

**T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

**MÂTÜRÎDÎ'NİN SENEVİYYE'Yİ ÂLEMİN KIDEMİ
KONUSUNDA ELEŞTİRİSİ**

RAZİYE SAYAR

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**DANIŞMAN:
PROF. DR. İSMAİL TAŞ**

KONYA-2019

ÖZET

Çalışmamızda İran dini olan ve Mecusilik, Deysaniyye/Deysancılık, Merküniyye/Markiyonculuk, Menaniyye/Maniheizm'i barındıran Seneviyye'yi ve Mâtürîdî'nin âlemin kıdemi konusunda eleştirisi incelenmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Seneviyye ile olan ilişkisini ortaya koyabilmek adına Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem, coğrafya ve dönemin siyasi durumu ele alınarak Mâtürîdî'nin Seneviyye'ye dair kaynakları sorgulanmıştır. Seneviyye'ye dair günümüzde ulaşabildiğimiz kaynaklarla Mâtürîdî'nin aktardığı Senevî bilgiler karşılaştırılmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin âlemin kıdemi meselesine bakışı, nihai amacı ve Seneviyye'yi eleştirirken kullandığı yöntem ortaya konulmuştur.

ABSTRACT

In our study, the criticism of the religion of Manichaeism, Daysanism, Marcionism, Zoroastrianism and the criticism of Maturidi about the eternity of universe were examined. To reveal the relationship between Abu Mansur al-Maturidi and Seneviyya, the sources of Maturidi, the political situation of the period and the sources of Maturidi were examined. Concerning to Seneviyya that we can reach today are compared with information transmitted by Maturidi. Also, Maturidi's view on the matter of the eternity of universe, ultimate aim and the method used to criticize Seneviyya was revealed.






YÜKSEK LİSANS TEZ KABUL FORMU

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

YÜKSEK LİSANS TEZİ KABUL FORMU

Öğrencinin	Adı Soyadı	Doğru: SAYAR
	Namı	148 102 011 061
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi
	Programı	Yüksek Lisans
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. İsmail TAŞ
	Tez Adı	Alaürdî'nin Seneviyye'yi Akabinin Kademi Konusunda Eleştirisi

Yukarıda adı geçen öğrenci tarafından hazırlanan başlıklı bu çalışma 28.12.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda olumlu görülmüştüğü ile başarıyla bitirilerek öğrenim kurumundan Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman ve Üyeler			
Sıra No	Unvanı	Adı ve Soyadı	İmza
1	Prof. Dr.	İsmail TAŞ	
2	Prof. Dr.	Tahir ULUĞ	
3	Dr. Öğr. Üyesi	Ömer Ali GÜNDÜZ	

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü	 NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	--	--

Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Dazge SAYAR		
	Numerası	148.102011061		
	Ana Bilim / Uzmanlık Alanı	Felsefe ve Din Bilimleri / İslam Felsefesi		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	X	
		Doçtora		
Tez Adı	Mâtürîdî'nin Şerhiyye'yi Âlemin Kâdemi Konusunda Eleştirisi			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası

Dazge SAYAR



ÖZET	İ
ABSTRACT	İİ
YÜKSEK LİSANS TEZ KABUL FORMU	İİİ
BİLİMSEL ETİK SAYFASI	İV
ÖNSÖZ	VI
GİRİŞ	8

1. BÖLÜM

SENEVİYYE’NİN DÜALİZM TASAVVURU VE MATURİDİ’NİN ELEŞTİRİSİ	20
1.1. SENEVİYYE’NİN DÜALİZM TASAVVURU	20
1.1.1. Nur Ve Zulmet Cevherlerinin Kıdemine Eleştiri.....	28
1.1.1.1. Mâtürîdî’nin Cevher Anlayışı	29
1.2. SENEVİYYE’NİN DÜALİST ANLAYIŞININ TEMELİ: İYİLİK VE KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI MESELESİ	33
1.2.1. Seneviyye’nin “İyilikten Kötülük Çıkmaz” Anlayışına Eleştiri.....	33
1.3. MÂTÜRİDÎ’NİN DÜALİZMİN KAYNAĞI OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BAKIŞI.....	45
1.3.1. Tanrısal Hikmet ve Kötülük Problemi.....	48
1.3.2. Seneviyye’nin Düalizmine Cevap: Zıt Nesnelere Bir Arada Bulunmasının Hikmetleri.....	50
1.3.2.1. İnsanların İyiyi-Kötüyü Ayırt Etmesi İçin Klavuz ve İbret Vesilesi Olması	50
1.3.2.2. Gaibin Şahide Kıyasının İmkânı	52
1.3.2.3. İnsanların İmtihana Tabi Tutulması.....	52

2. BÖLÜM

SENEVİYYE’NİN KIDEM TASAVVURU VE MÂTÜRİDÎ’NİN ELEŞTİRİSİ	56
2.1. İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ÂLEMİN KIDEMİ MESELESİ	56
2.2. MÂTÜRİDÎ’NİN KIDEM MESELESİNE BAKIŞI.....	67
2.3. MÂTÜRİDÎ VE YOKTAN YARATMA İLKESİ	74
2.3.1. “Şahidin Gaibe Delaleti” İlkesini Âlemin Kıdemine Delil Gösterenlere Eleştiri	80
2.4. MÂTÜRİDÎ’NİN SENEVİYYE’NİN ÂLEMİN KIDEMİNİN KAYNAĞI HUSUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİ ELEŞTİRİSİ	85
2.4.1. Âlemin Kıdemini Nur ve Zulmetin Tabî Kuvvetine Bağlayanlara Eleştiri	87
2.4.2. Âlemin Kıdemini Zulmetin İradesine Bağlayanların Eleştirisi	93
2.4.3. Âlemin Kıdemini Aracı Unsura Bağlayanların Eleştirisi	101
SONUÇ	106
KAYNAKÇA	110
ÖZ GEÇMİŞ	119

ÖNSÖZ

İslami ilimlerde pek çok alana katkı sağlayan Mâtürîdî'nin hayatı hususunda ayrıntılı bilgiye sahip değiliz. Bunun sebebi Mâtürîdî'nin kendi yaşadığı dönemde tanınmamasıdır. Onun yaşadığı şehir olan Semerkant'ın hilafet ve ilim merkezi olan Bağdat'a uzak olduğundan keşfedilemediği düşünülmektedir.

Mâtürîdî hakkında yapılan çalışmaların sınırlı olması ise dil açısından zor anlaşılmasına bağlanabilir. Bu anlamda *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın dili *Kitabü't-Tevhid*'e göre daha sadedir. Nitekim Mâtürîdî, birçok eser vermesine rağmen günümüze yalnızca bu iki eseri ulaştırmıştır. Bizim araştırmamızın merkezini ise *Kitabü't-Tevhid* adlı eseri oluşturmaktadır. Çalışmamızın amacı ise Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi âlemin kıdemi hususunda eleştirisini, kullandığı yöntemi ve Mâtürîdî'nin amacını ortaya koymaktır.

Çalışmamızın birinci bölümünde Seneviyye'nin düalizm tasavvuru ve Mâtürîdî'nin Seneviyye'nin düalist anlayışları hususundaki eleştirilerini ele aldık. Bu bölüme yer vermemizin sebebi düalizm ile âlemin kıdemi hususunda kurduğumuz bağlantıdır. İkinci bölümünde ise Seneviyye'nin kıdem tasavvuru ve Mâtürîdî'nin eleştirilerine yer verdik. Seneviyye “nur” ile “zulmet” adında iki tanrıya inanmaktadır. Nur iyilik tanrısı, zulmet ise kötülük tanrısıdır. Seneviyye'nin düşünce sistemine baktığımızda zulmet tanrısını kadim kabul etmelerinin sebebinin kötülük problemi ile ilişkili olduğunu gördük. Nur tanrısına kötülük atfetmek istemediklerinden kadim bir başka tanrı; yani zulmet tanrısını kabul etmişler, kötülüğün yalnızca zulmet tanrısından geleceğini ifade etmişlerdir. Kadim gördükleri âlem ise bu iki kadim tanrının karışmasından oluşmuştur. Nur ve zulmet tanrısı, âlemi oluşturan birer cevherdir. Bu anlamda nur ve zulmet cevherlerine yoğunlaşmayı uygun gördük. Kısacası hem âlemi oluşturan iki temel unsur olması hem de Mâtürîdî'nin kıdem hususundaki asıl probleminin Seneviyye'nin Düalist anlayışı olduğunu gördüğümüzden tezimizin bölümlenmesini ifade ettiğimiz gibi gerçekleştirdik.

Çalışmamda desteğini esirgemeyen; kıymetli dokunuşlarıyla yön veren değerli danışmanım Prof. Dr. İsmail TAŞ hocama, gerek kaynak gerekse bilgi konusunda kıymetli paylaşımlar yapan Prof. Dr. Tahir ULUÇ hocama, maddi-

manevî her an yanımda olan değerli eşim Mustafa Raşit SAYAR'a, kıymetli ailem Ömer KARAKUŞ ve Atike KARAKUŞ'a minnettarım.



GİRİŞ

İslam dini, doğuşundan itibaren çeşitli inanç sistemleri ile karşı karşıya kalmıştır. Bu durum Hz. Peygamber Dönemi ile başlayıp Raşit Halife Dönemi'ndeki fetihlerle birlikte artmış, Emevi ve Abbasi dönemlerinde devam etmiştir. Müslümanlar fetihlerle birlikte Yunan, İran, Hint kültürü ve felsefelerini daha yakından tanıma fırsatı bulmuşlar, Maniheizm, Mecusilik, Sâbiîlik, Hinduizm, Budizm, Yahudilik ve Hristiyanlık gibi farklı din ve kültür mensuplarıyla ilişki kurmaya başlamışlardır.¹ Bunlarla birlikte bu inanç sistemleriyle çeşitli mücadeleler de yaşanmış ve İslam bilginlerinin eserlerine de yansımıştır. Bu görevlerin en önemlisi de Seneviyye'ye² yazdıkları çeşitli reddiyelerdir.³ Mâtürîdî de (ö.333/944) bu dönemde Seneviyye'ye eleştiri yapan İslam bilginlerinden biridir. Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirilerini incelediğimizde, onlara karşı ciddi bir tepkisinin olduğunu görebiliriz. Bu tepkiyi anlamak için Abbasi Devleti'nde Seneviyye ile yaşanan sıkıntıları ve Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyayı gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Kaynaklara göre Abbasileri dini ve siyasi açıdan en çok etkileyen Senevî grup Menaniyye/Maniheizm'dir. Nitekim Araplar Mani dinini Farslara ait bir din olarak görmüş, Farslar da Araplar tarafından Mani dinine mensup olmakla suçlanan herkesi, asıllarına bakmaksızın soylu birer Fars kahramanı saymışlardır. Bu bakış bazı İslamologlar tarafından da benimsenmiştir.⁴ Bu açıdan Abbasilerde Seneviyye'den olan dinlerden hangisinden bahsettiğimiz aslında çok da önemi yoktur. Düalist inanca sahip olan bu dinlerin tamamını aynı kefedede tutarak bu din gruplarına

¹ Recep Önal, **Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler**, 1.Basım, Emin Yayınları, Bursa, 2013, s. 14.

² Sözlükte Seneviyye, "katlamak, bükme; ikinci olmak; iki katını almak" anlamlarındaki seny kökünden türeyen bir ism-i mensub olup "ikili sisteme bağlı olanlar" demektir. Âlemi nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın yaratıp yönettiğine inanan din veya mezhepler İslâm kaynaklarında Seneviyye diye anılmıştır. Herhangi bir alanda birleştirilip bire indirgenemeyen iki karşıt ve bağımsız ilkenin varlığını ileri süren bu anlayış Batı dillerinde düalizm (Fr. dualisme), Türkçe'de ikicilik kelimesiyle karşılanmaktadır. Kaynaklarda bu anlayışı benimseyenler ashâbü'l-isneyn, ehlü'l-isneyn, ehlü't-tesniye terkipleriyle ifade edilmektedir. (Dipnot için bkz: <https://islamansiklopedisi.org.tr/seneviyye>, (10.01.2019))

³ Bekir Topaloğlu, **Allah İnancı**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010, s. 121; Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001, s. 172; Binyamin Abrahamov, **İslâm Kelâmı**, 1.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010, s. 88; Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, Çev. Özcan Taşçı 1.Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016, ss. 482-483.

⁴ Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011, s. 57.

“zındık” demişlerdir.⁵ Mâtürîdî, Bîrûnî, Şehrîstânî, ‘Abdu’l-Cabbâr, İbn Hazm, Bağdâdî ve bunların dışında birçok düşünür, Maniheistlerin, Daysânîlerin ve Marküniyye mensuplarının/Markiyoncuların tek ve aynı düalist aileye ait olduğunu düşünmüşlerdir; bazıları bunlara bir de Mazdekîleri eklemişlerdir.⁶

İslam’ın doğuya ve batıya yayılmaya başlamasıyla, İslam toplumuna Akdeniz havzasından Fars ve Hint coğrafyasına kadar pek çok yerel kültür, kadim felsefe ve inanç mirası karşılıklı etkileşim halinde intikal etmiştir. İslâm hâkimiyeti öncesinde, Maniheizm, Mazdekizm, Markiyoncular ve Deysânîyye gibi Senevî inançlar ve Hristiyanlık, Yahudilik gibi dinler, Kûfe’ye gelen Farslı unsurların daha önce etkilemiş olduğu bölgeye taşınmıştır. Arap unsuru ile Fars unsurlar arasında meydana gelen coğrafi yakınlık, birbirleriyle karışmış bir halde yaşamaları ve Farşlıların kendi kültürlerinin yayılmasını teşvik etmeleri gibi sebeplerle, İslam’ın ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında Fars kültürünün diğer kültürlere oranla daha fazla yayıldığı görülür.⁷

Abbasiler Dönemi’nde Seneviyye’nin genel olarak “zındık” ifadesiyle anıldığını görmekteyiz.⁸ Bu durum birçok İslam bilgininin eserinde de böyledir. Peki bu kelime ne anlama gelmektedir? Mani zamanında *zandaka*’ dan türetilen *zenadika* kelimesi ortaya çıkmıştır. Bu kelimenin ortaya çıkış hikâyesi şöyledir: Persler, Zerdüş kendilerine *Albesta* adlı eski Farsçayla yazılmış kitabı getirdiğinde, onu yorumlamıştır. Eski Farsçada yorumlama işine *zend* deniliyordu. Zerdüş, bu yoruma da şerh getirmiş ve ona *Bazend* adını vermiştir. Yani ‘zend’ ilk indirilenin te’viliyle ilgili açıklamadır. Şariatlarına *Albesta*’da belirtilenlere aykırı yeni bir şey getiren ve ‘zend’ den yüz çeviren kişiye de “zendi” diyorlardı. İşte Persler indirilen ilk kitabın yorumuna zahiren ters düşen bu yorumları asıl te’vile ilave ettiler. Araplar geldiklerinde bu kelimeyi Perslerden alarak Arapçalaştırdılar ve *zındık* dediler. Düalistlere ‘zenadika’ adını verdiler. Böylece dünyanın ezeli olduğuna ve

⁵ Mesudî, **Murûcü’z-Zehab**, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 220-221.

⁶ Melhem Chokr, **İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, Çev. Ayşe Meral, 1.Basım, Anka Yayınları, İstanbul, 2002, ss. 67-68.

⁷ Yusuf Benli, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, s. 179.

⁸ W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. E.Ruhi Fırlı, 4.Baskı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2013, s. 239.

yaratılmadığına inanan başkalarına da ‘zenadika’ denildi.⁹ Mâtürîdî’nin de Seneviyye’yi zaman zaman bu isimle zikrettiğini görmekteyiz.¹⁰

Abbasilerde Seneviyye’ye olan genel tepkinin temelini Emevilere dayandığını; hatta bu tepkinin en temelini incek olursak dini değil siyasi olduğunu görebiliriz. Emeviler Dönemi’nden başlayarak Abbasilerde devam eden İran ihtilalleri, Abbasilerdeki genel tepkinin kökeninin aslında ideolojik olduğunu göstermektedir. Bu tepki zamanla teolojiye yansımıştır. Tabii bunda Seneviyye’nin, özellikle de Menaniyye’nin dinlerini yaymak için harcadıkları özel çabanın da kısmen etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Emevilerin milliyetçi politika izlediği bilinmektedir. Emevîler Dönemi’nin başlamasıyla birlikte Raşit Halifeler Dönemi’nde Müslüman ve gayrimüslim vatandaşlardan alınmakta olan vergilerin Seneviyye’ye artırıldığı ve bu konuda adaletsiz ve insafsız davranıldığı da malumdur.¹¹ Gayrimüslimlerin bir kısmına zimme hakkı tanınmışsa da İslam’dan önce de zulme uğramış olan Seneviyye mensuplarına bu hak tanınmamış ve “zındık” olarak görülmüşlerdir.¹² Hatta alınan cizyenin korunması amacıyla onların Müslümanlaşmasının yerel yöneticilerce engellenmeye çalışıldığı dönemler bile olmuştur. Emevîler ve Abbâsîler devrinde zaman zaman Mecûsîler’e karşı takibat yapılmış, ateş tapınakları yıkılmış ya da mescide dönüştürülmüştür. Bu yüzden Mecûsîlerden bazıları İran dışına Hindistan gibi yerlere göç etmek zorunda kalmıştır.¹³ Farmlar da bu duruma sessiz kalmamış; ayaklanmışlardır. “Milliyetçilik” veya “kabilecilik” olarak adlandırılan bu ayaklanma, “Şuûbiyye Hareketi” olarak tarihe geçmiştir. Bu ayaklanmanın, milliyetçi Araplara karşı İran kültürünün üstün olduğunu göstermeye çalışan¹⁴ siyasî ve kültürel geçmişini canlandırmak isteyen¹⁵ İranlıların kendinin farkında oluşu

⁹ Mesudî, **Murûcî’z-Zeheb**, ss. 220-221.

¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, Çev. Bekir Topaloğlu, 2.Baskı, İsam Yayınları, Ankara, 2003, ss. 115-117, 151, 312.

¹¹ Seyfullah Kara, "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevîleştirilmesi", **İstem**, Yıl:4-Sayı:8, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006, s. 157.

¹² Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, s. 56.

¹³ Gönül Yonar, **Yaratılış Mitolojileri**, Ötüken, İstanbul, 2015, ss. 211-212.

¹⁴ Mehmet Bayraktar, **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7.Baskı, Ankara, 2009, s. 65.

¹⁵ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 249.

olarak nitelendirebileceğimiz¹⁶ bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Bu hareket aslında birkaç kere kendini göstermiştir ve harekete geçmeden önce, ayaklanmaları hazırlayan şahısların Zerdüşti ve Mazdekist Türklerle temasa geçtikleri ve bunlar arasına propagandacılar göndererek kendilerine taraftar kazanmaya çalıştıkları ve bunda başarıya ulaştıkları görülmektedir.¹⁷ Bu durum da siyasi hedeflerde dinin birleştirici ve kışkırtıcı rol üstlenebilen güzel bir araç olduğunun göstergesidir. Ayrıca “Şuûbi Hareketi” bazı kaynaklarda “Zendeka hareketi” olarak da geçmektedir.¹⁸ Dini içerikli olan “zendeka” isminin bu ihtilallerde geçmesi de aynı durumun göstergesidir.

Bu ayaklanmaların liderlerinden biri olan Ebû Müslim de ihtilâlini hazırlarken, daha çok İranlı, Türk Zerdüşti ve Mazdekist unsura dayanmıştır.¹⁹ İki devlet arasında köprü rolü üstlenen Ebû Müslim’in ihtilalinden kısaca bahsedecek olursak eğer, Emevî Devleti'nin yıkılıp Abbasî hânedanının işbaşına gelmesinde en büyük hisse, Horasan'da başlattığı ihtilâlle Ebû Müslim Horasanî'ye aitti. Bu konumunun sağladığı birtakım avantajlar, Ebû Müslim tarafından bol bol kullanılıyor, kendisini bağımsız harekete sevk ediyordu. Onun giderek bir tehlike haline geldiğini gören halifelik makamı, adı geçenin ortadan kaldırılmasını devletin selâmeti için gerekli bulmuştu. Nitekim Ebû Müslim 755 tarihinde ortadan kaldırıldı. Onun öldürülmesi, Horasan ve Mâverâünnehir'de VI-VII. ve IX. yüzyıllar içinde birbirini takip eden ve Abbasî Devleti'ni yıllarca uğraştıran bir takım isyanların patlak vermesine sebep oldu ki bunlar temelde eski Zerdüşti ve Mazdekist çevrelere dayanıyordu.²⁰

“Şuûbilik” yalnızca ayaklanma şeklinde değil, diplomasi alanında da mevcuttur. Abbasiler Dönemi'nde, ağırlıklı olarak -İbn Mukaffa gibi- İranlı tercümanların rol oynadığı tercüme faaliyetlerinde de bu hareketin yansımalarını

¹⁶ W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 240.

¹⁷ Ahmet Yaşar Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri**, 11.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 89.

¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17 Yüzyıllar**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013, s. 21.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri**, s. 90.

²⁰ Ahmet Yaşar Ocak, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri**, ss. 88-89.

görmekteyiz.²¹ Bu yüzden ihtilallerden sonra ele alacağımız önemli nokta da bu tercüme faaliyetleridir. İranlıların önemli roller üstlendiği bu tercüme faaliyetleri her ne kadar Emeviler Dönemi'nde tıp alanında başlasa da Abbasiler Dönemi'nde bilimsel faaliyetlerden en önemlisi Halife II. Mansur zamanından itibaren sistemli bir biçimde devam etmiştir.²² Edebi ve beşeri bilimlerin, dönemde canlanmasının baş mimarı olan Mansur ve Harun Reşid dönemlerinde dışardan eserler getirildiği, hatta Harun Reşid'in merkeze gönderilen kitapları vergi olarak kabul ettiğine dair rivayetler dahi bulunmaktadır.²³ Mansur'dan sonra devam eden tercüme faaliyetleri Halife Memun Dönemi'nde Beytül Hikme'nin²⁴ de geliştirilmesiyle hız kazanmıştır.²⁵ Tercüme geleneğini devam ettiren Me'mun Dönemi'nde başta Aristo'nun eserleri olmak üzere daha çok Yunan felsefesiyle ilgili kitaplar tercüme edilmeye başlanmış ve mantık, edebiyat, sanat, psikoloji gibi çeşitli alanlardaki Süryanice, Nebatice, Yunanca dillerinde olan bu eserler bu dillere haiz olan kişilere tercüme ettirilmiştir. Bunlara Abdullah İbn Mukaffa gibi İranlı²⁶, İbrahim Fezari, Cüder gibi Hintli, Muhtar en-Nebtî (İbn Vahşiyye) gibi Kıldani ve Yahudi asıllı olup Süryanice'den çeviriler yapan Abdullah bin Selam gibi bilginleri/yazarları örnek verebiliriz.²⁷

Bahsettiğimiz bilimsel tercüme yapılrken, Maniheiztlerin İslam düşüncesini etkilemek ve kendi dinlerini yaymak adına kutsal kitaplarını (İnandıkları dini lider-peygamber olan Mani'nin kitapları) Süryanice'den Arapça'ya tercüme

²¹ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 249; W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 239.

²² Ramazan Altıntaş, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013 s. 71; Mustafa Demirci, **Beytül Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996, s. 93.

²³ İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytülhikme)", **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları**, 2.Baskı, Palet Yayınları, Konya, 2017, s. 55.

²⁴ Abbasiler Döneminde kadim ilimleri araştırmak ve tercüme faaliyetlerini yürütmek için oluşturulan kurumdur.

²⁵ İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytülhikme)", **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları**, s. 58.

²⁶ Mesudî, **Murûcü'z-Zeheb**, ss. 157, 197.

²⁷ Mustafa Demirci, **Beytül Hikme**, ss. 98-99; W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 239.

ettikleri bazı kaynaklarda geçmektedir.²⁸ Tercüme faaliyetleri Senevî inanç sisteminin oluşumundan bu yana bir gelenek haline gelmiştir. Mani'nin diplomasiye verdiği önemi tekrar ifade edecek olursak eğer bunun Mani'nin bir sünneti ve öğrencilerine tavsiyesi olduğunu söyleyebiliriz. Hatta "Kephalaia of the Teacher" olarak isimlendirilen ve 1930'da Mısır kazılarında bulunan Maniheist bir eser, ölümünden sonra da öğretilerinin yazılmasını arzu eden Mani'nin öğrencileri tarafından, onun öğretilerini hatırlamak ve yaymak amacıyla yazılmıştır. Kitapta Mani'nin hayatı, öğretileri ve bazı sözleri yer almaktadır.²⁹ Mani'nin diplomasiye verdiği önemden ve öğrencilerinin onun bu yönünü örnek aldığını ifade ettikten sonra asıl konumuza dönecek olursak eğer Cabiri de Maniheistlerin, Arapça çeviri faaliyetlerini, dinlerini yaymak için bir silah olarak kullandıklarını aktarmaktadır.³⁰ Onlara olan tepkiden kaynaklı olarak bu eserler M.924 yılında Bağdat'ta Umum kapısı önünde yakılmışlardır.³¹

Bu hususta aslında döneme damgasını vuran kişi İbn Mukaffa (139/756 veya daha sonra) olmuştur. İranlı saray kâtibi olan Mukaffa, İran kültüründen birçok kitabı tercüme etmiştir.³² Genç yaşta öldürülen İbn Mukaffa'nın ölüm sebebinden emin olunmasa da öldürülmesinin en önemli sebepleri arasında Kur'ân ve İslâm inançlarına karşı Maniheizm'i savunan *Mu'ârazâtü'l-Kurân* adlı eserin ona nispet edilmesi, Mani ve Zerdüş'tle ilgili Fars kültürüne ait eserleri Arapça'ya çevirmesi sebebiyle zındıklıkla itham edilmesi de sayılmıştır. Hatta ona da o dönemde reddiye yazıldığı bilinmektedir.³³

Mehdi Dönemi'nde zındıklarla mücadele konusunda, Mehdi'nin kelimcılara ve diğer bilginlere bu ve benzeri mühlitlere karşı reddiyeler yazmalarını emrettiğini,

²⁸ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 74; Mustafa Demirci, **Beytül Hikme**, s. 96; Adam Mezzs, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti**, Çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul, 2000, s. 211; Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 170.

²⁹ Iain Gardner, **The Kephalaia Of The Teacher**, Ed.J. M. Robinson & H.J. Klimkeit, 1995, ss. xii-xix.

³⁰ Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 170.

³¹ Adam Mezzs, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti**, s. 211; Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 80.

³² W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 238; Mesudî, **Murûcü'z-Zehab**, ss. 157,197.

³³ Mustafa Sinanoğlu, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Ed. İlyas Çelebi, 2.Baskı, İstanbul, 2016, ss. 314-315.

Mu'tezile kelamcılarının ağırlıklı olmak üzere Seneviyye ile karşılıklı reddiyeler yazdıkları ve tartıştıkları aktarılmaktadır.³⁴ Bu anlamda Seneviyye'nin ortaya attığı düşünce sistemi, karşılıklı yazılan reddiyeler ve onların akılcı soruları, kelamcıların Allah'ın varlığı, âlemin ezeliyeti ve nübüvvet gibi konularda çalışmalarını sağlamıştır.³⁵ Bunlardan yola çıkarak Seneviyye'nin İslam düşüncesinin teşekkülünde önemli bir rol oynadığını ifade edebiliriz. Hatta Mu'tezile'nin akılcılığında dahi Senevi düşüncenin (özellikle de Senevilerin akılcı sorularının) etkisi olabilir. Nitekim Mu'tezile'nin ortaya çıkış sebeplerinden biri de Senevi dinlerle karşılaşması olarak düşünülmektedir".³⁶

O dönemde çeşitli İslam bilginlerinin de Maniheizmlere olan kızgınlıklarını kendi kaynaklarına yansıttıklarına şahit olmaktayız. Bu İslam bilginlerine Mesûdî³⁷, Birûnî'yi³⁸ örnek verebiliriz. Ayrıca halife Mehdî'nin de oğlu Me'mûn'a Menaniyye ile savaşmasını tavsiye ettiği aktarılmaktadır.³⁹

Mansur, Harun Reşid ve Me'mûn dönemlerinde Beytül Hikme'de çalışan mütercimlerin çoğunun İranlı olduğu aktarılmaktadır.⁴⁰ Bu dönemde saray halkının da genel olarak İranlı olduğu malumdur. Dönemde İranlılarla irtibatlar kurulması, kültürlerinden etkilenmelerine ve İslam düşüncesinde bilim ve felsefenin yükselişini tartışan kaynakların, rasyonel bilimlerin Grek, Süryani, Hint ve Pehlevi kaynaklarından doğrudan yapılan tercümelerin bir neticesi olarak girdiğini ittifakla kabul etmelerine rağmen⁴¹ İslam Felsefesi'nde Yunan felsefesi damarları bu kadar

³⁴ İsmail Numanoglu, **Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi**, Selçuk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri A.B.D. Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011, s. 33; Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17 Yüzyıllar**, ss. 63-65; Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, ss. 161, 180; Ebu'l Huseyn el-Hayyât, **el-İntisar Mu'tezile Müdafaası**, Çev. Yüksel Macit, Ed. Mahmut Ay, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018, ss. 60-62, W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 239; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-Fihrist**, Ed. Mehmet Yolcu, I.Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017, s. 848.

³⁵ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, ss. 163, 180.

³⁶ Ramazan Altıntaş, "Sistemantik Dönem Kelam Okullar Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", **Kelam**, ss. 70-71.

³⁷ Mesudî, **Murûcü'z-Zehab**, s. 102.

³⁸ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, **Tahkîku Mâ Li'l-Hind**, Çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015, ss. 179-180.

³⁹ Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, s. 54.

⁴⁰ İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytülhikme)", **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları**, s. 58.

⁴¹ İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidantalizm Bağlamında Beytülhikme)", **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları**, s. 56.

net görülürken, İslam düşüncesini etkileyen Maniheizm'den, İran felsefesinden bahsedilmediğini görmekteyiz.⁴² Melhem Chokr bu hususta "Arsito'nun, Galen'in, Platon'un ve Hermes'in öğretileri düalizmden ziyade monoteizme daha çok uygun düştüğü için Yunan mirasını kolayca özümstediklerini ifade eder.⁴³ Gayet makul olan bu yaklaşıma ek olarak İran düşüncesine olan tepki İslam düşüncesinin teşekkülünde de Yunan felsefesinin bir nevi silah olarak kullanılmasına sebep olmuştur da diyebiliriz. Bunun temelinin de aslında siyasi olup, sonradan dini bir tepkiye dönüştüğünü, Emevilerde başlayan siyasi olaylar ve Abbasilerde İslam Bilginlerinin eserlerinde yer alan dini tepkilerinden anlayabiliriz.

Onlara olan tepki ve sistematik propaganda araçlarını kullanan Seneviyye'nin kelamcılar için özellikle birçok temel sorunun doğmasına neden olduğunu, yani İslam düşüncesine sağladıkları önemli katkıdan söz edebiliriz. Bu sorunları temelde şu başlıklar altında ele alabiliriz:

- Gnostik akımlar düalist bir Tanrı inancını savunarak Tanrı'nın birliğini reddetmektedir.
- Kozmosda ontik kötülüğün varlığını savunarak âlemi iyi ve kötünün sürekli bir savaş alanı olarak yorumlamışlardır.
- İnsanın düşüşünü ileri sürerek onun kendi yetenekleri ile hidayete ulaşamayacağını düşünerek, bu sebeple de bir kurtarıcının geleceğine inanmaktadırlar.⁴⁴
- Âlemin ezeliğine inanmaktadırlar.⁴⁵

Seneviyye ile yaşanan mücadelelerde İslam bilginlerinin tartışma ve reddiyeleri⁴⁶ genel olarak Allah'ın birliği ve âlemin kıdemi gibi konulara

⁴² İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytülhikme)", **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları, Türk-İslam Düşüncesi Yazıları**, ss. 64-65.

⁴³ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 95.

⁴⁴ Şaban Ali Düzgün, **Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011, s. 431.

⁴⁵ Ebu'l Huseyn el-Hayyât, **el-İntisar Mu'tezile Müdafaası**, ss. 62-63.

⁴⁶ Bekir Topaloğlu, **Allah İnancı**, s. 121; Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 172; Binyamin Abrahamov, **İslâm Kelâmı**, s. 88; Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, ss. 482-483.

yoğunlaşmış; İslam düşüncesinde bu sorunların ön plana çıkmasına yol açmıştır.⁴⁷ Tabi bu konular İslam bilginlerini de düşünsel olarak farklılaştırmıştır. Yeni bir akım olan Mûtezile bu konulara akılcı yaklaşmış ve Sünni kelamcılarca eleştirilmiştir. Arap toplumunun bu yabancı düşüncelerin etkilerine karşı savunulmasında en ciddi mücadeleyi Mu'tezile hareketinin verdiği ve Yunan, Hint ve Fars kültür ve felsefeleriyle donanımlı karşıt düşüncelerin, yine kendi silahlarıyla etkisiz hale getirildiği aktarılmaktadır.⁴⁸

Mâtürîdî'nin yaşamış olduğu, birçok dini geleneği ve kültürü barındıran⁴⁹ Semerkant çevresinde Müslümanlarla diğer kültürler arasında iletişim ve etkileşimin var olduğu görülmektedir. Müslüman kelamcılar Bağdat'ta ve diğer ilim merkezlerinde olduğu gibi Semerkant'ta da diğer din ve kültürleri konu edinmişlerdir. Nitekim bu bölgede söz konusu olan çok kültürlü tarihsel arka plan dolayısıyla felsefî tartışmaların yapıldığı ve başta Hristiyanlar olmak üzere Düalistlere yönelik bir reddiye geleneğinin bulunduğu söz edilmektedir.⁵⁰ Kelamcılar, Seneviyye'nin ortaya çıkardığı sorunlara karşı sistematik olarak tevhidi savunarak ve kozmosda kötülüğün varlığı için açıklamalar geliştirerek cevaplar vermişlerdir. Ayrıca tevhidi ortaya koyarken âlemin yoktan var olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın varlığını ispat amacıyla kullanılan filozoflar ve kelamcılarının ortaya koyduğu hudûs ve imkân delilleri, esas olarak, âlemin kıdemi ile ilgili görüşlerin iptali için ortaya atılmıştır.⁵¹ Allah-âlem ilişkisinde önemli bir yer tutan bu sorun Mâtürîdî tarafından da tevhid inancına zarar vermesi ihtimaliyle ele alınmıştır. Nitekim Seneviyye, âlemin kadîm olduğunu düşündüğünden ve iki kadîm Tanrı anlayışına sahip olduğundan kıdem probleminin önemi bir kat daha artmıştır, diyebiliriz. Ayrıca kötülük problemi de bu probleme paraleldir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre Seneviyye'yi düalizme yönelten iki unsurdan biri Allah'a kötülük atfetmek

⁴⁷ Şaban Ali Düzgün, **Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası**, s. 431; Ebu'l Huseyn el-Hayyât, **el-İntisar Mu'tezile Müdafaası**, ss. 62-63.

⁴⁸ Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, s. 55.

⁴⁹ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Otto Yayın, Ankara, 2015, s. 25; Richard C. Foltz, **İpek Yolu Dinleri**, Çev. Aydın Aslan, 1.Baskı, Medrese Yayınları, İstanbul, 2006, s. 19.

⁵⁰ Fadıl Ayğın, "Matürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkandî'nin Hristiyanlık Eleştirisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt-Sayı:46, İstanbul, 2014, s. 130.

⁵¹ İbrahim Maraş, "Farabi'de Hudûs Kavramı", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt:11, S. 31, 2008, s. 126.

istememeleri,⁵² diğeri de yoktan yaratma anlayışını kabul etmemeleridir.⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid'de* Seneviyye'ye önemli bir yer vererek ele almış ve onların iki kadîm Tanrı anlayışını eleştirmiş ve hudûs delilini kullanmıştır.

Abbasilerin Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgede siyasi otoritesinin zayıflığından ve Samani devletinin farklı inançlara karşı hoş görüşünden dolayı⁵⁴ bu bölgede Hristiyanlık, Maniheizm ve Zerdüştilik gibi inanç sistemleri aktiftir.⁵⁵ Bu sebeple Mâtürîdî bu inanç sistemlerini yakından tanıma fırsatı bulmuş olabilir. Fakat Markiyoncuların ve Deysaniyye mensuplarının Maveraünnehir'de yerleşmesine ilişkin doğrudan herhangi bir kanıtı sahip değiliz.⁵⁶ Bu yüzden Mâtürîdî'nin bu inanç sistemlerini tanıyıp tanımadığını, bu dinlerin mensupları ile bizzat görüşüp görüşmediğini bilemiyoruz.

Tezimizde, Mâtürîdî'nin Seneviyye ile ilgili aktardığı bilgilerin tamamının gerçekliğini ölçemediğimizi ifade etmeliyiz. Çünkü Senevi dinlere dair günümüze ulaşan orijinal bir metin bulunmamaktadır. Seneviyye'nin kutsal kitaplarının M.924 yılında Abbasiler Dönemi'nde onlara olan tepkiden kaynaklı olarak Bağdat'ta "Umum Kapısı" önünde yakıldığı aktarılsa da⁵⁷ bu konuda net bir şey söylemek güç görünmektedir. Fakat bildiğimiz bir şey var ki 20. yüzyılda Mısır'da ve Turfan'da yapılan arkeolojik kazılarda farklı dillerde çeviri ve orijinal Maniheist metinler ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Bu metinlerin gizlenmiş olması ve bugüne, onlara ait benzer metinlerin ulaşmamış olması kitaplarının bir şekilde yok edildiğinin göstergesi olabilir. Eğer bu kutsal kitaplar Abbasiler Dönemi'nde gerçekten yakılmışlarsa Mâtürîdî'nin de bu kitaplara ulaşması mümkün olmayacaktır. Nitekim Mâtürîdî'nin

⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 49-50, 403.

⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 214.

⁵⁴ Ramazan Altıntaş, *Türk Kelâmcıları*, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017, s. 97.

⁵⁵ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politik ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Haz. Ahmet Kartal, 1.Baskı, Ofis Yayın, İstanbul, 2014, s. 434.

⁵⁶ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 27; Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 294.

⁵⁷ Adam Mezzs, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 211; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 80.

⁵⁸ Iain Gardner, *The Kephalaia Of The Teacher*, ss. xii, xix; Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüş Dini* (Zerdüş'tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm). (Çev. Nice Damar). İstanbul, 2002, Avesta Basın Yayın, s. 205.

Seneviyye mensuplarının kitaplarını okuduğuna dair ifadesi bulunmamaktadır. Ayrıca başka kaynaklarda da böyle bir bilgiye rastlamadık.

Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirilerini dikkate aldığımızda onlara karşı ciddi bir tepki ile karşılaşmaktayız. Abbasi Devleti'nde yaşanan sıkıntıları ve Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyayı göz önüne alırsak eğer, Mâtürîdî'nin onları neden şiddetle eleştirdiğini anlamak güç olmayacaktır. Abbasi Devleti'nde Seneviyye ile yaşanan mücadeleler, çeşitli İslam bilginleri ile Seneviyye arasında yaşanan tartışmalar, karşılıklı reddileyer ve en önemlisi de Maniheistlerin ve Mecusilerin Semerkant'ta dinlerini yaymak adına aktif çalışmaları Mâtürîdî'nin Seneviyye'ye karşı tepkisinde muhtemel etkenlerdir.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığını, kâinatın ve tüm varlıkların hâdis (sonradan olma), başka bir deyimle yokluktan sonra var oldukları gerçeğinden hareket etmek suretiyle ispatlamaya çalışmaktadır. Bunun için o, her şeyden önce kâinatı meydana getiren cisimlerin hâdis olduklarını aklî ve naklî delillere dayanmak suretiyle ispatlamakta ve özellikle bunların kadîm, öncesi bulunmayan bir yaratıcı tarafından yaratılmış olmalarının zorunluluğu üzerinde büyük bir titizlikle durmaktadır. Mâtürîdî'nin bu konuda takip etmiş olduğu metot, daha önce Mu'tezilenin, özellikle kendisinden yaklaşık olarak bir asır önce vefat etmiş ve Halife Me'mûn (ö. 231/845)'in izlemiş olduğu metodun aynıdır.⁵⁹

Kelamcılardan hudûs delilini sistemli bir şekilde inceleyen, Ebu Mansur el-Mâtürîdî'dir. Mâtürîdî, hudûs delilini Mu'tezilenin kullandığı mantıki formunun ötesine taşımış ve haber, duyu ve istidlâl yoluyla hudûsun ispatlanabileceğini belirtmiştir. Onun haberden anladığı, Kur'an'ın, tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatleri çekmesidir. Bu ise gözlem ve istidlâle dayanan bir delildir. Dolayısıyla hudûs delili kaynağını hem nasslarda hem de insanda bulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, hiç kimsenin kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi de hudûs delilinin örneklerindedir.⁶⁰ Mâtürîdî'ye göre

⁵⁹ Kemal Işık, **Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Doçentlik Tezi, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980, s.67

⁶⁰ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s.202

yaratılmışlık/hudus⁶¹ üç bilgi aracıyla da ispatlanmakta ve Kitabuttevhid' e göre bu bilgi araçlarının birbirini tamamlamaktadır. Yani doğru bilgiye ulaşmak için üç bilginin de tam olarak sağlanması gerekmektedir. Mâtürîdî'nin bu bilgi araçlarını kullanmaktaki asıl amacı âlemin hudusunu ispatlamaktır. Bu üç delil ile cevherlerin/aynaların ve arazların/sıfatların yaratılmışlığını ispatlamakta ve âlemin yaratılmışlığına ulaşmaktadır. Mâtürîdî, Seneviyye'yi eleştirirken hudûs delilini kullanmakta, âlemin hudûsunu ise kendi bilgi kuramı ile ispatlamaktadır. Bu bilgi kuramında akıl/nazar, haber ve duyu olmak üzere üç bilgi aracı bulunmaktadır. Cismi oluşturan cevher ve arazları bu bilgi araçları ile ayrı ayrı ele almaktadır.

Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde cisim, cevher ve araz konuları âlemin yaratılmışlığını ve dolayısıyla Allah'ın kâinatı yoktan (lâ min şey) yarattığını temellendirmek üzere ele alınmakta ve böylece Allah'ın varlığı ve birliğinin ispatı amaçlanmaktadır.⁶² Mâtürîdî, cevherlerin her birinin zorunlulukları olduğunu ve dolayısıyla başkasına bağımlılığını olduğunu aktarmaktadır. Bu özellikleriyle de ancak yaratılmış olduklarının üzerinde durmaktadır. Hâlbuki kıdemde, ihtiyaçsızlığın simgesi; yani başkasına bağımlılığın aksi durum söz konusudur. Çünkü kadim kıdemî sayesinde başkasından mustağni olmaktadır. Zaruret ve ihtiyaç ise cevheri diğerlerine muhtaç hale getirir, bu da yaratılmışlığın bir göstergesidir.⁶³

Seneviyye, âlemin oluşumunu nur ve zulmet tanrılarının karışmasına bağlamaktadır. Buna göre iki kâdim tanrı olan nur ve zulmet karışarak âlemi oluşturmuşlardır. Mâtürîdî de âlemi ele alırken, âlemi oluşturan iki unsuru öncelikle ele alır ve onların hâdisliğini ortaya koyar. Nur ve zulmeti de cevher olarak nitelendiren Mâtürîdî, cevherlerin hâdisliğini ispatlarken kullandığı yöntemi nur ve zulmet cevherleri için de kullanmaktadır.

⁶¹ Dipnot: "hudus" kelimesi yaratılmışlığı ifade ettiği için zaman zaman birbirlerinin yerine kullanacağız.

⁶² Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004, s.36

⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.21

1. BÖLÜM

SENEVİYYE’NİN DÜALİZM TASAVVURU VE MATÜRİDİ’NİN ELEŞTİRİSİ

1.1. SENEVİYYE’NİN DÜALİZM TASAVVURU

Konunun derinliğine geçmeden önce çalışmamıza niçin Seneviyye’nin Düalizm tasavvuru ile başladığımızı aktaralım. Mâtürîdî’nin esas aldığımız eseri olan *Kitâbü't-Tevhîd*’i incelediğimizde Mâtürîdî’nin Seneviyye’yi iki noktada eleştirdiğini ifade edebiliriz. Bunlardan birincisi Seneviyye’nin düalist anlayışa sahip olması; yani iki tanrıyı kabul etmesi, ikincisi ise iki tanrının kadimliği meselesidir. Bu iki konu birbiriyle iç içedir. Çünkü Mâtürîdî, Allah’tan başka herhangi bir varlığa kadimlik atfetmeyi tevhide aykırı görmektedir.⁶⁴ Âlemi kadim kabul etmeleri de, zulmeti kadim kabul etmeleri de tanrısal ikilik oluşturmaktadır. Seneviyye’nin başka bir varlığı(zulmeti) ve nurla zulmetin karışımından oluşan âlemi kadim kabul ederek düalizmi benimsediklerini, bunun sebebinin de tanrıya kötülüğü yakıştıramamaları olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵ Bu yüzden iyilikten kötülüğün, kötülükten de iyiliğin gelebileceğini aktaran Mâtürîdî, tek bir kadim varlığın olduğunu, onun da Allah olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Tarih boyunca insan aklının ve düşüncesinin yüz yüze kaldığı ve bir türlü çözüm bulamadığı sorunların başında çok karmaşık bir konu olan kötünün/şeytanın doğası ve kaynağı gelmektedir. Acaba yüce ve mükemmel Tanrı kötüyü ve kötülüğü de mi yaratıyordu? Yoksa kötünün ve şeytanın yaratıcısı başka bir varlık mıydı? İşte insan aklının ulaştığı çözümler sonuçta iki grupta toplanmaktadır. Birincisi, kötünün veya şeytanın da tanrı tarafından yaratıldığını söyleyen ve tevhitçi dinlerin kabul ettiği görüştür. Buna göre her şey tanrının iradesiyle gerçekleşmekte ve şeytan tanrıdan bağımsız değil; tamamen ona bağlı bir varlıktır. İkincisi ise, kötülük probleminde keskin bir çözüm bulan Seneviyye’dir. Bu anlayışa göre “cisimler nur ve zulmet olmak üzere iki türdür. İyilik nurdan, kötülük de zulmetten gelir. İyilik ve

⁶⁴ Mâtürîdî, başka bir varlığa kadimlik atfettiğini düşündüğü Mu’tezile’yi, Heyula taraftarlarını ve Dehrî filozofları da eleştirmektedir.

⁶⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 214.

doğruluğun faili kötülük yapamaz. Kötülük ve yalanın sahibi de iyilik yapamaz.⁶⁶ Abbasiler Dönemi'nde Senevilerin İslam bilginleriyle tartışmalarında bu hususta verdiği örneklerden bir kaçını ele alalım:

Bir Menaniyye mensubunun şunları sorduğu ifade edilmektedir: Kendi elinin eserleri, sözünün muhatabı ve ruhundan üflediği mahlûkatının, O'nun düşmanları olmalarını nasıl açıklayabiliriz? Öyle düşmanlar ki gönderdiği peygamberleri ve elçileri öldürüyorlar. Küfür onun öfkelenmesine⁶⁷ ve üzülmeye⁶⁸ neden oluyor, küçük bir azınlığın dışında hepsi düşmanına (Şeytan) uyuyorlar.⁶⁹ Yine bir Deysaniyye mensubunun şu sözleri sarf ettiğini aktaralım: "Ölümcül zehirleri Allah'ın yarattığına şüphe duyuyorum; çünkü insanlar onun kullarıdır ve dolayısıyla onların zararına olacak şeyleri yaratmaz"⁷⁰ İşte düalizmdeki en önemli sorun budur. Burada Deysaniyye ve Menaniyye mensuplarından söz etsek de öncelikle Senevi dinleri zaman zaman tek tek ele alacağımızı; bu dinlerin ortak bir kültür olduğunu ve birkaç farklılık dışında aynı görüşü taşıdıklarını ifade edelim. Doğrudan bir inanç problemi olarak ortaya konan Senevi yaklaşımın mantıksal versiyonunu şöyle ifade edebiliriz:

* Kötülük varsa, tanrının varlığı mümkün değildir ya da ihtimal dışıdır.

* Kötülük vardır.

* O hâlde tanrının varlığı mümkün değildir ya da ihtimal dışıdır.

Görüldüğü üzere kötülük problemi, tanrıyı yalnızca iyi olanı yaratmak zorunda olan sınırlı bir varlık olarak tasavvur etmekten kaynaklanmaktadır.⁷¹ Bu görüş tanrı ile şeytani veya iyi ile kötüyü ayrı ve birbirine zıt olarak anlamaktadır. Dolayısıyla kötünün kaynağı tanrının dışında aranmalıdır. Kötünün yeri görünen bu dünyadır, maddi âlemdir ki burada acı çekilir ve mutsuz olunur. Bu görüşün doğal sonucu olarak kötü/şeytan, tanrının sahip olduğu bütün özelliklere sahip olmaktadır.

⁶⁶ Metin Özdemir, "Kötülük Problemi", *Kelam*, s. 561; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 164.

⁶⁷ Zuhurf, 43/55.

⁶⁸ Yâsin, 36/30.

⁶⁹ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 164.

⁷⁰ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 166.

⁷¹ Düzgün Şaban Ali, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, s. 431.

Bu ise tanrı ile şeytan arasında tam ve bağdaşmaz bir ikilik vardır, anlamına gelmektedir.⁷² Fakat tanrının mükemmel ve dolayısıyla sınırsız bir varlık olduğunu düşünürsek O’nu sadece iyilikle sınırlandırmak mükemmelliğine ve sınırsızlığına aykırıdır diyebiliriz.⁷³

Mâtürîdî, Senevilerin üç tane ortak özelliğinden bahsetmektedir. Bunlardan birincisi; Senevilerin, tanrının birliğini inkâr ederek âlemde biri şerri diğeri hayrı yaratan iki tanrının var olduğuna inandıkları; yani düalist sistemleridir. İkincisi; âlemde iyi (nur) ile kötü (zulmet) arasında sürekli bir mücadelenin var olduğunu ileri sürerek, âlemi savaş arenası olarak kabul etmeleridir. Üçüncüsü ise âlemin ezeli olup nur ile zulmetin birleşmesi sonucu meydana geldiği düşüncesidir.⁷⁴ Senevilerin ortak özelliklerinden olan âlemi savaş arenası olarak görmelerinin üzerinde durmadığını, düalist anlayışları ve âlemi ezeli olarak kabul etmelerini eleştirdiğini görmekteyiz. Yani Mâtürîdî’nin eleştirisi onların iki tanrı anlayışına sahip olmaları ve bu iki tanrıyı da kadim kabul etmeleridir. Zaten iki tanrıdan birinin kadimliği düştüğü takdirde iki tanrı anlayışı ortadan kalkar. Bu açıdan Seneviyye’yi ele alırken “kadimlik” ve “düalizm” konuları aslında farklı konular değil; bilakis iç içe ve sebep sonuç ilişkisi oluşturan konulardır. Peki, Mâtürîdî neden onların dünyayı savaş arenası (veya bir nevi iyilik ve kötülüklerin tercih edildiği alan) gibi görmesini eleştirmemiştir? Bunun sebebi aslında Mâtürîdî’nin hikmet anlayışında da söz edeceğimiz üzere Mâtürîdî’nin de dünyayı bir tercih alanı; yani imtihan alanı olarak görmesi olabilir.

⁷² İsmail H. Doğan, **İmam Mâtürîdî’nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler**, Doktora Tezi, Sivas, 2006, s. 86.

⁷³ Tanrıya yaratmada ciddi bir rakip çıkaran bu kadim inanışın karşısında tevhid eksenli dini felsefe yer almış ve iyimser bir yaklaşımla kötülüğü yokluk türünden bir şey olarak kabul etmiştir. Onlar açısından kötülük; iyiliğin eksikliği, dolayısıyla yokluk türünden bir şey olduğuna göre, onun failinin ya da yaratıcısının Tanrı olduğundan söz etmek abestir. Çünkü yokluk, adı üstünde yaratmaya konu olabilecek bir nesne değildir. Ancak bu problem kolayca çözümlenemez. Kötülük, en basit anlamıyla iyiliğin eksikliği ise bu eksikliğin varlığını nasıl izah edeceğimiz sorusuna İbn Sina cevap ararken öncelikle âlemin en yüksek iyi olduğu fikrinden hareket eder. Ona göre Tanrı, tasarlanabilecek en yetkin evreni yaratmıştır. Evrendeki mevcut kötülük de bu yetkinliğin var olabilmesi için zorunlu olarak görülür. Kötülüğün varlığı adeta iyiliğin varlığına bir fidye olarak kaçınılmazdır. Çünkü kötülük olmadan iyiliğin var olabilmesi mümkün değildir ve kötülük iyiliğe nispetle çok azdır. Sonuçta az kötülük bulunmasın diye de çok iyiliğin terk edilmesi hikmete aykırıdır. (Dipnot için bkz: Koçak Aynur, Mollaibrahimoğlu Çiğdem, “Dede Korkut Hikayeleri’nde Varoluşsal Kötülük”, **Uluslararası Türk Dünyası Kültür Araştırmaları Dergisi**, S:1, Bahar 2015, s. 3)

⁷⁴ Recep Önal, **Ebü Mansûr El-Mâtürîdî’ye Göre İslam Dışı Dinler**, s. 367.

Mâtürîdî, bütün varlıkların başlangıcının “nur” ve “zulmet” adındaki iki tanrı olduğunu, hayrın nurdan, şerrin ise zulmetten geldiğini iddia eden Seneviyye’ye şöyle bir eleştiri yapmıştır:

Oluşan karışımdan önce herhangi bir oluşum vuku bulmuş ve bu, nur ile zulmetten biri veya her ikisiyle gerçekleşmişse sonradan özelliği taşır ve aynı özellik bütünde de bulunur yahut oluşumda nur ile zulmetin hiçbir tesiri olmamıştır, bu takdirde üçüncü bir faktörün varlığı söz konusudur.⁷⁵ Yani Mâtürîdî onların hem âlemin ezeliğini hem de düalizmi savunmalarını çelişkili bulur. Eleştiriden de anlaşılacağı gibi Seneviyye’nin ezelik anlayışları ile tevhidin; düalizm anlayışları ile de âlemin hudûsunun tutarlı olduğunu aktarır. Bundan dolayı hem âlemin ezeliğini savunmaları hem de düalist anlayışları hususunda onları eleştirmektedir. Düalizmin iki sebebinden biri olan “yoktan yaratma”yı ve diğer sebebi olan “iyilikten kötülük gelmeyeceği” düşüncesine dair çelişkilerini ortaya koyduktan sonra iyilikten kötülük, kötülükten de iyilik gelebileceğini kötülüğün var olma hikmetini açıklayarak gösterir. Ayrıca “yoktan yaratma” meslesi ikinci bir yaratıcıyı kabul etmez. Ona göre konu ile tutarlı olan tevhid inancıdır.

Bu konu başlığı altında düalizmi her ne kadar tüm Senevilere atfetsek de teolojik açıdan Mecusiliği dışarda tutmaktayız. Çünkü Mâtürîdî’nin Seneviyye ile ilgili aktardığı bilgiler ile onunla yakın dönemlerde yaşayan İslam bilginlerinin eserlerinde yer alan bilgileri kıyasladığımızda yalnızca Mecusiliğe dair bilgilerde farklılık gördük. Nur ve zulmetin yaşamın kökeni olduğunu görseler de Abbasiler Dönemi İslam bilginlerinin aktardığı bilgileri göz önünde bulunduracak olursak onların tek tanrı inancına sahip olduğunu söyleyebiliriz. Peki, Mâtürîdî neden hepsini aynı kategoride değerlendirmişti? Mâtürîdî onların teolojik açıdan düalist olduklarını ifade etse de Mecusileri ikiye ayırmıştır. Bu ayrıma göre bir grubun düalizmi benimsediği görülmektedir. Mâtürîdî eleştirilerini de daha çok bu grup üzerinden yapmıştır. Mâtürîdî’nin ele aldığı bu görüş “İblis Allah’ı görmüş, O da arkasına dönmüş, İblis’i görmüş; bir süre kendisini serbest bırakmak üzere onunla anlaşmış, nihayet zamanı gelince onu yok etmiştir. Böylece her kötülük İblis’ten her

⁷⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 48.

iyilik de Allah'tan oluşmuştur⁷⁶ şeklindedir. Mâtürîdî'nin aktardığı bu görüşün net düalizm örneği olduğunu görmekteyiz. Fakat Abbasiler Dönemi'nde yaşayan İslam bilginlerinin görüşlerini incelediğimizde Mecusiliği düalist bir inanç sistemi olarak görmediklerini anlayabiliriz. Peki, Mâtürîdî onları neden düalist olarak anmakta ve çelişkilerini ortaya koymak istemektedir? Bu sorunun cevabını öncelikle İslam bilginlerinin görüşlerini inceleyerek verelim.

Mâtürîdî'nin aktardığı görüşe göre İblis yani şeytan ezeli gibi anlaşılmaktadır. Bu görüşü Şehristani, Mecusiliğin mezheplerinden biri olan Zürvaniyye'nin görüşlerinden biri olarak almıştır. Şehristani Zürvaniyye'nin farklı birçok görüşünden bahseder. Mâtürîdî'nin aktardığı bu görüşe bunlardan ikisi yakındır.⁷⁷ Yani Zürvaniyye'nin iki kolu İblis'in ezeli olduğunu düşünüyor gibi görünmektedir. Çünkü bu iki görüşte de İblis'in nasıl var olduğu anılmadığı gibi, bir görüş Allah ile birlikte şerrin daima var olduğunu, bunun da şeytanın kaynağı olduğunu; diğeri de böyle açık ifade etmese de şeytanı daima varmış gibi aktarmaktadır. Mâtürîdî'nin aktardığı ikinci görüşe yakın olan da bu görüştür. Görüşü Şehristani şöyle aktarmıştır: “Bazılarına göre Ehrimen semada idi. Bir hile ile semayı yarıp bütün askerleri ile arza inince, nur melekleriyle birlikte kaçtı. Şeytan onu takip edip cennetinde muhasara edip üç bin yıl süre ile onunla savaşmasına rağmen Rabb'e ulaşamıyordu. Daha sonra melekler aracılığıyla İblis ve askerlerinin üç bin yıl savaştıkları yeryüzünde, dokuz bin yıl daha kalması ve daha sonra bulunduğu mahalle dönmesi şartıyla anlaşma yapıldı. Rab, İblis ve askerlerinden dolayı bir takım sıkıntılar yüklenmede ve belirtilen sulh müddetinin sonuna kadar şartı ihlal etmeyeceği hususunda salah olduğunu gördü.”⁷⁸ Şehristani'nin aktardığı bu bilgiler Mâtürîdî'nin aktardığı görüşün ayrıntılı anlatımı gibidir. O zaman Mâtürîdî'nin daha çok üzerinde durarak eleştirdiği görüş Mecusiliğin zamanla değişen boyutu olan Zürvaniyye olabilir. Mâtürîdî bundan dolayı düalizm konusunda keskin bir eleştiri yapmış olabilir. Nitekim Zürvaniyye'nin bir görüşü net düalizm örneğini yansıtmaktadır. Zürvaniyye'nin ortaya çıkış tarihi de bunu destekler niteliktedir. Mecusi topluluğunda hem Ahura Mazda'nın hem de Angra Mainya'nın babası olarak

⁷⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 214.

⁷⁷ Şehristani, *El Milel ve'n Nihal*, Çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 213.

⁷⁸ Şehristani, *El Milel ve'n Nihal*, ss. 213-214.

Yüce Tanrı Zurvan'ın kabul edildiğini ve düalizmin sapkın bir mezhep ya da öğreti olan Zurvaniyye ile yeniden yorumlandığını aktarır.⁷⁹ Ayrıca Ulrich Rudolph Zerdüştlük taraftarlarının 3./9. Ve 4./10. yüzyıllarda İran'da büyük oranda yayılmış olduğunu, Semerkant'ta özel olmak üzere bu şehirde bir Zerdüşt ve cemaatinin olduğunu aktarmaktadır.⁸⁰ Mecûsîlik'teki düalist ortodoksinin özellikle milâttan sonra IV. Yüzyılda II. Şâpûr devrinde tesis edildiği ve düalizmi konu alan Pehlevîce metinlerin bu dönemin teolojik anlayışının ürünü olduğu düşünülmektedir. Düalist anlayışın yerleşmesinde katkı sağlayan bu çabaların Mecusiliği etkilediği düşünülmektedir.⁸¹ Recep Önal da Mâtürîdî'yi bu konuda anlamak için ayrıca O' nun yaşadığı coğrafyada da Mecusiliğin durumuna göz atmak gerektiğini, Mâtürîdî'nin yaşamış olduğu dönemdeki Mecusiliğin, Müslümanların İran, Irak ve Orta Asya bölgelerinde karşılaştıkları ve Sasânî Dönemi'nde şekillenmiş düalist Mecûsîlik olduğunu aktarır.⁸² Yani Mâtürîdî'nin, o dönemde var olan, yaşayan Mecûsîlik ile ilgilendiğini, eleştirilerini de o dönemin inançlarına göre yönelttiğini ifade etmektedir.⁸³

Mesudi de "Murûcü'z-Zeheb" adlı eserinde "Ahmet b. Tolun ve İhtiyar Kıptî" hikâyesinde ihtiyar Kıptî'nin Ahmet b. Tolun'un meclislerinde muhatap olduğu kişileri anlatırken düalistleri ve Mecusileri farklı kategoride alır.⁸⁴ Kaynakta Mecusiliğin düalist bir din olduğuna dair herhangi bir bilgiyle karşılaşmadığımızı ve bu cümleleri dikkate alırsak, Mesudi'nin nazarında Mecusiliğin düalist bir din olmadığını ifade edebiliriz. Özetleyecek olursak, Mesudi, Biruni ve Şehristani'nin aktardığı bilgilerle onların Mecusileri "Düalist" olarak görmediklerini ifade edebiliriz; fakat Mâtürîdî, Mecusilerin düalist oldukları hususunda net ifadeler kullanmaktadır. Mâtürîdî, aktardığı görüşün onlara ait olup olmadığından emin olmadığını ifade etmesine rağmen eleştirilerinde keskin ifadeler kullanmaktadır.⁸⁵

⁷⁹ Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, s. 85.

⁸⁰ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 289.

⁸¹ Gönül Yonar, **Yaratılış Mitolojileri**, s. 211.

⁸² Recep Önal, "İmam Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi", **Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu**, Eskişehir, 2014, s. 20.

⁸³ Recep Önal, "İmam Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi", **Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu**, s. 20.

⁸⁴ Mesudî, **Murûcü'z-Zeheb**, s. 429.

⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 214.

Mâtürîdî, farklı bölümlerde Mecusiliğin tek tanrı inancına sahip olduğundan bahsetmektedir. Allah'ın tek, âlim ve kadir olduğu gerçeğinde tevhid ehli ile aynı kanaati paylaştıklarını belirtmektedir.⁸⁶ O halde Mâtürîdî ister Zürvaniyye'den ister Mecusiliğin ilk halinden bahsetmiş olsun, Seneviyye'yi asıl eleştirdiği nokta nurdan kötülük çıkmayacağı anlayışıdır. O, bu anlayışı tevhide aykırı görmektedir. Yani Mâtürîdî, Allah'a kötülük atfetmek istememeleri hususunda ısrarcı olmalarını; kısacası kötülük probleminde yaklaşımlarını eleştirmektedir. Çünkü yegâne kötülüğün Allah'tan değil de İblis'ten olduğunu düşünmektedirler. Mâtürîdî nazarında muhtemelen bu durum da "ikilik" oluşturmaktadır ve düalizme götürmektedir. Fakat Mâtürîdî'nin bu hususta onların düalizm anlayışına dolaylı olarak ulaştığı gerçeğini unutmamalıyız.

Konumuza daha da açıklık getirebilmek adına "Mâtürîdî'nin Mecusilik hususunda kaynağı nedir?" sorusunu, sadece Mecusilik için değil tüm Senevi dinler için sormamız gerekir ve bu sorunun cevabını Mâtürîdî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada arayabiliriz. Mâtürîdî'yi bu hususta anlamak için Abbasiler Dönemi'nde Seneviyye'nin durumuna göz atalım.

Abbasiler Dönemi'nde Seneviyye ile hükümet arasında ciddi bir mücadele söz konusudur. Abbasilerin ilk dönemlerinde saray halkının genel olarak İranlı olduğu malumdur.⁸⁷ Abbasiler devlet kurarken destek veren Seneviyye'nin güçlenmesiyle birlikte onların dinlerini yayabilmek için çeşitli faaliyetler yaptıklarını bilmekteyiz.⁸⁸ Abbasilerin kuruluşundan itibaren hem siyasi açıdan hem de yaptıkları tercüme faaliyetleri ile daha da güçlenen Seneviyye⁸⁹, Halife Mehdi Dönemi'nde sıkıntılı bir dönem yaşamıştır. Hatta bu dönemde "zındık"⁹⁰ ifadesiyle anılan⁹¹ Seneviyye mensuplarının bir kısmının öldürüldüğü⁹², kutsal kitaplarının da dinlerini

⁸⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 300.

⁸⁷ İsmail Taş, "İslam Düşüncesinde Bir Zihniyet Dönüşümü (Oryantalizm ve Oksidentalizm Bağlamında Beytülhikme)", *Türk-İslam Düşüncesi Yazıları*, s. 58.

⁸⁸ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 74; Mustafa Demirci, *Beytül Hikme*, s. 96; Adam Mezzs, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti*, s. 211; Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 170.

⁸⁹ Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 172.

⁹⁰ Zerdüş'tün kitabı Avesta'dan ayrılarak onun tefsiri olan *Zend* kitabına bağlanan topluluğu tanımlamak için kullanılan tabirdir. Daha sonra bu kelime olumsuz bir anlam kazanmıştır.

⁹¹ W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 239.

⁹² Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, s. 172.

yaymak adına yazdıkları ve çevirdikleri eserlerinin de yakıldığı aktarılmaktadır.⁹³ Mehdi, kelamcılara ve diğer bilginlere bu ve benzeri mülhitlere karşı reddiyeler yazmalarını emreden ilk halife olmuştur. Bu yüzden bu dönemde Seneviler'in de Mu'tezile kelamcılarının ağırlıklı olmak üzere İslam bilginlerinin reddiyeleri ve bizzat tartışmaları söz konusudur.⁹⁴ Bu anlamda Seneviyye'nin ortaya attığı düşünce sistemi, karşılıklı yazılan reddiyeler ve onların akılcı soruları, kelamcılarının Allah'ın varlığı, âlemin kıdemi ve nübüvvet gibi konularda çalışmalarını sağlamıştır.⁹⁵ Nitekim Mâtürîdî de *Kitabü't-Tevhid*'de âlemin kıdemi hususuna önem vermiş ve Senevileri düalist anlayışları ve kıdem görüşleri konularında eleştirmiştir. Abbasiler Dönemi'nde Seneviyye'yi "zındık" olarak ifade eden İslam bilginleri gibi⁹⁶, Mâtürîdî'nin de zaman zaman onları böyle ifade ettiğini görmekteyiz.⁹⁷ Gerek Abbasiler Dönemi'nde yaşanan mücadeleler gerekse İslam bilginlerinin Seneviyye'ye olan tepkileri⁹⁸ Mâtürîdî'yi de etkilemiş olabilir.

Mâtürîdî'nin yaşadığı şehir olan Semerkant, Senevi dinler de dahil⁹⁹ çeşitli din ve mezheplerin kavşağı olmuştur.¹⁰⁰ Bölgede en yaygın inançların Mecusilik ve Maniheizm olduğu; hatta Maniheistlerin dinlerini yaymaya çalıştıkları ifade edilmektedir.¹⁰¹ Abbasiler döneminde Halife el Muktedir zamanında Uygurlar ve Türkler için dış ilişkiler açısından faydalı olabileceği düşünüldüğü için Maniheistlerin Semerkant'a yerleşmelerine karar verilmesiyle Maniheistler, daha

⁹³ Adam Mezzs, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti**, s. 211, Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 211.

⁹⁴ İsmail Numanoglu, **Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi**, s. 33; Ahmet Yaşar Ocak, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17 Yüzyıllar**, ss. 63-65; Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, ss. 161, 180; Huseyn el-Hayyât, **el-İntisar Mu'tezile Müdafaası**, ss. 60-62, W. Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, s. 239; Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, s. 172; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 848.

⁹⁵ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, ss. 163, 180.

⁹⁶ Mesudî, **Murûcü'z-Zeheb**, ss. 220-22; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-Fihrist**, ss. 409-410.

⁹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 113, 249, 304, 312.

⁹⁸ Mesudî, **Murûcü'z-Zeheb**, s. 102; Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Tahkîku Mâ Li'l-Hind**, ss. 179-180.

⁹⁹ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, s. 434.

¹⁰⁰ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 25.

¹⁰¹ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, s. 434.

aktif hale gelmişlerdir.¹⁰² Mâtürîdi, Menaniyye'ye diğer Senevî gruplardan daha çok yer verse de kaynak olarak M. İbn Şebib'i gösterdiğinden ve Menaniyye'yi eleştirisinde de ifadelerini diğer Senevî gruplar gibi ihtimaller üzerinden kurguladığından, onlarla bizzat karşılaşmadığını anlayabiliriz.

Mâtürîdî'nin Markiyoncular ve Deysaniyye hakkında da net ve kesin ifadeler kullandığını görmekteyiz. Bu iki dinin o dönemdeki durumuna bakacak olursak eğer Markiyoncular ve Deysaniyye'nin¹⁰³ Maveraünnehir'e yerleştiğine ilişkin herhangi bir kanıtı sahip olmadığımızı ifade edebiliriz.¹⁰⁴ Mâtürîdî'nin bu dinler hakkındaki bilgi kaynağı Mu'tezilî bilgin Muhammed İbn Şebib'dir.¹⁰⁵ Yani Mâtürîdî'nin bu dinler hakkındaki bilgileri ikincil kaynaktan yararlanarak aktardığını ifade edebiliriz. Peki buna rağmen neden net ve keskin ifadeler kullandı? Veya neden bu iki din grubunu ayrıntılı olarak ele aldı? Bu sorulara cevap vermek oldukça güç görünmektedir. Mâtürîdî, İran dinlerini bütün olarak ele almak istemiş olabilir. Mâtürîdî'nin bu din gruplarıyla bizzat tartıştığına dair bir bilgiye de sahip değiliz. Bu hususla alakalı elimizde herhangi bir bilgi olmadığından yorumlamak güçtür. Fakat Mâtürîdî'nin Maniheiztler ve Mecusiler ile aynı coğrafyayı paylaşması, bu iki grubun eleştirilerini daha derin ele alması, onlara olan kızgınlığının Markiyonculuk ve Deysaniyye'ye nazaran daha fazla olması onlarla tartışmaya girmemişse bile onları yakinen gözlemlediğini gösterebilir. Bu gözlem de Mâtürîdî'yi diğer Seneviyye mensuplarına nazaran Mecusilik ve Maniheizm eleştirileri hususunda daha net bilgiler ortaya koyduğunu düşündürmektedir.

1.1.1. Nur Ve Zulmet Cevherlerinin Kıdemine Eleştiri

Seneviyye, nur ve zulmetin cevherinin farklı olduğunu ve buna rağmen birleştiklerini düşünmektedir. Mâtürîdî ise bu durumu eleştirmektedir. Onun eleştirisine geçmeden önce kısaca Mâtürîdî'nin cevher anlayışından söz edelim.

¹⁰² Emine Ögük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer Hikmet İlişkisi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat A.B.D.Kelam B.D., Doktora Tezi, İstanbul, 2007, s. 14-15.

¹⁰³ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 294.

¹⁰⁴ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 27.

¹⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 213.

1.1.1.1. Mâtürîdî'nin Cevher Anlayışı

Mâtürîdî, cevher kavramını işlerken cevher ve ayn kavramlarını aynı anlamda kullanmaktadır.¹⁰⁶ Evren aynlar veya cevherler ile sıfatlar veya arazlardan, yani öz madde ile madde kütlesinin algılanmasını sağlayan niteliklerden oluşmuştur. O, “cevher” yerine daha çok “ayn” tabirini kullanır, bazen ise “ayn” yerine “cisim” terimini tercih ederse de cismi, özlerden oluşmuş ve duyularla algılanabilen birleşik madde anlamında kullanmaktadır.¹⁰⁷ Yani cevher, nesnenin fitratı gereği sahip olduğu niteliklerinin tümünü ifade etmektedir.¹⁰⁸ Mâtürîdî sadece cevher kavramının Kelâm ilmindeki anlamını görmezden gelmiş, bunun neticesinde de bu kavramı dilin kuralları çerçevesinde ve felsefî terminolojiye uygun şekilde kullanmıştır.¹⁰⁹ Mâtürîdî nazarında iki cevherin bir araya gelmesi için zıt olmamaları gerekmektedir. Birbirine zıt cevherlerin birleşmesinin imkânsız olduğunu ifade eder. Mâtürîdî'ye göre nur ve zulmet cevheri tabiat yapılarına göre hareket ettiğinden ve (Seneviyyeye göre) zıt yapılarda olduğundan her ikisi de ayrışım konumunda veya birleşim konumunda olamazlar. Birinin ayrışım, diğerinin de birleşim konumunda olması gerekir ki bu durumda da birleşmeleri imkânsızdır.”¹¹⁰ Senevilerin iki unsurun zıt yapılarda olması aynı anda karışım veya ayrışım özelliklerine sahip olamayacaklarını gösterdiğinden âlemin var olması için birleşmenin olması mümkün değildir. Böylece birleşemeyen unsurun ayrışamayacağını ifade eder.¹¹¹ Mâtürîdî'nin anlatmak istediği, zıtlığın birleşim değil ayrışım ifadesi olduğundan nur ile zulmetin birleşmesinin mümkün olmadığıdır. Mâtürîdî, bu durumu, “Senevilere ancak zor kullanılarak böyle olması gerektiği benimsetilmiştir” ifadeleriyle ironileştirir.¹¹² Mâtürîdî, nur ve zulmetin birleşmesinin mümkün olmayacağını ifade ederek onların âlemin varoluşu hususundaki düşüncelerini çürütmeyi amaçlamaktadır. Buradan hareketle âlemin yoktan yaratıldığına ve yaratıcısının tek olduğuna ulaşmaktadır.

¹⁰⁶ Musa Koçar, **Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, s. 36.

¹⁰⁷ Yavuz Yusuf Şevki, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s.56

¹⁰⁸ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, ss.420-421

¹⁰⁹ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s.417

¹¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 201.

¹¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 201.

¹¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 201.

Mâtürîdî, birleşip ayrışmanın birer hudûs delili olduğunu savunur. Çünkü böyle bir durum sadece hâdis varlığına aittir. Yani hâdisliğinin bir kanıtıdır. Muhdis olan bunlardan münezzehtir. Ona göre yazan olmadan yazı, ayıran olmadan ayrışma, birleştiren olmadan birleşme, hareket ettiren olmadan hareket, sükûna erdiren olmadan sükûn mümkün değildir. Tabiat, sürekli birleşme ve ayrışmaya tabidir. Hatta bütünyle tabiatın birleştirilip ahenkleştirilmesindeki sanat doruk noktasındadır.¹¹³ Mâtürîdî, bu sebeple tabiatın, dış faktör olmaksızın birleşmeyeceği ve ayrışamayacağı kanaatindedir.¹¹⁴ Yani tabiatın ve tabiattaki her şeyin birleşme ve ayrışma durumunda olmasından yola çıkarak onun bir muhdisi olduğunu ispata gitmiştir.

Mâtürîdî'nin amacı ezeli olan varlığın birleşme ve ayrışma özelliği gösteremeyeceğini ifade ederek nur ve zulmetin birleşmelerinin mümkün olmayacağı sonucuna ulaşmaktır. Eğer âlem kadimse tabiatın sahip olduğu birleşme-ayrışma, hareket-sükûn, kirli-temiz, güzel-çirkin, fazla-eksik özellikleriyle birlikte kadim olması gerektiğini ifade eder. Oysaki Mâtürîdî bu sıfatların gerek aklımızla, gerekse duyu organlarımızla da bildiğimiz gibi, hâdis varlıklarıyla ilgili olan birtakım vasıflar olduğunu aktarır. Bir şeyin aynı anda hem iyi, hem kötü olması veya hem hareket, hem de sükûn halinde bulunması veya hem birleşik, hem de ayrık ya da hem ziyade, hem de noksan olması imkânsızdır. Dolayısıyla bunların bir düzen içinde cereyan etmesi, bir sırayı takip etmesi, birinin yokluğu ile diğerinin var olması zorunludur. Bu ise yaratılmışlığın bizatihi kendisidir.¹¹⁵ Burada sözü edilen araz niteliğindeki bütün hâdisler bir zamanlar yokken vücut bulmuşlarsa kendilerinden ayrı bulunamayan nesnelere yani cevherlere de aynı konumdadır.¹¹⁶ Nitekim Mâtürîdî, cevherlerin her birinin zorunlulukları olduğunu ve dolayısıyla başkasına bağımlı olduğunu aktarmaktadır. Bu özellikleriyle de hâdis varlıkları olduklarını vurgulamaktadır. Hâlbuki kâdeme, ihtiyaçsızlığın simgesi; yani başkasına bağımlılığın aksi durum söz konusudur. Çünkü kadim kâdemi sayesinde başkasından mustağni olmaktadır. Zaruret ve ihtiyaç ise cevheri diğerlerine muhtaç hale getirir,

¹¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 26.

¹¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 27.

¹¹⁵ Kemal Işık, **Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, s. 69.

¹¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 23.

bu da yaratılmışlığın bir göstergesidir.¹¹⁷ Ona göre nur ve zulmet cevherleri de yaratılmıştır. Birleşme-ayırışma, hareket-sükûn, kirli-temiz, güzel-çirkin, fazla-eksik bir arada bulunamayacağından ve bu da birinin veya ikisinin hâdisliğini gerektireceğinden iki zıt tabiata ve farklı sıfatlara sahip olan nur ve zulmetten de birisi veya ikisi hâdis olacaktır. Bu da âlemin hâdis olması ve yaratıcının bir olması sonucunu doğuracaktır.

Mâtürîdî, Seneviyye'nin âlemin ezeliğini savunduğunu ve onların kanaatine göre nur ve zulmet birbirinden ayrı bulunuyorlarken sonradan birleşip karışarak, âlemi oluşturduğunu düşündüklerini aktarmaktadır.¹¹⁸ Bütün varlıkların başlangıcının “nur” ve “zulmet” adındaki iki tanrı olduğunu, hayrın nurdan, şerrin ise zulmetten geldiğini iddia ettiklerini ve eleştirisinde iki ihtimal sunarak âlemin ya tek tanrıdan var olduğunu ya da hâdis olduğunu kabul etmeleri gerektiğini; aksi halde çeliştiklerini aktarmaktadır. Oluşan karışımdan önce herhangi bir oluşum vuku bulmuş ve bu, nur ile zulmetten biri veya her ikisiyle gerçekleşmişse, bu durumda nur ile zulmetten biri veya her ikisi sonradan olma özelliği taşır ve aynı özellik bütünde de bulunur yahut oluşumda nur ile zulmetin hiçbir tesiri olmamıştır, bu takdirde üçüncü bir faktörün varlığı söz konusudur.¹¹⁹ Mâtürîdî'nin burada karışmadan önceki oluşumdan kastı zulmetin veya nurun harekete geçmesidir. Ona göre bir karışımın söz konusu olması âlemin hâdis olduğunu ispatlamak için geçerli bir sebeptir. Karışım nur ve zulmetin her ikisiyle de gerçekleşse, biriyle de gerçekleşse her oluşumun bir başlangıcı vardır. Nitekim Mâtürîdî'nin düşünce sistemine göre tek tanrıyı kabul etmek âlemin hâdisliğini de kabul etmeyi gerektirmektedir. Çünkü Allah'tan başka kadim varlıklar kabul etmek ona göre tevhide aykırıdır. Bu yüzden Mâtürîdî, nur ve zulmetten her ikisinin veya herhangi birinin kadim olmadığını ispatlamaya çalışmaktadır. Böylece hem âlemin kadim olmadığına hem de tevhide ulaşmayı amaçlamaktadır. Nurun veya zulmetin ezeli olduğunu düşünsek bile diğeri sonlu olduğu için sonsuz olanın sonlu olanla karışması mümkün değildir. Mümkün olduğunu düşünsek de böyle bir karışım tümevarım

¹¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 21.

¹¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 47-48.

¹¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 48.

yöntemiyle sonsuzu da sonlu kılar. Zaten üçüncü bir varlıktan söz ediliyorsa bu, diğer iki varlığın yaratılmışlığı anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî, Seneviyye'nin inancına göre âlemin sonradan zulmet ile nurun karışmasıyla oluştuğunu ve her ikisi ayrı iken “âlem” diye anılmadıkları için karışmanın hâdis olması gerektiğini ifade eder.¹²⁰ Yani karışmayla birlikte âlemin var olması, âlemin kadim değil hâdis olduğunun bir kanıtıdır. Çünkü bu durum, âlemin belirli bir başlangıcının olduğunun göstergesidir ve başlangıç da kadimliği ortadan kaldırır. Ayrıca ayrılmanın birleşme halinde iken, var olması caiz değildir. Çünkü ayrı olma iki şey arasındaki uzaklıktan ibarettir. Birleşme ise iki şey arasında yakın olmadır. Eğer ayrılma birleşmenin içinde bulunsaydı bir kimse arkadaşına aynı halde hem yakın hem de uzak olurdu ki bu saçmadır. Ayrı olma bir arazdır. Onun bekası düşünülemez. O halde onun birleşmesi de tasavvur olunamaz.¹²¹

Mâtürîdî'ye göre âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. Onu teşkil eden parçalardan çoğunun yok iken var olduğu bilinmekte, bunların gelişmesi, hacim kazanması ve büyümesi de farkedilmektedir. Bu mekanizmanın âlemin bütününe hâkim olması gerekir. Çünkü sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz statüsünde bulunması bahis konusu değildir.¹²² Kısacası Mâtürîdî, hangi taraftan kaynaklanırsa kaynaklansın, böyle bir karışmanın söz konusu edilmesinin tümevarımsal bir mantıkla bütün olan âlemin hudûsunu (sonradanlığını) gösterdiğini anlatmaya çalışır. Diğer bir ihtimal olan, nur ile zulmetin hiçbir tesirinin olmaması ihtimalinde de nur ve zulmetin yaratılmışlığı söz konusu olur. Bu durumda da hem âlemin kadimliği söz konusu olamaz hem de bu durum kadim bir yaratıcıyı gerekli kılar. O da Allah'tır.

Mâtürîdî, âlemin hâdisliği ile nur ve zulmetin hâdisliği arasında iki farklı bağ kurar. Bunlardan birisi âlemin kadim olmasının tevhid inancı ile tutarlılığının olmamasıdır. Yani âlemin kadim olduğunu kabul etmek tevhide aykırıdır. İkincisi ise âlemin nur ve zulmetin karışımından meydana geldiği düşüncesidir. Yaratılmış olan iki varlığın karışımından oluşan âlem de yaratılmış olacaktır.

¹²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 48.

¹²¹ Ebü'l-Yusr Pezdevî, "Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, Der. Recep Alpyağılı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 505.

¹²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

1.2. SENEVİYYE’NİN DÜALİST ANLAYIŞININ TEMELİ: İYİLİK VE KÖTÜLÜĞÜN KAYNAĞI MESELESİ

1.2.1. Seneviyye’nin “İyilikten Kötülük Çıkmaz” Anlayışına Eleştiri

Seneviyye’ye göre âlem, iki kadim unsur olan nur ile zulmetin karışması ile var olmuştur. Bu karışmada nurun parçaları zulmetin esiri olmuştur. İşte âlemin amacı da bu esaretle yakından ilişkilidir. İki tanrı olarak kabul ettiği ve iki âlemden biri olan ışık/nur tanrısının iyiliği ve gerçeği temsil ederken karanlık/zulmet tanrısının da kötülüğü ve yalanı temsil ettiği görüşündedir.¹²³ Melhem Chokr, Seneviyye’nin düalizmi savunmak adına (Abbasiler Dönemi’nde) Müslüman kelimcilerin “et-tedbir” olarak adlandırdıkları âlemin yönetim biçimini eleştirdiklerini aktarmaktadır. Müslüman kelimcilerin Tanrı anlayışlarını “Allah’ın kendi eserlerinin, sözünün muhatabı veya ruhundan üflediği mahlûkatının, O’na karşı çıkmalarının, düşmana (şeytana) uymalarının, O’nun düşmanları olmalarının; ayrıca Allah’ın onlara zarar verecek şeyleri yaratmasının kabul edilebilir bir yönü yoktur” şeklindeki bir çıkarımla eleştirirler.¹²⁴ Bundan dolayı da iyi bir varlık olan tanrının kötülük yapmayacağını ve ancak başka bir varlığın kötülüğü var edebileceği ve onunla hükmedebileceğini savunurlar. Bu hususta Birûni, yeryüzündeki zulmün ve kötülüğün mutlak iyi olan tanrı tarafından yaratılmayacağı düşüncesinden hareketle insanları kendi dinlerine; düalizme sevk ettiklerini aktarmaktadır.¹²⁵ Seneviyye’nin iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelmeyeceğini düşündüklerini ve onları düalizme sevkeden sebeplerden birinin bu olduğunu ifade etmektedir.¹²⁶ Yani Mâtürîdî’ye göre, onlar iki kadim tanrıdan biri olan nur tanrısına kötülüğü yakıştıramadıklarından düalizme yönelmişlerdir.

Mâtürîdî, kötülüğün kaynağı meselesi üzerinde önemle durmaktadır. Çünkü düalizmin sebeplerinden biri olduğunu sık sık zikretmektedir. Bundan dolayı öncelikle iyilikten kötülük gelmeyeceğine dair çelişkilerini ortaya koymakta ve

¹²³ Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, 1.Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2014, s. 62; Nimet Yıldırım, **İran Mitolojisi**, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 500.

¹²⁴ Melhem Chokr, **İslâm’ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 164.

¹²⁵ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Tahkîku Mâ Li'l-Hind**, ss. 179-180.

¹²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 50.

iyilikten kötülük çıkabileceğini, kötülüğün var olma hikmetini açıklayarak göstermektedir. Allah'ın fiillerinin ilke olarak şer veya hayırla nitelendirilemeyeceğini çünkü O'nun (hayır ve şer özelliği taşımayan) kendi fiiliyle mevsuf olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî'ye göre ancak gerçek dünyada iyi veya kötü fiili işleyenin kendisi onunla isimlendirilmeye layıktır.¹²⁷ Bu vasıflara layık olan Allah değil, insandır.

Mâtürîdî'nin Seneviyye'nin kâinattaki iyiliğin tamamının nur cevherinden olduğunu savduklarını aktararak bu konu üzerinde durduğunu ve birçok eleştiri yaptığını görmekteyiz.¹²⁸ Bu eleştirileri kategorize ederek ele almaya çalışacağım. Ardından da “Mâtürîdî'ye göre şerrin kaynağı nedir? Şer ve hayır neden vardır?” sorularına cevap arayacağım.

1. Eleştiri: Mâtürîdî'nin bu eleştirisi nurdan gelen iyilik hususundadır. Âlemin nur ve zulmetin karışımından olduğunu aktaran Seneviyye, nurun zulmetin hapsi altında olduğunu düşünmektedir.¹²⁹ Mâtürîdî, nurdan sadece iyilik geleceğini düşünen Senevilere, yenilgiye uğramış, tutsak bir nurdan nasıl iyilik gelebileceğini sorar ve nurdan beklenecek yegâne şeyin, diğerinin tutsağı olmaktan ibaret olduğunu ifade eder.¹³⁰ Mâtürîdî'ye göre nur, eğer bilerek tutsak olmuşsa kötülük yapmıştır. Bilmeyerek tutsak olmuşsa cahil ve kudretsizdir. Mâtürîdî, Seneviyye'nin tanrılarını aciz ve bilgisiz konuma getirdiklerini yani tanrılarından kudret ve ilim sıfatını uzaklaştırdıklarını sıklıkla ifade etmektedir. O, nurun zulmetin esiri olmasını kudretsizlik olarak aktarmaktadır.¹³¹ Bu husus ile “Allah'ın sıfatları” meselesini ilişkilendirebiliriz.

Mâtürîdî, sıfatsız bir tanrı tasavvur etmek mümkün olmadığı için, Allah'a atfedilen bütün sıfatların, O'nun zatının anlaşılmasını ve kavranılmasını sağlayan anlamlar olarak O'ndan yani O'nun varlığından ayrılmayan ezeli anlamlar olarak

¹²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 211.

¹²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 199.

¹²⁹ Sean Martin, **Gnostikler**, Çev. E.Çağdaş Babaoğlu, 1.Baskı, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010, s. 88; Şehristani, **El Mîlel ve'n Nihal**, s. 225; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 197.

¹³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 199.

¹³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 48, 50, 51, 197, 198, 215, 217.

düşünülmesi ve inanılması gerektiği kanaatindedir.¹³² Allah'ın sıfatları ezeldir ve yaratılmış olanlarda kısmen bulunan ilim, kudret, irade gibi (fiili) sıfatları kadim¹³³ kabul ettiğimiz takdirde muhdis ile hâdis olanı ayırmış oluruz. Bu sıfatların yaratılmışlarda kısmen bulunması veya hiç bulunmaması ve muhdis olan Allah'ta sonsuz olarak var olması muhdis-hâdis ayrımının bir göstergesidir. Öyleyse Mâtürîdî'ye göre fiili sıfatlar ezeli olduğundan, bu sıfatların hâdis olduğunu veya tanrıda kısmen var olduğunu düşünürsek bu sıfatlara sahip olan tanrının da hâdis olduğunu ifade etmemiz gerekir. Mâtürîdî, sıfatların ezeliğini Allah'ın kusursuzluğunun bir göstergesi olarak görür.¹³⁴ İlim kudret irade gibi sıfatların eksikliği de kusurdur ve kusur, yaratılmışlara mahsustur. Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirdiği nokta da budur. Nur, zulmetin esiri olarak kudretsizlik ve bilgisizlik vasıfları göstermiştir. Çünkü ona göre nur zulmetin esiri olacağını bilmiyorsa ilim ve kudret sıfatlarına sahip değildir veya bu sıfatlar onda kısmen mevcuttur. Eğer nur, zulmetin esiri olacağını biliyorsa bile bile kötülüğe mahal vermiş olur. Mâtürîdî'nin ulaşmak istediği nokta sınırlı bir ilme sahip olan veya bilgisiz olan bir varlığın ancak yaratılmış olacağı; tanrılık vasfı taşımayacağıdır. Durum böyleyse nur hâdis olur. Nur ilim sahibi ise bilerek hapis altına girmiş demektir. Bu durum da nurun kötülük yapacağı anlamına gelir. Bu durumda Seneviyye düalizmin sebebi olan nurdan kötülük gelmeyeceği anlayışı ile çelişmiş olur.

Mâtürîdî, nur, yenilgiye uğradığı ve hapis altına girdiği için zulmetin, nurun her hayrına engel olacağını ifade etmekte ve “bu durumda Seneviler hikmet yolunu nasıl seçip bilmişlerdir?”¹³⁵ sorusunu sormaktadır. Mademki nur, zulmetin hapsi altında, bu durumda nurun yaptığı her hayra zulmet engel olacaktır. Mâtürîdî, bu durumda senevilerin de hikmet yolunu seçmesinin imkânsız olacağını ifade etmektedir. Çünkü hikmet de bir hayır olduğu için zulmet hikmeti de yok edecektir ve ulaşılması imkânsız olacaktır. Peki, Seneviyye zulmetin nura sürekli engel olacağını düşünmekte midir? Seneviyye, nurun zulmetin hapsi altında olduğunu ifade

¹³² Hanifi Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik**, 1.Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012, s. 80.

¹³³ Ebu'l-Muin en-Nesefî, **Bahrü'l-Kelam**, Çev. Ramazan Biçer, 1.Basım, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 33.

¹³⁴ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, ss. 493-494.

¹³⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 206.

etmekte; fakat âlemin de iyi ve kötünün/nur ve zulmetin savaş alanı olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶ Hatta bu hususta insana sorumluluk yüklemekte ve zulmette hapsolan nur parçacıklarını kurtarması için çeşitli ahlaki emirler vermektedir.¹³⁷ Seneviler bu ahlaki ilkelere uyarak hikmete ulaşmayı ve nurun parçalarını zulmetten kurtarmayı amaçlamaktadırlar.¹³⁸ Mâtürîdî de ilim ve hikmete ulaşmaya çalışan Seneviler'in hiçbir zaman ilme ulaşamayacaklarını; çünkü zulmetin buna engel olacağını ifade etmektedir. Seneviyye, her ne kadar nurun, zulmetin hapsi altında olduğunu düşünse de âlemde nur ve zulmetin savaşının sürdüğünü ve hayatın sonunda kötülük ve zulmetin ışık tarafından dizginlenerek tahakküm altına alınacağını ifade etmektedir.¹³⁹ Mâtürîdî, nurun başlangıçta zulmete esir olması; Senevilerin âlemi savaş alanı olarak görmesi; nurun hakimiyet kurmaya çalışmasını ve bu hususta insana sorumluluk yüklemesini çelişki olarak görmektedir. İnsana düşen sorumluluğu Senevilerin hikmet arayışıyla anlatmaya çalışmaktadır. Bu çelişkilerden dolayı nurdan sadece iyilik gelmeyebilir. Onun ulaşmaya çalıştığı sonuç budur. Nur, zulmetin esiriye, zulmet ona engel olacak ve nur hayrı gerçekleştiremeyecektir. Bu durum da nurdan sadece hayır geleceği düşüncesini geçersiz kılmaktadır. Mâtürîdî, nurdan sadece hayır gelemeyeceğini ispatlayarak Seneviyye'nin düalist anlayışını çürütmeyi amaçlamaktadır.

2. Eleştiri: Mâtürîdî, bu eleştirisinde Senevilerin nuru bilgili ve hikmetli görmesinin çelişkisini ortaya koymayı amaçlar. Mâtürîdî'nin aktardığı bilgilerden Seneviyye'nin ilim ve hikmet arayışına önem verdiğini anlamaktayız. Bu eleştirisini iki farklı ihtimalle sunar.

¹³⁶ Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, s. 129; Nimet Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 500.

¹³⁷ Sean Martin, **Gnostikler**, ss. 88-89; Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, s. 63.

¹³⁸ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 830; Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, s. 129; A. V. Williams Jackson, **Researches in Manichaeism With Special Reference Turfan Fragments**, Columbia University Press, New York 1932, (Part IV, Theodore Bar Khoni on Mani's Teachings, trans. Abraham Yohannan) ss. 221, 254; Iain Gardner, **The Kephalaia Of The Teacher**, ss. xxvi,77; Şehristani, **El Milel ve'n Nihal**, s. 226; Ebû Reyhan El-Bîrûnî, **Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)**, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, 2011 s. 181.

¹³⁹ Nimet Yıldırım, **İran Mitolojisi**, s. 500.

Birinci İhtimal: Mâtürîdî, Seneviyye'nin "Nur cevherinden asla kötülük gelmez" kanaatini aktararak bilgisizliğin de bir kötülük olduğunu ifade eder. İlim ve hikmet arama iddiası nur cevherinden ise nur özü itibari ile bilgili ve hikmetli olandır. Bilgisizlikle ve sefehle ilgisi yoktur. Öğrenme ve hikmet arama ise ilmi ve hikmeti bilmeyenlerin görevidir.¹⁴⁰ Ayrıca nur cevheri daha önce de bilgili olduğundan böyle bir tartışmanın bir anlamı yoktur.¹⁴¹

İkinci İhtimal: Bilgisizlik eğer kötülük cevherinden ise öğrenmek ve hikmet aramak ona kâr etmez, zaten şer özü itibari ile iyiliği kabul edemez ve ona müsait olamaz. Bu hususta yine kötülük cevherinden iyilik gelemeyeceğini iddia etmelerinin ilim arayışları ile çelişmesini ifade etmektedir. Bilgisizlik kötü olduğundan, ona ilim kâr etmez. Kötülük cevherini iyilik etkilemez.¹⁴²

Mâtürîdî bu hususa Senevi'nin tartışmasını örnek vererek iyilikten kötülük çıkmayacağı hususundaki çelişkilerini gösterir: "Seneviyye nesnelere olduğu gibi, insanların yapısının da nur ve zulmet diye iki cevherden oluştuğunu iddia eder. Senevilerden iki kişi hikmet tartışmasına girişecekse ve bu tartışma her ikisinin de nur cevheriyle olacaksa, Senevilerce her ikisinin cevheri de hâkim olup hiçbir şeyden habersiz kalmadığından onları konuşturmanın bir anlamı yoktur; bu cevherleri taşıyan kişiler de yapısal özellikleriyle aynı konumdadır. Aksi halde tartışmaya zulmet cevheriyle girişilecekse, iki tartışmacıya ait bu cevherlerin hikmet tartışması imkân dâhilinde değildir. (çünkü zulmet yapısı gereği nura dönüşmez) Yahut birinin cevheri nur, diğerinki de zulmet olabilir. Bu durumda birinin cehil, diğerinin de ilim tartışması ihtimal dâhilinde olmadığından tartışma anlamsız olur."¹⁴³ Kısacası iki Senevi arasında olan bu tartışmada hâkim olan ister nur isterse zulmet olsun yapısal özellikleriyle aynı durumda oldukları için çelişki oluşmaz. Tartışmacılardan biri nur diğeri zulmet cevheri taşıyorsa, zulmet cevheri taşıyan nura dönüşmeyeceğinden Mâtürîdî, Seneviyye'nin tanrının "ilim" sıfatına sahip olduğu görüşünü çelişkili bulmaktadır.

¹⁴⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 50-51.

¹⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 50-51.

¹⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 51.

¹⁴³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 206.

Mâtürîdî, Seneviyye'nin bilgi ve hikmet arayışından sık sık bahsetmektedir. Seneviler için ilim dinin önemli bir gereğidir. Öncelikle onların inanç sistemi içerisinde yer alan nurun beş cinsinden birinin “ilim” olduğunu görmekteyiz.¹⁴⁴ Ayrıca Şehristani'nin ve Biruni'nin aktardığı bilgilerle de Mani'nin Zerdüş, İsa ve kendisinin ilim ve hikmet için gönderildiklerini ifade ettiğini görüyoruz.¹⁴⁵ *Kefalaya*'da¹⁴⁶ ise Mani'nin hikmet için gönderildiğini ifade ettiğini ve bu hikmetleri (öğretilerini) başka insanlara aktarmalarını öğrencilerine tavsiye ettiğini görmekteyiz.¹⁴⁷ Peygamberlere iman da onların inanç esaslarındandır. Maniheizt Uygurların tövbe duası olan *Huastuanift*'te de “eğer peygamberlere inanmadıysak... Bağışlanmayı dileriz” ifadeleriyle karşılaşmaktayız.¹⁴⁸ Ayrıca Avesta'da tanrının her şeyi bildiği geçer.¹⁴⁹ Dinlerinde ilmin, hikmetin temsili olarak peygamberleri gördükleri ve örnek almaları gerektiğine inandıklarını anlayabiliriz. Mâtürîdî'nin de söz ettiği gibi ilim arayışı onların inanç sistemlerinde önemli bir eylemdir. Mâtürîdî, bundan hareketle onların ilim arayışını çelişkili bulmaktadır. Mâtürîdî, ilim arayışının bilgisizler için geçerli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bilgisizlik de kötü bir şey olduğundan, onların inancına göre nur cevherinden böyle bir kötülüğün gelmesi beklenemez. Nurun bilgili olduğunu düşündüklerinden zaten böyle bir ilim tartışmasına, ilim arayışına ihtiyacı yoktur. Seneviyye, ilim arayışını nur cevherine ait görmekte; aynı zamanda ilmin sahibi olarak da onu kabul etmektedir. Mâtürîdî bu ikisini çelişkili görmektetir. Peki, Mâtürîdî bu durumu kendi inanç sistemine uyarlamakta mıdır? Nitekim ilim sahibi insanlar da ilim arayışında olabilirler. Hatta bu ilim arayışı sürdüğü için “ilim sahibi” olarak adlandırılırlar. Mâtürîdî'nin bu hususta kendi görüşünü bilmiyoruz; fakat onun düşünce sistemini göz önüne

¹⁴⁴ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 830; Betül Özbay, *Huastuanift Maniheizt Uygurların Tövbe Duası*, s. 129; A. V. Williams Jackson, *Researches in Manichaeism With Special Reference Turfan Fragments*, ss. 221-254; Iain Gardner, *The Kephalaia Of The Teacher*, ss. xxvi,77.

¹⁴⁵ Şehristani, *El Milel ve'n Nihal*, s. 226; Ebû Reyhan El-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 181.

¹⁴⁶ Mani'nin Süryanice olarak kaleme aldığı eseridir. 1930'da bulunan bu eser, ölümünden sonra da öğretilerinin yazılmasını arzu eden Mani'nin öğrencileri tarafından, onun öğretilerini hatırlamak ve yaymak amacıyla yazılmıştır. Kitapta Mani'nin hayatı, öğretileri ve bazı sözleri yer almaktadır. Iain Gardner tarafından düzenlenmiş ve tercüme edilerek 1995'te yayınlanmıştır.

¹⁴⁷ Iain Gardner, *The Kephalaia Of The Teacher*, s. 12.

¹⁴⁸ Betül Özbay, *Huastuanift Maniheizt Uygurların Tövbe Duası*, s. 93.

¹⁴⁹ Eshat Ayata, *Zerdüş Avesta Bölümler*, 3.Baskı, Kora Yayın, İstanbul, 2011, ss. 49, 121.

aldığımızda, sistemiyle tutarlı olan, ilim arayışında olanların “ilim sahibi” olarak adlandırılabileceğidir. Mâtürîdî bu hususta kendi düşüncesini aktarmamıştır. Çünkü onun için mesele aslında kimin “âlim” olarak nitelendirileceği veya ilim arayışının kimlerde olması gerektiği değildir. Onun meselesi Seneviyye’nin çelişkisini ortaya koyarak iyilikten de kötülük gelebileceğini ispat etmektir. Yani kötülüğün Allah’tan geldiğine ulaşarak tek bir tanrı olduğunu ispatlamaktır. Bunu da cedel yöntemi ile yapmaktadır. Peki, “Mâtürîdî kendi inanç sisteminde olmayan bir durumu nasıl eleştiri unsuru olarak kullanıyor?” şeklinde bir soru soracak olursak, buna cevabımız şöyle olur: Mâtürîdî, her varlıkta iyiliğin de kötülüğün de bulunduğunu düşünmektedir.¹⁵⁰ Bu yüzden ona göre ilim arayışının bilgisiz insanlarda olması da âlimlerde olması da çelişki oluşturmaz. Fakat Seneviyye’yi eleştirirken ilim arayışının yalnızca bilgisizlerde olacağını net bir şekilde ifade etmesi ve kendi sistemini ortaya koymaması yalnızca bir çeşit savunma yaptığının, görüşünü temellendiremediğinin bir göstergesidir.

3. Eleştiri: Mâtürîdî, Seneviyye’nin iki zıt tanrı olarak kabul ettiği nur ve zulmetin zıtlıklarına rağmen karışmışlarsa her iki cevherin de hem hayra hem şerre yeteneği olduğunu ifade eder.¹⁵¹ Mâtürîdî Seneviyye’nin “nur cevherinden yalnızca iyilik, zulmet cevherinden de yalnızca kötülük çıkar” anlayışını zıtların bir araya gelebilmesi için, cevherlerinin iyiliğe de kötülüğe de yeteneği olması gerektiğini aktarmaktadır.

Mâtürîdî, zıt tabiatların bir arada olmasından hareketle tevhide ulaşmaktadır. Cevherlerde zıt tabiatların bir arada bulunduğunu;¹⁵² her varlıkta iyi ve kötü özelliklerin var olduğunu¹⁵³ ve evrenin de zıt tabiatlardan oluştuğunu savunmaktadır.¹⁵⁴ Mâtürîdî, insanların da farklı tabiatlara sahip olduğunu ve bu tabiatlarından dolayı hükümlerle arzusıyla birbirlerini yok ettiklerini ifade eder. Ona göre eğer Allah, yaratılmışların fenâ bulmasını dileseydi varlıkların mevcudiyetini sürdürmesi imkânsız olurdu. Demek ki zıt tabiatlara rağmen bir arada

¹⁵⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 41.

¹⁵¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 201.

¹⁵² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

¹⁵³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 34-35.

¹⁵⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 4.

tutan tek varlık olmalı, bu da Allah'tır.¹⁵⁵ Bu durum evrendeki tüm nesnelere için geçerlidir. Zıtlıklardan hareketle tevhide ulaşan Mâtürîdî, Seneviyye'nin inancının aksine, nur ve zulmetin iyiliğe de kötülüğe de yeteneğinin olduğunu ifade ederek Seneviyye'nin iyilik ve kötülüğün kaynağı hususundaki görüşünü eleştirmektedir. Mâtürîdî'nin burada asıl meselesi nur ve zulmet cevherlerinden hem iyiliğin hem kötülüğün çıkabileceği değil, nur cevherinden hem iyilik hem de kötülüğün gelebileceğidir. O, böylece Seneviyye'nin düalist anlayışının temel nedenini ortadan kaldırmayı hedeflemektedir. Zıt tabiatların bir arada bulunmasından da tevhide ulaşmaktadır.

Mâtürîdî, Senevilere şu soruyu sorar: "Mademki bir varlıktan hem iyiliğin hem de kötülüğün gelebileceğini düşünüyorsunuz; o halde böyle düşünen kimseye göre nasıl olmuş da nurla zulmetten öyle bir âlem teşekkül etmiş ki içinde bulunan Senevilere her biri bu vafa (iyilik ile kötülüğü bir arada bulunduran) sahip olabilmıştır. Onlardan biri "hakim olan bir tanrıdan hikmete aykırı fiilin gelebileceğini nasıl iddia ediyorsunuz" derse, deriz ki: "Bu, bizzatihi hakim olan bir tanrıdan gelmez fakat bilgisi yeterli olmayan sözde tanrıdan gelir. Sizin nur hakkında, zulmetin fonksiyonu vb. şeyleri söylemişiniz gibi Yüce Allah bundan münezzehtir. O, insan aklının hikmetini anlayamayacağı bir fiil işleyebilir, aksi takdirde Allah hikmetsizlikten beridir".¹⁵⁶ Mâtürîdî'nin bu ifadelerinde her ne kadar eleştirmek maksadıyla sadece Seneviyye mensuplarını zikretse de tüm varlıklarda olduğu gibi insanlarda da hem iyi hem de kötü vasıfların olduğunu aktarmak istemektedir. İnsanlarda iyi ve kötü özellikler bulunabilmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu durumda zıtlığın bir arada bulunması nurdan kötülüğün, zulmetten de iyiliğin gelebileceğinin kanıtıdır. Mâtürîdî, onlardan gelebilecek bir sorunun ihtimalini zikretmektedir. Senevilere soracağı "hakim olan bir tanrıdan hikmete aykırı fiilin gelebileceğini nasıl iddia ediyorsunuz?" sorusu, kötülüğün tanrıya atfedilemeyeceğini ve bunu kabul etmenin Allah'ın "hâkim" sıfatıyla çelişkili olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin aslında kendisine sorduğu bu soru "hikmet" ve "kötülük problemi" arasında kurduğu ilişkinin yansımasıdır. Mâtürîdî, bu soruyu

¹⁵⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 5.

¹⁵⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 51.

sorarken kendi kötülük anlayışı ve hikmet ile kurduğu bağlantıyı aktarmak ve kötülük problemi hususundaki görüşünü ortaya koymak istiyor gibi görünmektedir. İfadelerinden de anlaşıldığı gibi Mâtürîdî'ye göre kötülük de iyilik de Allah'tan gelmektedir. Fakat kötülük Allah'ın katında değil, tabiatta ve insan nazarında vardır. Nitekim ona göre tüm nesnelere iyi ve kötü özellikler bulunmaktadır. Kötülikle nitelenen herhangi bir nesne başka bir yönüyle faydalı olabilmekte; iyilikle nitelenen herhangi bir nesne de farklı bir yönüyle zarar verebilmektedir. Tabiattaki hiçbir nesne her durumda faydalı veya her durumda zararlı değildir. Mâtürîdî, hiçbir şeyi tek amaçlı yaratmamasını; cevherlerde zararlı ve yararlı özelliklerin bir arada bulunmasının birden fazla tanrı olmadığına; tek bir yaratıcının olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmektedir.¹⁵⁷ Mâtürîdî bu hususta Senevilere hitaben şöyle der: Siz aslında hem iyilik hem kötülük özelliği taşımayan bir şey (yani sadece kötülük veya sadece iyilik özelliği taşıyan bir şey) gözlemediniz. Size bu konuda doğru olabilecek (konuyu doğrulayıcı) bir haber de ulaşmamıştır. Eğer “Bazı delillerin tedkininden nesnelere yapısal özelliklerinin ayrışma olduğunu anladık, her şey eninde sonunda kendi cevherinin temel yapısına dönüşür” derlerse şöyle cevap verilir: Aksine nesnelere yapısal özelliği birleşmektir ve her şeyin nihai pozisyonu kendi cevherinin temel ilkesine dönüşten ibarettir. Bu gerçekleşince nesne birleşmiş olur.¹⁵⁸ Mâtürîdî ayrıca ayrışma dağınıklık ve zaaf, birleşme de toparlanma ve güç olduğuna göre nesnelere yapısal özelliğinin birleşme olabileceğini de ekler.¹⁵⁹

Zıt özelliklerin uyumsuzluğu itibariyle ayrışması gerekirken birleştiğini ve bunun da tek bir tanrıya işaret ettiğini aktaran Mâtürîdî, nesnelere yapısal özelliğinin ayrışma değil birleşme olduğunu aktarmaktadır. Mâtürîdî'nin duyularla idrak edilen her nesnenin tabiatlardan bir araya geldiğini aktardığını da¹⁶⁰ düşünürsek bu iki düşünce birbiriyle çelişiyor gibi görünmektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre sıcak olan ateş, kuru olan hava, yaş olan su ve soğuk olan toprak nitelikleri unsurlar anlamında cevher olup âlemdeki bütün cismani varlıklar -farklı renkteki boyaların karışması

¹⁵⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 34-35.

¹⁵⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 201-202.

¹⁵⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 202.

¹⁶⁰ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 435.

gibi- onların farklı oranlarda karışıp birleşmesinden meydana gelir.¹⁶¹ Mâtürîdî, her nesnenin özelliğininin birleşme olduğunu söylerken Seneviyye'ye karşı çıkmaktadır elbette; fakat bu durumda farklı ve zıt yapıdaki nesnelerin birbirinden ayrılması gerekirken birleştiğini de âlemin yaratılmışlığının ve tevhidin göstergesi olarak sunmaktadır.¹⁶² Madem bu bir yaratılmışlık ve tevhid göstergesidir o zaman nesnelerin yapısal yatkinliğinin birleşmek olması bu durumla çelişmektedir. Mâtürîdî'nin nurun kötülüğe, zulmetin iyiliğe yönelebileceğini; âlemdeki her şeyin yarara da zarara da yatkinliğinden yola çıkarak ispatlamaktır. Nurun kötülüğe yatkinliğinden kötülüğün de Allah'tan geldiğini; yeryüzündeki zıtlıkların bir arada olmasının da Allah'ın birliğini gösterdiğini anlatmaya çalışmaktadır.

4. Eleştiri: Mâtürîdî bu eleştirisinde nurdan kötülüğün zulmetten de iyiliğin gelebileceğini ortaya koymak için Senevileri şöyle eleştirmektedir: “Senevîler, bütün konuşmaların nur cevheri sayesinde oluştuğunu ve onun yaratmasıyla farklı fikirleri dile getirdiklerini kabul ederler. Buna göre Senevîler, çeşitli beyanlarında doğru söylemişlerse, bu çeşitlilik nur cevheri sayesinde olmuş; şayet gerçeğe aykırı beyanda bulunmuşlarsa da bir kısmı doğru bir kısmı yalan söylemişse de bunların tamamı onun sayesinde vuku bulmuştur. Şu halde, zulmet cevherinden yaratılmış olan bir Seneviyye mensubunun bile nur cevherini üstün ve erdemli bulduğu, zulmete değil, ona intisap etmeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Erdemli olanı tercih etmek ise akıl açısından bir hayırdır. Bu durumda ‘birinden sadece hayır, diğerinden sadece şer gelir’ şeklindeki düşünce sistemlerinin manasızlığı ortaya çıkmıştır”.¹⁶³ Mâtürîdî, bu konuyla ilgili eleştirisini şu örnekle açıklar: Bir kimse adam öldürüp suçunu itiraf etse; bu durumda itirafta bulunan kişi katledenin kendisi ise bu bir doğruluk örneğidir, kötülüğün ardından iyilik etmiş olur. Şayet itirafçı fiili gerçekleştirmemişse bu bir yalan ve kötülüktür, fakat bu kimseden daha önce iyilik sadır olmuştu, o da katil fiilini işlememektir.¹⁶⁴ Mâtürîdî'ye göre bu durumda bir insan şer işleyip itirafçı olursa iyilikten kötülük çıkmış olur. İyilik yaparak, yapmadığı bir suçu üstlenirse de yalan söylemiş; yani kötülük yapmış olur. Nitekim

¹⁶¹Tahir Uluç, **İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi**, 1.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 60-61.

¹⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

¹⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 211.

¹⁶⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 202.

Mâtürîdî, Mecusileri bu hususta eleştirmektedir. Mecusiler, İblis/şeytan var olduktan sonra serbest kalmak için Allah ile anlaşma yaptığına; böylece her iyiliğin Allah'tan, her kötülüğün de şeytandan olduğuna inanmaktadırlar. Zamanı gelince ona verilen süre bitecek ve Allah onu yok edecektir. Mâtürîdî, Allah'ın süresi içinde İblis' in (kötülük yapma yolundaki) vaadini yerine getireceğini bildirdiğini, sözünde durmanın hayırlı ve isabetli bir davranış olduğunu; bu durumda da hayır sonucunun çıkabileceğini aktarmaktadır.¹⁶⁵ O, bunu “Mecusilerin kurtulamayacağı bir sonuç” olarak nitelendirir.¹⁶⁶ Bu durumda Mâtürîdî, iyilikten kötülük, kötülükten de iyilik gelebileceğini ifade eder. Mâtürîdî'nin her iki örnekte de asıl meselesi her varlıkta iyilik ve kötülüğün bulunabileceğinden hareketle kötüğün arizi olduğu; yani Allah tarafından yoktan yaratıldığıdır. Bu meseleler de bizi tevhid inancına götürmektedir. Nihayetinde Mâtürîdî'nin amacı tevhiddir.

Mâtürîdî, Mecusilik üzerinden benzer bir örnek de vermektedir. Mecusilerin, Allah'a kötü düşünce atfederek kötülüğün kaynağı konumuna getirdiklerini; yani nurdan kötülük, zulmetten ise iyilik gelmeyeceğini düşünen Mecusilerin Allah'a kötü düşünce yüklemesinin onlar için çelişki olduğunu ve Senevilerin böyle bir sistem ortaya koymasının âlemin başlangıcının kötü bir düşünce olduğunun göstergesi olarak ifade etmiştir. O halde yaratıcıda zaman zaman karamsar bir düşüncenin oluşmayacağından kimse emin olamaz, bu takdirde de söz konusu düşünce tüm kötülüklerin kaynağını oluşturur.¹⁶⁷ Mâtürîdî, onların söz konusu düşüncenin tüm kötülüklerin kaynağı olduğuna itiraz edecekleri ihtimaliyle şu ifadeleri kullanır: “Eğer böyle bir durumun imkânsız olduğu ileri sürülecek olursa bunun, geçmişte bir defa vuku bulmuş olması imkânsızlık iddiasını ortadan kaldırır. Ancak Mecusiler şer değil de hayır ilkesini kabul ederse hüküm değişir; bu durumda kâinatın başlangıcı hayır olan bir düşünceden oluşmuş olur.”¹⁶⁸ Bu durumda Mâtürîdî, ya yaratıcının bazen karamsar düşüncelere girdiğini ya da âlemin hayır olan bir düşünceden oluştuğunu kabul etmeleri gerektiğini ifade eder. Mâtürîdî, Seneviyye'nin “tanrıdan kötülük gelmez” ilkesinin çelişkisini göstererek ve düalist sistemlerinin temeli olan

¹⁶⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 215.

¹⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 215.

¹⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 214-215.

¹⁶⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 214-215.

kötü düşüncenin/kötülüğün tanrıdan kaynaklanmadığı görüşünü çürüterek iyiliğin de kötülüğün de yaratılmış olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır.

5. Eleştiri: Mâtürîdî'ye göre nurla zulmetin karışımı ya iyi ya da kötü olur. Eğer iyi ise zulmetten hayır gelebilir demektir. Bu durumda Seneviyye'nin “Şerden hayır, hayırdan şer gelmez” şeklindeki düalist tezi çürümüş olur.¹⁶⁹ Seneviyye ile ilgili ulaşabildiğimiz sınırlı kaynaklardan hareketle Seneviyye'nin nur ve zulmetin karışımı sonrası karışımın niteliği hususunda herhangi bir yorum yapmadığını görmekteyiz. Onlar yalnızca iki kadim güç olan nur ve zulmetin karışarak kadim âlemi oluşturduğunu ifade etmektedirler. Bu karışmanın niteliği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedirler. Nitekim verseler de âleme iyi ya da kötü demiş olmaları gerekmektedir. Oysaki nurla zulmetin âlemin oluşması esnasındaki savaşını zulmet kazanmıştır.¹⁷⁰ Nur ise âlemin yok olması ile birlikte zulmet ile halen devam eden savaşını kazanacaktır.¹⁷¹ Yani Seneviyye, ezeliyette kötülüğün, ebediyette ise iyiliğin galip geldiğini düşünmektedir. O halde “karışımın niteliği hususunda da ikisine eşit pay vermektedir” diyebiliriz. Eğer yalnızca âlemin yok oluşu ile birlikte nurun kazanacağını düşünürsek düalist anlayışlarını problemlili görebiliriz; fakat hem ezeliyeti hem de ebediyeti düşünürsek tam bir düalizm inancına sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Mâtürîdî, karışımın her ne kadar iyi veya kötü olarak nitelendirilmesi gerektiğini ifade etse de âlemdeki varlıkların hem iyiliği hem de kötülüğü barındırdığını ve hiç birini “yegâne iyi” veya “yegâne kötü” olarak adlandıramayacağımızı aktarmaktadır.¹⁷²

Mâtürîdî, Seneviyye' nin “nurdan sadece hayır, zulmetten de sadece şer gelir” inancını eleştirmek ve çelişkilerini ortaya koymakla kalmamış, bu hususta kendi düşüncelerinden, ortaya koyduğu ‘Hikmet Delili’ nden söz etmiştir.¹⁷³ Ayrıca tanrıya

¹⁶⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 49.

¹⁷⁰ Irach J. I. Taraporewala, **Zerdüş Dini (Zerdüş'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm)**, s. 203; Sean Martin, **Gnostikler**, s. 88; Şehristani, **El Milal ve'n Nihal**, s. 225.

¹⁷¹ İsmail Taş, **Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji**, 2.Baskı, Kömen Yayınları, Konya, 2011, ss. 84-85; Irach J. I. Taraporewala, **Zerdüş Dini (Zerdüş'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm)**, s. 204; Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, ss. 63-64; Gönül Yonar, **Yaratılış Mitolojileri**, s. 236.

¹⁷² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 34-35, 201-202.

¹⁷³ Mâtürîdî'nin kötülük anlayışı ve hikmet delilinden bir sonraki konumuzda bahsedeceğimizden burada ayrıntıya girmedik.

kötülüğü ve çirkinliği nispet etmekte bir sakınca görmemiş, onun bu yaklaşımında senevîlere yönelik katı tutumu da rol oynamıştır.¹⁷⁴

1.3. MÂTÜRÎDÎ'NİN DÜALİZMİN KAYNAĞI OLARAK KÖTÜLÜK PROBLEMİNE BAKIŞI

Mâtürîdî'nin Seneviyye'ye Düalizm eleştirisi yaparken, kötülük probleminden başladığını ifade edebiliriz. Mâtürîdî, âlemde kötülüğün de iyiliğin de her maddede bulunduğunu; her şeyin hem yarara hem de zarara meyilli olduğunu aktararak bütün bunların zıt yapılar olmasına rağmen birleşmesinin bir birleştiriciye ihtiyaç duyduğunu; bu birleştiricinin de Allah olduğunu ifade etmektedir.¹⁷⁵ Âlemde kötülüğün bulunması da âlemin kendiliğinden olmayıp bir yaratıcı tarafından yaratılmış olduğuna delâlet etmektedir. Zira eğer âlem bir yaratıcı tarafından olmayıp kendi kendini halketmiş veya tek başına kendiliğinden meydana gelmiş olsaydı, şüphesiz bu âlemde şerrin bulunmaması gerekirdi. Çünkü kendiliğinden var olan veya başkasının müdahalesi bulunmaksızın kendi kendini yaratma gücüne sahip bir nesne, aslâ kendisinde şerrin, kötülüğün bulunmasına rızâ göstermeyecek, aksine, kendisinin iyilikle, hayırla, en iyi, en güzel sıfat ve hallerle muttasıf olmasını arzu edecektir. Oysa görülüyor ki, bu âlem kötülüklerle doludur. O halde o, kendi kendine değil başkası tarafından yaratılmıştır ki, bu da ezeli ve ebedî olan Yüce Allah'tır.¹⁷⁶ Mâtürîdî bu hususta Seneviyye'nin kötülük tanrısına atıfta bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre eğer zulmet tanrısının kendi seçeneği olsaydı kötülüğü seçmezdi. Kendisini "kötü" olarak adlandırmak istemezdi. Bu durum da onun tanrılık vasfını taşımadığının göstergesidir. Mâtürîdî, kötülük tanrısı olarak bir başka tanrı benimsemeleri açısından Seneviyye ile Mu'tezile'yi benzetmektedir. Nasıl ki Seneviyye kötülüğü tanrıya atfetmemek için kötü bir tanrı benimsemişse ve tanılardan birinin diğerinin fiilinde herhangi bir etkisi, tasarrufu veya kudreti söz konusu değilse Mu'tezile'nin de tanrıya kötülük atfetmemek için kötülüğü insana yüklediğini aktarmaktadır.¹⁷⁷ Nitekim Mu'tezile Allah'a kötülük atfetmemektedir.

¹⁷⁴ Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, s. 83.

¹⁷⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 34-35.

¹⁷⁶ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 73.

¹⁷⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 116.

O'nun yarattığı her şeyin iyi olduğunu düşünmektedir.¹⁷⁸ Fakat Mu'tezile "iyiliği dileyen iyidir, kötülüğü dileyen de kötüdür" anlayışıyla kötülüğün yeryüzünde mevcut olduğunu ve insan tarafından ortaya koyulduğunu düşünmektedir. Mu'tezile, Allah'ın kötülüğü dilemesini O'nun adaletine aykırı bulmaktadır.¹⁷⁹ Allah'ın "adalet" sıfatına dayanarak insana bu sorumluluğu yüklemektedir. İnsana sorumluluk yüklememenin Allah'ın adaletine ters olacağını düşünmektedir. Ayrıca Mu'tezile Allah'ı kötü olarak nitelendirmekten uzak durmakta ve kötülüklerin Allah'ın dilemesi dışında gerçekleşeceğini düşünmektedir.¹⁸⁰ Mâtürîdî'ye göre - Mu'tezile'nin tam aksine- ilahî irâdenin şerre şamil olmaması, O'nun irâdesiz ve kudretsiz oluşunu gösterir. Mesela Allah kâfirleri Müslüman olmaya zorlasa, onlar bu icbara rağmen Müslüman olmayacaklardır. Bu da Allah'ın bu hususa güç yetiremediğini gösterir ki bu Allah için muhâl bir durumdur.¹⁸¹

Mâtürîdî'nin kötülük anlayışını formüle edersek şöyle bir tabloyla karşılaşırız:

- a) Şüphesiz, görüyoruz ve anlıyoruz ki, âlemde kötülük (şerr) vardır;
- b) Bir başkasının müdahalesi olmaksızın, kendi başına var olabilme veya kendiliğinden meydana gelebilme gücüne sahip olan bir varlık, normal olarak, kendisinde kötülüğün bulunmasını istemez;
- c) O halde âlem, kendiliğinden var olmayıp bir başkası tarafından var edilmiştir ki, O da, şüphesiz, ezeli ve ebedî olan yüce Allah'tır.

Öyle görünüyor ki, burada, Mâtürîdî için önemli olan tanrının varlığının, her fırsatta ve her imkânı kullanarak açıkça ve kolayca ortaya konulabilmesidir,¹⁸² evrende kötülüğü düalizme bir sebep olarak kullanan Seneviyye'nin aksine Allah'ın varlığının bir delili olarak kullanmaktadır.

Mâtürîdî, âlemde kötülüğün olduğunu ve Allah tarafından yaratıldığını (tekvin sıfatı ile) aktarmaktadır. İyilik de kötülük de Allah'ın yaratmasıyla var

¹⁷⁸ Abdunнасır Süt, **Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği**, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.153

¹⁷⁹ Abdunнасır Süt, **Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği**, ss.159-160

¹⁸⁰ İmâmu'l-Haremeyn El-Cüveynî, **Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnanıcının Delilleri**, Çev. Murat Serdar, 3.Baskı, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017, s. 64.

¹⁸¹ Siddik Korkmaz, **İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017, s. 124.

¹⁸² Hanifi Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik**, s. 79.

olmuştur. Mâtürîdî, yaratıkların kötülükle nitelendirilmesinin Allah tarafından doğrudan değil, tekvin aracılığı ile gerçekleştiğini ifade etmektedir. Nitekim tekvinin yokluğu Allah'ın kötü vasıflandırılmasına sebep olabilmektedir.¹⁸³ Demek ki Mâtürîdî kötülük problemine “tekvin” sıfatı ile cevap bulmuştur. Oysaki bu probleme çeşitli cevaplar veren heyula taraftarlarını, Mu'tezile'yi ve Seneviyye'yi eleştirmekte; hatta tevhide aykırı düşüncelerini dahi ifade etmektedir. Seneviyye'nin tanrıya kötülük atfetme endişesi gerçekten düalizme sebep olmuştur. Bunu net olarak görmekteyiz; fakat heyula taraftarları ve Mu'tezile için aynı şeyi söylememiz mümkün değildir. Mâtürîdî hatta bu hususta Seneviyye ile Mu'tezile'yi de benzetmektedir.¹⁸⁴ Tabi ki Mu'tezile Allah'a kötülük atfetmemektedir. O'nun yarattığı her şeyin iyi olduğunu düşünmektedir.¹⁸⁵ Fakat Mu'tezile, iyiliği dileyen iyidir, kötülüğü dileyen de kötüdür” anlayışıyla kötülüğün yeryüzünde mevcut olduğunu ve insan tarafından ortaya koyulduğunu düşünmektedir. Mu'tezile, Allah'ın kötülüğü dilemesini O'nun adaletine aykırı bulmaktadır.¹⁸⁶

Mâtürîdî, Mu'tezile'yi ma'dumun şeyliği hususunda eleştirmekte ve bu hususta Seneviyye ile benzetmektedir. Mu'tezi'ye göre ma'dum(yokluk) “şey” olarak kabul edilir. Mâtürîdî de Mu'tezile'nin ma'dumun ezeli olduğunu ve ona şeylik atfettiklerini aktararak tevhide aykırı olduğunu ifade etmekte,¹⁸⁷ bu hususta onları Seneviyye ile benzetmektedir. Oysaki Mu'tezile'nin tevhide ve ulûhiyete aykırı olacağı endişesi ile sıfatların ezeliğini dahi kabul etmediğini bilmekteyiz.¹⁸⁸ Şunu belirtelim ki bizim buradaki meselemiz Mu'tezile değildir. Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirirken kendi düşünce sistemini de temellendirip temellendirmediğidir. Nitekim Seneviyye, tanrıya kötülük atfetmek istemediğinden dolayı ezeli kötü bir tanrı kabul etmektedir. Mâtürîdî de Allah'a doğrudan kötülük atfetmek yerine kötülüğü ezeli olan tekvin sıfatına bağlamaktadır. Kısacası Mâtürîdî'nin yaptığı sert eleştirilerden yola çıkacak olursak, bu durumda

¹⁸³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 61.

¹⁸⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 303.

¹⁸⁵ Abdunnasır Süt, **Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği**, s. 153.

¹⁸⁶ Abdunnasır Süt, **Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği**, ss. 159-160.

¹⁸⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 110.

¹⁸⁸ Ebu'l Huseyn el-Hayyât, **el-İntisar Mu'tezile Müdafaası**, ss. 105; Binyamin Abrahamov, **İslâm Kelâmı**, s.77.

Mâtürîdî'nin kötülüğü, ezeli olan tekvin sıfatına yüklemesi de O'nun tevhid eleştirisi gibi bir eleştiriyi gerektirdiğini düşünebiliriz. Çünkü Mâtürîdî fiili sıfatları ezeli kabul etmektedir ve tekvin sıfatı da buna dahildir.

1.3.1. Tanrısal Hikmet ve Kötülük Problemi

Mâtürîdî, yeryüzünde iyilik ve kötülüğün bir arada bulunmasını hikmet kavramına bağlamaktadır. Ona göre "hikmet her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmaktır (her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir.)". Bir başka tanıma göre ise hikmet, Mâtürîdî nazarında kozmolojinin açığa çıkarmasını gerektiren evrenin teolojik doğası olarak ifade edilmektedir.¹⁸⁹ Genel anlamda hikmet, bağımsız ve arkasında herhangi bir soru bırakmayacak derecede açık olan tanrının özünün bir sıfatıdır. Tanrı iyi ya da kötüyü yapmakta olmayıp, sadece iyi ya da kötü olduğu tespit edilen emir ve yasaklar vermektedir.¹⁹⁰ Ona göre Allah'ın fiillerinin hepsi bir hikmet dairesi içindedir. Bundan dolayı O'nun zatı itibariyle hakîm, ganî ve alîm olduğu herkes tarafından bilinen bir şeydir. O'nun fiillerinin hikmet çerçevesinin dışında olduğuna dair algılar, duyular âlemi ile ilgili olup bilgisizlik veya ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır.¹⁹¹ Çünkü hikmete dayanmayan iş yapmak kemal sıfatlarıyla nitelendirilmiş Allah'a yaraşmaz.¹⁹²

Onun açısından evren sonsuz hikmet sahibi bir varlığın eseri olduğundan, insanın, onun tamamının ya da her bir parçasının hikmetlerini bütünüyle kavraması mümkün değildir. Çünkü sınırlı olan akıl gücünden, sınırsız olan hikmetleri bütünüyle kavraması beklenilemez. Bununla birlikte insan, Allah'ın varlığını, birliğini ve en yüksek sıfatlarını kavramasına yetecek ölçüde bazı hikmetleri bilme imkânına sahiptir.¹⁹³ Kötülük de böyledir. Mâtürîdî'nin kötülük problemine yaklaşımında hikmet kavramının rolü çok büyüktür. Çünkü Ona göre evrenin her bir parçası hikmetli bir yaratıcının varlığına işaret eder.¹⁹⁴ Mâtürîdî, kötülük ve iyiliğin

¹⁸⁹ Abdullah Demir, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefilerin Din Anlayışı", *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i*, s. 35.

¹⁹⁰ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 513.

¹⁹¹ Sıddık Korkmaz, *İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri*, s. 116.

¹⁹² Çağfer Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", *Kelam*, s.270.

¹⁹³ Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, s. 422.

¹⁹⁴ Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, s. 386.

bir arada bulunmasını "hikmet"¹⁹⁵ kavramı etrafında açıklamış, tüm bunların bir hikmeti ve insanlar için gerekli olduğu tespitinde bulunarak konuyla ilgili ileri sürülen iddiaları çürütmeye çalışmıştır.¹⁹⁶

Mâtürîdî, Seneviyye (dualist)'nin hakîm olan zatın âlemde kötülüğü ve şerri işleyemez fikrini saçma olarak kabul etmektedir; çünkü onlar, hikmeti tanımlama konusunda bir yanlış anlamaya sürüklenmişlerdir. Mâtürîdî hikmeti, her şeyi tam yerli yerine koymak ve herkese müstehak olduğu hakkını (hazz) ihmal etmeksizin ve kayıtsızlık göstermeksizin vermek olarak tanımlamaktadır. Bundan başka o, insan aklının bütün yaratıklardaki Allah'ın hikmetini idrakte sınırlı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁷

Onun düşüncesine göre hikmetin merkezi insandır. Örneğin; Allah'ın muhatapları olan insanlar olmazsa Allah'ın sıfatları için hikmetten söz edemeyiz; fakat O'nun fiillerinde hikmetin bulunması bir zorunluluk değildir. Ayrıca hikmet sahibi oluşu mahlûkatın var oluşuna bağlı değildir.¹⁹⁸ Allah fiillerini hikmet ile yapar ve bu fiiller bir sebebe dayanır. Sebepsizlik ve hikmetsizlik abes bir iş olup; Allah böyle bir iş yapmaz. Bu nedenle O'nun fiilleri hikmeti gereğidir. Fiillerinin hikmete dayanmasından, fiillerinin zaruretle meydana gelişi anlaşılmalıdır. Allah'ın bütün

¹⁹⁵ Genel anlamda hikmet, bağımsız ve arkasında herhangi bir soru bırakmayacak derecede açık olan Tanrı'nın özünün bir sıfatıdır. Tanrı iyi ya da kötüyü yapmakta olmayıp, sadece iyi ya da kötü olduğu tespit edilen emir ve yasaklar vermektedir. Mâtürîdî'ye göre "hikmet" her şeyi kendisine uygun olan yere koymak, her hakkı hak sahibine ulaştırmaktır (her şeye evrende bulunduğu konuma uygun olan gerçek tabiatını vermektir.)". Bir başka tanıma göre ise hikmet, "işleri muhkem ve sağlam yapmaktır." Bu, hikmetin, zıttı olan "sefeh'e nispetle yapılan tanımdır. Sefeh, "eylemlerin tutarsız, işlerin ise karışık ve düzensiz olması" halini ifade eder. Allah'ın fiillerinin hepsi bir hikmet dairesi içindedir. Bundan dolayı O'nun zatı itibarıyla hakîm, ganî ve alîm olduğu herkes tarafından bilinen bir şeydir. O'nun fiillerinin hikmet çerçevesinin dışında olduğuna dair algılar, duyular âlemi ile ilgili olup bilgisizlik veya ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. (Bu dipnot "Sıddık Korkmaz, **İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri**, s.116; Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s.513; Şaban Ali Düzgün, **Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası**, s.388" den alınmıştır.)

¹⁹⁶ Recep Önal, **Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler**, s. 368; Bu hususta İlk/erken dönem İslam Kelâmının özelliğine bakacak olursak cisimlerde varsayılan zıtlıklar ve bu zıtlıkların mutlak kudretli bir müessir tarafından ortadan kaldırılmasına dayanan bir delile sahip olmasını görürüz. Bu delile örneğin Mâtürîdî'nin doğrudan bir kaynağı olabilecek İbn Şebîb'de rastlamaktayız. Ancak İbn Şebîb yine Kelâm'da bu düşüncenin ilk otoritesi olarak zikredilen Nazzâm'a bağımlıdır. Zira Hayyat'a Nazzâm şöyle demiştir: "Ben soğuk ve sıcak, her ne kadar birbirlerine zıt olsalar ve birbirinden uzaklaşsalar da bir cisimde birleşmiş (*müctemi'ayni*) olarak buldum. (*mine't-tedâddi ve't-tenâfuri*) Ben bunların kendiliklerinden birleşebilmelerinin mümkün olmadığını anladım. (Bu dipnot Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 414'den alınmıştır.)

¹⁹⁷ Lutpi İbrahim, "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 545.

¹⁹⁸ Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması", **Kelam**, s. 175.

fiillerinde hikmet vardır, ancak biz bu hikmetin bir kısmını kavrayamayabiliriz.¹⁹⁹ Hikmetin özünde aslında adalet yatmaktadır. Tanrı, her şeye ona uygun olan tarzda muamele ettiği için adildir.²⁰⁰ Anlaşıldığı üzere Mâtürîdî'ye göre kötülüğün varlığının da hikmetleri vardır; fakat bizim bunları tam olarak anlamamız mümkün değildir. Fakat Mâtürîdî, kötülüğün var oluş hikmetlerinden anlayabildiğimiz kadarını aktarmaktadır. Elbetteki Mâtürîdî'nin hikmet üzerinde durmasının sebebi kendi inanç sistemini ortaya koymak değildir. Kötülüğün varlığını ve iyilikle kötülüğün bir arada bulunmasını hikmete bağlayarak tevhide ulaşmayı amaçlamakta; yani Seneviyye'ye cevap vermeye çalışmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre âlemde kötülük var olmalı ve iyi ile kötü bir arada bulunmalıdır. Çünkü ona göre yeryüzündeki nesnelere (kötü ve iyi her türlü nesnenin) menfaat ilişkisi vardır.²⁰¹ İyi ve kötü varlıklar birbirleri olmadan varlıklarını sürdüremezler.

Mâtürîdî, zararlı ve yararlı nesnelere bir arada bulunmasının hikmetini üç sebebe bağlamıştır. Bunlardan bahsedelim.

1.3.2. Seneviyye'nin Düalizmine Cevap: Zıt Nesnelere Bir Arada Bulunmasının Hikmetleri

1.3.2.1. İnsanların İyiyi-Kötüyü Ayırt Etmesi İçin Klavuz ve İbret Vesilesi Olması

Mâtürîdî eziyet veren nesnelere ve çirkin manzaraların yaratılmasının ve duyu organlarında hastalıklar meydana getirilmesinin hikmetini insanların çirkin güzelden, eziyet vereni faydalıdan ayırabilmesi olarak yorumlar.²⁰²

Ona göre Allah'ın iyi ve kötü olan tüm mahlûkatı yaratma amacı, insanların nefislerinin arzu ettiği ve hoşlanmadığı şeyleri, insanın kendi tabiatının mekanizması karşısında gerektiğinde nasıl korunup sakınacaklarını ve korkulacak şeyleri nasıl tespit edeceklerini, aklen iyi sonuçlar doğuracak hususlara nasıl ulaşacaklarını, hoşlanılmayacak özellikler taşıyan durumlardan da nasıl sakınacaklarını bilmeleri,

¹⁹⁹ Temel Yeşilyurt, "Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması", **Kelam**, s. 175.

²⁰⁰ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 515.

²⁰¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 207.

²⁰² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 211.

mükellef tutuldukları konularda yapıp yapmayacağı şeyleri ayırt etmeleri için kılavuz ve ibret vesilesi kılmıştır.²⁰³

Mâtürîdî bu hususta aklın önemine de değinir. Akıl, yeme-içme için yaratılmamıştır ki yeme içme konusunda akli olmayan canlılar daha güçlüdür. Demek ki akıl, ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır. Durum böyle olunca ibret yönteminin isabetli olması ve tefekküre hakkının verilmesi için zararlı ve faydalı cevherlerin yaratılması hikmet açısından önemlidir.²⁰⁴ Ayrıca *Te'vilâtü'l Kur'an* adlı eserinde de Seneviyye'nin düalist anlayışını da gaye-nizam delili²⁰⁵ ve temanü deliliyle²⁰⁶ reddetmektedir: “Yüce Allah gökleri yaratmış ve oraya birtakım faydalar yerleştirmiş, yeri yaratıp kuruluş ve işleyişine yaratılmışların yararlanması için birçok mekanizmalar eklemiştir. Bunun yanında aralarındaki uzak mesafeye rağmen göğün sağlayacağı imkânları yere yerleştirdiği mekanizmalarla bağlantılı hale getirmiştir. Çünkü bu ikisinden birinin yaratılmışlara sunacağı faydalar diğerinin imkânları olmadan gerçekleşemeyecek bir durum arzeder. Meselâ Cenâb-ı Hak, yeryüzünde gidilecek yere ulaştıracak yolların bulunmasını yıldızlar sayesinde mümkün kılmış, üzümlerle diğer meyvelerin olgunlaşıp kemale ermesini güneşe ve aya bağlamış, ayrıca kuru toprağın canlandırılmasını, orada bulunup da yemeye, içmeye ve giyinmeye vesile olacak bitkilerin ortaya çıkmasını yağmur mekanizmasına emanet edip bırakmıştır. Binaenaleyh yer ile gökten birinin faydalarını diğerine bağlı ve onunla ilişkili oluşu her ikisinin de yaratıcısının bir olduğunu göstermektedir. Şayet bunlar iki tanrı tarafından yaratılmış olsaydı bir irtibatı kestiği zaman diğeri onu sağlar, biri ilişkiyi sağladığı zaman diğeri keserdi. Durum böyle değil de her ikisinin birbirine bağlı olduğu müşahade edildiğine göre aradaki irtibatın tek tanrının eseri olduğu kanıtlanmış oldu. Bu ise iki tanrı anlayışına sahip Seneviyye'nin görüşlerinin geçersiz olduğunu ortaya koyar.”²⁰⁷

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Mâtürîdî'ye göre her şeyin bir yaratılış hikmeti vardır. Aynı zamanda her yaratılan varlık birbirine muhtaçtır. Mâtürîdî bu

²⁰³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 207, 216.

²⁰⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 208.

²⁰⁵ Kâinatın belli bir gayeye ve düzene sahip olmasından Allah'ın varlığına ulaştıran delildir.

²⁰⁶ İki Tanrı olsaydı bunların birbirine engel olacağını ifade ederek Allah'ın tekliğine ulaştıran delildir.

²⁰⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi 1.Cilt*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ed. Şevki Yavuz, 3.Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 326.

durumu güneş, ay ve yıldızlarla yiyecekler arasındaki bağ ile örneklendirmektedir. Mâtürîdî, tüm bunların iki tane yaratıcısı olsaydı bu yaratıcıların, varlıkların arasındaki menfaat ilişkisinde birbirleriyle çelişeceklerini ifade etmektedir. Böylece o, Seneviyye'nin düalist anlayışını "temanü delili" ile çürütmeye çalışmaktadır. Mâtürîdî'ye göre varlıkların arasındaki menfaat ilişkisi ve bu ilişkinin tüm varlıklarda tam anlamıyla gerçekleşmesi tek yaratıcının delilini oluşturmaktadır. Çünkü ihtiyaçsızlık, kadimliğin, muhtaç olma ise hâdisliğin delilidir.²⁰⁸ Allah ihtiyaç sahibi değildir ve dolayısıyla tek kadim olan varlıktır. Muhtaçlık ancak yaratılmışlarda vardır. Her yaratılmış olan birbirine muhtaçtır; bu da tek tanrının delilini oluşturmaktadır.

1.3.2.2. Gaibin Şahide Kıyasının İmkanı

Ona göre Allah kâinatı böyle yaratmıştır ki insanlar duyular alanına giren farklı şeyler sayesinde bu alanın dışında kalanları benzetme yoluyla anlamış ve böylece müşahedeyi aşan her inanç konusunun mahiyeti, müşahede edilebilenle mukayese edilerek tanınabilir hale gelmiştir.²⁰⁹ Mâtürîdî, burada zıt nesnelere bir arada bulunmasının hikmeti olarak ahiret hayatının varlığını göstermektedir. Ona göre duyulur âlemde, akıllı bir kimse, işini sonucunu hesap ederek yaptığında övülür, aksi takdirde yerilir. O hâlde Allah da evreni yaratırken işin sonucunu gözetmiş olmalıdır. Dolayısıyla bu dünya, ahiret hayatının varlığından dolayı bu şekilde düzenlenmiştir. Nasıl ki bir cümle anlamsız olamaz ise, onun her bir parçası ya da onun içerisinde yer alan fiillerin tamamı aynı şekilde anlamsız olamaz. Bunlardan birisi çıkartılırsa cümle saçma ve anlamsız olur. O hâlde bu dünyada ve ahirette de var olan her şeyin bir anlamı vardır. Onlardan birisini yok saydığımızda her ikisi birden anlamını yitirir.²¹⁰

1.3.2.3. İnsanların İmtihana Tabi Tutulması

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın zıt nesnelere yaratmasının bir amacı da insanın akletmesi ve iyi ile kötüyü ayırt ederek iyiliği seçmesi konusunda imtihandır. Allah,

²⁰⁸ Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, ss. 57-58.

²⁰⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 211.

²¹⁰ Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, s. 391.

faydalı ve zararlı nesnelere yaratandır, ta ki akılla donattığı ve bilgi edinmeye ehil kıldığı canlılar, nimetlerle, belalarla ve mahlûkatın bir kısmına karşı mücadele etmek, diğerlerine de sempati duymak suretiyle imtihana tabi tutulmuşlar ki kendilerine verilen nimetlere şükretmiş olsunlar.²¹¹

İnsan imtihan için yaratılmıştır. Onun mizacı (*tabâ'i'tibâ'*) her ne kadar onu doğru yoldan çevirmeye çalışsa da, imtihanı geçmek için ona her türlü vasıta (duyular, akıl, haber) verilmiştir.²¹² Bu vasıtalarla imtihanı geçmek durumundadır.

Allah, akıllı, akıl sahiplerine iyi ve kötüyü bilme konusunda bir kılavuz, hikmetli olanla olmayanı, sağlam olan ile boş ve saçma olanı birbirinden ayırt etmede bir işaret yapmıştır. Yine Allah, akla övülenle yerileni, teşvik edilen ile yasaklananı birbirinden ayırt edebilme imkânı vermiştir. Bu özelliklere sahip olan akıl, evrenin tamamının hikmetsiz olarak yaratılmasının mümkün olmadığını; çünkü bunun saçma bir iş olduğunu görür. Bu bakımdan her akıllı kimse kendisine zarar ve fayda veren şeylerin bir imtihan, ödül ve ceza vesilesi olarak var edilmiş olduğunu kavrar.²¹³

İmtihan hususunda Seneviyye de yakın düşünce sistemine sahiptir. Seneviyye' ye göre dünya, iyilik ve kötülüğün savaş alanıdır. İnsan da iyiliği seçmesi hususunda sınanan bir varlıktır ve nur bu savaşta bir gün zulmeti yenecektir. Kötülükler dünyası Ehrimen' in -zulmetin adının mitolojide "Ehrimen" olarak anıldığından bahsetmiştik- egemenliğindedir ve Ehrimen sürekli olarak iyilik önderi Ahura Mazda ile savaş halindedir. Bu savaşın alanı da, yerler ile gökler arasında uçsuz bucaksız evrendir. İnsanoğlu, bu ikisinin arasında ya Yezdan ile birlikte ya da Ehrimen ve yandaşları arasında yer almaktadır.²¹⁴ İnsan açısından bu hayatın amacı da iyilik Âlemine ait olan ruhsal varlığına değer vermek ve kötülüğe ait olan maddi yapısına, yani bedenine ve bedeninin istek ve arzularına boyun eğmemektir. *Huastuanift'*te de varlığın ortaya çıkışı nur ile zulmetin birbirine karışmasına

²¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 216.

²¹² Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 353.

²¹³ Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, s. 390; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an Tercümesi 5. Cilt*, Çev. Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Ed. Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz, 1. Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2016, ss. 367-368.

²¹⁴ Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 500.

dayanmakla birlikte nurun zulmete galip geleceği ifade edilmiştir.²¹⁵ Mâtürîdî ve Seneviyye' nin görüşleri insanın imtihanı konusunda her ne kadar benzer olsa da Seneviyye, nur tanrısına kötülük atfedemediğinden düalizmi benimsemiş ve Mâtürîdî' nin eleştirilerine mazhar olmuştur.

Mâtürîdî, var olan çifte yaratılışın Allah' ın Ğani, Kudret ve İlim sıfatlarının bir göstergesi olduğunu kabul eder: Duyulur âlemde kabul edildiği üzere hem faydalıyı hem zararlıyı bilen kimse daha kâmil biridir, hatta kendine zarar veren şeylerden habersiz olan kimse ondan sakınamaz. Buna göre hikmet açısından faydalı olanla zararlı olanın ikisini de yaratmak, birini yaratmaktan daha isabetli ve daha ergin bir iştir. Evrende gözlenen bu çifte yaratılış gerçeği, yaratıcının her şeyden müstağni oluşunun, kemal derecesinde kudretinin ve her şey için münasip olanı bilmesinin bir kanıtıdır.²¹⁶

Ayrıca kâinatta bulunan her şeyde fayda olduğunu söyleyerek, bunu tek yaratıcının delili olarak görür: Bazen bir cisimde iki cevherden biri fayda sağlarken diğeri zarar verebilir, bu durumda faydalı ile zararlı bir araya gelmiş olur ve Seneviyye' ye göre herhangi bir faydanın oluşması imkânsız hale gelir. Buna rağmen kâinatta ve içinde var olan her şeyde faydanın olması yaratıcının tek olduğunun delilidir.²¹⁷

Ona göre muhkem statüsünde bile olsa dini gerçeklerin bazı kişilere kapalı kalmasının, onların hikmetleri görmemesinin sebepleri “insan tabiatının zevk aldığı şeylere eğilim göstermesi, alışkanlık ve ön kabullerinden kurtulamaması, güvendiği kişileri taklit etmesi, sorup soruşturma işini yeterince yerine getirmemesi, kendi aklına güvenerek ilahi hikmeti onun üzerine kurması, dolayısıyla nakle tâbi olmayıp muhkem nassları bile müteşabih zannetmesi, bir de araştırmayı yetersiz yapması” olarak ifade edilebilir.²¹⁸

²¹⁵ İsmail Taş, **Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji**, s. 84.

²¹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 208.

²¹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 208.

²¹⁸ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 208.

Sonuç olarak, Mâtürîdî sisteminde her şey Allah'ın hikmeti üzerine yaratılmıştır. İnsan karakterinin bozukluğu sonucu ortaya çıkan bir eylem olan “yalan”, hikmet ve sefeh ilkelerini ayırt edebilmeye engeldir.²¹⁹

²¹⁹ Sıddık Korkmaz, **İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri**, s. 131.

2. BÖLÜM

SENEVİYYE’NİN KIDEM TASAVVURU VE MÂTÜRÎDÎ’NİN ELEŞTİRİSİ

2.1. İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE ÂLEMİN KIDEMİ MESELESİ

Âlemin ezeliyeti ve yaratılmışlığı hakkında tartışmalar, İslam filozof ve kelamcılarında çok önceleri çeşitli spekülasyonlara konu yapılmış hatta bazı felsefi doktrinlerin şekillenmesinde başlıca etken olmuştur. İlkçağdan beri kıdem problemi üzerinde yapılan tartışmalarda Eflatun başta olmak üzere antik filozoflar ile üç semavi dinin teologları ve bazı serbest düşünürler âlemin yaratılmış olduğunu savunurken Aristo, Proclus, Dehrîler ve bazı Meşşâîler ise onun ezeli olduğunu iddia etmişlerdir.²²⁰ Aristoteles’ten önce gelen ilk filozoflar cisimlerin zâtı itibarıyla kadîm, sıfatı itibarıyla hâdis olduğu görüşüne sahiptirler. Bir bölümü o kadîm olana su, diğer bölümü hava, bir başka ise ateş vb. diyorlardı. Aristoteles cisimlerin hem zât, hem de sıfat itibarıyla kadîm olduğunu söylüyordu. Farabî ve İbn Sina da bu yolu kabul ettiklerinden bu yol İslam filozoflarının yolu sayılmıştır.²²¹

Farabi ve İbn Sina âlemin kıdemi hususunda her ne kadar Aristo’dan etkilenseler de felsefe ve din arasında köprü kurmak istediklerinden, Plotinus’un “sudur” teorisinden etkilenmişlerdir.²²² Felsefenin araçlarıyla dinsel bir dünya oluşturmak isteyen filozofların en çok faydalandıkları filozof Platon’dur. Bu denemenin ilkinin ve en olgununu kuran Plotinus’tur. O, felsefesini tamamen Platon’a dayandırdığı için, onun felsefesi “Yeni Platonculuk/Eflatunculuk” olarak anılmıştır.²²³ Plotinus’un uzlaştırmacı felsefesine göre Bir ile çokluk arasındaki ilişki ışık metaforuyla izah edilir. Buna göre Bir’den ilk taşan varlık *nous*’tur. Aynı şekilde *nous*’tan da *nefs* sudûr eder. Bu sudur da kendi kaynağından bir şey eksiltmez ve

²²⁰ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013, s. 105.

²²¹ İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Felsefesi Tarihi**, Haz. ve Sad. Refik Ergin, 2. Basım, Ötüken, İstanbul, 2012, s. 126.

²²² Mahmut Kaya, Sudûr, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=370468>, (10.09.2018)

²²³ İsmail Taş, **İhvân-ı Safâ’da Felsefe ve Din Münasebeti**, 1. Baskı, Palet Yayınları, Konya, 2012, s. 101.

zorunludur.²²⁴ Biraz daha açacak olursak eğer, Plotinus'un düşüncesinde önemli bir terim olan *Bir*; akılla kavranamayan, aşkın, hiçbir nitelik yüklenemeyen bir sebeptir. O'nun ne olduğu değil ne olmadığı hakkında konuşulabilir. Plotinus, *Bir* hakkında ifade edilecek her şeyin onun doğasının saf birliğini bozacağına inanır. Ona göre *Bir*'in herhangi bilinçli bir faaliyette bulunması söz konusu değildir. Plotinus'un *Bir*'i bütün varlıkların kendisinden çıkıp geliştiği potansiyelliktir. *Bir*'in taşmasında herhangi bir içsel ya da dışsal zorlama söz konusu değildir. Taşan varlıklar da asla bir ile özdeş olamaz. Çünkü taşmak, *Bir*'den dolayısıyla varlıktan uzaklaşmadır. Bu uzaklaşma ile de Tanrısallıklarını ve varlıklarını biraz daha kaybederek, giderek artan bir eksilmeye maddeye kadar inecektir. Böylelikle de *Bir*'in ilk sudûru da 'Nous' olacaktır. Nous böylelikle çokluğa atılan ilk adımdır diyebiliriz. *Bir*'e en yakın varlık olan Nous'tan sonra taşan ise ruhtur ve Nous'a göre daha aşağı düzeyde, daha az mükemmelliktedir. Bir yandan kendisinden taşıdığı Nous'a yaklaşırken diğer yandan organize ettiği maddeye yaklaşan bir konumdadır.²²⁵

Yeni Eflatuncu düşüncenin kurucusu olan Plotinus'un felsefesine kısaca değindikten sonra, âlemin kıdemi hususundaki tartışmaların tarihini anlayabilmek adına, onun düşüncesinin İslam Felsefesine sirayetinden kısaca bahsedelim. Plotinus'tan itibaren Yeni Eflatuncu düşünce genellikle üç dönem olarak değerlendirilmektedir. Birinci dönem olarak kabul edilen Plotinus döneminin en belirgin özelliği, din ve felsefe arasında bir dengenin mevcudiyetidir. Iamblichos'un (M.S.283-330) düşüncelerinin hâkim olduğu ikinci dönemde ise, dinin ve dinî tasavvurların öne çıktığı görülmektedir. Üçüncü dönemde etkin olan düşünür Proclus'tur (M.S.410-485) ve bu dönemdeki Yeni Eflatunculuk yoğun peripatetik izler taşımaktadır. Bu bakımdan Yeni Eflatuncu söylemin Proclus ile daha düzenli bir sisteme kavuştuğu söylenebilir.²²⁶

Âlemin kıdemi ve sudûr'la ilgili görüşleri ile tanınan Proclus, Eflatun'u takip eden bir filozof olmasına rağmen âlemin kıdemi konusunda Aristo'nun görüşlerini

²²⁴ İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti*, s. 102.

²²⁵ Ceyda Altıntop, "Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi", *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 2, 2016, 56-68, s. 57.

²²⁶ Eyüp Şahin, *Sudûr - Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, 1. Baskı, Yayınevi 64, Ankara, 2017, s. 102.

benimsemiştir. Proclus'un görüşleri hem ortaçağ Hristiyan dünyasında hem de İslam dünyasında yankı bulmuştur. Onun âlemin kıdemine ilişkin ortaya koyduğu deliller önce Hristiyan teologlar daha sonra da Müslüman âlimler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim bir Hristiyan teolog olan Yahya en-Nahvi (John Philoponus) âlemin hudûsunu ortaya koymak üzere hem Proclus'a hem de Aristo'ya reddiye yazmıştır. Bu reddiye Proclus'un İslam dünyasında tanınmasında etkili olmuştur. Şehristâni'nin, Yahya en-Nahvi'nin reddiyesine yer verip, Proclus'un İslam dünyasında etkilerini konu alan bir kitap yazdığını ifade etmesi de bunu teyit etmektedir.²²⁷ Proclus'un öğrencisi olan ve "Yahya en-Nahvi" olarak da anılan John Philoponus, Atina'da Proclus'un yanında öğrenim görmüş ve daha sonra İskenderiye'de Yeni Eflatuncu bir okul kurmuş olan Ammonius'un öğrencisi olmuştur. "Atina Okulu" adı verilen bu okulun istikameti, başlarda Platon iken Hristiyan kiliselerinin de baskısıyla Platon'dan Aristoteles'e dönmüştür. Nitekim bu ilgi ile birlikte Aristoteles incelemeleri önemli bir ivme kazanmış olup Simplicius ve Damascius gibi Aristoteles şârihlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Bu zamanda İamblichos ve Proclus gibi Yunan düşünürlerin felsefi görüşlerini sürdürmeleri Hristiyanlığın da etkisiyle güç hale gelmiştir. Çünkü oldukça etkili ve hatta belirleyici bir faktör olarak Hristiyanlık, İamblichos ve Proclus'ta karşı karşıya bulunduğumuz bir felsefeye sıcak değildir.²²⁸ Çünkü âlemin kıdemi hususundaki düşünceleriyle Hristiyan teologlara zıt düşmektedirler. Bu nedenle 529'da İmparator Justinien, iyimser bir ifadeyle Hristiyanlığa herhangi bir yararları olmadığı gerekçesiyle Atina'da var olan bütün felsefi okulları kapatma kararı verdiğinde kimsenin buna ciddi bir karşı koyuşu olmamıştır.²²⁹

Proclus ve Aristo'ya âlemin kıdemi hususundaki görüşlerinden dolayı reddiye kaleme alan Philoponus'un felsefesini ele alacak olursak eğer, oldukça uzun sayılabilecek eleştirisinin mantıksal silsilesi ve hülasası şu şekildedir:

Her cisim sonludur.

²²⁷ Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006-1, Cilt: V, Sayı:9, 2016, s. 156.

²²⁸ Eyüp Şahin, **Sudûr - Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, s. 151

²²⁹ Eyüp Şahin, **Sudûr - Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, s. 152; Ceyda Altıntop, "Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi", **Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi 2**, s. 61.

Âlem cisimdir.

Âlem de sonludur.

Sonlu olan her cismin gücü sonludur.

Âlemin gücü sonludur.

Ezelî olan her şeyin gücü sonlu değildir.

Âlem ezelî değildir.²³⁰

Birçok İslâm felsefesi araştırmacılarına göre, Plotinus'un düşünce sisteminde kendisini göstermeye başlayan problem, İslâm felsefesi sahasına gelindiğinde yavaş yavaş çözüme ulaşmaya başlamaktadır. Mutlak birlikten çokluğun nasıl sudûr edeceği noktasında soru işareti olmasına sebep olan bu sistemde, Fârâbî'ye bakacak olursak, ilk mevcuttan başkasının varlığa gelmesi, ancak varlığını başkasına borçlu olan bir taşma neticesinde gerçekleştirir. İlk olan her şey onda sudûr eder. Sudûr eden bu şey de ilk olarak akıldır ve bunun sebebi olarak da Allah'ın kendi zâtını bilmesi gösterilmektedir. Öyle ki İbn Sina'nın perspektifinde O'nun akletmesi yoktan yaratması; yoktan yaratması da akletmesinin ta kendisidir. Belirtilen bu düzen varlık bakımından en mükemmel olandan başlamaktadır ve ardından gelen ise biraz daha az mükemmel olan şeydir. Bunu da gittikçe daha kusurlu olanlar takip etmektedir.²³¹

Fârâbî ve İbn Sîna gibi Meşşâîler Allah-âlem ilişkisinin yorumunda semavî dinlerin âlemin, Allah'ın hür ve mutlak iradesiyle yoktan ve hiçten yaratıldığı şeklindeki görüşlerine karşın, yoktan bir şeyin meydana gelmesini açıklamanın güçlüğü, en azından zaman bakımından bunu savunmanın imkânsızlığını gerekçe göstererek bu probleme kendilerince makul bir çözüm bulmak amacıyla yola çıkmışlar ve Plotinus'tan gelen sudur teorisinden hareketle din ve felsefi görüşleri bir ve ortak paydada uzlaştırmaya çalışmışlardır. Ne var ki birçok sorunu beraberinde getiren bu çözüm önerisi başta Gazzâli olmak üzere kelimciler tarafından şiddetle

²³⁰ Eyüp Şahin, *Sudûr - Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, ss. 152-153.

²³¹ Ceyda Altıntop, "Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi", *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* **2**, s. 64.

eleştirilmiştir. Daha doğrusu âlemin ezeliğine yönelik görüşler, biri kelam diğeri felsefe olmak üzere iki farklı açıdan ele alınıp irdelenmiştir.²³² Fârâbî ve İbn Sînâ, Aristo'nun âlemin ezeliği yönündeki görüşlerinin etkisiyle, Yeni Eflâtuncu sudûr teorisinden de faydalanarak zât ve zaman bakımından olmak üzere iki türlü ezellik kabul etmişlerdir. Buna göre Tanrı zât ve mertebe bakımından ezeldir. O illeti bulunmayan varlık olup kendisi diğer bütün varlıkların illetidir ve bu mânada ezeli olarak bütün varlıklardan öncedir. Fakat Tanrı ezeli bir sebeptir ve bundan dolayı O'nun eserlerinin de ezeli olması gerekir; bu da âlemin bir eser olarak zaman bakımından ezeli olduğu sonucunu doğurur.²³³ Allah'ın zât bakımından ezeli olduğu hususunda İslâm filozofları ile kelâmcılar arasında görüş birliği olmamakla birlikte, kelâmcılar Allah'tan başka her şey bütün parçalarıyla, gökleri ve mahiyetiyle, yeri ve kapsamıyla hâdis olduğunu ifade ederken²³⁴ Fârâbî ve İbn Sînâ gibi bazı İslâm düşünürleri Allah'ın zâtı yanında âlemin, yani feyz ve sudûr sürecinde yer alan varlıkların zât bakımından Tanrı'ya bağlı ve O'ndan sonra, zaman bakımından ise ezeli olduğunu savunmuşlardır.²³⁵ Bu yüzden de kelâmcılar tarafından şiddetle eleştirilmişlerdir.²³⁶ Ancak bu onların nihaî görüşü değildir; nitekim Fârâbî, “Allah zaman olmaksızın bir anda feleği yaratmış ve onun hareketi sonucunda zaman meydana gelmiştir” demektedir. Ebû Bekir er-Râzî ise Fârâbî ve İbn Sînâ'dan daha da ileri giderek Allah ile birlikte nefis, zaman, mekân (halâ) ve maddenin de (heyula) ezeli olduğunu iddia etmiştir.²³⁷

İslam felsefesinin doğuşu ile birlikte kıdem sorununun tarihsel sürecine bakacak olursak Allah'ın varlığını ispat etmek ve âlemin yaratılmış bir varlık alanı olduğunu kanıtlamak için delillendirmeler hicri II. yüzyıldan itibaren başlamıştır. Delillendirmenin başlangıcından başlayarak kıdem ve hudûs kavramlarına

²³² Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 106.

²³³ Ahmet Saim Kılavuz, Ezel, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d120050>, (22.09.2018)

²³⁴ İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Felsefesi Tarihi**, ss. 125-126.

²³⁵ Muhammet Fatih Kılıç, “İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler”, **Divân Disiplinler Arası Çalışma Dergisi**, 2010/1, Cilt:15, Sayı:28, 2010, ss. 126-127.

²³⁶ Ömer Türker, " Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", **Uluğ Bir Çımar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, ss. 367-368.

²³⁷ Ahmet Saim Kılavuz, Ezel, <http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d120050>, (22.09.2018); Muammer İskenderoğlu, “İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliği Tartışmaları Üzerine”, **Marife**, 2005 Güz, Yıl:5, Sayı:2, 2005, s. 47.

başvurulduğunu, aynı şekilde Allah'ın sıfatları ile ilgili tartışmalarda da bu kavramların öne çıktığını görmekteyiz.²³⁸

Farabi ve İbn Sîna gibi filozoflara göre, hâdis bir varlık olan âlemin varlığının öncesinde yokluk değil varlığının imkânı bulunmaktadır ve varlığının imkânı ezelîdir. Dolayısıyla, âlem, yoktan değil, ezelî imkândan yaratılmıştır. Ancak, bu görüşe karşı çıkan kelamcılar açısından, imkân, varlıksal değil, itibari bir kavram olduğu için, âlemin yaratılmasından önce hiçbir şey mevcut değildir ve âlem yoktan yaratılmıştır.²³⁹ Kelamcılar, âlemin hâdis olduğunu yani hudûsunu savunarak ezeliliğine karşı çıkmaktadırlar. 'Sonradan meydana gelmek' anlamında kullanılan hudûs terimi, Allah'ın varlığını kanıtlamak için başvuru olan kozmolojik delilin Kelam bilimi alanındaki karşılığıdır.²⁴⁰ Bu delile göre sonradan var olan âlem ve içindekiler için hâdis denilmiş, her hâdis için bir var edicinin (muhtdis), yani yaratıcının bulunması da aklî bir zorunluluk olarak görülmüştür. Başka bir deyişle kozmolojik delillerden birini teşkil eden hudûs delili, varlık ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüğüne dayanarak bir var edicinin (muhtdis) ya da yaratıcının bulunmasını aklî bir zorunluluk olarak gören istidlâl şeklinin adı olmuştur.²⁴¹ Hudûs delili hem âlemin hem de zamanın başlangıcı olduğuna dair deliller ortaya koymaktadır. Eğer zamanın bir başlangıcı varsa ve Tanrı'nın bir başlangıcı olamaz ise, Tanrı var iken zamanın var olmadığını söylememiz mümkün hale gelir. Tanrı var iken âlem ve zaman yok idi. Bu durumda Tanrı zamansız idi. Tanrı'nın âlemle ilişkisi söz konusu olabilir. Bu durum da Tanrı'nın zamansal olup olmadığı zamansal olmuşsa bu zamansallıktan ne anlaşılması gerektiği sorunu ortaya çıkar ki bu da farklı bir tartışma konusudur.²⁴²

Kelamcılara göre evren yani Allah'tan başka her şey bütün parçalarıyla, gökleri ve mahiyetiyle, yeri ve kapsamıyla hâdistir. Evren hem zâtı itibarıyla hem de zaman itibarıyla hâdistir. Zaman itibarıyla hâdis bir şeyin zâtı itibarıyla da hâdis olması, tam tersine zâtı itibarıyla hâdis olan bir şeyin zaman itibarıyla da hâdis

²³⁸ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s. 202.

²³⁹ Engin Erdem, İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Doktora Tezi, Ankara, 2006, s. 67.

²⁴⁰ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s. 202.

²⁴¹ Fatma Aygün, "Matürîdî'nin Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 555.

²⁴² Zikri Yavuz, **Tanrı, Ezelilik ve Zaman**, 1. Baskı, İlahiyât Yayınları, Ankara, 2018, s. 38.

olmasının gerekli olması yönüyle felsefeciler ve kelamcılar arasında üzerinde tartışma olan nokta evrenin zaman itibarıyla hâdis olmamasıdır.²⁴³

Müslüman filozofların hudûs deliline yönelttiği eleştirilerin temelinde Aristo'dan gelen zamanın kadîm olduğu telakkîsinin bulunduğu, yani bu eleştirilerin daha çok onların Allah-âlem tasavvurundaki farklılıktan ileri geldiği anlaşılmaktadır. Zira onlara göre âlem mevcudiyeti için Allah'a muhtaçtır (hudûs-i zâtî) ancak bu durum âlemin zaman içerisinde sonradan yaratıldığı anlamına gelmemekte yani âlemin aslı "zamânî hudûsa" maruz olmamaktadır. Bununla birlikte onlar varlıkları varlık sahasına çıkaran yaratma fiilinin irâdî ve ihtiyârî olduğunu benimseyen kelamcılar aksine varlık sahasına çıkışın zorunlu olduğunu savunmuşlar yani sudûr teorisini benimsemişlerdir. Ancak filozofların benimsediği zaman anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan gök cisimlerinin kadîm oluşu telakkîsinin dahası gök cisimlerine yer küreden farklı olarak izâfe ettikleri özelliklerin isabetli olmayıp son bilimsel verilerle uyuşmadığı hatta günümüz açısından ilmî değerini kaybettiği söylenebilir.²⁴⁴

Sebeplilik ilkesinden hareketle filozoflar, zorunlu olandan zorunlu olanın ve ezeli olandan da ezeli olanın sudur edeceği biçiminde bir hipotez geliştirmişlerdir. Bu hipotez gereğince ezeli olandan sonradan olanın sudur etmesi imkânsızdır. Bu hususu kanıtlamak için filozoflar, âlemin hâdisliği iddiasının çözümsüz birçok probleme yol açtığını ortaya koymaya çalışmışlar; sözgelimi şayet âlemden önce bir yokluk söz konusu ise o takdirde Allah'ın fiilinin ne olduğu meselesine dikkat çekmişlerdir. Hiçbir şey yapmıyor denilecek olursa bu pasif bir Tanrı anlayışını gerektirir; eğer bir şey yapıyor idiyse henüz âlem var olmadığına göre o yaptığı şey nedir?²⁴⁵

Filozoflara göre âlem; zaman açısından kadimdir. Çünkü ilk varlık veya sudur sistematığının gereği olarak ilk varlık Allah'tan sudur eder iken o varlıktan önce, zaman da dâhil olmak üzere bir varlık geçmiş değildir. Ayrıca zaman hareketin birimi, hareket varlıkla varlığı kabul edilen bir araz olduğundan, arazın gerektirmesi

²⁴³ İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Felsefesi Tarihi**, ss. 125-126.

²⁴⁴ Fatma Aygün, "Matürîdî'nin Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 570.

²⁴⁵ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 107.

olan bir araz varlığın (zamanın) ilk varlıktan önce olması mantikî olarak da mümkün değildir.²⁴⁶ Evren Allah ile beraber vardır, Allah'ın sonucudur. Zaman Allah'tan sonra değildir. Sonucun nedene, ışığın güneşe olan eşitliği gibi Allah ile beraber eşittir. Yaratıcının öncesizliği (kıdem) zatî öncesizliktir. Nedensel önceliktir (tekaddüm-i illî). Nedenin sonuca önceliği gibi bir önceliktir. Yoksa zaman bakımından öncelik değildir. Hâdislerin kadimden vasıtasız olarak ortaya çıkması düşünülür değildir. Evren zatı itibariyle hâdistir. Zaman itibariyle hâdis değildir.²⁴⁷

Kelamcılar ana amaçları olan Allah anlayışının zeminini teşkil edecek bir âlem tasavvuru oluşturma çabası içine girmişlerdir. Onlara göre âlemi oluşturan her cisim, miktar ve hacim bakımından sonludur. Sonlu olan her şey var olmak için her türlü kayıt ve şarttan bağımsız bir faile ihtiyaç duyar. Bir faile ihtiyaç duyan her şey de yaratılmıştır.²⁴⁸ Allah'ın fiili ile irade sıfatı arasında doğrudan bir ilişki vardır. Özellikle kozmolojik delil üzerinde duran kelamcılar, 'mürîd' ve 'müreccih' bir varlığı gerektirdiği için âlemi söz konusu ettikleri her yerde iradesiyle hareket eden bir faili de ele almışlardır. Zira hem varlığı hem de yokluğu 'mümkün' olan bir şeyin varolabilmesi için varlık imkânının tercih, belli bir zamanda varlığa çıkışının tahsis edilmesi gereklidir. Bu tercih ve tahsis de ancak mürîd bir Tanrı'nın varlığıyla açıklanabilir. Bu yüzden filozofların fiil görüşü kabul edilirse Allah-âlem ilişkisi bir Yaratan-yaratılan ilişkisi olmayacaktır. Başka bir ifadeyle, dünya Allah'ın fiili olamayacaktır. Allah'ın fiili yoktan yaratmadır. Fiilin anlamı budur. Ama filozoflar dünyayı ezeli kabul etmektedir. Ezeli olarak varolan, yokluktan sonra meydana getirilemez. Bu durumda filozoflardaki Allah-âlem ilişkisi, bir Yaratan-yaratılan ilişkisi değil, bir neden-nedenli ilişkisidir.²⁴⁹

Âlemin ezeliliği fikri, kelamcılara göre hudûs delilinin geçerliliğini tamamen ortadan kaldırmakta ve Allah'ın varlığını ispatlamayı tamamen güçleştirmektedir.²⁵⁰ Bu bakış açısıyla kelamcılar, âlemin zat ve zaman bakımından ezeliğini savunan

²⁴⁶ Gürbüz Deniz, "Ebû Hâmid El-Gazzâlî ve Tehâfüt'ü", **İslam Felsefesi Tarihi 1**, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 447.

²⁴⁷ İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Felsefesi Tarihi**, s.125.

²⁴⁸ Çağfer Karadaş, "Felsefesiz Kelamın İmkânı" **Akademide Felsefe, Hikmet ve Din**; Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak, 2014, ss. 133-136.

²⁴⁹ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s. 203.

²⁵⁰ Şaban Ali Düzgün, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, 1.Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998, s. 91.

Dehriyye'ye karşı cedel yöntemini kullanarak reddiyeler yazarken, İslam toplumunda felsefi düşüncenin gelişip yaygınlaşmasıyla bu eleştirilerin sistematik olarak doğrudan filozoflara yöneltildiği dikkat çekmektedir. Bu konuda en tutarlı çalışmaları Gazzâlî'nin ortaya koyduğunda kuşku yoktur. Onun bir yandan felsefenin verilerinden yararlanırken bir yandan da âlemin ezeliğini eleştiren Yahya en-Nahvi (ö.553) gibi Hristiyan teologların birikiminden faydalandığı aktarılmaktadır.²⁵¹

Filozoflara âlemin kıdemi hususunda sistemli bir eleştiri yönelten kelamcı olan Gazzali'den önce İbn Hazm ve ilk İslam filozofu olan Kindi de âlemdeki varlıkların ve onlara ilişkin hareket, zaman gibi niteliklerin sonluluğundan hareketle âlemin hâdisliğini gösteren bir takım kanıtlar ileri sürmüşlerdir.²⁵²

Kindi'ye göre, madde, suret, mekân, hareket ve zaman her tabi cisimde bulunan beş cevherdir. Zaman, cisim (cism) ve hareket hep birbirine bağlı ve birbiriyle münasebetedir; biri diğerdinden önce gelmez. Zaman, cismin varlığının süresidir, zira onun bağımsız bir varlığı yoktur. Aynı şekilde, hareket de cisme aittir ve bağımsız bir varlığı yoktur. Kindi hareketten, var oluş ve yok oluş (kevn ve fesad)'daki cevheri (zamansız) hareket dâhil, bütün hareket cinslerini anlamaktadır. Bu âlemdeki cisim, değişme (tebeddül) türlerinden birine göre, değişmeye tabidir. Her hareket, cismin süresinin sayısını gösterdiği için, ancak zamanı olana bağlı olarak var olabilir. Bu sebeple, hareket, zorunlu olarak, cismin varlığıyla birlikte var olmalıdır; çünkü cisim sükûn halinden sonra hareket edemez.²⁵³

Kelamcılar, filozofları her ne kadar zorunlu yaratma hususunda eleştirirler de Farabi'nin âlemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluk, fiili bir zorunluluk değil mantiki bir zorunluluktur. Bu zorunluluk Allah'da değil yaratılmış varlıktadır. Bu varlık, varolmamazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de ondan sudur edecek anlamında değildir. Zira Farabi Allah'ı

²⁵¹ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, ss. 106-107.

²⁵² Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D00004/1975_2/1975_2_DAGM.pdf, (26.09.2018); Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 110.

²⁵³ Mehmet Dağ, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, http://ktp.isam.org.tr/pdfdrg/D00004/1975_2/1975_2_DAGM.pdf, (26.09.2018); Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 80.

rizası ve iradesi olmadan hiçbir şeyin gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir.²⁵⁴ Gazzali'nin Tehafütü'nün dörtte birini oluşturan bu mesele dolayısı ile filozofları küfürle itham etmesi şaşılacak bir şeydir. Çünkü filozoflar, hiçbir zaman âlem ile Allah'ı varlık olarak (kıdem demeleri dolayısı ile) birbirlerine eş değer veya aynı kabul etmemişlerdir. Özellikle de Allah'ın zatından kadim, âlemin ise zaman itibari ile kadim olduğunu söylemeleri zaten Allah ile âlem arasına ontik, epistemik bir ayırım koydukları manasına gelmektedir. Buna rağmen Gazzali'nin filozofları en azından bu mesele dolayısı ile küfürle itham etmesi, dini olmaktan çok mezhebi ve siyasi bir durumdur.²⁵⁵

Yoktan yaratmayı savunan her türlü kalamî düşünce öteden beri şöyle bir eleştiriyiyle karşılaşmıştır: Eğer Allah âlemi yoktan yaratmışsa yani nesnelere kelamcılarının ortaklaşa söylediği gibi hâdis ise âlem ile Allah arasında kapanmaz gibi gedik var demektir. Başka bir ifadeyle Allah âlemi zâtı nedeniyle gerektirmiyorsa âlem ile Tanrı arasında bir boşluk var demektir. Buna göre Allah ezelden hiçbir şey yaratamıyor olacaktır. Allah'ın âlemi ezelden yaratmadığını söylemek, O'nun ezelden işlevsiz olduğunu söylemek demektir. Çünkü Allah ezelden âlemi yaratmamışsa veya bir yaratma faaliyeti içinde değilse tamamen işlevsiz demektir. Kelamcılarının manevi sıfatları reddeden filozoflara yönelttiği eleştirinin aynısını filozoflarda yaratma bağlamında kelamcılara yönelterek "Tam tersine siz Allah'ın âlemi yoktan yarattığını söyleyerek Allah'ı işlevsizleştiriyorsunuz" dediler. Bu eleştiri, gerçekte makûl ve ciddi bir eleştiridir. Şöyle ki şayet Allah ezeli ve âlem de hâdis ise Allah ile âlem arasında bir boşluk kesiti olacaktır. Her ne kadar Gazzali'nin Tehafüt'ün birinci meselesinde gayet açık şekilde ortaya koyduğu gibi kelamcılar bu boşluğun vehmî bir boşluk olduğunu yani tamamıyla vehmin yanılması olduğunu söyleseler de ister vehme ister akla nispet edelim burhân-ı tatbikin de gereği olarak Allah ile âlem arasında sonsuz bir kesit var demektir.²⁵⁶

²⁵⁴ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s. 203.

²⁵⁵ Gürbüz Deniz, "Ebû Hâmid El-Gazzâlî ve Tehafüt'ü", **İslam Felsefesi Tarihi 1**, s. 449.

²⁵⁶ Ömer Türker, "Mâturîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâturîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, ss. 367-368.

Yoktan yaratma düşüncesinde olan Sünni Kelamcılar âlem, varlığı söz konusu olmayan ademden (yokluk) yaratılmıştır iddiasını dile getirmektedirler.²⁵⁷ İslam filozofları ise Allah'ın fâillliğini vurgulamakla birlikte, ezeli yaratma fikrine sahiptirler. Yoktan yaratma düşüncesine en ciddi itiraz Endülüslü filozof İbn Rüşd'den gelmiştir. Farabi ve İbn Sina düşüncesine bakacak olursak eğer evrenin devamlılığını sağlamak için, onun öncesiz/ezelî ve yoktan var edilmesini kabul ederler. Burada kastedilen yokluk, hiçlik anlamındadır. Bu yokluk, elle tutulur ve kendisinden söz edilebilir bir şey değildir. Böyle olunca yaratmaya bir başlangıç tayin etmek mümkün olamamaktadır. Bu da varlığın ezeli olarak Tanrı'yla birlikte varolduğu sonucuna götürmektedir. Ancak bu eşzamanlı varoluşta Tanrı, bilgisine sahip olduğu varlıktan, doğal olarak, daha önce var olduğu için özsel (zati) değil, zamansal bir birliktelikten söz edilmektedir. Dolayısıyla ezeli yaratmayla Farabi ve İbn Sina'nın kast etmiş oldukları anlam, yaratmanın sürekliliğidir. Ezeli olarak var olan Tanrı'yla birlikte âlem de ezelidir. Burada ezeliğinden bahsedilen âlem, dışarıda gözlemediğimiz âlem değil, Farabi ve İbn Sina buna yeri geldikçe imkân adını verdikleri somut yokluktur. Buna göre, Tanrı âlemi imkândan yaratmıştır. Bu imkân ezeli olarak Tanrı'nın zihninde vardır. İşte bu, filozoflara göre yaratmayı hem ezeli hem de sürekli kılmaktadır.²⁵⁸

İbn Rüşd gerçekte iki akım arasında gerçek bir anlaşmazlığın bulunmadığını ve bu mesele çerçevesinde ortaya çıkan tartışmaların yalnız bir adlandırma farkından kaynaklandığını iddia etmektedir.²⁵⁹ Allah'ın mutlak iradesinden hareketle âlemin hâdisliğini savunan kelamcılarının, filozofların dile getirdikleri problemleri görmezlikten geldiğini söyleyerek bu sebeple onların eleştirilerinin sofistik/yanıltıcı olduğunu iddia eder. İbn Rüşd'e göre Allah'ın zatından ya da bilgisinden bağımsız olarak görülen irade kavramının içeriğinden gaye fikrini ortadan kaldırmak mümkün değildir. Buna karşın o, kamil bir ilah anlayışının Allah'ın iradesi bulunduğunu kabul etmeyi gerektirdiğinin de farkındadır. Bu durumda âlemi yaratmama yerine yaratmayı tercih etmesinin Allah'ın iradesinden kaynaklandığını belirtir. Bununla

²⁵⁷ Çağfer Karadaş, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", **Kelam**, s. 265.

²⁵⁸ Şaban Ali Düzgün, "İslam Düşüncesinde Yaratma", **Stuttgart Tebliği**, <http://www.sabanaliduzgun.com/makaleleri/?cp=5>, s.2, (9.12.2017).

²⁵⁹ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 128.

birlikte, kelamcıların, Allah'ın iradesini, faillliğini ve fiilini birbirinden ayırmaları görüşüne katılmaz.²⁶⁰

2.2. MATÜRİDÎ'NİN KIDEM MESELESİNE BAKIŞI

Sünni kelamcılardan hudûs delilini sistemli bir şekilde inceleyenlerden birisi Ebu Mansur el-Mâtürîdî'dir.²⁶¹ Mâtürîdî, hudûs delilini kelamcıların kullandığı mantıki formunun ötesine taşımış ve haber, duyu ve istidlâl yoluyla hudûsun ispatlanabileceğini belirtmiştir. Onun haberden anladığı, Kur'an'ın, tabiatın aşkın bir güç tarafından yaratılmış olmasına dikkatleri çekmesidir. Bu ise gözlem ve istidlâle dayanan bir delildir. Dolayısıyla hudûs delili kaynağını hem nasslarda hem de insanda bulmaktadır. Mâtürîdî'ye göre, hiç kimsenin kendini ezeli bir varlık olarak düşünmemesi de hudûs delilinin örneklerindedir.²⁶² O, Allah'ın varlığına ait esas delillerini, âlemin sonradan oluşu (*hudûsu'l-âlem*) üzerine dayandırmaktadır. Bundan dolayı âlem, varlığı için yaratıcı bir sebebe muhtaçtır. Kelâmcıların geliştirdiği bu delil sadece Allah'ın varlığını ispat etmeye yönelik çabanın değil, aynı zamanda onların bir bütün olarak evreni anlama ve anlamlandırma çabasının bir ürünüdür. Bu şekilde ortaya konan evren bütün parçalarıyla birlikte; hareket, zaman ve mekân dâhil olmak üzere hâdistir, yani sonradan ve yoktan yaratılmıştır. Sonlu birimlerden oluşan evrenin bir başlangıcı ve sonu vardır. Cevher ve arazlardan oluşan evren sürekli bir değişim ve dönüşüm (oluş-bozuluş) süreci yaşamaktadır.²⁶³

Mâtürîdî'ye göre, Allah'tan başka varlıklar demek olan âlem hâdistir; yani sonradan yaratılmıştır. Ona göre âlem, aynlar veya cevherler ile sıfatlar veya arazlardan, yani öz madde ile madde kütlelerinin algılanmasını sağlayan niteliklerden oluşmuştur. O, nesnenin fitratı gereği sahip olduğu niteliklerin tümünü ifade eden²⁶⁴ “cevher” kavramı yerine “ayn” veya “cisim” tabirini de kullanmaktadır.²⁶⁵ Mâtürîdî, öncelikle cevherlerin yaratılmışlığını ispatlayarak, “cevherlerle varlık kazanabilen,

²⁶⁰ Fatih Toktaş, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, s. 111.

²⁶¹ Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s. 202.

²⁶² Şaban Ali Düzgün, "Varlık", **Kelam**, s. 202.

²⁶³ Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:6, s. 1.

²⁶⁴ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, ss. 420-421.

²⁶⁵ Yavuz Yusuf Şevki, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 56; Musa Koçar, **Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, s. 36.

onlar sayesinde mekân tutup hayatini sürdüren, çeşitli ihtiyaç ve yararlanma vasıtalarına bağımlı kılınan canlılar” olarak tanımladığı arazların da yaratılmış olduğunu ortaya koyar.²⁶⁶ Söz konusu cevher ve arazlardan oluşan âlem de hâdistir; yani o da sonradan var olmuştur. Mâtürîdî’ye göre, cevher ve arazların, dolayısıyla onlardan meydana gelmiş olan âlemin sonradan yaratılmış olduğuna, bilgi kaynağı olarak sayılan üç yöntemden her biri, ayrı ayrı tanıklık etmektedir. Nitekim Mâtürîdî, cevher ve arazlardan meydana gelen âlemin hâdis, yani sonradan oluştuğuna dair aklın tanık olduğunu ifade etmektedir. Ona göre tabiat sahip olduğu birleşme-ayırışma, hareket-sükûn, kirli-temiz, güzel-çirkin, fazla-eksik özellikleriyle birlikte kadim olmalıdır. Oysaki Mâtürîdî bu arazların/sıfatların gerek aklımızla, gerekse duyu organlarımızla da bildiğimiz gibi, hâdis varlıklarla ilgili olan birtakım vasıflar olduğunu aktarır. Bir şeyin hem iyi, hem kötü olması veya hem hareket, hem de sükûn halinde olması veya hem birleşik, hem de ayrık ya da hem ziyade, hem de noksan olması imkânsızdır. Dolayısıyla bunların bir düzen içinde cereyan etmesi, bir sırayı takip etmesi, birinin yokluğu ile diğerinin var olması zorunludur. Bu ise yaratılmışlığın bizatihi kendisidir.²⁶⁷ Burada sözü edilen araz niteliğindeki bütün hâdisler bir zamanlar yokken vücut bulmuşlarsa kendilerinden ayrı bulunamayan nesnelere yani cevherlere de aynı konumdadır.²⁶⁸ Mâtürîdî bu açıklamasıyla, cevher, araz (ve cisimlerden) meydana gelen âlemin, hâdis olduğunu ortaya koymak istemektedir. Çünkü âlemin sonradan yaratıldığı kabul edilirse, buradan hareketle, onun bir yaratıcısı olduğu da kabul edilecektir. Zira âlem sonradan yaratılmış olduğuna göre, onu yoktan var eden bir varlığa ihtiyaç vardır. Bu yaratıcı varlık ise, varlığı, başka bir varlığa ihtiyaç duymayan, diğer bir ifadeyle varlığı kendi başına kaim, ezeli ve ebedi tek bir varlık olan yüce Allah’tır.

Mâtürîdî’ye göre, âlemin sonradan yaratılmış olduğuna haber de tanıklık etmektedir.²⁶⁹ Allah (cc) Kur’an-ı Kerim’de, her şeyin hâlikı, göklerin ve yerin eşsiz yaratıcısı olduğunu ve bunlarda mevcut her şeyin mülkiyetinin kendisine ait

²⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 23.

²⁶⁷ Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 69.

²⁶⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 23.

²⁶⁹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, ss. 91-92; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 11.

olduğunu haber vermektedir.²⁷⁰ Ayrıca insanların hiçbirinin kendisinin kadim olduğunu iddia etmemiş olması ve kıdemini kanıtlayacak bir noktaya işarette bulunmamış olması onların hudûsûnun bir göstergesidir. Mâtürîdî'ye göre herhangi bir kimse böyle bir şey iddia edecek olursa, onun doğumuna ve küçüklüğüne şahitlik etmiş olan kişi bunu inkâr edecektir.²⁷¹ Yine Mâtürîdî'ye göre, duyuların da âlemin sonradan yaratılmış olduğuna tanıklık ettiklerine şahit olmaktayız. İnsanlar, cisimlerin birtakım ihtiyaç ve zaruretlere istinad ettiğini ve bunların bir sonucu olarak ortaya çıktığını duyu organlarıyla hissetmekte ve bilmektedir. Zaruret ve ihtiyaç ise, bir başkasına muhtaçtır. Böyle bir niteliğe sahip bir nesne de hâdistir; sonradan var değildir.²⁷² Mâtürîdî'ye göre cevherler, başkalarına bağımlı varlıklar olarak algılanırlarken; başlangıcı olmayan, kadim olan varlık, kıdemi sayesinde başkasına ihtiyaç duymaz. Zaruret ve ihtiyaç, cevherleri diğerlerine muhtaç hale getirdiğine göre, bu durum onların hâdis olduğunun kanıtıdır.²⁷³

“Mâtürîdî, kendileri de birer hâdis varlık olan cevher ve arzılardan meydana gelen âlemin de, onlar gibi, hâdis olmasının zorunlu olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Mâtürîdî'nin âleme ilişkin bu görüşü, filozofların, bu arada özellikle Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi İslam filozoflarının âlem görüşüne ters düşmektedir. Çünkü filozoflar, âlemin hâdis değil, kadim olduğu görüşünü savunmaktadırlar ki, onların âleme ilişkin bu görüşleri, Mâtürîdî gibi, her konu hakkındaki görüşlerini akıl-nakil ortak paydasında temellendirmeye çalışan kelamcılarının görüşleriyle örtüşmemektedir”.²⁷⁴

Bilindiği gibi nedensellik anlamına gelen iliyet, sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğunu ifade eden felsefi bir kavramdır. Mâtürîdî eserlerinde bu kavrama yer vermemekle birlikte illet, sebep-esbâb ve müsebbeb-müsebbebât (sonuçlar) tabirlerini sık sayılabilecek şekilde kullanır. Ona göre illet tabiri ile "zorunlu bir sonuç meydana getiren sebep" manası kast edilebileceği gibi

²⁷⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

²⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

²⁷² Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, s. 68.

²⁷³ Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, ss. 57, 58; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

²⁷⁴ Muammer Esen, *Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili*,

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1144/13407.pdf>, (20.09.2018).

"zorunlu bulunmayan bir sonucu var eden sebep" anlamına gelmesi de mümkündür.²⁷⁵ Böylece Matürîdî illet'i filozoflardan farklı anlamlandırmaktadır. Ayrıca, "Allah evrenin illetidir" önermesi birinci anlamda kullanıldığı gibi ikinci anlamda da kullanılmıştır. Fakat birinci anlamda kullanılması yanlış, ikinci anlamda kullanılması ise doğrudur. Zira Allah evrenin var oluşunun zorunlu illeti olsaydı bu takdirde onunla türdeş, yani aynı tür bir varlık kategorisinde bulunması gerekirdi. Bu ise Allah hakkında imkânsızdır. Mâtürîdî sebebi şöyle tanımlar: "sebeb, amaçlanan sonuçlara götüren vasıta"dır.²⁷⁶

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, filozofların Gazzali'ye zamansal boşluk hususunda eleştirilerine cevaben Gazzali bu boşluğun vehmî bir boşluk ifade etmektedir. Matürîdî'de ise bunun cevabını Allah'ın sıfatlarının ve fiillerinin kadim olması düşüncesinde bulmaktayız.²⁷⁷ Yani Matürîdî bu boşluğu tekvin sıfatının ezeliyeti ile doldurmaktadır.

“Tehâfütü'l-felâsife'de Gazzali bu sorunu ele alırken âlem ile Tanrı arasında filozoflarca eleştirilen boşluğun tamamen vehmî olduğunu; gerçekte Tanrı için mahlûka nispetle öncelik, sonralık ve şimdi söz konusu olmadığından âlemin hudûsu ile Tanrı'nın kadimliği arasında çelişki bulunmadığını; zamanı hareketle ilişkilendirdiğimiz sürece ikisinin de eş zamanlı olduğunu iddia etmiştir. Gazzali'nin çözümü Mâtürîdî'ye yakın olmakla birlikte tam olarak aynı noktaya vardığı söylenemez. İmam Mâtürîdî ise meseleyi vehimden öteye taşıyarak bu vehmî boşluğu tamamıyla izale ederek nispetin kendisinin kadim olduğunu iddia etmektedir. Mâtürîdî'nin tekvin-mükevven ilişkisi ayrımıyla da varmaya çalıştığı sonuç budur”.²⁷⁸

Türker, Mâtürîdî'nin Allah'ın fiillerini kadim kabul ettiğinden, O'nun fiilleri kadimse yaratılanların da kadim olacağı düşüncesine engel olmak için sunduğu çözüm önerisini şöyle ifade eder: Allah'ın herhangi bir fiilinden söz ettiğimizde bütün fiiller yaratılmış olduğu için bir fiilin Hakk'a bakan yönünün kadim, mahlûka

²⁷⁵ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 61.

²⁷⁶ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, ss. 61-62.

²⁷⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 62.

²⁷⁸ Ömer Türker, "Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, ss. 368-369.

bakan yönünün de hâdis olduğunu düşünmemiz gerekir. Bu bağlamda tekvîn-mükevven ayrımı, aynı fiilde kadîm-hâdis ayrımını temellendirme amacını güder. Bu durum, meşşâî filozofları yaptığı gibi yaratılmışlar arasında herhangi bir akli sıralama veya öncelik-sonralık sıralaması gözetmeksizin her bir yaratılmış nesnenin Allah'a nispetinin aynı ölçüde eşit ve her birisi için aynı ölçüde bir yönüyle kadim ve bir yönüyle de hâdis olduğunu söylememiz gerekir. Fakat kadimlik yargısına sadece Tanrı cihetinden bakarak, hâdislik yargısına ise sadece yaratılmış cihetinden bakarak varmamız gerekir.²⁷⁹

Mâtürîdî Allah'ın zatından dolayı ilim, irade, kudret ve yaratma vb. sıfatları bulunduğunu kabul eder ve bilmesi için bir sebebe muhtaç olmadığı gibi yaratması için de temel bir maddeye veya herhangi bir başka sebebe ihtiyaç duymaktan münezzehtir. Ona göre Allah, evreni temel bir maddeden ve sebepler aracılığıyla değil aksine evreni "la şey', lâ min şey', lâ min asl"den, yani temel bir madde olmaksızın yoktan ve "bilâ sebep, bilâ esbâb", yani herhangi bir vasıta olmaksızın sadece "ol" diyerek yarattı. Allah, yaratırken sebeplere muhtaç olmaktan münezzehtir bulunan yetkin bir zâttır, ancak böyle bir yaratma yalnızca Allah'a aittir ve bunu gerçekleştirmek onun açısından herhangi bir zorluk taşımaz.²⁸⁰

Mâtürîdî, âlemin kendi kendine var olmadığını ispat etme hususunda, gösterdiği şer kavramını oldukça farklı bir yol kullanmaktadır: eğer âlem, muhdissiz kendi isteğiyle var olsaydı, kendi isteğinin var olması söz konusu olduğundan, (o kendisi için) ancak şartların en iyisini seçeceğini ifade etmektedir.²⁸¹ Ayrıca o, herhangi bir zamanın başka bir zamandan, bir durumun başka bir durumdan bir özelliğin başka bir özellikten daha uygun olmadığını, âlemde farklı zaman, durum ve özellikler olduğundan dolayı bunların kendisinden kaynaklanmadığının açık olduğunu ve bilakis iki mümkün durumdan birini diğerine tercih eden bir harici müessirin olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁸²

²⁷⁹ Ömer Türker, "Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, ss. 368-369.

²⁸⁰ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 62.

²⁸¹ Hanifi Özcan, **Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik**, s. 79.

²⁸² Ebü'l-Yusr Pezdevî, "Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 503.

Eğer âlemin varlığı kendisinden olsaydı aynı sınırdaki ve tek bir halde kalması gerekli olurdu, eğer varlığı kendisinden değilse varlığını devam ettirmek için başkasına ihtiyaç duyardı. Tek bir sınır ve hale sahip olmadığı durumu onun varlığının başkasından olduğuna delalet etmektedir, çünkü var olanların, ıslaklıktan kuruluğa, sağlamlıktan hastalığa, kuvvetten zayıflığa, yükselmeden alçalmaya ve hayattan ölüme gibi bir halden bir hale değişimleri onların bir değiştiricisi ve yaratıcısı olduğuna delildir. Çünkü eğer varlığı kendinden olsaydı bu durumda bekası da kendinden olacaktır. Bundan dolayı âlemin kudret, ilim ve diğer sıfatlarla mevsuf bir yaratıcısı ve müdebbiri olması kaçınılmazdır.²⁸³

Mâtürîdî, bazı şeylerin sonradan olduğunu müşahade ettiğimizi ifade eder. Meyvelerin hepsi, hayvanlar, bitkiler, renkler sonradan meydana gelmekte yok iken var olmaktadır. Bu şeyler hâdistirler. Öyleyse bazı şeyler hâdis olursa, bununla diğer şeylerin de hâdis olduğu bilinir. Çünkü bunların hepsi ya cisimdir veya arazdır veyahut cevherdir.²⁸⁴ Ayrıca bitkileri tohumlar vasıtasıyla yaratmasına rağmen tohumların içinde yeşil bitkiler yoktur, onları kudretiyle yoktan yaratmaktadır. Aynı şekilde insanı önce topraktan yaratmış, sonra da nutfeden yaratmaktadır, fakat toprakta ve nutfede insanda bulunan unsurlar yoktur, bu da Allah'ın kudretiyle yarattığına delildir.²⁸⁵ Mâtürîdî'ye göre eğer cisimler kendilerinden bir araya gelemiyorsa veya ayrılamıyorsa onlar mükemmel bir durumda bile, kendi içlerinde bozulmuş olan şeyi düzeltemiyorsa ve birbirine aykırı ve zıt tabiatlar kendi istekleriyle bir araya gelemiyorsa; şu halde bir ilim ve hikmet sahibi Allah'ın olması gereklidir.²⁸⁶

Âlemin yoktan var olduğuna delil olarak dairevi hareketleri ve doğru bir çizgi üzerindeki iki cismin durumunu ele alan Mâtürîdî, dairevi hareketlerin doğru hareket olarak düşünüldüğünde aslında bunların peş peşe olan hareketleri ifade ettiğini dolayısıyla birinin varlığının diğerinin yokluğun gerektirdiğini belirtmiştir. Eğer hareketlerin öncesizliği kabul edilirse seyrini bitirmiş olan bir hareketin son bularak nihayetli oluşu onun bir başlangıcının olduğunu gösterir. Doğru bir çizgi üzerindeki

²⁸³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 23.

²⁸⁴ Ebü'l-Yusr Pezdevî, "Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 503.

²⁸⁵ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 63

²⁸⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

iki cisme gelince; birinin diğ erinden önce başlaması ya da biri diğ erinden daha hızlı olması ayrıca iki cisim arasındaki mesafe inkâr edilemediğ ine göre cisimlerin dolayısıyla hareketlerin sonlu ve bir başlangıcının oldu ğ u da inkâr edilemez.²⁸⁷

Matürîdî'ye göre, âlemin muhdes oldu ğ u kesinleşince onu meydana getiren bir yaratıcının varlığı da kesinleşir. Her muhdes (yaratılan) için bir muhdis (yaratıcı) gereklidir ve onun (yaratılan) muhdisi ise; ondan başka (biri) olması zorunludur. Onun hudûsu ya kendisinin var etmesi ya da başkasının onu var etmesiyle olur. Onun kendini var etmesi muhaldir. Çünkü onun varlığından önce (o) yoktur. Yok, olan için bir eylem söz konusu da değildir. Onun varlığını kendisinin var ettiğ i düşünülemez. Ayrıca muhdes, var olduktan sonra nefsinde değ işikliğ i ortadan kaldıracak bir kudrete sahip de değildir. Varlığından sonra kendisindeki değ işiklikleri ortadan kaldırmaya gücü yetmeyenin, var olmadan önce kendisinin var etmesi (doğ al olarak) mustahildir.²⁸⁸

Buraya kadar Matürîdî'nin âlemin yaratılmışlığını ispatlarken izlediğ i yoldan bahsettik. Mâtürîdî, âlemin kıdemi meselesini tevhid inancıyla bağdaştıramamış ve âlemin kıdeminin savunulan tüm akımları eleştirmiştir. Bu akımlara bu inanç gruplarından biri de Seneviyye'dir. Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi bu hususta eleştirmeden önce âlemin hâdis oldu ğ unu ispatladığı eserinde görmekteyiz. Yani o, eleştirilerine geçmeden önce âlemin hâdis oldu ğ unu temellendirmeye çalışmış; daha sonra Seneviyye'yi eleştirmiştir.

Bilgi kuramını, akıl, duyu ve haber araçları ile temellendiren Mâtürîdî, Seneviyye'yi eleştirirken bu araçların yanı sıra "Abese İrcâ/Reductio ad absurdum" yöntemini kullanmaktadır. Reductio ad absurdum, "olmayana ergi" ya da Osmanlıca "abese irca", Latince "saçma olana indirgeme" anlamına gelmekte ve bir iddiayı doğru kabul ederek saçma bir sonuca varıp iddianın yanlış oldu ğ u sonucuna ulaşıldığı bir mantık yöntemidir. Bu yöntemde, yanlış olamayacak bir önermeyi zorunlu olarak doğru kabul eden üçüncü olanağ ın dışlanması kanunu kullanılır.²⁸⁹

²⁸⁷ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, "Âlemin Hudusünün İspatı", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 534.

²⁸⁸ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, "Âlemin Hudusünün İspatı", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, s. 534.

²⁸⁹ https://www.turkcebilgi.com/reductio_ad_absurdum, (16.12.2017).

Aristo'nun mantıkta sıkça uyguladığı bu yöntem demek ki Mâtürîdî'yi de etkilemiştir. Nitekim Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirirken bizzat tartıştığı bir muhatabı yoktur. Fakat Seneviyye'ye zaman zaman çeşitli sorular sormuş ve bu sorulara yine kendisi ihtimaller üzerinden cevap vererek eleştiriler yapmıştır.

Mâtürîdî'ye göre Seneviyye ismi, iki ilaha inanma ya da iki ezeli (kadim) varlığı kabul etme şeklindeki bütün anlayışları tanımlayan geniş bir kavramı ifade etmektedir. Nitekim o, Senevîler'in "nur", kötülüğün yaratıcısı "zulmet" olmak üzere ebedî ve yaratıcı olan iki Tanrıya inandıklarını ve âlemin ezeliğini ileri sürdüklerini belirtir. "Seneviyye" başlığı altında İslâm dışı çeşitli inanç gruplarından bahsetmektedir. Örneğin Mecûsiyye (Zerdüştilik), Merkûniyye (Markiyonculuk), Deysânîyye ve Menânîyye (Maniheizm) bunlardandır. Ona göre Seneviyye söz konusu bu dört dinî akım/mezhep tarafından temsil edilmektedir. Seneviyye'yi oluşturan bu mezheplerin hepsi, düalist bir inancı benimsemeye aynı kabulleri paylaşıyorlar da, bazı konularda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bu Senevi grupların her biri âlemin iki kadim Tanrı olan nur ve zulmetin karışmasından oluştuğunu düşünseler de karışma eyleminin kim tarafından gerçekleştirildiği veya tab'an mı yoksa iradî olarak mı gerçekleştiği hususunda farklı telakkilere sahip olmuşlardır.²⁹⁰

2.3. MÂTÜRÎDÎ VE YOKTAN YARATMA İLKESİ

Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi âlemin kıdemi hususunda eleştirirken kullandığı en önemli kavramlardan biri "yoktan yaratma"dır. Seneviyye'nin âlemi kadim görmesinden ziyade yoktan yaratmayı kabul etmediklerini veya anlayamadıklarını sıkça ifade etmektedir. Biz de bundan dolayı bu konuyu ayrıntılı olarak ele alma gereği duyduk.

Mâtürîdî, âlemin yoktan yaratıldığını kadim olan varlığın ise Allah ve O'nun fiili sıfatları olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî'nin savunduğu yoktan yaratma ilkesinde en önemli unsur tekvin sıfatı ve tekvin mükevven ayrımıdır. Çünkü yoktan yaratmayı ispatlarken Mâtürîdî, muhdis ve hâdisin ayırımına önem vermektedir. Mâtürîdî, tekvin-mükevven ayırımına "*O, göklerin ve yerin sanatkârâne yaratıcısıdır.*"

²⁹⁰ Recep Önal, *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, ss. 365-366.

*Bir şeyin olmasına hükmedince sadece 'ol!' der, o da oluverir.*²⁹¹ ayetini örnek vermektir. Bu âyetin, bir şeyi yaratma ile yaratılan şeyin aynı olduğunu yani yaratıcının sıfatı ile muhdisin aynı olduğunu söyleyen kimseyi dolaylı bir şekilde reddettiğini, çünkü Allah'ın, "Bir şeye hükmedince" anlamında ve *iza kadâ emren* buyurduğunu, önce kadâ sonra emren, ardından da kün fe-yekûn dediğini ifade etmektedir. Ona göre tekvîn zaman ve oluşum açısından mükevven ile aynı olsaydı fiilen yaratmayı (tekvîn) ifade etmek için önce "ol" anlamında kün, sonra da "oluverir" anlamında fe-yekûn denmesine gerek kalmazdı, yani kün emri aynı anda tekvînin (fiilen yaratma) kendisi olur ve şey (nesne, olay) vücut bulurdu. Bu durumda da sözü edilen ilâhî beyanın kuruluşu tekvin ve mükevvenin aynı değil, mükevvenen farklı olduğunu göstermektedir.²⁹² Mâtürîdî'nin burada eleştirdikleri ve ayetin, onların düşüncesine ters olduğunu iddia ettiği kimseler Mu'tezile ve Eş'ariyye'dir. Çünkü onlara göre ilim ve kudret gibi zâtî sıfatlardan olanların hepsi kadîm olup yüce Allah'ın zâtı ile kaimdir; tekvin (bilfiil) yaratmak), terzîk (rızkı vermek), ihyâ (yaşatmak), imâte (canlının hayatına son vermek) ve diğerleri gibi fiilî sıfatlardan olanlar ise hâdistir, Allah'ın zatı ile kaim değildir.²⁹³ Mâtürîdî ise tekvin hâdis olursa Allah'ın da hâdis olması endişesi ile onların düşüncelerini reddetmektedir. Tekvinin kadim olduğunu ifade ederek Allah ile diğer varlıklar arasında yoktan yaratma ile oluşan boşluğu doldurmaktadır. Ayrıca "Bir mükevven olmaksızın tekvini gündeme getirmek Allah'a acz nisbet etmek manasına gelir" düşüncesini gündeme getiren Mâtürîdî'ye göre, bir mükevven olmadan Allah'ın tekvin sıfatıyla nitelenmiş olması Allah'ın âciz olduğunu göstermez. Çünkü acz, belli bir zamanda meydana gelmesi planlanan tekvinin gerçekleşmemesi durumunda söz konusu olur. İrade ve ilim sıfatları da bunun gibidir. Planlanan şeyin gerçekleşmemesi halinde bilgisizlik ve cebir ortaya çıkar.²⁹⁴

Mâtürîdî, tekvinin dile getirilebilecek en kolay anlatımının "ol" demekten ibaret olduğunu ifade eder. O'nun ilminde olan her şey bu "kün" emriyle vücut bulur.

²⁹¹ Bakara, 2/117.

²⁹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi 1.Cilt**, s. 249.

²⁹³ Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, 17.Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 83, 84.

²⁹⁴ Musa Koçar, **Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, s.183-184; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s.62

Allah her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa meydana getirir. O'na göre bütün ilahi emir, nehiy, va'd ve vaidler bu "kün" emrine dahildir. Ayrıca bu emir meydana gelecek şeylerin zamanları ve mekânları sürekli olarak değişmesine rağmen olmuş ve olacak her şeyi de haber vermektedir. Fakat Mâtürîdî'ye göre insan, tekvin sıfatını anlamaktan acizdir.²⁹⁵ Kısacası Mâtürîdî, Allah'ın ezelde tekvin ile nitelenmesinin sebebinin nesnelere olması gerektiği gibi vücut bulması olduğunu ifade eder. Ona göre bu durumu kabul etmek, nesnelere ilahi kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, ta ki her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada sonradan olmuşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilahi ilimle değil. Fiilen vücut bulan şey, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmadan, bilahare ve her oluşan nesne gibi vücut bulmaktadır.²⁹⁶ Bu yüzden Allah'ın sıfat ve fiillerinin ezeli olduğunu söyleyen Mâtürîdî, ilim, kudret irade ve tekvin sıfatları hususundan söz ettiğinde bunların zamanlarının da zikredilmesi gerektiğini savunmaktadır.²⁹⁷ Yani bu sıfatların konusunu teşkil edenlerin de ezeli olduklarının düşünülmemesi için, zikredilirlerken "vakti gelince/zamanı gelince" denmesi gerektiğini aktarır. Çünkü -yukarıda da zikrettiğimiz gibi- vücut bulan hâdis olandır. Bu sıfatlar kadim, bunların taalluk edeceği yaratıklara ilişkin fiiller ise hâdistir.

"Nesnenin yoktan yaratılması" ilkesini savunan Mâtürîdî, yoktan yaratmanın reddedilmesi hususunda, tüm Senevi grupların Mecusiliğin ilk mensuplarının yolunu izlediklerini ifade etmektedir.²⁹⁸ Ayrıca Seneviyye'nin "nesnelere ezeliyeti" iddiaları konusunda bir delil gösteremediklerini ve yoktan yaratmayı anlayamadıklarını aktarmaktadır.²⁹⁹ Mâtürîdî'nin Senevilerin yoktan yaratmayı reddetmelerini hikmeti, gözlemledikleri nesne ve olay kriterleriyle anlamaya çalışmalarına, yoktan yaratma ilkesinin akli tasavvurun dışında olduğunu anlayamamalarına bağlamaktadır. Mâtürîdî bu durumu şu ifadelerle aktarır: "Senevileri bu ilkeyi reddetmeye sevkeden husus, bunun, akli tasavvurun dışında kalması veya aklın çerçevesi dahilinde bulunan hikmetin tanınmasını, aralarında gözlemledikleri nesne ve olay kriterleriyle

²⁹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 64.

²⁹⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 61, 62.

²⁹⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 62.

²⁹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 217.

²⁹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 208.

ölçmeleridir. Yani bu ilkeyi reddetmelerinin sebebi, bunu zihinde canlandıramamalarıdır.” Bu durumda Mâtürîdî, ruh, akıl, duyular ve hüküm verebilme yetisini örnek verir. Bunların da zihni tasavvurun dışında olduğunu ve eğer bunun idrakine varırlarsa yoktan yaratmayı da anlayabileceklerini söyler.³⁰⁰

Mâtürîdî, yoktan yaratmayı anlayamadıkları, zihinlerinde tasavvur edemedikleri için kabul etmediklerini, hatta kavrayamamalarının kendi ifadeleri olduğunu tekrar etmiştir. Peki, bunun gerçeklik payı nedir? Abbasiler Dönemi’nde Seneviyye ile ciddi mücadeleler yaşanmıştır. Abbasi Devleti Seneviyye’yi siyasi ve dini tehdit olarak görmüştür. Bu hususta onlarla mücadeleden ve onlara yazılan reddiyelerden bahsedilmektedir.³⁰¹ Onlarla yaşanan tartışmalar da bazı kaynaklarda zikredilmektedir. Mesudi’nin naklettiklerine göre Halife Mehdi Dönemi’nde Mani, İbn Deysan ve Markiyon’un kitapları (yapılan Arapça çevirilerden kaynaklı olarak) yayılmaktaydı ve bu dinlere inanan sayısı artmaktaydı. Bundan dolayı Mehdi, kalamcılara ve diğer bilginlere bu ve benzeri mülhitlere karşı reddiyeler yazmalarını emretmiştir. Böylece onların iddialarını çürütmek amaçlı reddiyeler yazılmıştır.³⁰² İbn Nedim de Senevilere karşı İslam bilginlerinin reddiyeleri ve mücadelesinden bahsetmektedir.³⁰³

Bahsedilen bu tartışmalardan bir örnek verecek olursak eğer, Seneviyye’ nin kendi söylemleriyle yoktan yaratmayı, zihni olarak kavrayamadıkları için reddettiğini görürüz. Melhem Chokr bu hususta bir Manici (Menaniyye Mensubu) yazar ile bir İslam bilgininin tartışmasını aktarır. Bu tartışmaya göre Manici yazar yoktan yaratmayı “Başlangıçta Allah yalnız mıydı? Onunla birlikte hiçbir şey yok muydu? Müslümanlar, Allah’ın her şeyi kendi elleriyle yarattığını savunuyorlar.³⁰⁴ Elin açılması ve kapanması, Allah’tan başka bir şeyin varlığını kabul edersek anlamlıdır” ifadeleriyle eleştirir ve aynı itirazı *olmak* fiili konusunda da yapar.³⁰⁵ Manici yazarın

³⁰⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 209.

³⁰¹ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 156-157, 163, 168, 170; İsmail Numanoğlu, *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi*, s. 33.

³⁰² İsmail Numanoğlu, *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi*, s. 33; Mesudî, *Murûcü'z-Zeheb*, ss. 223-224.

³⁰³ İsmail Numanoğlu, *Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi*, s. 50; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 848.

³⁰⁴ Manici yazar bu husustaki 38/75, 36/71 ayetlerini örnek verir.

³⁰⁵ “Kun” fiili. Bu hususta 3/47, 59; 6/73 ayetlerini örnek gösterir.

bu eleştirisi “kun!” fiilinin ancak var olan bir şeye denilebileceği yönündedir. Bunlardan dolayı da yazar bir şeyin yoktan yaratılmasının akıl almaz olduğunu ve akıl almaz olanın da (akla ters olanın) mümkün olmadığını söyler.³⁰⁶ Mâtürîdî, yoktan yaratmayı da kendi aralarında gözlemledikleri nesne ve olay kriterleriyle anlamaya çalıştıklarını ifade ederken böyle bir durumu kastetmiş olabilir. Kısacası Mâtürîdî'nin de aktardığı gibi yoktan yaratmayı mantıklı bulmamışlar ve bu yüzden reddetmişlerdir.³⁰⁷

Mâtürîdî Seneviyye'nin yoktan yaratma hakkındaki bu düşüncelerini eleştirmek için şu ifadeleri kullanmaktadır: “Zihinde canlanmıyor diye her hangi bir şeyin yoktan yaratılmasının inkâr edilmesi mümkün olsaydı, duyuşsal engeli olan herkesin o duyu ile algılanacak şeyleri inkâr etmesi de mümkün olurdu. Çünkü onun tarafından algılanamamaktadır, tıpkı duyunun ulaşmadığı her şeyin inkâr edilişi gibi. Ayrıca her şeyi zihinde canlandırmak, onu kendisine ait duyunun önceki idraki ile -duyumun halen bulunmaması pozisyonunda- şekillendirmekten ibarettir, bunu yapacak kişi idrak halini zihinde canlandırır yahut da nesnenin benzerini zihinde şekillendirir. Yüce Allah duyular yoluyla bilinmeyen ve tanınan âlem içinde benzeri bulunmayan bir varlık olduğuna göre O'nun yaratma eylemini zihinde canlandırıp şekillendirmek imkan dahilinde değildir.”³⁰⁸ Kısacası Mâtürîdî'ye göre yoktan yaratmanın zihnen kavranması imkânsızdır. Nasıl ki Allah'ın yeryüzünde eşi ve benzeri yoksa ve yaratılanlardan örnekle gösterilen bir varlık değilse O'nun yaratma eylemi de böyledir. Nitekim Mâtürîdî, Allah'ın yaratma/tekvin sıfatının ezeli olduğunu düşünmektedir. Allah'ın diğer fiili sıfatları gibi tekvin sıfatını da ezeli kabul etmektedir.³⁰⁹ Allah'ın varlığı nasıl ki zihinle kavranamıyorsa ezeli olan sıfatlar da kavranamaz.

Mâtürîdî'nin Seneviyye'nin yoktan yaratmayı anlamadığını söylemesinin sebebi, onların yoktan yaratmayı akla uygun bulmamaları olduğunu görmekteyiz.

³⁰⁶ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, ss. 166-167.

³⁰⁷ Kelamcılarda “el” terimi yaratılmış varlıklarda bulunan organa benzetilmeksizin ve niteliği bilinmeksizin, işitme (sem), görme (basar), konuşma (kelam), güç (kudret), bilgi (ilim), diri (hayat), dileme(irade) sıfatları gibi ezeli bir sıfattır. (Bu dipnot Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, s. 39'dan alınmıştır.)

³⁰⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 217.

³⁰⁹ Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, s. 80.

Mâtürîdî Seneviyye'nin yoktan yaratmayı kavrayamadığını sık sık tekrar etmiştir. Bu hususta Mâtürîdî'ye “peki neden mantıklı görmemektedirler?” şeklinde soru yönelttiğimizde Mâtürîdî'nin şu cevabı verdiğini görürüz: “çünkü olayları ve nesnelere kendi belirledikleri kriterlerle anlamaya çalışmaktadırlar. Oysa yoktan yaratma zihni tasavvurun dışındadır.”³¹⁰ Öyle görünüyor ki Mâtürîdî, “şahidin gaibe delaleti” ilkesini kullandıklarından bahsetmektedir. Mâtürîdî onların, bu yöntemi âlemin kıdemini ispatlamak için kullandıklarını ifade ederek onları eleştirmiş ve bu yöntemi âlemin yoktan yaratıldığını ispatlamak için kullanmıştır.³¹¹ Mâtürîdî, yoktan yaratmayı hem haberi delille hem de aklî istidlal ile ispat etmeye çalışmasına rağmen³¹² yoktan yaratmayı zihni tasavvurun dışında bırakması çelişki gibi görünmektedir. O halde Mâtürîdî, Seneviyye'yi yoktan yaratmayı anlayamamaları konusunda doğru bir eleştiride bulunmamıştır.

Mâtürîdî, hiçbir duyu sahibi yeteneğinin mahiyetini ve keyfiyetini bilemediğini ifade eder. Bu durum aynı konumda bulunan herkes için aynı şekilde geçerlidir. Şu halde duyu yeteneklerinin, bunların mahiyetini bilen birinin sayesinde oluşmuş ve Allah tarafından inşa edilmiş olması akli bir gereklilik arz etmektedir. Öyle ki duyulara sahip olan canlılar, bunları inşa edenin duyular vasıtasıyla idrak edilemeyeceğini de kabul ederler. Zira idrak yeteneği olan herkes kendi yapısal kuruluşundan bile habersiz, bedenî ve ruhî mekanizmasından bozulanları onarmaktan acizdir. Bu durum maddî âlemin ötesinde ilim ve hikmet sahibi bir varlığın mevcudiyetini zorunlu kılmaktadır. Mâtürîdî, bu varlığın duyulur nesnelere özelliğini taşımayacağını; aksi halde duyulur âlemin onun sayesinde var olamayacağını ifade eder. Mâtürîdî, duyulur âlemin bizim gibi hâdis varlıklar sayesinde oluşmamasını örnek olarak göstermektedir.³¹³ Ayrıca Mâtürîdî, Seneviyye için “kendi varlıklarından habersiz olan çelimsiz şeylerin fiil işlediklerine ve bu nesnelere bir zamanlar yokken bilahare mevcudiyet kazandıklarının farkına varsalardı temel madde olmaksızın nesnelere ancak Allah'ın var edebileceğini

³¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 209.

³¹¹ Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi*, s. 49; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 39-40.

³¹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 26.

³¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 217.

düşünürlerdi”³¹⁴ ifadelerini kullanır. Böylece Mâtürîdî, halen yoktan var olan nesnelere yola çıkarak âlemin de yoktan var olduğunu ispata çalışmıştır. Yani şahidin gaibe delaletini ifade etmiştir. Mâtürîdî’ye göre âlemin ezeliğini savunanlar, bu savlarını “şahidin gaibe delaleti” ilkesi ile ispatlamaya çalışırlar.³¹⁵ Bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşma metodudur olan bu metod kelamcılar arasında sıklıkla kullanılmaktadır. Burada, birincisi delil, ikincisi ise birincinin illetidir. Kelamcılar şahidin gâibe delil getirilmesini sadece "İlâhî Zat"ın bilinmesinde değil, sıfatlar meselesini izah etmede de yararlanmışlardır.³¹⁶ Bu görüşün temsilcisi ise Platon’dur.³¹⁷ Âlemin ezeliğini savunanların bu ilkeyi benimsediklerini ifade eden Mâtürîdî de bu ilkeyi âlemin hâdisliğini ispatlamak için kullanmıştır.

2.3.1. “Şahidin Gaibe Delaleti” İlkesini Âlemin Kıdemine Delil Gösterenlere Eleştiri

Mâtürîdî, duyulur âlemin duyu ötesi için delil teşkil etmesi yani şahidin gaibe delaleti hususunda üç farklı görüş ileri sürüldüğünü ifade eder. Bu üç görüşün tamamı da âlemin kadim olduğunu savunmuş ve bu istidlali kadimliği ispat için kullanmışlardır. Bu görüşü savunanların ilki duyulur âlemin kendi misline kılavuzluk ettiğini, duyular ötesi de ona benzer bir âlem şeklinde oluşmuş olduğunu ifade ederek, duyulur âlemin her zaman kesitinde misli olan önceki bir âlemin mevcudiyetini de gösterdiğini; bu mekanizmanın içinde de bütün âlemlerin ezeliği gerçeğinin yattığını ifade eder.³¹⁸ Bu görüşe göre duyulur âlem, kendisinin misli olan bir duyular ötesi âleme delalet ettiğine göre kendisinin ötesinde bulunanın aslını oluşturur, fer’i asıldan ayrı bir özellik taşımaz. Duyular ötesinin bilinmesinin yolu duyulur âlemdir. Bir şeyin mukayesesi benzeriyle olur. Mâtürîdî, bu görüşün savunduğu asıl-feri’ (cevher-sıfat) ilişkisinin tersine çevrilmiş olduğunu ifade eder. Kadimi, âleme ferî yapmanın mantıklı olmadığını, aksine duyulur âlemin oluşabilmesi için duyular ötesinin hakikat/asıl/cevher olduğunu aktarır. Çünkü ezelde kadim ve kıdem varken iddia sahibinin (Seneviyye’nin) istidlaline esas aldığı âlem

³¹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 209.

³¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 39.

³¹⁶ Ramazan Altıntaş, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", *Kelam*, s. 322.

³¹⁷ Musa Koçar, *Mâtürîdî’de Allah-Âlem İlişkisi*, s.49

³¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 39-40.

yoktu. Üstelik akıl yöntemi açısından başkasına bağlı olarak varlık kazanan her şey duyulur âlemde onun öz yapısının haricinde kalır. Mâtürîdî bu hususta yapı, yazı, her türlü fiil ve sözü örneklendirir. Bunlar, başkaları sayesinde varlık kazanmışlardır; fakat o kişilerden farklı varlıklar haline gelmişlerdir. Ona göre bunların yapılarının cevher ve sıfat bakımından faillerinin satüsünde yer alması mümkün değildir. Âlemin, sayesinde vücut bulduğu kadim varlık da bunun gibidir.³¹⁹ Ayrıca duyulur âlemde işitme, görme (duyuları), ruh, akıl, heva türünden algılanamayan ve bütün yönleriyle bilinemeyen şeyler yanında dokunulabilen yoğun cisimler türünden algılananlar da vardır. Şayet bunlar asılları kadim olan şeyler olsaydı her türün kendi cevherinden doğup vücut bulması gerekirdi: akıl, görme ve işitme de böyle. Hâlbuki her cevher ile kendisinden doğup ortaya çıktığı şey arasındaki farklılık (ihtilaf) malumdur. İki şey arasında farklılaşma varsa oluşum ve yaratılmışlık kaçınılmaz olur. Farklılaşmanın varlığı halinde kıdem niteliği taşıyan varlığın âlem durumunda bulunması veya onun niteliğini taşıması imkânsızdır. Elde edilen bu nihai merhalede de âlemin, kendi konumunda bulunmayan bir varlık sayesinde yaratılmış olduğu sonucu söz konusudur.³²⁰

Mâtürîdî, şahidin gaibe delaleti ile âlemin kıdemine ulaşan ikinci görüşü şöyle ifade eder: “Âlemin yaratılışı için başlangıç oluşturduğu düşünülebilecek her zaman kesitinin, mutlaka aynı nitelikte olan bir önceki kesiti de düşünülebilecektir. O halde âlem için zaman sınırı belirlemek temelden yanlıştır.³²¹ Üçüncü görüş de duyulur âlemin duyular ötesi için hem kendi misline hem de aradaki farklılığa delalet ettiğini, fakat farklılığa delaletinin daha açık olduğunu ifade etmiştir. Çünkü onlara göre âlemdeki bir nesneyi algılayan kimseye, o nesne, yaratılmış mı veya ezeli mi olduğuna kılavuzluk eder.³²²

Mâtürîdî’ye göre nesne, onu müşahede edene, kendisini meydana getirenin hikmeti veya (zıddı olan) sefahi, iradeliği veya mekanizmi (tabiatı) konusunda da kılavuzlukta bulunur. Fakat bütün bunlar onun müşahede ettiği nesnenin zatından

³¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 40-41.

³²⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 41.

³²¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 40; Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, Ter. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, 7.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015, s. 32.

³²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 40.

başka şeylerdir. Yani söz konusu nesnenin, yaratıcısına delalet etmesi dahi kendi dışında bir durumdur. Tabiattaki bir nesneyi algılayan kimseye o nesne kendisinin bir mislinin mevcut olduğu hususuna kılavuzlukta bulunmaz, şayet bulunsaydı kendisini müşahede eden herkesin bütün tabiatın kendi misli olduğunu düşünmesi gerekirdi. Mâtürîdî bunun mümkün olmayan bir durum olduğunu söyler. Mâtürîdî bu durumun sadece her iki cismin de daha önce bilinmesi ile mümkün olabileceğini ifade eder.³²³

Mâtürîdî, âlemin ve âlemdeki varlıkların bir yaratıcının keyfiyeti ve mahiyetine değil; varlığına delil teşkil ettiğini ifade eder. Bu hususta da şu örneği verir: “yazı sadece onu yazana delalet edip bunun keyfiyeti veya misline kılavuzlukta bulunmaz, çünkü yazanın melek, insan veya cin olması mümkündür. Bu sebeple yazı, yazanın mahiyetine ve keyfiyetine delalet etmediği gibi kendi misline de delalet etmez. O sadece herhangi bir yazana kılavuzluk eder.” Âlem de bunun gibidir. O, ayrıca zanaatlerden de örnek vermektedir. Yapıcılık, dokumacılık, dülgerlik gibi zanaatları gördüğümüzde, onlarla uğraşan zanaatkârların mahiyetini değil, onları yapan bir zanaatkâr olduğunun deliline ulaşırız. Bu sebeple kainatın yaratıcısını ispat etmek konusunda yine kainatta bulunan ilgi çekici olay ve nesnelere istidlalde bulunmak gerekir; bu nesne ve olaylar her sözü ve fiili isabetli olup her şeyi hakkıyla bilen (hakim ve alim) varlık sayesinde vücut bulur, ama O’nun keyfiyet ve mahiyetinin bilinmesini gerektirmez.³²⁴

Mâtürîdî’nin âlemin yaratılmışlığının temellendirilmesi altı maddede verilebilir:

- * Âlemin, gelişmeye ve yok oluşa, ayrıca aynı durumdaki bir nesnede zıtların bir araya gelişine müsait oluşu yaratılmışlığına delalet etmektedir.³²⁵
- * Onun, dayandığı prensiplerden habersiz oluşu ve bozulan taraflarını onarmaktan aciz bulunuşu mevcudiyetinin kendisine dayanmadığının delilini oluşturmaktadır.³²⁶

³²³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 40.

³²⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 41.

³²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 41.

³²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 41.

* Âlemde zıt durumların bir arada bulunuşu ve yaratıkların öz maddelerinin ahenk ve düzenlerini koruyuşu hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğunu göstermektedir.³²⁷

* Âlemin ahenk ve düzen içinde seyredişi ve aynı nesnede zıtları bir arada tutuşu yöneticisinin kudretine, hikmetine ve ilmine delalet eder.³²⁸

* Âlemin klavuzluğu nesne ve olaylara ait özelliklerin (mekanik bir) uyumsuzluk içinde bulunuşu sayesinde gerçekleşmiştir.³²⁹

* Tabiatıta hakim olan zaruret ve ihtiyaçlar kaçınılmaz bir şekilde tabiat ötesi bir varlığa kılavuzluk etmektedir.³³⁰

Kısacası Mâtürîdî'ye göre kâinata ait müşahededen çıkan ipuçları sayesinde, kâinatın kılavuzluğu farklı biçimlerde tecelli etmektedir.³³¹ Mâtürîdî bunlardan hareketle tabiat ötesi varlığın tabiatın taşıdığı özellikleri taşımasının mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Mâtürîdî'nin nihai hedefinin âlemin yaratışmışlığı ile birlikte tevhid olduğunu daha önce de ifade etmiştik. Mâtürîdî, bölümlerimizde de ele aldığımız gibi, eleştirilerinde Seneviyye ile bizzat tartışmış gibi eleştirmiştir. Onlara çeşitli sorular sormuş ve bu soruların cevabını onlar adına yine kendisi vermiştir. Mâtürîdî'nin Senevi gruplarla tartışmaya girdiğine dair elimizde net bir bilgi mevcut değildir. Eğer onlarla herhangi bir tartışmaya girmiş olsaydı, onların vereceği cevapları ihtimaller üzerinden aktarmazdı. Fakat Semerkant'ta çeşitli dinler aktif olarak bulunmuşlardır.³³² Menaniyye ve Mecusilik de bu dinlerden ikisidir.³³³ Bölgede en yaygın inançların Mecusilik ve Menaniyye olduğu; hatta Menaniyye mensuplarının/Maniheistlerin dinlerini aktif bir şekilde yaymaya çalıştıkları ifade

³²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 41.

³²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 41-42.

³²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 42.

³³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 42.

³³¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 42.

³³² Foltz Richard C., *İpek Yolu Dinleri*, s. 19.

³³³ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 27; Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, s. 434.

edilmektedir.³³⁴ Abbasiler Dönemi'nde Halife el Muktedir zamanında Maniheist Uygurlar ve Türkler için dış ilişkiler açısından faydalı olabileceği düşünüldüğü için Maniheistlerin Semerkant'a yerleşmelerine karar verilmesiyle daha aktif hale gelmişlerdir.³³⁵ O coğrafyada Maniheizm ve Mecusiliğin bir İslam mezhebi olan İsmailiyye'yi etkilediği de ifade edilmektedir.³³⁶ Mâtürîdî'nin onlara ayırdığı bölüme bakarsak Menaniyye ve Mecusiliği daha ayrıntılı ele aldığını görürüz. Kısacası Merküniyye ve Deysaniyye mensuplarının durumuna gelecek olursak Merküniyye mensuplarının Maveraünnehir'de yerleşmesine ilişkin doğrudan herhangi bir kanıtı sahip değiliz.³³⁷ Mâtürîdî de Markiyoncuları çok iyi tanımamakta, dolayısıyla da onlarla doğrudan ve şahsen karşılıklı tartışmış değildir. Mâtürîdî onları Irak'lı bir kaynağa bağlı olarak takdim etmiştir. Bu kaynak da Muhammed İbn Şebib³³⁸ olarak düşünülmektedir. Aynı şey hiçbir sınırlandırma olmaksızın Deysaniyye ile olan tartışmaları için de geçerlidir.³³⁹ Bu açıdan onları da ciddiye almasını anlayamadığımızı ifade edelim. Bu dinleri bir bütünlük içinde değerlendirmek istemiş olabilir. Fakat bu durum, Mâtürîdî tarafından Merküniyye ve Deysaniyye hakkında aktarılan bilgilerin gerçeklik ihtimalini düşürmektedir. Ayrıca Mâtürîdî, Seneviyye'ye yaptığı eleştirilerinde verdiği cevapları da Mutezilî bir bilgin olan Muhammed İbn Şebib'den almaktadır. O halde Mâtürîdî'nin Seneviyye hususundaki kaynakları Mutezilî literatüre aittir, diyebiliriz.

Mâtürîdî, Seneviyye'ye yönelttiği sorulara onlar adına kendisi cevap vermiştir. Mâtürîdî, onların "yoktan yaratma"yı mantıksal olarak kabul etmediklerini ve her şeyin zihinde canlandırılmayacağını³⁴⁰ ifade etmesine rağmen kendisi onları zaman zaman "şahidin gaibe delaleti" ilkesi ile eleştirmiş ve mantıksal olarak reddetmiştir. Yoktan yaratmayı inanç meselesi olarak gören Mâtürîdî, onların her düşüncesini mantıksal olarak ele almıştır. Oysaki ona göre akli ve duyuşal bilginin

³³⁴ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, s. 434.

³³⁵ Emine Ögük, **Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer Hikmet İlişkisi**, s. 14-15.

³³⁶ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, ss. 301-302.

³³⁷ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, s. 27.

³³⁸ Basra ekolüne bağlı Mu'tezile âlimidir. Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dedesine ve babasına nisbetle İbn Şebib olarak tanınmaktadır. Onun, Nazzam'ın öğrencilerinden olduğu nakledilmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kaydettiği Basrî nisbesinden Basralı olduğu anlaşılmaktadır.

³³⁹ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 294.

³⁴⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 217.

yanı sıra vahyi bilgi de önemlidir. Bu bilgi türleri her ne kadar birbirini tamamlasa da Mâtürîdî vahyi bilgiye kendi başına da bir önem atfetmiştir. Zaman zaman bizim bilemeyeceğimiz hikmetlerin olabileceğini aktarmıştır. Ayrıca Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirirken ön kabulünün olduğu ve bunun da tevhid olduğu anlaşılmaktadır.

2.4. MÂTÜRÎDÎ'NİN SENEVİYYE'NİN ÂLEMİN KIDEMİNİN KAYNAĞI HUSUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİ ELEŞTİRİSİ

Mâtürîdî, Seneviyye'nin nurla zulmetin karışımındaki tanrısal irade hususunda farklı görüşlere sahip olduklarını aktarmaktadır. Mâtürîdî, Seneviyye'nin bir kısmının (1) karışma eylemini zulmete nisbet ettiğini, (2) bir kısmının bunu kabul etmeyerek karışmayı tab'ın bir gereği olarak gördüğünü, (3) diğer bir kısmının da³⁴¹ karışmayı nur ve zulmet haricinde bir aracıya nisbet ettiklerini ifade etmektedir. Bunlar Markiyonculuk/Merküniyye'dir.³⁴² Mâtürîdî onların karışma eylemini aktarımları hususunda ilk olarak onların kaynaklarını sorgulamaktadır.

İfadeleri şöyledir: “tüm karışma eylemlerini hangi kaynak bildiriyor kendilerine?”³⁴³ Muhtemelen Mâtürîdî'nin onların ilahî bir kitaba sahip olmadıklarına yönelik bir karara varmasının temel nedeni, düalist anlayışa sahip olmaları ve Kur'an'ın onların kitaplarından adı geçen kitaplarla birlikte vahiy kaynaklı olduğu yönünde bir beyanda bulunmamış olmasıdır.³⁴⁴ Bu yüzden Mâtürîdî'nin bilgi araçlarından biri olarak kabul ettiği “haberi bilgi”nin eksikliği bilginin hakikatinden şüphe etme sebebidir. Nitekim âlemin hâdisliğini ispat ederken haberi delili kullanmakta olan Mâtürîdî,³⁴⁵ onların peygamberlerden bilgi edinemeyeceklerini de ifade etmektedir. Mâtürîdî'ye göre peygamberler nurun parçalarından oluştuğuna ve zulmet de iyiliği daima engellediğine göre zulmet, hakikatın ortaya çıkması konusunda nuru daima engelleyecektir.³⁴⁶ Mâtürîdî, böylece onların kabul ettiği ilahî kaynakları da reddetmekte ve “haberi bilgi” hususunda eksik olduklarını ifade etmektedir.

³⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 49.

³⁴² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 212.

³⁴³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 49.

³⁴⁴ Recep Önal, *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, s. 469.

³⁴⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 21.

³⁴⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 202-203.

Mâtürîdî, karışma eylemi hususundaki kaynak sorgulamasını beş tanrı/cins hususunda da yapmaktadır. Nur ve zulmetin beş tane cinse sahip olması hususunda haberi kaynaklarını sorgulamaktadır.³⁴⁷ Peki onların ilahi kabul ettikleri kaynaklar var mıdır? Elbetteki onların inandığı kutsal kitaplar ve peygamberler vardır. Bunun için kısaca Seneviyye'nin kabul ettiği peygamberler ve kutsal kaynaklardan bahsedelim. Mecusiliğin Peygamberi Zerdüş,³⁴⁸ kutsal kitabı ise *Avesta*'dır.³⁴⁹ Mecusilik'ten sonra ortaya çıkan Senevi din olan Merküniyye/Markiyonculuk, Deysaniyye ve Menaniyye/Maniheizm dinleri Hristiyanlıkla Mecusiliği sentezlemiş olup, isimlerini peygamberlerinden almışlardır.³⁵⁰ Merküniyye'nin peygamberi Markiyon,³⁵¹ Deysaniyye'nin peygamberi ise İbn Deysan'dır.³⁵² Merküniyye ve Deysaniyye'nin kutsal kitabı hakkında net bilgiye sahip olmasak da İbn Deysan'ın Süryanice dilinde eser yazmış ilk yazar olduğu³⁵³ ve Süryanice 150 ilahiden oluşan bir eser yazdığı³⁵⁴ aktarılmaktadır. Menaniyye'nin peygamberi olan Mani'nin³⁵⁵ ise kendi yazdığı kutsal kitaplar bulunmaktadır.³⁵⁶ Menaniyye mensupları bu kitapları kutsal olarak kabul etmektedir. Nitekim bu hususta elimizde orijinal metinler mevcuttur. 20. yy'da Mısır ve Turfan'da yapılan arkeolojik kazılarda bulunan Maniheist metinler,³⁵⁷ Mani ve öğrencileri tarafından yazılan orijinal metinlerdir. Bu metinler Mani'nin öğretileri hakkında bilgi vermektedirler.³⁵⁸ El yazması³⁵⁹ olan bu

³⁴⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss. 202-203.

³⁴⁸ Ebû Reyhan El-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 181; Mesudî, *Murûcü'z-Zeheb*, s. 200.

³⁴⁹ Mehmet Alıcı, *Mecusi Geleneğinde Tek Tanrıcılık ve Düalizm İlişkisi*, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Doktora Tezi, İstanbul, 2011, ss. 21-22.

³⁵⁰ Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akıl*, s. 97; J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov, *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*, Çev. Leyla Kuzucular, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2011, s. 38; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-fihrist*, ss. 829,850.

³⁵¹ Sean Martin, *Gnostikler*, s. 58.

³⁵² Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-fihrist*, s. 829.

³⁵³ Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 48.

³⁵⁴ Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akıl*, s. 102.

³⁵⁵ Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009, s. 129; Foltz Richard C., *İpek Yolu Dinleri*, s. 102; Mehmet Korkmaz, *Zerdüş Dini İran Mitolojisi*, 2.Baskı, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010, s. 65.

³⁵⁶ Tojo Masato, *Manichaeism, Esoteric Buddhism&Oriental Theosphy: Their Common Ontological Scheme*, Version Information 1, 2009, s. 3; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-fihrist*, s. 829; Ebû Reyhan El-Bîrûnî, *Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)*, s. 181.

³⁵⁷ Irach J. I. Taraporewala, *Zerdüş Dini (Zerdüş'tün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm)*, s. 205.

³⁵⁸ J. Baker-Brian Nicholas, *Manichaeism An Ancient Faith Rediscovered*, T&T Clark International, London, 2011, s. 24.

metinlerde nur ve zulmetin karışarak âlemi oluşturduğu ve beş ezelden bahsedilmektedir.³⁶⁰ Ayrıca peygamber inancına dair metinler de mevcuttur.³⁶¹ O halde Mâtürîdî'nin Seneviyye hakkındaki bilgisinin yeterince derin ve etraflı olmadığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre nur ve zulmetin karışımı, nur ve zulmetten herhangi birinden de kaynaklansa ikisinden de kaynaklansa, karışım tab'an da olsa âlem hâdistir. Çünkü -önceki paragrafta da ifade ettiğimiz gibi- âlemin, nur ve zulmetin karışmasından önce "âlem" olarak anılmaması ve karışma eyleminden önce başka bir eylemin gerçekleşmesi âlemin hâdis olduğunun delilidir. Ayrıca nur ve zulmetten birinin veya her ikisinin hâdisliği de âlemin hâdis olduğuna işaret eder. Çünkü hâdis olandan oluşan karışım, karışımı da hâdis kılar. Mâtürîdî, nur ve zulmetin iradi mi yoksa tab'an mı karıştığı hususunda farklı eleştiriler yapmakta ve böylece nur ve zulmetin hâdisliğine ulaşmaya çalışmaktadır. Öncelikle karışımın nur ve zulmetin tabiatından olduğunu düşünenlerin eleştirilerini ele alalım.

2.4.1. Âlemin Kıdemini Nur ve Zulmetin Tabî Kuvvetine Bağlayanlara Eleştiri

Nur ve zulmetin karışımının tab'an olduğunu düşünen Seneviyye taraftarları için âlem iradi bir karışmayla değil, nur ve zulmetin tabiatlarından kaynaklı olarak meydana gelmiştir. Bu görüşe göre nur ve zulmetin özelliklerini aşağıdaki tabloda görebiliriz.

³⁵⁹ Samuel N. C. Lieu, Iain Gardner, **Manichaen Texts from the Roman Empire**, Cambridge University Press, Cambridge 2004, s. 31.

³⁶⁰ A. Von Le Coq, **Türkçe Mani El Yazıları**, (Çev. Fuat Köseraif), Devlet Basımevi, İstanbul, 1936, s. 17; A. V. Williams Jackson, **Researches in Manichaeism With Special Reference Turfan Fragments**, Columbia University Press, New York 1932, (Part IV, Theodore Bar Khoni on Mani's Teachings, trans. Abraham Yohannan), ss. 221, 254; Iain Gardner, **The Kephalaia Of The Teacher**, ss. xxvi, 77; Skjærvø Prods Oktor, "An Introduction to Manicheism", 2006, Turfan, ss. 2, 29.

http://www.fas.harvard.edu/~iranian/Manicheism/Manicheism_I_Intro.pdf (10.09.2018); Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, s. 129.

³⁶¹ Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, s. 93.

NUR	ZULMET
Yukarıda	Aşağıda
Sürekli yukarı çıkar	Sürekli aşağı iner
Beş cinsi var	Beş cinsi var
Beş duyusu var	Beş duyusu var
Hafiftir	Ağırdır
Ondan çıkan her şey hayırdır	Ondan çıkan her şey şerdir
Kötülük gelmez	İyilik gelmez
Arınmıştır	Arınmışlıktan uzaktır ³⁶²

Tablo.1: Âlemin Var Oluşunun Tab'an Gerçekleştiğini Düşünen Senevi Gruplara Göre Nur ve Zulmetin Özellikleri

Mâtürîdî, nur ve zulmetin karışımının tab'an olduğunu savunan Senevi grubun nur ve zulmetin her birinin cevherinin ötekinden farklı olduğuna inandığını ve hayrın cevherini oluşturan tanrıyı şerrin son noktası, şerrin cevherini oluşturan tanrıyı da hayrın son noktası olarak telakki ettiklerini aktarmıştır.³⁶³ Yine Mâtürîdî'nin aktardığı bilgilerle Senevilerin nur ile zulmetten yapısal özelliği ağır olanın aşağıya iniş, hafif olanın yukarıya çıkış özelliğine sahip olduğu, bu özelliklerine rağmen karıştıkları ve eninde sonunda ayrılacakları düşüncesinde olduklarını anlıyoruz. Nurun özelliği yukarı çıkış, zulmetin özelliği ise aşağı iniştir. Nur kuzey

³⁶² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 196-197.

³⁶³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 204.

yönünde, zulmet ise güney yönünde sonsuzdur.³⁶⁴ Farklı kaynaklarda da tab'an karıştığını düşünenlerin görüşünün benzer şekilde aktarıldığını görmekteyiz.³⁶⁵

Mâtürîdî, nur ve zulmetin karışımının nur ve zulmetin tabiatinden kaynaklı olduğunu savunan Senevî grubu eleştirerek nur ve zulmetin her ikisinin de hâdis olduğuna ulaşmaktadır. Aynı şekilde nur ve zulmetin aracı unsur sayesinde karıştığını düşünen Senevî grubu eleştirerek nur ve zulmetin her ikisinin de hâdis olduğunu ispatlamaktadır. Karışımın zulmetten olduğunu düşünenleri eleştirerek ise nurun hâdisliğine ulaşmaktadır. Mâtürîdî her iki şekilde de âlemin hâdis olacağını ispatlamaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî, nesnelere yapısal özelliklerinin değişmeyeceğini ifade etmektedir. Eğer nur cevherinin özelliği yukarı çıkmak, zulmet cevherinin özelliği ise aşağı inmekse nur ve zulmet cevherinin ayrı durmaları gerektiğini aktarmaktadır.³⁶⁶ Mâtürîdî'ye göre zıt nesnelere de böyledir. Yapıları itibari ile zıt yapıda olan nesnelere kendi başlarına birleşmezler. Bu durum onların yaratışmışlıklarının göstergesidir. Zıtlıkları bir araya getiren tek bir varlık vardır; o da Allah'tır.³⁶⁷ Mâtürîdî, nesnelere zıtlıklarını kabul etmektedir. Hatta nur ve zulmet cevherini de reddetmemekte; yalnızca onların hâdis varlıklar olduğunu ve tek bir yaratıcıya ihtiyaç duyduklarını ispatlamaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî, Seneviyye'ye "nur ve zulmetin karışmasıyla birlikte zulmetin karanlığından nura eklense nurun karanlığında bir artma meydana gelir mi?" sorusunu yöneltmektedir. Bu durumda Mâtürîdî yine kendisi onlar adına cevap vermekte ve her iki cevap ihtimalini de eleştirmektedir. Mâtürîdî, bu soruya "hayır" cevabını verirlerse çoğalanı çoğalmayan konuma getirdiklerini, "evet" cevabını verirlerse bu cevabın başka bir soruyu doğuracağını ifade eder. Bu soru da "çoğalan nur mu, zulmet mi yoksa başka bir şey midir?" şeklindedir. Eğer bu soruya nurun veya zulmetin çoğaldığı cevabının verirlerse her iki durumda da her birinin başka bir

³⁶⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 200; Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, s. 148.

³⁶⁵ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 830; Betül Özbay, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, s. 92; Hilmi Demir, **Mit Kozmos ve Akıl**, s. 148.

³⁶⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 200.

³⁶⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 5, 22.

cevherle çoğalabileceğini ifade eder. Mâtürîdî, eğer nur ve zulmetin dışında bir varlıkla çoğalabileceğini ifade ederlerse üçüncü bir varlığın mevcudiyetini benimsemiş olacaklarını aktarmaktadır.³⁶⁸ Mâtürîdî'nin bu eleştirisinden sonraki iki eleştirisinde Mâtürîdî, tevhide ulaşmış ve düşünce sistemlerinin gerçek dışı olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî, onların düşünce sistemlerini mantıklı bulmayabilir. Fakat bu eleştirisinde üçüncü bir varlıktan kastı Allah'ın varlığı ise Mâtürîdî de Allah'ı eksilen ve çoğalan bir varlık durumuna getirdiği anlamına gelir. Mâtürîdî'nin amacı bu değilse yalnızca olumsuz eleştiri yapmak istediği anlamına gelmektedir.

Mâtürîdî'nin yaptığı diğer bir eleştiri de şudur: “Gerek nur gerek zulmet değişme ve başkalaşma, cüzlere ve parçalara ayrılma, güzelliğe ve çirkinliğe iyiliğe ve kötülüğe ve bunlardan başka her şeye eşit olarak müsaittir. Eğer nur ve zulmet tabiat ünitelerine karışarlarsa onunla birlikte vücut bulur ve onunla birlikte yok olurlar. Hiçbirinin ulûhiyete sahip olması mümkün değildir. Çünkü kudretsizlikleri ve bilgisizlikleri ortadadır.”³⁶⁹ Mâtürîdî, tab'an gerçekleşen herhangi bir olayda irade olmadığından kudret ve bilginin olmayacağını, bunun da hâdislik belirtisi olduğunu ifade etmektedir. O, tabiatın ilim ve kudret sahibi bir yaratıcıya delil oluşturduğunu aktarmaktadır. Bununla birlikte nur ve zulmetin varlığını reddetmeyen Mâtürîdî'ye göre nur ve zulmetin her ikisi de ilahi kudretin vasıtalarıdır.³⁷⁰ Yani nur ve zulmetin Allah tarafından yaratıldığını, hâdis varlıklar olduğunu düşünmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre değişme, parçalara ayrılma, güzellik ve çirkinliğe eşit oranda müsait olma durumları hâdislik belirtisidir. Bu yüzden nur ve zulmet cevheri hâdistir. Mâtürîdî, cevherlerin her birinin zorunlulukları olduğunu ve dolayısıyla başkasına bağımlılığını olduğunu aktarmaktadır. Bu özellikleriyle de ancak yaratılmış olduklarının üzerinde durmaktadır. Hâlbuki kıdemde, ihtiyaçsızlığın simgesi; yani başkasına bağımlılığın aksi durum söz konusudur. Çünkü kadim kıdemi sayesinde başkasından mustağni olmaktadır. Zaruret ve ihtiyaç ise cevheri diğerlerine muhtaç hale getirir, bu da yaratılmışlığın bir göstergesidir.³⁷¹

³⁶⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 202.

³⁶⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 49.

³⁷⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 49.

³⁷¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 21.

Mâtürîdî cevherlerin yaratılmışlığını duyu ve haberle ispatlar ve cevherlerin yaratılmışlığının nazar yoluyla kanıtının da duyu ve haber bilgisiyle kanıtlamanın paralelinde olduğunu ifade eder. Mâtürîdî cevherlerin yaratılmışlığını duyu bilgisi aracını kullanarak dört farklı açıdan ispat etmektedir. Nur ve zulmeti de cevher olarak ele alan Mâtürîdî, onları da aşağıdaki özellikleri ile hâdis kabul etmektedir. Mâtürîdî'ye göre nur ve zulmet de dahil tüm cevherlerin aşağıdaki özellikleri yaratılmışlıklarının göstergesidir. Mâtürîdî'nin delillerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Delil: Canlı-cansız tüm varlıklar için, her varlığın mevcudiyetinin başlangıç döneminden habersiz olduğu gibi güç ve bilgiyle nitelendiği dönemde bile bozulan yönlerini düzeltmekten aciz olduğunu aktarmaktadır. Bu da canlı-cansız her şeyin varlığının ancak kendi dışındaki bir şeyle mümkün olduğunu; dolayısıyla yaratılmış olduklarını göstermektedir. Çünkü yukarda da ifade ettiğimiz gibi kendi dışındakine bağımlılık, yaratılmışlık halidir ve kıdem başkasına bağımlılığa engeldir.³⁷²

2. Delil: Mâtürîdî, tabiatların âlemde her yerde bulunduğunu sürekli olarak tekrar etmektedir. Her somut cevher ('ayn), yani duyuyla idrak edilen her nesne (mahsûs) tabiatlardan bir araya gelmişlerdir.³⁷³ Her varlık belli tabiatlara sahiptir ve bu tabiatlara göre hareket etmektedirler.

Mâtürîdî Aristo fiziğinin en merkezi unsurlarından biri olan tabiat düşüncesini neredeyse tamamen Aristocu anlamda alır ve kendi âlem ve tanrı tasavvurunun inşasında oldukça sık biçimde kullanmaktadır. Bilindiği gibi Aristo fiziğinde sıcak, kuru, yaş ve soğuk dört tabiat olup sırasıyla ateş, hava, su ve toprak unsurlarında bulunur. Mürekkep varlıklar bu unsurların bir araya gelmesinden oluşur. Mâtürîdî'ye göre bu oluşum tabiatların dışından bir varlığın fiil ve müdahalesiyle gerçekleşmelidir.³⁷⁴

“Cismin, rahimlerde tabiatlar sayesinde oluşup gelişmesi, yıldızların hareketiyle meydana gelmesi yahut âlemin bu tabiatlardan zuhur etmesi, nur ile zulmetin karışıp bilahare ayrılması, yaratılmışların kudret ve tasavvurunun

³⁷² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 21-22.

³⁷³ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 435.

³⁷⁴ Tahir Uluç, **İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi**, s. 59.

dışındadır. Ayrıca her bir tabiat nesnesinin temel yapısını inceleyen kimse onu yaratılmışın değil yaratıcının eseri olarak görür. Çünkü gerek spermada gerek bütünüyle besinlerde gerekse rahimlerde beşerin özelliklerinden herhangi bir şey olmadığı gibi söz konusu nesnelere insanda bulunan akıl yeteneğine, işitme ve görme duyularına da sahip değildir. Aralarındaki farklarıyla birlikte bütün tabiatlar veya hayır ve şer cevherleri kendi fonksiyonlarıyla baş başa bırakılsa onların sayesinde hiçbir cisim ortaya çıkmaz ve onların tesiriyle hiçbir yaratık meydana gelmez. Böyle bir mekanizma sayesinde oluşumun meydana geleceğini söylemek aklî tasavvurdan çok uzaktır. Bütün bunlar, sözü edilen mekanizmalardan, alim ve hakim olan bir yaratıcı sayesinde zuhur etmektedir.

Mâtürîdî'ye göre tabiatta kötü, çirkin, değersiz ve aşağılık şeyler de vardır. Eğer dıştan gelen etkili bir yönetim bulunmasaydı realitenin böyle olma ihtimali yoktu.³⁷⁵ Duyularla algılanan her varlıkta farklı ve birbirine zıt özelliklerin (tabiat) bir araya gelmesi kaçınılmazdır. Öyleyse bu varlıkların yapıları gereği birbirinden ayrılıp uzaklaşması gerekir. Fakat böyle olmadığına göre bunlardan başka bir faktör sayesinde birleşmeleri gerekmektedir. Böyle bir yapılanmanın altında da her varlığın yaratılmışlığı yatmaktadır.³⁷⁶ Onun düşünce sisteminde tabiatlar, kendi varlıklarındaki zıtlıkları bir araya getirecek güç ve kudrette değillerdir. Allah, bu tabiatları, zıtlıklarına rağmen bir araya getiren yüce yaratıcı Allah'tır.

3. Delil: Âlem cüzlerden ve parçalardan oluşmuştur. Onu teşkil eden parçalardan çoğunun yok iken var olduğu bilinmekte; aynı zamanda bunların geliştiği, hacim kazandığı ve büyüdüğü de fark edilmektedir. Parçadan bütüne ilkesiyle de (Tümevarım yöntemiyle) bu mekanizmanın âlemin bütününe hakim olması gerekmektedir. Çünkü bütünü oluşturan sonlu ve sınırlı parçaların sonsuz bütünü oluşturmaları mümkün değildir.³⁷⁷ O halde bunlar da yaratılmıştır.

4. Delil: Tabiatın iyi ve kötü, küçük ve büyük, güzel ve çirkin tarafları bulunduğu gibi aydınlığı ve karanlığı da mevcuttur. Bunlar değişiklik ve son bulma belirtileridir, değişiklik ve son bulmada ise yok oluş vardır. Çünkü bilindiği üzere

³⁷⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 27.

³⁷⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

³⁷⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

bunun ispatı da farklılaşıp ayrışmaktır. Bir şey parçalandığında ise varlığı ortadan kalkar. Yok oluş ihtimali taşıyan bir şeyin ise varlığının kendinden (kadim) olması imkan dahilinde değildir.³⁷⁸ O halde tabiat hâdistir. Ayrıca değişme ile ayrışma bir şeyin başlangıcının bulunduğu da (yaratıldığını) gündeme getirir. Bu noktada “Gözlerden kaybolur ama yok olmaz” şeklinde görüş beyan edenin sözünün bir anlamı yoktur.³⁷⁹

Mâtürîdî, cevherlerle birlikte değişime uğrayan arazların mevcudiyetinin ancak başkasıyla mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre bu durumda nur ve zulmet tab’an karışmışlarsa bu durumda kendi cevherlerinin hem karışma hem de ayrışmaya meyilli olması gerekir. Eğer böyle bir şey mümkünse iki şeyin kendi kendilerine hem hareketli hem sakin hem canlı hem cansız pozisyonları mümkün olur.³⁸⁰ Bu da mantık dışıdır. Bu durumda tab’an oluşan bir varlıkta kadimlik söz konusu olamaz. Nasıl ki cevherlerle değişime uğrayan arazların mevcudiyeti başkasıyla mümkünse karışma ve ayrışma eylemleri de böyledir.³⁸¹ Bu durumda nur ve zulmet de başka bir varlığın etkisiyle karışmış; sonradan var olmuşlardır.

Kıscacası nur ve zulmetin kendi başlangıçlarından habersiz olması, belli tabiatlara sahip olmaları, nur ve zulmetin karışmasından önce bir oluşumun gerçekleşmesi ve nur ile zulmetin ilk hali gibi kalmaması, değişime uğraması onların yaratılmış olduğunun göstergeleridir. Nitekim nur ile zulmetin karışmasından meydana gelen âlem de hâdistir.

2.4.2. Âlemin Kıdemini Zulmetin İradesine Bağlayanların Eleştirisi

Mâtürîdî, Seneviyye’nin bir kısmının (Menaniyye, Deysaniyye) nur ve zulmetin karışımında irade sahibinin zulmet olduğunu düşündüklerini ifade

³⁷⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22.

³⁷⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 22; Mâtürîdî burada Sofistlerin “herkesin nesne ve olayları farklı olarak algıladığı” şeklindeki iddiasını eleştirmektedir. Ona göre duylarda bozulma meydana gelirse eğer bu durumda o tür idrake ait bulunanın dışındaki bir yetenekle idrak edilir. Duyu yeteneğinin algısında kalıcı bir bozukluk varsa algıda farklılık oluşur. Bu durumda da duyu sahibi organında meydana gelen hastalığı ve bunun gerçeği algılamada engel oluşturduğunu bilir. Böylece o, sahip bulunduğu duyu sayesinde engelin mevcudiyeti halinde gerçek olmayanı, kalkması durumunda ise gerçeği bilmiş olur. Ayrıca bu durum da yine ancak duyu algısıyla bilinmektedir. (Bu Dipnot Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi** s. 193-194'teki dipnottan alınmıştır.)

³⁸⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 50.

³⁸¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 50.

etmektedir. Mâtürîdî, zulmetin iradesiyle karışımın gerçekleştiği ve âlemin oluştuğu düşüncesine karşın nuru cahil duruma düşürdüklerini ifade ederek eleştiri yapar. Mâtürîdî, bütün iyiliklerin başının ilim, iyiliğin azametinin ise kudrete bağlı olduğunu ifade ederek en güçlü döneminde bile aciz kaldığını ifade etmektedir.³⁸² Nur ile zulmet tanrı ise her ikisinin de tanrılık vasıflarına sahip olması gerektiğini ve kudretsiz, cahil bir varlığın tanrı olamayacağını; ancak hâdis bir varlık olabileceğini ifade etmeye çalışmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî'nin “nurun en güçlü dönemi” ifadesini kullanmasının sebebi zulmete henüz karışmamış olmasıdır. Dolayısıyla âlem henüz oluşmamıştır. Seneviyye'ye göre âlem nur ve zulmetin savaş alanıdır. Ayrıca Mâtürîdî, nurun bilgisizlik ve kudretsizliğinin, karışmayla birlikte kötülüğe sebep olduğunu ifade etmektedir. Ona göre nurun bilgisizliği ve kudretsizliği, kötülüğe sebep olduğundan, nurun zulmete yardım ettiği anlamına gelmektedir.³⁸³ Bu durum da nuru hâdis kılmaktadır. Mâtürîdî, nurun da zulmetin de hâdisliğini ortaya koyarak âlemin hâdis olduğuna ulaşmayı amaçlamaktadır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre nur, zulmet ve âlem üçlüsünden herhangi birinin hâdisliği diğerlerini de hâdis kılmaktadır. Nitekim âlem nur ve zulmetin karışımından var olduğundan, bunlardan birinin hâdis olması “parçadan bütüne ilkesi” ile diğerlerini de hâdis kılacaktır. Bu durum da tek bir kadim yaratıcı ihtiyacını doğuracaktır. O yaratıcı da Allah'tır. Kısacası sonuç tevhide bağlanmaktadır.

Mâtürîdî, bu görüşe sahip olan Menaniyye'nin görüşlerini şu ifadelerle aktarmaktadır: “Menaniyye'nin iddiasına göre tabiat nesnelere şu anda buldukları şekilleriyle nurun ve zulmetin karışımından oluşmuştur. Başlangıçta nurla zulmet ayrı bulunuyorlardı: Nur Kuzey, Güney, Doğu ve Batı yönünden olmak üzere yukarıda, zulmet ise aşağıda bulunuyordu. Nihayet zulmet, nura taşkınlık göstermiş, böylece nur ile zulmet birleşmiş, Âlem de bu birleşme oranında oluşmuştur.³⁸⁴ Zulmet, önceleri nuru, yine nurun cevherinde hapsedmiş, sonra onun bütünlüğünü bozmuş ve nuru, düşmanını tutuklayacağı kendine has bir hapisane haline getirmiştir. Böylece nur, kendi kendisinin tutsağı olmuştur.³⁸⁵

³⁸² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 48.

³⁸³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 48.

³⁸⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 196.

³⁸⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 198.

Mâtürîdî, zulmete irade yüklemenin nuru aciz ve bilgisiz durumuna düşürdüğünü ifade etmektedir.³⁸⁶ Nur şuursuz ve mekanik, zulmet ise iradî olduğuna göre şuursuz bir varlığın âlemin yaratıcısı olmasının imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bu açıdan düşünce sistemlerinin tutarsızlığını ifade etmektedir.³⁸⁷ Mâtürîdî'nin aktardığı bilgilerden hareketle zulmetin iradesi ile karışmanın gerçekleştiğini kabul eden zümrelerin Menaniyye ve Deysaniyye olduğunu anlamaktayız. Mâtürîdî, onlara göre nurun fiil işlemesi şuursuz, zulmetinki ise iradi ise kâinatı da zulmetin yaratmış olacağını ifade etmektedir. Bu durum nuru hâdis kılar. Aynı zamanda her iradesiz nesne tanrı kabul edilecekse her hâdis varlığın Tanrı kabul edilmesi gerekir. Bu durumda da sayısız tanrının mevcudiyeti ortaya çıkmaktadır.³⁸⁸

Başlangıçta zulmet, nuru görmüş ve onu hapsedmek için tespit etmişse demek ki “bilmek” ve “görmek”le nitelenecek olan odur, zulmet cevherini görüp korunamayan ve onun boyunduruğundan kurtulma çarelerinden habersiz olan nur değildir. Buna göre bilmek, görmek, güç yetirmek, zengin ve şerefli olmak gibi vasıfların hepsi zulmet cevherine, yenilgi, bilgisizlik, acz, zillet ve aşağılanma da nur cevherine ait olacaktır.³⁸⁹ Mâtürîdî'ye göre bunlar şerdir ve hâdislik göstergesidir.³⁹⁰

Zulmet kendi başına taşkınlık göstermiştir. Buna göre de onun bu davranışı gösterdiği zaman dilimi, önceki bir zaman dilimine oranla tercih edilecek bir özelliğe sahip değildir. Bu yüzden nur ile zulmetin karışmamış cüzlerinde yeni bir oluşum söz konusu olmadığına ve karışım diğer cüzlerde fiilen oluştuğuna göre neden her iki varlığın bütün cüzleri karışmamıştır?³⁹¹

Nur ve zulmetin karışımının zulmetin iradesi ile olduğunu düşünen Senevi gruplar da nur ve zulmetin belli tabiatlara sahip olduğunu düşünmektedir. Karışımı, zulmetin iradesine bağlayan Senevi grupların, karışımın tab'an gerçekleştiğini düşünenlerden farkı, zulmetin iradi ve duyarlı, nurun ise şuursuz ve duyarsız

³⁸⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 204.

³⁸⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 198.

³⁸⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 198.

³⁸⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 198.

³⁹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 200.

³⁹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 200.

olduğunu kabul etmeleridir. Bu Senevi grupların Menaniyye ve Deysaniyye olduğunu ifade etmiştik. Mâtürîdî'nin aktardığı bilgilerden hareketle şimdi bu iki Senevi gruba göre nur ve zulmetin özelliklerini aşağıdaki tabloda görelim:

NUR	ZULMET
Yukarıda	Aşağıda
Sürekli yukarı çıkar	Sürekli aşağı iner
Beş cinsi var	Beş cinsi var
Beş duyusu var	Beş duyusu var
Hafiftir	Ağırdır
Duyarlı değildir	Duyarlıdır
Ondan çıkan her şey hayırdır	Ondan çıkan her şey şerdir
Kötülük gelmez	İyilik gelmez
Şuursuz	İradi
Arınmıştır	Arınmışlıktan uzaktır

Tablo 2: Âlemin Var Oluşunu Zulmetin İradesine Bağlayan Senevi Gruplara Göre Nur ve Zulmetin Özellikleri

Mâtürîdî, karışımı gerçekleştiren zulmetse, zulmetin yoğunluğuna rağmen, yoğun olmayan nura nüfuz edip ondan parça koparmasının uzak bir ihtimal olduğunu aktarır. Çünkü nurun tamamı yoğunluğu olmayan nesnelere doludur ve katı varlıklar onda yerleşecek bir nokta bulamaz.³⁹² Aşağıda bulunanın (zulmetin) karakteri sürekli aşağı inmek, yukarıda bulunanın (nurun) karakteri yukarı çıkmak ise nasıl olmuş da aşağıda bulunan yukarıya doğru yükselmiştir.³⁹³ Nur, yukarıda olması halinde

³⁹² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 200.

³⁹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 197.

Zulmetin ona nüfuz edebilme imkânı yoktur.³⁹⁴ Mâtürîdî, bu durumun ancak başka bir irade ile gerçekleşebileceğini ve bunu gerçekleştirenin de Allah olduğunu ispatlamayı amaçlamaktadır. Bu durumda nur ve zulmet de; nur ve zulmetin karışımından oluşan âlem de hâdistir. Mâtürîdî'nin nihai hedefi âlemin hâdisliğini ispat ederek tevhide ulaşmaktır. Nitekim Mâtürîdî'nin asıl eleştirdiği nokta nur ve zulmetin varlığıyla veya âlemin onların karışımıyla oluştuğu düşüncesi değil; âlemi kadim kabul etmeleridir. Nihai olarak ulaşmak istediği nokta ise tevhiddir.

Nûrun duyarlı olmadığı, ondan oluşan şeylerin tabiatı gereği meydana geldiği ve zulmetin rûhu Hemâme'nin³⁹⁵ ise duyarlı olduğu görüşünü de eleştiren Mâtürîdî âlemin meydana gelmesine sebep olacak imtizâcın oluşabilmesi için zulmet cevherinin nûru "bilmek" ve "görmek"le nitelenmesinin uygun olmadığını ileri sürer. Çünkü iyi özellikler zulmete ait iken, ondan kurtulamayan, âciz kalan nûra ise yenilgi, bilgisizlik ve acz özellikleri düşmektedir. Dolayısıyla bu durum iyi özellikleri nûra, kötü özellikleri zulmete yükleyen Mâniyye'nin izah edemeyeceği bir çelişkidir.³⁹⁶

Mâtürîdî, ilim, irade, kudret ve tekvin sıfatlarını yoktan yaratmanın önemli unsurları olarak görmekte ve bu sıfatların ezeli olduğunu düşünmektedir. Bu sıfatların Allah'ta olmaması gibi bir durum söz konusu olamaz. Nitekim Mâtürîdî'nin Allah'ın fiili sıfatlarını ezeli gördüğünü,³⁹⁷ bu sıfatların insanlardaki sıfatlarla karşılaştırılmayacak boyutta olduğunu ve onları hâdis kabul etmenin Allah'ı da hâdis kabul etmek anlamına geleceğini düşünmektedir.³⁹⁸ Yaratıcı ve yaratılan ayrımı da bu sıfatların kadim ya da hâdis kabul edilmesi ile ilgilidir. Yaratıcıya ait sıfatlar kadimdir.³⁹⁹ Yaratılanlar da kısmi olarak mevcuttur. Eğer bu sıfatlar bir varlıkta sınırlı olarak mevcutsa o varlık tanrı değil hâdis varlıktır. Bu durum Seneviyye'nin tanrı olarak kabul ettiği nur ve zulmet için de geçerlidir.

³⁹⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 200.

³⁹⁵ Bazı kaynaklarda "zulmet" yerine "hemame" de kullanılan bir ifadedir. Mâtürîdî, "hemame"yi "zulmetin ruhu" olarak tanımlar. (Dipnot için bkz: Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.196.)

³⁹⁶ Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, s. 318.

³⁹⁷ Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, s. 80.

³⁹⁸ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, ss. 493-494; Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, s. 33.

³⁹⁹ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, ss. 493-494.

Her ne kadar Mecusilik'te irade nurun kendisinde görülse de Mâtürîdî'nin aktardığı bilgilere göre Seneviyye'nin hiçbir grubunun karışımı nura ithaf etmediğini anlıyoruz. Bu durum bize göre çelişki gibi görünse de Mâtürîdî'nin düşünce sistemine göre çelişki değildir. Çünkü Mâtürîdî, Mecusiliği aktarımına göre korkak bir tanrıyı tanrı olarak kabul etmenin mantık dışı olduğunu ifade ederek korkulacak varlığın tanrılıkla vasıflandırılmaması gerektiğini eklemektedir.⁴⁰⁰ Burada korkulan varlık da zulmettir. O halde yegane tanrının zulmet olması gerekmektedir. Mâtürîdî'nin eleştirisini ele almadan önce Mecusilik'te zulmet anlayışını hatırlayalım. Onların bir kısmının görüşüne göre kendi güzelliği Allah'ın⁴⁰¹ hoşuna gitmiş, bu konuda rakibi olabileceğinden endişe etmiş, düşünceye dalmış ve bu düşüncesinden İblis türemiştir.⁴⁰² Mecusilerin diğer kısmına göre ise İblis Allah'ı görmüş, O da arkasına dönmüş, İblis'i görmüş; bir süre kendisini serbest bırakmak üzere onunla anlaşmış, nihayet zamanı gelince onu yok etmiştir. Böylece her kötülük İblis'ten her iyilik de Allah'tan oluşmuştur.⁴⁰³ Bu anlayışa göre zulmet, gölgenin şahsa nisbeti gibi bağımlı ve arizi gibi görünmektedir. Nitekim Zerdüş'tün de zulmetin arizi olduğunu düşündüğü için kötülüğü gerçek bir varlık olarak görmediği de aktarılmaktadır.⁴⁰⁴ Fakat aktarımlarından anlaşıldığı kadarıyla Mâtürîdî, karışmayı zulmetin iradesine bağlamaktadır. Bunun sebebi ise korku kaynağının zulmet olması gibi görünmektedir. Çünkü Mâtürîdî, Mecusilerin korku ve endişe sahibi, bilgisiz ve güçsüz bir varlığı tanrı olarak benimsediklerini; oysa yaratıcının, korku ve endişe ile nitelendirilemeyeceğini ve bu duyguların hâdis olana ait olduğunu ifade eder. Bu durum, O'nun her şeyin Rabbi olduğunu bilmemesini gerektirir. Yine ona göre İblis'in onu görmesi de aynı konumdadır. İblis'in gözünün ona zarar verdiğini ve gözünden zarar görebiliyorsa da kudreti ve ilminin söz konusu olamayacağını aktarır. Gözün menfi olarak etkilediği, kudretini ortadan kaldırdığı ve ilmini yok ettiği birinin ise kendi zatiyla değil ancak başkasının yardımıyla Rab ve yaratıcı vasıflarını taşıyabileceğini; bu durumda da Mecusilerin mabudu için mabud değil, kul olduğunu

⁴⁰⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 215.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, Mecusilik'te nuru "Allah" olarak, zulmeti ise "İblis" olarak ele almaktadır.

⁴⁰² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 214.

⁴⁰³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 214.

⁴⁰⁴ Metin Özdemir, "Kötülük Problemi", **Kelam**, s. 561.

söylemenin daha isabetli olacağını ifade etmektedir.⁴⁰⁵ Kısacası korkan, endişe duyan bir varlık ancak hâdis bir varlık olur ki bu da tanrı olamaz. Eğer âlemi var eden tanrılardan biri hâdis ise diğeriyle karıştığından diğeri de hâdis yapacaktır. Bu durumda âlem de hâdis bir varlık olacaktır. Hâdis olan varlıkları yaratan bir kadim varlığa ihtiyaç vardır. Bu da Allah'tır.

Mâtürîdî, nur ve zulmetin karışmasından âlemin oluştuğunu düşünen Seneviyye'yi karışımın kadim değil hâdis olduğu hususunda eleştirmiş; bu eleştirileri nur ve zulmetin hâdisliğini ispatlayarak yapmış ve buradan hareketle âlemin hâdisliğine ulaşmıştır. Fakat Senevi gruplardan olan Menaniyye'nin nur ve zulmetin karıştığı yönlerden hâdis olduğunu aktarmasına rağmen, onları da eleştirmekten geri durmamış; nur ve zulmetin temas sınırı hususunda eleştirmiş; nur ve zulmetin kadim olmadığını ortaya koymuştur. Çünkü Mâtürîdî'nin nihai hedefi tevhiddir. Şimdi Mâtürîdî'nin eleştirilerini ele alalım.

Mâtürîdî, öncelikle nur ve zulmetin karışmadan önce temas halinde olup olmadığını sorar ve iki ihtimalde de nur ve/ya zulmetin hâdis olduğu sonucuna ulaşır.⁴⁰⁶ Buna göre eğer karışmadan önce nur ve zulmet temas halindeyse demek ki sonradan vücut bulmuşlardır. Mâtürîdî bu eleştirisinde “şahidin gaibe delaleti” yöntemi ile parçanın sonradanlığının bütünün sonradanlığını gerekli kıldığını ifade eder.⁴⁰⁷ Sonlu cüzler kümesinin sonsuz olması ihtimal dışıdır. Çünkü sonlu oluş kümenin bütün parçalarına nüfuz eder ve onlarla bütünleşir.⁴⁰⁸ Aksi halde nur ile zulmet ezelde temas halinde değillerse, aralarında karışımın gerçekleşebilmesi için ikisinden birinin hacim genişletmesi veya daraltma yapması gereklidir ki diğeri giriş yapsın. Hangisi olursa olsun, tertipte önceden bulunmayan bir fazlalık, cevherden ayırma veya ilave etme işlemi vardır. Bu durumda da sonsuzluk iddiası boşa çıkar. Çünkü nurun parçaları hâdis olmayınca zulmetin kendisiyle karışması için nüfuz etmesi imkânsızdır. Karışmaya müsait olduğuna göre, nur kadim değil hâdis olmalıdır.⁴⁰⁹ Böylece ilk ihtimale göre nur ve zulmetin her ikisi de; ikinci ihtimale

⁴⁰⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 215.

⁴⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 199-200.

⁴⁰⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 199-200.

⁴⁰⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 197.

⁴⁰⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 199-200.

göre ise nur hâdis olur. Bu durumda nurun hâdisliği zulmetin de hâdisliğini gerektirir. O halde her iki ihtimal de nur ve zulmetin hâdis olduğunu, yaratıcının da tek olduğunu göstermektedir.

Mâtürîdî'nin Menaniyye'ye yaptığı bir başka eleştiri de şudur: "Menaniyye'nin telakkisine göre nur kuzeyden güneye doğru giderken zulmetle, zulmet de kuzeye doğru giderken nurla karşılaşır. Her ikisi de zulmetten bir parçanın nura girmesi yönünden temas halinde (sonlu) ise diğer yönlerden nihayetsizdir.⁴¹⁰ Sonluluğun diğer yönlerde bulunmayıp, karışımın gerçekleştiği yönde olduğunu ileri sürerek aslında sonlu olanı sonsuz konumda göstermiştir. Çünkü nihayete eriş bir sınırlılıktır. Sınırlı olma ise daha büyük olandan geri kalmak demektir. Bu da başkasının onun üzerinde tasarrufta bulunabilmesi anlamına gelir. Bu da nesnenin bir tarafının yaratılmış olduğunun kanıtıdır."⁴¹¹ Eğer sonsuz bir cismin var olduğu farz edilirse, bunun bir kısmının eksildiğini düşündüğümüzde geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise alınan kısım iade edildiğinde tamamı sonlu olacaktır. O halde bu, "sonsuz olan sonludur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir.⁴¹² Kindî'ye göre sonsuz bir cisimden bir parça alındığını kabul etmek nihayetinde onu sonlu kılacaktır. Nitekim nur sonsuz kabul edildiği için de sonsuz olanın eksilmesi veya ona ilave edilmesi durumu çelişki oluşturur. Sonsuz olana eksiltme veya artırma işlemi yapılamaz. Buradan da anlaşılacağı üzere Mâtürîdî'nin onlara yönelik eleştirilerinde kabul ettiği öncül, "nihayetsiz bir cisim olamayacağı"dır. Kindî, niteliği ve niceliği olan cisimlerin sonsuz olamayacağı görüşündedir.⁴¹³ Mâtürîdî'nin Kindî'nin eserlerinden haberdar olup olmadığına dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Fakat bu hususta Rudolph Mâtürîdî'nin Kindî'nin düşüncelerine, onun düşüncelerini doğuya taşıyan öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhi ile ulaşılmış olabileceğinden bahseder.⁴¹⁴ Mâtürîdî, Kindî'nin düşüncelerinden haberdar gibi görüldüğünden böyle bir durum mümkün görünmektedir.

⁴¹⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 212; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 836.

⁴¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 197.

⁴¹² Kindî, **Felsefî Risâleler**, Mahmut Kaya, Ed. M.Cüneyt Kaya, 3.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014, s. 199.

⁴¹³ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politîği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, s. 446.

⁴¹⁴ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, ss. 259, 477.

2.4.3. Âlemin Kâdemini Aracı Unsura Bağlayanların Eleştirisi

Âlemin bir aracı sayesinde oluştuğunu düşünen Senevi grup Merkûniyye'dir. Merkûniyye, âlemin oluşumunda nur ile zulmete üçüncü bir unsur eklemeleri açısından diğer Senevilerden farklıdır. Onlar nur ile zulmet arasında üçüncü bir unsurun var olduğunu iddia ederler. Mâtürîdî, bu aracının insan olduğunu; yani bu varlığın kadim olmadığını, kadim iki varlığı birleştiren bir unsur olduğunu aktarmaktadır. Onlara göre bu aracı duyuya ve algıya sahiptir.⁴¹⁵ Şehristani ve İbn Nedim de birleştirici unsurun kadim olmadığını⁴¹⁶ aktarmışlardır. İbn Nedim bu aracının insan olduğu; hatta bazılarının da bu aracının Hz. İsa olduğuna inandıklarını ifade etmektedir.⁴¹⁷ Bazı kaynaklarda da bu aracı unsurun Hz. İsa olarak ifade edildiği görülmektedir.⁴¹⁸

Nur, zulmet ve aracı unsur başlangıçta ayrı iken sonradan birleşip karışmıştır. Güneşin yukarıdan gölgeye paralel oluşu gibi üç cinsten her biri kendinden sonra gelene paralel olur. Mesela aracı, (üstündeki) nur ve altındaki zulmetle paralel bir konumda bulunur. Diğer Senevilere göre ise nur ile zulmet aynı paralelliği taşır.⁴¹⁹ Hz. İsa'nın "aracı unsur" olarak isimlendirilmesi ve üçlü sistemi dikkate alacak olursak, Merkûniyye, diğer Senevi gruplara nazaran Hristiyanlığa daha yakındır, diyebiliriz. Fakat düalizmin temelinde iki kadim varlık anlayışı bulunur. Zaten kadimliklerinden dolayı onlara tanrılık vasfı verilmektedir. Merkûniyye'nin düalist olup olmadıkları konusunda (üçlü sistemlerinden dolayı) soru işareti uyandırmaktadır. Rudolph, Merkûniyye konusunda *Kitabü't-Tevhid* metninin oldukça geniş bölümünün şu ana kadar İslam literatüründen elde edilen bilgilerle uyuşmadığını, burada Markoni öğretisinin düalist olarak yorumlanmadığını ifade eder. Ayrıca erken dönem Hristiyan kaynaklarından edinilen bilgilere göre özgün formuyla verildiğini aktarır.⁴²⁰ Fakat her ne kadar soru işareti uyandırsa da Merkûniyye inanç sistemindeki üçüncü unsur olan "aracı unsur" kadim değildir.

⁴¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 212.

⁴¹⁶ Şehristani, *El Mîlel ve'n Nihal*, s. 229.

⁴¹⁷ Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 850.

⁴¹⁸ J. Hamilton, B. Hamilton, Y. Stoyanov, *Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler*, s. 38; Sean Martin, *Gnostikler*, s. 59.

⁴¹⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 212.

⁴²⁰ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 292.

Mâtürîdî de Markion öğretisini tamamen düalist olarak sunmaktadır. Bu da İslam kaynaklarında çizilen resme uymaktadır.⁴²¹ Biz de Merküniyye'yi düalist anlayışı ile ele alacağız.

Mâtürîdî, diğer senevi grupları eleştirirken, onların inanç sistemine göre üçüncü bir varlığın söz konusu olacağını sürekli olarak ortaya koymaya çalışmış; buradan da âlemin hâdisliğine ulaşmayı amaçlamıştı. Merküniyye'nin inanç sisteminde ise zaten üçüncü bir unsur mevcut. Fakat bu unsur Mâtürîdî'nin ortaya koymaya çalıştığı gibi kadim varlık olan tek tanrı değil, hâdis bir varlıktır. Merküniyye'nin sistemine göre bu hâdis varlık, iki kadim varlığı birleştirdiği için âlem var olmuştur. Bundan dolayı Mâtürîdî, onları aracı unsurun ne olduğu hususunda eleştirmektedir. Aracı unsur kadim olmadığından, iki kadim varlığın âlemi oluşturmak için ona ihtiyaç duymasını çelişki kabul eder ve böylece nur ve zulmetin hâdisliğini de ortaya koyar. Mâtürîdî, bu sonuca aracı unsurun ne anlama geldiği hususunda iki ihtimal sunarak ve bu ihtimalleri eleştirerek varmaktadır:

Birinci İhtimal: Aracı unsur, kâinatın kendisinden oluştuğu bir tedbir olabilir.⁴²²

Mâtürîdî bu durumda tedbir nur ve zulmetin arasında bulunduğu için birleşmelerini imkânsız bulur. Zulmetin özelliği aşağıya inmek, nurunki ise yukarıya çıkmak olduğundan tedbir ancak aralarında karışmalarını önleyecek bir mani olabilir.⁴²³ Ancak tedbir sayesinde iki asıl bir araya getirilmiş ve yine o sayede karışım olmuşsa bu durumda tedbir her kötülüğün kaynağını oluşturur, çünkü kötülük, onun düzenlediği karışımdan doğmuştur.⁴²⁴ Şayet tedbir nur ile zulmeti bir araya getirmeseydi, birinin diğerine ulaşması mümkün olmazdı. Böylece durum hayırla şerrin yaratıcısının tek olması noktasına varır.⁴²⁵ Mâtürîdî, nurun da zulmetin de bir tedbire ihtiyaç duyduklarından dolayı kadim olmadığını, onların kadim olan bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu düşünmektedir. Ayrıca daha önce de Mâtürîdî'nin ihtiyacsızlığı kadimliğin gereği olarak gördüğünü aktarmıştık.

⁴²¹ Ulrich Rudolph, **Mâtürîdî**, s. 292.

⁴²² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 212.

⁴²³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 212.

⁴²⁴ Buradaki kastı kötülüğün varoluşu değil nura olan zararıdır.

⁴²⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, ss. 212-213.

Mâtürîdî, daha önce de nur ile zulmetin zıt yapılarından dolayı birleşmelerinin imkânsız olduğunu, eğer birleşmişlerse de onları birleştiren üçüncü bir varlığın olması gerektiğini ifade etmişti. Peki, şimdi aracıyı neden bir mani olarak görmektedir? Çünkü onların inancına göre aracı unsur sonlu, nur ve zulmet ise sonsuzdur. Ayrıca aracı unsur, nur ve zulmetin kemalinden de yoksundur. Mâtürîdî ise aracının hem yukarı hem aşağı âlemi yönetebilen ve onları kullanabilen bir varlık olması gerektiğini düşünür. Buna gücü yetebilecek varlığın tek bir tanrı olduğunu onların çelişkileriyle anlatmaya çalışan Mâtürîdî, bu durumda gerçek tanrının tek olduğunu ve gerek karışım gerekse öne sürülenlerin hayal ürünü olduğunu bildirir.⁴²⁶

İkinci İhtimal: Aracı unsur, nur ile zulmeti bir araya getirerek evreni var eden⁴²⁷ birleştirici bir unsurdur.

Mâtürîdî, bu ihtimali esas alarak ilk olarak şöyle bir eleştiri yapar: “Eğer nur ile zulmet yapısal özellikleriyle güç kullanıp aracıyı etkisiz hale getirmiş ve böylece karışmışlarsa, demek ki duyum ve algı yeteneği aracıya hiçbir yarar sağlamamıştır. Çünkü tabî/doğal iş görenin egemenliğine girmiştir, bu durumda onun aracı olmasının bir anlamı yoktur. Dolayısıyla karışım nur ile zulmete bağlı olarak meydana gelmiştir.⁴²⁸ Mâtürîdî, tabî olan şeyin statüsünün irade değil cebir olduğunu söyler. Konumu, nesnelere hiçten yaratma derecesine ulaşmış bir varlığın fiilinin tabî olması imkânsızdır. Şu da var ki bir şeyin tabî vücut bulması demek yaratıcısının başkasının hükmü altında olması ve doğrudan yaratılma imkânından mahrum kalması demektir. Mâtürîdî bunun zaaf ve hâdislik belirtisi olduğunu söyler.⁴²⁹ Mâtürîdî, burada aracı unsurun tab’an hareket ettiğini ifade etmektedir. Fakat Seneviyye, aracının tab’an veya iradi hareket ettiği hususunda her hangi bir yorum yapmamaktadır. Mâtürîdî, bu hususta onlara dair herhangi bir görüş aktarmamaktadır. Merküniyye ile ilgili kaynaklar kısıtlı olsa da, bu kaynaklara baktığımızda aracı unsurun tab’an hareket ettiği ile ilgili herhangi bir bilgiye rastlamadığımızı ifade edebiliriz. Ayrıca Mâtürîdî’nin Merküniyye hususunda kaynağını sorguladığımızda Mâtürîdî’nin bu grup hakkındaki bilgileri İbn Şebib’den

⁴²⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 213.

⁴²⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 212.

⁴²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 213.

⁴²⁹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 59.

aldığını görürüz.⁴³⁰ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin kaynağı Mu'tezile'dir. Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada Menaniyye mensupları ve Mecusiler aktif rol oynasalar da⁴³¹ Merküniyye ve Deysaniyye mensuplarının o coğrafyada yaşadığına dair elimizde herhangi bir kanıt bulunmamaktadır.⁴³² Mâtürîdî'nin Merküniyye ve Deysaniyye mensuplarını çok iyi tanımadığı ve karşılıklı tartışmadığı aktarılmaktadır. Mâtürîdî onları Iraklı bir kaynağa bağlı olarak takdim etmiştir. Bu da *Kitabü't-Tevhid*'te geçtiği üzere Muhammed İbn Şebib'dir.⁴³³ Kısacası Mâtürîdî'nin onlar hakkında aktardığı bilgiler birinci elden değildir. Bu yüzden Mâtürîdî'nin Marküniyye'ye dair aktardığı bilgilerle diğer kaynaklarda geçen bilgilerin farklı olması olağandır. Mâtürîdî, ikincil kaynaktan bilgi elde etmiş olmasına rağmen Merküniyye'ye kesin bir biçimde olumsuz eleştiri yöneltmiştir. Seneviyye'ye dair eleştirilerinde Mâtürîdî, ön kabul hareket ettiğinden tam olarak tarafsız bir tutum sergileyememiştir.

Mâtürîdî'nin Merküniyye'yi eleştirilerine geçecek olursak, İbn Şebib'den aktardığı bilgilerle şu eleştiri yapıldığını görürüz.⁴³⁴ “Merküniler aracıyı sonlu, diğer ikisini de sonsuz kabul etmişlerdir. Sonlu olan sonsuz olanın güdümünde bulunur, çünkü o, sonsuzun bulunduğu kemalden yoksun olma, uzun boylu insan yanında kısa boylu kalma pozisyonundadır. İnsan -Merkünilerin söylediği gibi- bedendeki hayat ise, hayat bedeni duyumlu hale getiren ve onu kullanan bir şeyden ibarettir. Hâlbuki öne sürdükleri aracı, hem yukarı hem aşağı âlemi yönetebilen ve kullanabilen olmalıdır. Buna göre gerçek tanrı tek olur ve gerek karışım gerekse öne sürülen hayal ürünü diğer fikirler temelden yıkılır.” O, İbn Şebib'den aktardığı bu görüşe katılmaktadır. Bunun yanı sıra Merküniyye'nin görüşlerini benimseyen bir kimsenin insan hayatından ibaret olan imtızacı ileri sürmesinin çelişki olduğunu belirtir. Çünkü hiçbir insan çocukluk döneminin yönetiminden haberdar olmadığı gibi kimse bünyesinde bozulana düzeltemez ve kendisine gelen bir afeti defedemez. Bunlara gücü yetmeyen imtızacı sağlaması da ona göre çelişkidir. Bu durumu da yaratıcı ve

⁴³⁰ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 213.

⁴³¹ Hilmi Demir, "Mâverâünnehir'in Dini-Politikî ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, s. 434.

⁴³² Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 27

⁴³³ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 294.

⁴³⁴ Ulrich Rudolph, *Mâtürîdî*, s. 294; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 213.

yöneticinin tek olduğunun ve her şeyin tek tanrının yönetimi altında olduğunun göstergesi sayar.⁴³⁵

Mâtürîdî'ye göre onların kabul ettiği gibi nur ile zulmetin konumunda önceleri bulunmayan, bilahare yaratılacak nesne ve olayları üstlenecek şekilde gelişen bir değişimin bir kadirin kudret sıfatıyla meydana gelmesiyle zâtı sayesinde meydana gelmesi arasında fark yoktur; ancak kadim olan ilahi sıfatın (halk, tekvin) yaratılmış (mükevven) konumuna çevrilmemesi şartıyla. Çünkü (diğer sıfatlar gibi) burada sözü edilen, Allah'ın kudret sıfatının da zatınının da gözden ve zihnin müfterit idrakinden yoksun olmaları arasında fark yoktur.⁴³⁶ Mâtürîdî, her ne kadar görüş rivayet ettiği İbn Şebib'e katılsa da "Allah'ın sıfatları" hususunda onları eleştirmekten geri durmaz. Burada, kendisi ile İbn Şebib ve dolayısıyla Mu'tezile arasında anlaşmazlık konusu olan mâna sıfatları meselesine temas etmektedir. Ona göre Mu'tezile âlimlerinin Zât-ı ilahiyeden ayrı olarak düşünölebilen halk, kudret gibi sıfatları kabul etmediklerinden yaratılış hususunda Seneviyye'yi eleştirmeye hakları yoktur. Mu'tezile ile Seneviyye'nin hilkat (yaratılış) hakkındaki görüşleri, gerçek dışı olmak açısından aynı paraleldedir.⁴³⁷

Özetleyecek olursak Mâtürîdî, Merküniyye'ye eleştirilerini aracı unsur üzerinden yapmaktadır. Eleştirdiği durum, sonsuz iki unsurun karışmasının ve âlemin oluşumunun sonlu bir aracı sayesinde olmasıdır. Aracı unsurun üzerinde durmasının sebebi de budur. Ona göre üçüncü bir unsur, onların inandığı gibi sonlu bir varlık (örneğin insan) değil de sonsuz ve tek bir yaratıcı olan Allah olmalıdır. Ayrıca Mâtürîdî yoktan yaratılışı ispat etmek için Allah'ın sıfatları konusuna da girmiş ve bu hususta hem Seneviyye'yi hem de Seneviyye'yi eleştiren Mu'tezileyi eleştirmiştir. Kısaca Mâtürîdî'nin Merküniyye'yi eleştirirken varmak istediği sonuç hem onların çelişkilerinden yola çıkarak Allah'ın birliğini hem de yoktan yaratmayı ortaya koymaktır.

⁴³⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 213.

⁴³⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 213.

⁴³⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 213.

SONUÇ

Mâtürîdî, çeşitli dinlerin kavşağı olan bir bölgede yaşamış ve bu durum eserlerine de yansımıştır. Abbasilerin otoritesinin zayıf olduğu Maverâünnehir topraklarında yaşayan Mâtürîdî'nin İslam'daki tevhid inancını tehdit altında gördüğü ve tevhid inancını temellendirmek istediği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin günümüze gelen eserlerinden *Kitâbü't-Tevhîd*'de de, *Te'vilâtü'l Kur'ân*'da da bu kaygıyı ve gayreti hissetmek mümkündür. Nitekim *Kitâbü't-Tevhîd* eserinin ismi de bunu yansıtmaktadır. Mâtürîdî eserlerinde tevhid anlayışına ters düşen birçok dini eleştirmiştir. İran'ın düalist dinleri olan Mecusilik, Merküniyye, Deysaniyye ve Menaniyye'yi barındıran Seneviyye de bunlardan biridir.

Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirisinde kaynağını sorguladığımızda, onlarla bizzat iletişim kurduğuna dair elimizde herhangi bir kanıt yoktur. Kendisinin de bu hususta herhangi bir ifadesi yoktur. Fakat aktardığı bilgilerde Muhammed İbn Şebib'i kaynak göstermektedir. Irak'lı bir Mu'tezile bilgini olan Muhammed İbn Şebib hakkında ise kaynaklardaki bilgiler sınırlıdır. Bu durum da bizi Mâtürîdî'nin Seneviyye hususundaki kaynaklarının ikincil kaynaklar olduğuna ve onlarla bizzat tartışmaya girmediğine ulaştırmıştır. Seneviyye hakkında günümüzde var olan kaynaklar için de aynı durum söz konusudur. Mâtürîdî'nin Seneviyye hakkında aktardığı bilgilerle asıl kaynakları karşılaştırmak istediğimizde günümüze gelen birincil kaynak olmadığı⁴³⁸ ve Mâtürîdî'nin bilgileri ile ikincil kaynakları kıyaslağımızda bilgilerin örtüşüğünü gördük. Mâtürîdî, Seneviyye konusunda ikinci elden bilgi edinmesine rağmen, onlara karşı sert ve tavizsiz bir tavra sahiptir. Bazen kendi üslubuna uymayan sert ve niteleyici kelimeler kullanmıştır. Fıkaları yeren rivayetleri, sıhhatleri ile ilgili ihtiyatını belirterek ama çoğu kere Hz. Peygamber söylemiş gibi algılayarak onların aleyhine kullanmıştır.⁴³⁹ Mâtürîdî'nin bu tutumunun yaşadığı dönem ve coğrafyadan kaynaklandığını gördük. Semerkant'ın Abbasi otoritesinden uzak olması, farklı inanç sistemlerinin özgürlüğüne fırsat vermiştir. Bu durum Maniheistlerin ve Mecusiler de misyonerlik faaliyetinde aktif

⁴³⁸20. Yüzyılda Mısır'da ve Turfan'da yapılan kazılarda bulunan ve halen üzerinde çalışılan Menaniyye metinlerini istisna sayabiliriz.

⁴³⁹ Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 119.

rol almalarına ortam hazırlamıştır. Ayrıca Abbasilerin Seneviyye ile siyasi mücadelesi ve İslam bilginlerinin Seneviyye'ye yazdıkları reddiyelerden Mâtürîdî'nin haberi olmalı ki, İslam bilginleri ile Seneviyye arasında yapılan tartışmalar, yazılan reddiyelerin konuları Mâtürîdî'nin eleştirdiği konularla aynıdır. Bu konular: Allah'ın varlığı, âlemin ezeliyeti ve nübüvvet konularıdır.⁴⁴⁰ Yaşadığı toplumda Senevilerin sosyal durumu ve reddiyelerden etkilenen Mâtürîdî, Seneviyye'ye tevhid endişesi ile eleştiri yöneltmiş ve tavizsiz davranmıştır.

Mâtürîdî, Seneviyye'nin kıdem anlayışını eleştirisinde kendi bilgi kuramını kullanmıştır. Mâtürîdî'nin bilgi kuramında akıl/nazar, haber ve duyu bilgisi olmak üzere üç tür bilgi aracı mevcuttur. O, bu üç bilgi aracının bir bütün olduğunu düşünmüş; ispatlarını da bu kuramla sağlamıştır. Bu anlamda aklî istidlâl ve duyuyu yeterli görmemiş ve onları heberi bilgi ile desteklemiştir. Âlemin hâdis olduğuna bu kuramla cevherlerin ve ârâzların hudûsunu ispatlayarak ulaşmıştır. Onun kullandığı bir başka yöntem de "Abase İrca/ Ruductio ad absurdum" olarak isimlendirilen ve "saçma olana indirgeme" anlamına gelen yöntemdir. Bir iddiayı doğru kabul ederek saçma bir sonuca varıp, iddianın yanlış olduğu sonucuna varıldığı bu yöntemi Mâtürîdî'nin, Seneviyye'yi eleştirisinde sık sık kullandığını ifade edebiliriz. Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi âlemin kıdemi hususunda eleştirmesinin sebebi âlemin kadimliğinin tevhid inancını tehdit edeceği endişedir. Âlemin hâdisliğini de bilgi kuramı ile ispatlayan Mâtürîdî, nihai amacı olan tevhid inancını temellendirmiştir.

Mâtürîdî'ye göre âlemin nur ve zulmetin karışması ile oluştuğunu iddia eden Seneviyye'nin inanç sistemine göre nur ve zulmetin ikisinden biri, diğerinin güdümünde kalmış, yaratma hususunda zorunluluk hissetmiştir. Zorunluluk ise muhtaçlık ve acizlik göstergesi olduğundan tanrılardan biri veya her ikisi hâdistir. Birinin hâdisliği, karışmalarından dolayı diğerini de hâdis kılar. Onlardan karışan âlem de hâdis olur. Mâtürîdî, nurun, zulmetin ve âlemin ezeli olmadığını göstererek düalizme antitez sunmuş ve tevhidi ortaya koymuştur. Buradan anlıyoruz ki Mâtürîdî, kıdem konusunu ele alırken aslında düalizm meselesini ele almakta ve nihai hedefi olan tevhide ulaşmaktadır.

⁴⁴⁰ Melhem Chokr, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, ss. 163, 180.

Mâtürîdî'nin Seneviyye'yi eleştirdiği nokta nur ve zulmetin âlemin iki temel unsuru olması değil, bu iki unsuru ezeli olarak kabul etmeleridir. Nitekim Mâtürîdî de nur ve zulmeti “cevher” olarak adandırmıştır. Bu iki cevherin, âlemin temel unsurları olmasını eleştirmemiş, bu iki unsuru kâdim görmelerine eleştiri yöneltmiştir. Cevherlerin hâdisliğini ispatlarken kullandığı bilgi kuramını nur ve zulmet cevherlerinin hâdisliğini ispat ederken de kullanmıştır.

Mâtürîdî, Senevi dinlerin tamamını “düalist dinler” olarak ele aldığından bu dinlerin tamamının düalist olup olmadığını sorguladık. Merküniyye, Deysaniyye ve Menaniyye dinlerinin düalist dinler olduğu; fakat Mecusiliğin düalist bir din olarak ortaya çıkmadığına ulaştık. Hatta Mâtürîdî ile yakın dönemlerde yaşamış İslam bilginlerinin kaynaklarını incelediğimizde Mecusiliğin tevhid dini olarak anıldığını gördük. Yine bu kaynaklardan edindiğimiz bilgilerle Mâtürîdî'nin coğrafyasına dair bilgileri karşılaştırdığımızda Mâtürîdî'nin ele aldığı dinin, aslında Mecusilik değil, Mecusiliğin bir mezhebi olan Zürvaniyye olduğu sonucuna ulaştık.

Mâtürîdî, tanrıya kötülük atfetmek istemedikleri için düalizme yönelen Seneviyye'yi âlemde kötülüğün olduğunu ve başkasının müdahalesi olmadan, kendi başına var olabilen bir varlığın kendisinde kötülük bulunmasını istemeyeceğini ifade ederek eleştirmiştir. Buradan hareketle iyiliğin de kötülüğün de yaratıcısının tek bir tanrı olduğuna ulaşmıştır. O, kötülüğü doğrudan Allah'a atfetmek yerine “tekvin” sıfatına bağlamış ve bu sıfatı ezeli kabul etmiştir. Yaratıkların kötülükle nitelendirilmesinin Allah tarafından doğrudan değil, tekvin aracılığı ile gerçekleştiğini ifade etmiştir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre tekvinin yokluğu Allah'ın kötü vasıflandırılmasına sebep olabilmektedir.⁴⁴¹ Mâtürîdî, kötülüğü tekvin sıfatına atfederek, aynı zamanda kötülüğün ezeli olmadığı tezini ortaya koymuştur. Ayrıca Allah ile kötülük arasına “tekvin” sıfatını koyarak, bu sıfatın ezeli olduğunu savunmuştur.

Bu endişeyi de yaşadığı coğrafya ile ilişkilendirebiliriz. Tezimizde de aktardığımız üzere Senevi dinlerin kendi görüşlerini yaymak adına aktif çalıştıklarını bilmekteyiz. Aynı coğrafyada yaşayan dinlerin birbirinden ayrı düşünülmesi ve

⁴⁴¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, s. 61.

aralarında bir etkileşim olmamasının imkânsızlığı düşünülürde de Mâtürîdî'nin endişesini anlamak mümkündür. Yaşadığı coğrafyanın Mâtürîdî'yi olumlu ve olumsuz her iki açıdan da etkilediğini ifade edebiliriz. Buna göre o, yaşadığı kültür çevresinin etkisinde bir din anlayışı geliştirmiştir. Bu çerçevenin gayr-ı Arab ve merkezî otoriteden uzak oluşu, kendisinin gündelik siyasetle uğraşmayı Mâtürîdî'nin bağımsız ve hür düşünmesini kolaylaştırmış ve akla ve dayalı sağlam bir din anlayışı oluşturmuştur.⁴⁴²

⁴⁴² Sönmez Kutlu, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, s. 123.

KAYNAKÇA

- Abrahamov, Binyamin, **İslâm Kelâmı**, 1.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2010.
- Alıcı Mehmet, **Mecusi Geleneğinde Tek Tanrıcılık ve Düalizm İlişkisi**, İ. Ü. Sosyal Bilimler Enst. Felsefe ve Din Bilimleri A.B.D. Doktora Tezi, İstanbul, 2011.
- Altıntaş Ramazan, "Sistematik Dönem Kelam Okulları Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, ss. 70-71.
- Altıntaş Ramazan, "Delil ve Delillendirme Yöntemleri", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s. 322.
- Altıntaş Ramazan, **Türk Kelâmcıları**, Çizgi Kitabevi, Konya, 2017.
- Altıntop Ceyda, "Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi", **Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi 2**, 2016, 56-68, s. 57, 61, 64.
- Ayata Eshat, **Zerdüş Avesta Bölümler**, 3.Baskı, Kora Yayın, İstanbul, 2011.
- Aygün Fatma, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", **Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı:6, s. 1.
- Aygün Fatma, "Matürîdî'nin Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 555.
- Ayğan Fadıl, "Matürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkindî'nin Hristiyanlık Eleştirisi", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt-Sayı:46, İstanbul, 2014, s. 130.
- Bayraktar Mehmet, **İslam Felsefesine Giriş**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7.Baskı, Ankara, 2009.

Benli Yusuf, "Gnostizmin Şia'nın İlk Oluşumuna Etkileri Meselesi", **Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu**, Ed. Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, İnönü Üniversitesi Matbaası, Malatya, 2012, s. 179.

Chokr Melhem, **İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar**, Çev. Ayşe Meral, 1.Basım, Anka Yayınları, İstanbul, 2002.

Dağ Mehmet, "Yunan ve İslam Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**,

http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D00004/1975_2/1975_2_DAGM.pdf, (26.09.2018).

Demir Abdullah, "Mâtürîdî Gelen-ekinin Teşekkül Sürecinin Teorik Temelleri: Mâverâünnehirli Mütakellim Hanefîlerin Din Anlayışı", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 35.

Demir Hilmi, **Mit Kozmos ve Akıl**, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2011.

Demir Hilmi, "Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâtürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, Haz. Ahmet Kartal, 1.Baskı, Ofis Yayın, İstanbul, 2014, s.434, 446.

Demirci Mustafa, **Beytül Hikme**, İnsan Yayınları, İstanbul, 1996.

Deniz Gürbüz, "Ebû Hâmid El-Gazzâli ve Tehâfüt'ü", **İslam Felsefesi Tarihi 1**, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, 1. Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2012, s. 447, 449.

Doğan İsmail H., **İmam Mâtürîdî'nin Heretik Akımlara Yönelttiği Eleştiriler**, Doktora Tezi, Sivas, 2006.

Düzgün Şaban Ali, "Varlık", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, ss. 202-203.

Düzgün Şaban Ali, **Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası**, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Ankara, 2011.

Düzgün Şaban Ali, **Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi**, 1.Baskı, Akçağ Yayınları, Ankara, 1998.

Düzgün Şaban Ali, "İslam Düşüncesinde Yaratma", **Stuttgart Tebliği**, <http://www.sabanaliduzgun.com/makaleleri/?cp=5>, (09.12.2017)

Ebu'l Huseyn el-Hayyât, **el-İntisar Mu'tezile Müdafaası**, Çev. Yüksel Macit, Ed. Mahmut Ay, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2018.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, Çev. Bekir Topaloğlu, 2.Baskı, İsam Yayınları, Ankara, 2003.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l Kur'an Tercümesi 1.Cilt**, Çev. Bekir Topaloğlu, Ed. Yusuf Şevki Yavuz, 3.Basım, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2017.

Ebu'l-Muin en-Nesefî, **Bahrü'l-Kelam**, Çev. Ramazan Biçer, 1.Basım, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2010.

Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, **Tahkîku Mâ Li'l-Hind**, Çev. Kıvameddin Burslan, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 2015.

Ebû Reyhan El-Bîrûnî, **Maziden Kalanlar (El-Âsâr el-Bâkiye)**, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, 2011.

Erdemci Cemalettin, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2006-1, Cilt:V, Sayı:9, 2016, s. 156.

Esen Muammer, **Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Âlem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili**,

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1144/13407.pdf>, (20.09.2018).

Foltz Richard C., **İpek Yolu Dinleri** Çev. Aydın Aslan, 1.Baskı, Medrese Yayınları, İstanbul, 2006.

Gardner Iain, **The Kephalaia Of The Teacher**, Ed.J. M. Robinson & H.J. Klimkeit, 1995.

Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, Ter. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu, 7.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2015.

Hamilton J., B. Hamilton, Y. Stoyanov, **Bizans Döneminde (650-1405) Hristiyan Düalist Heretikler**, Çev. Leyla Kuzucular, Yurt Kitap Yayın, Ankara, 2011.

Jackson A. V. Williams, **Researches in Manichaeism With Special Reference Turfan Fragments**, Columbia University Press, New York 1932, (Part IV, Theodore Bar Khoni on Mani's Teachings, trans. Abraham Yohannan).

Işık Kemal, **Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı**, Doçentlik Tezi, Fütüvvet Yayınları, Ankara, 1980.

İbrahim Lutpi, "Allah'ın Varlığı Hususunda Mâtürîdî'nin Delilleri", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 545.

İmâmu'l-Haremeyn El-Cüveynî, **Luma'u'l-Edille Ehl-i Sünnet İnançının Delilleri**, Çev. Murat Serdar, 3.Baskı, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017.

İskenderoğlu Muammer, "İslam ve Hristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliliği Tartışmaları Üzerine", **Marife**, 2005 Güz, Yıl:5, Sayı:2, 2005, s. 47.

İzmirli İsmail Hakkı, **İslam Felsefesi Tarihi**, (Haz. ve Sad. Refik Ergin), 2. Basım, Ötüken, İstanbul, 2012.

Kara Seyfullah, "İslam Tarihinde İlk Zihniyet Sapması: Emevîler Döneminde Otoritenin Dünyevîleştirilmesi", **İstem**, Yıl:4-Sayı:8, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006.

Karadaş Çağfer, "Allah-Âlem İlişkisi: Yaratma", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s. 265, 266, 270, 281.

Karadaş Çağfer, "*Felsefesiz Kelamın İmkânı*" **Akademide Felsefe, Hikmet ve Din**; Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Bülent Ecevit Üniversitesi Yayınları, Zonguldak, 2014, ss. 133-136.

Kaya Mahmut, Sudûr,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=370468>, (10.09.2018).

Kılıç Muhammet Fatih, "İbn Sînâ'nın Kelâmcıların Hudûs Görüşüne Yönelttiği Eleştiriler", **Dîvân Disiplinler Arası Çalışma Dergisi**, 2010/1, Cilt:15, Sayı:28, 2010, ss. 126-127.

Kindî, **Felsefî Risâleler**, Mahmut Kaya, Ed. M.Cüneyt Kaya, 3.Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2014.

Koçar Musa, **Mâtürîdî'de Allah-Âlem İlişkisi**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2004.

Korkmaz Mehmet, **Zerdüşt Dini İran Mitolojisi**, 2.Baskı, Alter Yayıncılık, Ankara, 2010.

Korkmaz Sıddık, **İmam Mâtürîdî ve Mezhep Eleştirileri**, İz Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Kutlu Sönmez, **İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Otto Yayın, Ankara, 2015.

Küçük Abdurrahman, Günay Tümer, Mehmet Alparslan Küçük, **Dinler Tarihi**, Berikan Yayınevi, Ankara, 2009.

Le Coq A. Von, **Türkçe Mani El Yazıları**, (Çev. Fuat Köseraif), Devlet Basımevi, İstanbul, 1936.

Lieu Samuel N. C., Iain Gardner, **Manichaen Texts from the Roman Empire**, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, "Âlemin Hudusünün İspatı", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 534.

Maraş İbrahim, "Farabi'de Hudûs Kavramı", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Cilt:11, S. 31, 2008, s. 126.

Martin Sean, **Gnostikler**, Çev. E.Çağdaş Babaoğlu, 1.Baskı, Kalkedon Yayınları, İstanbul, 2010.

Masato Tojo, **Manichaeism, Esoteric Buddhism&Oriental Theosphy: Their Common Ontological Scheme**, Version Information 1, 2009.

Mesudî, **Murûcü'z-Zeheb**, Çev. D. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2014.

Mezss Adam, **Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti**, (Çev. Salih Şaban), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.

Muhammed Abid el-Cabiri, **Arap-İslâm Aklının Oluşumu**, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2001.

Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **el-fihrist**, Ed. Mehmet Yolcu, 1.Baskı, Çıra Yayınları, İstanbul, 2017.

Nicholas J. Baker-Brian, **Manichaeism An Ancient Faith Rediscovered**, T&T Clark International, London, 2011.

Numanoğlu İsmail, **Abbasilerin İlk Döneminde Zındıklık Hareketi**, Selçuk Üniversitesi Temel İslam Bilimleri A.B.D. Yüksek Lisans Tezi, Konya, 2011.

Nûreddin es-Sâbûnî, **Mâtürîdiyye Akaidi**, Çev. Bekir Topaloğlu, 17.Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 2017.

Ocak Ahmet Yaşar, **Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri**, 11.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.

Ocak Ahmet Yaşar, **Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler 15-17 Yüzyıllar**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2013.

Öğük Emine, **Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer Hikmet İlişkisi**, Marmara Üniversitesi İlahiyat A.B.D.Kelam B.D., Doktora Tezi, İstanbul, 2007.

Önal Recep, **Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler**, 1.Basım, Emin Yayınları, Bursa, 2013.

Önal Recep, "İmam Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi", **Uluslararası İmam Maturidî Sempozyumu**, Eskişehir, 2014.

Özbay Betül, **Huastuanift Maniheist Uygurların Tövbe Duası**, 1.Baskı, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2014.

Özdemir Metin, "Kötülük Problemi", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s. 561.

Özcan Hanifi, **Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik**, 1.Baskı, Cedit Neşriyat, Ankara, 2012.

Pezdevî Ebü'l-Yusr, "Hudûs Delili", **Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i**, Der. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 505.

Rudolph Ulrich, **Mâtürîdî**, Çev. Özcan Taşcı 1.Baskı, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Kılavuz Ahmet Saim, Ezel,

<http://www.islamansiklopedisi.info/dia/ayrmetin.php?idno=d120050>, (22.09.2018)

Skjærvø Prods Oktor, "An Introduction to Manicheism", 2006, Turfan, ss. 2, 29, http://www.fas.harvard.edu/~iranian/Manicheism/Manicheism_I_Intro.pdf, (10.09.2018)

Sinanoğlu Mustafa, "İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Yaklaşımı", Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Ed. İlyas Çelebi, 2.Baskı, İstanbul, 2016, ss. 314-315.

Süt Abdunnasır, **Mu'tezile ve Ahlâk Kadı Abdulcebbar Örneği**, 2.Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Şahin Eyüp, **Sudûr - Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım**, 1. Baskı, Yayınevi 64, Ankara, 2017.

Şehristani, **El Milel ve'n Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2011.

Şevki Yavuz Yusuf, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", **Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, Ed. İlyas Çelebi, 2.Baskı, İstanbul, 2016, s. 56

Taraporewala Irach J. I., 2002. *Zerdüşt Dini (Zerdüşt'ün Gathaları Üç Unutulmuş Din: Mitraizm, Maniheizm, Mazdakizm)*. (Çev. Nice Damar). İstanbul, Avesta Basın Yayın.

Taş İsmail, **İhvân-ı Safâ'da Felsefe ve Din Münasebeti**, 1. Baskı, Palet Yayınları, Konya, 2012.

Taş İsmail, **Türk Düşüncesinde Kozmogoni-Kozmoloji**, 2.Baskı, Kömen Yayınları, Konya, 2011.

Taş İsmail, **Türk-İslam Düşüncesi Yazıları**, 2.Baskı, Palet Yayınları, Konya, 2017.

Toktaş Fatih, **İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri**, 2. Baskı, Klasik Yayınları, İstanbul, 2013.

Topaloğlu Bekir, **Allah İnancı**, İsam Yayınları, İstanbul, 2010.

Türker Ömer, " Mâtürîdî Kelamında Kadîm-Hâdis İlişkisi: Çift Yönlülük Teorisi", **Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı**, Haz. Ahmet Kartal, 1.Baskı, Ofis Yayın, İstanbul, 2014, ss. 367-369.

Uluç Tahir, **İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi**, 1.Baskı, İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.

Yeşilyurt Temel, "Mâtürîdîlik-Eş'arîlik Karşılaştırması", **Kelam**, Ed. Şaban Ali Düzgün, 3.Baskı, Grafiker Yayınları, Ankara, 2013, s. 175.

Yıldırım Nimet, **İran Mitolojisi**, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Watt W. Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, Çev. E.Ruhi Fığlalı, 4.Baskı, Sarkaç Yayınları, Ankara, 2013.

Yavuz Zikri, **Tanrı, Ezelilik ve Zaman**, 1. Baskı, İlâhiyât Yayınları, Ankara, 2018.

Yonar Gönül, **Yaratılış Mitolojileri**, Ötüken, İstanbul, 2015.

https://www.turkebilgi.com/reductio_ad_absurdum, (16.12.2017).



Öz Geçmiş

Raziye SAYAR, 10.04.1990 tarihinde Karaman'da doğdu. İlkokul, ortaokul, liseyi Karaman'da okudu ve Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenliği Bölümünden 2012 yılında mezun oldu. Üniversite öğrenimi boyunca çeşitli faaliyetlerde yer aldı ve Din kültürü öğretmenlerinin sorunlarını görüşmek için her yıl düzenlenen DKAB platformlarına Ankara üniversitesinin temsilcisi olarak katıldı. Üniversite bünyesinde yer alan Akıl Oyunları Klüp başkanlığını aktif olarak yaptı. 2012 yılı Eylül ayı itibariyle Gaziantep İli, Nizip İlçesinde Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni olarak göreve başladı. Halen Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde, Konya İli, Selçuklu İlçesi, Oğuz Kağan İlkokulunda göreve devam etmektedir. 2014 yılında evlendi. Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde İslam Felsefesi alanında yüksek lisans yapmaktadır. Danışman hocası Prof. Dr. İsmail Taş'tır. Yüksek lisans Seminer Konusu, "9. ve 10. Yüzyıllar'da Abbasiler Dönemi' nde Maniheistlerin Dinlerini Yayabilmek İçin Yaptıkları Arapça Tercüme Faaliyetleri", Tez konusu ise, "Maturidi'nin Âlemin Kıdemi Konusunda Seneviyye' yi Eleştirisi" dir. Raziye SAYAR 08.05.2016 tarihli ALES sınavı ALES-SÖZ puanı 80,15419 ve 05.03.2017 tarihli YÖKDİL sınav puanı 70,00'tir.