

Samani Hanedanlığı Kubbesi Altında Fikirler, İnançlar ve Matürîdî

Ideas, Beliefs, and Maturidi under the Samanid Dynasty Dome

Nadim MACİT¹

¹ Sorumlu Yazar, Prof. Dr., Türk Dünyası Sosyal, Ekonomik ve Siyasal İlişkiler Anabilim Dalı, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, Ege Üniversitesi, Türkiye, nadim.macit@ege.deu.tr, (<https://orcid.org/0000-0002-4845-5050>)

Geliş Tarihi: 07.03.2022

Kabul Tarihi: 09.05.2022

ÖZ

Abbasi Devleti'nin çevreyi kontrol etme gücünün zayıflamasına paralel olarak müstakil hanedanlıklar ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi de Mâverâünnehir ve Horasan coğrafyasında hâkimiyeti ele geçiren Sâ mânî Hanedanlığıdır. Merkezi gücün dağılma sürecine girdiğini fark eden Sâ mânî Hanedanlığı varlığını sürdürmek için farklılıkları bünyesinde tutma esasına dayalı yönetim sistemini uygular. Farklı inanç ve felsefi telakkilerin yer bulmasına zemin oluşturur. Verimli topraklar ve ipek yolu üzerinde kurduğu hâkimiyet sayesinde ise bölgeyi ticaret merkezine dönüştürür. Bu başarı, Sâ mânî kubbesi altında farklı inançların ve fikirlerin yer bulmasına, bilimsel tartışmaların yapılmasına gelişmesine zemin oluşturur. Ne var ki gerek bölgenin jeopolitik konumu gerekse iktidar mücadelesinin uzantısı olan taht kavgaları, iç isyanlar, çevresel güç mücadelesi Hanedanlığı iç tüketim katmanına sürüklemiştir.

Hayatının yaklaşık 69 yılını Sâ mânî Hanedanlığı kubbesi altında geçiren Ebu Mansûr Mâtürîdî (852 -944) dönemin en önemli düşünürüdür. Sünni anlayışın akılcı boyutunu temsil eder. Mâtürîdî'nin özgünlüğünü rahat ve müreffeh ortama, fikri tartışmaların düşük seviyede seyrettiği tezine bağlayan görüş gerçeği yansıtmamaktadır. Fikri derinliği, geliştirdiği anlama ve yorumlama yöntemi, tartıştığı konuların ilmi niteliği, aşırı görüşlere karşı verdiği mücadele önemli bir bilgin olduğunu gösterir. Bu fikri derinliğin ve özgünlüğün tarihi süreçte "kayıp olduğu" ve adının gereği gibi anılmadığı bir gerçektir. Bunun sebebi, Bağdat ve Basra'nın, Semerkant'tan daha önemli ilim merkezi olduğu, değildir. Çünkü bu dönemde entellektüel sermayenin yer değiştirdiğini gösteren birçok veri bulunmaktadır. Temel sebep, bölgede etkin olan iktidar-yorum ilişkisidir. İslam coğrafyasında bir önermenin içeriğini ilim değil, iktidar belirler. Görüşlerinden dolayı siyasî destek göremeyen Mâtürîdî merkezin dışına atılmıştır.

Mâtürîdî özgün bir düşünürdür. Özgünlüğünü gösteren en somut veri geliştirdiği bilgi kuramıdır. Bir metnin aidiyetinin niteliğinin ötesinde bizzat metni analiz etmeyi esas alan görüşü dikkat çekicidir. Bu yaklaşımı, gerek tarihi metinleri yorumlama gerekse metin tahlil etme eğitimi açısından oldukça önemlidir.

Anahtar sözcükler: Sâ mânî Hanedanlığı, fikirler, inançlar, Ebu Mansûr Mâtürîdî, iktidar-yorum ilişkisi, metin analizi.

ABSTRACT

As Abbasid Caliphate has begun to lose its control over the region, independent khanates have emerged in this area. Samanid Dynasty, which has gained the power and control in Transoxiana and Khorasan lands, was the one of these khanates. Realizing the fact that the central power of Abbasid Caliphate has weakened during the disintegration process, for their survival Samanid Dynasty has pursued an administrative policy that was based on keeping the different cultures together under its roof. Thus, they provided freedom for different beliefs and philosophical considerations, and transformed these regions into a trading centre through the fertile lands and their domination on the Silk Road. This success created an fertile atmosphere for different believes and ideas under the Samanid dome, and for the development of scientific discussions. However, the geopolitical position of the region and the extension of the power,

throne struggles, civil wars, and the environmental supresses have dragged the Samanid Dynasty into the consumption.

Abu Mansur Maturidi (852 -944), who spent 69 years of his life under the dome of the Samanid Dynasty, has been considered as the most important philosopher of the period. His thoughts represent the rational dimension of Sunni understanding. The view that connects Maturidi's genuineness to the comfortable and prosperous environment and to the thesis that his intellectual discussions were not robust enough, have not reflected the truth. His intellectual depth, the understanding and interpretation method he has developed, the scientific nature of the subjects he has discussed, his struggle against extremist views show that he has been an important scholar. It is a fact that this intellectual depth and genuineness has been "lost" in the historical process and its name has not been properly mentioned. The reason here is not Samarkand is that more important scientific centres than Baghdad and Basra. Because there has been a lot of data showing that intellectual capital has been moved in this period. The main reason is the power-interpretation relationship in the region. In the Islamic geography, the content of a proposition has determined by power, not science. Maturidi, who could not receive political support due to his views, was thrown out of the centre.

Mâtürîdî is a genuie philosopher. The most concrete data highlighting his uniqueness is the method of knowledge he developed. His view that is based on analyzing the text itself, beyond the quality of the belonging of a text, is remarkable. This approach is very important in terms of both interpreting historical texts and for the education of analyzing texts.

Keywords: Samanid Dynasty, ideas, beliefs, Ebu Mansar Maturidi, relation between government and interpretation, text analysis

GİRİŞ

Tarihte iz bırakan bir düşünürün düşünce dünyasına nüfuz edebilmek için yaşadığı tarihi dönemi, özellikle o tarihi dönemi şekillendiren fikri, siyasi ve iktisadi durumu ortaya koymak ve yine o düşünürün anlatısını, yorumunu metin içerikli olarak tahlil etmek gerekir. Bu husus Ebu Mansûr Mâtürîdî (v.333 / 944) için daha da geçerlidir. Çünkü gerek yaşadığı tarihi dönemi şekillendiren fikri, siyasi ve iktisadi durum gerekse hayatı ve anlatısı, kendine has görüşleri ve bu görüşlerin sürdürülmesi gibi mevzularda bilinmeyen hususlar söz konusudur. Birçok telif eseri olmasına rağmen (Nesefî, 2004, s. 472) sadece *Kitabü't Tevhid* ve *Kitabü't Te'vilât* adlı eserleri bize ulaşmıştır. Söylemini oluşturan diğer eserlerini bilmiyoruz. Dolayısıyla tarihi, fikri konumu ve görüşleri hakkında birbiriyle çelişen iddialar söz konusu olmaktadır.

Yaygın biyografik ve akademik kaynaklar Mâtürîdî 'den söz etmezler. Sözelimi İbn Nedim (v.385 / 995) *el- Fihrist* adlı eserinde fakih ve kelmacılar, hatta sıradan fikri ve siyasi hareketlerin öncülerine özel yer verdiği halde Mâtürîdî'nin ismini anmaz. (İbn Nedim, 1978, s. 245-330) Tüm hayatı Semerkant'ta geçtiği halde öğretisinin Nesef'de dile getirilmesi meseleyi kavramak için önemli bir ayrıntıdır. Mâtürîdî üzerine önemli çalışmalar yapan Ashirbek Muminov, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları" adlı makalesinde bu konu üzerinde durur ve dikkat çekici bir yorum yapar: "Vefatından sonra Mâtürîdî'nin öğretisi Semerkant'ta resmi olarak desteklenmemiştir. Onun öğretisi önce sıradanlaştırılmış, ardından da bölgenin ana şehrinden silinmiştir. Mâtürîdî'nin öğretisi taşraya sürülmüştür ki orası da Nesef idi. (Muminov, 2014, s.35) Mâtürîdî'nin çağdaşı olan Makdisî (v.390 / 1000) Nesef'in büyük ve kalabalık, mamur bir şehir olduğunu söyler, fakat halkı hakkında şu yorumu yapar: "halkı hırlı ve aşırı fanatiktir." (2015, 289) Buna göre *taşra* sözcüğü fiziki durumu değil, fikri ve dini durumu anlatmaktadır.

Mâtürîdî anlayış, Ebu Yusr el-Pezdevî'nin (v. 493 / 1100) ailesi üzerinden devam etmiştir. Çünkü Pezdevî'nin dedesi Mâtürîdî'nin öğrencisi olmuş, ondan fıkıh ve kelim öğrenmiştir. Mâtürîdî hakkında söylenenlerin neredeyse tamamının kaynağı Ebu'l Muîn en-Nesefî'nin (v.438 / 1047) *Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd Din* adlı eseridir. (2004, s. 468-474) Nesefî, Mâtürîdî'nin hoca silsilesinin Ebu Hanife'ye dayandığını söyler. Silsilede yer alanların

isimlerini, konularını ve eserlerini kısaca özetler. (Nesefî, 2004, s.468-474) Fakat hem Pezdevî hem de Nesefî Mâtürîdî'nin özgün görüşlerini Eş'arî anlayışa uydurmuşlardır. Mâtürîdî anlayışın Semerkant'ta tekrar canlanması on birinci yüzyılda Karahanlılar zamanında gerçekleşmiştir. Karahanlılar zamanında yeniden canlanması kadılık görevi yapan Mâtürîdî'nin kızının oğlu, torunu sayesinde olmuştur. (Muminov, 2014, s. 35) Mâtürîdî anlayış daha özel, ilmi sahada kalmıştır. Çünkü (a) avamın hissiyatını aşan fikri derinliğe ve üsluba sahiptir. (b) Resmi destek sağlanmamıştır. Çünkü Mâtürîdî, kötü icraatlarını Allah'ın kazasına ve kaderine bağlayan iktidarları ve günahkâr devlet ricalini aklamaya (Mâtürîdî, 2002, s. 407) çalışan zümreleri eleştirir. Diğer bir deyişle Mâtürîdî söylem, devlet yönetiminin dini araçsallaştırma hevesine uygun düşmediği için iktidarlar tarafından desteklenmemiştir. Bu veriler, meselenin arkaplanına ilişkin bazı çıkarımlar yapmamıza imkân tanımaktadır.

(I)Elimize ulaşan eserler ve bazı tarihi kayıt ve belgeler Mâtürîdî'nin hem dinî hem de felsefi sahada yetkin bir isim “bölgede yaygın olan tüm dinî ve felsefi görüşler hakkında fikir sahibi” (Nesefî, 2004, s. 473; Starr, 2013, s. 253) bir düşünür olduğunu göstermektedir. Nesefî'nin Mâtürîdî hakkındaki şu sözleri dikkat çekicidir: “Onun kitaplarını inceleyen kanıtlar ortaya koymak için konuları ayrıntılı olarak tahlil eden, manaların değişik yönlerine değinen, ilmi mücadele adabını ve tarafsızlığı koruyan, doğru bir çıkarım yapmak için her meseleyi objektif kanıtlara bağlamaya gayret eden yetkin bir şahsiyetle karşılaşır.” (Nesefî, 2004, s. 473) Böyle olmasına karşın onun hayatı ve ortaya çıkışının bağlamı üzerine biyografik ve akademik kaynaklarda gösterilen ilgi onun tarihi ve fikri konumuna uygun düşmemektedir. (Bedevî, 1940, s. 317) Bu mevzuda en etkili olan husus Mu'tezile'den ayrılarak önce Ehl-i Hadise övgüler sıralayan, (Eş'arî, 1975, s. 8) ardından Sıfatiye olarak adlandırılan zümrenin görüşlerini destekleyen ve geliştiren Eş'arî'nin (v. 324 / 936) Ebu Hanife'yi Mürcie'nin dokuzuncu fıkrası olarak göstermesidir. (2019, 212) Eş'arî, Mâtürîdî'nin bağlı bulunduğu yorum geleneğinin temsilcisi olan Ebu Hanife'nin şu iddiada bulunduğunu ileri sürer: “İman, Allah'ı bilmek, O'nu ikrar etmek, Resul'ü bilmek ve Allah katından gelen şeyleri ayrıntılı olarak değil, icmalen ikrar etmektir.” (2019, s.212) Bu alıntı ve ardından nakledilen hikâye (Eş'arî, 2019, s.212) Ebu Hanife'nin iman ve küfür konusundaki görüşünü yansıtmaz. Çünkü bu ekole göre iman kalp ile tasdik, dil ile ikrardır. Tasdik etmenin zıddı yalanlamaktır. İman marifet / bilmek değildir. Çünkü bilmenin zıddı cehalettir.(Ebu Hanife, 1992, s.59; Mâtürîdî, 2005, s. 520) İki anlayışın arasındaki bağdaşmaz farklılığa işaret eden Mehmed Seyyid (1873-1925) söz konusu etiketin gerçeği yansıtmadığını, uydurma olduğunu (Medhal,2011, s.382) ifade etmektedir. Ebu Hanife ve Mâtürîdî'nin Mürcî olduğu iddiasının kökeninde nakledilen görüşün siyasi belgelere taşınması yatmaktadır. Eş'arî kelamını sistemleştiren İbn Furek'in (v. 406 / 1015) Horasan bölgesinde siyasi destek alarak Eş'arî kelamını sistemleştirmesi, bu mevzuda etkili olmuştur. Nitekim Sâmânîlerin Horasan valisi Ebu Hasan el-Simcurî, İbn Furek'i desteklemiş ve onun adına bir medrese kurmuştur. İbn Furek, fikhî sahada Şafîî, kalamî sahada Eş'arî anlayışı benimsemesine karşın Ebu Hanife'nin bazı eserlerini şerh etmiştir.

(II) Ebu Hanife'nin anlayışını benimseyen âlimler Mâtürîdî 'den söz ederler. Sözelimi Ebu Hafs Necmüddin Ömer en-Nesefî, (v.537 / 1142) Mâtürîdî'nin Darü'l Cüzcaniye'de müderris olduğunu, ameli ve nazari alanda üstün bir yeri ve erdemli bir şahsiyet olduğunu belirtir. (1991, s. 143) Bu atıflar ve yorumlar ağırlıklı olarak fikhî çerçevede kalmıştır. Eş'arî geleneğin temsilcileri sayılan ve İslamî fırkalara dair eserler telif eden müellifler Mâtürîdî'den söz etmezler. Çünkü Ebu Hanife'nin anlayışını benimseyen, geliştiren, önemli açılımlar yapan Mâtürîdî hakkında olumlu görüşe sahip değillerdir. Nitekim Bağdadî (v.429/1037), İsferyânî (v. 471 / 1078), Şehristânî (v.456 / 1063), İbn Hazm (v.456 /1063) gibi bilginler eserlerinde (Yazıcıoğlu, 2001, s. 106; 1985, s. 282) Mâtürîdî 'ye yer vermezler. Fırkalara dair kaynak eserler, itikadî görüşlere yer vermelerine karşın siyasi belgelerdir. Sıradan, ilmi değeri olmayan, hatta bir mezhebin ana bünyesinden ayrılan gruplara yer veren mezhep tarihçilerinin Mâtürîdî'den söz etmemelerinin sebebi bilgisizlik değildir. Onun ilmi şahsiyeti ve etkinliği karşısında susma yolunu tercih etmişlerdir. Eş'arî anlayışın başından itibaren Ehl-i Hadis ve iktidar ile ittifakı bu suskunluğu daha da derinleştirmiştir. Çünkü Mâtürîdî bilgi kuramında

haber ve haberin delil olma niteliği üzerinde yaptığı tanımlar ve çıkarımlar Ehl-i Hadis'in lafızca anlayışına yönelik eleştiridir. Diğer taraftan insan fiilleri konusunda Mâtürîdî yorum, "insanın sorumluluğunu zorunlu fiil ile edinilen fiilin arasındaki farkın şuurunda" (Eş'arî, 1952, s. 39) olmaya bağlayan Eş'arî anlayış ile bağdaşmaz. Nitekim İbn Nedim, el-Fihrist adlı eserinde Eş'arî'yi Cebriye kelamcıları arasında sayar. (1978, s. 254, 257) M. Seyyid aynı görüşü ileri sürer. Eş'arî'nin insan fiilleri konusunda kesb kavramına yüklediği anlamın belirsiz olduğunu, "kulun fiili Allah'ın kudretiyle vaki olur, kulun kendi fiilleri ve harekâtında tesiri yoktur" çıkarımını yaparak cebri anlayışı savunduğunu belirtir. (Medhal, 2011, s. 392-393) İnsan fiilleri meselesi üzerine yapılan tartışmanın icbar-sorumluluk bağlamında ortaya çıkması, cebri anlayışın iktidarın icraatlarını meşrulaştırma yönünde emsalsiz işlevselliği iktidar-ulema-yorum ilişkisini yeniden düşünmemiz gerektiğini tembihlemektedir.

II. Yaşadığı tarihi dönemin fikri, siyasi ve iktisadi durumunu tasvir eden Narşahî (v. 348 / 959) *Tarih-i Buhara*, Makdisî (v.390 / 1000) *Ahsenü't Tekâsim*, İbn Havkal (v. / 988) *Sûratü'l Arz* ve benzeri kaynaklar bulunmaktadır. Günümüzde yapılan birçok çalışmanın yanında A. Usta'nın *Şamanizm'den Müslümanlığa: Türklerin İslamlaşma Serüveni* adlı telifi, önemli bir çalışmadır. A. Usta, bu eserinde tarihi kaynaklara, araştırma eserlerine ve makalelere ayrıntılı olarak değinmekte ve tanıtmaktadır. (2007, s.1-36) Sâ mânî Hanedanlığının tarihini işlerken fikirlere, inançlara ve siyasi hadiselerle atıflar yapmaktadır. Öyleyse Mâtürîdî'nin konumunu somut bir şekilde ortaya koyabilmek için (a) Samani hanedanlığı kubbesi altında yer alan fikirleri ve inançları, bunların iktidarla ilişkilerini belirlemek; (b) Tarihi durumu şekillendiren fikirlerin ve inançların Mâtürîdî'nin dünyasına yansması ve bunlara karşı vaziyet alma biçimini ortaya koymak gerekir. Böyle bir çalışma değişik faktörlerin birbiriyle olan ilişkilerini, etkilerini ve bunların tahlillerini yapmaya ihtiyaç duyar. Bu ise tabiatı gereği hem bütün bilgi çeşitlerini hem de insanın kendi sınırlılığı içinde son derece geniş bir bakış açısını zorunlu kılmaktadır.

III. İslam ve diğer meseleler üzerine yaptığı yorumlar, yani anlatısı üzerine elimize ulaşan ve muhatabın anlayışına sunulan eserler ise son derece sınırlıdır. Zira kendisine nispet edilen eserlerden bize ulaşan *Kitabü't Tevhid* ve *Te'vilâtü Ehli's Sünne* adlı iki eseridir. *Kitabü't Tevhid* 1970 yılında Fetullah Huleyf tarafından neşredilmiş, 1981'de H. Sadi Erdoğan tarafından *Tevhid* adı altında Türkçeye tercüme edilmiş ve basılmıştır. 2002 yılında hem dil hem de kelam ilmi birikimi açısından son derece yetkin ve titiz bir âlim olan Bekir Topaloğlu (1936-2016) tarafından neşredilmiş ve Türkçeye tercüme edilmiştir. (Mâtürîdî, 2002) *Te'vilât* adlı eserinin birinci cildi İbrahim ve Seyyid Avadeyn tarafından 1971'de Kahire'de yayımlanmıştır. 2015 yılından itibaren yine B. Topaloğlu'nun öncülüğünde eserin tümü Türkçeye tercüme edilmiştir. (Mâtürîdî, 2015) Farklı felsefi ve dini görüşlere yönelik yaptığı eleştirileri içeren eserler bize ulaşmamıştır. Dolayısıyla onun anlatısı ve yorumu üzerine yapacağımız metin içerikli tahliller gerçeği tam olarak yansıtmaya yetmez. Fakat yine de bir düşünürün tarihi konumunu ve tutumunu en sağlam şekilde yansıtmak olan bize ulaşan metinleridir. Bir mesele hakkında metinleri baştan sona tahlil edilmeden Mâtürîdî hakkında bir çıkarımda bulunmak doğru değildir.

IV. İslam dünyası, düşünce alanında uzun süredir bir zihni ve fikri darlık yaşamakta ve bunu aşmaya yönelik olarak çaba göstermektedir. Bu arayış belli özgünlüğe sahip düşünürleri yeniden keşfetme eğilimini beraberinde getirmektedir. Mâtürîdî (v.333 / 944) Zemahşerî (v. 538 / 1144) İbn Haldun, (v.808 / 1406) gibi. Ne var ki bazen fikri darlığı aşmak bazen de alışılmış kabullere aykırı düşen görüşlere karşı tutum geliştirme adına Mâtürîdî üzerine ilginç değerlendirmeler yapılmaktadır. Sözgelimi Mâtürîdî, geleneğin öteki üretme mantığının uzantısı olan Mürcî etiketiyle tanımlanıyor. Oysa o, (a) Mürcie mezhebini, Cebriye ve Kaderiye mezhebi ile aynı görmekte ve lanetlendiğini (Mâtürîdî, 2002, s. 292) ifade etmektedir. (b) Mürcie yaratıklara ait fiillerin gerçekleştirilmesini münhasıran Allah'a havale eder. (Mâtürîdî, 2002, 406, 407; 2005, s. 421-422) Yani insanın irade ve kudretini yok sayar. (c) Mürcie, büyük günah işleyenlerin imanlarının baki kaldığını, fakat azaba duçar olacaklarını savunur. Ebedi azabın günahı helal telakki edenlerin dışındaki müminlere teşmil edilmesini, günahı işleyenin

itikadî tasdikini kaybettiği görüşünü reddeder. Bu görüş, Kur'ân'ın bu mevzudaki genel ifadelerine uygun düşmektedir. Diğer anlayışlara göre daha titiz bir yorumdur. (Mâtürîdî, 2002, 429, 442, 451, 459) Mâtürîdî'nin söz konusu görüşün daha titiz bir yorum olduğunu söylemesi Mürcî olduğu için değil, Mu'tezile ve Harici mezheplerinin çıkarımına göre Kur'ân'ın genel ifadelerine uygun düştüğü içindir. **(d)** Bütün salih amelleri iman statüsünde tutmamak Mürcî olmayı gerektiriyorsa, bu iddiayı dile getirenlerin (Eh-l Hadis, Havaric, Mutezile) buldukları hal onların Mürcî olduğunu gösterir. Çünkü yaptıkları her şey iyi ve güzel değil. (Mâtürîdî, 2002, s. 497)

Mâtürîdî'ye göre iman kalbin eylemidir, tasdikdir. Günah işleme tasdiki ortadan kaldırmaz, fakat işleyen fasıktır. Mürcie ile örtüşen kısmı imanın tasdik olduğu görüşüdür. Mürcî anlayışı çok açık biçimde reddettiği, hatta lanetlendiğini söylediği halde Mürcî etiketiyle anmak, ilmi bir yaklaşım değildir. Böylesi hükümler nakil ve rivayet ile değil, metin tahlili ile verilebilir. Elimizdeki metinlerde kendisinin Mürcie mezhebinden olduğunu ifade eden tek bir cümle yoktur. Ebu Hanife'ye atfen söylediği şey şudur: İrca iki anlama gelir **(a)** Övgüye layık ırcadır. Bilmediği bir konu hakkında hüküm vermeyip Allah'a havale etmek. Büyük günah işleyenin akıbeti konusu gibi. **(b)** Yergiyi, eleştiriyi hakeden irca ise cebirdir. İnsana ait iradî fillerin Allah'a nispet edilmesi, bu konuda insana ait her hangi bir tesir ve tasarrufun bulunmadığını ileri sürmektir. Mürcie insana nispet edilen itaat ve masiyet fillerinden ona herhangi bir tesir izafe etmez. Kaderiye ise insanların iradî fillerinde Allah'ın müdahalesinin olmadığını söyler. Ehl-i Sünnet ise insan hayra ve şerre yönelik olarak harekete geçer, Allah yaratır. Adalet ve hakkaniyet ilkesinden aklın çıkaracağı sonuç bundan ibarettir." (Mâtürîdî, 2005, s. 421, 422) Bir konu hakkında yeterli bilgiye sahip olmadan konuşmamak herkesi kapsayan genel ilkedir. Ebu Hanife ve Mâtürîdî'nin vurguladığı husus budur. İnsana fiilin nispeti meselesinde Mâtürîdî hem Mürcie hem de Kaderiye'nin görüşünü eleştirmektedir. Kendi anlayışını Ehl-i Sünnet'in anlayışı olarak ifade etmektedir.

Diğer taraftan Mâtürîdî'nin özgün görüşlerini Ebu Hanife'nin İslam'ı yorum anlayışı içinde aramak yerine farklı bir tasavvurun ve dil sisteminin ürünü olan modern kalıplara uydurma girişimi söz konusudur. Sanki Mâtürîdî aydınlanma felsefesinin kurucusu. Sözgelimi *Mâtürîdî'nin özgürlük anlayışı* ve benzeri başlıklar böyledir. İnsan fiillerine ilişkin farklı yorumunun, günümüz dünyasında sıkça dile getirilen özgürlük kavramıyla bir alakası yoktur. Çünkü iki dünya-dil sisteminin dayandığı esaslar ve içtimai görüntüler farklıdır. Ayrıca "Mâtürîdî çalışmaları altında onun özgün görüşleri dikkate alınmaksızın neredeyse Ehl-i Hadis ve Eş'arî söylemi içinde eritilmektedir."* (Bkz: Mâtürîdî, 2015, s.14) Bu tablo düşünürün çift yönlü ideolojik hamlelerin parçası yapıldığını göstermektedir. Çok çarpıcı örnekleri olan bu konu, ayrıntılı ve derinlemesine bir başka makalede ele alınacaktır.

Sıraladığımız sebepler gereğince **(a)** Hilafet merkezinde siyasî ve dini durum, **(b)** Sâmanî Hanedanlığının siyasî, içtimai ve iktisadi durumu, **(c)** Samanî Hanedanlığı kubbesi altında yer alan fikirler, inançlar ve bunlara karşı tutumu incelenmelidir. Düşünürle ilgili bir meselenin tahlili için elimizde bulunan eserleri metin içerikli olarak tahlil etmek gerekir. Üzerinde konuşmak istediğimiz bir konu hakkında elimizde bulunan mevcut eserleri metin içerikli tahlil edilmeden, içinde yer aldığı Ehl-i Rey geleneğinin İslam'ı anlama ve yorumlama yöntemini dikkate almadan bir çıkarım yapmak ilmi bir yaklaşım değildir. Çünkü dünya, bir dil dünyasıdır. Bir düşünürün dünyasını anlamakta onun diline ve usulüne nüfuz etmekle mümkündür. Tüm eserleri elimizde olmasa da iki önemli eserinden onun İslam anlayışı ve dünya tasavvuru üzerine konuşabiliriz. Bunu yapabilmek için Mâtürîdî'yi anlama ve yorumlama üzerine bir yöntem ortaya koymak gerekir.

* Te'vilât adlı eserinin çevrisinin birinci cildinin önsözünde ayetlerin tercümesi Prof. Dr. Hayreddin Karaman ve arkadaşlarının *Kur'an Yolu Meali* adlı eserinden alınacağı ifade edilmektedir. Mâtürîdî bir ayeti tevil ederken zaten mealini ortaya koymaktadır. Neden bu meal esas alınmıyor da, H. Karaman ve arkadaşlarının hazırladığı meal esas alınmıyor? İkisinin arasında çok önemli farklar olduğu halde.

Bir tarihî dönemi anlamak o döneme ilişkin bütün teferruatı bilmek, tali vakaları esas mahiyette olanlardan, daha teknik tabirle arızı olanı daimi olandan ayırt etmek lazımdır. Ayrıca içtimai realitenin birbirine bağlı, farklı cephelerini anlamaya yarayacak farklı bilgilere sahip olmak gerekir. Gerek vakaları ayırmak hususundaki tahlili hazırlıkta, gerek onların izah ve terkihiyle tarihî inşa vücuda getirmek de (Barthold, 1973, s. XIV) tarih bilgisi önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin yaşadığı tarihi dönemi anlamak önem arz etmektedir. Her düşünür bir dilin, diğer bir deyişle bir geleneğin, kültürün içinde yaşar. Bir konu hakkında farklı kavram ve tanımları aşmanın en iyi yolu: “Dilin kullanımının gereğine uymaktır. Çünkü isimlendirmekten amaç bir şeyi anlatmak ve onun hakkındaki temel görüşü sezdirmeektir.” (Mâtürîdî, 2002, s. 28, 226) Dilin, içinde geldiği dünyadan ayrı hiçbir bağımsız hayatı olamaz. Dünya dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dil de dünyanın onda sunulmasında hakiki varlığına kavuşur. Bu yüzden dilin kaynağı itibariyle insani olması aynı zamanda insanın dünya içindeki varlığının aslında lengüistik olması anlamına gelir. Bu yorumlama tecrübesinin tabiatı itibariyle sözel olmasına elverişli ufka ulaşmak için dil ile dünya arasındaki ilişkiyi de soruşturmamızı (Gadamer, 2009, s. 253) tembihler. Mâtürîdî bir dil dünyasına aittir, onun dili bir kültürel dünya ile ilgili şeyler söyler. Elimize ulaşan iki eserini dil-dünya ilişkisi açısından tahlil etmemiz onun dünyasına ve kültürel dünyadaki konumuna nüfuz etmemizi sağlar. Elbette ki her metin yorumla konuşmaya başlar. Fakat hiçbir metin, hiçbir kitap diğer kişiye ulaşan bir dili konuşmadıkça konuşmaz. Bu yüzden yorum, eğer gerçekten metni konuşur duruma getirmek istiyorsa, doğru dilini keşfetmelidir. Fakat yine de, tam da her yorumlama metnin bizatihi kendisiyle alakalı olduğu için kendi başına hiçbir yorum doğru olmaz. Geleneğin tarihsel hayatı sürekli içselleştirilerek yorumlanmasına bağlıdır. (Gadamer, 2009, s. 189) Dolayısıyla sadece Mâtürîdî'nin metinlerini sözel olarak okumak yetmez, aynı zamanda benimsediği, içinde yorum yöntemini ve oluşturulan geleneği içselleştirmek gerekir. Daha anlaşılır bir ifadeyle Ebu Hanife ve takipçilerinin inşa ettiği anlama ve yorumlama geleneğini bilmek gerekir.

I. HİLAFET MERKEZİNDE SİYASÎ VE DİNÎ DURUM

Emevî Devleti, Arap toplumunu temsil eden bir devletti. Abbasi Devleti ise halkı Arap olmayan vilayetler ile halkı Arap olan vilayetleri eşit haklara sahip kılacak bir idare kurmayı hedeflemişti. (Barthold, 1990, s. 213) Fetihler yoluyla genişleyen mekân; farklı dilleri ve kültürleri, birbiriyle rekabet eden emirleri, hanları kapsıyordu. “Dengeli bir idare sistemini uygulayan Abbasi Devleti” (İbn Haldun, 2012, s.556; Barthold, 1990, s. 213) bir taraftan galibiyet ve refah itibariyle son haddine ulaşırken, diğer taraftan çevreyi kontrol etme yeteneğini giderek kaybediyordu. Artık uzak bölgelerden çekilmekte olduğunun işaretini vermeye başlamıştı. Birçok bölgede isyanların görüldüğü dönem ilmi birikime ve idari tecrübeye sahip bir yönetici olan Harunreşid Ebu Cafer'in (786-809) dönemidir. Harunreşid, ilmi ve ilimle ilgilenenleri sever, İslam'ın kutsallarına büyük saygı duyardı. Üzerinde evvelden icmaya varılmış dini meseleler üzerinde konuşulmasından hiç hoşlanmazdı.” (Suyûtî, 2014, s.290) Halifenin tutumu bu olmasına karşın çevrede farklı dini, felsefî görüşler, siyasi tutumlar ve hareketler giderek artıyordu.

Harunreşid dönemi, Abbasi Devleti'nin en zengin dönemi idi. Bu dönemde bölge valileri geniş yetkilere sahipti. Halife bunların yanına, çeşitli mali ve idari işleri yönetmekle yükümlü amiller tayin ederdi. Vali, bizzat halifenin görevlendirdiği amilleri azletme hakkına sahip değildi. Harunreşid döneminde idari sistem iş bölümü bakımından mükemmel hale gelmiş, devlet gelirlerinin hakkaniyet ölçüsü içerisinde tahsil edilmesine önem verilmiştir. Bu göreve getirilen Ebu Yusuf (v.182 / 798) *Kitabü'l Harac* adlı eserini bu dönemde yazmıştır. (İbn Nedim, 1978, s. 286) Harunreşid gayri müslimlere karşı bir haksızlık yapılmasını önlemeye yönelik kararlar almış ve uygulamıştır. Buna karşın birçok bölgede isyanlar baş göstermiş ve bunları bastırmak için çaba sarf edilmiştir. Nitekim bu dönemde Horasan'da bazı karışıklıklar

çıkılmış, buraya vali olarak tayin edilen Ali b. İsa b. Mahan müstebit bir idare kurmuş ve halka zulmetmiştir. Vali'yi tedip için bizzat Rey'e gitmiş, fakat görevden almamıştı. Daha sonra çıkan karşılıkları bastırmak için iki oğlu ile birlikte sefere çıkmış, Tus şehrine varınca hastalanmış ve burada vefat etmiştir. (Taberî, Ts, s. 464-465; Mesûdî, 2004, s. 412; Suyûtî, 2014, s. 291)

Harunreşid dönemine kadar Sâmânîlerin bölgedeki faaliyetleri konusunda kaynaklar suskundur. 806 senesinde Rafi b. Leys'in Semarkand'da isyan etmesi üzerine Harunreşid'in isyanı bastırmak için yardım istemesi Saman Hudat ve oğlu Esed'in olumlu cevap vermesi, ardından isyanın bastırılması yeni bir süreci başlatmıştır. Bu durum, Sâmân Hudat ve oğlu Esed'in Abbasi Devleti ile daha öncesine dayanan ilişkileri olduğunu ve ayrıca Sâmânîlerin Mâverâünnehir ve çevresinde etkili olduklarını göstermektedir. (Barthold, 1990, 216; Usta, 2007, s.77)

Celaleddin Suyûtî (v.911/1505) Harunreşid'in döneminde gündemde olan dini konulara atıf yapar. Büyük günah işleyeninin durumu, sıfatlar meselesi, fiile ilişkin güç ve ilahi kelamın mahiyeti gibi. Nitekim Bişr el-Merisi (v.218/833) Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönünde konuşur. Bişr'in sözleri Harunreşid'e ulaştığında "onu elime geçirdiğim de boynunu vurdurtacağım" dediğini nakleder. Hz. Peygambere isnat edilen bir hadisin metnine yönelik eleştiriye aşırı tepki gösterdiğini kaydeder. (Taberî, Ts, s.465, Suyûtî, 2014, s.297) Birçok davranışını ve isteklerini meşrulaştırmak için kadısı Ebu Yusuf'a başvurduğunu, onunda duruma uygun fetvalar verdiğini (Mesûdî, 2004, s. 416; Suyûtî, 2014, s. 298) belirtir.

Harunreşid'den sonra Abbasi halifesi ilan edilen Emin iktidarı koruyamadı. Bir iç savaşın ardından Memun (813-833) iktidarı ele geçirdi. Harunreşid, veliaht tayin ettiği Memun'u Horasan'a ve bölgeden Hamedan'a kadar olan yerlere vali olarak göndermişti. İki veliaht arasında çıkan iktidar kavgasında Memun, kardeşini mağlup ederek hilafet makamına geçmiştir. Memun, hilafet merkezi olarak Merv'i seçmiş, İranlı unsura önem vermiş, Mu'tezile'nin akılcı yolunu himaye etmiştir. (Barthold, 1990, s.213) Hem İran etkisine tepki olarak hem de kardeşi ile yaptığı savaşın tesirleri, çevrede hoşnut olmayan kesimleri harekete geçirmiştir. Memun döneminden başlayarak şark vilayetlerine valilerin gönderilmesi, bunların arasından o sahaları veraset yolu ile önce yarı müstakil, sonra kuvvetlendikçe müstakil hükümdar hanedanlar ortaya çıkmaya başlamıştır. (Barthold, 1973, s. 125) Bu dönem iç isyanlar, felsefi ve kelamî tartışmaların artması açısından dikkat çekmektedir. Mutezilî âlimler inkârcılık akımlarına karşı İslam'ı savunmuşlardır. Memun, vezirlerini ve muhafızlarını bunlardan seçmiştir. Ne var ki iktidarla özdeşleşen Mutezile, tartışmaları ve görüş ayrılıklarını tehdit ve baskıya dönüştürmüştür. Memun'un veziri ve kâtibi olan Ahmed b. Ebi Duad sorgulama düzeni kurmuş Mutezilî görüşleri zorla kabul ettirme yöntemini uygulamıştır. (Abdülhamid, 1984, s.129-130) Bu dönemde öne çıkan konular Allah'ın sıfatları, ilahi kelamın mahiyeti, büyük günah işleyeninin durumu, insan filleri, kabir azabı, münker ve nekir meleklerinin sorgulaması, mizan ve sıratın mevcudiyeti, cennet ve cehennem mahiyeti, iman-amel ilişkisi ve benzeri konulardır.

Halife Memun'dan itibaren önce yarı müstakil, sonra kuvvetlendikçe müstakil hükümdar hanedanlar ortaya çıkmaya başlar. Mu'temid döneminde resmileşir. "Merkezden uzak bölgeler olan Mâverâünnehir ve Horasan'da Sâmânîler, Deylem ve Taberistan'da Aleviler / Zeydiler, Cezire ve Musul'da Hamedâniler ve onların halefleri Benu Ukayl, Mısır'da ve Suriye'de Tolunoğulları ve onların halefleri İhşîdiler hâkimiyet kurmuşlardı." (İbn Haldun, 2012, s. 556) Halife Mutasım (833-842) ve Vasık'ın (842-847) 13 yıllık iktidar dönemini ara dönem olarak kabul edebiliriz. Bu dönemin önemli özelliği Türklerin askeri ve siyasi sahada rol almasıdır. Mutasım'ın Fergana ve Uşruşene'den seçip getirdiği dört bin asker vardı. (Mesûdî, 2004, 62) Diğer bir önemli husus iktidar-toplum ilişkisini biçimlendiren anlayış Mutezilî anlayıştı. Kur'ân'ın mahlûk olduğu görüşü etrafında uygulanan baskı ve yorumu akli esaslara dayalı tekleştirme faaliyeti toplumsal tepkilere yol açmış Halife Mütevekkil (847-861) ile birlikte değişim başlamıştır. "Mütevekkil halife olunca kelami konularda tartışma ve tahkiki, Memun-Vasık-Mutasım döneminde topluma yönelik uygulamayı terk etmeyi emretti. Muhaddislerin ileri gelenlerine Sünneti ihya ve inşa etmeyi emretti." (Mesûdî, 2004, s.98) Bu dönem, Mutezile

mezhebinin iktidarı kaybettiği ve Sünni anlayışın, daha özelde Ehl-i Hadis'in yükselişe geçtiği dönemdir.

Kabul edilen doğum tarihine göre Mâtürîdî, halife Mütevekkil iktidarının sonunda (861) 9 yaşındadır. Mezhepler arasında tartışılan konular bu kez Sünni, özellikle Ehl-i Hadis'in anlayışına dayalı olarak yorumlanır. Muntasır'ın (861-862) iktidar süresi bir yıl, Mustain (862-866) dört yıl, Mutaz'ın (866-869) üç yıl, Mühtedi'nin (869-870) bir yıl, Mutemid'in iktidara geliş (870-892) tarihinde Mâtürîdî 18 yaşında, Sâ mânî Hanedanlığı kurulduğunda (287 / 900) 23 yaşındadır. Mâtürîdî'nin 944 yılında vefat ettiği kabul edilir. Buna göre Mâtürîdî 92 yıllık ömrünün 23 yılını Abbasi hilafeti altında 69 yılını ise "Halife'den menşur, bayrak ve hilat almakla ve hutbede, sikkede halifenin adını zikretmekle beraber tamamen müstakil olan ve Abbasi hazinesine hiçbir vergi vermeyen Sâ mânî Hanedanlığı"(Barthold, 1973, s. 125) çatısı altında geçirmiştir.

Sâ mânî hanedanlığının teşekkülü "Sâ mânî kardeşlerin Semerkant, Fergâna, Taşkent, Buhara dâhil olmak üzere Orta Asya'nın çeşitli kentlerine idareci olarak atanmaları ile başlar. Bunun temelinde Abbasi halifesine destek sağlamak vardı. Bu gelişme, kardeşler arasında çetin bir mücadeleye yol açtı. Sorun, "hâkimiyete ortak olma sebep ve vasıtalarını yok etme" (İbn Haldun, 2012, s. 555) prensibine dayalı olarak çözüldü. İsmail b. Ahmed, Belh'te bir isyan başlatarak bakırcı Yakup'un son varisini yok edip, ardından ustaca bir hareketle Semerkant'taki ağabeyini saf dışı bıraktı. Diğer kardeşlerine de aynı yöntemi uyguladı: Haysiyetlerini incitmeden iktidardan uzaklaştırmak."(Starr, 2013, 229) Horasan'da Tahiriler ve iptida onlara tabi iken, Saffârîler ortadan kaldırılınca Sâ mânî hanedanlığının gücü ve etki alanı somutlaşmıştı. (Barthold, 1990, s. 214) Bölgeyi hâkimiyeti altına alan ve tahta çıkan ilk kişi İsmail b. Ahmed'dir. Nihayet Halife Mu'temid tarafından Nasr b.Ahmed'e idarenin verilmesiyle müstakil devlet olmuştu. (Barthold, 1990, 227)

Jeo-politik konumu itibariyle çok farklı tuzak, isyan ve kuşatma faaliyetlerine sahne olmuş bir coğrafyada bağımsızlığına kavuşan Sâ mânî Hanedanlığı adalet ve bilgelikle inşa ettiği kapsayıcı / dengeli bir yönetimle sorunları aşmaya çalıştı. Buna karşın Sâ mânî yönetimi, karşı birçok siyasi darbe, tuzak ve gizlice yürütülen planlara muhatap oldu. Bilgiye önem veren ve bunu kurumsallaştıran, farklı yaşantı alanlarına müsamaha gösteren, dolayısıyla hem siyasi hem de iktisadi sahada başarı gösteren Sâ mânî Hanedanlığının sürekli olarak iç ve dış isyanları, nüfuz mücadeleleri ile neden uğraştığını anlamak için içtimai, siyasi ve iktisadi durumu anlamamız gerekmektedir.

II. SÂ MÂNÎ HANEDANLIĞI: İÇTİMAÎ, SİYASÎ VE İKTİSADÎ DURUM

Samanoğullarının nesebi ve kökeni hakkında farklı yorumlar bulunmaktadır. İbn Havkal ve Narşahî "bunlar, Acemler arasında kudret ve kahramanlığıyla meşhur olan Behram-çubin'in torunlarıdır" (İbn Havkal, 2014, s. 352; Narşahî, 2013, s. 89)* derler. İbn Esir, İbn Cevzî, İbn Haldun, Yâkût el-Hamevî aynı görüşü benimserler. Reşîdüddin Fazlullah ise *Câmiü't Tevârih*, adlı eserinde Samanoğullarının Oğuz, Türk menşei olduklarına ilişkin rivayetlere yer verir. Fakat her iki görüşle ilgili farklı yaklaşımlar ve eleştiriler var. Bu mevzuda yeni çalışma yapan A. Usta, Samanoğullarını Behram-çubin'e götüren şecere silsilesinin "Ortaçağ devletinde tesadüf edilen yeni hanedanların, meşruiyetlerini daha sağlam bir zemine oturtmak ve güçlendirmek için kendilerini eski hükümdar sülâlerine bağlamak geleneğinin" (Usta, 2007, s.67) bir neticesi olduğunu söyler. Sâ mânîlerin kökenini Sâsânîlere bağlamanın doğru olmadığı görüşünü ileri sürer. Bu görüşe katılan yeni araştırmacılar Samanoğullarının Türk kökenli oldukları görüşünü benimserler.

* Târîhî Buhârâ adlı eseri Farsçadan Türkçeye çeviren ve düştüğü dipnotlarla değerlendirmeler yapan Erkan Göksu, 233 numaralı dipnotta yukarıdaki tartışma ile ilgili kaynaklara dayalı ayrıntılı değerlendirme yapmaktadır.

Yönetimde rol alan –Alptekin, Karatekin, Kalaç, Simcur, Taş- gibi isimlere bakılırsa Türklerin bölgede etkin olduğu söylenebilir. Mesûdî (v. 346 / 957) *Murûcu'z Zeheb* adlı eserinde “...Dicle ve Fırat Türk topraklarından –Tübbet ve Soğd’dan- geçerek akarlar. Türkler ve Soğdlar, Buhara ve Semerkant arasında yaşarlar,” (Mesûdî, 2004, s. 160) demektedir. Makdisî, “Sâmânî Hanedanlığının kurucuları Semerkant bölgesindeki Sâmân adlı bir köydendirler,” (Makdisî, 2015, s. 348) bilgisini verir. W. Barthold, “Sâmân Hudat, Belh vilayetinde Sâmân köyünün kurucusu ve reisi idi. Sasanî Sergerdelerinden 591 yılında Türklere sığınmış olan Behram Çubin’in torunlarıdır” (Barthold, 1990, s. 225) bilgisini aktarır. Bu mevzuda sunulan veriler bölgenin içtimai yapısının ağırlıklı olarak iç içe geçmiş iki toplumdan oluştuğunu göstermektedir. Gerek Mâtürîdî anlayışın Türkler tarafından benimsenmiş olması, gerekse dili kullanımı ve bölgede Türk nüfusunun yoğun olması Mâtürîdî’nin Türk olduğunu göstermektedir. Her şeyin altında Arap ve Fars hikmeti arayanlara garip gelse de yapılan bilimsel çalışmalar bu görüşü teyit etmektedir.

Sâmânî Hanedanlığının ortaya çıkışının önemli sebepleri bulunmaktadır: (a) Hilafet merkezinde ve çevresinde sürekli olaylar çıkması, etki alanını kaybetmesi yeni siyasi oluşumlara kapı açıyordu. Valilere hükümler veriliyordu. Sözelimi 869’da ayaklanan Etiyopyalı köleler Bağdat’ın bütün semtlerini ateşe verirler. Bu tarz hareketler, hadiseler sonraki kuşaklarda sıradan davranış biçimine dönüşür. (b) Sâmânî hanedanlığının öne çıkması Abbasi-Tâhirî örneğine göre ve mahalli icapları da ihmal etmeyerek sağlam siyasi, askeri ve idari teşkilatlar kurması, (c) Bağdat’taki halifenin gücünü giderek yitirmesi, (d) Sâmânîlerin bölgedeki potansiyel rakibi Horasan hanedanlığının hızlı yükselişinin ardından kısa sürede yıkılması ile bağlantılıdır. Orta Asya’nın tamamı ile İran ve Afganistan’ın doğusunun büyük kısmını yönettikleri (Starr, 2013, s. 228; Barthold, 1940, s. 431) düşünülürse gerek jeo-politik açıdan önemi, gerekse dini, felsefi çeşitlilik açısından kapsamı anlaşılabilir olur.

Söz konusu süreci İbn Haldun şöyle özetler: “Harunreşid’in oğulları arasında ihtilaf vukua gelip, her tarafta zuhur eden Alevî daileri kendilerine ait bir takım hanedanlıklar kurana kadar durum bu şekilde devam etti. Sonra Mütevekkil öldürüldü. Müstakil hale gelen emirler, halifeleri vasiyet altına aldı. Sınır boylarında ve eyaletlerde valiler kendi başlarına buyruk oldu. Buralardan sağlanan gelirler kesilirken masraf arttı. Mu’temid iş başına geçti. Hanedanlığının kanunlarını kaldırdı. Yerine siyasi mahiyette diğer bir takım kanunlar koydu. Buna göre hudut mıntikasındaki sahalar, buraları galebesi altında tutan valilere veriliyordu. Mâverâünnehir Sâmânîlere, Irak ve Horasan Tahirlilere, Sind ve Faris Saffârilere, Mısır Tolunilere, İfrikiye Ağlebilere iktâ olunmuştu. Sonra Arapların hâkimiyeti yıkıldı, iktidar Arap olmayan unsurların eline geçti. Büveyhîler ve Deylemîler istiklal kazanarak İslam Devletini hüküm altına aldılar. Sâmânîlerin Mâverâünnehir’deki istiklalleri devam etti. Fatımîler, Mağrip’ten Mısır’a ve Suriye’ye el attılar ve bunlara malik oldular.” (İbn Haldun, 2012, s. 564)

Bir mülkte iki esasın mevcudiyeti zaruridir. Birincisi asker ve ordu tabir edilen şevket ve asabiyettir. İkincisi, bu ordunun ayakta durabilmesi ve mülkün ihtiyaç duyduğu ahvalin görülebilmesi için lüzumlu olan mal ve paradır. (İbn Haldun, 2012, s. 558) Sâmânî Hanedanlığı hem orduya hem de mülkün ihtiyaç duyduğu iktisadi güce sahip idi. Nitekim Halife Mu’tasım, Abdullah b. Tahir’dan askeri yardım talebinde bulundu, o da Nuh b. Esed b. Sâmânî’ye ne kadar asker çıkarabileceğini sordu. Verdiği cevap dikkat çekici: Horasan ve Mâverâünnehir’de bulunan köylerin her birinden bir süvari ile bir yaya çıksa halk bunu fark etmez bile.” Bu veri, Nuh b. Esed’in güçlü bir askere ağa sahip olduğunu göstermektedir. İbn Havkal’ın bu mevzuda yapmış olduğu değerlendirme şöyledir: “İslam dünyasındaki orduların hepsi çeşitli kabilelerden, ülkelerden ve bölgelerden toplanmışlardır. Bir yenilgiyle dağıldıklarında güç toplanırlar. Yalnız Horasan hükümdarlarının askerleri böyle değildir. Bu ordular ağırlıklı olarak Türklerden oluşur. Aralarından biri veya bir topluluk savaşta öldürülürse diğerleri hemen onların yerine geçerler. Bir savaşta dağılırlarsa hepsi aynı yere dönerler. Diğer ordularda görülen kusur onlarda görülmez.” (İbn Havkal, 2014, s. 354)

İktisadi güce gelince İbn Havkal, Makdisî ve Ya'kubî o dönemde Mâverâünnehir'in dünyanın en güzel ve en verimli yeri olduğunu söyler. Tüm şehirler, ticaret yolları, üretim sahaları ve madenler hakkında ayrıntılı bilgi verir. Büttem denilen yüksek ve sarp dağlardan meydana gelen bir bölgeden bahseder ve bu bölgede müstahkem kaleler, altın, gümüş ve benzeri madenlerin çıkarılıp dünyanın birçok ülkesine sevk edildiğini belirtirler. (İbn Havkal, 2014, s. 354; Makdisî, 2015, s. 265, 335; Ya'kubî, 2002, s. 73) Mâverâünnehir ve Horsan bölgesini siyasi istikrara kavuşturmanın ticari boyutu son derece önemlidir. Çünkü bu bölgede siyasi istikrar Abbasi Devleti'nin yönetim merkezine kadar tüm tüccarların ve kervanların güvenliğini sağlamak, demektir. Sâ mânî hanedanlığı sermayenin aktığı kanalı, ipek yolunu muhafaza etmiştir. Bu durum bölgenin ekonomik yapısını değiştirmiştir. Ticaretin kesişim, sermayenin dolaşım merkezini elinde tutan Sâ mânî Devleti bölgeyi ticaret ve ithalat merkezi haline getirmiştir. (Chaker, 2016, s. 54) Ayrıca adalet ve bilgelikle inşa edilen yönetim sistemi, rüşvet ve yolsuzluğu önleyen kurumsal yapı halkın yöneticilere olan bağlılığını artırmıştır. Makdisî, “yönetme ve siyaset konusunda emsalsizdirler... Sultanın huzurunda ilmi tartışmalar yapılır. Hanefî mezhebine mensupturlar. Tebaanın meseleleriyle doğrudan ilgilenmezler, esasen bu işi vezirlerin omuzuna yüklemişlerdir. Birini bir makama getirecekleri zaman onu divana alıp mülakat yaparlar” (Makdisî, 2015, s. 349) şeklinde özetler. İbn Havkal ise toplumun her kesiminden bilgi aldıklarını, yararlık gösteren kişilere mükâfat verdiklerini, suç işleyenlere hukuka dayalı sorguladıklarını ve cezalandırmayı tavizsiz sürdürdüklerini, bu mevzuda herkesi eşit gördüklerini (İbn Havkal, 2014, s. 354) ifade eder. Siyasi krizlerin yaşandığı çevredeki güçlerin rekabet içinde oldukları bir zeminde uyguladıkları siyaset eşitler arasında öne çıkmalarını sağlamıştır.

Sunulan veriler Samanilerin devlet olmasının yolunu açmıştır. Nitekim “Tahta geçen her yeni hükümdara Halife tarafından bir ferman ile Abbasiler'in resmi rengi olarak siyah bayrak, siyah hilat gönderilmek suretiyle bu hâkimiyetin güya onun tarafından verildiği gösteriliyor, ona resmi unvanlar tevcih olunuyor, buna karşıda hutbelerde ve basılan paralarda Halife'nin ismi zikredilmek suretiyle onun metbu olarak tanıdığı ifade ediliyordu.” (Barthold, 1973, s. 123) Fakat bu şekli bir törenden ibaretti. Bir hanedanlığının ortaya çıkmasını ve kurulmasını temin eden manevi ve maddi sebepler gerçekleşmiş ve bu durumun kabul edilmesi zorunlu hale gelmişti.

Sâ mânî Hanedanlığı, iktidarın babadan-oğula geçtiği siyasi usûl ile yönetilir. (İbn Havkal, 2014, s. 355) Nasr b. Ahmed (864-892) İsmail b. Ahmed (892-907), Ahmed b. İsmail (907-914), II. Nasr b. Ahmed (914-943), I. Nuh b. Nasr (943-954) (Usta, 2007) gibi şahsiyetler tarafından yönetilir. Hanedanlığın resmi dilinin farsça olduğu ifade edilir. Sâ mânîler devrinde Farsça devlet işlerinde kullanılmıştır. Fakat Ahmed b. İsmail'in (907-914) Arapçayı resmi dil olarak kabul etmiştir. Arapça devlet dili, özellikle ilim dili olarak ehemmiyetini korumuş ve hâkimiyetini muhafaza etmiştir. O dönemin önemli bilgileri, eserlerini Arapça yazmışlardır. O dönemde Arapça ilim dilidir. Mâtürîdî'nin eserleri de Arapçadır. Yöneticiler üzerine yapılan yorumlar içerisinde en dikkat çekici olan İbn Havkal'ın Nasr b. Ahmed hakkında yaptığı yorumdur: “Sîreti iyi, menkıbeleri ve meziyetleri çok, iyi eserler ve güzel ameller sahibidir.” (İbn Havkal, 2014, s. 355) İbn Havkal, siyasi ve içtimai ortam hakkında şu yorumu yapar: “Doğuda bunlardan daha sağlam, daha kalabalık, daha hazırlıklı, vasıtaları daha düzenli, vergileri daha az, hazinelerdeki malları az olmasına rağmen askerlerinin maaşları daha bol bir sultanlık yoktur.” (İbn Havkal, 2014, s. 352)

Tarihi kayıtlar, iktidar ele geçirme / siyasî mücadele alanında birçok olayın, kırılmaların ve taht kavgalarının, hatta iktidarı azletmeye yönelik kalkışmaların olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî hayatının 30 yılını II. Nasr b. Ahmed (914-943) döneminde geçirmiştir. Bu dönemde İshak b. Ahmed, Hüseyin b. Ali el-Merverruzî, Ahmed b. Sehl, İlyas b. İshak, Ebu Zekerriyya Yahya b. Ahmed isyanları olmuştur. Ayrıca Sistan'ın Sâ mânîlerin hâkimiyetinden çıkması ve Taberistan alevileri ile yaşanan anlaşmazlık üzerine yapılan mücadele söz konusudur. (İbn Esir, 1991, s. 8, 14, 69, 77, 79, 91, 102, 104, 174, 175, 176, 177; Usta, 2007, s. 115-124) Tarihi

kaynaklar çevredeki hanedanlıklar ve zümreler ile içyapıda farklı güç ağlarıyla sürdürülen çetin bir mücadeleden bahsederler. İslam coğrafyacıları bazı olaylara, zümrelere, toplumsal vasıflara atıf yapmalarına karşın istikrarlı ve müreffeh bir toplumdan bahsederler. Sözelimi İbn Havkal “Mâverâünnehir’in çoğunda insanlar tek bir evin fertleri gibidir. Bir adam diğerine misafir olunca adeta kendi evine gelmiş gibidir. Hiçbir karşılık beklemeden ihtiyaç sahiplerine yardım edilir. Mallarını hayır işlerinde harcamada yarışır. Misafirlere tahsis edilmiş saray ve konaklar vardır... Hâlbuki pek azı hariç diğer İslam ülkelerindeki zenginler mallarını kendi zevkleri, Allah’ın razı olmadığı hususlar ve aralarında gösteriş için harcarlar. Burada ki zenginlerin çoğunluğu mallarını ribatlara, yolların imarına, cihat yoluna tahsis edilen vakıflara ve köprüler yapılmasına tahsis ederler.” (İbn Havkal, 2014, s. 350) Anlatıda görülen farklılık içtimaî hayat ile iktidar alanında yaşanan rekabeti birbirinden ayırmamız gerektiğini göstermektedir. İsmail b. Ahmed yönetime geldiğinde Mâtürîdî 40 yaşındadır. I. Nuh b. Nasr iktidara geldiğinde 91 yaşındadır. Çocukluk dönemi istisna edilirse yaklaşık 80 yıllık ömrü farklı siyasi olayların, dini ve felsefi eğilimlerin yaşandığı dönemlere tanıklık eder. Her dönem kendine özgü özellikler taşır. Fakat her dönem siyasi isyanlara ve istikrarı sarsan olaylara tanıklık eder. Vefat ettiği tarihten itibaren Samani Hanedanlığının gerilme sürecine girdiğini, hatta II. Nasr b. Ahmed’in batınılığe kaydığı (Usta, 2007, s. 454) söylenir. Belirtmemiz gerekir ki içtimai hayat ile siyasi durum arasında yakın ilişki söz konusudur. Bölgenin jeo-politik konumu, özellikle ticari sermaye kanalı, içtimai alanın giderek farklılaşması varlığını uzun süre devam ettirmesini engellemiştir.

Samanî Hanedanlığı, iktisadî ve kültürel olarak önemli bir sıçrama yapmasına karşın taht mücadelelerinin ve siyasi isyanların yaşandığı, bu toprakların çok acı olaylara tanıklık ettiği de bir gerçektir. İbn Esir, yaşanan taht kavgalarına, siyasi isyanlara ve siyasi hilelere ayrıntılı olarak değinmektedir. Her yılı ayrı olarak değerlendiren İbn Esir tarih yazım metodu olarak sözünü ettiği her yıla ilişkin yaşanan olayları sıralamaktadır. (İbn Esir, 1993, s. 8, 13-345; Barthold, 1990, s. 241-259) Titiz bir inceleme yapıldığında olaysız bir dönemin olmadığı ve bu tarihi dönemde iktidarı muhafaza etmenin yolunun farklı unsurlara dayandığı görülür. V.V. Barthold “İsmail b. Ahmet’ten sonraki bütün hükümdarlar içinde fevkalade bir iktidar sahibi olarak kabul edebileceğimiz bir kimsenin varlığına dair tarihi bilgi mevcut değildir,” (Barthold, 1990, s. 258) demektedir. Elimizdeki veriler ışığında baktığımızda giderek zihni darlığın derinleştiği ve siyasi davranış ve tutumların zayıfladığı görülmektedir. Zaten “Nuh b. Nasr’ın (943-954) saltanatından itibaren hanedanın çöküş işaretlerinin kendini gösterdiği” (Barthold, 1990, s. 258) ifade edilmektedir.

İktidar-ulema ilişkisinin hassasiyetleri yok eden tarzda sürdürüldüğü dikkate alınırsa Mâtürîdî’nin fikrî ve siyasi olarak çok karmaşık bir dönemde yaşadığı söylenebilir. Siyasi, mistik ve lafzî tasavvura karşı tutumu ve eleştirisi üzerinin peçelenmesine yol açmıştır. Siyasi ve fikri eğilimlerin tarihsel durumu açısından meseleye bakarsak farklı görüşler olmasına karşın Mâtürîdî’nin (h.238 / m. 852) tarihinde dünyaya geldiği kabul edilir. Bu tarih, Mütevekkil’in halife olduğu ve miladî 861’de öldürüldüğü ve ardından Muntasır’ın tahta oturmasıyla birlikte Mutezile-Ehl-i Sünnet arasında yapılan siyasi ve fikri tartışmanın Ehl-i Hadis lehine bozulduğu ve yükselişe geçtiği dönemi (İbn Esir, 1991, s. 7, 56, 86-87) ifade etmektedir. Mâtürîdî’nin (333 / 944) tarihinde vefat ettiği ittifakla kabul edilir. Bu tarih ise zihni darlığın derinleştiği ve siyasi davranış ve tutumların zayıfladığı dönemi ifade eder. Zaten “Nuh b. Nasr’ın (943-954) saltanatından itibaren hanedanlığın çöküş sürecine girdiği kabul edilir. Samani Hanedanlığı kubbesi altında fikri tartışmanın giderek bölgenin kültürel köklerine doğru evrildiği anlaşılmaktadır. Gnostik kültürel köklerle, buna karşı gelişen dilin anlam dereceleri üzerine ikame edilmiş lafzî anlayışın giderek güçlendiği söylenebilir. Altı hadis kitabının beşinin bu coğrafyada telif edilmesinin muhakkak ki tarihi ve kültürel sebepleri vardır. Bu, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Fakat “anılan coğrafyada, özellikle Buhara’da İslam’ın lafzi ve rivayetçi yorumunu esas alanların daha etkin, hatta gelenekçi anlayışın kalesi olduğu” (Starr, 2013, s. 245-249, 253) bilinmektedir. Her iki anlayışta Mâtürîdî açısından sorunludur.

Sâmânîler döneminde İslâmî kültürün yayılmasından başka İslam dünyasının sınırlarının genişlediği de bir gerçektir. (Barthold, 2010, s. 30) Samani Hanedanlığı geniş çapta bir ilmi hareketin başlamasına ve devam etmesine katkı sağlamıştır. Hem dini ve felsefi hem de tabii bilimler sahasında öne çıkan şahsiyetlerin varlığı bunu göstermektedir. İlmî her dalında önemli şahsiyetlerin varlığı gerek fıkıh, kelim, hadis, tasavvuf gibi İslâmî sahada gerekse kadim dini görüşler, felsefi ve tabii ilimler alanında çetin bir fikri tartışmanın ve mücadelenin varlığı, diğer taraftan siyasi isyanların ve hilelerin, iktidar kavgalarının yaşandığı görülmektedir. Böyle bir tarihî ve fikrî zeminde İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin anlayışını benimseyen ve ayrıca iktidar-ulema ilişkisi hakkında farklı bir tutumu benimseyen Mâtürîdî'nin "siyasi entrikalardan, gizli veya açık her türlü mücadele ve desiselerden uzak, sakin bir muhitte yaşadığı" (Işık, 1980, s. 13) iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

III. SÂMÂNÎ HANEDANLIĞI: FİKİRLER, İNANÇLAR KAZANI VE MÂTÜRÎDÎ

Abbasi Devleti'nin iç yetersizlik katmanına girişine paralel olarak ortaya çıkan hanedanların siyasi tutumu kendi hâkimiyet alanlarını korumak, farklı zümreleri kendi içine almak şeklinde tezahür etmiştir. Merkezi yapının dağıldığı her tarihi ortam böyle bir siyasi tutumu üretir. Sâmânî Hanedanlığı siyasi olarak bir ailenin / bir aşiretin elindedir. Sosyo kültürel alan ise (a) Kadim düşünce ve inançların, (b) Ehl-i kitap tanımı içinde yer alan Hıristiyan ve Yahudilerin, (c) İslam şemsiyesi altında yer alan mezheplerin ve fırkaların paylaştığı ortamdır. Farklı felsefi ve dini tartışmaların, oluşumların, tabii ilimler ve bunlara ilişkin meseleleri tartışan düşünürlerin varlığı bunu göstermektedir. Farklı dini ve felsefi akımların, İslam düşünce geleneği içinde ortaya çıkan ihtilafların ve bazı iç gerilimlerin de yaşandığı bir ortamdır. Gerek tarihi verilerin sunduğu (Starr, 2013, s. 239-241) gerekse bizzat Mâtürîdî'nin *Kitabü't Tevhid* adlı eserinde değindiği felsefi* ve dini zümrelere bakılırsa yaşadığı tarihi ortamı fikirler ve inançlar kazanı (Mâtürîdî, 2002, s. 42-47, 139-147, 174-192) olarak tanımlamak mümkündür.

Sâmânî Hanedanlığı kubbesi altında en yaygın fikhî ve itikadî anlayışı Ehl-Rey geleneğinin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin temsil ettiğini söyleyebiliriz. Hicri II. Asrın başlarından itibaren Mâverâünnehir, Horasan, Merv, Belh ve diğer bölgelerde Ebu Hanife'nin yolundan yürüyen, usûl ve furû'da itizal mezhebinden uzak duran taraftarlarının bilginleri bu mezhebe mensuptur. Çeşitli ilim dallarında zirvede ve yüce mertebede olan Muhammed b. Hasan'ın öğrencisi, Ebu Süleyman el-Cüzcanî'nin dostu, Ebu Bekir Ahmed b. İshak b. Sabih el-Cüzcanî'nin döneminden beri fûru ve usûl ilmine vakıf olan, dinin hürmetini savunan, din yolunda mücadele eden, ilmi donanımı ve kelim ilminde zengin bilgi sahibi olan, dine son derece bağlı kalan, söz konusu bölgelerde ehl-i bidat ve sapkınlığa karşı mücadele eden Semerkant'taki önderlerimizde bu mezhebe bağlıdır. (Nesefî, 2004, s. 468, 469) Nesefî, Ebu Bekir Ahmed b. İshak b. Sabih el-Cüzcanî'nin fûru ve usûl'de önder bir şahsiyet olduğunu belirtir. Allah'ın sıfatları meselesi ile ilgili olarak Mutezile ve Neccariye mezheplerinin savlarını çürüten deliller ortaya koyduğunu ifade eder. Hâkim es-Semerkandî "fakih Ebu Nasr el-İyazî'nin yanına gelip onun mezhebine karşı Kur'an'dan deliller getiren türedileri delillerle susturduğunu" ifade etmektedir. Bunların tümü, Mâtürîdî ile aynı dönemde yaşayan kişilerdir. (Nesefî, 2004, s. 470) Mâtürîdî, Ebu Hanife çizgisini takip eden âlimlerin oluşturduğu ilmi gelenek içinde yer alır. Ne var ki bu yorum geleneği tek düze bir yapı değildir. Amelde Hanefî,

* Mâtürîdî doğrudan bir felsefe eleştirisi yapmaz. Felsefe adı altında İslam'a ilmi bir veriye dayanmadan yapılan saldırıları eleştirir. Türk Dünyası üzerine çalışan Frederick Starr bu mevzuda hiçbir ilmi temeli olmayan bir değerlendirme yapmaktadır. "Samaniler medeniyetinin yükseliş döneminde Buhari'nin destekçilerinden Semerkantlı Ebu Mansûr Mâtürîdî bir dizi reddiye yazarak Mutezileyi, Heretik Şii'leri, İsmailileri ve genel anlamda felsefiyi dışlamaktaydı, Bu değerlendirme birkaç açıdan hatalıdır. Ehl-i Hadis'in önemli bir temsilcisi olan Buhari'nin Mâtürîdî tarafından desteklenmesi İslam'ı anlama ve yorumlama yöntemi açısından mümkün değildir. Akli reddetmenin yolu da akıldan geçer diyen ve aklın değer ortaya koyma yeteneğini kabul eden bir bilginin genel olarak felsefeyi reddettiğini iddia etmek ise en azından aşırı yorumdur.

itikat da itizal fikirleri benimseyip savunanlar olduğu gibi, Hanefi-Mâtürîdî çizgisini takip edenler de vardır. Ayrıca amelde Hanefi olmakla birlikte (Ak, 2012, s. 435, 442) bilgi anlayışı ve usûl açısından Ehl-i Hadis çizgisine kayan ve iktidarla irtibata geçerek güçlenen bir anlayışın varlığı da söz konusudur.

Ebu Hanife'nin fikirleri doğrultusunda Semerkant'ta faaliyet gösteren Dar'ül Cüzcâniyye Mâtürîdî'nin ilim tahsil ettiği ve öğrenci yetiştirdiği bir kurumdur. Muhammed eş-Şeybânî (189 / 804) Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Sabih el-Cüzcânî (v. 200 / 816) Ebu Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (200 / 816) tarafından kurulan bu eğitim merkezinde görev yapan âlimler, sadece ilimle iştigal etmişlerdir. (Nesefî, 2004, s. 469) Burada görev yapan Ebu Nasr el-İyazî (v.260 / 874) kadılık görevinde bulunmuştur. Ebu Nasr'dan önce görev yapanların hepsi resmi görevlerden uzak durup, halk arasında faaliyet göstermişlerdir. Ebu Nasr ise Sâ mânî emiri Nasr b. Ahmed ile siyasi yakınlık kurmuştur. Ebu Nasr'ın bu tutumu Sâ mânîlerin güttüğü siyasetten kaynaklanmış olabilir. Ebu Nasr el-İyazî'den sonra Mâtürîdî Dar'ül Cüzcâniyye'nin başına geçer. Ömrünün sonuna kadar burada ders verir. (Ak, 2012, s. 437-439)

Ebu Ahmed el-İyazî tarafından bir seçenek olarak Semerkant'da İyaziyye Ekolü inşa edilir. Ehl-i Hadis'e meyleden bir seçeneğin üretimi iktidar- İyaziyye Ekolü'nün tutumu ile bağlantılı olduğu anlaşılıyor. Müteşabih ayetlerin teviline ve aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkarlar. Bu tutumları, farklı bir yol izlediklerini gösterir. Hâkim es-Semerkand'ın (v. 342 / 953) *Sevâdü'l Azam* adlı eserine şerh yazarak makası açarlar. Hâkim es-Semerkand'a iktidar tarafından yazdırılan bu eserin sonunda Semerkantlı âlimlerin isimleri yazılmasına rağmen Mâtürîdî'nin adına yer verilmez. (Hâkim es-Semerkand, h. 1304, s. 32) Bu veri, Mâtürîdî'nin üzeri bizzat Ehl-i Rey'den kopan, amelde kendisini Hanefi olarak adlandırmalarına karşın itikadî konularda Ehl-i Hadis'in anlayışını benimseyen zümre tarafından peçelenmiştir. Makdisî "Bereketli topraklarla bezeli, Soğd, göz kamaştırıcı Semerkand, zerafet timsali Hocend" gibi şehirleri saydıktan sonra şu kaydı düşer: "burada medreseler, şeyhler, tarikat önderleri, saygıdeğer insanlar yaşar... Medreselerde gece gündüz eğitim verilir, halkı sürekli gözetim ve vesayet altındadır, bununla birlikte halkı kibardır, hadis öğrenmeye düşkündür." (Makdisî, 2015, s. 267) Başka bir bölgeden Binkes şehriden bahsederken şu yorumu yapar: "Halkı ehl-i sünnet olmasına rağmen tutuculuk vardır... Sultanlarına çok bağlı itaatkâr ve uysaldırlar. İlme düşkündürler, ama kendi mezheplerini en iyi mezhep görürler." (Makdisî, 2015, s. 281) Semerkand ile ilgili olarak şöyle der: "Hanefi ve Şafililerin yoğun ders gördükleri medreseleri vardır... Burada ilme çok önem verilir. Halkı Ehl-i sünnettir." (Makdisî, 2015, s. 283) Ehl-i Sünnet tabirinin Ebu Hanife-Ehl-i Hadis çizgisini ifade ettiği söylenebilir. Bu çizgi, Mâtürîdî'ye muhalefet eder. Çünkü o, Hz. Peygambere isnat edilen bir hadisin delil olmasını (a) ravilerin durumlarını titiz bir şekilde incelemeye; (b) haberin muhtevasından çıkacak sonucu sabit olan nass çerçevesinde değerlendirmeye; (c) haberin muhtevasını kesin delille mukayese yapmak yoluyla işlem yapmaya bağlar. (Mâtürîdî, 2002, s. 12) Bu ölçüler hem lafızcı anlayışın içini boşaltır, hem de iktidarların içeriksiz sözlerle bilinç paketleme ve yönlendirme faaliyetlerini etkisiz kılar.

İman, tevil ve imamet konusunda ortaya koydukları görüşler Ebu Hanife-Mâtürîdî'nin görüşleriyle çelişir. Mâtürîdî'ye göre iman tasdiktir, kalbin eylemidir. Müteşabih ayetler bir yönüyle tevil edilebilir. Zalim sultana itaat edilmez. Oysa *Sevâdü'l Azam*'ın şerhinde "sultan haksızlık yapsa bile ona itaat Allah ve elçisine itaat etmek gibi farzdır", "İman tasdik, amel ve sözdür" ve "Müteşabih ayetleri tevil etmek caiz değildir, tevil edenler müptededir." (Hâkim es-Semerkandî, h. 1304) Bunlar çok köklü ayrışmanın unsurlarıdır. Kültürel olarak bölgenin sözel ve mistik geleneğe açık olması, aklî sorgulamanın tabiatı gereği ürettiği eleştiri ve iktidar mantığının güç oluşturma ve sonuç alma eğilimi bir araya geldiğinde ilmi tutumu önceleyen bir düşünürün resmi mezhep tezlerinin ve kayıtlarının içinde yer almaması tabii bir durumdur.

Mâtürîdî, aklı naklin karşısında mutlak hakem gören Mu'tezile mezhebini eleştirir. Mu'tezile mezhebini Allah'ın sıfatları meselesi, ma'dûmun şey oluşu, kulların filleri, kudret ve irade, büyük günah işleyeninin durumu, kaza ve kader gibi temel konular üzerinden eleştirir.

(Mâtürîdî, 2015, s. 1 / 484, 486, 2 / 13, 109) Bunu yaparken Mutezilenin çok değer verdiği, önem atfettiği çağdaşı kelamcı Ebü'l Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi el-Kâ'bi (v. 319 / 931) üzerinden yapar. Sâ mânîlerin Horasan valisi Ahmed b. Sehl el-Mervezi'nin yardımcılığını, Nesef'de ise müderrislik yapmıştır. Mâtürîdî, Mutezile ile Kâ'bi'yi özdeşleştirir. Ona göre Kâ'bi'nin görüşlerinin hatalı ve geçersiz olduğunu göstermek Mutezilî anlayışın hatalı olduğunu göstermek anlamına gelir. (Mâtürîdî, 2002, s. 65)

Keza Bağdatlı Mutezile âlimi Ebu İshak Verrâk'ın (v.247 / 861) nübüvvet konusunda ileri sürdüğü görüşlere Mâtürîdî geniş bir yer verir ve eleştirir. Verrâk'ın temel görüşlerini şöyle özetleyebiliriz: **(a)** Peygamberler tarafından sunulan mucizeler, tüm güçlerini denememiş ve tabiata has olan özelliklere vakıf olmayan toplumun, bilgi alanlarına girmeyen alanda şaşırtıcı oyunları mucize sanmaları ve böylesi hünerleri mucize olarak görmeleridir. (Mâtürîdî, 2002, s. 233) **(b)** Canlının fizyolojik bileşimi ölümlü bir bileşimdir. Yani ölüm fizyolojik bileşime bağlıdır. İnsan nefsi sahip olduğu özellikler sebebiyle ölümü yok etmeye düşkünlük göstermez, bunu başarabileceğini de ummaz. (Mâtürîdî, 2002, s. 234-235) Verrâk'ın bu önerme altında söylemek istediği şey: İnsanlığın geleceği konusunda söylenen hususlar tabiatın gereğidir. **(c)** Hz. Peygamberin nübüvvetine Kur'ân ile istidlalde bulunmak doğru değildir. Verrâk bu görüşünü şöyle gerekçelendirir: **(I)** Kur'ân içlerinde dile en çok hâkim olan Muhammed'in telifidir. **(II)** Peygamber ile tutuştukları savaşlar Kur'ân'ın benzerini yapmaktan kendilerini alıkoymuştur. **(III)** Araplar tefekkür ve ilim erbabı bir millet olmadığı için düşünme ve tercihte bulunma zahmetine katlanmamışlardır. **(IV)** Allah'ın elçisi Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanları desteklediğini haber verir. Eğer bu doğru ise Uhud gününde melekler nerede idi? (Mâtürîdî, 2002, s. 250) Mâtürîdî bu iddiaların her birini ayrı ayrı ele alır ve cevaplandırır. (Mâtürîdî, 2002, s. 240-250) Meseleyi tabii eğilimlere ve lafzi okumalara bağlayan Verrâk'ın melekler konusundaki iddiasına şu cevabı verir: Meleklerin savaşma ihtimali yoktur. Çünkü ayette "Allah, sizi onların gözünde az gösteriyordu" ifadesi yer almaktadır. Şayet melekler savaşa katılmış olsalardı az göstermesinin anlamı kalmazdı. Bu mevzuda yer alan ilahi beyan "müminlerin kalplerini teskin etme" (Mâtürîdî, 2015, s. 2 / 470) bağlamında okunmalıdır.

Temel konular üzerinden sıkı bir Mutezile eleştirisi, bölgede bu görüşleri benimseyenlerin varlığını gösterir. Nitekim Makdisî bölgede Mutezile mezhebini benimseyen bilginler ve yerleşim yerlerinden bahseder. (Makdisî, 2015, s. 430-431) Mâtürîdî 'ye göre akli bilgiyi dinî bilginin önüne geçirme eğilimi dinin iki temel esasının içini boşaltır: Nübüvvet ve vahiy. Ona göre akıl anlama, açıklama ve istidlal de bulunma yeteneği yanında yargıda bulunabilir. Akıl iyiyi ve kötüyü ayırt edebilir. Fakat bir teklifte bulunamaz. Bu yetki vahye aittir. Temel inanç konularında yegâne otorite akıl değil vahiydir. (Mâtürîdî, 2002, s. 223-232)

Mâtürîdî bu çıkarımını şöyle temellendirir: **(1)** Allah, insan türünü ihtiyaçlara bağlı olarak yaratmıştır. İnsan, dirlik ve bekasının vesilelerini bilme mecburiyetindedir. Böyle olduğu halde tabiatında bulunan bilgisizlik ve nefsanî arzular nedeniyle bilinç kaybına uğrayabilir. Yüce Allah insanı nefsanî arzularıyla başbaşa bırakmamış ve bu alanda kendisine kılavuzluk edecek ve gerekli bilgiyi verecek peygamberi görevlendirmiştir. (Mâtürîdî, 2002, s. 5) **(2)** "Doğrusu insanlar çeşitli arzulara ve farklı tabiatlara sahip kılınmıştır. Onların beşeri yapısına öyle baskın nefsanî istekler yerleştirilmiştir ki bu yaratılışlarıyla başbaşa bırakılsalar menfaatlerin paylaşılmasında, muhtelif üstünlük, şeref, hükümler ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbiriyle çekişirler. Bunu da karşılıklı nefret ve ardından kanlı mücadele takip eder. Böyle bir durumda toplumların birbirilerini yok edişleri ve çöküşleri muhakkaktır. Hâlbuki evrenin varoluş amacı buna bağlı kılınsaydı onun mevcudiyetinin hikmeti boşa gider, var edilişi abes olurdu... Öyleyse insanları uzlaştıracak, çöküşe ve yok oluşa sebep olan çekişmeye ve ayrılığa düşmekten alıkoymak bir aslın mevcudiyeti kaçınılmaz olmuştur. İnsanların birleşmelerini sağlayacak bir aslın / dinin olması gerekir." (Mâtürîdî, 2002, s. 4-5) Metin içerikli bir tahlil yaparsak şu çıkarımı yapabiliriz: İnsanî durumun / etkinlik alanında aklın tamamen hatadan korunması mümkün değildir. Akıldan gizli kalan hususları anlamak için naklin, peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır.

Dini tefekkür, beşeri tecrübeyi aşar ve bununla yetinmez. Eğer olgucu zihniyet yeterli olsaydı, bilim yeterli olurdu. İnsan, tecrübenin verilerini değerlendirir, ister varlık isterse bilgi felsefesi yapsın insan bu faaliyetinde tecrübi verileri aşar. O halde dini düşüncüyü olgusal / pozitif zihniyet üzerine kuramayız. Düzensiz, dağınık ve sistemleştirme imkânı olmayan mistik zihniyet üzerine de kuramayız. Felsefî bir görüş olarak “Kesin bilgi diye bir şey yoktur. İnsanlar arasında bilgi diye yaygınlık kazanan sadece bir inançtan ibarettir. Çünkü daima bir başkası farklı telakkiye sahip olmuştur,” şeklindeki anlayışın özneliği beslediğini ifade ederek eleştirir. Bilgi edinme yollarını inkâr edenlere cevap (Mâtürîdî, 2002, s. 15), Sofistlerin görüşleri ve tenkidi (Mâtürîdî, 2002, s. 192-196) şeklinde iki başlık altında ayrıntılı olarak tahlil eder. Mâtürîdî bu konuda tartışma “gerçeklerin mevcudiyetini benimsenmekle birlikte bir kısmını inkâr eden kimse ile yapılabilir. Şahsi telakki ve inançtan başka herhangi bir bilgi yoktur” görüşünü benimseyen kimsenin söylemek istediği şudur: Ben ne dersem gerçek odur. (Mâtürîdî, 2002, s. 192-193) Oysa insan sorumlu bir varlıktır. İnsanın sorumlu varlık oluşu, tabiatın seçimine değil aklın doğrulanması ve reddine bağlıdır. (Mâtürîdî, 2015, s. 2 / 322)

Yapılan bu tahlile göre dini düşünceye hâkim olması gereken zihniyet mistik ve olgusal zihniyetin dışındadır. Hatta vahye dayalı dini düşünce her iki zihniyetin eleştirisidir. Nitekim Mâtürîdî, İslam düşüncesi alanında bilgi sistemi kurarken akıl, ıyan ve haber üzerinde durur. Daha işin başında bilgiye ulaşmayı imkânsız gören ve her şeyi zan perdesi altına çeken anlayışı eleştirir. İnsanın akıl, duyu ve haber yoluyla doğru bilgiye ulaşabileceğini ifade eder. Ona göre “insan aklen elverişli bulunamı araştırarak, iyi ve güzel olanı tercih edip bunlara aykırı düşümlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır... İnsan aklında her güzel olanı güzel telakki etme ve her çirkinini çirkin görme yeteneği vardır.” (Mâtürîdî, 2002, s. 14-127; Mâtürîdî, 2015, s. 2 / 109)

Zaten bilginin kaynağı ve bilgiye ulaşma yolları ve âlemin yaratılmışlığı başlıkları altında oluşturduğu nazari çerçeve: İslam’ı anlama yorumlama çerçevesinde yer alan olgucu, mitik eğilimleri eler, ağırlıklı olarak bu tartışmayı itikadî meseleler üzerinden sürdürür. Bu tarihi ortamda insanın bilgiye ulaşma yeteneği olmadığını söyleyen, bilginin insan kalbine ilga edilen ilhamdan ibaret gören, “dış müdahaleler karşısında hükümdarların çağrısına cevap verme konusunda isteksiz davranan felsefi, mitik ve mistik eğilimler olduğu” (Barthold, 2010, s. 38) ifade edilmektedir. Tevhid adlı yapıtının daha başında ortaya koyduğu nazari çerçevenin esasları Mâtürîdî’nin elemek istediği anlayışlara işaret etmektedir.

Herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise batıl olduğu noktasında ittifak ettiğini söyleyen Mâtürîdî, hiçbir ilmi temele dayanmadan bir etiketleme faaliyetinin varlığına işaret etmekte “herkesin dinini delilleriyle bilmesi gerektiğini” (Mâtürîdî, 2002, s. 9) önermektedir. “Nakil ve haber hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı bir yöntemdir” (Mâtürîdî, 2002, s. 4) esasını koyar. Ardından mütevatir haber konusunda “ peygamberlerden bize ulaşan haberler yanılmaları ve yalan söylemeleri muhtemel bulunan kişilerin dilinden ulaşmaktadır. Çünkü onlar doğruluk ve masumiyetlerini kanıtlayacak herhangi bir delil ve belgeye sahip değillerdir. Böyle bir haberin gereği incelemeye alınmasıdır, çıkarımını yapar. Eğer bir haberin yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmiyorsa, kendisine böyle bir haber ulaşan kimsenin yapması gereken şey, onu masumiyetine açık belge bulunan birinden bizzat duyduğu bir söz gibi telakki etmesidir. İşte mütevatir haberin vasfı bundan ibarettir,” (Mâtürîdî, 2002, s. 12) şeklinde açıklama yapar. Haberi vahid konusunda ise: “Ravilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir” (Mâtürîdî, 2002, s. 12) şeklinde beyan eder. Bu tanımlama ve açıklamanın Ehl-i Hadis anlayışına yönelik bir eleştiri olduğu açıktır.

Benimsenen bir anlayışın bilgi anlayışı ve yöntem çerçevesinde ifade edilmesini savunur. Bunu bir örnekle anlatmamız yerinde olur. “ Mümin zina edince başından gömleğinin çıkarıldığı gibi imanı da çıkarılır. Sonra tövbe ederse iman kendisine iade edilir” (Tirmizi, İman, 11) şeklinde rivayet edilen hadis üzerine İmam-ı Azam Ebu Hanife’nin yaptığı yorumla ilgili olarak öğrenci : “Eğer ravilerin sözünü tekzip edecek olursanız onlar da sizi Hz. Peygamberin

sözünü yalanlamış olarak suçlarlar” der. Bunun üzerine Ebu Hanife şu açıklamayı yapar: Tekzip etmek, ancak ben “Hz. Peygamberin sözünü yalanlıyorum” diyen kimsenin yalanlamasıdır. Lakin bir kimse “Ben Hz. Peygamberin söylediği her şeye iman ederim, fakat o kötülük yapılmasını söylemedi, Kur’âna’da muhalefet etmedi, derse, bu söz o kimsenin Hz. Peygamberi ve Kur’ân-ı Kerim’i tasdik etmesi, Allah elçisini Kur’ân’a muhalefetten tenzih etmesidir. Eğer Hz. Peygamber Kur’ân’a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi Allah onun kudret ve kuvvetini alır, kalp damarını koparırdı. Nitekim bu hususu Kur’ân şöyle belirtir. “Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsaydı, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mani olamazdı.” (Hakka: 69 / 45-47) Allah’ın peygamberi, Allah’ın kitabına muhalefet etmez. Allah’ın peygamberine muhalefet eden kimse de Allah’ın peygamberi olamaz. Onların rivayet ettikleri bu haber Kur’ân’a muhaliftir. Çünkü Allah Kur’ân-ı Kerimde günah işleyen kişiden iman vasfını kaldırmamıştır. (Nur:24/2, Nisa: 4 / 80) O halde Kur’ân-ı Kerim’in hilafına Hz. Peygamber’den hadis nakleden her hangi bir kimseyi reddetmek Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek değildir. Bilakis Hz. Peygamber adına batılı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygambere değil nakleden kimseye racidir. (Ebu Hanife, 1992, s. 24-25) Mâtürîdî haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek derken kastettiği budur.

Mâtürîdî insan tabiatı ve tabii varlıklar üzerinde durur. (Macit, 2021, s. 137-156) Tabii nesnelere oldukları gibi yaratılmış, mevcut yapısal özelliklerine sahip kılınmışlardır. Bazı cisimler gökte uçar, bir diğeri suda yüzer, üçüncüsü de yeryüzünde yürür. Bütün konularda illet bulma çabasına girmek âlemlerin rabbine tahakküm etmeye kalkışmak, izin verilmeyen ve insan kavrayışının dışında kalan hususları irdelemektedir. Bunlar tıpkı maddi konuların (ayan) irdelenmesinde olduğu gibi dinin açıklanmasını üstlendiği hususlar türünden şeyler değildir. (Mâtürîdî, 2002, s. 195) Yaratılmış olan her varlığın kendine has bir tabiatı olduğunu ifade eden Mâtürîdî, tabii / maddi alana ilişkin konuların dinin açıklanmasını üstlenmesinin doğru olmadığını belirtir.

Mâtürîdî Şia mezhebini eleştirir. Şia ve Râfıza kavramlarını daha çok İmamiye anlayışını, Bâtîniye ve Karamita kavramlarını ise İsmâîlîlik anlayışını eleştirirken kullanır. Böyle bir kavramsallaştırma Şia mezhebi şemsiyesi altında yer alan zümrelerin gerek fikri gerekse coğrafi olarak farklılık gösterdikleri içindir. Mâtürîdî’nin yaşadığı dönem olan onuncu asrın başlarında Sâmânîler, Şii Fatimî ve Büveyhi hanedanlıklarının bölge üzerinde etkili oldukları, hatta bölgenin etkili ve kapsamlı bir Fâtımî propagandası altında olduğu bilinmektedir. Bu dönemde başkenti Kahire olan Fatimî devleti ve yine başkenti Rey olan Büveyhiler zayıflayan Bağdat’a tavır almaya başladılar. Büveyhiler Şii, Halife ise Sünnî idi. Buna karşın kâğıt üstünde halifeye bağlı olduklarını ifade ediyorlardı. Çünkü yeni bir halifelik zuhur etmişti. O da Kahire’de kurulan ve halifeliğini ilan eden Fatimî Devleti idi. Bu devlet, Şia’nın İsmâîlî mezhebine bağlı kişiler tarafından kurulmuştu. . Bu durum, İslam coğrafyasında iki güç merkezinin Şiilerin hegemonyası altında olduğu anlamına geliyordu. Söz konusu mezhebin İslam ile hem rasyonalizmi hem de neoplatonculuğu harmanladıkları maneviyat formu, Sünnî olan birçok Müslüman tarafından şüphe ile karşılanıyordu. Dolayısıyla İran’daki Büveyhiler ile Kahire’deki Fatimî hilafeti gayrimeşru görüyorlardı. (Starr, 2013, s. 242)

Sâmânî Hanedanı Ahmed b. İsmail’in öldürülmesinin ardından küçük yaşta tahta çıkarılan II. Nasr b. Ahmed’in döneminde yaşanan siyasi kargaşaların altında Şii siyasi faaliyetlerin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Onuncu asrın başlarında Büveyhilerin hilafet merkezini baskı altına almaları, özellikle Halife Mütevekkil ile birlikte Mu’tezile mezhebinin iktidar gücünü kaybetmesinin ardından faaliyetlerini Şia mezhebi altında sürdürmeleri güçlü bir Şii itikadî ve siyasî ağıın oluşmasını sağlamıştır. Sâmânî Hanedanlığının içyapısında Şii aktörlerin rolü ve çevre bölgelerde Şii yerleşim alanlarının varlığı ve bunların açık ve gizli faaliyetlerinin olduğu bilinmektedir. Nitekim Mâtürîdî, *er-Red ale’l Karamita* ve *Reddü Kitabi’l İmame li ba’zı’r Refaviz* adları ile bilinen, fakat bize ulaşmayan iki eseri vardır. Sarayda ağırlanan Buharalı şair Ebu Abdullah Rûdakî’nin Şii olduğu kesindir. Sâmânî dönemine kadar

faal olan ateş tapınaklarıyla uzun süre bir Zerdüştlük merkezi olmuş Buhara Rûdakî'nin zamanında hala İslam öncesi büyük İran kahramanı Efrasiyab'ın görkemli türbesinin gölgesi altındaydı. (Starr, 2013, s. 235) Fâtîmî propagandacılarından olan büyük şair Nâsır Husrev'in Rûdakî hakkında çok takdîrîkâr davranması bunun bir delilidir. (Barthold, 1973, s. 177) Rûdakî, tabîî güzellikler, aşk ve şarap gibi konularda şiir yazar. Yazdığı şiirlerden birisi şöyledir: “Şarap içtiğin zaman ne mutlu sana / Tanrım bizi namaz için değil sevdiğimizi mutlu etmek için yarattı.” Rûdakî'nin Sâ mânî hükümdarı II. Nasr'ın yakın dostu (Starr, 2013, s. 225-226) olduğu düşünülürse siyasi-bürokratik alanda bir ağın var olduğunu söyleyebiliriz. Çöküş sürecine girişle birlikte Şii anlayışın yükselişe geçmesi de bunun göstergesidir.

İmamiye eleştirinde yer alan konular imamet, rec'at, özellikle imamet meselesiyle bağlantılı olarak sahabenin durumu, Ben-i Saide çardağından itibaren ortaya çıkan siyasi tartışmalarla ilgilidir. (Mâtürîdî, 2005, s. 3 / 542-543) İsmâîlîlik ile ilgili olarak, diğer bir deyişle Bâtîniye ve Karamita zümrelerine yönelik olarak Allah'ın sıfatları, yaratılış, nübüvvet, Kur'ân, sahabenin durumu, imamet, ölüm sonrası (haşr) meselesidir. (Korkmaz, 2012, s. 275-298) Mâtürîdî'nin Şia'ya yönelik eleştirisini bilgi, varlık, tevhid, nübüvvet, imamet ve ahiret gibi temel meseleler üzerinden gerçekleştirdiğini görüyoruz. Özellikle batini ve mistik eğilimler ve semboller, mitik unsurlar üzerinden Kur'ân'ı yorumlama yöntemlerini ve yaptıkları çıkarımları Mâtürîdî sıkı bir şekilde eleştirir.

Sâ mânî topraklarında Hıristiyanlık konusunda bazı bilgilere sahibiz. İbn Havkal, Semerkant şehrinde bahsederken şu bilgiyi verir: “Şavzâr'da Hıristiyanların kiliseleri ve toplandıkları yer bulunur. Burada onların manastırları, güzel ve temiz evleri vardır. Burada Irak Hıristiyanlarından bir topluluğa rastladım. Hoş ve tenha olduğu için buraya gelmişler. Buranın vakıfları vardır. Hıristiyanlardan bir kısmı burada itikâfta bulunurlar.” (İbn Havkal, 2014, s. 378) Taşkent şehrine yakın bir yerde bir Hıristiyan köyünden, Şaş bölgesinde, Hıristiyanlara ait Vînkêr adlı bir köyden, Herat yakınında bir Hıristiyan kilisesinden bahsedilmektedir. Yine ünlü düşünür, Horasan metropolitinden ve Merv metropolitinin öneminden söz etmektedir. Kervan yolları üzerinde Hıristiyanların hâkim olduğu ve Müslümanlardan vergi aldıkları (İbn Havkal, 2014, s. 385; Barthold, 2010, s. 61, 70) Diğer taraftan Makdisî Sâ mânî devletinde pek çok Yahudi olduğunu (Barthold, 2010, s. 62) ifade eder. Mâtürîdî, Yahudi ve Hıristiyanları tevhid, nübüvvet ve ahiret inancı üzerinden eleştirir. (Mâtürîdî^{2005, s. 3 / 486-487})

Maddeyi, zamanı ezeli gören tabiatçıları temsilcilerine ve temel önermelerine atıf yaparak eleştirir. Varlığı iki gücün mücadele alanı olarak sunan düalist anlayışları / Seneviyye ve Maniheizm, Deysaniyye, Merkûniyye, Mecûsîlik ve benzeri alt sürümlerini kâinat ve tevhid hakkındaki görüşleri üzerinden eleştirir. Sümeniyye / Budist telakkileri nübüvvet anlayışı bağlamında ele alır eleştiriye tabi tutar. (Mâtürîdî, 2002) Bu durumda söz konusu zümrelere yönelik olarak yaptığı eleştiriye dört ana başlık altında toplamaktadır: (a) Âlemin ezeli olduğunu savunanların görüşleri, (b) İnsanların kâinat hakkındaki farklı görüşleri, (c) Tevhid yöntemleri hakkında görüşler, (d) Nübüvvet ve Hz. Muhammed'in nübüvveti hakkındaki görüşler. (Mâtürîdî, 2002) Anılan anlayışlara yönelik eleştiri İslam'ın temel maksatları çerçevesinde Mutezilî bilgin Vasil b. Ata ile başlar. Bu konu, fikri gelenek olarak sürdürülür. Mutezilî kelimelere isnat edilen eserlerin isimlerine bakılırsa bahsedilen anlayışlara yönelik birçok reddiye yazıldığı görülür. Mâtürîdî'nin bu konular üzerinde yoğunlaşmasını iki sebeple izah edebiliriz: (a) İslam'a yönelik fikri saldırıları ilmi çerçevede tartışmak ve fikri mücadele sürecinde bazı kaymaları tashih etmek. (b) Yaşadığı bölgede anılan anlayışların varlığı ve bunların faaliyetleri.

Samani kubbesi altında âlemde ikinci bir Tanrı'nın olduğuna inanan mezheplerin bulunduğu ifade edilmektedir. Kırsal kesimlerde, köylerde yaşayan zındıklar şeklinde tanımlanan önemli miktarda salıkları vardı. Sâsânîlerin çöküşünden sonra Batı Asya'ya geri dönen Maniheistler Halife Muktedir (908-932) zamanında tekrar Doğu'ya kaçmak zorunda kalmışlar ve Semerkant'ı mekân tutmuşlardı. (Barthold, 2010, s. 34) Maniheist, Mazdeki, Deysani ve Mecûsî gibi inanç mensuplarının (Demir, 2021, s. 89-227) Horasan, Şaş, Semerkant,

Harezmi gibi bölge ve şehirlerde yaşadıkları ve etkili oldukları belirtilmektedir. (Barthold, 2010, s. 52) Bu inanca göre tabiat iki Tanrı'nın eseridir. Tanrılardan birinin diğerinin fiilinde herhangi bir etkisi, tasarrufu veya kudreti söz konusu değildir. Bunlardan her biri şer veya hayır olan fiil türünü tek başına işler. (İbn Havkal, 2014, s. 373; Mâtürîdî, 2002, s. 116) Keza Sâ mânî Hanedanlığı kubbesi altında gnostik geleneğin farklı sürümleri yer alıyordu. Çünkü Sâ mânîler İslam dinini benimsemeden önce Budistler idi. Kullandıkları paralarında / sikkelerinde güneş sembolü tasviri ve konaklarında ve bazı sanat eserlerinde (Starr, 2013, s. 229) Budizm inancına ait sembollerin kullanılması İslam öncesi dini kültürü yansıtmaktadır. Buhara, seçkin bir Budizm merkezi idi. Hatta ismini Sanskritçe 'de Vihara denilen bir Budist manastırından aldığı (Starr, 2013, s. 235) ifade edilmektedir. Mâverâünnehir halkının İslam'dan önce inandığı diğer din ise Sümeni'ye nispet edilen ve Dehriyye'den sayılan bir inançtır. Bu inancın temeli: Şeytanı bertaraf etme esasına dayanır. Sümeniyye, nesnelere ezelde oluşması konusunda Dehriyye'nin görüşünü paylaşır. (Mâtürîdî, 2002, s. 191)

Sâ mânî kubbesi altında Yunan felsefesi ve Hint bilimine ilgi duyan şahsiyetler vardı. Ebu Hasan Amirî, İbn Amacur el- Türkî, Ebu Vefa Buzcanî, Ebu Hasan Nazami gibi tabiatın gizemlerini çözmek ve beşerin kozmik düzendeki yerini açıklamak için akli en iyi araç gören yeni bilgiye ve hümanist kültüre karşı iştiaht duyan bilim insanları dikkat çekmektedir. Rabi İbn Ahmed el-Ahavyenî el- Buharî, Hâkim Meyserî, Ebu Sehl Mesîhi gibi dil bilimciler (Starr, 2013, s. 240) kendilerini özgür düşüncenin temsilcileri gören bu bilginler dini, avamın işine yarayacak şekilde akli gerçeklerin sembolik temsili olarak yorumluyorlardı. (Starr, 2013, s. 242) Doğrudan yönetimin içinde olup tabiiî bilimler alanında öne çıkan Ebu Abdullah Ceyhanî donanımlı bir coğrafyacı idi. 914'ten 918'e kadar vezirlik yapmıştır. Kitabü'l Mesâlik ve'l Memalik: Yollar ve Memleketler adlı bir telifi olduğu ifade edilmektedir. Bir diğeri 918-938 yılları arasında vezirlik görevi yapan Ebu Fazl Belamî idi. Mali işlere bakan, dikkatli ve başarılı biriydi. Yazı, matematik ve geometri, bunun yanı sıra felsefe, gökbilimi, yönetim, ahlak ve siyama gibi alanlarla ilgilenen İbn Ferigun (Starr, 2013, s. 230) dikkat çekmektedir.

Her alanda fikri ve ilmi geleneğin varlığı bölgenin bir düşünce, bilim merkezi olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî'nin fikri derinliğinin ve özgün görüşlerinin arkasında gerek kültürel gerekse tabiiî bilimler alanında önemli bilimsel birikimin olduğu söylenebilir. Tüm dini ve felsefi eğilimleri bilimsel olarak değerlendiren ve İslam'ın esaslarına yönelik saldırıları ilmi esaslara uygun olarak göğüsleyen Mâtürîdî avamî ilgiler ve siyasi tutumlar nedeniyle ihmal edilmiştir. Bu ihmal, Sünnî anlayışın (a) akılcı boyutunu kaybetmesine, (b) lafızcı-mistik-cebri ittifakın genişlemesine ve toplumsal zihniyeti belirlemesine yol açmıştır.

Mâtürîdî'nin geliştirdiği bilgi kuramı, hem kendi geleneğini izleyen hem de farklı yorum gelenekleri içinde yer alan bilginleri etkilemiştir. Bilgi ve bilginin değerinin akıl ile belirlenmesindeki önemine yaptığı vurgu ilahi kelâmın dışındaki naklin eleştirilmesinin yolunu açmıştır. Hz. Peygamber'e isnad edilen dini ifadeler, hadisler de buna dâhildir. Akla ve eleştiriye yapmış olduğu atf, diğer bir deyişle akla tanıdığı uygulama alanı günümüzün önemli eğitim yaklaşımlarından olan yapılandırmacı yaklaşımla örtüşmektedir. Çünkü Mâtürîdî'nin yaklaşımı öğrenenin aktif rolüne gönderme yaparak aklın bireyselliği ve algının bireye özgülüğü ve öğretmenin eleştirilmez ve tartışılmaz olandan çıkarılması ilkelerini içerir.

Mâtürîdî'nin bakış açısı eğitim alanında taklit ve modelden öğrenmenin ötesindeki bir alana aklın yolunu açan erken dönem bakış açılarından birisidir. Mâtürîdî, kesin naklin dışındaki konularda akla yüklediği sorgulayıcı eleştirel yaklaşım, bilginin değerini belirlemedeki önemine yaptığı vurgu öğretmenin rolünü hakikat bekçiliğinden çıkarıp rehberlik rolüne dönüştürmesini sağlamıştır. Üst bilişsel becerilerin öğretiminde akıl ve aklın sorgulayıcı ya da eleştirel olmasının önemi açıktır. Bunun yanı sıra kutsal olan dışındaki bilginin değerini kaynağın toplum tarafından güvenilirliğini önemsemeden akıl değerlendirilmesine açması, eğitimde bireysel ya da toplumsal otoriteye ya da genel kabule dayalı değeri tartışmaya açmaktadır. Kutsalın koşulsuz kabulünü koruyarak bireyin öğrenmesinin temelini akıl olduğu, öğrenmeyi öğrenmenin temel amaç olduğu söylenebilir.

SONUÇ

Sâmânî Hanedanlığının kubbesi altında yer alan fikirler ve inançlar ve İbn Esir'in tarihi sıralama yoluyla ortaya koyduğu gerilimler, çatışmalar ve darbeler birlikte ele alındığında siyasi ve içtimai durumun istikrarlı olduğu söylenemez. Hilafet merkezinin çöküşü esnasında eşitler arasında öne çıkan Sâmânî Hanedanlığının her fikri ve dini oluşumu bünyesine alması ve hareket alanı oluşturması tabiidir. Çevresindeki güç zümrelerinin etkinliğini, diğer bir deyişle nüfuz kabiliyetlerini engellemek için izlenen siyaset aklın gereğidir. Fakat bu durum Mâtürîdî'nin rahat bir ortamda yaşadığı ve görüşlerini rahatça dile getirdiği çıkarımını yapmaya yetmez.

Halife Mütevekkil 'den sonra Ehl-i Hadis yükselişe geçmiştir. Sâmânî kubbesi altında da böyledir. Bu durum çetin bir muhalefetin ve ağır bir baskının olduğunu gösterir. Mâtürîdî, İktidar-Ehl-i Hadis ittifakı ile dışlanmış. Çünkü iktidar tarafından Hâkim es-Semerkindî 'ye yazdırılan *Sevadü'l Azam* adlı eserde sıralanan önermeler Mâtürîdî'nin temel önermelerine karşıdır. Mâtürîdî anlayış Semerkant'tan kırsal alana / Nesef'e sürülmüştür. Neredeyse yüzyıl sonra Ebu Mu'in Nesefî ve Ebu Yüsr Pezdevi tarafından ele alınmıştır. Fakat her iki müellifin dilinde onun özgün görüşleri kırılmaya uğramıştır. Diğer bir deyişle Eşarî anlayışa uygun şekilde yorumlamışlardır.

Mâtürîdî yaşadığı çağın fikri ve inanç yapısına hâkim olan bir düşünürdür. Mâtürîdî bilgi kuramı geliştirerek anlama ve yorumlama usulünü bunun üzerine kurmuştur. Farklı görüş ve düşünceleri ilmi esaslar çerçevesinde ele almanın sorunları aşmanın yolu olarak göstermiştir. "Mensup olduğu inanç ve fikir alanında yer alan tartışma konularını ilmi yönleme ve esaslara dayalı olarak incelemiştir." (Nesefî, 2004, s.473) Akıl, duyu ve haber kavramları üzerine kurduğu bilgi kuramı çağın önemli âlimi, Sünni anlayışın akılcı boyutunu temsil ettiğini göstermektedir. Akıl ve haber konusunda yaptığı değerlendirme onun konumunu somut olarak ortaya koymaktadır. "Akıl, kendisinin kullanılmasının ihmal edilmesine karşı bir direniş temayülüne sahiptir. Çeşitli yararlara sebep teşkil eden organların atıl kalması doğru değildir. Akılda böyledir." (Mâtürîdî, 2002, s.129) Bir organın atıl kalması canlının yok olmasına yol açar. Aklın atıl kalması ise hem ferdin hem de toplumun yok olmasına yol açar. Haberin muhtevasını kesin delille mukayese ederek işleme koymanın (Mâtürîdî, 2002, s.12) gereğini vurgular. Ferdî ve içtimai varoluşun temelini doğru bilgiye bağlar. Geliştirdiği bilgi kuramı çerçevesinde hem felsefi ve gnostik eğilimleri hem de farklı İslami yorumları eleştirmiştir.

Mâtürîdî nesnelere oldukları gibi yaratıldıkları ve mevcut yapısal özelliklerine sahip kılındıklarını ifade eder ve der ki: Bazı cisimler gökte uçar, bir diğeri suda yüzer, bir diğeri de yeryüzünde yürür. Bütün konularda illet bulma çabasına girmek âlemlerin rabbine tahakküm etmeye kalkışmak, insan kavrayışının dışında kalan hususları irdelemektir. (Mâtürîdî, 2002, s. 195; 2005, s. 322) Bu çıkarımla bir taraftan adet teorisini savunanları, diğer taraftan da her bir cismin varlığını, değişimini ve yokluğunu bizzat cismin kendi gücüyle izah eden tabiatçıları eleştirir. Çünkü birisi her şeyi keyfiliğe dökmeye diğeri ise Allah'ı inkâra götürür. "Çünkü teb'an olan bir şeyin statüsü irade değil cebirdir... Cismin varlığı, değişimi ve yokluğu sabit bir kuvvetin sonucu değildir. Öyle olsaydı her şey kendi varlığıyla sabit kalırdı." (Mâtürîdî, 2002, s. 22, 30) Oysa birleşme, ayrışma ve dönüşme fiili bir durumdur. Mâtürîdî sebeplerin varlığını ve nesnelere belli tabiatlarda yaratıldığını fiili olarak kabul eder, fakat sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki olduğu görüşünü reddeder. Varlığı madde-kuvvet döngüsü içinde gören tabiatçıları ve belli sonuçların meydana getiren sebepleri yok sayan Eş'arî anlayışı eleştirir.

Mâtürîdî'ye göre maddi konuların irdelenmesi dinin açıklanmasını üstlendiği hususlardan değildir. (Mâtürîdî, 2002, s.195) O, tabii alanla ilgili bilimsel çalışmalar ile anlam, manevi / kültürel bilimlerin üstlendiği rolün farklı olduğuna işaret eder. Din ilimlerin, pozitif bilimlerin rolünü üstlenmesi, pozitif bilimlerin dini ilimlerin rolünü üstlenmesi amacı aşan bir husustur.

Dinin, maddi konuları irdeleme amacı yoktur. Her iki alanın konumu, amacı ve sorunları farklıdır. Demek ki tabii ilimleri dinselleştirme faaliyeti dini bir tutum değil, siyasi bir tutumdur. Mâtürîdî'nin bu çıkarımı akli ve örfî alanı daraltarak her alanı dinselleştirilen zümreler tarafından perdelenmiştir. Ayrıca İslam'ı anlama ve yorumlama konusunda nesh kavramına getirdiği özgün yorum, Şer'i bir hükmün akli içtihat ile neshi, tevil, örf, maslahat, anlatının zihni ve içtimai boyutu gibi hususlar üzerine yaptığı çıkarımlar yaygın İslami anlayışlara yönelik eleştiridir. Sağlam kanıtlara ve gerekçelere dayalı olarak geliştirdiği İslâm anlayışı ihmal edilmiştir. Mâtürîdî'nin çağımızda ilgi görmesi, birçok araştırmacı tarafından özgün görüşlerinin dile getirilmesi fikri ve içtimai daralmayı aşmaya yönelik çabanın sonucudur. Hem içinde yaşadığı çağı anlayan ve yorumlayan hem de çağı aşan öneriler sunan bir bilginin üzerine peçelemek lafızcı-mistik-cebri anlayışın iktidarla kurduğu ittifakla açıklanabilir.

Mâtürîdî, İslam düşünce tarihinde ilk bilgi kuramı geliştiren düşünürdür. Bir metni anlama ve yorumlama konusunda akli ve eleştirel süreci esas alır. Söylenen sözün, oluşturulan metnin kime ait olduğundan daha çok sözün veya metnin ne söylediği önemlidir. Nakledilen bir metnin içerdiği anlamı belirlemek ve çıkarımda bulanmak ancak kelimelerin anlam derecelerini tahlil ederek metni akli eleştireye tabi tutmakla gerçekleşir. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı tarihi metinleri anlama, eğitim sahasında metin okuma yöntemi açısından katkı sunacak niteliktedir.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (1984). *Dirâsâtü fi'l Firaki ve'l Akâidi'l İslamiye*. Beyrut: Müessesetü'r Risale.
- Ak, A. (2012). Mâtürîdîliğin ortaya çıkışı. *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı (22-24 Mayıs 2009)*. 435-451.
- Barthold, V. (1973). *İslam medeniyeti tarihi*. (İzah / Düzeltme: Fuad Köprülü). Ankara: TTK Basımevi.
- Barthold, V. (1990). *Moğol istilasına kadar Türkistan*. (Haz: Hakkı Dursun Yıldız). Ankara: TTK Basımevi.
- Barthold, V. (2010). *Orta Asya: Tarih ve uygarlık*. (Çev: Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Bedevisi, A. (1940). *et-Türasü'l Yunanî fi'l Hadarati'l İslamiyye*. Kahire: Mektebetü'l Nahda.
- Chaker, A. (2016). The Life Abu Mansûr al-Mâtürîdî and The Socio-Political and Theological Context of Central Asia In the Tenth Century. *Australian of Islamic Studies*. 1 (1).
- Demir, H. (2021). *Gnostik Teoloji ve Kelami aklın karşılaşması: Zerdüştlük, Maniheizm, Hristiyan Gnostikler ve İslam*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları.
- Ebu Hanife, Numan b. Sait (1992). *el-Âlim ve'l Müteallim /İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. (Çev: Mustafa Öz). İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Eş'ari, Ebü'l Hasan (1952). *Kitabü'l Luma fi'r Reddi ala Ehli'z Zeyği ve'l Bida*. Beyrut: Matbaatü'l Kâsûlikiye.
- Eş'ari, Ebü'l Hasan (1975). *İbane an Usûli'd Diyane*. Medine: el-Câmiat'ül İslamiyye.
- Eş'ari, Ebü'l Hasan (2019). *Makâlâtü'l İslamiyyin ve İhtilafü'l Musallîn: İlk dönem islam mezhepleri*. (Çev: Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler, Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Gadamer, H. (2009). *Truth and method: Hakikat ve yöntem*. (Çev: Hüsametdin Arslan, İsmail Yavuzcan). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Hâkim es-Semerkind (h. 1304). *Sevâdü'l Azam*. İstanbul.
- İşık, K. (1980). *Mâtürîdî'nin kelam sisteminde iman, Allah ve peygamberlik anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları.

- İbn Esir, İ. (1991). *İzzeddin; el-Kâmil fi't Tarih*. (Çev: Ahmet Ağırakça, Mertol Tulum). İstanbul: Bahar Yayınları.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed (2012). *Mukaddime*. (Haz: Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Havkal (2014). *Sûratü'l Arz: 10. Asırda İslam coğrafyası*. (Çev: Ramazan Şeşen) İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak (1978). *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l Marife.
- Korkmaz, S. (2012). İmam Mâtürîdî'nin Şia'ya yönelttiği eleştiriler. *Büyük Türk bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: MÜİFV Yayınları.
- Macit, N. (2021). Mâtürîdî düşüncesinde nakil-akıl / Akıl-tabiat ilişkisi. *Dini hayatımızın temel taşları: Hanefilik, Mâtürîdîlik ve Yesevilik*. İzmir: Türk Ocağı Yayınları.
- Makdisi, Muhammed b. Ahmed (2015). *Ahsenü't Tekâsim*. (Çev: Ahsen Batur). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur (2002). *Kitabü't Tevhid*. (Çev: Bekir Topaloğlu). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur (2005). *Te'vilâtü Ehl-i Sünnet*. (Thk: Mecdi Baslûm). Beyrut: Daru'l Kütubi'l İlmiyye.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur (2015). *Te'vilâtü'l Kur'ân*. (Çev. B. Topaloğlu / Heyet). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Mesûdî, Ali b. Hüseyin (2004). *Murûcu'z Zeheb ve Meâdinü'l Cevher*. Beyrut: Daru'l Kütubi'l İlmiyye.
- Muminov, A. (2014). Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkant'taki muasırları. *Uluğ bir çınar: İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum 28-30 Nisan 2014*. (Haz: Ahmet Kartal) İstanbul: Doğu Araştırmaları Merkezi.
- Narşahi, Ebubekir Muhammed b. Cafer (2013). *Târîhî Buhârâ*. (Çev: Erkan Göksu). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Nesefî, Ebü'l Muîn (2004). *Tabsıratu'l Edille fi Usûli'd Din*. (Thk: Hüseyin Atay). Ankara: DİB Yayınları.
- Nesefî, Ebu Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed (1991) *el-Kand fi Zikri Ulema-i Semerkand*. (Nşr: Nazar Muhammed Faryabî) Riyad: Mektebetü'l Kevser.
- Seyyid, Mehmed (2011). *Medhal*. (Haz: Selçuk Camcı) İstanbul: Işık Akademi Yayınları.
- Starr, F. (2013). *Lost Enlightenment: Central Asia's golden age from the Arab conquest to Tamerlane*. New Jersey: Princeton University Press.
- Suyûtî, C. (2014). *Târîhu'l Hulefâ: halifeler tarihi*. (Çev: Onur Özatağ), İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Taberi, Muhammed b. Cerir (2007). *Tarih-i Taberî*. (Çev: M. Faruk Gürtunca). İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Usta, A. (2007). *Şamanizmden müslümanlığa: Türklerin islamlaşma serüveni*. İstanbul: Yeditepe Yayınları.
- Ya'kubi (2002). *Kitabü'l Buldan: Ülkeler kitabı*. (Çev: Murat Ağarı) İstanbul: Ayışığı Yayınları.
- Yazıcıoğlu, M.S. (1985). *Mâtürîdî Kelam ekolü 'nün iki büyük siması: Ebu Mansur Mâtürîdî, Ebu'l Mu'in en-Nesefî*. AÜİFD, 27. S.280-298.

EXTENDED ABSTRACT

Introduction

This article mainly discusses Samanid Dynasty's emergence, motives, political, social, and economic situation and ideas and beliefs exist within the sphere of Samanid Dynasty. It is necessary to reveal the historic context for understanding the reasons of veiling Abu Mansur al-Maturidi even although he was an outstanding thinker of his age with original ideas. Therefore, this study is focusing on ideas, beliefs formed within the sphere of Samanid Dynasty and its association to Abu Mansur al-Maturidi.

Methods

For understanding a historical period, it is necessary to have a sound knowledge around this period, and to distinguish secondary events from the main ones, hence the exceptions from the customs. In addition to this, it is essential to have a broad knowledge that will ease understanding of interconnected and different aspects of social reality. Historic knowledge is key both in forming of the analysis for differentiating the cases and in bringing the historical construction into existence with their explanation and composition (Barthold, 1973, p. XIV). For this reason, it is important to understand the historical period in which Maturidi lived.

Every thinker lives in a language, in other words, a tradition and a culture. Best way of overcoming different concepts and definitions around a subject is; "it is to comply with the use of the language. Because the purpose of naming is to describe something and to implicate the basic view around it." (Maturidi, 2002, p. 28, 226) Language cannot have an independent life apart from the world it is belonging. Cultural universe is formed with language and the language attains its true presence in its representation in cultural and physical universe. This implies that since language originates from human, human existence is also linguistic. He also advises us to investigate the relationship between language and the cultural universe (Gadamer, 2009, p. 253) to verbalize this interpretation experience.

Maturidi belongs to a language universe, his language speaks of a cultural world. Analyzing his two works in terms of language-world existence allows us to have a good grasp on his world and his position in the cultural universe. Certainly, every text start talking about itself via interpretation. But a text cannot talk unless it speaks a language that reaches to audience. Therefore, the interpretation should discover relevant wording if it aims to enable the text talking to the audience. But still no interpretation is correct on its own since each interpretation is precisely relevant to the text itself. The historical life of tradition depends on its interpretation via continuous internalization (Gadamer, 2009, s. 189). Hence it is not sufficient to read Matuidi's work, but it is also necessary to internalize the interpretation method and the tradition that he adopted.

Results

Abu Mansur al-Maturidi lived in an era when literal understanding was on rise after the Caliph Mutawakkil. The Samanid Dynasty opened space for different ideas and beliefs and provided economic prosperity. But it has constantly been the scene of internal revolts. Therefore, the claim that Maturidi lived in a very comfortable environment lacks any scientific base. It is seen that there was a tight intellectual struggle in Samarkand, where many different ideas and beliefs were confronted. Maturidi was excluded by the alliance of authority and Ahl al Hadith since the authority preferred to follow Ahl al Hadith. The basic propositions of Ahl al Hadith conflicts with Maturidi's ideas.

Maturidi developed his own epistemic approach and built his understanding and interpretation method on this. He highlighted that dealing with different ideas and thoughts within the framework of scientific principles is the way to overcome the problems. "He handled the discussions topics regarding the beliefs and ideas universe he is also belonging, based on scientific method and principles." (Nesef'i 2004, p.473) His epistemic understanding built on the concepts of reasoning, senses, and report(khaber) indicates that he is an outstanding thinker of the age. His assessments on reason and report reveals his position concretely. "Reason tends to resist the neglect of its use. It is not right for the organs that has various benefits to remain idle. Such is the mind." (Maturidi 2002 p.129) Inactivity of an organ leads to the extinction of the living thing. The inactivity of the mind leads to the destruction of both the individual and the society. He empathizes the need to process the content of the report by comparing it with the definitive evidence. He connects the basis of individual and social existence to accurate knowledge. He criticizes both various philosophical and gnostic tendencies and different Islamic interpretations within the framework of epistemic understanding he built.

According to Maturidi, examining material issues is not within the set of issues that religion undertakes to explain (Maturidi, 2002, p.195) He points out that role of scientific studies on physical universe and social sciences related to meaning, spirituality, culture universe differs. It goes beyond the purpose, if religious sciences attempt to steal the role of the positive sciences or positive sciences attempts the same for religious sciences. Religion has no purpose in discussing material matters. The positions, purposes and problems of these areas are different. Hence the act of religionizing the natural sciences is not a religious attitude, but a political one. This inference of Maturidi was veiled by groups that religionize every area by narrowing the field of reasoning and customs.

The understanding of Islam, which Maturidi developed based on solid evidence and reasons, has been neglected. The growing interest in Maturidi on our age, studies on his original ideas are the efforts to overcome the social narrowing. The overshadowing of a scholar, who both understands and interprets the age in which he lived and offers interpretations that are going beyond his age, can be explained by the alliance of literal mystical understandings with the authority.

The epistemology developed by Mâtûrîdî has influenced both the scholars who follow his own tradition and who are involved in different interpretation traditions. His emphasis on the importance of knowledge and the determination of the value of knowledge by reason paved the way for the criticism of the transmission outside the divine word. Religious expressions and hadiths attributed to Muhammad are also included in this. The reference he made to reason and criticism, in other words, the application area he recognized to mind, overlaps with the constructivist approach, which is one of the important educational approaches of today. Because, Mâtûrîdî's approach includes the principles of individuality of mind and individuality of perception, and removing the teacher from the uncritical and indisputable, by referring to the active role of the learner.

Mâtûrîdî's perspective is one of the early perspectives that opened the way of reason to an area beyond imitation and learning from model in the field of education. The questioning critical approach that Mâtûrîdî attributed to the mind in matters other than the definitive transmission, and the emphasis he placed on the importance of determining the value of knowledge, enabled the role of the teacher to change from being a truth watcher to a guiding role. The importance of reason and inquiring or critical thinking in the teaching of metacognitive skills is obvious. In addition, the fact that the value of knowledge other than the sacred is open to the evaluation of reason without considering the reliability of the source by the society, opens the value based on individual or social authority or general acceptance in education. By preserving the unconditional acceptance of the sacred, it can be said that the basis of the individual's learning is the mind, and learning to learn is the main purpose.

Discussion and Conclusion

Based on Maturidi's work, his texts are discussed both with their internal context and both in external context resulting from historical situation. Different views around his ideas and his identity are discussed, and findings are presented.

Mâtûrîdî developed a method of knowledge for the first time in the history of Islamic thought. He based the rational and critical process on understanding and interpreting a text. According to him, what the word or text says is much more important than who created the text. Determining the meaning contained in a transmitted text and making inferences can only be possible by analyzing the meaning levels of the words and subjecting the text to mental criticism. This approach of Mâtûrîdî perfectly contributes to the understanding of historical texts and the method of reading text in the field of education.