

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ

**IV. ULUSLARARASI
ŞEYH ŞA'BÂN-I VELÎ SEMPOZYUMU**

-HANEFÎLİK-MÂTURÎDÎLİK-

05-07 MAYIS 2017

CİLT 1

Kastamonu Üniversitesi
IV. Uluslararası
Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu
-Hanefilik-Mâturîdîlik-

EDİTÖRLER

Yrd. Doç. Dr. Cengiz ÇUHADAR

Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ

Arş. Gör. Yusuf KOÇAK

(Kastamonu Üniversitesi, Türkiye)

ISBN: 978-605-4697-06-9 (Tk)
978-605-4697-07-6 (1.c)

Aralık 2017, Kastamonu
Baskı: Kastamonu Üniversitesi Matbaası

Eserde yayımlanan bildiri metinlerinde ileri sürülen görüşlerin
ilmî ve hukuki sorumluluğu bildiri sahiplerine aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz. Her hakkı saklıdır.

MATURİDÎ'NİN ARİSTOCULARA YÖNELTTİĞİ ELEŞTİRİLER THE CRITICISMS OF MATURİDÎ TOWARDS ARISTOTELIANS

İsmail ERDOĞAN/Cengiz ÇUHADAR¹

ÖZET

Mâturîdî Kitabu't-Tevhid adlı eserinde, Aristo felsefesinin önemli kavramlarından birisi olan ve şekilsiz ilk ezeli madde anlamına gelen “heyûlâ” kavramı ile ilgili Aristo taraftarlarına birtakım eleştiriler yöneltmiştir. Bu eleştirileri ise “Dehriyye’ye Ait Görüşlerin Tenkidi” başlığı altında ele almış ve Dehrîleri ile Aristocuları aynı gruba dahil etmiştir. Mâturîdî'nin yönelttiği eleştirinin ana eksenini, bir yaratıcı olmaksızın hiçbir şeyin kendi kendisine oluşamayacağı ve dolayısıyla heyûlânın sahip olduğu özelliklerin de yaratıcı bir varlık tarafından verilmiş olması gerektiği görüşü oluşturmaktadır. Ancak dikkatli bir şekilde incelendiğinde, Mâturîdî'nin eleştirdiği görüşler ile Aristo'nun kendi görüşleri arasında bazı farklılıklar olduğu izlenimi oluşmaktadır. Bu da Aristo'nun görüşlerinin Mâturîdî'ye kaynağından ulaşmış ve ulaşmadığı sorusunu akla getirmektedir.

Biz bu tebliğimizde önce Mâturîdî'nin Aristo'ya ait olarak iddia ettiği görüşler ile kendisinin bu görüşlere yönelttiği eleştirileri karşılaştırmalı olarak ele alacağız. Daha sonra da Aristo'nun heyûlâ hakkındaki görüşlerini ele alıp, bu görüşler ile Mâturîdî'ye ulaşan Aristocu görüşleri karşılaştırarak bir sonuca varmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Aristo, Heyulâ, Sûret, Tabiat, Heyûla, Dehriyyun.

ABSTRACT

In his book Kitabu't-Tevhid, Mâturîdî directs some criticisms to the supporters of Aristoteles about the concept of “matter” which is one of the most significant concepts of Aristoteles philosophy and means the first shapeless eternal matter. He handles the criticisms under the title of “Criticisms of Views of Dehriyye” and includes Dehrîs in the same group with Aristotelians. The main axis of Mâturîdî's criticism is formed with the view that nothing can be self-created without a creator and so, the features of matter must be given by a creator. However, when carefully examined, the impression that there are some differences between the views that Mâturîdî criticizes and the views of Aristoteles himself is gained. This situation brings to mind the question whether the views of Aristoteles have reached Mâturîdî from its source or not.

In this paper, first the views that Mâturîdî claims belonging to Aristoteles and his criticisms towards these views will be comparatively handled. Next, the views of Aristoteles about matter will be dealt and a conclusion will be tried to be come by comparing these views and the Aristotelian views that have reached to Mâturîdî.

Key Words: Aristoteles, Matter, Shape, Nature, hyle, Dahriyyun

GİRİŞ

Büyük Türk-İslam bilgini İmam Mâturîdî (ö. 944) yalnızca bir mezhep imam değil, aynı zamanda farklı ilim dallarına ait konularda da görüş ve eleştirileri bulunan çok yönlü bir şahsiyet olarak görülmektedir. O, bir taraftan kendi inancının aklî temellerini oluştururken diğer yandan da bu inanca aykırı olarak gördüğü fikirlere karşı akıl ve nas temelli bir mücadele başlatmıştır. Bu mücadele içerisinde felsefeciler ve özellikle de Aristo ve

¹ Prof. Dr., Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi / Yrd. Doç. Dr., Kastamonu Üniv. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

tarafklarının fikirlerine yönelttiği eleştiriler önemli bir yer tutmaktadır. Ne yazık ki onun yönelttiği eleştirileri ne genel felsefe araştırmaları ne de özelde felsefe eleştirileri içinde öncelik, öncülük ve özgünlük bakımından hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bunda, daha pek çok sayıp dökülebilecek sebep yanında, Mâturîdî'nin bir felsefe eleştirmeni olarak tarihsel dönem itibarıyla, felsefenin İslam dünyasında içerik, terminoloji ve literatür bakımından henüz tekâmülünü tamamlamadığı ve zirvesine ulaşmadığı bir dönemde, yani İbn Sînâ'dan (ö. 1037) önce yaşamış olmasının önemli bir payı vardır. Ayrıca Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlât*'ında eleştireceği felsefî görüşleri serimlerken cimrilik sınırlarını zorlayan bir tutumluluk sergilemekte, buna karşılık eleştiri aşamasında gayet eli açık bir tavır takınmaktadır. Bu da Mâturîdî'nin var olan malzeme olarak felsefî literatüre ulaşımının sınırlı ve dolaylı olduğunu göstermektedir. Nitekim onun âlem tasavvurlarını eleştirdiği felsefî ekollere ilişkin bilgisi yüzeysel görünmektedir.²

Mâturîdî'nin, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde bir çok felsefî görüşe olduğu gibi, “heyûlâ taraftarları” (ashab-ı heyûlâ) olarak kabul ettiği Aristo ve onun takipçileri olan filozofların fikirlerine de bir takım eleştiriler yöneltmiştir. Biz bu eleştirileri Aristo'nun on kategori (makulat-ı aşar) ve heyûlânın yaratılmamış olduğu fikirleri bağlamında ele almaya çalışacağız.

Ancak şunu hemen belirtelim ki Mâturîdî'nin Aristo'ya ait olarak ileri sürdüğu görüşleri, *Kitabu't-Tevhid*'de “Dehriyye'e Ait Görüşlerin Tenkidi” başlığı altında ele almıştır. Bu başlık altında dehrîler (Dehriyyun), tabiatçılar (tabiiyyun) ve Aristocular olmak üzere üç kesimin görüşleri ve bu görüşlere yönelttiği eleştiriler yer almaktadır. Bu açıklamalara baktığımızda Mâturîdî her üç grubu bir bütün olarak görmekte veya tabiatçılar ile Aristocuları da dehrîler olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı da bazen dehrîlere ait bir görüşü Aristocuların görüşü gibi göstermekte, bazen de tabiatçıların görüşlerini Aristoculara ait olarak göstermektedir. Kısacası Mâturîdî Aristo'yu dehrî bir filozof olarak kabul etmekte ve eleştirilerini bu başlık altında ele almaktadır.

Düşünce tarihine baktığımızda “ashabu't-tabia” ya da “tabiiyyun” kavramının, Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde tabii felsefe anlayışını savunan kişiler hakkında kullanılan oldukça geniş bir kavram olduğunu görürüz. Kalam ve felsefe literatüründe bu isim altında çoğunlukla, Dehriyye, Seneviyye ve Ashab-ı heyûlâ gibi akımların fikirlerine yer verilmiştir. Ona göre Aristo, Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen, maddenin (heyûlâ) ezeliiliğini kabul eden bir tabiatçıdır.³

Halbuki Maddeciler (Dehriyyûn) yani Materyalist felsefe ekolü de tabiatçılar gibi duyulurdan başka bilgi kaynağı kabul etmez ve tek gerçek olarak maddeyi benimser. Zamanı (dehr) ezeli yani yaratılmamış diye kabul etmelerinden ve dolayısıyla Allah'ın varlığını inkâr etmeleri sebebiyle “muattıla” diye de isimlendirilmişlerdir. Maddeciler kâinatın yaratılmış (mahluk) olduğunu kabul etmezler. Bu ekole mensup olanlara Maddiyyun, Mülhidler, Hissiyûn ve Ateistler gibi isimler de verilmiştir.

Maddecilerin önemli fikirleri kısaca şöyle özetlenebilir: 1- Her varlık bir bakıma maddidir, maddeden ayrı bağımsız ruh yoktur. 2- Alem (kâinat) ve Tanrı bir ve aynı şeydir. Onun için kâinattan ayrı irade sahibi, hür ve şuurulu bir yaratıcı yoktur. 3- İnsanın varlığı küllî varlığın bir sonucundan ibarettir.

İslam düşüncesinde maddeci ekolün en ünlü temsilcisi İbn Râvendî (ö. 910) dir. Eserlerinin çoğunda ateizmi işlemiştir. Maddeciler düşüncelerini açıkça yayamamışlar, daha çok Bâtiniler arasında gizlenmeye mecbur olmuşlardır. Bütün bu din dışı ve inkârcı görüşleri sebebiyle İslâm felsefesi tarihinde kalıcı ve etkili bir ekol oluşturamamışlardır.⁴

Burada akla şöyle bir soru gelmektedir: Acaba Mâturîdî Aristo ve taraftarlarına yönelttiği eleştirileri bizzat Aristo'nun eserlerinden mi alındığı yoksa diğer kaynaklardan mı

² Tahir Uluç, *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, Konya, Aybil Yay., 2016, IX-X.

³ Mâturîdî, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul (İsam Yay.) 2015, s. 224 vd.

⁴ H. Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946, s. 215-216.

elde etmiştir? Zira Mâtürîdî'nin Aristo'ya ait olarak belirttiği bazı fikirlerin gerçekte Aristo'nun fikirleriyle tam örtüşmediğini görmekteyiz.

Gerçi Mâtürîdî Aristo'ya ait olduğunu ileri sürdüğü görüşleri bizzat Aristo'nun kendi eserlerinden değil, “İbn Şebib ve Nazzâm gibilerin nakline dayanarak” ele aldığını belirtmektedir.⁵ Dolayısıyla Aristo ve taraftarlarının görüşleri Mâtürîdî'ye İbn Şebib ve başkaları tarafından ulaştırılmıştır. Bundan dolayı da Mâtürîdî Aristo'nun gerçek fikirlerine bizzat ulaşamamış ve ikinci derecede olan kaynaklardan elde ettiği bilgilerden hareketle “Aristocu” fikirler olarak gördüğü görüşlere karşı bir takım eleştiriler yöneltmiştir.

Bunun için biz bu konularda Aristo'nun kendi fikirleri ile Mâtürîdî'nin Aristo'ya ait olduğunu ileri sürerek eleştirdiği fikirleri karşılaştırmalı olarak incelemeye gayret edeceğiz.

1. Aristo'nun Kategorilerine Mâtürîdî'nin Yönelttiği Eleştiriler.

Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde mantık hakkında olmasa da, Aristo hakkındaki düşünceleri son derece açıktır. Ona göre Aristo, Mantık adını verdiği kitabında varlık hakkında yalnızca on kategori ile konuşulabileceğini ileri sürmektedir.

Mâtürîdî'ye göre Aristo mantık diye isimlendirdiği kitabında on bab yani on tane kategori sıralanmıştır. Bu kategoriler 1) cevher (ayn), 2) mekan (eyne), 3) nitelik (keyfe), 4) vakit (metâ), 5) nicelik (kem), 6) izafet (muzâf), 7) aidiyet (mülk), 8) durum (va'z), 9) etkide bulunan (fail), 10) etkilenen (infial).

Aristo'ya göre kimse bu kategoriler dışında bulunan herhangi bir şeyin varlığından söz edemez.

Mâtürîdî'ye göre “Aristo ve taraftarlarının vardıkları bu sonucu etraflica inceleyen kimse şunu anlar ki, onlar Allah'ın nimetlerini bilmeyişleri sebebiyle böyle bir çıkmaza düşmüşler, hak yoldan sapmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık kendilerini hiçbir aklın düşünemeyeceğinin ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir hayalle avunmaya sevk etmiştir.”⁶

Kitabu't-Tevhid'deki bilgilere baktığımızda Mâtürîdî, mantığın metafizikle ilgili bir kitap olduğunu sanmış olmalıdır. Ayrıca Aristo'yu dehrîliğe mantık yönteminin götürmüş olduğunu düşünmüş olabilir. Nitekim yüzyıllar sonra önemli bir Hanefî fakihî olan İbn Âbidîn (ö.1836) Mâtürîdî'nin Aristo hakkındaki düşüncesini, “Mantık yerilmiş kötü bir fendir ve onunla uğraşmak haramdır. Zirâ mantığın bazı konuları heyûlâyı (madde) kabul etmek görüşü üzerine kurulmuştur ve bu da felsefeye ve zındıklığa götüren bir küfürdür. Onun hiçbir şekilde dînî ya da dünyevî bir semeresi de yoktur” şeklinde bir fetva haline getirmiştir.

Ali Durusoy'a göre Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'de naklettiği kategorilere ilişkin bilgi, Kategoriler'in İbn Mukaffa (750-815) tarafından yapılmış olan özet çevirisinden harfi harfine bir nakildir.⁷

2. Heyûlâ Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler

Mâtürîdî'nin heyûlâ ile ilgili Aristo ve taraftarlarına yapmış olduğu eleştirilere geçmeden önce bu kavram hakkında gerek Antik Yunan gerekse ilk dönem İslam düşüncesinde nasıl tanımlandığını belirtmek istiyoruz.

Âlemin ilk maddesi anlamında kullanılan felsefî ve kelâmî bir terimi olan heyûlâ, Grekçe “hylé” kelimesinin Arapça'ya geçmiş şeklidir. Kelime Grekçe'de önceleri “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde” yahut “ağaç yapı malzemeleri” mânasına gelirken daha sonra “canlı cisimlerin maddî yapısı, bileşimi” anlamında kullanılmıştır. Ancak felsefede kazandığı yaygın terim anlamını Aristo'nun ünlü “madde-sûret” teorisine borçludur.

Aristo, her tabii cismi meydana getiren iki ilkedden biri olan heyûlâyı “tamamen belirsiz, cisme ârız olan değişmeyi kabul edici kuvve halinde bir cevher” şeklinde tarif

⁵ Mâtürîdî, s.224.

⁶ Mâtürîdî, 232.

⁷ Ali Durusoy, “Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik”, *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul), 1. Baskı Ocak 2012 – İstanbul, s. 398-99.

etmiştir. Bu cevherin tek başına fiilî varlığı yoktur. Zira fiilî var oluşu sûret temsil eder ve esasen tabii varlık maddede gerçekleşen sûrettir. Madde ise potansiyel (bilkuvve) olup, ancak sûretle birleşmesi halinde fiilen gerçekleşir. Belirsizliğin ilkesi olan madde, belirliliğin ilkesi olan sûreti alma kabiliyet veya kuvvetinde olduğundan, oluş sürecinde değişimin imkânı anlamında bir sebep teşkil etmekte ve buna maddî (heyûlânî) sebep denilmektedir. Madde, özü itibariyle daima küllî olan sûrete cisim planında ferdiyet kazandırdığı için aynı zamanda tabii âlemde ferdileşmenin de ilkesidir⁸

Aristocu ve Yeni Eflâtuncu anlamıyla heyûlâ, İslâm felsefe geleneğinde Kindî'den itibaren önemli bir yer tutmuştur. Kindî'nin tarifine göre heyûlâ “çeşitli şekilleri kabul eden pasif güç”tür.⁹ Fârâbî'ye göre de heyûlâ, sûretleri kabul etme istidadı olup, bilfiil var olmak için sûrete muhtaçtır. Tabii sûretler de heyûlâdan bağımsız var olamaz. Ancak biri diğerinin varlık sebebi değildir; heyûlâ ve sûret bir arada bulunan ayrı ayrı sebeplerdir. Heyûlâ ile yokluk (madum) arasında şöyle bir fark vardır: Heyûlâ bilfarz yokluk, bizzat mevcuttur. Yokluk ise bizzat madum, bilfarz mevcuttur. Heyûlâ sûreti kabul edip cismanî cevher haline gelince sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi tabii keyfiyetleri kabul eder ve ilk merhalede “ustukussât” denilen dört basit unsuru kendisinde gerçekleştirir. Sonra bunlardan madenler, bitkiler ve hayvanlar meydana gelir¹⁰.

Mâtürîdî ezeli madde tasavvuruna Arapça kökenli “tıynet”, “aşl” ve Yunanca kökenli “heyûlâ” kelimeleri ile işaret eder. Tıynet, Arapça felsefi terminolojide, heyûlâ karşılığında, “mâdde”den önce teklif edilmiş ve kullanılmıştır. Ancak İslam filozoflarının metinlerinde kullanılmadığı için revaçtan düşmüş ve tamamen ortadan kalkmıştır.

Tıynet kelimesini daha genel, heyûlâyı daha özel anlamda kullanan Mâtürîdî Aristo'nun ezeli madde anlayışına ilişkin genel bir bilgiye sahiptir. O, heyûlâ kavramından ne anladığını şu ifadelerinden daha iye anlamaktayız: “Bir grup, âlemin maddesinin (tıynet) kadîm olduğunu iddia etmiş, ona “heyûlâ” adını vermiş ve heyûlâyla birlikte bir kuvvet olduğunu öne sürmüştür. Heyûlânın ezelde uzunluğu, genişliği, derinliği, yüzeyi, alanı, rengi, tadı, kokusu, yumuşaklığı, sertliği, sıcaklığı, soğukluğu, ıslaklığı, hareketi ve sükûnu yoktu. Başlangıçta onda [böylesi] hiçbir araz yoktu. İşte buna heyûlâ ismi verildi. Sonraları kuvvet, heyûlâyı ihtiyâr ile değil kendisindeki bir tabiat ile dönüştürdü, böylece bu arazlar yok iken var oldu (hadeset). Ona “cevher” denildi ki o tek bir cevherdir ve âlemin cevheridir. Ayrılma ve birleşme ancak arazlar sayesinde gerçekleşir. Arazlar ise ayrılma ve birleşmeyle nitelenemezler, çünkü ayrılma ve birleşme kendisi dışındaki şeylerle var olur. Araz ise arazla var olamaz, ancak cevherle var olur. Böylece cevher arazla ayrılır ve birleşir. Bu görüşün sahibi Aristo (Eristââtîs) 'tir.”¹¹

Bu alıntıda Mâtürîdî'nin zikrettiği maddeye ilişkin bazı özellikler şu şekilde sıralayabiliriz:

(1) Heyûlâ ezeldir ve ezelde kendisiyle birlikte bir kuvvet vardır.

(2) Heyûlâ ezelde uzunluk, genişlik, sıcaklık, soğukluk vs. bütün niteliklerden soyutlanmıştır.

(3) Heyûlâyı beraberinde bulunan kuvvet, ihtiyarla değil tabiatla dönüştürmüştür.

(4) Bu dönüştürme sonrasında heyûlada arazlar ortaya çıkmış ve artık cevher adını almıştır.

(5) Bu cevherin birleşip ayrılması arazlar sayesinde gerçekleşir.¹²

Mâtürîdî'nin burada birleşme ile kastettiği cisimlerin bireyleşmesi ve belli bir şey olması, ayrılma da bireyliklerini kaybetmeleridir. Buna Aristo “oluş” ve “bozuluş” adını

⁸ Abdurrahman Bedevî, *Aristû İnde'l-Arab*, Beyrut 1980, s. 129-143.

⁹ Kindî, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, s. İstanbul (iz yayıncılık), 1994, 58.

¹⁰ Fârâbî, “et-Ta'likât”, çev. Hilmi Ziya Ülken- Kıvımettin Burslav, *Farabi*, Ankara (Kanaat Matbaası, trs.), s. 80, 88.

¹¹ Mâtürîdî, 232 (Paragrafın tercümesinde Tahir Uluç'un çevirisini kullandık. Bkz, s. 144)

¹² Mâtürîdî, 232.

vermektedir. Ancak Aristo'nun orijinal görüşünde oluş ve bozulmuş, Mâturîdî'nin anlattığı gibi arazlarla değil form veya suretle gerçekleşir. Bu da bir terminoloji farkı olarak görülebilir.¹³

Mâturîdî'nin anlattığı şekliyle, tıynet veya heyûlâ bir yandan kendi halini muhafaza etmekte, dolayısıyla kıdem niteliğini korumakta, diğer yandan âleme kaynaklık etmekte, bunu da âlemi bilkuvve içermek suretiyle yapmaktadır. Ne var ki Mâturîdî bu bilkuvve-bilfiil diyalektiğini her zaman kullandığı ve bütün bir metafiziğini üzerine inşa ettiği şâhidin gâibe delâleti ilkesiyle çürütüp reddetmektedir. Şöyle ki gözlemlediğimiz şeylerde bir şeyden bir başka şey çıkıyorsa, birinci şey kesinlikle kendi halinde kalamamakta, bilakis bozulup ortadan kalkmaktadır.

Mâturîdî, bir şeyde bilkuvve var olup da sonradan bilfiil ortaya çıkan şeylere örnek olarak nutfede / spermada canlılığın varlığını, bütün hayvanların sperma ve yumurtalarda var oluşunu, ekinin tohumdaki ve ağacın çekirdekteki varlığını zikreder. Heyûlâ taraftarlarına göre bütün cevherlerin böyle olduğunu; bu arada, canlılık ve büyümenin yiyeceklerdeki varlığının da böyle olduğunu söyler. Yine o, bu şeylerden birincisinin ikincisinden çıkarken ikincilerin hep bozulup ortadan kalktığını belirtir. Aynı durum âlemin aslı olan tıynet veya heyûlâ için de geçerlidir. Dolayısıyla heyûlâda âlem bilkuvve var ise ve sonradan bilfiil ortaya çıkmışsa, heyûlâ da bozulmuş demektir.¹⁴

Bu bağlamda düşünürümüz şâhidin gâibe delâleti ilkesini bir kez daha işletir ve bütün dehrîlerin şimdiki âlemi, başlangıcın delili kıldıklarını, daha açık bir deyişle, mevcut âlemden hareketle âlemin başlangıcına dair belli bir hükme vardıklarını söyler. Oysa, başlangıç veya ilk, âlemin başlangıcından şimdiye kadarki hallerinin bütününün cevheri iken şimdiki âlem cüzün cevheridir. Buna göre bütünün cevheri cüzün cevheri ile bilinir olmuştur. Zira bütünün cevherinin bilgisine hiç kimse hisle ulaşamaz.

Mâturîdî'nin bu açıklamayı yapmakla amaçladığı şeyin, dehrîleri kendi delilleriyle köşeye sıkıştırmak olduğunu söyleyebiliriz. Zira dehrîler şu anki varlığından hareketle âlemin, geçmişin bütün anlarında da var olduğunu iddia etmektedir.

Mâturîdî cüzden külle olan bu seyri, dehrîlerin tam aksi bir istikamette işletir. Zira âlemde gözlemimizin konusu olup da kuvveden fiile geçildikten sonra, kuvve halinde bulunan varlık ortadan kalkmaktadır. O halde aynı durum heyûlâ veya ilk yaratılmış varlık olan ilk akıl için de geçerli olmalıdır.

Tıynet veya heyûlânın hâdisliğini ispatladıktan sonra, Mâturîdî, onun bir müdebbire ve dolayısıyla yaratıcıya ihtiyaç duyduğunu ortaya koymaya girişir. Bu noktada da şâhidin gâibe delâleti ilkesine müracaat eder: Spermalar veya tohumlar örneğinde gördüğümüz gibi, âlemdeki varlıklar kendilerinde bilkuvve bulunan şeylerin hallerini, kendilerinde bulunan ve kendilerinden çıkacak varlıkların hallerini bilmezler. Bu hem akıl ve idrakten yoksun bitki ve hayvanlarda hem de akıllı ve idrakli bir varlık olan insanda böyledir. O halde bu durum heyûlâ, tıynet veya her ne ad veriyorlarsa onun için de geçerlidir. Bu şeylerin tedbir ve idaresi yoktur; onlardan tedbir adına hiçbir şey hâsıl olamaz. Eğer tedbir adına bir şey ortaya çıkmışsa, bu, olacak olanı bilen biri sayesinde gerçekleşmiştir. Böylece bu zat onda, varlığa gelecek şeyin aslını bilkuvve belirgin (mebrûz) kılar. Sonra o bilkuvve şey, o zatın var ettiği ve onun kendisi sayesinde büyüyeceği maddeler ve mekânlar aracılığıyla fiilen var olur. Böyle bir açıklama ise, İmâm'ımıza göre tevhidî, yani kadîm varlığın ve dolayısıyla Allah'ın birliğini ve O'nun bütün bunların yaratıcısı olduğunu garanti etmektedir.

Sonuç olarak Mâturîdî'ye göre önemli olan Yaraticının varlığının ve âlemin yaratılmışlığının kabul ve ispatıdır. Tanrı'nın âlemi başta Aristo olmak üzere filozofların dediği gibi heyûlâ veya tıynet gibi asıllardan veya tevhid ehlinin dediği gibi dilediği üzere yaratması fark etmez. Çünkü Allah bir asıl yaratıp onda her şeyi mebrûz kılmaya kâdir olduğu gibi bilkuvve burûz ve bilfiil hurûc olmaksızın her şeyi takdir ve tekvîn ile, sıfırdan yaratmaya da gücü yeter.¹⁵

¹³ Uluç, 144-45.

¹⁴ Mâturîdî, 233; Uluç, 152-53.

¹⁵ Uluç, 153.

Görüldüğü gibi Mâturîdî Aristo'nun heyûlâ anlayışını, bir yaratıcı olmadan herşeyin kendi kendine meydana gelmesi olarak anlar. Mâturîdî'ye göre bu anlayış sahipleri yani Aristo ve onun gibi düşünenler, bir yaratıcıyı bilmedikleri için böyle bir çıkmaza düşerek hak yoldan sapmışlar, sonra da haktan ayrılışın doğurduğu şaşkınlık içerisinde kendilerini hiçbir aklın kabul etmeyeceği ve hiçbir gönlün hoş karşılamayacağı bir “hayal”le avunmaya sevk etmiştir.¹⁶

Ona göre eğer böyle olmasaydı alemin başlangıcının yani temel maddesinin zikredilen şeyden ibaret olduğunu onlara anlatan ne olabilirdi? Sonra bu temel maddenin biraz önce nitelendirildiği şekliyle adı ve dile getirilen fonksiyonu hakkında ne alemin öz yapısında bir delil, ne de ilahî bildirim açısından bir ihtimali vardır. Ne var ki onlar tevhid ehlinin, Allah'ı nitelendirme konusundaki beyanlarını işitmişler ve bu açıklamaları kendi görüşleri doğrultusunda mecrasından saptırarak adına “heyûlâ” dedikleri bir fikre yönelmişlerdir. Böylece tefekkür istikametlerini ters yöne çevirerek daha önce kanıtladıklarını bu defa bozmuşlardır. Çünkü onlar zatı itibarıyla arazlara mahal teşkil etmekten ve cevher statüsünde bulunmaktan münezzeh olan varlığı cevher konumuna getirmişlerdir. Sonra da ondan bir cevher yani birinci akıl, ardından da birden fazla cevherler yani ikinci ve diğer akıllar üretmişlerdir. Sonra da bu varlık başlangıç halinden hiçbir eser kalmayacak bir konuma gelmiştir. Tabiatın yönetiminin kendisine bağlı bulunduğu kadim ve hadis varlıklar namına ortada sadece cevher ve arazlar kalmış, bu niteliği taşımayan varlık ise silinip gitmiştir. Bu telâkki alemin aslının fani olduğu sonucuna götürdüğü gibi, kendi başlarına varlıklarını hissettirmeyen arazların oluş ve bozulmasına maruz kalan bizatihi kadimin de imkansızlığı sonucunu doğurur. Ayrıca bu telâkki bütünüyle tabiatın sonradanlığı neticesine götürür. Çünkü duyular çerçevesine gelen her şey sadece araz ve cevherden ibarettir ve bu temel madde değildir.¹⁷

Bütün bu fikirlerine rağmen Aristo'ya hakîm unvanının verilmesini de Mâturîdî şöyle eleştirir: Aristo kendisine hakim unvanını yakıştırdığı takdirde bu davranışı temelsiz kalır. Çünkü kendisinin de mevcudiyetine esas teşkil eden temel madde bilgisiz ve beyinsizdir. Arazlar ise akıldan başka şeyler olup hikmet ve ilimden yoksun sakim bir kuvvetin eseridir ve kendi de her şeyini borçlu olduğu arazların çocuklarından biridir. Peki hakim Aristo kendini bu arazların önüne nasıl geçirmişti? Oluşmasını sağlayacak bir temel madde olmaksızın Aristo'nun hakim olması mümkün bulunduğu göre, kendi hakkında söylediklerini bütün tabiat hakkında da söylemesi gerekir. Bir de şuna dikkat etmek gerekir: Heyûlâyı dönüştüren kuvvetin bu işi gerçekleştirirken sahip bulunduğu özelliği sayesinde başka şeylere de hükümranlığını geçirmesi imkan dahilindedir.

Maturid'ye göre Aristo'nun fikir silsilesi içerisinde tutarlı olabilmesi için Allah hakkında şöyle demesi gerekir: Allah heyûlâyı yahut da dilediği başka bir şeyi dönüştürülmeyi kabul edecek bir terkibe elverişli olacak şekilde yaratmıştır. Bunu kabul ettikten sonra Aristo, Allah'ın dönüştürdüğü şeyin faniliğini benimsemek şartıyla böyle bir varlığa istediği gibi isimler verebilir. Çünkü Aristo'nun iddiasına göre alem için temel oluşturan madde bozulup ortadan kalkmıştır. Üstelik bizatihi var olan bir şeyin başkasının türeyip mevcudiyet kazanması uğruna helake maruz kalması muhal olan bir husustur. Burada değinilmesi gereken bir husus daha var: Temel maddenin heyûlâ içinde yok olup gitmesi söz konusudur. Bu durumda dönüştürme kuvveti diye bir şeyden söz edilemez, dolayısıyla da tabiatın düzeni bozulur ve sürekli olarak değişikliğe maruz kalır. Bu durum, tabiatın düzen içinde mevcudiyeti ileri sürülen ilkenin yanlışlığını göstermektedir. Bir de duyulur alemde diğer bir şey için elverişli olan herhangi bir nesne varsa bu, mutlaka onu elverişli hale getiren hikmet sahibi bir varlık sayesinde olmuştur. Şu halde kanıtlanmıştır ki alemin temel maddesinin tabiatındaki cevher ve arazların aslını oluşturabilme ihtimali mevcutsa, bu hakim olan bir varlığın düzenlemesiyle gerçekleşmiştir.

¹⁶ Mâturîdî, 232.

¹⁷ Mâturîdî, 233.

Heyûlâ'nın bir kuvvet tarafından oto dinamik bir yöntemle dönüştürülmüş ve ondan hiç ayrılmamıştır, şeklindeki Aristo'nun görüşüne Mâtürîdî şöyle bir soruyla karşılık verir: Peki öyleyse söz konusu kuvvet bu fonksiyonunu neden ezelde icra etmemiştir? Duyulur alemde otodinamik olan bir şey hiçbir zaman fonksiyonel olmaktan geri kalmaz. Bir de sonradan ihdas edilen arazlar ya heyûlâ içinde mevcuttu, ki bu durumda onun "heyûlâda önceden araz diye bir şey yoktu, arazlar sonra oluşmuştur", şeklindeki sözü hükümsüz kalır. Bu durumda da arazlar bir asıl olmadan sonradan teşekkül etmiş olur. Çünkü o kuvveti tıpkı heyûlâda olduğu gibi nitelemiştir ve kuvvet de arazda yoktur. Buna göre kuvvet de bir asıl olmaksızın oluşmuştur. Bir bakış açısı onları ileri sürdükleri fikirleri söylemeye mecbur etmiştir.

Mutaridi bu eleştirileriyle Aristocuların görüşlerinin temelinden yıkıldığını ileri sürece kadar kesin bir ifade kullanmaktadır. Şöyle ki, aslında Aristo ve taraftarlarının kuvvet için söylediklerinin tamamının tersine çevrilmesi, yani bunların kuvvete etkili olacak heyûlâya nispet edilmesi de mümkündür. Ayrıca kuvvetten başka ve heyûlânın dışında bir şeyin daha bulunması da ihtimal dahilindedir.¹⁸

Mâtürîdî Aristo'ya eleştirilerini yöneltirken zaman zaman Muhammed b. Şebib'in¹⁹ eleştirilerini de dikkate almaktadır. Ona göre Muhammed bin Şebib, Aristo'nun kuvveti hareket diye isimlendirdiğini nakletmiştir. Yine onun nakline göre hareket, heyûlânın vasıflandırılmayacağı şeylerle nitelendirilemez. İbn Şebib Aristo'nun heyûlâ hakkında söylediklerinden bilahare vazgeçtiğini de zikretmiştir. Bu rivayetin doğru olup olmadığını bilemediğini belirten Mâtürîdî yine de eleştirilerine devam ederek şöyle demektedir: Madem ki Aristo kuvvete hareket demiştir ve hareket de heyûlâda mevcuttur. Buna göre "heyûlâ hareketle nitelendirilemez" tarzındaki iddiası kökünden yıkılmış olur. Çünkü bu son sözü çerçevesinde heyûlâyı onunla nitelemektedir. Burada kuvvet heyûlâ ile ya temas halinde olur veya ondan ayrı bulunur. Hangisini kabul ederse etsin cismaniyetin ve araziyetim mevcudiyeti söz konusudur. Zira ayrı oluş veya temas halinde bulunuş, temas edilen veya ayrı temasa maruz kalınmayan şeylerden başka bir gerçekliktir.²⁰

Mâtürîdî ayrıca Mutezile'nin önde gelen kelimcilerinden Nazzâm (ö. 845)'in Aristoculara yönelttiği eleştirileri de dikkate almaktadır. Ona göre Nazzâm, Aristo ve taraftarlarına eleştiri yönelterek şöyle demiştir: Kuvvetin heyûlâya dönüştürülmesi arazların oluşmasına sebep teşkil etmişse, arazlar renk, tat, sıcaklık, yumuşaklık ve benzeri nitelikler olup, bunların hepsi aynı anda ve ayrıca tek yönden seyreden bir hareketle oluşur. Peki bu nasıl olur? Bu soruya Aristocuların "tek değil çok yönden oluşur" diye cevap verildiğini görmekteyiz. Bu cevap karşısında Nazzâm eleştirilerine şöyle devam etmiştir: Yönlerin tamamı altıdır, buna mukabil onikiden de çok araz teşekkür etmektedir. Bu halde arazların oluşması kuvvetinin heyûlâ ya dönüştürülmesiyle değildir. Zira dönüştürme bir yönden olabilmesine rağmen, arazlar birden fazladır. Demek ki bu husus Aristocuların söylediği gibi değildir.²¹

¹⁸ Mâtürîdî, 233-34.

¹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî (III./IX. yüzyıl [?]). Basra ekolüne bağlı Mu'tezile âlimi olup, hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Dedesine veya babasına nisbetle İbn Şebîb diye tanınır. İbnü'l-Murtazâ, onun Nazzâm'ın öğrencilerinden olduğunu ve Mu'tezile'nin yedinci tabakasında yer aldığını belirtir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin kaydettiği Basrî nisbesinden Basralı olduğu anlaşılmaktadır. Mu'tezile ekolüne bağlı olarak yetişmesine rağmen ircâ konusunda mezhebine muhalefet ettiğinden Mu'tezile âlimlerince eleştirilmiş ve Mürcie'nin Mu'tezile'ye temayül gösteren bir grubu içinde bulunduğu ileri sürülmüştür. Çeşitli öğrenciler yetiştirmiştir. Eserleri zamanımıza ulaşmadığından görüşleri hakkında daha çok Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd'inde, kısmen mezhepler ve makâlâta dair kitaplarda bilgi bulunmaktadır. Bkz., Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb" DİA, C. 30, s. 573-74.

²⁰ Mâtürîdî, 235.

²¹ Mâtürîdî, 235-36.

Sonuç

Mâtürîdî, Aristo ve taraftarlarını kendisine ulaşan bilgilerin doğruluğunu baz almak suretiyle eleştirmektedir. Bu yönüyle bilimsel bir yaklaşım sergilemektedir. Ancak kendisine gelen bilgilerin önemli bir kısmında yanlışlık ve bazı bilgiler içerisinde de bir karışıklık bulunmaktadır. Mesela Mâtürîdî Aristo'yu dehrî ve materyalist olarak görmektedir. Her iki düşünceyi eleştirirken, aynı zamanda Aristo ve taraftarlarının fikirlerini eleştirdiği kanaatindedir. Halbuki Aristo ne dehrî ne de materyalisttir.

Ayrıca Mâtürîdî'nin bizzat Aristo'nun kendi eserlerine ulaştığını söyleyemiyoruz. O bazan İbn Şebib ve bazen de Nazzâm gibi mutezililerin Aristo ile ilgili beyanlarını esas alarak eleştiriler yöneltmektedir. Oysa onların vermiş olduğu bilgiler de Aristo'nun gerçek fikirleri olmayıp daha çok malumat türünden bilgiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Gerçi Mâtürîdî bunu fark edercesine gerçekte Aristo'nun kendi fikir silsilesi içerisinde nasıl bir sonucu gitmesi veya mevcut sonuca ulaşabilmek için sebebin ne olması gerektiği gibi bazı ifadeler kullanmaktadır. Yani bir mantık zinciri oluşturmak suretiyle aslında Aristo'nun metodunu belki de bilmeyerek kullanmaktadır.

Bir başka önemli tespit de Mâtürîdî'nin, bilimsel araştırmalarda akli esas alan hükemânın sözlerinden nakledilenleri en yüksek konuma yerleştirmek ve onlar arasında da en doğrusunun getirdiği hikmeti burhan ile destekleyenler (peygamberler) olduğunu ifade etmesidir.²² Mâtürîdî'nin açıklamaları, peygamberlerin çağrısının akla uygunluğuna ve onların öğretilerinde akıl ve vahyin bütünleştiği fikrine işaret eden Fârâbî'nin düşüncelerini çağrıştırmaktadır.

KAYNAKLAR

- BEBEK, Adil, "Muhammed b. Şebîb" DİA, C. 30 İstanbul, 2005.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Aristû İnde'l-Arab*, Beyrut 1980.
- DURUSOY, Ali, "Mâtürîdî Kelâmcıların Mantığa Yaklaşımı, Büyük Türk Bilgini İmâm Mâtürîdî Ve Mâtürîdîlik", *Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı*, (22 - 24 Mayıs 2009 İstanbul), 1. Baskı İstanbul 2012 (Ocak).
- FÂRÂBÎ, "et-Ta'liqât", çev. Hilmi Ziya Ülken- Kıvımettin Burslav, *Farabi*, Ankara (Kanaat Matbaası, trs.).
- KİNDÎ, *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya, s. İstanbul (iz yayıncılık), 1994.
- MÂTURÎDÎ, Ebu Mansur, *Kitabu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul (İsam Yay.) 2015.
- ULUÇ, Tahir, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, Konya, Aybil Yay., 2016.
- ÜLKEN, H. Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946.

²² Mâtürîdî, s. 280.