

KADİM HİKMET

Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi



Kadim Hikmet, 13 (2025)
Sayfa: 36-57
Araştırma Makalesi / Research Article

Yayın Süreci:
Geliş / Recieved: 18.07.2025
Kabul / Accepted: 17.10.2025

SEMERKAND VE BUHARA EKOLLERİNİN AYRIŞTIKLARI KELAMİ MESELELERİN ANALİZİ

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Fadıl ÜNSAL

Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mfunsal21@hotmail.com,

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6523-7250>

Özet

Mâverâünnehir’de, diğer İslâm coğrafyalarında olduğu gibi, düalist öğretilere karşı İslâm inanç sistemini savunma gayretleri belirgin biçimde öne çıkmıştır. Bu çerçevede, Mu‘tezilî kelâmcılar söz konusu öğretileri aklî deliller aracılığıyla çürütmeye yönelmiş; nassı ise aklın gerekçelerini destekleyici bir konumda değerlendirmişlerdir. Ancak aklı naklin üzerinde konumlandırıran bu yaklaşım, Arap coğrafyasında Eş‘arîler ve Mâverâünnehir’deki Hanefî fakihler tarafından yoğun biçimde eleştirilmiştir.

Zaman içerisinde, bölgedeki Hanefî fakihler arasında da yöntemsel farklılaşmalar ortaya çıkmış ve bu durum, literatürde “Semerkand” ve “Buhara” ekolleri olarak adlandırılan iki alt geleneğin teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin temsil ettiği Semerkand ekolü, akıl ile nakli epistemolojik bakımdan birbirine denk görmüş; aklî delillere, dinî hakikatlerin temellendirilmesinde güçlü bir konum atfetmiştir. Buna karşılık Buhara ekolü, aklın

imkânlarını bütünüyle reddetmeksizin onu naklin hizmetinde değerlendirmiş ve nassın mutlak önceliğini vurgulamıştır.

Bu metodolojik ayrışma, imanın hakikati, nefsi kelâmın işitilebilirliği ve “kün” emrinin yaratma ile ilişkisi gibi temel kelâmî meselelerde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu çalışma, Semerkand ve Buhara ekolleri arasındaki ihtilafları teorik argümanlar, karşılıklı eleştiriler ve metodolojik tercihleriyle birlikte inceleyerek, Mâverâünnehir’de teşekkül eden kelâmî düşüncenin içsel çeşitliliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Semerkand ekolü, Buhara ekolü, Mâtürîdîlik, kelâm, Mu‘tezile, Eş‘ariyye.

AN ANALYSIS OF THE KALÂM ISSUES DIFFERENTIATING THE SAMARQAND AND BUKHARA SCHOOLS

Abstract

In Transoxiana, as in other regions of the Islamic world, efforts to defend the Islamic creed against dualist doctrines became especially prominent. Within this context, Mu‘tazilite theologians sought to refute such doctrines through rational argumentation, assigning the revealed texts (nass) a merely supportive role in relation to the intellect. This prioritization of reason over revelation, however, was strongly criticized by both the Ash‘arites in the Arab lands and the Ḥanafî jurists of Transoxiana.

Over time, methodological divergences also emerged among the region’s Ḥanafî scholars. These divergences laid the foundation for two sub-traditions that later came to be identified in the literature as the “Samarkand” and “Bukhara” schools. The Samarkand school, represented above all by Abū Maṣṣūr al-Mâtūrîdî, treated reason and revelation as epistemologically equivalent and accorded rational argumentation a central role in grounding religious truths. By contrast, the Bukhara school, while not dismissing the capacities of reason, subordinated it to revelation and emphasized the absolute primacy of the revealed text.

This methodological divergence produced differing positions on fundamental theological questions, including the nature of faith (īmān), the audibility of the eternal divine speech (kalām naḥsî), and the relationship between the divine command kun (“Be”) and the act of creation. By analyzing the debates between the Samarkand and Bukhara schools—encompassing their theoretical arguments, mutual critiques, and methodological orientations—this study aims to highlight the internal diversity of theological thought that developed in Transoxiana.

Keywords: Samarkand school, Bukhara school, Mâtūrîdism, kalâm, Mu‘tazila, Ash‘arism.

1. GİRİŞ

İslâm fetihlerinin ardından Müslümanların farklı inanç ve düşünce sistemleriyle karşılaşmaları, İslâm toplumunda yoğun fikrî tartışmaların doğmasına zemin hazırlamıştır. Muhalif kesimlerin iddialarını çoğunlukla felsefî argümanlar üzerine inşa etmeleri, Müslüman düşünürleri de benzer yöntemlerle cevap üretmeye yöneltmiş; bu durum felsefeye ve aklî istidlallere olan ilgiyi kayda değer biçimde artırmıştır. Bu yaklaşımı benimseyen Mu‘tezile ekolü, itikadî meselelerde aklı temel referans kabul ederek nassı aklın hizmetine sokmuş ve Abbâsîlerin ilk dönemlerinde devlet nezdinde önemli bir itibar kazanmıştır. Ne var ki, daha sonraki süreçte ehl-i hadis çizgisinin devlet katında güç kazanmasıyla birlikte, Mu‘tezile’nin fikirleri yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.

Bu bağlamda, Arap coğrafyasında ortaya çıkan karşıt hareketin ilk kurumsal temsilcisi, akla sınırlı ölçüde değer atfeden ve “ehl-i hadis” olarak bilinen zümre olmuştur. Bununla birlikte, başlangıçta Mu‘tezile içerisinde yer almakla beraber sonradan bu gelenekten ayrılan Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’nin öncülüğünde Eş‘ariyye ekolü teşekkül etmiştir. el-Eş‘arî, Mu‘tezile’nin temel tezlerini yine onların yöntemleriyle eleştiriye tabi tutarak çürütmeye yönelmiş; böylelikle aklî delillerin kullanımını bütünüyle reddetmeksizin, naklî delilleri merkeze alan yeni bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu doğrultuda Eş‘ariyye, ehl-i hadîsin temel kabullerini benimsemekle birlikte akla belirli bir epistemolojik değer atfetmiş; nihayetinde ise aklı naklin hizmetinde konumlandırarak nassın önceliğini esas alan bir metodolojik çerçeve oluşturmuştur.

Benzer nitelikteki tartışmalar, İslâm dünyasının merkezlerinden uzak bir bölge olmakla birlikte klasik kaynaklarda “Mâverâünnehir” adıyla anılan coğrafyada da yaşanmıştır. Bu bölgede faaliyet gösteren Mu‘tezilî âlimler, düalist öğretilere karşı İslâm inancını savunurken aklî delilleri ön plana çıkarmış, nassı ise aklın gerekçelerine tâbi kılmışlardır. Ancak aklı nakilden üstün gören bu yaklaşım, kendilerini ehl-i sünnet olarak tanımlayan Hanefî fakihlerce ciddi eleştirilere konu edilmiştir. Zamanla, söz konusu fakihler arasında metodolojik farklılıkların belirmesiyle literatürde “Semerkand” ve “Buhara” ekolleri olarak adlandırılan iki alt gelenek teşekkül etmiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin temsil ettiği Semerkand ekolü, akıl ile nakli epistemolojik açıdan eşdeğer kabul etmiş ve aklî delillere geniş bir kullanım alanı tanımıştır. Bu yönüyle kısmen Mu‘tezile’ye yakın bir görünüm sergilemiştir. Buna karşılık, Buhara ekolü aklın imkânlarını bütünüyle reddetmemekle birlikte onu naklin hizmetinde değerlendirmiş ve nassın önceliğini

esas almıştır. Böylelikle iki ekol, akıl–nakil ilişkisinin tanımlanışı hususunda farklı metodolojik zeminler üzerinde yükselmiştir.

Söz konusu metodolojik farklılıklar, imanın hakikati, nefsî kelâmın işitilebilirliği ve “kün” emrinin yaratma ile ilişkisi gibi temel kelâmî meselelerde somut görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Netice itibarıyla, Semerkand ve Buhara ekollerinin ihtilafları yalnızca belirli konularla sınırlı kalmamış, kelâm ilminin metodolojisi ve epistemolojik dayanakları üzerinde de derin etkiler bırakmıştır. Bu çalışma, anılan ihtilafları teorik argümanlar ve karşılıklı eleştiriler bağlamında ele almak suretiyle, Mâverâünnehir’de teşekkül eden kelâmî düşüncenin içsel çeşitliliğini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2. İMANIN MAHİYETİ MESELESİ

İslâm düşünce tarihinde **imanın mahiyeti** meselesi, onun yalnızca **kalbî tasdikten** mi ibaret olduğu yahut hem tasdik hem de **ameli unsurları** birlikte mi içerdiği sorusu etrafında şekillenen ilmî ihtilaflardan kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda, Semerkand ve Buhara ekolleri, imanın hakikatine dair yorumlarında dikkate değer ölçüde farklılaşmışlardır¹.

¹ Muhammed Bakır bin Ahmed “Ta’rifün mucezün bi Medreseti’l-Mâtüridiyye”(el-Bidaye fi Usuli’d-din ile birlikte),Dârü’t-Takva, Dimaşk, 2024,s.60.

Semer kand ekolü, imanın mahiyetine ilişkin değerlendirmesinde **semantik temelli** bir yaklaşım benimsemekte ve imanı yalnızca kalbe mahsus bir fiil olarak tanımlamaktadır.² Bu anlayışa göre iman, mahiyeti itibarıyla **tasdikten ibarettir**. Ekolün kavramsal yaklaşımı, şu metodolojik esas çerçevesinde şekillenmektedir: “İman” lafzı, lügat bağlamında “tasdik” anlamına gelmektedir. Bir kavrama şer’î veya ıstilahî bir anlam yüklenmesi söz konusu olduğunda, lügat manasının göz ardı edilebilmesi için, bu anlamı hükümsüz kılacak açık, kesin ve bağlayıcı bir delilin bulunması gerekmektedir. Böyle bir delilin yokluğunda ise, terim anlamının belirlenmesinde lügat anlamının esas alınması zorunludur. Bu çerçevede, iman kelimesinin şer’î anlamını tayin ederken, onun lügat manasını geçersiz kılacak herhangi bir karine veya delilin bulunmaması sebebiyle, söz konusu ekol, imanın şer’î anlamının da “tasdik” olarak kabul edilmesi gerektiği neticesine ulaşmaktadır.³

² İslâm düşünce tarihinde “îmân” kavramının ıstilahî (şer’î) anlamının neye tekabül ettiği meselesi, kelâm ekollerinin ve mütekellimlerin yoğun tartışmalarına konu olmuştur. Bu tartışmalar neticesinde ortaya çıkan yaklaşımlar, temelde dört ana kategoride değerlendirilebilir: a) İmanı yalnızca kalbe mahsus bir fiil olarak görenler: Bu görüşe göre iman, kalbî tasdik yahut mârifet ile özdeşleştirilir. İmanın tasdikten ibaret olduğu görüşü, Müslüman düşünürlerin kahir ekseriyetince benimsenmiştir. Bu yaklaşım, taklidî imanın da sahih ve geçerli sayılmasına imkân tanımaktadır. Bununla birlikte, başta İmam Eş’arî olmak üzere bazı kelâmcılar, imanı “mârifet” ile tanımlamaya yönelmişlerdir. Onları bu görüşe sevk eden en önemli gerekçe, Firavun örneğinde olduğu gibi, umutsuzluk anında (îmân-ı ye’s) ortaya konan imanın geçersiz sayılmasıyla benzer şekilde, taklidî imanın da kabul edilemeyeceği düşüncesidir. b) İmanı yalnızca lisana mahsus bir fiil olarak görenler: Bu yaklaşıma göre iman, kalpteki tasdikten bağımsız biçimde sadece dil ile ikrâr eyleminden ibarettir. Bu görüş özellikle Rekkâşî’ye nispet edilmiştir. Ona göre iman, dış dünyada gözlemlenebilen bir beyan ve ikrâr olarak tezahür eder; kalpteki tasdik ise asli bir unsur değildir. c) İmanı hem kalbin hem de lisanın fiili olarak görenler: Bu anlayışa göre iman, kalpte tasdik ile birlikte dil ile ikrârın bir arada bulunmasıyla gerçekleşir. Dolayısıyla iman, iki unsurdan mürekkep bir hakikate sahiptir: “tasdik” ve “ikrâr.” Bu görüş, özellikle İmam Ebû Hanîfe’ye nispet edilmektedir. Ebû Hanîfe’nin yaklaşımında kalbî tasdik esas olmakla birlikte, dil ile ikrâr da imanın ayrılmaz bir parçası kabul edilmiştir. d) İmanı kalbin, dilin ve diğer uzuvların fiili olarak görenler: Bu yaklaşımda iman, yalnızca kalpteki tasdik ve dildeki ikrâr ile sınırlı olmayıp, aynı zamanda uzuvlarla icra edilen amelî fiilleri de kapsamaktadır. Buna göre iman, üç unsurun —kalbî tasdik, lisânî ikrâr ve amelî tatbik— birleşiminden meydana gelir. Bu görüş İmam Şâfiî, İmam Mâlik, Evzâî ve Ehli Hadis imamlarına nispet edilmektedir. Söz konusu anlayış, amelî iman bir parçası olarak değerlendirmesi sebebiyle, imanı fikhî ve ahlâkî boyutlarıyla sıkı bir biçimde irtibatlandıran bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bak; Sa’düddin et-Teftâzânî, “Şerhü’l-Mekâsîd”, Daru Nurü’l-Mübîn, 2024, c.6,s.3087-3089- 3166.

³ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, “Tafsiratü’l-Edille fî Usulî’l-Dîn”, Neşriyatı Rîâseti’ş-Şüuni’l-Diniyye li’l-Cumhuriyyeti’t-Türkiyye, Ankara, 2003, s.406; Necmüddin el-Kâtibî, “el-Mufasssal Şerhü’l-Muhassal”, Kelamü’l-Bühûsi ve’l-İ’lam, 2018, c.2, s. 652; Fahreddin er-Râzî, “Nihâyetü’l-Ukûl”, Dârü’z-Zehâir, Lübnan, c.4, s.261.

Semer kand ekölü, imanın terim anlamını tayin ederken dikkat çekici bir kavramsal ayırım ortaya koymaktadır. Buna göre, şer'î bağlamda imandan kastedilen “tasdik”, mantık ilminde “tasavvur”un mukabili olarak kullanılan ve “marifet” veya “ilim” anlamına gelen tasdik ile özdeş değildir. Zira mantıkî tasdik, epistemolojik açıdan “hads” (doğrudan sezgi) yoluyla elde edilen bir bilgi türünü ifade eder ve bu süreçte ne iradenin ne de kesbin (kişisel çabanın) herhangi bir müdahalesi söz konusudur. Oysa şer'î iman, ahlâkî ve amelî sonuçlar doğuran bir fiil olup, mahiyeti gereği kesb ve iradeye dayanmak durumundadır. Bu yaklaşım, şer'î imanı salt pasif bir bilgi veya zihinsel kabul biçiminden ayırarak, kulun sorumluluk ve yükümlülüklerini gerektiren aktif bir tasdik olarak konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Semer kand ekölü, imanı yalnızca kalbî bir fiil olarak tanımlamakla birlikte, bu tasdik iradî ve amelî boyutunu özellikle vurgulamaktadır.⁴

Buhara ekölü, imanı hem kalbî tasdik hem de amelî (dil ile ikrar) yönleri içeren bileşik bir fiil olarak tanımlama eğilimindedir. Ekol mensuplarının büyük bir kısmı, imanı “tasdik ve ikrardan ibaret” şeklinde tarif etmiş ve bu görüşlerini aklî ve naklî delillerle temellendirmeye çalışmıştır.

Söz konusu ekölün aklî delillerden Birincisi şu şekildedir: İman, esas itibarıyla tasdiktir. Tasdik hem kalp hem de dil ile gerçekleşebilir; ancak dil ile ikrarla birlikte yapılan tasdik, anlam bakımından daha kuvvetli bir hüviyet kazanır. Bu çıkarım doğrultusunda, kalbî tasdik ile dil ile ikrar, imanın asli unsurları olarak kabul edilmelidir.⁵ Ne var ki bu delil, mantıksal tutarlılık bakımından eleştiriye açıktır. Zira “İman tasdikten ibarettir; tasdik ise kalp veya dil ile gerçekleşir” şeklindeki öncül, iman tahakkuku için tasdik ya da ikrardan herhangi birinin yeterli olacağı sonucunu doğurur. Bu ise ekölün benimsediği “her iki unsurun birlikte bulunması gerektiği” görüşüyle tam bir uyum arz etmemektedir.

İkinci aklî delil ise bu minvaldedir: İnsan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ruh, kalbî tasdiki; beden ise dil ile ikrarı temsil eder. Buna göre iman, ruhun temsil ettiği tasdik ile beden temsil ettiği ikrardan oluşur.⁶ Ancak bu akıl yürütme, bedensel fiillerin (namaz, oruç vb.) de iman mahiyetine dahil edilmesini gerektirir ki Buhara ekölü bu tür fiilleri iman kurucu unsurları arasında saymamaktadır. Bu nedenle, söz konusu delil de ekölün görüşünü tam anlamıyla destekleyici nitelikte değildir.

Buhara ekölünün naklî dayanağı şu şekildedir: “Bedevîler ‘İman ettik’ dediler. De ki: ‘İman etmediniz; fakat teslim olduk deyin. Çünkü iman henüz kalplerinize yerleşmedi.’⁷ Söz konusu

⁴ İsmail el-Gelenvevî, “Hâşiyetü'l-Gelenbe 'ala Şerhi'l-Celal ed-Devvânî” Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2017, c.2, s.459; Muhammet Sait Kavşut, “İnsan: Teolojik Antropoloji”, (*Maturidi'nin Düşünce Dünyası*, ed. Şaban Ali Düzgün içinde), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara-2018, s.284-286.

⁵ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü'd-Din”, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kahire, 2003, s.151; İbn Hümâm, el-Müsâyere fi'l-'Akâidi'l-Münciyye fi'l-Âhire, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2002, s.270.

⁶ Sadrü's-Şeria el-Mahbubî el-Buhârî, “et-Tevdih li Metni't-tenkih, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005, c.1, s.401.

⁷ Hucurât 49/14

ayetteki “İman etmediniz, fakat teslim olduk deyin” ifadesinden, imanın yalnızca dışsal bir teslimiyet (sözlü ikrar) ile gerçekleşmediği, bunun yanı sıra kalbî tasdiki de zorunlu kıldığı sonucunu çıkarır. Yine “Henüz iman kalplerinize girmedi” ifadesi, imanın kalpte gerçekleşmesinin ikrarın ardından gelen ayrı bir aşama olduğunu ima etmektedir.⁸ Böylece Buhara ekolü, imanı hem kalp ile tasdik hem de dil ile ikrardan oluşan iki unsurlu bir hakikat olarak konumlandırır.

2.1. İmanın Mahlûk Oluşu Meselesi

İmanın yaratılmış olup olmadığı meselesi, klasik kelâm literatüründe hem ontolojik hem de teolojik boyutları olan, tartışmalı ve derinlemesine incelenmiş başlıklardan biri olarak öne çıkmaktadır. Bu mesele, özellikle Semerkand ve Buhara ekolleri arasında belirgin bir görüş ayrılığına konu olmuştur.

Semerkand ekolü, imanı kalp ile tasdikten ibaret gören yaklaşımına dayanarak, bu fiili hâdis (sonradan meydana gelmiş) bir eylem olarak değerlendirmiştir. Zira bu bakış açısına göre iman, mahiyeti itibarıyla insana nispet edilen bir fiildir ve tüm fiiller gibi yaratılmış olmak zorundadır. Ontolojik olarak hâdis kabul edilen bu fiilin, yaratılmışlık vasfı bakımından diğer amellerden bir farkı bulunmamaktadır.⁹ Dolayısıyla Semerkand ekolü, iman kavramını sadece epistemik bir tasdik olarak değil, varoluşsal olarak da mahlûk kategorisinde değerlendirmiştir.

Buna mukabil Buhara ekolü, imanın mahlûk olduğu iddiasını reddetmiş ve bu yaklaşımın, dolaylı olarak Kur’ân’ın mahlûk olduğu sonucunu doğuracağı gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Buhara ekolünün önde gelen kelâmcıları, imanın mahiyetini tanımlarken dil ile ikrar unsurunu özellikle vurgulamış, bu ikrarın ise kelime-i tevhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) formunda¹⁰ ifadesini bulduğunu belirtmişlerdir. Bu lafzın Kur’ân-ı Kerîm’in lafızları arasında yer aldığına dikkat çeken Buhara âlimleri, bu ifadeyi telaffuz eden kişinin gerçekte Kur’ân lafzını telaffuz ettiğini, eğer iman mahlûk kabul edilirse Kur’ân’ın da mahlûk kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Oysa Ehl-i Sünnet’in köklü kabulüne göre Kur’ân mahlûk değildir; bu sebeple iman da mahlûk olamaz.¹¹

Bu yaklaşım, klasik ve modern kelâmî analizlerde çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Eleştirilerden bazıları şu şekilde özetlenebilir: Buhara ekolünün dayandığı temel delil, kelime-i tevhid lafzının Kur’ân’ın lafızları arasında yer alması ve dolayısıyla onun mahlûk kabul edilmesinin Kur’ân’ın

⁸Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî “Usulü’d-Din”, s.151.

⁹ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, “Kitabü’t-Tevhîd”, Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2006, s.277; Muhammed Bakır bin Ahmed “Ta’rifün mucezün bi Medreseti’l-Mâtüridiyye”, s.62; Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü’d-Din”, s.157].

¹⁰ Kelime-i tevhîd ve îmân ilişkisine dair ayrıntılı bir çözümleme için bk. Ömer Fidanboy. *Burhânüddîn en-Nesefî’nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-*. Ed. İsmail Yürük. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023, 106-109. Yazar burada, Nesefî’nin “*lâ ilâhe illallah*” ifadesini yalnızca dilsel bir beyan olarak değil, mâhiyet itibarıyla ulûhiyyet iddialarını nefyeden bir akîde ilkesi şeklinde ele alıp kelime-i tevhîd’i ikrar edenlerin durumunu sınıflara ayırarak îmânın akîl-idrakî temeliyle amelî tezahürünü dengeleyen özgün bir yaklaşım geliştirdiğini belirtmektedir.

¹¹ İbn Hümmam, “el- Müsayere fi’l-’akaidi’l-Münciyye fi’l-Ahire”, Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.314; Ebü’l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü’d-Din”, s.157; Muhammed Bakır bin Ahmed “Ta’rifün mucezün bi Medreseti’l-Mâtüridiyye”, s.62.

mahlûk olduğu sonucuna götüreceği iddiasıdır. Ancak kelime-i tevhid, bir kimsenin ağızından çıktığında ses ve harflerden müteşekkil hadis bir yapıdır. Telaffuz edilen bu lafız ile mushaflarda yazılı veya Allah katında ezeli olarak mevcut olan kelâm-ı nefsi arasında mahiyet farkı bulunmaktadır. Telaffuz, ontolojik olarak yaratılmış bir fiildir; bu nedenle telaffuz edilen lafzın mahlûk olması, Kur’ân’ın zâtî manasının mahlûk olduğu anlamına gelmez. Aksi takdirde, her bir insanın Kur’ân ayetlerini telaffuzu da Kur’ân’ın mahlûk sayılmasını gerektirir ki bu, “hadisin mahalli hadistir” prensibinden hareketle Allah’ın zâtının da hâdis olduğu gibi teolojik bakımdan imkânsız bir sonuca götürür. Buhara ekolünün eleştirildiği bir diğerk nokta, kelâm-ı lafzi ile kelâm-ı nefsi arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrımı ihmal etmesidir. Lafzi kelâm, ses ve harflerden meydana gelen, zaman ve mekâna bağılı olarak icra edilen bir ifade biçimidir ve bu yönüyle mahlûktur. Buna karşın kelâm-ı nefsi, Allah’ın zâtında kaim olan, ezeli ve gayri mahlûk olan anlam boyutunu ifade eder. Dolayısıyla kelâm-ı lafzının mahlûk oluşunu kabul etmek, kelâm-ı nefsinin ezeliyetini ve Allah’ın kelâm sıfatının kadîmliğini ortadan kaldırmaz. Bu bağlamda, imanın mahlûk olduğunu söylemenin, zorunlu olarak Kur’ân’ın mahlûk olduğu sonucuna götürdüğü yönündeki iddia, metodolojik açıdan geçerli bir tenkit olarak değerlendirilemez

Sonuç itibarıyla, Buhara ekolünün imanın yaratılmış olmadığı yönündeki yaklaşımı, Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı şeklindeki klasik kelâmî tartışmalarla doğrudan irtibatlıdır. Dolayısıyla Buhara ekolünün bu meselede benimsediğı görüşler, yalnızca imanın mahiyeti bağlamında değil, aynı zamanda ilâhî kelâmın ezeliyeti, lafız-mana ilişkisi, mahlûkiyet meselesi ve kelâm sıfatının zatla irtibatı gibi temel kelâmî konuların bütüncül şekilde ele alınmasını gerektiren daha geniş bir düşünsel çerçeveye işaret etmektedir

2.2. Müteşabih Sıfatlar Meselesi

Semerikand ve Buhara ekolleri, müteşabih sıfatların yorumu (tevil) meselesinde önemli bir görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu ayrışma, Kur’an’daki müteşabih ayetlerin nasıl anlaşılması gerektiğı ve Allah’a nispet edilen sıfatların mahiyeti bağlamında şekillenmiştir.

Semerikand ekolü, müteşabih sıfatların zahiri anlamlarıyla anlaşılmasının mümkün olmadığını ileri sürmüş ve bu nedenle te’vilin yalnızca caiz değil, aynı zamanda zaruri olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, Allah’a nispet edilen sıfatların hem kelâmî hem de metafizik bağlamda ele alınması gerektiğı düşüncesine dayanmaktadır.

Ekol temsilcilerine göre, “gelmek, oturmak, el, yüz ” gibi sıfatlar, yaratılmış ve sonlu varlıkların özellikleridir. Bu tür niteliklerin lafzi anlamlarıyla Allah’a izafe edilmesi, O’nun aşkınlık (tenzihi) vasfıyla bağdaşmaz. Zira böyle bir yorum, ilâhî zatı cisim ve hadis varlıklar kategorisine dâhil etme tehlikesini beraberinde getirir. Bu da antropomorfik (teşbih ve teciim temelli) bir Tanrı tasavvurunu doğurur ki, Semerikand ekolü bunu kelâmî bakımdan kesin olarak reddetmiştir. Bu sebeple Semerikand ekolü, teşbih ihtimalini ortadan kaldırmak amacıyla te’vil yöntemini meşru ve gerekli görmüştür. Onlara göre te’vil, Allah’ın zatına uygun düşmeyen, sonluluk ve beşerilik ifade eden niteliklerin O’na isnadını engelleyen tenzihi ilkesinin tabii bir

uzantısıdır. Dolayısıyla, müteşabih lafızların hem aklî tutarlılık hem de naklî delillerle uyumlu bir biçimde yorumlanmasında kelâmî açıdan herhangi bir sakınca bulunmamaktadır.¹²

Bu bağlamda Semerkand ekolü, şu nasslara özellikle dikkat çekmiştir: “وَجَاءَ رِيكَ وَالْمَلِكُ صَفًا صَفًا” (Rabbin[in emri] geldiği ve melekler saf saf dizildiği zaman;¹³ “مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيْ” (İki elimle yarattığıma secde etmekten seni meneden nedir?)¹⁴ Semerkand âlimlerine göre, bu nasslar zahirî anlamıyla ele alındığında Allah’ın zatına beşerî niteliklerin izafe edilmesi tehlikesi doğar. Bu sebeple söz konusu ifadeler, mecazî anlamlara yönlendirilmelidir: “gelmek” fiili, Allah’ın zatının hareketini değil, kudretinin, azametinin yahut emrinin zuhûrunu ifade eder; “el” lafzı ise kudret veya nimet anlamında anlaşılmalıdır. Bununla birlikte, kesin bir mecazî te’vil belirlemek yerine murad edilen hakiki anlamın Allah’ın ilmine havale edilmesi (tefvîz) de geçerli bir yöntem olarak görülmüştür. Böylelikle lafzın zahirî mânası değil, ya mecazî te’vili ya da muradın Allah’a havalesi esas alınmıştır.¹⁵

Semerkand ekolünün bu tavrı, bir yönüyle İmam Eş’arî’nin tefvîz yaklaşımı¹⁶ ile, diğer yönüyle ise İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin te’vil anlayışı¹⁷ ile paralellik arz etmektedir. Dolayısıyla bu yaklaşım, ekolün ilâhî zatı hâdis varlıkların sıfatlarıyla nitelemekten özenle sakındığını ve mutlak aşkınlık (tenzih) ilkesini merkeze aldığını göstermektedir.

Buhara ekolü, müteşabih sıfatların zahirî anlamlarıyla kabul edilmesi gerektiğini savunarak tevil yöntemine başvurulmasını reddetmiştir. Bu yaklaşım, söz konusu ekolün dilsel ve lafzi yorumu merkeze alan literalist bir metot benimsediğini göstermektedir. Buhara ekolüne göre, Allah’ın kelâmındaki lafızlar kendi lugavî (sözlükteki) anlamlarında kullanılmış olup, bu lafızlara başka bir anlam yüklemek—yani tevil etmek—gereksiz ve hatalıdır. Bu bağlamda, bir lafzın zahirî anlamı onun gerçek (hakikî) anlamı olarak kabul edilmekte; dolayısıyla, "tevil edilen mana" olarak bilinen anlamın aslında lafzın hakiki manası olduğu öne sürülmektedir. Bu

¹² Ebü’l-Muîn en-Nesefî, “Tabsiratü’l-Edille fî Usulî’l-Dîn” c.1, s.245; Ebu Mansur el-Mâtürîdî, ‘Te’vilatü Ehli’s-Sünne’, Darü’l-Kübü’l-İlmiyye, 2005, c.10, s.524

¹³ Fecr 89/22

¹⁴ Sâd 38/75

¹⁵ İbn Hümam, “el- Müsayere fi’l-‘Akaidi’l-Münciyye fi’l-Ahire”, s.47.

¹⁶ İmam Eş’arî, **el-İbâne** adlı eserinde Allah’a el nispeti hususunu ele alırken, nasların zahirine bağlı kalmakla birlikte bu tür sıfatların keyfiyetine dair herhangi bir tasavvurda bulunmaktan kaçınır. Ona yöneltilen, “*Eğer size, Allah’ın iki eli vardır denildiğinde buna nasıl cevap verirsiniz?*” şeklindeki bir soruya şu şekilde karşılık verir: “Deriz ki, Allah’a el nispet ederiz; ancak bu elin mahiyeti ve keyfiyeti bilinemez. Nitekim Kur’ân’da da ‘Allah’ın eli onların eli üzerindedir’ (el-Fetih, 48/10) buyrulmuştur.” Bak, Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, “el-İbâne ‘an Usûli’l-Diyâne”, Mektebetü Dâri nuri’l-Beyân, ts, s.106.

¹⁷ İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî, ‘**Kitâbü’l-İrşâd**’ adlı eserinde, teşbih (Allah’ı mahlûkata benzetme) ve tecsîme (Allah’a cisimlik nispet etme) yol açacak şekilde “yedeyn” (iki el), “‘ayn” (göz) ve “vech” (yüz) gibi lafızların zahirî anlamlarıyla Allah’a nispet edilmesinin mümkün olmadığını açıkça belirtir. Ona göre bu tür lafızların, lafzî-zahirî manalarıyla anlaşılması Tanrı’yı cismaniyet ve mahlûkatın sıfatlarıyla nitelendirme tehlikesini doğurur. Bu sebeple, söz konusu ifadeler mecazî/te’vili yorumlarla anlaşılmalıdır. Cüveynî’ye göre: “**Yedeyn**” (iki el) kudret ve güç anlamında, “**Ayn**” (göz) görme sıfatı anlamında, “**Vech**” (yüz) ise Allah’ın varlığı (vücûd) veya zâtı anlamında te’vil edilmelidir. Bak, İmamü’l-Haremeyn el-Cüveynî ‘Kitabü’l-İrşâd’ Sârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1995, s. 67.

yaklaşımına göre, Kur'an'daki müteşabih sıfatlar da bu çerçevede değerlendirilmekte ve mecaz ya da yoruma açık anlamlar taşıdığı yönündeki iddialar geçersiz sayılmaktadır.¹⁸

Ancak Buhara ekolünün bu tutumu, iç tutarlılık açısından eleştiriye açıktır. Zira bir lafzın zahirî anlamının hakiki anlam olarak sabitlenmesi durumunda, ayetlerin müteşabih olarak nitelendirilmesi anlamsız hâle gelir. Başka bir ifadeyle, eğer tüm lafızlar kendi sözlük anlamlarında kullanılmış ve bu anlamlar doğrudan kabul edilmek zorundaysa, o hâlde müteşabihlik diye bir kategoriye ihtiyaç kalmaz. Bu ise Kur'an'daki bazı ayetlerin "müteşabihat" olarak tanımlanmasını izah edemez hâle gelir

Bu çerçevede değerlendirildiğinde, her iki ekolün temel gayesinin teşbihi önlemek olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, aralarındaki ayrım, esas itibarıyla lafzın hakiki anlamda mı yoksa mecazî anlamda mı anlaşılması gerektiği sorunu etrafında dönmekte olup, itikadî düzeyde bir çatışmadan ziyade, yorum biçimleri ve dilsel tercihler bağlamında ortaya çıkan bir ihtilaf niteliği taşımaktadır. Bu yönüyle söz konusu ayrılık, hakiki bir ihtilaftan ziyade yorumsal ve izafî bir farklılık olarak değerlendirilmelidir.

2.3. “Kün Emri” Bağlamında Tekvin Meselesi

Semer kand ve Buhara kelâm ekolleri arasındaki tartışma meselelerinden biri, “kün” (ol) emriyle gerçekleşen yaratma fiilinin mahiyetine ilişkindir. Bu tartışma, esasen **ilâhî kelâmın (sözün) yaratma sürecinde müessir bir unsur olup olmadığı** problematiği etrafında şekillenmiş; dolayısıyla kelâm sıfatının yaratma fiiliyle olan ilişkisinin mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır.

Semer kand ekolü, söz konusu meseleye ilişkin görüşünü özellikle “O, bir şeyi yaratmak istediği zaman, O’nun işi yalnızca o şeye ‘ol’ demesidir”¹⁹ ayeti üzerine temellendirmektedir. Bu yaklaşımda ayetin zahirî anlamı şu şekilde yorumlanır: Allah Teâlâ, herhangi bir varlığı yaratmak istediğinde, öncelikle onun varlık sahasına çıkmasını irade eder; ardından yaratma fiili, herhangi bir aracı unsur yahut nedensel vasıta olmaksızın, doğrudan ilahî emirle gerçekleşir. Bu nedenle yaratma sürecinin, emir kipinde ifadesini bulan bir kelâmî form üzerinden tasvir edildiği kabul edilmektedir.

Ne var ki, “yaratma fiilinin kudret sıfatıyla gerçekleştiği” yönündeki kabul esas alındığında, ayette geçen emir kipinin, yaratma fiiline değil²⁰, bir muhataba yöneltilmiş hitap mahiyetinde

¹⁸ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü'd-Din”, s.37

¹⁹ Yâsîn 36/82

²⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhü'l-Ğayb* adlı tefsirinde “**كُن** (ol) emir kipinin müessir olamayacağı” yönündeki görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Öncelikle “**كُن**” kelimesi, ك ve ن harflerinden müteşekkildir. Dolayısıyla söz konusu kelimenin müessir kabul edilmesi durumunda, ya bu harflerden yalnızca biri ya da her ikisinin toplamı müessir sayılacaktır. Eğer müessir olarak yalnızca bir harf kabul edilirse, bu durumda kelimenin bütünü itibarıyla müessir olması mümkün değildir. Zira bütünü teşkil eden kelime değil, sadece bir parçası etkili kabul edilmiş olur. Diğer taraftan, müessir olarak “kün” kelimesinin tamamı kabul edildiğinde de başka bir sorun ortaya çıkmaktadır. Çünkü her bir harf, ontolojik açıdan birer **araz**dır. Arazlar ise iki zamanda bâkî kalmaz.

olduğu görüşü güç kazanmaktadır. Ancak bu yorum, “hitabın ma’dûma (henüz mevcut olmayan şeye) yönlilemeyeceği” ilkesine aykırı düşmektedir. Zira Arap dilinde ve usûl kaidelerinde, ma’dûmun muhatap alınması imkânsız kabul edilmektedir.²¹

Bu güçlüğü aşmak amacıyla Semerkand ekolü, tıpkı Mu‘tezile âlimleri gibi, söz konusu ayette isti‘âre-i temsiliyye (temsili mecaz)²² sanatının bulunduğunu ileri sürmüştür.²³ Buna göre ayette, Allah’ın yaratmaya yönelik fiili ile bu fiilin neticesinde varlığın meydana gelişi, bir emir verenin emir kelimesiyle emredilene yönelmesi ve hemen ardından emrin yerine getirilmesi sürecine benzetilmiştir. Bu yorumun en temel karinelerinden biri, Arap dilinde ma’dûma doğrudan hitap edilemeyeceği ilkesidir.²⁴

Böylece, ayetteki ifade tarzının, yaratma fiilinin ani ve doğrudan gerçekleşmesini mecazî bir üslupla tasvir ettiği sonucuna varılmıştır. Bu yorum, ma’dûmu sabit bir şey olarak görmeyen Ehl-i Sünnet²⁵ anlayışı açısından dil ve mantık bakımından tutarlı kabul edilebilir. Ancak ma’dûmu sabit ve belirli bir varlık kategorisi olarak kabul eden Mutezile kelâmcıları²⁶ nezdinde bu tür bir gerekçelendirme bağlayıcılığını yitirmektedir. Zira onlar için ma’dûma hitap edilmesi imkânsızlık arz etmediğinden, isti‘âreye başvurulmasına gerek bulunmamaktadır

Buhara ekolü, lafzî emirlerin yaratmada müessir olduğunu savunarak yaratmanın “kûn” hitabıyla meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bu bağlamda Buhara âlimleri, Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “O, bir şeyi yaratmak istediği zaman, O’nun işi yalnızca o şeye ‘ol’ demesidir”²⁷ ayetini

Buna göre ilk harf (ك) varlık sahnesine çıktıktan sonra, ikinci harf (و) ortaya çıktığında, ilk harf artık yok olmuştur. Böylelikle “kûn” kelimesi bir bütün olarak aynı anda mevcut değildir. Sonuç itibarıyla, varlık sahasında mevcut olmayan bir unsurun müessirlik vasfı taşıması aklen mümkün değildir. Bu nedenle “kûn” emir kipinin yaratma fiilinde etkili bir unsur olarak değerlendirilmesi imkânsız görülmüştür. Böylelikle yaratma fiilinin asıl kaynağı ve müessiri, herhangi bir lafzî ifade değil, doğrudan Allah Teâlâ’nın zatî kudreti olarak temellendirilmiştir. Bak, Fahrü’d-Din er-Râzî, ‘Mefâtihü’l-Ğayb’, Dârü’l-Fikr, 1981, c.4, s.30.

²¹ Muhammed Tâhîr İbn ‘Âşûr, “Tefsirü’t-Tahrir ve’t-Tenvîr.” ed-Dirâsetü’t-Tunisiyye li’n-Neşr, 1984,c. 1, s.688; Muhammed Bakır bin Ahmed “Ta’rifün mucezün bi Medreseti’l-Mâtüridiyye”, s.68.

²² Benzerlik ilişkisi dolayısıyla ve belirli bir karineye dayalı olarak, bir söz grubunun (mürekkebin) aslî vaz’ edildiği anlam dışında başka bir bağlamda kullanılması, belâgat ilminde ‘isti‘âre-i temsiliyye’ olarak adlandırılır. Bak, Ebü’l-Kâsım İbrâhîm el-Leysî es’Semerkândî, “er-Risâletü’s-Semerkandiyye”, el-Mektebetü’l-Hâşimiyye, 2012,s.15.

²³ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, ‘Te’vilatü Ehli’s-Sünne”, c.8, s.542; Ebü’l-Muîn en-Neseî, “Tabsiratü’l-Edille fî Usulî’d-Dîn” c.1, s.414.

²⁴ Mahmud bin Ömer ez-Zemahşerî, “el-Keşşâf ‘an Hakâikî Ğavâmidî’t-Tenzîl”, Mektebetü ‘Ubeykân, Riyad, 1998, c.1,s.315; Muhammed Tâhîr İbn ‘Âşûr, “Tefsirü’t-Tahrir ve’t-Tenvîr.” c.1, s.687.

²⁵ Fahrü’d-Dîn er-Râzî, ‘Kitâbü’l-Erbâîn fî Usulî’d-Dîn’, Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2009, S.270.

²⁶ Fahrü’d-Dîn er-Râzî, ‘Kitâbü’l-Erbâîn fî Usulî’d-Dîn’, s.270.

²⁷ Yâsîn, 36/82

delil olarak zikretmişlerdir. Söz konusu ayetin lafzî yapısının, yaratma fiilinin emir kipindeki bir söz vasıtasıyla gerçekleştiğine işaret ettiği öne sürülmektedir. Buna göre, Allah'ın "ol" demesi bizzat yaratma fiilinin kendisi olarak kabul edilmekte; başka bir ifadeyle "kün" emri, Allah'ın fiili sayılmaktadır.²⁸

Ne var ki bu görüş çeşitli tenkitlere konu olmuştur. Zira "kün" emrinin Allah'ın fiili sayılması, "yaratma (tekvîn), yaratılan şeyden (mükevven) ibarettir" şeklindeki kabule dayalı olarak iki problematik varsayımı gündeme getirmektedir:²⁹ Buna göre ya Allah'ın kelâmı hâdis (sonradan meydana gelmiş) kabul edilmeli ya da yaratılan varlık kadîm (ezelî) sayılmalıdır. Her iki ihtimal de klasik kelâm anlayışı bakımından imkânsız görülmüştür.

Birinci ihtimalin imkânsızlığı şu akıl yürütmeyle temellendirilebilir: Eğer Allah'ın kelâmı hâdis kabul edilirse, bu durumda kelâmın mahalli olan Allah'ın zâtının da hâdis olduğu sonucuna ulaşılır. Nitekim hadis olan bir şeyin mahalli de zorunlu olarak hadistir. Bu ise, Allah'ın sonradan var olduğu anlamına gelir ki, bu düşünce hem aklî delillerle hem de naklî naslarla açık biçimde reddedilmiştir.

İkinci ihtimal ise şu şekilde geçersiz sayılır: Eğer yaratılan varlık kadîm kabul edilirse, bu durumda birden fazla kadîmin varlığı söz konusu olur. Bu ise tevhid inancıyla bağdaşmayıp şirk tehlikesini doğurur. Dolayısıyla yaratmanın "kün" hitabıyla gerçekleştiğini ileri sürmek, bu eleştiriler ışığında kabul edilemez görünmektedir.

Ne var ki bu tenkitler, "tekvîn mükevvenin aynıdır" şeklindeki kabule dayalıdır. Ancak bu kabul, söz konusu görüşü savunan Buhara ekolü nezdinde bir geçerliliğe sahip değildir. Bu sebeple, bahsi geçen eleştirilerin, iddianın sahiplerini bağlamadığı ileri sürülebilir.

2.4. Nefsî Kelâmın İşitilebilirliği Meselesi

Mu'tezile ekolü, kelâmı harf ve sesten müteşekkil, dolayısıyla hâdis bir sıfat olarak tanımlamış; bu anlayışın zorunlu sonucu olarak da "Allah'ın mütekellim oluşu, bir varlıkta kelâmı

²⁸ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, "Usulü'd-Din", s.79; Ebü'l-Muîn en-Neseî, "Tabsiratü'l-Edille fî Usulü'd-Dîn" c.1, s.414.

²⁹ Muhammed bin el-Hasan bin Fûrek, "Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî" Mektbetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, 2018, s.67.

yaratması” biçiminde te’vil edilmiştir. Bu çerçevede Mu‘tezile, kelâm sıfatını fiilî sıfatlar kategorisine,³⁰ başka bir ifadeyle tekvîn sıfatının kapsamına dâhil etmiştir.³¹

Buna mukabil, Eş‘ariyye ile klasik kaynaklarda *Mâverâünnehir fukahası* olarak da anılan Mâtürîdiyye ekolleri, ilâhî kelâmın harf ve sesle kayıtlı hâdis bir nitelik olarak Allah’a nispet edilmesini, “Allah’ın hâdislere mahal kılınması” gibi teolojik açıdan mahzurlu sonuçlar doğuracağı gerekçesiyle reddetmişlerdir.³² Bu ekollere göre kelâm, “sükût” (konuşma yetisine sahip olduğu hâlde konuşmama) ve “haras” (tabiatı gereği konuşma yetisinden yoksun bulunma) gibi hallere zıt olan, ezeli ve zâtî bir sıfattır.³³ Bu bağlamda, harf ve sestten oluşan dışa vurulmuş söz “lafzî kelâm” olarak adlandırılırken, ses ve harften bağımsız olarak zihinde mevcut bulunan ve dışa aktarılmayan anlam ise “nefsî kelâm” olarak isimlendirilmiştir.³⁴

Ne var ki, Mâtürîdiyye’nin iki alt kanadı mahiyetinde değerlendirilebilecek Semerkand ve Buhara okulları, bu müşterek tanımı benimsemekle birlikte, nefsî kelâmın duyu organları vasıtasıyla idrak edilip edilemeyeceği; daha özelde ise işitilmesinin aklen mümkün olup olmadığı meselesinde ciddi bir ihtilaf yaşamışlardır. Semerkand ekolü bunun aklen imkânsız olduğunu savunurken. Buhara ekolü, nefsî kelâmın işitilebileceğini ileri sürmüştür.³⁵

Söz konusu ihtilaf, özellikle Hz. Mûsâ’nın Tûr Dağı’nda Allah Teâlâ ile doğrudan gerçekleştirdiği kelâmî münâcât bağlamında somutlaşmaktadır. Tartışmanın merkezinde yer alan temel problem şudur: Hz. Mûsâ’nın işittiği kelâmın mahiyeti nedir? İşitilen, Allah’ın kadîm ve nefsî kelâmı mıdır; yoksa nefsi kelim olarak ileri sürülen mânâya delâlet eden hâdis ve mahlûk bir ses midir?

³⁰ Kâdî Abdülcebbar, el-Müğnî, c.7, s.189; Teftâzânî, el-Mekâsîd (Şerhu'l-Mekâsîd ile birlikte), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1989, c.4, s.143; İbn Teymiyye, Şerhu Akâidü'l-İsfahânî, Mektebetü'r-Rüşd, Riyâd 1995, s.473.

³¹ Mu‘tezile’nin bu yaklaşımı şu şekilde eleştirilmiştir: İştikak yoluyla türetilmiş bir isim, me’hazı olan masdarı icat eden özneye değil, bilakis o masdarın ifade ettiği nitelikle muttasıf olana delalet eder. Aksi varsayılırsa, Allah Teâlâ arazlardan biri olan siyahlığı (sevâd) yarattığı için “esved” (siyah) ile de nitelenmesi gerekirdi. Bu ise dil mantığı ve kelâmî usul açısından açık bir yanlışlıktır. Bak, Tetâzânî, Şerhu'l-Akâid, (Cemu'l-Ferâid bi İnâreti Şerhi'l-Akâid haşiyesi ile birlikte), Mektebetü'l-Medîne, Pakistân, h.1430.s.167; Sadru'l-Vera, Haşiyetu Cemu'l-Ferâid bi İnâreti Şerhi'l-Akâid, mektebetü'l-Medîne, Pakistân, h.1430, s.167.

³² Seyyid Şerif el-Cürcânî, ‘Şerhü'l-Mevakıf’, Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c.8, s.106; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, ‘Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne’, c.3, s.420.

³³ Necmü'd-Dîn Ömer en-Nesefî, ‘el-‘Akâidü'n-Nesefiyye’, (Şerhu'l-‘Akâid ile birlikte), el Mektebetü'l Ezheriyye, ts, s.79.

³⁴ Seyyid Şerif el-Cürcânî, ‘Şerhü'l-Mevakıf’, c.8, s.106; Muhammed Vehbî el-Hâdimî, “el ‘Akâidü'l-Hayriyye”, “Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-İlmiyye”, ts, s.42-43.

³⁵ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü'd-Din”, s.63.

Semerkind ekolü, Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'nda Allah Teâlâ'dan işittiği kelâmın doğrudan Allah'ın zâtında kaim olan nefsî ve kadîm kelâm olamayacağını ileri sürer. Aksine, işitilen şeyin, Allah'ın kelâm sıfatının mânâsını ifade eden, mahlûk âleminde Allah tarafından yaratılmış hâdis lafzî ifadeler olduğunu savunur. Zira Allah'ın kelâm sıfatı, ezeli ve zâtî bir vasıf olup, işitilmesi için duyusal aracıya ihtiyaç duyan lafzî kelâm ile aynı kategoride değerlendirilemez.³⁶

Semerkind ekolünün bu yaklaşımı, sistematik bir aklî muhakeme zemininde temellendirilmektedir. Buna göre, işitme yoluyla idrak edilen her kelâm zorunlu olarak ses ve harflerden oluşur. Ses ve harflerden müteşekkil her kelâm, zaman içinde meydana geldiği ve değişime uğradığı için hâdis bir mahiyet arz eder. “Kelâmın hâdis olması, onun mahiyet itibarıyla bir araz olmasını gerektirir. Araz ise kendi başına kaim olamayacağından, varlığını sürdürebilmesi için zorunlu olarak bir mahalle muhtaçtır.”³⁷ Ayrıca “hâdisin mahalli de zorunlu olarak hâdistir” şeklindeki ilkeye binaen, bu mahal de tabiatı gereği hâdis olmak durumundadır. Dolayısıyla işitilen kelâmın doğrudan Allah'a izafe edilmesi, O'nun zâtının hâdis bir varlığın mahalli konumunda bulunması sonucunu doğurur ki, bu netice ilâhî zâtın mahlûkiyetini ima eden son derece sakıncalı bir ihtimale kapı aralar. Bu sebeple Semerkind ekolü, işitilen kelâmın Allah'ın ezeli ve kadîm nefsî kelâmı değil, bilakis onun delâlet ettiği hâdis kelâm olduğu görüşünü benimsemektedir.³⁸

Bununla birlikte, söz konusu istidlal birtakım eleştirilere de konu olmuştur. Delilin esas aldığı ‘her hâdisin zorunlu olarak bir mahalde kaim olması gerektiği’ öncülü, kelâmcılar arasında müşterek bir kabul değildir. Nitekim Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf, irade sıfatının herhangi bir mahalle ihtiyaç duymaksızın varlık kazanabileceğini ileri sürmüştür.³⁹ Bu örnek, her hâdisin zorunlu olarak bir mahalle dayandığına dair öncülün mutlak geçerliliğini tartışmalı kılmaktadır. Dolayısıyla, Semerkind ekolünün inşa ettiği bu delil her ne kadar kendi iç bütünlüğü açısından tutarlı bir mantıksal yapı sergilese de, evrensel geçerlilik iddiası bakımından kuşatıcı bir ispat değeri taşımamaktadır.

³⁶ Ebû Manşûr el-Mâtürîdî, ‘Te'vîlâtü Ehli's-Sünne', c.3, s.420.

³⁷ Nûrüddîn es-Sâbûnî, ‘el-Bidâye fî Uşûli'd-Dîn', Dârü't-Takvâ, Şam 2024, 128; el-'Allame el-Hillî, ‘Keşfu'l-Murad fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd', Menşurâtu Şekura, h. 1372,s.141; İcî, el- Mevâkıf, s.99.

³⁸ Ebû Manşûr el-Mâtürîdî, ‘Te'vîlâtü Ehli's-Sünne', c.3, s.420.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, ‘el-Müğnî', Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2012.c.6, s.25;

Netice itibarıyla, Semerkand ekolünün nefsi kelâmın varlığını kabul etmesinin temelinde, Allah Teâlâ'nın kelâm sıfatından yoksun bırakılmaması yönündeki itikadî bir hassasiyet yatmaktadır. Zira bu sıfatla nitelenmemesi, zorunlu olarak onun zıddı olan ahras (tabiatı gereği konuşmaktan âciz) vasfının isnadını gerektirir ki, bu da kemal sıfatlarına aykırı olup Allah'ın ulûhiyetine yakışmayan bir noksanlık ifade eder.⁴⁰ Bu sebeple Semerkand ekolü, nefsi kelâmın varlığını kabul etmek suretiyle Mu'tezile'den ayrılmaktadır. Ne var ki, söz konusu ekol nefsi kelâmın işitilemeyeceğini savunarak, Mu'tezile ile ortak biçimde aklın zorunlu ilkelerine aykırı bir sonuca ulaşmaktan kaçınmayı da amaçlamıştır.

Buhara ekolünün yaklaşımına göre, işitilme fiilinin gerçekleşmesi için aranan asıl şartı, kelâmın ezelî ve bâkî bir zâta nispet edilmesidir. Bu bağlamda nefsi kelâm, lafzî ve hâdis vasıtalardan bağımsız olarak, zâtî bir gerçekliğe sahip olmakla işitilebilirlik niteliğine de haizdir. Kelâmın hakikati, harf ve sestten ibaret olmayıp, onların ötesinde metafizik bir gerçeklik olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla Buhara ekolü, nefsi kelâmın da işitilebilir olduğu kanaatini, kelâmın zatılığı ve Allah'ın ezelî sıfatı oluşuyla temellendirmektedir.⁴¹

Buhara ekolünün bu yaklaşımı, Eş'arîyye'nin "kelâm sıfatı zâtî olup mahlûk değildir" şeklindeki temel öğretisini epistemolojik boyuta taşımakta ve kelâmın işitilebilirliğini bu zemin üzerinden savunmaktadır. Onlara göre, kelâmın işitilmesi salt fiziksel ses dalgalarıyla sınırlı bir olguya indirgenemez; bilakis Allah'ın kudreti ve iradesiyle kelâmın herhangi bir aracıya ihtiyaç duyulmaksızın doğrudan tecelli ettirilmesi mümkündür.⁴² Bu görüş, Hz. Mûsâ'nın Allah Teâlâ ile doğrudan konuştuğu yönündeki nasların zahirine de uygun düşmektedir.

Sonuç olarak, Buhara ekolü, nefsi kelâmın işitilmesini, kelâmın ezelî ve zâtî mahiyetinden hareketle aklen mümkün görmüş; bu yaklaşımıyla kelâm sıfatını sadece lafzî ve fiziksel boyuta indirgemeyen daha metafizik bir yorum benimsemiştir. Buna mukabil Semerkand ekolü, kelâmın işitilmesinde harf ve sesin zorunluluğunu esas alarak, nefsi kelâmın işitilmesini hem mantiken hem de kelâmî prensipler açısından imkânsız addetmiştir.

Bu bağlamda her iki ekol arasındaki ihtilaf, yalnızca kelâm sıfatının mahiyetine değil, aynı zamanda onun beşerî idrake yansıyabilirliğine, yani algılanabilirliğine (işitilme) ilişkin epistemolojik ve ontolojik boyutlara da sirayet etmektedir. Böylelikle mesele, kelâm sıfatının niteliğinden hareketle ilahî hitabın mahiyeti, peygamberlerin risalet tecrübesi ve vahyin metafizik tabiatı gibi daha geniş bir tartışma çerçevesine taşınmaktadır.

2.5. Allah'ı Bilmenin Vâcib Oluşu Meselesi

Aklın iyiyi (ḥusn) ve kötüyü (kubḥ) asli bir düzeyde idrak etme kapasitesine sahip bulunduğu hususu, Semerkand ve Buhara ekollerinin müştereken kabul ettiği bir ilkedir. Bununla birlikte,

⁴⁰ Ebü'l-Muîn en-Neseî, "Tabsiratü'l-Edille fî Usulî'd-Dîn" c.1, s.247.

⁴¹ Ebü'l-Yûsr Muhammed el-Pezdevî, "Usulü'd-Din", s.63.

⁴² Muhammed bin el-Hasan bin Fûrek, "Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî" s.60.

ma‘rifetullâhın (Allah’ı bilmenin) vücûbiyetine dair mesele, normatif sorumluluğun kaynağı bağlamında iki ekol arasında belirgin bir ayrışmaya yol açmıştır.⁴³ Tartışmanın merkezinde, “vücûb”un mahiyetinin tespiti yer almakta; bu bağlamda, vücûbun aklî mi yoksa şer‘î (naklî) mi olduğu sorusu esas problem olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla, insanın asli mükellefiyetinin aklın zorunlu kıldığı nazar ve istidlâl faaliyeti mi, yoksa ancak ilâhî hitap ve peygamberî tebliğ ile sabit olan şer‘î bir yükümlülük mü olduğu sorusu, iki ekol arasındaki ayrışmanın temel eksenini teşkil etmektedir.

Semerkand kelâm ekolü, aklın hüsn (iyilik) ve kubhu (kötülük) asli düzeyde ayırt edebilme kapasitesine sahip olduğu yönündeki temel ilkesinden hareketle, en yüce hak sahibini —Allah Teâlâ’yı— bilme ve O’na yönelme fiilini mahiyeti itibarıyla “hasan” (iyi) kategorisinde değerlendirmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde, akıl sahibi bir bireyin Allah’ı tanımakla mükellef olduğu düşüncesinde, Mu‘tezile ekolüyle paralel bir çizgiye yaklaşmaktadır.⁴⁴ Bununla birlikte, “hüküm koyucu yalnızca Allah’tır” şeklindeki temel prensiple çelişkiye düşmemek amacıyla, aklın iyiyi ve kötüyü asli düzeyde idrak edebileceğini kabul etmekle beraber, Allah’ı bilme yükümlülüğünü vâcib kılan asıl merciin yalnızca teşrî‘î otorite olarak Allah Teâlâ olduğunu ileri sürerek bir ara formül geliştirmeye yönelmiştir.⁴⁵

Ne var ki bu formülasyon, dolaylı olarak ilâhî hükmün aklın belirlediği ilkelere tâbi olduğu sonucunu beraberinde getirmektedir. Böyle bir sonucun ise, Allah’ın iradesinin dışsal bir zorunluluk altına girdiği ve ilâhî hükmün cebri bir bağlayıcılık çerçevesinde gerçekleştiği izlenimini doğurduğu söylenebilir. Oysa İslâm düşüncesinin temel ilkelerine göre Allah Teâlâ, fiillerini mutlak kudreti ve hür iradesiyle icra eden aşkın bir varlıktır.

Semerkand kelâm ekolü, söz konusu meselede ileri sürdüğü görüşü temellendirirken İmam Ebû Hânîfe’ye nispet edilen şu ilkeyi hareket noktası olarak kabul etmiştir: *“Kâinatın düzen ve ihtişamında müşahade edilen göklerin ve yerin yaratılışındaki hikmet ve harikuladelikleri gözlemleyen bir kimsenin, bunların bir yaratıcısı bulunduğunu inkâr etmesi yahut bu yaratıcının bilgisinden mahrum olduğunu ileri sürmesi makbul bir mazeret olarak değerlendirilemez”*⁴⁶ Bu ilkeye binaen, Allah’ın varlık ve birliğine ulaştıran **nazar** (tefekür)

⁴³ Kemalü’l-Din Muhammed bin Muhammed bin Ebi Şerif, “el-Müsâmere Şerhü’l-Müsâyere”, Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s.104; Muhammed Bakır bin Ahmed “Ta’rifün mucezün bi Medreseti’l-Mâtüridiyye, s.6.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbar Şerhu’l-Usûli’l-Hamse, Mektebetü Vebe, Kahire, 1996, s.66.

⁴⁵ İbn Hümam, “el- Müsayere fi’l-‘akaidi’l-Münciyye fi’l-Ahire”, s.157.

⁴⁶ Nürü’l-Din es-Sâbûnî, “el-Bidâye fi Usûli’l-Din”, s.307;

ve **istidlâl** (aklî çıkarım) faaliyetlerini başlatmak, herhangi bir peygamberî tebliğe muhatap olma şartına bağlı olmaksızın, salt aklın zorunlu kıldığı asli bir yükümlülük (vücûb) olarak telakki edilmektedir.

Bu yaklaşımın tabîî sonucu, kendisine hiçbir şekilde vahiy ulaşmamış yahut nübüvvet çağrısından haberdar olmamış bir bireyin dahi, yalnızca aklî deliller ve istidlâlî süreçler aracılığıyla Allah'ın varlık ve birliğine ulaşmakla mükellef kabul edilmesidir.⁴⁷ Böylelikle Semerkand ekolü, ma'rifetullâhın vücûbunu nübüvvetten bağımsız, doğrudan aklın epistemik kapasitesine dayalı bir sorumluluk olarak tesis etmektedir.⁴⁸

Semerkand ekolünün bu yaklaşımı, bir dizi önemli kelâmî sonuca da zemin hazırlamaktadır.

Her şeyden önce, **taklîdî imanın geçersizliği** meselesi bu sonuçlardan biridir. Zira istidlâlî bir sürece dayanmayan taklîdî iman, sahih anlamda ma'rifet üretmediği gibi, bireyin mükellefiyetini ortadan kaldıracı düzeyde epistemik yeterliliğe de sahip değildir.

İkinci olarak, **fetret ehlinin durumu** bağlamında, kendilerine hiçbir peygamberî tebliğ ulaşmamış kimselerin —özellikle Hz. Peygamber'in ebeveynlerinin— Allah'ı tanımamış olmaları sebebiyle azaba müstahak oldukları sonucuna ulaşılmaktadır.⁴⁹ Çünkü Semerkand ekolüne göre ma'rifetullâh, yalnızca vahyin rehberliğiyle değil, aynı zamanda aklî yetilerin doğrudan işlevselleştirilmesiyle de mümkün ve zorunludur.⁵⁰

Sonuç itibarıyla, Semerkand ekolü, aklî sorumluluğu nübüvvetten bağımsız olarak tesis eden rasyonalist bir teolojik paradigma geliştirmiştir. Bu paradigma, Allah'ı bilmenin yalnızca ahlâkî bir vecîbe değil, aynı zamanda epistemik ve metafizik bir zaruret olduğunu ileri sürmekte; böylelikle kelâmî sistemini akıl-merkezli bir temele oturtmaktadır.

Buhara ekolü, Eş'arîyye'nin de savunduğu üzere, ma'rifetullâhın (Allah'ı bilmenin) vücûbiyet kaynağını naklî delillerde temellendirir. Bu yaklaşım çerçevesinde akıl, varlık düzeninden hareketle Allah'ın varlığına ulaşabilecek epistemik bir imkâna sahip olmakla birlikte, söz konusu bilginin normatif bağlayıcılığı (vücûbu) akıldan değil, doğrudan ilâhî hitap (sem'/naql)

⁴⁷ Nürü'd-Dîn Hasan bin Abdü'l-Mühsin, "er'Radetü'l-Behiyye fî Mâ Beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye", Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2022, s.84.

⁴⁸ Nürü'd-Dîn Hasan bin Abdü'l-Mühsin, "Er'Radetü'l-Behiyye fîma Beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye", Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2022, s.84.

⁴⁹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, "Bahrü'l-Kelam", Darü'l-Kübü'l-İlmiyye, Lübnan, 2005, s.29.

⁵⁰ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, "Te'vilatü Ehli's-Sünne", c.3, s. 421

yoluyla ortaya çıkar. Başka bir ifadeyle, insana zorunlu bilgi edinme yükümlülüğü kazandıran asıl unsur, peygamberî tebliğdir.⁵¹

Bu nedenle, kendisine herhangi bir peygamber mesajı ulaşmamış kimse mükellefiyet bakımından mazur görülür ve ilâhî muahezenin (sorgulamanın) muhatabı kabul edilmez.⁵² Buhara ekolünün bu yaklaşımı, Hz. Peygamber'in ebeveynlerinin kurtuluşa erdiğini (ehl-i necât) savunan görüşün teolojik zeminini teşkil eden dayanaklardan biri olarak değerlendirilmiştir.

Ekol, bu kanaatini hem aklî hem naklî delillerle desteklemeye yönelmiştir. Naklî delil olarak özellikle şu ayeti öne çıkarır: *“Biz, bir peygamber göndermedikçe (hiç kimseye) azap edecek değiliz”*⁵³ Onlara göre bu ayet, peygamber aracılığıyla Allah'ın mesajına muhatap olmayan kimsenin —Allah'ı bilmemesi de dâhil olmak üzere— hiçbir fiilinden dolayı ilâhî azaba uğratılamayacağını açık ve kesin biçimde ortaya koymaktadır.

Ne var ki, söz konusu delil farklı şekillerde eleştiriye tâbi tutulmuştur. Buna göre, ilgili ayette peygamberlerin gönderilmesine bağlı kılınan azap, yalnızca dünyevî boyutta gerçekleşen azapla sınırlandırılmalıdır.⁵⁴ Ancak bu yorum, dilbilimsel bakımdan problemli görülmüştür. Zira Arap dilinde cari olan genel kaideye göre, bir lafız cümle içerisinde mutlak olarak kullanıldığında, mutlak anlam ifade eder. Bu bağlamda ayette geçen *“mu'azzibîn”* (azap ediciler) ifadesi, herhangi bir kayıt veya takyid ile sınırlandırılmamıştır. Dolayısıyla, azabın peygamber gönderilmesine bağlanması yalnızca dünyevî bağlamla tahsis edilemez; bilakis hem dünyayı hem de âhireti kuşatan kapsamlı bir anlam taşır.⁵⁵

Buhara ekolü, söz konusu yorumunu teyit etmek üzere şu ayeti de delil olarak ileri sürmektedir: *“Cehennem bekçileri onlara: ‘Size Allah'ın azabından sakındıran bir uyarıcı gelmemiş miydi?’ diye sorarlar”*⁵⁶ Bu ayette azabın, uyarıcının gönderilmiş olmasına şart kılınması, ilâhî uyarının yokluğunda azabın tahakkuk etmeyeceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁵⁷

⁵¹ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü'd-Din”, s.214; Adudüddin el İcî, “el-Mevâkıf” Alemü'l-Kütüb, Beyrut, ts, s. 31; İbn Hümam, “el- Müsayere fi'l-'akaidi'l-Münciyye fi'l-Ahire”, s.159.

⁵² Nürü'd-Dîn Hasan bin Abdü'l-Mühsin, “Er'Radetü'l-Behiyye fîma Beyne'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye”, s.84.

⁵³ İsrâ 17/15

⁵⁴ Ebu Mansûr el-Mâtürîdî, Ebu Mansur el-Mâtürîdî, “Te'vilatü Ehli'sünne”, c.3,s.141.

⁵⁵ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü'd-Din”, s.216.

⁵⁶ Mülk 67/8

⁵⁷ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, “Usulü'd-Din”, s.216.

Buhara ekolünün aklî delili ise şu şekilde yapılandırılabilir: Allah'ı bilmenin vâcip oluşu, ancak Allah'ın bu bilgiyi vâcip kılmasıyla mümkündür. İlâhî vücûbiyetin sabit olması ise, doğruluğu kesin olarak bilinen (*şâdiq*) bir şahsın Allah'tan haber vermesiyle gerçekleşir. Buna göre, ma'rifetullâhın yükümlülük kaynağı doğrudan peygamberin gönderilmesine dayanmaktadır. Böylelikle Buhara ekolü, aklın bilgi üretme kapasitesini bütünüyle reddetmeksizin, ahlâkî ve hukûkî sorumluluk alanına girişin yalnızca vahiy temelli ilâhî hitapla mümkün olduğunu açıkça vurgulamaktadır.

3. DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

İslâm düşünce tarihinde itikadî meseleler, hem aklî hem de naklî delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda farklı kelâm ekollerinin delil kullanımında sergiledikleri yöntemsel tercihler, ekoller arasındaki en belirgin ayrışma noktalarından birini teşkil etmektedir. Mu‘tezile, akli merkezî konuma yerleştirerek naklî delilleri aklî önermelerin hizmetine sokmuş; hatta kimi zaman sırf aklın öngörülerini teyit edebilmek adına, “وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” ayetinde olduğu üzere, dil mantığı bakımından son derece uzak ve zorlayıcı tevillere başvurmuştur. Bu yaklaşımın en çarpıcı örneklerinden biri, ayette geçen “إِلَى” edatının bir cer harfi değil, “nimetler” anlamındaki “لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ” kelimesinin tekili olduğu yönündeki yorumdur.

Eş‘ariyye ekolü ise, metodolojik olarak akli naklin hizmetinde konumlandırmış ve metin merkezli bir epistemolojik çizgiyi tercih etmiştir. Bununla birlikte

Mâverâünnehir’de teşekkül eden Mâtürîdiyye, bilhassa İmam Mâtürîdî’nin öncülük ettiği Semerkand ekolü vasıtasıyla nakle belirgin bir ağırlık atfetmiş; bununla birlikte aklın imkânlarını bütünüyle ihmal etmeyerek, nakli akıl ilkeleri ışığında yorumlama çabası sergilemiştir. Bu metodolojik yaklaşım, kimi yönleriyle Mu‘tezile’ye yakın bir görünüm arz etmektedir. Buna karşılık “Buhara ekolü” olarak anılan çizgi, birçok temel meselede Semerkand ekolüyle müşterek bir zemin paylaşmakla beraber, özellikle imanın hakikati, nefsi kelâmın işitilebilirliği ve “kün” emrinin yaratma ile irtibatı gibi tartışmalarda aklın kullanımını daha ihtiyatlı ve sınırlı bir çerçevede değerlendirme eğiliminde olmuştur.

Bu çalışmada, Mâtürîdiyye’nin iki alt ekolü arasındaki ayrışma noktaları sistematik biçimde ele alınmış; bu bağlamda ortaya koydukları aklî ve naklî deliller eleştirel bir analize tabi tutulmuştur. İnceleme neticesinde, her iki ekolün de yöntemsel düzlemde nakle bağlılık ilkesini muhafaza ettiği görülmüştür. Bununla birlikte, Semerkand ekolünün nakli yorumlarken aklın zorunlu ilkeleriyle çelişecek derecede uzak tevillere başvurmaktan özellikle kaçındığı, Buhara ekolünün ise naklin yanı sıra aklın ilkelerini daha sınırlayıcı ve belirleyici bir ölçüt olarak işlevselleştirdiği tespit edilmiştir. Böylelikle, Mâtürîdiyye içerisindeki bu metodolojik farklılaşmanın, İslâm düşünce geleneğinde akıl–nakil ilişkisinin teorik sınırlarının tayininde kayda değer bir katkı sunduğu ortaya konmuştur.

KAYNAKÇA

- Adudüddin el-Îcî. el-Mevâkıf. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. Kitâbü't-Tevhîd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. Te'vîlâtü Ehli's-Sünne. c. 8. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. Te'vîlâtü Ehli's-Sünne. c. 10. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebu Mansûr el-Mâtürîdî. Te'vîlâtü Ehli's-Sünne. c. 3. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebü'l-Hasan el-Eş'arî. el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne. Beyrut: Mektebetü Dâr Nûri'l-Beyân, t.y.
- Ebü'l-Kâsım İbrâhîm el-Leysî es-Semerkandî. er-Risâletü's-Semerkandiyye. Amman: el-Mektebetü'l-Hâşimiyye, 2012.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî. Bahrü'l-Kelâm. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ebü'l-Muîn en-Nesefî. Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn. Ankara: Neşriyyâtü Riâseti's-Şûûni'd-Dîniyye li-Cumhuriyyeti't-Türkiyye, 2003.
- Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî. Usûlü'd-Dîn. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2003.
- el-'Allâme el-Hillî. Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd. Kum: Menşûrâtü Şekûrâ, 1372 h.
- Fahrüddîn er-Râzî. Nihâyetü'l-Ukûl. c. 4. Beyrut: Dârü'z-Zehâir, t.y.
- Fahrüddîn er-Râzî. Kitâbü'l-Erba'în fî Usûli'd-Dîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Fahrüddîn er-Râzî. Mefâtihu'l-Ğayb. c. 4. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- İbn Hümâm. el-Müsâyere fî'l-'Akâidi'l-Münciyye fî'l-Âhire. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Teymiyye. Şerhu 'Akîdeti'l-İsfahânî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1995.
- İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî. Kitâbü'l-İrşâd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İsmail el-Gelenbevî. Hâşiyetü'l-Gelenbevî 'alâ Şerhi'l-Celâl ed-Devvânî. c. 2. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. Şerhu'l-Usûli'l-Hamse. Kahire: Mektebetü Vebe, 1996.
- Kâdî Abdülcebbar. el-Muğnî. c. 6. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâdî Abdülcebbar. el-Muğnî. c. 7. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kemalüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ebî Şerîf. el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî. el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl. c. 1. Riyad: Mektebetü 'Ubeykân, 1998.
- Muhammed Bâkır b. Ahmed. Ta'rîfün Mucazün bi-Medreseti'l-Mâtürîdiyye. Dımaşk: Dârü't-Takvâ, 2024.
- Muhammed b. el-Hasan b. Fûrek. Makâlâtü's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2018.
- Muhammed Tâhir İbn Âşûr. Tefsîrüt-Tahrîr ve't-Tenvîr. c. 1. Tunus: ed-Dirâsetü't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984.

- Muhammed Vehbî el-Hâdimî. el-‘Akâidü’l-Hayriyye. Beyrut: Dârü İhyâi’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.
- Muhammet Sait Kavşut. “İnsan: Teolojik Antropoloji.” Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası. Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2018.
- Necmüddîn Ömer en-Nesefî. el-‘Akâidü’n-Nesefiyye. Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye, t.y.
- Necmüddîn el-Kâtibî. el-Mufassal Şerhu’l-Muhassal. c. 2. Beyrut: Kelâmü’l-Bühûs ve’l-İ‘lâm, 2018.
- Nürüddîn es-Sâbûnî. el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn. Şam: Dârü’t-Takvâ, 2024.
- Nürüddîn Hasan b. Abdülmühsin. er-Redetü’l-Behiyye fî Mâ Beyne’l-Eş‘ariyye ve’l-Mâtürîdiyye. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2022.
- Ömer Fidanboy. Burhânüddîn en-Nesefî’nin Ulûhiyyet Anlayışı -İsimler ve Sıfatlar-. Ed. İsmail Yürük. Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2023.
- Sa‘düddîn et-Teftâzânî. Şerhu’l-Mekâsîd. c. 6. Beyrut: Dârü Nûri’l-Mübîn, 2024.
- Sadru’l-Verâ. Hâşiyetu Cemu’l-Ferâid bi-İnâreti Şerhi’l-‘Akâid. Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 1430 h.
- Sadrü’ş-Şerîa el-Mahbûbî el-Buhârî. et-Tevdîh li-Metni’t-Tenkîh. c. 1. Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2005.
- Seyyid Şerîf el-Cürcânî. Şerhu’l-Mevâkîf. c. 8. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998.
- Teftâzânî. el-Mekâsîd. c. 4. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1989.
- Teftâzânî. Şerhu’l-‘Akâid. Pakistan: Mektebetü’l-Medîne, 1430 h.