

ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî
Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan
Prof. Dr. Ahmet Kartal



ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî

Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Yayına Hazırlayan
Ahmet Kartal

Koordinatör
Derya Aydın

Grafik Uygulama
Sercan Arslan

Mizampaj
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

Baskı Cilt

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
Bab-ı Ali Yokuşu, Cermal Nadir Sk. B.Milas Han
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



Yrd. Doç. Dr. Recep ÖNAL

1975 yılında, Giresun'un Dereli ilçesinde doğdu. 1988'de Yeşil Giresun İlköğretim Okulu'ndan, 1996'da Giresun İmam Hatip Lisesi'nden, 2001'de Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2003 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı Bursa İl Müftülüğü bünyesinde İmam Hatip olarak memuriyete başladı. 2005 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı'nda başladığı Yüksek Lisansını 2007 yılında tamamladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Kelâm Ana Bilim Dalı'nda Doktoraya başladı. 2013 Ocak ayında "İmam Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler" konulu teziyle doktorasını tamamladı. 2009 yılına kadar Bursa'nın merkez ilçesi Osmangazi Ebu İshak Camiinde İmam Hatip olarak görev yapmış olan Önal 15.10.2009 tarihinden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından Oslo Büyükelçiliği bünyesinde Norveç/Drammen Diyanet Merkez Camiine Din Görevlisi olarak atandı. 01.08.2013 tarihinde Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı'na Yrd. Doç. Dr. olarak (Öğretim Üyesi) atandı. Halen bu görevine devam etmektedir. Evli ve bir çocuk babası olan Önal, Arapça ve İngilizce bilmektedir. Akademik çalışmalarına devam eden Önal, çeşitli alanlarda ilmi eserler kaleme almış ve birçok akademik toplantılara iştirak etmiştir.

İmâm Mâtürîdî'nin Düalist İnanç Gruplarına Eleştirisi: Mecûsîlik Örneği

Giriş

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin yaşadığı bölge, çeşitli din, inanç, mezhep, felsefe, kültür ve medeniyetlerin kaynaştığı bir konuma sahiptir. Onun yaşadığı çağ ise, değişik görüşlerin, itikadî, felsefî ve siyasî mezhep ve akımların ortaya çıktığı, İslâm inancına hem dışarıdan hem içeriden zararlı ve yıkıcı düşüncelerin sokulduğu bir dönemdir. Böyle bir ortamda Mâtürîdî, yaşadığı toplumun inanç ve değerlerine karşı sorumluluk bilinciyle hareket etmiştir. Telif ettiği eserleriyle bir taraftan İslâm inançlarını hedef alıp yıkmaya çalışan pek çok düalist ve inkârcı akımlara karşı büyük bir mücadele vermiş, bir taraftan da başta tevhid olmak üzere İslâm inanç esaslarını tespite, ispata ve savunmaya çalışmıştır. Onun böylesi bir mücadele içine girmesinin en önemli sebebi ise İslam dışı din ve inançların başta ulûhiyet olmak üzere nübüvvet ve ahiret gibi temel inanç konularında İslam itikadına aykırı telakkileri yaymaya çalışmaları, İslam'ın inanç esaslarına ve Müslümanlara karşı yıkıcı faaliyetlerde



bulunmalarıdır. Bu nedenle o, eserlerinde İslam inançlarına aykırı düalist, inkârcı dinî ve felsefî akımların görüş ve iddialarını ele alıp çürütmeye, İslam'a yönelik fikrî saldırılara karşı başta tevhid inancı olmak üzere İslam inanç esaslarını savunarak sağlam bir temel oluşturmaya çalışmıştır.

Mâturîdî'nin eserlerinde ayrıntılı olarak üzerinde durduğu dinî akımların başında ise nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli aslın etrafında şekillenen Senevî (düalist) inanç akımları gelmektedir. Mâturîdî, senevî görüşleri bazen herhangi bir grup ismi belirtmeksizin "Seneviyye" üst başlığı altında bazen de Seneviyye'nin alt kollarından olan Merkûniyye, Deysâniyye, Menâniyye, Mecûsiyye gibi akımları müstakil başlıklar altında ele alıp incelemiş ve teolojik açıdan eleştiriye tabi tutmuştur.

Biz bu çalışmamızda Mâturîdî'nin öncelikle "Seneviyye" üst başlığı altında söz konusu akımlara yönelik genel eleştirilerini, daha sonra da Seneviyye'nin alt kolların biri kabul ettiği Mecûsilîğe ilişkin eleştirilerini tespit etmeye çalışacağız.

Mâturîdî'ye Göre Seneviyye

İslâm kaynaklarında ashâbü'l-isneyn, ehlü't-tesniye, ehlü'l-isneyn gibi farklı kullanımları olan Seneviyye sözcüğü, çift kutuplu Tanrı anlayışına sahip olan düalist grupların tümüne işaret etmek üzere kullanılan bir üst başlığı ifade etmektedir. Bununla birlikte bu genel başlık altına hangi senevî dinlerin ve fırkaların girdiği meselesi ise İslâm âlimlerine göre çeşitlilik arz etmektedir.

Mâturîdî'ye göre Seneviyye ismi, iki ilaha inanma ya da iki ezeli (kadim) varlıkları kabul etme şeklindeki bütün anlayışları ifade eden geniş bir kavramı ifade etmektedir. Nitekim o, Senevîler'in iyiliğin yaratıcısı "Nur", kötülüğün yaratıcısı "Zulmet" olmak üzere ebedî ve yaratıcı olan iki tanrıya inandıklarını ve âlemin ezeliğini ileri sürdüklerini belirtir.¹ Mâturîdî'ye göre "Seneviyye"yi başta Mecûsilik olmak üzere Merkûniyye, Deysâniyye ve Menâniyye gibi dört dinî akım temsil etmektedir. Mâturîdî'ye göre bu akımların hepsi, düalist bir inancı benimsemede aynı kabulleri paylaşıyorlar da, bazı konularda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Onun belirttiğine göre söz konusu akımlar, nur ve zulmetin tanrı kabul edilmesi ve âlemin bunların birleşim ve karışımından meydana geliş konularında temelde hemfikirdirler.² Ancak karışma eyleminin kim tarafından gerçekleştirildiği hususunda farklı telakkilere sahiptirler.³ Öte

tarafından hayrın kim tarafından yaratıldığı hususunda ortak kanaati benimsemektedirler, fakat şerrin yaratıcısının kim olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmektedirler.⁴

Seneviyye İle İlgili Tartışma Konuları

Bu başlık altında Mâturîdî'nin söz konusu senevî akımlara yöneltmiş olduğu genel eleştirilerini ele almaya çalışacağız. Fakat burada şunu belirtmeliyiz ki Mâturîdî, eserlerinde söz konusu akımlara eleştirilerini sistemli bir şekilde yöneltmemiştir. Bu nedenle biz burada onun eserlerinin farklı yerlerinde bulunan görüş ve eleştirilerini daha anlaşılır kılmak için müstakil başlıklara ayırarak ele almaya çalışacağız.

Seneviyye'nin Düalist Tanrı Anlayışları

Mâturîdî'nin verdiği bilgiye göre senevî grupların tanrı anlayışları, görünür âlemdeki fizikî kötülükler ve iyiliklerin varlığı etrafında şekillenmektedir. Zira onlar öncelikli olarak iyi ve kötünün kendiliklerinden var olamayacağını, dolayısıyla onların yaratıldıklarını kabul etmektedirler. Burada sorun, şeylerin yaratılmış oldukları değil, kim ya da kimler tarafından yaratıldıklarıdır.⁵ Mâturîdî'ye göre onları düalist tanrı anlayışına götüren sebep de burada yatmaktadır. Zira onlar iyilik cevherinden kötülüğün, kötülük cevherinden de iyiliğin gelebileceğini kavrayamamışlardır. Bu nedenle onların temel iddiaları iyilik cevherinden iyiliğin, kötülük cevherinden de kötülüğün sadır olacağı şeklinde olmuştur. Buradan hareketle de iyi olan tanrıdan asla kötülüğün sadır olamayacağı, dolayısıyla kötülüğü yaratan başka bir ilahın olması gerektiği sonucuna ulaşmışlardır.⁶

Öte taraftan Mâturîdî, Seneviyye'nin "İnsan kendi öz yapısının iyiliği de kötülüğü de kapsadığının şuuruna varınca, bu iki yetenekten her birinin bir rabbi bulunduğunu da anlamış olur." şeklindeki iddialarını nakleder.⁷ Ayrıca senevîlerin hayırları yaratanın Allah olduğunu, şerleri ise O'nun dışında başka bir varlığın yarattığını iddia ettiklerini belirtir.⁸

Mâturîdî, Senevîler'in düalist tanrı inançlarını pek çok açıdan eleştiriye tabi tutmuştur. Özellikle iyi ve kötü olan şeylerin farklı iki yaratıcı tarafından yaratıldığına dair iddiaların geçersizliğini ispatlamak için Kur'an kaynaklı temânu/karşılıklı engelleme, gaye ve nizam delillerine başvurmuştur. Bu çerçevede Mâturîdî, bu iddialara karşı Allah Teâlâ'nın iki farklı yaratıcının kabul edilmesinin akıl açısından imkânsız olduğunu ifade eden şu ayetini delil göstermiştir: "Yoksa yerden, ölüleri diriltilecek bir takım ilahlar



mı edindiler? Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu. Demek ki, Arş'ın Rabbi Allah onların nitelemelerinden uzaktır, yücedir."⁹

Mâturîdî'ye göre bu ayet Allah'ın birliğini göstermek üzere üç farklı şekilde yorumlanabilir. Birincisi, yerde ve gökte Allah'tan başka ilahların varlığı söz konusu olsaydı, bu ikisi de tek bir kaynaktan çıkmış olmazdı. Tecrübe bize açıkça şunu gösterir ki yeryüzünde kralardan biri bir bina yapıp onu sağlam bir şekilde yerleştirdiğinde, öbürü onu bozmayı ve yok etmeyi ister. O halde yer ve gökte başka ilahlar olsaydı, bu ikisi tek bir kaynaktan ortaya çıkmış olmazlar, dolayısıyla da varlıklarını sürdüremezlerdi. Çünkü onlardan birisinin yaptığını diğeri bozar ve yok ederdi. İkincisi, eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, her ikisinde mahlûkat için hazırlanmış olan yararlar birbirleriyle bağlantılı olmazdı. Çünkü onlardan her biri kendi yarattığı varlıklar için gerekli olan yararların, diğेरinin yarattığı şeylere ulaşmasına engel olurdu. O halde bu ikisindeki yararların birbirleriyle bağlantılı olması, onların tek bir yaratıcının sanatı olduğunu ve O'nun tarafından bir düzene konduğunu gösterir. Üçüncüsü, iki ilah olsaydı, bu ikisinin her yıl yaptıkları düzenleme aynı şekilde olmazdı. Yapılan düzenlemenin ve işlerin her yıl aynı tarzda ve aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleştiği görüldüğüne göre, bu söz konusu düzenlemenin tek bir varlığa ait olduğuna işaret eder. Eğer başka ilahlar olsaydı, işler farklılaşır, dolayısıyla aynı kanunlar çerçevesinde gerçekleşmezdi.¹⁰Buna ilaveten Mâturîdî, Enbiyâ 22. ayeti ile Mü'minûn 91. ayetinde geçen bu (temânu) delillerin Allah'ın ulûhiyetini inkâr edip putlara tapan Arap müşriklerine karşı değil biri şerri diğeri de hayrı yaratan iki farklı ilahı kabul eden Senevîlere karşı kullandığını belirtir.¹¹

Mâturîdî, onların bu iddialarını, iki tanrının olması durumunda aralarında çatışmanın olacağı dolayısıyla kâinatı hâkim olan düzen yerine düzensizlik ve kaosu ortaya çıkacağı prensibinden hareketle cevaplamaya çalışır. Şöyle ki; Mâturîdî'ye göre Senevîlerin iddia ettikleri gibi Allah ile beraber başka bir ilah olsaydı, her tanrı başta yarattığı hayır ve şer olmak üzere tanrılığına delil olan her şey ile beraber varlığını devam ettirir (kendi yarattıklarını sevk ve idare eder) ve birbirinden üstün olmağa çalışırlardı. Tıpkı yeryüzünde birbirleriyle çatışma halinde olan hükümdarların tutumları gibi. Çünkü hükümdarlar aralarındaki bu mücadele sonucunda biri diğेरini

yenerak ona üstünlük kuracaktır. Buna göre şayet iki tanrı olsaydı tıpkı hükümdarların yaptığı gibi biri ötekini yener ve ona üstün gelirdi. Böylesi bir durumda ise tanrılık ve rablik ortadan kalkar. Bu tespitten hareketle Mâturîdî, bu durumun olamayacağına dikkat çekerek tanrının bir tek olup ortağı olamayacağını altını çizer.¹²

Mâturîdî'ye göre Senevîler'in düalist tanrı inanışlarını geçersiz kılan bir diğेर delil de görünür âlemde müşahede edilen ahenk ve düzenin mevcut olması (gaye ve nizam delilleri)'dir. Ona göre genél bir prensip olarak görünür âlemde müşahede edilen ahenk ve düzen iki yaratıcının değil tek bir yaratıcının varlığına delalet eder.¹³ Mâturîdî, bu görüşünü Kur'an'da yer alan kâinatın düzeni ve işleyişi ile ilgili ayetleri delil göstererek temellendirir. Örneğin o, Bakara 164. ayetini bu çerçevede değerlendirmiş, özellikle gece ile gündüzün ardı ardına gelişi, gemilerin denizde seyrediş, yağmurun yağması, bulutların hareket etmesi gibi olayların belli bir gaye ve düzen içinde gerçekleştiği hususu üzerinde durarak düalist tanrı inancının geçersizliğini kanıtlamaya çalışır. Ona göre bu ayet Senevîlerin ikili tanrı anlayışlarını geçersiz kılıp, kâinatı yaratanın bir olduğuna delil teşkil eder. Çünkü Allah Teâlâ, gökleri ve yeri yaratmış ve onlarda yaratılmışlar için menfaatler var etmiştir. Ardından göklerdeki faydaları yerdekilerle bitişik yapmıştır. Örneğin yeryüzünde yol bulmayı gökteki yıldızlarla, üzüm ve meyvelerin olgunlaşmasını da güneş ve ayla sağlamıştır. Yine bitkileri, yemişleri, yiyecekleri ve suları yağmur vasıtasıyla çıkartmıştır. Dolayısıyla birinin diğेरine bitişik ve bağlı olması tümünün yaratıcısının tek ve bir olduğunu gösterir. Şayet tüm bunlar iki varlık (tanrı) tarafından yapılmış olsaydı birinin kestiğini öbürü bağlardı. Yine birinin bağladığını öteki keserdi. Eğer bitişik olduğu halde böyle bir durum olmuyorsa –ki durum bu şekildedir– o halde tüm bunların yaratıcısının bir olduğu kanıtlanmış olur.¹⁴

Bununla birlikte ona göre gece ve gündüzün farklı oluşu ve birbirinin ardı sıra gelişi de her ikisini yaratan varlığın bir tek olduğunu gösterir. Çünkü eğer iki yaratıcı olsaydı biri geceyi var etmek isteyince diğeri gündüzü var ederek onu engellerdi. Aynı şekilde biri gündüzü var etmek isterse öteki de geceyi var ederek onu engellerdi. Böylesi bir durumda ise yaratılmışların yaşam koşulları ortadan kalkmış olurdu. Bu da onların yok oluşlarına sebep olurdu. Fakat böyle bir durumla karşılaşmamıştır. Bu da onları yaratan varlığın bir olduğunu gösterir.¹⁵



Yaratıcının bir olmasına delalet eden bir diğer husus da gece ve gündüzün birbirinden farklı özelliklere sahip olması ve her ikisinde de mahlûkat için birtakım faydaların var edilmiş olmasıdır. Zira Mâturîdî'ye göre Kasas 73. ayetinde de işaret edildiği üzere Allah Teâlâ (gece ve gündüzün) zıtlıklarına rağmen birini ötekine bitişik ve bağlı kılmıştır. Birbirinden farklı ve birbirlerine zıt olmalarına rağmen birinin faydasının ötekine bitişik olması yani bu farklılıklarına rağmen aralarında bir uyum ve düzenin olması onları var edenin bir olduğuna işaret etmektedir. Çünkü gece ve gündüzden her birinin meydana gelmesi diğerini mağlup durumuna düşürecektir. Galip olduktan sonra mağlup duruma düşmesi ise mümkün olmazdı. (Örneğin gece olduktan sonra bir daha gündüzün olmaması gerekirdi. Halbuki durum bunun tam tersidir.) Dolayısıyla ona göre gece ve gündüz üzerinde bir başkasının düzeni söz konusudur. Bu da onların var edicisinin olduğuna ve bu var edicinin de bir olması gerektiğine delalet eder.¹⁶

Konuyla ilgili olarak Mâturîdî, el-Leyl 92/1-2. ayetlerini tefsir ederken de Senevîler'in nur ve zulmeti yaratan ikili tanrı anlayışlarına temas etmiş, yaratıcının bir tek olması gerektiğini söz konusu ayetten hareketle ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre zikredilen bu ayetlerde Allah Teâlâ'nın birliğine, ilahlığına, kudretine, gücüne, ilmine ve kâinattaki düzen ve hikmetine dair deliller vardır. Zira gece ve gündüzün nerde olurlarsa olsunlar bir sınırdadır ve bir yerde meydana gelmeleri ile karanlık ve aydınlık, fazlalık ve noksanlıktan inşa edilmeleri Allah Teâlâ'nın birliğine ve ilahlığına delalet etmektedir. Çünkü gece ve gündüzün bu şekilde meydana gelmeleri, onları var edenin bir olduğuna işaret eder. Şayet bu iş birden fazla varlığın yapmasıyla meydana gelmiş olsaydı, onlardan biri bir şey yapar diğeri ise onu yenerdi ve ona karşı bu üstünlüğü devam ederdi. Bu durumda diğeri her zaman mağlup öteki ise her zaman galip olurdu. Görünür âlemde ise böyle bir durum gerçekleşmemiştir. Bu da yapılan bu işin bir varlık tarafından yapıldığına delalet etmektedir.¹⁷

Öte taraftan ona göre, "Allah geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar. Güneşi ve Ay'ı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir. Her biri belirli bir vakte kadar akıp gitmektedir..."¹⁸ mealindeki ayeti de bu bağlamda anlamak gerekir. O, söz konusu ayeti tefsir ederken iki önemli noktaya dikkatimizi çeker. Bunlardan ilki (gece ve gündüzden birinin bütün izlerinin silinmesinin diğerinin gelme

sebebi oluşu; ikincisi de yine bunlardan birinin izlerindeki artışın diğerinde azalmaya sebep olması, birinin saatlerinin diğerinin saatlerine dahil edilmesidir. Mâturîdî'ye göre bu durum Senevîlerin "Hayrın yaratana şerrinkinden farklıdır; nur, hayrın yaratınının eseri; zulmet, şerrin yaratınının eseridir" söylemini ortadan kaldırmaktadır. Çünkü Senevîlerin dediği gibi zulmet ve nur arasında böyle bir çatışma olmuş olsa ve her biri başka bir tanrının eylemi olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olsaydı, zulmet ve nur arasında, düşmanlar arasındaki ilişkiden bahsederken dediğimiz gibi bir mağlup etme, boyun eğdirme gibi bir ilişki söz konusu olurdu. Bir kere mağlup olan bir daha da kendine gelip işlevini yerine getiremezdi. Buradan hareketle Mâturîdî, gece ve gündüz arasında böyle bir çatışma, mağlubiyet-galibiyet ilişkisinin bulunmadığını, aksine her birinin vakti geldiğinde kendisi için tayin edilen işlevi gördüğünü, dolayısıyla tüm bunların her ikisinin tek bir yaratıcı tarafından kontrol edildiği anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁹

Mâturîdî'ye göre Senevîler'in düalist inançlarını geçersiz kılan bir diğer husus da iki tanrıdan birinin diğeri karşısında cahil ve aciz konumuna düşeceği hususudur. Çünkü bu iki özellik bir tanrı hakkında tasavvur edilemeyecek şeylerdir. Bu anlamda Mâturîdî, tevhid ehlinin Senevîlerin tanrı ile ilgili görüşlerini iki şekilde reddettiğini nakleder. Birincisine göre şayet iddia edildiği şekilde iki tanrı olursa, bu durumda iki tanrıdan her biri diğerinden bir şeyi gizlemesi ve onun bilmediği bir şeyi yapmaya gücü yetmesi anlamına gelir. Şayet Senevîler, "Bu mümkündür" derlerse tanrıların her ikisinin veya birisinin bilgisizliğini ortaya koymuş olurlar. Eğer "Hayır" derlerse, bu defa da onları acze nispet etmiş olurlar. Halbuki bilgisizlik de acz de, tanrılığı düşürür. İkincisine göre, iki tanrıdan birinin olumlu kılmak istediği şeyi diğeri olumsuz kılmayı dileyebilir, böylelikle de çelişki doğar. Şu halde tabiattaki mevcut düzen yaratıcısının tek olduğunu kanıtlamaktadır.²⁰

Yine bu bağlamda Mâturîdî, Senevîler'in var olduklarını iddia ettikleri iki tanrıdan her birinin yaratıcı ve kâdir olduğu yönündeki görüşlerine de temas eder ve bu tezlerini iki alternatif üzerinden çürütmeye çalışır. Şöyle ki iki tanrıdan her biri yaratıcı ve kâdir olursa iki alternatifin ortaya çıkar. Buna göre tanrılardan her biri diğerinin fonksiyonuna engel olmanın yöntemine ya vakıf olup buna güç yetirebilecek ya da bilemeyip güç yetiremeyecektir. Eğer bilmiyor



ve güç yetirmiyorsa, nurda cehil ile acz biraya gelmiş olacaktır ki bu alternatife göre, düalizmi benimsemenin sebepleri ortadan kalkmaktadır. Şayet biliyor ve güç yetiriyor fakat engel olamıyorsa, bu defa da kendisine şer vasfı gelmiş olacaktır.²¹ Görüldüğü üzere Mâtürîdî'nin burada dikkat çektiği husus, nur tanrısının cehalet, açziyet ve şer ile nitelenmesinin mümkün olmasıdır. Halbuki Senevîler, nur tanrısının bu vasıflarla nitelenemeyeceğini iddia ediyorlardı. Mâtürîdî açısından Senevîler'in içine düştükleri bu durum, görüşlerinin çelişikliğini ve tutarsızlığını ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Mâtürîdî, Senevîler'in iddialarının aksine nur tanrısının şer ile vasıflandırılmasının imkân dâhiline girdiğini şu şekilde ispatlamaya çalışır: "Nur, zulmete düşmanlık yapma veya yapmama fonksiyonunu işlemesine sempatiyle bakma alternatifleriyle karşı karşıyadır. Eğer düşmanlık yapmaz ve sempati duyarsa bu bir şerdir, çünkü hasma karşı düşmanlığı sürdürmemek ve onu sevmek şerdir. Şayet düşmanlık yapıp buğzederse mutlak manada husumet ve buğz, duyular âlemden bilindiği kadarıyla şerdir."²² Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre, nur tanrısı her iki durumda şer vasfını kazanmış olmakta dolayısıyla Senevîler'in nur tanrısının şerle nitelenemeyeceğine dair tezleri geçersiz olmaktadır.

Mâtürîdî, Seneviyye'nin konuyla ilgili olarak şunu da iddia ettiklerini nakleder: Nur dirlik ve düzeni sağlamayı ve kendi cevherinden zulmetin şerrini izale etmeyi murad ederken onun (şerrin) tutsağı olmuş ve ağına düşmüştür. Mâtürîdî'ye göre bu durum, aynı şekilde nur ve zulmet arasındaki etkileşim ve karışımı zulmetten başlatanlar için de söz konusudur.

Mâtürîdî bu görüşleri naklettikten sonra her iki senevî grubunun da hata ettiğini belirtir. Zira ona göre böylesi bir durumda nur ile zulmetin fiilleri isteklerinin dışında gerçekleşmiş ve her biri diğerinin elinden kurtulma derdine düşmüş olmaktadır. Buna göre Senevîlerin nura hem hata hem bilgisizlik hem de acz nispet etmeleri gerekir. Çünkü nurun kendi akıbetini dilediği gibi gerçekleştirememesi kendisinin "hata" ettiğini, düşmanının ağına düşeceğini önceden kestirememesi "bilgisiz" olduğunu, zulmetten kurtulma gayreti ve çabası içinde bulunmasına rağmen bunu başaramamış olması da "aciz" olduğunu göstermektedir. Halbuki hata, bilgisizlik ve acz gibi vasıflar bir tanrı hakkında tasavvur edilemeyecek şeylerdir.²³

Âlemin Yaratılışı Bağlamında Nur ve Zulmet Tanrılarının Zat Açısından Ayrılma ve Birleşmeleri

Mâtürîdî'nin Senevîler'in düalist tanrı anlayışlarına yönelik getirmiş olduğu bir diğer eleştiri konusu da zulmet ve nurun birbiri ile birleşip ayrılmalarıdır.

Mâtürîdî'ye göre, Senevîler nur ile zulmetin karışması hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Senevîlerden bir kısmı nur ile zulmet arasındaki "karışma" eylemi zulmet tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak bu görüşte olanlar da kendi içinde zulmetin bunu nasıl gerçekleştirdiği hususunda fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Nitekim onlardan bir kısmı bu karışmanın oluşmasını gerçek bir fonksiyona atfetmek suretiyle açıklarken, diğer bir kısmı bu açıklamayı kabul etmemiş, zulmet ile nur arasındaki bu karışımı tab'ının (yapısı) gereği bir yayılma olarak yorumlamışlardır. Bu görüşte olanlara göre zulmet yoğun ve kaplayıcı, nur ise ince ve şeffaf olup zulmetin içine düşüvermiş, karışma da bu sebeple vuku bulmuştur. Karışma eyleminin kim tarafından gerçekleştiğine yönelik ikinci bir senevî görüş olarak Mâtürîdî, bu karışma eyleminin zulmet değil de "nur" tarafından gerçekleştirildiğinin kabul edildiğini nakletmiştir.²⁴

Diğer taraftan Mâtürîdî, Senevîlerin bu karışım ve birleşmenin ne zaman ve nasıl olduğuna dair görüşlerine de yer vermiştir. Naklettiği bilgilere göre Senevîler, hayır ve şer tanrılarının önceden zatlari açısından ayrı iken sonradan karışıklarını iddia etmişlerdir.²⁵ Yani birleşme ve ayrılma ilk önce ayrı oluş (tebâyün), sonra bir arada bulunuş (içtimâ) şeklinde gerçekleşmiştir.²⁶ Buradan hareketle Senevîler bir bakıma şöyle demişlerdir: Zulmetle nur önceleri birbirinden ayrı iken bilahare birleştiler, böylece şu âlem başka bir ayrılık veya birleşme olmaksızın oluşuverdi. Bu anlayışı göre âlem önceleri âlem değilken kendi kendine oluşuvermiştir, çünkü ortada bu fonksiyonu icra edecek başka bir faktör yoktur.²⁷ Buna göre Senevîler nur ile zulmetin önce ayrılığını, sonra beraberliğini, sonra da tekrar ayrılığını mümkün görmüşlerdir.²⁸

Mâtürîdî, Senevîlerin bu görüş ve iddialarını, çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutmuştur. İlk olarak tebâyün ile içtima hallerinin birbirinden ayrı olduğu şeklindeki senevî görüşün kendi içinde çelişkiler taşıdığına dikkat çeken Mâtürîdî, söz konusu bu görüşü üç ihtimal üzerinde durarak çürütmeye çalışır. Ona göre Senevî iddia edildiği gibi nur ile zulmet birbirinden ayrı olmuş olsaydı, bu ayrı oluş ya onların tab'ları gereği ya da kendi iradeleriyle olur yahut da ikisinin dışında diğer bir varlık tarafından gerçekleştirilirdi.



Bu üç ihtimal onların (nur ile zulmetin) birbiriyle birleşmeleri durumu için de geçerlidir. Yani Mâturîdî'ye göre nur ile zulmetin ayrılık ve birleşik pozisyonları zikredilen bu üç alternatifin dışına çıkamaz. Mâturîdî, bu ihtimalleri sıraladıktan sonra Senevîlerin bu yöndeki iddialarını çürütmeye çalışır. Şöyle ki:

Birinci olarak Mâturîdî, karışım ve ayrılmanın nur ile zulmetin yapısal özelliklerinden olabileceği alternatifini ele alır. Ona göre nur ile zulmetin bulunduğu statü ister ayrılık ister birleşik şeklinde olsun yapısal özelliklerinin bir gereği ise, buldukları konumun gittikçe artması (ayrılık veya birleşik hallerinin daha ileri boyutlara ulaşmış bir daha şekil değiştirmemesi) gerektirdi. Çünkü tab'ı gereği hareket eden her şey hareket sebebiyle daha ileri boyutlara varmaktadır. Olması gereken de budur. Her cismin durumu da bunun gibidir. Zira yapısal özellikleri ile yükselip yeri yukarıda olan cisimle aynı faktörle aşağıya inen cismin birleşmesi hiçbir zaman mümkün değildir. Sağa doğru hareket edenle sola doğru mesafe alan kimselerin arasındaki durum da aynı kritere bağlıdır. Mâturîdî'ye göre bu durum, Senevîlerin iddia ettikleri iki tanrılı görüşün yanlışlığı ortaya çıkarmaktadır.²⁹

Daha sonra Mâturîdî, nur ile zulmetin ayrılık veya birleşik halinin iradeleri ile gerçekleşebileceğine dair ikinci bir ihtimal üzerinde durur. Ona göre nur ile zulmetin ayrılmaları veya birleşmelerinin kendi iradeleriyle gerçekleşmiş olduğu kabul edilirse, onların, daha önce şu anda bulduklarının dışında bir pozisyonda olduklarını söylemek isabetsiz olur. Çünkü hâlihazıra aykırı düşen bir durumun eskiden mevcut olduğuna dair herhangi bir delil yoktur. Yani tercihi ayrılık olanda birliğin yahut da birlik olanda ayrılığın vuku bulması düşünülemez. Şu halde ileri sürülebilecek iradî durumun mevcut olması da mümkün değildir.³⁰

Bu çerçevede Mâturîdî, düalizm taraftarlarının “nur ile zulmetten her birinin diğerinin cevheri sayesinde varlığını sürdürdüğü ve onun hapsinde bulunduğu” yolundaki iddialarına da temas eder. Ona göre bu görüş de isabetli değildir. Çünkü hayrın şer tanrısının tutsağı olması kendi başına bir şer olmaktadır. Kaldı ki nur ile zulmetin iradeleri olsaydı, her birinin diğerini kendi fiilinden, bu yolda irade kullanmaktan ve fiili gerçekleştirme yöntemine vakıf olmaktan alıkoyma gücüne sahip olması gerektirdi. Zira Mâturîdî'ye göre bu güç bulunmadığı takdirde iradenin bir anlamı kalmaz ve nur ile zulmetin her ikisinde de acz ve bilgisizlik meydana gelir. Şayet söz konusu güç varsa, bu defa da sahip buldukları ayırım veya birleşim

konumundan doğan anlaşmazlıklar ortadan kalkar. Kaldı ki bunların her biri bu anlaşmazlık yüzünden kendisine eziyet ve zarar veren pozisyona maruz kalmaktadır. Dolayısıyla ona göre nur ile zulmet aralarındaki bu anlaşmazlık her birinin diğerini bilgisizliğe ve güçsüzlüğe nispet ettiğini ispat etmektedir.³¹ Onların güçsüz ve bilgisiz olmaları da (Senevîlerin iddialarının aksine) kendilerinin ulûhiyete sahip olmalarını mümkün kılmamaktadır. Zira tabiatın bizzat kendisi ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının kudretlerine delalet etmektedir. Nur ile zulmet de bu kudret vasıtaları arasında yer almaktadır.³²

Mâturîdî, nur ile zulmetin ayrılık veya birleşik konumlarının bulunduğu statünün kendileri dışındaki başka bir varlığın tesiriyle gerçekleşmiş olabileceğine dair üçüncü bir ihtimali gündeme getirir. Ona göre nur ile zulmetin konumları diğer bir varlığın tesiriyle gerçekleşmişse, bu defa rekabet ve ayrılığın sonradanlığı sübût bulmuş olmaktadır. Nur ile zulmet de bundan ayrı kalamayacağına göre onların da sonradanlığının gereği kaçınılmaz hale gelir. Mâturîdî'ye göre bu durum tevhidin nefyedilmesini değil, aksine ispatını ortaya koymaktadır.³³

Özellikle Mâturîdî, Senevîlere karşı üçüncü ihtimal üzerinde durarak, tanrının birliğini kanıtlamaya çalışmıştır. Nitekim o, iki şey arasında dıştan bir etki gelmeksizin ayrılığın (tebâyün) gerçekleşmesinin, sonra da bunu sağlayan şeyle karışımın oluşmasının yanlış bir telakki olduğuna dikkat çekmiş, ayınlarla (cevhler) birlikte değişime uğrayan arzuların (ahvâl) mevcudiyetinin ancak başkasıyla mümkün olacağını ve aynı şeyin ayrılık ve karışım için de söz konusu olduğunu belirtmiştir. Ona göre bu durum nurla zulmetin kendileri dışındaki bir faktörle karışıp, onun etkisiyle ayrıldıklarını ortaya çıkarmaktadır ki bu da onların sonradan olmuşluğunu gerektirmektedir.³⁴

Mâturîdî, tebâyün ile içtimâ hallerinin birbirinden ayrı düşünülmesi gerektiğine dair iddialara da temas etmiştir. Ona göre böyle bir düşünce açık bir çelişkidir. Çünkü bu düşünceye göre iki halden biri Allah'ın zatı için vacip olur ve bu statü o halin öncesizlikle nitelendirilmesini sonuçlandırır. Sonra da zât-ı ilahî bâkî kaldığı halde tebâyün veya içtimâ hali zâil olur ve zâtın hem konumu hem de varlık sebebi ortadan kalkar. Bu durum ise bir şeyin kendisi yokken onu icat eden illetinin mevcudiyetini gündeme getirir. Mâturîdî'ye göre ise bu aklen yanlıştır. Çünkü bu durum imkan dahilinde bulunsaydı kadîmin hâdis, hâdisin de kadîm olması mümkün olurdu, halbuki



bunda onların kıdem telakkilerinin temelden sarılması söz konusudur. Diğer taraftan ona göre herhangi bir yaratılmışlık konumuna girmeden bizâtihi birleşik olanın ayrı ve bizâtihi ayrı olanın birleşik hale gelmesi imkan dahilinde bulunsaydı, birleşik olanın tam o halde iken ayrı olması da mümkün görülürdü, çünkü onun zâtı varlığını sürdürmektedir. Bu ise aklın tahammül edemeyeceği türden bir şeydir.³⁵

Mâturîdî'nin Senevîler'e eleştiri getirdiği bir diğer husus da, nur ile zulmet arasında gerçekleşen karışımın mahiyeti hakkındadır. Yani söz konusu bu karışımın "iyi" mi yoksa "kötü" mü olduğu meselesidir. Bu bağlamda o, çeşitli alternatifleri gündeme getirerek Senevîlerin görüşlerini çürütmeye çalışır.

Mâturîdî'ye göre, nurla zulmetin karışımı ya kötü ya da iyi olur. Eğer iyi ise zulmetten doğmuş olabilir, bu durumda zulmetten de hayır gelebileceği anlaşılır. Buna göre Senevîye'nin "Şerden hayır ve hayırdan şer gelmez" tarzındaki düalist tezi çürümüş olur. Şayet söz konusu karışma şer ise hayır karşı çıkmamak suretiyle buna iştirak etmiş ve şerre dönüşmüş demektir ki bu durumda da düalizmi ortadan kaldırmış olur. Karışma eylemi eğer nurdan gelmişse sözü edilen iki alternatif onun içinde bahis konusudur. Diğer taraftan Mâturîdî'ye göre, şayet nurla zulmet önceleri karışmamışken sonradan karışmışlarsa, bu karışım bir alternatif olarak kendi başlarına gerçekleşmiş olabilir. Bu durumda onlar kendi öz yapılarıyla hem karışanlar hem de ayrılanlar konumuna girerler ki bu bir çelişkidir. Eğer böyle bir şey mümkünse iki şeyin kendi kendilerine hem hareketli hem sakin hem canlı hem cansız hem oturan hem ayakta olan pozisyonları da mümkün olur.³⁶

Senevîye'nin Âlemin Oluşumu ve Mahiyetine Yönelik Görüşleri

Mâturîdî'nin Senevîlere karşı eleştiri getirdiği temel hususlardan biri de âlemin yaratılışı ve mahiyeti ile ilgili görüşlerdir. Mâturîdî'ye göre, Senevîlerin âlemin oluşumuna ilişkin temel görüşleri âlemin yaratılışını nur ve zulmet şeklinde iki tanrıya irca etmiş olmalarıdır.³⁷ Senevî anlayışa göre âlemin yaratılışı önceleri birbirinden ayrı olan nur ile zulmetin birleşmesi ve karışmasıyla başlamış ve nihayetinde bu görünür âlem meydana gelmiştir.³⁸

Mâturîdî, bu iddiaların geçersizliğini "karışma/imtizaç" fiilinin hâdis olduğundan hareketle ispatlamaya çalışır. Şöyle ki ona göre karışma hâdistir. Çünkü zulmetle nurun ayrılıkları önceydi ve o dönemde âlem

diye anılmıyorlardı. Daha sonra onlar birbiriyle karışmışlardır ki bu da karışmanın hâdis olduğunu göstermektedir. Ona göre bir şeyin birleşmesi ve karışması onun sonradan meydana geldiğine delalet eder. Bu bakımdan Senevîler'in âlemin ezeli olduğuna dair iddiaları kendi içinde çelişkiler taşımaktadır.³⁹ Dolayısıyla o, öncelikle nur ile zulmetin hâdis olduklarını, bu nedenle de tanrı olamayacaklarını ispatlamış olmakta hem de âlemin ezeli olduğuna dair görüşleri çürütmüş olmaktadır.

Mâturîdî, onların şu itirazda bulunabileceğini söyler: Nurla zulmet farklı iki cevher olup başlangıçta kendi yerlerinde bulunuyorlardı; nurun yerinde tamamı nur ve hayır olan, zulmetin yerinde de tamamı zulmet ve şer olan bulunuyordu. Fakat Mâturîdî'ye göre bu durumda da karışık nitelik alan âlemin ezeliği görüşü temelden yıkılmış olur.⁴⁰

Mâturîdî, Senevîlerin konuyla ilgili görüşlerinin hepsinin asılsız iddialardan ibaret olduğunu, bu konuda hareket noktasının ise şu olması gerektiğini söyler: "Gerek zulmet gerek nur değişme ve başkalaşma, cüzlere ve parçalara ayrılma, güzelliğe ve çirkinliğe, iyiliğe ve kötülüğe ve bunlardan başka her şeye eşit olarak müsait bulunma konumundadır. Eğer bu ikisi tabiat ünitelerine karıştırlarsa onunla birlikte vücut bulur, yine onunla birlikte yok olurlar. Kaldı ki bunların hiçbirinin ulûhiyette sahip olması mümkün değildir, çünkü kudretsizlik ve bilgisizlikleri ortadadır. Tabiatın bizzat kendisi ise ilim ve hikmet sahibi bir yaratıcının kudretlerinin delilidir, nur ile zulmet de bu kudret vasıtaları arasında yer almaktadır."⁴¹

Hayır ve Şerrin Mahiyeti'ne Yönelik Görüşleri

Mâturîdî'ye göre Senevîlerin düalist tanrı anlayışını benimsemelerinde rol oynayan en önemli faktör, görünür âlemde müşahade edilen fizikî kötülükler ve iyiliklerin mevcut olmasıdır. Mâturîdî, bu bağlamda Senevîlerin, zulmeti, kötülüğü ve çirkinliği yaratmanın nuru yaratmanın dışında başka bir varlıktır, şeklindeki iddialarını naklederek, iyi olan tanrıdan asla kötülüğün sadır olamayacağını, bu nedenle de kötülüğü yaratmanın bir başka ilah olması gerektiği yönündeki görüşlerine dikkat çekmiştir.⁴²

Mâturîdî, Senevîlerin konuyla ilgili görüşlerini öncelikle kâinatın tek bir yaratıcı tarafından sonradan yaratılmış olduğu ve söz konusu bu âlemde müşahade edilen kötülüklerin de belli bir gaye için yaratıldığı ve yaratılmışlar için birçok hikmetleri taşıdıkları gerçeğinden hareketle eleştiriye tabi tutar. Bu eleştirilerini



de daha çok Senevîlerin rahmeti ve merhameti sonsuz olan bir tanrıdan şerrin/kötülüğün sadır olmayacağı ve onun bu kötülüğe izin vermeyeceği yönündeki iddialarını merkeze alarak yöneltmiştir. Öte taraftan, Senevîler'in iddialarının aksine yaratıcının bir olmasını iyi ile kötünün, hayır ile şerrin var oluşlarının hikmetlerine dikkat çekerek ispatlamaya çalışır. Öncelikli olarak Mâturîdî, kâinatta iyi ve kötünün varlığını bir realite olarak kabul eder. Ancak ona göre bunların var olması kâinatın iki yaratıcısı olduğuna değil bir tek yaratıcısı olduğuna delalet eder. Bu görüşünü de tek bir nesnenin iyi-kötü, güzel-çirkin şeklinde iki zıt özellik taşıdığına dikkat çekerek temellendirmeye çalışır.

Mâturîdî açısından kâinatta hiçbir şey yoktur ki öz yapısı itibarıyla tamamıyla hayır olsun, öyle ki bir yönüyle onda asla şer bulunmasın; yine hiçbir şey yoktur ki bir yönü itibarıyla onda asla hayır bulunamayacak derecede tamamıyla şer olsun.⁴³ Dolayısıyla ona göre gerek hayır gerek şer gibi algılanan nesnelere kendi bünyelerinde hem iyiyi hem de kötüyü barındıran çift kutuplu bir özelliğe sahiptir. Ayrıca yapısının çelişkili olmasına rağmen zararlı ile yararlı, iyi ile kötünün tek bir varlık haline getirilmesi de Allah'ın birliğine ve rububiyetine bir delil teşkil eder.⁴⁴

Bu bağlamda Mâturîdî, Allah Teâlâ'nın lütuf ve keremiyle her bir cevheri faydaya da zarara da müsait olacak ve bunu başkasına ulaştıracak şekilde yaratığına, zararlı özellikler de taşıyan bu cevherlerin her birinden diğer varlıklar için fayda sağladığına dikkat çeker. Ona göre Allah'ın her bir cevheri bu özellikte yaratmasının nedeni basiret sahiplerinin bütün bunların yaratıcısının tek olduğunu, şayet birden fazla yaratıcıdan zuhur etseydi, hilkatte dengesizliklerin meydana geleceğini anlamaları içindir. Çünkü ona göre Senevîlerin iddia ettiği şekilde hayır cevherinden hayır, şer cevherinden de şer olandan başka bir şey zuhur etmemiş olsaydı, bu iki cevherden her birinin yaratma tesiri ötekinin tesirinin alternatifini oluştururdu. Yine hayır ve şer cevherinden her birinin bozma eylemi, alternatifinin mevcudiyeti ile birlikte gerçekleşirdi. Halbuki Mâturîdî'ye göre, realite de hüküm süren ahenkle nesnelere karşılıklı menfaat ilişkisi bu teorinin yanlışlığını göstermektedir.⁴⁵

Öte taraftan bazen bir cisimde iki cevherden birinin fayda sağlarken diğerinin zarar verebileceğine dikkat çeken Mâturîdî, böylesi bir durumda zararlı ile faydalının bir araya gelmiş bulunacağını ve herhangi bir faydanın oluşmasının imkânsız hale geleceğini

belirtir. Çünkü ona göre beraberinde buna engel olacak bir faktör bulunmaktadır. Halbuki kâinatta ve içinde bulunan her şeyde bir fayda vardır. Bu faydanın var olması da hepsinin yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğuna delalet etmektedir.⁴⁶

Konuyla ilgili olarak âlemde gözlenebilen her bir zararlı nesnenin insanlar için bir faydasının bulunacağına da dikkat çeken Mâturîdî, bu görüşünü çeşitli misaller getirerek temellendirmeye çalışır. Örneğin ateşin yakma özelliği bulunmakla birlikte besinleri kullanır hale getirmek de onun özelliğidir. Her canlının hayatı suya bağlı olmakla birlikte ölümü de onunla gerçekleşebilir. Yine bu bağlamda Mâturîdî, acı veya zehirli her bir nesne müzmin bir hastalık için bir ilacın bulunabileceğini belirtir.⁴⁷ Ona göre tüm bunların hikmeti, âlemdeki nesnelere mutlak kötü veya mutlak iyi olmadığının anlaşılması, her bir nesnenin zararının da yararının da var olduğunun bilinmesidir.⁴⁸ Ona göre tabiatta fayda ile zararın, iyi ile kötünün, hayır ile şerrin birbirine zıt olmasına rağmen tek bir nesne birleşebilmesi tüm bunların yaratıcı ve yöneticisinin tek olduğuna delalet etmektedir.

Mâturîdî tek bir varlıktan iyiliğin ve kötülüğün çıkarılabileceğini "katil olan bir kişinin suçunu itiraf etmesi"ni örnek göstererek kanıtlamaya çalışır. Öncelikli olarak o, Senevîlerin katilin (kendisi) fiilini itiraf etmesini mümkün gördüklerine ve katilin de günah (kötü) olduğunu kabul ettiklerine dikkat çeker ve ardından katilin fiili ile ilgili olarak çeşitli ihtimallere temas eder. Şöyle ki; Mâturîdî'ye göre şayet bu fiil katilin kendisinden sadır olduğu kişiden başka biri tarafından gerçekleştirilmişse bu durumda katil yalan söylemiş demektir ki bu da bir kötülüktür. Bu durumda katil yalan söylemekle kötü bir fiil işlemiştir. Şayet bu fiil kendisi tarafından gerçekleştirilmişse günahı itiraf etmek suretiyle doğru söylemiştir. Bu durumda da katilin hem doğru söyleyerek iyilik etmesi hem de öldürme fiilini işleyerek kötülük yapması söz konusu olur.⁴⁹ Yani bir kişinin adam öldürerek kötü bir fiil işlemesi ardından da bu fiilini itiraf ederek iyiyi işlemesi, bir varlıktan hem iyiliğin hem de kötülüğün ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Bu da Senevîler'in iyilik cevherinden yalnız iyi, kötülük cevherinden yalnız kötülük çıkacağı ya da bir varlıktan hem iyiliğin hem de kötülüğün gelebileceğine yönelik iddialarını geçersiz kılmaktadır.

Mâturîdî'ye göre evrenin oluşumu ile ilgili insanların şüpheye düşme sebeplerinden bir tanesi duyulur âlemle ilgili hüküm ve değerlere itibar edilmesidir.



Bu bağlamda o, bu tutum içerisinde olanların şunu iddia ettiklerini nakleder: “Kâinatın fayda ve zarar, hayır ve şer içerdiğini müşahede etmekteyiz. İnsanlar arasında kabul görmüş geleneğe göre iyilik yapan övgüye layık görülmekte, başkasına yararı dokunun merhametli ve yerli yerinde iş gören bir kişi olarak değerlendirilmektedir.” Bu bilgileri naklettikten sonra o, Senevîlerin kötülüğün ve birine zarar verme eyleminin hakîm ve rahîm olan Allah’tan gelebileceğini inkâr ettiklerine işaret ederek Senevîlerin hayır olana nur, şer olana zulmet dediklerini nakleder.⁵⁰

Mâturîdî’ye göre, Senevîlerin iddialarının aksine hem şer hem de hayır cevherinin yaratıcısı Allah Teâlâ’dır. Kaldı ki Allah tarafından yaratılmamış bir şeyin varlığından söz etmek O’nun eşi ve benzerinin bulunduğunu kabul etmek anlamına gelir. Allah ise bundan beri ve münezzehtir.⁵¹ Öte taraftan yaratılmaya konu teşkil eden bir şeyi yaratmak o şeyin kendisi değildir. Allah’ın bir fiili işlemini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Zira Allah’ın fiili ilke olarak şer veya hayırla, iyi veya kötü olmakla nitelendirilemez. Çünkü Allah, hayır ve şer özelliği taşımayan kendi fiili ile mevsuftur. Buradan hareketle Mâturîdî, Allah’a hayırlı veya şerîr olma vasfının nitelendirilemeyeceğine, fakat aynı durumun O’nun dışındaki varlıklar için geçerli olmadığına, bu nedenle realite dünyasında iyi veya kötü fiil işleyenlerin bu vasıflarla nitelendirilebileceğine dikkat çekmiştir.⁵²

Hikmet ve Sefeh Anlayışları

Mâturîdî’nin Senevîler’e karşı yönelmiş olduğu eleştirilerinde dikkatimizi çeken bir diğer husus da “hikmet” kavramına sık sık başvurmasıdır. Zira ona göre kâinatın her bir parçası hikmetli bir yaratıcının varlığına delalet etmektedir.

Mâturîdî’nin belirttiğine göre, düalist anlayışına sahip olanlar, fayda ve zarar, hayır ve şer ifade eden nesne ve olaylardan yola çıkarak şerlerin Allah’tan gelebileceğine inanmışlardır. Bu inançlarını da şerri yaratmanın hikmetsizlik olduğunu, dolayısıyla şer olan varlıkların Allah’tan değil başka bir varlıktan geleceğini ileri sürerek temellendirmeye çalışmışlardır.

Bu anlamda düalistler, duyular âleminden birtakım örnekler sunarak bu görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Nitekim onlar, iyilik yapan bir kimsenin övgüye layık, başkasına yararı dokunan bir kimsenin de merhametli ve yerli yerinde iş gören bir kişi olduğunu; kötülük işleyen bir kimsenin ise yergiye müstahak olduğunu, başkasına zararı dokunan kimsenin

de merhametsizlikle nitelenmeyi hak ettiğini söylemişlerdir. Buradan hareketle kötülüğün ve birine zarar verme eyleminin hakîm ve rahîm olan Allah’tan gelebileceğini söylemenin mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Bu bilgileri aktardıktan sonra Mâturîdî, onların yine aynı gerekçelere dayanarak sefeh (hikmetsizlik) ve merhametsizliğin Allah’a nisbet edilemeyeceğini ileri sürdüklerini belirtmiştir.⁵³ Bu bağlamda Mâturîdî, Senevîler’in hayır olana nur, şer olana da zulmet dediklerine,⁵⁴ bu nedenle her türlü iyilik ve yararın nurdan, her türlü kötülük ve zararın zulmetten geldiğini iddia ettiklerine dikkat çekmiştir.⁵⁵ Yine onların, faydasız iş yapan herkesin hakîm olmadığını, sebepsiz iş görenin abesle uğraştığını, yine bu bağlamda Allah’ın birine zarar getirecek bir fiili gerçekleştirmesinin mümkün olmadığını, aksi takdirde bunun O’ndan hikmet niteliğini kaldıracağını iddia ettiklerini söylemiştir.⁵⁶

Mâturîdî, temel ilke olarak zulüm ve hikmetsizliği (cevr ve sefeh) çirkin, adalet ve hikmeti ise güzel olarak kabul eder. Ancak ona göre bu ilke Allah Teâlâ için değil yaratılmışlar için geçerlidir. Çünkü bir şey bir konumda hikmet, diğer konumda sefeh, bir konumda zulüm, diğerinde adl olabilir. Mâturîdî, bu duruma örnek olarak acı ilaçların içilmesini örnek verir. Ayrıca bazı şeyleri içme, bazı nesnelere ortadan kaldırıp bazılarını muhafaza etme gibi durumların da ya ihtiyaçtan ya ceza ve mükâfattan ya da hukuki ve benzeri sebeplerden dolayı olacağına dikkat çeker.⁵⁷ Yine bu çerçevede insanlar arasında bazen iyi sonuçlar elde etmek için büyük güçlüklerle göğüs germenin, övgüye layık bir esenliğe kavuşmak amacıyla elem verici şeyleri yeğlemenin ve daha büyüğü uğruna bir faydayı terk etmenin tabii karşılanıldığına dikkat çekerek tüm bunların da bu anlamda değerlendirilmesi gerektiğine işaret eder.⁵⁸

Mâturîdî, bir konumda zararlı olan her şeyin başka bir konumda faydalı olacağını belirterek bunu “Hiçbir zarar yoktur ki birinin ondan yararlanması mümkün olmasın.” şeklinde bir temel ilke olarak ortaya koyar. Ona göre bu yararlanma, yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma, kâinatta yaratma ve emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması şeklinde de olabilir.⁵⁹ Bu nedenle Mâturîdî’ye göre, duyular dünyasıyla ilgili olarak zikredilen hususlar Allah için değil insanlar için söz konusudur.⁶⁰



Ayrıca konuyla ilgili olarak Mâturîdî, Senevîlerin failine fayda sağlamayan fiilin hikmet özelliği taşıyabileceğini kavrayamadıklarına işaret ettikten sonra şunu da iddia ettiklerini nakleder: “Allah, yaratılmışları menfaati için yaratmıştır. Çünkü kendi menfaatini amaçlamadan bir şey yapan hikmetli bir iş yapmış olmaz.” Dolayısıyla onlar Allah’ın kendisine fayda sağlamayan bir fiili yaratmasını hikmete uygun bulmamakta, aksine hikmetsizlik olarak değerlendirmektedirler.

Mâturîdî, onların bu iddialarını el-En’âm 6/133. ayetini delil göstererek cevaplamaya çalışmıştır. Ona göre bu ayet söz konusu iddiaları geçersiz kılmıştır. Zira Allah Teâlâ, ayette zatıyla ganî olduğunu, hiçbir şey muhtaç olmadığı bildirmiştir. Buna göre bir şeyden faydalanma ya da zarar görme Allah için değil, yaratılmışlar için söz konusu olur. Bu bağlamda Mâturîdî, bir kimsenin, ihtiyaç duyduğu bir şeyi gidermeye ya da kendisine isabet eden bir zorluktan kurtulmaya yönelik fiiller gerçekleştirdiğine, bunları yaparken de kendisine yönelik bir takım menfaatler beklediğine dikkat çeker. Çünkü ona göre bu kişi yaptığı bu işle ihtiyacını gidermeyi ve kendisinden bu zorluğu uzaklaştırmayı amaçlamıştır. Ancak bu durum Allah Teâlâ için söz konusu değildir.⁶¹

Mâturîdî’nin Senevîlerle ilgili olarak gündeme aldığı bir diğer eleştiri konusu da, onların Allah Teâlâ’nın “rahmet ve merhamet” sıfatlarına ilişkin ileri sürdükleri iddialarıdır. Nitekim onlar tanrının bazı emir ve buyruklarının rahmet ve merhamet sıfatlarıyla çeliştiğini dolayısıyla bu sıfatlarla nitelenemeyeceğini ileri sürerek Müslümanlara karşı itirazda bulunmuşlardır.⁶² Çünkü onlara göre kâinata biri hakîm, rahîm ve alîm vasfına sahip yaratıcı konumunda bulunan, diğeri de tamamı hikmetsizlik ve şerden ibaret olan iki tanrı vardır.⁶³ Onların Müslümanlara yönelik konuyla ilgili getirmiş oldukları eleştirilerin temel sebebi de, zikredilen bu düalist tanrı inancını benimsemiş olmalarıdır.

Mâturîdî, “*Şüphesiz O, size karşı çok merhametlidir*”-⁶⁴mealindeki ayeti tefsir ederken Senevîlerin, “Siz, Rabbinizi rahmet ve merhamet niteliyorsunuz, oysa O, sizi öldürüp katlediyor, sizi zorluklarla ve büyük sıkıntılarla karşılaştırıyor. Bu, Rahîm olanın niteliklerinden değildir.” şeklindeki itirazlarını nakleder.

Mâturîdî’ye göre, Allah Teâlâ’nın insanları zorluklarla karşılaştırmış olması, kendisinin rahmet nitelenmesini engellemeyeceği gibi, O’nun hikmetin dışına çıkmasını da gerektirmez. Aksine O, Yûsuf 64.

ayetinde de işaret edildiği üzere merhametlilerin en merhametlisidir. Bu anlamda Mâturîdî, görünüşte sıkıntı ve zorluk veren bazı durumların gerçekte insanlar için bir takım menfaat ve faydalar taşıdığını, dolayısıyla Allah Teâlâ’nın bu yöndeki emir ve buyruklarının da bu şekilde değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. O, bu görüşünü şu örneklemeyle temellendirmeye çalışır: Bir kimse, kendi nefesine karşı rahmetli ve şefkatli olmasına rağmen, sonucunda umduğu bazı menfaatlerden dolayı, kan aldırma (hacamat) ve tadı nahoş olan ilaçları içme gibi bir takım sıkıntılara ve zorluklara maruz kalabilir. Aynı durum anne-baba için de geçerlidir. Zira bunların çocuklarına olan rahmet ve şefkati hiçbir kimsenin inkâr edemeyeceği kadar açıktır. Buna rağmen anne-baba, çocuklarını onlar için faydalı ve yararlı olacağını umdukları birtakım sıkıntı ve zorluklarla karşı karşıya bırakırlar. Anne-babanın böyle davranması kendilerinin rahmet ve şefkatle nitelenmesini engellemez. Tıpkı bunun gibi Allah Teâlâ’nın da insanları bazı zorluklara maruz bırakması O’nun rahmetle nitelenmesini engellemez.⁶⁵

Mâturîdî, onların bu itirazlarını naklettikten sonra çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutar. Ancak bundan önce o, Allah Teâlâ’nın kullarına karşı şefkatli ve merhametli olduğunu, bu nedenle kulları için çeşitli nimetler verdiğini, bunlarda da pek çok menfaatler var ettiğini belirtir. Ona göre hayvanlar da bu nimetler arasındadır. İnsanların hayvandan yiyecek temin etmesi yani zikredilen menfaatlere ulaşması ise onun kesilmesiyle mümkün olmaktadır. Bu durum O’nun rahmet ve şefkat sıfatlarına bir noksanlık getirmez. Ona göre bu durumu, Senevîler kabullenememişler ve Allah’ın sıfatlarıyla bağdaştıramamışlardır.⁶⁶ Mâturîdî, bu açıklamaları yaptıktan sonra Senevî’lerin zikredilen iddialarına bir kaç açıdan cevap vermeye çalışır.

Ona göre, günlük hayatta bizâtihi rahmet ve şefkatle vasıflanan canlılar vardır. Yöneldiği menfaat, elde edeceği hayır için canlılar kendini yaralayabilir, zorluklara ve çirkinliklere katlanabilir. Sonuçta elde edeceği faydayı ummasaydı kan aldırın, hoş olmayan acı bir ilacı içen bir kimse bu acılara katlanmazdı. Bu çirkinlikler ve zorluklara katlanan kimse hikmetsiz ve rahmetsiz sayılamaz. Bu yaptığı eylemler aptallık (sefeh) olarak nitelenemez. Çünkü bunlar sonuçta umulan faydalara erişmek için yapılır.⁶⁷ Dolayısıyla Mâturîdî’ye göre eziyetlere, zorluklara ve hoş olmayan durumlara katlanma hikmet ve rahmetin dışına çıkma anlamına gelmediği gibi, bir kimsenin



bu şekilde davranması da onun hikmetsiz bir fiil işlediği anlamına gelmez. Bu da Seneviyye'nin, "Bu yapılan (hayvanın kesilmesi) rahmeti ortadan kaldırır." görüşünü geçersiz kılar. Mâturîdî'nin dikkat çektiği bir diğer husus da, hayvanların insanlar gibi bir imtihan ve sonunda görecekları sevap ya da ceza için değil, aksine insanların menfaatleri için yaratılmış olduklarıdır. Bu nedenle ona göre insanların hayvanlar üzerinde birtakım hakları vardır. Onlardan bazen etleriyle bazen de kendilerine yük taşıtmakla istifade edilmesi bu haklara örnek olarak verilebilir. Bütün bunlar insanların onlardan fayda sağlamaları ve onları kesmelerinin mubah olduğuna delalet eder.⁶⁸Buna göre Mâturîdî'nin hayvan kesiminde gözetmiş olduğu temel husus, bu eylem neticesinde insanların faydasına yönelik ortaya çıkacak fayda ve menfaatlerdir. Bu amaca hizmet ettiği takdirde o, kesim işini akden güzel ve iyi olarak kabul etmektedir. Onun bu tespitine göre Senevîler'in kesim işinin çirkin olduğuna dair iddiaları da geçersiz olmaktadır.⁶⁹ Kaldı ki Mâturîdî'ye göre, Allah'ın duyu organlarında hastalıklar var etmesinde olduğu gibi, görünürde çirkin olan ve eziyet veren nesne ve durumları yaratmasında birtakım hikmetler de söz konusudur. Zira bu hikmetler sayesinde onların yaratılışı gerekli olmuştur. Şöyle ki; bütün insanlar duyularını aşan varlık (Allah) hakkında olumlu veya olumsuz bir inanca sahip olmuşlardır. Onların bir kısmı bu varlığa boyun eğmiş bir kısmı da bilmezlikten gelerek aşağı arzularına önem vermiştir. Şayet Allah duyulur dünyasında sözü edilen şeyleri yaratmamış olsaydı, insanlar çirkinliği güzelden, eziyet vereni faydalıdan ayıramaz, bunu yapamayınca da onların akli çirkinliği güzelden, elem vereni lezzet verenden ayırt edip anlayamazdı. Dolayısıyla Allah Teâlâ kâinatı söz konusu edildiği şekilde yaratmıştır ki insanlar duyular alanına giren farklı şeyler sayesinde bu alanın dışında kalanları benzetme yoluyla anlamış ve böylece müşahedeyi aşan her inanç konusunun mahiyeti müşahede edilebilenle mukayese edilerek tanınmış olsun.⁷⁰

Mâturîdî, zararlı ve faydalı olan şeyleri, elem verenle lezzet veren cevherlerin yaratılmasının hikmet açısından zorunlu olduğuna dikkat çekmiş ve tüm bunlarda insanların, nefislerin arzu ettiği ve hoşlanmayıp kaçındığı hususları bilmesi, mükellef tutuldukları konularda bundan örnek alarak yapmayacakları ve yapacakları şeyleri tespit etmesi gibi çeşitli amaçlar gözetildiğini ifade etmiştir. Zira ona göre insanlar bunlar (zararlı ve faydalı olanlar) üzerinde tefekkür

edip düşünecekler ve bu sayede yarar ve zarar bilincine ulaşmış olacaklardır.⁷¹ Mâturîdî'ye göre, bu durumda insanlara akıllarını yaratılış gayesi uygun olarak kullanmaları noktasında önemli bir görev düşmektedir. Nitekim o, bu anlamda aklın fonksiyonlarına dikkat çeker. Ona göre akıllar yemek ve içmek için düzenlenip yaratılmamıştır. Çünkü yeme içme konusunda akılsız canlılar akıllı olanlarından çok daha güçlüdür. Demek ki akıllar ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır, zira burada övgü ve değer vesileleri vardır. Buradan hareketle o, ibret yönteminin isabetli olması ve tefekküre hakkının verilebilmesi için zararlı ve faydalı cevherlerin yaratılmasının hikmet açısından gerekli olduğuna dolayısıyla bu hikmetler üzerinde düşünülmesi lüzumuna dikkat çekmiştir. Çünkü bir kimse bu hikmetleri bilirse kendisine neyin faydalı neyin zararlı olacağını da bilir ki bu durumda o kişi daha kâmil biri olur. Diğer taraftan kendisine neyin faydalı neyin zararlı olduğunu bilmeyen bir kişi ise kendisini zararlı olan şeylerden koruyamaz, dolayısıyla kâmil biri olamaz. Dolayısıyla hikmet açısından zararlı ile faydalının ikisini de yaratmak birini yaratmaktan daha isabetli ve daha engin bir iştir. Bununla birlikte evrende gözlenen bu çifte yaratılış gerçeği, Allah Teâlâ'nın her şeyden müstağni oluşunun, kemal derecesinde kudretinin ve her şey için münasip olanı bilmesinin kanıtını da oluşturmaktadır.⁷²

Mâturîdî, "O, gökte de ilâh olandır, yerde de ilah olandır. O hüküm ve hikmet sahibidir, hakkıyla bilendir."⁷³mealindeki ayeti tefsir ederken Senevîler'in Müslümanlara karşı Allah'ın "hakîm" ve "alîm" sıfatlarına ilişkin yönelttiği eleştirilere de temas eder. O, Senevîler'in konuyla ilgili iddialarına bu ayet bağlamında cevap vermeye çalışmıştır.

Mâturîdî, söz konusu ayeti açıklarken öncelikli olarak Allah'ın göğü, yeri ve ikisi arasındaki akıllı-akılsız her şeyin yaratıcısı ve ilahı olduğuna dikkat çeker.⁷⁴Ardından zikredilen ayetteki Allah'ın hakîm ve alîm oluşu ifadeleri üzerinde durur. Mâturîdî'ye göre, bu ifadelerin geliş sebebinin birkaç anlamı vardır. Bunlardan birincisi Senevîler'in, konuyla ilgili iddialarına cevap vermek içindir. Zira onlar, şu itirazda bulunmuşlardır: "Allah'ın, kendisine düşmanlık edip O'na ve dostlarına hakaret eden kimselere rızık bol vermesi ve yaşamlarını kolaylaştırması mümkün değildir. Kaldı ki genel kabule göre kendisine düşmanlık eden birine iyilik eden hakîm olarak tanımlanmaz. Çünkü bu tarz bir davranışta bulunmak hikmeti ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla bu olsa olsa Allah'ın



değil kendisi dışındaki akılsız ilahın bir tasarrufudur. Çünkü Allah, kendisini hikmetle nitelemiştir.” Yine bu çerçevede Mâturîdî, Berâhime'nin peygamber gönderilmesini hikmete aykırı bularak inkâr ettiklerini de bildirir. Zira onlara göre, nübüvveti kabul etmeyecek, kendilerine gönderilen peygamberi de inkâr edip ona düşmanlık yaparak onu öldürecek olan bir topluma peygamberlerin gönderilmesi hikmete uygun bir davranış değildir.⁷⁵

Mâturîdî, bu görüşleri naklettikten sonra her iki grubun iddialarına cevap vermeye çalışmıştır. Ona göre, zikredilen ayette geçen “Allah'ın hakîm ve alîm” oluşu ifadelerinin ikinci anlamı da bu yönde ileri sürülen iddialara bir cevap olmasıdır. Zira Mâturîdî'ye göre, bu ayeti şu şekilde anlamak gerekir: Allah Teâlâ kendisinin “hakîm ve alîm” oluşunu bildirmekle onlardan yalanlama ve düşmanlıktan başka bir şey gelmeyeceğini bilmesine rağmen kendisinin onlara peygamber göndermekle hikmetsiz bir davranışta bulunduğu anlamına gelmeyeceğini haber vermiştir. Ancak aynı durum insan için söz konusu değildir. Zira insanî ilişkilerde böyle davranmak, hikmetin dışına çıkmak anlamına gelir. Çünkü yeryüzündeki yöneticiler, elçilerini ve hedyeleri kendi menfaatlerinden ve ihtiyaçlarından dolayı gönderirler. Peygamberlerin gönderilmesi ve (inkâr, düşmanlık ve öldürme şeklinde) kendilerine yapılanlar bu bağlamda değerlendirilirse hikmetsizlik olarak anlaşılır. Halbuki Allah Teâlâ, peygamberler göndermesi kendi ihtiyacı ve menfaati için değil, peygamber gönderdiği o toplumun kendi ihtiyaçlarından ve onlardan sağlayacakları menfaatlardan dolayıdır. Bunun dışında Allah Teâlâ'nın dünyada onlara verdiği nimet ve rızıklar da kendi nefislerinin menfaati içindir. Bu hikmetin dışına çıkma anlamına gelmez. Çünkü Allah, kendisine düşmanlık edenin düşmanlığından zarar görmeyeceği gibi, kendisine dostluk edenin dostluğundan da fayda sağlamaz. Aksine bu düşmanlık veya dostluk insanların kendi zararına veya faydasına yöneliktir. Kaldı ki bir kimsenin kendisine düşmanlık edeceğini bildiği bir kişiye iyilik yapması kerem ve cömertliğin en son aşamasıdır. Dolayısıyla bu zikredilen hususlar hem Seneviyye'nin hem de Berâhime'nin iddia ve görüşlerini geçersiz kılmaktadır.⁷⁶

Mâturîdî'nin Mecûsilik Eleştirisi

Mâturîdî'ye göre Senevî inancını benimseyen dinî gruplardan biri de Mecûsilik'tir. Dinler tarihinde daha çok Zerdüştilik olarak bilinen bu din, Mâturîdî'nin

üzerinde sıklıkla durduğu ve görüşlerini eleştirdiği Senevî grupların arasında gelir.

Mâturîdî, eserlerinde Mecûsilîğe ilişkin eleştirilerini sistemli bir şekilde yöneltmemiştir. Bu nedenle biz burada onun eserlerinin farklı yerlerinde bulunan görüş ve eleştirilerini daha anlaşılır kılmak için müstakil başlıklara ayırarak ele almaya çalışacağız.

Günümüz Dinler Tarihi kaynaklarında Mecûsilîğin tanrı anlayışları bağlamında düalist karakterli bir din mi yoksa monoteist bir din mi olduğu hususunda net bir fikir verilememiştir. Nitekim bazı kaynaklarda Mecûsilik, bazen monoteist bazen de politeist dinler kategorisinde değerlendirilmiştir.⁷⁷ Mecûsilîğin tanrı anlayışları hakkında fikir birliğine varılamamasının en önemli sebepleri arasında, tarihsel süreç içerisinde önemli teolojik değişim ve gelişmelerin yaşandığı çeşitli devrelerden geçmiş olması gösterilebilir. Nitekim günümüz dinler tarihi araştırmalarında da Mecûsilîğin tarihsel süreç içerisinde tanrı tasavvurları ve diğer inançları açısından teolojik değişimlerin yaşandığı iki önemli döneme dikkat çekilmiştir. Bunlardan birincisi, bu dinin kurucusu kabul edilen Zerdüş'tün yaşadığı dönem olarak bilinen erken dönem Zerdüştiliği; ikincisi ise Zerdüş'ten sonraki dönemde ortaya çıkan sonraki dönemler Zerdüştiliğidir.⁷⁸

Mecûsilik, Zerdüş'tün yaşadığı dönem dikkate alındığında, monoteist dinler kategorisinde ele alınmaktadır.⁷⁹ Zira bu dönem Mecûsilikte, çok tanrıcılığa karşı çıkılarak tek tanrı Ahura Mazda inancına dayalı monoteistik bir din tesis edilmeye çalışılmıştır.⁸⁰ Zira Zerdüş'tün döneminde Mithra, Varuna, Anahita gibi birçok tanrıya tapınma söz konusuydu. Zerdüş'te bu çok tanrılı ortamda monoteist tanrı anlayışını savunarak⁸¹ Eski İran'a tevhid inancını getirmiş ve Ahura Mazda'ya ibadeti telkin etmişti.⁸² Buna Zerdüş'te, tek tanrı inancını yaymaya çalışmış, kötülüğün sembolü olan Angra Mainyu'ya ibadet edilmesini istememiştir. Özellikle eski İran dinlerini reforma tabi tutarak çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa doğru bir yol takip etmiştir. Günümüz dinler tarihçileri ve Batılı bilim adamları, bu çabaları nedeniyle Zerdüş'tü, geçmiş sorgulayan bir filozof, ahlaksızlıklara karşı çıkan bir reformist ve hatta insanlara doğru yolu göstermek için tanrı tarafından seçilmiş bir peygamber kabul ederler.⁸³ Bu da Zerdüş'tün, düalizmi savunmadığını, aksine düalist düşüncenin kendisinden sonra Mecûsilîğe sokulduğunu göstermektedir.⁸⁴

Zerdüş'tün ölümünden sonraki süreçte ise onun zamandaki monoteist tanrı inancı, uğradığı başkalaşımın



sonra yerini, Tanrı Ahura Mazda ile Ehrimen (Angra Mainyu/Kötü Ruh) denilen Şeytan arasında geçen, iyilik ve kötülük ilahlarının çatışması ekseninde şekillenen düalist bir tanrı anlayışına bırakmıştır.⁸⁵ Bunun neticesinde Ahura Mazda, yüceliğini korumakla birlikte mutlak birliğini kaybetmiş, Mecûsiliğin temelinde tevhid olan bu anlayışı önemli ölçüde sapmaya maruz kalmıştır.⁸⁶ Bu sapma sonucunda şekillenen anlayışa göre evrende, biri iyiliklerin yaratıcısı, aydınlığın, nurun ve güzelin sembolü Ahura Mazda; diğeri de kötülüklerin yaratıcısı, zulmetin ve çirkinin sembolü Ehrimen (Angra Mainyu) bulunmaktadır. Bu ikisi arasında devamlı bir mücadele vardır. Bu mücadele sonuçta Ahura Mazda tarafından kazanılacaktır.⁸⁷

Görüldüğü üzere bu dönemde Ahura Mazda sadece iyi ve temiz varlıkların yaratıcısı kabul edilirken, onun rakibi ve hasmı olan Ehrimen ise kötü ve şer olan varlıkların yaratıcısı olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla Zerdüştilik'te Ahura Mazda tek ve mutlak tanrı olarak ifade edilirken Zerdüş'ten sonraki dönemlerde Ehrimen kötülük tanrısı olarak kabul edilmiştir. Karanlıkların ve kötülüklerin yapıcısı olan Angra Mainyu mutlak kudret sahibi bir tanrı değil, bir iblis ve geçici, kaybolacak bir kudrettir.⁸⁸ Bu anlayışa göre dünya iyiliğin efendisi Ahura Mazda ile kötülüğün efendisi Angra Mainyu arasındaki kompleks ve çeşitli çatışmaların, yalnızca bir sahnesinden ibaret olmaktadır.⁸⁹

İslâm bilginlerinin çoğunluğunun Mecûsilik ile ilgili genel görüşü de başlangıç itibarıyla monoteist kökenli bir din olup daha sonra düalist bir karaktere büründüğü şeklindedir. İslâmi literatüründe Ahura Mazda ve Angra Mainyu isimlerine karşılık Hürmüz ve Ehrimen ifadeleri kullanılmıştır.⁹⁰ Hürmüz, âlemdeki maddî ve manevî nizamı yaratan, tabiat kanunlarını koyandır. Yetkin, güçlü, ezeli ve ebedidir. Her şeyi gören bilen ve var eden bir iyilik tanrısıdır. Kötülük ve düşman olan Ehrimen'dir. O, kötülüğün kaynağını oluşturur.⁹¹

Mâturîdî'nin yaşamış olduğu dönem göz önünde bulundurulduğunda dikkatimizi çeken en önemli husus Müslümanların İran, Irak ve Orta Asya bölgelerinde karşılaştıkları Mecûsiliğin, Sasâni döneminde şekillenmiş düalist Mecûsilik formu olduğudur. Buna göre Mâturîdî'nin, o dönemde var olan, yaşayan Mecûsilik ile ilgilendiğini, eleştirilerini de o dönemin inançlarına göre yönelttiğini söyleyebiliriz. Mâturîdî'nin eleştiri getirdiği konuların başında Tanrı anlayışları,

kâinatın ve kâinatta müşahade edilen iyi ve şer olan nesnelere yaratılışı ile ilgili görüşleri gelmektedir.

Tanrı Anlayışları

Mecûsilerin düalist bir tanrı inancına sahip olduğunu belirten Mâturîdî, onların şunu iddia ettiklerini nakleder: "Allah ezelde birdi ve hiçbir şeriki yoktu. Bir gün O'nda kötü bir düşünce hâsıl oldu, bunun sebebi ya kendisini görmüş olması veya kendisine karşı mücadele edecek bir düşmanın zuhur edebileceğine ihtimal vermesiydi. Derken O'nun bu kötü düşüncesinden İblis hâsıl oldu. İblis kâinatın kötü yönünü, Allah da iyi yönünü yarattı. . . işte kâinat bu ikili kudretle oluşmuştur."⁹²

Mâturîdî'ye göre Mecûsileri düalizme sevk eden şey şerri ve kötü nesnelere yaratma gibi bir eylemi Allah'a izafe etmenin münasip olmayacağı telakkisidir.⁹³ Ayrıca tevhid ehli ile ortak noktalarının da bulunduğu dikkat çeken Mâturîdî, Mecûsilerin bütün emirleri ve işleri yerli yerinde olan, hiçbir şekilde zulmetmeyen Allah Teâlâ'nın tek, alim ve kadîr olduğu gerçeğinde tevhid ehli ile aynı kanaati paylaştıklarını belirtir.⁹⁴ Ancak onlar, bu anlayışı devam ettirememişler ileriki zamanlarda iyi olan Tanrı'ya kötü olan şeylerin nispet edilmesini ve kötülüklerin onun tarafından yaratılmasını mümkün görmemişler ve dinin aslından uzaklaşmışlardır. İşte Mâturîdî'ye göre, böylesi bir anlayış onları ayrı bir yaratıcı ihdas etmeye sevk etmiş, neticede kötü ve şer olan şeyleri yaratan ikinci bir kötülük tanrısının varlığına inanmışlardır. Bunun neticesinde onlar hayrı yaratan ile şerri yaratan düalist bir tanrı anlayışını benimsemişlerdir.

Mâturîdî, Mecûsiler'in hayrı yaratana Allah, şerri yaratana da Şeytan⁹⁵ adını verdiklerini nakleder.⁹⁶ Diğer taraftan o, Mecûsiler'in tanrının varlığının ezeli olduğunu kabul ettiklerini belirttikten sonra, şeytanın var oluşunu tanrıdan kötü bir "fikrin (düşüncenin) ortaya çıkmasına bağladıklarını belirtir. Bu anlamda Mecûsiler'in şu görüşünü nakleder: "Ezelden önce Allah vardı, sonra kendisinden şeytanın oluşmasına sebep teşkil eden kötü bir fikir zuhur etti. Bu fikir neticesinde Şeytan yaratılmış oldu." Zira onlara göre "fikir" şerden başka bir şey değildir. Buradan hareketle Mâturîdî, Mecûsiler için "fikrin" şerden başka bir şeyi ifade etmediğine dikkat çekerek onların her şerrin kaynağını teşkil eden bir varlık olarak Şeytanı kabul ettiklerini, bu nedenle ona fikir adını verdiklerini ifade eder.⁹⁷



Mâturîdî'ye göre Mecûsiler, sonradan oluşan şeye fikir (düşünce) demişler ve kötü düşünceyi kâinatın yarısının sebebi kılmışlardır.⁹⁸ Çünkü onlar, Allah'ı şer fiilinden ve failinin yerilmesine sebep teşkil eden her şeyden tenzih etmişler, bunun yanında hayır fiilini ve övgüye vesile olan hususları da O'na izafe etmişlerdir.⁹⁹ İşte bu nedenle onlar (şer olan) nesnelere Şeytan'a nispet etmişler, yine Allah'a ulaşacak şerri yaratma kudretini O'na değil Şeytan'a atfetmişlerdir.¹⁰⁰

Mâturîdî, Mecûsilerin Allah Teâlâ'dan şer ve kötü olan şeylerin sadır olamayacağına dair görüşlerini nakleder. Buna göre Allah Teâlâ eziyet veren, düzenşizlik ve bozukluğa vesile olan hiçbir şey yaratmamış, hiçbir dostu öldürmemiş, düşmanı güçlendirmemiş, şeytanların hayatlarını sürdürmelerine vasıta olmamış, kendisine dil uzatacağını ve taatinden saptıracağını bildiği hiçbir kimseye destek vermemiştir.¹⁰¹ Bu bilgilerden Mecûsilerin, muhtemelen "hayrı işlemek iyi, şerri işlemek kötüdür" prensibinden hareketle Yüce Allah'ın iyilik tabiatı gereği kötülük işlemeyeceğini dolayısıyla kötülük işlemeyi ve kötülüğü yaratmayı tanrı gibi merhametli ve yüce olan bir varlığa nispet edilmesini mümkün görmedikleri anlaşılmaktadır. Mecûsiler, bunun yerine kötülük işleyecek ve kötülüğü yaratacak ikinci bir tanrı ihdas etmişler, neticede de başlangıçtaki monoteist tanrı inancından uzaklaşarak politeist/düalist bir tanrı inancına sahip olmuşlardır.

Mâturîdî, Mecûsiler'i eleştirirken düalist tanrı inançları hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Bu konuda Mecûsiler'in iki farklı görüşe sahip olduklarını ifade eder. Birinci görüşe göre onların bir kısmı şunu iddia etmiştir: Kendi güzelliği Allah'ın hoşuna gitmiş, bu konuda rakibi olabileceğinden endişe etmiş, düşünceye dalmış, nihayet bu düşüncesinden İblis (Şeytan) türemiştir. İkinci görüşe göre onların bir kısmı şunu iddia etmiştir: İblis Allah'ı görmüş, O da arkasına dönmüş, İblis'i görmüş, bir süre kendisini serbest bırakmak üzere onunla anlaşmış, nihayet zamanı gelince onu yok etmiştir. Böylece her kötülük İblis'ten her iyilik de Allah'tan oluşmuştur.¹⁰²

Mâturîdî'nin aktarmış olduğu bu bilgilerden Mecûsiler'in, nur ile zulmetin her ikisinin de ezeli olup olmaması ile ilgili farklı görüşleri benimsedikleri anlaşılmaktadır.¹⁰³ Buna göre Mecûsiler'den bir kısmı, iyiliği temsil eden Nurun ezeli, şerri temsil eden Zulmetin (Şeytan) ise hâdis olduğuna inanan düalistleri temsil etmektedirler. Mâturîdî, yukarıda naklettiği birinci görüşle muhtemelen bu gruba dahil olan

Mecûsiler'i kastetmiştir.¹⁰⁴ Bu grubun temsilcileri, zulmetin kendiliğinden değil de daha sonra tanrı tarafından yaratılmış (hâdis) olduğunu benimsedikleri için, klasik senevî düalist anlayışından ayrılmaktadırlar. Zira klasik anlayışa göre nur ve zulmetin her ikisi de ezeldir.¹⁰⁵

Mecûsiler'in diğer bir kısmı ise âlemin nur ve zulmet olmak üzere iki ezeli asıldan oluştuğuna inanan düalistlerdir.¹⁰⁶ Mâturîdî'nin aktarmış olduğu ikinci görüşün temsilcileri de muhtemelen bu gruba giren Mecûsiler'dir.¹⁰⁷

Nakledilen bu bilgilerden anlıyoruz ki her iki görüşün taraftarlarına göre, Nur ezeli ve ebedidir, ancak zulmet (Şeytan) fanidir ve nura karşı başlattığı mücadeleye sonunda kaybedecek ve yok olacaktır. Buna göre Mecûsiler'in her iki grubu da, bu görüşü benimsemekle klasik senevî düalizmden ayrılmaktadır. Zira genel anlamıyla düalist anlayış, nurun da zulmetin de ezeli ve ebedi olduğuna inanmaktadırlar. Halbuki Mecûsiler, nurun ezeli ve ebedi, buna karşılık zulmetin fani ve sonlu olduğunu ileri sürmüşler, bu görüşleriyle de klasik düalist görüşten ayrılmışlardır.

Mâturîdî, bu görüşleri naklettikten sonra, çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutar. Öncelikle Mâturîdî, Mecûsiler'in iyilikleri yaratan tanrının şerri de yaratmakla nitelendirilmesini akıllarıyla kavrayamadıklarını ifade eder. Mâturîdî'ye göre her ne kadar onlar, kâinatın yaratıcısına kötülük tanrısının fiilini zâhîrde nisbet etmemişlerse de, gerçekte O'nu kötülüğün kaynağı konumuna getirmişlerdir. Mâturîdî, bu görüşünü ispatlamak için Mecûsiler'in yaratıcıya izafe ettikleri karamsar düşüncenin niteliği üzerinde durur. Ona göre yaratıcıya izafe edilen karamsar düşünce bir şerdir, bu düşünceden oluşan İblis de bir şerdir. Şu halde O'ndan hem hayrın hem de şerrin geldiği sabit olmuştur. Bu durumda Mecûsiler'in bir varlıktan hem hayrın hem de şerrin sadır olamayacağı görüşü geçersiz olmaktadır. Halbuki kendilerini düalizmi benimsemeye sevk eden husus hayır ve şer olan varlıkların iki farklı yaratıcıdan geleceği inancıydı. Bu açıdan bakıldığında Mecûsiler'in görüşleri kendi içinde ve tevhid ilkesi açısından mevcut tutarsızlıklarına delalet etmektedir.¹⁰⁸

Mâturîdî, Mecûsiler'in ikinci görüşünün geçersizliğini ispatlamak için de şu akli argümanı kullanır: Allah belli bir süreye kadar İblis'i serbest bırakacağı konusunda kendisiyle yaptığı anlaşma sırasında ya onun yapacağı kötülüğü bilmiyordu ki bilgisizlik başlı başına bir şerdir- bu da O'ndan sudur eden diğer bir



şerdir, yahut da İblis'in meydana getireceği tahribat da dahil her şeyi bilmesine rağmen onu serbest bırakmıştır; şüphe yok ki bu da O'ndan zuhur eden bir şer konumundadır. Bunun gibi Allah, düşüncesinin ne gibi sonuç doğuracağını önceden bilmiş ve buna rağmen düşünmüşse kötülük işlemiştir, eğer bilmişse bilgisizlik bir kötülüktür. Diğer taraftan ona göre Allah Teâlâ İblis'in kötülük yapmasını önlemesine ya muktedirdir yahut da değildir. Eğer gücü yettiği halde yarattıklarını ifsat etmesi için ona mühlet tanımışsa şer işlemiştir; şayet güç yetirememişse, kabul edilmelidir ki âciz olan bir varlık âlemlerin rabbi olmaktan uzaktır.¹⁰⁹

Diğer taraftan Mâtürîdî, şerden iyiliğin sadır olamayacağına dair iddiaların da geçersizliğini ispata çalışır. Şöyle ki ona göre Allah, süresi içinde İblis'in (kötülük yapma yolundaki) vaadini yerine getireceğini bilmiştir. Sözünde durmak ise hayırlı ve isabetli bir davranıştır. Şu halde şerden böyle bir sonuç da çıkabilmektedir. Yani İblis vaadini yerine getirerek iyilik yapmış olmaktadır ki bu durum şerden iyiliğin sadır olabileceğini göstermektedir. Mâtürîdî'ye göre, böylesine bir akıl yürütme Mecûsîlerin kurtulamayacağı bir sonuçtur. Zira hayrın temel ilkesi olan Allah'tan şer gelebileceğine göre, pekâlâ önermeyi akis haline çevirir. Bu durumda da her hayrın İblis'ten, her şerinin de başkasından geldiğini söylemek mümkün olmaktadır. Ayrıca Mecûsîler'in telakkilerine göre, Allah'ın kendisiyle rekabet edecek birinden korkup endişe etmesi O'nun her şeyin rabbi olduğunu bilmemesini gerektirir. Yine İblis'in O'nu görmesi de aynı konumdadır, demek ki İblis'in gözü O'na zarar vermiştir. Gözün menfi olarak etkilediği, kudretini ortadan kaldırdığı ve ilmini yok ettiği biri, kendi zâtıyla değil ancak başkasının yardımıyla rab olabilir, başkasının yardımıyla yaratıcılık vasfı taşıyabilir. Mâtürîdî'ye göre bu durum karşısında Mecûsîler'in kendi mâbudu için "O bir kuldur, mâbud değil" demeleri gerekir.¹¹⁰

Kâinatın Oluşumu ile İyi ve Şer Olan Nesnelerin Yaratılışına İlişkin Görüşlerin Eleştirisi

Mâtürîdî'nin ifade ettiğine göre Mecûsîler, âlemin Tanrı tarafından sonradan yaratıldığına ve bu yaratılışın da temel bir madde olmaksızın gerçekleştiğine inanmaktadırlar. Onlara göre, yaratılış ilk olarak düşüncede (ruhsal âlemde) başlamıştır. Yaratılışın başlangıcını belirleyen şey ise Tanrının Şeytanın kötü niyetini biliyor olmasıdır. Mâtürîdî, bunu şöyle ifade eder: "Allah ezelde birdi ve hiçbir şeriki yoktu. Bir gün

O'nda kötü bir düşünce hâsıl oldu, bunun sebebi ya kendisini görmüş olması veya kendisine karşı mücadele edecek bir düşmanın zuhur edebileceğine ihtimal vermesiydi. Derken O'nun bu kötü düşüncesinden İblis hâsıl oldu. İblis kâinatın kötü yönünü, Allah da iyi yönünü yarattı, işte kâinat bu ikili kudretle oluşmuştur."¹¹¹

Bununla birlikte Mâtürîdî, onların temel görüşü olarak evrenin yaratılışını iki tanrıya irca ettiklerini de nakleder.¹¹² İlk etap da yukarıdaki bilgilerle çelişik gibi görünse de aktarmış olduğu bilgilere bütüncül bakıldığında da, durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Zira burada onun kastettiği husus, âlem ve şeytanın Tanrı tarafından sonradan yaratıldığı ancak daha sonraki evrelerde iyi olan nesnelerin tanrı tarafından kötü olan nesnelerin de şeytan tarafından yaratıldığıdır. Dolayısıyla ilk yaratılış tanrı tarafından gerçekleştirilmiştir.

Mâtürîdî, Mecûsîler'in kâinatta müşahede edilen iyi ve şer olan nesnelerin yaratılışı ile ilgili görüşlerine de kısaca temas eder.

Mâtürîdî'ye göre, Mecûsîler'in kâinatta iyi ve şer olan nesnelerin yaratılış hikmetini ve tek bir tanrı tarafından yaratıldığını anlayamamaları, düalist bir tanrı anlayışını benimsemelerine sebep olmuştur. Bu anlayış neticesinde onlar, şerri yaratma kudretini Şeytan'a nispet etmişler, Şeytan'a ait olanın üzerinde de Allah için herhangi bir tasarruf gücü izafe etmemişlerdir.¹¹³ Yani onlara göre iki tanrıdan her biri, şer veya hayır olan fiil türünü tek başlarına işlemekte, bu noktada birbirlerine herhangi bir etkide ya da müdahalede bulunamamaktadırlar.¹¹⁴ Görüldüğü üzere onlar, şerri yaratan ayrı bir yaratıcı tanrı ihdas etmişler ve ona da Şeytan ismini vermişler, kâinatta iyi olan şeylerin Tanrı, kötü ve şer olan nesnelerin de Şeytan tarafından yaratıldığına inanmışlardır.¹¹⁵

Mâtürîdî'ye göre kâinatta ister faydalı ister zararlı olsun her şeyi yaratan tek bir yaratıcı tanrı vardır. Bu çerçevede o, öncelikli olarak kâinatta şer gibi görünen nesnelerin diğer varlıklar için bir takım faydalarının da bulunduğu dikkat çeker. Bu açıdan bakıldığında kâinatta zararlı hiçbir şey yoktur ki diğer bir yaratık için faydalı olmasın. Şu halde bu tür nesnelere kendiliklerinden zararlı olmamıştır. Onların birine eziyet verirken, birine fayda sağlayan bir konumda düzenlenmesi ve planlanması ise yerli yerinde iş gören ve her şeyi bilen bir yaratıcı ve yönetici tarafından gerçekleştirilmiştir.¹¹⁶



Mâturîdî, Mecûsiler'in tanrı anlayışları ve bu anlamda kâinat ile iyi ve şer olan varlıkların yaratılışı ile ilgili bu bilgileri aktarır fakat bunlarla ilgili detaylı bir eleştiri de bulunmaz. Mâturîdî, zikredilen konularla ilgili asıl eleştirilerini daha çok Seneviyye üst başlığı altında yöneltmiştir.

Mâturîdî'nin Mecûsilere Yönelik Diğer Eleştiri Konuları

Mâturîdî, Mecûsiler'in İslâm toplumundaki hukukî statüsüne temas etmiş, konuyu daha çok Ehl-i kitap olup olmadıkları çerçevesinde ele almıştır. Mâturîdî, Mecûsiler'in Ehl-i kitap olduğuna dair ileri sürülen karşı tarafın delillerine de temas ederek, bunların geçersiz olduğunu aklî ve naklî delillerle ispat etmeye çalışmıştır.¹¹⁷

Mâturîdî, Mecûsiler'in Ehl-i kitap statüsünde değerlendirip değerlendirilmeyeceği ve kutsal kitap inancına sahip olup olmadıkları konusuna *Te'vilâtü'l-Kur'an* eserinde yer vermiştir.

Mâturîdî, "...Yanınızda bulunamı tasdik edici olarak indirmediğimiz bu kitaba (Kur'an'a) iman edin. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir."¹¹⁸ mealindeki ayeti tefsir ederken Mecûsiler'in Ehl-i kitaptan olmadığını, çünkü kendilerine Allah Teâlâ tarafından kitap gönderilmediğini belirtir. Buradan hareketle o, Mecûsiler'in yanında Hz. Peygamber'e indirilen Kur'an'ın tasdik edeceği ilahî bir kitap bulunmadığının altını çizerek. Ancak onların kutsal kitap inançlarıyla ilgili başka bir bilgi vermez.¹¹⁹ Ayrıca "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi"¹²⁰ ayetini buna delil göstererek söz konusu iki topluluğun Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu, dolayısıyla ayette geçen (ilahî) kitap kelimesinin de sadece Tevrat ve İncil'i içerdiğini belirtmektedir.¹²¹ Dolayısıyla ona göre Mecûsiler, Ehl-i kitapta olduğu gibi iman edilen, helal ve harama dair hükümleri ihtiva eden ilahî bir kitaba sahip değildirler.¹²²

Diğer taraftan Mâturîdî, Mecûsiler'in Ehl-i kitap olmadığını işlerken onların kestikleri hayvanların yenilip yenilemeyeceği, kadınlarıyla evlenmenin caiz olup olmadığı ve kendilerinden cizye alınıp alınamayacağı meselelerine yer vermiştir. Konuya ilişkin görüşlerini de daha çok Hz. Muhammed'in: "Mecûsilere, Ehl-i kitaba davrandığınız gibi davranın. Fakat kadınlarıyla evlenmeyin, kestiklerini yemeyin!"¹²³ hadisi ışığında şekillendirmiştir.

Mâturîdî, genel olarak Müslüman bir erkeğin Mecûsî bir kadınla evlenmesinin ve Mecûsilerin kestikleri hayvanların etlerinin de yenilmesinin yasak

olduğunu, ancak Mecûsilerin cizye alınması gerektiğini, fakat bu uygulamanın kendilerinin Ehl-i kitap olduğunu göstermeyeceğini belirtir.¹²⁴

Mâturîdî, Ehl-i kitap olan Yahudi ve Hıristiyan¹²⁵ kadınlarıyla evlenilmesine izin verilip, mecûsî kadınlarla evlenilmesinin yasaklanmasında bir takım hikmetlerin bulunduğuna işaret eder. Mâturîdî'ye göre, Ehl-i kitap mensupları yanlış da olsa Allah, ahret, nübüvvet ve kutsal kitap gibi inanç esaslarına sahip olmaları nedeniyle vahiy kültürüne aşinadırlar.¹²⁶ Bu inançlara sahip olmaları da Müslümanlar ile benzer yönlerinin olduğunu gösterir. Bu nedenle Ehl-i kitap olan bir kadının Mecûsî ve müşrik kadına göre iman etme ihtimali daha fazladır. Buna göre şayet Ehl-i kitap olan kadın tüm peygamberlerin kitaplarına topluca iman ederse bütün peygamberler de iman etmiş olur. Fakat onlar gerçeğin aksine kendilerine yalan yanlış ulaşan haberlerden dolayı peygamberlerin bir kısmını yalanlamıştır. Şayet onlara hakikat doğru bir şekilde anlatılırsa Hz. Muhammed'e iman edebilirler. Dolayısıyla Ehl-i kitap olan kadınların Müslüman bir erkekle evlenmesi durumunda kendilerine bu hakikatler doğru olarak anlatılabilir ve bu sayede onlara hakikatler üzerinde düşünme fırsatı sağlayabilir. Böylece Hz. Peygamber'e iman edebilirler.¹²⁷

Buna göre Mâturîdî açısından Ehl-i kitaptan olan bir kadın kutsal bir kitabın varlığını kabul ettiği için kendisine davet edilmesiyle bir dine bağlanması mümkündür. Bu nedenle Ehl-i kitap olan kadınla evlendiğinde onun Müslüman olması umulmaktadır. Halbuki Mecûsî kadın için bu ihtimal mümkün değildir. Çünkü Ehl-i kitap dışındaki Mecûsîlik ve putperestlik gibi din mensupları şer'i hükümleri ihtiva eden ilahî bir kitaba sahip değildirler.¹²⁸ Yani Mecûsiler'in Ehl-i kitapta olduğu gibi iman edilen, helal ve harama dair hükümleri ihtiva eden ilahî bir kitap yani kutsal kitap inancı mevcut değildir. Bu nedenle onların kadınlarıyla evlenilmez.¹²⁹

Öte taraftan Mâturîdî, Bakara suresinin 256. ayetini yorumlarken de "Rasulullah" dan gelen "Arab (müşrikler) dan bir şey kabul edilmez, Ehl-i Kitap ve Mecûsilerden cizye kabul edilir"¹³⁰ rivayetinin hükmü gereği Ehl-i kitap ve Mecûsiler'den cizye alındığına, dolayısıyla cizye konusunda her iki din mensubu arasında bir fark gözetilmediğine de dikkat çeker.¹³¹ Ancak Mâturîdî, Hz. Peygamberin "Mecûsilere, Ehl-i kitaba davrandığınız gibi davranın. Fakat kadınlarıyla evlenmeyin, kestiklerini yemeyin!"¹³² hadisini de gerekçe göstererek, Mecûsilerden her ne kadar cizye alınsa da onların kadınlarıyla evlenilmemesi



ve kestikleri hayvanların etlerinin yenilmemesi gerektiğini de özenle vurgular.¹³³ Bu görüşünü temellendirmek için bir diğer delil olarak da Mecûsiler'in Ehl-i kitap gibi iman ettikleri helal ve harama dair hükümleri ihtiva eden ilahî bir kitaplarının olmasını gösterir.¹³⁴

Mecûsiler'in kestiklerinin yenilmemesine gelince; Mâturîdî'ye göre genel kaide olarak En'am 121 ve Mâide 3. ayetlerinde işaret edildiği üzere Müslümanlara Allah'ın isminin anıldığı hayvanın eti temiz ve helal kılınmış, O'nun ismi anılmadan kesilen ya da başkası adına kesilen hayvanın eti ise haram kılınmıştır. Dolayısıyla ona göre hayvan kesiminde besmele getirme (Allah'ın ismini zikretme) kesilen hayvan etinin helal oluşunun temel şartıdır.¹³⁵ Mâturîdî, gerek Ehl-i kitabın gerek Mecûsiler diğer din mensuplarının kestiklerinin helal olup olmamasını bu bağlamda ele almıştır.

Mâturîdî'ye göre genel kural olarak Ehl-i kitap dışındaki Mecûsî ve müşrikler gibi kâfirlerin kestikleri yenilmez. Mâturîdî buna gerekçe olarak Ehl-i Kitabın Allah'ın adını anarak hayvanları kestiklerini gösterir.¹³⁶ Bununla birlikte o, Ehl-i kitabın hakiki anlamda Allah'ı bilmediklerine, bu nedenle Allah inancının Müslümanlarınkinden farklı olduğuna da dikkat çeker, böyle olmasına rağmen yine de onların Allah'ın ismini (gerçek anlamda zikretmeseler bile) anmalarını kestiklerinin Müslümanlara helal olması için yeterli olacağını belirtir.¹³⁷

Mecûsîlere gelince; Mâturîdî, Mâide 5. Ayeti tefsir ederken konuyla ilgili olarak karşı tarafın bu ayete dayanarak şu itiraz da bulunabileceğini ifade eder: "Bizim (bununla Müslümanlar kastedilmektedir) kestiklerimiz Ehl-i kitaba, onların kestikleri de bize helal kılındı. Kestiklerimiz ise hem Ehl-i kitaba hem de onların dışındaki (din mensuplarına) kimselere helal kılındı. Bu durumda Ehl-i kitabın kestikleriyle başkalarının kestikleri nasıl helal olmaz? Ona göre bu itirazda başkalarından kastedilen Mecûsilerdir. Yani buna göre itiraz şu şekilde olmaktadır: Ehl-i kitabın kestikleri bize helal iken Mecûsîlerin kestikleri neden helal olmasın? Bunun sebebi nedir?

Öncelikli olarak o, "Kendilerine kitap verilenlerin yiyecekleri size helâl kılındı" ayetinde geçen "yiyecekler" ifadesiyle kastedilenin "kesilen hayvanlar" olduğunu belirtir ve bu yorumunu da İbn Abbas'a dayandırır. Zira ona göre İbn Abbas söz konusu ayeti "Ehl-i kitabın kestikleri size helal, sizin de kestikleriniz onlara helaldir" şeklinde anlamlandırmıştır. Mâturîdî'ye göre, kesilen hayvanların helalliği şerî bir durumdur.

Yani kesilen hayvanların hükmü, helal ve haramdan bahseden ilahî bir kitap olup olmamasıyla ilgilidir. Zira bir şeyin helal olup olmamasına şerî hükümler ihtiva eden ilahî bir kitap sayesinde karar verilebilir. Bu bağlamda Mâturîdî, Mecûsîlerin iman ettikleri bir kitaplarının olmadığına dikkat çeker. Onların kestiklerinin yenilmeme sebebini de bunu bağlar. Devamında da Ehl-i kitabın onlardan farklı olduğunu belirtir. Zira ona göre Ehl-i kitap, ilahî bir kitaba sahip olup onun içindeki helal ve haram olan hükümlere iman etmişlerdir. İşte bu nedenle Ehl-i kitap ile Mecûsîler birbirinden ayrılmıştır.¹³⁸

Onun bu açıklamalarına göre Ehl-i kitabın kestiklerinin Müslümanlara helal kılınma nedeni Müslümanlarının kestiklerinin onlara helal kılınmış olması değil, onların ilahî bir kitaba sahip olmasıdır. Aksi takdirde ona göre böyle bir kriter olmazsa diğer din mensuplarının kestikleri de, Müslümanların kestiklerini yiyebildikleri için Müslümanlara helal olması icap ederdi. İşte bu nedenle o, konuyla ilgili temel ölçüt olarak içinde helal ve harama dair şerî hüküm ihtiva eden ilahî bir kitaba sahip olunmasını göstermiştir.¹³⁹

Netice olarak Mâturîdî, Müslüman erkekler ile Ehl-i kitap olan kadınların evlenebilmesini ve Ehl-i kitabın kestiklerinin yenilebilmesine izin verilme sebebini¹⁴⁰ kendilerine İslam'ı daha yakından tanıma fırsatı verilmiş olmasına bağlamakta ve bu sayede onların Müslüman olabileceğini ümit etmektedir. Yoksa onlara bu şekilde özel bir zimmî statüsü tanınması, kendilerinin sahip oldukları inançlarının tasvip edildiği anlamına gelmemektedir. Diğer taraftan o, Mecûsîlere cizye ve vergi hususunda Ehl-i kitaba yapılan muamele gibi muamele yapılması gerektiğini kabul etmiş, ancak kestiklerinin yenmesini ve kadınlarıyla evlenmesini uygun bulmamıştır. Buna göre Mâturîdî'nin, Mecûsîleri, kendilerinden alınan cizyeden dolayı Ehl-i kitaba; kestiklerinin yenilmemesi ve kadınlarıyla evlenilmemesi yönüyle de müşriklere benzettiğini söyleyebiliriz.

Mâturîdî, Mecûsîler'in ahiret ile ilgili inançlarına da atıfta bulunmaktadır. O, Mecûsîler'in söz konusu inançlarına özellikle Yahudileri eleştirirken yer vermiştir. Ona göre Mecûsîler, kıyamet gününe ve yeniden dirilişe iman etmemektedirler.¹⁴¹ Bu bağlamda Mâturîdî, Bakara suresi 96. ayeti, tefsir ederken Yahudilerin dünyaya aşırı bağlandıklarını, bu dünya sevgisinden dolayı da ölümden hoşlanmadıklarını belirtir. Buradan hareketle o, Yahudiler ile Mecûsîler arasında kıyaslamada bulunarak, Yahudilerin hayata Mecûsîler'den daha düşkün olduklarını söyler.



Bu çerçevede Mâtürîdî, Mecûsiler'in kıyamete ve ahirete iman etmediklerini belirtir.¹⁴²

Sonuç

Mâtürîdî, düalist inanç gruplarını bazen herhangi bir akım ismi belirtmeksizin "Seneviyye" üst başlığı altında bazen de Seneviyye'nin temsilcileri olarak kabul ettiği Mecûsiyye, Merkûniyye, Deysâniyye ve Menâniyye müstakil başlıklar altında ele alıp incelemiştir.

Mâtürîdî, senevî görüşleri "Tevhid" inancı doğrultusunda eleştirmiştir. Bu çerçevede onların düalist tanrı görüşlerini, âlemin oluşumu, iyi ve şer olan varlıkların yaratılışı, hikmet ve sefeh kavramlarına bakışlarını ayrıntılı olarak ele almış; âlemin ebedî ve ezeli olmayıp sonradan ahenk ve düzen içinde hikmetle yaratıldığı, onu yaratan bir yaratıcının olduğu ve bu yaratıcının da bir olması gerektiği gerçeğinden hareketle eleştiriye tabi tutmuştur.

Senevîler'in tanrı anlayışlarını eleştirirken Allah'ın varlığını ispatlamaktan daha ziyade tenzih prensibinden hareketle O'nun nitelikleri, sıfatları ve fiilleri bağlamında nasıl bir tanrı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Bu nedenle Mâtürîdî, Allah'ın varlığını değil, O'nun birliğini ispatlamayı hedeflemiştir. Öte taraftan âlemin sonradan yaratılmışlığını (hâdis oluşunu) ispatlamaya çalışmasındaki ana hedefi de tevhid inancı çerçevesinde Allah'ın sıfat ve fiillerinin nasıl anlaşılması gerektiğini açıklamaya çalışmasıdır. Bu anlamda Mâtürîdî, eleştirilerinde Allah'ın bir olduğunu, eşi, benzeri, rakibi ve denginin mevcut olamayacağını önemle vurgulamıştır.

Kötülük bağlamında âlemin ve zararlı nesnelerin yaratılış hikmeti konularına da temas eden Mâtürîdî, görünür âlemde müşahede edilen "iyi-kötü, hayır-şer, faydalı-zararlı" olan şeylerin varlığını ve tüm bunların tek bir yaratıcı tarafından yaratıldığını, "hikmet" kavramı etrafında açıklamış, iyi-kötü olan her şeyin bir hikmeti ve insanlar için bir faydası olduğu

tespitinde bulunarak konuyla ilgili ileri sürülen iddiaları çürütmeye çalışmıştır. Bunu yaparken daha çok Kur'an kaynaklı temânu/karşılıklı engelleme, gaye ve nizam delillerine başvurmuştur.

Mâtürîdî, yukarıda zikredilen senevî görüşleri ilişkin eleştirilerini aynı zamanda Mecûsileri de yönelmiştir. Mecûsilere yönelik bu eleştirilerinin yanı sıra onların İslâm toplumundaki hukukî statüsüne de temas etmiş, konuyu daha çok Ehl-i kitap olup olmadıkları çerçevesinde ele almıştır. Mâtürîdî, Mecûsiler'in Ehl-i kitaptan olmadığını, çünkü kendilerine Allah Teâlâ tarafından kitap gönderilmediğini belirtmiştir. Bu çerçevede o, "Kitap, yalnız bizden önceki iki topluluğa indirildi" (el-En'âm, 6/156) ayetini bu görüşüne delil göstererek söz konusu iki topluluğun Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu, dolayısıyla ayette geçen (ilahî) kitap kelimesinin de sadece Tevrat ve İncil'i içerdiğini ifade etmiştir.

Mâtürîdî, Mecûsiler'in Ehl-i kitap olmadığı konusunu işlerken onların kestikleri hayvanların yenilip yenilemeyeceği, kadınlarıyla evlenmenin caiz olup olmadığı ve kendilerinden cizye alınıp alınamayacağı meselelerine yer vermiştir. Konuya ilişkin görüşlerini de daha çok Hz. Muhammed'in: "Mecûsilere, Ehl-i kitaba davrandığınız gibi davranın. Fakat kadınlarıyla evlenmeyin, kestiklerini yemeyin!" hadisi ışığında şekillendirmiştir. Bu bağlamda o, Müslüman bir erkeğin Mecûsi bir kadınla evlenmesinin ve Mecûsilerin kestikleri hayvanların etlerinin de yenilmesinin yasak olduğunu, ancak onlardan cizye alınması gerektiğini, fakat bu uygulamanın kendilerinin Ehl-i kitap olduğunu göstermeyeceğini belirtmiştir. Son olarak Mâtürîdî, Mecûsilerin kutsal kitap ve ahret inançlarına da temas etmiş. Fakat konuya ilişkin detaylı bir bilgi vermemiştir. Bu konuda sadece onların kıyamete ve ahirete iman etmedikleri ve herhangi bir kutsal kitaplarının da olmadığı bilgisine yer vermiştir.

Dipnotlar

- 1 Mâtürîdî, Ebû Mansûr el, (2009), *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, Ankara, İSAM Yayınları, s. 47, 143-144, 214, 300.
- 2 Mâtürîdî, (2009), s. 47-48, 196-214.
- 3 Mâtürîdî, (2009), s. 49.
- 4 Mâtürîdî, Ebû Mansûr el, (2004-2010), *Tevhîd Kur'an*, İstanbul, Mizan Yayınları, XIII, s. 230.
- 5 Özdemir, M., (2011), "Mâtürîdî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 399.
- 6 Mâtürîdî, (2009), s. 50, 204-205.
- 7 Mâtürîdî, (2009), s. 129.
- 8 Mâtürîdî, (2004-2010), XIII, s. 230.
- 9 el-Enbiyâ, 21/21-22. Diğer ayetler için bk. er-Râd, 13/16, el-İsrâ, 17/42, el-Mü'minûn, 23/91.
- 10 Mâtürîdî, (2004-2010), IX, s. 269-270; Özdemir, M., (2011), s. 399-400.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTÜRİDÎ SEMPOZYUMU

- 11 Mâtürîdî, (2004-2010), X, s. 58.
- 12 Mâtürîdî, (2004-2010), X, s. 58.
- 13 Mâtürîdî, (2004-2010), X, s. 58. Benzer bir yorum için bk. Mâtürîdî, (2004-2010), IX, s. 270; Mâtürîdî, (2009), s. 32
- 14 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 296.
- 15 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 297.
- 16 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 297-298. Benzer yorumlar için bk. Mâtürîdî, (2004-2010), XII, s. 78-79, 85.
- 17 Mâtürîdî, (2004-2010), XVII, s. 230.
- 18 Fâtr, 35/13.
- 19 Mâtürîdî, (2004-2010), XII, s. 26; Düzgün, Ş.A., (2011), "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 36.
- 20 Mâtürîdî, (2009), s. 115.
- 21 Mâtürîdî, (2009), s. 144. Ayrıca bk. *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 32-33.
- 22 Mâtürîdî, (2009), s. 145.
- 23 Mâtürîdî, (2009), s. 117. Mâtürîdî, (2009), s. 177-178.
- 24 Mâtürîdî, (2009), s. 49.
- 25 Mâtürîdî, (2009), s. 151.
- 26 Mâtürîdî, (2009), s. 152.
- 27 Mâtürîdî, (2009), s. 112.
- 28 Mâtürîdî, (2009), s. 253.
- 29 Mâtürîdî, (2009), s. 154.
- 30 Mâtürîdî, (2009), s. 154.
- 31 Mâtürîdî, (2009), s. 154.
- 32 Mâtürîdî, (2009), s. 49.
- 33 Mâtürîdî, (2009), s. 154-155.
- 34 Mâtürîdî, (2009), s. 50.
- 35 Mâtürîdî, (2009), s. 153.
- 36 Mâtürîdî, (2009), s. 49-50.
- 37 Mâtürîdî, (2009), s. 300.
- 38 Mâtürîdî, (2009), s. 112.
- 39 Mâtürîdî, (2009), s. 47-48.
- 40 Mâtürîdî, (2009), s. 48.
- 41 Mâtürîdî, (2009), s. 49.
- 42 Mâtürîdî, (2004-2010), XV, s. 141; Mâtürîdî, (2009), s. 50, 142.
- 43 Mâtürîdî, (2009), s. 49.
- 44 Mâtürîdî, (2009), s. 138.
- 45 Mâtürîdî, (2009), s. 207.
- 46 Mâtürîdî, (2009), s. 207-208.
- 47 Mâtürîdî, (2009), s. 138.
- 48 Mâtürîdî, (2009), s. 139.
- 49 Mâtürîdî, (2009), s. 50, 202.
- 50 Mâtürîdî, (2009), s. 142-143.
- 51 Mâtürîdî, (2009), s. 210.
- 52 Mâtürîdî, (2009), s. 210-211.
- 53 Mâtürîdî, (2009), s. 142-143.
- 54 Mâtürîdî, (2009), s. 143.
- 55 Mâtürîdî, (2009), s. 142.
- 56 Mâtürîdî, (2009), s. 275.
- 57 Mâtürîdî, (2004-2010), VIII, s. 322; Mâtürîdî, (2009), s. 277
- 58 Mâtürîdî, (2009), s. 252.
- 59 Mâtürîdî, (2009), s. 278.
- 60 Mâtürîdî, (2009), s. 143.
- 61 Mâtürîdî, (2004-2010), V, s. 219-220.
- 62 Mâtürîdî, (2004-2010), VIII, s. 322.
- 63 Mâtürîdî, (2009), s. 150.
- 64 el-İsrâ, 17/66.
- 65 Mâtürîdî, (2004-2010), VIII, s. 322.
- 66 Mâtürîdî, (2004-2010), VIII, s. 76.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTÜRİDÎ SEMPOZYUMU

- 67 Mâtürîdî, (2004-2010), VIII, s. 76-77; Demir, H., (2011), "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 439.
- 68 Mâtürîdî, (2004-2010), VIII, s. 7.
- 69 Mâtürîdî'nin konuyla ilgili benzer yorumları için ayrıca bk. Mâtürîdî, (2009), s. 252.
- 70 Mâtürîdî, (2009), s. 211.
- 71 Mâtürîdî, (2009), s. 207.
- 72 Mâtürîdî, (2009), s. 208.
- 73 ez-Zuhurf, 43/84.
- 74 Mâtürîdî, (2004-2010), XIII, s. 282-283.
- 75 Mâtürîdî, (2004-2010), XIII, s. 283.
- 76 Mâtürîdî, (2004-2010), XIII, s. 283.
- 77 Messadie, G., (1998), *Şeytanın Genel Tarihi*, İstanbul, Kabcacı Yayınları, s. 138; Eliade, M., (1997), *Dinler Tarihi Sözlüğü*, İstanbul, İnsan Yayınları, 84; Neşşâr, A. S., (1999), *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, İstanbul, İnsan Yayınları, I, s. 263; Tıĝlı, A., (2004), *Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi*, İstanbul, Beyan Yayınları, s. 133-138.
- 78 Zerdüştiliğin geçirmiş olduğu bu dönemler için bk. Eliade, M., (1997), s. 304-310; Gündüz, Ş., (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, Vadi Yayınları, s. 253; Ayata, E., (2003), *Zerdüş: Avesta Bölümler*, İstanbul, Kora Yayınları, s. 32-34; Araz, Ö. F., (2002), *Zerdüştiliğin Doktrinleri*, Basılmamış YL Tezi, İstanbul, MÜSBE, s. 16-22.
- 79 Taraporewala, I., (2009), *Zerdüş Dini*, İstanbul, Avesta Yayınları, s.43-44; Tümer, G.- Küçük, A., (2002), *Dinler Tarihi*, Ankara, Ocak Yayınları, s. 118, 120-121; Duman, C., (2009), *Mecûsilik: Zerdüşlük Dini*, Ankara, yy., s. 5.
- 80 Gündüz, Ş., (2003), "Mecûsilik", *DİA*, Ankara, TDV Yayınları, XXVIII, s. 280.
- 81 Tıĝlı, A., (2004), s. 124; Cilacı, O., (2002), *Günümüz Dünya Dinleri*, Akara, DİB Yayınları, s. 177.
- 82 Tümer, G.- Küçük, A., (2002), s. 120-121.
- 83 Floramo, G., (2005), *Gnostisizm Tarihi*, İstanbul, Litera Yayınları, s. 121. Messadie, G., (1998), s. 133-134; Dantzig, G.J.A., (1999), *Zerdüş'tün İlahileri*, İstanbul, Peri Yayınları, s. 6-8; Eliade, M., (1997), s. 303-304; Hançerlioĝlu, O., (1993), *Dünya İnançlar Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitapevi, s. 570; Sayım, H., (2004), "Zerdüştilikde Kozmogoni ve Yaratılış", *EÜSBD*, 1/16, s. 92.
- 84 Taraporewala, I., (2009), s. 43-44.
- 85 Duman, C., (2009), s. 5.
- 86 Topaloĝlu, B., (2008), *Allah İnanıcı*, İstanbul, İSAM Yayınları, s. 15-16.
- 87 Işık, H., (2004), "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, 6/18, s. 154.
- 88 Sayım, H., (2004), 1/16, s. 97.
- 89 Floramo, G., (2005), s. 121-122.
- 90 Neşşâr, A. S., (1999), I, s. 263; Işık, H., (2006), *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İstanbul, İz Yayınları, s. 73-74.
- 91 Tümer, G.-Küçük, A., (2002), s. 121.
- 92 Mâtürîdî, (2009), s. 402.
- 93 Mâtürîdî, (2009), s. 403. Ayrıca bk. Mâtürîdî, (2009), s. 214; 402, 502.
- 94 Mâtürîdî, (2009), s. 300. Mâtürîdî'nin aktarmış olduğu bu tanrı anlayışı muhtemelen Zerdüş'tün yaşadığı dönemdeki bolumamış tanrı anlayışıdır. Zira Zerdüş'tün tarif ettiği Tanrı (Ahura Mazda), bazı farklılıklarla birlikte ten tanrılı dinlerin, özellikle İslâm'ın yüce ilahı Allah ile birçok ortak yönlere sahiptir. Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Eliade, M., (2003), *Dinler Tarihinin Giriş*, İstanbul, Kabcacı Yayınları, s. 91-93; Hacıaloĝlu, H., (1995), *Zerdüş: Ahura Mazda*, İstanbul, Ruh Madde Yayınları, s. 43-50; Tıĝlı, A., (2004), s. 125-126.
- 95 Mâtürîdî'nin Mecûsiler için kötülüğün sembolü olarak kullandığı Şeytan ismine karşılık olarak bazen "Angra Mainyu", bazen "Anuremin", bazen de Ehrimen isimleri kullanılır. Kötü ruhu temsil eden bu isimlendirmeler Mecûsilikteki mono-teist yapıyı, düalist hale ulaştıracak derecede, Tanrı Ahura Mazda ile ortak vasıflarda bir karakter haline getirmiştir. Duman, C., (2009), s. 25.
- 96 Mâtürîdî, (2009), s. 143.
- 97 Mâtürîdî, (2009), s. 113, 403; Mâtürîdî, (2004-2010), XV, s. 141
- 98 Mâtürîdî, (2009), s. 402.
- 99 Mâtürîdî, (2009), s. 315.
- 100 Mâtürîdî, (2009), s. 403.
- 101 Mâtürîdî, (2009), s. 312, 401.
- 102 Mâtürîdî, (2009), s. 214.
- 103 Krş. Şehristâni, M., (1976), *el-Mîlel ve'n-Nihal*, II, s. 260-268; Neşşâr, A.S., (1999), I, 259-265.
- 104 Ayrıca bk. Bağdâdî, A., (2005), *el-Fark beyne'l-fırak*, Kahire, BYY., s. 292, 309.
- 105 Araz, Ö.F., (2002), s. 43.
- 106 Bk. Şehristâni, M., (1976), II, 260-261; Neşşâr, A.S., (1999), I, 263-264.
- 107 Dinler tarihi kaynaklarında düalizmin iki tür varlığından bahsedilir. Mevcut yaratılıştan sorumlu ezeli iki prensibin varlığını ortaya koyan Radikal Düalizm ve yüce bir yaratıcının hükümdarlığını tartışma konusu yapmayan ılımlı ya da



- Monarşist Düalizm. Düalizmin bu türünde ikinci prensip, daha sonra ortaya çıkar ve kaynağını birinci prensiple yola çıkan sistem içindeki bir yanlışlıktan alır (Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 83). Bu bilgilere göre Mâtürîdî'nin görüşlerini aktardığı birinci grup Mecûsiler, Monarşist Düalizm'i temsil ederken, ikinci gruptakiler, Radikal Düalizm'i temsil etmektedirler.
- 108 Mâtürîdî, (2009), s. 214.
109 Mâtürîdî, (2009), s. 215.
110 Mâtürîdî, (2009), s. 215.
111 Mâtürîdî, (2009), s. 402. Mâtürîdî'nin naklettiği bu bilgiler, günümüz verileri ile uyusmaktadır. Şöyle ki Zerdüştlük akidesine göre âlem ezeli değildir, bir başlangıcı vardır, o da onu var eden Tanrıdır, Ehrimen değildir. O halde Tanrı akıllı bir varlık olduğu için âlem, yalnızca Ehrimenin kötü niyetinden Tanrı'nın acı çekmesine sebep olabilecek zararı def etmek için yaratılmıştır. Şu halde yaratılış kötülüğü sıfırlamak için Tanrı'nın bir planıdır. Demir, *Mit Akıl ve Kozmos*, s. 221. Ayrıca bk. Messadie, G., (1998), s. 139-140; Araz, Ö.F., (2002), s. 39-40; Tıgılı, A., (2004), s. 122.
112 Mâtürîdî, (2009), s. 300.
113 Mâtürîdî, (2009), s. 403.
114 Mâtürîdî, (2009), s. 116.
115 Mâtürîdî, (2009), s. 214. Ayrıca bk. Mâtürîdî, (2009), s. 312, 401.
116 Mâtürîdî, (2009), s. 216.
117 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Önal, R., (2013), *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Bursa, Emin Yayınları, s. 93-105.
118 en-Nisâ, 4/47.
119 Mâtürîdî, (2004-2010), III, s. 254. Benzer yorumlar için ayrıca bk. Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 160; V, s. 263.
120 el-En'âm, 6/156.
121 Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 328; V, s. 261, 263.
122 Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 328; IV, s. 160. Bununla birlikte günümüz yerli ve yabancı dinler tarihi araştırmalarına bakıldığında Mecûsilerin dinsel öğretilerinin yer aldığı birçok kutsal metinlere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Fakat Kur'an'da Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi Allah Teâlâ, ilahî kitaplarını belirtmek üzere Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an gibi ilahî kitaplar dışında açıkça herhangi bir kitaptan bahsetmemiştir. Muhtemelen Mâtürîdî'nin onların ilahî bir kitaba sahip olmadıklarına yönelik bir karara varmasının temel nedeni, Kur'an'ın onların kitaplarından adı geçen diğer kitaplarla birlikte vahiy kaynaklı olduğu yönünde bir beyanda bulunmamış olmasıdır. Zira Kuran, ilahî karakterli gerçek kitaplara, vahiylerle ve sahifelere açıkça işaret etmiş, bundan başka herhangi bir açıklama da bulunmamıştır. Krş. Güner, O., (1997), *Resûlullah'ın Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, Ankara Fecr Yayınları, s. 34, 56.
123 Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, "Zekât", 42; Ebû Ubeyd, K., (1975), *Kitâbu'l-Emvâl*, Beyrut, BYY., s. 40.
124 Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 159, 328; IV, s. 160; VI, s. 333-335.
125 Ehl-i kitap kapsamına hangi dinlerin girip girmediğine ilişkin görüşleri için bk. Önal, R., (2013), s. 93-105.
126 Mâtürîdî, (2004-2010), VI, s. 329 vd. Ayrıca bk. Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 42; IV, s. 160
127 Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 42. Ayrıca bk. Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 160.
128 Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 160; VI, s. 331.
129 Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 328; IV, s. 160.
130 Dârekutnî, A., (1966), *es-Sünen*, "Cizye", I (II, 154); Ebû Yûsuf, E., (1972), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire, s. 140.
131 Mâtürîdî, *Te'vilât*, II, s. 159.
132 Mâlik b. Enes, *el-Muvattâ*, "Zekât", 42; Ebû Ubeyd, K., (1975), *Kitâbu'l-Emvâl*, Thk.: Halil Herrâs Muhammed), Beyrut, s. 40.
133 Mâtürîdî, (2004-2010), II, s. 328.
134 Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 160.
135 Mâtürîdî, (2004-2010), V, s. 195, 199.
136 Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 143.
137 Mâtürîdî, (2004-2010), V, s. 195
138 Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 159-160.
139 Mâtürîdî, (2004-2010), IV, s. 160.
140 Mâide 5/5.
141 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 183.
142 Mâtürîdî, (2004-2010), I, s. 183. Mâtürîdî'ye göre Mecûsiler ne ahirete ne de yeniden dirilişe iman etmektedirler. Halbuki Mâtürîdî'nin bu görüşlerini kaynaklar doğrulamamaktadır. Zira konuyla ilgili yerli ve yabancı kaynaklara bakıldığında Mecûsilerin, yeniden diriliş, hesaba çekilme, sırat köprüsü, cennet ve cehennem gibi ahiret ile ilgili temel inançlara sahip oldukları anlaşılmaktadır. Mecûsiler'in Ahiretle ilgili temel inançları hakkında geniş bilgi için bk. Eliade, M., (1997), s. 310-311; Messadie, G., (1998), s. 143; Bilgin, M. S., (2003), *Zarathustra*, İstanbul, Berfin Yayınları, s. 407-447; Araz, Ö.F., (2002), s. 74-81.



Kaynakça

- Araz, Ömer Faruk, (2002), *Zerdüştiliğin Doktrinleri*, Basılmamış YL Tezi, İstanbul, MÜSBE.
- Ayata, Eshat, (2003), *Zerdüş: Avesta Bölümler*, İstanbul, Kora Yayınları.
- Bağdâdî, Abdül-kâhir el-, (2005), *el-Fark beyne'l-frak*, Nşr, M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire.
- Bilgin, M. Sıraç, (2003), *Zarathuştra*, İstanbul, Berfin Yayınları.
- Cilacı, Osman., (2002), *Günümüz Dünya Dinleri*, Akara, DİB Yayınları.
- Dantzig, G.J.A., (1999), *Zerdüş'tün İlahileri*, Trc. Nergiza Tori, İstanbul, Peri Yayınlar
- Dârekutnî, Ali b. Ömer, (1966), *es-Sünen*, Kahire.
- Demir, Hilmi, (2011), "İmâm Mâturidî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâturidî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Duman, Cengiz, (2009), *Mecûsilik: Zerdüşlük Dini*, Ankara.
- Düzgün, Şaban Ali, (2011), "Mâturidî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *Mâturidî'nin Düşünce Dünyası*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Ebû Ubeyd, Kasım b.Selâm, (1975), *Kitâbu'l-Emvâl*, Thk. H. H. Muhammed, Beyrut.
- Eliade, Mircea, (1997), *Dinler Tarihi Sözlüğü*, trc. A.Erbaş, İstanbul, İnsan Yayınları.
- _____, (2003), *Dinler Tarihine Giriş*, trc. L. Arslan, İstanbul, Kabalcı Yayınları.
- Floramo, Giovanni, (2005), *Gnostisizm Tarihi*, trc. S. BAŞ, İstanbul, Litera Yayınları.
- Gündüz, Şinasi, (1998), *Din ve İnanç Sözlüğü*, Konya, Vadi Yayınları.
- _____, (2003), "Mecûsilik", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, TDV Yayınları, XXVIII, s. 280.
- Güner, Osman, (1997), *Resûlullah'm Ehl-i Kitapla Münasebetleri*, Ankara, Fecr Yayınları.
- Hacaloğlu, Haluk, (1995), *Zerdüş: Ahura Mazda*, İstanbul, Ruh Madde Yayınları
- Hançerlioğlu, Orhan, (1993), *Dünya İnançlar Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitapevi.
- Işık, Hidayet, (2006), *Âmirî'ye Göre İslâm ve Öteki Dinler*, İstanbul, İz Yayınları.
- _____, (2004), "İslâm Bilginlerinin 'Seneviyye' Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları", *Dini Araştırmalar*, 6/18, ss. 149-172.
- Mâturidî, Ebû Mansûr el, (2004-2010), *Tevîlât Kur'an*, nşr. A. Vanlıoğlu, B. Topaloğlu, İstanbul, Mizan Yayınları.
- _____, (2009), *Kitâbü't-Tevhid Tercümesi*, trc. B.Topaloğlu, Ankara, İSAM Yayınları.
- Messadie, Gerald, (1998), *Şeytanın Genel Tarihi*, trc. I. Ergüden, İstanbul, Kabalcı Yayınları.
- Neşşâr, Ali Sami, (1999), *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. O. Tunç, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Önal, Recep, (2013), *Ebû Mansûr el-Mâturidî'ye Göre İslam Dışı Dinler*, Bursa, Emin Yayınları.
- Özdemir, Metin, (2011), "Mâturidî'nin Kötülük Problemine Yaklaşımı", *Mâturidî'nin Düşünce Dünyası*, Ed. Ş.A. Düzgün, Ankara, Kültür ve Bakanlığı Yayınları.
- Sayım, Huzeyfe, (2004), "Zerdüştilikde Kozmogoni ve yaratılış", *EÜSBD*, 1/16, ss. 91-101.
- Şehristânî, Muhammed eş-, (1976), *el-Milel ve'n-Nihal*, Nşr. Muhammed Seyyid Geylani, Kahire.
- Taraporewala, Irach, (2009), *Zerdüş Dini*, trc. N. Damar, İstanbul, Avesta Yayınları.
- Tiğh, Asiye, (2004), *Zerdüş: Hayatı ve Öğretisi*, İstanbul, Beyan Yayınları.
- Topaloğlu, Bekir, (2008), *Allah İnanıcı*, İstanbul, İSAM Yayınları.
- Tümer, Günay- Küçük, Abdurrahman, (2002), *Dinler Tarihi*, Ankara, Ocak Yayınları.
- Yakub b. Ebû Yûsuf, (1972), *Kitâbu'l-Harâc*, Kahire.