

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.

MÂTURÎDÎ'NİN FİLOZOFLARIN ÂLEMİN KIDEMİ GÖRÜŞÜNÜ ELEŞTİRİSİ

Tahir ULUÇ¹

A. Giriş

Klasik İslam düşünce geleneğine ilişkin modern araştırmalar genelde din-felsefe ilişkisini ve özelde ulemânın felsefe eleştirilerini çoğunlukla Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 1111) Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi Meşşâî filozoflara bazı metafizik konularla ilgili yönelttiği tarihî eleştiriler üzerinden ele alagelmıştır. Bilindiği gibi Gazâlî felsefe eleştirilerini iyi düzenlenmiş ve iyi programlanmış bir araştırma ve yazım süreci olarak gerçekleştirmiştir. O, metodolojik bir ilke olarak bir düşünce sistemini eleştirmeden ve reddetmeden önce onu derinlemesine araştırmak ve kavramak gerektiğini belirtmiştir. Bu ilke gereği kendisinin, önceki ulemânın yapmadığı bir iş olarak, filozofları eleştirmeden önce görüşlerini gerçek mânâda anlamak ve kavramak için çok zaman ve çaba sarf ettiğini, felsefeye filozoflar kadar ve hatta onlardan daha derin şekilde nüfuz ettikten sonra felsefe eleştirisine giriştiğini bildirmiştir.

Yazım aşamasında da filozofları eleştireceği asıl eserini kaleme almadan önce, felsefenin mahiyetini ortaya koymayı amaçladığı bir dizi eser kaleme almıştır. Gazâlî, filozofların görüşlerine olan vukûfiyeti ve onları ortaya koymadaki dikkat ve sadakati, filozofların görüşlerini eleştirirken sergilediği entelektüel performansı sebebiyle felsefe eleştirisi sahasında kendi asrında ve o asırdan günümüze, öncü bir şahsiyet olarak görülmüştür. Bu yüzden bir filozof ve felsefe savunmacısı olarak İbn Rüşd (ö. 1198) felsefe müdafaasını *Tehâfutu'l-Felâsife*'ye cevap ve reddiye biçiminde kaleme almış, sonraki yüzyıllarda felsefe karşıtları ve eleştirmenleri Gazâlî'nin kurduğu argümanlar üzerinden felsefeye saldırmışlardır. Şehristânî (ö. 1154), Fahreddîn Râzî (ö. 1210), Kâdî Beydâvî (ö. 1287) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö. 1414) gibi isimler bu çizgide eserler kaleme almış Eş'arî mütekellimlerdir.

Diğer taraftan Gazâlî'nin ve geniş anlamda Gazâlîci felsefe eleştirmenlerinin en çok üzerinde durduğu meselenin âlemin ontolojik yapısı olduğu, bu meselenin sarf ettikleri entelektüel çaba ve harcadıkları kâğıt-mürekkep bakımından felsefe eleştirilerinin ağırlık noktasını oluşturduğu müsellemdir. Bu da âlemin varoluş keyfiyetinin, yani hâdis mi kadîm mi olduğu meselesinin, filozoflar ve kelamcılar nezdinde kritik bir öneme sahip olduğunu bariz şekilde göstermektedir.

Din-felsefe ilişkisinden ve felsefe eleştirilerinden bahsedilirken Gazâlî'ye ve öncü rolüne işaret etmek kastıyla onun İslam dünyasında filozofların görüşlerini bir kelamcı ve fakih olarak bu derinlikte ele alan ve eleştiren ilk isim olduğu hususunda araştırmacılar arasında neredeyse bir ittifak vardır. Ancak sahaya indiğimizde, en azından eleştiri bakımından, Gazâlî'nin sanıldığı kadar yalnız ve ilk olmadığı görülmektedir. Yaşadığı coğrafî, siyasî ve kültürel konum itibarıyla Gazâlî kadar “merkez”de olmadığından– çünkü Gazâlî kariyerindeki belirleyici yılları Bağdat'ta geçmiştir–, bilakis öğrenim, öğretim ve telif hayatını İslam dünyasının uzak doğusunda geçirdiğinden, yine Gazâlî gibi ne parlak bir siyasî kariyere ve ne de onunki kadar göz alıcı bir üsluba sahip olmadığından Ebû Mansûr el-Mâturîdî es-Semerkandî'nin (ö. 944) filozofların âlemin kıdemi öğretilerine yönelttiği eleştirileri genel felsefe araştırmaları ve özelde felsefe eleştirileri içinde öncelik, öncülük ve özgünlük bakımından hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bunda, yukarıda sayılan sebepler yanında, Mâturîdî'nin bir felsefe eleştirmeni olarak tarihsel dönem itibarıyla, felsefenin İslam dünyasında içerik, terminoloji ve literatür bakımından tekâmülünü henüz tamamlamadığı ve zirvesine ulaşmadığı bir dönemde, yani İbn Sînâ'dan (ö. 1037) önce yaşamış olmasının

¹ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

önemli bir payı vardır. İkincisi Mâtûrîdî *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtu Ehli's-Sünne*'sinde eleştireceği felsefî görüşleri izah ederken cimrilik sınırlarını zorlayan bir tutumluluk sergilemekte, buna karşılık eleştiri aşamasında gayet eli açık bir tavır takınmaktadır. Bu da Mâtûrîdî'nin var olan malzeme olarak felsefî literatüre erişiminin sınırlı ve dolaylı olduğunu akla getirmektedir.

Ancak Mâtûrîdî'nin *Kitâbu't-Tevhîd*'de âlemin kîdemi-hudûsu tartışmalarına ayırdığı hacmin büyüklüğüne –ki bu tartışmalar takriben 400 sayfalık olan eserin yarısından biraz azını doldurur–, sarf ettiği fikrî gayret ve enerjinin yoğunluğuna ve bizatihi metnin dokusunun sıklığına bakacak olursak, meselenin hem kendi durduğu hem de baktığı yer itibarıyla taşıdığı öneme sonuna kadar vâkîf olduğu açıktır. İkincisi, Mâtûrîdî bu kadar dezavantajlı şartlar altında olmasına rağmen eleştirilerinin kahir ekseriyetini filozofların epistemolojik prensip ve metodolojik standartlarına bağlı kalarak yapmaktadır. Bu bakımdan İmâm'ın *Kitâbu't-Tevhîd*'inin girişindeki epistemoloji bahsi ve sonraki sayfalarda gelen “Şâhidin Gâibe Delâleti” başlıklı tartışması dikkate alındığında, felsefî meselelerin izahı bakımından değilse dahi diyalektik bakımından, kelimenin gerçek manasıyla Gazâlî'nin öncüsü ve habercisidir.

Mâtûrîdî'nin yaratma fiilinin kîdem ve hudûsuna ilişkin yapmış olduğu semantik açıklamalar ve lojik tartışmalar başta olmak üzere, âlemin hâdis olduğunun ispatında ve kadîm olduğu iddiasının reddinde kurguladığı argümanlar, hiç abartısız, Gazâlî'nin *Tehâfüt*'ündeki argümanlardan hem kemiyet hem de keyfiyet olarak aşağı değildir. Bizim bu kıyaslamaları yapmaktaki amacımız, İslam felsefî düşüncesinin bizatihi kendisinin ve de eleştirisinin tarih yazımının gözden geçirilmesini teklif etmektir. Sonuç olarak bu tebliğimizde bir sempozyum tebliğinin elverdiği sınırlar içinde Mâtûrîdî'nin filozoflara âlemin kîdemi ile ilgili yönelttiği eleştirileri ele almak ve bulgularımızı paylaşmayı amaçlıyoruz.

1) Kîdem Nazariyeleri ve Eleştirileri

Âlemin ontolojik statüsüne dair İmâm Mâtûrîdî temelde dört görüş nakleder. Bunlardan birisi âlemin bir yaratıcı sayesinde ve önceden yok iken sonradan varlığa getirildiğini, yani hâdis olduğunu geri kalan üç farklı türevleriyle âlemin kadîm olduğunu söyler. Mâtûrîdî birinci görüşü benimser ve ispatlamaya çalışır. Geri kalan üç görüş ise sırasıyla ateist filozoflara ait âlemin kadîm olduğunu söyleyen ve yaratıcıyı inkâr eden anlayış, Aristoteles'e ait olan ezeli madde anlayışı ve son olarak Yeni-Eflatuncu filozoflara ait âlemin ezelde yaratıldığını öne süren sudur nazariyesidir. Mâtûrîdî bunların üçünü de âlemi kadîm sayanlar olarak görür ve “dehrî” kategorisinde değerlendirir. Biz bu tebliğimizde Mâtûrîdî'nin Yeni-Eflatunculara ait sudur nazariyesine yönelttiği eleştirileri konu edineceğiz, çünkü Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere Meşşâî filozoflar, Sühreverdi gibi İshrâkî filozoflar ve vahdet-i vücûd ehli sûfîlerin kozmoloji anlayışı sudur fikrine dayanmaktadır. Kısaca İbn Rüşd dışındaki bütün klasik İslam filozofları şu veya bu şekilde sudur nazariyesini benimserler.

2) Teist Dehrîlik: Sudur Nazariyesi

Bu görüşe başlıkta “teist dehrîlik” olarak işaret etmemizin sebebi, Mâtûrîdî'nin aktarımıyla, bu görüş taraftarlarının hem varlıkların ezeli olduğunu, hem de hakîm bir yaratıcı (*munşi'*) sebebiyle var olduğunu söylemeleridir. Mâtûrîdî'ye göre bu kimselerin bir yandan âlemin yaratıcısı olduğunu kabul ederken diğer yandan kadîm olduğunu iddia etmelerinin gerisinde âlemin yaratıcısını “illet” olarak görmeleri yatar. İlet var iken ma'lûlün var olmaması imkânsızdır. Çünkü bu, onlara göre yaratıcının kudret ve cömertliğe sahip olmamasını gerektirir, ki acizlik ve muhtaçlık belirtisidir. Ya da yaratıcı ezelde kudret ve cömertliğe sahiptir, bu durumda yaratıcının kudretinin objesinin (*el-mağdûru 'aleyh*) de var

olması ve cömertliğin her şeye taşması (*ifâdatu'l-cûdi 'alâ kulli şey'in*) zorunlu olur.² Bu da yaratıkların ezelde Yaratıcı ile birlikte var olduğu anlamına gelir ki bunda tevhidin iptali vardır.³

İmâm'ın bu açıklamalarından söz konusu grubun Yeni-Platoncu filozoflar, bahse konu kozmoloji tasavvurunun sudûr nazariyesi olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o bu görüşe –“ashâb-ı tabâi” veya “ashâb-ı heyûlâ” örneklerinde olduğunun aksine özel bir isimle değil– sadece genel “dehrîlik” kategorisi içinde işaret eder. Bu nazariyeyi açıklarken Arapça felsefe literatüründe “sudûr” anlamında kullanılan “füyûz” ile aynı kökten olan “ifâza” kelimesini kullanır.⁴ Diğer taraftan o, bu görüş sahiplerine “filozoflar” olarak değil, sadece “bir grup (*ķavm*)” olarak işaret eder: “Bir grup (*ķavm*) demiştir ki: Allah, cömert (*cevâdun kerîmun*) olduğu için, cömertliği taşmakla nitelenmesi gerekmiştir. Dolayısıyla Allah'ın kendisini yaratmak suretiyle kendisine cömertliğini bağışlayıp taşıyacağı bir yaratığın var olması gerekmiştir. Yine Allah, kâdirdir / güç sahibidir. Fiil meydana getirmeyen kudret ise kesinlikle boşa gitmiştir. Bu yüzden Allah âlemi yaratmıştır.”⁵

Mâtürîdî *Kitâbu't-Tevhîd*'de “ķavm” tabiri ile farklı bağlamlarda farklı gruplara işaret eder. Ancak bu kelimeyi genelde filozoflar ile Karmatî ve Bâtınîlere işaret etmek için kullandığına dair güçlü karineler vardır. Örneğin “ķavm” tabirini Allah'ı kâdir / güçlü, âlim / bilen, hayy / diri, kerîm / cömert ve cevâd / cömert gibi sıfatlarla nitelemenin hem sem'î hem de aklî delilleri olduğunu, sem'î delilin Kur'ân'ın ve Allah'ın gönderdiği diğer kitapların, peygamberlerin ve halkların bu sıfatları Allah'a nispet etmesi olduğunu belirtir. Ancak bir “ķavm”ın bu isimleri Allah dışındaki varlıklara tevcih ettiklerini belirtir. Bu tevcihin gerekçesi ise Allah'a isim ve sıfat nispet edildiği takdirde, o isim ve sıfatları kullanan diğer varlıklar ile Allah arasında bir benzerliğin oluşacağı endişesidir.⁶ Mâtürîdî'nin burada Allah'a sıfat ve isim nispet etmekten çekinen bir “ķavm” olarak bahsettiği kimseler filozoflardır. Çünkü bir başka yerde bu negatif teolojiyi benimseyen kimselere açıkça “filozoflar” olarak işaret eder. Ayrıca aynı bağlamda filozofların İlk'e verdikleri şu isimler sudûr nazariyesinin unsurlarıdır: Akıl, Asıl, Sâbık, İlk Rûhânî.⁷

Mâtürîdî bir başka bağlamda Allah'ın zatî sıfatları olduğunu inkâr eden kimselere yine “ķavm” kelimesi ile işaret eder.⁸ Bu kimselerin sıfatları inkâr etmelerinin gerekçelerini ele alıp eleştirdikten sonra Bâtınîlerin Allah'ın isimlerinden “Allah” ismini İlk Mübde' olan Akıl'a, “Rahmân” ismini İkinci Mübde' olan Nefs'e döndürdüklerini belirtir.⁹

Bizim bu bahisle varmak istediğimiz netice şudur: Mâtürîdî sudûr nazariyesinden bahsederken bu görüşün adını ve sahibini açıkça belirtmemiştir. Ancak yukarıda zikrettiğimiz karinelerle onun bahsedip eleştirdiği kozmoloji görüşünün sudûr nazariyesi, sahiplerinin de filozoflar olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan yukarıdaki açıklamalarımızla, Mâtürîdî'nin filozoflara ait görüşleri Bâtinî ve Karmatîlere nispet ettiğini veya filozoflarla bu iki grubu özdeşleştirdiğini ifade etmek istiyoruz. Başta Plotinus olmak üzere Yeni-Platoncu filozofların Tanrı'nın birlik niteliğine olan vurgularından dolayı O'na sıfat nispet etmekten kaçındıklarını, yani negatif bir teoloji benimsediklerini; ikincisi, Akıl ve Nefs'in sudûrun hipostazları olduğunu biliyoruz.¹⁰ Bu iki görüşün filozoflara ait olduğu ve filozoflardan Karmatîlere ve Bâtınîlere geçmiş olduğu muhakkaktır, tarihsel olarak aksi mümkün değildir. Ancak Mâtürîdî

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, ed. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Dâru Sâdir, Mektebetu'l-İrşâd, Beyrut & İstanbul 2007, s. 95.

³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 187.

⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 95.

⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 164.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 108.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 91.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 159.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

¹⁰ Bkz. Mustafa Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî'de Sûdûr”, *Felsefe Dünyası*, sayı 11, Mart 1994, s. 44 vd.; Cevdet Kılıç, “Plotinus'ta Sûdûrla İnen ve Aşkla Yükselen Çift Kutuplu Hakikat Anlayışı”, *Kelam Araştırmaları*, 7:1 (Ocak 2009), s. 42 vd.

*Te'vîlât'*nda vahiy, ruh ve ahiret hayatı hakkında standart Meşşâî görüşler olarak bilinen ve daha özelde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın olarak bildiğimiz düşünceleri Bâtînî ve Karimatîlere nispet ederek eleştirir. Bu görüşlerden ruhla ilgili olanı müstesna, vahiy ve ahiret hakkında olanların İslam öncesi Yeni-Platoncu filozoflara geri götürmek zor görünmektedir. Bu yüzden onların Bâtînî ve Karimatîler'den Fârâbî ve İbn Sînâ'ya geçmiş olması tarihsel açıdan daha mantıklı görünmektedir. Her halükârda Mâturîdî'nin Bâtînî ve Karimatîlere nispet ettiği bütün görüşlerin İslam felsefesi açısından çalışılıp incelenmesi, İslam felsefesinin teşekkül devrinde, Bâtînî ve Karimatîler ile İslam filozofları arasındaki ilişkinin mahiyet ve derecesini tespit bakımından önem arz etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, şunu söyleyelim ki bu çalışmamızda Mâturîdî'nin sudûr nazariyesi eleştirisine yer vermemizin sebebi bu nazariyenin âlemin kîdemini gerektirmesidir.¹¹ Mâturîdî'nin sudûr nazariyesinin âlemin kîdemini gerektirmesine ilişkin yukarıda aktardığımız iki açıklaması ve aşağıda gelecek açıklamaları onun bu nazariyenin özünü sebeplilik bakımından ana hatlarıyla kavradığını göstermektedir. Mâturîdî'nin ifadesiyle, bu görüş taraftarları âlemin yaratıcısını "illet" olarak isimlendirdikleri için O'ndan iradeyle fiilde bulunma özelliğini nefyetmişlerdir. Dolayısıyla illet var olup da ma'lûlû yoksa, bunun sebebi olarak illetin ma'lûlûnü varlığa getirmeyi irade etmemiş olabileceği gibi bir seçenek söz konusu olamaz; bilakis ya ma'lûlûnü varlığa getirme kudretinden ya da cömertlik sıfatından yoksun olduğu seçenekleri akla gelir. Kudret ile fiilde bulunma arasındaki ilişki açık ve tahmin edilebilirdir. Çünkü bir işi yapabilecek güce sahip olmadan o işi yapmak mümkün değildir. Fakat bu bağlamda cömertliğin zikredilmesi özellikle dikkat çekicidir. Cömertliğin bu bağlamdaki işlevini öğrenmek için Meşşâî filozofların sudûr nazariyesi bağlamındaki sözlerine kulak vermemiz gerekmektedir. İradeli yaratma anlayışı ile sudûr arasında iki temel fark dikkat çeker:

(1) Yaratma teorisinde yaratma fiili hâdistir, sudûr kadîmdir.

(2) Yaratmada yaratma fiilinin sebebi yaratıcının iradesi iken sudûrda bu sebep cömertliktir.

Cömertliğin nasıl sudûrun sebebi olduğunu anlamak için filozofların şu sözlerine dikkat kesilmelidir: İradeli fiili bir gaye ve maksatla, daha doğrusu bir menfaat elde etmek veya maslahat ulaşmak gibi maddî; övgü kazanmak veya yergi ve kınamadan kurtulmak gibi manevî bir kazanç elde etmek için, yani bir karşılık (*ivaq*) beklentisiyle yapılan fiildir. Tanrı mükemmel bir varlık olduğu, yani ezelde her şeye sahip olduğu için, bir şey elde etmek gayesiyle, yani iradeli olarak fiilde bulunmaz. Diğer taraftan Tanrı'nın fiili –yaratma fiili– için bir gâî sebep tayin edilmelidir, çünkü gâî sebepsiz bir şey var olamaz. İşte bu gâî sebep Tanrı'nın cömertliğidir. Kısaca cömertlik, karşılıksız vermek kök anlamından hareketle gayesiz ve dolayısıyla iradesiz fiilde bulunmanın adı olmuştur.¹² Mâturîdî'nin yukarıda geçen "*ifâdatu'l-cevâd*", yani "cömertlik taşmak" tabiri onun sudûr nazariyesini kastedtiğinin en açık delilidir. Zira Meşşâî filozoflar sudûr anlamında *ifâda* / taşmak kelimesini kullanır ve ilâhî cömertliği (*cevâd-kerem*) Tanrı'nın taşma veya sudûr fiilinin sebebi yaparlar.¹³

Mâturîdî sudûr nazariyesine yönelik eleştirilerini, Tanrı'nın fiilinin cömertlik unsurundan ziyade iradesizlik yönüne yoğunlaştırır. Hatta cömertlik gerekçesinin gerçek içeriğine dair bir işaret dahi yoktur. İmâm'ımız sudûr nazariyesini "tabiatla fiilde bulunmak" kategorisi içinde değerlendirir, daha doğrusu bu nazariye ile kastedilen "tabiatla fiilde bulunmaksa" şeklinde şartlı bir üslup kullanır. Tanrı'nın tabiatla fiilde bulunması ise pek çok

¹¹ Âlemin kîdemi-sudûr nazariyesi ilişkisine dair bir açıklama için bkz. Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2004, s. 136 vd.

¹² İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-Tenbîhât)*, çevr. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 144-45.

¹³ İbn Sînâ, *İşaret ve Tembihler*, s. 144-45. Ayrıca bkz. Kemal Sözen, "Gazzalî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt 13, sayı 3-4, yıl 2000, s. 463 vd.

bakımdan imkânsızdır. Buna göre özetleyecek olursak; sudûr, iradesiz fiildir; iradesiz fiil, tabiatla fiildir; Tanrı için tabiatla fiil ise imkânsızdır.¹⁴

Tanrı'nın fiillerinin niçin tabiatlı olamayacağını anlamak için Mâtürîdî'nin tabiat terimine bu bağlamda verdiği anlamı bir ölçüde tahlil etmemiz gerekmektedir. Mâtürîdî tabiatı dört farklı anlamda kullanır ki bunlardan üçüncüsü bir şeyin özü ve hakikatidir ve Aristo'nun fizik tasarımıyla tek yönlü hareketin kaynağı olarak görülür.¹⁵ İşte Mâtürîdî sudûr nazariyesi eleştirisinde tabiat teriminin bu anlamına dayanmaktadır.

Tabiatı bu anlamı itibarıyla o, şu şekilde açıklar: Tabiat, bir şeyin temel yapısı olup ona sahip olan şey ona karşı duramaz ve ona aykırı hareket edemez. Bir şeyin tabiatı onun mutlak mânâda fiilde bulunmasını veya belli bir şekilde fiilde bulunmasını gerektirir ve onu buna zorlar. O şey kendi başına fiilde bulunmaktan veya o şekilde fiilde bulunmaktan kaçınmaz. Buna karşılık, dışarıdan bir güç o şeyin fiilde bulunmasına engel olabilir. Dolayısıyla söz konusu şeyin, bir başkası sebebiyle fiilde bulunması mümkün değildir. Buna karşılık o, başkası sebebiyle fiilden alıkonulabilmektedir. Ne var ki söz konusu şey zatıyla fiilde bulunsaydı, fiilden alıkonulması, o şeyin zâtı var oldukça mümkün olmazdı. Söz konusu şey fiilden geri durmadığına göre, bilgili bir boyun eğdirenin boyunduruğu altında olduğu sabit olmuştur.¹⁶

İmâm'ımız bu ifadeleriyle bir taraftan tabiat fikrini isbat etmekte, diğer taraftan onu bir yapıbozumuna tâbi tutarak sonuçta teist bir karaktere büründürmektedir. O, bir şeyin tek bir yönde olabileceğini kabul etmekte, ama bu yönün hükümranlığını o şeyde sonlandırmayıp Tanrı'ya bağlamaktadır. Sonuç itibarıyla İmâm'a göre tabiatlı varlıkların tabiatını yaratan ve o tabiatı onları mahkûm eden, yeri ve zamanı geldiğinde o tabiatı değiştiren Allah'tır. Allah'ın iradesinden bağımsız bir tabiat söz konusu değildir.

Pekiye Mâtürîdî, aslında ateist bir evren tasavvuru olan tabiat fikrinden teizmi, hatta Tanrı'nın varlığını ispatlayan bir delili nasıl çıkarmaktadır? İmâm'ımız bunu, ateist içerikli tabiat anlayışının çelişkili olduğunu göstermek suretiyle yapmaktadır. Şöyle ki tabiat, kendisinde bulunduğu şeyi, yani tabiatlı varlığı ya fiilde bulundurtur ya da bulundurtmaz. Birinci takdirde, dışarıdan bir failin onu fiilde bulundurtması söz konusu değildir. İkinci takdirde, söz konusu şeyin kendi başına tabiatına muhalefet etmesi de mümkün değildir. Bu durumda geriye tek bir seçenek kalmaktadır: o şeyin tabiatıyla fiilde bulunması, dışarıdan bir güç tarafından fiilden alıkonulması. Ancak İmâm bu seçeneği imkânsız görür. Çünkü bir şey tabiatı sebebiyle fiilde bulunuyorsa, tabiatı var olmaya devam ettikçe, o fiilden dışarıdan bir fail sebebiyle alıkonulması mümkün değildir. İmdi bir şeyin fiilinin sebebi tabiatı olsaydı, dışarıdan bir gücün onu bu fiilden alıkoyması imkânsız olurdu. Ne var ki dışarıdan bir güç onu fiilden alıkoymaktadır. O halde bir şeyin Tanrı'nın iradesinden bağımsız bir şekilde tabiatıyla fiilde bulunması imkânsızdır.

İkinci olarak; bir şey tabiatı sebebiyle fiilde bulunmayacak olsa, dışarıdan bir gücün onu fiilde bulunmaya zorlaması imkânsız olurdu. Ne var ki tabiatlı olarak isimlendirilen şeyler fiilde bulunmaktadır. O halde bu bakımdan da tabiat, Tanrı'nın iradesinden bağımsız değildir; bilakis Tanrı'nın emir ve iradesine bağlıdır. Sonuç olarak tabiat fikrini şâhid çürütmektedir.

Mâtürîdî'nin tabiat fikrinden hareketle âlemin Yaratıcısı fikrine ulaştığı ikinci yöntem, tabiatın etkisinin gerçekleşmesi için çift yönlü bir etkileme-etkilenme, yani etkileşim ilişkisi gerekmesidir. Bir şeyin tabiatıyla bir başka şey üzerinde tesirde bulunabilmesi için o diğer şeyin o fiili kabul etmesi veya o fiilden etkilenmesi gerekir. Ne var ki birinci şeyin fiili, sadece fiilden bulunmaktan ibarettir; onun, kendi fiilinden etkilenmesini sağlamak gibi bir

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

¹⁵ Tahir Uluç, *İmâm Mâtürîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, Aybil, Konya 2016, s. 105 vd.

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184.

gücü yoktur. İşte bu fiili-kabul-etme gücü ve işlevi, tabiatların ötesinde bir gücü gerektirir, ki o da âlemin yaratıcısı Allah'tır.¹⁷

Üçüncü olarak İmâm'ımız, tabiatlı şeyin fiilinin tek yönlü olmasından hareketle âlemdeki mürekkebe varlıkların ve soğutma, ısıtma, kötülük ve iyilik gibi çeşitli olayların ve muhtelif hallerin sebebi olamayacağını ifade eder.¹⁸ İmâm'ın bu istidlali Gazzâlî'nin sudûr nazariyesine yönelttiği eleştiri ile aynıdır.¹⁹

Dördüncü olarak; âlemdeki varlıkların tabiatların karışımından oluştuğu, buna göre karışımları mutedil olanların –örneğin insanın– bedeninin düzgün olduğu, karışımları mutedil olmayanların –örneğin hayvanların– bozuk olduğu, tabiatçıların görüşü olarak ifade edilir.²⁰ Bu bağlamda İmâm boyalar temsilini tabiatlarla ilgili olarak tekrar zikreder: Nasıl ki boyalar nesnelere rastgele bulaştırılacak olsa ortaya çirkin bir manzara çıkarsa, aynı durum tabiatlar için de geçerlidir. Ortaya güzel bir resmin çıkması için o boyaları kullanacak bilgili, hikmetli birine ihtiyaç vardır. Nasıl ki boyalar kendi başına bırakıldığında güzel bir resim yapamıyorsa, tabiatlar da kendi başlarına bırakılsalar güzel fiil ve eserler ortaya çıkaramazlar. Hatta bu durum, tabiatlar için daha gereklidir; çünkü tabiatlar birbirlerinden hoşlanmazlar, ki bu da birbirlerinden uzaklaşmalarını gerektirir. Ya da tabiatlar, nesnelere zarar verirler, ki bu da bozulmayı gerektirir. Tabiatların uyum içinde oluşu, ayların / cevherlerin tabiatlar sayesinde ayakta duruşu, onları birleştiren ve boyunduruk altına alan bir âlim, kâhir Zat'a delalet eder. Mâtürîdî bu noktada sıcak ve soğuktan birincisinin tabiatı gereği yükselirken ikincisinin alçaldığını görmemize karşın bu ikisinin bir cisimde birleşmesini kendileri dışından kâhir, âlim bir Varlık sebebiyle olduğunu zikreder.²¹

Bütün bu bahisten sonra tabiatlı fiilin aşağıdaki özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz:

- (1) Tabiatlı fiil, zorunlu bir fiildir. Tabiatın kendisinde bulunduğu varlık o fiilden geri duramaz. Bu aynı zamanda fiilin iradeden yoksun olduğu anlamına gelir.
- (2) Tabiatlı fiil, tek yönlüdür. Bir nesne tabiatla ancak tek bir yönde hareket eder.
- (3) Kendi başına etkide bulunamaz; fiilin konusunun o fiili kabul etmesi gerekir.
- (4) Bir başkasının kahrı ve hükmü altında gerçekleşir.
- (5) Tabiat cisimlerde var olan bağımsız bir güç veya hakikat değildir; onları cisimlere yerleştiren Allah'tır.

Tabiat terimine ilişkin bu açıklamalardan sonra Tanrı'nın fiilinin niçin tabiatlı olamayacağına dair Mâtürîdî'nin sunduğu gerekçelerin açıklamasına geçebiliriz:

Birinci Sebep: Tanrı'nın âlemi varlığa getirme fiilinin tabiatlı veya tabîi fiil olması mümkün değildir. Çünkü tabîi fiil, zorunlu fiil demektir. Fiili zorunlu olan kimsenin âlemi varlığa getirmesi imkânsızdır. Zira âlem, muhdes ve muhtelifdir. Oysa tabiatlı fiil, tek çeşittir. Âlemin muhdes olması, önce mevcut değilken sonra var edilmesidir. Oysa tabîi fiilin aralıklı olarak gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü tabiatla fiilde bulunan şey ya hep fiilde bulunur ya da hiç bulunmaz; hem fiilde bulunması hem bulunmaması, bir zaman fiilde bulunmayıp sonra fiilde bulunması ve bir zaman fiilde bulunup sonra fiilde bulunmaması mümkün değildir. Dolayısıyla âlem önce var değilken sonradan var olmuştur, anlamında muhdes olması, onu var kılanın iradeli fâil olduğunu gösterir. Zira tabiatlı fiil ile var olsa, ona yokluğun sebkate etmesi mümkün olmazdı. Âlemin muhdesliği, sonuç olarak, âlemin varlığa geliş sürecinin sudûr ile değil, yaratma ile gerçekleştiğini ispatlar.²²

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184, 220.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184, s. 215.

¹⁹ Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfutu'l-Felâsife, Filozofların Tutarsızlığı*, neşir ve tercüme Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2009, s. 67; Sözen, "Gazzâlî'nin Sudûr Teorisini Eleştirisi", s. 404.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 179.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 184.

²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

İmâm'ımız âlemin aynı zamanda muhtelif / değişimli olduğunu söyler. Zira âlem her an farklı hallere bürünmektedir. Oysa tabiatlı fiil böylesi çeşitlilik ve değişkenliğe izin vermez. Bu yüzden Yaratıcıyı "illet" olarak isimlendirenler bununla varlıkları tabiatlı fiille varlığa getirdiğini kastediyorlarsa bu seçenek mümkün değildir.

İkinci alternatif olarak –Yaratıcıyı âlemin illeti olarak isimlendirmekte–, eğer bununla Yaratıcının âlemi yokluktan ve sonradan varlığa getirdiğini (*ihdâs*) kastediyorlarsa, bu anlam ve kasıt doğrudur; ancak Yaratıcının illet olarak isimlendirilmesi yanlıştır, çünkü bu şu çelişkileri doğurur:²³

(1) "Yok olan, varlığa gelir; böylece onu varlığa getirecek birisine ihtiyaç olur. Bu da âlemin var olmasının, hâdis olması gerektiğini ispatlar."²⁴

İmâm'a göre, Yaratıcıyı "illet" olarak isimlendirmek ile "ihdâs" fiili arasında bir çelişki vardır. Daha açık bir deyişle, "illet" in ihdâs ile bir şeyi varlığa getirmesi, yani bir süre varlığa getirmeyip sonra varlığa getirmesi mümkün değildir. Çünkü illet, sürekli ve aralıksız varlığa getirir. O halde illet ihdâs ile fiilde bulunamaz; bu yüzden ihdâs ile fiilde bulunana, yani Yaratıcıya illet denilemez.

(2) Bütün âlem Yaratıcı sayesinde var olmuştur. Hâdisin ise yokluktan sonra var olduğu bilinmektedir.²⁵ O halde âlemi yokluğundan sonra yaratan Tanrı'nın, fiili ezeli olan "illet" olarak isimlendirilmesi yanlıştır.

(3) İletle var oluşta, bir başka deyişle tabiatla var oluşta, yani sudûr nazariyesinde, tek yönlülük söz konusu olduğu için bu durum birleşmenin ayrılma ile eşzamanlı / birlikte var oluşunu, hareketin sükûn ile ve hayatın ölüm ile eşzamanlı / birlikte var oluşunu gerektirir. Bu da çelişki ve yok olmayı gerektirir. O halde bu zıtların birlikte ve eşzamanlı değil, birbiri ardına gelmek suretiyle var olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla Yaratıcının "illet" olarak isimlendirilmesi yanlıştır.²⁶

İmâm Mâturîdî bu açıklamalarla Tanrı'nın ezelde kâdir ve cömert olmakla âlemi ezelde yaratmasının imkânsız olduğunu, bu yüzden Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesinin yanlış olduğunu kanıtladıktan sonra, bu konudaki kendi görüşünü ortaya koyar. Ona göre de Tanrı ezelde âlim, kâdir, fâil ve cömerttir; ancak bu, "aklın doğru gördüğü şekilde ve tedbirin gerçekleşeceği biçimde" olur. O, bütün bu sıfatlara ezelde sahiptir. Böylece O'nun fiiliyle her şey, var olacağı zaman geldiğinde var olur. Bu var oluş, öyle gerçekleşir ki var olacak şeyin yaratılmaktan istiğnâ vasfı, kendisine güç yetirilmekten kaçınma vasfı ve var olmak için Yaratıcıya muhtaç olmama vasfı var olacak şeyden kalkar.²⁷

Bu açıklamalarıyla İmâm'ımız kendi tekvîn anlayışını özetlemektedir, ki unsurları şu şekildedir:

(1) Tanrı, yaratma fiilinin gerçekleşmesi için gerekli olan bütün sıfatlara ezelde sahiptir. Bir başka deyişle, Tanrı yaratma fiilini ezelde işlemiştir.²⁸ İmâm bu düşüncesini şöyle bir argümanla ortaya koymaya çalışır: Tekvîn ya önceden yok iken sonradan var olmuştur ya da ezelde vardır. Önceden var değilken sonradan var olacak olsa, ya kendi kendine var olur ya da bir başka ihdâs ile var olur. Eğer bir şeyin kendi kendine yoktan var olması –ki burada kastedilen "tekvîn"dir– caiz olsa, her şeyle ilgili olarak caiz olur, bu durumda yaratma ve Yaratıcıya ihtiyaç kalmaz. Tekvîn bir başka ihdâs ile olsa, bu kez o ihdâs da bir başka ihdâs ile olacaktır, ki bu da teselsüldür ve yanlıştır. Şu halde ihdâs ve tekvîn hâdis değildir ve Allah ezelde muhdîs ve mükevvin sıfatlarına sahiptir ve her şey O'nun *irade* ettiği vakitte var olur.²⁹

²³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

²⁴ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

²⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

²⁶ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

²⁷ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

²⁸ Mâturîdî Allah'ın emir ve hükümlerinde *buduvv*'u küfür olarak nitelendirir. Ortaya çıkmak anlamına gelen *buduvv*, –hâşâ– Allah'ın ortaya çıkan yeni durumlara göre emir ve hükümünü değiştirmesi anlamında kullanılır ki Allah'ın ezeli ve zâtî ilmiyle uyuşmaz. Bkz. Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 62, Bakara Sûresi, 2/67.

²⁹ Mâturîdî, *Te'vilât*, c. 1, s. 86, Bakara Sûresi, 2/117.

(2) Ancak bu fiilin neticesi, vakti geldiğinde ortaya çıkmıştır. Mâturîdî buna ok atma ve öldürmeyi örnek verir.³⁰ O bu örneklerle, okun yaydan çıkma anı ile okun hedefine isabet etmesi arasındaki zamansal aralığı kasetmektedir.

(3) Âlemin varlığa getirilişi sürecinde âlem, tekvînden / yaratılmaktan ğanî değildir. Yani kendi kendine değil, Tanrı'nın tekvîn fiiliyle var olmuştur.

(4) Âlem, Tanrı'nın onu yaratmaya güç yetirmesinden kaçınmaz. Bir başka deyişle, yaratılmaya direnemez.

(5) Âlem var olmak için Tanrı'ya muhtaçtır; Tanrı'dan bağımsız değildir.

Özetle söyleyecek olursak, Tanrı ezelde fâil olmakla birlikte, fiilleri vakti geldiğinde gerçekleşir. Böylece fiile konu olan şeylerin varlığa gelişinde Tanrı'nın dahli aşikâr ve varlıkların varlığa gelmek için O'na ihtiyaçları açık olur. Son tahlilde bu, âlemin kadîm değil hâdis olması demektir.

Mâturîdî'ye göre, duyulur âlemde henüz var olmayıp da var olacak şeylerin bilinmesi ve irade edilmesi böyle olduğu gibi, Tanrısal seviyede kudret, irade, cömertlik vs. ile ilgili olarak da böyledir.³¹

İkinci Sebep: Şimdiye kadarki bahsinde Mâturîdî, sudûr nazariyesinde Yaratıcının “illet” olarak görülmesi ve isimlendirilmesi, illetin de ma'lûlüyle birlikte var olması gerektiğinden hareketle âlemin kadîm olduğu istidlâlini eleştirmektedir. O, bu bahsi tamamladıktan sonra, teist dehrîlerin veya sudûrcuların âlemin kıdemine ilişkin ikinci argümanlarını eleştirir. Mâturîdî bu argümanı tam olarak ortaya koymaz, ancak kendi argümanını açıklarken kullandığı ifadelerden, sudûrcuların âlemin ezelde hudûs ettiğini iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Bu iddia hudûs ve ezel kelimelerinin, zıt anlamlar içermesi sebebiyle imkânsızdır. Çünkü bir şey hâdis ise, yani bu bağlamdaki anlamıyla kendisine yokluk sebkât ettikten sonra var olmuşsa, o geçen zaman ile ezelden uzaklaşmıştır. Dolayısıyla hudûs ezelde değil, daha sonra gerçekleşmiştir. Mâturîdî'ye göre “ezel”den kısa zaman sonra hudûs etmiş şeye kıdem nispet etmekle, yaşlı bir insanı ilk yaşlanmaya başladığı zamanda kıdemle nitelemek veya doğan birisini veya bir yere gelen birisini kıdemle nitelemek eşit derecede imkânsız ve saçmadır.

Bir insanın daha bir yıl önce yaşlanmaya başladığını, önce yaşlı değilken sonradan yaşlanmaya başladığını, bir bebeğin daha yeni doğduğunu yahut birinin daha iki dakika önce odaya girdiğini görürüz. Bu eylemler sonradan gerçekleşmiş iken onlar hakkında kıdem sıfatı nasıl mümkün olur? İmâm'ımıza göre yakın zamanda gerçekleşmiş şeylere kadîm denemez ise, ezelden sonra gerçekleşen her fiil hâdistir. Ona kıdem nispet etmek eşit derecede imkânsızdır.³²

Özetleyecek olursak, sudûr kozmolojisi yaratıcıyı illet olarak tasavvur etmekte, illet fikri de âlemi kadîm hale getirmektedir. Mâturîdî'nin illet-yaratıcı anlayışına itirazı, illetin tabiatla fiilde bulunması, tabiatın ise tek yönlü olmasıdır. Tek yönlülük birinci olarak iradeyi, ikinci olarak fiilin çeşitliliğini nefyeder. Bu durumda illet var ise ma'lûl de var olacaktır. Zira illet, iradesiz olduğu için ma'lûlünü bir süre varlığa getirmeyip sonra varlığa getirmesi mümkün değildir. Sonuçta illet kadîm olduğu için ma'lûlü, yani âlem de kadîm olacaktır. Tek yönlülük, ikinci olarak, fiildeki çeşitlilik imkânını ortadan kaldırır, onu basit ve tek çeşitli kılar. Mâturîdî tabiatın bu iki özelliği sebebiyle Allah'ın fiilinin tabiatla olmasını imkânsız görür:

(1) Çünkü Allah'ın âlemi ihdâs ile varlığa getirmiştir, ihdâs ise kadîm olamaz.

(2) Âlem, pek çok çeşitlilik ve değişim içerir. Tabiat ise tek yönlü fiildir. O halde âlem tabiatla meydana gelmiş olamaz.

³⁰ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 112.

³¹ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

³² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 98.

Mâtûrîdî'nin eleştirilerini sudûr nazariyesinin “Birden ancak bir çıkar” ilkesinden neş'et eden sonuçlarına, yani tek yönlülüğe yoğunlaştırdığı görülmektedir. Bilindiği gibi Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslam dünyasında sudûr nazariyesini ilk sistemleştiren filozoflar “Birden ancak bir çıkar” ilkesi ile her bakımdan bir olan Tanrı ile âlemdeki çokluk arasındaki boşluğu ayırık cevhersel akıllar ile kapatmaktadır. Bir'den ilk sudûrda ilk akıl çıkmakta, sonrasında ikinci, üçüncü, dördüncü...akıllar ve felekler birbirinden çıkmaktadır. Böylece âlemdeki çokluk, aracılı ve kademeli bir sudûr ile açıklanmaya çalışılmıştır. Ancak Mâtûrîdî tarihen Fârâbî ve İbn Sînâ'dan önce yaşamıştır ve bu yüzden kendisine ulaşan sudûr tasarımı İslam öncesi Yeni-Platoncu filozofların ortaya koyduğu şekliyle olmalıdır.³³ Ancak bu haliyle de o, –Bâtınîlere ait bir görüş olarak– ilk yaratılanın Akıl, ikincisinin Nefs olduğunu, Nefs'in Akıl'dan sûretleri alarak heyûlâyı desteklediğini, bütün âlemin Akıl'da ortaya çıkıp göründüğünü, Nefs'in ondan yardım alarak heyûlâyı desteklediğini haber vermektedir.³⁴ Yine o, Bâtınîlerden naklen, “Akıl, ibdâ ile var oldu, ibdâ onun illetidir ve var olacak her şey onda çıkıp görünmüştür.”³⁵ demektedir. Ayrıca şöyle söylemektedir: “Ne olacağını bilmeyen bir varlığın âlemi Akıl'da “mebrûz / görünür” kılması veya onu mebrûz kılmaya gücü yetmeyen veya onun mebrûz olmasını irade etmeyen bir varlığın onu ibrâz etmesi muhaldir. Aksi takdirde ibdâ O'ndan tabiatlının fiilinin çıktığı gibi, o fiilin şuurunda olmaksızın ve onu bilmeksizin ve ona güç yetirmekle vasıflanmaksızın çıkar. Böylece Allah, Bâtınîlerin nezdinde, teşbih korkusuyla sıfat ve isimleri O'ndan nefyetmekte, ta'tîl sınırına varır ve O'na hiçbir şey delâlet edemez hale gelir; O'ndan bahsetmek taklit üzere olur, ki uzak bir durumdur.”³⁶

Bütün bu bahis ve alıntılarla varmak istediğimiz sonuç Mâtûrîdî'nin sudûr kozmolojisinin Akıl ve Nefs gibi varlıklara yer verdiğinden haberdar olduğudur. Ancak onun sudûrun üç hipostazı veya unsuru olan Bir, Akıl ve Nefs'in mahiyetine, bu üçü arasındaki ilişkiye ve bizatihi sudûr sürecine ilişkin bilgisinin yüzeysel olduğu görülmektedir. Bu bağlamda ilk sorulması gereken soru, onun filozofların “illet” anlayışını eleştirirken kastedtiği “illet”in bu üç hipostazdan hangisine karşılık geldiğidir. Bilindiği gibi sudûr nazariyesinde mutlak birlik ve dolayısıyla Mâtûrîdî'nin tabiriyle tek yönlülük, sadece Bir'e aittir; Akıl ve Nefs, çokluk içerirler ve âlemdeki varlıkların ideası Akıl'da bulunur. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin illet ile kastedtiği unsur kapalı görünmektedir.

Mâtûrîdî'nin sudûr anlayışıyla alakalı bir diğer problem onun, yukarıda “Ateist Dehrîlik” başlığı altında kümûn-zuhûr nazariyesini reddederken kullandığı, “Bir şey diğerinden çıkarsa birincisi tamamen yok olur ve ikincisi var olur. Dolayısıyla ikinci şeyin varlığa gelişi zuhûr değil hudûstur” argümanını Yeni-Platoncu sudûr ve Aristocu ezeli madde anlayışının eleştirisinde de kullanır. Bu argümanı ateist dehrîlikle ilişkili olarak vâki olanın zuhûr değil hudûs olduğunu ortaya koymaya çalışırken sudûr ve madde ile ilgili olarak Akıl ve maddenin yok olduğunu, oysa kadîmin yok olmayacağını ispatlamak için kullanır. İmâm bu argümanını sudûr ile ilgili olarak pek çok bağlamda zikretmekle birlikte biz iki tanesini zikredeceğiz. İlk olarak Mâtûrîdî şâhidin gâibe delâleti ilkesine dayanarak, gözlemediğimiz şeylerde bir şeyden bir başka şey çıkıyorsa, birinci şeyin kesinlikle kendi halinde kalamadığını, bozulup ortadan kalktığını söyler ve buna spermadan / nutfeden hayvanların ve tohumdan ağacın çıkış durumunu örnek verir. Şâhidde bu şeylerden birincisi ikincisinden çıkarken ikinciler hep bozulup ortadan kalkmaktadır.³⁷ Mâtûrîdî'ye göre bu durum, Karmatîlerin “İlk Mübde‘ (ilk aracısız, yani maddesiz ve zamansız yaratılan)” saydıkları şey

³³ Plotinus ile Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr sistemlerinin bir karşılaştırması için bkz. Aydın, İbrahim Hakkı, “Plotinus ve İki İslam Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, cilt: 14, sayı: 1, yıl: 2001, s. 161 vd.; Yıldırım, “Plotinus ve Fârâbî'de Sûdûr”, s. 43-52.

³⁴ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

³⁵ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

³⁶ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

³⁷ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 126; Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, ed. Fâtîma Yûsuf el-Hayyemî, Muessesetu'r-Risâle Nâşirûn, Beyrut 2004, c. 1, s. 246, ‘Al-i İmrân Sûresi, 3/6.

için de geçerlidir. Zira Karmatîlere göre ilk yaratılan varlıkta, bütün âlem ortaya çıkmıştır (*mebrûz*). Sonra ondan Nefs-i Küll alır ve heyûlâyı destekler. Böylece âlemin terkihi ilk yaratılan varlık'tan oluşur. Bu süreçte –Karmatîler onu ebedî saysalar dahi– İlk Mübde' de telef olur, ortadan kalkar. Çünkü bir şey başka bir şeyde bilkuvve var olur, sonra bilfiil ortaya çıkarsa, ikinci şey bozulup ortadan kalkmaktadır.³⁸

Mâtürîdî'nin bu açıklamasıyla ilgili olarak iki noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Birinci olarak, Mâtürîdî Yeni-Platoncu sudûr nazariyesine ilişkin bilgisi yetersiz olduğu için böyle söylediği düşünülebilir. Zira Küllî Nefs'in, İlk Akıl'dan alıp heyûlâyı desteklediği şey varlıkların idealarıdır. Dolayısıyla fiziksel olarak, ondan parçalar alıp heyûlâyı onlarla desteklemesi söz konusu değildir; daha doğrusu Plotinus'un kastedtiği, böyle bir kozmoloji değildir. Ancak Plotinus'un veya onun takipçileri olduğu anlaşılan Karmatîlerin ne düşündüğü İmâm'ımız için önemli değildir. Eğer Karmatîler şâhidde ma'lûlün illetten ayrı olamayacağından –yani, illet var olduğunda ma'lûlün de var olması gerektiğinden– hareketle gâibde de durumun böyle olması gerektiğini söylüyorlar ve âlemin kadîm olduğu sonucuna varıyorlarsa, aynı kural Küllî Nefs'in İlk Akıl'dan alıp heyûlâyı desteklemesi için de geçerlidir: Bir şeyden bir şey çıkarsa, birinci şey yok olur, yok olmak zorundadır. Mâtürîdî'nin burada çok “primitif” düşündüğü ve idealar gibi ince ve soyut şeyleri anlayamadığı söylenebilir. Ne var ki İmâm bu suçlamaları çok iyi anlamakta, cevaben de “görülmeyen nefste tasavvur edilemez, tasavvur edilemeyen de var olamaz” demektedir. Dolayısıyla görülen yoktur veya tersinden söyleyecek olursak, var olanlar ancak görülenler çerçevesinde olabilir, kuralını koyanlar filozoflardır. Kısaca, gözlem âlemin hudûsunu desteklemiyorsa, sudûrünü de desteklemez.

İkinci olarak hemen yukarıda Mâtürîdî'nin Küllî Nefs'in İlk Akıl'dan alıp heyûlâyı desteklediğini, bu durumda İlk Akıl'ın yok olması gerektiğini söylediğini, oysa Plotinus'un sisteminde Küllî Nefs'in aldığı idealer olduğunu söylemiştik. Ancak felsefe tarihçileri Plotinus'un sudûr sürecini temelde iki şekilde açıkladığını bildirirler. Birincisinde –ki yaygın olarak bilinen ve kabul edilen açıklamadır– Plotinus, Bir'den Akıl'ın ve Akıl'dan Nefs'in ve Nefs'ten Madde'nin sudûrünü güneşten ışığın ve ateşten ısının çıkmasına *benzetir*, ki kaynağın azalması veya yok olması söz konusu değildir. İkinci açıklama için ise doğrudan Plotinus'a kulak verelim: “Her tabiat [yani sudûrdaki üç hipostaztan her biri, bitki türleri, hayvan türleri, insan türü], kendisinden sonra geleni var etme ve hissedilir sona bir başlangıç olarak bir tür parçasız *tohumdan çıkar* gibi kendini açıp yayma aslı niteliğine sahiptir.”³⁹

C. A. Qadir, Plotinus'tan yaptığı bu alıntıdan sonra şu yorumu yapmaktan kendini alamaz: “Bu göstermektedir ki tohum benzetmesi Bir'in Kendisi de dâhil olmak üzere bütün [üç] hipostazlar için geçerlidir. Ancak her Plotinus araştırmacısına açık olacaktır ki bu benzetme [Plotinus'un eseri olan] *Enneadlar*'ın geri kalanına nispetle imkânsız bir çelişki oluşturacaktır. BİR, her şeyin başlangıcı olabilir, ama spermatik [nutfe gibi] bir başlangıç olamaz.”⁴⁰

Görüldüğü gibi Qadir, Plotinus'un ikinci sudûr açıklamasını Plotinus'un genel sudûr fikrini nakzedtiğini hayretle ifade eder. Bu nakzediş, tohum veya nutfeden bir şeyin çıkması halinde tohum veya spermanın yok olmasıdır. Bu da Mâtürîdî'nin İlk Akıl'dan âlemin çıkması halinde Akıl'ın yok olacağına ilişkin sözlerinin temelsiz olmadığını ispatlamaktadır.

Mâtürîdî'nin sudûr nazariyesini eleştirirken dikkatimizi çeken bir diğer problem, onun İlk Mübde' ve İkinci Mübde' unsurlarını anlayış ve yorumlayışıdır. Aslında problem bunların Mübde' mi yoksa Mübdi' mi, yani yaratan mı yaratılan mı olduğunda başlamaktadır. Ancak Mâtürîdî birincisini Akıl, ikincisini Nefs ile özdeşleştirdiğine ve bu ikisi Bir'den önce Akıl, sonra Akıl'dan Nefs olmak üzere sudûr eden varlıklar olduğuna göre, onların yaratılan anlamında Mübde' olması gerekir. Nitekim yukarıdaki alıntıda Mâtürîdî sarahatle, “Akıl, ibdâ

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 127.

³⁹ C. A. Qadir, “Alexandrio-Syriac Thought”, (A History of Muslim Philosophy, ed. M. M. Sharif, Low Price Publications, Delhi 1995 içinde) c. 2, s. 121.

⁴⁰ Qadir, “Alexandrio-Syriac Thought”, c. 2, s. 121.

ile var oldu ve ibdâ' onun illetidir..."⁴¹ demektedir. Bu da Akıl'ın ibdâ' fiilinin nesnesi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Yine İmâm'ın takip eden şu sözleri, Akıl'ı ibdâ eden bir başka varlığa işaret etmektedir: “Ne olacağını bilmeyen bir *varlığın* âlemi Akıl'da mebrûz (görünür) kılması veya onu mebrûz kılmaya gücü yetmeyen veya onun mebrûz olmasını irade etmeyen bir *varlığın* onu ibrâz etmesi (görünür kılması) muhaldir. Aksi takdirde ibdâ O'ndan tabiatlının fiilinin çıktığı gibi, o fiilin şuurunda olmaksızın ve onu bilmeksizin ve ona güç yetirmekle vasıflanmaksızın çıkar.”⁴²

Burada Mâtûrîdî'nin işaret ettiği *varlık*, Akıl'ı ibdâ ile varlığa getirmekte ve bu fiil o varlıktan çıkmaktadır. Dolayısıyla Mâtûrîdî, sudûr nazariyesindeki Akıl ve Nefs'in üzerindeki Bir veya Tanrı tasavvurundan haberdardır. Yine yukarıda Mâtûrîdî filozofların, Bâtınîlerin ve Karmatîlerin Allah'ın “Allah” da dâhil olmak üzere isimlerini benzerlik korkusuyla Allah'ın dışındaki varlıklara, Akıl ve Nefs'e veya İlk Mübde' ve İkinci Mübde'e döndürdüklerini söylemişti. Bu da Akıl ve Nefs hipostazı üstündeki Bir hipostazından haberdar olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Akıl ve Nefs, mübde' olmalıdır.

Ancak Mâtûrîdî *Te'vilât*'taki bazı ifadelerinde İlk Mübde'i, mübdi'olarak da almaktadır: ““O, göklerin ve yerin örneksiz yaratıcısıdır (*bedî'*)”⁴³ âyeti Karâmita'nın şu görüşünü reddeder: O, mübdi'dir. İkinci Mübde', kendisinden bütün âlemin yaratıldığı ilk yaratılandır. İlk yaratılan şey, mübde' olarak yaratılsaydı, O [İlk Mübde' ?], mübdi' olurdu; nitekim ibdâ' bir şeyi önceden bir aslı ve örneği olmadan yoktan var etmektir.”⁴⁴

Bu alıntıda problemlili gördüğümüz nokta “O, mübdi'dir”deki “O” zamirinin kime yahut neye işaret ettiği? Mâtûrîdî “O” demektedir, ama bu zamirin ne öncesinde ne de sonrasında bu “O” ile kime işaret ettiğine dair açık bir ipucu vermektedir. Ama sudûr nazariyesinin unsurları açısından “O”, ya Bir, ya Akıl / İlk Mübde' ya da Nefs / İkinci Mübde' olacaktır. Eğer “O”, İlk Mübde' ise –ki bize göre öyledir–, sudûr sisteminde onun mübdi'liği İkinci Mübde'e nispetlidir, yani İkinci Mübde'i bir asıl ve aracı olmadan varlığa getirmiştir. Dolayısıyla âlemi İkinci Mübde'*den* varlığa getirmesi sebebiyle İlk Mübde'nin mübdi' olmadığı söylenemez. Buradaki “O” zamirinin İkinci Mübde'e veya Bir'e dönmesi halinde ise Mâtûrîdî'nin argümanı tamamen anlamsızlaşmaktadır. Dolayısıyla Mâtûrîdî'nin bu bağlamdaki sözleri, sudûr eleştirisi bakımından pek anlamlı görünmemektedir.

Mâtûrîdî'nin *Te'vilât*'ta sudûr nazariyesini eleştirdiği bir diğer bağlam A'râf Sûresi, 54. âyetinin, “Gökleri ve yeri altı günde yarattı” tefsiridir. İmâm, bu âyetin Bâtınîlerin İlk Mübde'nin zaman ve mekândan vâki olmayacağı, sonlanıp yok olmayacağı şeklindeki görüşlerini nakzedtiğini söyler. Oysa Mâtûrîdî'ye göre İlk Mübde' burada iddia edildiği gibi ezeli ve ebedî olsaydı mübde', yani yaratılmış olmaz, kadîm olurdu ve kendisi üzerinde ibdâ' fiili gerçekleşmezdi. O vâki olduğunda, onun için başlangıç sâbit olur ve başlangıç bakımından vakitle nitelenmesi gerekir. Yine İlk Mübde', ma'lûldur / illetlidir, illeti de içindedir, ki o da ibdâ'dır. Ma'lûl olduğu sabit olunca, o yok iken illetinin onu gerektirdiği ve var ettiği sabit olur. Böylece onun için, kendisi ile veya kendisinde var olduğu vakit gerekir.⁴⁵ Mâtûrîdî'nin bu eleştirisi ibdâ' fiilinin kadîm olamayacağına ilişkin düşüncesinin bir ifadesidir, ki yukarıda bu düşüncesi ayrıntılı olarak ele alınmıştı.

Mâtûrîdî, “O, Evvel'dir (İlk), Âhir'dir (Son)”⁴⁶ âyetini yorumlarken şöyle söyler: Bâtınîler'e göre Evvel, İlk Mübde'dir, Âhir, İkinci Mübde'dir. İlk Mübde' bu âlemi yaratma işinde İkinci Mübde'den yardım alır. Çünkü onlar derler ki: İkinci Mübde', bu âlemi tedbir edendir. Birinci Mübde', İkinci Mübde'nin yardımıyla âlemi yaratmıştır.⁴⁷

⁴¹ Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

⁴² Mâtûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 161.

⁴³ En'âm Sûresi, 6/101.

⁴⁴ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. 2, s. 155, En'âm Sûresi, 6/101.

⁴⁵ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. 2, s. 239-40, A'râf Sûresi, 7/54.

⁴⁶ Hadîd Sûresi, 57/3.

⁴⁷ Mâtûrîdî, *Te'vilât*, c. 5, s. 38, Hadîd Sûresi, 57/3.

Bir diğer bağlam Burûc Sûresi, 85/22. âyette geçen “levh” kelimesinin tefsiridir: “Bâtınîler [Kur’ân’da geçen] kalem’i İlk Mübde‘, levh’i İkinci Mübde‘ olarak isimlendirirler ve İlk Mübde‘i, İkinci Mübde‘nin varlığa gelişinin illeti yaparlar. İlk Mübde‘e, İkinci Mübde‘in yaratılması görevinin verildiğini ve dolayısıyla onun yaratıcısı olduğunu iddia ederler. Yine İlk Mübde‘e Bârî, İkinci Mübde‘e Hâlık ve Rahmân adını verirler. Filozoflar ise İlk Mübde‘e Akıl, İkincisine Nefs derler. Sonra nefslerden doğumlar gerçekleşmiştir. Onların birincisini asıl ve illet kılmaları, zikrettikleri şeyi düzeltmek içindir. Bu da birincisinin ikinci için, nutfenin insanın yaratılışı için asıl kılınmasının doğru olduğu gibi asıl ve illet yapılmasıdır. Ancak kalem ve levh’in Bâtınîlerin ve filozofların zikrettiği iki isimle isimlenmesi caiz değildir, çünkü bu şeylere uydurma isimler yapmak veya delil olmadan bu şekilde isimlendirmek caiz değildir. Hücetten gelen isimlendirme de levh ve kalem olarak gelmiştir.”⁴⁸

Mâturîdî son iki bağlamın birincisinde herhangi bir eleştiride bulunmaz. İkinci bağlamda ise “levh” ve “kalem”in Birinci ve İkinci Mübde‘ olarak veya Akıl ve Nefs olarak isimlendirilmesinin dinî bir temeli olmadığını belirtir.

Bu başlıkta son olarak Mâturîdî’nin sudûr nazariyesinin âlem tasarımına ilişkin nasıl bir dinî hüküm tasavvurunda bulunduğunu ele almak istiyoruz. Aslında Mâturîdî’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’de ister Bâtınî ve Karmatîlere nispetle ister filozoflara nispetle olsun, sudûr nazariyesini ve taraftarlarını eleştirirken sonraki asırlardaki felsefe eleştirilerine kıyasla yumuşak bir dil kullandığı görülmektedir, çünkü bu kişiler son tahlilde Yaratıcının, yani âlemin Yaratıcısı’nın varlığını kabul etmektedir. Ancak onun nazarında kıdem bir uluhiyet sıfatı veya dışlayıcı şekilde Tanrısal bir nitelik olduğundan âlemin kıdemi iddiasını tevhide aykırı görmüştür: “Bu da Yaratıcıyı ve Yaratıcının kıdemini kabul eden, ama O’nunla birlikte bütün cisimlerin ezelde var olduğunu söyleyen kimselerin görüşüne benzer ki bunda tevhidin iptali vardır.”⁴⁹ Bu alıntı, Mâturîdî’nin Allah’ın birliğini kadîmin birliği olarak gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır.

Mâturîdî’nin *Te’vilât*’taki şu ifadesi ateist dehrîler hakkında olmalıdır, çünkü âlemi kadîm saymalarını Allah’ı inkârlarının veya küfürlerinin sebebi yapmamış, bilakis küfürlerine atfetmiştir: “Allah’ı inkâr edenler...”⁵⁰ âyeti dehrîler hakkındadır, çünkü onlar Allah’ı inkâr ederler, O’na inanmaz ve âlemin kadîm olduğunu söylerler.”⁵¹ Yine mülhidlerin gök ve yerin ezeli olduğunu söylediklerini bildirir.⁵²

Yine Mâturîdî cehennem yedi kapısı olduğunu ve her kapı için bir grup olduğunu bildiren Hicr Sûresi, 44. âyeti yorumlarken bu kapılardan birinin dehrîlere ayrıldığını söyler. Ancak burada dehrîyi âlemin yaratıcısını inkâr eden olarak tanımlar.⁵³

İmâm bir diğer bağlamda filozoflarla şöyle bir diyalogda bulunur: “Filozoflar Tanrı’nın isim ve sıfatlarının varlığını kabul etmedikleri takdirde onlara şöyle söylendiğinde ne diyeceklerdir?: Neye ibadet ediyorsunuz? Neye dua ediyorsunuz? Hangi dine instisap ediyorsunuz? Emrolduğunuz ve nehyolduğunuz şeyleri size kim emrediyor ve yasaklıyor? Ulvî ve süflî âlemin başlatıcısı kimdir? Ve yine eşyanın başlangıcı kiminledir?” Onlar bu sorular karşısında ya akıl ve mantığa yaklaşacak ya da âlemin hâdisliğini inkâr edenlere katılacaklardır...”⁵⁴

Bu diyalogda düşünür, muhtemelen Yeni-Platoncu filozoflara Allah’ın isimlerini inkâr ettikleri takdirde âlemin hâdisliğini inkâr edenlere katılacakları uyarısını yapmakta, yukarıda da âlemin kadîm olduğunu söylemeyi “tevhîd”i iptal etmek olarak nitelemektedir. Ancak o yine de, ateist dehrîler hakkında verdiği küfür hükmünü, filozoflar hakkında *açıkça*

⁴⁸ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 5, s. 428-29, Burûc Sûresi, 58/22.

⁴⁹ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 187.

⁵⁰ Nisâ Sûresi, 4/150.

⁵¹ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 1, s. 522, Nisâ Sûresi, 4/150.

⁵² Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 2, s. 510, Hûd Sûresi, 11/7

⁵³ Mâturîdî, *Te’vilât*, c. 2, s. 52, Hicr Sûresi, 15/44.

⁵⁴ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s. 92.

vermemektedir. Diğer taraftan Mâturîdî, bizim ateist dehrîler olarak isimlendirdiğimiz tabiatçıları (*aşhâb-ı tabâi'*), sudûrcu Yeni-Platoncu filozofları ve aşağıda gelecek olan maddenin ezeliğini savunan Aristo'yu ve Aristocu filozofları da Hıristiyanlar ve Seneviyye ile birlikte tevhid ehlinden olan, ama tevhid anlayışlarını bozmuş kimseler olarak kategorize etmektedir.⁵⁵

Sonuç olarak Mâturîdî'nin, Fârâbî gibi kendisiyle muasır ve İbn Sînâ gibi kendisinden sonra gelecek Meşşâî filozofların âlemin hem bir Yaratıcısı olduğu hem de kadîm olduğu yahut âlemin ezelde yaratılmış olduğu şeklinde özetlenebilecek sudûr kozmolojisine yönelik genel tavrı, eleştirirken kullandığı argümanlar ve hakkında verdiği dinî hüküm son tahlilde, bize görünen o ki, Gazâlî'ninki ile aynıdır.

⁵⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 186-87.