ilk sistemleştiren kişi olarak sunmuş olduğunu ciddiye almaya varacak yargıların oluşmasını sağlamıştır. Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 132.

isim olarak zikredilmez. Bu da Hanefilik üzerinden olan okumanın ve sınırlandırmanın Mâturîdilik ile iç içe geçtiğini göstermektedir. Nitekim bazı tavırlar Hanefiliğin Mâturîdilik ile daha da daraltıldığını ve Ehl-i Sünnet'in üzerine inşa edildiği yapının sınırlı Hanefilik tabanı olduğunu göstermektedir. Pezdevî'nin takındığı tavrın en önemli işaretlerinden bazıları ise Mu'tezile ve Kerramiyye de dahil olmak üzere diğer Hanefî kesimlere Pezdevî'nin asla sıcak bakmaması ve kendisinin de yaşadığı Buhara'da bulunan ve Ehl-i Hadîs tavrı takınan Hanefî kesimden de ayrılmasıdır. Eğer sadece bir Hanefilik çatısı üzerinden gidilecek rota çizseydi, bu gidişatta Eş'arilik kesin ve keskin bir biçimde dışarıda tutulup kabul edilemez görülürdü.

Şafilik ve Malikiliğin kendilerine Eş'ariliği bir kimlik olarak ortaya koymaları sonrasında Ebû Hanîfe'nin otoritesi altında görülen Mâturîdî, bir önder ve mezhep imamı kabulüyle ortaya çıkarılmaya başlanmıştır. Burada Mâturîdî ön plana çıkarken itikadî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin zikredilmesinde bir sakınca görülmemiştir. Mâturîdî zaten Ebû Hanîfe'nin görüşlerini sistematize eden ve savunan biri olarak bu unvanı kazanmıştır.²⁹⁵ Buna karşın Pezdevî'nin, filozofları ve Hanefî olmalarına rağmen Mu'tezile ve Kerramiyye mensuplarını bidat ehli olarak değerlendirdiği ve onları Ehl-i Sünnet dışında konumlandığı görülmektedir. Daralan Hanefî kimliğin bu mezhepleri neden dışarıda bıraktığını ve böyle bir kısıtlamaya gidildiğini de izah eder niteliktedir. İlerleyen süreçlerde Hanefilik güç kazanmakla beraber Hanefî-Mürciî yapı yerini Hanefî-Mâturîdî kimliğe bırakarak başkalaşıma uğramıştır.²⁹⁶ Mürciî kimlik Hanefilik aidiyeti içinde erirken ortaya çıkan oluşumda Hanefî-Mâturîdî aidiyet temeyyüz etmiştir.²⁹⁷ Pezdevî de bu minvalde bir Hanefî-Mâturîdî savunucusu olarak takdim edilebilmektedir.²⁹⁸ Pezdevî'nin çabasını Mâturîdî savunu olarak görmek, onun Ehl-i

²⁹⁵ Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", 61-62.

²⁹⁶ Madelung, "Horasan ve Maverâünnehir'de İlk Mürce ve Hanefiliğin Yayılışı", 246.

²⁹⁷ Hanefiliğin zaman içerisinde Mâturîdilik ile girmiş olduğu ilişki Mâturîdî'nin kendi şahsında başlamış olmakla beraber belli bir müddet Hanefilik ismi tek başına ön plana çıkarak devam etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Ak, Ahmet, "Mâturîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi", *Milel ve Nihal Dergisi* VII/2 (2010), 223-240.

²⁹⁸ Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 130.

Sünnet algısını Mâtürîdî temeller üzerine inşa etmesiyle beraber Ebû Hanîfe'ye kadar çıkmasını ve dayanak noktasını buradan başlatıp çerçeveyi Ehl-i Sünnet görüşü şeklinde belirmesini de anlamlı kılmaktadır.

Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet algısında Eş'ariliğe gösterdiği yakınlık ve bazı şartlar altında makbul görüş arasında zikretmesi aslında Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet'i katı ve kalın bir çizgi ile belirlemediği göstermektedir. Nitekim Pezdevî'nin dönemin ve bölgenin fikrî gidişatına bakılacak olursa Selçuklular ile doğudan başlayan askerî ve siyasî hareketin batıyı da kapsaması ve bir bütün içinde yer almasının getirdiği genel ve kapsayıcı anlayışın Pezdevî'ye de yansıdığı görülebilir. Bu Ehl-i Sünnet anlayışına da yansımaktadır. Pezdevî, daha genel bir kabule yanaşan ama zaman zaman da Eş'ariliğin ana damardan farklılığına dikkat çektiği bir Ehl-i Sünnet kabulüne sahiptir. Benzer bir algıyı Şehristanî'nin kendisinde de görmek mümkündür. Eş'arî algının Ebû Hanîfe ismi üzerinden giderek kapsayıcı bir biçime bürünmesi ve Ebû Hanîfe ashabından Ehl-i Sünnet'e dönmesi bariz göstergelerindendir.²⁹⁹ Pezdevî her ne kadar bu kadar kapsayıcı bir söyleme sahip değilse de da kapsayıcı kabulü Pezdevî üzerinden okuma imkanı vardır.

Ebu'l-Yusr Pezdevî ve Ebu'l-Muin en-Nesefî'nin kendi konumlarını Mâtürîdî ile sağlamlaştırdıkları³⁰⁰ ifade edilse de bu yargının gerçeklik ile uyuşması hakkında detaylı tahkikata ihtiyaç vardır. Elbette Hanefiliğin sahip olduğu güç Mâtürîdiliğin belli bir noktaya gelmesinde yardımcı ve itici güç olmuştur.³⁰¹ Bunun yanı sıra Pezdevî'nin sahip olduğu güç ile Mâtürîdiliğin yaygınlaştığını ve itibar kazandığını, bunu en azından kendi bölgesinde sağladığını kabul eden anlayış da mevcuttur.³⁰² Pezdevî'nin, Mâtürîdiliğin içinde önemli bir konuma sahip olduğu da dikkat çekilen unsurlardandır.³⁰³ Pezdevî'nin kelimayı savunması, Ebû Hanife adı üzerinden sağlamaya çalıştığı meşruiyet çabası

²⁹⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 122.

³⁰⁰ Muminov, "Karahanlılar Döneminde Mâtürîdilik Tarihi Üzerine Yeni Bir Kaynak: Kayraklar", 134.

³⁰¹ Madelung, "Maturidiliğin Yayılış ve Türkler", 326.

³⁰² Hakan Yıldızhan - Lütfü Cengiz, "Mâtürîdiliğin Teşekkülünde Muhammed el-Pezdevî'nin Rolü ve Mezhebe Katkıları", *Akif Dergisi* LV/2 (2025), 331.

³⁰³ *Mecelletu'l-Buhusi'l-İslamiyye*, LV/137.

Pezdevî'nin Hanefî-Mâtürîdî alanda da bir çaba gösterdiğine işaret eden örneklerdendir.³⁰⁴ Pezdevî'ye ek olarak o dönemde hem kelam hem de fıkıh alanında bir yorum ortaya koyma çabası Neseî'ye de de görülmekte, Ebû's-Senâ Mahmûd b. Zeyd el-Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) gibi alimler de bu çabaya ortak kılınmaktadır.³⁰⁵

Pezdevî yeni bir usûl geliştirdiği iddiası ile karşı karşıya kalmıştır. Pezdevî'nin usûl sistemi farklı bir ekol olma veya geleneğindeki belli kesimden ayrılma girişimi değildir. Hanefî gelenekte farklı bir usûl geliştirme iddiasına bakıldığında da burada Hanefîliği Mâtürîdî yapılanma üzerinden kurgulama çabası görülebilir. Kendilerini farklı biçimlerde Hanefî geleneğe intisap ettirmeye çalışan gruplara bir reddiye yazma ortamı oluşturmaktadır. Pezdevî'nin amacındaki asıl kaygı ise Mu'tezilî kesimin veya Sünnî olarak adlandırmadığı Hanefî kesiminin görüşlerini temizlemek ve düzeltmektir.³⁰⁶ Bunu yaparken kendini ve düşüncelerini, Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî isimleri üzerinden de desteklemektedir.³⁰⁷ Pezdevî'nin atıfları göstermektedir ki Pezdevî yeni bir Ehl-i Sünnet inşa etmemekte, Hanefî-Mâtürîdî cemahtan kopmamaktadır. Pezdevî, söylemini muhatabın ve koşulların getirdiklerine göre tasarlamakta ve tam aksine ekolüne sıkı sıkıya bağlanmaktadır. Yapıtının dibacesinde Mâtürîdî'nin kapalı üslubunu açmaya yönelik ifadesi aslına bakılacak olursa başka kişilerin anlamasını kolaylaştırmaya dönük bir çabadır. Hanefî isminin geniş bir temsil bulması ve içinde pek çok grubu barındırması elbette belli kesimlerin belli tarafları kabul etmemesi ve onları Hanefîlik içinde mütalaa etmemesine sebebiyet verecektir.

³⁰⁴ Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehl-i Sünnet*, thk. Mecdi Baslum (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426), I/335.

³⁰⁵ Şimşek, "Hanefî Geleneğinde Usûl-Fürû İlişkisi ve Kelâm-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtürîdî", I/267.

³⁰⁶ Bilgili, "Bir Hanefî Fakihî Olarak İmâm Mâtürîdî", I/148.

³⁰⁷ Özarslan da bu konuya dikkat çekmekte ve Pezdevî'nin imam olarak Ebû Hanîfe ve Mâtürîdî'yi gördüğünü söylemektedir. Özarslan, "Selçuklu dönemi Kelamcılarında Pezdevî ve İslam Düşüncesine Katkıları", II/230.

Eş‘arî kesime gelince ise, Pezdevî’nin onlara karşı daha farklı bir tutum sergilediği görülür. Eş‘arî kesimin hatalı olduğu tekvin gibi bazı görüşler³⁰⁸ söz konusudur ki Pezdevî bu görüşler nedeniyle Eş‘arî’ye ve Eş‘arîlere ihtiyat kaydı koymaktadır.³⁰⁹ Pezdevî’nin çabasını Mâturîdilik ve Eş‘arîlik arasındaki farkı en aza indirmeye çalışan bir çaba olarak resmeden ifadeleri görmek de mümkündür.³¹⁰ Hatta bu kabul Pezdevî’yi Ehl-i Sünnet’in sözcüsü olarak görmeye varan bir yaklaşımı da beraberinde getirmiştir.³¹¹ Bazı görüşler ise konuya Nesefî’yi de dahil etmekte, hem Pezdevî’nin hem de Nesefî’nin kendi görüşlerini Eş‘arî anlayışa uydurmaya çalıştıkları söylenmektedir.³¹² Bu söylemi doğuran amillerden bazılarının mezhepler arasındaki etkileşimi göstermek mümkündür. Ayrıca, Mâturîdî alimlerin eserlerini ele alırken takındıkları üslup, tarz ve söylem gücünün Mâturîdî’nin ulaştığı noktaya ulaşamaması, Mâturîdî’nin takibinin olmadığı veya başka mezheplere yönelimlerin bulunduğu fikrini beslemektedir. Nitekim Eş‘arî gelenek süreç içerisinde gelişime ve özellikle felsefî alana doğru ilerleme kaydederken Mâturîdî kesim Mâturîdî’nin söylemlerini pek aşamamış ve onun Ebû Hanîfe’ye gösterdiği yaklaşımı ve çabayı gerçekleştirememişlerdir.³¹³ Mâturîdî tavan olarak konumunu sürdürürken Eş‘arî taban olarak yer edinmiş ve Eş‘arîlik bunun üzerine bina edilmiştir.³¹⁴ Diğer bir açıdan, Pezdevî ve Nesefî’nin Eş‘arî kesime karşı yaptığı

³⁰⁸ Tekvin meselesi Mâturîdî gelenek için en önemli görüşlerden birisidir. Pezdevî’nin eserine baktığımızda da bu konuya ayrı bir ehemmiyet verildiği görülmektedir. Bu konuyu Eş‘arî’nin en büyük hatası olarak görmektedir. Bu konunun yanı sıra Pezdevî itistâatın zıttı için de kullanılabileceği gibi başlıklarda da hata tespit ettiğini aktarmaktadır. Bu konulara daha detaylı bir biçimde tezin ilerleyen kısımlarında değineceğiz.

³⁰⁹ Kalaycı bu konuda Ehl-i sünnet ile olan muhalefeti tekvin meselesi, Allah’ın rıza ve muhabbeti arasındaki ilişki ve iman tasdik olup olmadığı şeklinde üçle kayıt altına almıştır. Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâturîdî Üzerinden Okumanın İmkânı Buhara ve Semerkant Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”, 263.

³¹⁰ Madelung, “Maturidiliğin Yayılış ve Türkler”, 331/dipnot 30.

³¹¹ Madelung, “Maturidiliğin Yayılış ve Türkler”, 337-338/ dipnot 42.

³¹² Nedim Macit, “Samani Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Mâturîdî”, *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 589.

³¹³ Özellikle Cüveynî özelinde ulaşılan seviye ve bu dönemden sonra olan gelişmeler takip edilmesi için kıymetlidir. Cüveynî’nin kelama yaptıkları katkı ve ekol içerisindeki gelişim ve eleştiri söylemleri için bk. Ömer Türker, “Eş‘arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 7-23.

³¹⁴ Mehmet Kalaycı, “Eşarîlik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi”, *Dini Araştırmalar* XV/40 (2012), 116.

eleştirinin onları tahkim etmekten ziyade Ebû Hanîfe ve Hanefilik aleyhinde olan propagandaya karşı yapılan bir eylem olduğu görülmektedir.³¹⁵

Pezdevî, Eş'arî kesimin görüşleri ele aldığı kısımlarda Eş'arîliği Ehl-i Sünnet'in dışında tutmaktadır. Buna karşın diğer pek çok noktada Mâturîdilikle mutabık olan görüşler söz konusu olduğunda Pezdevî'nin Eş'arîlerin görüşlerini Ehl-i Sünnet ile mutabık olarak kabul ettiği görülür. Nitekim Mâturîdî kesim ile Eş'arî cenahın aralarındaki farkın az olduğu ifadesi her ne kadar sürecin ilerleyen kısımlarını da kapsasa da erken dönemde benzer izleri görebilmek de pekala mümkündür.³¹⁶ Mâturîdîlerin Eş'arîleri eleştirildiği ama buna rağmen Ehl-i Sünnet içinde mütalaa ettiğini, bunun temsilcilerinden birisinin de Pezdevî olduğunu odak noktasına alan ifadelere de rastlanılmaktadır.³¹⁷ Hatta Eş'arî isminin dört mezhebi de kapsadığını söylemeye varan izahlar bu söylemin yansımalarıdır.³¹⁸ Lakin bu kadar genel bir ifadeyi aidiyet açısından çok çeşitliliğin gözlemlendiği coğrafyada temellendirmek çetin zorluklar barındırmaktadır. Pezdevî'nin yargılarından hareketle Eş'arîleri Ehl-i Sünnet içinde görmek zor olduğu gibi Pezdevî'nin görüşler açısından Mâturîdî-Eş'arî benzerliği kurulmasının zor olduğunu saptayan yaklaşımlar da mevcuttur.³¹⁹ Nesefî de dahil edilerek Mâturîdî-Eş'arî geriliminin olduğu şeklinde açıklamalara da mahal vermiştir.³²⁰

Pezdevî, eserinde pek çok isimlendirmeye gitmekte ve bazı kavramları kullanmaktadır. Bunlardan birisi de Ehl-i Kible tabiridir.³²¹ Kavramın kullanımına genel

³¹⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 162.

³¹⁶ Elbette iki mezhep arasında karakterlerini ortaya koymaya matuf farklılıklar mevcuttur. Zaman içerisinde gelişen süreçler bu iki ekolün birbirine daha yakın temasta olmasına ve halk tabanında bir müddet sonra çok bir farklılık görülmemesine götürmüştür. İki ekol içerisinde olan durum Ehl-i Sünnet çatısı altında değerlendirildiği için sonradan oluşmuş bu birlikteliğe karşı farklılık ortaya konmamaya çalışılmış ve çok etkili hususlar olmadığı kanısı paylaşılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Şerafeddin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988), 41; Halil Taşpınar, "Mâturîdiyye ile Eş'arîyye Mezhepkeri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2006), 217,226.

³¹⁷ Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir'de Yaşamış Mâturîdî Âlimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Konumu*, 14; Gölcük, "Türkistanlı Bir Kelâmcı: İmam Muhammed Pezdevî", 4.

³¹⁸ Şerafüddin, "Selçuklu Devrinde Mezhepler", 186.

³¹⁹ Watt, "Mâturîdî Problemi", 162.

³²⁰ Ak, *Selçuklular Döneminde Maturidilik*, 129.

³²¹ Ehl-i Kible tabiri Kabe'ye dönüp namaz kılanları ifade eden bir tanım olsa da buradaki namazın daha sembolik bir değere sahip olup bu vasıfla sıfatlanan kişilerin Müslüman cemaatinden biri olduğu anlayışını

olarak bakıldığında İslam düşünce geleneğine birleştirici bir tavrı olduğu görülecektir. Ehl-i Sünnet'e nazaran daha geniş bir grubu kapsam alanına alan bir kavramdır. Ehl-i Kible terkibi her ne kadar görüşleri doğru olmasa da İslam dini içerisinde mütalaa edilen kesimlere işaret etmektedir. Pezdevî'nin eserinde bu kavramı Allah'ın cisim olup olmadığı konusunda rastlanılmaktadır. Pezdevî'nin verdiği bilgiden hareketle Allah'ın cisim olduğu iddiasını Ehl-i Kible'den ilk ifade edenin Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) ifadesi Pezdevî'nin Ehl-i Kible anlayışına ayna tutmaktadır.³²² Hişâm özellikle Ehl-i Sünnet geleneği tarafından makbul sayılmayan bir kişiliktir. Buna karşın Pezdevî'nin Hişâm'ı Ehl-i Kible içinde değerlendirmesi Müslüman olması açıdan bir sorun görmezken fikrî boyutta bazı sıkıntılara yol açabileceği kanısını uyandırmaktadır. Müslüman cemaati içinde görülse de bazı fikir ve şahıslar Ehl-i Sünnet'e dahil edilmemektedir.

2) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eş'arîlerle Muhataplığı

Pezdevî'nin eserinin muhtelif yerlerindeki cümleler onun farklı kesimlerle görüştüğüne dair en önemli işarettir. Pezdevî görüşlerinin inşasını sadece metin üzerinde yapmamaktadır. İlham konusundaki tartışması ve filozoflarla girdiği münakaş yanı sıra Eş'arîlerle de iletişim geliştirmiştir. Eserinin sonunda da bir grup Eş'arî ile tartıştığı dikkate alınırsa bu muhataplığın kesin olduğu görülecektir.³²³ Bunun içindir ki onun Eş'arî anlayışı için bakılması gereken noktalardan birisi de bu muhataplık ve karşı karşıya

yansıtmaktadır. Tekfir etmemenin bir nişanesi olan bu anlayış genel manada bir birlikteliğin de göstergesidir. Detaylı bilgi için bk. Metin Yurdağur, "Ehl-i Kible", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994).

³²² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 33; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 93. Pezdevî'nin konuyu anlatırken verdiği Ebu'l-Hasen Mukatil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî (ö. 150/767), Hişâm b. Hakem gibi isimler ve diğer bilgilerin detayı Gölcük'ün çevirisinde yer almamaktadır.

³²³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 264; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 423; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 404.

gelmedir. Bu kısımda Pezdevî ile görüşmesi muhtemel olan kişilerin incelenmesi yapılacaktır.

a) Ebû Mansûr Muhammed b. Hasen b. Ebî Eyyûb el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî (ö. 421/1030)

Kalaycı, Hanefiler ile Eş‘arî kesimin ilk temasının Ebû Mansûr Muhammed b. Hasen b. Ebî Eyyûb el-Eyyûbî en-Nîsâbûrî (ö. 421/1030) üzerinden gerçekleştiğini ifade etmektedir. Pezdevî’nin muhatabının Ebû Mansur en-Nîsâbûrî olması imkansızdır. Zira rivayetler Pezdevî’nin, Nisaburî’nin vefat ettiği tarihte doğduğunu göstermektedir. Bunun yanında bu tespitin önem arz eden tarafı etkileşim döneminin Pezdevî’den önce başladığını ve onun da bu zeminin var olduğu bir çevre üzerinde faaliyet gösterdiğinin gözükmektedir.³²⁴ Durum daha çok Cüveynî veya onun öğrencilerinden olan bir alim üzerinde durmaktadır.³²⁵ Hanefî kesim ile Eş‘arîlerin ilk karşılaşması daha çok Eş‘arî kesimin suçlamalarına karşı cevap verme niteliği taşımıştır. İkinci aşamada ise bir Eş‘arî eleştirisinden söz edilebilir. Bu bakımdan Pezdevî ilk dönemden ziyade ikinci dönemdeki süreçte faaliyet gösteren bir alim olmaktadır.³²⁶

b) İmâmü’l-Haremeyn Ebu’l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbûrî (ö. 478/1085)

Cüveynî (ö. 478/1085) ortaya konmaya çalışılan muhataplıkta önemli bir figür olarak durmaktadır. Bunun yanında, sadece Pezdevî ile kendisinin karşılaşmasını

³²⁴ Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, 33-34.

³²⁵ Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, 35-36.

³²⁶ Kalaycı, “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı Buhara ve Semerkant Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”, 275-276.

kapsamamaktadır. Aynı zamanda Cüveynî'nin yetiştirdiği öğrencilerinden bazılarının Pezdevî ile iletişime geçmesi açısından incelenmelidir.³²⁷ Sözün özü; Cüveynî, Eş'arîlerle Pezdevî'nin muhataplık ilişkisi kurmasında bir kavşak noktası olarak durmaktadır.

Cüveynî'nin vefat tarihi Pezdevî'nin vefatına yakındır. Özellikle ömrünün son yirmi yılını müderris olarak geçirmiş olması Cüveynî'nin tanınırlığı açısından da kıymetlidir. Bu şöhret Cüveynî'nin fikirlerini inşa etmesinde ve yaymasında olanak sağlamıştır. Cüveynî'nin müderrislik görevi öncesinde Selçuklu Mihnesi döneminde yaşadığı olaylar Pezdevî ile olan tanışıklık olasılığını aza indirmektedir. Cüveynî'nin Hicaz bölgesine gitmesi mekan bağlantısını koparmıştır. Nizâmülmülk zamanında Cüveynî'nin itibar görmesi ve mühim mevkilere getirilmesi Pezdevî ile olan görüşmesine kapı aralamıştır. Cüveynî'nin geniş bir çapa sahip olması da konuların ve tartışmaların Cüveynî'ye sunulmasına imkan sağlamıştır. Bu teorik düzlemde; Cüveynî'nin, Pezdevî ile tartışmış olması kuvvetle muhtemel görünmektedir.

Cüveynî ile Nizâmülmülk arasında olan yakın bağ ve sıcak temaslar Nizâmülmülk'ün Cüveynî'den istifade ettiğini göstermektedir. Bu bakımdan belli ilmî münazaralarda Cüveynî'nin temsil gücü ve yeteneği yanında Nizâmülmülk'ün imkan sağladığı da düşünülebilir. Nizâmülmülk, Semerkant ve Özkent'e yaptığı ziyarette bir dizi temaslarda bulunduğunu kendi ifade etmiştir. Bu ifadelerde Türkistan hanlarının tavırlarından bahsetmesi onun siyasî bir vazifede olduğunu anlatmakla beraber vezaret makamına sahip olduğunu da çağrıştırmaktadır.³²⁸ Bir heyet ile seyahate çıkan Nizâmülmülk'ün itibar ettiği kişilerle hareket ettiği düşünülebilir. Giden heyet içerisinde Cüveynî'nin olma ihtimali pek ala mümkün gözükmektedir. Kısaca ifade etmek

³²⁷ Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, 35-36.

³²⁸ Nizâmü'l-Mülk, *Siyasetname*, 185.

gerekirse, Pezdevî ile Cüveynî'nin burada Nizâmülmülk'ün vesilesi ile tanışmış olabilmesi ihtimal dahilinde durmaktadır.

Cüveynî, kelim eserleri bağlamında Ebû Hanîfe ve genel manada Hanefiliğe menfi tutum sergilememiştir. Oysa Cüveynî'nin Ebû Hanîfe karşıtı tavır onun fıkıh eserlerinde de görülebilir düzeydedir. Bunun yanı sıra göstermiş olduğu tavır kendisi ile en üst noktalara ulaşmıştır.³²⁹ Bu minvalde kendisinin Hanefî kesim ile tartışmaya girmesi, bunun yer yer fıkıh zemini üzerine taşması ve belli tavırlara bürünmesi olasıdır. Cüveynî'nin yaptığı ve dahli olduğu tartışmaların Hanefî tarafını oluşturan kesimin alim bir aileden geliyor olması³³⁰ Pezdevî'nin veya ağabeyinin veyahut da ikisinin de Cüveynî ile tartışmaya giren kişi olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Pezdevî'nin hem fıkıh hem de kelim alanında kendisini Ebû Hanîfe'ye dayandırması savunuya geçirtmiş olabilir. Ayrıca fıkıh ve kelim alanında yetkin olması da münazarayı üstlenmesine alan bırakmıştır.

c) Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî

Pezdevî'nin yaşamında karşılaştığı veya birbirinden haberdar olabileceği isimlerden birisinin Gazzâlî (ö. 505/1111) olması muhtemeldir. Atay fıkıh konusunda bazı tartışmaları incelerken Pezdevî'den alıntı yapmış ve ardından Gazzâlî ile olan farklılığı karşılaştırmıştır. Gazzâlî'nin Pezdevî'ye atıf yapmış olabileceğine işaret etmektedir.³³¹ Gazzâlî'nin geçirdiği bireysel süreçler onu tam olarak anlamayı ve

³²⁹ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 154.

³³⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 158.

³³¹ Hüseyin Atay, *Kur'an'a Göre Araştırmalar II* (İstanbul: Destek Yayınları, 2020), 130-131.

anlatmayı zor kılmaktadır. Hayatının önemli bir kısmını da Mâverâünnehir'den uzakta geçirmesi Pezdevî ile olan münasebeti azaltır niteliktedir.

d) Ebu'l-Kasım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118)

Ebu'l-Kasım Selmân b. Nâsır b. İmrân b. Muhammed el-Ensârî en-Nîsâbûrî (ö. 512/1118), Cüveynî'nin öğrenciliğini yapmış ve Şehrîstânî gibi kişilere hocalık yapmıştır. Kendisi belli bir dönem Hicaz ve Biladu's-Şam'da bulunmuş olsa da etkin yıllarının Nişabur'da geçtiği tahmin edilmektedir. Kendisinin aslen Nişaburlu olması da Pezdevî ile yakın bölgelerde yaşamış olmasını beraberinde getirmektedir. Zaman açısından da Pezdevî'nin Ensârî'den on dokuz sene önce vefat etmesine bakıldığında hemen hemen aynı zaman diliminde faal olarak yaşadıkları anlaşılabacaktır. Pezdevî'nin, *Usûlu'd-Dîn* eserinin yazımını ömrünün sonlarına doğru tamamladığı dikkate alınırsa aslında bu eser kendi hayatının bir birikimi mesabesindedir. Pezdevî'nin hayatının sonları olmakla birlikte Ensârî'nin olgunluk dönemine rast gelmektedir. Eserinin tamamlandığı zaman hesaba katıldığında ömrü boyunca iletişime geçtiği kişiler sonucu sahip olduğu birikim bu eserde yer bulabilir. Ensârî'nin Nesefî ile iletişime girdiği ve birbirlerini muhatap aldığı ihtimali³³² dikkate alınırsa Pezdevî'nin de benzer bir muhataplık yaşadığı düşünülebilir.

Pezdevî ve Ensârî arasındaki iletişimi ihtimal dairesi içine alan tek şey zaman ve mekan bakımından yakın olmaları değildir. Fizikî yakınlık elbette bir imkan ortaya çıkarmaktadır. Dahası, fiziksel yakınlık temasın ortaya konmasını daha da sağlamlaştırmaktadır. İki ismin de imam olarak zikrettiği Ebû Hanîfe üzerinden bir anlatıda ortak bir aktarımda bulunması ikisinin birbiri ile karşılaşma imkanı ortaya

³³² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 290.

koymaktadır. Ensârî'nin birçok Eş'arî alimin düşüncesine yer verdiği *Şerhu'l-İrşâd* isimli eserinde Ebû Hanîfe'nin istitâat hakkındaki görüşü aktarılmıştır. Konu bağlamında, İbnu'r-Râvendî ve Kalanîsî'nin kula verilen kudrette o kudretin zıddına gücü olup olmadığı yönündeki fikirleri izahata kavuşturulmuş, kudretin zıddıyla alakalı olmasını savunan kişiler olarak göstermiştir. Buna müteakiben 'imamlarımızdan' ifadesini de ekleyerek Ebû Hanîfe ve Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ömer b. Süreç el-Bağdâdî (ö. 306/918) de bu görüştedir diyerek ek bir bilgi de düşmüştür.³³³ Ensârî'nin hocası Cüveynî'de böyle bir kabul yer edinmemiştir. Pezdevî'nin Ebû Hanîfe'yi Eş'arî aktarımı üzerinden alıyor olması zayıf bir olasılıktır. Belki de bunu tartışmaya girdiği kişiye kendi mezhebinin konumunu göstermek ve ona karşı bir üstünlük sağlamak için yapmaktadır. Ebû Hanîfe'nin Eş'arî kesimde de aksülameli görülebilen bu fikrinden Pezdevî de aynı bağlamda ve aynı kişileri mevzubahis kılarak bahsetmektedir. Ensârî'nin yaptığı bu tasvir Pezdevî'nin eserine geçmiş olabilir. Ensârî'nin vefat tarihinin Pezdevî'nin vefat tarihinden ileri bir zamanda olması etkileşimin ters yönlü olabileceği ihtimalini de beraberinde getirmektedir. 493/1100 yılında vefat eden Pezdevî ile 512/1118 yılında vefat eden Ensârî arasında bir etkileşim söz konusu olabilir. Vefat tarihleri dikkate alındığında Pezdevî'nin etkileyen taraf olması daha olası durmaktadır.³³⁴ Bu düzlemde ortaya çıkan tablo Pezdevî ile Ensârî iletişiminde bir bilgi alışverişini mümkün kılmaktadır.

Pezdevî bir grup Eş'arî ile tartıştığını ve önde gelenlerini yendiğini ifade etmesi hesaba katıldığında onun birkaç isimle münazaraya bulunduğu görülecektir. Buradan hareketle, bir heyet ile karşılaşmış olması daha olasıdır. Muhtemeldir ki bu heyete liderlik

³³³ Selmân b. Nâsır b. İmrân Muhammed en-Nisâbûrî Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, thk. Halid b. Hammad el-Advanî (Kuveyt: Dâru'l-Diyaa, 2022), II/481.

³³⁴ Eserinde bahsettiği tartışma yaptığı kişinin Ensârî olması halinde bu tartışmada kullanılan bir argümanın daha sonra eserinde yer edindiği düşünülebilir. Bunun yanı sıra Ensârî ile tartışılması halinde Ensârî'nin Pezdevî'nin eserine bakıp bu görüşü nakletmesi düşük bir ihtimaldir. Ayrıca ikisinin de tartışmadan aynı konuyu aynı şekilde eserlerine taşıdığını düşünmek de zor görünmektedir. Ensârî belki tartışma ortamında bir dinleyici konumunda olabileceği gibi tartışmanın içinde hiç bulunmamış da olabilir. Pezdevî ne tartıştığı kişileri ne de tartışma konularını zikretmektedir. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 264; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 423; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 404.

eden kişi Cüveynî iken yanında öğrencileri de bulunmaktadır. Ensârî belli bir dönem sonrasında, özellikle Gazzalî'nin kelamı terk etmesi ve zahidane bir hayatı seçmesi ile başlayan süreçle birlikte ön plana çıkan bir isim olmuştur.³³⁵ Pezdevî'nin 'önde gelenler' ifadesi Ensârî'nin bu durumuyla da eşleşmektedir. Özellikle Ensârî'nin eserindeki aktarımlar Hanefî edebiyatındaki yapıdan haberdar olduğunu göstermesi açısından da kıymet arz etmektedir. Pezdevî'nin bu iki şahıs ve yanlarını kişiler ile iletişime geçmesi daha olası gözükmeştir.

3) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eş'arilik Algısına Yön Veren Eserler

Pezdevî'nin Eş'arilik hakkında sahip olduğu algının ne olduğu kadar bu algının nasıl şekillendiği ve bunun hangi metinler aracılığı ile olduğu merak konusudur. Pezdevî, eserini vücuda getirirken görmüş olduğu metin sayısını aktarmaktadır. Fakat, eserlerin neler olduğuna dair açıklamada bulunmamaktadır. Bu noktada yapılması gereken şey dolaylı veya doğrudan atıfta bulunduğu Eş'arîlere ve Eş'arî eserlere dikkat çekmektir. İlk değinilmesi gereken isim kuşkusuz mezhebin imamı olarak görülen Eş'arî'dir. Pezdevî, Eş'arî'nin eserlerinden pek çoğunu gördüğünü belirtmektedir.³³⁶ Şu hususu ifade etmek gerekir ki Eş'arî metinlere ulaşmak o dönem ve coğrafyada Pezdevî'ye has değildir. Nesevî'nin açıktan Eş'arî'nin ismini zikrederek peygamberlik hakkındaki görüşü nakletmesi dikkat çekicidir.³³⁷ Ayrıca Ebu'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) de Eş'arî görüşlere vakıf olabilme ihtimali bu farkındalığın istisnai kalmadığını gösterir.³³⁸ Hanefî-Mâtürîdî olan bir başka alimin de ulaşabilir olması aslında bölge şartlarında imkanların oluştuğunu ve Eş'arî'nin

³³⁵ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 268.

³³⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 13-14; Pezdevî, *el-Müyyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 57; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 22.

³³⁷ Nesevî, *Bahrü'l-Kelam Matüridi Akaidi*, 96.

³³⁸ Watt, "Mâtürîdî Problemi", 162.

görüşlerinin bir şekilde İslam coğrafyasında farklı bölgelerde de dolaşımda olduğunu açığa çıkarmaktadır.

a) *el-Mu‘cezu’l-Kur’ân*

Pezdevî, ismen bütün eserlerin adlarını zikretmediği için Eş‘arî’nin hangi eserlerini incelediği ve gördüğü kesin olarak tespit edilememektedir. İsim olarak Pezdevî tarafından zikredilen tek eser ise *el-Mu‘cezu’l-Kur’ân*’dır. *el-Mu‘cezu’l-Kur’ân* adlı Eş‘arî’nin eseri bütün görüşlerini kapsayan bir eser olarak sunması, Pezdevî’nin Eş‘arî’nin görüşlerinin büyük bir kısmına *el-Mu‘cezu’l-Kur’ân* üzerinden ulaşmış olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Bu eser günümüze ulaşmadığından, Pezdevî’nin Eş‘arî merkezli tespitlerini veya nakillerini bu eser üzerinden karşılıklı olarak muhakeme etmek mümkün değildir. İbn Asakîr (ö. 571/1176) *Tebyin-ü Kezibi’l-Müfteri* adlı eserinde bu çalışmayı *el-Mu‘cez* olarak kaydetmiştir. İbn Asakîr’in kaydına göre eser, dinden çıkanlar ve dinin mensupları arasında olan ihtilafın değinildiği on iki bölümden oluşmaktadır.³³⁹ Bu kadar bilgiyi vermekte yetinen İbn Asakîr fazla detaya girmemiştir. Bu ifadeler Pezdevî’nin söylemlerini analiz etmek için fazla bir veri sağlamamaktadır. İbn Asakîr’in aktardıklarına bakılacak olursa eser konu bakımından geniş bir kapsamı içerebilecek niteliğe sahip durmaktadır. *el-Mu‘cezu’l-Kur’ân*’ın içeriği Pezdevî’nin eserden istifade etmesini ve Eş‘arî’nin zihin dünyasına önemli ölçüde vakıf olmasını da beraberinde getirmektedir. Binaenaleyh eserden çok fazla bahsedilmemesi ne ölçüde dolaşımda olduğunu ve hangi argümanlara sahip çıktığını da net ifade etmemektedir. Eğer İbn Asakîr içeriğe vakıf olmadan bir aktarım üzerinden eser hakkında bir aktarım sahibi ise de Eş‘arî’nin Mu‘tezilî döneminde kaleme alınmış ve sonradan bazı noktaları tashih

³³⁹ İbn Asâkir, *Tebyînu Kezibi’l-Müfteri fî mâ Nüsibe ile’l-İmam Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 129; krş. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 190.

edilmiş bir muhtevaya da sahip olabilir. Diğer bir açıdan, İbn Asakîr'in içeriğe vakıf olması halinde onun Eş'arî'yi Ehl-i Hadîs ve özellikle Hanbelî kesime yaklaştırma çabasına bakıldığında eser Eş'arî'nin hayatının Mu'tezile sonrası döneminin de ürünü olabilir. Pezdevî'nin Eş'arî'ye düştüğü ihtiyat kaydı da dikkate alındığında, *el-Mu'cezu'l-Kur'ân*'ın Eş'arî tarafından kırk yaşından sonra kaleme aldığı daha muhtemel durmaktadır.

b) *el-Lüma*

el-Lüma adlı esere bakılacak olursa içerik açısından sonraki nesillerde ortaya çıkan Eş'arî kesim tarafından da takip edildiği görülebilir. Kesb teorisi gibi Eş'arî için ayırt edici bir görüş, Allah'ın hakiki yaratıcı olması ve kulun bu noktada izafî bir noktada kalması, Allah'ın mutlak kadir bir varlık olması, tevellüdün olmaması gibi görüşlerinden dolayı Eş'arî'nin bu eserinin ekol içerisinde okunduğu ve dahası sahip çıkıldığı anlaşılabılır. Eser, ayrıca *el-İbane*'ye nazaran daha genel konuları ele alması büyük çoğunluğu Şâfiî olan Eş'arî kesimin sahiplenmesini de kolaylaştırmış olabilir. Bu eser Pezdevî'nin de yararlandığı, Eş'arî kesimin de kabul ettiği ve iki kesim arasında da ortak payda olan bir eserdir. *el-Lüma*'nın yanı sıra *el-İbane* adlı eserinde de zaman zaman bazı görüşlerin kullanıldığı görülse de doğudaki Eş'arî kesimin, özellikle erken dönemde eserden bahsetmemesi ve dolaşımda olmaması Pezdevî nazarında da ne kadar geçerli olduğu noktasında şüpheler uyandırmaktadır.³⁴⁰

³⁴⁰ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 190.

c) *Makâlâtü'l-İslamiyyîn İhtilâfi'l-Musallîn*

Pezdevî'nin yazdığı eser incelendiğinde içerisinde zikrettiği bilgi Eş'arî'nin başka bir eserine kapı aralamakradır. Eş'arî'nin mezhepleri ele aldığı *Makâlâtü'l-İslamiyyîn İhtilâfi'l-Musallîn* de Pezdevî tarafından incelendiği düşünülebilir. Pezdevî; Mâturîdî, Eş'arî ve Kaderiyye'den Ka'bî'nin Ehl-i Kible hakkında makâlât kitapları yazdığını ifade etmektedir. Burada mevzubahis olan makâlât kitabı kuvvetle muhtemel *Makâlâtü'l-İslamiyyîn İhtilâfi'l-Musallîn* adı ile bilinen Eş'arî'ye aidiyeti büyük ölçüde kabul edilmiş olan eserdir. Pezdevî, Eş'arî'nin eserinin yazımında onlu taksimi kullandığını tespit etmiştir. Sınıflandırmasında Şîa, Havaric, Mu'tezile, Mürcie, Cehmiyye, Dırariyye, Küllabiyye, Hüseyniyye, Bekriyye ve Ehl-i Hadîs olarak sıraladığını söyler. Ardından Eş'arî ve bağlılarının kendilerini Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e nispet ettiklerine dikkat çeker. Şâfiî'nin ashabının hepsinin Eş'arî mezhebi üzerinde oldukların dair bir kanaat sahibi olduklarına işaret etmektedir.³⁴¹ Şâfiîler ve Eş'arîleri bir arada zikretmesi Şâfiîliği adı altında söylediği görüşlerin Eş'arîlere çıkmasına imkan sağlamaktadır. Pezdevî kendini ve arkadaşlarını bunlardan ayırmaktadır. Pezdevî'nin temsil ettiği kesimle Eş'arîler arasında bazı meselelerde hata etmelerinden ötürü de ihtilaf vardır.³⁴² Bahsettiği konu ve yer verdiği pasaj Eş'arî'nin hangi eserini gördüğü noktasındaki sorgulamada daha net ifade edilebilecek eserlerin zikredilmesine olanak sağlamaktadır. Eser hakkındaki tahkikatı da kendisinin doğrudan ulaşma noktasında imkan sahibi olduğuna işaret etmektedir.

³⁴¹ Eş'arî aidiyetin bölgede Şâfiî aileler tarafından temsil edilmesi ve himaye altına alınması bölge hâkimi olan Hanefî kesimin alanını daraltmakla beraber bir eşitleme de doğurmuş olabilir. Etkin isim olan Hanefîlik bölgeye yeni gelen Eş'arîliği Şâfiî aidiyeti üzerinden muhalif ve görece azınlık olan grup üzerinden kurgulama ve gruplandırma eğilimine yönelmiş olabilmesi yanında Hanefî alimlerin gözünde bir eşitleme söz konusu ihtimal dahilindedir. Şâfiî kesimin Eş'arîliğe alan açması hakkında bk. Kalaycı, "İmam Mâturîdî ve Mâturîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eş'arîliğin Rolü", 33.

³⁴² Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 382-383.

ç) *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*

Pezdevî'nin kullandığı kaynaklardan birisinin İbn Fûrek'in Eş'arî'nin görüşlerini topladığı *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* isimli eser olması kuvvetle muhtemeldir.³⁴³ Örnek olarak Pezdevî'nin, Eş'arî'nin muhabbet ve rıza arasında fark görmediğini ve hepsini aynı şekilde değerlendirdiğini ifade ederken *Mücerredü'l-Makalat*'ı kullanmış olması gösterilebilir.³⁴⁴ Benzer şekilde Pezdevî, Eş'arî'nin Arap dil alimlerine referansta bulunarak irade, sevgi, rıza kelimelerinin çok yakın anlamlara sahip oluşunu müdafaa ettiğini belirtmektedir.³⁴⁵ Günümüze ulaşan eserlerinde Eş'arî'nin bu minvalde görüşüne rastlanılamamaktadır. Fakat İbn Fûrek'in bahsi geçen eserinde bu yönde bilgiler olduğu görülür.³⁴⁶ *Mücerredü'l-Makalat*'tan aktarılan bilgilere bakılacak olursa bu eser belli ki mezhep içinde de önemli yere sahiptir. Eserin önemlerinden biri ise Eş'arî'nin görüşünün olmadığı veya bulamadığı konuda Eş'arî'nin yöntemini kullanarak İbn Fûrek'in bilgiler sunmasıdır. İbn Fûrek'in, nispeten Eş'arî'ye yakın bir tarihte yaşamış olması ve arada çok zaman farkı bulunmaması görüşlere daha saf ve duru hali ile ulaşmasını sağlamıştır. Eser pek çok açıdan kıymet arz etmektedir.³⁴⁷ Burada elbette İbn Fûrek'in bazı tasarrufları olması kaçınılmazdır. Önemli olan Pezdevî'nin buna kıymet verip Eş'arî geleneğe aidiyeti üzerinden kurgu yapabilecek veriye sahip olmasıdır.

³⁴³ İbn Fûrek özelinde Eş'arilik için ikinci ve üçüncü neslin önemi malumdur. Bu bakımdan ekolün sistemleşmesi, alan kazanması ve öne çıkması için başat isimlerin Pezdevî tarafından da incelenmesi gayet olasıdır. Küllabî ekolden Eş'arî ismine evrilen süreç için bk. Kalaycı, "İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşariliğin Rolü", 33.

³⁴⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 53; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 121; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 81-82.

³⁴⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 54; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 122; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 82.

³⁴⁶ eş-Şeyhu'l-İmam Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Meş'rif, 1985), 70-80.

³⁴⁷ Eser hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Mücerredü Makalât", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020).

d) Diğerleri

Pezdevî'nin gördüğü eserler arasında Eş'arî'ye aidiyeti ifade edilen *Kitâb fi's-Sifât, el-Cevâbât fi's-Sıfat an Mesâ'ili Ehl-i Zeyğ ve 'ş-Şübühât* zikredilmektedir.³⁴⁸ Lakin bu eserlerin görüldüğü iddiasında da fazla bir temellendirmede bulunulamamışken eserleri karşılıklı olarak tahkik etme fırsatı da bulunmamaktadır.

Pezdevî'nin kulların fiilleri kısmında Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd b. Küllâb el-Kattân el-Basrî (ö. 240/854 [?]), Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İbrâhîm b. Abdullâh el-Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]) ve Kalânîsî'nin oğlu Ebû Said'in görüşünü aktarırken Bağdadî'nin *Usûlu'd-Dîn* eserini kaynak olarak kullanmış olması muhtemeldir. Zira Pezdevî'nin verdiği bilgiye Bağdadî'de tesadüf edilmektedir. Ayrıca Pezdevî, İbn Küllâb'ın görüşlerini bildiğini ama eserlerini görmediğini kendi dilinde açığa çıkmaktadır.³⁴⁹ Aynı şekilde imamet bahsinde Bağdadî'nin Şâfîî kesimin görüşü olarak aktardığı bilginin, Pezdevî nezdinde Eş'arîlerin kabulü olarak karşılık bulduğu görülebilir.³⁵⁰ Bütün bunlara ek olarak ilham noktasında da ilk meşru söylemlerin Bağdadî tarafından zikredilmesi dikkate alındığında Bağdadî'nin eseri *Usûlu'd-Dîn*'in Pezdevî tarafından dikkate alındığı ve farklı alanlarda veri elde etmede önem atfedildiği ifade edilebilir.³⁵¹

4) Ebu'l-Yusr el-Pezdevî'nin Eş'arilik Algısının Fikrî ve Kelamî Yansımaları

Çalışmanın bu kısmında mevzubahis edilecek diğer bir dikkat çekici olgu ise Pezdevî'nin eserinin satır aralarında Eş'arî ve Eş'arîler hakkında fikrî kısımda ne gibi

³⁴⁸ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 292.

³⁴⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 22; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 72; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 33.

³⁵⁰ Ebû Mansur 'Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Matbaatu'l-Devle, 1346), 293; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 193; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 303; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 295.

³⁵¹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 10.

alıntılar, atıflar, eleştiriler ve savunular yaptığı çalışmanın bu kısmında konu edilecektir. Eleştirinin her türlü yapıldığı konu üzerinde bir anlama faaliyetidir.³⁵² Bu Pezdevî'nin zihin dünyasını aydınlatılması için önem arz etmektedir. Nitekim eserinin ilk kısmında ortaya koyduğu söylemlerin eserin geri kalanında incelenmesi hem konuya vukufiyeti hem de nasıl bir arka plan ile ortaya konduğunu anlamak için gerekmektedir. Bu konuları incelerken öncelikle kelamın ilk meselesi olan bilgi ve buna bağlı olan teklif başlığı incelenecektir. Ardından İslam'ın temel esası olan Allah inancı hakkında yapılan sıfatlar ve fiiller tartışmasına girilecektir. Bunun akabinde nübüvvet bahsi diğer konuların peş peşe zikredilmesinden dolayı öncelenmiş ve ondan sonraki kısımlar da insanların ları hakkındaki başlıklara ayrılmıştır. Bu bakımdan ilk olarak kulların yapıp ettikleri hakkında yapılan tartışmalara mercek tutulacak sonra bunun uzantısı olan iman başlığı ele alınacaktır. Kelam eserlerinde de sona konan imamet ise en son başlık olarak yerini alacaktır. Bunların incelenmesi Pezdevî'nin eserinde yer açtığı Eş'arî söylemler veya onlara gitmesi kuvvetle muhtemel olan aktarımlardır. Bu bakımdan sınır Pezdevî'nin eseri ile belirlenmiştir. Bunun dışında kalan konulara değinilmeyecektir.

a) Bilgi ve Teklif

Bilgi, kelam düşünce geleneğinde çeşitli şekillerde ele alınmaktadır. Mâturîdî gelenekte ilk dönemden beri ehemmiyet verilen bir konu olagelmıştır. Mâturîdî'nin kelamî görüşlerine vakıf olunmasını sağlayan eseri *Kitâbu't-Tevhîd*'de bilgiyi elde etme yolları ele alınmış ve eserin hemen girişinde epistemolojiye yer verilmiştir. Bununla birlikte, Pezdevî'nin konuya ele alışı Mâturîdî'den daha kısa ve sistematik açıdan daha basit tarzdadır. Bilgi, birçok açıdan önem arz etmekle birlikte içinde pek çok başlığı barındırmakta, pek çok başlık ile de irtibatlı haldedir. Teklif konusu ise bilgi ile doğrudan

³⁵² Onat, “İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı”, 105.

bağlantılı bir meseledir. İlk zorunluluğun (evveli'l-vâcibât) ne olduğu, insanın nelere inanacağı, bunlardan ne kadarının bilginin kapsam alanına girdiği ve ne kadarını bilebileceği; insan bilgisinin teklifi ne boyutta gerektireceği ve insanın neleri bilebileceği, bileceklerinden ne denli ve hangi açılardan sorumlu olacağı bilgi ile olduğu kadar teklif konusu ile de ilişkilidir. Bilgi ve teklif bağlamında Pezdevî'nin Eş'arîlerden bazı istisnalar dışında doğrudan bir aktarımına rastlanılmamaktadır. Lakin bilgi ve teklifin müstakil bir başlık bağlanımda ele alınmasını gerektiren sebepler mevcuttur. Bu sebeplerden biri, Allah ve insan ilişkisinden doğan bazı hususlarda bir zemin teşkil etmesidir.

Pezdevî'nin konuyu ele alış tarzı Mâtürîdî'den farklı biçimde gözüксе de bilgiyi sağlayan unsurlar olarak kabul ettiği kaynaklar aynıdır.³⁵³ Pezdevî, Ehl-i Sünnet'in genelinin ilmin sebeplerinin üç adet olduğunu ifade ettiğini söylemektedir. Bunlar sırasıyla his, haber ve istidlaldır.³⁵⁴ Pezdevî duyuları ele alırken, bunların âkil insanların çoğuna göre beş tane olduğunu altını çizmektedir.³⁵⁵ Ardından haberi incelemeye geçen Pezdevî, haberin çeşitlerine değinmektedir. Burada haberi iki kısımda taksim etmektedir. Bunlar yalan olmasına ihtimal bulunmayan ve yalan olması muhtemel olan şeklindedir. Yalan olmayacak haber öncelikle Kitap'ta bulunan, Allah'ın haberi yani vahiy ve Sünnet'te yer alan Peygamberin haberidir. Bunlara ek olarak mütevatir haber de bu gruptandır. Pezdevî'nin değerlendirmesine göre mütevatir haber, Kible Ehli'nin geneline ve Nazzâm'ı da içine alan gruba göre yalan ihtimalinin çıkması muhtemel görülmeyen gruptan gelen haberdur. Diğer kısımlarda kalan haber ise yalan ihtimali mevcut

³⁵³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 57-61; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18-21; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 66-70; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 28-31.

³⁵⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 18; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 66; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 28-29.

³⁵⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 21; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 70; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 32.

haberdir.³⁵⁶ Buradan görüleceği üzere haber noktasında başlangıçta Mâturîdî ile aynı görüşü paylaşmakla beraber, Pezdevî mütevatir tanımında genel fikre uyarak Mâturîdî'nin 'yalan üzerinde birleşmeleri muhtemel olması' düşüncesinde farklılaşmaktadır.³⁵⁷ Mâturîdî'nin bu tanımı genel olarak da kabulden farklı bir tutumdur. Bu bakımdan Pezdevî'nin amacının muhalefet etmek isteği taşımadığı ortaya çıkmamaktadır. Burada genel ve kısa bir fikri ortaya koymaktadır.

Bilginin kaynaklarından sonra bilginin ne olduğu fikrine geçen Pezdevî, burada farklı tanımların Ehl-i Sünnet içerisinde yer edinebildiğini söylemektedir. Hemen girişte kendisinin kabul ettiği tanımı doğrudan vermekte ve bilgiyi 'bilineni olduğu hal üzerine idrak etmek' cümlesiyle nitelemektedir.³⁵⁸ Pezdevî görüşünü ortaya koymasının ardından Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği farklı tanımlara yer ayırmaktadır. Bunlar sırasıyla 'malumun olduğu hal üzerine bilinmesi', 'malumun olduğu hal ile açıklanması (beyan edilmesi)', kendisinin de zikrettiği düşünceyi paylaşanlar -ki bunu en güzeli olarak görmektedir-, 'şeyin bilgisinin olduğu hal üzere bilinmesi' olacak şekilde dört çeşitte aktarmaktadır.³⁵⁹ Pezdevî, haberde yaptığı gibi bilgiyi de türlere ayırmaktadır. Bunlar zarurî, kazanılan (müktesib) ve zorunlu olmayıp kazanılmış vasfı taşımayan mutlak bilgiler olarak üç çeşittir. Zorunlu bilgi duyular, elem ve lezzetler ile meydana gelmiş bilgi türüdür. Kazanılmış olan bilgiler insanın isteğine bağlı olarak gelişmiş bilgilerdir. Burada haber ve istidlal kullanımı söz konusudur. Bu ikisi dışında kalan zarurî olmayan ve kazanım taşımayan bilgi yani mutlak bilgi ise Allah'ın bilgisidir. Farklı görüşleri ele aldıktan sonra

³⁵⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 21; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 71; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 32-33.

³⁵⁷ Ebû Mansûr Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İsam Yayınları, 2020), 61.

³⁵⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 22; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 62; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 33.

³⁵⁹ Gölcük metnin bu kısmını çevirirken son kısımdaki yeri 'Şunu söyleyenler de olmuştur: Eşyayı olduğu gibi bilmek bâtıldır, yanlıştır. Çünkü bu Mu'tezile mezhebinin görüşü ile aynıdır...' şeklinde vermiştir. Bk. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 33. Bahsi geçen yerin 'Bazıları eşyayı olduğu hal üzerine bilmektir. Bu görüş ise batıldır...' şeklindeki çeviri daha doğru görünmektedir. İlk çeviride Ehl-i Sünnet'ten bir kesimin Mu'tezile eleştirisi varken ikinci çeviride Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'nin paylaştığı ortak görüşün eleştirisi durmaktadır. Bu açıdan Pezdevî hem Mu'tezile'yi hem de onlarla aynı görüşte olan Ehl-i Sünnet alimlerini eleştirmektedir. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 22; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 62-63; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 34-35.

kendisinin de kabul ettiği üçlü taksimin daha olduğu kanaati ile konuyu kapatmaktadır.³⁶⁰

Bu ele aldığı bölümden önce sadece haber, istidlal ve duyular ile ilgili verilerin bilgiye dönüşmedeki gerekliliğine değinmektedir.³⁶¹

Bilgi kaynakları konusunda Pezdevî dikkat çekici bir sisteme sahiptir. Bu durum ilhamın bilgi değeridir. Pezdevî, bilgi kaynağında ilhamı zikretmemektedir. İlhamın gerçekleşmesinin mümkün olduğunu kabul etmekte ama bu yolla edinilen bilgiyi doğru görmemektedir.³⁶² İlham konusunu işlerken ilk olarak ‘Rafizîlerden bir grup’ ayrımıyla nitelediği Caferiyye’yi zikretmektedir. Caferîlerin imamı üstü kapalı olarak nasıl kabul ettiklerini değinmektedir. Ardından ilhamı kabul eden bir başka gruba geçmektedir. Bu kişilerden bazılarının da Allah’ın sebep olmaksızın bir bilgiyi ilham olarak verebileceği görüşünde olduğunu kaydetmektedir.³⁶³ Burada dilediğini yapan, sınırlandırılmayan ve her şeye kadir Allah anlayışı gizlidir. Dahası kesin bir neden-sonuç ilişkisinin bulunmadığı da kadir-i mutlak bir Allah anlayışının uzantısı ve ilhamın sebepsiz verilmesinde yatan arka sebeplerden bir tanesidir. Pezdevî’nin ifadelerine göre bu grup ilmi; duyu, yalan ihtimali taşımayan haber ve ilham ile oluşmasını mümkün kabul etmektedirler. Ayrıca ayetten de dayanak getirmektedirler. Pezdevî’nin zikrettiğine göre ilhamı kabul edenler nazarında Allah’ın kalbe nur verdiği kişi ile vermediği kişi arasında fark güden ayet, Allah’ın ilhamı vermesine bir olanak sağladığının kabul edilmesi için bir gerekçedir.³⁶⁴ Ancak Pezdevî, haram bir şeyin helal kılındığı bilgisinin kendisinde ilham yolu ile hasıl olduğunu iddia eden kişiyi de yalan söz söyleme sıfatı ile nitelendirir. Ayrıca

³⁶⁰ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 23; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 64; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 34-35.

³⁶¹ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 19; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 67; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 29-30.

³⁶² Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 20; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 69; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 31.

³⁶³ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 18 vd.; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 66 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 28 vd.

³⁶⁴ “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı?” Zümer, 39/22.

bu bilgi türünde bir delil getirme imkanı bulunmamaktadır.³⁶⁵ Nitekim zıddı da mümkündür ve ayırt etmeye yarayacak bir kıtas da yoktur.³⁶⁶ Pezdevî'nin ilham anlayışında, onun ilhamı dış dünyada geçerliliği olmayan bir gerçeklik olarak gördüğü söylenebilir. Bireysel bazda ne kadar geçerliliği olacağı bir kenara toplumsal boyutta ve diğer insanlarla ilişkide bir karşılığının bulunamayacağını savunduğu ifade edilebilir. Dönemin bilgi konusunda karmaşasına bakıldığında, Pezdevî'nin ilhamı kabul etmemedeki sebebi daha iyi anlaşılacaktır. Pezdevî'nin sahip olduğu kanaat eserinde geçen bir örnek üzerinden daha açıklayıcı bir biçimde okunabilir. O, Buhara'ya gelen ve önce Hanefî ardından da Mu'tezilî³⁶⁷ olan kişi hakkındaki olayı hikaye etmektedir.³⁶⁸ Bu kişi ile aralarında bir vasıta ile tartışma ortaya çıkar. Pezdevî sözün tam anlamıyla bu

³⁶⁵ Pezdevî'nin verdiği ifade çok benzer bir biçimde Mâtürîdî'nin metninde, bilgi edinme yollarının işlendiği bahiste başlarda yer almaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 57.

³⁶⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 20; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 69; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 31.

³⁶⁷ Burada Hanefî olmakla Mu'tezilî olmak arasında bir ayrıma gidilir. Bu şahıs gerçekten de Hanefî olmayı bırakmış olsa da Pezdevî'nin bu aktarımı onun doğruyu bırakıp yanlış yöneldiğini göstermek için yaptığı bir niteleme gibi durmaktadır.

³⁶⁸ Pezdevî bu kişinin Ebû Hanîfe'nin mezhebini terk ettiğini söyler. Mezhebi terk ettiğini kabul etmemesi halinde ise rükudan kalkınca neden ellerini kaldırdığını sordurur. Aldığı cevap bu yönde bir ilham geldiği şeklindedir. Bu konuda açıklama istemesine rağmen bunda bir açıklama yapamadığını de ekler. Fakihlerden biri sorduğunda ise bu uygulamayı Resulullah'ın ve sahabenin namaz kılarken yaptığını gördüğünü ve bunu ise rüyada değil uyanık halde tecrübe ettiğini söylediğini aktarır. Ardından bu konuyu bidat ehlinin sözlerini zikretmeyi terk etmek ile bıraktığını not düşerek kapatmaktadır. Bu kişi Hanefîliği bırakmıştır ama yaptığı amele bakılacak olursa Şafîî fikhına uymaktadır. Lakin Pezdevî onu Mu'tezile'ye geçmekle nitelemiştir. Diğer bir açıdan mezhebî kimlikleri çoklu aidiyetler zemini üzerinden okunduğunda ve şahıslar arası farklılıklar dikkate alındığında farklı senaryolar ihtimale gelmektedir. Lakin kişi hakkında detaylı bilgiye vakıf olunamaması ihtimaller arasındaki tercihi zayıflatmaktadır. Ayrıca bakıldığında Pezdevî'nin rüya, ilham vb. unsurları bilgi kaynağı olarak görmediği ve hatta bunlara karşı durduğu bu kısımda da gözükmemektedir. Burada dikkat çeken bir şey ise Pezdevî bölgede olan olayları takip eden, haberdar olan ve müdahil bir konuma sahip kişi olarak algılanmaktadır. Ayrıca bu eseri kaleme almadan önce kendisi Buhara'da bulunmuştur. Yani eserin vücuda gelişi onun Buhara dönemi sonrası olduğu kesindir. Gelen sufi meyilli kişiye ilham hakkında sorular sordurtması ve bunun için haber yollaması, bu konuda bazı ihtimaller üzerinden cevaplar bildirmesi ve başka kişilerin tecrübelerine sahip olması dinlenen ve haberdar olan bir şahsiyet olduğunu göstermektedir. Kendisinin kadı olması bu konuyla da ilişkilidir. Bu olay kadılıktan önce mi sonra mı veya o dönemde mi olduğu net değildir. Buhara'da cereyan etmesi kadılık dönemini göstermektedir. Köyleri gezmesi bunu desteklediği gibi merkezde bulunmaması ve bu gezintinin ahaliden haberdar olma çabası taşımayıp bağımsız bir alimin eylemi olarak okunması ise kadılık dönemi olmayacağı görüşünü güçlendirir. Bu açıdan kadılık görevini yaptığı yakın bir döneme kadar geriye götürülebilecek bir vakte işaret etmektedir. Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 262. Eserin bir başka tahkikli nüshasında bahsi geçen kişinin i'tizal sonrasında da 'bâtınî kafir' olduğu ifadesi geçmekte ve Mu'tezile'de kalmadığı anlaşılmaktadır. Pezdevî'nin konu kıldığı sufi şahsiyet Buhara'dan çıkıp onun köylerine gitmiştir. Bu gezinti esnasında ise Şafîîlerden bir grup sufi ile toplanmıştır. Pezdevî iki arkadaşını bu olay sonrasında göndermiştir. Köyleri gezen Pezdevî büyük ihtimalle Ebû Hanîfe mezhebinden çıkan ve farklı temayüllere meyleden kişinin gezdiği yerleri gezmiş ve bu şekilde durumdan haberdar olmuştur. Pezdevî köylerde olan gezintisine devam ederken iki arkadaşını da bu kişi ile ilgilenmesi için göndermiş olabilir. Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 416-417.

kişiyeye karşı muhalif durmakta ve hükmünün sahih olmadığını çekincede bulunmadan vurgulamaktadır. İlhamın dayanaktan yoksun mesnetsiz yapılar olduğunu zikretmektedir.³⁶⁹ İlhamın sıhhati, Mâtürîdî’de de açık bir husustur.³⁷⁰

Pezdevî’nin itirazlarının yanı sıra Eş’arî kesimde ilhamın ne kadar kabul gördüğü de önemli bir konudur. Eş’arî kesimde ilhama gösterilen yaklaşım, Pezdevî’nin gözünde Eş’arî kesimin bilgi anlayışı ve yöntem açısından Ehl-i Sünnet ile ne kadar ilişkide olduğunu gösterecektir. İlham konusunu ele alırken Pezdevî’nin düşmüş olduğu notlarda Eş’arîlerin bu konuda ne düşündüğüne atıf bulunmamaktadır. Ayrıca Eş’arî’nin de açıkça eserlerinde veya ondan yapılan aktarımlarda ilhamı bilgi kaynağı kabul ettiğine dair bir bilgi yoktur. Bu fikre karşı bir duruş olmamakla beraber yer edinmemesini sağlayacak bir söylem de tespit edilmemiştir. Pezdevî’nin Eş’arîlerden yüze yakın eser okuduğu ve detaylara da vakıf olduğuna bakacak olursak ilham konusunda verdiği genel hükümde Eş’arî kesimden habersiz olduğu veya Eş’arîlerin istisna tuttuğu düşüncesi pek makul ve muhtemel görünmemektedir. Pezdevî doğrudan veya dolaylı olarak da Eş’arîlerin ilham hakkındaki kabullerini dikkate alarak bir hüküm ortaya koymaktadır.

Eş’arî’nin bilgi konusundaki görüşüne gelinecek olursa, onun eserlerinde doğrudan veya dolaylı yoldan bazı hususları tespit edilmesi mümkündür. Eş’arî, *el-İbane*’de nazar ve istidlal metodunu kullanan kişilerin Allah’ın yüceliği karşısında bir acziyet halinde olduklarını ifade etmiştir. Burada bir menfi tavır takınmamış ve Allah’ın yüceliği hakkında durum tespiti yapmıştır.³⁷¹ Bunun dışında Eş’arî’nin eserlerinde bir bilgiye rastlanılmamaktadır. İbn Fûrek, Eş’arî’nin bilgi tanımına ulaşılabilmesini sağlamıştır. *Mücerredü’l-Makalat*’ta Eş’arî’nin ‘bilgiyi, alimin bilineni olduğu gibi

³⁶⁹ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 262; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 417; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 399-400.

³⁷⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 57-58.

³⁷¹ Ebü’l-Hasan Eş’arî, “el-İbane Eş’arî Akaidi”, *el-İbane*, ed. Orhan Üstün (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 12.

bilmesi' şeklinde gördüğü kaydedilmiştir.³⁷² Bu tanımın Eş'arî'ye nispet edilmesi başka eserlerde de görülebilmektedir.³⁷³ Cüveynî, Eş'arî'nin görüşünü 'mahallinin/kişinin alim olmasını gerektiren şey' tanımıyla vermiştir.³⁷⁴ Ensârî, Cüveynî'nin ifadesini Eş'arî'nin görüşü aktarımıyla vermiş ve 'kendisiyle kaim olan kimse için alim isminin türetildiği şey' şeklinde zikretmiştir. Buna ek olarak Ensârî, 'malumun onunla bilindiği şey' şeklindeki görüşe de yer vermiş ve bunların hepsinin Eş'arî'nin görüşü olduğunu yazmıştır.³⁷⁵ Ayrıca bu bilgi zarurî ve kesbî olmak üzere iki türdür.³⁷⁶ Bahsi geçen bu zarurî ilmin kapsamında ise ağrı, üzüntü ve bu tarz halleri bilmek yer alır.³⁷⁷ Bilgi ise üç kanal üzerinden ulaşmaktadır. Bunlar nazar, duyu ve haberdır. Üçlü ayrımda bir fark ortaya çıkmaktadır ki bu idrak ve bilgi ayrımıdır. İdrak bilgiden farklıdır ve ondan da öncedir. Bilgi, idrakin olmasından sonra elde edilecek bir şeydir.³⁷⁸ Üçlü taksimde haberin getirdiği bilgiler insanların duyular ile elde edemeyeceği alanların bilgisidir. Buradaki haberin amacı ise kişide cehaletin kaldırmasıdır.³⁷⁹ Eş'arî'ye göre, aklın konumu ise kişide bir marifetullah zorunlu kılmaz. Nitekim akıl insan fiilini güzel, çirkin, farz, haram vb. şekillerde sınıflandıramaz. Aklın yapısı buna müsait değildir.³⁸⁰ Burada teklifin akıl ile sağlanmayacağı görüşü Eş'arî'de yerini bulmuştur. Nitekim akıl kullanıldığında, Eş'arî'ye göre kişi şüpheye düşebilir. Bu noktada semadan gelecek bir bilgiye ihtiyaç vardır. Akıl vahye tabi olmadığı ve yanıldığında kendisi sorgulanmalıdır.³⁸¹ Burada semadan gelecek bilgi habere tekabül etmekte ve kişi, akılla bulmak zorunda olmadığı ve bulamama ihtimali olan bilginin eksikliğini ancak vahiy

³⁷² İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 5.

³⁷³ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/132.

³⁷⁴ İmamü'l-Harameyn Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sami - Tefik Ali Vehba (Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009), 32.

³⁷⁵ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/127.

³⁷⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 7.

³⁷⁷ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/139.

³⁷⁸ eş-Şeyhu'l-İmam Ebi Bekir Muhammed b. El-Hasan İbn Furek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Gimaret, Daniel (Beyrut: Daru'l-Meşrig, 1985), 14.

³⁷⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 15.

³⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 30.

³⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 31.

aracılığı ile giderebilmektedir. Teklifin mümkünlüğü de ancak haber ile sağlanabilmektedir. Bağdadî, Eş‘arî’nin akılla Allah’ı ve birliği ile sıfatlarını bulan kişinin Müslüman olacağı ama ödülü hak etmesinde bir kesinlik olmayacağı görüşüne sahip olduğuna temas etmiştir. Mükafat alırsa da bu ancak Allah’ın lütfu ile gerçekleşir ki bu zorunlu değildir. Aynı durum küfürde de geçerlidir.³⁸² Ensârî, İsferayinî vasıtası ile Eş‘arî’den bir bilgiye ulaşmıştır. Bu ise ‘sonradan olan ilim yalnızca tek bir bilgiye taalluk eder’ şeklindeki bir görüştür.³⁸³ Pezdevî, tanımı bu eserden almış olsa veya teyit etmiş olsa bile idrak-bilgi ayrımından Ensârî bahsetmemiştir. Burada Mu‘tezile’nin çoğunun da bu görüşte olduğu Ensârî tarafından ifade edilmiştir.

Pezdevî’nin verdiği tanımlamalardaki Ehl-i Sünnet’e ait dört tanım içerisine Eş‘arî’nin görüşü girmektedir. Yalnız bunlardan İbn Fûrek ve Ensârî’nin mi yoksa Cüveynî’nin naklettiği tanımı mı kabul ettiği veya dikkate aldığı belirsizdir. Belki de bu belirsizlik Pezdevî için de geçerlidir ve bundan dolayı da Pezdevî burada açıkça Eş‘arî’ye bir görüş atfetmiyor olabilir. Bakıldığında Pezdevî geniş bir tanım yelpazesine sahip Ehl-i Sünnet anlayışı sunmaktadır. Doğrucası Eş‘arî’nin bilgi tanımı açıdan Ehl-i Sünnet’ten olup olmadığı noktasında değerlendirilmesi zordur. Bilginin türü bakımından da Eş‘arî’nin yaptığı ikili bölümlmeyi Pezdevî eserinde Mu‘tezile görüşü üzerinden eleştirmektedir. Burada Eş‘arî’yi ve Mu‘tezile’yi Allah’ın ilmini kabul etmemekle itham etmektedir.³⁸⁴ Eş‘arî ve Eş‘arîlerin Allah’ın sıfatlarını kabul ettiklerini göz önüne alırsak bu konudaki eleştirinin doğrudan olarak Eş‘arî kesime nispet edilmesi zor gözükmemektedir. Burada Eş‘arî, bilgiyi insan bilgisi açısından daha dar bir alanda değerlendirmişken Pezdevî ise bilgiyi daha geniş alanda ve Allah’ın da bilgisini içerecek düzlemde almaktadır. Ayrıca Pezdevî’nin yaptığı duyular, haber ve istidlal gruplamasında

³⁸² Bağdadî, *Usûlu’-d-Dîn*, 25.

³⁸³ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/610, 641.

³⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 23; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 64; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 34.

Eş‘arî’nin istidlal yerine nazarı koyduğu fark edilebilmektedir. Lakin Pezdevî, Eş‘arî’nin bu konumlandırması hakkında da bir şey söylememektedir. Pezdevî de Eş‘arî’nin görüşünün dahil olduğunu söyleyerek bu konu hakkında fikrini beyan etmektedir. Akıl herhangi bir şeyi kötülemez veya övmez. Aklın işlevi sadece bunları bilmesi şeklindedir. Bunların iyi ve kötü kılınması ise peygamberlerin dili ile Allah’ın yaptığı bir husustur. Pezdevî’nin anlatısına bağlamında, Ehl-i Sünnet’e göre akıl sadece bilgidir ve bilgi ise ne iyi ne de kötüdür, salt olarak bunları ihtiva etmez.³⁸⁵ Pezdevî, Eş‘arîler için de aklın bir tür ilim olduğu fikrinin yer edindiğinden de bahsetmektedir.³⁸⁶

Pezdevî bilginin mesuliyet getirip getiremeyeceği konusunda Ehl-i Re’y ve Hanefî-Mâturîdî gelenekte yer edinmiş, aklın kulu mesul tuttuğu fikrinden ayrılmaktadır. Pezdevî, insan aklının Allah’ın varlığı ve birliğini bilmesi, vahiy gelmese dahi bu konuda mesuliyet altına girmesi ve ahirette bundan sorguya çekileceği kabulünden farklı düşünmektedir. Pezdevî’nin Eş‘arî’ye nispet ettiği görüş doğrudur ve bunun bir karşılığı mevcuttur. Ehl-i Sünnet kimliğiyle sunması ise Hanefilik-Mâturîdîlik eksenindeki kabulleri düşündürmektedir. Eş‘arî sadece akıllı mükellef olmada yeter şart olarak görmemekle beraber ilk farz olarak Allah’ı, elçisini, kitabını ve İslam dinini ikrar etmek olduğunu söylemiştir. Ayrıca Cüveynî de ilk farzın iman edip kabul etmek gerekliliğine dair Eş‘arî’nin bir görüşü olduğundan bahsetmiştir. Bazı eserlerinde ise Çin’den³⁸⁷ yani uzak ve Müslüman olmayan bir bölgeden gelecek kişinin yapması gereken ilk iş hakikati tanıyıp onu kabul etmesi veya önce İslam’ı kabul etmesidir. Sonra da tahkik için delil ve nazar yoluna girmelidir.³⁸⁸

³⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 96-97; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 176; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 143.

³⁸⁶ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 212; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 330; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 329.

³⁸⁷ Buradaki Çin ifadesinin günümüzde Asya’nın doğusunda yer alan bölge mi Pakistan-Hindistan bölgesi mi olduğu net olmasa da verilmek istenen mesaj aynıdır.

³⁸⁸ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/72.

Bilgi tanımı konusunda Bakıllânî'nin fikri bir aktarım üzerinden elde edilmektedir. Bakıllânî için bilgi, malumu olduğu hal üzerine bilmektir. İlmin hakikati marifet olarak tanımlanmıştır.³⁸⁹ Bakıllânî bilgi konusuna girerken öncelikle bu bahsi çatallaştırmıştır. Bunlardan birisi Allah'ın bilgisi iken diğeri yaratılanın bilgisidir. Başlangıçta hemen bir ayırma gitmiş olan Bakıllânî, daha sonra Allah'ın bilgisi hakkında kısa bazı izahatlar getirmiştir. Bu bilgi, her şeyi kapsayan, elde edilmesinde bir zorunluluk veya istidlal olmayan bir bilgidir.³⁹⁰ Allah'ın bilgisi dışında bir şey kalamayacağı gibi O'nun bilgisi hiçbir şeye de muhtaç değildir. Yaratılanların bilgisi kısmına gelindiğinde de yine bir ikili ayırmadan söz edilmiştir. Yaratılanların bilgisinin baştan beri var olan ve sonradan bazı yetilerle elde edilmiş olan şeklinde iki farklı türü vardır. İlki, insandan ayrılmayan, beş duyu ve insan ruhundan meydana gelen bilgidir. Bu bilgiden şüphe olmaz.³⁹¹ İkincisi ise düşünme ve akıl yürütme ile ortaya çıkan bilgilerdir.³⁹² İnsanda beş duyunun yanında içsel düşünme de söz konusudur ve bu altıncı yolla da bilgi edinebilir.³⁹³ Burada Pezdevî'nin bilgi konusundaki görüşünü³⁹⁴ farklı bir biçimde görebilmekteyiz. Pezdevî bilgi türlerini baştan üçe ayırmakta ve iki maddeyi insanla bir maddeyi ise Allah'la ilişkilendirmektedir. Bakıllânî de bunu bir alt başlık daha açarak yapmıştır. İnsan bilgisi altında değerlendirilen istidlal ise duyular ile bilinmeyen ve doğrudan elde edilemeyen bilgilerin edinimini sağlayan bir çabadır. Delil sayesinde bilinmeyen bilinen alanına dahil edilir. Buradaki delil ise aklî, şer'î ve dilsel delil olmak üzere de üç tanedir.³⁹⁵ Delil ise ancak kendisi dışında bir şey ile gerçekleşir. Delil

³⁸⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/127.

³⁹⁰ el-Kadî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezher, 1371), 36-37.

³⁹¹ el-Kadî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Richard McCarthy (Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 9.

³⁹² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 14; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 7.

³⁹³ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 10.

³⁹⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 23; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 64; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 34.

³⁹⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 15.

getirilecek varlığın/şeyin kendisi ile delil getirilmez.³⁹⁶ Bilgi delilden sonra ortaya çıkar. Nazarın amacı delilin yönünü araştırmaktır. Nazar buna vardığında araştırma sona ermiştir. Bilgi hasıl olmuştur.³⁹⁷

Cüveynî nazar ve şüphenin aynı anda bulunabileceğini de Bakıllânî'den nakletmiştir. Cüveynî'nin kabulüne göre nazara ulaşmak için illaki şüpheyi düşmek gerekli değildir.³⁹⁸ Bir tercihte bulunmadan ve bir tarafı diğerinden yüceltmeden arada tereddütte kalmaktır. Zan da şüphe gibidir. Ancak zan konusunda bir tarafa hafif de olsa bir meylin olduğu dipnotunu düşerek aralarındaki küçük nüansa dikkat çekmiştir.³⁹⁹ Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ise bunun aynı anda iki hükmün olmasının mümkün olmadığı kabulünden dolayı mantıklı görmemiştir.⁴⁰⁰ Ayrıca hak ile batılın ayrılmasını sağlayan yollar da Allah'ın kitabı, Resulün sünneti, ümmetin icması, bu metinlerden çıkan kıyas ve içtihat ile aklın delilleridir.⁴⁰¹ Bakıllânî mucize hakkında görüşlerini açıkladığı kısımlarda ifade ettiğine göre, az yapılan bir eylem kişide bilgi yansıtmamaktadır.⁴⁰² Alışkanlık ortaya çıkması gerekmektedir. Alışkanlık değişen ve tekrarlanan bilgi demektir. Bu noktada Allah'ın bilgisi için bir alışkanlık yakıştırması doğru olmayacaktır. Çünkü O'nun sıfatlarında bir değişim söz konusu değildir.⁴⁰³

Bakıllânî'nin sisteminde ilk farz Allah'ın ayetlerini düşünmek, kudretini bilmek ve O'nun varlığına dair bir delil getirmektir. İkinci farz ise Allah'a, Kitaba ve Peygambere inanmaktır. Bunu kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etmektir.⁴⁰⁴ Ancak bunu yapmada gerçekleştirilecek ölçüt akıl ile değildir. Akıl neyin iyi neyin kötü olduğuna karar

³⁹⁶ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/78.

³⁹⁷ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/93.

³⁹⁸ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/72.

³⁹⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/151.

⁴⁰⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/89.

⁴⁰¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 19-20.

⁴⁰² Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, thk. Richard McCarthy (Beyrut: Mektebetu's-Sarkıyye, 1958), 24.

⁴⁰³ Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 52.

⁴⁰⁴ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 21.

veremez. İyi veya kötüye hükmetmek ancak şariat ile mümkün olabilir.⁴⁰⁵ Akıllı ilimden kabul etmiştir lakin akıl ilmin tamamını da kapsamamaktadır. İlmin tamamından veya çoğundan mahrum kalan kişide akıl sıfatı da yoktur.⁴⁰⁶ Aklın ilimden olması Pezdevî'nin de altını çizdiği bir fikirdir. Pezdevî, bilhassa Eş'arîlerin de fikrinin kendi fikri uyuştüğunu söylemektedir. Ayrıca aklın bir şeyi övmeye veya yermeye dair bir özelliğinin olmadığını da eklemektedir.⁴⁰⁷ Oysa Mâtürîdî'de ve Mâtürîdilik içerisinde akla biçilen rol Pezdevî'nin, Bakıllânî'nin ve Pezdevî'nin Eş'arî gelenek için söylediğinden daha fazlasıdır. Mâtürîdî övgü noktasında peygamberlik kurumuna rol kazandırmışsa da, Allah tarafından aklın iyi ve kötü noktasında donanım sahibi olarak yaratıldığını da öncesinde belirtmiştir.⁴⁰⁸ Oysa Pezdevî'nin söylemine bakıldığında aklın kesin bir delil olmadığı anlayışına yakın olduğu açık bir biçimde görülmektedir. Nitekim bu görüş ağırlıklı olarak da Ashâbu'l-Hadîs olarak adlandırılan Şâfiî- Eş'arî geleneğe ve yer yer buna dahil olan Buhara Hanefî ulemasına daha yakın gözükmektedir. Kendisinin hem hocası hem de abisi olan Ebu'l-Hasen'in de Buhara Hanefî ulemasının tavrına sahip bir şahsiyet olduğunu hatırlamak gerekir. Mâtürîdî açıkça aklın güzel bulduğu şeyin hiçbir şekilde çirkin olmadığına kanaat getirmişken çirkin olanın güzel olması da aynı durumdadır. İnsan tabiatından kaynaklananları ise bireysel psikolojik hallere bağlamıştır.⁴⁰⁹

Bilginin tanımında ise farklılıklara değinmiş olan Bağdadî bazı noktalara dokunmuştur. Bazı alimler bilgiyi kişiyi alim kılan unsur olarak tanımlarken bazıları da canlı ve kudretli varlıkta bulunan ve eylemi sağlam ve düzgün yapabilme kabiliyeti olarak fiiliyat ile ilişkilendirerek anlamlandırmıştır.⁴¹⁰ Bilgiyi ikiye ayıranlar arasına Bağdadî

⁴⁰⁵ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttula ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 105.

⁴⁰⁶ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/156.

⁴⁰⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 96-97; Pezdevî, *el-Müyyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 176; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 143.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 351-352.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 391, 434.

⁴¹⁰ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 5.

de dahil olmuştur. Bunlardan ilki Allah'ın sahip olduğu, değişmeyen, kazanılmış veya zorunlu olmayan bir vasıta ile elde edilmeyen ve her şeyi kapsayan kadim bilgidir. Diğer ise kazanılmış veya zorunlu olan bilgilerdir.⁴¹¹ Sonradan oluşan bilginin bir başka bilgiye bağlanıp bağlanmayacağı yönünde bir kesinlik ise Eş'arî gelenek içerisinde yoktur.⁴¹² Kazanılmış veya zorunlu olan bilginin sınırlarını tayin ederken bedihî yani açıkça bilinen ve hissî olarak değerlendirmiştir. Bedihî içinde ispata dayalı olan ve zevk, acı vb. hislerin bilgisi olarak bir dallandırma göze çarpmaktadır.⁴¹³ His yani duyuşal bilgiler ise beş duyu ile bilinebilir şeylerdir. Nazarî bilgi ise aklî ve şer'î olandır.⁴¹⁴ Buraya kadar genel görüş ve düşünceler ile intibak halinde olan Bağdadî, Eş'arîlik içerisinde önemli bir açılıma gitmiştir. Duyuşal bilginin teorik bilgiden üstün olmasını duyulardan elde edilecek bilginin bir temeli olmasına bağlayan Eş'arî'nin görüşünü aktardıktan sonra teorik bilgi alanında dörtlü bir sınıflandırma yapmıştır: akıl ve kıyas yöntemi ile elde edilen aklî çıkarım sonucu oluşan, deney ve alışkanlıklarla elde edilen, dinî açıdan kazanılan ve özel olarak gelen ilhamdan elde edilen bilgi.⁴¹⁵ Akıl teorik bilgiyi üreten merkezdir. Alemin var edicisinin olmasını, Allah'a olan ibadeti, peygamberin doğru konuşması gibi hususları ifade eder. Deneysel bilgi alışkanlıklar üzerine çıkarım yaparak bilgi elde etmektir. Dinî bilgi ise helal-haram ve hükümleri kapsamaktadır. İlhama gelince -ki buradaki söylem önem arz etmektedir- şiir zevki ve vezin gibi belli insanlarca bilinebilecek şeyleri içerir. Bu Allah vergisidir.⁴¹⁶ Bağdadî aklın helal ve haram noktasında olan bilgide hüküm kaynağı olmadığı görüşündedir. Şeriattan önce ne bir farz ne de bir haram vardır. Akıl alemin yaratılmasını bilen bir kıvamdadır. Bir şeyin helallik veya haramlık hükmü ise ancak peygamberin haberi ile sabit olabilir. Kişi şeriattan önce Allah'ın birliğine, sıfatlarına, adalet ve hikmetine inanırsa Müslümandır ancak ödülü kesin bir biçimde hak

⁴¹¹ Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 8.

⁴¹² Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 30-31.

⁴¹³ Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 8-9.

⁴¹⁴ Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 9.

⁴¹⁵ Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 10.

⁴¹⁶ Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 14-16.

etmesi zorunlu değildir. Ödül alırsa bu Allah'ın lütfu ile gerçekleşecektir.⁴¹⁷ Allah'ın bilgisi ise her şeyi kuşatmış bir bilgidir. Bilinen her şey yalnızca O'na aittir.⁴¹⁸ Buraya kadarki kısımda Pezdevî'nin bir itirazı yoktur. Pezdevî için asıl temas edilen nokta ilham hakkında yapmış olduğu çıkarımdır. Eş'arî düşünce içinde ilhamın izlerinin sürülmesi bu noktadan başlamaktadır. Eş'arî gelenek içerisinde tasavvuf alanında yazılmış bir esere sahip olan İbn Fûrek'in kaleminden de Eş'arî'ye ilhamı kabul etme noktasında bir söz sadır olmamıştır.⁴¹⁹ Pezdevî'nin de ifadelerinden açıkça anlaşılabileceği gibi Mâtürîdî düşünce içinde ilham yer almamaktadır.⁴²⁰ Pezdevî, her ne kadar Mâtürîdî'nin bizzat kendisine Pezdevî ailesi içerisinde aktarılan kerametlere yer verse de ilhamı kesin ve katı bir dille reddetmektedir.⁴²¹ İlhamı kabul etmemekle kalmamakta aynı zamanda kabulüne karşı da bir mücadele ve tartışmaya girmektedir. Eş'arîlerin ilham konusu noktasında tam bir ittifak olmadığı da malum olunan bir konudur. İbn Fûrek gibi isimler, ilham yolu ile elde edilen iki farklı görüşü söyleyen kişilerin hangisinin doğru konuştuğunun bilinemeyeceği görüşünde olduğu gibi Bakıllanî ve Cüveynî gibi isimlerin ne düşündüğü tam olarak netlik kazanmamıştır. Bağdâdî gibi isimlerde ise ilham açıkça yer almaktadır. Benzer kabuller keşfin kabulü veya reddinde de mevcuttur.⁴²²

Cüveynî, Bakıllanî'nin yapmış olduğu tanıımı yeterli görmüş, tanıımı yeterlilik, kapsam ve amaca yönelik olması açısından beğenmiş, açık ve sarıh bir şekilde aktarıldığını zikretmiştir.⁴²³ Aklın yapabilecekleri noktasında söylemiş oldukları Cüveynî'nin bilgi tanıımı konu hakkındaki düşüncesini daha açık hale getirmektedir.

⁴¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, 24-25.

⁴¹⁸ Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, 30-31.

⁴¹⁹ Detaylı bilgi için bk. Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nisâbü'rî İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikîn ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemin Tavassuf Istılahları*, çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014).

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 57-58; Ebû Seleme Semerkandî, *Mâtürîdîliğîn Temel İnanç İlkeleri*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 30.

⁴²¹ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 262; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu 'd-Dîn*, 417; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 399-400.

⁴²² Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 234-235, 237.

⁴²³ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/135.

Bilgi, malumu olduğu hal üzerine bilmektir. Cüveynî, Eş‘arî alimlerin bazılarının da ‘malumun olduğu hal üzere açığa kavuşturulması’ şeklinde bir tanım yaptıkları naklinde bulunmuştur. Eş‘arî’nin ise ‘kişinin alim olmasını gerektiren şey’ tanımını kabul eden bir gruptan da ‘kendisiyle vasıf alan kişinin doğru ve mükemmel fiiller ortaya koymasını sağlayan şey’ tarzında bir cümle kurduklarının aktarımında bulunmuştur.⁴²⁴ Cüveynî, Eş‘arî’nin yaptığı tanımlamayı amacın açıklığını sağlamadığı ve genelleme barındırdığı için kabul etmemiştir.⁴²⁵ Akıl, eğer doğru bir şekilde kullanılırsa caiz olanın caiz, zorunlu olanın zorunlu ve imkansız olanın da imkansızlığını kavrayabilir. Aklın anlam çabası bedihi bilgi elde etmede imkanlar sağlayabilir.⁴²⁶ Cüveynî aklın temel ilkelere ulaşabileceğini zikretmiş ve daha sonra alemin yaratılmışlığı hakkındaki konulara geçmiştir. Aklın bu bulabileceği şeyler üzerine düşünmesi sonucunda doğru bilgiye ulaşması ve sağlıklı bir düşünce tarzına sahip olması muhtemeldir.⁴²⁷ Bilginin de iki türü vardır. Bunlar doğal yollardan elde edilen ve nazarî çaba ile sonuçlanan bilgilerdir. Doğal yollar doğrudan deneyimlerle kazanılan ve anında elde edilendir. Nazarî ise bir çaba mahsulüdür.⁴²⁸ Düşünceye sahip olmak için nazarda gerekli olan şartların bilinmesi icap eder. Kişi şüphe ve yanılgıdan uzak olmalı, yapacağı bu nazar eylemi için bir amacı bulunmalı, hedef tayin edilmiş olmalıdır. Bunların birinde oluşacak eksiklik yanlış ve cehalete götürmektedir. Şüphede olması ise bir cehalet göstergesi değildir. Yanılsamayı içerir lakin cehalete varması kesin ve doğrudan değildir.⁴²⁹ Ayrıca nazarın da iki türlü çeşidi bulunmaktadır. Bunlar açık ve gizli şeklindedir. Apaçık ortada olan, çaba göstermeden yapılabilecek olan şey açık olanın altına girmektedir. Burada çaba olmaması

⁴²⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 32.

⁴²⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 32-33.

⁴²⁶ İmamü'l-Celil İmamü'l-Haremeyn Ebi'l-Meali Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed Zahid Kevserî (Mısır: Mektebeti'l-Ezher, 1992), 13.

⁴²⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 13-15.

⁴²⁸ İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar vd. (İskenderiyye: Mektebet-ü İlm Usulu'd-Din, 1969), 102-104.

⁴²⁹ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 99-101.

hiçbir eylem olmaması manasında değildir. Maksat çok bir efor sarfetmeksizin oluşmasını anlatmaktır. Gizli olan ise özenle yapılacak düşünme ve derin tefekkürün olduğu çabalı bir süreci ihtiva eder.⁴³⁰ Nazar kıymetli bir çaba olsa da bilgidен farklıdır. Nazar konusunu ele alırken de göstermiştir ki o bir süreç işidir ve kesinliğe ulaşmamıştır. Bilgide ise bir kesinlik söz konusudur. Nazar doğru gerçekleşir ve engelle karşılaşmazsa bir sonuca ulaşabilir.⁴³¹

Cüveynî akıl hakkında yaptığı önemli ve detaylı açıklamalardan sonra Allah'ın bilinmesi konusunda bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Akıl, Allah'ı bulmada kişiye zorunluluk yükler. Kişi sadece akıl ile Allah'ın var ve bir olduğunu bilebilirken teklifi hükümler noktasında bir mecburiyet yoktur. Teklifi hüküm için gerekli olan şariat yani vahiydir. Bunlara ek olarak aklın her zaman ve her kişide eşit derecede doğruyu bulmada olanak sağlamayacağını ekler. Peygamberler delil sunmakla kalmaz, buna ek olarak aklın doğruyu bulmasını da sağlar. Allah'ın bilinmesinde bir icma söz konusudur. Bu ayrıca ibadetlerin de en büyüğüdür. Şariat da icma da akıl yürütmeyi zorunlu bir eylem olarak telakki eder.⁴³² Peygamberin delil sunması ve aklın doğruyu bulmasını sağlaması fikri Mâturîdî gelenek içerisinde yer edinmişken⁴³³ Pezdevî Amme'nin (Ehli- Sünnet) ancak vahiy ile vücubiyet doğacağı fikrinde olduğunu savunmaktadır. Dahası bu fikrini ortaya koyarken Eş'arîlerin de Amme'ye göre düşündüklerini, Mâturîdî'nin ise Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşıp akıl ile Allah'ı bulmasının bir yükümlülük getirdiğini dile getirmektedir.⁴³⁴ Devamında Ebû Hanîfe'nin görüşünü zikreden Ebu'l-Hasen Ubeydullah el-Kerhî'nin (ö. 340/952) de bu minvalde kanısı olduğunu sunmaktadır. Buhara ulemasının ise vacip görmediğini belirtirken Semerkant ulemasının geneli ve bazı Irak

⁴³⁰ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 101.

⁴³¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtin 'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 27; Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/75.

⁴³² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtin 'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 29; Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 115-122.

⁴³³ Semerkandî, *Mâtürîdiliğin Temel İnanç İlkeleri*, 100.

⁴³⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 332-333; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 331.

ulemasının görüşünün de Mu‘tezile ve Mâtürîdî ile aynı minvalde kabul etmektedir. Kendisini Buhara ulemasıyla birlikte Eş‘arî gelenekle beraber konumlandıran Pezdevî, açıkça Mâtürîdî’nin ve Mâtürîdî geleneğin görüşünü benimsemediğini açıklamaktadır.⁴³⁵ Bununla beraber Cüveynî’nin fikir yapısı Mâtürîdî gelenekle örtüşürken Pezdevî Eş‘arî geleneğin vacip kılmadığı noktasında fikir birliği ettiklerini kaydetmektedir. Pezdevî, farklılaşmasına gerekçe olarak da Allah’ın bir şeyi vahiy aracılığı vacip kıldığını savunmaktadır. Aklın bir şeyi yapması ise vahiy vasıtası ile olacağı kabulü ile düşüncesini açmaktadır.⁴³⁶ Pezdevî, Kerhî’nin aktarımını farklı yorumlamakta ve kendisinin Ebû Hanîfe ile aynı düşündüğünü ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında aslında Pezdevî, Ehl-i Sünnet imamlarının reisi olan Ebû Hanîfe’ye karşı muhalefette bulunmamakta sadece Mâtürîdî’den ayrılmaktadır. Burada Mâtürîdî’nin mezhep imamı olarak görülmesi tartışmaya açılabilir.⁴³⁷ Mâtürîdî müstakil bir mezhep imamından ziyade Ehl-i Sünnet’in önder imamlarından olarak görüldüğü için Mâtürîdî’ye ihtilaf mezhep içi imamlardan biriyle yaşanan farklı düşündür. Mezhebin büyük imamlarından Ebû Hanîfe ile aynı düşünce paylaşıldığı izlenimi vardır. Pezdevî, Ebû Hanîfe’yi bir biçimde dayanak kılarak aslında mezhepte olan bir görüşü savunmaktadır. En azından Pezdevî’nin mezhep tasavvurunda ve zihin dünyasında bu biçimde şekillenmektedir.

Ensârî, Cüveynî’nin ortaya koyduğu Allah’ı bilmenin üç şart neticesinde ulaşılabileceğini söyleyip Cüveynî’nin fikrine temsil etmeye çalışmıştır. Bunlar akıl, buluş çağı ve peygamberdir.⁴³⁸ Ensârî genel Eş‘arîlik düşüncesine dayanarak peygamberi yani

⁴³⁵ Mâtürîdî, kişinin düşünerek ve akıl yürüterek alemlerin bir yaratıcısı olması sonucuna varacağını ve bunun da gerekli olduğunu esas almıştır. Bu düşüncesini “Düşünmemeyi telkin eder her his şeytanî bir vesvesesidir” diyerek de vurguda bulunmuştur. Diğer organların işlemesi gerektiği gibi aklın da işlevini yerine getirmesi ve kendine tevdi edilen görevi yapmasını şart kılmıştır. Burada salt akılcılık üzerinden hareket etmeyen Mâtürîdî Allah’ın varlığı hakkında aklı ön plana çıkarmış ve özür olmayacağını müdafaa etmiştir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’l-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 279 vd.

⁴³⁶ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 214; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 332; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 330.

⁴³⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 217; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 338-339; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 335.

⁴³⁸ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/69.

vahyi bu şartlar arasında dahil etmiştir. Burada düşülen bir şer'an ifadesi bunun teklifi hükümleri kapsayan bir alana işaret ettiğini de gösterebilir.⁴³⁹ Bunun devamında aslında bir ihtilaf olduğu Ensârî'nin metninde de kendini göstermektedir. Açıkçası Cüveynî'nin böyle bir alanda farklılık sahibi olabileceği öğrencisi ve şarihi Ensârî'nin ifadelerinden mümkün görünmektedir.⁴⁴⁰ Ancak bilgiye ulaştıran nazarın zorunluluğunu vahye dayandırmak⁴⁴¹ aklı vahyin altında bir konumlandırmaya sokup sokmayacağı sorusunu da zihinlere getirmektedir. Burada bir akıl-vahiy birlikteliği düşünülmelidir.

b) Allah'ın Sıfatları ve Fiilleri

Allah'ın sıfatları tartışmasındaki asıl husus, Allah'ın nasıl tasavvur edildiği ve tasavvur eden alimin sistemini hangi esaslar üzerine kurguladığıdır. Ontolojik anlamda farklı bir seviyede bulunan Allah; var olmaklığı üzerinden Kur'an, Sünnet ve alimlerin düşünceleri neticesinde belli bir anlatıya konu olmaktadır. Ayrıca diğer bütün konulara giriş bahsi olan Allah'ın sıfat ve fiilleri, konuları sınırlandırmakta ve gideceği yönleri de tayin etmektedir. Bu bakımdan Allah'ın sıfatları ve sıfatla ilişkili olan fiilleri, zihniyet tahlili için hayatî ipuçları vermektedir. Bahsi geçen hususlar dikkate alındığında hem Pezdevî'nin hem Eş'arî kesimin hem de Pezdevî'nin Eş'arîler için olan çıkarımının incelenmesinde ehemmiyeti çok yüksek seviyede araştırmaya dahil olmaktadır. Konunun amacı bu kapsamın içine girmediği için Pezdevî'nin daha çok Eş'arîlik ile ilgili bağlamda söyledikleri merkeze alınacaktır.

Pezdevî'nin Allah'ın sıfatları hakkında konuşmaya başlarken ilk bahsettiği konu O'nun cisim olup olmadığı hakkındadır. Allah'ın cisim olduğu iddiasını Ehl-i Kible'den ilk ifade edenin Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795) olduğu ifadesi Pezdevî'nin, Ehl-i Kible

⁴³⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/70.

⁴⁴⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/72.

⁴⁴¹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/100.

anlayışını da yansıtmaktadır.⁴⁴² Pezdevî, Hişâm'ı her ne kadar görüşünü kabul etmese de Ehl-i Kible içerisinde değerlendirmektedir. Hişâm hakkındaki kanaatinin, Pezdevî'nin bütünleştirici tavrının bir dış vurumu olarak görülmesi mümkündür. Allah'ın cisim olup olmadığı tartışmasında Pezdevî'nin tutumunda sert ve kesin bir tavır takındığını rastlanılmaktadır. Varlık olması bir yana, isim olarak dahi cisim denemeyeceği şeklindedir.⁴⁴³ Pezdevî'nin savunusuna göre Allah'ın cisim olmayışı Ehl-i Sünnet'in görüşü olmakla birlikte, Mu'tezile ve Eş'ariyye de bu kabulü paylaşmışlardır.⁴⁴⁴ Pezdevî'nin söylemleri, onun aşkın ve mücerret bir Allah tasavvuru olduğunu gösterir. Eş'arî Allah'ın cisim olmasını kesin bir dille reddetmiş, tevhit meselesi merkezli olarak yorumlamıştır. Cisim olmak, bileşik yapıya sahipliği ortaya çıkaracaktır. Bunun yanında Eş'arî'ye göre Allah hakkında isim veya sıfat nispet etme hakkı tikel olarak kişilerde yoktur. Ancak Allah'ın bildirmesi, Peygamberin söylemi veya Müslümanların ittifakı ile kabul edilebilecektir.⁴⁴⁵ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî Allah'ın arş üzerinde olmasını kabul etmiş olmakla birlikte bunun yücelik anlamına geldiğini söylemiş ve mekan, yer-yön içermediğini not düşmüştür.⁴⁴⁶

Allah'ın cisim olarak kabul edilmemesi, O'nun bu sığata sahip olmadığının göstergesidir. Bu söylem ortaya konulurken farklı motivasyon kaynakları da mevcuttur. Mu'tezile baştan sıfatları kabul etmemişken Eş'arîler bu konuda farklı bir çizgiyi takip etmişlerdir. Pezdevî'nin de sıfatların iptali üzerine değil, daha çok Eş'arîlerin de yaptığı gibi cisimleştirmenin getireceği sorunlar ve sınırlılıklar üzerine kuruludur. Nitekim Pezdevî bazı sıfatları kabul etmiştir. Hatta gözün var olup olmadığı kısmında Ehl-i Sünnet

⁴⁴² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 33; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 93; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 47.

⁴⁴³ Konu benzer açıdan Mâtürîdî tarafından da tartışılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 116-117.

⁴⁴⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 34; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 94; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 48.

⁴⁴⁵ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 46.

⁴⁴⁶ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/316.

alimlerinin görüşüne dayanarak sabit olduğu beyanında bulunmakta, Eş'arî'nin de görüşünü buna raci kılmaktadır.⁴⁴⁷ Ayrıca Allah'ın gören ve duyan olarak vasıflandığına, bunun zaten Allah tarafından yapıldığına da değinmektedir. Bunun da ötesinde, bir döneme damgasını vuran ve her mezhebin görüş beyan ettiği Allah'ın mütekellim oluşu ve buna bağlı olarak da Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı hakkında ise Allah'ın kadim bir kelama sahip olduğu ve bunun ile de mütekellim olduğundan bahsetmektedir.⁴⁴⁸ Kelamın yaratılmamış olduğu savunusunda Pezdevî, Allah'ın yaratmasını "kûn" emrine bağlamakta ve klasik savunuyu tekrarlamaktadır. Pezdevî'nin ifadeleri genel hatları ile şu şekildedir: Eğer kelam yaratılmışsa, Kelam olan "kûn" sözü yaratılmak için başka bir söze muhtaç olacaktır. Aynı şekilde bu söz de yine bir başka söze muhtaç kalacaktı ki bu silsile uzayıp gitmektedir. Bu bakımdan kelam yaratılmış olmadığı gibi Allah yaratmasını da "kûn" emri ile gerçekleştirmektedir.⁴⁴⁹ Pezdevî, bu konudaki delillendirmesini başka misallerle de desteklemektedir. Allah'ın Hz. Musa ile gerçekleşen konuşmasında eğer hâdis kelam kullanılmış olsaydı, bu durumda bir acziyet ortaya çıkacaktır. Başkasında bulunan veya başkasında yaratılmış olan kelamı Pezdevî bir acziyet olarak görmektedir.⁴⁵⁰ Pezdevî; Mu'tezile, Havaric, Rafizîler ve Mücebbire'nin yanı sıra Mürcie'nin de kelamın mahlûk olduğu görüşünde olduğunu zikretmekte ve hepsini bir arada tutmaktadır.⁴⁵¹ Mürcie'nin görüşünü detaylandırmakta ve kelamın Allah'la kaim olduğu fikrini paylaştıklarına atıf yapmaktadır.⁴⁵² Her ne kadar bu grupların görüşünü yaratılmış olarak sunsa da, Pezdevî bir takım Ehl-i Hadîs aliminin dediği gibi mushaflarda

⁴⁴⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 39; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 101; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 58.

⁴⁴⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 43 vd.; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 106 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 64 vd.

⁴⁴⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 65-66; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 137-138; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 98-99.

⁴⁵⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 66; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 138; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 98-99.

⁴⁵¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 62; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 131; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 93-94.

⁴⁵² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 63; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 134; Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 95.

yazılan kısmı yaratılmamış kategorisine dahil etmemektedir. Ehl-i Sünnet'e göre eldeki metinler Allah'ın zatındaki kelam değildir. O metinler kelama delalet eden metinlerdir. Ehl-i Hadîs, okuyan kişinin sesini dahi gayr-i mahlûk olarak değerlendirmiştir.⁴⁵³ Pezdevî'ye göre, Allah'ın kelamı surelerde vardır ve bunların başı sonu bellidir. Lakin bu kelamda bir sınırlama getirmez. Yazılı olan bu sureler Allah'ın kelamına bir işaretler ancak kelamın aynısı değildir.⁴⁵⁴ Bundan mütevellit eğer bir dinleyici Kur'an okuyan birisini dinlerse hem okuyanın sözünü hem de Allah'ın kelamını işitmiştir. Pezdevî, bahsi geçen bu görüşü kabul ettiği gibi aynı zamanda bunun Eş'arî'nin görüşü olduğunu da gündeme getirmektedir.⁴⁵⁵ Eş'arî'nin eserinde takındığı tavra bakıldığında, Kur'an'ın mahlûk olduğu fikrini şiddetle eleştirdiği açıkça görülebilir. Eş'arî; Kur'an mahlûktur diyenleri Kaderiyye, Mu'tezile, Cehmiyye, Haruriyye, Rafiziyye, Mürcie ve yoldaşları şeklinde listelemiş ve bunları müşriklerin sözlerine benzer şekilde bir ifade kullanmakla suçlamıştır.⁴⁵⁶ Bu söylem, Bakıllanî üzerinden gelen rivayete göre, Eş'arî'de belli şartlara bağlanarak ağır bir biçimde eleştirilmiştir. Eğer Allah'ın cisim olduğunu söyleyen kişi O'nun parçalardan oluştuğu ve şekil verildiği sonucuna varmıyorsa bu kişinin görüşünce yanılmış ama dinden çıkmamış birisi hükmüne varmıştır. Eğer kişi bunun aksi bir kabule işaret ediyorsa onun hükmü tekfir ile sonuçlanmıştır.⁴⁵⁷ Aynı şekilde yaratmada da Allah'ın 'kûn' emri ile gerçekleştirdiği kabulü Eş'arî'nin eserlerinde alan bulmuştur.⁴⁵⁸ İbn Fûrek eserinde yer verdiği bilgi merkezinde, Eş'arî'nin Allah'ın sözünün ne ses ne harf ne de başka bir şey olduğunu önemseydiği açıkça görülmektedir. Okuyanın okuduğu metin ezeldir. Buna karşın okuma eylemi ve okumaya bağlı duyma eylemi ezeldir

⁴⁵³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 72; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 147; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 110.

⁴⁵⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 68; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 140; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 102.

⁴⁵⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 72; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 147; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 110.

⁴⁵⁶ Eş'arî, "el-İbane Eş'arî Akaidi", 17; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 60 vd.

⁴⁵⁷ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/447.

⁴⁵⁸ Eş'arî, "el-İbane Eş'arî Akaidi", 21, 39-51.

değildir.⁴⁵⁹ Eş‘arî yaratmanın ‘ol’ emri ile gerçekleştiğine ek; bu emirde kudretin, ilmin, iradenin ve tekvinin de taalluk ettiği eklemesinde bulunmuştur.⁴⁶⁰ Pezdevî aynı kanıyı paylaşmakta ve yaratmanın ‘kün’ emri ile gerçekleşmesinin kelamın ezeli olmasını gerekli kıldığı sonucuna ulaşmaktadır.⁴⁶¹ Kelamın kadim olması ve emrin de kelam ile birlikte meydana gelecek olması konusunda ise Eş‘arî; emrin kelamda olduğunu, emredilen şeyin ise daha sonra oluştuğunu esas almıştır. Nitekim bir kişi birine emredeceğinde daha muhatap yokken dahi o emrin bulunması mümkündür. Kişide ilmin ve iradenin bulunması gibidir. Emredilen hazır bulunduğunda emrin ona ulaşması ile ilgili ilişki ortaya çıkmış olur.⁴⁶² Eş‘arî’nin *el-Mesâ’ilu’l-Mısriyyât*⁴⁶³ ismiyle adlandırılan eserinden nakledilen görüşe göre kelam iki türdür. Bunlardan birisi nefiste kaim olan ve harf veya ses özelliği taşımayan, tam tersine harfin ve sesin delalet ettiği şey olan kelimadır. Diğerisi ise harf, ses ve anlamın ifadesi olan kelimadır.⁴⁶⁴

Pezdevî, Eş‘arî’nin görüşüne eklemelerde bulunarak ezeli olan kelam sıfatının Allah’ın ezelden beri mütakellim olmasıyla beraber bulunduğunu söylemektedir. Lakin Ehl-i Sünnet uleması İbn Küllâb’ın da görüşü olan Allah’ın, mahlûk yaratılmış olduktan sonra konuşan olduğu fikrini kabul etmektedir.⁴⁶⁵ Halku’l-Kur’an bağlamında Eş‘arî’nin görüşü incelendiğinde Allah’ın ezeli olarak mütakellim sıfatına sahip olduğunun kabul edildiği doğrulanabilmektedir. Allah’ın yaratması hakkında bilgiler sunan Eş‘arî, O’nun ezelden beri konuşan olduğunu yinelemiştir. Fakat burada konuşturan olduğunu kabul

⁴⁵⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 60-61; Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/117-118.

⁴⁶⁰ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/432.

⁴⁶¹ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 65-66; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 138; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 112.

⁴⁶² Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/77.

⁴⁶³ Bu eser günümüze ulaşmamış olmakla beraber tam olarak bu isimle mi anıldığını yoksa başka varyasyonlarının da mı olduğu tespit edilememiştir. Ensârî bu isimle zikretmiş olup başka bir bilgi de vermemiştir. Detaylı bilgi için bk. Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/9.

⁴⁶⁴ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/9.

⁴⁶⁵ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 75; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 149; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 113.

etmemiştir.⁴⁶⁶ Eş‘arî hakkında bu ifadelere yer veren Pezdevî, bir noktadan sonra Eş‘arî ve taraftarlarını Mu‘tezile ile aynı noktada değerlendirmektedir. Bu da Allah’ın fiilî sıfatları konusudur. Bu noktada Pezdevî, bütün Eş‘arî kesimi Mu‘tezile ile eşdeğer kabul etmekte, fiilî sıfatların diğer sıfatlar gibi olmadığını benimsediklerini ortaya koymaktadır. Çünkü bu iki kesim de fiil ve mefulü aynı anda oluştuğu görüşündedirler.⁴⁶⁷ Bu konuya girmesinin ve Mu‘tezile ile Eş‘arî kesimi bir olarak görmesinin sebebi Mâtürîdîliğin karakteristik özelliği olan tekvin konusudur.

Tekvin fiilî bir sıfattır ve Mâtürîdî geleneğin ezelî olarak gördüğü kısma girmektedir. Tekvin meselesi sadece kelimî bağlamda ele alınıp diğer mezheplerin eleştirildiği bir alt başlık değildir. Tekvin meselesi, Mâtürîdî kesim tarafından içselleştirilmiş bir konudur ve zamanla kimlik halini almıştır. Bu mesele Eş‘arîlerle karşılaşmada da en çok ses getirmiş konudur.⁴⁶⁸ Tekvin konusu, Mâtürîdî kesimin sıfatları irdelerken ayrı olarak başlık açma ihtiyacı hissettikleri bir konudur. Erken dönemden itibaren bu önem görülebilmektedir.⁴⁶⁹ Bahsi geçen dönemde tartışmalar Eş‘arîlikten uzak bir söylem üzerinden inşa edilmiştir. Eş‘arîlere karşı kullanımı, Eş‘arîlerin tekvin sıfatını bidat olarak değerlendirmesi ardından, Mâtürîdî’nin bir imam olarak inşa edilmesi ile başlayan bir süreçtir. Eş zamanlı giden bu sürecin temel saiklerinden birisi ise tekvin konusunda sistematik ve cevap vermede güçlü ismin Mâtürîdî’nin kendisinin görülmesidir. Pezdevî de bu konuda öncü isimlerden birisi olarak yerini almaktadır.⁴⁷⁰ Bu bakımdan sıfatları kökten mahlûk gören Mu‘tezile ile tekvinin ezeliliğini reddeden Eş‘arîler, Pezdevî için aynı söylemin savunucularıdır. Pezdevî tekvin sıfatını zatî

⁴⁶⁶ Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 39-51; Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 53 vd.

⁴⁶⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 76; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 150; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114.

⁴⁶⁸ Kalaycı, “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”, 34-35.

⁴⁶⁹ Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 62 vd.

⁴⁷⁰ Kalaycı, “Eşarî’nin İkmali Mâtürîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, 137.

sıfatlardan saymakta ve hâdisliğini reddetmektedir. Ayrıca fiil ve mefulü ayırarak tekvin ve mükevven arasında da bir fasıla bulunduğunu savunmaktadır.⁴⁷¹ Bu konuya fazlaca önem veren Pezdevî, Eş‘arî’nin ve Eş‘arî kesimin en fahiş hataları arsında bu meseleyi zikretmektedir.⁴⁷² Tekvin hakkında çok fazla eser yazıldığını, hatta Eş‘arî’nin defter büyüklüğünde bir çalışmasından haberdar bulunduğunu vazetmektedir. Pezdevî, Eş‘arîlerin tekvinin kabulünde tevhit ilkesinin zarar göreceği, zira yaratılmışların ezeliyetine gidecek bir kapı aralandığı itirazında bulunduklarını da göz önüne almaktadır. Eş‘arîlere göre şahit alemde fiil ve meful birliktedir.⁴⁷³ Ensârî’nin verdiği bilgiye göre ise Eş‘arî vasıf ile sıfatın bir arada bulunduğu görüşündedir.⁴⁷⁴ Pezdevî’nin yaptığı çarpıcı açıklamalardan birisi ise Ehl-i Hadîs’ten bir kişinin tekvin ve mükevven arasında fark olduğunu fikrini kabul etmesidir. Lakin burada bir isim vermemekte, ayırt edici bir tanımlamaya da gitmemektedir.⁴⁷⁵

Pezdevî tekvin konusunu işlerken Mâtürîdî’den dikkate değer ölçüde destek almıştır. O, eserinde Mâtürîdî’nin tekvini tartıştığına, icat ve mevcut farkına işaret ettiğine, icadın ezeliliğini ispat ettiğine değinmektedir. Pezdevî bununla da kalmamakta, tekvin meselesinin Eş‘arî’den daha eski olduğunu da vurgulamaktadır. Burada yapılmak istenen, aslında Mâtürîdî kesime gelen tekvin fikrinin bidat bir görüş olduğu eleştirisine yönelik bir karşı atak hamlesidir. Aslına bakıldığında, Mâtürîdî kesimin safları sıklaştırdığı ve konuyu daha da eski zamanlara taşıyıp kendi kimliklerini de inşa etmeye çalıştıkları bir çaba söz konusudur. Nitekim Pezdevî de bunu Ebû Hanîfe’ye

⁴⁷¹ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 76; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 150; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114.

⁴⁷² Tekvinin ezeliliğinin retti Mâtürîdî’de de yüksek bir söylem üzerinden eleştiriye tabi tutulmuştur. O, Allah’ı kabul etmeyip eşyayı sebep kılanlardan daha büyük bir hata olacağını, kabul etmemenin hiçbir temeli olmadığını savunmuştur. Mâtürîdî, *Kitâbü’-t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 128.

⁴⁷³ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 77; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 151 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114 vd.

⁴⁷⁴ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 163; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 262-263; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 246-247.

⁴⁷⁵ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 77; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 151 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114 vd.

dayandırmaktadır.⁴⁷⁶ Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ekber* eserinde geçen cümleye göre Allah'ın isimleri, zatî ve fiilî sıfatları daime var olmuş ve devamlılığı da olacaktır.⁴⁷⁷ Fiilî sıfatlar bakımından konuyu daha geniş bir alana yayarak delil getirmeye çalışan Pezdevî, hâlik-mahlûk dikotomisi üzerinden farklı bir pencere açmaktadır. Pezdevî, en baştan Eş'arî kesimin Allah'ın hâlik olmasının yarattığı an başladığı kabulünde olduğunu göz önünde bulundurur. Bu, Allah'a ibadet edildikten sonra mabut olması ile de aynıdır. Ardından bu görüşünü Kur'an'dan ayetle de destekleyerek, yerin ve göğün yaratılışına kimseyi şahit tutmadığına değinir.⁴⁷⁸ Buradan hareketle de Allah'ın yaratma ile yaratılanı ayırt ettiğini kaydetmektedir.⁴⁷⁹ Bunun ardından Pezdevî, Eş'arîlerin şahit alemde yaptıkları kıyasa dayanarak ulaştıkları sonucu da çürütmeye çalışmaktadır. Şahit alemde yapılan fiil aslında Allah'ın mefulüdür. Meful ise sonradandır. Allah da kulun fiilini yaratandır. Allah ezeli fiilleri ile olanı kendi vaktinde var eder. Pezdevî'nin cümlelerine göre, bu Eş'arî ve Kerramî mezhebine göre de böyledir.⁴⁸⁰

Eş'arî'nin ibadet edenden sonra mabut olması görüşünün *Mücerredu'l-Makâlât*'a nüfuz ettiği görülmektedir. Allah'ın her daim mabut olmadığına işaret ederek ebedî ibadetin olmadığına dikkat çekmiştir.⁴⁸¹ Pezdevî'nin ifade ettiği, Eş'arî'nin defter büyüklüğünde yazdığı esere rastlanılmamakla birlikte onun tekvin konusuna müstakil bir bölüm ayırdığı da saptanamamıştır. Gelenek içerisinde bazı bilgiler tekvin hakkında Eş'arî'nin söylediklerinin okunmasına imkan sunmaktadır. Tekvin kudretini Allah'ın kudretine bağlayan anlayışta yaratmaya dönük emir, emredenin zatında bulunmaktadır.

⁴⁷⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 77; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 151 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114 vd.

⁴⁷⁷ Ebu Hanife, “el-Fıkhu'l-Ekber”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 53.

⁴⁷⁸ “Ben onlara ne göklerin ve yerin yaratılışını ne de bizzat kendilerinin yaratılışını gösterdim. Ben yoldan çıkaranları yardımcı edinecek değilim.” Kehf, 18/51.

⁴⁷⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 77; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 151; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 114.

⁴⁸⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 80; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 155; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 119-120.

⁴⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredu'l-Makâlâtî'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 62.

Tekvin ise zatta bulunan sıfatın anlamının idraki için varit olmuştur.⁴⁸² Tekvin, mahlûk varlıklar ile ilişki sonucunda sonradan oluşan bir sıfattır, ezeli değildir.

Tekvin konusunda önemli savunularda bulunan Pezdevî, bunu sadece eserinde ele almakla yetinmemektedir. Pezdevî tekvin, eserini bitirmeden önce de Eş'arî kesimden bir grupla da tartışmıştır. O, yüksek dereceli kişiler⁴⁸³ olarak nitelendirdiği kişileri tekvin konusunda zorladığını ve şaşırttığını söylemektedir.⁴⁸⁴ Eş'arî, tespit edilebildiği kadarı ile tekvin konusuna doğrudan girmemiştir. Fiilî sıfatları incelemiş olmakla birlikte daha çok Mu'tezilî kesim ile bir ilişki kurmuştur. Ezeli sıfatlar arasında da fiilî sıfatları saymamıştır.⁴⁸⁵ Faillik sıfatının ezelde olmamasını ise acziyet dışı olarak görmüştür. Acziyeti kudretin zıttı olarak konumlandıran Eş'arî, ezelde fiil işlenmemesini kelam ve iradenin dışında kabul etmiştir.⁴⁸⁶ Allah'ın sıfatları kendi nefsinde kabul edilmekle beraber bunlarda bir değişiklik gerçekleşmeyeceği kaydının fiil ile beraber anılması, fiilin nefiste yer edinen sıfatlardan ayrı olduğunu göstermektedir.⁴⁸⁷ Bu sıfatların Allah'ta kaim bulunması, kendinde olan bir beka ile sağlanmaktadır. Aynı şekilde sıfatlar bâkîdir.⁴⁸⁸ Pezdevî genel ahvali zikrederek Eş'arîlerin kendileri yani Ehl-i Sünnet ile ittifak etmelerine rağmen bu konuda Mu'tezile, Kerramiyye ve bu ikisi dışında kalan kesime uyduklarını ve beraber olduklarını hatırlatmaktadır.⁴⁸⁹ Burada Pezdevî Mu'tezile,

⁴⁸² Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/434.

⁴⁸³ Bahsi geçen bu kişilerin Pezdevî tarafından eserinin sonunda da zikredilen grup olması muhtemeldir. Tekvin konusunda tartışmayı hassaten zikretmesi müstakil bir tartışmaya ait kılınacak kadar önem verildiğine işaret ettiği gibi, Pezdevî tarafından özellikle zikredilecek bir konu olduğunu da göstermektedir. Mâtürîdilik için tekvin meselesinin önemi aşikar olduğu gibi o dönemde bunun bir aidiyet zemini olarak kurgulandığı kanısı da çıkarılabilir.

⁴⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 264; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 423; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 404.

⁴⁸⁵ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 47.

⁴⁸⁶ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 59.

⁴⁸⁷ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/283.

⁴⁸⁸ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/132.

⁴⁸⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 79; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 153-154; Gölcük'ün çevirisi incelendiğinde metinden sanki Mu'tezile ve Kerramiyye'nin Pezdevî'nin savunduğu Ehl-i Sünnet'e muhalefet ettikleri ama Eş'arî'nin muvafakat gösterdiği gibi bir anlam çıkması muhtemeldir. Oysa tahkik edilen iki nüshaya bakıldığında Eş'arîlerin genel manada sıfatlar bahsinde Ehl-i Sünnet ile beraber olmasına rağmen bu iki konuda Mu'tezile, Kerramiyye ve bu ikisi dışında kala mezhebe uyduğu anlaşılmaktadır. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 117.

Kerramiyye ve ikisi dışındakiler derken aslında genel bir gruba işaret etmektedir. Bu ifade neredeyse kendi kesimi hariç bütün Müslüman grupları barındırmaktadır.

Pezdevî'nin kabul ettiği Allah'ın sıfatlarından bir başkası ise dileme ve iradeye sahip olduğunu, bunların da yaratılmayıp öteden beri geldiği şeklindedir.⁴⁹⁰ Ayrıca Allah'ın ilim, hayat, kudret ve kuvvet sıfatlarının da olduğunu zikretmektedir. Kendi görüşünü benimseyenler arasında Mâturîdî'yi 'şeyh imam' terkihi ile zikretmektedir. Mâturîdî'nin ifadelerine ihtimam göstermektedir. Mâturîdî'ye nispet ettiği görüşte Allah'a sıfat nispet edilebileceğini ama Allah'ın sıfata nispet edilemeyeceğini söylemektedir. Allah'ın ilimle olduğunun söylenebileceği ama ilmin Allah ile olduğunun denemeyeceğini vurgulamaktadır.⁴⁹¹ Kudret ve kuvvet sahibi Allah, Pezdevî'nin anlayışında mevcut her şeye meşietî itibariyle etkilidir. Meydana gelen her bir şey Allah'ın meşietî ile vücut bulur. Lakin şer Allah'ın rıza ve isteği ile meydana gelmemektedir. Sevgi ve rıza ikilisi ile irade, kader ve hüküm arasında fark vardır. Bu konuya Ebû Hanîfe'den bir örnekle delil getiren Pezdevî, kişinin "eşimi boşadım" demesi ile boşamayı istemesi arasındaki farka dikkat çekerek anlatımını zenginleştirmektedir. Yine Pezdevî, Ebû Hanîfe'nin iradenin talep barındırdığını ama dileme olmadığı görüşünü önemsemektedir. Kendi ve mezhep imamlarının görüşünü zikrettikten sonra Pezdevî, Eş'arî'nin de görüşüne değinmektedir. Eş'arî'ye nispet ettiği görüşte bahsettiği farkın olmadığını, Allah'ın irade ve dilemesinin aynı olduğu fikrinde bulunduğunun altını çizmektedir. Taat, masiyet ve mübahların hepsi Allah'ın rıza, sevgi, dileme ve istemesi ile meydana gelmektedir. Bu ifadelerine ek, Pezdevî savunduğu görüş itibariyle Eş'arî'nin Ehl-i Sünnet'ten ayrıldığını öne sürmektedir.⁴⁹² Eş'arî'nin görüşünün delilinin

⁴⁹⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 51; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 117; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 77-78.

⁴⁹¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 45; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 109; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 67-68.

⁴⁹² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 53; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 121; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 81.

ise Arap dilcilerinin mantığına dayandığının izahında bulunmaktadır. Arap dilcilerinin bu kelimelerin çok yakın anlama sahip olduğu şeklinde konuya açıklık getirmektedir.⁴⁹³ Eş‘arî eserinde açıkça belirtmiştir ki olan her şey Allah’ın dilemesi ile dir.⁴⁹⁴ Eş‘arî’nin anlayışına göre Allah’ın razı olmadığı bir şeyin yapılması, kötülüğe rıza göstermediği inancı hatalı bir kabuldür. Allah’ın iradesi dışında bir şey gerçekleşmesi mümkün değildir.⁴⁹⁵ Eş‘arî ve takipçilerinden bazılarına göre muhabbet, rıza, rahmet, gazap ve hiddetin tamamı iradeye geri dönmektedir.⁴⁹⁶

Allah’ın sıfatlarına matuf bir diğer konu ise ru’yetullah meselesidir. Ru’yetullah doğrudan Allah’ın bir sıfatı olmayıp insanların yapısını da içeren bir konudur. Pezdevî Allah’ın görülmesinin caiz olduğuna ve ahirette de görüleceğine değer atfeder. Görmenin bir bilme biçimi olduğunu, Allah’ın da bilindiğini ve bu biçimde de aynı şekilde görüleceğini dile getirmektedir. Bu ahirette böyle iken öncesindeki kısım ise ihtilaf barındırmaktadır.⁴⁹⁷ Pezdevî, bu konuyu Kur’an’da geçen Hz. Musa tecrübesini anlatarak incelemektedir.⁴⁹⁸ Hz. Musa, Allah’ı görmeyi dilemiştir ama bu gerçekleşmemiştir. Pezdevî’nin kabulüne göre peygamberin imkansız bir şeyi dilemesi ise düşünülemez kısmındadır. Görülemeyeceği meselesindeki “لَنْ”/“len” edatı ise dünyayı ifade etmektedir.⁴⁹⁹ Pezdevî, “Allah’a bakacaklar” ayetini de mevzubahis etmektedir.⁵⁰⁰ Pezdevî’nin yorumunda bir kulun Allah’a böyle bakıyor olması düşünülemez. Bekleme maksadında ise nazar ifadesi kullanılmaması gerekirdi. İbret alma manasında da görme

⁴⁹³ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 54; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 122; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 82.

⁴⁹⁴ Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 21-22.

⁴⁹⁵ Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 81-85; Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı el-Lüma’ fî’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 65.

⁴⁹⁶ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/656, II/620.

⁴⁹⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 83; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 159; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 123.

⁴⁹⁸ “Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr’a) gelip de rabbi onunla konuştuğunda o, “Rabbim! Bana görün; sana bakayım” dedi. Rabbi, “Şen beni asla göremezsın...” Araf, 7/143.

⁴⁹⁹ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 84-85; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 161; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 124-125.

⁵⁰⁰ “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parılayacak.” Kıyâme, 75/22-23.

ve sürekli bakıp düşünme vardır ki burada da bir bakma söz konusudur.⁵⁰¹ Pezdevî ayetlerin yanı sıra sahabeden de örneklerle başvurmaktadır. Ru'yetullah konusunda sahabiler arasında bir icma olduğu tezini öne sürmektedir.⁵⁰² Daha sonra kişilerin görüşüne geçen Pezdevî, İbn Küllâb ve Mâtürîdî'nin Allah'ı idrakin mümkün olmadığı ama görüleceği görüşünde birleştiklerini de eserinde belirtmektedir.⁵⁰³ Mâtürîdî, görmenin hak ve gerekli olduğunu kabul etmişken bunun idraksız ve tefsirsiz olacağını kaydetmiştir.⁵⁰⁴ Pezdevî'nin doğru görüş olarak verdiği görüşe Eş'arî de benzer şekilde yaklaşmış ve görmenin gözle olacağını; merhamet, rahmet ve Allah'ı beklemek gibi ifadelerin anlaşılamayacağını net bir biçimde belirtmiştir.⁵⁰⁵ İbn Küllâb'ın düşüncesi hakkındaki ifadeler daha sınırlıdır. Görme imkanını kaimin nefesine bağladığı ve sıfatların bu konuya girmediğine yönelik görüşleri dışında bir bilgiye ise rastlanılmamaktadır. Eş'arî ise ru'yetullahı sağlayacak yetinin yaratılmasını caiz gördüğü aktarılmıştır.⁵⁰⁶ Eş'arî'nin Allah'ın görülmesi meselesindeki görüşü hakkında farklı aktarımlar mevcuttur. Bu farklılık Allah'ı gördüğünü iddia eden bir kişinin tasdik edilip edilmeyeceği konusudur. Bir görüş aktarımına göre Hz. Musa'nın görememesinden dolayı diğer kişilere de mümkün olmayacağıdır. Diğer görüş ise Hz. Musa göremese bile görme fiilinden daha fazla keramete, fazilete ve yakınlığa sahip olduğu, görme fiilinde ise bir keramet gerekmediği için kişinin bu ifadesinin tasdik edilebileceği şeklindedir.⁵⁰⁷ Eş'arî açıkça ifade etmiştir ki Allah 'Bedir gecesinde ayın görüldüğü gibi' görülecektir.⁵⁰⁸

⁵⁰¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 86; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 162; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 127.

⁵⁰² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 88; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 166; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 132.

⁵⁰³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 92; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 170; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 136.

⁵⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 178.

⁵⁰⁵ Eş'arî, "el-İbane Eş'arî Akaidi", 26-39; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 79-80.

⁵⁰⁶ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/251.

⁵⁰⁷ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/282.

⁵⁰⁸ Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, ed. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 418.

Cüveynî, kendi geleneği hakkında günümüze ulaşan önemli bir bilgi sunmuştur. İbn Küllâb'ın sıfatlar konusundaki bu görüşünü aktaran Cüveynî, kendinden önceki döneme de ışık tutmuştur. İbn Küllâb'ın Allah'a tek bir sıfat isnat etmiş olduğunu ve Ebû İshak eş-Şirazî ile İbn Küllâb'ın Allah'ın zatının sıfatlar ile birleşik oldukları görüşünde olduklarını açığa çıkarmıştır.⁵⁰⁹ Ensârî bunun sebebine vakıf olmuş ve açıklamıştır. Sıfatlara bir denmesinin sebebi sayı yönünden her türlü vehimden sakınmak ve sayıların getirdiği sınırlılık ve sonluluktan uzak durmak içindir.⁵¹⁰ Allah'ın sıfatlarını kabul eden Bakıllânî, Allah'ın sıfatlarının yaratılmadığı kanısındadır. Zaman ve mahlûk varlığın öncesinde de Allah'ın sıfatları haiz olduğu üzerinden görüşünü temellendirmeye çalışan Bakıllânî, yaratılan her şeyin zaten Allah'ın fiili ile olduğunu söylemiştir.⁵¹¹ Sıfatların kabulünde Bakıllânî'nin yapılandırılmasında ikili bir taksim ile karşılaşılmaktadır. Bakıllânî zatî sıfatları hayat, ilim, kudret, işitme, görme, konuşma, irade, bâkî kalma, yüz, gözler, eller, gazap, rıza, rahmet, veli, düşmanlık, sevgi, tercih etme ve irade etmek olarak sunmuştur. Fiilî sıfatları yaratma (tekvin), rızık verme, adaletli olma, ihsan etme, lütfetme, ödüllendirme, *cezalandırma*, diriltip öldürme, hesap görmesi ve diriltme şeklinde sıralamıştır. Bunların arasındaki en temel ayrım ise zatî sıfatların ezeli olması iken fiilî sıfatlarda bu özelliğin bulunmamasıdır.⁵¹² Kabul ettiği sıfatların tespitinde ise akıl ve kıyas kullanımını veya Kur'an ve Sünnet'ten çıkarım yolu ile dolaylı bir yoldan bilgi elde edilmesini kabul etmemiştir.⁵¹³

Allah'ın fiillerinin sonradan olduğu söylemi Eş'arî düşüncede oldukça yaygındır. Ensârî bu bakımdan görüşünü doğrudan Eş'arî'nin ifadesini naklederek almıştır. Eş'arî'nin aktarılan görüşüne göre murat edilen şeye "ol" denmesi suretiyle o şey

⁵⁰⁹ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûlu'd-Dîn*, 350.

⁵¹⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/620.

⁵¹¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25.

⁵¹² Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttula ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 262-263.

⁵¹³ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 39.

meydana gelir. Bu da ortaya çıkarmaktadır ki kudreti, ilmi ve iradesi buna taalluk ettiği gibi tekvin emri de onla ilgilidir.⁵¹⁴ Tekvinin manası hakkında da Eş‘arî’den görüş aktarılsa da, bu görüş Eş‘arî’nin eserinde tespit edilememiştir. Ensârî’nin hangi kaynaktan nasıl elde ettiği kesin değildir.⁵¹⁵ Bakıllânî de lütfetme, rızık verme gibi fiillerin sonradan meydana çıktığını savunmuştur. Fiil sonradan meydana geldiği için de ortaya çıkan onların ezeli sıfatlar gibi kabul edilmesini imkansız hale gelmektedir.⁵¹⁶ Bağdâdî; Allah’ın kudretini, ilmini, hayatını iradesini, işitmesini, görmesini ve konuşmasını ezeli olarak kabul etmiştir. O, bunlar arasında Eş‘arilikte bir ittifak olduğunu vurgulamıştır. İhtilafın, beka konusunda olduğunu ve Bakıllânî’nin bu konuda varlığa bağlılığı şart koşmadığı üzerine bir açıklaması olduğunu da aktarmıştır.⁵¹⁷ Yine Bağdâdî, Eş‘arî’nin Allah’ın nefsiyle kadim olduğu hakkında bir açıklaması bulunduğunu, İbn Küllâb ve Kalanisî’nin Allah’ın sıfatlarının kadim olduğunu kabul ettiklerini ama bunu söylemekten çekindiklerini de ifade etmiştir.⁵¹⁸ Benzer bir ihtilafı işitme konusunda da görmek mümkündür. İşitme, Eş‘arî için her zaman her sesi işitebileceği şeklinde anlam kazanmışken İbn Küllâb nazarında bunun sesli konuşmalardan ibaret olduğu şeklinde ifade bulmuştur.⁵¹⁹ Ayrıca Eş‘arî, Allah’ın her şeyi görebileceğini kabul etmişken İbn Küllâb ve Kalanisî kendi zatını göreceğini ortaya koymuşlardır.⁵²⁰

Sıfatları zatî ve fiilî olarak ikili ayrıma tabi tutan Beyhakî, zatî sıfatları aklî ve sem‘î yoluyla bulunabileceğini göstermiştir. Akılla bulunanlar vahyin de onayladıkları hayat, ilim, kudret, irade, işitme, görme, konuşma, bâkî kalma gibi sıfatlardır. Semî olanları ise el, yüz gibi ne Allah’ın aynı ne de gayrısı olan sıfatlardır.⁵²¹ Fiilî sıfatlar ise

⁵¹⁴ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/432.

⁵¹⁵ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/434.

⁵¹⁶ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu‘a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 215.

⁵¹⁷ Bağdâdî, *Usûlu’-Dîn*, 90.

⁵¹⁸ Bağdâdî, *Usûlu’-Dîn*, 90.

⁵¹⁹ Bağdâdî, *Usûlu’-Dîn*, 96-97.

⁵²⁰ Bağdâdî, *Usûlu’-Dîn*, 97.

⁵²¹ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *el-İ’tikad ve’l-Hidâye ilâ Sebîl’i-Reşâd ala Mezhebi’s-Selefi ve Ashâbi’l-Hadis*, thk. Ahmed İsmail el-Katib (Beyrut: Dâru’l-Afâkî’l-Cedide, 1401), 70-71.

Allah'ın yaptığı işler olup bu kapsamda yaratıcı olma, rızık verme, öldürme, lütuf gibi fiiller yer almaktadır.⁵²² Fiilî sıfatların sonradan olması dikkate alınırca bu şartlarda Allah yarattıktan sonra mabut olarak vasıflandırılabilir. Allah'ın sıfatları ise Kur'an ve Sünnet'te pek çok kere geçmekte; ayet, dua ve rivayetlerde yerini korumaktadır.⁵²³ Ensârî'nin söylemiş olduğu fikirleri fiillerin sonradan olduğu ve bunların zatî sıfattan olmayıp onlarda değişiklik meydana getirmediği söylenebilir.⁵²⁴ Ensârî'nin kabulüne göre Eş'arî'nin görüşü vasıf ve sıfatın bir olduğu şeklindedir.⁵²⁵

Cüveynî sıfatları zatî ve manevî olarak ikiye ayırmıştır. Zatî sıfatlar Allah'ın zatı durdukça duranlardır. Manevî olanları mevcutta bulunan illete bağlı olarak kendileriyle nitelenen için sabit olanlar hükmünde mütalaa etmiştir.⁵²⁶ Kadim sıfatlar arasında ise ilmi, kudreti ve hayatı da özellikle vurgulamıştır.⁵²⁷ Cüveynî, kadimi ise Eş'arî tarafından öne sürülen "Varlığı devamlı olan ve üzerinden uzunca zaman geçen her varlığın dilde böyle isimlendirildiği" görüşünü aktarmış, Kur'an'dan ayet⁵²⁸ göstererek kadim kelimesinin eski oluşuna atıfta bulunmuştur.⁵²⁹ Ensârî de bu görüşü eserinde belirtmiş ve kadimliği eski olmaya bağlamıştır. Bu hem varlığının başlangıcı olmayana hem de varlık sahnesindeki olaylar içinde eskiye uzananlara söylenen bir sözdür.⁵³⁰ Cüveynî ezelde yaratma söz konusu olmadığı için de Allah'ın ezelde hâlik olmadığı kanısına sahip olmuştur.⁵³¹ Ezelde yaratmayı kabul etmemesindeki diğer bir gerekçe ise zamana bağlı olma faktörüdür. Fiilin bir işleyişte olması ve Allah'ın yaratıcı olması aktif bir oluşumu ifade etmesinden dolayı sıfattan bir değişkenlik ortaya çıkmaktadır. Bu ise ezeliliğe aykırı

⁵²² Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 72.

⁵²³ Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 80-87.

⁵²⁴ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/283.

⁵²⁵ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/163.

⁵²⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 46.

⁵²⁷ Abdülmelik Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd, çev. Murat Serdar (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017), 50.

⁵²⁸ "Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının (ağaçta kalan) yıllanmış sapı gibi olur." "وَالْقَمَرَ قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ" Yasin, 36/39.

⁵²⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 47.

⁵³⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/257.

⁵³¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 128-129.

bir muhteva arz etmektedir. Allah'ın yaratıcı vasfını kullanmadığı kısa bir an dahi bu çelişkiye kapı aralanması için yeterlidir.⁵³² Ayrıca kadim irade konusunda da bu özelliğe sahip tek varlığın Allah olduğunu yinelemiştir.⁵³³ Kuşeyrî ise Allah'ın celal vasıflarının olduğu, isim ve sıfatlarının ezeli olduğu katkısında bulunmuştur.⁵³⁴ Kuşeyrî'nin yaptığı celal vurgusu ile onun manevi hal ve durumlara olan yakınlığı arasındaki bağ göze çarpmaktadır. Zatî ve fiilî sıfat ayrımı yaptığı anlaşılan Kuşeyrî'nin bazı zatî sıfatları fiillerin delalet ettikleri olarak görmüş ama daha fazla detay vermemiştir.⁵³⁵

Bakıllânî, Kur'an ve Allah'ın kelamı hakkındaki görüşlerini Eş'arilik ile paralel biçimde açıklamıştır. İnsanların kelamına benzemeyen, madde ve cisim olmayan bir kelam mevcuttur. Allah bu kelamın sahibidir.⁵³⁶ Allah kelamı kadimdir ve muhdes özelliklerden beridir.⁵³⁷ Ayrıca Allah ezeli olarak da mütekellimdir.⁵³⁸ Kelamı sonradan yaratılmış olmadığı için mütekellim olmasını da ezeli olarak kabul etmiştir. Pezdevî kelamın ezeli olduğunu ifade etmekte ve ezeli olduğunu kabul etmeyen kesimi eleştirmektedir. Daha çok genel kabulü zikrederek 'olmayanlar' üzerinden bir kurgu yaparak muhatabına göre şekillendirmektedir.⁵³⁹ Kelamullah bahsinde Cüveynî, Eş'ariliğin tavrını benimsemiş ve kelamın mahlûk olmadığı gibi mahlûk olması ihtimalinde de bir cisimde meydana gelmesi gerektiğini eklemiştir. Cisimleşme, zaman mefhumunu da gerekli kılacağı için Allah sözlerini de içeren metin sınırlandırılmış ve belli bir tarihe hapsedilmiş olacaktır. Allah'ın konuşması ise yaratma eylemiyle

⁵³² Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 537-538.

⁵³³ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 368-401.

⁵³⁴ Ebu'l-Kâsım Kuşeyrî, "Lüma' fi'l-İ'tikâd", çev. Ercan Alkan, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* XII/28 (2011), 193.

⁵³⁵ Kuşeyrî, "Lüma' fi'l-İ'tikâd", 194.

⁵³⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 25-26.

⁵³⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 67 vd.; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 109.

⁵³⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 36.

⁵³⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 62; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 131; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 93-94.

bağlantılıdır.⁵⁴⁰ Kadim irade sahibi Allah ezeli olarak da mütekellimdir.⁵⁴¹ Buradaki kelimeler ezeli olmakla birlikte kelimeler ile ortaya çıkan bir başka konu da söz konusudur. Bu ise kelimelerin içeriğinde olan emir ve nehiydir. Emir ve nehiy kelimelerle sağlansa da ancak bir durum ortaya çıktığında muhtemel olabilir. Bu bir konuşmanın zihinde canlanması ama hemen dışarı çıkmak zorunda olmaması gibidir. Bu halde dahi kelimeler ses değildir. Aynı şekilde Allah kelamı da ses değildir.⁵⁴² Allah kelimelerin yaratıcısı olsa dahi bu kelimelerle mütekellim değildir.⁵⁴³ Ayrıca Cüveynî'ye göre Allah kelimelerinin doğrudan işitilmesi de mümkün değildir. Okuma, okuyucunun yaptığı bir eylemdir ve duyulan ses de okuyucunun sesidir.⁵⁴⁴ Eş'arî'nin İsfarayînî kanalı ile mezhep içinde aktarılan görüşü değerlendirildiğinde okuyucunun okumasında hem Allah sözünü hem de okuyanın sesini işittiği fikrine sahip olduğuna vakıf olunabilir.⁵⁴⁵ Pezdevî bu konuyu eserinde almakta ve bazı Ehl-i Sünnet alimlerinin okuyucunun okuması esnasında Allah'ın kelimelerinin işitileceği görüşünde olduğunu ifade ettikten sonra, "Bu Eş'arî'nin görüşlerinden birisidir." diyerek Ensârî'nin aktardığı bilgiyi aktarmaktadır.⁵⁴⁶ Cüveynî, Allah kelamı ezeli olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel zamanında bir yanlışlığın ortaya çıktığını ve onun sözlerinin tam olarak anlaşılmadığını söylemektedir. Mushaf'ta yazılı olan Allah kelamı değildir. Eğer yazılı olanlar Allah kelamı olsaydı cismin değişime tabi olması kanunundan dolayı Allah kelimelerinde de tagayyür söz konusu kılınırdı.⁵⁴⁷ Cüveynî değişimi kabul etmemekle beraber Ahmed b. Hanbel'in de bu görüşte olmadığını savunmuştur. Pezdevî, Cüveynî'nin görüşünü Ehl-i Sünnet görüşü olarak kabul etmekte

⁵⁴⁰ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 25-27; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İncancının Delilleri*, 54-56.

⁵⁴¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikât*, 97.

⁵⁴² Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 27-28.

⁵⁴³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikât*, 104.

⁵⁴⁴ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 28-29.

⁵⁴⁵ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/117-118.

⁵⁴⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 72; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 147; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 110.

⁵⁴⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 29-31.

ve mushaflarda yazılanın Allah kelimasına delalet eden yapısı olduğuna değinmektedir.⁵⁴⁸ Cüveynî'nin eserlerinde konunun devamındaki ifadeler Allah sözünün ezberlenir, yazılır ve zikredilir özelliğine yer verilir. Ezberleme hafızın işidir, yazma ise harf ve şekillerle meydana gelir ki bunlar da mahlûktur. Allah'ın keliması zikir olmadığı gibi yazılması değildir ama yazılandaki mana Allah kelimasıdır.⁵⁴⁹ Kuşeyrî yazdığı beyannamede Allah kelimasının mushaflarda yer edindiğini, burada hakikî mana olduğunu ve mahlûk olmadığını düşün dünyasında konumlandırmıştır. Allah'ın zatından ayrılması ve başka bir şeye hulul etmesi caiz değilken Müslümanların dillerinden hakikat üzerine okunmakta ve tilavet edilmektedir. Allah'ın mecazen değil hakikî olarak mabut olması, kalplerde malum olması ve dillerde zikredilmesi gibi bir hakikattir. Allah ezelden beri bu kelim ile mütekellimdir.⁵⁵⁰ Pezdevî Allah kelimasının mushafta, başı ve sonu belli olan sureler şeklinde barındığını ama bunların Allah kelimasını sınırlayamayacağını kabul etmektedir. Mushaflar kelama işaret eder ama tamamını da kapsamaz. Tıpkı bir şiirin şairin bütün kelimasını kapsamadığı gibi mushafalar da Allah kelimasının hepsi değildir.⁵⁵¹ Ensârî'nin eserinden de gözlemlenebileceği üzere Eş'arî keliması ikiye ayırmış ve nefiste kaim olup ses veya harf olmayan kelimla harfin ve sesin delalet ettiği kelim olarak kabul edilmiştir.⁵⁵² Şirazî'nin de kelim tanımını ise "Nefiste kaim olan ve ibarelerle diğer alametlerin dalalet ettikleri söz" şeklinde kayıtlara rastlanılmaktadır.⁵⁵³ İsfarayinî de Allah kelimasını fiil olmadığını, fiil olmasında ise işitilemeyeceğini müdafaa etmiştir. İşitme, ancak içinde bulunduğu mahal üzerine duyulabilir. Eğer kelimayı yaratmasından dolayı Allah hakkında konuşma caiz olsaydı aynı şekilde susmak da caiz olurdu.⁵⁵⁴ İbn

⁵⁴⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 72; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 147; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 110.

⁵⁴⁹ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 58.

⁵⁵⁰ Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*, 98-100.

⁵⁵¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 68; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 140; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 102.

⁵⁵² Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/9.

⁵⁵³ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/21.

⁵⁵⁴ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/29-31.

Fûrek de konuşmaya sahip olan biri için bu hangi türden olursa olsun susmak mümkün değildir.⁵⁵⁵ Ensârî kelam noktasında ezeliyeti kabul etmiştir ve bu kelamın muhataba aktarılması konusunda açılıma gitmiştir. Kelamın emir ve nehiy olarak nitelenmesi için ancak muhatapla buluşma anı kabul edilebilir. Allah kulları yarattığında ve kullara bir takım emir ve nehiy verdiğinde fiilî sıfat kabul edilir. Kelam zatı için kelamdır ve ancak emir, nehiy, hitap ve tekellüm zatında değildir. Kelam ezeldir ama emir boyutu fiilî sıfattır ve sonradan oluşur.⁵⁵⁶ Ensârî kendine ait bu görüşü açıkça paylaşa da Eş‘arî’nin farklı düşündüğünü ve emrin muhatap yokken dahi bulunabileceğini belirtmiştir.⁵⁵⁷

Cüveynî düşün dünyasını inşa ederken irade sahipliğinin Allah’ın ezeli bir özelliği olduğuna dikkat çekmiştir.⁵⁵⁸ İrade de aynı kelamullah gibi eğer ezeli olmasaydı başka bir iradeye ihtiyaç hasıl olacaktı ki bahsedilen ihtiyaç başı bilinmeyen sonuçmaz bir silsile olarak gerçekleşecekti.⁵⁵⁹ Bâkılânî mushaflarda yazılanla Levh-i Mahfuz’da yer alanın değişmediği ve farklılık göstermediği beyanında bulunmuştur. Bu iki mahal arasındaki fark ise yazı şekli, mekan, zaman ve kalemde olan bir farklılıktır.⁵⁶⁰ İşitilme ise bir vesile aracılığı ile sağlanmaktadır. İşitilen Allah’ın kadim kelamıdır.⁵⁶¹ Beyhakî de kelamın yaratılmaması fikrini desteklerken yaratmanın “ol” emri ile işlediği savunmuş, bu yaratmanın bir ezeli kelamı gerekli kıldığı fikrinden taraf durmuştur. Yasin suresinde geçen ‘fe’ edatının⁵⁶² ise sıralama ve ardılık taşımasının her zaman böyle olacağını ve hemen gerçekleşeceği manasını taşımayacağını söylemiştir.⁵⁶³ Burada hem Rahman suresinde geçen “insanı yaratması ve Kur’an’ı öğretmesi”⁵⁶⁴ ifadesini kullanarak

⁵⁵⁵ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/53.

⁵⁵⁶ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/73.

⁵⁵⁷ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/77.

⁵⁵⁸ Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-Erkani’l-İslâmiyye*, 25; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâtı’ı’l-Edille fi’l-Usûli’l-İ’tikât*, 93.

⁵⁵⁹ Cüveynî, *Luma’u’l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 46.

⁵⁶⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 88-89.

⁵⁶¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 90.

⁵⁶² “إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ” Yasin, 36/82.

⁵⁶³ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttula ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tazile*, 244-245.

⁵⁶⁴ Rahman, 55/2-3.

ayırma gidildiğini ve yaratılanın insan olduğunu söyleyerek görüşünü desteklemiştir. Bunun yanında Hz. Musa ile konuşmada kelam yaratılsaydı, Hz. Musa ile konuşanın Allah değil mahlûk bir varlık olacağı ifadesini de not düşmüştür. Hz. İsa'nın da Allah'ın kelimesi⁵⁶⁵ olmasına da aynı şekilde Allah'ın yaratma kelimesi ile doğrudan bağlantı kurmuştur.⁵⁶⁶ Konuşma noktasında Kuşeyrî, risalesinde Eş'arî'nin mevcut olanın işitilebileceğini, sınırın mevcut olması olduğu şeklindeki görüşünü önemsemiştir. Ayrıca Hz. Musa ile olan konuşma Kuşeyrî için bu konuda bir delil kaynağıdır. Eş'arî'ye atfettiği görüşte konuşma zaten vasıtasız olarak gerçekleşmiştir.⁵⁶⁷

Bakıllânî, varlığın kadim ve hâdis olduğunu söyledikten sonra hâdis varlık hakkında detaylandırmaya girişmiştir. Bakıllânî için sonradan yaratılan üç türdür ve bunlar cisim, cevher ve arazlardır. Cisim bileşik yapıda olan bir özelliğe sahipken cevher boşlukta yer kaplayan şeydir. Araz ise cevherdeki özelliği ifade eden ve cevhere bağlı daha kısa süreli olan bir türdür.⁵⁶⁸ Bu bakımdan cisimleşme, boşlukta yer kaplama gibi özellikler hâdis varlıkların hasletlerinden olup Allah için söz konusu dahi edilemez. Ensârî, Allah'ın cevhere sahip olmadığına değinmiştir. Bu ayrıca Allah'ın cisim özelliği olmayışına da işarettir.⁵⁶⁹ Bakıllânî baştan kadim-hâdis ayrımında bu ihtimale gidecek kapıları kapatmıştır. Allah'ın arşa istivası ise fiziksel temastan farklı biçimdedir.⁵⁷⁰ Allah'a bir mekan veya yer izafesinde bulunulamaz. Zira Allah mekan yokken de varken de vardır.⁵⁷¹ Bakıllânî mekan konusunu sadece arş ile sınırlamamış, Allah'a ait bir mekan tasavvurunun olmayacağı, yön tayin edilemeyeceği bunlara ek olarak cins ve şekli hakkında da bir ifadede bulunulamayacağını açık ifadelerle ortaya koymuştur. Nerede

⁵⁶⁵ Nisâ, 4/171.

⁵⁶⁶ Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 94-98.

⁵⁶⁷ Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*, 96-97.

⁵⁶⁸ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 16-17; Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'tıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 191.

⁵⁶⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/270.

⁵⁷⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 23.

⁵⁷¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 40-41.

olduğu ise ancak yüceliği ile cevaplanabilecek bir sorudur.⁵⁷² Temasta bulunma konusunda Bağdadî, fiziken sınırlama veya sonluluğun Allah hakkında muhtemel dahi olmadığını açıkça dillendirmiştir.⁵⁷³ İstiva konusunda Beyhakî keyfiyetinin meçhul olduğu görüşündedir. Allah'ın arşı en üstte bulunduğu malum iken, Allah ve arşın nasıllığı bilinemez bir mahiyettedir. Beyhakî, burada Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) görüşünü aktarmıştır. Temasın olmadığı fikrinde Bakıllânî ile aynı kabulleri paylaşan Beyhakî Allah'ın inmesi gibi durumlarda te'vilden kaçınmıştır.⁵⁷⁴ Arşa istivanın yanı sıra Cüveynî Allah hakkında ileri sürülebilecek bir başka temas edilmesi daha gündeme getirmiştir. Allah'ın semî' ve basîr olarak nitelenmesine sıcak bakan Cüveynî, hayat sahibi olması ve hayat sahibi olanın da kusuru yoksa bu özelliklere sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Allah'ın kusurlardan münezzeh olması da O'nun bu özelliklere haiz olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁵ Her ne kadar Allah hayat sahihi olsa da tadan ve koklayan sıfatları ile sıfatlanması caiz değildir. Nitekim bu sıfatlar bir temas gerektirmektedir. İttisalin Allah için düşünülmesi ise mümkün değildir. Ayrıca bir mekan tasavvuru da kadim olması bakımından mümkün görünmemektedir.⁵⁷⁶ Bu bakımdan Cüveynî bu tarz sıfatlandırmalardan uzak durmayı tercih etmiştir.⁵⁷⁷ Allah'a cisim atfetme konusuna önemle eğilen Cüveynî, bu konuda uzunca izahatlar getirmiş ve bazı görüşleri incelemiştir. Cüveynî uzun uzadıya açıklamaları ile bunu reddetmiştir.⁵⁷⁸ Ayrıca Allah'ın yerin ve göğün nuru olması,⁵⁷⁹ Allah ve meleklerinin saf saf gelmesi⁵⁸⁰ gibi ayetleri de te'vil edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bunlar Allah'ın yüceliğini, emrinin vaki olmasını veya buna benzer gerçekleşecek olayları ifade eden mecazi anlatılardır.⁵⁸¹

⁵⁷² Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 262-265.

⁵⁷³ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 77.

⁵⁷⁴ Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 112-119.

⁵⁷⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 77-80.

⁵⁷⁶ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 526-528.

⁵⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 80-81.

⁵⁷⁸ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 401-419, 510-542.

⁵⁷⁹ "Allah göklerin ve yerin nurudur..." Nur, 24/35.

⁵⁸⁰ "Rabbî (emri) gelip melekler de saf saf dizildiğinde..." Fecr, 89/22.

⁵⁸¹ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 543-555.

Eş‘arî’nin de istivayı fiil olarak gördüğünü, bazı sıfatların fiil olarak değerlendirilebileceğini ancak bunun kesin olarak değil açıklama olarak yapılabileceğini de eklemiştir.⁵⁸² Ensârî mekan bağlamında Eş‘arî tarafından öne sürülen Allah’ın mekana muhtaç olmadığı, cisme bağlanmadığı, bir şeye tutunması gerekmediği görüşünü bir şey eklemeden yinelemiştir.⁵⁸³ Buna mukabil eserinin ilerleyen satırlarında karşılaşılan bilgiye göre Eş‘arî’den iki farklı görüş mezhep içerisinde yer edinmiştir. Bunlardan birisi arşa istivanın zatî sıfat olduğu diğeri ise fiilî sıfat olduğudur. İstivanın te’vil edilmesi ihtimali de vardır. Ensârî bu konuda edindiği bilgileri eserine alırken Eş‘arî ve mezhep içinde olan ihtilafı da resmetmiştir.⁵⁸⁴ İbn Küllâb ve bazı kişiler de Allah’ın alemin üstünde olduğu fikrini benimsemişlerdir. Bu yer kaplama ve mekanda bulunma değildir ve İbn Küllâb ve diğerleri bu görüşe sahip olmamışlardır. Eş‘arî’nin de bu görüşte olmadığı, Allah’ın arşın üzerinde olduğu ve bunun yücelik manasında olduğu başka eserlerde görülebilmektedir.⁵⁸⁵

Cisim konusunda en çok konuşulan konulardan birisi de ru’yetullah meselesidir. Hangi varlıkların görülebileceği, görmenin cisim olma ile alakası hakkında bazı tartışmalı meselede Bakıllânî Allah’ın cennette inanan kullarına kendini göstereceğini müdafaa etmiştir.⁵⁸⁶ Görünmenin caiz olmasını Hz. Musa’nın istemesine referansla delil getirmeye çalışmıştır.⁵⁸⁷ Hz. Muhammed’den gelen, Allah’ı kıyamet gününde dolunayın görüldüğü gibi görülecek olması hakkındaki rivayete⁵⁸⁸ de eserinde yer vermiştir.⁵⁸⁹ Ayrıca Allah’ın mevcut olması ve mevcut olan her şeyin görülebileceği bu görüşü destekler nitelikteki bir

⁵⁸² Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu’-d-Dîn*, 555-556.

⁵⁸³ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/283.

⁵⁸⁴ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/197.

⁵⁸⁵ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/316.

⁵⁸⁶ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 23, 170-186.

⁵⁸⁷ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, 266.

⁵⁸⁸ “Şu dolunayı birbirinizi itip kakmadan rahatça nasıl görüyorsanız, Rabbinizi de öyle rahatça göreceksiniz.” Buhârî, *Mevâkîf* 16, 26; *Tefsîr*, 50/1; *Tevhîd*, 24; Müslim, *Mesâcid*, 211.

⁵⁸⁹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 45-46.

başka husustur.⁵⁹⁰ Asla görülemeyeceği ifade mevcudun yapısından dolayı değildir. Nitekim bu asla görülememesi dünyayı işaret eden bir meseleyken cennete görülmesi mümkündür.⁵⁹¹ Buna ek olarak Ensârî, Ebû Cafer es-Simnânî'den (444/1052) Bakıllânî'nin bir görüşünü aktararak Allah'ın hakikatini bu dünyada idrak edebilmenin hiçbir yolu olmadığı kanısını vazetmiştir.⁵⁹² Bu ifade Bakıllânî'nin eserinde de karşılaşılabilecek bir söylemdir. Beyhakî konuya Kur'an'dan bir ayet⁵⁹³ ile yaklaşmış ve söylenmesi olası ifadeleri incelemiştir. Dört mümkün yorumdan bahseden Beyhakî ilk ihtimal ibret alma ve düşünmenin ahirette olmayacağını, mahal olarak uygun bir yer olmadığını söylemiştir. Ardından bekleme ihtimalini de cennette bir bekleme olmayacağı için reddetmiştir. Şefaât manasında yorumlamaya ise Allah'a bir şefaât olmayacağını savunmuştur. Diğer ve son olarak ise geriye bizatihi görmenin kendisi kalmaktadır ki Beyhakî bu görüşü savunmuştur.⁵⁹⁴ Bu görüşün Eş'arî'nin de kabul ettiği görüş olduğunu da eklemiştir.⁵⁹⁵ Eş'arî'nin Allah'ın Güneş ve Ay'ın görüleceği gibi görüleceğine dair şüphe duymadığını da metninde vurgulamıştır.⁵⁹⁶ Dolunay gibi görülmesi konusunda da Ahmed b. Hanbel'in benzetme olmadığı ve kesinlik olduğu fikrini aynen aktarmış ve konu ile alakalı fazla bir şey eklememiştir.⁵⁹⁷ Kuşeyrî de Eş'arî gelenek ile aynı ortak paydada buluşmuş ve ru'yetullahı caiz görmüştür.⁵⁹⁸ Şirazî'nin değinilen bir görüşüne göre de Allah görüldüğünde O'ndan başkasının görülmesi mümkün değildir. İnsan ayırt etmeyi gördüğü üzerindeki bir özellik ile yapmaktadır. Allah'ı görenin başka bir şey görmesi mümkün olmadığı için de bu durum ortadan kalkar.⁵⁹⁹ Ensârî görme ve idrak

⁵⁹⁰ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 266; Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/265.

⁵⁹¹ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 270.

⁵⁹² Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/272.

⁵⁹³ “Oysa o gün bir kısım yüzler rablerine bakarak mutlulukla parıldayacaktır.” *وَجُوهٌ يُّؤَمِّنُونَ نَاصِرَةً إِلَىٰ رَبِّهَا*، “نَاطِرَةً” Kıyâme, 75/22-23.

⁵⁹⁴ Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 120-126.

⁵⁹⁵ Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 127.

⁵⁹⁶ Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 129-130.

⁵⁹⁷ Beyhakî, *el-İ'tikâd ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 128.

⁵⁹⁸ Kuşeyrî, “Lüma' fi'l-İ'tikâd”, 196.

⁵⁹⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/334.

arasında Eş'arî'nin ilim ile ihata arasındaki bağlantı tarzı bağ kurduğunu ve görmekle idrakin arasında bir fark olmadığını kaleme almıştır.⁶⁰⁰

Eylemler konusunda Bakıllânî her yönü ile bilgi sahibi olunması gerektiğini müdafaa etmiştir.⁶⁰¹ Yaratıcı olan varlık yaratılan hakkında her şeyi bilmelidir. İnsan bazen konuşmasında dahi istemediği şeyleri söylemektedir. Benzer bir kontrol dışı eylem yaratmayı eksik kılarken insan ayrıca yaptığıının zıddını yapmaya da kadir değildir. Bunun neticesinde yaratıcı yeti insanda ortaya çıkmamış olmaktadır.⁶⁰² Bilgi konusuna başka eserlerinde de değinen Bakıllânî, Allah'ın bilgisinin her şeyi ihata ettiğini takdim etmiş ve bu bilgiyi de zorunlu veya istidlal ile elde edilen bilgi olmadığı temellendirmesinde bulunmuştur. O eserinde zorunlu bilgiyi beş duyu organı ile gerçekleşen bir tür olarak sunmuşken istidlali duyular ile bilinmeyene dair gösterilen bir çabanın ürünü olarak sınıflandırmıştır.⁶⁰³ Allah'ın arşa istivası da varlıklara hükmetme biçimindedir.⁶⁰⁴ Allah'ın yaptığı fiiller O'nun hikmetli olduğunun bir göstergesidir. Allah hikmet sahibi olduğu için de yapılan fiillerde hikmetli özellikleri muhteva etmesi kaçınılmazdır.⁶⁰⁵ Bağdadî, Allah'ın bilgisinin ayrıntılı bir biçimde her şeyi kuşattığının altını çizmiştir.⁶⁰⁶ Cüveynî de Bakıllânî ve Bağdadî ile aynı kanıyı paylaşmış, fiilin failin bilginliğine işaret ettiğini esas almıştır. İnsan her fiilin her sıfatını bilemezken bu onun yaratıcı olmasına engeldir.⁶⁰⁷ Failde ise cisim olma özelliğinin mecburiyet olmadığı görüşüyle beraber Allah hakkındaki Mücessime benzeri yaklaşımları da reddetmiştir.⁶⁰⁸

⁶⁰⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/281.

⁶⁰¹ Bâkıllânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 21-22; Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/496.

⁶⁰² Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 141-142.

⁶⁰³ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 14-15, 36-37.

⁶⁰⁴ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 23.

⁶⁰⁵ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttula ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 114.

⁶⁰⁶ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 30-31.

⁶⁰⁷ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 74.

⁶⁰⁸ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 419 vd.

Bakıllânî Allah'ın dilemesinde her şeyin olacağına, her şeyin yaratılmasında iradesinin olduğunu birkaç yerde yinelemiştir.⁶⁰⁹ Dilediği her şey yapan Allah; iradesi ile iyi, kötü, hayır, şer, faydalı ve zararlı olan her şeyin ortaya çıkmasında tek merciidir.⁶¹⁰ Taat ve masiyetleri irade eden Allah'tır.⁶¹¹ Eş'arî ve ashabın sonraki dönem alimlerine göre -ki burada Ensârî kendi çağına yakın insanları kast etmiş olmalıdır-, muhabbet, rıza ve rahmetin tamamı tıpkı gazap ve hiddetin iradeye dönmesi gibi geri dönmektedir.⁶¹² Bağdadî de irade hakkındakini görüşünü Allah'ın dilemesi ve seçmesi olarak birleştirip kabul ettiği bir anlayış ile inşa etmiştir.⁶¹³ Cüveynî'nin Allah tasavvurundaki bir diğer mesele de iradenin kapsam alanıdır. Alemde yapılmış olan her bir şey Allah'ın yaratması ile mümkündür. Ayrıca yapılan her şey de Allah'ın izni ile gerçekleşmiştir ve O'na rağmen bir faaliyette bulunulamaz.⁶¹⁴ Her kemal ve sapıklığın Allah iradesi ile olduğuna işaret etmiştir.⁶¹⁵ Allah'ın eylem kapsamı bu şekilde verilmekle birlikte fiilleri hakkında bir zorundalık da koşulamaz. Allah'ın ceza veya mükafat verme zorunluluğu da yoktur.⁶¹⁶ Her eylem Allah tarafından yapılsa da Bakıllânî eylemlerde bir alışkanlığı reddetmiştir. Alışkanlığın zaman ile bağlantısına dikkat çekmiş ve değişen ve tekrarlanan süreçler bütünü olarak görmüştür. Değişikliğin olmasına karşı çıkmış ve bundan dolayı da Allah'a bir alışkanlık nispetine itiraz etmiştir.⁶¹⁷ Beyhakî konuya farklı bir açıdan bakmış ve Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasını zorunlu görmüştür. Allah'ın fiilleri değil de eşyayı yarattığını iddia edenlerin hataya düştüklerini çünkü fiillerin eşyadan daha çok olduğunu

⁶⁰⁹ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 18, 35, 41-43.

⁶¹⁰ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 28-29; Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 308.

⁶¹¹ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 280.

⁶¹² Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, I/656.

⁶¹³ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 102.

⁶¹⁴ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye fî'l-Erkani'l-İslâmîyye*, 42-54; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 161; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İncancının Delilleri*, 64-68.

⁶¹⁵ İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Cüveynî, *el-Giyâsî İslam'da Başkanlık Sistemi*, çev. Abdullah Ünalın (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016), 27.

⁶¹⁶ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye fî'l-Erkani'l-İslâmîyye*, 55.

⁶¹⁷ Bâkıllânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 52.

ve böyle bir kabulde yaratmada Allah'ın ikinci sıraya geçeceğini belirtmiştir. İnsanın yaratıcı olarak Allah'a üstün olması ise düşünülemezdir.⁶¹⁸

Allah'ın yaptıkları ve yapabilecekleri kapsamına giren ne varsa Cüveynî tarafından iyi veya kötü olma özelliğini haiz olarak görülmemiştir. İnsan için yapılabilecek bu tarz nitelermeler Allah için bir fayda veya zarar olması söz konusu dahi olmadığı için mevzubahis edilmemiştir. İnsan fiilleri Allah'ın fiilleri ile de benzememektedir.⁶¹⁹ Allah'ın hikmetli iş yapacağı, reddedilirse hikmetli iş olmayacağı veya fayda sağlamıyorsa hikmetin oluşamayacağını ilkesel bir yanlışlık olarak değerlendirmiştir. Amaçsallık Allah için söz konusu dahi edilmemiştir.⁶²⁰ Cüveynî'den önceki dönemde de Bakıllânî, kadim varlık için bir amacın, isteğin, fayda görmenin veya zarardan sakınmanın olmasına yönelik bir fiiliyatta bulunduğu söylenmesini hatalı görmüştür. İnsan fiilinde olan amaç sorgusu Allah'a yönelik bir soruya dönüşemez. Allah'ın fiili ile insan fiili kıyasa tabi tutulamaz.⁶²¹ Zulüm ve haksızlık yapan, eylemleri yasaklandığı için zalim ve haksız olarak nitelenir. Oysa Allah bunlara muhatap değildir. O yüzden her şeyi O yaratır zalim de O'dur görüşü yanlıştır.⁶²²

c) Nübüvvet

Nübüvvet, ilahiyat alanında önemli bir konudur ve Pezdevî'nin Eş'arî ve Eş'arîler ile ilgili algısını tespitinde yardımcı unsurdur. Pezdevî, nübüvvet bahsini ele alırken görece daha kısa bir hacim ayırmaktadır. Bu alan Pezdevî'nin eserinde daha çok bir geçiş sahası gibidir. Allah-insan ilişkisinde temel işlevsel özelliğine sahip alanlardan biri olarak

⁶¹⁸ Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 142.

⁶¹⁹ Cüveynî, *el-'Akâdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 35-37.

⁶²⁰ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 618-620.

⁶²¹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttula ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 30-31.

⁶²² Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttula ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 308.

nübüvveti inşa etmektedir. İlk başta peygamberlik kurumunu ele alırken muhatapları peygamberliği reddeden Sümeniyye, Berahime vb. gruplardır. Bu çerçevede de aklın delil olup olmadığı ve iyi-kötü ayrımında nasıl bir noktada konumlandırılacağı konusunu tartışmaktadır.

Peygamberliği aklen caiz gören Pezdevî, bunun gerçekleştiği ve inanmanın da vacip olduğu ifadesine değinmektedir. Lakin Pezdevî için vücubiyyeti doğuran şey akıl değil şeriattır.⁶²³ Pezdevî akıl-nakil ilişkisinde Mâtürîdî'den farklı düşünmektedir. Mâtürîdî'nin eserinde geçen ifadelerin aynen zikredilmesi bu konuda Pezdevî'nin görüşünün konumlanmasına ve geçirilen sürecin anlaşılmasına yardımcı olacaktır:

Bir de şu var: Allah doğruluk ve adaleti akılların nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş; bunların birinci grubunu muazzam ve değerli, ikincisini ise bayağı ve değersiz olarak gönüllere yerleştirmiştir. Bu sebeple akıllar sözü edilen (doğruluk, adalet, zulüm ve yalan gibi) davranışları sergileyenlerden şerefini yükseltenleri işlemeyi emreden, sahibini küçük düşürenlerden de sakındıran bir istikamet alır. Buna bağlı olarak da aklî bir zorunluluk çerçevesinde önce ilâhî emir ve nehiy, sonra da mükafat gereklilik kazanır, tâ ki yolunda bulunan ve hakkını eda eden kimsenin insanlık şerefi kemalini bulsun, nefsânî arzularını aklın rehberliğine tercih eden kimsenin de hak ettiği ceza gerçekleşsin.

Şimdiye kadar söz konusu ettiğimiz hususlarda peygamberlerin mevcudiyetine hükmetmenin gereği vardır; öyle ki onlar insanlara adalet ve doğruluğun belirtileriyle bunların zıddı olan zulüm ve yalanın alâmetlerini göstermiş olsun, hem de mahiyeti tam mânasıyla anlaşılamayan her şeyi açıklığa kavuşturmak şartıyla... Ancak bu sayededir ki beşerî davranışlar övgüye lâyık bir konum alabilir. Başarıya ulaştıran sadece Allah'tır.⁶²⁴

⁶²³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 95; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 174; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 141.

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 351-352.

Görüldüğü üzere akıl belli başlı noktalarda insan için bir gereklilik yükler ve bazı bilgilerin elde edilmesini sağlarken, belli bir noktadan sonra insanlık için nübüvvet kurumu gereklidir. Mâtürîdî için inanç noktasında akıl vücutiyyeti getiren konumdadır.⁶²⁵ Pezdevî açıkça Mâtürîdî'den farklılaşmakta ve gelişen süreçte Eş'arî kesimin görüşüne daha da yaklaşmaktadır. Pezdevî ayrıca kendi görüşünü tevhit ehlinin görüşü olarak sunmaktadır. Pezdevî'nin, tevhit ehlinin görüşü bağlamında öne çıkardığı fikir iki türlü anlaşılabilir. İlki, kendi geleneğinin görüşünü tevhit ehlinin görüşü şeklinde dile getirmektedir. İkincisi ise kendi geleneğinden farklılaştığı bir görüşü tevhit ehlinin görüşü olarak takdim ederek meşrulaştırmaktadır. Pezdevî için daha çok ikincisi geçerli gibidir. Zira Pezdevî, bu konuda Mâtürîdî'ye ait, sonraki süreçte de Mâtürîdiliğin kendine özgü görüşlerinden birinin dışında bir yaklaşıma sahiptir. Mâtürîdiliğe dair sonraki kelam eserlerinde de bu kanaat belirgindir.⁶²⁶ Pezdevî'nin görüşü ise daha çok Eş'arî kesimin görüşüne yakınlık arz etmektedir. Pezdevî, açık bir şekilde görülen farklılığı gidermek adına bir te'vil ile kendine alan açmaya çalışırken Mâtürîdiliğin genel kabulünden de farklı davranmaktadır.⁶²⁷

Pezdevî'ye göre peygamberlik, teklifin bağlayıcı unsurlarındandır. Bu konu teklif kısmına girdiği gibi peygamberliğin getirdiği değişiklikleri de ilgilendirmektedir. Pezdevî Ehl-i Sünnet'in lisan hitabı ile yani peygamberin uyarısı ile yapılmasının gerekli gördüğünü, Eş'arî ve Buhara ulemasının⁶²⁸ da bu görüşü paylaştığını, ancak Mâtürîdî'nin dahil olduğu Semerkant imamlarının bu noktada Mu'tezile'ye benzer bir tutum sergilediğini belirtir.⁶²⁹ Bu açıdan hem teklif hem ahiretteki durumu açısından farklılık

⁶²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 431.

⁶²⁶ Nesefî, *Bahrü'l-Kelam Matürîdî Akaidi*, 29.

⁶²⁷ Yıldızhan, *Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'nin Maturidi Kelam Sistemine Katkıları*, 15.

⁶²⁸ Buradaki Buhara uleması kuvvetle muhtemel kelama karşı olan Hanefileri ifade etmektedir.

⁶²⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 214; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 332; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 330-331.

çıkılmaktadır. Mâtürîdî, ifadelerinde açık seçik bir biçimde belirtmiştir ki temel esaslar için insan akli peygamber gelmesi öncesinde de sorumluluk sahibidir.⁶³⁰ Peygamber gereklidir. Bununla birlikte Allah'ın varlığı ve birliğini bilmek akıllı kişi için özür götürmez bir sorumluluktur. Mâtürîdî ve Pezdevî arasındaki farklılıklara değinen Gün, bu konudaki farklılıkların ana noktalarda olmadığını ve konunun detaylarında ortaya çıktığını söylemektedir. Gün, Mâtürîdî'nin daha hacimli eser kaleme almasının, Mâtürîdî'nin konuya daha detaylı olarak baktığına işarettir.⁶³¹ Pezdevî bu konuda farklı düşünmekte ve Mâtürîdî'den ayrılmaktadır. İlâveten, Pezdevî peygamberliği Mâtürîdî'den daha farklı bir konumda ele aldığını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca genel olarak bakıldığında Mâtürîdî'yi Mu'tezile ile zikretmektedir. Pezdevî, Mâtürîdî ile kendisi arasındaki ayrılığa farklı noktadan da işaret ederek dikkat çekmektedir.

Pezdevî, aklın ilim oluşu ve ilmin bir şeyi güzel veya çirkin kılma yetisinin olmadığı noktasında da kesin hüküm veremeyeceği fikrini paylaşmaktadır. Görüşünü Ehl-i Sünnet görüşü şeklinde tanıtmaktadır. Pezdevî, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın görüşü şeklinde değerlendirmesi içerisine Eş'arîleri de dahil eder.⁶³² Pezdevî eserinin bir başka yerinde bu konu hakkında Ebû Hanîfe'nin değerlendirmesi üzerinden bir çıkarımda bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ismi üzerinden aklın varlığının vücubiyeti doğurmayacağı görüşünü ortaya koymaktadır. Pezdevî bu görüşünü ise şöyle kaleme almaktadır:

“Eğer derlerse ki: “Kerhî'nin, Ebû Hanîfe'den naklettiği şey, peygamberlerin gönderilmesinden önce de imanın vacip olduğunu gösteriyor.” ve yine “el-Hâkim el-Celîl” de *el-Müntekâ* adlı eserinde Ebû Hanîfe'den buna benzer bir rivayet nakletmiştir.

⁶³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 351.

⁶³¹ Nübüvvet bahsindeki detaylar için bk. Feyzullah Gün, *Muhammed Mâtürîdî ve Muhammed Pezdevî'nin Nübüvvet Anlayışları* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022).

⁶³² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 96-97; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 176; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 143.

Eğer bu, Ebû Hanîfe'nin mezhebi ise, onun mezhebine inananlar için bu görüşe tutunmak gerekir. Biz de deriz ki: Bu sözden maksat, peygamberler geldikten sonraki durum olabilir. Nitekim doğru olan görüş de budur: Yani bu sözle kastedilen, (peygamberler geldikten sonraki) durumdur.”⁶³³

Mu‘tezile’nin tartışmaya açtığı bir konulardan Hz. Adem’in risaleti meselesinde Pezdevî, kible ehlinin Hz. Adem’in risaletinin varlığı hakkında ittifak halinde olduklarını dile getirmektedir. Mu‘tezile’nin bu konuda kabul etmediği yönünde görüşü olduğunun göz önünde bulundurarak bu tespiti yapmaktadır. Pezdevî açısından Hz. Adem’in peygamberliği gereklidir. Hz. Adem ve ailesi için bir takım şerî hükümlerin bilinmesi gerekli olmuştur. Hanımı ve evlatları olması bunu zorunlu kılan şartlardır. Hz. Adem’in ailesinin en iyisi olması, peygamber olarak gönderilmesine olanak açmıştır. Ayrıca Allah’ın kadınlardan peygamber göndermemesi de Hz. Adem’in peygamber olmasındaki diğer bir gerekçedir.⁶³⁴ Burada önemli olan noktalardan birisi de Pezdevî’nin kadın peygamber gönderilmemiştir notunu düşmesidir.

Nübüvvet bahsinde Pezdevî dikkat çekici bir noktaya parmak basmaktadır. Nübüvvet konusunu işlerken Kerramîlerin Eş‘arî hakkında ileri sürdükleri fikri tahlile girişmektedir. Bu inceleme kıymetli bilgiler sunmaktadır. Bir görüşü tashih etmenin veya diğer tarafı tekzip etmenin de ötesinde Pezdevî bunu yapabilecek bir bilgi birikimi ve derinliğe sahiptir. Ayrıca kendisini mensubiyet bağı ile ilişkilendirmediği bir kişi için bu çabaya girmesi de hem doğru bildiğini savunmada titiz olduğunu hem de Eş‘arî’ye karşı bir sorumluluk duyduğunu gösterir. Peygamberin vefatından sonra da peygamberliğinin devam edip etmediği meselesinde Mu‘tezile’nin menfî görüşünü zikrettikten sonra

⁶³³ Bk. Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 217; Pezdevî, *el-Müyyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 338; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 331.

⁶³⁴ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 99; Pezdevî, *el-Müyyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 183; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 146-147.

Kerramîlerin Eş‘arî hakkında olan görüşüne değinmektedir. Pezdevî, Kerramîlerin Eş‘arî’nin de bu görüşte olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Bunun ardından kendi tespitlerine geçen Pezdevî kitaplarının çoğunda ve bilinen görüşlerinde böyle bir ifadeye rastlamadığının altını çizmektedir.⁶³⁵ Pezdevî’nin tespitleri doğrultusunda Eş‘arî için böyle bir fikri savunusundan söz edilememektir. Bu ifadeye neden önem verdiği de eserinde tam olarak tespit edilememektedir. Kerramîlere karşı tavrı eserinin başında Pezdevî tarafından net bir biçimde ortaya konmuştur. Bununla beraber Pezdevî’nin gösterdiği çabayı besleyen bir başka söylem de mevcuttur. Kerramî kesime karşı olduğu iddia edilen Hanefî-Şâfiî ittifakının yaptığı eleştiriye, Pezdevî’nin Eş‘arî üzerinden yapmaya çalıştı tashih de örnek gösterilebilecek bir mahiyettir.⁶³⁶ Kalaycı, Hanefîler tarafından nübüvvetin vefattan sonra devam etmeyeceği şeklinde Eş‘arîlere nispet edilmiş görüşlerin varlığına değinmektedir. Ardından Sübkî tarafından bunun Kerramîlerin iftirası olduğuna dair görüşe de yer vermektedir.⁶³⁷ Kalaycı’nın işaret ettiği üzere, Sübkî’nin ifadesine yer vermesi ve Pezdevî’nin de öncesinde bu minvalde açıklaması olması Eş‘arîlere görüş nispet eden Hanefîlerin Kerramîler olduğu anlaşılmaktadır. Kuşeyrî de Pezdevî’nin ifadelerini paylaşmıştır.⁶³⁸ Kuşeyrî bu konuyu biraz daha derinleştirmiş ve bunun bir iftira olduğunu söylemiştir. Dönemin Müslüman coğrafyasının pek çok yerine yazdığı mektupta bunu iftira olarak nitelemesi de o dönemde gündemdeki bir tartışmanın mahsulü olduğunu göstermektedir. Bunun neticesidir ki Pezdevî, bu konuya eğilme gereksinimi duymaktadır. Kendisinden önceki dönemlerde

⁶³⁵ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 229; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 357; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 353.

⁶³⁶ Ahmet Ak, “Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürcie’ye Bakışı”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* XI (2008), 132; Cemalettin Erdemci, “Eş‘arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleştirilmesindeki Rolü”, *İslâmî İlimler Dergisi* VII/2 (2012), 9.

⁶³⁷ Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 213.

⁶³⁸ Kuşeyrî olayı daha da derinlemesine ele alıp peygamberlerin kabirleirnde diri olduklarını ve onlara selam vermenin de buna işaret ettiğine değinmektedir. Ayrıca şehitlerin ölü olmadığına dair ayeti hesaba katmış, peygamberlerin şehitlerden üstün olduğuna dayandırarak Eş‘arî’yi müdafaa etmiştir. Bk. Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli’s-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine’l-Mihne*, 81-88.

gerçekleşmiş olaylar silsilesinde yer edinen durumu incelemekte ve geçmişte olan tartışmaya katılmaktadır.

Peygamberlerin büyük ve küçük günah işlemesi hakkında Pezdevî bir kıyasa gitmektedir. Pezdevî'ye göre, peygamberlerin büyük günahlardan birisini işleme imkanı gerçekleştiğinde diğer bütün günahların işlenmesi de mümkündür.⁶³⁹ Vahyin güvenliğini içeren bir anlayışla Pezdevî, büyük günahın mümkün olması halinde yalanın da buna dahli olacağına değinmektedir. Pezdevî burada bir detaylandırmaya gitmekte ve peygamberlerin yapmış olduğu bazı hataların risalet öncesinde meydana gelmiş olacağını söylemektedir.⁶⁴⁰ Peygamberlerden çıkan günahlar ve hatalar, onların güvenilirliğine sekte vurmakla beraber bütün dinî ilkeleri ortadan kaldırır. Zira dinin temel ilkeleri vahiy ile gelmekte, vahye ise peygamber aracılığı ile ulaşılmaktadır. Bununla beraber Pezdevî'ye göre Ehl-i Sünnet bazı sürçmelerin olabileceğini, bu zellelerin unutmayla yaşanacağını kabul etmektedir.⁶⁴¹ Eş'arî'ye göre peygamberler küçük veya büyük bütün günahlardan korunmuşlardır. Peygamberlerden hasıl olan günahlar nübüvvet öncesine dayanmaktadır. Sonrasını kapsamamaktadır. Bu görüş Mu'tezile'den bazı kesimlerin ve Semerkant ulemasının da katıldığı bir görüştür. Mu'tezileden bir grup ve Semerkant ulemasına göre büyük veya küçük fark etmeksizin, çok küçük hatalar da dahil olmak üzere günahlardan uzaktırlar.⁶⁴² Ensârî üstadının sözleri olarak Eş'arî'nin görüşünü takdim etmiştir. Nebilerde olan bütün günah işleme, yanılma ve unutkanlık ihtimalinin kalkması gerekmektedir. Bu ayrıca bütün Hak ehlinin de görüşüdür.⁶⁴³ Günahların ikiye ayıran Cüveynî, peygamberlerin büyük olanlardan korunduğuna ve bu konuda da

⁶³⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 164; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 276; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 262.

⁶⁴⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 173; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 277; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 264.

⁶⁴¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 174 vd.; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 277 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 265 vd.

⁶⁴² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 172; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 275; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 260.

⁶⁴³ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/264.

Müslümanlar arasında bir icmanın oluştuğuna dikkat çekmiştir. Küçük günah meselesinde ise bir ihtilafın mevzubahis olduğuna da göndermede bulunmuştur.⁶⁴⁴ Her ne kadar Pezdevî Eş‘arîler hakkında genel bir tablo ortaya koyup masumiyete vurgu yapsa da Cüveynî bu konuda ihtilaflar olduğu üzerinde durmuştur. Bu konuda kendi görüşünü de net olarak ortaya koymuştur. Bununla beraber Cüveynî’nin dikkat çektiği nokta kendi mezhebi içindeki kabullerden ziyade bütün Müslüman toplumuna şamil bir görüş olabilme ihtimali de taşımaktadır. Bakıldığında büyük günah noktasında ittifak varken zelle noktasında ayrışmalar göze çarpmaktadır. Bazı açılardan da risalet sonrası dönemde günahlar konusundaki görüşlerde bir birliktelik vardır. Buradaki konu sadece peygamberin şahsı üzerinden değildir. Peygamberin kişiliği aynı zamanda mezheplerin vahiy hakkındaki görüşlerini inşa ettikleri birer zemindir.

Pezdevî konuyu kısa ele aldığı gibi Eş‘arî ve Eş‘arilik kısmına da fazla detaylandırmamaktadır. Peygamberlik bahsine girerken ilk ele alınan konu peygamberliğin gerekli bir kurum olup olmaması ve zorunluluğu hakkındadır. Bununla bağlantılı bir diğer konu ise peygamberlik zorunlu değilken gönderilmemesi halinde haber ulaşmayan kişilere nasıl hüküm verileceğidir. Bu minvalde konuyu detaylandıran Pezdevî satır aralarında bazı yerlerde Eş‘arî kesimin fikri olduğu tespit edilebilen konulara atıflar yapmaktadır.

İnsanın sorumluluğunu gerekli kılan unsurlar, ekoller tarafından farklı biçimlerde tasnif edilmiştir. Genel olarak bilindiği üzere Mu‘tezile, akli olan kişide sorumluluğun doğacağını ve peygamber olmasa da kişinin mesul tutulacağını savunmaktadır. Aynı görüş Mâtürîdî’de de karşılık bulmaktadır.⁶⁴⁵ Pezdevî ise akıl noktasında iyi ve kötüyü sadece bilebileceğini söylemektedir. Bununla beraber aklın övme veya yerme noktasında işlev sahibi olmadığını savunmaktadır. Pezdevî için akıl bir tür bilgidir. Eş‘ariyye de bu

⁶⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikât*, 289.

⁶⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 351.

fikri savunmaktadır. Pezdevî bu fikir Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak tanıtmaktadır.⁶⁴⁶ Cüveynî için aklın doğru bilgi edinebilme yetisi doğru bilgi edinmeyi akla zorunlu kılmaz. Burada bir ayrım yoktur. Gerçekten de aklın doğruyu bulması ve bunda da bir hüküm ortaya koyma yetisi önemlidir. Cüveynî aklın bedihî bilgi elde edebilir yapıda olduğu fikrini paylaşmıştır.⁶⁴⁷ Bu bilgi edinme çabası teklifi hükümlerde geçerli değildir. Bir şeyin teklif olması için şariat yani vahiy gerekir ki bu da peygamberin gerekliliğine götürmektedir. Cüveynî için, akıl her zaman ve her koşulda herkeste aynı şekilde doğruyu bulamayabilir. Peygamber delil sunmakla kalmaz ayrıca doğru bilgiye ulaşmasında akla olanak sağlar.⁶⁴⁸ Değişmez ilkelere ulaşılabilir. Cüveynî'ye göre, aklın fonksiyonu ile mümkün, müstağni ve vacip varlıklara ulaşılabilir.⁶⁴⁹ Aklın bu özelliği sayesinde zorunluluk ortaya çıkar. Bu da Allah'ı bilme zorunluluğudur ve bu konuda icma vardır.⁶⁵⁰

Aklın Allah'ı bilme de zorunluluk getirip getirmediği konusunda mezhepler içinde farklılıklar söz konusudur. Pezdevî'nin Mâturîdilikten farklı düşündüğü gibi Cüveynî de Eş'arilikten farklı bir düşünme tarzı söz konusudur. Pezdevî, Eş'arî kesime yakın bir görüş ortaya koymaktadır. Cüveynî için aklın bazı zorunlulukları bulması ve gerekli kılmasına bakılacak olursa akıl sadece bilgi olmanın ötesinde bir hüviyete sahiptir. Burada tekrar istitâatın gündeme gelmesi muhtemeldir. Vahiy öncesi marifetullahı farz kılacak olan da vahiy gelmeden de insanın düşünüp alemin tek ve bir yaratıcının bulmasını sağlayacak olan da Allah'tır. Bu açıdan insana sorumluluk vermesi dışında insanda olacak imanı vahiy ya da öncesinde istitâat ile sağlayacak olan da Allah'tır.

⁶⁴⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 96-97; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 176; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 143.

⁶⁴⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 13.

⁶⁴⁸ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 115-119.

⁶⁴⁹ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 13-15.

⁶⁵⁰ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 115-120.

Pezdevî'nin vahiy öncesinde sorumluluk olmayacağı görüşünü Ebû Hanîfe üzerinden temellendirmesine⁶⁵¹ bakıldığında, Pezdevî bu konuda kesin ve keskin bir kabule sahiptir.

Teklifi emirler noktasında insana verilecek sorumluluk, özelde Cüveynî için de genelde Eş'arilik için de peygamberlik bir gerekliliktir. Bu gereklilik Allah'a şart koşulan ve vücubiyet addeden bir tarzda değildir. Bu konuda Eş'arî'nin söylemlerini tespit edilememektedir. Lakin genel manada Allah'a bir şeyin zorunlu koşulamayacağı, dilediğini yapan kadir bir varlık olmasının doğal sonucudur. Diğer bir konu da hükümlerin aklen de uygun olup olmayacağıdır.

Pezdevî eserinde peygamberlik meselesi ile alakalı çarpıcı bir düşünceye de yer vermektedir. Şâfiî'nin ve bazı Eş'arîlerin ifadelerine göre çocuğun imanı geçerli olmadığı gibi peygamber gönderilmemiş kişilerin de imanı geçerli değildir. Bunu ise İmam Ebu'l-Hattab'dan⁶⁵² işittiğini söylemektedir.⁶⁵³ Pezdevî zamanına kadarki gelenek incelendiğinde peygamber olmadığı halde imana ulaşmış kişi hakkında imanını iptal edecek bir yaklaşıma sahip görüş tespit edilememiştir. Cüveynî'nin görüşleri mukayese edildiğinde özelde bu fikrin tam zıddına sahip bir düşünce ortaya konduğu da görülecektir.⁶⁵⁴

Risaletin gönderilmesi konusunda Eş'arî geleneğin ortaya koyduğu önemli görüşlerden kadın peygamber meselesinde, Pezdevî kesin bir görüş sahibidir. Ona göre

⁶⁵¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 217; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 338; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 335.

⁶⁵² Bahsi geçen kişi hocaları arasında zikredilmekle birlikte büyük olasılıkla hadisle meşgul olan bir kişidir. Lakin künyesinin kısalığı ve kullanılan ismin genelliği nedeniyle kim olduğu net olarak tespit edilememektedir. Ekrem Muhammed İsmail tarafından yapılan tahkikte bu kişinin Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrahim b. Hattab el-Hattabi el-Büstî (ö. 388/998) olduğu şeklinde bir açıklama getirilmiş olsa da bahsi geçen kişinin vefatı ile Pezdevî'nin kuvvetle muhtemel olan doğum tarihi otuz üç sene yer almaktadır. Ayrıca bu isim Pezdevî'nin hocaları arasında zikredilmiştir. Bu durumda hicrî beşinci asrın ortalarında yaşayan bir kişi olması gerekmektedir. Oysa Ekrem Muhammed İsmail tarafından zikredilen kişi hicrî dördüncü asrın sonunda vefat etmiştir. Detalı bilgi için bk. Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 335/Dipnot 1.

⁶⁵³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 215; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 335; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 332.

⁶⁵⁴ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 13; Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*, 115-120.

Allah kadın bir peygamber göndermemiştir.⁶⁵⁵ İbn Fûrek'in ifadelerine göz atıldığında kadından peygamber gelme ihtimalinin de ötesinde, dört tane kadın nebi gönderildiği ifade edilmiştir.⁶⁵⁶ Her ne kadar Pezdevî kadınların peygamberliği üzerinde çok durmasa da görüşünü açıklama ihtiyacı hissetmiştir. Pezdevî'nin kullandığı ifade resul kelimesi üzerindendir. İbn Fûrek ise nebi kavramı üzerinden açıklamaktadır. Resul ve nebi ayrımı dikkate alındığında, Pezdevî'nin konunun farklı bir açıdan bahsettiği görülecektir.⁶⁵⁷

Bakıllânî'nin günümüze ulaşan eserlerinden tespit edilebileceğine göre Bakıllânî, nübüvvetin sürekli bir devamlılık arz ettiği görüşüne sahiptir. Ölüm sonrası dönemde de devam eden bu misyon uyku, yeme içme zamanlarındaki hallere benzetilmiştir. Peygamber vefat edince risaletin bittiği ifadesinin yanlış olduğu kanaatine varmıştır.⁶⁵⁸ Cüveynî bu konuda daha farklı açıdan bakmış ve örneklemine de başka bir perspektiften getirmiştir. Cüveynî; nübüvvet kurumunu beden veya beden araçlarında arızî unsur biçiminde görmeyerek, aslında peygamberliği vefat sonrasında da devam etmesine raci kılmıştır.⁶⁵⁹ Bu açıdan verilen peygamberlik ahirete kadar devam etmekte iken Hz. Adem'e peygamberlik verilip verilmediği konusuna değinilmemiştir. Kuşeyrî daha genel bir yapıyı bizlere göstermiş ve peygamberlerin kabirlerinde de resul ve nebi olduklarını, buna muhalif Eş'arî'nin ve arkadaşlarının bir görüşü olmadığı notunu ekleyerek paylaşmıştır.⁶⁶⁰ Ayrıca bu bilgilerine ek olarak Kuşeyrî, peygamberlerin mevcut kabir yaşantılarına da değinmiştir. Kuşeyrî'nin anlayışına göre, peygamberlerin kabirlerinde canlı ve alim vaziyette bulunmaktadır. Hz. Muhammed'in kabrinde resul ve nebi

⁶⁵⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 99-100; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 183-184; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 146-147.

⁶⁵⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 180.

⁶⁵⁷ Kadınların peygamberliği meselesi hakkında detaylı bilgi için bk. Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 75-104.

⁶⁵⁸ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 60-61.

⁶⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 288.

⁶⁶⁰ Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*, 81-88; Abdülkerîm b. Hevâzîm Kuşeyrî, "Abdülkerîm b. Hevâzîm el-Kuşeyrî'nin Bir Risalesi", çev. Süleyman Akkuş, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II (2000), 96-102.

olmadığı görüşünü Eş'arî'ye nispet edenlerin hataya düşmekle itham etmektedir. Hz. Adem'in yaratılışından itibaren peygamber olduğu inancını belirtmiş olan Kuşeyrî, Pezdevî'nin Ehl-i Hak grubuna dahil olmaktadır.⁶⁶¹

ç) Kulların Fiilleri

Kulların fiilleri konusu, neredeyse bütün İslam mezheplerinin üzerinde fikir ortaya koydukları ve farklı kesimlerle görüş anlayışları yaşadıkları bir konudur. Ancak bu konu, aynı zamanda Allah'ın fiilleri konusundan bağımsız da düşünülemez. Zira mezheplerin sahip oldukları Allah tasavvuru ve bu bağlamda O'na atfedilen fiil çerçevesi, aynı zamanda kulların fiillerinin nasıl ele alınacağına da sınırlarını belirler. Kulların fiilleriyle kastedilen şey, temelde onların neyi bilebileceği, nasıl bileceği ve bunları nerede uygulayabileceği ile ilgili hususları ihtiva eder. Nitekim bazı bilgilere erişmeye imkânı olmayan kul, mecburi olarak o bilginin kendisine sunulması sonrasında eyleme geçebilecektir. Burada tedrici bir süreç mevcuttur. Kul ya içindeki potansiyel ile veyahut da dış bir müdahale ile fiili pratiğe geçirme bilgisini de içeren teorik bilgiyi elde eder. Ardından bu bilgileri eyleme dökerek pratik kısma geçmiş olur. Yani önce bilkuvve halinde olmalıdır ki onun getireceği değişim kişide eylem olarak bilfiil mertebesine ulaşabilsin. Kulun fiillere güç yetirebilmesi terminolojide istitâat olarak ifade edilir. Bu güç kulun kendisinden mi kaynaklanmaktadır yoksa Allah'tan mı gelmektedir; fiille beraber midir, ondan önce midir, fiilden sonrasında var mıdır; fiil ortaya konduktan sonra olan şeyler yani tevellüt ne ile açıklanır ve neye bağlanır gibi konular kulların fiilleri noktasında tartışılır. Bu noktada ilk olarak kulun neler yapabileceği ve bunun kaynağının ne olduğu hususuna değinmek gerekir. Pezdevî fiilleri zaruri ve ihtiyari olarak ikiye

⁶⁶¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 229; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 357; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 353.

ayırmaktadır. Burada el örneğine yer vermekte; elin titremesini kulun yapmadığını ve gayr-i ihtiyari bir fiil olarak ortaya çıktığını söylemektedir. Kişi bunu seçmez ama kendinde olmasına engel de olamaz. Bunlar açısından kişinin yapabileceği bir şey olmadığı gibi sorumlu da değildir. Elin havaya kaldırılması, hareket ettirilmesi gibi eylemleri ise kul kendisi yapar; burada bir irade ve istek söz konusudur. Pezdevî ‘cahil’ olarak nitelediği bir kısım Eş‘arî’lerin⁶⁶² ve kendini bilmezlerin ise sadece ihtiyarî fiili kabul ettiğini belirtmektedir ki böylesi bir yaklaşım Pezdevî için Allah’ın kitabını inkar etmek anlamına gelmektedir.⁶⁶³ Pezdevî, söz konusu Eş‘arîlerin isimlerini açıkça dile getirmediği gibi onlara yönelttiği vermemekle birlikte Allah’ın kitabını inkar olarak görme eleştirisinin de gerekçesini açıklamaz.⁶⁶⁴

Pezdevî, Eş‘arî ve İbn Küllâb’ın, kudret-fiil ilişkisinde bir zaman birlikteliği olduğu görüşünü savunduğunu belirtmektedir. Bu ifadeleri ile de onların Ehl-i Sünnet ile birlikte olduğuna dikkat çekmektedir.⁶⁶⁵ Pezdevî’ye göre Ehl-i Sünnet reislerinden olan Ebû Hanîfe’nin görüşü de bu minvaldedir.⁶⁶⁶ Mu‘tezile’nin iddiasına göre ise istitâat fiilden önce kulda mevcuttur. Bu açıdan da fiillerini yapan kuldur ve her kul fiilinin hâlikıdır. Eş‘arî ise Mu‘tezile’nin bu görüşünden ayrılmaktadırlar. Eş‘arî düşüncede failin Allah olduğu açık ve seçik bir biçimde ortada olan su götürmez bir gerçektir. Kullar bir

⁶⁶² Her ne kadar Pezdevî’nin Eş‘arî’ye karşı ithamlarının bulunmadığı ve hakaret etmediği ifade edilse de Eş‘arî kesime karşı cahil ifadesini kullandığı aşıkardır. Bunun yanında hakarete bulunmamasına karşın Eş‘arî’nin kendisinin de, özellikle tekvin meselesinde, hatalı olduğu ithamında bulunmaktadır. İddia hakkında detaylı bilgi için bk. Demirci, *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnehir’de Yaşamış Mâturîdî Âlimlerin Mâturîdilik İçindeki Yeri ve Konumu*, 14.

⁶⁶³ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 115; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 197; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 172.

⁶⁶⁴ Eş‘arî kesimin eserlerine bakıldığında Pezdevî’nin bu bilgiyi nereden aldığını tam olarak tespit edilememektedir. Bu konuda fazla taraftarı olmayan bir görüş de olabilir. Erken dönemden itibaren bakıldığında ihtiyari-mecburi ayrımının Eş‘arî kelamında yer ettiğini görebilmekteyiz. Bk. Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’tıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 51-52, 286; Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’tıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 51-52; Cüveynî, *Luma’u’l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 76; Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâtı’ı’l-Edille fi’l-Usûli’l-İ’tikât*, 182.

⁶⁶⁵ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 202; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177.

⁶⁶⁶ Ebû Hanîfe, “Ebû Hanîfe’nin Vasiyeti”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 67; Üstüvâî, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, çev. Züleyha Birinci (İstanbul, 2023), 34; Ata b. Ali Cûzcânî, *Şerhu’l-Fıkhu’l-Ekber*, çev. Züleyha Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 68, 102, 106, 112, 114.

şey yaratmaya kadir değillerdir ve yaratılan her şey Allah'ın yaratması iledir.⁶⁶⁷ Pezdevî her ne kadar Eş'arî ve İbn Küllâb'ın Ehl-i Sünnet'ten olduklarını ifade etse de aralarında olan ayrıma dikkat çekmektedir. İstiâat fiille beraberken bu istitâatın taat için mi yoksa masiyet için mi yoksa her ikisi için mi olacağı konusu farklıdır. Pezdevî; İbn Küllâb, Ebû Sehl el-Kalanisî ve Kalanisî'nin oğlu Ebû Said'in de içinde olduğu bir grubun, Eş'arî'nin taate geçerli olan kuvvetin masiyet için, aynı şekilde masiyet için geçerli olan kuvvetin de taat için geçerli olduğu görüşünde olduklarını, Eş'arî'nin ve Hüseyin el-Neccar'ın bu görüşte olmadığını kaydetmektedir.⁶⁶⁸ Pezdevî, İbn Küllâb'ın görüşünü daha da açarak Allah'ın hayır ve şer olan her şeyi irade ettiğini söylemektedir. Bununla birlikte İbn Küllâb'ın görüşüne göre bunların hangisinin günah olacağı şeklinde Allah'ın bir iradesinin olup olmadığı hakkında ise bir şey denemez.⁶⁶⁹

Pezdevî'nin İbn Küllâb ve Kalanisî gibi şahsiyetleri Eş'arilik adı altında konumlandırıyor olması dikkat çekicidir. Kronolojik olarak bakıldığında bu iki alim aslında Eş'arî'den öncedir ve Küllabiyye olarak isimlendirilen bir geleneğin önde gelen temsilcileridir. Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra bu kesimin saflarına katılmış ve zamanla da Küllabî gelenekte Mu'tezile eleştirisiyle öne çıkan bir kişi olmuştur. Bu değişim ilerleyen süreçte Eş'ariyye isminin Küllabiyye'ye galip gelmesi ve Eş'ariliğin Küllabî geleneğin mirasını da kuşatacak şekilde Eş'arî'den önceye uzanan bir mezhep olarak ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur.⁶⁷⁰ Pezdevî'nin burada zaman önceliğinden başka bir kıstas ile hareket ettiğini, onun algılama dünyasında Eş'arî'nin bu kesimin imamı konumunda olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim eserinin daha başında İbn Küllâb'ın Eş'arî'den önce olduğunu zikretmesi aslında tarihi akıştan haberdar olduğunu

⁶⁶⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 416.

⁶⁶⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 202; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177-178.

⁶⁶⁹ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 104.

⁶⁷⁰ Detaylı bilgi için bk. Mehmet Kalaycı, "Eş'ariliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/2 (2010), 401-409.

gösterir.⁶⁷¹ Pezdevî anakronizmden uzaklaşmakla birlikte Eş‘arilik algısını ileri doğru akan bir düzlem olmaktan çıkarmaktadır. Eş‘arî, Pezdevî için bir üst isimdir.⁶⁷² Eş‘arî’nin kendisi daha sonraki dönemlerde gelecek alimler için bir sıçrama tahtasıdır ve yeni düşüncelerin ortaya çıkmasını sağlayan maya vazifesini göstermiştir.⁶⁷³ Bu Eş‘arî ismi üzerinden temsil gücü bulmuş olan yapıyı göstermeye matuf bir anlatıdır. Nitekim yer yer Şâfîî görüşü altında bazı kelimât-Eş‘arî görüşlere yer vererek temsil gücünün anlatıda hareket noktalarından biri olduğunu bize göstermektedir. Bakılacak olursa Eş‘arî ismi ön plana çıkan ve zaman içerisinde yer edindiği geleneği kendi sınırları dahiline katan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanı sıra Pezdevî iki ismi de Ehl-i Sünnet ile uyumlu görürken fikrî bağlamda ayrı görüşlere sahip olduğunu da işlemektedir. Bu kabul bir tezat olarak anlaşılabileceği gibi arka planında daha farklı bir düşüncenin izi sürülebilir. Pezdevî iki ayrı görüşü bir şemsiye kavram üzerinden zikrederken aslında Ehl-i Sünnet kavramının geniş bir alanı temsil edebilecek ve farklılıkları da içinde barındırmaya müsait bir yapıda olabileceği izlenimini uyandırmaktadır.

Eş‘arî’nin eserlerine bakıldığında; taat, masiyet ve mübahların tamamını yaratan Allah’tır.⁶⁷⁴ Nitekim Allah’tan başka, hakiki manada, bir kadir yoktur. Tek güç ve kudret sahibi olan Allah’tır.⁶⁷⁵ Pezdevî, Eş‘arî’nin ve Eş‘ariliğin bu konuda iki farklı görüşü olduğunu söylese⁶⁷⁶ de hem kendi eserin devamında ele aldığı hem Eş‘arî’nin ve sonraki

⁶⁷¹ Pezdevî Ebû Abdullah b. Said b. Küllâb el-Kattan olarak verdiği İbn Küllâb’ın eserlerini çok fazla görmediğini, on mesele hariç diğer konularda Ehl-i Sünnet ile uyumlu olduğunu belirterek onun Eş‘arî’den önce yaşamış bir kişi olduğunu söylemektedir. Detaylı bilgi için bk. Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 58; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 22.

⁶⁷² Kalaycı bu durumun Eş‘arilik açısından olan kıymetine dikkat çekmekte ve Eş‘ariliğin Küllabî geleneğe sahip çıkmasının ileri bir aşamaya taşındığına ve Eş‘ariliğe dönüşümünün tamamlandığına vurgu yapmaktadır. Bk. Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 97.

⁶⁷³ Kalaycı, “Eşarî’nin İkmali Mâturîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, 138.

⁶⁷⁴ Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 93 vd.

⁶⁷⁵ Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 68. Allah her şeyi yapan olmakla beraber yaptığı şeylerden dolayı Allah’ta bir istitâat vardır denemez. İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 109.

⁶⁷⁶ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 127; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 211; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 186.

Eş‘arîlerin⁶⁷⁷ metinlerinde yer edinen görüş aynıdır. Burada bahsedilen iki farklı görüşün ikincisi, İbn Küllâb’ın görüşü olarak aktarılan fikir olmalıdır.⁶⁷⁸

Pezdevî, Eş‘arî’nin muhabbet ve rıza arasında fark görmediği ve hepsini aynı şekilde değerlendirdiği tespitinde bulunmaktadır.⁶⁷⁹ Bu görüşü nedeniyle de Eş‘arî’yi Ehl-i Sünnet’ten farklı bir yerde tutmaktadır. İbn Fûrek’in eserinde yer vermiş olduğu bilgi Pezdevî’nin yapmış olduğu tespiti doğrular niteliktedir. İbn Fûrek’in metnindeki bilgiye göre Allah, muhabbet ve rızanın ikisini de dilemiştir, mutlak irade O’nundur ve bu irade dışında kalan bütün iradeler muhdestir, muhdes olan irade de tam bir irade değildir.⁶⁸⁰

İstitâat konusunda ise Pezdevî fiil ile istitâat arasında bir zaman farkı bulunmadığını ve birlikte olduğunu söylemektedir. Pezdevî’nin istitâat görüşüne ek olarak, verilen bu yetinin iyi veya kötü yönde kullanacağı kulun kendi iradesine kalmış bir husustur. Buradaki tercih imkanı insanın yapıp ettiğinin belirlenmesine ve özgürlüğüne işaret eden bir ayrımdır. Pezdevî, hem Ebû Hanîfe’nin ve hem de ona bu noktada tabi olduklarını belirttiği İbn Küllâb, Kalânîsî, Kalânîsî’nin oğlu Ebû Said’in istitâatın zıddına da imkan tanıdığı görüşünü kabul ettiklerini söylemektedir.⁶⁸¹

Eş‘arî’nin görüşüne göre ise var olan bir istitâat ancak ve ancak o fiil için geçerlidir. Zıddına veya başka bir şeye yönelik bir yönelim söz konusu olamaz.⁶⁸² İstitaatın fiil ile birlikte olması aslında onun sadece o fiil için olduğunu, yani başka bir fiile etki edemeyeceğini dolayısıyla fiilde tevellüt olamayacağını gösterir.⁶⁸³ İstitaatı

⁶⁷⁷ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 28-29, 35, 137-139, 141-142; Bağdâdî, *Usûlu’-Dîn*, 104; Cüveynî, *Luma’u’l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 74; Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-Erkani’l-İslâmiyye*, 42 vd.; Cüveynî, *eş-Şâmil fi’l-Usûlu’-d-Dîn*, 368-401.

⁶⁷⁸ Bağdâdî, *Usûlu’-Dîn*, 104.

⁶⁷⁹ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 53-54; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 121; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 81-82.

⁶⁸⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 70-80.

⁶⁸¹ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 202; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177-178.

⁶⁸² Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 109; İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 110 vd.

⁶⁸³ Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, 107-108.

verenin Allah olması bakımından da aslında kulun yaptığı ve yapacağı şeyler belirlenmiştir. Bu açıdan bakılınca Pezdevî ve mensubu olduğu Mâturîdî gelenek, Mu'tezile'nin savunduğu özgürlük fikrine yaklaşmakla beraber, Eş'arîlerin Allah'ın yaratıcı olması ve kadir olması vasfını koruması fikrine yakın durmaktadır.⁶⁸⁴ Mu'tezile Allah'ın adil olmasını merkeze alırken Eş'arî kesim daha çok Allah'ın kadir olmasına vurgu yapar.⁶⁸⁵ Mâturîdîler hem özgürlük alanı oluşturmakta hem de Allah'ın müdahalesini ve yüceliğini de muhafaza etmeye çalışmaktadırlar. Burada Pezdevî de Mâturîdî görüşü devam ettirmektedir. Ona göre mutlak irade sahibi olan Allah, insana istitâatı vermiştir. Cüzi iradeye sahip olan kişi, taat için mi yoksa masiyet için mi fiilde bulunmak istediğini kendi seçmektedir. Eş'arî ise bunu kabul etmemiştir. Tek yaratıcı olan Allah'ın kadir sıfatına hâlele geleceği düşüncesi ile tek makdura iki failin olmayacağını fikrinin Eş'arî'de yer edinemeyeceği söylenebilir.⁶⁸⁶ Fiil için tek faili gerekli gören anlayışı Pezdevî isim vermeden eleştirmektedir.⁶⁸⁷ Onun bu noktada Eş'arî kesimi de eleştiri kapsamına aldığı anlaşılabilmektedir. Aslında ilk bakışta Mu'tezile de tek bir faili dikkate aldığı için bu eleştirinin kapsamına giriyor gibidir, ancak Mu'tezile'nin farkı fiilde Allah'ı değil, insanı tek fail olarak görmesidir. Ancak Pezdevî'nin burada kastettiği daha çok Eş'arîlerdir. Nitekim o Eş'arîliği Mücebbire ile aynı istikamette konumlandırmaktadır. Çünkü her iki mezhebin de Allah'ı fiillerde tek fail olarak gördüğünü belirtmiştir. Pezdevî'nin bu konuya bakışında konumlandığı nokta

⁶⁸⁴ Tatar'ın da ifade ettiği gibi failin olması için bir referans noktası olması gerekmektedir. Referans noktası olmadığı sürece benlik yani merkez de yoktur. İnsan eylemlerinden sorumlu iken bu Allah'ın izin vermesi ile gerçekleşecektir. Mu'tezile ve Eş'arîlik özelinde olan derin ayrışmanın kaynağı budur. Bk. Burhanettin Tatar, *Sonsuzun Sınırında Kur'an ve Tefekkür* (İstanbul: Kuramer, 2025), 62-63.

⁶⁸⁵ Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddetî'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 198; Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İncancının Delilleri*, 64-68; Cüveynî, *el-Gıyasî İslâm'da Başkanlık Sistemi*, 27; Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 142.

⁶⁸⁶ Ebü'l-Hasan Eş'arî, "Ehl-i Sünnet'in Akaid Metodu", ed. Orhan Üstün (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 160.

⁶⁸⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 111-112; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 193-194; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 167.

açısından Mücebbire ve Eş'ariliği aynı yerde değerlendirdiği görülebilir.⁶⁸⁸ Fakat bu yaklaşım onun Eş'ariliği batıl olarak değerlendirdiği anlamına gelmez.

Eş'ariliğin fiiller konusundaki tutumu bir taraftan Cebriyye'ye benzetilirken bir taraftan da Cebriyye ile arasında kısmi bir mesafe konularak Cebr-i Muttavassıt olarak değerlendirilmiştir. Bunun arka planında Eş'arî'nin insanların fiillerine dair ürettiği kesb teorisi olarak bilinen teorisi yatmaktadır. Bu teori ise Allah'ın tek ve bir yaratıcı olduğu, O'ndan başka güç ve kudret sahibi olmadığı anlayışını esas alır. Buna göre fiili Allah yaratır ve kul bu fiili kesb eder; kesb etme ise Allah'ın iradesinden bağımsız düşünülemez. Aksi halde Allah'ın istemediği bir şeyin O'nda olması ortaya çıkar; söz konusu Allah'ın iradesi değilse ve istemediği bir şey gerçekleşiyorsa bu olayda da Allah'a cehalet nispet edilmiş ve O'nun bilmediği bir şey olmuş olur.⁶⁸⁹ Bu hususlar Pezdevî'nin Mücebbire konumlandırmasını besleyen unsurlar olmakla birlikte Eş'arî'nin başka görüşlerini de destekler niteliktedir. Eş'arî'ye göre kişide sadece eylem boyutu olarak değil bir hal olan hidayet, rahmet, dalalet vb. özellikler de Allah tarafından verilmesinin kabulü bunlara örnek olarak verilebilir.⁶⁹⁰ Kesb olması yaratmanın Allah'a ait olmasını engellemez. Eş'arî için kesb insanda, yaratma ise Allah'tadır.⁶⁹¹

Kişinin bir şeyi kesb etmesi ile zorunlu fiilin oluşmasındaki sebepler tamamen aynıdır.⁶⁹² Sebep bakımından aynı olmasını sağlayan etken her şeyin Allah tarafından yaratılıyor olmasıdır. Bu açıdan bir fiilin gerçekleşmesi illiyet ile açıklanamaz.⁶⁹³ Bir eylemin sonucunda başka bir eylemin çıkması ve bundan da o ilk eylemi yapanın sorumlu tutulması hususu farklı değerlendirilmektedir. Burada sebepler derken tevellüt noktasında kişinin sorumlu olması değil, her şeyi yaratanın Allah olması bakımından kaynak

⁶⁸⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 186; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

⁶⁸⁹ Eş'arî, "el-İbane Eş'arî Akaidi", 81-89; Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 67.

⁶⁹⁰ Eş'arî, "Ehl-i Sünnet'in Akaid Metodu", 158.

⁶⁹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 93.

⁶⁹² Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 89-90.

⁶⁹³ Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûlu'd-Dîn*, 693-694.

açısından yani sebep açısından bir farklılık olmamasıdır. Sorumluluğun sahiplenilmesi noktasında Eş‘arî düşüncede insana pay biçilmektedir.⁶⁹⁴ Bakıllânî burada kulun kesbi olduğunu ama bu kesbin zorunlu olmadığını söylemiştir. Pezdevî kesb bahsini açarken konuyu aktarmakla yetinmektedir. Bir değerlendirme ve hakkında da bir yargıda bulunmadan Eş‘arî’nin kesb görüşüne kısaca değinir.⁶⁹⁵ Konu uzun ve önemli detaylar barındırmaktadır. Pezdevî bazı noktalarda Eş‘arî’nin görüşünden farklı bir ifade ortaya koymuş olsa da hayvanların kurban edilmesi meselesindeki açıklamaları faili Allah olarak gördüğü izlenimi uyandırmaktadır.⁶⁹⁶ Pezdevî’nin her şeyi yapanın Allah olması ve kulun mecazi olarak fail olması fikrine yaklaştığı görülmektedir. Bu ifadelerde bir etkileşim sonucu ortaya çıktığı kesin olarak görülmektedir. Bu etkileşim ise akla ilk gelen, Eş‘arilikten ziyade kurban etme konusunu ele alırken muhatap kıldığı ve peygamberi inkar eden gruplar olarak karşılaşılan Berahime taraftarlarıdır. Pezdevî meseleyi daha üst bir alana çekip Tanrı’nın buyruğu olmasına işaret etmektedir. O, insanın iradesinden bağımsız olarak ve her şeyin sahibi olan Allah’ın emri sonucunda olduğuna dikkat çekmek istemektedir. Nitekim bir fiile iki fail olması hususu Pezdevî’de açıkça belli bir husustur. Bunun zıddını da Mücebbire gibi gruplara benzeterek eleştiriye tabi tutmaktadır. Görüşlerin cebr olarak nitelenmesi Mâtürîdî geleneğin konumlandığı nokta itibari ile kaçınılmazdır.⁶⁹⁷ Ebû Seleme es-Semerkandî de Allah’ın insana kendi ilahlılığına zarar verecek kadar güç vermemişken fiilden mazeretini kaldıracak kadar bir alan tanımış olduğunun altını çizmiştir. Bu kısaca ‘Allah kula fiil yapacak kudret vermiş, kulları kendisine muhtaç olmaktan müstağni kılmamıştır’ şeklinde formül haline getirmiştir.⁶⁹⁸

⁶⁹⁴ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 43-44; Cüveynî, *el-‘Akâidetü’n-Nizâmiyye fî’l-Erkani’l-İslâmiyye*, 42-54.

⁶⁹⁵ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 251; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155-156.

⁶⁹⁶ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 97; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 176; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 144.

⁶⁹⁷ Kul hakiki manada faildir ve bu kendisine nispet edilir. Bu nispet Allah’ın yaratmasına karşı çıkış değildir. Mahiyetleri itibari ile fiiller Allah tarafından yaratılmış olup icat edilmeleri açısından O’na matuftur. İşlenmesi ve kazanılması ise insana aittir. Bunun dışında insana karşı bir emir ve yasak vazetmek mümkün değildir. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 438-439, 457.

⁶⁹⁸ Semerkandî, *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*, 72.

Ebû Seleme de ifadelerine dayanarak kula zorlama yapan kesimi cebrî nitelemesi ile tanıtmıştır.

Fiiller bağlamında değerlendirilebilecek bir başka konu, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği bir şeyi teklif etmesinin mümkün olup olmadığıdır. Pezdevî'nin görüşüne göre Allah insana güç yetiremeyeceği bir şeyi yüklemes; Allah böyle bir şeyi yapmaz. Bunun arka planında Mâturîdîlerin hakîm olan Allah'tan abes bir fiil çıkmayacağı ve böylesi bir eylemin de Allah için abesle iştigal doğuracağı kabulü yatmaktadır. Pezdevî, Ehl-i Sünnet'ten az bir grubun bunu mümkün gördüğünü belirtmektedir ki⁶⁹⁹ Eş'arî'nin görüşü de bu yöndedir. Fakat Ehl-i Sünnet'in çoğuna göre ise böyle bir şey mümkün değildir.⁷⁰⁰ Allah'ın Hakîm olması, kulun sorumluluğunun kendi iradesi nispetinde ve özgürlüğünde olması gibi hususlar göz önüne alındığında kişiye kaldıramayacağı bir şeyi emretmesi, dünyayı imtihan hayatı olmaktan çıkarır ve kişi yerine getiremeyeceği bir emre getirmeye zorlanmış olur.

Eş'arî'nin görüşleri Pezdevî'nin dikkat çektiği gibi, teklif-i mâ lâ yutak'ın mümkün olduğu yönündedir. Eş'arî'ye göre bunu her şeyden önce Allah emretmiştir.⁷⁰¹ Nitekim bunu örnekleyen ayetler⁷⁰² olduğu gibi aynı zamanda Allah'ın bunu yapabilme imkanı olduğu, bu nedenle de bundan yine Allah'a sığınılması gerektiği vahiyde karşılık bulmuştur. Bu açıdan Allah'ın insanının güç yetiremeyeceği bir şeyi emretmemesi/emredememesi, O'nun kudretinin sınırlanması anlamına gelir ki bu aynı zamanda onun Tanrı olma niteliğine de hâle getirir. Eş'arî'ye göre teklif-i mâ lâ yutak caizdir ve mümkündür, nitekim Allah kafire imanı emretmiştir. Halbuki bu kişi imana güç yetiremez.⁷⁰³ Her şeyin yaratıcısının Allah olmasından dolayı kafirde iman, güç

⁶⁹⁹ Buradaki kesimin Buhara'da olan ve Ehl-i Hadis'e yakın olan Hanefî grup olması muhtemeldir. Pezdevî'nin Ehl-i Sünnet algısının Hanefilik ve Mâturîdilik üzerinden kurmasına bakılacak olursa Eş'arî kesimden daha çok Hanefî olan kesim muhtemeldir.

⁷⁰⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 128; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 213; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 188.

⁷⁰¹ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 124.

⁷⁰² Bakara, 2/31, 286; Kalem, 68/42.

⁷⁰³ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 113.

yetirilemeyecek bir şeydir. Burada acziyet yoktur. Acziyet demek fiilin sadece kendisinin değil zıddının da olmaması demektir. Kafir aciz değildir, güç yetiremeyecek konumdadır. Nitekim bir kimsede emri yerine getirecek bir uzuv yani mahal bulunmuyorsa sorumlu tutulamaz. Emir yerine getirmek veya terk etmek içindir. Bu kişide mahallin kendisi mevcut değildir. Acziyet burada doğar. Çünkü ne itaati ne de isyanı yapabilir.⁷⁰⁴ Uzuv yokluğu farklı bir husustur ve teklif-i mâ lâ yutak içinde değerlendirilemez.⁷⁰⁵

Kulun fiillerinde tartışılan bir diğer konu da tevellüt konusudur.⁷⁰⁶ Tevellüt fiilin gerçekleşmesinden sonra yapılan fiilden doğan diğer fiilleri ifade eder. Ortaya o veya bu şekilde çıkan fiilden sonra oluşan bir başka eylemin faili kimdir? Burada Pezdevî, Mu'tezile ve Kaderiyye'nin tamamının fiillerin başka fiiller doğurduğunu kabul ettiklerini söylemektedir.⁷⁰⁷ Ehl-i Sünnet görüşünü ise ok örneği üzerinden açıklamaya çalışmaktadır. Oku atan bir kişi olsa ve attığı ok bir kişiye isabet edip canını acıtsa ve onu öldürse bunları yapan kim olur? Pezdevî burada oku atanın ok atma fiilinin faili olduğunu kabul etmektedir, ancak o okun saplanması, acıya kaynaklık etmesini ve kişiyi öldürmesini ise Allah'ın fiili olarak görmektedir. Vukua gelen öldürme, 'sebepe' yolu ile oku atana yüklenir. Oku atma öldürme eyleminden sorumludur.⁷⁰⁸ Burada esas alınan düşünce fiilin fail ile birlikte olmasıdır.⁷⁰⁹ Atılan taşın yuvarlanmasında atma eylemi insan ile birlikte gerçekleşse de yuvarlanmada insan yoktur ve yuvarlanma, taşta Allah'ın yarattığı bir eylem olarak gerçekleşir.⁷¹⁰ İki fail olması otomatik olarak sorumluluğu

⁷⁰⁴ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 114.

⁷⁰⁵ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, 115.

⁷⁰⁶ Aslında bakılacak olursa bu konuda ele alınan her şey öncekilerin özeti mahiyetindedir. Ortaya çıkan yeni bir fiil vardır ve bu fiilin faili kimdir, nasıl bir mahiyettedir gibi hususların tekrar sorulmasını içerir. Konunun özgünlüğü insanın türedi bir fiil yapması üzerine kuruludur. Ayrıca ortaya çıkan türedi fiilin sonuçlarını kim üstlenecektir. Bunlardan dolayı bu konu hakkında oluşan boşluklar genel manada efal-i ibad konusundaki anlayış ile doldurulabilir. Eksik olan noktalarda bunu gerçekleştirmeye çalıştık.

⁷⁰⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 116-117; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 198; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173.

⁷⁰⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 116-117; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 198-200; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173.

⁷⁰⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 118; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 200-201; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 175-177.

⁷¹⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 116-117; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 199-201; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 174. Pezdevî burada bir fikhî hüküm vererek konunun detaylarını da açıklamaktadır. Bir Müslüman kişi bir av hayvanını okla vursa, ok atılır atılmaz dinden çıksa ve ok ondan sonra hayvana

kulun alması sonucunu doğurmaktadır. İnsan kendi mekanı ve kendi yapısı dışında herhangi bir fiili gerçekleştirebilecek donanımında değildir.⁷¹¹

Pezdevî, tevellüt konusunda Eş'arî kesimden herhangi bir aktarım yapmamaktadır, ancak onun bu noktada görüşlerinden Eş'ariliğe mesafeli durduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Eşarilere göre fiilde ikilik yoktur, fillerin faili Allah'tır. Olan her şey O'nun yaratması ile ortaya çıkar. İnsanın erken yaşlardan itibaren fiillerini Allah yaratır; insan henüz fail olarak nitelenebilecek bir ehliyete sahip değilken gerçekleştirdiği bir fiil, kendisinden çıkmış bir fiil değildir ve bundan dolayı da sorumlu olması düşünülemez. İstitâatin fiil ile birlikte olması, tek failin Allah olması, Allah'ın dilemesi dışında bir şey olmaması, istitâatin sadece tek bir fiil için geçerli olması kabulleri dikkate alındığında Eş'arî için tevellüt fikri kabule şayan değildir. Eş'arî kesimin de bu konudaki görüşü nettir. İnsan kendi kudreti dahilinde fiil yapabildiği gibi ondan çıkan sonuçları sahiplenemez. İnsan fiillerinde tevellüt yoktur.⁷¹² Ok atılır ama onun menzile varıp varmaması hakkında insan bir şey yapamaz. Burada fiilin başka bir fiili doğurması engel muhtelif husus da mevcuttur. Eylemlerin nasıl meydana geldiği insanlar tarafından bilinmediği için yapılan eylemin başka bir eylem doğurmasının insan tarafından sağlanması muhaldir.⁷¹³

Pezdevî'nin tespitlerine bakacak olursak o, Eş'arî'nin savunduğu şeyleri doğru bir şekilde aktarmaktadır. Bunlarda bir değişiklik yapmamakla beraber ciddi yorumlama ve reddetmeye de girmemektedir. Belli bir noktada Eş'arî kesime ciddi söylemi olmakla beraber genelde uyumlu tarafını bulduğunda ismen de zikrederek aslında ılımlı bir tavır

saplanıp öldürse bu hayvan Müslüman birinin avladığı av olarak hüküm alır ve eti helal olur. Her ne kadar ölüm anında oku atan kişi dinden çıkmış olsa da okun atılma anında Müslüman olması kafidir. Bu şartlarda ok çıktıktan sonra ölümün sebebi olması dışında ok atana herhangi bir mesuliyet yüklenmez. Bunun tersi de geçerlidir. Mürtet veya Mecusi bir kişinin attığı ok hayvana gelmeden kişi iman etse ve sonra hayvana isabet edip ölüm gerçekleşse dahi o anda Müslüman olması önemli değildir. Oku atma anındaki hal üzere bir karara varılır.

⁷¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 460.

⁷¹² Bağdâdî, *Usûlu'-Dîn*, 138-139.

⁷¹³ Bâkîllânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 21-22.

takınmaktadır. Eş‘arî ile farkları bulunsa da bu konularda onun görüşünü fazla zikretmemekte, onun sahip olduğu ‘Allah her şeye kadirdir’ anlayışını kendi düşüncesine uygun şekilde de kabul etmektedir. Önemli farklılıklar olmasına rağmen Pezdevî reddiye geleneğine çok sıkı bir şekilde katılmamaktadır. Görüş aktarma nokrasındaki şeffaflığı, ciddi eleştiriler getirmediği gibi hususlara bakıldığında kendisinin bu noktada daha tarafsız ve yargısız kaldığını görebiliriz. Eş‘ariliği aktarması da daha çok benzer noktaların ortaya konması ve bir birliktelik ile genel güncel düşün dünyasında olan çerçeveyi çizmekten ibarettir. Ayrıca böylece kendisinin ne kadar alana hâkim olduğunu ve sıkı çalışma yaptığını da göstermektedir. Bazı yerlerde açıkça teker teker isim sayması da bir taraftan karşı tarafa da hâkim ve haberdar olduğunu gösterir.

Eş‘arî düşüncede önemli yeri olan Bakıllânî Allah’ın dilediğini yarattığını; hayır, şer, faydalı, zararlı vb. ne varsa hepsini yaratanın Allah olduğunu kabul etmiştir.⁷¹⁴ O tek ilah olduğu gibi ayrıca tek yaratıcıdır.⁷¹⁵ Allah’ın adil olduğunu ve kimseye haksızlık yapmadığını da eklemiştir. Allah’ın yapmış olduğu bu yaratmada ise bir amaç ve fayda söz konusu değildir. Bu hususlar kadim varlık için tahayyül edilemez bir haldedir.⁷¹⁶ Pezdevî de her şeyi yaratan fikrinin Eş‘arî düşünce içinde yer edindiğini söylemekte, gözü yaratanın Allah olması gibi fiili yaratanın da O olduğu şeklinde açıklama yapmaktadır.⁷¹⁷ Cüveynî de aynı şekilde fiilde amacın sadece kulda olacağını, Allah için amaç isnadının doğru olmadığını savunmuştur. Mu‘tezile’nin Allah’ın amacı olduğu görüşüne karşı çıkararak güzel bir şeyin sadece belli zamanla sınırlı kalmaması gerektiğini de önemsemiştir.⁷¹⁸ Bağdadî için fiillerin yaratılması noktasında Allah’ın dilediğini yaratması hiçbir sınırlamaya bağlı kalmayacak olmasından dolayıdır. Allah sahip olduğu

⁷¹⁴ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 28-29.

⁷¹⁵ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 137-138.

⁷¹⁶ Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttula ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 30.

⁷¹⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 187; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155-156.

⁷¹⁸ Cüveynî, *eş-Şamil fî Usûlu’d-Dîn*, 618 vd.

tek bir kudret ile bütün her şeye güç yetirmekte ve yönetmektedir.⁷¹⁹ Bu Bağdadî tarafından Ehl-i Hakk'ın görüşü olarak tanımlanmıştır. Ayrıca Allah'ın iradesi ile dilemesi ve seçmesi birdir.⁷²⁰ Bu görüşün Eş'arî sistemine yerleştiği diğer alimlerin eserlerine bakılarak da görülebilir.⁷²¹ Pezdevî Mücebbire olarak addettiği bu görüşleri Cehmiyye ile birlikte zikretmektedir. Cehmiyye için hakiki failin Allah olduğunu, Eş'arîlerde de fiili var edenin Allah olduğunu ve Allah'ın fiili ile kulun fiilinin ayıramayacağını söylemektedir.⁷²² Bakıllanî bahsedilen görüşü paylaşırken Allah'ın adil olduğunun da altını çizmiştir. Adil olarak vasıflanmasının yanında dikkat çeken bir unsur da Allah'ın fiillerinin hikmetli olmasıdır.⁷²³ Hikmet vurgusu Mâturîdî gelenek içerisinde yer edinmiş önemli kavramlardandır.⁷²⁴ Burada görülmektedir ki kavramlar her ne kadar bazı gruplarca daha sıkı bir biçimde benimsenmiş olsa da İslam düşünce geleneği içerisinde birçok yerde kendisini göstermektedir. Bakıllanî bahsedilen görüşü paylaşırken Allah'ın adil olduğunun da altını çizmiştir. Gelenekte erken dönemde yaşamış bir alimin bunu ifadesi, Mâturîdî etkileşiminden ziyade genel kanının ortaya konması olarak da görülebilir. Aynı şekilde her şeyin yaratıcısı olarak Allah'ı görmek sadece Eş'arî kesimin kullandığı bir ifade olarak görülmemelidir. Pezdevî'nin bu ifadeleri tevhit merkezli bir anlayışın uzantıları olarak mütalaa edilmelidir.⁷²⁵ Eş'arî gelenek için eylemleri yaratanın Allah olmasının bazı sebepleri vardır. Hâlik olanın yapılan fiilin her yönünü bilmesi gerekmektedir. İnsanların ise doğası ve yapısı gereği bir eylemi tamamen bilmesi

⁷¹⁹ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 93.

⁷²⁰ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 96-97.

⁷²¹ Kuşeyrî, "Lüma' fi'l-İ'tikâd", 193.

⁷²² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 187; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155-156.

⁷²³ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fi'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 114.

⁷²⁴ Mâturîdî hikmet kavramını iki türü olduğunu ortaya koymuştur. Bunlar adl ve fazl şekildedir. Allah'ın lütufta bulunmasında bir sınır olmamakla beraber bu lütuf Allah için vacip değildir. Detaylı bilgi için bk. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 260.

⁷²⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 106; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 187; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 158.

mümkün değildir.⁷²⁶ Hatta bazen eylem imkansız bile olabilir.⁷²⁷ Bu açıdan her şeyi bilen bir tek Allah olması hasebiyle fiil sadece onun yapması ile olabilir.⁷²⁸ Eylem ortaya konduktan sonra ondaki emareler yapan kişinin bilgi ve kudretini gösterir. Allah'ın yaptığı fiiller de O'nun sıfatlarını ortaya koyar.⁷²⁹ Pezdevî bu noktada bir ayrışmaya yönelmektedir. Onun için fail Allah olduğu gibi aynı zamanda kuldur. Yani tek makdura iki kadir mümkündür.⁷³⁰ Bu anlayıştan yola çıkan Pezdevî bahsi geçen görüşleri cebrî anlayış olarak nitelemekte, Eş'arî düşünceye eleştiri yöneltmektedir.⁷³¹

İbn Fûrek fail ile müktesib arasında bir ayrıma gitmiştir. Burada fail yoktan var eden bir konumdadır. Ayrıca fail olan, fiil yokluk halindeyken de varlık halindeyken de ve var olduğu zaman gerekçeleri ile bilmesi gereken bir yapı arz etmelidir. Müktesib ise yaratıcı olmadığı gibi bu açılardan olan bilgiye vakıf olma zorunluluğu da yoktur.⁷³² Fiili bilgi açısından tamamen kuşatma gerekliliği ihtimali düşer. Allah'ın her şeyin yaratıcısı olmasına Beyhakî ise olaya farklı bir perspektiften bakmıştır. Allah'ın eşyayı insanın ise fiilleri yarattığının kabul edilmesinde insan Allah'tan daha çok yaratmış bir yapıya sahip olacaktır.⁷³³ Eylemin eşyadan daha fazla olması bunun sebebidir. Allah'ın yüceliği mevzubahis olduğundan eylemleri yaratan da O'dur. Kesbin yaratıcı bir özellik olmadığını, hâdis bir kudret ile elde edildiğini kaydetmektedir.⁷³⁴ Bu ayrım aslında Pezdevî için çok da bir farklılık arz etmemektedir. Durduğu noktadan bakıldığında insanı müktesib olarak tasvir etmek cebr görüşünden farklılaşmayı taşımamaktadır.

⁷²⁶ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 303-306.

⁷²⁷ Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, 21-22.

⁷²⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 30.

⁷²⁹ Bâkılânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 198.

⁷³⁰ Mâtürîdî ihtiyarî fiillerde insan fiili ile Allah'ın fiilinin ayrı olduğuna temas etmiştir. İki kişinin bir ipi çekmesi veya iki kişinin bir yükü taşıması gibi eylemlerde de tek fiilde iki faili gözlemlemek üzerinden de misallerde bulunur. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 460.

⁷³¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104, 110; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 187, 191; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

⁷³² Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/342.

⁷³³ Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 142.

⁷³⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 187; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

İnsanda olan fiilin fiil olabilmesi için gerekli olan yeterlilik ve yetenek de bu bahis altında tartışılan konulardandır. İstitâat olarak karşımıza çıkan bu alt başlık hakkındaki tartışmalar daha çok bunun zamansallığı üzerine kuruludur. Fiilden önce, sonra ve fiil ile beraber olması tartışılmıştır. Bu konuda Cüveynî istitâatin fiil ile beraber olduğunu esas almıştır.⁷³⁵ Bunun öncesi veya sonrası yoktur. Bu yaklaşıma Bakıllânî, bilgiyi örnek vererek zenginleştirmiştir. Bakıllânî'nin bahsettiği örnekte bilgi bilinen şeyden önce gelmez. İdrak de aynı durumu paylaşır. Bu benzetmede olduğu gibi istitâat de fiilden önce değildir.⁷³⁶ Eylemden önce bir istitâat olsaydı eylemleri yaratmak için Allah'a ihtiyaç olmazdı.⁷³⁷ Taat ve masiyetleri irade eden de Allah'tır.⁷³⁸ Bu bakımdan istitâat fiil ile birliktedir. Ondan önce var olmadığı gibi sonrasında da varlığını devam ettirmez. Pezdevî istitâatin ihtiyari fiiller için geçerli olduğunu söylerken zaruri fiillerde bu konunun işlenemeyeceği ayırında bulunmaktadır.⁷³⁹ Onun için de istitâat fiil ile beraberdir ve Ehl-i sünnet reislerinden Ebû Hanîfe'nin de görüşü bu yöndedir. Pezdevî bu ifadesini daha da ileriye taşımakta, bu ve bütün meselelerde Ebû Hanîfe'ye göre böyle olduğu ve bu görüşün ondan rivayet edildiği vurgusunda bulunmaktadır.⁷⁴⁰ İstitâat ile fiilin birlikteliği kabulünün Mâtürîdî tarafından da savunulduğu tespit edilebilmektedir.⁷⁴¹

Pezdevî eserinde ayrıca birtakım bilgilere de işaret etmektedir. İbn Küllâb, Kalanisî ve onun oğlu olan Ebû Said'in, Ebû Hanîfe'nin görüşünü⁷⁴² paylaştığını ve taat ile masiyetin aynı kudretten ortaya çıkabileceğini yani taat için geçerli olanın masiyet için

⁷³⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 186.

⁷³⁶ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 44-45.

⁷³⁷ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 287.

⁷³⁸ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 280.

⁷³⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104, 115; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 186; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155-156.

⁷⁴⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 202; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 178.

⁷⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 138, 495, 503.

⁷⁴² Ebû Hanîfe, "Ebû Hanîfe'nin Vasiyeti", 67; Üstüvâî, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 34; Mâtürîdî, *İslam İnanç Esasları (Fıkıh- Ekber Şerhi)*, 39, 43; Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhu'l-Ekber*, 68, 102, 106, 112, 114.

de geçerli olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴³ Halbuki bilindiği üzere Eş‘arî kesimde böyle bir genel kabul yoktur. Yapmış olduğu alıntı Eş‘ariyye’de çok fazla yankı uyandırmamıştır. Üstelik Pezdevî bunu Ebû Hanîfe ile aynileştirerek yapmıştır. Dahası Pezdevî İbn Küllâb’ın eserlerini görmediğini ifade etmektedir.⁷⁴⁴ Burada Bağdadî’nin önem verip yapmış olduğu bir aktarım konuya daha yakından vakıf olunmasını kolaylaştırmıştır. İbn Küllâb hakkında yaptığı aktarımda, İbn Küllâb’ın hayır ve şerrin Allah tarafından idare edildiğini ama günaha gidip gitmeyeceği yönünde bir şey denemeyeceğini benimsediği beyanında bulunmuştur.⁷⁴⁵ Diğer iki isim Bağdadî tarafından zikredilmemiştir. Eserin ilerleyen kısmında Bağdadî, Allah’ın bir şeyin olmasını biliyorsa istediğinin de o olduğunu söylemiştir. Her şeyi irade ettiği ama dilediği şeyler hakkında detay verilemeyeceğinin Abdullah b. Said ve çoğu arkadaşının görüşü olduğu referansından bulunmuştur.⁷⁴⁶ Buradaki çoğu arkadaşı içerisinde Pezdevî’nin bahsettiği kişilerin girmesi olasıdır. Pezdevî bu bilgi için Bağdadî’nin eserini görmüş olabilir. İsimleri ayrıca zikretmiş olması da onun başka bir kaynaktan da yararlandığı imajını çizmektedir. Pezdevî ya bu eserle beraber başka eseri de görmekte ya da Bağdadî’nin bu eseri yazarken yararlandığı kaynaklardan Pezdevî de yararlanmaktadır. Burada bir diğer olası ihtimal Ensârî’nin metni üzerinden yapılan okumadır. Ensârî eserinde açıkça Ebû Hanîfe’nin ismini nakletmiştir. Ebû Hanîfe’den önce İbnu’r-Râvendî, Kalanisî ismini zikrederek kudretin zıddıyla alakalı olmasını savunan kişiler olarak gösterir. Bu iki isim ardından “İmamlarımızdan Ebû Hanîfe ve İbn Süreyc de bu görüştedir.” diyerek ek bir bilgi de düşmüştür.⁷⁴⁷ Pezdevî bunu sadece kendi imamı ile muarızlarının görüşlerini birleştirip bir ‘imam/mezhep savunusu/yarışı’ mücadelesine

⁷⁴³ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 202; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177-178.

⁷⁴⁴ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 14; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 58; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 22.

⁷⁴⁵ Bağdadî, *Usûlu’-Dîn*, 104.

⁷⁴⁶ Bağdadî, *Usûlu’-Dîn*, 145-146.

⁷⁴⁷ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/481.

girmemektedir. Bu tamamen Eş‘arî kesimden kişilerce de kabul edilmiş bir ifadeyi nakletmektir. Ebû Hanîfe’nin görüşünü almaktan ziyade farklı bir mezhepten bir alimin bunu yapmasına dikkat çekiyor olabilir. Bu konuda Pezdevî’nin Ebû Hanîfe’yi Eş‘arî metinleri üzerinden öğrenmiş olması zor bir ihtimaldir. Belki de bunu tartıştığı kişinin bilgi seviyesini göstermek ve ona karşı bir üstünlük sağlamak için yapmaktadır. Nitekim bu bilgiyi sadece kendi külliyyatına değil muhalif mezhebin külliyyatına dayandırmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*’inde sarîh bir beyan ile kudretin iki yöne de elverişli olduğunu fikrini kabul etmiştir. Bunu Ebû Hanîfe ve alimlerden bir topluluğun görüşü olarak yaygınlık kazandığını ve hatta i‘tizal mensuplarının da aslen böyle bir görüşe sahip olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴⁸ Ayrıca önemli bir nokta da Ebû Hanîfe’nin Ebu’l-Kasım tarafından da ‘imamlarımız’ zümresi dairesi içerisinde görülmesidir. Ebû Hanîfe Rey Ehlinin önemli figürlerinden olup belli dönemlerde siyasî idare tarafından da sistemi resmî olarak takip edilen bir kişiliktir ve Ensârî’nin bağlı olduğu gelenekten farklı bir mezhebin kurucu unsurudur. Oysa Ebu’l-Kasım el-Ensârî onu imamları arasında zikretmektedir. Bu tablo, o dönemde olan Ebû Hanîfe algısının farklılaştığını Ensârî özelinde göstermektedir. Bunun izlerini öğrencisi olan ve mezhepler tarihi alanında da önemli bir eser yazan Şehristanî’de de görmek mümkündür. Ayrıca mezhepler arasındaki diyalogun en azından Hanefî-Mâtürîdî gelenekle Şâfiî-Eş‘arî gelenekte yumuşak zeminlere de sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Pezdevî’nin İbn Küllâb ve Eş‘arî’den naklettiği görüş zikredilmeye değerdir. Kudret ve fiilin beraber olduğu fikrini haiz olduklarını ifade ederek devamında Ehl-i Sünnet ile birlikte olduklarının vurgusunda bulunmuştur.⁷⁴⁹ Bakıldığında Eş‘arî kesimde de istitâat ile fiili bir arada görmüştür ve zaman olarak birbirinden farklı olacak şekilde bir ayrıma tabi tutmamıştır. Bakılanî özelinde, kulun fiil yaratmada müstağni olacağı ve

⁷⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 506-507.

⁷⁴⁹ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 203; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177.

Allah'ın atıl bir vaziyette kalacağı ifadesi ile yer bulmuştur. Pezdevî, İbn Küllâb'ı ve Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet ile gördüğüne göre bu görüşü paylaşan kişilerin de bu kabulden nasibini alması gerekmektedir.

İstitâat noktasında konu edilen bir başka başlık da kapsam alanıdır. Bakıllanî fiil ile beraber olan istitâatin tek bir eyleme yönelik olduğunu belirtmiştir. İstitâat zıddına veya başka bir şeye etki edemez.⁷⁵⁰ İki zıt eylemin yeteneğinin aynı anda bulunması ise imkansızdır. Cüveynî bunu Mu'tezile eleştirisi üzerinden ve iman-küfür dikotomisi ile işlemiştir. İmana güç yetirmenin aynı zamanda küfre de güç yetirme olabileceğini söyleyen Mu'tezilî görüşe eleştiride bulunmuş, taat ve masiyete ait kudretin birbirine olan etkisinin olmayacağını üstü kapalı olarak ifade etmiştir.⁷⁵¹ Pezdevî bu konuda Eş'arî'den iki farklı görüş olduğunu söylemektedir.⁷⁵² Kendisinin İbn Küllâb'ı Eş'arîler arasında zikretmesine bakılacak olursa bu ikinci görüş İbn Küllâb, Kalanisî ve Ebû Said'in görüşü olabilir. Çünkü diğer görüşü zikretmeden istitâatin tek bir maddura ait olduğu görüşünde olduğu halde devam etmiştir. İkinci görüş olarak dikkat çektiği şey Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaştıkları fikir şeklinde görülebilir. Diğer bir ifade ise Eş'arilik ve Mücebbire'yi bu görüşünden dolayı aynı görmesidir.⁷⁵³ İstitâatin bir fiile yönelik olması kişiyi başka bir şeyi seçmekten veya yapmaktan alıkoyar. Bu da Pezdevî açısından bir belirlenmişliği ortaya çıkarır. Bir başka deyişle Eş'arilik ile Cebriyye arasında bir fark kalmamış olur. Burada benzerlik kurulmasındaki ana sebeplerden birisi de Pezdevî'nin kendini konumlandığı eksen düzleminde bir açıklamaya gidiyor olmasıdır. Bu Pezdevî'ye has olmayıp her bir alimin veya mezhebin kendi açısından ötekini anlama ve açıklama çabasının bir sonucudur. Pezdevî'nin durumu çelişkiden ziyade gerçekliğin

⁷⁵⁰ Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 288.

⁷⁵¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 167.

⁷⁵² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 127; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 211; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 186.

⁷⁵³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 110; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 191; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

farklı boyutları ile toplayıp farklı açılardan gerçeğe ve gerçekliğe bakmayı sağlayan yansımalarıdır.⁷⁵⁴

Kulların fiillerinde Eş‘arî tarafından ortaya konmuş ve ardından mezhep içinde takip edilen kesb teorisi de konu açısından önem taşımaktadır. *el-İnsâf* adlı eserinde Bakıllânî kul için kazanma olduğunu ortaya koymuştur. Buna ek olarak insanda olan el titremesi ile eli hareket ettirmesi arasında ise fark olduğuna dikkatleri çekmiştir.⁷⁵⁵ Bu ifadelerine ek olarak da kesbin yani kazanmanın zorla olmadığını söyleyerek kendi zihin dünyasında zorunluluğu ve belirlenmişliği kabul eden cebrî anlayıştan uzaklaşmıştır.⁷⁵⁶ Pezdevî de bu ayrıma gitmekte ve Ehl-i Sünnet’in tamamının bu görüşte olduğunu vurgulamaktadır.⁷⁵⁷ Buradaki hareketler üzerinde gerçekleşen varlığa nispet edilse de asıl fail Allah’tır. Bakıllânî amelin karşılığı olarak kulun kendi yaptıkları olduğunu ekler ve insanın eyleminin sorumluluğunu taşıdığına temas eder. Bunun sonucunda Allah için “kazandı” ifadesi kullanılamazken kul için de yarattığı söylenemez.⁷⁵⁸ Pezdevî de ok atma örneği üzerinden yapılan fiilde kişinin sorumluluk sahibi olduğunu söylemekte ve bu görüşü savunanları da Ehl-i Sünnet olarak takdim etmektedir.⁷⁵⁹ Pezdevî zorunlu fiil ile ihtiyari fiil arasında ayırım yaparken delillerini getirmekte ve konuya dair tezini ileri sürmektedir. Bunun yanında ihtiyari fiilleri kabul etmeyenleri de ağır eleştiri ve töhmet altında bırakmaktadır. Nitekim ihtiyari fiil dışında bir fiil kabul edilmemesi safsatacılar olan sofistlerin inkarı gibi inkara gitmekte, Allah’ın kitabını reddetmektedir. Bunu yapanlar ise bazı cahil Eş‘arîler ve bir takım ahmak sürüsü olarak gördüğü kişilerdir.⁷⁶⁰

⁷⁵⁴ Kalaycı, “Eş‘arî’nin İkmali Mâturîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”, 134.

⁷⁵⁵ Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, 286.

⁷⁵⁶ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 43-44.

⁷⁵⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 185; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 155.

⁷⁵⁸ Bâkıllânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, 307.

⁷⁵⁹ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 116-117; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 198-199; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173-174.

⁷⁶⁰ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 115; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 197; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 172.

Cüveynî de Bakıllanî ile benzer bir ifade ile Allah'ın fiiline bir iyilik veya kötülük isnadı yapılamayacağını söylemiştir. Cüveynî için Allah'ın fiilleri kulların fiillerine benzememektedir.⁷⁶¹ Nitekim Allah'ın hikmetli fiiller yapacağı Cüveynî tarafından da dile getirilmiştir.⁷⁶² Cüveynî, kulun gerçek bir iradesi olmasa da kulun o fiili yapmaya güç sahibi olmasının kesbeden olarak yeteceğini söylemiştir.⁷⁶³ Pezdevî'nin fiilin faili hakkında Eş'arî gelenek için söylediği de burada kendisini göstermektedir.⁷⁶⁴ Cüveynî *Kitâbu'l-İrşâd*'ında ise kulun kesbi üzerine kudreti olduğuna değinmiştir. Bunun anlaşılma şekli ise insanın elinin titremesi ve onu hareket ettirmesi arasındaki zorunlu ve ihtiyarî olma yönündeki farklılığı gibidir.⁷⁶⁵ Burada insana bir kudret veriliyormuş fikri hasıl olabilir. Cüveynî'nin eserleri incelendiğinde onun kesb teorisini kabul ettiğine rastlanılmaktadır. İstitaatı tek bir makdura has kılan⁷⁶⁶ söylem tarzı farklı olsa da aslında varılan sonuç aynı şekildedir. Cüveynî aynı teoride insanın olan sorumluluğunu açıklamaya çalışmıştır. Kulun müktesib olarak nitelenmesi demek onun güç sahibi olması demektir.⁷⁶⁷

Kuşeyrî için din ne cebr ne kaderdir. Kulun eylediği eylemlerin kesb olması onda bir tür kudret olduğunu gösterir. Kudreti yaratmayı veya ibdayı değil kesbi sağlayan bir şeydir.⁷⁶⁸ Burada bahsedilen Cebriyye ve Kaderiyye arasında bir konumda olduğudur. İkisinin de doğru olmadığından bahsetmiştir.⁷⁶⁹ Bunu yapmayı tercih eden Allah'tır. Ne O'na ne de insana mutlak bir zorlama vardır. Cebrî anlayışı reddetmekle birlikte

⁷⁶¹ Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 35-37.

⁷⁶² Cüveynî, *eş-Şamil fi Usûlu'd-Dîn*, 618-620.

⁷⁶³ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 74.

⁷⁶⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 187; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

⁷⁶⁵ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, 182.

⁷⁶⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'l-Edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, 188.

⁷⁶⁷ Cüveynî, *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnancının Delilleri*, 76.

⁷⁶⁸ Kuşeyrî, "Lüma' fi'l-İ'tikâd", 196.

⁷⁶⁹ Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye fi'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 42-54.

Pezdevî'nin kabul ettiği tek makdura iki kadir/fail anlayışı Kuşeyrî'nin kendisini tanımladığı konumdan farklı bir açıda görmesini getirmektedir.⁷⁷⁰

Ensârî kendi yaklaşımında ise mezhebin genel profilini çizerek göstermiştir. Konunun baş sayfalarında Kalanisî'yi zikrederek onun görüşünü nakleden Ensârî daha sonraki kısımlarda Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî (ö. 476/1083) ve Kalanisî de dahil olmak üzere mezhep alimlerinin büyük bir çoğunluğunun kulun hakiki olarak fail olduğu görüşünde olduklarını aktarmıştır.⁷⁷¹ Ebû İshâk için bu görüşün detaylarına eserinde denk gelinmesi mümkündür. Ebû İshâk'a göre yaratılışın hakikati Yaratıcı'dan kaynaklanan bir kudret iledir. Kesbin hakikati ise kulun kudreti ile gerçekleşmesi iledir. Burada fiile kulun tek başına mutlak hâkimiyeti söz konusu değildir.⁷⁷² Eş'arilik için önemli bir isim olan Kalanisî ve Ensârî'nin naklettiğine göre Muhammed b. İsa'nın bir görüşünde insan kesb ve fiil açısından hakiki bir yapıya sahiptir. Bu mana olarak değildir.⁷⁷³

Pezdevî'nin, Eş'arilik ve Cebriyye arasında güttüğü bağlantının bu bilgilerden sonra incelenmesi daha uygun olmaktadır. Kulun yaptığı kesb olmakla birlikte Bakıllanî ve Cüveynî fikirlerini temellendirirken bir çeşit özgür iradeye de ihtimam göstermektedir. Eş'arî'de bu denli açık ifadeye rastlanılmamaktadır. Temas edilmeyen bir noktadır. Kendileri cebrî yakıştırmasını kabul etmemişlerdir. Bilhassa Kuşeyrî ifadesi ile dinin cebr olmadığı fikrini net bir şekilde yinelemiştir. Haleflerinden olan Ensârî de hem Kalanisî gibi isimleri zikrederek hem mezhebin genel görüşü olarak tanıttığı görüşleri ile kulun omuzlarına sorumluluk yükleyecek bir dizi görüş inşa etmiştir. Pezdevî durduğu nokta hasebiyle böyle bir anlamlandırmaya gitmiş olsa da Eş'arî kesimin önde gelen alimleri bu yakıştırmayı üstlenmemektedir. Açıkça, Allah'ın mutlak yaratan olarak insanın da

⁷⁷⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 104, 110; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 187, 191; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

⁷⁷¹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/333.

⁷⁷² Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/340.

⁷⁷³ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, II/323.

birtakım özgür irade sahibi haliyle mevcut olduğu anlayışını savunmuşlardır. Kesb noktasında pek bir söylemi olmayan Pezdevî daha çok istitâatın tek makdura olmasını eleştirmektedir.⁷⁷⁴ Bu kesb teorisinin bir kısmını ilgilendirmektedir. Eş‘arî kesim bunda bir beis görmemiştir. Kişide bir irade olduğu fikrini paylaşmışlardır. Allah’ın yaratmış olması, tek bir yöne yönelik olması insandan tamamen özgürlüğünü almamaktadır. Bu ayrıca fiilin tek hâlikı olmasını da engellememektedir.

Bakıllanî *Kitâbu’t-Temhîd*’de kulun kazancı olması için güç ve kudretin daim olması gerektiğini söylemiştir.⁷⁷⁵ Buna bakılacak olursa bahsedilen kazanma tevellüt konusundaki kazanmadır. Eylemin sonrasında ortaya çıkan başka eylemlerin kula ait olup olmayacağı meselesidir. Kesb hakkında ileri sürdüğü şey o esnada yapılan ve tikel olan fiildir. Bakıllanî bu ifadeleri ile tevellüdün olmadığını ve bunun için gerek şartların da insanda halihazırda barınmadığını söylemektedir. Pezdevî’nin Eş‘arî geleneği cebr ile eşdeğer gördüğü zikredilmiştir. Buradaki bakış açısı fiilin failinin kim olacağı üzerindedir. Yine kulların fiilleri konusunda olan tevellütte ise Ehl-i Sünnet’in tevellüdü kabul etmediğini söylemekte, Mu‘tezile ve Cebriyye’nin ise kabul ettiğini vurgulamaktadır.⁷⁷⁶ Faili Allah olarak görmesi bakımından cebrî anlayış üzere olduklarını ifade ettiği Eş‘arî gelenek tevellüt noktasında bu anlayıştan çıkmakta ve Ehl-i Sünnet’in kabulü üzerinde durmaktadır. Bu durum bize göstermektedir ki Pezdevî Eş‘arî geleneği tamamen cebrî anlayış üzerinden okumamaktadır.

Cüveynî tevellüt konusunda insanda olan kudretin hâdis bir kudret olduğunun altını çizmiştir. Bu anlayışa göre hâdis olan kudret ise sadece kendi mahalinde mevcut olabilir. Ondan uzakta olan bir hareketten hâdis olan kudret mesul değildir. Kudret tevellüt etmez. Olan şeyler kulun kudreti (kesbi) dışında olan ve Allah’ın yaratması ile

⁷⁷⁴ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 110; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 191; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 165.

⁷⁷⁵ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu‘a’ttula ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 296-297.

⁷⁷⁶ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 116-117; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 198-199; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 173.

olan şeylerdir.⁷⁷⁷ Hayvanın avlanması örneğini veren Cüveynî, Pezdevî ile aynı misali kullanmıştır. Hayvana ok atılsa, hayvan yaralandıktan sonra önce oku atan kişi sonra hayvan ölse bu ölüm oku atan kişiye bağlanmaz.⁷⁷⁸ Yapılan eylem sonucu olan bir başka eylem öncekinin doğurduğu bir şey değildir ve faili başkadır. Bağdadî de Eş‘arî’den naklen her kudretin diğer bir kudretten farklı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁹ Bir fiilin başka bir fiile etki etmesi bu görüşte kabul edilmemektedir. Bu fikir Pezdevî tarafından tam olarak Ehl-i Sünnet içerisinde görülemez. Zira bir kudretin tek bir yöne matuf olması anlayışı Pezdevî’nin anlayışında yer bulamamaktadır.⁷⁸⁰ Bu açıdandır ki Pezdevî tevellüt konusunda Eş‘arî kesimin görüşünü Ehl-i Sünnet içerisinde zikretmemektedir. Her ne kadar vardıkları sonuç aynı olsa da kudretin zıddına taalluku noktasındaki farklılık ayrı görüş sisteminin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.

Teklif-i mâ lâ yutak konusunda Bakıllânî, bunun var olduğunu kabul etmiştir.⁷⁸¹ Bu alanda sadece bu kadar bir açıklama ile yetinmiş ve fazla bir şey söylememiştir. Cüveynî ise konuyu daha tasnif edici bir metot ile yaklaşmıştır. Kişinin sorumluluğunun yapabileceğinden mütevellit olduğunu esas almıştır. Teklif olması için mümkün olan olmalı ve kişi aklı haiz olmalıdır.⁷⁸² Bu anlatıda mümkün olanın emretmek mi yoksa yapmak mı olduğu kısmını iyi irdelemek gerekmektedir. Cüveynî’nin başka bir eserinde yer alan pasajlara baktığımızda böyle bir ayrımın düşünülmesi gerektiği görülebilmektedir. Özü itibariyle bakıldığında Cüveynî teklif-i mâ lâ yutak bahsinin caiz olduğunu söylemiştir. Bu konuda bazı ayetlerden örnekler getirmiştir. Bunlardan birisi herkesin iman etmeye davet edildiği noktada Ebû Leheb’in iman etmeyeceğini bildiği halde ona da iman davetinin gitmesidir. Üstelik Ebû Leheb hakkında iman halinin

⁷⁷⁷ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikât*, 193.

⁷⁷⁸ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikât*, 195.

⁷⁷⁹ Bağdadî, *Usûlu’-Dîn*, 36.

⁷⁸⁰ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 120; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 202; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 177.

⁷⁸¹ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttula ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, 294.

⁷⁸² Cüveynî, *el-Akâidetü’n-Nizâmiyye fî’l-Erkani’l-İslâmiyye*, 55.

değişmeyeceği hakkında ayet inmiş ve belli bir müddet de kendisi hayatına devam etmiştir.⁷⁸³ Bu ayet mevcutken de Ebû Leheb iman etmek ile emrolunan ve bu teklife muhatap kılınan bir şahsiyettir. Bu müstakil surenin yanında Allah ‘gücümüzün yetmeyeceğini yükleme’ şeklinde geçen bir duayı da yalınlıkla vahyetmiştir.⁷⁸⁴ Pezdevî Ehl-i Sünnet alimlerinin bu konu hakkında konuşmanın caiz olmadığına temas etmektedir. Lakin bunun devamında bazı grupların görüşlerini aktarmakta, ayrıca Ehl-i Sünnet’in böyle bir durumun olamayacağı görüşünde olduğunu da belirtmektedir. Teklif-i mâ lâ yutak ihtimalini kabul etmeyen Ehl-i Sünnet alimlerin görüşlerini daha da belirgin bir şekilde sunan Pezdevî Allah’ın güç yetirilmeyecek fiille mesul tutmamasını imkansız görmemektedir.⁷⁸⁵ Nitekim Allah üzerine hiçbir şey vacip değildir.⁷⁸⁶ Konuşmanın caiz olmaması hakkında görüş belirten kesim büyük ihtimalle kelama mesafeli duran ve genel olarak Buhara’da olan Hanefî fıkıh ulemasıdır. Pezdevî bu konuda sükutu tavsiye ederken aynı zamanda böyle bir teklifin olmadığı fikrini Ehl-i Sünnet üzerinden sunmaktadır. Pezdevî bir grup Ehl-i Sünnet alimin de fiile elverişli olmayan birine emretmediğini, fiil anında kudreti olmayan birine bunu emrettiği görüşüne dikkat çekmektedir. Bu görüşün sahibi olarak ise Eş’arî’yi sunmaktadır.⁷⁸⁷ Bakıllanî ve Cüveynî öncesinde de Ebû İshâk’a göre Allah’ın kullarda mümkün olmayan bir fiili yaptırabileceği ve bunun zaruri olacağı yönünde görüş aktarımı mevcuttur. Kula emredilen şey imkanlar dahilinde ise kesb olur. Lakin kudreti olmayan bir şeyin de Allah tarafından emredilmesi mümkündür.⁷⁸⁸ Pezdevî

⁷⁸³ Tevbe suresinin Hz. Muhammed’in amcası olan ve Müslümanlar tarafından Ebû Leheb olarak adlandırılan Abduluzza b. Abdülmüttalib olan kişi hakkında inmediği şeklinde görüşler de mevcuttur. Bu surenin bir şahıstan ziyade cehenneme gidecek olan ‘atelin babası’ vasfına sahip kişilere hitaben alındığı kabul edilmektedir. Burada bizim için önemli olan surenin bir kişi mi yoksa kişilik için mi indiği değildir. Ayetin tefsiri veya te’viline girmek, sebab-i nüzulü incelemek yerine Cüveynî’nin bu ayetten ne anladığıdır. Cüveynî bunu Hz. Muhammed’in amcası olan kişi üzerine indiğini kabul ederek olmayacak bir teklifin emredilmesine delil olarak görmektedir.

⁷⁸⁴ Bakara, 2/286.

⁷⁸⁵ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 128; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 213; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 188.

⁷⁸⁶ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 129; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 215; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 189.

⁷⁸⁷ Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 128; Pezdevî, *el-Müyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 213; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 186.

⁷⁸⁸ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, II/367.

bu düşünceyi Eş‘arî’ye nispet etmekte olup bir grup olarak nitelediği kişilerin arasında ise Ebû İshâk gibi Eş‘arî alimlerin de girmesi mümkün durmaktadır.

d) İman

İman, İslam’ın ilk dönemlerinden itibaren tartışma konusu yapılan bir konudur. Pezdevî’nin Eş‘arilik algısının izin in sürülebilmesinde de önemli bir yer işgal etmektedir. Zira Eş‘ariliğin genel manada Ashâbu’l-Hadîs özel olarak da Küllabî geleneğin mirasını kendi bünyesine aldığı malumdur. Zamanla Eş‘arilik bünyesinde iman konusunda farklı yaklaşım biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Pezdevî’nin iman konusunda Eş‘arilik hakkında düşündükleri ise zihin dünyasının açığa çıkarılmasında önemlidir.

Ameli imana dahil etmeyen, inandığını dili ile ikrar eden kişi için mü’min ve müslüman denmesi gerektiğini ifade eden tanım Pezdevî’nin de kabul ettiğine dair söylemleri üzerinden çıkarım sağlayabilmekteyiz.⁷⁸⁹ Bu noktada Hanefî⁷⁹⁰ geleneğe

⁷⁸⁹ Pezdevî’nin yaşadığı dönemde bir başka tartışma da imanının mahluk olmadığı meselesidir. Kabaca imanı tasdik olarak görmek belli ifadelerin söylenmesi ile sağlanmaktadır. Burada da kelime-i tevhit denen kısa bir ibare yeterli bir slogan olarak anlaşılmaktadır. Kelime-i tevhidin içerdiği muhtevanın Kur’an’da geçiyor olması ise bunun yaratılıp yaratılmadığı tartışmasını beraberinde getirmektedir. Halku’l-Kur’an meselesinin devamı olan bu tartışma daha çok Mâverâünnehir bölgesinde kalmış sınırlı bir tartışmadır. Buhara-Semerkant ayrımında olan tartışmanın yansımalarını izleyebileceğimiz bu konuda Pezdevî ve Eş‘ariler arasında bir etkileşim olmadığı için çalışmanın dışarısında tuttuk. Pezdevî de eserinde bu konuya derinlemesine girmemiş ve kısa bir bahisle geçmiştir. Bu tartışma başka alimlerin de içinde bulunduğu bir hal almıştır. Bk. Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 148 vd.; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 250 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 223 vd.; Nesefî, *Bahrü’l-Kelâm Matürîdi Akaidi*, 22.

⁷⁹⁰ Üstüvâî, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 13-14, 15, 21; Ebû Mansur Mâtürîdî, *İslam İnanç Esasları (Fıkıh- Ekber Şerhi)*, çev. Adnan Bülent Baloglu - Murat Memiş (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014), 23; Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 634. İman kişide ya vardır ya da yoktur. Miktar açısından bir farklılık veya ölçülmesinde bir kıstas yoktur. amelinden dolayı kişiyi cehennemlik gören görüşe karşı bir fikir olmakla birlikte, ameli imana dahil eden bazı anlayışlarda da farklı görüşler ortaya çıkmasını getirmiştir. Bazı görüşler ameli imandan saysa da yokluğu iman kalkmasına ve ahirette mutlak olarak cehenneme girmesine sebep olmamaktadır. Ebû Hanîfe’dan farklı bir tarzda rivayet aktarımı yapılmaktadır. Üstüvâî’nin aktardığı bilgiye göre Ebû İsme Nuh b. Ebû Meryem el-Cami’nin Ebû Hanîfe’dan rivayet ettiği ifadede Kible ve Cennet Ehli olan kişi Ebû Bekir ve Ömer’i diğerlerinden üstün gören, Osman ve Ali’yi de seven kişilerdir. Burada bakıldığında ilk dört halifenin sırası aynı zamanda fazilet sırasındır görüşü gibi dursa da Osman ve Ali’yi sevmekle Hâricilerden, Ebû Bekir, Ömer’i üstün görüp Osman’ı sevmekle Şîa’dan ayrım söz konusudur. Bunlar iman söylemi yanında başka ifadeleri de gerekli görmektedirler. Şîiler imanı Ali’yi hak varis olarak görmekle birlikte onun yanında olmayı da gerekli görürler. Dolaylı bir biçimde, sloganik cümlelerle iman ettiğini söyleyen ve bunun aksini belirtmeyen kişilerin amellerine bakarak hakkında hüküm vermeyi doğru görmediğini anlayabiliriz. Bk. Üstüvâî, *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*, 15. Bu noktada düşüken başka bir şeth de aslında Hz. Osman ve Hz. Ali’den uzak olma veya mesafeli olmanın akıllarda canlanmasını engellemektedir. Mâtürîdî, *İslam İnanç Esasları (Fıkıh- Ekber Şerhi)*, 29.

bağlılığı görülen ve Mâtürîdî ile aynı ifadeleri paylaşan⁷⁹¹ Pezdevî, Eş‘arî’nin görüşünü ‘imanın kalp ile tasdik edilmesi ve bunun da itikat şeklinde gerçekleştiği’ söylemini aktarmaktadır.⁷⁹² Pezdevî, Eş‘arî’nin amel-iman bağlamındaki görüşünün de Mürcie görüşü olduğunu ifade etmektedir.⁷⁹³ Mâtürîdî’ye göre de iman için en büyük yeteneğe sahip mahal naklen ve aklen de sabit olduğu üzere kalptir ve imanın kalpte gerçekleşmesi gerekir.⁷⁹⁴ Eş‘arî *Makâlâtü’l-İslamiyyîn* eserinde, Ehl-i Kible’den zina, hırsızlık vb. günahları işleyen kişinin dinden çıkmayacağı görüşünü Ehl-i Sünnet’in görüşlerini ele aldığını söylediği başlık altında zikretmiştir.⁷⁹⁵ Bunun yanı sıra Eş‘arî amelin artma ve eksilme konusunu işlerken Ashâbu’l-Hadîs ve Ehl-i Sünnet’ten alimlerin kişinin cehenneme gideceğine veya muvahhitlerin cennete gideceklerine hükmetmedikleri ifadesine dikkat çekmesi, Pezdevî’nin Mürcie ile kurduğu bağlantıya olanak sağlamış olabilir.⁷⁹⁶ Buradaki ifadenin temel saiki Allah hakkında hiçbir eylemi vacip görmemek iken Mürcie’nin hüküm verme noktasındaki duraksaması daha çok durumun netliğe kavuşmaması, kalplerin tam bilinmemesi ve hüküm vermenin getirdiği ayrıştırıcı ve ötekileştirici mekanizmaya tepki göstermektir.

Tasdik hususu başka alimlerce de kabul görmüş ve zıttı farklı misallerle eleştirilmiştir.⁷⁹⁷ Cüveynî, Yahudilerin Tevrat’ta bildikleri halde tasdik etmemelerinden

⁷⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 620-621.

⁷⁹² Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 148; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 250-251; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 224.

⁷⁹³ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 150-151; Pezdevî, *el-Müyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 244; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 229.

⁷⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 713; Mâtürîdî kişinin kalben tam olarak iman etmesinden sonra o kişiye zorla yaptırılan inkar ifadesinin kişide bir küfür ortaya çıkarmayacağı durumuna ayetle (Nahl, 16/106) delili getirip iman mahalinin kalp olduğunu da farklı yollardan ortaya koymaya çalışmıştır. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 717; Dili olmayan bir kişinin bunu yerine getiremeyeceği, halbuki dilsiz kişilerin hepsinin toptan Allah’ı inkar edebilecek yapıda kabul edilmesinin düşünülemeyeceğini ifade eder. Bu açıdan kalp imanın gerçekleştiği yerdir ve dil bunun bir göstergesidir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 717, 720; Tasdik oluşması mümkün iken bu olguyu tam manası ile anlamak pek olası görülmemektir. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*, 742.

⁷⁹⁵ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 418.

⁷⁹⁶ Eş‘arî, *Makâlâtü’l-İslamiyyîn ve İhtilâfü’l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, 418.

⁷⁹⁷ Bağdadî sadece tanıımı vermekle yetinmiştir. Devamında başka alimlerin görüşüne yer vermiştir. Bu bilgileri ilerleyen bölümlerde ele alacağımız için burada ayrıyeten bahsetmekten kaçındık. Bk. Bağdadî, *Usûlu’d-Dîn*, 247.

ötürü inanç dairesi içiresine girmediklerini söylemiştir.⁷⁹⁸ Bakıllânî de Cüveynî'nin görüşünü kabul etmiş ve işin özünü tasdik görmüştür. Dille gerçekleştirilen bir fiilin kesinlik arz etmediğini, kişinin söylemiyle kalbinin uyuşmayabileceğini, fiillerinde ise aldatmaca olmasının ihtimaller dahiline girdiğini nazar-ı dikkate alarak tasdikin ehemmiyetini ve gerekliliğini vurgulamıştır.⁷⁹⁹ Uzuvlarda açığa çıkan bir fiil ise bu tasdik dı­şa vurumudur.⁸⁰⁰ Tasdik olması bakımından imandan şüphe duyulamaz ve hakkında kesinliğe hükmedilir. Bu bakımdan Bakıllânî için imanda istisna izah edilemez. Geçmiş ve haldeki durumlar istisna hariç, gelecekte olacaklar bilinmediği için, kişinin halinin muhal olmasından ötürü inşallah ibaresi kullanılabilir.⁸⁰¹

İman edilen hususları detaylı olarak açıklamak demek olan tafsili iman, Eş'arî'nin şart gördüğü Pezdevî'nin tespitleri arasında yerini almaktadır. Her peygamberin milletini, soyunu bilmenin zorluğundan dolayı havası saptıracağı öngörüsünde bulunmaktadır.⁸⁰² Bu noktada Pezdevî, Mâturîdî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.⁸⁰³ Tespit edilebildiği kadarıyla, Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserinde peygamberlerin soylarının bilinmesi gerektiği ifadesi yer almamaktadır. İman, Allah'ın gönderdiğine toptan inanmaktır. Bu bilgilere ek olarak Pezdevî burada Eş'arî ile Mu'tezile arasında bir benzerlik kurmuştur ve aynı düşüncüyü paylaştıklarını söylemektedir. İmanın nasıl gerçekleşeceği noktasında aynı görüşü savunmakla beraber, tafsili-icmali iman olarak isimlendirilen konuda Pezdevî, Eş'arî'yi eleştirmektedir.⁸⁰⁴ Pezdevî'nin bu bilgiyi elde ettiği kaynak muhtemelen *Mücerred-u Makâlât*'tır. İbn Fûrek

⁷⁹⁸ Cüveynî, *el-'Akâidetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 84-87.

⁷⁹⁹ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 22.

⁸⁰⁰ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 52; Bâkıllânî, *Kitâbu't-Temhîd fî'r-Red 'ale'l-Mülhiddeti'l-Mu'a'ttıla ve'r-Râfıza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 345-346.

⁸⁰¹ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 57.

⁸⁰² el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 154; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 248-249; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 234-235.

⁸⁰³ Mâturîdî de bütün peygamberlerin bilinmediği halde tamamına iman edildiğini söyler. Hepsini tek tek ismen dahi sayılmasa dahi Kur'an'da olan şekliyle inanmak yeterlidir. Bk. el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 725.

⁸⁰⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 154; Pezdevî, *el-Müyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 248-249; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 234-235.

eserinde namaz, zekat, temizlik gibi şeylerin imanın erkanından olduğunun bilinmesinin ve söylenmesinin caiz olduğunu aktarmıştır.⁸⁰⁵ Burada tafsili imana bir olanak açılrsa da peygamberin soyu örneğini Pezdevî'nin hangi kaynaktan aldığıın tespiti yapılamamaktadır. İfadelere genel manada bakıldığında ise Pezdevî'nin bahsettiği mesele doğrudur. İbn Fûrek'in caiz olarak aktarması aslında bunun gerekli olmadığını ima etmektedir. Bir şeyin caiz olması onun kesinlikle yapılmasının gerekli olduğu anlamı taşımamaktadır. İmanın tafsili olarak yapılmasının, mantıken, icmali imanı kabul ve yeterli görenlerin de caiz gördüğü bir mesele olması gerekir. Bir kişi toptan neye iman ettiğini biliyor ve bunları kabul ediyor, ardından da bazı noktalarda detaya gidiyorsa bunu neden yaptığının sorulmaması ve bundan da menedilmemesi gerekir. Pezdevî, caiz görülmesini farklı yorumlamakta da olabilir. Havasın sapması olarak verdiği örnek üzerinden değerlendirecek olunursa, peygamberlerin soylarının kesin olarak aktarılmadığını düşündüğü söylenebilir. Burada kim peygamber, peygamber soyundaki kişilerin kimler olduğu gibi noktalarda bir farklılaşma ortaya girer ve bu veriler üzerinden bir alim diğer bir alimi 'imansız' olarak niteleyip tekfir edebilir. Böyle bir tartışma İslam düşüncesinde karşılaşılmamış bir şey olup Pezdevî'nin neden avamı değil de havası saptırır dediği muğlak bir ifade olarak kalmaktadır. Eğer Eş'arî'nin bu görüşünü naklen başka bir eserden almadıysa, İbn Fûrek'in aktarımı kısmındaki bilgiyi Pezdevî farklı açıdan değerlendirmektedir.

İman bahsindeki bir diğer tartışma konusu da iki kavram üzerinden yaşanmaktadır. Eş'arî, *el-İbâne* adlı eserinde iman ve islamı ayrı tutarak aslında Mürcie'nin görüşünden farklı ve zıt bir görüş ortaya koymuştur.⁸⁰⁶ İmanın ikrar olduğu ifadesi, eserde Eş'arî tarafından da zikredilmekle birlikte amel ile artıp eksilmenin

⁸⁰⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 156.

⁸⁰⁶ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, "el-İbane Eş'arî Akaidi", *el-İbâne*, ed. Orhan Üstün (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 22-23.

gerçekleşebileceği de eklenmiştir.⁸⁰⁷ Eş‘arî artıp eksilmeyi kişideki belirginlik derecesi olarak görmüştür. İmana eklenen şeylerle de imanın artabileceği ifade edilmiştir. Allah’ı bildikten sonra kişinin Hz. Muhammed’in peygamberliğine inanması böyle bir şeydir.⁸⁰⁸ Eş‘arî buradaki artmayı daha fikrî ve inanç boyutunda değerlendirmiştir. Amel boyutundaki eylemlerin imana dahil edilmesi daha farklılık arz etmektedir. Bilgide gerçekleşecek eksilme farklı bir mahiyete sahiptir. Amelde eylem belli periyotlarda tekrar edilmelidir. Bunun sıklığı amele göre değişmektedir. Elbette bilgide de unutmamak için bir tekrar söz konusu olsa da temel meselelerde çok tekrarın şart kılındığı bilindik bir şey değildir. İnanan kişiler aynı şeyi yapıyor olabilirler ama Hz. Peygamber’in yapmış olduğu gibi bir dereceye sahip değildir. Bu noktada bir ayırım söz konusudur ve yapılan eylemler arasında bir derece farkı mevcuttur.

Eş‘arî külliyatta iman ve islam arasındaki farklılık var mıdır sorusunda Bakıllânî’nin ifadeleri ile öne çıkmaktadır. İmanın islam olduğunu ama her islamın iman barındırmadığını, İslam’ın ayrıca teslim manasının da olduğunu⁸⁰⁹ söyleyerek islamı daha geniş bir zeminde ele almıştır.⁸¹⁰ Ehl-i Hadîs kesiminde olan iman-islam ayrımı ifadesi Eş‘ariyye’nin önde gelen ve öncül şahsiyetleri tarafından da kabul edilmiştir.

Eş‘arî’nin başka bir eserinde ise iman, taat ile artar ve günah ile de eksilir görüşü yer almaktadır.⁸¹¹ Yine de burada kişi iman ettiyse de günahlarından dolayı dinden çıkmaz. Hz. Muhammed tarafından belirlenenler dışında kalan kişilere⁸¹² ise kesin

⁸⁰⁷ El-Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 23.

⁸⁰⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü’l-Makâlâtî’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 156.

⁸⁰⁹ Hucurât, 49/14’te geçen “mü’min olduk demeyin müslüman (teslim) olduk deyin” ayeti bağlamında iman ve islamın ne olduğu ve ayırımının nasıl gerçekleştiği noktasında İslam düşüncesinde görüşler ortaya konmuştur

⁸¹⁰ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56-57. Bakıllânî bir başka eserinde de İslam’ın Allah’a boyun eğmek olduğunu ifade eder. Buradaki boyun eğme kabul ve kul olarak iman sonrasında Allah’a bir yöneliş mi yoksa kabul etmemekle beraber bir aciziyet mi kesin değildir. Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*, 347-348.

⁸¹¹ Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî, “Ehl-i Sünnet’in Akaid Metodu”, ed. Orhan Üstün (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019), 169.

⁸¹² Buradaki kişiler aşere-i mübeşşire mi yoksa farklı bir zümre mi Eş‘arî tarafından açıklanmamaktadır. Aşer-i mübeşşire olarak bir kayıt düşmemiş olması farklı bir listelemeye de ihtimal vermektedir. Bu açıdan kişilerin kim olduğu net değildir.

cennetlik denilemeyeceği gibi günah işleyen kişi de kesin cehennemlik olarak görülemez.⁸¹³ Eş‘arî’nin bu görüşlerine bakıldığında onun belli noktalarda Mürcie’den ayrıldığını ama günahkar mü’mini ebedî cehennemde görmemesi gibi hususlarda da Mürcie ile aynı noktada olduğu söylenebilir. *el-Lüma*’da da Eş‘arî günahın fisk doğuracağı ama fiskın kişiden imanı kaldırmaya yetmeyeceği görüşünü savunmuştur.⁸¹⁴ Günahkar kişi için cehennemden azat edilmesi ve cennete gitmesi için ise ümit vardır.⁸¹⁵ Burada Mürcie’nin görüşü ile benzerlikle beraber alt metinde Eş‘arîlerin Allah’ın hiçbir açıdan sınırlandırılmayacağı, istediği kulu cennet veya cehenneme sokabileceği ve bunun yargılanamayacağı kabulü vardır. Görüşlerinden dolayı da kişi hakkında bir hüsnü zanda bulunulur. Var olan iyiyi ummanın yanı sıra itaatkar mü’min içinde farklı bir akıbet mümkündür. Diğer mezhepleri görüşünde bu kişi cennetlik görülürken Allah’ın fiilleri açısından herhangi bir kural koymayan görüş için ihtimaller eşittir.

Pezdevî’nin görüşünde de Eş‘arî’nin görüşünde de Ebû Hanîfe’nin ‘te’vilde tekfir yoktur’⁸¹⁶ olarak formüle edilen, kişi Kur’an’ı inkar etmediği kaydıyla metni hakkında yaptığı yorumların dinden çıkarmayacağı fikri vardır. Ebû Hanîfe’nin yöntemi, Pezdevî’nin Eş‘arî kesime olumlu yaklaşmasına olanak sunmaktadır. Eş‘arî’nin ve Eş‘arîlerin de bu yaklaşımı benimsemesi erken dönemdeki ameli imandan sayan Ashâbu’l-Hadîs’in tavrında bir değişim olduğunun göstergesidir. Böyle bir değişim yönündeki gelişimleri Bakıllanî’nin metinlerinde de belirgin haldedir. Peygambere karşı yapılmış eylemleri Bakıllanî de doğrudan olarak dinden çıkma şeklinde görmemiştir. Genel manada günahı imanın zıttı bir mahale konumlandırmayan Bakıllanî Allah’a ve

⁸¹³ el-Eş‘arî, “Ehl-i Sünnet’in Akaid Metodu”, 169-170.

⁸¹⁴ Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî, *Eş‘arî Kelâmı el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 135-137.

⁸¹⁵ el-Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 23.

⁸¹⁶ Ebû Hanîfe için asıl olan şey Kur’an’a olan imandır. Onun içinde olanları bilmektir. Bunların nasıl yorumlanacağı veya yorumundan dolayı ortaya çıkan kabullerin kişiyi dinden çıkarmasını kabul etmez. Elbette bunlar temel ilkelere zıt bir durum ibraz edilmediği sürece geçerlidir. Bk. Ebu Hanife, “el-Fıkhu’l-Ebsat”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 35.

Peygamberlere karşı işlenen suçların, onlara yapılan doğrulamayı etkisiz hale getirmeyeceğini dile getirmiştir.⁸¹⁷ İmanı amelden ayırarak Eş‘arî’yle aynı çizgide buluşmuştur.

Pezdevî’nin Eş‘arî hakkında aktardığı bilgilerin vakıaya uygun olduğu ve doğru bir aktarımda bulunduğu görülmektedir. Mürcie’ye benzetme noktası eğer yukarıda belirtilen hususlar noktasında ise haklı bir tarafı vardır. Eş‘arî’nin mü‘min-müslüman görüşünü aktarmamaktadır. Hâricilik veya Mu‘tezile gibi ebedî cehennemlik görmemesi de onlardan daha ılımlı bir yol izlediğini gösterir. Allah’ın şirk dışında kalan günahları bağışlayacağı ayetini⁸¹⁸ zikrederek Mu‘tezile ve Kaderiyye’nin ‘asiler ebedî cehennemde kalıcıdır’ görüşünü eleştirmiştir.⁸¹⁹ Bu da aslında Mürcie’nin ortaya koyduğu görüşün, Eş‘arî cenahında da bir yansıması olduğunun işaretidir.

İman konusunda bir başka ihtilafın yaşandığı konu mukallidin imanının geçerliliği hakkındadır. Eğer geçerliyse ne derecede ve nasıl olduğu da konunun beraberindeki bir meselesidir. Pezdevî taklidî iman notasında detaylı bir fikir beyan etmemektedir. Mâturîdî’nin iman bahsini ele aldığı kısımlara bakıldığında ise genel tavırda olduğu gibi naklen ve aklen ispat yöntemine başvurmuştur. Marifet imana götüren bir husus olduğu gibi bilgisizlik de yalanlamaya götürebilir.⁸²⁰ Burada açıkça mukallide karşı bir niteleme yoktur. İhtimal üzerinde durulmasından dolayı bilgisizlik imana götürebilir ve kişi takliden inanabilir. Açıkça bir engel olmaması da olmasını imkansız kılmamaktadır. Pezdevî, Ehl-i Sünnet’in mukallidin imanını kabul ettiği şeklinde konuya doğrudan giriş yapmaktadır. Mu‘tezile ve Eş‘arî’yi zikrettikten sonra Ehl-i Sünnet’in görüşünü açıklamaktadır. O, ümmetin bütünüyle halkın imanını sahih görmesi ve bunun aynı zamanda sahabe yolu olduğu şeklide detaylandırmaktadır. Kişi, Mekke’ye giden yolu

⁸¹⁷ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu‘a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 349.

⁸¹⁸ Nisa, 4/48.

⁸¹⁹ el-Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 18.

⁸²⁰ el-Mâturîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 724.

bilmese ama oraya varsa amacına ulaşmış olur.⁸²¹ Bu örnekle kişinin yolu bilmese dahi taklit ederek varmasını geçerli görmektedir. Ehl-i Sünnet görüşü olarak zikrederek aslında kendi görüşünü de ortaya koymaktadır.

Pezdevî, Eş'arî hakkında gelen rivayetlerin çeşitliliğine değinmektedir. Pezdevî'ye göre doğru rivayet mukallidin mü'min kabul edilmesi şeklindedir.⁸²² Eş'arî'nin eserlerinde geçen görüş ise Pezdevî'nin söylediğinden biraz farklıdır. Eş'arî'nin ortaya koyduğu fikrin arka planında iman ve küfrün Allah tarafından verilmesi fikri bulunması da muhtemeldir. Eş'arî anlayışa göre tek failin Allah olması taklidî imanının önünü kapayan unsur olarak görülebilir. Bu durumda zaten Allah vergisi olduğu için kişide bir taklit-tahkik ayrımı ortaya çıkmaması muhtemeldir. Kişide olan iman etmeye istitâat küfür için geçerli değildir. Aynı şekilde küfür için olan da iman için geçerli değildir.⁸²³ Bu açıdan kişiye verilen istitâat zaten o eylemi yapmayı gerekli kılmaktadır. Sadece o fiil için verilen istitâat de Allah'tan gelmektedir. Yani inanan kişiye iman, inanmayan kişiye de küfrü veren Allah'tır. Bunun tayinini dileğini yapan olması açısından sadece Allah yapar.⁸²⁴ Taklidî imana sahip olan kişiyi Eş'arî Allah'ın azarladığı kişiye benzetmiştir. Kritik kısım Eş'arî'nin taklit ile neyin kastedildiğidir. Taklit, alimlerin çabası ile kaldırılmıştır. Burada ele alınan taklidi kaldıran şey bireysel akıl yoluyla yapılan bir çıkarım değil, alimlerin rivayetleri toplayarak ortaya koyduğu ilimdir.⁸²⁵ Pezdevî'nin mukallidin imanını kabul eden yaklaşımı Eş'arî'nin geçerli gördüğüne dair yaklaşımını Ensârî'nin yapmış olduğu ifade destekler niteliktedir. Cüveynî vasıtası ile yapılan aktarımda Eş'arî'nin bazı eserlerinde ise Çin'den gelecek kişinin yapması gereken ilk iş olarak hakikati tanıyıp onu kabul etmesi veya önce İslam'ı kabul etmesinden

⁸²¹ el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 155; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 251; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 235.

⁸²² el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 155; Pezdevî, *el-Müyyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 251; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 235.

⁸²³ el-Eş'arî, "Ehl-i Sünnet'in Akaid Metodu", 161-162.

⁸²⁴ el-Eş'arî, "el-İbane Eş'arî Akaidi", 89-91, 103-111.

⁸²⁵ el-Eş'arî, "Ehl-i Sünnet'in Akaid Metodu", 145.

bahsedilmiştir. Bu, delil ve nazar sonrasında yapılması gereken bir eylemdir.⁸²⁶ Bu minvalde kişi ilk taklidî imana sonra da tahkikî imana geçmektedir. Geçiş dikkate alındığında, Eş‘arî hakkında Pezdevî’nin bahsettiği çeşitli rivayetlerin Pezdevî’ye ulaşması ortaya çıkmaktadır. Burada üzerinde durulması gereken nokta Ensârî ile karşılaşma veya onun eserini görme ihtimalidir. Nitekim Ensârî dışında bu bilgiye olanak sağlayacak bir veri tespit edilememiştir.

Eş‘arilikte imanın öncelik sıralaması da önem verilmesi gereken bir açılıma sahiptir. ‘Evveli’l-vacibat marifetullahtır’ ilkesi gereği ilk yapılması gereken şey Allah’a imandır. Dine girmek ve diğer konuların mevzubahis olması için iman gerek şarttır. Bakıllânî bunu ilk farzın Allah’ın ayetlerini, kudretini düşünmek, bunları bilmek ve delil getirmek; ardından da O’na iman etmek olarak sıralamıştır.⁸²⁷ Bağdadî, Bakıllânî’nin zikrettiklerini birleştirerek tek bir madde altında; Allah’a iman, O’nun sıfatlarını bilme, O’nun bir ve tek olduğunu kabul etme ve delil getirme olarak sınıflamıştır.⁸²⁸ İlk bakıldığında iki anlatının da aynı maksada hizmet ettiği görülmektedir. Delillendirme ifadesinden anlaşılacağı gibi tahkikî iman anlayışı daha öne çıkarılmış ve bunun namaz, oruç, ana babaya itaat gibi farzlardan daha önce olduğu yansıtılmıştır. Bakıllânî için şüphe olmadan nazara gitmek imkansızdır.⁸²⁹ Burada düşünme sürecinde başlangıç noktası olarak şüphe merkeze alınmaktadır. Ensârî, Eş‘arî’den naklen Eş‘arî’nin ilk farz olarak Allah’ı, elçisini, kitabını ve İslam’ı ikrar olarak gördüğünü söyler.⁸³⁰

Pezdevî’nin burada Eş‘arî’nin taklidî imanı kabul ettiğine dair olan yargısı tam olarak yanlış olmadığı gibi gerçeği de birebir yansıtmamaktadır. Eş‘arî taklit-tahkik noktasında Pezdevî’nin ifade ettiğinden farklı bir düşünceye sahip olmuştur. Tahkike ulaşmayı sağlayacak bilgi, rivayetleri toplama çalışmasını yapan alimlerin eylemleridir.

⁸²⁶ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/72.

⁸²⁷ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 21.

⁸²⁸ Bağdadî, *Usûlu’-Dîn*, 210.

⁸²⁹ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/72.

⁸³⁰ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, I/72.

Pezdevî'de ve Mâturîdî gelenekte ise daha çok kişinin bireysel planda yaptığı tefekkür eylemi sonucunda tahkiki iman sahibi olunabilir. Pezdevî, Eş'arî'nin kişinin mü'min olarak kabul edilmesi için tasdik gerektiğini kabul ettiğini aktarmaktadır.⁸³¹ Bu görüş birçok kesimle beraber Eş'arî kesim için de bir ortak görüş olarak durmaktadır. Burada amelin imandan olması yanında islam ve iman kavramının ilişkisi, imanda artma ve eksilmenin olup olmadığı, kişinin 'inşallah mü'minim' demesi şeklinde imanda istisnanın ne kadar doğru olduğu kısımları vardır.⁸³²

Bakıllânî'nin eserleri incelendiğinde, ilk farzın Allah'ı ve Peygamberini bilmek, kalp ile tasdik edip dil ile ikrar etme şeklinde olduğu görülmektedir.⁸³³ Burada Eş'arî'nin tanımına 'dil ile ikrar' şeklinde bir ekleme göze çarpmaktadır. Dil ile ikrarı ekleyen Bakıllânî gerekçe olarak da iman ettiğini söyleyen kişinin genel manada insanlar arasındaki hükmünün bilinmesi, yapılacak muamelenin şekillenmesi ve Müslüman topluluğun din kardeşine karşı görevlerini yerine getirebilmesi için öğrenmesi gerekliliğini öne sürmektedir. Kalbin tasdiki ifadesi Bakıllânî'de de yerini almaktadır. Nitekim eserinin ilerleyen kısımlarında Bakıllânî işin özünü tasdik olarak nitelemiştir. Dil ile yapılan eyleme aldanılmaması gerektiği izahında bulunulması bu tespiti onaylamaktadır.⁸³⁴ Pezdevî de benzer bir ayrıma gitmektedir. İmanı şüphe götürmeyecek bir tasdik olarak nitelerken şeriatta iman kalp ile tasdik dil ile ikrardır.⁸³⁵ Pezdevî, ilkin Ehl-i Sünnet'in görüşü olarak vermektedir. Buradaki ayrımda şeriatta imanın ayrıca zikredilmesi iki farklı iman olgusunun akla getirebilmektedir. Fakat bu tam da görüldüğü

⁸³¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 148; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 241; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 224.

⁸³² Bakıldığında her biri amelin konumu ile bağlantılıdır. İmana tanımına amel dahil edildiğinde, kişinin ameli terkinde oluşacak senaryo nedir? Amel imandan olursa ve kişi ameli terk ederse iman dairesi içerisinde olur mu? Belli kabulleri içeren imanda istisna ne kadar geçerlidir? Amellerin bazılarında olmaması imandan ne çıkartır veya ekler konularının hepsi bunla bağlantılıdır.

⁸³³ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 21.

⁸³⁴ Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 22, 52. Bâkıllânî burada münafık grubunu dikkate alarak aslında Müslümanların sadece zahire kanmaması gerektiğini ve imanın tasdik olduğunu kabul etmektedir. Asıl olarak kalp nitelemesi yapması diğer olguların da kıymetli olduğunu ama kalpsiz bir anlam ifade etmediklerini söylemektedir.

⁸³⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 148; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 240; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 223.

gibi değildir. Şeriat bir toplumsal düzene işaret eden hukuk manzumesidir. Bu bakımdan şeriatla kişiye gösterilecek muamele ve verilecek hükmün belirlenmesi için zahirine yani dışa vurumuna bakmak gerekmektedir. Nitekim Bakıllanî de buna işaret etmiş, işin özünü tasdik olarak sunmuştur. Şeriat kısmında ek bir ayrıma gidilmesi Hanefî-Mâturîdî gelenek içerisinde çok sık rastlanılmayan bir olgudur. Ebû Hanîfe'nin zahire göre hükmetme prensibine⁸³⁶ bakılacak olursa bu fikrin temel amacını Hanefî literatür içerisinde görülebilir. Bununla beraber imanın Bakıllanî ve Pezdevî'nin yaptığı gibi ayrıma tabi tutulduğuna rastlanılmamaktadır.

Cüveynî de kişinin ancak ve ancak tasdik etmesi ile iman etmesinin mümkün olacağını söylemiştir. İmanı salt bilgi olarak kabul etmemiştir. Cüveynî'ye göre sadece Allah'ın ve diğer iman esaslarının bilinmesi, kişiyi hakiki mü'min yapmaz. Bildiği halde inanmamak ve bilgi sahibi olan kişinin kendindeki bilgiye karşı tavır takınması mümkündür. İsyanın da imanın ortadan kalkmasına dair bir etkisi bulunmamaktadır. İsyan bir günah ve yasak bir emir olabilir. Ne var ki tevbe de Allah'ın mü'min kullarına yaptıkları günahlardan ötürü sağladığı bir çıkış kapısıdır.⁸³⁷ İmanın gerçek halini ancak ve ancak Allah tam olarak bilebilir. Çünkü Cüveynî için iman tasdikle sağlanırken tasdik bir nefsî konuşmadır.⁸³⁸ İman herhangi bir fiziksel eylem olmadan da gerçekleştirilebilmektedir. Yani amel gerek sebeplerden değildir. Ameli imandan kabul etmeyen anlayış dil ile ikrarı gerekli görmüştür. Esasen dil ile ikrarın insanlar arasında olduğunu ve Allah katındaki duruma kalp ile tasdikin yeterli olacağını da eklemişlerdir. Cüveynî de aynı kabulü paylaşmıştır.

Ensârî, ikrarı zorunlu görenleri Hasan b. el-Fazl el-Baceli'nin (ö. 282) yanı sıra Ebû Hanîfe ve öğrencilerini zikretmiştir. Bu görüşe benzer şekilde mezhebinin

⁸³⁶ Ebu Hanife, “el-Âlim ve'l-Müteallim”, çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 21.

⁸³⁷ Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye fî'l-Erkani'l-İslâmiyye*, 84-87.

⁸³⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâin'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 321.

öncülerinden İbn Küllâb da yakın ifadeler söylediğini eserinde göstermiştir.⁸³⁹ *Şerhu'l-İrşâd*'da tespit edilebilen diğer bir aktarım ise Eş'arî ve Ashâbu'l-Hadîs bağlamındadır. Ensârî'nin naklinde imanın tasdik ile mümkün olduğu şeklindeki görüşün kabul edildiği izlenimine sahip olunabilir. Ensârî, başta Ashâbu'l-Hadîs'in görüşü bağlamında vermiş ve Ebu'l-Hasan'ın da bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁸⁴⁰ Pezdevî bazı Şâfiîlerin ve Ehl-i Hadîs'ten birtakım kişilerin taati imandan gördüklerini şeklinde bir görüşleri olduklarını ortaya koymaktadır.⁸⁴¹ Şâfiîler hakkındaki bilgi neye karşılık geldiği tam olarak ayırt edilememekle birlikte Ehl-i Hadîs hakkında olan görüşler arasında bir farklılık vardır. Ensârî başka bir şeyi ortaya koymuşken Pezdevî bu yargıyı genellemeden uzak bir tanımlama ile resmetmektedir.

Kuşeyrî, genel akımın tersine iman ve ameli bir saymıştır. Aralarında bir fark olmadığı fikrini Eş'arî kesimde temsil etmiştir.⁸⁴² Ashab-ı Hadis nezdinde imanın farzıyla ve nafilisiyle tüm itaatlerin yerine getirilmesi ve Allah'ın haram kıldığı veya tenzihen yasakladığı her türlü nehiyden kaçınılmasına değinmiş ve görüşünü daha genel bir zeminde ifade etmiştir.⁸⁴³ Bakılacak olursa bu farklılık Eş'arilikte çok rastlanılan bir görüş değildir. Kuşeyrî'nin böyle düşünmesi, izah edilen amel-iman noktasındaki görüşüne de açıklık getirilmesine bir miktar olanak sağlayabilir. Günahı imandan çıkılmasına sebep olarak görmemesi, kalp ile tasdiki zikretmesi, iman ve islamı aynı görmesi amel ile olanların ikincil olduğunu söylenmesine olanak sağlar. İki eşit ihtimalde olan durum burada birinin daha ağır basmasını sağlayabilir.

Pezdevî'nin bahsetmekte olduğu ve iman bahsinin önemli konularından biri olan iman-islam kavramları üzerinde yaşanan farklılaşma bu bahsin ele alınmasında önemli bir tartışma alanıdır. Hanefî cenah ilk dönemden itibaren iman ve islamı aynı ve bir

⁸³⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/406.

⁸⁴⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/403.

⁸⁴¹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 149; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 241-242; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 224.

⁸⁴² Kuşeyrî, "Lüma' fi'l-İ'tikâd", 196.

⁸⁴³ Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli's-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*, 101.

kavramlar olarak görürken Ashâbu'l-Hadîs bunların farklı olduğu görüşüne sahip olmuştur. Pezdevî de bunu Ehl-i Sünnet ve Ashâbu'l-Hadîs görüşü üzerinden işlemesinin ardından iki kavramın ayrılamayacağı görüşünü kanaat olarak öne sürmektedir.⁸⁴⁴ Eş'arî gelenekte önemli yeri olan *el-İnsâf* adlı eserde imanın daha dar bir konumunun olduğu, imanın islam olduğu ancak her islamın bunu sağlamadığı göze çarpmaktadır. Ayrıca iman noktasında da mü'min kişi Cebrail ile, Peygamber ile veya Ebû Bekir ile eşit değildir. Delil açısından diğer inanan kişiler daha alt bir seviyededir ve bu da aralarında oluşacak denklige bir engeldir.⁸⁴⁵ Burada Eş'arî'nin eserlerinde tespit edilemeyen bir ifade vardır. Ebû Hanîfe'nin dile getirdiği ve çokça yankı uyandıran imanda meleklerle, peygamberlerle eşit olmamız hususuna karşı bir ifade mevcuttur.⁸⁴⁶ Pezdevî'nin bahsettiği iman-islam kavramlarının birlikteliğinde Ebû Hanîfe'nin görüşü devam ettirilmekle birlikte Ebû Hanîfe'nin görüşüne olan açık muhalefetin asıl yanlış olduğunu zikretmektedir.⁸⁴⁷ Nitekim Eş'arîlerin önemli siması Bakıllânî, bu görüşü ile Ebû Hanîfe'nin çizdiği çerçeveye pek de sıcak bakmamıştır. Burada delil öne sürülerek bir ameliyyeden dolayı ortaya çıkan iman farklılığı gözlemlenmektedir. Yani amelin imana bir biçimde de olsa etki ettiği çıkarımında rahatlıkla bulunulabilir. Cüveynî de İmam-ı Azam'ın görüşüne karşı çıkmış ve iman açısından eşit olmanın söz konusu olmadığı fikri ile Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiştir. Cüveynî'nin görüşünü ortaya koyarken kullandığı kıstas iman devamlı olmasının garantisi olmamasından dolayıdır.⁸⁴⁸ Cüveynî, imanı tasdik olarak görmesini burada da ifade eder. Cüveynî imanı bir araz olarak görmüştür. Tasdik inanan kişi tarafından sağlanmış olsa da devamlılığı kesin olan bir araz değildir. Bunun aksine, Allah Hz. Muhammed'in imanını devamlı kılmıştır. Zikredilen isme

⁸⁴⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 156-157; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 254; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 236-237.

⁸⁴⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 56-57.

⁸⁴⁶ Ebu Hanife, "el-Âlim ve'l-Müteallim", 13.

⁸⁴⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 154; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 249; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 235.

⁸⁴⁸ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtin 'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*, 323.

bakıldığında Cüveynî burada melekûtu zikretmemiş, insanlardan da başkasını katmamıştır. Genel olarak Eş‘arî düşüncenin iman noktasındaki görüşü mercek altına alınacak olursa, amel imanı etkilemekle yokluğunda imanın varlığını tamamen ortadan kaldırıp ahirette ebedî cehennemlik ve kafir muamelesi görmesine olanak sağlamamaktadır. Kuşeyrî’nin çağdaşı Cüveynî’yi ve eserleri de dikkate alındığında, bu görüşün o dönem Eş‘arîliğinde de kabul gördüğünü görebiliriz. İkisinin de eşit derecede mümkün olmasından dolayı tam bir çıkarımda bulunmak bu bilgiler ışığında zor görünmektedir. Ensârî’nin nakletmiş olduğu bir bilgi de ayrımın zorluğunu destekler mahiyettedir. İsfarayînî bu alanda Eş‘arî’nin talebeleri arasında farklılığa değinmiştir. Tasdik dil bilgisi anlamı üzere gelen haberin doğruluğuna inanmaktır. Ancak şeriat alanında bu tasdik bilgi olarak ele alınır. Sadece inanmak yeterli değildir. Yalancıyı tasdik eden ve onun doğru olduğunu ifade eden kişi yalancıya inanmış sayılır. Tasdik için bir takım bilginin gerekli olduğunu da eklemiştir.⁸⁴⁹ Bu farklılık Ensârî tarafından nakledilmiş olsa da Pezdevî durumu daha genel bir hükümle nitelemektedir. İman ve islamın birbirinden ayrılmayacağını ifade etmekte ve artıp eksilmeyi kabul edenleri Ashâbu’l-Hadîs ve Şâfiîler olarak göstermektedir.⁸⁵⁰

İmanın artma ve eksilmesi bahsinde ise Pezdevî tarafından savunulan görüşlerin hiçbirinde Eş‘arî kesim tarafından ifade edilen görüş yoktur ve olmasına sebebiyet verecek bir tavır da takınmamaktadır. İman ve islamı aynı görmesi, Ebû Hanîfe’nin görüşüne muhalefete karşılık vermemesi, imanda artma ve eksilme kabul etmemesi hususları bunu işlemektedir.⁸⁵¹ Eş‘arilikte ilk olarak Ehl-i Hadîs’in genel iman-amel hakkındaki görüşü var gibi gözükse de Eş‘arî’de olan durumun benzer yansımalarına denk gelinmektedir. Bakıllanî imanın artıp eksilebileceğine hiçbir şüphe bırakmadan

⁸⁴⁹ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, III/404.

⁸⁵⁰ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 156-157; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 252-254; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 236-237.

⁸⁵¹ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 154-157; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 248-249; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 234-235.

temas etmiştir. Eserin devamına bakıldığında ise bu artma ve eksilmenin eylemde olduğu, azalmanın sonucunun imanını yokluğu olarak nihayete ermeyeceği ve kişi ibadette bulunmasa dahi imanının belli ölçüde korunacağı çok kolay bir biçimde görülebilir. Haramlar ancak helal kabul edilerek işlenirse imana zarar vermez.⁸⁵² Bu Eş‘arî’de de aynı biçimde rastlanılabilecek bir bilgidir.⁸⁵³ Ameli imanın ortadan kalkmasında bir sebep görmemekten dolayı ciddi benzerlik vardır. Bakıllânî farklı bir bakış açısını da hatırlatmıştır. Günahın zıttı iman değildir. Günahın zıttı sevaptır. Bu yüzden mantık açısından günah ve sevap kıyasa tabi tutulamamaktadır. Suç işleyen günahkardır. Allah’a veya Peygamber’e karşı işlenen suç da tasdiki ortadan kaldırmayan bir günahıdır.⁸⁵⁴ Amel farklı açılardan ve etkisiyle imana hala tesir sahibidir. İmanda istisna yapılması amelin imana katılmasından dolayı değildir. İman bir hal şeklinde ele alınmakta ve bu halin ileride devam edip etmeyeceği bilgisi mevcut olmadığı için yapılması gereken bir şey imanda istisnadır. Bunun içindir ki kişi geçmişte ve mevcut durumda kendini ‘inşallah mü’minim’ şeklinde tanımlamada bulunması düşünülemez. Gelecek manada ve ölüm anında imanının varlığının muhafaza olması için ve imanının korunamaması ihtimal dairesinde olduğu için ileriye dönük olarak ‘inşallah mü’minim’ diyebilir.⁸⁵⁵ Burada geleceğe dönük işlerden bahsederken inşallah denmesi gereken noktada ayet zikretmiştir.⁸⁵⁶ Pezdevî burada Şâfiî ve Ashâbu’l-Hadîs’i bir arada zikrederek imanını artıp eksileceği görüşüne sahip oldukları naklinde bulunmaktadır.⁸⁵⁷ Pezdevî’nin burada Şâfiî ve Ashâbu’l-Hadîs olarak iki ayrı grup zikretmesi aralarında fark gördüğüne bir işaret olabilir. Buradaki Ashâbu’l-Hadîs dar anlamda Hanbelî geleneği ifade edebileceği gibi geniş anlamda nakli esas alan, kelama mesafeli ve hatta karşıt olan şahsiyetlerden

⁸⁵² Bâkılânî, *el-İnsâf*, 54.

⁸⁵³ Eş‘arî, “el-İbane Eş‘arî Akaidi”, 22.

⁸⁵⁴ Bâkılânî, *Kitâbu’t-Temhîd fî’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu‘a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu‘tezile*, 349.

⁸⁵⁵ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 57.

⁸⁵⁶ Kehf, 18/23-24.

⁸⁵⁷ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 156; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 253; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 236.

mütevellit bir zihniyeti de ihtiva edebilir. Hanbelî kesimden pek söz etmemesi ve muhatap olarak Hanefî olup kelama mesafeli Buhara ulemasını seçmesi onun bu ifadesinin daha çok Hanefileri kapsayan bir algıya sahip olduğunu gösterebilir. Şâfiî kesimle kastedilen ise eserinde geneli incelendiğinde bazı noktalarda da görülebileceği gibi Eş‘arî kesim olması kuvvetle muhtemeldir.

Cüveynî imanı bir araz olarak görmüş, Hz. Muhammed istisna tutularak, hiç kimsede iman arazının devamlı olmadığını da eklemiştir. Bundan ötürü kişi ileriye dönük bir kesinliğe sahip değildir. Eserinin ilerleyen kısımlarında da selefın ölüm anında olabilecek dinden çıkmadan korktukları için imanda istisna göttüğünü temellendirmiştir.⁸⁵⁸ İstisna edilmesi gerekli bir şeydir ve bir tür ümittir. Bu ümit halin devamlılığı üzerine kuruludur.

Kuşeyrî, iman ve günah konusuna değinmiştir. Kişi ister fık sahibi olsun ister günahkar olsun cehennemde ebedî kalmaz. Kişide günahı küfür olmadıkça hiçbir türlü imandan çıkarmaz.⁸⁵⁹ Kendi görüşünü paylaşmış olan Kuşeyrî başka bir eserinde de Eş‘arî’ye göre imanın tasdik olduğu inancını benimsediğini ve bunun aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin de görüşü olduğunu bizlere göstermiştir.⁸⁶⁰ Pezdevî Ebû Hanîfe’ye olan muhalefeti açıkça eleştirmekle birlikte burada olan birlikteliğe değinmemektedir.

Muhaddis ve Şâfiî fakihî Beyhakî, şeyhinden rivayet ile bir görüş aktarmıştır. Bu görüş iki açıdan kıymet ifade etmektedir. Bahsedilen şeyhin Eş‘arî olması ihtimali iman-amel noktasındaki görüşün Eş‘arî kesimde nasıl algılandığına dair önemli bilgiler sunmaktadır. Hem rivayetin Eş‘arî’ye dayanması hem de bu rivayetin mezhep içinde aktarılması kuşaklar içinde olan benimsemeyi gösterirken Eş‘arî’ye dayanmasa bile Eş‘arilikteki mezhepteki bir alimin görüşünü yansıtır. Rivayete göre bir şeyin değişiyor (artıyor veya eksiliyor) olması onun yok olmasına sebep değildir. Bir başka deyişle kişide

⁸⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd ilâ Kavâti’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, 324.

⁸⁵⁹ Kuşeyrî, “Lüma’ fi’l-İ’tikâd”, 197.

⁸⁶⁰ Kuşeyrî, *Şikâyetü Ehli’s-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine’l-Mihne*, 103; Kuşeyrî, “Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî’nin Bir Risalesi”, 107.

imanın artıp eksilmesi ondan imanı tamamen kaldırmaz.⁸⁶¹ Beyhakî'nin görüşlerine ek olarak verilecek başka bir aktarım daha mevcuttur. Bazı alimlere göre iman fazilet, şeref ve mertebe ile artar ve azalır. Delil ile inanan ve neyin imana zarar vereceği neyin ise vermeyeceği bilgisine sahip bir kişi ile delili olmayarak iman eden kişi arasında bir farklılık ve mertebe ayrımı vardır.⁸⁶²

e) İmamet

Bilindiği üzere imamet konusunun akait metinlerinde yer alması Şîa ile başlamıştır. Şîa'nın karakteristik özelliği olan imamet bahsi ilerleyen dönemlerde Sünnî kesimin de cevap vermeye başlaması ile inanç konularının ele alındığı metinlerde en son değinilen konu olarak yer edinmiştir.⁸⁶³ İmameti eserlerde gündeme getirip Şîa'ya cevap vermeyi eserinde yer veren isimlerden birisi de Eş'arî'nin kendisidir. İmamet konusunda Pezdevî de birtakım söylemlere sahiptir.

Pezdevî, efdal-mefdul konusuna dikkat çekmekte ve Kalanisî'nin mefdulün imametine cevaz verdiğini söylemektedir. Bunu Ehl-i Sünnet'in de benimsediğinin altını çizdikten sonra Eş'arîlerin bu görüşe sahip çıkmadığını da ortaya koymaktadır.⁸⁶⁴ Eş'arî kesim için, insanlar mefdul olanda birleşmiş ise ve görevden almak fitneye sebep olacaksa

⁸⁶¹ Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 182.

⁸⁶² Bu bilgi bize İsfarayînî üzerinden ulaştırılmaktadır. Bazı alimlerin kimleri ihtiva ettiğine dair detaylı bir aktarım söz konusu değildir. Bu açıdan bahsi geçen alimlerin Eş'arî kesim ile olan ilişkisini tespit etmek zordur. Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/410.

⁸⁶³ Bahsedilen bu konu Sünnî kesim için bir inanç esası olarak mütalaa edilmez. İnanç ilkelerinin ele alındığı eserlerde bunlara yer açmak Ehl-i Sünnette itikat bazlı bir değişim ve etkileşim olduğu anlamına gelmez. Burada bir reddiye geleneği vardır. Eserin son kısımlarında ele alındığı göz önünde bulundurulursa bu durum daha da iyi anlaşılır. Genel hatları ile Ebû Bekir'in hilafetine dair ayet, hadis ve o dönemin güncel sosyal hayatı dikkate alınıp bir meşruiyet zemini hazırlanmıştır. Amaç Hz. Ebû Bekir'in halifelliğini bir esas olarak zikretmekten ziyade bu konunun bir inanç esası olmadığı ve mezhebin yapısında önemli bir sacayağı olan Şîa'nın da batıl olduğuna dair ilişkin delil getirmedir. Hz. Ebû Bekir üzerinden yapılan bir temellendirme hem Hz. Ömer'i hem de Hz. Osman'ı meşru kılacak yolu da açmaktadır. Hz. Ali'nin meşruiyeti Müslüman dünyada Hâricilik dışında kimse tarafından tartışılmadığı için yapılan daha çok dördüncü sırada olmasına dair olan gerekliliktir. Bu Eş'arî ile başlayan bir süreç olmakla birlikte Eş'arî gelenek içerisinde Cüveynî özelinde müstakil bir anlam alanı da kazanmıştır. Bk. Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*; Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*.

⁸⁶⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 193; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 305; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 295.

kalmayı caizdir. Ancak, eğer görevden almak fitne çıkarmazsa en faziletli olanın seçilmesi gerekir. Kalanîsî için ise kadılık işlevinin iyi olması ve ihtilafları çözme kapasitesinin kamil noktaya ulaşmış olması, mefdul olan kişinin imam olarak kalması için yeterlidir.⁸⁶⁵

Bağdadî'nin aktarımına göre, Eş'arî efdal-mefdul tartışmasında efdalin imam olması gerektiği görüşünü savunmuştur. Bu bilgiye ek olarak Bağdadî, Şâfiî mezhebindeki çoğu kişinin efdal varken mefdulün imametine cevaz verdiği görüşünü söylemiştir.⁸⁶⁶ Pezdevî'nin Eş'arî ile ilgili olarak dikkat çektiği bir başka husus ise onun itibar sahibi kişinin yaptığı atamanın geçerli olduğu, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Ömer'i bu yolla seçtiği ve bu seçimin geçerli olduğu yönünde bir kanaate sahip olduğudur.⁸⁶⁷ Cüveynî, Eş'arî'nin imameti hal ve akd ehlinin beyat etmesi ile geçerli olduğu görüşünde olduğunu Bakıllanî'den naklen aktarmıştır.⁸⁶⁸ Cüveynî'nin, Bakıllanî'nin hangi eserinden böyle bir bilgiye ulaştığı tespit edilememiştir.

Bağdadî'nin verdiği bilgiyi aktaran diğer bir şahsiyet ise Ensârî'nin kendisidir. Bağdadî kanalı ile Eş'arî'den naklen en faziletli olan kişiye biat edilmesi gerektiğini söylemiştir. İki farklı kişi arasında biatın önceliği ve sonralığının bir önemi yoktur. Önemi olan fazilet olarak önde olan kişiye yapılandır. Fazilet sırasında eşitlik varsa önce veya sonra olması önemlidir.⁸⁶⁹

İmamet konusunun Eş'arî sonrası süreçteki gelişim seyrine bakılacak olunursa, imametnin incelendiği kısımların eserlerdeki hacimlerinde bir artış görülebilir. Özellikle Beyhakî imamet bahsinde hatırı sayılır derecede mesai harcayan bir isim olarak ortaya

⁸⁶⁵ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 193; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 305; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 295.

⁸⁶⁶ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 293.

⁸⁶⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 194; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 305; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 297.

⁸⁶⁸ Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 77-78.

⁸⁶⁹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/551-552.

çıkılmaktadır.⁸⁷⁰ Akait konularının işlendiği, inanç esasları ve buna bağlı hususların konu kılındığı külliyatta imamet bahsinin yer edinmesi bu konuda Eş‘arî kesimin farklı ihtiyaçlara binaen böyle bir girişime kalkıştıklarını göstermektedir. Nitekim konu bir itikat manzumesinden ziyade sosyal bir gerçeklik olarak görülmüş ve bu minvalde ele alınmıştır. Her alim de kendi tarzıyla konu hakkındaki bilgi birikimini aktarmış ve düşüncelerini paylaşmıştır. Bu alimler silsilesi içerisinde Pezdevî de yerini almaktadır. Eş‘arîlerden etkilenmesi olası olmakla birlikte tek saik olarak ele alınması yanlıştır. Pezdevî dönemi ve öncesinde de imamet ve liderlik konusunda önemli gelişmeler gün yüzüne çıkmıştır. Ayrıca kendisinin Abbâsî hilafet merkezine uzak kalması bölgede olan siyasî rekabetin artmasını getirmiş ve sürekli bir değişimi de beraberinde taşımıştır. Bu karışıklık da Pezdevî’nin zihin dünyasını etkilemektedir. Kendisinin hatırı sayılır derecede Eş‘arî metinleri ile olan ıstıgalı bu konuyu işlerken bazı ortak noktalarda buluşulmasını da kolaylaştırmış olmalıdır.

Eş‘arîler imamet konusunda öncelik verdiği başlıklardan birisi de imamet kurumunun varlığı hakkındadır. İmamet gerekliliği noktasında, Bağdadî eserinde ümmetin icması olduğu fikrini dile getirmiştir. Bağdadî’ye göre, hilafetin varlığı Ehl-i Sünnet, Şîa, Hâricilik ve Mu‘tezile’nin çoğuna göre farzdır ve gereklilik arz etmektedir. İhtilaf bunun nasıl farz olduğu noktasındadır.⁸⁷¹ Hilafetin gerekliliği ve risaleti içermediği noktasında Pezdevî de Mürcie, Hâricilik, birçok Mu‘tezilî alim ve Kaderiyye’nin Ehl-i Sünnet ile aynı noktada birleştiğini ifade etmektedir.⁸⁷² Risalet-imamet ayrımı, ifade edildiği üzere Pezdevî’nin, Bağdadî ile aynı minvalde olduğu bir görüştür. Görüşlerin karşılaştırılmasında görülecek bir önemli husus daha vardır ki o da Mu‘tezile’nin tek bir

⁸⁷⁰ Detaylı bilgi için bk. Beyhakî, *el-İ’tikad ve’l-Hidâye ilâ Sebîl’i-Reşâd ala Mezhebi’s-Selef ve Ashâbi’l-Hadis*, 333 vd.

⁸⁷¹ Bağdadî, *Usûlu’-Dîn*, 271.

⁸⁷² Pezdevî, *Usûlu’-d-Dîn*, 183; Pezdevî, *el-Müeyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’-d-Dîn*, 289; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 183.

biçimde ele alınmamasıdır.⁸⁷³ Bağdadî Mu‘tezile’de görüş birliğinden ziyade bir görüş çokluğundan bahsetmiştir. Aynı tespiti Pezdevî de dikkat çekmektedir. Pezdevî alandan haberdar olabileceği gibi Bağdadî üzerinden de bir kanıya sahip olabilir. Bağdadî’nin söylemiş olduğu Şîa, Pezdevî’de yer bulmamaktadır. Pezdevî’de Kaderiyye olarak gördüğü kesim ile karşılaşmaktadır. Şîa’nın Kaderiyye ismiyle anılması rastlanılan bir durum değildir. Şiilik daha çok Rafizî olarak nitelenmektedir. Bu kullanım göz önüne alınırsa Pezdevî başka bir kesime işaret etmektedir. Bunun neticesinde söylenebilir ki Pezdevî, Bağdadî’nin görüşünü paylaşıyor olabilir lakin bunun ötesine de gitmektedir.

İmamet bahsini, Eş‘arî ekolü içerisinde belki de en detaylı alan kişi Cüveynî’dir. Cüveynî *el-Gıyasî* isimli eserini siyasete hasretmiştir. Cüveynî için imamet vaciptir ama bunun delili akılla sağlanmaktadır.⁸⁷⁴ Burada muhatap olarak aldığı kesimi de Rafizîler olarak nitelemiştir. Cüveynî imameti akla dayanarak ortaya koymuş olsa da ve hükmün varlığına dair hikmete aklın vakıf olamayacağını söylemiştir. İmamet varlığını bilen akıl alt konulara dair bağlayıcı bir hüküm ortaya koyamaz. Burada kesin bir sem‘î delil ve şer‘î esas gereklidir.⁸⁷⁵ Ensârî, burada Cüveynî’nin bahsettiği görüşü Eş‘arî’nin ve ashabının görüşü olarak bizlere sunmaktadır.⁸⁷⁶ Ensârî’nin daha geniş alanda ifade düzlemi bulmuş olmasına bakılacak olursa Eş‘arilik içerisinde genel bir kanıdan söz edilebilir. Pezdevî’nin bu genel kanıdan bihaber olduğu düşünülemez. Eserinde zikrettiği gruplar da genel manada farklı ve birbirinde daha net çizgilerle ayrılmış gruplardır. Pezdevî’nin zikrettiği gruplarda Eş‘arilik ismine denk gelinmemesinde farklı senaryolar ortaya konabilir. Pezdevî Eş‘arileri çok farklı görmeyip Ehl-i Sünnet içerisinde mütalaa

⁸⁷³ Burada istisnaya sebebiyet veren kişiler Ebû Bekr Abdurrahmân b. Keysân el-Asam (ö. 200/816) ile Hişâm b. Amr el-Fuvatî eş-Şeybânî (ö. 218/833’ten önce) olabilir. Asam barış ortamında, Fuvatî ise savaş ortamında imameti gerekli görmez. Daha doğrusu işlevsiz kaldığına değinirler. Detaylı bilgi için bk. Osman Aydın, *Mu‘tezile’de İmamet ve Siyaset* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 99-113.

⁸⁷⁴ Cüveynî, *el-Gıyasî İslam’da Başkanlık Sistemi*, 39.

⁸⁷⁵ Cüveynî, *el-Gıyasî İslam’da Başkanlık Sistemi*, 57.

⁸⁷⁶ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, III/494.

ediyor olabilir. Veyahut da bu konu hakkında çok farklı görüşlere sahip olanların dahi aynı fikirde buluşmasına dikkat çekiyor olmasındandır.

Devlet lideri olarak bir imamın gerekliliği sonrasında üzerinde durulan diğer husus da onun özellikleri ile ilgilidir. Bağdadî için imam; ilim sahibi olmalı, adalet ve takva özelliklerini haiz olmalı, siyaset ve yönetim bilgisi yeterli seviyeye gelmeli, soyu ise Kureyş'ten olmalıdır.⁸⁷⁷ Takva Cüveynî için bir gerek şart değildir. Takvayı veren Allah'tır.⁸⁷⁸ Hilafetin Kureyş'ten olması da belli dönemlerde zirve yapmış bir söylemdir. Kureyşli olmak Eş'arî kesimin önem atfettiği bir madde olarak görülmektedir.⁸⁷⁹ Eş'arî'de ise böyle bir kabule işaret edecek ifadeye rastlanılmamaktadır. Pezdevî Kureyşliliği şart olarak görmekte ve gereklilik olması noktasında hem Mâtürîdî'nin hem de Eş'arî cenahın görüşünü paylaşmaktadır.⁸⁸⁰ Lakin burada önemli bir ayırım mevcuttur. Mâtürîdî Kureyşliliği diyaneten değil siyaseten bir mecburiyet olarak görmüştür.⁸⁸¹ Oysa Pezdevî böyle bir ayırım yapmamakta ve Kureyşli olmayı şart olarak ortaya koymaktadır.⁸⁸² *Usûlu'd-Dîn*, muhtasar eser olması hasebiyle Pezdevî'nin detaya girmeme ihtimalini barındırmaktadır. Bir başka açıdan, Pezdevî'nin Mâtürîdî'den farklı bir gerekçeyi benimsemiş olması da muhtemeldir.

Efdal varken mefdulün imametinin ne olacağı kısmında ise Bağdadî, Şâfiî mezhebinden olan pek çok alimin mefdulün imametine cevaz verdiği yönünde bir anlayışı nazar-ı itibara almıştır.⁸⁸³ Badağdî ise net bir ifadede bulunmamıştır. Bağdadî Şâfiilik üzerinden konuyu anlatmış olmasına karşın, Pezdevî Eş'arilik ismi üzerinden

⁸⁷⁷ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 277.

⁸⁷⁸ Cüveynî, *el-Gıyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 98-100.

⁸⁷⁹ Hilafetin Kureyş'e ait olması, bu rivayetin sıhhati, kabulü ve diğer tartışmaları hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği* (Ankara: OTTO Yayınları, 2016).

⁸⁸⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 192; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 301-302; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 293-294.

⁸⁸¹ Kureyş'in üstün olmasının sebebi hakkındaki açıklamaları için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar, 2018), 327-328.

⁸⁸² Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 192; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 301-302; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 293-294.

⁸⁸³ Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, 293.

vermektedir.⁸⁸⁴ Burada görülmektedir ki Pezdevî'nin zihninde Şâfiî-Eş'arî yakınlaştırmaları mevcuttur. Nasıl ki Mâturîdî kesim zaman zaman Hanefilik ismi üzerinden temsil ediliyorsa benzeri Pezdevî için de mevcuttur. Küllabilîğin temsil gücünü bünyesinde barındıran Eş'arilik aynı zamanda Şafiilik ile eşitlenmektedir. Pezdevî'ye bakılacak olursa Eş'arilik, Eş'arî ile başlayan bir süreçten ziyade Küllabilîğe ek olarak Şafiilik üzerinden de okunabilecek bir gelenek ve gruptur. Efdal-mefdul konusunu Cüveynî ise maslahata bağlayarak kabul etmiştir. Karışıklık çıkması, çatışma olması veya benzer başka sosyal düzeni bozucu eylemlerin gerçekleşmesi veyahut da bunlara yol açacak bir sebep varsa efdal yerine mefdulün seçilmesi olabileceğini temellendirmesinde bulunmuştur. Mefsedetin olmaması halinde ise efdali seçmek farzdır. Maslahat söz konusu olmadıkça mefdulün başa getirilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁸⁵ Cüveynî'nin bu görüşü kendisinin selefi olan Bakıllanî tarafından da zikredilmiştir. Bakıllanî açıkça ilim özelliğini de zikrederek, üstünlük olabileceği alanlarda diğer insanlardan üstün efdalin imamete getirilmesi gerektiğini kaydetmiştir. Ancak, imamlığa engel teşkil eden arızî bir durum neticesinde imamet hakkı kaldırılabilir. Bakıllanî, efdalin imametine engel ortaya çıktığında, mefdulün imametini de kabule yanaşmıştır.⁸⁸⁶ Dört halifeyi detaylı bir şekilde inceleyen Beyhakî için ise eserinde yer açtığı bilgilere de bakıldığında dört halifenin hepsi efdaldır.⁸⁸⁷ Bir ilk dört halifenin her biri selefinden bir seviye daha aşağıdadır. Efdal halife olmuş ve onun vefatından sonra kalan kişilerden efdal halifelîğe geçmiştir. İlk dört halifede güdülen sıra; efdalin imam olmasının, sahabe tarafından kabul edilen ilke olduğuna işaret eder. İlk dört halifede, imama seleflerinin de rızası vardır. Çünkü her biri halef(ler)ine biat etmiştir. Pezdevî, Eş'arî külliyatı için efdalin başa geçmesi gerektiği algısının hâkim olduğuna dikkat çekmektedir. Eş'arîler için eğer bir

⁸⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 193; Pezdevî, *el-Müyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 303-304; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 294-295.

⁸⁸⁵ Cüveynî, *el-Giyasî İslâm'da Başkanlık Sistemi*, 132-133.

⁸⁸⁶ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/558-559.

⁸⁸⁷ Detaylı bilgi için bk. Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl-i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 331 vd.

fesat ihtimali yoksa efdal seçilmelidir. Ancak bir karışıklık varsa mefdule izin verilir.⁸⁸⁸ Pezdevî aktarımlarına devam etmekte ve konu hakkında detaylı başka izahlarda da bulunmaktadır. Mefdul olan kişi hakkında bir ittifak varsa imamet-i caiz olarak görülebilir. Görevden alınması bir sorun teşkil etmeyecekse efdalin seçilmesi daha doğru olacaktır. Efdal-mefdul tartışmasında daha detaya inen Pezdevî Kalanisi'ye atıfta bulunarak mefdulün imametine cevaz veren görüşün olduğunu hesaba katmaktadır.⁸⁸⁹

Eş'arîler hilafet konusunda özele inerek delillendirme açısından ilk dört halife, bilhassa da Hz. Ebû Bekir üzerinde durmuşlardır. İmamet kurumunun meşruiyeti noktasında Hz. Ebû Bekir dönemindeki olaylar birer dayanak şeklinde kullanılmıştır. Pezdevî'nin de imamet konusunda yazdıkları Hz. Ebû Bekir'e değer atfedip onu bir hareket noktası kıldığı şeklinde okunabilir.⁸⁹⁰ Hz. Ebû Bekir'in bahsi aynı zamanda bir değer yargısı da taşımaktadır. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, Cüveynî'nin imamet konusunu işlerkenki ihtimamı görülebilir.⁸⁹¹ Beyhakî, Hz. Ebû Bekir'in dirayetli biri olduğu kanısındadır. Bunun sebebi ise kendinden sonra başa geçmesi için Hz. Ömer gibi birisini seçmesidir. Ömer b. Hattab, Hz. Peygamberin razı olduğu birisidir. Bunun yanı sıra Hz. Ali'nin de Hz. Ömer'in hilafetine rızası vardır. Bu konuda pek çok rivayet de mevcuttur.⁸⁹² Hz. Ebû Bekir'in dirayetli olup Hz. Ömer'i atamasını, Pezdevî de kabul etmektedir. Ayrıca Hz. Ömer de meşruiyetini Hz. Ebû Bekir üzerinden almaktadır.⁸⁹³ Hz. Ebû Bekir için ise bir ittifak hali mevzubahistir. Pezdevî'nin kabulüne göre; Mürcie, Hâricîler, birçok Mu'tezilî ve Kaderiyye Ehl-i Sünnet'in bu görüşünü paylaşmakta ve Hz.

⁸⁸⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 193; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 303-304; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 295.

⁸⁸⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 193; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 303-304; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 295.

⁸⁹⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 183 vd.; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 289 vd.; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 279 vd.

⁸⁹¹ Cüveynî imam olan kişinin veliaht olarak atadığı kişinin imametini geçerli görmektedir. Bu konuda da sahabe döneminden delil getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cüveynî, *el-Giyasî İslâm'da Başkanlık Sistemi*, 117.

⁸⁹² Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 359-363.

⁸⁹³ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 189; Pezdevî, *el-Müeyesser fi'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 296; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 289-290.

Ebû Bekir'in hilafetini onaylamaktadır.⁸⁹⁴ Hz. Osman da aynı dayanağa sahipken Hz. Ali de bu kategoride değerlendirilmektedir. Üstelik Peygamberden gelen ve hilafetin otuz yıl süreceğine işaret eden rivayet⁸⁹⁵ de bunu desteklemektedir.⁸⁹⁶ Mâturîdî'de bu kadar detaylı bilgiye yer verilmemiş olması, sırayla ilk dört halifenin ele alınması gibi hususlara bakıldığında Mâturîdilik içerisinde bir değişimden ve Pezdevî'nin tarzında bir farklılaşmadan söz edilebilir. Farklılaşma başta Eş'arî cenahtan bir etkilenme gibi görülebilse de bazı Şîî ve aşırı fırkaların faaliyetlerinin artması ve muhatap kabul edilmeleri de önemli etkenlerdendir.

Cüveynî, Hz. Ebû Bekir'in atamasının geçerli olduğu fikrini paylaşmış ve atanan veliahtın geçerli olduğunu söylemiştir. Lakin Cüveynî, imam kendi yerine vefatından sonra başa geçmesi için oğlunu atamasının ihtilafı barındırdığını hesaba katmıştır. Sebep olarak da fazilet ve takva vasfına gölge düşürme olasılığına dikkat çekmiştir.⁸⁹⁷ Yaptığı bu ekleme ile Cüveynî, kendi görüşünden mutlak bir saltanat sistemi çıkmasını engellemiştir.⁸⁹⁸ Pezdevî, itibar sahibi birinin atanmasının Eş'arîler tarafından çekince kabul etmez bir görüş olduğundan bahsetmektedir. Örnek olarak da Hz. Ebû Bekir-Hz. Ömer örneğini vermektedir.⁸⁹⁹ Beyhakî de aynı örneği kullanmıştır. Cüveynî ve Beyhakî'nin görüşleri Pezdevî'nin Eş'arî ile ilgili anlattıklarına uymaktadır. Bu da Eş'arî kesimce bu anlayışın benimsendiğine delalet eder. Pezdevî'nin de değişim ve tahribata uğratmadan eserinde yer verdiğini gösterir. Ensârî'nin aktarımları da bu görüşü desteklemektedir. Ensârî; Eş'arî, Bakıllânî ve ashabın çoğunun Ehl-i Hal ve'l-Akt'tan bir

⁸⁹⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 183; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 289; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 279.

⁸⁹⁵ "Benden sonra hilafet otuz yıldır." bk. Ebû Davud, *Sünnet*, 8; Tirmizî, *Fiten*, 48; Ahmed b. Hanbel, 4/272; 5/220, 221. Mâturîdî'de bu bilgiye rastlanmamakla birlikte Eş'arî gelenek içerisinde benzer kullanımları görülebilmektedir. Beyhakî bu rivayete yer vermiş olmakla birlikte farklı kullanımları da sunmakta ve olayların detaylarından haberdar edecek rivayetleri de aktarmıştır. Bk. Beyhakî, *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*, 333-336.

⁸⁹⁶ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 189-190; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 297-298; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 290-292.

⁸⁹⁷ Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 118.

⁸⁹⁸ Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 117.

⁸⁹⁹ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 194; Pezdevî, *el-Müeyesser fî'l-Kelâm ev Usûlu'd-Dîn*, 305; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 297.

tek kişinin dahi biat etmiş olmasını meşru bir dayanak şeklinde sunmuştur. Bu kişi Kitab'ı ve Sünnet'i bilen, müçtehitler seviyesine ulaşmış, ilminin yanında takva, adalet ve tecrübenin de eklendiği biri olmalıdır. Ehl-i Hal ve'l-Akt'tan birisi, imamete layık gördüğü birine biat ettiği zaman, insanların imama itaat etmesi vacip olur.⁹⁰⁰ Ensârî bu bilgiye değer atfettikten sonra başka bir alimin eserini de zikrederek yaptığı alıntıyı aktarmıştır. Ensârî'nin aktarımı, Ebû İshâk eş-Şîrâzî'nin (ö. 476/1083) *el-Muhtasar* kitabında icmanın bu konuda delil olduğu ve imamette dikkate alındığını şeklindeki görüştür. Ancak kendisine itiraz edilmeyecek kişi, imamlığa layık olanı imamlığa tayin ederse bu işlem de geçerlidir. Fakat bu icma tüm ümmetin icması şeklinde gerçekleşmesi beklenen bir icma değildir.⁹⁰¹ Ensârî'nin yaptığı geniş çaplı aktarıma bakıldığında, Pezdevî'nin görüşlerini önemli ölçüde destekleyen ifadeler çıkarılabilir.

İmamet bahsinde ele alınan bir diğer konu da imamın görevden alınması meselesidir. Cüveynî, faskı dinden çıkararak bir ilke görmemiştir. Bu yüzden de imamın faskı azlini gerektirmeyeceği görüşünü kaydetmiştir.⁹⁰² Lakin dinden dönme gerçekleşirse, irtidatta da imam eski görevine tekrar getirilmez.⁹⁰³ Bakıllanî de bu görüşü paylaşmış ve dinden çıkmaya ek, namaz kılmayı ve namaz kılmaya daveti terk etmesini eklemiştir.⁹⁰⁴ Ensârî, fask kavramı hakkındaki görüşleri daha da açmış ve insanların çoğuna göre diğer sebepler olarak fask halinde olması, zulmetmesi, haksız yere cana kıyması ve had cezalarını askıya alıp uygulamaması gördüğünü aktarmıştır.⁹⁰⁵ Bunlara ek, Cüveynî için imamın görevini yapmasına engel hususlar şeklinde varsayılan unsurlar da azledilme gerekçesidir. Esir olması ve kurtulma ihtimali içerisinde bulunmaması, delilik peyda olması ve gerekli organların yokluğu bunlardandır.⁹⁰⁶ İsfarayinî'ye göre ise

⁹⁰⁰ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/547-548.

⁹⁰¹ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/548.

⁹⁰² Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 98-100.

⁹⁰³ Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 97.

⁹⁰⁴ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/556.

⁹⁰⁵ Ebu'l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd*, III/556.

⁹⁰⁶ Cüveynî, *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*, 100-107.

bazı alimler birçok müçtehit tarafından imamlığa aykırı kabul ediliyorsa ve yeni bir imam atıyorsa bu geçerlidir. Yeni imamın görevine geçmesi caizdir. Bu azl sürecinde bir imam atanması gerekir çünkü gerçek bir imamdan mahrumiyet caiz değildir.⁹⁰⁷ Pezdevî, azl konusunda Eş‘arî gelenekteki farklılaşmaya dikkat çekmektedir. Pezdevî, Şâfiî cenahında bir ihtilafın olduğunu, bazılarının fık ve zulümde azledilmenin gerektiğine bazılarının da azledilmenin olmadığını savunduklarının altını çizmektedir. Şâfiî için fısın dinden çıkmayla sonuçlanmaz. Bununla beraber, bazı Şâfiîler için fesat ortaya çıkacağı için görevden alınması icap etmektedir.⁹⁰⁸ Pezdevî görüşün devamında bir ek bilgi daha vermektedir. Lakin bunun Şâfiî kesime ait olup olmadığı net değildir. Verilen bilgiye göre bahsi geçen durumlarda kadı azledilir ama imam yani devlet lideri azledilmez. Bu görüşü imamın azledilmesi fikrini savunanları zikrettikten sonra vermesi farklı bir şeyden mi bahsediyor yoksa Şâfiîlerden görevden almayı kabul etmeyenlerin ifadesinde bir detay mı ortaya koyduğu net değildir. Muhtemeldir ki burada fık ve zulümde görevden alınacak ve kalabilecek kişileri zikrederek Şâfiîlerin ilk görüşüne bir atıf yapmaktadır. Burada iki noktada dikkatlerin toplanması gerekmektedir. Bunlardan ilki çalışmada takip edildiği üzere görüşlerin incelenmesidir. Pezdevî’nin bahsettiği şekliyle Eş‘arî kesim içerisinde bir ihtilafın varlığı ve farklı görüşlerin söz konusu edilmesidir. Buradaki görüşü Eş‘arî kaynaklar incelendiğinde gerçeklikle örtüşen bir görüştür. Ayrıca Pezdevî tekrar Şâfiîler ismi ile belli bir grubu zikretmektedir. Pezdevî’nin eserinin başka kısımlarda da rastlanıldığı gibi, bir Şâfiîleri Eş‘arîler ile bir algılama söz konusudur. Böyle bir kullanım tikel bir kullanım değildir. Zaman zaman kendini ifşa eden bir düşüncedir. Pezdevî’nin kendisini Ebû Hanîfe’ye⁹⁰⁹ dayandırması ve ardından Mâturîdî’den bahsetmesi Pezdevî’nin zihninde bu ikili kombinasyonların yer ettiğini göstermektedir.

⁹⁰⁷ Ebu’l-Kasım el-Ensârî, *Şerhu’l-İrşâd*, III/553-554.

⁹⁰⁸ Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 196; Pezdevî, *el-Müeyesser fi’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*, 307; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 298.

⁹⁰⁹ Ebû Hanîfe’nin isim olarak hem inanç-itikat alanında hem de uygulama-muamelat alanında bir otorite olarak geçmesi bir realitedir. Netice olarak Ebû Hanîfe bir müddet kelam ve fıkıh imamı olarak telakki

SONUÇ

Selçukluların Mâverâünnehir'den Horasan, Irak ve Anadolu'ya yayıldığı, Abbâsî Devleti'nin tarihinde önemli kırılmalar yaşadığı, Şîî temayülü ağır basan yönetimlerin Müslüman coğrafyanın önemli merkezlerinde yönetime geldiği, Ehl-i Sünnet'in iç dengelerin yeniden şekillendiği bir dönemde yaşayan Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn* eserini hem siyasî hem de fikrî bir kırılma ve yeniden oluşum sırasında kaleme almıştır. Selçuklu sultanları, devletin siyasî stratejileri doğrultusunda mezheplere karşı değişken politikalar izlemişlerdir. Tuğrul Bey döneminde, vezir Kündürî eliyle yürütülen ve Eş'arîleri de hedef alan "Selçuklu Mihnesi" Eş'arîler için tatsız tecrübelerin yaşanmasına sebebiyet vermiş; Alparslan ve özellikle Melikşâh döneminde ise Nizâmülmülk'ün vezaret görevini devralmasıyla devletin politikaları Şâfiî-Eş'arîlerin lehine denilebilecek bir çizgiye kaymıştır. Nizâmiyye medreselerinin inşasıyla Eş'ariliğin devlet himayesinde kurumsallaşması ve bir temsil gücü kazanması, Hanefî ulemanın ayrıcalıklı konumunu sarsmıştır. Pezdevî, Eş'ariliğin fikrî ve siyasî bir cazibe merkezi haline getirildiği bu dönemde yaşamış bir alim olarak Hanefî aidiyeti koruma ve sınırlarını belirleme ihtiyacını derinden hissetmiştir. Özellikle Eş'arî kesimin kalam konuları bağlamında gösterdiği faaliyetleri Şâfiîliği getirdiği fikhî birikimle birleştirerek kurdukları kimlik birlikteliği, Mâverâünnehir ve Horasan gibi bölgelerinde hâkim konumda olan ve kalam ve fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye ittibalarını bildiren Hanefîlerin yeni bir arayışa girmesine sebebiyet vermiştir. Fıkıh kadar kalam konularında da Ebû Hanîfe'yi takip ettiğini öne süren geleneğin parçası olan Pezdevî, kelamın kendi döneminde Hanefîlerce terk

edilmiştir. Bu, görmezden gelinemeyecek şekilde açıktır. Lakin Şâfiî'de için benzer bir şeyi söylemek pek muhtemel değildir. Elbette alimlerin birçok alanda görüşleri mevcuttur ve bu gayet de doğaldır. Şâfiî'nin daha çok fıkıh alanında temayüz etmesi ve Eş'arî geleneğin daha ziyade Küllabî geleneğin içinden neşet etmesine bakılacak olursa Pezdevî için Ebû Hanîfe ile aynı düzlemde olmadığını görebiliriz. Buna ek olarak Ebû Hanîfe'nin farklı bir alanda mütalaa ediliyor olması ise Hanefî-Mâtürîdî kesim ile Şâfiî-Eş'arî kesimi kendi içerisinde eşitlenmesini engellemektedir. Bahsedilen bu durum da ara ara Eş'arî kesimin sahip olduğu görüşlerin Şâfiî kesime ait olarak sunulmasını beraberinde getirebilir. Şu husus unutulmamalıdır ki alimler yekpare bir mezhep içerisinde bulunmamaktadır. Farklı mezheplerden etkilenme olduğu gibi farklı konuları muhtevasına alan ekoller de kimliklerinde yer edinmektedir.

edilmesine dikkat çekerek kelim ilminin meşruiyetini sağlamaya çalışmıştır. Aynı zamanda Pezdevî, belli başlı muhataplara da cevap için fikir üretmeye çabalamıştır. Bu süreçte isim olarak Mâturîdî üzerinde durmuş ve onun üzerinden sağladığı silsile ile hem Eş‘arî kesime hem de Hanefiliğin diğer mezheplerdeki yansımalarına karşı bir söylem üretmiştir.

Bazı grup ve şahıslarla iletişime geçen Pezdevî, özellikle Eş‘arilik bağlamında farklı bir üslup belirlemiştir. Pezdevî’nin Eş‘arilik algısı, uzaktan veya kulaktan dolma, tekfir ve ötekileştirme refleksi barındırmaktan ziyade birebir kaynaklara inen, derinlemesine bir okuma ve anlamlandırma çabasına dayanmıştır. Pezdevî; filozofları, fıkıh alanında Hanefilik üst kimliğinde buluşmuş oldukları Mu‘tezile ve Kerramiyye mensuplarını kesin bir dille reddedip bidat ehli saymışken, Eş‘arîliğe karşı çok daha müsamahakar fakat eleştirel bir tutum takınmıştır. Pezdevî’nin, Eş‘arî’ye ve Eş‘arî alimlere ait yüze yakın esere ulaşip incelemesi, Mâverâünnehir ulemasının Eş‘arî-Şâfiî külliyyatla ciddi bir hesaplaşma içine girdiğini göstermekte; onun eserinde muhatabıyla girdiği diyalog, kendisini konumlandığına işaret etmektedir. Pezdevî; Eş‘arî’nin eserlerindeki dağınıklığı, onun önceki Mu‘tezilî geçmişine ve bir gelenek inşa etmekten ziyade reddiye merkezli bir telif tarzı benimsemesine bağlamıştır. Buna mukabil Pezdevî kendini ve imamı olarak gördüğü Mâturîdî’yi; Ebû Hanîfe’ye uzanan köklü, kesintisiz ve sistematik bir geleneğin mirasçısı kılmıştır. Bu onun Mâturîdî’ye bağlılığının bir nişanesi olarak okunurken eserinin girişinde bunu belirterek baştan sınırlarını ana hatları ile belirmeye çalışmıştır.

Pezdevî, Mâturîdî’nin Semerkant’ta şekillenen fakat o döneme dek fikhın gölgesinde kalarak dar bir havzaya sıkışmış olan kelimî mirasını Ehl-i Sünnet merkezine taşımıştır. Bunu yapmasındaki önemli saiklerden birisi de gücü gittikçe artan ve kurumsallaşan Eş‘arî metinlerle girdiği kelim tartışmaları ve yüzleşmesidir. Bu yönüyle Pezdevî’nin *Usûlu’d-Dîn* adlı eseri, yalnızca iki ekol arasındaki kelimî ihtilafların

aktarıldığı bir metin değil; değişen siyasî ve sosyal dengeler içinde Hanefî-Mâturîdî kurucu kimliğinin yeniden inşasıdır. Buna ek olarak Mâturîdî'nin İslam düşünce tarihindeki Ehl-i Sünnet imamı olarak tescillenmesi yolunda kaleme alınmış önemli eserlerden birisidir. Bu noktada Eş'arilik özellikle tekvin sıfatı bağlamında oldukça etkileyici olmuş, dönemin Mâturîdî kimliğinde turnusol kağıdı vazifesi gören kelam görüşüne sıkı sıkıya bağlı olmaya itmiştir. Köklü bir fıkıh ve kelam külliyyatına sahip bir aileden gelen Pezdevî, Mâturîdî'nin öğrencisi olan büyük dedesi Abdülkerim el-Pezdevî vasıtasıyla Mâturîdî silsilesine bağlıdır. Bu organik bağ, Mâturîdî'nin hem öncü bir mezhep imamı olarak hem de Pezdevî ailesi için korunması gereken bir entelektüel miras olarak algılanmasını sağlamıştır. Dönemin Buhara şehrinde fıkıhın kelimadan çok daha muteber bir uğraş sayılmasına ve bazı Hanefî ulemanın Ehl-i Hadîs tavrı takınarak kelama uzak olması ve mütekevvimlere karşı mesafeli durmasına rağmen Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn* eserini kaleme alarak kelama yönelmesi, Mâturîdî geleneğinin inşası yanında bölge ilmî hayatı için de önemli bir girişimdir.

Pezdevî, Eş'arî ve Eş'ariliği irdelerken katı bir tekfir etme tutumu yerine bireysel ölçekte tanıma ve tanımlama çabasına girmiş ve bu istikamet üzerinden de kendi Sünnî aidiyetini tahkim etme yoluna başvurmuştur. Pezdevî; Mu'tezile, Kerramiyye ve filozoflara kapıları tamamen kapatırken Eş'arîleri hatalarına rağmen Ehl-i Sünnet'e en yakın halka olarak görmüştür. Binaenaleyh yer yer Eş'arîlerin Küllâbî ve Şâfî köklerine atıf yaparak Eş'ariliğin aidiyet zeminini inşa ederken ayrıca ana akım Ehl-i Sünnet'ten de farklı olduklarını sezdirmiştir. Daima Hanefî-Mâturîdî geleneği merkeze oturtmuş ve kendi ekolünü Ehl-i Sünnet olarak takdim etmiştir. Nitekim bunun neticesinde Hanefîlik ve özellikle Mâturîdilik isim olarak sıkça zikredilmemiştir. İsim olarak daha çok Ehl-i Sünnet'in zikredilmesi de aidiyet sorunundan ziyade kendisini Peygamberden itibaren kesintisiz bir şekilde gelen geleneğin değişmeden devam ettiğine dair alt kabulün şekillenmesi ile oluşmuştur.

Pezdevî'nin Eş'arilik ile olan yer yer geriye dönük yer yer ise muhataplık şeklindeki ilişkisi, onun bazı ilahiyat konularında ortaya koyduğu görüşleri üzerinden açığa çıkmaktadır. Pezdevî, pek çok meselede Eş'arîlerin görüşlerine yer verip zaman zaman onlara yakın bir tavır takınıp Ehl-i Sünnet dairesine yakın tutmuştur. Bunların yanı sıra Pezdevî; tekvin, istitâat ve iman gibi Hanefî-Mâturîdî geleneğinin önemli açıklamalarda bulunulan konularda Eş'arî kesime karşı şiddetle itiraz etmiştir. Bu bağlamda Pezdevî'nin *Usûlu'd-Dîn* eseri, Mâturîdî kelamını Hanefî fikhının gölgesinden çıkararak kurumsallığını önemli ölçüde tamamlayan ve muhtelif bölgelerde yayılım gösteren Eş'arî söylem karşısında rüştünü ispat etmesini sağlayan bir niteliğe sahiptir. Bu yönüyle *Usûlu'd-Dîn* Mâturîdîliği sistemli, bağımsız bir kelam ekolü yapma yolundaki çabaların en somut vesikalarından birisi vasfıyla literatürdeki yerini almaktadır.

Pezdevî'nin zaman zaman Eş'arî kesime ait görüşleri açıkça kabul etmesi mezhebî kimliği açısından bazı sorgulamaları getirmiştir. Pezdevî tarafından, Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'nin zikredilerek imam vurgusundan bulunulması ve karakteristik görüşler bağlamında net tavır göstermesi Pezdevî'nin geleneğini açıkça göstermektedir. Yapılan sorgulama yer yer Pezdevî'yi Ehl-i Hadîs veyahut da Eş'arî kanatla ilişkilendirmeye varacak ithamlara ulaşırken onun kişisel hayatı, eserindeki genel söylemi ve bulunduğu konumu pek dikkate alınmamıştır. Pezdevî'nin bazı meselelerde sergilediği farklılaşmayı şahsî düşüncesine dayalı tercihlerin bir yansıması olarak mütalaa etmenin eserin genel muhtevasına daha uygun olduğu anlayışı da hâkimdir. Anlaşılan Pezdevî, içinde bulunduğu geleneği temsil edip kaynaklarından beslendiği ve onu çeşitli bağlamlarda savunduğu kadar, kendi kişisel birikimi sonucunda oluşan farklı görüşlerini de açıklamaktan çekinmemiştir.

KAYNAKÇA

Ak, Ahmet. “Mâtürîdîliğin Hanefilik İle İlişkisi”. *Milel ve Nihal Dergisi* VII/2 (2010), 223-240.

Ak, Ahmet. “Mâverâünnehirli Hanefî-Matürîdî Âlimlerin Keramet Anlayışı”. *VII. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu “Mâverâünnehir”*. ed. Çiğdem Gülmez - Beyza Aybike Deveci. 247-253. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Yayınları, 2024.

Ak, Ahmet. “Selçuklu Dönemi Hanefî Alimlerin Mürcie’ye Bakışı”. *Dinî Araştırmalar Dergisi* XI (2008), 131-148.

Ak, Ahmet. *Selçuklular Döneminde Maturidilik*. Ankara: Yayın Evi, 2009.

Alâeddin Şemsu’l-Nazar Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî. *Mîzânu’l-Usûl fî Netâ’ici’l-’Ukul*. thk. Muhammed Zeki Abdulbir. Katar: Matbaa ed-Dohati’l-Hadise, 1404.

Anonim. *Tarîh-i Âl-i Selçuk (Anonim Selçuknâme)*. çev. Halil İbrahim Gök - Fahrettin Coşkun. Ankara: Atıf Yayınları, 2017.

Ardoğan, Recep. “Kelamcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), 75-104.

Aruçi, Muhammed. “Ebü’l-Yüsr Pezdevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIV/266-267. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Atay, Hüseyin. “Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcazet-Nâmeler”. *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 171-235.

Atay, Hüseyin. *Kur’an’a Göre Araştırmalar II*. İstanbul: Destek Yayınları, 2020.

Aydınlı, Osman. “İmâm Mâtürîdî’nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant ta İlim Merkezleri”. *Diyanet İlmî Dergi* LV/3 (2019), 565-599.

Aydınlı, Osman. *Mu’tezile’de İmamet ve Siyaset*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Aydınlı, Osman. *Semerkant Tarihi Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2024.

Aydınlı, Osman. “Tuğrul Bey’den Sultan Sencer’e Selçuklular Döneminde Mu’tezile-Hanefilik İlişkisi”. *IV. Uluslararası Şeyh Şe’bân-ı Velî Sempozyumu - Hanefilik-Mâtürîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. I/315-329. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Azîmî. *Azîmî Tarihi*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.

Azimli, Mehmet. “Mâtürîdî Çağında Türkistan”. *Mâtürîdî Düşünce ve Mâtürîdîlik Literatürü*. ed. M. Raşit Akpınar vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Bağdâdî, Ebû Mansur ‘Abdulkâhir b. Tahir et-Temimî. *Usûlu’-Dîn*. İstanbul: Matbaatu’l-Devle, 1346.

Bâkılânî, el-Kadî Ebi Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu’t-Temhîd fi’r-Red ‘ale’l-Mülhiddeti’l-Mu’a’ttıla ve’r-Râfıza ve’l-Havâric ve’l-Mu’tezile*. thk. Richard McCarthy. Beyrut: Mektebetu’s-Şarkıyye, 1957.

Bâkılânî, el-Kadî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *el-İnsâf*. thk. Muhammed Zâhid Kevserî. Kahire: Mektebeti’l-Ezher, 1371.

Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbu’l-Beyân*. thk. Richard McCarthy. Beyrut: Mektebetu’s-Şarkıyye, 1958.

Barthold, V.V. *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. çev. Hakkı Dursun Yıldız. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.

Barthold, V.V. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. çev. Kazım Yaşar Kopraman - İsmail Aka. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2006.

Barthold, W. - Köprülü, M. Fuad. *İslâm Medeniyeti Tarihi*. Ankara: Arısan Matbacılık, 1984.

Bedir, Murtaza. *Buhara Hukuk Okulu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Bedir, Murtaza - Koca, Ferhat. “Ebü'l-Usr Pezdevî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIV/264-266. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *el-İ'tikad ve'l-Hidâye ilâ Sebîl'i-Reşâd ala Mezhebi's-Selef ve Ashâbi'l-Hadis*. thk. Ahmed İsim el-Katib. Beyrut: Dâru'l-Afâkî'l-Cedide, 1401.

Beyhakî, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Hüseyin. *Târîh-i Beyhakî*. çev. Necati Lügal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2019.

Bilgili, İsmail. “Bir Hanefi Fakihi Olarak İmam Matürîdî”. *IV. Uluslararası Şeyh Şe'bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâturîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. I/139-149. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Bölükbaş, Emre. *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Ma'rifetü'l-Hücecü's-Şer'iyye Eseri Bağlamında Usûl-i Fıkıh Ankayışı*. Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Brockelmann, Carl. *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*. Ankara: Örnek Matbaası, 1954.

Brodersen, Angelika. *Bilinmeyen Kelâm Erken Dönem Mâtürîdîliğinde Kelâmî Yaklaşımlar*. çev. Özcan Taşçı. İstanbul: Albaraka Kültür Sanat ve Yayıncılık A.Ş., 2022.

Bündarî, Ebû'l-Feth Ali b. Muhammed b. İsfahanî. *Irak ve Horasan Selçukluları Tarihi*. çev. Kıvameddin Burslan. thk. N. Th. Houtsma. İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.

Cin, Mustafa. *Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin Usûlü'd-Dîn Adlı Eserinde İslam Mezhepleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.

Cûzcânî, Ata b. Ali. *Şerhu'l-Fıkhü'l-Ekber*. çev. Züleyha Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Cüveynî, Abdülmelik. *Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnnet İnancının Delilleri*. çev. Murat Serdar. thk. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2017.

Cüveynî, İmamu'l-Celil İmamu'l-Hameyn Ebi'l-Meali Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye fî'l-Erkani'l-İslâmîyye*. thk. Muhammed Zahid Kevserî. Mısır: Mektebeti'l-Ezher, 1992.

Cüveynî, İmamu'l-Hameyn. *eş-Şamil fî Usûlu'd-Dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar vd. İskenderiyye: Mektebet-ü İlm Usulu'd-Din, 1969.

Cüveynî, İmamu'l-Hameyn. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtı'ı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikât*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sami - Tefîk Ali Vehba. Kahire: Mektebetu's-Sekafeti'd-Diniyye, 2009.

Cüveynî, İmamu'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî. *el-Giyasî İslam'da Başkanlık Sistemi*. çev. Abdullah Ünal. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2016.

Demir, Abdullah. "Maturidi Alimi Ebu İshâk Zahid es-Saffar'ın Kelam Müdafaası". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XX (2016), 445-502.

Demirci, M. Sami. *Hicri V-VI. Yüzyıllarda Mâverâünnahir’de Yaşamış Mâtürîdî Âlimlerin Mâtürîdilik İçindeki Yeri ve Konumu*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2012.

Durguti, Abdylkader. “Makâlât Geleneğinde Muhammed b. Heysem ve Heysemiyye Mezhebi”. *e-makâlât Mezhepler Araştırmaları* XIV/2 (2021), 987-1019.

Dündar, Dündar, Feyzullah. “Büyük Selçuklular Döneminde Mezhep-Siyaset İlişkisi: Vezir Amîdülmülk Kündürî Örneği”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* XVIII/2 (2025), 584-601.

Dündar, Feyzullah - Dalkıran, Sayın. “Selçukluların Mezhep Politikası ve Sonuçları”. *Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* IV/1 (2024), 6-25.

Düzgün, Şaban Ali. “Semerkant İlim Havzası ve Mâtürîdî”. *Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014.

Ebu Hanife. “Ebû Hanîfe’nin Vasiyeti”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. 65-69. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebu Hanife. “el-Âlim ve’l-Müteallim”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. 7-32. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebu Hanife. “el-Fıkhu’l-Ebsat”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. 33-52. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebu Hanife. “el-Fıkhu’l-Ekber”. çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*. 53-58. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Ebû Sa’d es-Sem‘ânî, Abdülkerim Muhammed b. Mansur et-Temimî. *el-Ensab*. thk. Muhammed Emin Demec. Beyrut, 1445.

Ebü'l-Hasan Bureddin Ali b. Sultan Muhammed el-Karî el-Herevî. *Esmaru'l-Cenniyye fî Esmâi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulmuhsin Abdulalh Ahmed. Bağdat: Merkezi'l-Buhus ve'd-Diraseti'l-İslamiyye, 1329.

Ebu'l-Kasım el-Ensârî, Selmân b. Nâsır b. İmrân Muhammed en-Nisâbü'rî. *Şerhu'l-İrşâd*. thk. Halid b. Hammad el-Advanî. Kuveyt: Dâru'l-Diyaa, 2022.

Erdemci, Cemalettin. “Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleştirilmesindeki Rolü”. *İslâmi İlimler Dergisi* VII/2 (2012), 7-32.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. “Ehl-i Sünnet'in Akaid Metodu”. ed. Orhan Üstün. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. “el-İbane Eş'arî Akaidi”. *el-İbâne*. ed. Orhan Üstün. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Eş'arî Kelâmı el-Lüma' fî'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. ed. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Fazlullah, Reşîdü'd-Din. *Câm'ü't-Tevârih*. çev. Erkan Göksu - H. Hüseyin Güneş. İstanbul: Bilge, Kültür, Sanat, 2010.

Gölcük, Şerafeddin. “Türkistanlı Bir Kelâmcı: İmam Muhammed Pezdevi”. *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1985), 1-8.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1988.

Gün, Feyzullah. *Muhammed Mâtürîdî ve Muhammed Pezdevî'nin Nübüvvet Anlayışları*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2022.

Günaltay, Şemseddin. “Selçuklular’ın Horasana İndikleri Zaman İslâm Dünyasının Siyasal, Sosyal, Ekonomik ve Dinî Durumu”. *Belleten* VII/25 (1943), 59-100.

Güner, Ahmet. “Ebû Kâlcâr”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. X/171-172. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Hanay, Necattin. “Ebû'l-Yusr el-Bezdevî'nin Zelletu'l-Ḳāri Risalesi: İnceleme ve Tahkik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVII/1 (2016), 1-56.

Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hilafetin Kureyşliliği*. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Hüseynî, Sadruddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Nâsır ibn Ali. *Ahbârü'd-Devleti's-Selçukiyye*. çev. Necati Lügal. thk. Muhammed İkbal. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1943.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan. *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fî mâ Nüsibe ile'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dimeşk: Dâru'l-fıkr, 1399.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfehânî en-Nîsâbûrî. *el-İbâne an Turuki'l-Kâsîdîn ve'l-Keşf an Menâhici's-Sâlikin ve't-Teveffur ilâ İbâdeti Rabbi'l-Âlemin Tavassuf Istılahları*. çev. Ahmet Yıldırım - Abdülgaffar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

İbn Furek, eş-Şeyhu'l-İmam Ebi Bekir Muhammed b. El-Hasan. *Mücerredü'l-Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Gimaret, Daniel. Beyrut: Daru'l-Meşrig, 1985.

İbn Fûrek, eş-Şeyhu'l-İmam Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Mücerredü'l-Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrîg, 1985.

İbn Kutluboğa, eş-Şeyh Ebu'l-Adil Zeyneddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdullah es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî. *Tâcu't-Terâcim fî Tabakâtü'l-Hanefiyye*. thk. Kasım Muhammed el-Receb. Bağdat: Matbaatu'l-Ani, 1962.

İbnü'l-Cevzi, Abdurrahman. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Ümem'de Selçuklular*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.

İbnü'l-Esîr. *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*. çev. Abdülkerim Özaydın. İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.

İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. çev. Sabri Hizmetli. Ankara: Umran Yayınları, 1981.

Kafesoğlu, İbrahim. *Selçuklu Tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1972.

Kafesoğlu, İbrahim. *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1953.

Kahhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemu'l-Mü'ellifîn*. Beyrut: Dâru'l-İhyâ Turasi'l-Arabiyye, 1431.

Kalaycı, Mehmet. “Eşarîliğin Tarihsel Arka Planı: Küllabîlik”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LI/2 (2010), 399-431.

Kalaycı, Mehmet. “Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcüddin es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi”. *Dini Araştırmalar* XV/40 (2012), 112-131.

Kalaycı, Mehmet. “Eşarî’nin İkmali Mâtürîdî’nin İhmali: İki İmamın Gelenekleri İçerisinde Konumlarına Dair Bağlamsal Bir Analiz”. ed. Ahmet Kartal. 133-144. İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi, 2014.

Kalaycı, Mehmet. “Hanefî Geleneği Mâtürîdî Üzerinden Okumanın İmkânı Buhara ve Semerkant Farklılaşması Bağlamında Bir Değerlendirme”. *İmam Mâtürîdî’nin İzdüşümü*. ed. Sıddık Korkmaz. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet. “İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kelamcılığının Yeniden Keşfedilmesinde Eşarîliğin Rolü”. *Eskiye* XX/25 (2012), 31-38.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

Kalkaşendi. *Halifelik Kurumu ve Tarihi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2019.

Karadaş, Cağfer. “Mezhep Kurucusu Olarak İmâm Mâtürîdî”. *Mâtürîdî Araştırmaları Sorun ve Öneriler*. ed. Recep Tuzcu vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Karadaş, Cağfer. “Semerkant-Hanefî Kelam Ekolü Mâtürîdilik – Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci-”. *Usul İslam Araştırmaları* VI/6 (2006), 57-100.

Kâtip Çelebi. *Keşfü’z-Zunûn*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Kustantiniyye el-Osmaniyye. *Süllemu’l-Vusûl ilâ Tabakâti’l-Fuhûl*. thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnâvut. İstanbul: IRCİKA, 2010.

Kazvinî, Hamdullah Müstefî-yi. *Târih-i Güzide*. çev. Mürsel Öztürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.

Kefevî, Mahmûd b. Süleyman. *Ketâ'ibu A'lâmi'l-Ahyâr min Fukahâ-i Mezhebi'n-Nu'mâni'l-Muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. İstanbul: Mektebetu'l-İrşad, 1438.

Kerimeddin Mahmud. *Selçukî Devletleri Tarihi*. çev. M. Nuri Gençosman. Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi, 1943.

Konukçu, Enver. “Endican”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 190-192. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1995.

Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Ötüken Neşriyat, 1980.

Köymen, M. Altay. *Tuğrul Bey ve Zamanı*. İstanbul: Milliyet, 1976.

Kuegelgen, Anke Von - Muninov, Ashirbek. “Maturidi Dönemide Semerkantlı İlahiyatçılar (4. 10. Asır)”. çev. Sönmez Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. ed. Kutlu, Sönmez. 279-290. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrallah b. Salim b. Ebû'l-Vefâ el-Hanefî. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kahire: Dâru'l-Hicr li't-Tabakât, 1413.

Kurpalidas, G. M. *Büyük Selçuklu Devletinin İdari, Sosyal ve Ekonomik Tarihi*. çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Ötüken Yayınları, ts.

Kurtuluş, Rıza. “Ebû Hâtim İsfizârî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXII/518-519. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2000.

Kurtuluş, Rıza. “Kâşân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXV/3-4. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzim. “Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin Bir Risalesi”. çev. Süleyman Akkuş. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi II* (2000), 89-112.

Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. “Lüma‘ fi'l-İ‘tikâd”. çev. Ercan Alkan. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi* XII/28 (2011), 193-198.

Kuşeyrî, İmam Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Şikâyetu Ehli's-Sünne bi-Hikâyeti mâ nâlehum mine'l-Mihne*. thk. Muhammed Hâlid Zülğanî - Muhammed Yusuf İdrîs. yrs.: Dâru'n-Nur, 2016.

Kutlu, Sönmez. “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Kutlu, Sönmez. 25-66. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Kutlu, Sönmez. “Bilinmeyen Yönleriyle Türk Din Bilgini: İmâm Mâtürîdî”. *Dinî Araştırmalar* V (2003), 5-28.

Kutlu, Sönmez. “İmam Mâtürîdî'nin Sûfileştirilmesi veya Mutasavvıf Olarak Sunulması Mümkün Mü?” *III. Modern Dönemde Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye*. 421-437. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Kutlu, Sönmez. “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*. 391-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.

Kutlu, Sönmez. “Kendisinden Yapılan İktibaslardan Hareketle İmam el-Maturidi'nin Kitabı't-Tevhid'inin Batı Hanefî Coğrafyasına İntikalinin Hikayesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LXVI/1 (2025), 1-48.

Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 6. Basım, 2021.

Kutlu, Sönmez. “Önsöz”. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 17-24. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Laoust, Henri. *İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Sabri Hizmetli. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Leknevî, Muhammed Abdulhayy el-Hindî. *Fevâ'idî'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Erkam b. İbni'l-Erkam et-Tabakât, ts.

Lök, Adem. *Hanefiliğin Oluşum Süreci ve İtikadî Mezheplerle İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.

Macit, Nedim. “Samani Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Matürîdî”. *Buca Eğitim Fakültesi Dergisi* 53 (2022), 587-610.

Madelung, Von Wilfred. “Horasan ve Maverâünnehir’de İlk Mürcie ve Hanefiliğin Yayılışı”. çev. Sönmez Kutlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXIII/3-4 (1992), 239-247.

Madelung, Wilferd. “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”. çev. Kutlu Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 323-386. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Madelung, Wilferd. “Maturidiliğin Yayılışı ve Türkler”. çev. Muzaffer Tan. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Mâtürîdî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr. *Te'vilâtu Ehl-i Sünnet*. thk. Mecdi Baslum. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426.

Mâtürîdî, Ebû Mansur. *İslam İnanç Esasları (Fıkıh- Ekber Şerhi)*. çev. Adnan Bülent Baloğlu - Murat Memiş. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2014.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İsam Yayınları, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. S. Kemal Sandıkçı. XIII Cilt. İstanbul: Ensar, 2018.

Memiş, Murat. *Ehl-i Sünnet'te Farklılaşma Eş'arî-Mâtürîdî İhtilâfı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Merçil, Erdoğan. *Müslüman-Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

Merçil, Erdoğan. “Selçuknâme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXVI/397-398. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.

Muminov, Ashirbek. “Karahanlılar Döneminde Mâtürîdîlik Tarihi Üzerine Yeni Bir Kaynak: Kayraklar”. çev. Betül Ayaz. *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. ed. Hatice K. Arpaguş vd. 131-144. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Narşahî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer. *Târîh-i Buhârâ*. çev. Erkan Göksu. Ankara: Türk Tarih Kurumu, ts.

Necmeddîn Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *el-Kand fî Zikrî Ulemâ'i Semerkand*. thk. Yuuf el-Hâdî. Tahran: Müessesetü'l-Tabâ'at ve'n-Neşri'l-Tâba'at, 1320.

Necmeddîn Nesefî, Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. *et-Teyisîr fî't-Tefsîr*. thk. Mahir Edib Habbuş vd. İstanbul: Dâru'l-Lubab li'l-Dirasat ve Tahkiki'l-Turas, 1440.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Kitâbu't-Temhîd li Kavâi'di'l-Tevhîd*. thk. Muhammed Rebi Muhammed Cevher. Mısır: el-Matbaatu'l-Hadisiyye, 1406.

Nesefî, Ebü'l-Muin. *Bahrü'l-Kelam Matüridi Akaidi*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Nizamü'l-Mülk. *Siyasetname*. çev. Mehmet Taha Ayat. Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, ts.

Onat, Hasan. “Din Anlayışımızın Kaynakları Üzerine Bazı Düşünceler”. *Türk Yurdu* XIII (1993), 45-49.

Onat, Hasan. *Emevîler Devri Şîh Hareketleri ve Günümüz Şîliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Onat, Hasan. “İlahiyat Çalışmalarının Bilimselliği: Tarih Bilinci ve Süreç Algısı”. *İslam Bilimlerinde Yöntem*. 83-128. Ankara: Fecr Yayınevi, 2023.

Onat, Hasan. “İslam Bilimleri ve Yöntem Açısından Tarihin Anlam ve Önemi”. *İslam Bilimlerinde Yöntem*. 155-208. Ankara: Fecr Yayınevi, 2023.

Onat, Hasan. “İslam’ı Anlamada Yöntem Sorunları”. *İslam Bilimlerinde Yöntem*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2023.

Onat, Hasan. “Türkiye’de İslam Mezhepleri Tarihi’nin Gelişim Sürecinde Prof. Dr. Ethem Ruhi Fığlalı’nın Yeri”. *Ethem Ruhi Fığlalı’ya Armağan*. Ankara: Vadi Yayınları, 2002.

Onat, Hasan - Sönmez Kutlu (ed.). *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2021.

Özarslan, Selim. “Selçuklu dönemi Kelamcılarında Pezdevî ve İslam Düşüncesine Katkıları”. *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu Selçuklularda Bilim ve Medeniyet*. ed. Mustafa Demirci vd. II/225-237. Konya: Selçuklu Belediyesi Yayınları, 2013.

Özarslan, Selim. “Selçuklularda Kelâm İlmi ve Kelâm Âlimleri”. *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi Bildirileri*. ed. Osman Eravşar - Haşim Karpuz. II/137-145. Konya: Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırma Merkezi, 2001.

Özen, Şükrü. “IV. (X.) Yüzyılda Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet-Mu’tezile Mücadelesi ve Bir Ehl-i Sünnet Beyannamesi”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 9 (2003), 49-85.

Özgüdenli, Osman Gazi. “Ali b. Nâsır Hüseyinî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 572. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Pezdevî, İmam Ebu’l-Yusr Muhammed. *Usûlu’d-Dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü’l-Kahire, 1424.

Pezdevî, Sadru’l-İslam Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Akîdetü’l-Pezdevî*. Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, 545591.

Pezdevî, Sadru’l-İslam Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Zelletü’l-Kârî*. Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 252671.

Pezdevî, Sadru’l-İslam Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Zelletü’l-Kârî*. Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 434825.

Pezdevî, Sadru’l-İslam Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdülkerim. *el-Müyyesser fî’l-Kelâm ev Usûlu’d-Dîn*. thk. Ekrem Muhammed Talib İsmail. Umman: Mektebetü’l-Ğanim, 1445.

Pezdevî, Sadru’l-İslam Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Akîdetü’l-Pezdevî*. Akâid Ve Kelam. Esad Efendi: Süleymaniye Kütüphanesi, 01262, 184335, 266.

Pezdevî, Sadru’l-İslam Ebu’l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Akîdetü’l-Pezdevî*. Akâid Ve Kelâm. Veliyyüddin Efendi: Beyazıt Kütüphanesi, V2128/2, 545588.

Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Akâidetü'l-Pezdevî*. Akâid Ve Kelâm. Veliyyüddin Efendi: Beyazıt Kütüphanesi, V2130/2, 545595.

Pezdevî, Sadru'l-İslam Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Zelletü'l-Kârî*. Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 533970.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm el-İmamu'l-Kadı Ebu'l-Yusr Muhammed. *Usûlu'd-Dîn*. Yazma Eser. İsmail Saib Sencer: Ankara Üniversitesi DTCF (Prof. Dr. Halil İnalçık) Kütüphanesi, 1261.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm İmam Ebû Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. Kayıhan Yayınevi, 1980.

Pezdevî, Sadru'l-İslâm İmam Ebu'l-Yusr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan, 2023.

Piyadeoğlu, Cihan. “Büyük Selçuklular Dünyasında Yas Tutma Âdetleri ve Taziye Merasimleri”. *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* II/3 (2012), 29-41.

Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Râhat-üs Sudûr ve Âyet-üs Sürûr*. çev. Ahmed Ateş. thk. Muhammed İkbal. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1957.

Semerkindî, Ebû Seleme. *Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Sıbt İbnü'l-Cevzî. *Mir'âtü'z-Zaman fî Tarihi'l-Âyan'da Selçuklular*. çev. Ali Sevim. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

Suyûtî, Celâleddin. *Halifeler Tarihi*. çev. Onur Özatağ. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2015.

Şerafüddin, Muhammed. “Selçuklu Devrinde Mezhepler”. *Hikmet Yurdu* II/4 (2009), 179-194.

Şimşek, Murat. “Hanefî Geleneğinde Usûl-Füru İlişkisi ve Kelâm-Fıkıh Usûlü Etkileşimi Bağlamında İmâm Mâtürîdî”. *IV. Uluslararası Şeyh Şe’bân-ı Velî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*. ed. Çuhadar, Cengiz vd. I/257-270. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Tancî, Muhammed b. Tavî. “Abû Mansûr al-Mâtürîdî”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/1-2 (1995), 1-12.

Taşpınar, Halil. “Mâtürîdiyye ile Eş’arîyye Mezhepleri Arasında İhtilaf mı? Suni Dalgalanma mı?” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2006), 213-250.

Tatar, Burhanettin. *Sonsuzun Sınırında Kur’an ve Tefekkür*. İstanbul: Kuramer, 2025.

Topaloğlu, Bekir. “Usûlü’-d-Dîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XLII/217-218. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Toru, Ümit. “Eş’arîlik-Hanbelîlik Farklılaşmasının Toplumsal Yansımaları”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* XXII/1 (2018), 259-292.

Turan, Osman. *Selçuklular ve İslamiyet*. Ankara: Nakışlar Yayınevi, 1980.

Türker, Ömer. “Eş’arî Kelamının Kırılma Noktası: Cüveynî’nin Yöntem Eleştirileri”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 19 (2008), 1-23.

Üstüvâî. *İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe’nin İtikadî Görüşleri*. çev. Züleyha Birinci. İstanbul, 2023.

Watt, W. Montgomery. “Mâtürîdî Problemi”. çev. İbrahim Hakkı İnal. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Sönmez Kutlu. 159-165. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Fûrekî”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XIII/219-220. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Mücerredü Makalât”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXI/447-448. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Yazar, Nurullah. *Büyük Selçuklu Devletinde İktidar Mücadeleleri*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.

Yazıcı, Tahsin. “Dînever”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. IX. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Yazıcı, Tahsin. “Hulvân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XVIII/345-346. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.

Yazıcıoğlu, M. Sait. “Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'în Nesefî”. *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. ed. Kutlu, Sönmez. 167-185. Ankara: OTTO Yayınları, 2016.

Yazıcıoğlu, Mehmet Sait. *Kelam Ders Notları*. Ankara: yay.y., 1998.

Yıldırım, Ahmet. “İmam Mâtürîdî'nin Değerler Dünyasında Zühd ve Takva”. *Eskiye* 61 (20261), 247-273.

Yıldızhan, Hakan. *Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî'nin Maturidi Kelam Sistemine Katkıları*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2019.

Yıldızhan, Hakan - Cengiz, Lütfü. “Mâtürîdîliğin Teşekkülünde Muhammed el-Pezdevî'nin Rolü ve Mezhebe Katkıları”. *Akif Dergisi* LV/2 (2025), 324-347.

Yurdagür, Metin. “Ehl-i Kible”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. X/515-516. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.

Yurdagür, Metin. *Kelâm Tarihi Ekoller, Şahıslar, Eserler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

Yurdagür, Metin. *Ünlü Türk Kelamcıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman Şemseddin. *Siyer-i Alami'l-Nübela*. Müesseseti'l-Risale, 1405.

Zehebî, Şemseddin Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Tarihu'l-İslam ve Vefayatu'l-Meşahir ve'l-Alam*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1413.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lam*. Beyrut: Dâru'l-Malayin, 2002.

Mecelletu'l-Buhusi'l-İslamiyye. Riyad: er-Riasetu'l-Amme li'l-Buhusi'l-ilmiyye ve'l-ifta, ts.

ÖZET

Mezhepler alimlerin görüşlerini belirlediği gibi alimler de mezheplerin yaşamasını sağlamıştır. Ruhban sınıfı olmayan İslamiyet'te ise alimler daha özgürce fikir beyan edebilmiş ve katı sınırlardan muaf tutulmuşlardır. Yer yer alimlerin mezheplerinden taşmalarına da sebebiyet vermektedir. Bazı zamanlarda ise alimler üst söylem gücüne ulaşmış ve yeni bir ekol olma yolunda olmuşlardır. Pezdevî de hem uzayan bir teşekkül sürecine sahip olan Mâtürîdilik için hem de zaman zaman sahip olduğu söylemden ötürü mezhebin sınırlarında dolaşması ve bazen tam nerede olduğu anlaşılmayan yapısından ötürü eleştiri ve merak kaynağı olmuştur. Onun ortaya koyduğu söylem pek çok kısmı kapsadığı gibi Eş'arî ve Eş'arilik hakkında yaptığı açıklamalar kendi kimliği ve mezhepler algısı açısından önem arz etmektedir. Selçukluların yükselişe geçtiği ve Müslüman düşünce geleneğinin yeni bir serüvene girdiği dönemde yaşamış olan Pezdevî, kendisini yeni kimlik inşalarının olduğu fikrî çeşitlilikte bulmuştur. Erken dönem Mâtürîdî söylemin inşasında öncü isimlerde olmasının yanı sıra farklı mezheplere olan bakış açısı için de kıymetlidir. Mâtürîdî'nin keşfinde önemli rol oynayan Pezdevî, tavrı ile de çağdaş dönemde bir tartışma konusu olmuş ve aidiyeti kuşku ile karşılanıp Mâtürîdî aidiyeti eleştiriye tabi tutulmuştur. Kendisi ise yer yer başka mezheplerin görüşlerine uyduğunu açıklayarak ve imamlarına muhalif görüş öne sürerek bu eleştirilerin oluşmasında olanak sağlamıştır. Hanefiliği Ehl-i Sünnet'in merkezine alarak hareket eden Pezdevî, diğer oluşumları bu bakış açısından değerlendirmiştir. Anlama ve anlamlandırma faaliyetinde eserler üzerinden geçmişe sarmakla birlikte muhatapları üzerinden de diyaloglara girerek zihin dünyasını çeşitlendirmiştir. Eş'arilikle olan ilişkisi ise kimi zaman reddiyeci tavrı getirmişken kimi zaman da ılımlı yaklaşımı ve hatta kabulü de içinde taşımıştır.

Anahtar kelimeler: Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, Ehl-i Sünnet, Maturdilik, Eş'arilik, Semerkant, Buhara, Mezhep Algısı, Mezheplerarası Etkileşim.

ABSTRACT

Just as the schools of thought shaped the views of the scholars, so too did the scholars ensure the survival of these schools. In Islam, which lacks a clergy, scholars were able to express their views more freely and were exempt from rigid constraints. In some instances, this also led to scholars straying from their own schools of thought. At times, however, scholars attained a dominant discursive power and were on the path to establishing a new school of thought. Pezdevî, too, has been a source of criticism and curiosity both because of the protracted formation process of Maturidism and because of the discourse he occasionally employed, which led him to wander the boundaries of the school and, at times, due to its structure where its exact position was unclear. The discourse he put forward covered many areas, and his explanations regarding al-Ash‘arî and Ash‘arism are significant in terms of his own identity and perception of schools of thought. Living during a period when the Seljuks were on the rise and the Muslim intellectual tradition was embarking on a new journey, Pezdevî found himself amidst an intellectual diversity characterised by the construction of new identities. In addition to being a leading figure in the formation of the early Maturidite discourse, he is also valued for his perspective on different schools of thought. Pezdevî, who played a significant role in the discovery of Mâturîdî, has also become a subject of debate in the contemporary period due to his stance; his affiliation has been met with scepticism, and his adherence to Mâturîdî has been subject to criticism. He himself, by occasionally stating that he conformed to the views of other schools of thought and by putting forward views contrary to those of his imams, has facilitated the emergence of these criticisms. Pezdevî, who placed Hanafi jurisprudence at the heart of the Ahl al-Sunnah, assessed other schools of thought from this perspective. In his quest for understanding and interpretation, he not only looked to the past through his works but also engaged in dialogue with his audience, thereby enriching his intellectual world. His relationship with Ash‘arism, however, has at

times taken a critical stance, whilst at other times it has encompassed a moderate approach and even acceptance.

Keywords: Abu'l-Yusr al-Pezdevî, Sunni, Maturidism, Asharism, Samarkand, Bukhara, Perception of Sects, Inter-sectarian Interaction.