



Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası

Editör
Şaban Ali Düzgün



T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

© T.C. KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI
KÜTÜPHANELER VE YAYIMLAR GENEL MÜDÜRLÜĞÜ
3322

BİLİMİN VE FELSEFENİN DOĞULU ÖNCÜLERİ DİZİSİ
3

ISBN: 978-975-17-3579-9

www.kulturizm.gov.tr
e-posta: yayimlar@kulturizm.gov.tr

TASARIM ve UYGULAMA
Sinan Sungur

YAPIM
Özyurt Matbaacılık

BİRİNCİ BASKI
2000 adet

BASIM YERİ - TARİHİ
Ankara, 2011

Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası / Ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara:
Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.
495 s. ; 21 cm.- (Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları; 3322,
Kütüphaneler ve Yayınlar Genel Müdürlüğü bilimin ve felsefenin doğulu
öncüleri dizisi; 3).
ISBN: 978-975-17-3579-9
I. Mâtürîdî. II. Düzgün, Şaban Ali. III. Seriler.
297.4013

İMAM MÂTÜRÎDÎ'NİN GNOSTİK AKIMLARLA MÜCADELESİ

HİLMİ DEMİR*

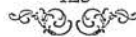
Gnostik düşünce insanlık tarihinin en kadim geleneklerinden biridir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında keşfedilen Nag Hammadi yazıtları bu kadim geleneğin köklerinin Hristiyanlıktan çok daha eski olduğunu kanıtlamıştır. Gnostik düşünce bu gün Hristiyanlık gibi birçok dinin yalnızca rakibi değildir. Bundan daha çok, dinlerin içine nüfuz etmiş, halk inançlarını etkilemiş hatta felsefi fikirlerde içselleştirilmiş ve hâlâ da modern düşüncede izlerine rastladığımız bir inançtır. İslam vahyi sesini duyurmaya ve hızla İran, Irak ve Orta Asya'nın içlerine doğru yayılmaya başladığında Müslümanlar gnostik düşüncenin temsilcileriyle karşılaşmışlardır. Bugün elimizde mevcut olan kalam kitapları bu karşılaşmanın izleriyle doludur. Mecusilik, Markiyonculuk, Deysaniyye ve Maniheizm gibi akımlar bu karşılaşmanın, kalam ve gnostik düşünce arasındaki mücadelenin şahitleri olarak kabul edilebilir. Seneviyye olarak adlandırılan bu akımlara karşı kelamcılar ilk karşılaşmayla birlikte birçok reddiye kaleme almışlardır.

İslamın İran, Irak ve Asya'nın içlerine doğru yayılışı ile birlikte Müslümanlar birçok farklı inanç ve kültür ile karşı karşıya geldiler. Geniş bir coğrafyanın İslami etkiye girmesiyle birlikte Müslümanlar kadim Babillilerin, Mısırlıların, İbranilerin, Farisilerin ve onların değişik komşularının geleneklerinin mirasçısı oldular.

MAVERAÜNNEHİRİN DİNİ-POLİTİĞİ

Kur'an Arap yarımadasında inzal olmuştur, fakat Kur'an'ın bir kültür ve medeniyet diline kavuşması, Müslümanların özellikle Mezopotamya ve Asya'nın içlerine doğru yayılması ile gerçekleşmiştir. Arap yarımadasının aksine Mezopotamya ve Asya tarih boyunca

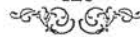
* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.



farklı kültür ve dinlerin mücadele alanı olmuştur. Maverâünnehir ve hemen ona sınır olan Horasan İslam tarihinde farklı inanç ve kültürlerle ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Nîşâbur, Herat, Merv ve Belh gibi büyük şehirleri içeren ve geniş bir coğrafyaya sahip olan Horasan'da Hristiyanlar, Maniciler, büyük olasılıkla Markiyonistler, Budistler ve Mazdek kökenli inançlarını sürdüren köylüler bulunmaktaydı. Nitekim Zerdüştlüğün en eski mabetlerden biri olan Nevasangharam (Nevaviyâhara, Nevbahar), Belh mabedidir. Yine Avestâ'da da adı Nevbahar-ı Belh olarak geçen Ahuramazda'nın emriyle Kral Yamâ (Yıma, Cem, Cemşit) b. Veyu Neghuvet'e tarafından yapılan Zerdüştlüğün çok önemli tapınağı olan Nevbahar mabedi de Belh şehrindeydi.

Horasan'ın üst kısmı ve Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge olan Maverâünnehir ise aynı şekilde Budist, Zerdüş, Maniheist, Deysânî, Markiyonist, Hristiyan ve Yahudiliğin etkisine açık bir bölge olarak yerini almaktaydı. Maverâünnehir, Arapça lügat manası itibarıyla "nehirin öte tarafında bulunan yer" anlamına gelir. Burada kastedilen nehir, Ceyhun (Amu-Derya, Oxus) nehridir. İslam coğrafyacısından, Müslüman Arapların ilk İslami fetihler sırasında bu nehrin ötesinde -yani kuzeyinde- fethettikleri bölgelere bu ismi vermişlerdir. Bu bölge İran'dan Çin'den ve Hindistan'dan gelen ticaret yollarının ve tarihte bilinen ismiyle İpek yolunun birleşim noktasında yer aldığı için, pek çok kültür ve medeniyetin boy gösterdiği bir mekân olmuştur.

Ticari açıdan olduğu kadar dinî ve kültürel açıdan da Maverâünnehir'in merkezi bir konuma sahip olduğu görülür. Hindistan ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm bu bölgede oldukça geniş taraftar bulabilmiştir. Bunlardan özellikle Zerdüştlüğün İran, Irak ve iç Asya'ya kadar yayıldığını biliyoruz. İmam Mâtürîdî'nin doğduğu ve görüşlerini yaydığı Buhara, Semerkant, Taşkent, Fergana ve Soğd bölgelerinden oluşan Maverâünnehir bu dinin yayıldığı coğrafya olarak karşımıza çıkar. Özellikle Zerdüştlüğün Türk boylarının yaşadığı bölgelerde etkin bir inanç olduğu görülür. Çin kaynakları Maverâünnehir halkının çoğunun Bu-



dist olduğunu kaydeder. Barthold, Hiuen Chang'ın seyahatnamesinde Budizm'den çok fazla söz etmemesini VII. yüzyılın başlarında Buhara ve çevresinde bu dinin artık çok fazla yaygın olmamasına bağlar. Muhtemelen Sasanilerin etkisiyle bu dinin yerini Mecusilik almıştır. Sasaniler döneminde Orta Asya bölgesinde Hint dinlerinin etkisi azalırken Zerdüştlüğün daha aktif olduğu bilinmektedir.¹ Sasani hükümdarı Atridu İran'ın Tus, Sicistan gibi önemli şehirlerinde olduğu gibi Buhara'da da bir ateş evi yaptırmıştı. İslam fetihleri zamanında Zerdüştlüğün merkezinin Buhara şehri olması bir rastlantı değildir.² Bazı tarihçilere göre de zaten "Buhara" sözcüğü "buhar" kökünden türemiş olup Mecusiler arasında "öğrenim merkezi" anlamına gelmektedir.³ Buhara hükümdarı Mâh'ın Mâh-ı Rûz karşısında tahtını kurduğu yerdeki ateşgedenin Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilince Cuma camisine çevrildiği kaydı da bir veri olarak hatırlanmalıdır.⁴

Buhara'da Mecusilerin özellikle Göktürkler (552-658) döneminde oldukça etkili olduklarını görürüz. Merv, Buhara, Fergana ve Kaşgar'dan geçen Çin-İran ticaret yolu Sasaniler devrinde tüccar İranlıların Buhara'da yerleşmesine yol açtı. Bu nedenle Mecusilik etkisini artırarak bu bölgede en etkin din hâline geldi.⁵ Buhara, ateşgedeleriyle Zerdüşt rahiplerin toplandığı bir yer ve kültür merkezi hâline gelmişti. XI. yüzyılda Buhara'da hâlâ Mecusilerin yaşadıkları, birtakım törenleri ve bayramlarını icra ettikleri de kaynaklardan anlaşılmaktadır.⁶

Göktürklerin tanrılarını İran resim sanatının özelliklerini yansıtan bir tarzda tasvir etmelerinden hareketle, Zerdüştlüğün Orta Asya Türk kültürü ve sanatını dahi etkilemiş olduğu söylenebilir.⁷ Zira Zerdüştlük Maverâünnehir'in önemli ticaret merkezleri Baykent ve Semerkant şehirlerinde ciddi bir üstünlük sağlamıştı. Horasan ve Maverâünnehir'i aşan Zerdüştlüğün Çin'e kadar ilerleyerek

1 Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 161.

2 Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994, s. 59.

3 Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhara Örneği)*, Ankara, 1998, s. 45.

4 Age, ss.60-61.

5 Age, ss.221, 223.

6 Age, , 225.

7 Age, s. 162.

bazı Türk boylarının resmî dini olmuştur. İran ile özellikle Soğd bölgesi ve Güney Türkistan arasında her zaman kültürel alış-veriş olmuştur. Zerdüştlük öncelikle Doğu İran (Azerbeycan) da doğmuş ve resmî din olarak burada örgütlenmiştir. Bu nedenle bu dinin Maveraünnehir bölgesinde yayılması çok zor olmamıştır.⁸

Kuteybe b. Müslim'in Semerkant'ı fethi sırasında bu bölgede Zerdüştlüğün en etkin din olduğunu ve şehirde birçok ateşgedenin bulunduğunu, hatta IV/X. asırda dahi Semerkant'ta Zerdüşt dinine mensup bir topluluğun yaşadığı ve şehre suyu getiren kanalların korunması ve tamir işleriyle görevlendirildikleri, bunun karşılığı olarak da cizyeden muaf tutulduklarını öğreniyoruz.⁹

Semerkant şehrindeki Mecusiler ise, şehirdeki su kanalının bakım ve muhafazası karşılığında cizye vergisinden muaf tutulmuşlardı.¹⁰ Bunların dışında, Horasan'ın kuzeybatısında kalan Ravend Dağı üzerinde Sasaniler döneminin en kutsal mabetlerinden biri kabul edilen Burzun-mihr Ateşgedesi yer almaktaydı. Yine, Herat'a iki fersah mesafede Belh yolu üzerindeki bir dağda hâla mamur durumda olan Şurşek Ateşgedesi bulunuyordu.¹¹

Bu bölgelerde Zerdüştlükle birlikte yayılan bir başka inanç da Maniheizmdir.¹² Mani'nin, inancını yaymak için biri Farsça yedi kitap ve yetmiş altı risale yazdığı, Hindistan başta olmak üzere birçok ülkeye seyahat ettiği bilinmektedir.¹³ Maniheizm Sasaniler zamanında Amuderya'yı (Oxus nehri) geçerek Soğd ülkesini Maniheizm'in propaganda merkezi yapmış; bunun sonucu olarak da Semerkant ve Taşkent Maniheist misyonerlerin akınına uğramıştı.¹⁴ Böylece M.S. 762 yılında Böğü Kağan zamanında Uygurlar Maniheizmi resmî din olarak kabul etmişlerdi.¹⁵ Uygurların Muçuk diye adlandırdık-

8 Osman Aydın, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2001, s. 465.

9 Age, s. 467.

10 Aydın Usta, *Sâmânîler Devletinin Siyasî ve Kültürel Tarihi*, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2003, s. 317.

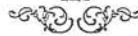
11 Aydın Usta, age, s. 317.

12 Bahyeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, 1991, s. 349.

13 Ünver Günay-Harun Güngör, age, s. 164.

14 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983, s. 183.

15 Bahyeddin Ögel, age, s. 349.



ları Mani rahibi, Uygur Kağanı Böğü'ye bu dini kabul ettirdikten sonra Karabalgasun şehrinde bir Mani mabedi yapılmıştır. Uygur Kağanının önemli meselelerde her zaman Mani rahiplerine danıştığı aktarılmaktadır.¹⁶ Uygurların resmî dini olduktan sonra Maniheizmin doğu bölgelerinde etkili olduğu ve Çin'e kadar ulaştığı görülür.

Maveraünnehir İran'dan, Çin'den ve Hindistan'dan gelen yolların birleşim yeri olduğu için pek çok kültür ve medeniyetin kesiştiği bir yer olmuştur. Maveraünnehir'in merkezi konumunda olduğu için Soğd bölgesinde, Hindistan ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm yayılmak için uygun bir zemin bulmuştur. Sasaniler'in son devrinde İran'da vuku bulan dinî ve ictimai mücadeleler dolayısıyla bu ülkeden Maveraünnehir'e ve İç Asya'ya kaçan Zerdüş, Mani ve Hristiyan dini mensupları Maveraünnehir'de müsamaha ve himaye görmüşlerdir.¹⁷

İbnu'n-Nedîm Maniheizmin Soğd ve Maveraünnehir bölgesine girişini şöyle aktarır: Mani, Kisra Behram I tarafından 227'de öldürülüp çarınha gerilince, bu dine girmek ve hakkında konuşmak yasaklandı. Kisra bununla da yetinmeyip taraftarlarını bulduğu yerde katlediyordu. Kisra'nın zulmünden kaçan taraftarları Belh Nehri'ni aşırıp Türk hükümdarlarının topraklarına sığınmaya başladılar.¹⁸ Fuad Köprülü Soğd (şimdiki Semerkant) bölgesine gelenlerin güçlü bir koloni kurup, zamanla Mezopotamya'daki ruhani merkezden ayrılıp müstakil bir cemaat oluşturduklarını söyler. Bunların eserleri önce Soğdçaya, VIII. yüzyıldan sonrada Soğdca'dan Uygurcaya tercüme edilmiş, böylece Manicilik 759'da resmen Uygurların dini hâline gelmiştir.¹⁹

Fakat Abbasilerin iktidara gelmeleriyle birlikte Maniheizm taraftarlarının durumlarının bozulduğu görülür. Abbasi Halifesi Muktedir zamanında (295-320/908-932) sürgüne yollanırlar. Kalanlar ise gizlenerek göç etmek zorunda kaldılar. Horasan tarafına göç edenler Semerkant'ta toplandılar. Böylece Semerkant Maniheizm'in yeni merkezi hâline geldi. Gittikçe güçlenmeye başladılar. Horasan

16 Bahayeddin Ögel, age., s. 349.

17 Osman Aydınlı, age., s. 460.

18 İbnu'n-Nedîm, *Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk (ö. 385/955), Kitabü'l-Fihrist*, tah. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 410.

19 Fuad Köprülü- W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 1973, s. 88.

ve Maverâünnehir yöneticisi Samani hükümdarı bunları öldürmek istedi. Bunun üzerine Tokuzoğuz meliki ona bir tehdit mektubu göndererek Mani dini mensuplarını öldürmesi hâlinde kendisinin de ülkesindeki Müslümanlara aynısını yapacağını söyledi. Bu durumda Samani Meliki onları serbest bırakarak, sadece cizye almakla yetindi.²⁰

Maniheistler, İslam öncesi Sasani ve Bizans hâkimiyeti altında ağır takibata uğramış ve cezalandırılmışlardı. Bu nedenle Maniheistler İran'dan doğuya geçerek Türk Hakanlığı (İbnu'n-Nedîm'in dediği Uygur Hakanlığıdır) himayesi altında yaşamışlardı. İslamın yayılması ile birlikte bu akımlar da diğer dinler gibi hürriyet imkânı bulmuşlardı. Emeviler dönemi iç çekişmeler ve otorite boşluğundan yararlanan Maniheistler kilise hâlinde örgütlenerek tekrar İran topraklarında yayılmaya başladılar ve Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 124/741) tarafından himaye edildiler.²¹

İslamdan önce de sonra da özellikle Gnostik akımların ticaret yolları üzerinden Maverâünnehir bölgesini üst konumuna getirdiklerini ve böylece Asya'nın içlerine ve Mezopotamya üzerinden de Avrupa'ya doğru yayıldıklarını görüyoruz. Bu bölgenin İslamlaşmasıyla birlikte gnostik düşüncenin ve onun temsilcilerinin oluşan yeni dinî kimliğe karşı bir direnç gösterdikleri söylenebilir. Muhtemelen bu direnci, aynı zamanda kültürel ve entelektüel düzeyde de örgütlenerek gösteriyorlardı. kelim âlimleri gnostik inançların bu örgütlü direncine karşı aynı biçimde fikrî ve entelektüel düzeye bir karşı mücadele başlatmışlardır.

Hanefiliğin bu bölgelerde etkili olmasının gnostik inançlar üzerine bir baskı oluşturduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Ebû'l-Mu'in en-Nesefî'nin şu tespitleri oldukça önemlidir:

"Meri, Belh ve diğer bütün Maverâünnehir ve Horasan bölgesinde yaşayıp, usul ve furu' konusunda Ebû Hanife'nin yoluna uyup, i'tizal görüşünden uzak duranlar ilk dönemlerden beri bu mezhebe bağlıydılar. Semerkant'ta yaşayan usul ve furu' ilmini birleştiren ve dini muhafaza eden âlimlerimize gelince, bunların ilimlerdeki derinlik, kelim ilmi konusundaki yetkinlikleri, dini duyarlı-

20 İbnu'n-Nedîm, age, ss.410-411; Fuad Köprülü- W. Barthold, age, s. 90-91.

21 İbnu'n-Nedîm, age, s. 410.



İhlâk ve bid'at fırkalara karşı sert tutumları vesilesiyle Allah bu ülkeleri tüm bid'atçıların kötülüklerinden temizledi."²²

Semerkant ekolü olarak bilinen Daru'l-Cüzcanîyye ve Daru'l-İyâziyye'nin²³ inanç alanındaki temsilcisi İmam Mâtürîdî'nin *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde Maniheizme, Deysaniyyeye, Marsiyonizme ve Mecusiliğe geniş yer vererek onları eleştirmesi bu bölgelerde mevzu bahis bilgi cemaatinin hâlâ etkili olduğunu ve Hanefiliğin bu inançlarla mücadele ettiğini gösterir.²⁴

Sistematik ve etkili propaganda araçlarını kullanan Gnostik akımların kalamcılar için özellikle birçok temel sorunun doğmasına neden olmuştur. Bu sorunları temelde şu başlıklar altında ele alabiliriz:

- Gnostik akımlar düalist bir tanrı inancını savunarak Tanrı'nın birliğini reddetmektedirler
- Kozmosta ontik kötülüğün varlığını savunarak alemi iyi-kötünün sürekli bir savaş alanı olarak yorumlamışlardır
- İnsanın düşüşünü ileri sürerek onun kendi yetenekleri ile hidayete ulaşamayacağını bu nedenle de bir kurtarıcının geleceğine inanmaktadırlar

Kalamcılar Gnostik düşünce modellerinin ortaya çıkardığı bu sorunlara karşı sistematik olarak iki şekilde cevap vermişlerdir:

- Tevhidi savunmak
- Kozmosta kötülüğün varlığı için makul açıklamalar geliştirmek

Mâtürîdî'nin *Kitabu't-tevhîd*'ide konu başlıklarını dikkatlice ele alırsak eserin hem yaşadığı dönem hem de bulunduğu coğrafya açısından Zerdüştlüğün, Maniheizmin ve Hristiyan gnostiklerin etkili olduğu bir kültür ortamının ürünü olduğunu ve yukarıdaki temel sorunlarla ilgilendiğini açıkça görebiliriz. Yöntemsel bir gi-

22 en-Nesefî, *Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, Tabsıratu'l-Edille*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c. I, s. 467.

23 Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, *Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4/10. Asır)*, Ankara, 2003, s. 266.

24 Mâtürîdî, *Ebu Mansûr, Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam yayınları, 2002, s. 196-220.

rişten sonra Mâtürîdî'nin ele aldığı konular şu şekilde sıralanır²⁵: a. Allah'ın sıfatları, b. Kâinatın Yaratılış Hikmeti, c. Zararlı Varlıkların Yaratılış Hikmeti, d. Kâinat Hakkında Farklı Görüşler: Seneviyye ve Tabiatçılar, e. Tevhîd Yöntemi Hakkında, f. Dehriyye ve Sümeniyye, g. Seneviyye'ye Ait Görüşlerin Mahiyeti.

Bu sıralama dikkatle incelenir ise, a,b,c,d, ve g maddelerinin Tanrı'nın birliği, kainatın yaratılış hikmeti, Allah'ın adil oluşu ve kötülük sorunu ile Seneviyye-düalist düşüncenin geniş bir eleştirisini içerdiği anlaşılr. Şimdi Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyada güçlü bir tehdit olarak ortaya çıkan gnostik akımların görüşleri ile nasıl mücadele ettiğini görelim.

Mâtürîdî'nin Gnostik İnançları Eleştirisi

Mâtürîdî'nin Seneviye olarak isimlendirdiği ve Türkçeye ikici (düalist) olarak aktarabileceğimiz topluluklar Mecusiler, Menaniyye, Markuniyye ve Deysaniyye gibi Hristiyan gnostikleri içeren genel bir isimlendirmedir. Fikri düzeyde bu gnostik akımların teolojileri birbirine benzer olmakla birlikte bunlardan Mecusiler diğerlerine göre toplumsal statü olarak ayrılmaktadır. Dinler tarihinde daha çok Zerdüştlük olarak bilinen ve İslam literatüründe Mecusilik olarak adlandırılan bu inanç biçimi Kur'an'da diğer dinlerle birlikte anılmaktadır:

*"İnananlara, Yahudilere, Sabîlere, Hristiyanlara, Mecusilere ve müşriklere gelince, Allah kıyamet günü onlar arasında hükmünü verecektir. Çünkü Allah her şeye tanık olmaktadır" buyrulmaktadır.*²⁶

Mecusilerin Ehl-i Kitapla birlikte zikredilmesi onların toplumsal statüsü konusunda da bir tartışma yaratmıştır. Mecusilerle iç içe yaşayan Müslümanlar, onlara nasıl davranacakları konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. V. F. Buchner, Mecusiliğin ateşgedelerinin orta çağa kadar İslam coğrafyasında varlığını sürdürdüğünü söylemesi de onların İslam toplumunda çok da fazla baskı görmediklerini açıkça göstermektedir.²⁷ Mâtürîdî'ye göre Mecusilerin toplumsal statüsü

25 Bkz. el-Mâtürîdî, "İçindekiler", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002.

26 Hâc Süresi.22.17.

27 V. F. Buchner, "Mecûs", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: MEB yayınları, 1979, c. VII, s. 442-443.



ehl-i zimmettir. Buna gerekçe olarak da Peygamber efendimizin bir hadisini delil olarak kullanmaktadır. Ömer İbnu'l-Hattab Peygamberimizin kabri ile minberi arasında şöyle demiş; Mecusiler Ehl-i Kitap olmadığı için, onlara nasıl davranacağını bilmiyorum. Bunun üzerine şöyle der: "Ben Allah Resulü'nün "Mecusilere ehl-i kitaba davrandığınız gibi davranın" dediğini duydum." Mâtürîdî'ye göre Hz. Ömer'in ifadesi Mecusilerin Ehl-i Kitap olmadığını açıklamış, Abdurrahman b. Avf da bunu inkâr etmemiş hatta sahabeden hiç kimse de onların Ehl-i Kitap olduğuna şahitlik etmemiştir.²⁸ Hasan b. Muhammed'den nakledilen bir hadise göre de Allah Resulü Hecer bölgesinde yaşayan Mecusilere bir mektup göndermiş ve onlara şöyle hitap etmiştir: "Sizi Allah'dan başka ilah olmadığına ve benim Allah Resulü olduğuma şahadet etmeye çağırıyorum. Müslüman olursanız bizim lehimize olan sizin lehinize, bizim aleyhimize olan da sizin aleyhinize olur. Yok kabul etmezseniz size cizye vermek düşer ve kestikleriniz yenmez, kadınlarınızla da evlenilmez."²⁹

Mâtürîdî *Te'vilât*'da birçok farklı bağlamda Mecusiliğin Ehl-i Kitap sayılamayacağını savunur. Zira Mâtürîdî'ye göre Mecusiler, cizye konusunda Ehl-i Kitap ile aynı muameleye tâbi tutulsalar da Ehl-i Kitap sayılamazlar.³⁰ Mâtürîdî, "Ey kendilerine kitap verilenler" hitabıyla başlayan ve "yanınızda bulunanı (Tevrat'ı) doğrulayıcı olarak indirdiğimiz bu kitaba (Kur'an'a) iman edin."³¹ meâlindeki âyetin, Mecusilerin, kendilerine kitap verilenlerden ve Ehl-i Kitaptan olmadıklarına delil olduğunu söyler. Mecusilerin elinde, Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ın tasdik edeceği bir kitap bulunmadığını ifade eder. Buna ek olarak Kur'an'da ifade edilen "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa (Yahudilere ve Hristiyanlara) indirildi",³² âyetini de delil olarak ileri sürer. Zira burada yalnızca iki topluluğa kitap verildiğinden bahsedilmektedir ve üçüncü bir topluluk ekle-

28 İlgili rivayet için bkz. Malik b. Enes, *el-Muvattâ*, 17. c. Zekât, 42 (I, 278), İstanbul, 1992; Muhammed b. İdris eş-Şafii, *er-Risâle*, tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, ty., s. 430.

29 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ku'an*, haz. Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu, c. IV., İstanbul, 2005, s. 162.

30 *Te'vilât*, c. II., s. 328; c. III, 254; IV, s. 161; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Ku'an*, haz. Mehmet Boynukalın-Bekir Topaloğlu, c. V., İstanbul, 2005, s. 263.

31 Nisa. 4. 47.

32 En'am. 6. 155-156.



mek caiz değildir.³³ Bununla birlikte Mecusilerin zatî olarak olmasa da, hükmen Ehl-i Kitap sayılabileceklerini dile getirir. Mâtürîdî'ye göre Ehl-i Kitap ifadesindeki kitap kelimesi yalnızca Tevrat ve İncili içermektedir.³⁴ "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi"³⁵ mealindeki âyette geçen iki topluluk ile kastedilenin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu, Tevrat'ın indiğinde henüz ortada Yahudilerin, İncil indiğinde de henüz Hristiyanların bulunmadığını, onların o esnada Müslüman olduklarını daha sonra Yahudi ve Hristiyan adını aldıklarını belirtir.³⁶

Buna karşılık Mâtürîdî gnostiklere karşı teolojik iddialarını *Kitâbu't-tevhîd* adlı eserinde detaylı biçimde ortaya kor. Gnostikler düalist tanrı anlayışlarını, kozmostaki fiziki kötülüklerin varlığını üzerine dayandırır. Gnostiklerin temel iddiası iyilikten iyiliğin, kötülükten de kötülüğün sadır olabileceğidir. Mâtürîdî de Düalistlerin-Seneviyyeyi düalizme yönelten şeyin; iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelebileceğini kabul etmemeleri olduğunu söyleyerek, aynı noktaya işaret eder.³⁷ Bu nedenle de iyi olan tanrıdan asla kötülüğün sadır olamayacağını dolayısıyla da kötülüğün yaratanın bir başka ilah olması gerektiğini savunurlar.

Mâtürîdî, duyulur âlemle ilgili hüküm ve değerlere itibar edenlerin şunu iddia ettiğini aktarır: Kâinatın fayda ve zarar, hayır ve şer içerdiğini müşahade etmekteyiz.³⁸ Böylece kozmosta bir takım nesnelerin iyi ve kötü olduğunu onaylamış olur. Aynı şekilde dış dünyada iyiliğin övgüye, kötülüğün yergiye müstahak olduğunun kabul edildiğini, buna dayanarak da Düalistlerin kötülüğün Allah'tan gelebileceğini inkâr ettiğini söyler.³⁹

Mâtürîdî bu noktada Düalistlere- Senevilere şu soruyu yöneltir:

"Madem ki sizce isabetli görüş bir varlıktan hem iyiliğin hem de kötülüğün gelebileceği şeklindedir, şu hâlde kanaati bu yönde

33 *Te'vilât*, c. V, s. 263.

34 *Te'vilât*, c. II., s. 328.

35 En'am. 6.156.

36 *Te'vilât*, c. V, 261, 263.

37 el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr (ö. 333/944); *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut; *Dârü'l-Câmiü't-Tercüme*, 1970., s. 36; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 50.

38 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 113; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss.142-143.

39 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 113; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 143.

olan kimseye göre, nasıl olmuş da nurla zulmetten öyle bir âlem teşekkül etmiş ki içinde bulunan Seneviler'den her biri bu vasma sahip olabilmıştır. Sonuç olarak iddiasına dayanak oluşturduğu husus, iki tanrının fonksiyonlarının ikisini birden geçersiz kılar. Tanrı diye ileri sürülen nurla zulmetin kendi kendine yaptıklarından daha büyük bir beyinsizlik veya bundan daha belirgin bir bilgisizlik biliyor musun sen?"⁴⁰

Bu konuda onlara karşı şu delili de kullanır:

"Katilin fiilini itiraf etmesi mümkündür ve bu fiil de kötüdür ki bu öncülleri onlarda kabul eder. Bu durumda eğer fiil başka biri tarafından gerçekleştirilmiş ise, katil yalan söylemiştir ve kötü bir fiil işlemiştir. Yok, eğer kendisi bu fiili işlemiş ise, hem doğru söylemiştir hem de kötülük yapmıştır. Ona göre bir düalist bundaki hikmeti anlayamaz, zira düalist düşüncede acz durumu mevcuttur."⁴¹

Bu acz durumunu doğuran husus şudur: Düalistlere göre Nur'dan asla kötülük gelmez. Bilgisizlik bir kötülüktür. İlim ve hikmet peşinde koşmak nur cevherinin işi olamaz, çünkü bilgili ve hikmetli olanın, bilgisizlikle ve sefahle işi olmaz. Eğer bilgisizlik, kötülük cevherinden ise, o zaman da hikmet aramak ona kâr etmez, çünkü özü itibarıyla bilgiyi kabul edemez. Şu hâlde mantıki düşüncenin gereği, hem cehlin hem de ilmin nurla zulmetin cevherinde bulunduğu kabul etmek gerekir ki bu durumda Senevilerin iddiasından vazgeçmeleri gerekir.⁴²

Mâtürîdî'nin burada ispatlamaya çalıştığı şey, bir faile hem bilgi hem de bilgisizliğin izafe edilip edilemeyeceği ile ilgilidir. Katil ve bunun hikmetini öğrenme peşinde koşan kişi örneğini bunun için verir. Adam öldürerek kötü bir fiil yapmış olan katil, fiilini itiraf ettiğinde doğru söyleyerek iyiyi yapmış. Bunu anlamaya çalışan kimse, eğer bilen cevheriyle konuşursa, bilgisizlik bu cevhere arız olmuş olacak, yok eğer bilgisizlik cevheri ile konuşursa zaten o asla bilgiyi kabul etmeyecektir. Bu durum tek varlıkta iki özelliğin birleşmesinin imkânını gösterdiğinden, düalistlerin iddiaları geçersiz olacaktır.

Anlaşıyor ki Düalistler olgusal alandaki fenomenleri dikkate alarak delillerini bunların üzerine kurmaktadırlar. Mâtürîdî bu de-

40 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 37; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 51.

41 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 50.

42 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 36-37; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 50-51.



lillere bağlı kalarak onlara karşı yine olgusal alandaki örnekleri kullanmaktadır. Duyulur âlemde bilgisizlikten sonra bilgilenmenin, kötülük yaptıktan sonra iyi davranmanın, günden sonra pişmanlığın farkına vardıktan sonra bir kimsenin kötülük yaptığını itiraf etmesi bizim sık karşılaştığımız bir fenomendir. Bu gerçek karşısında ya her iki durumun da nurdan kaynaklandığını söyleyeceğiz ki bu takdirde ona kötülük isnat etmiş oluruz ya da kötülük yapmayı karanlığa, suçunu itiraf etmeyi, pişmanlık duymayı nura izafe edeceğiz ki bu onların söylediklerinin tersini savunmak anlamına gelir. Zira fiili gerçekleştiren karanlık ama ondan pişman olan nur demiş oluruz ki nura gerçekleştirmedeği bir fiili kabul ettirerek yine ona kötülük işletmiş oluruz. Çünkü vukuu bulmamış, bize ait olmayan bir fiili kabullenmek yalan ve hikmetsizliktir.⁴³

Açıka görülmektedir ki Mâtürîdîlere göre, alemde hiçbir şey illetsiz var olamaz. Fakat olaylardaki hikmet ve illet arasındaki ilişki her zaman bilinemeyebilir. Allah'ın fiillerinin hikmet ve illet ile bağlantısı olması bir eksiklik değil, bir kemâldir. Çünkü Allah gelişigüzel iş yapmaktan münezzehtir.⁴⁴

Düalistlerin "iyiden yalnız iyi, kötünden yalnız kötü çıkar" iddialarına karşı Mâtürîdî'nin kullandığı bu delilin kökeni Nazzâm'a kadar uzanır. Hayyât; Maniheiztlerin "doğruluk ve yalan birbirine zıt iki farklı şeydir. Doğruluk hayırdır, o nurdandır; yalan şerdir, o da karanlıktandır" şeklindeki iddialarına karşı Nazzâm'ın onlara iddialarının yanlışlığını ispat eden şu soruyu sorduğunu söyler: "Bir insan bir durumda yalan söyleyip, başka bir durumda doğru söylemiyor mu? Bir failden hayır-şer, yalan-doğru şeklinde iki farklı şey meydana gelmiyor mu? Öyleyse biri şer diğeri hayır iki kadim iddiasının geçerliliği çöker."

Aslında bu oldukça meşhur bir delildir. Düalistlere şöyle sorulmaktadır; "içinde yalan olan bir söz söyleyen biri hakkında bize söyleyin bakalım, yalancı kimdir? Eğer karanlıktır derlerse şöyle devam edilir; eğer bu söylediği yalandan sonra pişman olur ve 'ben yalan söyledim ve şüphe yok ki kötülük yaptım' der ise, şu sorulur;

43 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 115; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 145.

44 Ahmet Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993 s. 120.

'ben yalan söyledim' diyen kimdir?"⁴⁵ Nazzâm failin karanlık olması durumunda yalanı itiraf ederek iyiyi yapanın da aynı fail olması gerektiği hususunu kabule onları zorlamaktadır. Bunu kabul ederlerse karanlıktan iyiliğin, nurdan kötülün meydana gelebileceğini ispatlayarak onları ikna etmeye çalışmaktadır. Bu aynı zamanda görüşlerini İslamın dışından almakla suçlanan Nazzâm'ın, Gnostik akımlarla mücadelede kendisinden sonraki kelimcileri nasıl etkilediğini de gösterir.

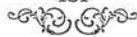
Mâtürîdî'nin kelam ilmindeki yaklaşımı da oldukça sistematiktir. O bu noktada dikkatleri başka bir konuya çeker. Kâinatta elbette kötü ve iyi vardır. Fakat kâinatta hiçbir şey yoktur ki öz yapısı itibarıyla tamamıyla hayır olsun, öyle ki bir yönüyle dahi onda asla şer bulunmasın; yine hiçbir şey yoktur ki bir yönü itibarıyla dahi kendisinde hayır bulunmayacak derecede tamamıyla şer olsun.⁴⁶ Dolayısıyla kâinatta ne tek başına hayır ne de şer vardır. Bu anlamıyla varlıktaki iyi-kötü ilişkisi Maniheizmin iddia ettiği gibi bir biriyle dikotomik bir çatışma değil, diyalektik bir ilişkidir.

Mâtürîdî'nin bu bağlamdaki bir başka eleştirisi de iyi ve kötünün kendi iradeleriyle değil tabiatları icabı eylemde bulunduğu iddiasıyla ilgilidir:

"Şu da var ki iki cevherden biri irade ile değil de tabiatları gereği eylemde bulunduklarına göre hikmetle sefehin oluşumundan tabiatları icabı haberdar olmaları muhâldir. Çünkü hikmet her şeyi yerli yerine koymaktır. Senevîler'e göre nur, sefehin ne olduğunu bilemez ki ondan sakınsın, zulmette hikmeti tanımaz. Bir şeyin mahiyetini ve nereye konulacağını bilmemek ise şerdir. Şu hâlde Senevi telakkisine göre nur cevherinde ilimle cehil, kudretle acz birleşmiş oldu, şu yönden ki o, sefehi kendi nefsinden menetmeye ve zulmetin kendisine zarar vermesini önlemeye güç yetirememiştir. Neticede hayır cevheri onlarca şerle karışmış oldu, zulmet cevherinde ise zaten hiçbir hayır yoktur. Bu iddialarına göre şerrin hayra galip gelmesi gerekir. Peki, cevheri hayır olan bir varlık (nur) şerri ve sefehi bilememiş ise

45 Hayyat, Ebû'l-Hüseyin (ö. 300/913), *Kitâbü'l-intisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Ravendî el-mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebetü Dâru'l-Arabiyye, 1993, ss.30-31.

46 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 35; *Kitâbü't-Tevhîd* Tercümesi, s. 49.



şerrin istilasına maruz kalan hayır cevherinden doğan şu insan hayır ile şerri nasıl bilsin?"⁴⁷

Yukarıdaki metnin lafzî bir okumasının, okuyucunun anlam dünyasına çok fazla bir şey katmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nedenle birkaç izahatta fayda vardır. Şöyle ki Mâtürîdî iyi ve kötünün iradi olarak değil tabiatı icabı eylemde bulunduğu iddia edildiğini söylüyor. Gerçekten de Mecusi iddiaları İslam dünyasına taşıyan Mardan Farruh Shikand GuMani Vazâr adlı risalesinde sunu iddia etmekteydi:

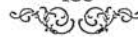
Onların farklılığının bir arada bulunuşu ne görevleri, ne cinsleri ne de nitelikleri yönündendir. Onların farklılığı, erkek ve kadın gibi birbiri arasındaki mahiyetlerindendir. Kokular, çiçekler, güneş, ay ve yıldızların çeşitliliği ise, tabiatları gereği değil aksine görevleri, farklı nitelikleri ve farklı yapıları gereğidir ki bu şekilde çeşitli görevleri üstlenmeleri mümkün olur. İyi, kötü, ışık ve karanlık ve diğer farklı tabiata sahip olanlar ise görevleri vasıtasıyla değil diğeri için zarar verici ve uzlaşmaz niteliklerini gösteren farklı tabiatları gereği farklılaşırlar. Bu nedenle orada iyi olduğunda, kötünün yokluğu sorulamaz. Ne zaman ışık gelirse, karanlık kaybolur.⁴⁸

Bu açıklamalar bize sanırım Mâtürîdî'nin neyi kastettiğini ve neyi eleştirdiğini çok daha anlaşılır kılmaktadır. Ona göre nurun karanlıktan sakınması, karanlıktan haberdar olmayı, haberdar olmak da onu bilmeyi gerektirir, bilmek ise iradi bir eylemi gerektirir. Oysa onlar iyi ve kötünün iradi değil, tabiatları gereği farklılaştığını dolayısıyla da tabiatları icabı eylemde bulunduklarını söylüyorlardı. Binaenaleyh tabiatı gereği bir şeyi yapmak zorunda olanın, tabiatı gereği de eylemi belirlenmiş olur.

Çünkü Mâtürîdî'ye göre tabiatı gereği eylemde bulunan baştan yenilmeye mahkûm olur. Zira böyle biri tabiatının gerektirdiği şeye karşı çıkmaya, onun zıddını yapmaya güç yetiremez. Dolayısıyla bu durumda bu tabiatları da tercih edecek, onları her birine tahsis ede-

47 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114; *Kitâbü't-Tevhîd* Tercümesi, s. 144.

48 Eserin yazarı Mardân Farruh dokuzuncu yüzyılda yaşamış bir zerdüştür. Yazar Müslüman coğrafyada Zerdüştlüğün savunusu amacıyla eserini kaleme almıştır. R. c. Zaehner, *The Teachings of The Magi* adlı eserinde bu metnin bir kısmını bize aktarır. Eserin tamamına ise adlı siteden ulaşılabilir. Madde. 15-21



cek birinin varlığı zorunlu olur. Eğer bu tercihte bulunacak failer iki kabul edilirse, aynı itirazlar her ikisi için de geçerli olacaktır. O hâlde, tek Tanrı'nın varlığına hükmetmek elzemdir.⁴⁹

Seneviyenin özellikle Müslümanların rahmet ve merhamet sıfatlarıyla tanımladığı tanrının bir takım emirleri itibarıyla bu sıfatları hak etmediği şeklinde bir karşı eleştiri geliştirmeye çalışır. "Şüphesiz Rabbiniz çok şefkatli ve merhametlidir."⁵⁰ âyetini açıklarken Mâtürîdî senevilerin bu eleştirisine de cevap verir. Allah kullarına karşı şefkat ve merhametli olduğu için canlılarda pek çok fayda yaratmıştır. Bu faydalara canlıların öldürülmesiyle ulaşılması onun rahmet ve şefkat sıfatlarına bir noksanlık getirmez. Mâtürîdî'ye göre bu durum Seneviyenin iddiaları ile tenakuz oluşturmaktadır. Çünkü onlar canlıların öldürülmesini kabul etmeyerek şunu iddia etmişlerdir: canlılar sizin gibi boğazlanmak ve öldürülmekten acı duyarlar. Sizden kim birini öldürürmeye kastederse size göre o hikmetsiz ve merhametsiz bir aptaldır. Hikmet, Rahmet ve şefkatle nitelenen Allah ise zalimlik ve aptallıkla nitelenemez. Bundandır ki Allah canlıların öldürülmesi ve boğazlanmasını emretmez. Bu rahmet ve hikmeti izale eder.

Onlara birkaç açıdan cevap verilebilir: birincisi, Allah beşeri dünyada imtihan için yarattı. Bunun sonucu ya sevap ya ceza olur. Bu canlıları bizim için yarattığını ve bunlarda düşünülmesi gereken faydalar hasıl etti. Biz dış dünyada bizatihi rahmet ve şefkatle vasıflanan canlılar buluruz. Yöneldiği menfaat, elde edeceği hayır için canlılar kendini yaralayabilir, zorluk ve çirkinliklere katlanabilir. Sonuçta elde edeceği faydayı ummasaydı kan aldırın, hoş olmayan acı bir ilacı içen bu kimse bu acılara katlanmazdı. Bu çirkinlikler ve zorluklar katlanan kimse hikmetsiz ve rahmetsiz sayılamaz. Bu yaptığı eylemler aptallık olarak nitelenemez. Çünkü bunlar sonuçta umulan faydalara erişmek için yapılır. Dolayısıyla bunların rahmeti izale edeceği konusundaki Seneviyenin iddiası geçersizdir.⁵¹

Bununla birlikte aslında âlemde hiçbir zararlı nesne yoktur ki insanların anlamaktan aciz kalacağı bir yararları olmasın. Söz ge-

49 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 114; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 144.

50 Nahl.16.7

51 *Te'vîlât*, c. VIII, ss. 76-77.

limi ateşin yakma özelliği olmakla birlikte besinleri kullanır hâle getirmekte onun özelliğidir. Her canlının hayatı suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Aynı şekilde acı ve zehirli birçok nesne vardır ki müzmin bir hastalığın ilacı olabilir. O hâlde, bir nesnenin mutlak kötü veya mutlak iyi olduğuna hükmetmek yanlıştır, aksine her nesnenin zararı da yararı da vardır. Tabiatın bu yapısında, tevhit delillilerinin en büyüğü mevcuttur.⁵²

Mâtürîdî'ye göre tabiatta fiziki kötülüğün varlığı hakkında iki yorum daha yapılabilir: Birincisi burada zararlı ve faydalı şeylere hüküm geçirmeye ergin bir kudret olduğu anlaşılır ki bu kudret sahibine hem ümit bağlanılsın hem de korkulsun. Bu niteliğe sahip bulunmayanın uluhiyeti eksik olur. Çünkü böylesinden ne korkulur ne de ümit bağlanır. Bir de hem zararlı hem de iyi şeyleri yaratma gücüne sahip bir tanrı onu yenik düşürebilir. İkincisi de yeterli ibretlerin alınması ne nehiylerin yerini bulması için insanın düşünme yetisinin önü açılmış olur. Bir de zararlı ve yararlı nesnelerin öğüt ve ibrete vesile oluşudur.⁵³

Ezeli ve Ebedî Olan Hâdis Olabilir Mi?

Gnostiklerden Maniheiztler kozmosu yaratan Işık ve Karanlığın bir takım dünyevi niteliklere sahip olduğunu ileri sürmekteydiler. Bunu Mâtürîdî şöyle açıklar; Işık ve karanlık kendi başına sonsuz ve aşkın varlıklardır. Her ikisinin de kendine ait mekânları vardır. Bu iki ilke daha sonra birbiriyle karışarak kozmosu oluşturmuştur. Bu iki sonsuz varlık, birleşme yönleriyle sonludur.⁵⁴

Mâtürîdî'ye göre onlar sonluluğun her ikisinde bulunmadığını söylerken bunların birleşmesinden meydana gelen karışımın gerçekleştiği yönde sonluluğun mevcut olduğunu ileri sürmüşler ve böylece de aslında sonlu olanı sonsuz konumda göstermişlerdir. Çünkü her hangi bir şekilde sonluluk bir sınırlılıktır. Sınırlı oluş ise daha büyük olandan geride kalıştır, bu da başkasının onda tasarrufta bulunabilmesi anlamına gelir. Ayrıca bu nesnenin bir tarafının yaratılmış oluşunun kanıtını teşkil eder. Bileşildiği iddia edilen nesnenin bir tarafı

52 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* ss.109-110; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ss.138-139.

53 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* s. 110; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 139.

54 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 196; Kadı Abdulcebbar, s. 10.

sonsuz olanın bir cüzüdü; sonlu cüzler kümesinin sonsuz olması ise ihtimal dışıdır. Zira sonlu oluş kümenin bütün parçalarına nüfuz eder ve onlarla bütünleşir.⁵⁵

Maniheistler nur ile zulmetin birbiriyle temas ettikleri yerden sınırlı oldukları iddiasında bulunurlar. Bu konuda Mâtürîdî şöyle der: “Bu ikisi ezelde ya temas hâlindeydi ya da değildi. Eğer temas hâlinde idiyse şöyle denilir: Nur ile zulmet gerçekten birbirlerine temas etmişlerse sonradan vücut bulma statüsünde olmuşlardı, çünkü duyulur âlemle duyulmayan hakkında istidlal etme yöntemine bağlı olarak parçanın sonradanlığı bütünün sonradanlığını gerekli kılar. Nur ile zulmet ezelde temas hâlinde bulunmuyordu ise, aralarında karışımın gerçekleşebilmesi için ikisinden birinin hacim genişletmesi yahut da daraltma yapması gerekirdi ki diğeri giriş yapabilsin. Hangisi olursa olsun bu oluşumda önceden bulunmayan bir fazlalık yahut cevherden ayırma veya ilave etme işlemi vardır. Bu durumda da sonsuzluk iddiası boşa çıkar; çünkü nurun parçaları sonlu olmayınca zulmetin kendisiyle karışması için bünyesine nüfuz etmesi imkânsız olur. Şu hâlde karışmaya müsait bulunan nurun sonlu olduğu kanıtlanmış olur. Ayrıca yoğunluğuna rağmen zulmetin yoğun olmayan nura nüfuz edip ondan parça koparması uzak bir ihtimaldir, zira nurun tamamı yoğunluğu bulunmayan nesnelerle dolu olup kesif olan varlıklar onda yerleşecek bir nokta bulamaz. Şayet karışımı sağlayan atılım nurdan olmuşsa nur şer işlemiş ve yoğun olan zulmetin tek cevher konumunda varlığını sürdürmesine rağmen, kendini hapse atmış olur. Yoğunlaşmamış nesnenin yoğun nesneye nüfuz edebilmesi için ötekinin aralarında boşluk bulunan muhtelif cevherlerden oluşması şarttır.”⁵⁶

Mâtürîdî'nin düalistlere yönelik eleştirilerindeki ilk delilin öncelikle “nihayetsiz bir cisim olamayacağı” öncülüne dayandığı görülür. Aslında bu yaklaşımın Kindî'nin nitelik ve niceliği olan cismin bilfiil sonsuz olamayacağı deliline çok benzediği görülür. Zira Kindî sonsuz bir cisimden bir parçanın ayrıldığını kabul etmenin nihayetinde onu sonlu kılacağını, bu nedenle de birleşme imkânı olan cismin sonsuz kabul edilmesinin ne türden çelişkilere yol açacağını

55 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 157-158; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 197.

56 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 160; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 199-200.

ortaya koymaktadır.⁵⁷ Bu açıdan bakıldığında Mâtürîdî'nin yukarıdaki akıl yürütmesi ile Kindi arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir.

Onun bir başka eleştirisi de Marsiyoncuk açısından değişimin önceliği ve sonradanlığı arasında bir farkın olmadığıdır. Onlar hem bu karışımın nur ile zulmetin önceki konumunda bulunmayıp, bilahare yaratılacak nesne ve olayları üstlenecek şekilde gelişen bir değişimin (tağayyür) olduğunu ileri sürmüşler hem de bu karışımın bir kadirin kudret sıfatıyla meydana gelmesiyle, zatı sayesinde meydana gelmesi arasında da fark görmemişlerdir. Böylece onlar Allah'ın ne kudret sıfatını ne de O'nun zatını idrak edebilmişlerdir.⁵⁸

Yukarıdaki ikinci eleştiri, atomculuk kuramı bağlamında cevherlerin de girişimliliğinin olup olmadığı tartışmasına bağlanabilir. Zira kelamcılar, Nazzâm (230/845) hariç, cevherlerde girişimliliğin olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler. kelamcılara göre cevherlerde birleşme, ya yan yana gelme (mücaveret) ya da toplanma suretiyle gerçekleşir. Yani iki cevherin iç içe geçmesi (tedâhül) mümkün değildir.⁵⁹ Mutezileye göre de cisimlerin yan yana gelmesi, birbiriyle temas etmesi mümkün iken aralarında bir girişimliliğin olması (mudâ hâle) mümkün değildir.⁶⁰

Mâtürîdî Deysaniyye'ye yönelik eleştirisinde de zati özelliği gereği farklı olan, birleşme ve ayrılmayı gerektirmeyen bir şeyin kendi kendine başkasıyla karışmasının imkânsızlığına dikkat çeker. "Şu hâlde Senevilerce ileri sürülen karışma, nur ile zulmetin dışında bulunan bir varlığın etkisiyle olmuş ve her türlü hayır ve şer o varlık sayesinde vücut bulmuştur. Buna göre Senevîlerin öncülü, kanıtlamak istedikleri sonuç açısından yıkılmıştır."⁶¹ Doğal olarak karışma

57 Bkz. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2005, ss.17-19; Bekir Toplaklı, *İslam kelamcılarının ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcip)*, Ankara, 1992, ss.50-52.

58 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 172; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 213. Burada nakledilen Türkçe metin ile Arapça metin tam olarak birbirini karşılamamaktadır. Bu fark tahkik farkından kaynaklanmaktadır.

59 el-Cüveynî, *İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli* (ö. 478/1085); *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. A. S. en-Nessâr, F. B. Avn, s. M. Muhtâr, *İskenderiye: Münseâtü'l-Ma'ârif*, 1969, s. 160.

60 Eş'arî, *Makâlât*, s. 327.

61 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 165; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 205.

bir tür birleşme (te'lif) dir, bu da hadis olmanın bir özelliğidir. Öyleyse zati özelliği te'lif olanın ezeli olduğu iddiası boşa çıkar.

Mâtürîdî'ye göre eğer yoktan yaratma olayında, insanın buna güç yetirememesi ve insan tasavvurunun bunu kavrayamaması dışında başka bir problem yoksa bunun Allah tarafından gerçekleştirilebileceğini benimsemeyi reddeden birinin bulunmaması gerekir. Çünkü cismin rahimlerde tabiatlar sayesinde oluşup gelişmesi, yıldızların hareketiyle meydana gelmesi yahut âlemin bu tabiatın zuhur etmesi, nur ile zulmetin karışıp bilahare ayrılması, evet bütün bunlar da biraz önce sözü edildiği gibi yaratılmışların kudret ve tasavvurunun dışındadır. Şunu da belirtmek gerekir ki her bir tabiat nesnesinin temel yapısını inceleyen kimse onu, yaratılmışın değil yaratıcının eseri olarak görür. Söz konusu nesneler insanda bulunan akıl yeteneğine, işitme ve görme duyularına da sahip değildir. Bütün bunlar sözü edilen mekanizmalardan, âlim ve hakîm olan bir yaratıcı sayesinde zuhur etmektedir. Yine aralarındaki farklılıklarıyla 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 gelebileceğini söylemek akli tasavvurdan çok uzaktır. Bütün güç ve kudret Allah'a aittir.⁶²

Mâtürîdî de düalistlerin nur ile zulmet arasındaki anlaşmazlığı cevher statüsünde kabul ettiklerini söyler. Buna göre bu iki varlık kendi özelliğini korumakta devam eden "cevher" statüsünde iken, onların karışması (imtizaç) mümkün değildir. "Onlara şu soru yöneltilir: Karışım önceden yokken, daha sonra vuku bulmuş değildir? Mutlaka "evet" diyeceklerdir. Kendilerine sorulur: Karışım nur mu olmuş zulmet mi, yoksa başka bir şey mi? Şayet ilk ikisini söylerlerse imkânsız olan bir şeyi öne sürmüş olurlar, çünkü aynı varlıkta hem karışımın hem de zulmetin aynı anda (ve karışım olmamış gibi) bulunmaları imkân dahiline girerdi, bunun olamayacağı ise açıktır."⁶³ Doğal olarak değişim nitelik ve nicelik bakımından bir başkalaşımı ifade eder. Bu ise o varlıkta yeniden bir oluşu gerektirir.

62 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 174; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 216.

63 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 159-160; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 199.



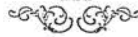
Aslında temel mantık şu ilkedir: Bütün, parçalardan daha fazla bir şeydir.

Doğal olarak yukarıda da gördüğümüz gibi Mâtürîdî varlıkta temellenen hem sonsuzun birleşme ve karışım gibi bir başkalaşıma girerek kadim kalamayacağına hem de ezeli olandan zorunlu olarak değişimin gerçekleşmesine şiddetle karşı çıkmaktadır. Çünkü bu karşı çıkışın arkasında yer alan temel etken Tanrı yalnızca dünyanın yaratıcısı değil, aynı zamanda varlığın düzeninin devam etmesinin de yegâne nedenidir.

Aktif ve Pasif Varlık Eleştirisi

Düalist gnostik öğretilerde kozmosun varlığa gelişi ve yaratılışı konusunda ezeli ve ebedî bir ilkenin varlığının kabul edildiği görülür. Gördüğümüz gibi onlar bu ilkenin ya tek olamayacağını benimserler ya da ışık ve nur gibi aslında dış dünyada tezahürlerini gördüğümüz fiziksel varlıkları bu ilke yerine koyarlar. Bu bağlamda özellikle Zerdüştlük ve Maniheizm'den farklı olarak Hristiyan gnostiklerden Deysaniyye'ye izafe edilen tanrısallık ve yaratma ilişkisini yorumlamak ve Mâtürîdî'nin bu konudaki eleştirilerine değinmek yerinde olacaktır. Daha önce vurguladığımız gibi Zerdüştlük ve Maniheizm'de tanrısallık birincil ve ikincil varlık hiyerarşisi şeklinde kendini göstermekteydi. Yani iyi ve kötü tanrısallıklardan her ikisinin de ezeli olarak varlığı kabul ediliyor, bunlardan hiç biri diğerinin yaratıcısı veya varlık sebebi olarak kabul edilmiyordu. Doğal olarak burada birincil ve ikincil varlık kıdem açısından bir öncelik ya da sonradanlık ifade etmemektedir. Buna karşılık bu hiyerarşi de, ışık daima birincil ezeli varlık, onun karşısında ise kötü ikincil bir varlık olarak konumlandırılır. Zaten kozmik finalde bu düalist rekabetin iynin lehine sonuçlanması da bunu kanıtlamaktadır.

Oysa Deysaniyye'deki iki tanrısallık hiyerarşisi aktif varlık ve pasif varlık şeklinde konumlandırılmıştır. Bu hiyerarşiye göre aktif varlık ezelden beri daima var olma, yani kıdem sıfatını bir başka varlıkla birlikte paylaşmaktadır, fakat "aksiyon" hâlinde olan da sadece kendisidir. Şimdi bu kavramsallaştırmayı Deysaniyye'nin iddialarına nasıl uygulayacağımıza bakalım. Mâtürîdî'ye göre, Deysaniyye'nin görüşü temelde Maniheistlerden farklıdır. Çünkü Deysaniyye şunu



iddia etmektedir: "Nur canlı olup ölü olan zulmete karışmıştır; çünkü nur kendisiyle temas kurduğu yönde zulmetin sertliğini hissetmiş ve yumuşatıcı bir tedbir olarak onunla karışmayı istemiştir. Bazen yumuşak olan şey de sertleşir tıpkı ege ile düzeltilmesi gereken demirin testereden sert oluşu gibi, demir tırtılları silinip düzeldiğinde yumuşar."⁶⁴ Görüldüğü gibi onlara göre nur canlı, yani aktif, karanlık cansız yani pasif bir varlıktır. Dolayısıyla kozmos aslında aktif/eril ve pasif/dişil iki ezeli varlıktan meydana gelmiştir. İkinci bölümden hatırlanacağı gibi bu aktif ve pasifliğin bazen eril ve dişil gibi simgelerle açıklandığını biliyoruz.

Tabii bu karışmanın nasıl gerçekleştiği konusunda onların arasında görüş ayrılığı vardır. Bir kısmı buna itiraz ederek; "Hayır, öyle olmamış, nur zulmetten rahatsızlık duymuş, onu kendisinden uzaklaştırmak istemiş fakat ona bulaşıp karışmıştır; tıpkı çamura saplanan kimse gibi, çıkmaya uğraştıkça daha çok batar." Mâtürîdî onların görüşünü şu şekilde tanımlamaktadır: "Hareket nurdan, duraganlık ise zıddı olan zulmettendir, çünkü bu ikisi karşıt varlıklardır. Deysâniler nur ve zulmet olmak üzere iki asıl ve bunlara bağlı olarak iki de ferî' ortaya koymuşlardır: Nurun hareketi ve duyarlılığı ile zulmetin hareketsizliği ve duyudan yoksun oluşu. Sonuçta onlar nur ile zulmetten başka herhangi bir şey ortaya koyamamışlardır." O hâlde bizim bu tanımlamamız onun tarafından da kabul edilmektedir, çünkü bu ilkelerden biri hareketli yani devinimde olan, diğeri hareketsiz yani pasif olandır.

Mâtürîdî öncelikle niçin bu görüşleri kitabına aldığını ve bir insanın nasıl olup da bu tür fikirlere meyledebildiğine ilişkin oldukça ilginç bir yorumda bulunur. "Allah'a düşmanlığı tercih edip taatinden yüz çevirenin ilahî gazabının boyutlarını anlayasınız diye Deysaniyye'nin görüşlerini naklettik. Böyle bir kişi Allah'ın yaratışı meselesinde, dini konularda kendini başarılı kılması ve doğru yolun kapısını açması için O'ndan yardım dileyerek teslimiyet çerçevesinde fikir yürütmemiş, aksine dünyaya meylederek gönül bağlamış ve nefsinin arzularına önem vermiştir. Cenab-ı Hak da onu nefsiyle baş başa bırakmış ve düşmanından korumamıştır, çünkü bu kişi Allah'a yalvarmamış, gönül verdiği alanın dışındaki değerlere de

64 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 163; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 203.

ilgi göstermemiştir.⁶⁵ Konumuz dışına çıkma pahasına da olsa, bu pasajda yer alan iki düşünceyi vurgulamak yerinde olacaktır. Birincisi, mitik düşüncenin yanlışlığı yaratılış konusunda fikir yürütmek yerine, kendi dünyevi ve nefsi arzularına meylettir. İkincisi ise, insanın kendini adadığı, gönül bağladığı değerlerin dışındaki şeylere ilgi duymamasıdır. Yani katı bir taassupla, kendi inanmak istediği şeylerin dışına çıkıp ne olup bittiğini sorgulamaması şeklinde bir yorum yanlış olmayacaktır.

Aslında bu iki konu Mâtürîdî'nin sık sık üzerinde durduğu bir husustur. Bir insanın tek Tanrı inancı yerine düalist bir tanrı anlayışını benimsemesine yol açan hususlar şunlardır:

"Bu meselenin nirengi noktası şudur ki Seneviler; akılları, kâinattaki rububiyet hikmetini idrak edebilecek seviyeye ulaşamayan bir zümredir. Onlar rabbin kendi yapılarındaki gibi ihtiyaç ve arzulara sahip olacağını ve karşılaştıkları hastalık ve afetlere maruz kalacağını zannetmişler, O'nun fiilini kendi fiilleri bağlamında belirledikleri hikmetle ölçüp biçmeye kalkışmışlardır. Eğer içinde bulundukları ve varlıkların mahiyetini anlamayı perdeleyip engelleyen kaçınılmaz faktörleri kavrayabilse, gayretlerinin çoğunu harcadıkları şahsi ihtiyaçlarının onlara bir engel oluşturduğunu anlasalar, bunun yerine ilim yolunda elden gelen çabayı sarf etseler, sözü edilen meselenin hikmetini anlamalarına mani olan şeyin bilgisizlikten ibaret olduğunu kavrarlardı."⁶⁶

Aktif ve pasif varlık hiyerarşisinin kendisine yönelik eleştirilere gelince, Mâtürîdî Deysaniyye'nin benimsediği nurun, eylemde bulunan, canlı bir varlık olmasına rağmen nasıl olupta zulmete karışması sebebiyle maruz kalacağı sıkıntı ve darlığın, nisbet edileceği bilgisizlik ve aczin farkına varamadığını sorgulamaktadır. Fakat bu bağlamda o sorunu tartışmak yerine, tartışmacıyı münazaranın içine çekerek, onu kendi savunduğu ilkelerle ilzam etme yolunu seçer. Öncelikle temel öncülleri belirler, her şey nur ve zulmet cevherinden oluşmuş ise, bir tartışmanın tarafları aynı şekilde bu iki cevherden oluşmuşlardır. O hâlde eğer bu tartışmada hem düalist hem de karşı-sındaki muhatap tartışmaya nur cevheriyle gireceklerse, Senevilerce her ikisinin cevheri de hâkim olup hiçbir şeyden habersiz kalmadığından onları konuşturmanın bir anlamı yoktur. Çünkü cevherleri

65 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 164; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 204.

66 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 165; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 205

taşıyan kişiler de yapısal özellikleriyle aynı konumdadır. Şayet tartışmaya zulmet cevheriyle gireceklerse, iki tartışmacıya ait bu cevherlerin hikmet taşıması imkân dâhilinde değildir. Yahut da birinin cevheri nur, diğerininki de zulmet olabilir, bu durumda birinin cehil, diğerinin de ilim taşıması ihtimal dâhilinde bulunmadığından boş yere ve manasız bir zemin üzerinde tartışma nasıl gerçekleşsin?⁶⁷ Bu tespiti yaptıktan sonra şu mantıksal ilkeyi zikreder: "Kim yararlanamayacağı bir işi gerçekleştirir yahut da bir süre sonra yok olup ortadan kalkması için bir fiili işlerse ayıplanmayı hak eder."

Doğrusu Mâtürîdî'nin meseleyi baştan bu mantıksal ilkeyle bitirmek yerine muhatabını güç duruma düşürerek tartışmayı sonlandırmasının amacı, kanaatimizce yukarıda ifade ettiğimiz gibi bu konuda onları gerçekten kendileriyle tartışılmaya değmeyecek kadar düşünce yoksunu olarak kabul etmesidir. Zira bunu çok sert ifadelerle şöyle teyit eder: "Evrenin yaratılışını, kendilerinden nelerin doğabileceği veya kendileriyle birlikte nelerin var olabileceğinden habersiz olan tabiatlara, aynen bunun gibi yıldızlara, başlangıç dönemleri bilgisizlik ve körlükten ibaret bulunan tanrılara, ya da sahip bulundukları çelişki ve tezatlarla birlikte nesnelerin öncesizliğini öngören teorilerin özentisine dayandıran bir kimsenin hem kendisi hem de fikir arkadaşları geri zekâlı ve bilgisiz olmaktan kurtulamazlar."⁶⁸ Bu ağır ve tanımlayıcı ifadeler düalist tanrı tasavvurunun açık seçiklik ve tutarlılıktan yoksun olduğu göstermesi bir yana, bir arada düşünülmesi mümkün olmayan çelişkilerin yan yana koyularak sunulmasına yönelik fikri bir tepkinin yansımasıdır.

SONUÇ

Mâtürîdî'nin eserlerinde Seneviye başlığı altında Mecusiyye, Markuniyye, Deysaniyye, Menaniyye gibi düalist akımlarla fikri bir hesaplaşmanın izleri açıkça göze çarpmaktadır. Bu akımlarla olan tartışmalar bize Orta Asya'nın Müslümanlaşma döneminde gnostik dinlerin önemli bir merkezi olduğunu da gösterir. Açıkça Gnostik modeller hem siyasal hem de kültürel olarak önemli bir mesele ola-

67 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 206.

68 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 166; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 206.

rak görülmüş ve Gnostik iddialar Mâtürîdî'nin eserlerinde yaygın biçimde tartışılmıştır. Gnostiklerin etkili misyoner teşkilatlarına karşı Mâtürîdî gibi kelamcıların gösterdikleri entelektüel çaba İslam coğrafyasında onların etkilerini kıran önemli bir unsurdur. Özellikle kelamcıların oluşturdukları akla dayalı İslam anlayışı, mitolojik unsurlar taşıyan Gnostik akımların yenilmesini sağlayamadıysa da bunların gözden düşmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak İslam dünyasında yayılma gösteren gnostik akımların ağır yenilgiye uğramaları yalnızca iktidarların onlara karşı aldıkları askeri ve idari önlemlerle izah edilemez. Bu yenilginin asıl sebebi kültürelidir. Nitekim rasyonel olduğu kadar hayata karşı da olumlu yaklaşan bir İslam kültürünün inşa edilmiş olması, fikri ve ideolojik bünyelerinde bu niteliklere sahip olmayan düalist ve gnostik akımlar için asıl ölümcül darbeyi vuran temel etken olmuştur. Felsefe ve bilgi üreten, edebi bir zevke sahip bu yeni kültür özellikle münevver çevrelerin zihin dünyalarına hitap edebilmişti ki bu gnostik akımlarda olmayan bir şeydi. Hem akla hem de edebi zevklere hitap ederek toplumsal bir ortak aklın inşası başarılmıştı ki kuşkusuz bu başarı da Mâtürîdî'nin rolü azımsanamayacak kadar önemli bir etkiye sahiptir.

