

## **TÜRKİSTANLI BİR DÜŞÜNÜR: EBU MANSUR MATÜRİDİ -Kimliği, Tarihî Konumu, Fikri Mücadelesi ve Yöntemi-**

**Nadim MACİT\***

### **Öz**

Ebu Mansûr Mâtürîdî (238- 333 /852-944) İslam düşünce tarihinde özel bir yere sahiptir. O, bir taraftan kelamcılarının öncüsü, Müslümanların akaidini yanlışlardan arındıran bilgin, Ehl-i Sünnet anlayışının kurucusu, hidayet meşalesi ve önderi gibi sıfatlarla anılır. Diğer taraftan birçok ilim ve mezhep tarihçisi eserlerinde ona yer vermemiş, hatta takipçileri bazı görüşlerini Eş'arî anlayışa uydurmuşlardır. Mâtürîdî, İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin görüşlerini sistemleştiren, varlığı ve hayatı anlamak için yöntem, bilgi kuramı geliştiren, insan tabiatı-akıl, akıl-evren ilişkisini tahlil eden özgün bir İslam bilginidir. Üzeri perdelenmiş ve kırılmaya uğramış olsa da Usûlî'd-din âlimleri onun bilgi anlayışını taklit etmişlerdir. Mâtürîdî, zihin darlığı içinde kirlenen ve derin fikri ve ahlaki krizler yaşayan İslam coğrafyasında yeniden keşfedilmekte, kimliği ve ilmi şahsiyeti, görüşleri üzerine çalışmalar yapılmaktadır. Vahşi ihtilafın, insanlık dışı çatışmaların alamı olmaktan çıkmak için İslam'ın bu akılcı ve manevi yorumunu anlamamız gerekmektedir. Bu makale Mâtürîdî'nin hayatı, kimliği ve tarihi bağlamı, fikri konumu ve mücadelesi gibi konuları, ayrıca geliştirdiği bilgi kuramı, insan tabiatı-akıl, akıl-evren ilişkisi meseleleri üzerine yaptığı tahlilleri ele almaktadır. Yine bu makale ile Türkistanlı bir düşünürün tarihi duruma verdiği cevabı tanıtmak, günümüz tartışmalarına katkı sunma potansiyelinin olduğunu göstermek amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** *Ebu Mansur el Mâtürîdî, Ehl-i Rey, Sünni Kelam, Sâ mânîler, Akıl, Nakil*

### **Abstract**

#### **A Turkestani Scholar: Abu Mansûr Al-Mâtürîdî**

#### **His Personality, Historical Role, Intellectual Struggle and Method**

Abu Mansûr al-Mâtürîdî (H.238-333 / 852-944) has a special place in the Islamic thought. He is associated with such qualifications as the avant-garde of the kalam (Islamic philosophy) scholars, the scholar who purified beliefs the Muslims from the falsies, the founder of the Ahl Sunnah view, the torch of the true path and the leader to that way. However, many scholars and historian of the sects did not refer to him in their works and even some of his disciples falsified his views in the

---

\* Prof. Dr., Ege Üniversitesi, Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, İzmir.  
E-posta: nadim.macit@ege.edu.tr ORCID: 0000-0002-4845-5050  
(Makale Gönderim Tarihi: 17.11.2021 - Makale Kabul Tarihi: 01.04.2022)

way of the Ash'arî. Mâtürîdî is a genuine Islamic scholar, who systematised ideas of Abu Khanifa, who developed a method and theory of knowledge to understand the existence and life, and who analysed the relationship of reason and universe. Although he was ignored and even forgotten to a great degree, the scholars of religious wise copied his understanding of knowledge. He is nowadays being rediscovered in the Islamic world, which was soiled in an intellectual narrowness and which face deep intellectual and ethic crises; and new studies appear day by day on his scientific personality and thoughts. It is a must to understand his rational and spiritual comment of Islam in order to escape from being the field of the wild dissension and inhuman conflicts. This paper deals with the life, identity, historical role, and intellectual position and struggle of Mâtürîdî, as well as his theory of knowledge and his analyses on some questions like the relations between human nature and ration, and ration and universe. Our investigation aims at showing that this great thinker of Turkestan has a reply to the current historical case and has a potential to contribute to the actual debates.

**Keywords:** *Abu Mansûr al-Mâtürîdî, Ahl al-Ra'y, Sunni Kalam, Samanids, Reason (aql), Relevation (Naql)*

## GİRİŞ

Tarihte iz bırakan bir düşünürün düşünce dünyasına nüfuz edebilmek için yaşadığı tarihi dönemi, özellikle o tarihi dönemi şekillendiren fikrî, siyasî ve iktisadî durumu ortaya koymak ve yine o düşünürün anlatısını metin içerikli olarak tahlil etmek gerekir. Bu husus Ebu Mansûr Mâtürîdî (v.333 / 944) için daha da önemlidir. Çünkü gerek yaşadığı tarihi dönemi şekillendiren fikrî, siyasî ve iktisadî durum gerekse hayatı, anlatısı ve fikrî mücadelesi ile ilgili bilinmeyen pek çok husus bulunmaktadır. Kaynaklar 12 eserinin olduğunu<sup>1</sup> söylemesine karşın sadece *Kitabü't Tevhid* ve *Te'vilâtü Ehli's Sunne* adlı iki eseri günümüze ulaşmıştır. Ayrıca birçok ilim ve mezhep tarihçisinin eserlerinde Mâtürîdî'ye yer vermemiş olmaları<sup>2</sup> onun tarihi kimliğini ortaya koymada yetersizliğe yol açmaktadır. Sözelimi neredeyse aynı dönemde yaşayan İbn Nedim (v.385 / 995), el-*Fihrist* adlı eserinde fakih ve kelimcılara, hatta sıradan fikrî ve siyasî hareketlerin öncülerine özel yer verdiği halde Mâtürîdî'den bahsetmez.<sup>3</sup>

Mâtürîdî'nin tüm hayatı Semerkant'ta geçtiği halde öğretisinin Nesef'de dile getirilmesi meseleyi kavramak için önemli bir ayrıntıdır. Mâtürîdî üzerine çalışmalar yapan Muminov, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları" adlı makalesinde bu konuyla ilgili olarak dikkat çekici yorum yapar: "*Mâtürîdî'nin vefatıyla birlikte Semerkant'ta onun öğretisinin resmî olarak desteklenmediği, önce sıradanlaştırıldığı, ardından da bölgenin ana şehrinden silindiğini söyleyebiliriz. Onun öğretisi taşraya sürülmüştür ki orası da Nesef idi. Ebu Yusr Pezdevî'nin (v. 482 / 1089) dedesi<sup>4</sup> Mâtürîdî'den fıkıh ve kelam öğrenmiş, Mâtürîdî'nin öğretisi bu ailede nesilden nesile aktarılmıştır.*"<sup>5</sup> Zaten Mâtürîdî hakkında söylenenlerin neredeyse tamamının kaynağı Ebu'l Muin en-Nesefî'nin (v. 508 / 1115) *Tabsiratü'l Edille fi Usûli'd Din* adlı

<sup>1</sup> Nesefî, 2004, 1 / 472.

<sup>2</sup> Bedevî, 1940, s. 317; Yazıcıoğlu, 2001, s. 106.

<sup>3</sup> İbn Nedim, 1978, s. 245-330.

<sup>4</sup> Pezdevî, 1980, s. 3.

<sup>5</sup> Muminov, 2014, s. 35.

eseridir.<sup>6</sup> Mâtürîdî öğretisinin Semerkant'ta tekrar canlanması, on birinci yüzyılda Karahanlılar zamanında gerçekleşir. Bu dönemde torununun (kızının oğlu) Kadî olarak atanması, Mâtürîdî'nin yeniden gündeme gelmesinde etkili olmuştur.<sup>7</sup>

Yukarıda sunduğumuz verilerin ucunu uzattığımızda meselenin arka planı üzerine bazı çıkarımlar yapabiliriz. Fakat meseleyi somutlaştırma amacına matuf olarak bazı hususlara değinmemiz gerekir.

1. Elimize ulaşan eserler ve bazı tarihi kayıt ve belgeler Mâtürîdî'nin hem dinî hem de felsefî sahada yetkin bir isim “*bölgede yaygın olan tüm dinî ve felsefî görüşler hakkında fikir sahibi*”<sup>8</sup> bir düşünür olduğunu göstermektedir. Böyle olmasına karşın biyografik ve akademik kaynaklar onun hayatı ve kimliği hakkında suskundur.<sup>9</sup> Sıradan ve akademik değeri olmayan, hatta bir mezhebin ana bünyesinden ayrılan fırkalara yer veren mezhep tarihçileri Mâtürîdî'den hiç söz etmezler. Bunun sebebi bilgisizlik değildir. Bir bilgin ve düşünür hakkında kasıtlı suskunluk onu unutulmaya terk etmek amacı taşıdığını göstermektedir.

2. Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemin fikrî, siyasî ve iktisadî durumunu tasvir eden Narşahî'nin (v. 348/ 959) *Tarih-i Buhara*, İbn Havkal'ın (v. 378/ 988) *Sûratü'l Arz* ve benzeri kaynaklar bulunmaktadır. Günümüzde yapılan birçok çalışmanın yanında Aydın Usta'nın *Şamanizm'den Müslümanlığa: Türklerin İslamlaşma Serüveni* adlı telifi, önemli bir çalışmadır. Usta bu eserinde, tarihi kaynaklara, araştırma eserlerine ve makalelere ayrıntılı olarak değinmektedir.<sup>10</sup> Samanî Devleti tarihini işlerken fikirlere, inançlara ve siyasî hadiselerle atıflar yapmaktadır. Bilim, dil, din gibi temel konular üzerine çok yoğun tartışmaların yapıldığı bir zeminde Ehl-i Rey geleneğini sistemleştiren bir âlim hakkında suskunluk o tarihî dönemi şekillendiren iktidar-ulema ilişkisi ile alakalı olduğu açıktır.

Mâtürîdî'nin konumunu somut bir şekilde ortaya koyabilmek için (a) Samanî Devleti kubbesi altında yer alan fikir ve inançları, bunların iktidarla olan ilişkilerini incelemek; (b) Tarihî durumu şekillendiren fikir ve inançların Mâtürîdî'nin dünyasına yansması ve bunlara karşı vaziyet alma biçimini ortaya koymak gerekir. Böyle bir çalışma çok farklı unsurların birbiriyle olan ilişkilerini, tesirlerini ve bunların mukayeseli 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. Bu nedenle biz, bir makale sınırları içerisinde önemli gördüğümüz bazı konulara değinmekle yetineceğiz.

3. Mâtürîdî'nin İslam ve diğer meseleler üzerine yaptığı yorumlar, yani anlatısı üzerine elimize ulaşan ve muhatabin anlayışına sunulan eserler ise son derece sınırlıdır. Zira kendisine nispet edilen eserlerden bize ulaşan eserleri *Kitabü't Tevhid* ve *Te'vilâtü Ehli's Sinne*'dir. *Kitabü't Tevhid* 1970 yılında Fethullah Huleyf tarafından neşredilmiş, 1981'de H. Sadi Erdoğan tarafından *Tevhid* adıyla Türkçeye tercüme edilip basılmıştır. 2002 yılında hem dil hem de ilmî birikimi açısından son derece yetkin ve titiz bir âlim

<sup>6</sup> Neseî, 2004.

<sup>7</sup> Muminov, 2014, s. 35.

<sup>8</sup> Neseî, 2004, 1 / 473; Starr, 2013, s. 253.

<sup>9</sup> Bedevî, 1940, s. 317; Yazıcıoğlu, 2001, s.106, 175.

<sup>10</sup> Bkz: Usta, 2007, s. 1-36.

olan Bekir Topaloğlu tarafından Türkçeye çevrilip yayınlanmıştır.<sup>11</sup> *Te'vilât* adlı eserinin birinci cildi İbrahim ve Seyyid Avadeyn tarafından 1971'de Kahire'de yayımlanmıştır. 2015 yılından itibaren yine Topaloğlu'nun öncülüğünde eserin tümü Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>12</sup> Farklı felsefî ve dinî 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 tarihî konumu ve tutumunu en sağlam şekilde yansıtabilecek olan bize ulaşan metinleridir. Bir mesele hakkında, günümüze ulaşan metinleri baştan sona tahlil etmeden Mâtürîdî hakkında bir çıkarımda bulunmak ilmi bir yaklaşım değildir.

4. İslâm dünyası, düşünce alanında uzun süredir bir zihnî ve fikrî darlık yaşamakta ve bunu aşmaya yönelik olarak çaba göstermektedir. Bu arayış Mâtürîdî, Zemahşerî (v.538 /1144), İbn Haldun (v.808 / 1406) gibi belli özgünlüğe sahip düşünürleri yeniden keşfetme eğilimini beraberinde getirmektedir. Ne var ki bazen fikrî 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 bizzat kendisi bu etiketi açık ve anlaşılır bir dille reddetmektedir.<sup>13</sup> Hatta bazen öyle çıkarımlar yapılıyor ki sanki Mâtürîdî aydınlanma felsefesinin kurucusu. Bunun aksine Mâtürîdî'nin özgün görüşleri dikkate alınmaksızın neredeyse Ehl-i Hadis ve Ebu Hasan Eş'arî (v.324 / 936) söylemi içinde eritiliyor. Gerek dil gerekse fikrî içerik açısından kaynaklara nüfuz etme yeteneğine sahip olduğu şüpheli şahısların, Mâtürîdî ile ilgili büyük iddialara yer vermeleri, düşünürün çift yönlü ideolojik hamlelerin parçası yapılmasına yol açmaktadır.

Sıraladığımız sebepler gereğince (a) Samanî Devleti'nin siyasî, içtimaî yapısı ile (b) Samanî Devleti'nin kubbesi altında yer alan fikir ve inançların incelenmeli ve bu yapıldıktan sonra (c) Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserleri tahlil edilmelidir. Bir tarihi şahsiyeti anlamak ve yorumlamak için metin dışı bağlamı, yani tarihî durumu tespit etmek gerekir. Bu hususa bağlı olarak ele aldığı konuları günümüze ulaşan eserlerini esas alarak incelemeliyiz. Metin içi ve metin dışı bağlamı açıklığa kavuşturmadan ve içinde yer aldığı Ehl-i Rey geleneğinin İslâm'ı anlama ve yorumlama yöntemini dikkate almadan bir çıkarım yapmak ilmi bir yaklaşım değildir. Çünkü dünya bir dil dünyasıdır. Bir düşünürün dünyasını anlamak da onun diline ve usulüne nüfuz etmekle gerçekleşir. Tüm eserleri elimizde olmasa da iki önemli eserden onun İslâm anlayışı ve dünya tasavvuru üzerine konuşabiliriz. Bunu yapabilmek için Mâtürîdî'yi anlama ve yorumlama üzerine bir yöntem ortaya koymamız gerekir. Belirlediğimiz yöntem, üç unsur üzerine oturmuştur: Tarih, Dil ve Yorum:

**Tarih:** Tarihî bir dönemi anlamak o döneme ilişkin bütün teferruatı bilmek, tali vakaları esas mahiyette olanlardan, daha teknik tabirle arızî olanı daimî olandan ayırt

<sup>11</sup> Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhid*, (Çev: Bekir Topaloğlu) Ankara: 2002.

<sup>12</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's Sünnæ*, (Thk: Mecdi Baslum) Beyrut: 1971, Darü'l Kütübü'l İlmiye. Ayrıca bu eser Fatma Yusuf el-Hiyemi tarafından da tahkik edilmiş, *Te'vilâtü'l Kur'ân Tercümesi* adıyla Bekir Topaloğlu'nun öncülüğünde bir ilmi heyet tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Eser, 2015 tarihinden itibaren Ensâr Neşriyat tarafından İstanbul'da yayımlanmıştır.

<sup>13</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1 / 421-423.

etmek lazımdır. Ayrıca içtimaî gerçeğin birbirine bağlı, farklı cephelerini anlamaya yarayacak farklı bilgilere sahip olmak gerekir. Gerek vakaları ayırmak hususundaki tahlilî hazırlıkta gerek onların izah ve terkibiyle tarihî inşa etmede<sup>14</sup> tarih bilgisi önemli bir yere sahiptir.

**Dil:** Dilin içinde geldiği dünyadan ayrı bağımsız hayatı olamaz. Dünya dile girdiği ölçüde dünya olmakla kalmaz; aynı zamanda dil de dünyanın onda sunulmasında hakikî varlığına kavuşur. Bu yüzden dilin kaynağı itibariyle insanî 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<sup>15</sup> tembihler. Mâtürîdi bir dil dünyasına aittir, onun dili kültürel bir dünya ile ilgili şeyler söyler. Elimize ulaşan iki eserini dil-dünya ilişkisi açısından tahlil etmemiz onun dünyasına ve kültürel dünyadaki konumuna nüfuz etmemizi sağlar.

**Yorum:** Her metin yorumla konuşmaya başlar. Fakat hiçbir metin, hiçbir kitap diğer kişiye ulaşan bir dili konuşmadıkça konuşmaz. Bu yüzden yorum yapan, eğer gerçekten metni konuşur duruma getirmek istiyorsa, doğru dilini keşfetmelidir. Fakat yine de her yorumlama metnin bizatihi kendisiyle alakalı olduğu için kendi başına hiçbir yorum doğru olmaz. Bu nedenle anlamlı çıkarımlar yapmak, geleneğin içselleştirilerek yorumlanmasına bağlıdır.<sup>16</sup> O, Ehl-i Rey olarak adlandırılan geleneğin içinde yer alır. Dolayısıyla sadece Mâtürîdi'nin metinlerini sözel olarak okumak yetmez, aynı zamanda içinde yer aldığı geleneği de içselleştirmek gerekir.<sup>17</sup> Daha anlaşılır bir ifadeyle Ebu Hanife ve takipçilerinin inşa ettiği anlama ve yorumlama geleneğini bilmek gerekir.

### **I. Mâtürîdi: Üzeri Peçelenmiş Bir Anlayışın Öncüsü**

Ebu Mansûr el-Mâtürîdi, Türkistan, Semerkant'a yakın Mâtürîd adlı mahallede<sup>18</sup> dünyaya gelmiştir. Hangi tarihte dünyaya geldiği konusunda farklı görüşler söz konusudur. Anılan bölge bugün Özbekistan Devleti'nin Semerkant şehrinin kuzey batısına düşmektedir. Semerkant şehrine nispetle Semerkandî; Mâtürîd beldesine nispetle Mâtürîdi olarak anılmaktadır. Kelam, Tefsir ve Fıkıh gibi bilim dallarındaki yetkinliği sebebiyle *önder*, akait sahasında düşülen hataları düzeltici anlamında *musahhih* gibi sıfatlarla anılmaktadır. Mâtürîdi, 333/944 tarihinde Semerkant'ta vefat etmiş, Câkerdize mezarlığına defnedilmiştir. Neseî, *Tabsiratü'l Edille* adlı eserinde onun hayatını ve kimliğini özetleyen önemli bir not düşer: "*Mâtürîdi vefat ettiğinde, dönemin kadısı Hakîm es-Semerkandî, mezar taşına şu sözleri yazdırdı: Burası her şeyini ilme adayan, ömrünü*

<sup>14</sup> Barthold, 1973, s. XIV. İzah ve düzeltmeler kısmı Fuad Köprülü tarafından eklenmiştir.

<sup>15</sup> Gadamer, 2009, II / 253.

<sup>16</sup> Gadamer, 2009, II / 189.

<sup>17</sup> Meselenin anlaşılması için Mâtürîdi'nin *Kitabü't Tevhid* adlı eserinin H. Südi Erdoğan ve Bekir Topaloğlu tarafından yapılan çevirileri mukayese edersek, Erdoğan'ın çevirisinden hiçbir şey anlaşılmasında, oysa hem dile hem de içinde bulunduğu geleneğe hâkim olan Topaloğlu tarafından yapılan anlaşılır bir çeviri olmuştur.

<sup>18</sup> Sem'ânî, 1988, 5 /155. Aktaran: Usta, 2007, s. 446.

*ilmin yayılıp gelişmesine harcayan, eserleri övülen, ömrünün meyvelerini toplayan zâtın kabridir”.*<sup>19</sup>

Mâtürîdî'nin h.333 /m.944 tarihinde vefat ettiği konusunda herhangi bir ihtilaf yoksa da ne zaman dünyaya geldiği konusu tartışmalıdır. Karşılaştırmalı verilere dayalı olarak h.238 /m.852 tarihinde dünyaya geldiği kabul edilir. Ne var ki Nesefî, “*Mâtürîdî, Ebu Hasan Eş'arî'den az bir zaman sonra vefat etti*”<sup>20</sup> demektedir. Bu ifadeyle ne kadar bir süreyi kastettiği belli değildir. Eş'arî h.324'te vefat ettiğine göre ‘az bir zaman’ yaklaşık 10 yıl olmaktadır! Bu verilere göre doğumu ve çocukluğu Mütevekkil'in halife olduğu (847-861) döneme denk düşmektedir. Vefat ettiği tarihte (944) ise Muttaki (940-944) halifedir. Bu dönem Mutezile-Ehl-i Hadis arasında yaşanan siyasî ve itikadî tartışmanın Ehl-i Hadis lehine bozulduğu ve yükselişe geçtiği, devletin siyasî otoritesinin de giderek zayıfladığı süreci<sup>21</sup> simgeler. Bu dönemde halifelerin otoritesi komutanların eline geçmiş, siyasî ve iktisadî kriz derinleşmiş, devlet topraklarını askerî valilere kiraya vermeye başlamış, valiler devletin zayıf durumundan yararlanarak yarı bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir. Ortaya çıkan yarı bağımsız devletlerden birisi de Samanî (847-999) devletidir.<sup>22</sup> Tarihler dikkate alınırsa Mâtürîdî'nin ömrü neredeyse Samanî Devleti'nin ömrü kadar olmuştur.

Bu durumu Adam Mez, *Die Renaissance des Islams / Onuncu Yüzyılda İslam Rönesans'ı* adlı eserinde şöyle tavsif etmektedir: “*10. Yüzyılda, imparatorluk Araplar öncesi durumuna gerilemiş ve doğu tarihinde fasıllar hariç her zaman var olan ve sunî sınırlara zıt olarak doğal sınırların gerektirdiği münferit devletler oluşmuştur. 324 / 935 yılında parçalanma süreci tamamlandı. Küçük devletler ancak, tek ve aynı imparatorluğun parçasıydılar. Batı İran'da Büveyhiler, Mezopotamya'da Hemdâniler, Mısır ve Suriye'de İhşîdiler, Afrika'da Fatımiler, Endülü's'te Emeviler, Mâverâünnehir ve Horasan'da Samaniler, Güney Arabistan ile Bahreyn'de Karmatiler, Taberistan ve Cürcân'da Deylemiler, Basra ile Vâsüt'da Berîdiler hâkim idiler. Halife'ye sadece Bağdat ile Irak'ın bir bölümü kalmıştır.*”<sup>23</sup> Bu tablo Mütevekkil döneminden itibaren Ehl-i Hadis lehine bozulan dengein giderek Sünnî-Ehl-i Hadis ve Şîî bloklara doğru kaydığını göstermektedir.

Samanîlerin ilmî faaliyetlere önem verdiği ve bu coğrafyada birçok alanda ilim adamlarının yetiştiği doğrudur.<sup>24</sup> Altı hadis kitabının beşinin bu coğrafyada telif edilmesinin mutlaka tarihî ve kültürel sebepleri vardır ki ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Fakat anılan coğrafyada, özellikle Buhara, İslam'ın lafzî ve rivayetçi yorumunu esas alanların daha etkin olduğu bir kent idi. Diğer bir deyişle kent gelenekçi anlayışın bir kalesiydi.<sup>25</sup>

<sup>19</sup> Nesefî, 2004, 1 / 472.

<sup>20</sup> Nesefî, 2004, 1 / 474.

<sup>21</sup> İbn Esir, 1991, 7 / 56, 86-87; Ali, 1990, 1 / 296.

<sup>22</sup> İbn Esir'in *el-Kâmil fi't Tarih*, adlı eserinin sekizinci cildi incelenirse tarihi tablonun böyle olduğu görülür.

<sup>23</sup> Mez, 2000, s. 11.

<sup>24</sup> Barthold, 1973, s. 47.

<sup>25</sup> Bkz: Starr, 2013, s. 245-246, 253,

Samanîlerin halife Harunreşid döneminden itibaren Mâverâünnehir ve çevresinde etkin oldukları bazı olayların çözümünde Abbasi devleti ile irtibat içinde oldukları görülmektedir. Memun'un halife olmasıyla birlikte Samanîler yeni bir döneme adım attı.<sup>26</sup> Fakat devletin resmî olarak kuruluşu yaklaşık olarak miladi 875'te gerçekleşir. Halife Mu'temid tarafından Nasr b. Ahmed'e idarenin verilmesiyle bu süreç başlar.<sup>27</sup> Mâtürîdi'nin 852'de doğduğu 944 tarihinde vefat ettiği kabul edilirse yaşamının 69 yılını Samanî Devleti'nin idaresi altında geçirdiği anlaşılır: İsmail b. Ahmed (892-907), Ahmed b. İsmail (907-914), II. Nasr b. Ahmed (914-943), I. Nuh b. Nasr (943-954) dönemleri.<sup>28</sup> Her sultanın dönemi kendine özgü özellikler taşır. Her dönem siyasî isyanlara ve istikrarı sarsan olaylara tanıklık eder. Özellikle II. Nasr b. Ahmed'in Batinîliğe kaydığı<sup>29</sup> ve iktidar-ulema ilişkisinin hassasiyetleri yok eden tarzda sürdürüldüğü düşünülürse Mâtürîdi'nin sıkıntılı bir hayat yaşadığı söylenebilir.

Samanî Devleti, iktisadî ve kültürel olarak önemli bir sıçrama yapmasına karşın taht mücadeleleri ve siyasî isyanların yaşandığı bu toprakların çok acı olaylara tanıklık ettiği de bir gerçektir. İbn Esir, yaşanan taht kavgaları, siyasî isyanlar ve siyasî hilelere ayrıntılı olarak değinmektedir. Her yılı ayrı olarak değerlendiren İbn Esir tarih yazım metodu olarak sözünü ettiği yıla ilişkin yaşanan olayları sıralamaktadır.<sup>30</sup> Titiz bir inceleme yapıldığında olaysız bir dönemin olmadığı ve bu dönemde iktidarı muhafaza etmenin yolunun farklı unsurlara dayandığı görülür. Barthold "*İsmail b. Ahmet'ten sonraki bütün hükümdarlar içinde fevkalade bir iktidar sahibi olarak kabul edebileceğimiz bir kimsenin varlığına dair tarihî bilgi mevcut değildir*,"<sup>31</sup> demektedir. Gerçekten de elimizdeki veriler ışığında baktığımızda giderek zihnî darlığın derinleştiği ve siyasî davranış ve tutumların zayıfladığı görülmektedir. Zaten "*Nuh b. Nasr'ın (943-954) saltanatından itibaren hanedanın çöküş işaretleri açığa çıkmaktadır*."<sup>32</sup> Böyle bir tabloda iktidarın yanında olan veya birlikte hareket eden ulema, ağırlıklı olarak Ehl-i Hadis anlayışı içinde yer alanlardır. İktidarın lafzî anlayışla ittifak ettiği bir zeminde Mâtürîdi'nin öne çıkmaması anlaşılır bir durumdur.

Mâtürîdi'nin yaşadığı bölge ağırlıklı olarak farklı dinî ve tabii ilimlerin ve bunlara ilişkin meselelerin tartışıldığı bir yerdi. Bununla birlikte farklı dinî ve felsefî akımların, İslâm düşünce geleneği içinde ortaya çıkan ihtilaflar ve iç gerilimlerin de yaşandığı bir ortamdı. Gerek tarihî verilerin sunduğu<sup>33</sup> gerekse bizzat Mâtürîdi'nin *Kitabü't Tevhid* adlı eserinde değindiği felsefî ve dinî zümrelere bakılırsa yaşadığı ortamı fikirler ve inançlar kazanı olarak tanımlayabiliriz.<sup>34</sup> Dolayısıyla Mâtürîdi'nin felsefî, dinî ve siyasî tartışmaların uzağında, daha rahat bir ortamda yaşadığı iddiası ilmî temeli olmayan bir görüştür.

<sup>26</sup> Usta 2007, s. 77.

<sup>27</sup> Barthold, 1990, s. 227.

<sup>28</sup> Bkz: Usta, 2007.

<sup>29</sup> Usta, 2007 454.

<sup>30</sup> Bkz: İbn Esir, 2001, s. 8 / 13-345; Barthold, 1990, s. 241-259.

<sup>31</sup> Barthold, 1990, s.258.

<sup>32</sup> Barthold, 1990, s. 258.

<sup>33</sup> Starr, 2013, s. 239-241.

<sup>34</sup> Mâtürîdi, *Kitabü't Tevhid*, s. 42-47, 139-147, 174-192.

Bölgedeki tüm dinler üzerinde yetkin bir isim ve müthiş bir fakih olmasına karşın<sup>35</sup> Mâtürîdî'nin hayatı ve ortaya çıkışının bağlamı üzerine, biyografik ve akademik kaynaklarda gösterilen ilgi onun tarihi ve fikrî rolüne uygun düşmemektedir.<sup>36</sup> Sözgelimi İslamî fırkalara dair kaynak eserler, Mâtürîdî hakkında suskundur. Nitekim Bağdadî (v.429/1037), İsferyânî (v. 471 /1078), Şehristânî (v.456 /1063), İbn Hazm (v.456 /1063) gibi bilginler eserlerinde Mâtürîdî'den hiç söz etmezler.<sup>37</sup> Sıradan ve akademik değeri olmayan, hatta bir mezhebin ana bünyesinden ayrılan fırkalara yer veren mezhep tarihçilerinin Mâtürîdî'den hiç söz etmemelerinin özel bir sebebe dayandığı açıktır. Bazıları ise Mâtürîdî'nin tarihi bağlamı ve rolüne atıf yapmadan birkaç kelam etmekle yetinirler. Böyle olunca Mâtürîdî'nin aile fertleri bilinmez. Bazı kaynaklarda Muhammed b. Mahmud şeklinde babasının ve dedesinin adı zikredilmekte, bunun ötesinde sadece kız torunundan bahsedilmektedir. Bu durum, soyunun kız çocuğu tarafından devam ettiğini göstermektedir.

Etnik kökeni ile ilgili olarak da biyografik yazar ve tarihçiler arasında tartışmalar vardır. Zebidî, Beyazîzade Ahmed Efendi, çağdaş araştırmacılardan M. Eyup Ali, Kemal Işık ve benzerleri Arap asıllı olduğunu ileri sürmüş ve bu görüşlerini bazı Arap ailelerin Semerkant'a yerleştiği kabulüyle desteklemişlerdir. Hatta Medine'nin meşhur Eyyub el-Ensarî ailesinden geldiğini iddia etmişlerdir.<sup>38</sup> Bu veriyi esas alan M. Eyup Ali gibi bazı araştırmacılar *Kitabü't Tevhid*'in kenarındaki Ensarî kaydının Mâtürîdî'nin soyuna işaret ettiğini iddia ederler. Fakat Mâtürîdî üzerinde önemli çalışmalar yapan Topaloğlu "*Zebidî'nin kullandığı ensarî nispetinin soy ve kök tespitine değil, takdir ve şereflelendirmeye yönelik olduğunu*"<sup>39</sup> ifade eder ve şu çıkarımı yapar: "*Araştırmacının elinde Ensarî nisbesinden başka bir doküman bulunmamakta ve ayrıca bu nisbenin dayanağı bilinmemektedir. Mâtürîdî'ye Arap asıllı demenin yegâne kaynağı Kitabü't Tevhid'in kenarında yer alan mesnetsiz kayıttır. Oysa aynı kitabı inceleyen bir araştırmacı orada çok önemli konuların çözümü için müellifin anlaşılması zor, anlatım ve gramer hatalarını görür. Kitabü't Tevhid'i Türkçe'ye çevirme sırasında Mâtürîdî'nin Arap asıllı olamayacağı kesinlik kazanmıştır.*"<sup>40</sup>

Dünya Boşnak Kongresi Başkanı ve Bosna-Hersek Eski Baş Müftüsü Mustafa Ceriç ise Ensar nisbesinin doğru olmadığını belirtir. Ona göre bu bilgi üçüncü şahıslar tarafından Mâtürîdî'nin kitabına eklenmiştir, Mâtürîdî'nin şahsına ait değildir. Ceriç bu görüşünü şöyle gerekçelendirir: "*Çünkü Mâtürîdî'nin Arapça yazımında akıcılık yoktur. Takip edilmesi zordur. Bu durum Arapçanın, Mâtürîdî'nin ikinci dili olduğunu gösterir. Dolayısıyla Mâtürîdî ya Türkçe ya da Farsça düşünüp Arapça yazmıştır.*"<sup>41</sup>

<sup>35</sup> Starr, 2013, s. 253.

<sup>36</sup> Bedevî, 1940, s. 317.

<sup>37</sup> Yazıcıoğlu 1985, s. 282.

<sup>38</sup> Beyazîzade, 2007; Ali, 1990, s. 1 / 296; Işık, 1980, s. 8.

<sup>39</sup> Topaloğlu, 2002, s. XVIII.

<sup>40</sup> Topaloğlu 2002, s. XVIII.

<sup>41</sup> Ceriç, 1995, s. 21-22.



Öte yandan İran tarihi üzerine araştırmalarıyla tanınan Seyyid Hüseyin Nasr ve M. Müteharri, Matürîdî'nin Farişî olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>42</sup> Bu iki araştırmacının kaynağı, *Tarih-i Buhara*'da yer alan rivayete ve bu rivayete bağlı gerekçelere dayanmaktadır. Bu gerekçeleri şöyle sıralanır: **(a)** Samanî Devleti'nin resmî dili Farsçadır, **(b)** Samanîlerin atası Saman-Hudat, Belh vilayetinde Saman köyünün kurucusu ve reisidir, **(c)** Samanî Devleti'nin kurucusu, 591 yılında Sasanî sergerdelerinden Türklere sığınmış olan Behrâm Çubin'in torunudur. Bu gerekçeler tarihi durumu bir tarafından okumanın ürünüdür. Çünkü **(a)** “bu bölge halkı başlangıçta Ari kökenli olmasına rağmen siyasi açıdan daha çok Orta Asya'ya bağlı kalmış ve zamanla Türkleşmiş bölgedir. Ayrıca geleneksel toplumlarda kendini tarihî bir şahsiyete bağlama adet vardır. Söz konusu şecere böyle bir eğilimin ürünüdür. **(b)** Yine şecerede yer alan Güzek ve Kürekin gibi bazı isimler Türk ismidir. **(c)** Bu şecere kabul edilse bile bu şehir Behram Çubin'den önce dahi Türk hâkimiyetinde idi. Samanîler döneminde ise yine bir Türk hanedanı olan Banicûrilere başkentlik yapmıştı.<sup>43</sup> Kaldı ki ticaretle uğraşan Soğdlular, merkezî ve daimî devlet kurmak yerine bölgeye hâkim olan devletlerin himayesinde uzun yıllar doğu-batı ticaretini ellerinde tutmakla yetinmişlerdir. Bölgede bu topluluk tarafından kurulmuş bir siyasi güce rastlanmaz. Mâverâünnehir kuzeyden ve daha çok doğudan batıya doğru kaymaya başlayan milletlerin ve bilhassa Türklerin egemenliğinde kalmış ve sonunda bir Türk ülkesi haline gelmiştir.”<sup>44</sup>

Matürîdî, Hanefî mezhebinin üçüncü kuşak âlimlerindedir. Hanefî âlimlerin çoğunluğu Mâtürîdî'nin varmış olduğu neticelerin Ebu Hanife'nin akaid hususunda tespit ettiği neticelerle birleştiği görülmektedir.<sup>45</sup> Çünkü onun ders aldığı hocalar zinciri Ebu Hanife'ye ulaşır. Ebu Süleyman el-Cüzcânî'nin (v. 200 /816) öğrencisi Ebu Bekir Ahmed b. İshak el-Cüzcânî, Kadî Ebu Yusuf (v.182 /798) Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den (v.189 /805) ders almıştır. Son iki âlimin Ebu Hanife'nin öğrencileri olduğu bilinmektedir. Matürîdî'nin hocalarından Nusayr b. Ahmed el-Belhî de Ebu Süleyman el-Cüzcânî'den ders almıştır. Cüzcânî ile Muhammed b. Mukatil er-Razî Ebu Muti el-Hakem b. Abdullah el-Belhî (v.199 /815) ve Ebu Mukatil Hafis b.Müslim es-Semerkandî'den (v.208 /823) okumuştur. Razî'de Şeybânî'den ders almıştır.<sup>46</sup>

Ebu Hanife gibi bir âlimin öğrencilerinden ders alan ve elimizdeki teliflerinde hem İslâm düşünce geleneğini hem de bulunduğu kültürel ortamda yaşayan farklı inanç ve felsefi eğilimleri derinlemesine tahlil eden Mâtürîdî hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaması dikkat çekicidir. Söz konusu durumun onun şahsiyeti ve görüşleriyle alakalı olduğu açıktır. Çünkü Matürîdî, “*zalim olduğu kesinlik derecesinde sübut bulan zamanının sultanına adil diyen ve dolayısıyla zulmü adaletle vasıflandıranın küfre girdiğini*”<sup>47</sup> söyler. Çünkü ona göre “*zulüm hakka engel olmaktır ve hakkı başkasına vermektir. İnsan,*

<sup>42</sup> Chaker, 2016, s. 39-64.

<sup>43</sup> Yazıcı, 1992, s. 410-411. Aktaran: Usta, 2007, s. 71,

<sup>44</sup> Bölgenin tarihi değişim süreci için bakınız: Usta, 2007, s. 25, 39-40.

<sup>45</sup> Muhammed Ebu Zehra, 1983, 1 / 215.

<sup>46</sup> Leknevî, 1998, 319; Beyazızade, 2007, s. 23; Topaloğlu, 2002, XXII; Ali, 1990, 1 / 296.

<sup>47</sup> Buharî, 2003, II / 382, V / 577. Aktaran: Özen, 2003, s. 147; Dorroll, 2016, s. 122.

*şiddetle arzulanacağı fayda, ısrarla sakındığı bir zarardan dolayı zulmeder.*"<sup>48</sup> Bilerek ve isteyerek iktidarın söz konusu nitelikteki icraatlarını benimsemek, uygulamak böylesi filleri reddeden dinî hükümleri inkârdır. Bu nedenle küfürdür. İman-amel ilişkisi meselesinde Ebu'l Kasım el-Kâ'bi'nin görüşlerini tahlil ederken şöyle bir değerlendirme yapar: "*Her günah işleyen kimse ilahî rahmetten kovulmuş değildir. İşlediği günahın cezasını çeken kimse için lanet kavramı artık kullanılmaz. Eğer lanet edilmeye hak kazanmış biri varsa yukarıdaki iddianın sahibi buna en çok münasip görülen olmalıdır. Çünkü onun fisk niteliği taşıyan filler işlediği ve zalim devlet adamlarıyla işbirliği içinde olduğu bilinmektedir. Bütün bunlar onun mezhebine göre gerçek manasıyla laneti celbeder.*"<sup>49</sup>

Zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde olmanın küfre nispet etmeye daha lâyük görülmesi dikkat çekicidir. Bu durum, aynı zamanda Matûridî'nin dönemin hükümdarları ve onlarla ilişki içinde olan ulemaya karşı vaziyet alma biçimini ifade etmektedir.<sup>50</sup> Hakikati iktidarın belirlediği, âlimin belirlenen görüşü güç adına meşrulaştırdığı sosyopolitik ortam mevcut söylemi paylaşmayan her görüşü öteki ilan ederek mahkûm eder. Bu verilere dayanarak Matûridî'nin III. asırda bir mezhep önderi olarak görülmediğini söyleyebiliriz. Bilginin ve haklı olmanın gücüne dayalı olarak önder unvanının dördüncü asırda verildiği anlaşılmaktadır.

Bir tarihî şahsiyetin erdemi ve büyüklüğü tarihte bıraktığı izle bağlantılıdır. Farklı dinî ve felsefî eğilimlerin kazanı haline gelmiş bir coğrafyada İslâm'ı, insanın aklı ve iradî yeteneğini savunan ve bizzat kendisinin yetiştirdiği medresede hocalık yaparak bir düşünce hareketini gerçekleştiren Mâtûridî perdelenmiştir. Fakat özgünlüğü ve duruşu nedeniyle derin iz bırakmıştır. Nitekim daha o dönemde vefatının ardından mezar taşına arkadaşı Hâkim es-Semerkindî'nin yazdırdığı şu ifadeler Matûridî'nin kimliğini çok güzel anlatmaktadır: "*Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır.*"<sup>51</sup>

O, aynı zamanda İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakan Ebu Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim es-Semerkindî (v.340 /951), Ebu Hasan Ali b. Said er-Rüsteğfânî (v.345 /956), Ebu Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrahim el-Buhari es-Semerkindî (v.373 /984), Ebu Muhammed Abdülkerim b. Musa el Pezdevî (v.390/1000)<sup>52</sup> gibi şahsiyetleri yetiştirmiştir. Elbette ki tarihte iz bırakan önemli şahsiyetler, yaşanan kriz dönemlerinde yeniden hatırlanırlar. Günümüzde Mâtûridî'nin yeniden gündeme gelmesi İslam toplumunun yaşadığı krizi aşma çabasına eşlik etmektedir. Ne var ki mevcut hastalıklı durumdan beslenen ve bunu korumayı amaç edinen kesimler Mâtûridî başlığı altında Ehl-i hadis / Eş'arî / Sûfî karışımından oluşan malumatı pazarlamaktadırlar.

<sup>48</sup> Mâtûridî, Te'vilât, II / 454.

<sup>49</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 452.

<sup>50</sup> Dorroll, 2016, s. 120.

<sup>51</sup> Neseî, 2004, I / 472; Özen, 2003, s. 47.

<sup>52</sup> Neseî, 2004, I / 472; Leknevî, 1998, s. 130-131; Topaloğlu, 2002, XXIII; Ak, 2008, s. 163-168.

Barthold 1920'de Semerkant'a yaptığı seyahatte Çâkerdize mezarlığında Mâtürîdî'nin türbesini gördüğünü söyler.<sup>53</sup> Ne var ki Sovyetler Birliği döneminde mezarlık iskâna açılmış ve türbenin bulunduğu yer bir evin bahçesinde kalmıştır. 1991'de Semerkant'ı ziyaret eden bir grup Türk bilim insanı sözü edilen yerde türbe olmadığını, kabrinin üzerine beton atılıp avlu olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin şimdi Semerkant'ın Siyab merkez ilçesinin ikinci şark mahallesi Gucdüvan sokağında yer alan mezarının bulunduğu alana 2000 yılında yeni bir türbe ve külliye inşa edilmiştir.<sup>54</sup>

Matürîdî, Ebu Hasan el-Eş'arî'den yirmi yıl önce dünyaya gelmiştir. Buna Eş'arî'nin Mutezile içinde kaldığı ilk kırk yılını da ekleyecek olursak Mâtürîdî'nin Eş'arî'den yarım asır önce Ehl-i Sünnet akidesini savunup, tesis etmeye çalıştığı anlaşılır. Uzun süre Mutezilenin içinde kalan Eş'arî'nin Sünni Ekol ile olan ilişkisi kısa sürelidir. Bu tarihî durumu dikkate alırsak diyebiliriz ki Eş'arî, Ehl-i Sünnet mezhebine geçmeden önce Sünni Ekol, Mâtürîdî tarafından kurulmuştu. Böyle olmasına karşın "*Sünni Ekol neredeyse Eş'arî ile özdeşleştirilmiş, Mâtürîdî ihmal edilmiştir.*"<sup>55</sup>

Gerek tarihî konumu gerekse ilmî yetkinliği açısından önemli bir yere sahip olan Mâtürîdî'nin ihmal edilmesinin sebepleriyle ilgili olarak çeşitli nedenler ileri sürülmüştür. Bunlar arasında Mâtürîdî'nin hilafet merkezi Bağdat'tan uzak ve ilmî tartışmaların yoğun olmadığı bir coğrafyada yaşaması, Türk olması sebebiyle Arap tarihçileri tarafından görmezlikten gelinmesi, siyasî görüşleri sebebiyle dışlanması, devlet imkânlarından mahrum kalması, fikhî mezheplerin çoğunun Eş'arî'nin görüşlerini benimsemesi gibi gerekçeler ileri sürülmüştür. Söz konusu gerekçeler içinde tarihî duruma ve içtimâî-siyasî yapının mantığına uymayan hususlar yer almaktadır. Sözelimi yaşadığı yerin hilafet merkezinden uzak ve ilmî tartışmaların yoğun olmadığı bölgede yaşaması tezi ilmî temellerden yoksundur.

Biz bu ihmalin temel nedenleri konusunda şunları söyleyebiliriz:

**Birincisi:** Eş'arî'nin, Mutezile'den koptuktan sonra Ahmed b. Hanbel'e teslim olması ve kendi amacını tedrici olarak gerçekleştirme yöntemini seçmesidir. Bazı konularda Ehl-i Hadis'in görüşlerini benimsemesi ve hadisleri delil olarak kullanmasıdır. Eş'arî'nin *el-İbane* adlı eseri bunun örnekleriyle doludur. Matürîdî ise Ebu Hanife çizgisine bağlı ve onu geliştiren bir şahsiyettir. Ehl-i Hadis'in bu çizgiye karşı olumsuz tutumu bilinmektedir. Semerkant, Ehl-i Hadis'in /İyaziye Ekolü'nün güçlü olduğu bir yerd. Rivayeti,/asarı önceleyen Ehl-i Hadis'in aklı, bütün bilgi kaynaklarının en önemlisi gören Mâtürîdî'ye sıcak bakmayacağı kolayca anlaşılabilir bir durumdur. Ehl-i Hadis'in iktidar ağı içinde yer aldığı da buna eklenirse, Mâtürîdî'nin neden dışlandığı da anlaşılır. Dışlanan ve merkezden çevreye kaymak durumunda kalan bir anlayışın geniş coğrafyaya yayılması, kaynakların ondan bahsetmesi beklenemez. Çünkü bu iktidar-paydaşlar mantığının ürettiği düzenin mantığı ve gramerine aykırıdır.

**İkincisi:** Eş'arî'nin takipçileri onun görüşlerini geliştirmiş ve belirsiz görülen meselelere açıklık getirmişlerdir. Mâtürîdî, daha işin başında merkezin dışına atılmış,<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Barthold, 1990, s. 95.

<sup>54</sup> Özen, 2003, s. 146.

<sup>55</sup> Yazıcıoğlu, 2001, s. 106.

<sup>56</sup> Dorroll, 2016, s. 120.

Nesef çevresinde kendisinden söz edilmiştir. Bu dışlanma, kendisini farklı kılan düşüncelerin perdelenmesine yol açmıştır. Takipçileri onu farklı kılan görüşleri Eş'arî söyleme eklemiştir. “*Mâtürîdî kelamının özgün özellikleri Ebu'l Muin en-Neseî tarafından kırılmaya uğratılmıştır.*”<sup>57</sup> Güçlenen Eş'arîliğin içinde etkisini tedrici olarak yitirmiştir. Çünkü bilgi kuramından akıl-tabiat ilişkisine kadar Mâtürîdî'nin ürettiği kavramsal düzen ve tanımlar “ara kavramlar ve izahlarla” bağlamından koparılmıştır.<sup>58</sup> Bu meselenin ayrıntılı olarak tartışılması gerekir. Konunun anlaşılması için, sadece iki mesele üzerinden yaşanan farklılaşmaya göstermeye çalışacağım.

A. Yusuf Şevki Yavuz, söz konusu farklılaşmayı en açık ve anlaşılır biçimde “İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı” adlı makalesinde Ebu'l Mu'in en-Neseî'ye atıf yaparak bu kopuşlara işaret etmektedir<sup>59</sup>. Mâtürîdî'yi farklı kılan tabiat ve illiyet anlayışı, kendinden varlık üretme kaygısına gönderme yapılarak Eş'arî'nin ilahî âdet teorisine dönüştürülmüştür. Oysa Mâtürîdî âlemin yaratılmış olduğunu söyler ve şöyle temellendirir; **(a)** Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlardan her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmıştır. Ayn'ın taşıyabileceği arazlardan ayrı kalması imkânsızdır. Hâlbuki kıdem ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur. Zaruret ve ihtiyaç ayn'ı diğerlerine muhtaç hale getirir ve bu nedenle de yaratılmışlığı sübut bulur. **(b)** Duyularla algılanan her varlıkta farklı birbirine zıt tabiatların bir araya gelmesi kaçınılmaz bir durum arzeder. **(c)** Âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. **(d)** Tabiatın iyi veya kötü, küçük veya büyük, güzel ve çirkin tarafları bulunduğu gibi aydınlığı ve karanlığı da mevcuttur<sup>60</sup>.

Bu önermeler âlemin yaratılmış olduğunu izaha yönelik olduğu halde Neseî “cevher, kendi başına varolan nesnedir” tanımını esas alarak Mâtürîdî'yi eleştirir. Bu düşüncenin kendi başına var olan varlığı gerektireceği ileri sürülür. Oysa Mâtürîdî parçalanmayan bir cüzden bahsetmez. “*Daha teknik olarak durum anlamına gelen hal terimini kullanır. Bununla koşullara ve konumlara işaret edilir. Mâtürîdî'ye göre dünyadaki her şey çeşitli ve birbirine zıtlık teşkil eden tabiatlardan oluşmuştur. Bu tabiatlar sıcaklık, soğukluk, ıslaklık ve kuruluk gibi tabii durumları içerir. Varlıkları birbirleriyle çatışma içinde olsa da tek bir varlığa bağlı bulunurlar.*”<sup>61</sup> Bu mevzuda söyledikleri anlam sınırları çerçevesinde tahlil edilirse, arazlardan / ilineksel bir dünyadan bahsettiği söylenebilir. “*Mâtürîdî, örtülü bir biçimde öz gibi terimleri kullanmaz. Bilakis hal terimini gerçek dünyada somutlaşan belirli bir nesnenin tüm özel koşullarına işaret edecek şekilde kullanır.*”<sup>62</sup> “Cisimlerin sahip oldukları mahiyetin kendi dışındaki bir varlık sayesinde vücut bulduğunu, bölünme ve parçalanmanın, farklılaşmanın, bunların da yok oluşun alametleri olduğunu”<sup>63</sup> belirtir.

Parçalanmayan cüz'den Eş'arî *el-İstihsan* ve *Makâlât* adlı eserlerinde söz eder. Kur'an'da geçen “*her şeyin sayıldığı*” ifadesini sabit cevherlerin sayılmasına delil

<sup>57</sup> Dorroll, 2016, s. 120.

<sup>58</sup> Dorroll, 2016, s. 135.

<sup>59</sup> Yavuz 2012.

<sup>60</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 21, 22, 29.

<sup>61</sup> Dorroll, 2016, s. 126, 127.

<sup>62</sup> Dorroll, 2016, s. 127.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 79. Yavuz, 2012.

gösterir. Neseî, âlemin hadis olduğunu ve dolayısıyla Allah'ın varlığını ispat için bölünmeyen cüz görüşünün önemine değinir, o da bölünmeyen cüzden bahseder. Oysa Mâtürîdî eşyanın kendi başına bir konum olması anlayışını eleştiri çerçevesinde üç önerme sıralar: **(a)** Dıştan bir tesir olmaksızın zatıyla mevcut oluş, istiğna ve yeterliliğin delilini teşkil eder. **(b)** Kendi başında bir konumda bulunan bir şeyin zeval ihtimali yoktur, onun başkasından müstağni olması da mümkündür. **(c)** Dıştan etkilenmeyen bir şeyin kendi kendine başkasına muhtaç olması muhaldir. Şayet kendi açısından böyle bir ihtiyaç doğarsa onun zati var olduğu müddetçe ihtiyacı da sürer gider. Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin 'başlı başına var olan nesne' anlayışı ile uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur.

Mâtürîdî evrendeki canlı cansız, maddi-ruhi bütün varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığını kabul eder. Ona göre cansız varlıklardan ateşte yakma ve yukarıya doğru yükselme, buzda soğutma, taş ve toprakta aşağıya düşme, suda canlandırma, yemek ve gıdalarda besleme tabiatı vardır. Bu varlıklardaki tabiatlar Allah tarafından yaratılmıştır. Canlı varlıklarda hayatlarını devam ettirmek, kendilerine yönelik tehlikelerden korunmalarını sağlayan belirli tabiatlara sahip kılınmıştır. İnsanın da farklı bir tabiatı olduğunu söyler ve iyinin iyiliğini, kötünün kötülüğünü bilme tabiatı bulunan akıl sadece insanda vardır. İnsan iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış bilme tabiatı bulunan akla sahip kılınması sayesinde dinen sorumlu tutulmuştur. Oysa Neseî, canlı ve cansız varlıkların belli bir tabiatla yaratıldığı görüşünü devam ettirmemiş, Eş'arî'nin âdet teorisini benimseyerek ilahta hastalığa karşı bir fayda, zehirde ise zarar verme tabiatının bulunmadığını, fayda ve zarar verenin Allah olduğu tezini kabul etmiştir. Meseleyi biraz daha ileri taşıyarak bilgi elde etmede duyu organlarının bir fonksiyonu bulunmadığını ve Allah'ın yaratması sonucu ortaya çıktığını ileri sürmüştür.<sup>64</sup>

Görüldüğü üzere Mâtürîdî, eşyanın bir tabiatı olduğunu kabul eder. Kuşun uçuş tabiatı, balığın yüzmeye tabiatı, ateşin yakma tabiatı, insanın beslenme, korunma, sahip olma, düşünme, anlama ve konuşma tabiatı vardır. Bu tabiatların var olması zorunlu değildir. Çünkü zorunlu olsa terbiye edilmeleri mümkün olmaz. Eş'arî, tabiatın zorunlu olmadığını gösteren istisnaları genelleştirir. Hatta Hz. İbrahim'in ateşte yanmamasını mucize olmaktan çıkarıp eşyanın tabiatı olmadığına delil olarak kullanır. Bu anlayış İslam toplumunda keyfiliği üretmiş ve her türlü keyfiliği ve ihmali Allah'a isnat etme âdetini din haline getirmiştir. Kaldı ki özcü olmayan temellendirmeden de ateizm üretilebilir. Belirsizliğin bilimi altında yapılan post-modern okumalar hiçbir şeyin temeli yoktur diyerek ateizme kapı açmaktadırlar.

**B.** Mâtürîdî akıl-nakil ilişkisi üzerinde durduğu kadar akıl-tabiat ilişkisi üzerinde de durur. Sözelimi akıl-insan tabiatı ilişkisi üzerine şu yorumu yapar: İnsana hitap etmek ve görev vermek tabiatın seçimine değil, aklın doğrulamasına ve reddine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki insan tabiatında güzellik ve çirkinlik hissi Allah'ın insanı belli tarzda yaratmasından kaynaklanır.<sup>65</sup> Ona göre "evrende Yaratıcının yönetimi altında sürekli akış içindedir. Evrenin sürekli değişen gerçekliklerini çok yönlü kavrayabilmek için aklımızı kullanmalıyız."<sup>66</sup> Mâtürîdî'nin bu yaklaşımını Dorroll şöyle yorumlar: Mâtürîdî'ye göre

<sup>64</sup> Yavuz, 2012, s. 56-59.

<sup>65</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2 / 322.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 5; Dorroll, 2016, s. 119

akıl ve perspektif şeylerin hakikatine ulaşmak için önemli, fakat sınırlıdır. Bu yüzden kelimeler bize çok yüzlü görünür, dolayısıyla karmaşık gerçekliğin sadece bir yüzünü kavrayabiliriz. Evrenin sürekli değişen gerçekliklerini çok yönlü kavrayabilmek için aklımızı kullanmalıyız.<sup>67</sup> Demek ki Mâtürîdî'nin aklı öne çıkarması, modern zamanların her şeyden soyutlanmış ve her şeyin üstesinden gelen akıl anlayışı değil. Hak ve hukuk çerçevesini belirleyen inanç, ahlak ve değerlerle örülmüş bir akıl olmazsa insan, tabiatına yerleştirilen arzuların bağımlısı haline gelir. Ne yazık ki “Mâtürîdî'nin evren ve insan tabiatı üzerine geliştirdiği anlayışı, Mâtürîdî doktrini sistemleştiren Ebu'l Muin en-Neseî Tabîrâtü'l Edille adlı eserine dâhil etmemiştir. Bu kırılma Mâtürîdî okul geleneği tarafından sürdürülmüştür. Mâtürîdî kelamının en ilginç ve belirgin unsurları daha sonraki Mâtürîdî okulunun gelişiminin dışında tutulmuştur.”<sup>68</sup>

**Üçüncüsü:** Mâtürîdî, akıl ve tabiat arasındaki ilişki konusunda insan tabiatının arzuları ile aklı tercih arasında köklü bir ayırım yapar. Ona göre insan tabiatı kötü olan şeyleri de güzel görüp meyleder, iyi olan şeyleri çirkin görüp nefret eder. Fakat akıl, iyi olanı görüp tercih eder, kötü olanı kötü görüp kaçınır. Oysa Eş'arî aklın böyle bir yeteneği olduğunu kabul etmez. Bir şey Allah emrettiği için iyi yasakladığı için kötüdür. Mâtürîdî'ye göre insanın, farklı seçeneklerden birini seçmesi aklı bir tercihtir. Akıl yoluyla bir şeyin temiz veya pis, iyi veya kötü olduğunu bilir. “...önceden helal kılınan temiz ve iyi şeyleri onlara haram kıldık” (Nisa: 4 /160). Yahudilere haram kılınan şeylerin neler olduğunu Enam: 6 /146 ayeti açıklar. Bunlar tüm tırnaklı hayvanlar, sığır ve koyunun iç yağları, kemiğe karışan yağlardır. Helal olan yiyeceklerin haram kılınmasının sebebi Yahudilerin yaptıkları zulüm ve taşkınlık nedeniyle bir cezadır.<sup>69</sup> Mâtürîdî'ye göre ibadetler ve Şerî hükümler akıl yoluyla değil peygamberin bildirmesiyle mümkün olur. Dinin kendi varlığına gelince o akıl yoluyla bilinir.<sup>70</sup>

**Dördüncüsü:** Mâtürîdî varlıkların yaratılmasında illiyet, sebep-sonuç ilişkisini kabul eder. Fakat bu kabul mekanik bir zorunluluğu içermez. O, Allah'ın varlık ve olayları hikmetinin gereği olarak sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratmış olduğunu söyler. “Yaratma, eşyanın kendi mahiyeti çerçevesinde oluşmasını gerçekleştirmek ve her şeyin yaratılışına en uygun düşecek konumda olmasını sağlamaktır. Zira mahlûkatı yaratan hikmet ve ilim sıfatlarıyla nitelenmiştir. Hikmet ise her şeyin gerçekliğine isabet etmek ve her şeyi yerli yerine koymaktır.”<sup>71</sup> Keza Mâtürîdî yaratıkların farklı mahiyetlerde hikmete bağlı olarak varlık alanına çıktığını ileri sürer: “İlahi fillerin hür seçimle gerçekleştiğinin delili, yaratıkların farklı mahiyetlerde varlık alanına çıkması, hikmete bağlı olması ve Allah'ın birliğine kılavuzluk etmesidir. Bu hususlar bir şeyin kendi mahiyetiyle oluşmasının hür bir seçimle gerçekleştiğini gösterir.”<sup>72</sup> Oysa Ebu'l Mu'in en-Neseî, yaratılmış varlıkların bir tabiatının olduğunu kabul etmez. Neseî'ye göre Allah dilerse zerre miktarı yükü olan bir gemi batar. Dilerse taşıma kapasitesinin

<sup>67</sup> Dorroll, 2016, s. 119, 120.

<sup>68</sup> Dorroll, 2016, s. 120.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3 / 414.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3 / 421.

<sup>71</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 391.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 77.

üstünde bulunan kocaman bir dağı taşıyan gemi suda batmaz. Keza şarabın içen kişiye sarhoşluk vermesi, suyun içen insanın susuzluğunu gidermesi, ilacın insanı iyileştirmesi, ateşin yanıcı nesnelere yakması sahip oldukları tabiatların zorunlu bir sonucu değil, Allah'ın bu sonuçları yaratmakta icra ettiği âdetinin ve iradesinin zorunlu sonucudur.<sup>73</sup>

Bir düşüncenin kendi içinden nasıl anlam kaymasına uğratıldığı alıntılarla karşılaştırmalı olarak ortaya koyduktan sonra Yavuz şu değerlendirmeyi yapar: “Evrendeki varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığına ve evrendeki işleyişin Allah tarafından belirlenen sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleştiğine ilişkin görüşleri üzerinde durulmalı, yeni ilmi bilgilerin ışığında yorumlanmalı ve geliştirilmelidir. Din-bilim ilişkisinin sağlıklı bir zemine oturtulması açısından büyük bir önem arz eden illiyet ilkesine, yeni ilmi bilgilerin ışığında çağdaş bakışların yapılması kaçınılmazdır. Din adına sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunsuzluğunu savunmak yerine Allah'ın müdahalesine açık olan bir şekilde sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğunu benimsemek ilmi açıdan daha doğru görünmektedir.”<sup>74</sup>

Sunduğumuz birkaç örnek Matürîdî'nin bizzat kendisini takip ettiğini söyleyen bilginler tarafından kırılmaya uğratıldığını gösterir. Ebu Yusr el-Pezdevî, Ebu'l Mu'in en-Nesefî bunun tipik örnekleridir. Bunun sebebi tarihî ufku belirleyen anlayışın *dili* belirlediğini, İslâm akaidine dönük eleştirilere zemin oluşturmamak adına parçalanmayan cüzden ve âdet teorisinden yana tutum geliştirmenin daha kolay yol olduğudur. Ebu'l Mu'in Nesefî, Eş'arî görüşü öne çıkartırken bunu anlaşılır şekilde yansıtır. Esasen bu tutum, ortak bir dil oluşturma adına mevcut ve yaygın durumu, eleştiri ve ilmi arayışın önüne geçirme eğilimidir. Dilin / zihniyetin oluşturduğu kültür ve toplum ilişkisi açısından meseleye bakılırsa felsefeye, bilime mesafeli bakışın arkasını görmemiz ve eşya ile kurduğumuz ilişkinin neden keyfiliğe bu kadar açık olduğunu anlamamız mümkün olabilir. Maden ocağında yaşanan faciayı eşya ile kurduğumuz ilişkiye hiç bakmadan Allah'a havale etmemizin arkasında eşyanın tabiatını, sebep sonuç ilişkisini inkâr etmemiz yatmaktadır.

**Beşincisi:** Eş'arî-Ehl-i Hadis-iktidar ilişkisi her türlü baskıcı eğilimleri meşru görme ve gösterme düzleminde seyrederek. İmam-ı Azam Ebu Hanife ve Mâtürîdî çizgisi zulme karşı fikrî ve ahlakî direnişi önceler. Sözgelimi Ebu Hanife, Abbasî Devleti'nin icraatını eleştirmeye başlayınca Ebu Cafer el-Mansur, onu takibata alır ve sıkı bir göz hapsinde tutmaya başlar. Ebu Hanife Musul halkı hakkında bir fetva verir. Musul halkı, halifeye olan biatlarını bozmuşlar ve bunu yenilememişlerdi. Mansur da onlara biatlarını bir daha bozdukları takdirde kanlarının helâl olacağı şartını koşmuştu. Musul halkı biatlarını ikinci kez bozduklarında Mansur, aralarında Ebu Hanife'nin bir grup fakihî toplayıp onlara şöyle dedi: “Söyleyin bakalım! Hz. Peygamber'den rivayet edilen “müminler şartlarına bağlıdır” hadisi sahih değil midir? Musul halkı, bana karşı gelmemek üzere ileri sürdüğüm şartı kabul ettikleri halde benim valime karşı ayaklandılar. Böylece kanlarımı dökmek bana helal olmadı mı? Orada bulunanlardan biri, onlara dilediğini yapabilirsin, onlar hakkında söylediklerin yerindedir, diye cevap verdi. Ebu Hanife susmaktaydı. Mansur, ona dönerek “Sen ne diyorsun üstat! Bizim

<sup>73</sup> Nesefî, 2004, 1 /44-53.

<sup>74</sup> Yavuz, 2012, s. 63-64.

hilafetimiz nebevi bir hilafet ve makamımız onun eman evi değil mi, diye sordu. Ebu Hanife şöyle cevap verdi: Onlar ellerinde olmayan bir şartı kabul etmişler; sen de onlara hakkın olmayan bir şartı ileri sürmüşsün. Bu durumda onları cezalandırırsan helâl olmayan bir şekilde cezalandırmış olursun. Allah'ın şartını yerine getirmek her şeyin üstündedir. Bunun üzerine Mansur, fakihlerin dağılmasını emreder ve Ebu Hanife'ye şöyle der: Gerçek senin söylediğin gibidir. Şimdi memleketine dön, ama insanlara halifen için zararlı olacak fetva verme. Böyle yaparsan başkaldırmak isteyenlere destek olursun.<sup>75</sup> Aslında bu bir tehditti, fakat o iktidara şirin görünmek için hiçbir zaman hakkı çiğnemedi, bedelini hayatı ile ödedi.

Matürîdî, iman-amel ilişkisi meselesinde Ebu'l Kasım el-Kâ'bî'nin (v.319 / 931) görüşlerini tahlil ederken şöyle bir değerlendirme yapar: “Her günah işleyen kimse ilahî rahmetten kovulmuş değildir. İşlediği günahın cezasını çeken kimse için lânet kavramı artık kullanılmaz. Eğer lânet edilmeye hak kazanmış biri varsa yukarıdaki iddianın sahibi buna en çok münasip görülen olmalıdır. Çünkü onun fisk niteliği taşıyan filler işlediği ve zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde olduğu bilinmektedir. Bütün bunlar onun mezhebine göre gerçek manasıyla lâneti celbeder.”<sup>76</sup> Zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde olmanın küfre nispet etmeye daha lâyük görülmesi dikkat çekicidir. Mâtürîdî'nin bu çıkarımını tarihi arkaplanı bilmeden anlayamayız. O, Darü'l Cüzcaniye medresesinin hem öğrencisi, hocası hem de yöneticisidir. Bu medrese hem İslâm'ı anlama ve yorumlama açısından hem de ulema-iktidar ilişkisi açısından farklılık göstermektedir. Özellikle Mâtürîdî medresenin yönetimine geçtikten sonra iktidar ile işbirliği içinde olan ve iktidarın her icraatını meşrulaştıran ulema Mâtürîdî'nin aleyhine geçerler. Hatta onun, temel görüşlerine karşı kitap çıkarırlar. Mâtürîdî “zulme ilişkin tatbikatı meşru göstermenin insanı inkâra sürükleyeceğini ifade eder.<sup>77</sup> Mâtürîdî'nin neden dışarıda tutulduğu, görüşlerinin neden kırılmaya uğradığı tarih, dil ve yorum kapsamında yapılacak bir analizle anlaşılabilir. Düz mantığın ve güzellemenin ördüğü muhayyel malumat yığınıyla meseleyi açıklığa kavuşturmak bir yana, zulme ilişkin tatbikatı din yoluyla meşrulaştırmaya katkı sağlar.

Günümüz İslam toplumunda lafızcı ve rivayetçi anlayış ile keyfilige içkin mistik anlayışın her alanı kuşatmasının bir sebebi olmalıdır. Mâtürîdî aklî nazarı reddedenin elinde aklî nazardan başka bir delil yoktur, diyerek keyfilige bir sınır çekmeyi hedefler. *Kitabü't Tevhid'in* başında düşüncesinin temel matrisini net olarak ortaya koyar. “İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtil olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın, sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çapacak farklılık sadece benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu da var ki inanç ve

<sup>75</sup> Muhammed Ebu Zehra, 1987, s. 364-365.

<sup>76</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 452.

<sup>77</sup> Dorroll, 2016, s.122.



telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”<sup>78</sup> Mensubiyet algısı içinde kendini haklı gösterme, kemiyeti haklı olmanın gerekçesi sunma, büyüklerin yolunda yürümeyi hakka ulaşmanın ölçütü sayma gibi eğilimlerin, yani keyfiliğin bir anlam ifade etmediği nefis bir dille anlatılmaktadır.

Mâtürîdî, İslam’ı anlamda akla öncelik vermekte, itikada ilişkin Kur’ânî ifadeleri iman edilmesi gereken ihbarî ayetler olarak kabul etmektedir. “*Aklın bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olmaz*”<sup>79</sup> çıkarımı farklı bir bakış açısını ifade eder. Bu yaklaşımı ile itikadî konularda nakilden başka bir şeye ihtiyaç yok diyen fıkıh ve hadis âlimlerine muhalefet eder. Eş’arî ise nakle bağlı kalmış ve bunu fiili olarak uygulamaya koymuştur. İnsan fiilleri ve kader meselesiyle ilgili olarak Eş’arî’nin delil olarak kullandığı hadisler bunu göstermektedir. Bazı konularda kültürün yoğun etkisini taşıyan rivayetlerin temel konuları yorumlamada esas alınması aşılması zor sorunlara yol açmıştır. İtikadî meseleleri anlama ve yorumlama yöntemi ve ortaya koyduğu deliller Ehl-i Hadis tarafından Mutezilenin görüşlerine yakın olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Açık ve üstü örtük olarak eleştirilen Mâtürîdî, ismi gereği kadar anılmayan ve Eş’arî geleneği içinde eritilen bir görüş olarak kalmıştır. Günümüzde bile Mâtürîdî’nin görüşleri Eş’arî bakış açısıyla ele alınmakta ve yorumlanmaktadır.

## **II. Mâtürîdî’nin Tarihi Konumu ve Fikri Mücadelesi**

Abbasî devleti ile Arap hanedanlığı galibiyet ve refah itibarıyla son haddine ulaşmış, artık uzak bölgelerden çekilmekte olduğunun işaretini vermeye başlamıştı.<sup>80</sup> Birçok bölgede isyanların görüldüğü bu dönem, ilmi birikime ve idarî tecrübeye sahip bir yönetici olan Harunreşid Ebu Cafer’in (786-809) dönemidir. O, “*ilmi ve ilimle ilgilenenleri severdi, İslam’ın kutsallarına büyük saygı duyardı. Üzerinde evvelden icmaya varılmış dini meselelerde konuşulmasından hiç hoşlanmazdı*.”<sup>81</sup> Harunreşid devleti 23 yıl yönetmiştir. Bu dönem Abbasi Devleti’nin en zengin, bölge valilerinin geniş yetkilere sahip olduğu dönemdi. Halife, valilerin yanına, çeşitli malî ve idarî 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 içerisinde tahsil edilmesine önem verilmiştir. Bu göreve getirilen Ebu Yusuf (v.182 /798) *Kitabu’l Harac* adlı eserini bu dönemde yazmıştır. Gayri Müslimlere karşı bir haksızlık yapılmasını önlemeye yönelik kararlar almış ve uygulamıştır. Buna karşın birçok bölgede isyanların baş gösterdiği ve Harunreşid’in bunları bastırmak için çaba gösterdiği anlaşılmaktadır. Nitekim bu dönemde Horasan’da karışıklıklar çıkmış, buraya vali olarak tayin edilen Ali b. İsa b. Mahan müstebit bir idare kurmuş ve halka zulmetmiştir. Halife bu valiyi tedip için bizzat

<sup>78</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 3.

<sup>79</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 4.

<sup>80</sup> İbn Haldun, 2012, 1 / 556.

<sup>81</sup> Suyûtî, 2014, s. 290.

Rey'e gitmiş, fakat görevden almamıştı. Daha sonra çıkan karşılıkları bastırmak için iki oğlu ile sefere çıkmış, Tus şehrine varınca hastalanmış ve burada vefat etmiştir. Bu dönemde Samanîlerin Mâverâünnehir ve çevresinde etkin oldukları, bazı olayların çözümünde Abbasi devleti ile irtibat içinde oldukları anlaşılmaktadır.<sup>82</sup>

Celaleddin Suyûtî (v.915 /1505) Harunreşid'in döneminde gündemde olan dinî konulara atıf yapar. Bişr el-Merisî (v. 218 / 833) ise Kur'ân'ın mahlûk olduğu yönünde konuşur. Bişr'in sözleri Harunreşid'e ulaşınca "onu elime geçirdiğimde boynunu vurdurtacağım" dediğini, Hz. Peygambere isnat edilen bir hadisin metnine yönelik eleştiriye aşırı tepki gösterdiğini kaydeder.<sup>83</sup> Birçok davranış ve isteklerini meşrulaştırmak için kadısı Ebu Yusuf'a başvurduğunu, onun da duruma uygun fetvalar verdiği<sup>84</sup> yazılmıştır.

Harunreşid'den sonra Abbasi halifesi ilen edilen Emin iktidarı koruyamadı. Bir iç savaşın ardından Memun (813-833) iktidarı ele geçirdi. Harunreşid, veliaht tayin ettiği Memun'u Horasan'a vali olarak göndermişti. İki veliaht arasında çıkan iktidar kavgasında Memun, kardeşini mağlup ederek hilafet makamına geçmiştir. Hilafet merkezi olarak Merv'i seçmiş, İranlı unsura önem vermiştir. Hem İran etkisine tepki olarak hem de kardeşi ile yaptığı savaşın tesirleri, çevrede hoşnut olmayan kesimleri harekete geçirmiştir. Memun döneminden başlayarak şark vilâyetlerine valilerin gönderilmesi, bunların arasından o sahaları veraset yolu ile önce yarı müstakil, sonra kuvvetlendikçe müstakil hükümdar hanedanlar ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>85</sup> Fakat bu dönem bazı yönleri ile dikkat çekmektedir. İç isyanlar, felsefe ve kelam tartışmaları artmış, Mutezile mezhebinin görüşleri esas alınarak *mihne* /sorgulama düzeni kurulmuştur. Bununla birlikte tercüme hareketine verdiği destek sayesinde pozitif bilimlerde gelişmelere öncülük etmiştir.

Halife Mu'tasım (833-842) ve Vasık'ın (842-847) 13 yıllık iktidar dönemini ara dönem olarak kabul edebiliriz. İktidar-mezhep ilişkisinin etkili olduğu bu tarihi ortamda önemli değişim halife Mütevekkil ile başlar. Mâtürîdî, kabul edilen doğum tarihine göre halife Mütevekkil (847-861) iktidarının sonunda 9 yaşındadır. Bu dönem, Mutezile mezhebinin iktidarı kaybettiği ve Sünni anlayışın, daha özeld Ehl-i Hadis'in yükselişe geçtiği dönemdir. 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 gelişi (870-892) tarihinde Mâtürîdî 18 yaşında, Sâ mânî Devleti kurulduğunda 23 yaşındadır. 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"<sup>86</sup> çatısı altında geçirmiştir.

Hükümdar Memun'dan itibaren önce yarı müstakil, sonra kuvvetlendikçe müstakil hükümdar hanedanlar ortaya çıkmaya başlar. "Merkezden uzak bölgeler olan

<sup>82</sup> Usta, 2007, s. 77.

<sup>83</sup> Suyûtî, 2014, s. 290-291.

<sup>84</sup> Suyûtî, 2014, s. 297-298.

<sup>85</sup> Barthold, 1973, s. 125.

<sup>86</sup> Barthold, 1973, s. 125.

*Mâverâünnehir ve Horasan'da Sâmânîler, Deylem ve Taberistan'da Aleviler / Zeydiler, Cezire ve Musul'da Hamedânîler ve onların halefleri Benu Ukayl, Mısır'da ve Suriye'de Tolunoğulları ve onların halefleri İhşîdîler hâkimiyet kurmuşlardı.*"<sup>87</sup> Sâmânî Devleti'nin teşekkülü "Sâmânî 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*"<sup>88</sup> 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."<sup>89</sup> Horasan'da Tahiriler ve önceleri onlara tabi iken, Saffârîler ortadan kaldırılınca Sâmânî Devleti'nin gücü ve etki alanı arttı. Nihayet Halife Mu'temid tarafından Nasr b. Ahmed'e idarenin verilmesiyle müstakil devlet olmuştur.<sup>90</sup>

Samanoğullarının nesebi ve kökeni hakkında farklı yorumlar vardır. İbn Havkal ve Narşahî "*bunlar, Acemler arasında kudret ve kahramanlığıyla meşhur olan Behram-Çubin'in torunlarıdır*"<sup>91</sup> der ve İbn Esir, İbn Cevzî, İbn Haldun, Yâkût el-Hamevî de aynı görüşü benimserler. Fakat Reşîdüddin Fazlullah ise *Câmiü't Tevarih* adlı eserinde Samanoğullarının Oğuz, Türk menşei olduklarına ilişkin rivayetlere yer verir. Fakat her iki görüşle ilgili farklı yaklaşımlar ve eleştiriler bulunmaktadır. Bu mevzuda yeni çalışma yapan 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 sülalesine bağlamak geleneğinin*"<sup>92</sup> bir neticesi olduğunu, dolayısıyla Samanoğullarının kökenini Sâsânîlere bağlamanın doğru olmadığı görüşünü ileri sürmektedir. Bu görüşe katılan yeni araştırmacılar Samanoğullarının Türk kökenli oldukları görüşünü benimserler.

Sâmânî Hanedanlığının ortaya çıkışının önemli sebepleri bulunmaktadır: (a) Hilafet merkezinde ve çevresinde sürekli olaylar çıkması, etki alanını kaybetmesi yeni siyasi oluşumlara kapı açıyordu. Valilere hükümlerlik veriliyordu. Sözelimi 869'da ayaklanan Etiyopyalı köleler Bağdat'ın bütün semtlerini ateşe verdiler. Bu tarz hareket ve hadiseler sonraki kuşaklarda sıradan davranış biçimine dönüştü. (b) Sâmânî hanedanlığının öne çıkması Abbasi-Tâhirî örneğine göre ve mahallî icapları da ihmal etmeyerek sağlam siyasî, askerî ve idarî 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

<sup>87</sup> İbn Haldun, 2012, 1 / 556.

<sup>88</sup> İbn Haldun, 2012, 1 / 555.

<sup>89</sup> Starr, 2013, s. 229.

<sup>90</sup> Barthold, 1990, s. 227.

<sup>91</sup> İbn Havkal, 2014, s. 352; Narşahî, 2013, s. 89. Târihî Buhârâ adlı eseri Farsçadan Türkçeye çeviren ve düştüğü dipnotlarla değerlendirmeler yapan Gökso, 233 numaralı dipnotta yukarıdaki tartışma ile ilgili kaynaklara dayalı ayrıntılı değerlendirme yapmaktadır.

<sup>92</sup> Usta, 2007, s. 71.

Asya'nın tamamı ile İran ve Afganistan'ın doğusunun büyük kısmını yönettikleri<sup>93</sup> düşünülürse gerek jeo-politik açıdan önemi, gerekse dinî, felsefî çeşitlilik açıdan 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 birtakım 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 birtakım kanunlar koydu. Buna göre hudut muntikasındaki sahalara, buraları hâkimiyeti/galebesi altında tutan valilere veriliyordu. Mâverâünnehir Sâmânîlere, Irak ve Horasan Tahirililere, Sind ve Faris Saffârilere, Mısır Tolunîlere, İfrikiye Ağlebîlere iktâ olunmuştu. Sonra Arapların hâkimiyeti yıkıldı, iktidar Arap olmayan unsurların eline geçti. Büveyhîler ve Deylemîler istiklal kazanarak İslam Devletini hükmü altına aldılar. Sâmânîlerin Mâverâünnehir'deki istiklalleri devam etti. Fatımîler, Mağrip'ten Mısır'a ve Suriye'ye el attılar ve bunlara malik oldular.*”<sup>94</sup>

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.<sup>95</sup> Sâmânî Hanedanlığı hem orduya hem de mülkün ihtiyaç duyduğu iktisadi güce sahipti. Nitekim Halife Mu'tasım, Abdullah b. Tahir'den 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 rivayet, Nuh b. Esed'in güçlü bir askere ve istihbarat ağına sahip olduğunu göstermektedir.

İbn Havkal'ın bu mevzuda yapmış olduğu değerlendirme şöyledir: “*İslam dünyasındaki orduların hepsi çeşitli kabilelerden, ülkelerden ve bölgelerden toplanırlardı. Bir yenilgiyle dağıldıklarında kolay kolay toplanamazlardı. Yalnız Horasan hükümdarlarının askerleri böyle değildi. 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 görülmezdi.*”<sup>96</sup>

İktisadî güce gelince; İbn Havkal 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 belirtir.<sup>97</sup> Ayrıca akla uygun bir siyaseti takip etmeleri, toplumun her kesiminden bilgi aldıkları, yararlılık

<sup>93</sup> Starr, 2013, s. 228; Barthold, 2010, s. 431.

<sup>94</sup> İbn Haldun, 2012, 1 / 564.

<sup>95</sup> İbn Haldun, 2012, 1 / 558.

<sup>96</sup> İbn Havkal, 2014, s. 354.

<sup>97</sup> İbn Havkal, 2015, s. 347, 384.

gösteren kişilere mükâfat vermeleri, suç işleyeni hukuka dayalı sorgulama ve cezalandırmayı tavizsiz sürdürmeleri, bu mevzuda herkesi eşit görmeleri<sup>98</sup> çağdaşları arasında öne çıkmalarını sağlamıştır.

Bütün bu olaylar Samanîlerin devlet olmasının yolunu açmıştır. Nitekim *“Tahta geçen her yeni hükümdara Halife tarafından bir ferman ile Abbasiler’in resmî rengi olarak siyah bayrak, siyah hilat gönderilmek suretiyle bu hâkimiyetin güya onun tarafından verildiği gösteriliyor, ona resmî unvanlar tevcih olunuyor, buna karşıda hutbelerde ve basılan paralarda Halife’nin ismi zikredilmek suretiyle onun metbu olarak tanındığı ifade ediliyordu.”*<sup>99</sup> Fakat bu, şekli bir törenden ibaretti. Bir hanedanlığının ortaya çıkmasını ve kurulmasını temin eden manevî ve maddî sebepler gerçekleşmiş ve bu durumun kabul edilmesi zorunlu hale gelmişti.

Sâmânî Hanedanlığı, iktidarın babadan-oğula geçtiği siyasi usûl ile yönetilir.<sup>100</sup> 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)<sup>101</sup> gibi şahsiyetler tarafından yönetilmiştir. İbn Havkal’ın Nasr b. Ahmed hakkında yaptığı yorum dikkat çekicidir: *“Sireti iyi, menkıbeleri ve meziyetleri çok, iyi eserler ve güzel ameller sahibidir.”*<sup>102</sup> 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.”*<sup>103</sup>

Hanedanlığın resmi dilinin Farsça olduğu ifade edilir. Sâmânîler devrinde Farsça devlet işlerinde kullanılmıştır. Fakat Ahmed b. İsmail (907-914) Arapçayı resmi dil olarak kabul etmiştir. Arapça devlet dili, özellikle ilim dili olarak ehemmiyetini korumuş ve hâkimiyetini muhafaza etmiştir. O dönemin önemli bilginleri, eserlerini Arapça yazmışlardır ki Mâtürîdî’nin eserleri de Arapçadır.

Tarihi kayıtlar iktidar ele geçirme / siyasi mücadele alanında birçok olayın, kırılmaların ve taht kavgalarının, hatta iktidarı azletmeye yönelik kalkışmaların olduğunu göstermektedir. Fakat 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. Buradaki zenginlerin çoğunluğu ise mallarını ribatlara, yolların imarına, cihat yoluna tahsis edilen vakıflara ve köprü yapılmasına tahsis ederler.”*<sup>104</sup> Abbasi halifeleri, büyüklerine itaat ve hizmet konusunda diğer askerlerden üstün oldukları için Türkleri tercih etmiş ve yanlarına almışlardır. Bu

<sup>98</sup> İbn Havkal, 2014, s. 354.

<sup>99</sup> Barthold, 1973, s.123.

<sup>100</sup> İbn Havkal, 2014, s. 355.

<sup>101</sup> Bkz: Usta, 2007.

<sup>102</sup> İbn Havkal, 2014, s. 355.

<sup>103</sup> İbn Havkal, 2014, s. 352.

<sup>104</sup> İbn Havkal, 2014, s. 350.

durum sosyal hayat ile iktidar alanında yaşanan rekabeti birbirinden ayırmamız gerektiğini göstermektedir. Fakat içtimai hayat ile siyasi durum arasındaki yakın bağ, durumun uzun süre devam etmesini engellemiştir.

İsmail b. Ahmed yönetime geldiğinde Mâtürîdî 40 yaşındadır. I. Nuh b. Nasr iktidara geldiğinde de 91 yaşındadır. Çocukluk dönemi istisna edilirse yaklaşık 80 yıllık ömrü farklı siyasî olayların, dinî ve felsefî eğilimlerin yaşandığı dönemlere tanıklık eder. Her dönem kendine özgü özellikler taşır. Fakat her dönem siyasî isyanlara ve istikrarı sarsan olaylara tanıklık eder. Vefat ettiği tarihten itibaren Samani Devleti'nin gerilme sürecine girdiğini, hatta II. Nasr b. Ahmed'in Batinliğe kaydığı<sup>105</sup> söylenir. İktidar-ulema ilişkisinin hassasiyetleri yok eden tarzda sürdürüldüğü dikkate alınırsa Mâtürîdî'nin dışlandığı söylenebilir.<sup>106</sup> Siyasî, mistik ve lafzî tasavvura karşı tutumu ve eleştirisi üzerinin peçelenmesine yol açmıştır. Zaten Nuh b. Nasr'ın (943-954) saltanatından itibaren hanedanlığın çöküş sürecine girdiği kabul edilir. Samanî Hanedanlığı kubbesi altında fikrî tartışmanın giderek bölgenin kültürel köklerine doğru kaydığını göstermektedir. Gnostik kültürel köklerle, buna karşı gelişen dilin anlam dereceleri üzerine ikame edilmiş anlayışın giderek güçlendiği söylenebilir. Altı hadis kitabının beşinin bu coğrafyada telif edilmesinin muhakkak ki tarihî ve kültürel sebepleri vardır. Bu, ayrıca üzerinde durulması gereken bir konudur. Fakat "*anılan coğrafyada, özellikle Buhara'da İslam'ın lafzî ve rivayetçi yorumunu esas alanların daha etkin, hatta gelenekçi anlayışın kalesi olduğu*"<sup>107</sup> bilinmektedir. Mâtürîdî anlayış, iktidar-ulema ağını oluşturan ortaklar tarafından baskı altına alınmıştır.

Sâmânî Devleti, iktisadî ve kültürel olarak önemli bir sıçrama yapmasına karşın taht mücadelelerinin ve siyasî isyanların yaşandığı, bu toprakların çok acı olaylara tanıklık ettiği de bir gerçektir. İbn Esir, yaşanan taht kavgalarına, siyasî isyanlara ve siyasî hilelere ayrıntılı olarak değinmektedir. Her yılı ayrı olarak değerlendiren İbn Esir tarih yazım metodu olarak sözünü ettiği yıla ilişkin yaşanan olayları sıralamaktadır.<sup>108</sup> 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,"<sup>109</sup> demektedir. Elimizdeki veriler ışığında baktığımızda giderek zihni darlığın derinleştiği ve siyasî davranış ve tutumların zayıfladığı görülmektedir. Zaten "Nuh b. Nasr'ın (943-954) saltanatından itibaren hanedanın çöküş işaretlerinin kendini gösterdiği"<sup>110</sup> ifade edilmektedir.

Sâmânîler döneminde İslâmî kültürün yayılmasından başka İslam dünyasının sınırlarının genişlediği de bir gerçektir.<sup>111</sup> Sâmânî Hanedanlığı geniş çapta bir ilmî

<sup>105</sup> Usta, 2007, s. 454.

<sup>106</sup> Dorroll, 2016, s.122.

<sup>107</sup> Bkz: Starr, 2013, s. 245-246, 253,

<sup>108</sup> Bkz: İbn Esir, 1991. 8 / 13-345; V. V. Barthold, 1990, s. 241-259.

<sup>109</sup> Barthold, 1990, s. 258.

<sup>110</sup> Barthold, 1990, s. 258.

<sup>111</sup> Barthold, 2010, s. 30.

hareketin başlamasına ve devam etmesine katkı sağlamıştır. Hem dinî ve felsefi hem de tabii bilimler sahasında öne çıkan şahsiyetlerin varlığı bunu göstermektedir. İlimin her dalında önemli şahsiyetlerin varlığı gerek fıkıh, kalam, 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”<sup>112</sup> iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.

Sâmânî Hanedanlığı siyasi olarak bir ailenin / bir aşiretin elindedir. Sosyo kültürel alan ise, (a) Kadim fikir ve inançların, (b) Ehl-i kitap tanımı içinde yer alan Hıristiyan ve Yahudilerin, (c) İslam şemsiyesi altında yer alan mezhep ve fırkaların, (d) tabii ilimleri esas alan ve bunlara ilişkin meseleleri tartışan tabiatçıların paylaştığı bir ortamdı. Bununla birlikte farklı dini ve felsefi akımların, İslam düşünce geleneği içinde ortaya çıkan ihtilafların ve bazı iç gerilimlerin de yaşandığı bir çevre idi. Gerek tarihi verilerin sunduğu<sup>113</sup> gerekse bizzat Mâtürîdî'nin *Kitabü't Tevhid* adlı eserinde değindiği felsefi ve dini zümrelere bakılırsa yaşadığı tarihi ortamı fikirler ve inançlar kazanı<sup>114</sup> olarak tanımlamak mümkündür.

Mâtürîdî, Ehl-i rey geleneğinin kurucusu İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin fikhî ve itikadî görüşlerini benimseyen ve sistemleştiren İslâm düşünürüdür. Hanefilik, Hicri II. Asrın başlarından itibaren Horasan ve özellikle Semerkant başta olmak üzere Mâverâünnehir'in tüm şehirlerinde kabul görmüştür.<sup>115</sup> Mâtürîdî söz konusu yorum geleneğinin içinde yer alır. Ne var ki bu yorum geleneği tek düze bir yapı değildir. Amelde Hanefî, itikat konusunda itizali fikirleri benimseyip savunanlar olduğu gibi, Hanefî-Mâtürîdî çizgisini takip edenler de vardır. Ayrıca amelde Hanefî olmakla birlikte<sup>116</sup> bilgi anlayışı ve usul açısından Ehl-i Hadis çizgisine kayan ve iktidarla irtibata geçerek güçlenen bir anlayışın varlığını da görüyoruz.

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 iştiyak duyan bilim insanları dikkat çekmektedir. Ayrıca çok sayıca, Rabi İbn Ahmed el-Ahaveynî el- Buharî, Hâkim Meyserî, Ebu Sehl Mesihî gibi dil bilimciler vardı.<sup>117</sup> Ebu Sehl Mesihî din konusunda sessizdi. Öne çıkan yüksek kültürün dünyevi/ladini yönünü ele alıyordu. Tabii bilimler alanında Ebu Abdullah Ceyhanî donanımlı bir coğrafyacı idi. 914'ten 918'e kadar vezirlik yapmıştır. *Kitabu'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

<sup>112</sup> Işık1980, s. 13.

<sup>113</sup> Starr, 2013, s. 239-241.

<sup>114</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 42-47, 139-147, 174-192.

<sup>115</sup> Nesefî, 2004, 1 / 468.

<sup>116</sup> Ak, 2012, s. 435, 442.

<sup>117</sup> Starr, 2013, s. 240.

bakan, dikkatli ve başarılı biriydi. Yazı, matematik ve geometri, bunun yanı sıra felsefe, gökbilimi, yönetim, ahlak ve simya gibi alanlarla ilgilenen İbn Ferigun<sup>118</sup> dikkat çekmektedir.

Kendilerini özgür düşüncenin temsilcileri gören bu bilginler dini, avamın işine yarayacak şekilde akli gerçeklerin sembolik temsili olarak görme eğilimindedirler.<sup>119</sup> Felsefi 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 bilgi anlayışı benimseyenlerin olduğu anlaşılmaktadır. 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.<sup>120</sup>

Mâtürîdî, *Kitabü't Tevhid* adlı yapıtında 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. Maddeyi, zamanı ezeli gören, varlığı iki gücün mücadele alanı olarak sunan anlayışları eleştiriye tabi tutar. Bilginin kaynağı ve bilgiye ulaşma yolları başlığı altında oluşturduğu nazarî çerçeve: İslâm'ı anlama yorumlama çerçevesinde yer alan mitik / majik ve olgusal 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*”<sup>121</sup> ifade edilmektedir. Tevhid adlı yapıtının daha başında ortaya koyduğu nazarî çerçevenin esasları Mâtürîdî'nin elemek istediği anlayışlara işaret eder.

Sâmânîler, İslâm dinini benimsemeden önce Budist idiler. Sikkelerinde güneş sembolü tasviri, konak ve bazı sanat eserlerinde<sup>122</sup> Budizm inancına ait sembollerin kullanılması, İslâm öncesi dinî kültürü yansıtmaktadır. Buhara, seçkin bir Budizm merkezi idi. Hatta ismini Sanskritçede Vihara denilen bir Budist manastırından aldığı<sup>123</sup> ifade edilmektedir.

İbn Havkal, Sâmânî kubbesi altında Mecûsilerin varlığından söz eder ve der ki “*Semerkant şehrinin surlarının yapımında toprak ve çamur kullanıldığı için hendekler oluşmuş, bu hendekten şehre kanalın suyunu geçirmek için kemer yapmaya ihtiyaç duyulmuş. İslam öncesinde bu kanalın yaz-kış bakımı için Mecusi muhafızlar bulunurdu. Bu sebepten Mecusilerden vergi alınmazdı.*”<sup>124</sup> Sâmânî kubbesi altında âlemde ikinci bir Tanrı'nın olduğuna inanan mezheplerin bulunduğu ifade edilmektedir. Kırsal kesimlerde, köylerde yaşayan ve zındıklar şeklinde tanımlanan önemli miktarda salikleri vardı. Sâsânîlerin çöküşünden sonra Batı Asya'ya geri dönen Maniheistler Halife Muktedir

<sup>118</sup> Starr, 2013, s. 230.

<sup>119</sup> Starr, 2013, s. 242.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, 192-193.

<sup>121</sup> Barthold, 2010, s. 38.

<sup>122</sup> Starr, 2013, s. 229.

<sup>123</sup> Starr, 2013, s. 235.

<sup>124</sup> İbn Havkal, 2014, s. 373.



(908-932) zamanında tekrar Doğu'ya kaçmak zorunda kalmışlar ve Semerkant'ı mekân tutmuşlardı.<sup>125</sup> Maniheist, Mazdeki ve Deysani gibi inanç mensuplarının Horasan, Şaş, Semerkant, Harezm gibi yerlerde yaşadıkları ve etkili oldukları belirtilmektedir.<sup>126</sup> 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.<sup>127</sup>

Mâverâünnehir halkının İslâm'dan önce inandığı diğer din ise Sümeniyye diye tanımlanan ve Dehriyye'den sayılan bir inançtır. Bu inancın temeli: Şeytanı bertaraf etme esasına dayanır. Sümeniyye, nesnelere ezelde oluşması konusunda Dehriyye'nin görüşünü paylaşır. Fakat yerkürenin ağır oluşu sebebiyle üzerindekiyle birlikte sürekli olarak aşağı doğru düşüş yapmaktadır. Ağır olan cisim havaya karşı direnir fezada duramaz<sup>128</sup> şeklinde sathi kabulleri vardır. Dinî anlamda beşerin Allah'tan vahiy aldığını imkânsız görürler. Ayrıca Kur'an'ın Hz. Muhammed tarafından telif edildiğini ve ona vahyedilen şeyin zihinde bir şeyleri canlandıran biri gibi onları söz haline getirmesinden ibarettir, görüşünü ileri süren Karmatileri eleştirir.<sup>129</sup>

Sâmânî topraklarında Hıristiyanlık konusunda bazı bilgilere sahibiz. İbn Havkal, Semerkant şehrinden 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.”<sup>130</sup> 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 belirtmiştir.<sup>131</sup> Diğer taraftan Makdisi Sâmânî devletinde pek çok Yahudi olduğunu<sup>132</sup> ifade eder.

Sâmânî Devleti'nin hüküm sürdüğü dönemde oldukça etkili ve kapsamlı bir Fâtımî propagandasının yapıldığı bilinmektedir. 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 hâlâ İslâm öncesi büyük İran kahramanı Efrasiyab'ın görkemli türbesinin gölgesi altındaydı.<sup>133</sup> Fâtımî propagandacıları olan büyük şair Nâsır Husrev'in Rûdakî hakkında çok takdîrkar davranması bunun bir delilidir.<sup>134</sup> Tabîî güzellikler, aşk ve şarap gibi konularda şiir yazan

<sup>125</sup> Barthold, 2010, s. 34.

<sup>126</sup> Barthold, 2010, s. 52.

<sup>127</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, 116.

<sup>128</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, 191.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, II / 172, 173.

<sup>130</sup> İbn Havkal, 2014, s. 378.

<sup>131</sup> İbn Havkal, 2014, s. 385. Barthold, 2010, s. 61, 70.

<sup>132</sup> Barthold, 2010, s. 62.

<sup>133</sup> Starr, 2013, s. 235.

<sup>134</sup> Barthold, 1973, s. 177.



gelmesiyle açığa çıkar. Ebu Ahmed el-İyazî tarafından bir seçenek olarak Semerkant'ta İyaziye Ekolü inşa edilir. Ehl-i Hadis'e meyleden bir seçeneğin üretimi iktidar- İyaziye Ekolü'nün tutumu ile bağlantılıdır. Müteşabih ayetlerin teviline ve aklın delil olarak kullanılmasına karşı çıkarlar. Bu tutumları, farklı bir yol tuttuklarını gösterir. Hâkim es-Semerkant'ının *Sevâdü'l Azam* adlı eserine şerh yazarak makası açarlar. Hâkim es-Semerkant'a yazdırılan bu eserin sonunda Semerkantlı âlimlerin isimleri yazılmasına rağmen Mâtürîdî'nin adına yer verilmez.<sup>141</sup> Bu veri, Mâtürîdî'nin üzeri bizzat Ehl-i Rey'den kopan, fakat amelde kendisini Hanefi olarak adlandıran bir ekol tarafından peçelendiğini gösterir.

İman, tevil ve imamet konusunda ortaya koydukları görüşler Ebu Hanife-Mâtürîdî'nin görüşleriyle çelişir.<sup>142</sup> Mâtürîdî'ye göre iman tasdiktir, kalbin eylemidir. Müteşabih ayetler bir yönüyle tevil edilebilir. Haberi sıfatların tevili konusunda şu çıkarımı yapar: Allah'a izafe edilen bir şeyin, yaratıklar için anlaşıldığı gibi anlaşılması caiz değildir. Bu Kur'ân'ın ortaya koyduğu sınırdır.<sup>143</sup> 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, edenler müptededir." Bunlar çok köklü ayrışmanın unsurlarıdır. Kültürel olarak bölgenin sözel 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, akli naklin karşısında mutlak hakem gören Mutezile mezhebini eleştirir. 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.<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> (2) "Doğrusu insanlar çeşitli arzulara ve farklı tabiatlara sahip kılınmıştır. Onların beşerî yapısına öyle baskın nefsanî istekler yerleştirilmiştir ki bu arzularıyla başbaşa bırakılsalar menfaatlerin paylaşılmasında, muhtelif üstünlük, şeref, hükümlerlik gibi alanlarda mutlaka birbiriyle çekişirler. Bunu da karşılıklı nefret ve ardından kanlı mücadele takip eder. Böyle bir durumda toplumların birbirlerini yok edişleri ve çöküşleri muhakkaktır. Hâlbuki evrenin varoluş amacı buna bağlı kılınsaydı onun mevcudiyetinin hikmeti boşa gider, var edilişi abes olurdu... Öyleyse insanları

<sup>141</sup> Hakîm es-Semerkandî, trz., s.32; Ak, 2012, s. 442.

<sup>142</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III / 25.

<sup>143</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, III / 549.

<sup>144</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, 223-232.

<sup>145</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, 5.

uzlaştıracak, çöküşe ve yok oluşa sebep olan çekişmeye ve ayrılığa düşmekten alıkoyacak bir aslın mevcudiyeti kaçınılmaz olmuştur. İnsanların birleşmelerini sağlayacak bir aslın / dinin olması gerekir.”<sup>146</sup> Metin içerikli bir tahlil yaparsak Mâtürîdî'nin insanî durumu / etkinliği biçimsizleştiren anlayış ile aklî bilgiyi din haline getirme anlayışıelediğini anlarız.

Herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtil olduğu noktasında ittifak ettiğini söyleyen Mâtürîdî, hiçbir ilmi temele dayanmadan bir etiketleme faaliyetinin varlığına işaret etmekte “herkesin dinini delilleriyle bilmesi gerekir”<sup>147</sup> çıkarımını yapmaktadır. “Nakil ve haber hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı bir yöntemdir.”<sup>148</sup> esasını koyduktan sonra mütevâtir 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. 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 Mütevâtir haberin vasfı bundan ibarettir,”<sup>149</sup> şeklinde açıklama yapar. Haberi vahid konusunda ise: “Ravilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir”<sup>150</sup> şeklinde açıklama yapar.

Doğru ve sürdürülebilir bir anlayışı ortaya koymak için *bilgi edinme yolları* başlığı altında oluşturduğu yöntemle ilgili olarak belirlediği hususlar bize ne söylemektedir? Söylediği şey bağlı bulunduğu ve benimsediği bir anlayışın bilgi anlayışı çerçevesinde ifade edilmesidir. 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'an'da muhalefet etmedi, derse, bu söz o kimsenin Hz. Peygamberi ve Kur'an-ı Kerim'i tasdik etmesi, Allah elçisini Kur'an'a muhalefetten tenzih etmesidir. Eğer Hz. Peygamber Kur'an'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'an şöyle belirtir. “Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı, kendiliğinden uydurmuş olsaydı, elbette onu kuvvetle yakalar, sonra da kalp damarını koparıverirdik. Sizin hiçbiriniz de buna mâni olamazdı.”(Hakka: 69 / 45-47) Allah'ın peygamberi, Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın peygamberine muhalefet eden

<sup>146</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 4-5.

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 9.

<sup>148</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 4.

<sup>149</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 12.

<sup>150</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 12.

kimse de Allah'ın peygamberi olamaz. Onların rivayet ettikleri bu haber Kur'an'a muhaliftir. Çünkü Allah Kur'an-ı Kerim'de günah işleyen kişiden iman vasfını kaldırmamıştır (Nur: 24 /2, Nisa: 4 /80). O halde Kur'an-ı Kerim'in hilafına Hz. Peygamber'den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek değildir. Bilakis Hz. Peygamber adına bâtil rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber'e değil nakleden kimseye racidir.<sup>151</sup> Mâtürîdi haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek derken kastettiği budur.

Sunduğumuz veriler Mâtürîdi'nin tarihi bağlamına ışık tutmaktadır. Onun yaşadığı dönem çoğu kere siyasi ve içtimai dalgalanmaların, ihtilafların ve taht kavgalarının yaşandığı dönemdir. Mutezile akılcılığına karşı Ehl-i Hadisin yükseldiği ve iktidarı paylaştığı anlaşılmaktadır. İslam öncesi dini inançların, İslam karşıtı felsefi hareketlerin, tabiatçıların sıkı tartışmalarının yaşandığı bir ortam söz konusudur. Ayrıca İslam mezhep ve fırkalarının çetin bir mücadele ve rekabet içinde olduğu görülmektedir. Mâtürîdi bu inanç ve fikir kazanı içerisinde bilgi, varlık ve değer sacayakları üzerine bir anlayış inşa etmiştir.

### **III. İslâm'ı Anlama Yöntemi: Akıl, Nakil ve Tabiat**

Mâtürîdi üzerine araştırma yapanlar, onun akılcı olduğunu söyler, akıl ile vahiy / nakil arasında kurduğu ilişkiden bahsederler, fakat akıl ile tabiat / insan arasında kurduğu ilişkiyi ihmal ederler. Mâtürîdi, birkaç hususa dikkat çektikten sonra marifet kuramı çerçevesinde meseleyi ayrıntılı olarak ele alır. Onun üzerinde durduğu meseleleri şöyle sıralayabiliriz;

1. Mâtürîdi delile dayanarak dini bilmenin gerekliliği üzerinde durur ve şu değerlendirmeyi yapar: *“İnsanların mezhep ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutum sergilediklerini, din benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtil olduğu noktasında ittifak ettiklerini görüyoruz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu gerçek karşısında başkasını körü körüne taklit etmenin geçerli bir yol olmadığı açıktır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi bir kanaati benimseyebilir. Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden kişi karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.”*<sup>152</sup> Dini inanç konusunda taklidin mazur görülemeyeceği ve dini inancın delile / burhana dayanması gerektiğini söyleyen Mâtürîdi, *“taklidi iman, iman değildir”*<sup>153</sup> çıkarımını yapar. Bu çıkarımı yaparak aynı zamanda beşerî bilginin önemli kaynağı olan aklı devreye sokar.

II. Mâtürîdi anlama ve yorumlama yöntemini dört temel önerme üzerine kurar: (1) “Bilinmelidir ki dinin öğrenilmesinde başvurulacak vasıtalar iki olup, biri nakil, diğeri akıldır.”<sup>154</sup> (2) “Bilgi ya akıl veya nakil yahut muayene ve müşahade yoluyla elde

<sup>151</sup> Ebu Hanife, 1992, MÜFV Yayınları, 24-25,

<sup>152</sup> Mâtürîdi, *Tevhid*, 4.

<sup>153</sup> Mâtürîdi, *Te'vilât*, II / 441.

<sup>154</sup> Mâtürîdi, *Tevhid*, s. 4; Mâtürîdi, *Te'vilât*, 2 /109.

edilir”<sup>155</sup> (3) “Nakil ve haber, hiçbir topluluğun güvenle uygulamaktan ve başkalarına tavsiye etmekten müstağni kalamayacağı yöntemlerden birisidir. Nesnelere mevcudiyetlerini ve gerçekliklerini kabul edenler bir yana, bütün gruplarıyla sofistler bile aynı kanaati paylaşırlar.”<sup>156</sup> Meşruyeti zihinde sabit bulan şeyle amel etmek gerekir diyen sofistler, nakil ve haber konusunda aynı görüşü paylaşırlar. Çünkü hayatın bütün formları haber ve nakille biçimlenir ve devam eder. (4) “İnsan, yaratılmışları yönetmek yeteneği ile sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir. Başka bir yöntemde mevcut değildir.”<sup>157</sup> Mâtürîdî geliştirdiği bilgi kuramının dini anlama ile sınırlı olmadığını “her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gereklidir”<sup>158</sup> diyerek belirtir. Akıl yürütmeyi ve tefekkür yönteminin temeline yerleştirir. Onun yöntemi, varlığı ve hayatı anlamayı kapsayan bir yöntemdir.

III. Mâtürîdî, akıl ve tabiat ilişkisi üzerinde durur. Araştırmacılar meselenin bu boyutuna dikkat çekmemişlerdir. Bu mevzuda farklı temalara dayalı olarak geniş bir değerlendirme yapar, hem *Tevhid* hem de *Te'vilât* adlı eserinde yeri geldikçe değinir. Akıl-insan tabiatı üzerine şu yorumu yapar: İnsan, dünya hayatının geçici menfaatlerine düşkünlük gösterir. Bazıları “*şeytan bunları gösterdiği için*” insanlar aşırı ilgi duyarlar, şeklinde açıklar. Oysa bu husus insan tabiatı ile ilgilidir. İnsan tabiatı güzel olmayan şeyi bile arzu eder. Tabiat, her zaman kişi için lezzetli, süslü ve erişilmesi kolay olan şeye meyledip bunu güzel gösterir. Ayrıca insana zarar ve elem verecek şeyden de nefret eder. Akıl ise çirkin olan şeyden nefret edip asıl güzel olana heves eder. Akıl hoşlanması iradeye bağlı bir tercihtir. Zaten sorumlulukta bu alan için söz konusudur. İnsana görev vermek tabiatın seçimine değil, aklın doğrulaması ve reddine bağlıdır. İnsan tabiatında güzellik ve çirkinlik hissi yüce Allah’ın insanı belli bir tarzda yaratmasından kaynaklanır.<sup>159</sup>

Mâtürîdî’ye göre evren, birbirinden farklı tabiatlar ve zıt konumlar üzerine kurulmuştur. Birleşebilenleri bir araya getiren ve ayrılması gerekenleri birbirinden ayırabilen insan, küçük âlem olarak isimlendirilir. Burada ise insan tabiatının temel özelliği olan akıl ile insan tabiatı arasında bir ilişki söz konusudur. “Çünkü insanlar çeşitli arzulara ve farklı tabiatlara sahip kılınmıştır. Onların beşerî arzularına öyle baskın nefsanî istekler yerleştirilmiştir ki bu yaratılışlarıyla baş başa bırakılırsalar menfaatlerin paylaşılmasında muhtelif üstünlük, şeref, hükümlerlik ve iktidarların ele geçirilmesinde mutlaka birbiriyle çekişirler. Bunu da karşılıklı nefret ve ardından kanlı mücadele takip eder. Böyle bir durumda toplumların birbirlerini yok edişleri ve çöküşleri muhakkaktır. Hâlbuki evrenin varoluş amacı buna bağlı kılınsaydı onun mevcudiyetinin hikmeti boşa gider, var edilişi abes olurdu. Demek ki insanları uzlaştıracak, çöküşe ve yok oluşa sebep

<sup>155</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2 / 109.

<sup>156</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 4.

<sup>157</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 14.

<sup>158</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 15.

<sup>159</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2 / 323-324.

olan çekişmeye ve ayrılığa düşmekten alıkoyacak bir aslın / dinin mevcudiyeti kaçınılmaz olmuştur.”<sup>160</sup>

Mâtürîdî'nin bu yaklaşımını Dorroll şöyle yorumlar: Mâtürîdî'ye göre akıl ve nazar şeylerin hakikatine ulaşmak için önemli, fakat sınırlıdır. Bu yüzden kelimeler bize çok yüzlü görünür, dolayısıyla karmaşık gerçekliğin sadece bir yüzünü kavrayabiliriz. Çünkü evren sürekli değişme, çeşitlilik ya da basit olarak sürekli akış halindedir. Akış, sürekli hareket, şeylerin sürekli olarak bir durumdan diğer duruma geçişini ifade eder. Dünyanın sürekli akış içinde olması bizim anlayışımızın ne kadar durumsal olduğunu ve herhangi verili andaki perspektif ve yorumlama kapasitesine bağımlı olduğunu açıklar. Öyleyse evrenin sürekli değişen gerçekliklerini çok yönlü kavrayabilmek için aklımızı kullanmalıyız.<sup>161</sup> Demek ki Mâtürîdî'nin akli öne çıkarması, modern zamanların her şeyden soyutlanmış ve her şeyin üstesinden gelen akıl anlayışı değil. Hak ve hukuk çerçevesini belirleyen inanç, ahlak ve değerlerle örülmüş bir akıl olmazsa insan, tabiatına yerleştirilen arzuların bağımlısı haline gelir.

Mâtürîdî'nin İslam'ı anlama yöntemini sadece akıl-nakil ilişkisin üzerine kurmak nakıs bir yaklaşımdır. Çünkü o, akıl-nakil ve akıl-tabiat üzerinde durmaktadır. Mâtürîdî'nin bu yönü ihmal edilmiştir. Dorroll, önemle üzerinde durduğum bu konuya işaret etmektedir: “*Mâtürîdî'nin evren ve insan tabiatı üzerine geliştirdiği anlayışı, Mâtürîdî doktrini sistemleştiren Ebu'l Muin en-Neseî Tabsiratü'l Edille adlı eserine dâhil etmemiştir. Bu kırılma, Mâtürîdî'nin takipçileri (okul geleneği) tarafından sürdürülmüştür. Mâtürîdî kelamının en ilginç ve belirgin unsurları daha sonraki Mâtürîdî okulunun gelişiminin dışında tutulmuştur.*”<sup>162</sup>

Elbette ki insan tabiatı güzel olmayan bir şeyi arzu eder ve iyi görür. Nefsi için lezzetli, süslü ve ulaşılmaya kolay olan şeye eğilim gösterir ve bunu güzel görür. Zarar ve elem veren şeyden de nefret eder. İnsan tabiatının arzu ettiği şey kötü, hoşlanmadığı şey iyi olabilir. “Cennet kişiye zor gelen, cehennemde arzu edilen şeylerle süslenmiştir” hadisi bu durumu anlatır. Oysa akılların hoşlanmayışı iradeye bağlı tercihtir. Sorumlulukta bu alan için geçerlidir. “*Hayır, Rabbine yemin olsun ki iş, onların sandığı gibi değil. Onlar aralarında çıkan karmaşık işlerde seni hakem yapıp verdiği hükümle ilgili olarak içlerinde hiçbir burukluk duymadan tam bir teslimiyete ulaşmadıkça iman etmiş olmazlar*” (Nisa: 4 /65). Yüce Allah'ın bu beyanı, Hz. Peygamber'in verdiği hükümlerde zorluk hissettikleri takdirde iman etmiş sayılmayacaklarını haber vermektedir. Bu ayeti kerime insana hitap ve teklifin tabiatın tercihine değil, aklın tercihine ve kerih görmesine dayandığını ifade etmektedir. Bu duruma göre bir şeyin güzelliği; (a) kendinde mevcut olanlar, (b) emredilenler, (c) sonucunun iyi olduğu sabit olanlar hariç akılcıca bir şey iyi ve güzel görülmez.<sup>163</sup> İnsana hitabın ve teklifin insan tabiatına değil, akli tercihe dayanması demek, her işin düzenlenmesinde aklın esas alınması demektir.

<sup>160</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 5.

<sup>161</sup> Dorroll, 2016, s.132-133.

<sup>162</sup> Dorroll, 2016, s. 120.

<sup>163</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2 / 321-322.

IV. Mâtürîdî, akıl-evren ilişkisi üzerine şu tespiti yapar: “*Aklın da bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerinde kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış olma ihtimali söz konusu olamaz. Kanıtlanan bu gerçek evrenin, fenaya maruz kalmak için değil süreklilik arz etmek için yaratıldığını gösterir.*”<sup>164</sup> Bunun anlamı şudur, evren bir hikmet üzerine yaratıldığı için akıl bunu anlar.

Mâtürîdî, öncelikle akıl ile evren arasında bir uyumun olup olmadığını tartışır. Ve der ki “*aklında bir parçasını oluşturduğu evrenin hikmet dışı bir temel üzerine kurulmuş veya isabetsiz ve yararsız yaratılmış ihtimali söz konusu olamaz. Ayrıca gerek insan türüne ve gerek diğer bütün canlılara, belirlenen sürelele kadar varlıklarını devam ettirebilmeleri için gıdalar ve bedenlerini ayakta tutacak gerekler dışında bir seçenek verilmemiştir. Eğer onların yaratılmasıyla sadece fena bulmaları dilenseydi, mevcudiyetlerini sürdürmeye yarayan nesnelere meydana getirilmesine ihtimal kalmazdı. Öyleyse insanları uzlaştıracak, çöküşe ve yok oluşa sebep olan çekişmeye ve ayrılığa düşmekten alıkoyacak bir aslın / dinin mevcudiyeti kaçınılmaz olmuştur.*”<sup>165</sup> Aktardığımız bu veriler Mâtürîdî akılcılığının “*seküler akıl*” olmadığını göstermektedir. Din asıldır, bu aslı bilmenin yolu nakil / dil ve akıldır. Bunun temeli de âlemin yaratıcısı Allah ve onun buyruklarını insanlığa taşıyan peygamberi bilmektir. İnsanın tabiatını bilen Allah’ın gönderdiği din âlemin ve insanın varoluş hikmetine uygundur. “*Âlemin ve onun parçası olan evrenin hallerini bilen ve bekalarına vesile olan şeyleri bilen Allah, dirlik ve bekalarının vesilelerini bilme mecburiyetleri ortada iken tabiatlarında bulunan bilgisizlik ve nefsanî arzularla başbaşa bırakmamış ve kendilerine kılavuzluk edecek ve gerekli bilgiyi verecek birini görevlendirmiştir. Yani peygamberler göndermiştir. Onların eline de bir belge kanıt vermiştir ki insanlar bu kanıt sayesinde onu kendilerine rehber etsinler.*”<sup>166</sup> Âlem hakkında fikir yürütmek suretiyle aklını kullanan insan, âlemin sonradan vücut bulup bir yaratıcının varlığına delalet ettiğini anlayınca nefsanî arzularını aşabilir. Çünkü insan akıl sayesinde güzellikleri ve çirkinlikleri tanır. Diğer canlılardan üstünlüğünü de onun sayesinde anlar. Keza yaratıkların yönetilmesindeki öncelikli yeri akılla sağlanabilir.<sup>167</sup>

İslâm’ın akılcı yorumu, nakledilen haberlerin akli değerini, bilgi niteliğini esas alır. Ebu Hanife, Hz. Peygamber’e isnat edilen, fakat Kur’ân’ın açık beyanına ve hükümlerine aykırı düşen rivayeti / haberi kabul etmez. Çünkü Allah’ın kitabına muhalefet eden kimse Allah’ın peygamberi olamaz. “*Mümin zina edince, başından gömleğinin çıkarıldığı gibi, imanı da çıkarılır. Sonra tövbe edince iman kendisine iade edilir*” (Ebu Davud, *Sünne* 15, Tirmizi, *İman*, 11) hadisi gibi. Çünkü bu rivayet Kur’ân’a aykırıdır. Kur’ân, böyle bir günah işleyen kimseden iman vasfını kaldırmamıştır. O halde Kur’ân’ın hilafına Hz. Peygamber’den hadis nakleden herhangi bir kimseyi reddetmek, Hz. Peygamberi reddetmek veya tekzip etmek demek değildir. Aksine Hz. Peygamber adına batılı rivayet eden kimseyi reddetmek demektir. İtham Hz. Peygamber’e değil,

<sup>164</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 4.

<sup>165</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 5.

<sup>166</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 5.

<sup>167</sup> Mâtürîdî, *Tevhid*, s. 171.



nakleden kimseye racidir.<sup>168</sup> Bu yaklaşım birbiriyle çelişen, insan tabiatını yok eden, tabîî ve tarihî yasalara aykırı düşen rivayetleri eleme çabasını ifade eder.

Belirtilen bakış açısını daha sistematik hale getiren Matürîdî, haberin bilgi kaynağı olduğunu şu sözlerle ifade eder: Haber yoluyla bilgi edildiğini inkâr eden kişi kendi soyunun, adının, mahiyetinin, ayrıca sahip olduğu insaniyet cevherinin ve her şeye has isimlerin bilinmeyeceğini kabul etmiş olur. İnsani durumun inkârı anlamına gelir, çünkü bu durumda insan, gören-işiten ancak haber veremeyen bir varlık sonucuna ulaşılır. İnsanın duyuları dışında kalan alanı bilmesi haberle mümkündür. Haber yoluyla elde edilen bilginin inkârı konuşan ve ifade eden, yani dil yoluyla / iletişimle dünya kuran insanın övülen bütün özelliklerini yok saymaktır. Meselenin bu yönüne işaret eden düşünür şöyle der: *Akılların tek başına kavrayamadığı iyiliklerle kötülüklerin duyu ve haber yoluyla öğrenilmesi, ancak algılayanların konuşması, diğerlerinin de kulak verip dinlemesiyle mümkün olur.*<sup>169</sup> Öğrenme / konuşma ve anlama kavramları etrafında tanımlanan haber; kültürel akıl, dil ve tarih üzerine kurulan çağımızdaki tartışmaya temel teşkil edecek niteliktedir.

Haberin doğru veya yalan oluşu, akıl yoluyla tespit edilir. Dolayısıyla Peygamberlerin getirdiği haberlerin benimsenmesi aklın gereğidir. Fakat bu haber ya doğrudan Hz. Peygamber'den olmalı ya da ittifakla üzerinde icma edilen bir haber olmalıdır. Zira Matürîdî *mütevâtir haberi* farklı bir şekilde tanımlar. Ona göre 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 değildirler. Böyle bir haberin gereği incelenmeye alınmasıdır. Tek tek ravilerden hiçbirinin masumiyeti hakkında herhangi bir delil bulunmuyorsa da tamamının naklettikleri haber 'yalan olmasına hiçbir şekilde ihtimal verilmeyen' haber konumuna ulaşır. Bizzat Peygamberden duyulan söz gibi telakki edilmesi gerekir. Nazarî olarak ravilerin her biri hakkında bunun aksini söylemek mümkün olsa da 'tamamının naklettiği haber' böyle bir tereddüdü ortadan kaldırır. İçtihat yoluyla varılan fikir birliğinde de durum aynıdır. Müçtehitlerden tek tek her birinin hataya düşüp yanılması ihtimal dâhilinde bulunmakla birlikte onların icma etmesi Allah'ın iradesinin eseridir. Aksi takdirde beşerî görüşlerin ittifakı söz konusu değildir.<sup>170</sup>

Müçtehitlerin ittifakını fiilen kayıt altına alan bu yorum: Eğer bir haber, ittifakla rivayet edilmemişse farklı yorumlar ve anlayışlar kaçınılmaz olur. Dolayısıyla *haber-i vahid* belirtilen kesinlikte bilgi ifade etmez. Böyle bir durumda ravilerin durumu iyice incelenip, her birinin muhtevasından çıkacak sonuç değerlendirilir. Sabit olan *nass* çerçevesinde olabilirliği tespit edilir. Bu işlemlerden sonra amel etmek veya terk etmek seçeneklerinden biri tercih edilir. Bununla birlikte burada yanılma söz konusudur. Bu nedenle ravilerin hallerini incelemek ve haberin muhtevasını kesin delille mukayese etmek yoluyla işlem yapmak gerekir.<sup>171</sup> Böyle bir çıkarım hadisleri (a) rivayet edenlerin

<sup>168</sup> Ebu Hanife, 1992, s. 24-25.

<sup>169</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 10-11.

<sup>170</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 12.

<sup>171</sup> Matürîdî, *Tevhid*, s. 12.

durumunu, (b) nakledilen haberin içerdiği anlamın bilgi / akli değeri, (c) içeriğine göre sabit ve kesin olan bir nassla kıyası durumunda amel edilir ya da terk edilir.

Matûridî düşüncesinde akıl, her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir.<sup>172</sup> Çünkü Allah'ın insandan aldığı sözün (Araf: 7 / 172) esası: yaratılışını düşünme üzerine aldığı sözdür. Bütün varlıkları yaratıp ve tedbir eden Allah'ın yaratılmışlar gibi olmadığını ve bir yaratığın onun zatını değerlendirip yüce olduğuna kendilerini şahit tutmaktır.<sup>173</sup> Buna göre düşünme / akletme, tefekkür “ben sizin Rabbiniz değil miyim” sorusuna verilen ‘evet’ cevabının adıdır. Bu nedenle de bilmenin ve anlamının, diğer bir deyişle Allah'a muhatap olmanın, İslâm'ı anlama ve yaşamanın temel unsurudur.

Anlama yeteneği ve bunu taşıyamayacak seviyede olan kişi ilahî emrin dışında kalır, diyen Matûridî<sup>174</sup> ilahî emre muhatap olan insanın anlama yeteneğinde olduğunu belirtir. Ona göre Allah, kuluna emrettiği her şey için bir kılavuz koymuş, zihnini düşünce ve ilhamlarla harekete geçirmiş ve yine kulunu çeşitli vasıtalarla uyarmıştır. Dolayısıyla kulun kusur işlemesi, aklını kullanmasını terk etmesi sebebiyle vuku bulmuştur, bu ise onun bir fiilidir. Akıl, ‘düşünme ve araştırmayı sağlayan bir yetenektir, bunu terk eden kendi aleyhine hüküm vermiş olur.<sup>175</sup> Akıl, İslâm'ı anlamada ikinci asıdır, çünkü insan, bir haberin doğru ve yalan oluşunu akıl yoluyla bilir. Keza “gerek Allah'ı gerek onun emrini bilmek ancak istidlalle idrâk edilebilecek kesbî-iradî bir olgudur.<sup>176</sup>

Matûridî, akıl yürütme ve delile dayanmanın gerekliliğini şöyle açıklar: İnsanların mezheplere ve dinlere bağlanma hususunda farklı tutumlar sergilediklerini, dini benimsemekte ayrılığa düştükleri halde herkesin kendisinin tuttuğu yolun hak, diğerinin ise bâtil olduğu noktasında ittifak ettiğini görmekteyiz. Ayrıca onların tamamı, yollarından yürünmesi gereken geçmiş büyüklerinin bulunduğunu da ittifakla kabul ederler. Bu realite karşısında körü körüne başkasına uymanın sahibinin mazur görülemeyeceği hareketlerden biri olduğunu kanıtlamaktadır. Çünkü kendisi gibi bir diğeri de tam aksi kanaati benimseyebilmektedir. Burada göze çaracak farklılık sadece herhangi bir mezhebi benimseyen grupların sayısının fazla olabilmesidir. Şu var ki inanç ve telakkinin kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden karşı durulmaz bir delile sahip bulunuyor, inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden bir burhan sunuyorsa durum değişir.<sup>177</sup> Görüldüğü üzere İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yorum ve anlama modeli ortaya koyan düşünür farklı din anlayışlarının olabileceğini ve bunların kendilerini geçmiş büyükleri kendilerine mesnet yaparak hak olduklarını ileri süreceklerini belirtmektedir. Düşünüre göre böyle bir görüş geçerli delillere ve burhana dayandığı müddetçe anlam kazanır.

Matûridî'nin böyle ayrıntılı bilgi kuramı ortaya koyması birçok dini, felsefi seçenekler kazanında hakikati seçmeye çalışmakla ilgili gayretinin sonucudur. İslâm'ı

<sup>172</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 285.

<sup>173</sup> Matûridî, *Te'vilât*, 5 / 84.

<sup>174</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 172.

<sup>175</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 173.

<sup>176</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 174.

<sup>177</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 9.

yorumlama yönteminin açık, seçik ve tutarlı esaslara dayanması gerektiğini vurgulayan Matürîdî, bir görüşü seçmek için eleştirel bakışın olmasını önerir: Dini yorumlar arasında tezat ve tenakuz noktalarının varlığı bilinen bir gerçektir. Hem de her din salikinin kanaatine göre kendisi haklıdır. Doğru bilgi vasıtası olan bir şeyin bu fonksiyonu işlemesi imkânsızdır. Çünkü bu durumda kişi yanlışla bizzat doğrunun şeklini giydirmektedir. Yine kanaatleri realiteye bu kadar aykırı olan birine güvenmek de muhaldir, zira o kendi ilhamına göre yanlış yolda bulunan muhalifinin nezdinde makbul sayılan bir anlayışı doğru olarak kabul etmiştir. Burada birbirine karşı iki ayrı gruptan her birinin görüşünü ortaya koyarken öbüründen farklı bir delili yoktur. Bu durum yukarıda söz konusu edildiği gibi toplumları yok oluşa sürükleyen ayrılık ve zıtlaşmayı bertaraf edemeyen bir kargaşa türüdür.<sup>178</sup> Bu metin delile ve akla dayanmayan, öznel arzulara bağlı olarak yorumlanan ve topluma takdim edilen din anlayışının belirsizliği ve kargaşayı üreteceğini açıkça ortaya koymaktadır.

Belirtilen geleneğe göre nesne ve olayların gerçekliklerinin bilinmesine götüren yollar idrak, duyular (ıyan), haber ve istidlalden (akıl yürütmekten) ibarettir. İdrak, duyular yoluyla oluşur. İdrak, bilginin temel vasıtasını teşkil eder. Duyu / algı yoluyla elde edilen bilgiyi inkâr eden inatçı olarak adlandırılır. Böyle bir kişiyle fikri tartışma içinde bulunmak anlamsızdır. Çünkü algı yoluyla bilgiye ulaşmayı inkâr eden bizzat kendi mevcudiyetini inkâr etmiş olur. Fikri tartışma (münazara) aslında bir şeyin ya zihni veya harici varlığı üzerinde yürütülür. Oysa böyle bir kişi bunların hiçbirini kabul etmemektedir.<sup>179</sup> Beş sağlam duyu organı ve iç gözlemi ifade edecek şekilde 'ıyan' kavramını kullanan Matürîdî, hem görünen âlemin tecrübesi hem de duyu / ruhani tecrübeyi bilgiye ulaşmanın unsuru olarak görür. Duyu / duyu organları sağlam olan kişinin ulaştığı bilgi doğru ve bağlayıcıdır. Matürîdî'nin duyuların kendine has bilgi alanları arasında yaratılmış fizikî varlıklara / tabii olgulara yer vermesi ve arızı sebeplerle duyu yanılığını bilgisizliği temellendirmeye vasıta yapmanın<sup>180</sup> kendisini tehlikelerden koruma ve güven altına alma eğiliminde olan insanın gerçek fikrini yansıtmaz. Böyle bir tutum, arzularına ve zevkine düşkün olan insanın ürettiği yapay gerekçelerin bir uzantısıdır.

Matürîdî geleneğinde akla yüklenen anlam ve işlev sadece dini bilgiyle sınırlı değildir. Ona göre akıl yoluyla insan hem duyulur âlemde hem de duyular ötesinde bulunanı algılar.<sup>181</sup> Buna göre akıl hem genel bilginin hem de ahlakî bilginin kaynağıdır. Çünkü akıl, yararlı ve zararlı olanı birbirinden ayırma yeteneğidir.<sup>182</sup> Akıl yürütme yoluyla (istidlal) bilgi edinme, gerek duyu gerek haber yoluyla elde edilen bilgide yanılma ihtimalini elemeyi sağlar. Akıl, gelen haberin yanılmaya ihtimali bulunan veya bulunmayan türüne dâhil olduğunun belirlenmesini sağlar. Bundan başka peygamberlerin mucizeleriyle sihirbaz ve diğerlerinin göz bağıcılığının ayırt edilmesi, bir de mucizelerin tam anlamıyla tanınması, yani gösterilen fevkalâdeliklerde düşünülebilecek beşerî

<sup>178</sup> Matürîdî; *Tevhid*, s. 9.

<sup>179</sup> Matürîdî; *Tevhid*, s. 10.

<sup>180</sup> Matürîdî; *Tevhid*, s. 16, 21-22.

<sup>181</sup> Matürîdî; *Tevhid*, s. 285.

<sup>182</sup> Matürîdî; *Tevhid*, s. 13-14.

yeteneklerin hesaba katılması ve onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulması gibi hususlarda akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Gerçeğin bütün aydınlığıyla ortaya çıkması ve bâtılın, geçersiz görüşlerin elenmesi bu yolla mümkündür.<sup>183</sup>

İslâm düşünce geleneğini bir tarafa bırakıp doğrudan Kur'ân'a müracaat ettiğimizde aynı şeyi görürüz. Nitekim Kur'ân delile, bilgiye dayanmayan, taklit ve uydurma mantığına eklenen tartışmacı bir dille dinî meseleler üzerinde konuşmayı kuruntu olarak tanımlar (Bakara, 2/111, 169). Açık delillere dayalı bir meseleyi reddetmeyi ise azaba uğramanın önemli bir unsuru olarak görür. "*Kendilerine açık deliller geldikten sonra bölünüp ihtilaf edenler gibi olmayın. İşte onlar, (evet) işte onlar için büyük bir azap vardır.*" (Al-i İmrân, 3/105). Kur'ân dilinde bilgiyi aşırmaq, gizlemek ve çarpıtmak cehaletin göstergeleri olarak sunulur. Eğer dini meselelerde farklı görüşler söz konusu ise bu görüşlerin teste edileceği kaynak: Kur'ân ve Sünnettir (Nisa 4/59). Delile ve akli süreçlere dayalı anlayış üzerinde bulunmayı hiçbir kıyasa tabi tutmadan öven Kur'ân (Hud, 11/17) herhangi bir görüş ileri sürmenin gereğini delile (Kehf 18/15) bağlar. Bu o kadar açık ve gereklidir ki Matûridî bunu şöyle ifade eder: "*Akıl yürütmeyi inkâr eden kimsenin elinde onu reddetmek için akıl yürütmekten başka bir kanıt yoktur.*"<sup>184</sup>

Ünlü düşünür Matûridî akıl yürütmenin farklı bir yönüne değinerek bunun neden gerekli olduğunu şu sözlerle ifade eder: İnsan yaratılmışları yönetmek için sivrilmiş, bu uğurda güçlülere göğüs germek, onlar için aklen en elverişli bulunanı araştırmak, iyi ve güzel olanları tercih edip bunlara aykırı düşenlerden sakınmakla mümtaz kılınmıştır. Bu hususları bilmenin yolu ise, nesne ve olayları incelemek suretiyle akli kullanmaktan ibarettir, başka bir yöntemi de mevcut değildir.<sup>185</sup> Dünyaya sözle giren ve inşa ettiği dünyayı sözle aktaran insanın toplum için aklen neyin iyi olduğunu belirlemek ve bunu sistem haline getirmek hayatı tahrip eden yanlışları elemekle ve doğru / geçerli olanı ikame etmekle mümkündür. Şüphenin, kargaşanın yoğunlaştığı bir ortamı giderme noktasında sığınılacak şey tefekkür / düşüncedir. Düşüncenin şâibeli hale getirildiği bir toplumu insanlara iyilik sunma ve toplumu yönetme imkânı yoktur. Mâtûridî'nin şu tarihi uyarısı dikkat çekicidir: "*Allah'ın size verdiği anlama ve doğruya isabet etme yeteneğini, hiçbir batılın bulaşmadığı sağlam, muhkem Kitab'ı (Kur'ân'ı) unutmayınız.*"<sup>186</sup>

## Sonuç

Hayatın anlamı, bizzat yaşanan tecrübenin içindedir. Ancak bu tecrübenin insan hayatı için daha anlamlı hale getirilmesi meşru ve geçerli olanın tespitine ve uygulanmasına bağlıdır. Bu noktada Mâtûridî çarpıcı bir örnektir. Ehl-i Sünnet anlayışının kurucusu olduğu halde, siyasi ve içtimai sebeplere dayalı olarak ihmal edilmiştir. Fakat geliştirdiği bilgi anlayışı ve yöntemi kullanılmıştır. Gerek nazari gerekse ameli sahada ileri sürdüğü görüşlerin üzeri örtülmüş, Eş'arî anlayış desteklenmiş ve toplumsal alana yayılması sağlanmıştır. Ebu Hanife, Ebu Mansûr Mâtûridî anlayışı

<sup>183</sup> Matûridî, *Tevhid*, s.13.

<sup>184</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 14.

<sup>185</sup> Matûridî, *Tevhid*, s. 14.

<sup>186</sup> Mâtûridî, *Te'vilât*, II / 173.

üzerinde olduğumuzu söyleriz. Fakat bu anlayışın neresindeyiz, sorusunu cevaplamaya kalktığımız da meselenin hiç de öyle olmadığını görürüz.

Mâtürîdî'nin ortaya koyduğu anlayış son derece çarpıcıdır. Ona göre nesne ve olayların meşru oluşu veya olmayışı, kötü fillerle iyi filler, bütün bunlar hakkında duyuların algılayışı ve haberlerin gelişinden sonra bile-şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse- elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir. Ayrıca tefekkür ve istidlalle ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür. Zararlı ve yararlı olan insan emeği ürünü olan şeyler de aynı durumdadır. İnsan fizyolojik bir yapıya bir de akla sahiptir. Aklın güzel bulduğu tabiatın istemediği, aklın çirkin gördüğü tabiatın nefret etmediği bir şey olabilir. Yani birinde uyumsuzluk diğeri ise uygunluk söz konusu olabilir. Bu duruma göre isabetli olanın, bahsettiğimiz grup ve türlerden hangisinin statüsünde bulunduğu gerçeğinin açığa çıkarılabilmesi için her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekmektedir.

Her konuda akıl yürütmek ve tefekkür etmek gerekir, sözü, beşerî varoluşun tüm formlarını kapsar. Bu anlayışa göre akıl hem dinin kaynaklarını, tabii ve sosyal olguyu anlamının hem de değer üretmenin unsurudur. İslam coğrafyasını, özellikle Türk dünyasını aklın ve tefekkürün, anlamlı ve amaçlı eylemin dışına çıkartma özlemlerine dayalı olarak Ebu Hanife ve Ebu Mansûr Mâtürîdî kendi bağlamından kopartma faaliyetleri söz konusudur. Bu *epistemik kirlenmeyi* önlemek için kaynaklara dayalı araştırmalar yapmamız gerekmektedir. İslam düşünce derin izler bırakan bir şahsiyetin ileri sürdüğü görüşler ve yaptığı yorumlar elbette bugünkü sorunlarımızı çözmeye yetmez. Fakat her fikrî hareket gelenek üzerine kurulur. Mâtürîdî'nin özgün görüşleri, duruşu, iktidarların-ulemayı yanına alarak zulüm içerikli icraatları meşrulaştırma girişimlerine karşı vaziyet alma biçimi, geliştirdiği anlama ve yorumlama yöntemi İslâmî ve insanî varoluşa, yenilenmeye katkı sağlayacak niteliktedir.

**KAYNAKLAR**

- Ak 2008 Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Matürîdî ve Mâtürîdîlik*, İstanbul.
- Ak 2012 Ahmet Ak, “Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı”, *Büyük Türk Bilgini İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı* (22-24 Mayıs 2009) İstanbul.
- Ali 1993 M. Eyub Ali, *Akîdetü'l İslâm ve'l İman el-Mâtürîdî*, Bangladeşh.
- Ali 1990 M. Eyub Ali, “Mâtürîdîlik”, *İslam Düşüncesi Tarihi*, (Çev: Ali Ünal) (Edt: M. M. Şerif) İstanbul.
- Barthold 1973 Vassiliy Viladamiroviç Barthold, *İslam Medeniyet Tarihi*, (Haz: Fuad Köprülü), Ankara.
- Barthold 1990 Vassiliy Viladamiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, (Haz: Hakkı Dursun Yıldız), Ankara.
- Barthold 2010 Vassiliy Viladamiroviç Barthold, *Orta Asya: Tarih ve Uygarlık*, (Çev: Ahsen Batur), İstanbul.
- Bedevis 1940 Abdurrahman Bedevi, *et-Türasü'l Yunanî fi'l Hadarati'l İslamiyye*, Kahire.
- Beyazîzade Ahmed 2007 Beyazîzade Ahmed *İşaratü'l Meram min İbarati'l İmam*, Beyrut: 2007
- Buhari 2003 Burhaneddin Buhari, *el-Muhitü'l Burhanî fi'l Fıkhi'n –Numanî*, (Nşr: Ahmed İzzu İnye) Beyrut: 2003.
- Ceriç, 1995 Mustafa Ceriç; *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abu Mansur al-Matürîdî*, Kuala Lumpur.
- Chaker, 2016 Aref Chaker, “The Life of Abu Mansur al-Matürîdî and the Socio-political and Theological context of Central Asia in the Tenth Century”, *Australian Journal of Islamic Studies*, 1, No: 1.
- Dorroll 2016 Philip Dorroll, “The Universe in Flux: Reconsidering Abu Mansur Al-Mâtürîdî's Metaphysics and Epistemology”, *Journal of Islamic Studies*, Oxford: 2016, (27:2, 2016) p.119.
- Ebu Hanife 1992 Ebu Hanife, *el-Âlim ve'l Müteallim /İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, (Çev: Mustafa Öz) İstanbul.
- Gadamer 2009 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method: Hakikat ve Yöntem*, (Çev: Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan) İstanbul.
- Hâkim es-Semerkandi, tsz. Hâkim es-Semerkandi, *Sevâdü'l Azam*, Mektebetü Yâsîn, İstanbul, tsz
- İbn Esir 1991 İbn Esir, *el-Kâmil fi't Tarih*, (Çev: Ahmet Ağırakça, Mertol Tulum) İstanbul.
- İbn Havkal 2014 İbn Havkal, *Sûratü'l Arz: 10. Asırda İslam Coğrafyası*, (Çev: Ramazan Şeşen) İstanbul.

*Türkistanlı Bir Düşünür: Ebu Mansur Matürîdi*

- İbn Haldun 2012 İbn Haldun, *Mukaddime*, (Haz: Süleyman Uludağ) İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Nedim 1978 İbn Nedim; *el-Fihrist*, Beyrut.
- Işık 1980 Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Ankara
- Leknevi 1998 Leknevi, *el-Fevâidü'l Behiyye fî Terâcimi'l Hanefiyye*, (Thk: Ahmed el-Za'bi) Beyrut.
- Matürîdi, *Tevhid* Ebu Mansûr Matürîdi, *Kitabü't Tevhid*, (Çev: Bekir Topaloğlu) Ankara: 2002.
- Matürîdi, *Te'vilâtü* Ebu Mansûr Matürîdi, *Te'vilâtü Ehli's Sünne*, (Tah: Mecdî Baslûm) Beyrut: 1971.
- Mez 2000 Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, (Çev: Salih Şaban) İstanbul.
- Muhammed Ebu Zehra 1987 Muhammed Ebu Zehra; *İslâm'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, (Çev: Hasan Karakaya, Kerim Aytekin) İstanbul.
- Muminov 2014 Ashirbek Muminov, "Ebu Mansûr Mâtürîdî'nin Semerkant'taki Muasırları" *Uluğ Bir Çınar: İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum* (28-30 Nisan 2014, (Haz: Ahmed Kartal) İstanbul:
- Narşani 2013 Narşahî, *Târîhî Buhârâ*, (Çev: Erkan Göksu) Ankara.
- Nesefî 20014 Nesefî, Ebu Muîn; *Tabsratü'l Edille fî Usûli'd Din*, (Thk: Hüseyin Atay) Ankara.
- Pezdevi 1980 Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, (Çev: Şerafeddin Gölcük) İstanbul.
- Sem'anî 1988 Sem'anî, *Muhammed b. Mansur Sem'anî, Kitabu'l Ensab*, 1-V, (Thk: Abdullah Amr Barûdî, Beyrut.
- Starr 2013 Frederick Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age From The Arab Conquest to Tamerlane*, New Jersey.
- Suyûtî 2001 Celaleddin Suyûtî, *Târîhu'l Hulefâ: Halifeler Tarihi*, (Çev: Onur Özatağ), İstanbul.
- Özen 2003 Şükrü Özen, "Matürîdî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 28, s. 146-151
- Topaloğlu 2002 Bekir Topaloğlu, "Ebu Mansûr el-Matürîdî", *Kitabü't Tevhid*, Ankara.
- Usta 2007 Aydın Usta, *Şamanizmden Müslümanlığa: Türklerin İslamlaşma Serüveni*, İstanbul.
- Yavuz 2012 Yusuf Şevki Yavuz, "İmam Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, İstanbul: 2012. MÜ İlahiyat fakültesi Vakfı Yayınları, 55.
- Yazıcı 1992 Tahsin Yazıcı, "Belh", *TDV İslam Ansiklopedisi*, cilt 5, s. 410-411.

- Yazıcıoğlu 1985 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Matûridî Kelam Ekolü’nün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Matûridî, Ebu’l Mu’in en-Neseîfî” Ankara, AÜİFD, Sayı: 27, s. 281-298.
- Yazıcıoğlu 2001 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *İslam Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi: Yorumlar, Düşünceler*, Ankara, Akçağ Yayınları

## SUMMARY

Maturidi is one of the third-generation scholars of the Hanafi sect. Most Hanafi scholars have the opinion that the conclusions of Maturidi are combined with the consequences of the creeds (akaid) matter of Abu Hanifa. Because the chain of teachers from which he took lessons reached Abu Hanifa, it is noteworthy that there is no detailed information about Maturidi, who took lessons from the students of a scholar like Abu Hanifa and analyzed both the tradition of Islamic thought and the different beliefs and philosophical tendencies living in his cultural environment in depth. The situation in question is related to his personality and views. Because Maturidi says that if someone judges the sultan of his time as he is fair while he is certainly cruel, it means that he is a disbeliever. While analyzing the views of Ebu'l Kasım al-Ka'bi on the issue of the faith-deed relationship, the Mutazili scholar makes the following assessment: Not every sinner is expelled from the divine mercy. The concept of a curse is no longer used for a person who is punished for his sin. If there is anyone who deserves to be cursed, the owner of the above claim should be the most suitable. Because it is known that he committed acts of fisting and cooperated with cruel politicians. According to his sect, all this calls for a curse.

It is noteworthy that being in contact with cruel statesmen is more worthy of being compared to blasphemy. This situation also expresses Maturidi's attitude towards the rulers of the period and the way he took a position against the scholars (ulema) who were in contact with them. The socio-political environment, in which the truth is determined by power and the scholar legitimizes the determined opinion in the name of power, condemns every view that does not share the current discourse by declaring it as the other. Based on these data, we can say that Maturidi was not seen as a sect leader in the third century. It is understood that the title of “leader” was given in the fourth century, based on the power of knowledge and being right.

The virtue and greatness of a historical figure are related to the trace it leaves in history. In a geography that has become the cauldron of different religious and philosophical tendencies, Maturidi, defends Islam, the mental and volitional abilities of man, and realizes a movement of thought by teaching and administrating in the madrasah where he was educated, has been veiled.

Maturidi was born twenty years before Abu Hasan al-Ash'ari. If we add to this the first forty years Ash'ari stayed in the school of Mutezile, it is understood that Maturidi defended and tried to establish the idea of Ahl al-Sunnah half a century before Ash'ari.



He remained in the Mutezile school for a long time, and had a short relationship with the Sunni school. If we take this historical fact into account, we can say that the Sunni school was founded by Maturidi before Ash'ari converted to the Ahl al-Sunnah sect. Despite this, "Sunni School is almost identified with Ash'ari, Maturidi is neglected."

Various opinions have been put forward on the neglect of Maturidi, who has an important place in terms of both his historical position and scientific competence, and Ash'ari's rise. Ash'ari's followers developed his views and clarified issues that were seen as ambiguous. Maturidi was thrown out of the center at the very beginning of the work, and he was mentioned around Nasef. This exclusion led to the veiling of the thoughts that made him different. Mâtürîdî was thrown out of the center at the very beginning of the work, and he was mentioned around Nasef. This exclusion led to the veiling of the thoughts that made him different. His followers added the views that made him different from the Ash'ari discourse. Maturidi thought was broken from within itself and gradually lost its influence in the growing Ash'arism. Because, from the theory of knowledge to the mind-nature relationship, the conceptual order and definitions produced by Maturidi have been decontextualized by "intermediate concepts and explanations". For example, Maturidi did not include the understanding he developed of the universe and human nature in his work called Ebu'l Muin en-Neseî Tabsîratü'l Edille, which systematized the Maturidi doctrine. This break was sustained by the followers (school tradition) of Maturidi. The most interesting and distinctive elements of Maturidi theology were excluded from the development of the later Maturidi school.

This article aims to understand the language universe in which Maturidi is in at the first stage, and then to determine the place of this understanding in the aforementioned language universe since he has adopted the Ahl-Ray tradition. Based on this theoretical basis, it has been shown concretely how his original views were broken.