

EŐARILIK VE MATURİDİLİĞİ UZLAŞTIRMA GİRİŐİMLERİ: TÂCÜDDİN ES-SÜBKÎ VE NÛNİYYE KASİDESİ

Mehmet KALAYCI*

Öz

Ehl-i Sünnet'in iki önemli ekolü olan Eşarilik ve Maturidilik İslam düşüncesinin oluşum sürecinde hem düşünsel hem de toplumsal açıdan önemli roller üstlenmiştir. İki mezhep arasında içinde buldukları bağlamın farklılaşmasına paralel olarak Doğu'da ve Batı'da iki farklı ilişki türü kendisini göstermiştir. Horasan ve Maverâünehir bölgesindeki ilişkiler gerilimlerle doludur. Bu gerilimler hem fikri hem de sosyal düzlemde kendisini göstermiş ve yaklaşık üç asır boyunca hız kesmeden sürmüştür. Buna karşın Batı'da Mısır, Irak ve Şam Coğrafyası'nda iki mezhep arasındaki ilişkiler genellikle uzlaşma zemininde gelişmiştir. Fatimiler sonrası süreçte bölgede hâkim olan sünnilik eksenli sosyo-politik yapılanmadan beslenen uzlaşma arayışları Tâcüddin Sübkî'de (ö.771/1370) en yüksek ifadesine ulaşmıştır. Onun bu konudaki bireysel kaygısı ürettiği metinlere de yansımış, Eşarilerle Hanefiler arasındaki görüş ayrılıklarının yüzeyselliğine vurgu yapan yeni bir yazım türünün oluşmasına yol açmıştır. Bu makalede iki mezhep arasındaki uzlaşma arayışlarının tarihsel arka planına kısaca değinilmiş, bu süreçte Sübkî'nin ve Nuniyye Kasidesi'nin rolü ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Eşarilik, Maturidilik, Uzlaşma, Sübkî, Nuniyye

Abstract

Attempts at Reconciliation Between Ash'arism And Maturidism: The Case of Tâj Al-Dîn Al-Subkî and His Al-Qasîda Al-Nûniyya

Ash'arism and Maturidism, the two important branches of Sunnism, played significant roles both intellectually and socially in the formation of Islamic thought. The relations between these two schools developed in two distinct forms in the Islamic East and the West in parallel to changing regional contexts. In Khorasan and Transoxiana, severe conflicts and tensions, signs of which were clearly evident in both intellectual and social levels, dominated the relationship and continued unabated nearly three

* Dr., Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, mkalayci@divinity.ankara.edu.tr

centuries. In contrast, in the Western regions, in Egypt, Iraq and Syria, the relations generally followed a conciliatory path. Attempts at reconciliation between the two schools, nourished by the socio-political Sunni restructuring during the period after the fall of the Shiite Fatimids, reached its peak with Tâj al-Dîn al-Subkî (d. 771/1370). His personal concern for this matter, reflected in his writings, led to the emergence of a new genre that emphasized the superficiality of the theological differences between Ash'arites and Hanafis. This essay briefly touches upon the historical background to the attempts of reconciliation and then discusses the role of al-Subkî and his al-Qasîda al-Nûniyya in this process.

Keywords: Ash'arism, Maturidism, Reconciliation, al-Subkî, al-Nûniyya

Gerginlikten Uzlaşıya Eşarilik ve Maturidilik Arasındaki İlişkilere Kısa Bir Bakış

Eşarilikle Maturidilik arasındaki ilk ilişkiler IV./X. son çeyreği ile V./XI. asrın ilk çeyreği arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde başladı. Bu bölge İslam'ın erken dönemlerinden itibaren pek çok grubun ve mezhebin yerleştiği, görüşlerini yayma imkânı bulduğu bir bölge olageldi. Horasan'ın kimi bölgeleriyle bilhassa Mâveraünnehir genelinde erken dönemlerde en fazla tabana sahip mezhep hiç kuşkusuz Mürcie'ydi. Bunda yeni Müslüman olan kitlelerin dinî ve hukukî statüleri konusunda yaşanan belirsizlik ortamında Mürcie'nin bu insanların davasını sahiplenmesi etkili oldu. (Kutlu 1998: 155-156) Mürcie kavramıyla ilgili İslam toplumunda oluşan olumsuz intiba karşısında bu mezhebin bölgedeki temsilcileri tarafından "Hanefilik" veya "Ebû Hanîfe'nin Ashabı" tabiri kullanılmaya başlandı. Ancak onlar için Hanefî olmak yalnızca fıkhi bir mensubiyet değil, yanı sıra itikadi bir mensubiyeti de ifade eden genel bir kimlikti. Bu yüzden Hanefilik hem usûlde hem de fûrûda Ebû Hanîfe'ye tabi olmak anlamında daha geniş bir çerçevede kullanıldı. (Pezdevî 1988: 6) Bölgenin ağırlıklı olarak Hanefî olması, gerek Abbâsî idaresinin gerekse bölgede kurulan devletçiklerin bürokratik görevlerde Hanefî olan kimseleri tercih etmesini beraberinde getirdi. III./X. asrın sonuna kadar neredeyse tüm şehirlerde kadılık makamı Hanefilerin tekelindeydi. Bu yüzden Hanefilik, Nîsâbûr ve Merv gibi kimi şehirlerde nüfuzlu aileler tarafından adeta bir aile mezhebi olarak desteklendi. (Bulliet 1972: 28-46)

Şafiilik, Hanefilikle kıyaslandığında bölgede daha geç tarihlerde yayıldı. Horasan'a ve Mâverâünnehir'in Buhârâ ve Nesef gibi batıda kalan şehirlerine III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren taşındı; IV./X. yüzyıla gelindiğinde ise bölgenin kimi şehirlerinde oldukça güçlü bir şekilde temsil edildi ve diğer

mezhepler karşısında güçlü bir konuma geldi. (Bosworth 1973: 173). Öyle ki eserini 380/990'lı yıllarda yazan Makdisî'nin bildirdiğine göre III/IX. ve IV./X. yüzyıllarda Nisâbûr, Şâş, Tûs, Nesâ, Buhârâ ve İsferyân gibi şehirlerde Şafiilerin sayısı neredeyse Hanefilerle eşitlenmiş, hatta kimi şehirlerde dengeler Şafiilik lehine değişmişti. Bu durum kadıların Şafiilerden atanmasını veya biri Şafiî diğeri Hanefî olmak üzere iki kadı atanmasını beraberinde getirdi. (Makdisî 1906: 311, 323)

Şafiiliğin Horasan ve kısmen Mâverâünnehir bölgesinde temsil edilmeye ve Hadis Taraftarlığı'na eğilimli diğer grupları kendi bünyesinde toplamaya başlamasıyla birlikte, Şafiiler III./IX. asrın ikinci yarısından itibaren bölgenin asıl sahipleri olan Hanefilerle karşı karşıya geldiler. Aslında iki grup arasındaki bu ilk etkileşim, Hadis Taraftarı Şafiilerle Rey Taraftarı veya Mürcîî Hanefilerin karşılaşmasıydı. Hanefiler, muhtemelen Şafiileri itikadî açıdan Haşviyye olarak görürken, Şafiiler de Hanefileri Mürcie'yle veya Me'mûn dönemindeki olayların etkisiyle Mutezile'yle ilişkilendirdi. IV./X. asırda iki kesim arasında mezhebî temsil noktasında siyasî, ekonomik ve sosyal içerikli bir rekabet baş gösterdi. Bu rekabet, bölge şehirlerinin resmî nitelikteki dinî ve bürokratik yapılanmalarının paylaşımı söz konusu olduğunda daha da şiddetlendi ve V./XI. asrın başlarından itibaren fiilî mücadeleyi beraberinde getirdi. (Kalaycı 2011: 117-118)

IV./X. asrın sonlarında Küllabî geleneğin Eş'arî'den sonraki takipçileri, aynı zamanda Şafiiliğin seçkin imamı oldular. İbn Fûrek, Ebû İshâk el-İsferyânî gibi âlimler Şafiiliğin hâkim olduğu Nisâbûr, İsferyân gibi kendi memleketlerine giderek buralarda öncelikli olarak fıkıh öğretiler. Ancak onların bu tedris faaliyetleri bu kez sadece fıkıhtan ibaret olmadı. Bir şekilde kelâmî meseleleri bölgeye taşıdılar ve Eşariliğin Şafiilikle ilişkisinde etkin rol oynadılar. Onlar hem Eş'arî'nin isminin ön plana çıkmasında hem de Eşariliğin sistematik bir kelama dönüşmesinde başrol oynadılar. Eşarilik mezhebi de teşekkülünü daha çok ikinci kuşak temsilcilerinin çabalarıyla IV./X. asrın son çeyreğinde tamamladı. (Makrizî 1987: II/357) Bu çaba, Eşariliğin Horasan ve Mâverâünnehir'e kadar uzanmasına ve yayılmasına vesile oldu. Öyle ki V./XI. asrın ortalarına doğru, Eşarilik Horasan bölgesinde neredeyse tüm Şafiilerin ortak itikadî mezhebi haline geldi. (Halm 1974: 33-41)

Eşarilik, Nisâbûr'un önde gelen Şafiî aileleri tarafından desteklendi ve bundan dolayı Doğu'da Şafiiliğin öğrenildiği en büyük merkez haline gelen bu şehirde oldukça sağlam bir zemin buldu. V./XI. asrın ikinci çeyreğinde bu bölge, artık Ebû Zerr el-Herevî (ö.434) ve Ebû Mansûr el-Eyyûbî en-Nisâbûrî

(ö.421/1030) gibi kendi Eşarî kelamcılarını çıkarmaya başlamıştı. Eşarilik bundan sonra kısmen Nîsâbûr, kısmen de Irak kanalıyla doğudaki diğer Şafîî topluluklar arasında da hızla yayıldı. Tuğrul Bey zamanında belirli ölçüde kestiyeye uğrasa da Nizâmülmülk'ün dolaylı çabalarıyla V./XI. asrın ikinci yarısında ciddi şekilde tutundu. Bölgenin asıl sahipleri olan Hanefilerin Eşarilerle ilk karşılaşması da bu süreçte gerçekleşti. İki grubun birbirlerini ne zaman nazar-ı itibara alacakları artık an meselesiydi. (Rudolph 2003: 299)

Kaynaklara V./XI. asrın ortalarından itibaren yansıdığı göz önünde bulundurulursa iki mezhep arasındaki ilk temaslar muhtemelen IV./X. asrın son çeyreği ile V./XI. asrın ilk çeyreğini kapsayan zaman diliminde gerçekleşti. Ancak bu ilişki geçmişte yaşanan Hanefilik-Şafilik, Ehlü'r-Rey-Ehlü'l-Hadis gibi daha önceki gerginliklerin eşlik ettiği daha geniş bir düzlemde gerçekleşti. Öyle ki Eşarilik-Maturidilik ilişkisiyle Şafilik-Hanefilik ilişkisi iç içe geçti. Fikhî mezhepler arasında geçmişte var olan rekabet, bu kez kelamî zemine taşındı ve genişlemeye başladı. İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazâlî, Fahrüddîn er-Râzî gibi Eşarî ve Şafîî kimliği iç içe geçmiş alimlerin Ebû Hanîfe ve Hanefilik karşıtı söylemleri, bölgedeki Hanefilerce bir nefis-i müdafaa olarak algılandı ve uzun süre sonra bile varlığını koruyacak bir mücadelenin fitilini ateşledi. (Kalaycı 2011: 123-145) Eşariler tarafından yürütülen Hanefilik karşıtı propaganda, Maturidi Hanefilerce yalnızca fikhî bir sataşma olarak algılanmadı. Onlar için Ebû Hanîfe hem itikatta hem de fıkhıta önder olarak kabul edilen birisiydi; aynı şekilde onlar için Hanefi olmak hem fikhî hem de itikadî kapsayan geniş bir üst kimlikti. (Zysow 2002: 263) Bu yüzden bölgedeki Hanefilerin Eşarilerin söylemlerine tepkisi sert oldu.

Eşarilerle Maturidî Hanefiler arasındaki ilk ilişkilere damgasını vuran en önemli kelamî tartışma, kuşkusuz *tekin* sıfatı konusuydu. Maturidî Hanefî çevrenin *tekin* sıfatının Allah'ın ezeli bir sıfatı olduğunu ve *tekin* ile *mükevvenin* aynı şeyler olmadığını ileri süren yaklaşımları Eşarilerce iki farklı açıdan polemik konusu yapıldı. Ebû'l-Mu'în Meymûn b. Muhammed en-Nesefî'nin (ö.508/1114) verdiği bilgilere bakılırsa, bunlardan birisi, *tekin* konusunun selefte karşılığı olmadığı, bunun tümüyle IV./X. asırda ortaya çıkmış bidat bir görüş olduğu şeklindeki eleştiriydi. Diğeri ise bu yaklaşımın, alemin kudemini ileri süren felsefecilerin, özellikle de Proclus'un görüşlerine benzediğiydi. (Nesefî 1993: I/405, 416) Eşarilerin *tekin* bağlamındaki eleştirileri, Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Mu'în en-Nesefî gibi Maturidî Hanefî alimler tarafından cevaplanmaya çalışıldı. Eşariler tarafından yöneltilen bu iki suçlama, bölgedeki Hanefiler açısından iki yönlü bir işlev

gördü. Bir taraftan *tekvin* meselesi bağlamında Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin en üst örneğini temsil ettiği kalamî geleneğin izi sürülürken, diğer taraftan da Maturidiliğin kalamî kimliği Eşarilik üzerinden yeniden dokundu. Maturidî Hanefî alimler yalnızca kendi kalamî geleneklerini elden geçirmekle kalmadılar, aynı zamanda Eşariliği de derinlemesine mütalaa ederek, *tekvin* konusu başta olmak üzere pek çok konudaki görüşlerini ve yaklaşımlarını eleştiri konusu yaptılar. (Pezdevî 1988: 101; Neseî 1993: I/413-414)

Eşarilik felsefe ile olan temasında kendi kalamî bağlamından taşarken Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye atfedilen rol oldukça sınırlıydı. Eşariliğin bölgedeki gelişim çizgisi açısından bakıldığında Eş'arî bir taban olarak algılanmıştı. Gazâlî ve Râzî gibi isimler Eş'arî'nin görüşlerinin dışına çıktıkları için bazen Eşariliğe mensup alimlerin eleştirilerine maruz kalmışlar ve bu eleştiriler karşısında kendilerini savunmak durumunda kalmışlardı. (Gazâlî 1986: 40-41; Râzî 1986: 129) Oysaki Maturidî Hanefî çevre Ebû Mansûr el-Mâturîdî'yi ve onun en güçlü takipçisi olan Ebû'l-Mu'în en-Neseî'yi kalamî açıdan zirve olarak gördü. (Râzî 1967: 23-24) Bu yüzden Hanefî çevrelerdeki kalam faaliyetleri bu iki isim tarafından ortaya konulan fikirlerin ötesine geçemedi. Kelamın Eşariler tarafından felsefe zemininde yeniden inşa edildiği bu süreçte Maturidilerin kalamî faaliyetleri çoğu kez eskinin tekrarı işlevi gördü.¹ Bu durum, Mâturîdî'den itibaren var olagelen kalamî geleneğin korunması bakımından belki önemli görülebilirse de Maturidî Hanefî çizgide VIII./XIV. asra kadar bir içe kapanmayı beraberinde getirdi. Kelam ilmi fıkıh ilminin kurucu işlevi kılınarak dinamik işlevini kaybetti ve sabit bir içeriğe büründürüldü. (Semerkandî 1984: 1) Eşarilerin mantık ve felsefe zemininde iyice soyutlaşan ve kıvraklık kazanan düşünme biçimleri Hanefilerle olan muhataplık ilişkilerini daralttı. Maturidî Hanefî çevrenin felsefeye mesafeli duruşu ve kelama sınırlar çizen tutumu VI./XII. ve VII./XIII. asırlarda onları adeta Eşarilerin mu-

1 Bunlar arasında Ebû Şücâ' Necmüddîn Menkubers b. Yalınkılıç et-Türki e-Nâsîrî'nin (ö.652/1254) *Tahavi Akidesi*'ne yazdığı *Nûru'l-Lâmi' adlı şerhi*, Hüsâmüddîn Hüseyin b. 'Alî es-Sıgnâkî'nin (ö.711/1312) Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin *Temhîd*'ine yazdığı *et-Tesdîd* adlı şerhi, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed el-Bâbertî'nin (ö.786/1384) Ebû Hanîfe'nin *Vasiyye*'sine ve *Fıkh-ı Ekber*'ine yazdığı şerhleri, Bedruddîn Hasan b. Ebî Bekr İbn Bukayre'nin (ö.836/1432) Ebû'l-Mu'în en-Neseî'nin *Bahru'l-Kelâm*'ına yazdığı *Gâyetu'l-Merâm* adlı şerh gibi eserleri saymak mümkündür. Bu eserlerin en dikkat çeken özelliği Mâturîdî'den itibaren Doğu-Hanefî çevrelerde yazılan kalamî literatüre oldukça sadık kalmış olması, konu başlıkları, konuların ele alınış biçimleri ve içerikleri itibarıyla klasik kalam yönteminin izlenmiş olmasıdır.

hatabı olmaktan çıkardı.² Artık konuşulan dil ve düşünme kalıpları farklıydı; bu yüzden Maturidî Hanefiler, Eşarileri eleştirmek istediklerinde genellikle geçmişe, Eş'arî'ye ve ilk Eşarilerin görüşlerine uzanmak durumunda kaldılar.

Maturidî Hanefî çevrede VIII./XIV. asrın başlarından itibaren felsefi çizgideki Eşarilikle yüzleşme çabaları kendisini gösterdi. Sadruşşerî'a 'Ubeydullah b. Mes'ûd (ö.747/1346) bu sürecin en başat figürüydü; Râzî'ye ve onun bakış açısına yönelik ciddi eleştirilerde bulundu. Ancak onun asıl katkısı Hanefiler arasında felsefi kelam çizgisinin takipçisi olması ve kendi geleneği içerisinde bu türden bir çabanın yolunu açmasıydı. (Ay 2006: 37) Bu durum, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftazânî (ö.792/1390) ve Ebû'l-Hasan Seyyid Şerif 'Ali b. Muhammed el-Cürcânî (ö.816/1413) gibi alimlerin fıkıhta Hanefî olmalarına karşın aynı zamanda felsefi Eşariliğin de temsilcisi olmalarını yeterince açıklamaktadır.³ Muhtemelen bu sebeptendir ki kavramsal açıdan *Mâturidiyye* tabirine ilk yer veren ve onu Eşariliğin muhatabı kılarak Ehl-i Sünnet'in Maveraünnehir bölgesindeki temsilcisi olarak gören Teftazânî oldu. (Teftazânî 1998: V/231) O kültürel olarak Hanefî çevreye mensup olmasına karşın, düşünsel açıdan Eşarî çizgide faaliyet gösterdi; usûlü'l-fıkıhta Sadruşşerî'a'nın usûlü'd-dinde ise Râzî'nin çizgisinde yürüdü. Onun *Neseffî Akaidi*'ne yazdığı şerhe, Maturidiliğin görüşlerinin Eşariliğe yaklaştırılması veya Eşarileştirilmesinden çok, Maturidiliğin felsefi kelam ekseninde Eşarilikle uzlaştırılması olarak bakmak belki daha doğru bir yaklaşımdır. Gerçekten de Teftazânî'nin yaptığı bir tür uzlaşıydı; öyle ki o iki mezhebin temsilcileri arasında birkaç küçük mesele dışında bir görüş ayrılığının söz konusu olmadığını, bunlar bağlamında iki mezhep arasında herhangi bir tekfir suçlamasının yaşanmadığını belirtti. (Teftazânî 1998: V/231) Belki de bu yüzden olsa gerektir ki, onun bu değerlendirmeleri Osmanlı ilim muhitinde sıklıkla atıfta

2 Bunu Râzî'nin *Munâzarât* adlı eserinde Hanefî alimlere karşı sergilediği tutumda görebilmek mümkündür. Mâverâünnehir'in Buhârâ, Semerkand, Hôcend, Beykend, Gazne ve Hind gibi şehirlerinde Hanefî-Maturidî âlimlerle fikhî ve kelamî konularda gerçekleştirdiği tartışmalara ilişkin ayrıntılı tasvirler sunan Râzî, hep galip çıkmanın verdiği üstünlük duygusunu satırlara yansıttı ve kimi zaman muhataplarını küçük gören tasvirlerde bulundu. Radyyyüddîn en-Nisâbü'rî'yi dürüst fakat akli yavaş çalışan ve kelam tahsil etmeye ihtiyacı olan biri olarak, Gazne kadısını ise kıskanç ve cahil olarak, Buhârâ'nın en meşhur kalamcısı olan Şerefüddîn Muhammed el-Mes'ûdî'yi kibirli ve Gazâlî'nin eserlerine gereğinden fazla güvenen bir kimse olarak betimledi. (Râzî 1967: 17, 20-23; Ceylan 1996: 2)

3 Teftazânî'nin Hanefî Sadruşşerî'a'nın *Tavdîh* isimli eserine yazmış olduğu şerhte "Kâdî Ebû Zeyd, Şemsüleimme ve Fahrulislam gibi ashabımızın çoğuna göre" şeklindeki ifadesinden hareketle, onun fıkıhta Hanefî olduğu ileri sürülebilir. (Teftazânî 1996: I/304)

bulunulan ve çoğu kez doğrudan alıntılanan çerçeve bir metin haline geldi. (Hayâlî 1279: 8; Kestelli 1973: 17; Kara Kemal 1314: 34; Siyelkûfî 1316: 6; Erzurûmî: 21b; Nev'î Efendi 2008: 27; Ebû 'Uzbe 1322: 3; Şa'rânî 1307: 3; Zebîdî: II/6; Kadızâde 2009: 165-166)

İki mezhep arasında Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde görülen fikri gerilim, Mısır ve Şam coğrafyasında daha farklı bir seyir izledi. Bu bölge genellikle hadis taraftarı bakış açısının hakim olduğu bir bölgeydi. Üstelik hadis taraftarı tutum yalnızca Hanbelilere özgü bir tutum da değildi; Şafiiler, Malikiler ve Hanefiler de aynı bakış açısına sahiptiler. Bu durum en fazla Eşariliği etkiledi. Eşariliğin fikri çerçevesi Doğu'da felsefe zemininde gittikçe genişlerken, bu bölgede alan daralmasına uğradı. Eşariliğin Doğu'daki seyri açısından bakıldığında Eş'arî bir tabandı ve Eşarilik bu taban üzerine genişlemesini sürdüren bir gelişim sürecine tanıklık etmişti. Buna mukabil Eş'arî Batı'da zirve olarak görüldü ve Eşarilik bu bölgede onun çizdiği dairenin dışına çıkamadı. Dahası Eş'arî hadis taraftarı çizgide yeniden inşa edilerek daha dar bir bağlama hapsedildi. İbn 'Asâkir'in Eş'arî'yi Hanbelilere karşı savunmak amacıyla yazdığı *Tebyîn* adlı eseri ile Eş'arî'nin *İbâne*'sine atfettiği rol bu bağlamda anlaşılmalıdır. Doğu'daki Eşarî gelenekte karşılığı olmayan bu esere dikkat çekerek onu bölgedeki Eşariliğin kurucu zemini haline getiren İbn 'Asâkir'di. Ona göre yalnızca bu eser bile Eş'arî'nin konumunu ortaya koyma noktasında yeterliydi. (İbn 'Asâkir 1347: 28)

Hanefilik Mısır ve Şam bölgesinde Doğu'daki kadar etkili olamadı. Abbasî iktidarının kadıları genellikle Hanefî mezhebinden ataması, bu mezhebi Fatimilerin gözünde hedef haline getirmiş ve Fatimî Devleti'nin hakimiyeti ile birlikte Hanefiliğin bölgedeki temsili sekteye uğramıştı. Buna rağmen bölgede varlığını koruyan Hanefiler ise Mutezili olmadıkları sürece genellikle hadis taraftarlığına eğilimli kimseler oldular. Batı'daki Hanefiliğin kelimî ve fikhî çerçevesi oldukça dardı ve bu çerçeve büyük ölçüde Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî'nin (ö.321/933) eserleri üzerinden şekillenmişti. Bölgedeki Hanefiler, Ebû Hanîfe'nin itikadî görüşlerini *Tahavî Akaidi*'nin kısa metni zemininde ve basit bir içerikte algıladılar, fıkhıta ise daha çok metin merkezli nakilci faaliyetlerin tesirinde kaldılar.

Hanefî âlimlerin idari ve eğitsel görevlerde bulunmak amacıyla doğudan batıya göç etmeye başlaması Hanefiliğin bölgedeki temsiline doğrudan yön verecek kimi gelişmeleri beraberinde getirdi. Zengiler döneminde açılan medreseler, çok sayıda âlim için bir cazibe merkezi haline geldi ve tedris faaliyetlerinde bulunmak üzere Doğu'dan nitelikli bir göç dalgası başladı. (İbn

‘Asâkir 1981: 6) Bu dalgada Hanefî âlimlerin sayısı diğerleriyle kıyaslandığında oldukça fazlaydı. Onlar sayesinde Hanefilik, Şam ve Haleb gibi şehirlerde önemli ölçüde temsil buldu. Doğu’dan gelen Hanefiler, zamanla yeni muhitlerinin sosyo-kültürel dinamiklerini hesaba katmak durumunda kaldılar. Bölgede var olan hadis taraftarı yaklaşım ve Sünnilik eksenli siyaset anlayışı, göç dalgasıyla Batı’ya gelen Hanefilerin henüz alışık olmadığı bir durumdu. Doğu’da fikhî ve kelimî zeminde Şafiiler ve Eşarilerle yaşanan gerilimin Batı’da karşılığı bulunmamaktaydı. İbn ‘Asâkir’in *İbâne* üzerinden Eş‘arî’yi hadis taraftarlığına yaklaştırmasına benzer bir tutum, bu süreçte Hanefiler arasında da kendisini göstermeye başladı. Bu noktada Hanefiler arasından hadis taraftarlığı kimliğiyle ön plana çıkartılabilecek merkezi bir isme ihtiyaç duyuldu. Bu ise kısmen Ebû Hanîfe, ama daha çok Ebu Ca‘fer et-Tahâvî üzerinden gerçekleştirildi. Eğer Hanefilerin, gelenekçilerce kabul edilebilir olmaya dönük bir ihtiyaçları söz konusuysa, bu noktada Tahâvî, hem hadisçi kimliği hem de erken dönem Şafiî ekolüyle olan irtibatı nedeniyle en iyi isimdi. (Melchert 1997: 117)

Tahâvî’nin Ebû Hanîfe’nin akaide dair görüşlerini derlediği ve ‘*Akîdetu’l-Tahâvî*’ adıyla bilinen kısa akide metni Hanefiliği hadis taraftarlığına yaklaştıran bir metindi. (Tahâvî 1987) Zira eserin akaid konularını son derece kısa ve yalın halde sunan ve diğer gruplarla polemige girmeksizin yalnızca Ebû Hanîfe’nin ve öğrencilerinin görüşünü aktaran sade üslubu bölgedeki Hanefiler açısından sığınılacak bir liman işlevi görüyordu. Çünkü böyle bir metin, yalnızca Tahâvî’yi merkeze taşımakla kalmıyor, ilk asırlardan itibaren hadis taraftarlarınca hep şüpheyle karşılanan ve genellikle Ehlü’r-Re’y veya Mürcie ile irtibatlandırılan Ebû Hanîfe tasavvurunu da önemli ölçüde değiştiriyordu. Nesefî’nin *tekvîn* konusu bağlamında stratejik olarak atıfta bulunması istisna tutulursa, VII./XIII. asra kadar Tahâvî’nin söz konusu eseri, fıkha dair yazdığı diğer eserleri kadar ilgi görmemişti. Ancak ne olduysa VII./XIII. asırdan itibaren bu metin birden, bu bölgede üzerine çok sayıda şerhin kaleme alındığı çerçeveye bir metin haline geldi. VII./XIII. ve VIII./XIV. asırlarda eser üzerine çeşitli hacimlerde çoğu günümüze ulaşan ondan fazla şerh yazıldı.⁴

4 Doğu kökenli olmalarına olup Batı bölgelerinde idari ve eğitsel görevlerde bulunan ve *Tahâvî Akidesi*’ne şerh yazan isimler arasında Ebû Hafs Ömer b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Gaznevî (ö. muhtemelen VI. ikinci yarısı), Ebû Şücâ’ Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî (ö.652/1254), Şücâ’uddîn Hibetullah b. Ahmed b. Mu‘allâ et-Türkistânî (ö.733/1332) ve Sirâcüddîn Ömer b. İshâk el-Hindî (ö.773/1371) gibi alimleri zikretmek mümkündür. (Kalaycı 2011: 174-181)

Felsefî Eşarilik kendisine Batı'da taban bulamadı. Şam'daki Eşarilerin en önemli temsilcilerinden olan Takıyyüddîn Sübkî'nin akaid konusunda Yunan hikmeti ve kelamdan daha zararlı bir şeyin bulunmadığını dile getirmesi Eşariliğe bölgede yüklenen referans çerçevesini ortaya koyması bakımından önemlidir. (Sübkî 1983: 83) Gerçekten de Eşarilik bölgede kalamî bir mensubiyetten ziyade, itikadî ve siyasi bir kimlik olarak algılandı. Bunda üç asır boyunca bölgeye hâkim olan Fatimilerin ve bölgeye aşılamaya çalıştıkları İsmailî Şiiliğin izlerinin silinmesi çabasının etkisi büyüktür. Bu çaba, Fatimiler sonrasında bölgeye hâkim olan Selçuklu, Zengi, Eyyübi ve Memlûklü yönetimler tarafından siyasi bir görev olarak algılandı ve Sünnilik kimliği öne çıkarıldı. Sünnilik, böyle bir bağlamda genellikle Eşarilik üzerinden propaganda edilmek istendi, buna paralel olarak da Eşarilik Sünnilikle özdeşleşen itikadî ve siyasi bir içerik kazandı. Bu yüzden Eşarilik Batı'da daha çok bir akide olarak algılandı. İbn 'Asâkir, Bedruddîn İbn Cemâ'a, Takıyyüddîn es-Sübkî, Tâcüddîn es-Sübkî, 'İzzüddîn İbn Cemâ'a, Makrizî, Muhammed es-Senûsî, Kemâlüddin İbn Ebî Şerîf gibi isimler tarafından ortaya konan literatüre bakıldığında Eşariliğin daha çok bir akide olarak algılandığı ve takdim edildiği görülmektedir. Eşariliğin Şam ve Mısır gibi Batı bölgelerinde yaşadığı daralma, onu zamanla mezhepler üstü bir çizgiye taşıdı ve Memlûkler zamanından itibaren bölgedeki Hanefilerle uzlaşma arayışlarını beraberinde getirdi.

Aynı durum Maturidî Hanefî çevre için de söz konusuydu. Doğu'dan Batı'ya göç eden Hanefî âlimler, bölgedeki siyasi yönetimler tarafından desteklenmiş ve ilmi faaliyetlerini rahatlıkla gerçekleştirebileceği bir ortam tesis edilmişti. Göç dalgasıyla gelen Hanefilerin Doğu Hanefî geleneğini de beraberlerinde getirdiklerinde kuşku yoktu; ancak onlar Maturidiliğin görüşlerini ve kalamî yaklaşım tarzını, Tahâvî'nin hadisçi kimliği ile bir şekilde ilişkilendirerek bölgeye aşılamaya çalıştılar. (Kutlu 2010: 25) Bu bir tür uzlaşıydı ve bölgede hakim olan siyasi yönetimlerin Eşarî Şafiî çevrelere olan desteği karşısında zorunlu bir girişimdi. Üstelik Eşarilik kalamî boyutunu kaybetmiş ve Sünnilik siyasetinin bir parçası kılınarak itikadî bir zemine çekilmişti. Dolayısıyla Eşarilerle Doğu'daki türden bir muhatap ilişkisi kurulamazdı. Bundan dolayı Batı'ya göç eden Hanefiler tarafından yazılan kalam kitaplarında Eşariliğe dönük eleştirilere ya hiç yer verilmedi ya da çok kısa değerlendirmelerle yetinildi. (Nâsirî: 104b, 106a, 134a, 180b; Hindî: 37a-b) Ancak Doğu'da Eşariler, Kerramiler, Mutezile gibi mezheplerle yaşadıkları fikri mücadelenin Batı'da karşılığının olmaması, onları daha esnek ve çatışmadan uzak bir yak-

laşım tesis etmeye götürdü. Bu yüzden bölgede hâkim olan din anlayışı ile kendi görüşlerini sentezleme yoluna gittiler. *Tahâvî Akaidi*'ne yazılan şerhleri ve bu bölgede üretilen kelami metinleri bu sentezin ve aşılamanın yansımaları olarak değerlendirmek mümkündür.

Uzlaşma Arayışında Kilit İsim: Tâcüddîn Sübkî

Eşarilerle Hanefiler arasında Mısır ve Şam bölgesinin sosyo-politik yapısından beslenen uzlaşma arayışları VIII./XIV. asırda somut meyvelerini vermeye başladı. İbn Teymiye'nin başını çektiği Hanbeli hareket karşısında kendilerini bölgenin sahipleri olarak gören Şafîî Eşarî çevre, Hanefilere *Tahâvî Akaidi*'i üzerinden zeytin dalı uzattı. Takiyyüddîn 'Ali b. 'Abdilkâfi es-Sübkî (ö.756/1355) bu açıdan dikkat çekilmesi gereken ilk isimdir. O Şafîî ve Eşarî bir kimse olmasına karşın, Tahâvî'nin *Akide*'sini ön plana çıkardı ve uzlaşma arayışının zeminine oturttu. Ona göre *Tahâvî Akaidi*'nin içeriği ile Eş'arî'nin görüşleri genel olarak örtüşmekteydi; ikisi arasında yalnızca üç konuda bir görüş ayrılığı söz konusuydu. (Sübkî 1963-1964: III/377)

Sübkî'nin *Tahâvî Akaidi* ile Eşarî akidesi arasında kurduğu uzlaşma arayışı en büyük karşılığını oğlu Tâcüddîn 'Abdülvehhâb b. 'Ali es-Sübkî'nin (ö.771/1370) eserlerinde buldu. Tâcüddîn es-Sübkî babasının yolunu takip etti ve özelde Eşarilik–Hanefilik, genelde de tüm mezhepleri uzlaştırma çabasının en tipik temsilcisi oldu. O bir yöneticinin din ehlinin akaidini ifsat etmeye çalışan bozgunculara fırsat vermemesi, aksine onların yanlışlıklarıyla mücadele etmesi gerektiğinin altını çizerek Hanbelilere kapıyı kapadı. Buna karşın diğer kesimlerle ortak bir uzlaşma zemini inşa etmek için bilinçli bir çaba sarf etti. Ona göre, içlerinden itizale ve teccime bulaşmış olanlar bulunmakla birlikte, dört mezhep tek bir akaid üzerinde hemfikirdi. Hepsisi de selef ve halef âlimlerinin kabul telakki ettiği Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akide*'sini onaylıyorlar, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşünü din olarak benimsiyorlardı. (Sübkî 1986: 25) Sübkî, bu yaklaşımı temellendirebilmek için *Tabakât*'inde daha önceki âlimlerin değerlendirmelerine de sıklıkla müracaat etti. Örneğin VII./XIII. asırda yaşamış olan Şafîî ve Eşarî 'Izzüddîn b. 'Abdisselâm, Şafîîlerin, Malikilerin, Hanefilerin ve Hanbelilerin önde gelenlerinin, Eş'arî'nin akidesi üzerinde hem fikir olduklarını dile getirmişti. Sübkî, onun bu değerlendirmelerinin Malikilerin şeyhi Ebû 'Amr İbnu'l-Hâcib ve Hanefilerin şeyhi Cemâlüddîn el-Hasîrî tarafından da paylaşıldığının altını çizdi. (Sübkî 1963-1964: III/377) Yine Malikilerin şeyhi Ebû 'Abdillah Muhammed b. Mûsâ el-Kilâ'î el-Mâyurkî'nin Malikilerin, Şafîîlerin ve Hanefilerden çok sayıda

kimsenin Eş'arî'nin lisanıyla konuştukları şeklindeki değerlendirmesine yer verdi. (Sübkî 1963-1964: III/365-366)

Sübkî'nin uzlaşî çabasında Eşariliği merkeze alıp bir çatı kavram olarak inşa etmeye çalıştığı açıktır. Bu haliyle onun uzlaşî arayışının çoğu kez Eşarilik üzerinden şekillendiği anlaşılabilir. Ancak tam da bu noktada onun Eşarilikten ne anladığı veya dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu iddia ettiği Eşarî akaidi ile neyi kastettiği üzerinde durulması gereken bir husustur. Şam ve Mısır bölgesinin sosyo-politik dinamikleri bu meselenin izahı açısından önemlidir. Gerçekten de bölgenin Şiilikten arındırılması sürecinde Zengiler, özellikle Eyyübiler ve belli ölçüde de Memlûkler zamanındaki uygulamalar dolayısıyla Eşariliğin, kelimî sınırlarının daraldığı ve Sünnilikle özdeşleşen siyasî bir içeriğe büründüğü bilinmektedir. Örneğin Selahaddîn Eyyübî'nin Mısır'ı fethedip Fatimileri ortadan kaldırması sonrasında, Eşari akidesinin minarelerden okunduğu kaydedilmektedir. Makrizî'nin ifadesine göre söz konusu uygulama yaklaşık iki asır boyunca sürmüştü. (Makrizî 1987: II/273) Minarelerden okunabilmesi için akidenin oldukça kısa ve yalın olması şarttır. Bu durum Eşariliğin bölgede Şiilik üzerinden okunduğunu ve bir kelam mezhebinden çok bir akide olarak anlaşıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen Sübkî'nin Eş'arî'ye nispet ederek artık sabitleşmiş ve kanonik bir içerikte algıladığı akide ile bu akide birbirinin aynıdır. Sübkî'den bir asır sonra yaşayan Makrizî'nin Eş'arî'nin görüşlerini özetledikten sonra, yaşadığı zaman diliminde Müslümanların neredeyse tamamının onun görüşlerini kabul ettiğini ve bunlara açıktan muhalefet edenin kanının dökülebileceğini belirtmesi bu bağlamda anlaşılmalıdır. (Makrizî 1987: II/360) Dolayısıyla Sübkî'nin dört mezhebin üzerinde hem fikir olduğunu söylediği Eşarilikle temelde kastettiği Sünniliktir. Bu yüzden olsa gerektir ki o Mutezilî olmadıkları sürece Hanefilerin çoğunun itikadda Eşarî olduğunu ileri sürmede herhangi bir beis görmedi. (Sübkî 1963-1964: III/378)

Tâcüddîn es-Sübkî'nin, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'ye nispet edilen bir akaid metnini *Seyfu'l-Meşhûr fî Şerhi 'Akîdeti Ebî Mansûr* adıyla şerh etmek istemesini yine uzlaşî çabasının önemli bir parçası olarak yorumlamak mümkündür. VI./XII. asırdan itibaren Selçukluların siyasi gücünü kaybetmeye başlaması, buna mukabil Batı'da Zengiler, Eyyubiler ve Memlûkler devletlerinin birbirinin devamı olan güçlü idareler oluşturması, Şam, Halep ve Kahire gibi şehirleri yeni ilim merkezleri haline getirdi. Doğu'dan Batı'ya gerçekleşen göç dalgası ağırlıklı olarak Hanefileri bölgeye taşıdı. Batıya göç eden Hanefiler, Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin başını çektiği kelimî ve fikhî geleneğin temel

eserlerini ve görüşlerini de yanlarında götürdüler, ancak bunu belki bölgede hakim olan hadis taraftarı yaklaşımı ve Sünnilik eksenli siyaseti göz önünde bulundurarak biraz yumuşatarak yaptılar. Sübkî'nin Mâturîdî'ye ait görerek şerh etmek istediği akaid metni de bu türden bir metindi. Mâturîdî'ye aidiyeti ile ilgili ciddi anlamda soru işaretleri bulunmakla birlikte, (Yeprem 1989: 44) Sübkî'nin bu metne bir şerh yazmak istemesi Mâturîdî'nin isminin artık kendi bağlamının dışına taşıdığı ve Hanefilerin başat bir figürü olarak algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Muhtemelen bundan dolayı Sübkî, Mâturîdî'ye Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye benzer bir rol vermiş ve İbn Hâcib'in 'Akîde'sine yazdığı şerhte Eş'arî'yi Eşarilerin, Mâturîdî'yi de Hanefilerin itikattaki imamı olarak nitelemiştir. (Zebîdî: II/6)

Tacüddîn Sübkî'nin Eşarî Şafîî çevre ile Maturidî Hanefî çevre arasında fıkıh ekseninde meydana gelen kimi gerilimlerin üstünü örtmeye çalışmasını da yine uzlaşma arayışının bir parçası olarak görmek mümkündür. Örneğin Gazneli Sultân Mahmûd'un huzurunda gerçekleşen ve el-Kaffâl el-Mervezî'nin başrolde olduğu olay,⁵ Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinde Şafîilerle Hanefiler arasındaki ilişkilerde en fazla gerilimin yaşandığı ve iki grubun karşılıklı reddiyelerde ve suçlamalarda bulunduğu bir niteliği haizdi. (Kalaycı 2011: 124-145) Daha önceki literatürde var olan içeriğin neredeyse tamamını eserine taşımaya özellikle özen gösteren Sübkî, bu olayın ayrıntılarına girmede. Ne Kaffâl el-Mervezî ne de Sultân Mahmûd'un hal tercümelemleri altında konuya değindi. O yalnızca Sultan Mahmûd'un Mervezî aracılığıyla Hanefilikten Şafîiliğe geçtiğini, bunun sebebinin ise Mervezî'nin Sultân'ın huzurunda İmâm Şâfîî ve Ebû Hanîfe'nin onayladıkları şekilde namaz kılması olduğunu belirtmekle yetindi. Aslında Cüveynî'nin ve onun dışında kişilerin bu olayı eser-

5 Şafîî kaynakların verdiği bilgilere bakılırsa Sultan Mahmûd, Hanefî olmakla birlikte Hz. Peygamber'in hadislerine de ilgi duyan birisidir. Ancak zamanla hadislerde belirtilen hususlara Şafîî mezhebinin daha sadık kaldığı kanaatine ulaşır. Bunu test etmek amacıyla Şafîî ve Hanefî fıkıhına göre huzurunda iki rek'at namaz kılınması fikri ortaya atılır. Fikri uygulamakla sorumlu kişi Şafîî Ebû Bekr 'Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî'dir (ö.417/1027). O her iki mezhebin öngördüğü çerçevede iki rek'at namaz kılar. Ancak Şafîî fıkıhına göre kıldığı namazda tüm ta'dil ve erkânı gözetmesine karşın, diğerinde Hanefiliğin en istisnaî durumlar için cevaz verdiği ruhsatları merkeze alır. Bu çerçevede abdestini nebîzden alır, köpek derisinden tabaklanmış bir elbise giyer, kıraatı Farsça gerçekleştirir, ta'dil ve erkânı riayet etmeden hızlıca tavuk gibi kalkar oturur. Sonuç tam bir faciadır; sıcak bir ortamda hurma nebiziyle alınan abdest, tüm sineklerin Mervezî'nin üzerine hücum etmesine yol açar. Bunun üzerine Sultan Mahmûd Hanefiliği bırakır ve Şafîiliğe geçer. (Cüveynî 2003: 84)

lerinde naklettiklerini belirtmesine bakılırsa, Sübkî olayın içeriğinden gayet haberdardı; ancak sessiz kalmayı tercih etti. (Sübkî 1963-1964: V/53-62, 316)

Hanefiler açısından bakıldığında Sübkî'nin Eşarilik üzerinden yapmaya çalıştığı Sünnilik içerikli uzlaşma çabası kendisinden sonra da Mısır ve Şam coğrafyasında varlığını korudu. Mısır'da yaşayan bir Hanefî olan Kemâlüddin İbnul-Hümâm Muhammed b. 'Abdilvâhid (ö.861/1456) bu açıdan önemli bir örnektir. O Ehlü'l-Hakk'ın Eşariler ve Hanefiler şeklinde iki gruptan oluştuğunun altını çizmişti. (İbnü'l-Hümâm 2002: 84) İbnül-Hümâm'ın hocası olan 'İzzüddîn İbn Cemâ'a (ö.819/1416), Maturidi Hanefî bir isim olan Sirâcüddîn el-Ûşî'nin *Emâli Kasîdesi*'ne bir şerh yazmış ve *tekvîn* meselesinin gereğinden fazla abartılmış bir mesele olduğunu, biraz özüne inildiğinde tartışmanın kendiliğinden kaybolacağını ve aklı başında olanın meseleyi anlayacağını kaydetmişti. (İbn Cemâ'a: 177b) *Tekvîn* meselesi bağlamında onun bu tutumu öğrencisi tarafından da sürdürüldü. İbnü'l-Hümâm, Gazâlî'nin *er-Risâletü'l-Kudsiyye* adlı kısa hacimli akidesine yazdığı *Müsâyere* adlı şerhte Hanefilerin Eşarilerle olan ihtilaf konularının başında gelen *tekvîn* konusunda oldukça radikal bir tutum sergiledi ve Eşarilerin yaklaşım tarzının Hanefilerden daha doğru olduğunu belirtti. Ona göre Ebû Hanîfe'nin eserlerinde *tekvîn* bağlamında herhangi bir değerlendirmeye rastlamak mümkün değildi ve bu konu sonraki Hanefilerce gereğinden fazla abartılmıştı. (İbnü'l-Hümâm 2002: 91-93) İbn Hümâm'ın bu eklektik yaklaşımı IX./XV. asırda artık, Eşarilik ve Maturidilik bağlamında dini-toplumsal kimliklerin katılığının önemli ölçüde yumuşatıldığının ve uzlaşma çabalarının böyle bir bağlam üzerine inşa edildiğinin göstergesi sayılabilir.

Uzlaşma Arayışlarının Metinleşmesi: *Nûniyye Kasidesi*

Tâcüddîn Sübkî'de en yüksek ifade biçimine ulaşan uzlaşma arayışı, Eşarilerle Maturidilerin görüşlerinin karşılaştırıldığı yeni bir yazım türünün ortaya çıkmasına yol açtı. Sübkî'nin *el-Kasîdetü'n-Nûniyye*'si bunun günümüze ulaşan ilk somut örneğidir. Aslında Sübkî'den önce babası tarafından tesis edilmek istenen uzlaşma ortamında bu konuda bir kaside kaleme alındığı nakledilmektedir. İbn Hacer'in bilgisi doğru kabul edildiği takdirde bu kasidenin sahibi Şam'da Hanefilerin önde gelenlerinden olan Necmuddîn İbrâhîm b. 'Ali et-Tarsûsî'dir (ö.758) (İbn Hacer 1931: I/43-44) Ancak onun *Urcûze fî Ma'rifeti mâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Hanefiyye* ismini taşıyan ve usulüddin konusunda Eşarilerle Hanefiler arasındaki tartışma konularını ortaya koyduğu kasidesi günümüze ulaşmamıştır. Bu yüzden Sübkî'nin Nuniyye Kasidesi bu

alanda yazılmış ve günümüze ulaşabilen ilk çalışma olma özelliği taşımaktadır.

Tâcüddîn es-Sübkî, babası tarafından dile getirilen ve Eşarilikle Hanefilik arasında üç konuda ihtilaf yaşandığını belirten yaklaşımı daha da belirgin hale getirmek istedi. Bu amaçla da iki grup arasında var olduğu ileri sürülen muhayyel ihtilaf içeriğini somut hale getirmek ve ihtilafların yüzeyselliğine dikkat çekmek istedi. Sübkî, her iki mezhebin görüşlerini karşılaştırdığı risalesinde mukayesenin bir tarafına Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'yi diğer tarafına Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin *Akidesi* üzerinden görüşlerine vakıf olduğunu belirttiği Ebû Hanîfe'yi koydu ve karşılaştırmayı Eş'arî ve Ebû Hanîfe üzerinden yaptı. Kendisinin ifadesiyle Hanefilerin usule ve fûrua ait kitaplarını karıştırdı ve iki grup arasında altısı asli yedisi lafzi toplam on üç ihtilaf konusu tespit etti. (Sübkî 1963-1964: III/383-389)

		Eş'arî	Ebû Hanîfe
Asli İhtilaflar	1	Allah, itaatkar kullarını cezalandırabilir, yada isyankar kullarını affedebilir.	İsyankara azap ve itaatkarları affetmek Allah üzerine vaciptir.
	2	Allah, akılla bilinemez; ancak vahiyle bilinebilir.	Allah'ın aklen bilinmesi vaciptir.
	3	Allah'ın fiili sıfatları ezeli değildir.	Allah'ın fiili sıfatları, zati sıfatları gibi ezeldir.
	4	Mushaflarda yazı, Kur'an'ın kendisi değildir.	Mushaflardaki yazı, Kur'an'ın kendisidir.
	5	Allah, insana gücünün yeteceğinden fazlasını yükleyebilir.	Allah, insana gücünün yeteceğinden fazlasını yükleyemez.
	6	Peygamberlerden küçük günahlar sadır olabilir.	Peygamberler, küçük günahlardan da masumdurlar.
Lafzi İhtilaflar	1	İmanda istisna yapılmalıdır.	İmanda istisna yoktur.
	2	Said veya şakinin durumu, yazılıdır ve bu durumları ilerleyen hayatlarında değiştirilemezler.	Said, şaki olabileceği gibi, şaki de said olabilir.
	3	Kafir için nimet söz konusu değildir.	Kafir için de nimet söz konusudur.
	4	Peygamberlik, ölümden sonra devam etmez.	Peygamberlik, ölümden sonra da devam eder.
	5	İrade ve rıza ayrı şeylerdir.	İrade ve rıza aynı şeydir.
	6	Mukallidin imanı sahih değildir.	Mukallidin imanı sahihtir.
	7	Kulların fiilleri, kesble açıklanır.	Kulların fiilleri ihtiyar ile açıklanır.

Sübki, altı asıl ihtilaf konusundan yalnızca üçünün *Tahâvî 'Akaidi'*nde geçtiğini, diğer üçünü ise Hanefilerin sonraki kitaplarından kendisinin toparladığını kaydetmektedir. (Sübki 1963-1964: III/383) Eşarilerle Maturidî Hanefî çevre arasındaki ilk temaslarda belirleyici olan ve Hanefilerin Eşarilerle en fazla polemik yaşadığı konu olan tekvin sıfatı konusu, Sübki'de asli ihtilaflar arasında üçüncü sırada yer almıştır. Ancak mesele tekvin kavramı üzerinden değil, fiili sıfatların ezeli olup olmadığı üzerinden kayda geçirilmiştir.

Sübki, esaslı ihtilaf olarak görülebilecek manevi ihtilaflar bağlamında Hanefilerin Eşarilere ya da Eşarilerin Hanefilere muhalefetinin, tekfiri veya bidatçılığı gerektirmediğinin özellikle altını çizdi. (Sübki 1963-1964: III/378) Sübki'ye göre Eş'arî ile Ebû Hanîfe arasında iman konusunda herhangi bir görüş ayrılığı bulunmamakta, aksine her ikisinin iman anlayışı birbiriyle örtüşmekteydi. Her ikisi de Hz. Peygamberin yolunu tutmuş kimselerdi. Sübki bu noktadan hareketle Ebû Hanîfe'nin bidat görüşlere sahip olduğunu söyleyen kimsenin hezeyanda olduğunu; aynı şekilde Eş'arî'nin bidatçı olduğunu sananların da kötü niyetli olduğunu belirtti. (Sübki 1963-1964: III/383) Üstelik ona göre görüş ayrılıklarının tamamı Eş'arî ve Ebû Hanîfe kaynaklı değildi. Her iki mezhebin de sonraki temsilcilerinin farklı düşünme biçimlerinden kaynaklanan ihtilaf noktaları söz konusu olduğu gibi, ihtilafların bir kısmı tamamen yanlış anlamalardan kaynaklanmaktaydı. Örneğin peygamberlerin vefatından sonra nübüvvetin devam etmeyeceği şeklinde Hanefiler tarafından Eşarilere nispet edilen görüş bunlardan biriydi. Sübki, bu konunun Kerramiler tarafından Eşarilere nispet edilmiş bir iftira olduğunu belirtti ve Eşarilerin bunu kabul etmediğini Kuşeyrî'nin sözlerinden hareketle temellendirmeye çalıştı. (Sübki 1963-1964: III/384-385) Eşarilerle Hanefiler arasındaki on üç görüş ayrılığı Sübki'ye göre abartılmaması gereken bir husustu; kaldı ki kendilerini Eşari olarak niteleyen kimseler arasındaki görüş ayrılığı yüzü geçmekteydi. Sübki, Eşarilerin kendi aralarında yaşadıkları görüş ayrılıklarının Eşarilerle Hanefiler arasında yaşananlardan çok daha derin olduğunu belirtti ve bunu örneklemek amacıyla Eşari gelenek içerisinde yaşanan kimi görüş ayrılıklarına dikkat çekti. (Sübki 1963-1964: III/389-390)

Sübki'nin iki kesim arasındaki görüşleri Eş'arî ve Ebû Hanîfe üzerinden karşılaştırmak istemesi ayrıca önemlidir. Onun gözünde Ebû Hanîfe ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerine aracılık eden Ebû Ca'fer et-Tahâvî muhtemelen Hanefilerin üst örneğini temsil etmekteydi. Bu yüzden Ebû Mansûr el-Mâturidî'ye satır arasında atıfta bulunması dışında ayrıca bir önem atfetmedi. (Sübki

1963-1964: III/384) Ne var ki bu da doğru bir atıf değildi ve Mâturîdî'ye ait olmayan bir görüş ona nispet edilmekteydi. Sübkî, Bâkılânî'nin kâfire nimetin verilmesi konusunda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine uyduğunu, aynı şekilde Mâturîdî'nin de imanda istisnayı kabul ettiğini belirtmektedir. O, bununla Eşarilerin ve Hanefilerin yaklaşımlarının tümüyle kategorik nitelik taşımadığını, her iki kesimden de zaman zaman kesişen hususlar olabildiğini dile getirmek istemektedir. Buna göre nasıl Bâkılânî kâfire nimetin verilmesi konusunda Hanefilerin görüşlerine uymuşsa, Mâturîdî de imanda istisna konusunda Eşarilerin yaklaşımıyla paralel bir tutum sergilemiştir. Oysa Mâturîdî, eserlerinin hiçbirinde imanda istisna konusunda Eşarilerin görüşleriyle paralel bir bakış açısına sahip değildir; aksine imanda istisnayı oldukça açık bir şekilde reddetmektedir. (Mâturîdî 2005: 505) Sübkî, Mâturîdî'ye nispet edilen bir akideye yazdığı *Seyfu'l-Meşhûr* adlı şerhte de bu yaklaşımını tekrarlar. İmanda istisna konusunda Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Eşarilerle aynı görüşte olduğunu ve Hanefilerden ayrıldığını belirtir. Sübkî, Mâturîdî'nin Eşarilerle aynı görüşe sahip olduğu konusunda o kadar emindir ki akidenin sahibinin, Mâturîdî'ye Hanefilerle paralel bir görüş nispet etmesinden hareketle, akidenin Mâturîdî'ye ait olmayabileceği ile ilgili tereddütlerini izhar eder. (Yeprem 1989: 102) Mâturîdî'nin imanda istisna konusunda Eşarilerin görüşünü benimsediğinin söylenmesi Mâturîdî'nin isminin bölgeye taşınma sürecinde oluşan kırılmayı göstermektedir. Batıya göç eden Hanefiler, muhtemelen onun fikirlerini ve görüşlerini bölgeye taşıdılar, ancak bunu belki bölgenin Hadis Taraftarı yaklaşımı merkeze alan tutumunu göz önünde bulundurarak biraz yumuşatarak yaptılar.

Nuniye Kasidesi'nin Etkileri

Sübkî'nin verdiği bilgilere bakılacak olursa, *Nuniye Kasidesi* daha o hayattayken fazlaca bir ilgiye mazhar olmuş, çok sayıda kişi, özellikle de Hanefiler tarafından ezberlenmişti. Öğrencisi Nüreddîn Muhammed b. Ebî't-Tayyib eş-Şirâzî, kasideye Sübkî'nin epeyce takdir ettiği bir şerh yazdı. (Sübkî 1963-1964: III/379) ⁶ Nûru's-Şirâzî şerhini, övgü dolu sözlerle andığı hocası

6 Günümüze ulaşmadığı düşünülen bu şerh, geç dönemde Ebû 'Uzbe Hasan b. 'Abdülmuhsin (ö.1172/1759) tarafından yazılan *er-Ravzatü'l-Behiyye* adlı eser bağlamında gündeme gelmişti. Eşarilik Mâturîdîlik ihtilafı bağlamında *er-Ravzatü'l-Behiyye*'ye ilk dikkat çeken isim Spitta'ydı. O Ebû 'Uzbe'nin eserinin içeriğini tanıttı ve iki grup arasındaki ihtilaflı konuları listeledi. (Spitta 1876: 112) Ebû 'Uzbe, eserinin kimi yerlerinde Sübkî'nin *Nuniyye*'sinden beyitlere yer vermekte ve bunların hemen akabinde "şarih Şirâzî der ki" şeklinde ifadeler

Sübkî'ye ithaf etti. (Nûru's-Şirâzî: 1b-2a) Onun bu şerhi yazmaktaki temel amacı, Sübkî'nin kasidesindeki kimi müphem noktaları aydınlatmak ve daha anlaşılır kılmaktı. (Nûru's-Şirâzî: 2a) Nûru's-Şirâzî, kasidenin tertibine sadık kalarak sırasıyla tüm beyitlerini şerh etmeye çalıştı. Kimi zaman *tenbihât* adı altında parantez arası bilgilere yer verdi. Eserinin sonunda da Şafîî Eşarî geleneğin önemli isimlerinin hal tercümelerini sıraladı. Ebû 'Uzbe'nin yalnızca Fahrüddîn Râzî kısmını alıntıladığı (Ebû 'Uzbe 1322: 69-71) şerhte Nûru's-Şirâzî, metin içerisinde sıralandığı şekliyle Ebû'l-Kâsım el-Kuşeyrî, Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Hâmid el-Gazâlî, İbn Dakîk el-İd, Ebû İshâk el-İsferâyînî, Kâdî 'Iyâd, Takiyyüddîn es-Sübkî, Kâdî Ebû Bekr el-Bâkılânî, İmâmu'l-Harâmeyn el-Cüveynî, Ebû Bekr İbn Fûrek, Fahrüddîn er-Râzî, 'Abdulkâhîr el-Bağdâdî, İmam Şâfîî, İmam Mâlik, Ahmed b. Hanbel'e dair müstakil başlıklar altında bilgiler verdi. (Nûru's-Şirâzî: 15b, 33a-b, 35a, 39b, 40a, 43b, 44a, 47a, 49a, 51b, 52b, 53b, 54a). Aslen Gilan'lı olması dolayısıyla Doğu'daki kelamî geleneğe oldukça vakıf olduğu anlaşılan Nûru's-Şirâzî'nin, ihtilaf konularının ayrıntıları hususunda hocasını geride bıraktığı açıktır. Sübkî'nin "Doğu'dan gelenler içerisinde ondan daha üstün ve dindar birisini görmediği" şeklindeki ifadelerinin arka planında muhtemelen onun bu şerhte göstermiş olduğu üstün performans yatmaktaydı. (Sübkî 1963-1964: III/379)

Nûniyye Kasidesi kendisinden sonraki müelliflerin de atıfta bulunduğu bir metin oldu. Örneğin İbn Kâdî 'Aclûn Necmüddîn Muhammed b. 'Abdullah ed-Dimaşkî (ö.876), Şafîî Kadirî çevrelerde üretilmiş bir akide metni olan *el-Akîdetu's-Şeybânî*'ye yazdığı şerhte Sübkî'ye ve kasidesine değindi. O burada Şafîilerden Ehl-i Sünnet'in imamı Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile İmam Ebû Hanîfe arasında usulüddin konusunda bir ihtilaf olduğunu, lakin bu ihtilafın küfürle veya bidatle itham etmeyi gerektirecek nitelikte olmadığını belirtti. Sübkî'nin ikisi arasındaki ihtilaflara ilişkin şahane bir kaside yazdığını kayde-

kullanmaktadır. (Ebû 'Uzbe 1322: 62, 64) Bu durum geçtiğimiz yüzyılın başlarında Spiro'nun dikkatini çekmiş ve *er-Ravzatu'l-Behiyye*'nin orijinal bir metin olmaktan çok, daha önceki eserlerden yapılan bir derleme niteliği taşıdığı dile getirilmiştir. (Rudolph 1997: 13) Ebû 'Uzbe'nin eserinin, söz konusu şerhle karşılaştırıldığında giriş kısmında Eşarilik ve Mâturîdilikle ilgili olarak verilen bilgiler dışında birebir aynı olduğu görülmektedir. Spiro'nun yanılışı, Ebû 'Uzbe'nin Eşarilere ve Şafiilere ait kimi kelami eserlerden ve tabakat kitaplarından bir derleme yapmış olduğu yönündedir. Oysa şerhe bakıldığında bu derlemeyi yapanın Nûru's-Şirâzî'nin kendisi olduğu açıktır. Ebû 'Uzbe'nin çoğu kez doğrudan intihalde bulunduğu, kimi zaman da asıl metinden taktî' ve ihtisarda bulunarak kendi metnini oluşturduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır.

den İbn Kâdî 'Aclûn, şerhi uzatmamak için kasideye burada yer vermediğini dile getirdi. (İbn Kâdî 'Aclûn: 32a)

Nûniyye Kasidesinin belki de en önemli etkisi kendisinden sonra çok sayıda uzlaştırmacı türden ihtilaf metninin yazılması oldu. Nuniyye, kendi türünde Osmanlı döneminde yazılan ihtilaf metnlerinin kurucu zemini kılındı. İbn Kemalpaşazâde, Birgivî, Nev'î Efendi, Davûd-i Karsî gibi isimler tarafından yazılan ihtilaf metinleri kimi küçük farklılaşmalar olmakla birlikte genelde Sübkî'nin yaklaşım tarzının korunduğu ve ayırıştırmaktan iki mezhebin görüşlerini uzlaştırmamanın h deflendiği risalelerdi. Sübkî'nin dile getirdiği ihtilaf noktalarından bazıları bu risalelerde olduğu gibi yer aldı.

Kaynaklar

- Ay, Mahmut (2006). *Sadrüşşeria'da Varlık: Ta'dîlu'l-'Ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaşması*. Ankara: İlahiyat.
- Bosworth, Clifford Edmund (1973). *The Ghaznavids: Their Emire in Afghanistan and Eastern Iran*. Beirut: Mek. Lübnan.
- Bulliet, Richard W. (1972). *The Patricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History*. Cambridge, Mass.: Harvard University.
- Ceylan, Yasin (1996). *Theology and Tafsir in the Major Works of Fakhır al-Din al-Râzî*. Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).
- el-Cüveynî, Ebû'l-Me'âlî 'Abdulmelik (2003). *Muğisu'l-Halk fi Tercihî'l-Kavli'l-Hakk*. nşr. Heysem Taaymi, Beyrut.
- Ebû 'Uzbe, el-Hasan b. Abdilmuhsin (1322). *er-Ravzatu'l-Behiyye fimâ beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâturîdiyye*. Haydarabad.
- el-Erzurûmî, Hüseyin Paşa. *el-Müniciye 'ani'l-Hata' el-Vâkı' beyne en-Nâciye ve Gayri Nâciye*. Süleymaniye Ktp.-Reşid Efendi Kol., Nu: 1043, v. 18-41
- el-Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (1986). *Faysalatu'l-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zandaka*. thk. R. M. Abdullah, Dımaşk: Dârü'l-Hikme.
- Halm, Heinz (1974). *Die Ausbreitung der safiitischen Rechtsschule von den Anfeängen bis zum 8./14. Jahrhundert*. Wiesbaden: Ludwig Reichart Verlag.
- Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Mûsâ (1279). *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*. İstanbul.
- el-Hindî, Sirâcüddin Ömer b. İshâk. *Şerhu 'Akîdeti'l-Tahâviyye*. Süleymaniye Ktp.-Mihrişah Sultan, Nu: 294, v. 10-59.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kasım 'Ali b. el-Hasan (1347). *Tebyînu Kezihi'l-Müfterî fimâ Ünsibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. M. Z. Kevserî, Dımaşk: Mat. Tevfik.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kasım 'Ali b. el-Hasan (1981). *Vulâtu Dimeşk fi 'Ahdi's-Selçûki*. thk. S. el-Müneccid, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid.
- İbn Cemâ'a, İzzüddîn Muhammed b. Ebi Bekr. *Dercu'l-Me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*. Süleymaniye Ktp.-Esad Efendi, Nu:1178/10.

- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. 'Ali el-'Askalânî (1931). *ed-Dürrü'l-Kâmine fi A'yâni'l-Mieti's-Sâmine*. Beyrut: Dârü'l-Cil.
- İbn Kâdî 'Aclûn, Necmüddin Muhammed b. Abdullah ed-Dimaşkî. *Bedi'ü'l-Me'âni fi Şerhi'l-'Akâidi's-Şeybânî*. Süleymaniye Ktp.-Laleli, Nu: 2286/1.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. 'Abdilvâhid (2002). *el-Müsâyere fi'l-'Akâidi'l-Münciyye fi'l-Âhira (el-Müsâmere ile birlikte basım.)*, thk. M. Ömer ed-Dimyati, Beyrut.
- Kadizâde, Ahmed Efendi (2009). *Birgivi Vasiyetnamesi Şerhi*. sad. F. Meyan, İstanbul.
- Kalaycı, Mehmet (2011). *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Kestelli, Muslihuddin Mustafa Kestelli (1973). *Hâşiyetu'l-Kestelli 'alâ Şerhi'l-'Akâid*. İstanbul.
- Kara Kemal, Kemaleddin b. İsmail el-Karamânî (1314). *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Nesefiyye*, (Kul Ahmed Hâşiyesi ile birlikte basım). İstanbul.
- Kutlu, Sönmez (1998) *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kutlu, Sönmez (2010). “Timur Dönemi ve Sonrası Kelamî Edebiyatın Türkistan Sahası Kaynakları”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları*. III:1/7-41.
- el-Makdisî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed (1906). *Ahsenu't-Tekâsim fi Marifeti'l-Ekâlim*. ed. M. D. De Goeje, Leiden: Brill.
- el-Makrizî, Takiyyüddin Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. 'Alî (1987). *Kitâbu'l-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-Hitât ve'l-Âsâr*. Kahire.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed (2005). *Kitâbu'l-Tevhîd Tercümesi*. trc. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları.
- Melchert, Christopher (1997). *The Formation of the Sunni Schools of Law*. Leiden: Brill.
- en-Nâsirî, Ebû Şücâ' Mankubers b. Yalınkılıç et-Türkî el-İmâmî. *Usûlü'l-İ'tikâdiyye*. Süleymaniye Ktp.-İbrahim Efendi, Nu: 372, v. 88-92.
- en-Nesefî, Ebû'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed en-Nesefî (1993). *Tebşiratu'l-Edille fi Usûli'd-Din*. thk. H. Atay, Ankara: DİB Yay.
- Nev'î Efendi, Yahyâ Malkarâvî (2008). “Risâle fi'l-Fark beyne Mezhebi'l-Eşâirâ ve'l-Mâtürîdiyye”, *Sunnitishce Theologie in Osmanischer Zeit*. ed. E. Badeen, Würzburg: Ergon Verlag.
- Nûru's-Şirâzî, Muhammed b. Ebî't-Tayyib. *Şerhu'l-Kasîde fi'l-Hilâf beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye*. Çorum Hasan Paşa İl Halk Kütüphanesi, Nu: 1030-2, 56 v.
- el-Pezdevî, Ebû'l-Yûsir Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî (1988). *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Ş. Gölcük, İstanbul: Kayhan Yay.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer (1967). *Munâzarâtu Fahrüddin er-Râzî fi Bilâdi Mâverâünnehir*. thk. F. Huleyf, Beyrut: Daru'l-Maşrik.
- er-Râzî, Ebû 'Abdillah Fahrüddin Muhammed b. Ömer (1986). *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*. thk. M. M. el-Bağdâdî, Beyrut.
- Rudolph, Ulrich (1997). *al-Mâtürîdî und Sunnitische Theologie in Samarkand*. Leiden: Brill.
- Rudolph, Ulrich (2003). “Maturidiliğin Ortaya Çıkışı”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. çev. A. Dere, ed. S. Kutlu. Ankara: Kitabiyat.

- es-Semerkindî, Ebû Bekr Alaeddin Muhammed b. Ahmed (1984). *Mizânu'l-Usûl fi Netâyici'l-'Ukûl*. thk. M. Z. Abdilber, Katar.
- es-Siyelkûfî, 'Abdülhâkim b. Şemseddin Muhammed (1316). *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî 'alâ Şerhi'l-'Akâidi'n-Neseîyye*. İstanbul.
- Spitta, Wilhelm (1876). *Zur Geschichte Abu l-Hasan al-As'ari's*, Leipzig.
- es-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. Ali (1963-1964). *Tabakâtu's-Şafîyyeti'l-Kübrâ*. thk. A. M. el-Hulv-M. M. et-Tanâhî, Kahire: Matbaatu İsa el-Babi el-Halebi.
- es-Sübkî, Tâcüddîn Ebû Nasr 'Abdulvehhâb b. 'Ali (1986). *Mu'îdu'n-Ni'âm ve Mübîdu'n-Nikâm*, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye.
- es-Sübkî, Takiyyüddîn 'Ali b. 'Abdilkâfi (1983). *er-Resâilü's-Sübkîyye fi'r-Redd 'alâ İbn Teymiyye ve tilmizihî İbn Kayyım el-Cevziyye*. thk. Kemal Ebû'l-Müna, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- eş-Şar'ânî, Ebû 'Abdurrahmân A'bdülvehhâb b. Ahmed (1307). *el-Yevâkût ve'l-Cevâhir fi Beyâni 'Akâidi'l-Ekâbir*. Kahire.
- et-Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdi (1987). *Usûlü'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*. Beyrut.
- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (1996). *Şerhu't-Telvih ale't-Tavdih li Metni't-Tenkih fi Usuli'l-Fıkh*. thk. Z. Umeyrat, Beyrut.
- et-Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer (1998). *Şerhu'l-Makâsüd*. thk. S. M. Şeref, Beyrut: Alemu'l-Kütüb.
- Yeprem, Saim (1989). *Mâturîdi'nin Akaid Risalesi ve Şerhi*, İstanbul.
- ez-Zebîdî, Ebû'l-Feyz Murtazâ Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu İthâfi's-Sa'âde el-Muttekin bi Şerhi Esrâri İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn*, Kahire: Matbaatü'l-Meymeniyeye.
- Zysow, Aron (2002). "Mutazilism and Mâturîdism in Hanafi Legal Theory", *Studies in Islamic Legal Theory*. ed. Bernard G. Weiss, Leiden: Brill.