

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



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



Doç. Dr. Hilmi DEMİR

1969 yılında Tokat Niksar'da doğdu. İlk ve Ortaokul ve Lise Eğitimini Reşadiye'de tamamladı. 1993 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 1994 tarihinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesine araştırma görevlisi olarak atandı. 1996 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelam Anabilim Dalında Yüksek Lisansını, 2001 yılında doktorasını tamamladı. 2002 tarihinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalına Yardım Doçent kadrosuna atandı. 2002-2003 tarihleri arasında Kırgızistan OŞ Devlet Üniversitesinde görev yaptı. 2003-2004 tarihlerinde Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesinde dekan yardımcılığı görevinde bulundu. 2009 Tarihinde Doçent, 2014 tarihinde Profesör kadrosuna atandı. Halen Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı öğretim üyeliği yapmaktadır. Türkiye Günlüğü, Türk Yurdu, 2023 gibi Ulusal dergilerde yayımlanmış makaleleri ve "Delil ve İstidlalin Mantiki Yapısı İlk Dönem Sünni Kelam Örneği", "Mit Kozmoz ve Akıl", "Mit Kozmoz ve Akıl: Zerdüştlük Maniheizm Hıristiyan Gnostikler ve İslam" adlı yayımlanmış kitapları bulunmaktadır. rtadoğu'da Mezhepler, Gnostik inançlar, Seleflilik, İslami Hareketler konusunda çalışmaktadır.

Mâverâünnehir'in Dini-Politiği ve Mâturîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler

Mâverâünnehir'in Dini-Politiği

Mâverâünnehir, Arapça lügat manası itibariyle "nehrin öte tarafında bulunan yer" anlamına gelir. Burada kastedilen nehir, Ceyhun (Amu-Derya, Oxus) nehridir. İslam coğrafyacılar, Müslüman Arapların ilk İslami fetihler sırasında bu nehrin ötesinde -yani kuzeyinde- fethettikleri bölgelere bu ismi vermişlerdir.¹ Bu bölge İran'dan Çin'den ve Hindistan'dan gelen ticaret yollarının ve tarihte bilinen ismiyle *İpek yolunun* birleşim noktasında yer aldığı için, pek çok kültür ve medeniyetin boy gösterdiği bir mekan olmuştur.

Ticari açıdan olduğu kadar dini ve kültürel açıdan da Mâverâünnehir'in merkezi bir konuma sahip olduğu görülür Hindistan ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm dinleri bu bölgede oldukça geniş taraftar bulabilmiştir. Bunlardan özellikle Zerdüştlüğün İran, Irak ve iç Asya'ya kadar yayıldığını biliyoruz. İslam'ın İran, Irak ve Asya'nın içlerine doğru yayılışı ile birlikte Müslümanlar birçok farklı inanç



ve kültür ile karşı karşıya geldiler. Geniş bir coğrafyanın İslami etkiye girmesiyle birlikte Müslümanlar kadim Babillilerin, Mısırlıların, İbranilerin, Farisilerin ve onların değişik komşularının geleneklerinin mirasçısı oldular.²

Özellikle Nişâbur, Herat, Merv ve Belh gibi büyük şehirleri içeren geniş bir coğrafyaya sahip olan Horasan'da Hıristiyanlar, Maniciler, büyük olasılıkla Markinyonistler, Budistler ve Mazdek kökenli inançlarını sürdüren köylüler bulunmaktaydı.³ Zerdüştlüğün en eski mabetlerden biri olan Nevasangharam (Nevaviyâhara, Nevbahar), Belh'te bulunuyordu.⁴ Yine Avestâ'da da adı Nevbahar-ı Belh olarak geçen Ahuramazda'nın emriyle Kral Yamâ (Yıma, Cem, Cemşit) b. Veyu Neghuvet'e tarafından yapılan Zerdüştlüğün çok önemli tapınağı olan Nevbahar mabedi de Belh şehrindeydi.⁵

Horasan'ın üst kısmı ve Mâturîdî'nin yaşadığı bölge olan Mâverâünnehir ise aynı şekilde Budist, Zerdüş, Maniheist, Deysânî, Markinyonist, Hristiyan ve Yahudiliğin etkisine açık bir bölge olarak yerini almaktaydı. İmâm Mâturîdî'nin doğduğu ve görüşlerini yaydığı Buhara, Semerkant, Taşkent, Fergana ve Soğd bölgelerinden oluşan Mâverâünnehir bu dinin yayıldığı coğrafya olarak karşımıza çıkar. Özellikle Zerdüştlüğün Türk boylarının yaşadığı bölgelerde etkin bir inanç olduğu görülür. Çin kaynakları Mâverâünnehir halkının çoğunun Budist olduğunu kaydeder. Barthold, Hiuen Chang'ın seyahatnamesinde Budizm'den çok fazla söz etmemesini VII. yüzyılın başlarında Buhara ve çevresinde bu dinin artık çok fazla yaygın olmamasına bağlar. Muhtemelen Sasanilerin etkisiyle bu dinin yerini Mecusilik almıştır.⁶

Sasaniler döneminde Orta Asya bölgesinde Hint dinlerinin etkisi azalırken Zerdüştlüğün daha aktif olduğu bilinmektedir.⁷ Sasani hükümdarı Atridu İran'ın Tus, Sicistan gibi önemli şehirlerinde olduğu gibi Buhara'da da bir ateş evi yaptırmıştı. İslam fetihleri zamanında Zerdüştlüğün merkezinin Buhara şehri olması bir rastlantı değildir.⁸ Bazı tarihçilere göre de zaten "Buhârâ" sözcüğü "buhar" kökünden türemiş olup Mecusiler arasında "öğrenim merkezi" anlamına gelmektedir.⁹ Buhara hükümdarı Mâh'ın Mâh-ı Rûz çarşısında tahtını kurduğu yerdeki ateşgedenin Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilince Cuma camisine çevrildiği kaydı da bir veri olarak hatırlanmalıdır.¹⁰

Buhara'da Mecusilerin özellikle Göktürkler (552-658) döneminde oldukça etkili olduklarını görürüz. Merv, Buhara, Fergana ve Kaşgar'dan geçen Çin-İran ticaret

yolu Sasaniler devrinde tüccar İranlıların Buhara'da yerleşmesine yol açtı. Bu nedenle Mecusilik etkisini artırarak bu bölgede en etkin din haline geldi.¹¹ Buhara, ateşgedeleriyle Zerdüşt rahiplerin toplandığı bir yer ve kültür merkezi haline gelmişti. XI. yüzyılda Buhara'da hala Mecusilerin yaşadıkları, bir takım törenleri ve bayramlarını icra ettikleri de kaynaklardan anlaşılmaktadır.¹² Göktürklerin tanrılarını İran resim sanatının özelliklerini yansıtan bir tarzda tasvir etmelerinden hareketle, Zerdüştlüğün Orta Asya Türk kültürü ve sanatını dahi etkilemiş olduğu söylenebilir.¹³ Zira Zerdüştlük Mâverâünnehir'in önemli ticaret merkezleri Baykent ve Semerkant şehirlerinde ciddi bir üstünlük sağlamıştı. Horasan ve Mâverâünnehir'i aşan Zerdüştlük Çin'e kadar ilerleyerek bazı Türk boylarının resmi dini olmuştur. İran ile özellikle Soğd bölgesi ve Güney Türkistan arasında her zaman kültürel alış veriş olmuştur. Zerdüştlük öncelikle Doğu İran (Azerbeycan) da doğmuş ve resmi din olarak burada örgütlenmiştir. Bu nedenle bu dinin Mâverâünnehir bölgesinde yayılması çok zor olmuştur.¹⁴

Kuteybe b. Müslim'in Semerkant'ı fethi sırasında bu bölgede Zerdüştlüğün en etkin din olduğunu ve şehirde birçok ateşgedenin bulunduğunu, hatta IV/X. asırda dahi Semerkant'ta Zerdüşt dinine mensup bir topluluğun yaşadığı ve şehre suyu getiren kanalların korunması ve tamir işleriyle görevlendirildikleri, bunun karşılığı olarak da cizyeden muaf tutulduklarını öğreniyoruz.¹⁵ Bunların dışında, Horasan'ın kuzeybatısında kalan Ravend Dağı üzerinde Sasaniler döneminin en kutsal mabetlerinden biri kabul edilen Burzun-mihr Ateşgedesi yer almaktaydı. Yine, Herat'a iki fersah mesafede Belh yolu üzerindeki bir dağda hala mamur durumda olan Şurşek Ateşgedesi bulunuyordu.¹⁶

Bu bölgelerde Zerdüştlükle birlikte yayılan bir başka inanç da Maniheizmdir.¹⁷ Mani'nin inancını yaymak için biri Farsça yedi kitap ve yetmiş altı risale yazdığı, Hindistan başta olmak üzere birçok ülkeye seyahat ettiği bilinmektedir.¹⁸ Maniheizm Sasaniler zamanında Amuderya'yı (Oxus nehri) geçerek Soğd ülkesi Maniheizm'in propaganda merkezi haline gelmiş ve Semerkant ve Taşkent Maniheist misyonerlerin akınuna uğramıştı.¹⁹ Böylece M.S. 762 yılında Böğü Kağan zamanında Uygurlar Maniheizmi resmi din olarak kabul etmişlerdi.²⁰ Uygurların Muçuk diye adlandırdıkları Mani rahibi, Uygur Kağanı Böğü'ye bu dini kabul ettirdikten sonra Karabalgasun şehrinde bir



Mani mabedi yapılmıştır. Uygur Kağanının önemli meselelerde her zaman Mani rahiplerine danıştığı aktarılmaktadır.²¹ Uygurların resmi dini olduktan sonra Maniheizmin doğu bölgelerinde etkili olduğu ve Çin'e kadar ulaştığı görülür.

Mâverâünnehir İran, Çin ve Hindistan'dan gelen yolların birleşim yeri olduğu için pek çok kültür ve medeniyetin kesiştiği bir yer olmuştur. Mâverâünnehir'in merkezi konumunda olduğu için Soğd bölgesinde, Hindistan ve İran dinleri olan Budizm, Zerdüştlük ve Maniheizm yayılmak için uygun bir zemin bulmuştur. Sasaniler'in son devrinde İran'da vuku bulan dini ve ictimai mücadeleler dolayısıyla bu ülkeden Mâverâünnehir'e ve İç Asya'ya kaçan Zerdüşt, Mani ve Hıristiyan dini mensupları Mâverâünnehir'de müsamaha ve himaye görmüşlerdir.²²

İbnu'n-Nedîm Maniheizmin Soğd ve Mâverâünnehir bölgesine girişini şöyle aktarır: Mani, Kisra Behram I tarafından 227'de öldürülüp çarınla gerilince, bu dine girmek ve hakkında konuşmak yasaklandı. Kisra bununla da yetinmeyip taraftarlarını bulduğu yerde katliyordu. Kisra'nın zulmünden kaçan taraftarları Belh nehri'ni aşır Türk hükümdarlarının topraklarına sığınmaya başladılar.²³ Fuad Köprülü Soğd (şimdiki Semerkant) bölgesine gelenlerin güçlü bir koloni kurup, zamanla Mezopotamya'daki ruhani merkezden ayrılıp müstakil bir cemaat oluşturduklarını söyler. Bunların eserleri önce Soğdçaya, VIII. yüzyıldan sonra da Soğdca'dan Uygurcaya tercüme edilmiş, böylece Manicilik 759'da resmen Uygurların dini haline gelmiştir.²⁴

Fakat Abbasilerin iktidara gelmeleriyle birlikte Maniheizm taraftarlarının durumlarının bozulduğu görülür. Abbasi Halifesi Muktedir zamanında (295-320/908-932) sürgüne yollanırlar. Kalanlar ise gizlenerek göç etmek zorunda kaldılar. Horasan tarafına göç edenler Semerkant'da toplandılar. Böylece Semerkant Maniheizm'in yeni merkezi haline geldi. Gittikçe güçlenmeye başladılar. Horasan ve Mâverâünnehir yöneticisi Samani hükümdarı bunları öldürmek istedi. Bunun üzerine Tokuzoğuz meliki ona bir tehdit mektubu göndererek Mani dini mensuplarını öldürmesi halinde kendisinin de ülkesindeki Müslümanlara aynısını yapacağını söyledi. Bu durumda Samânî Meliki onları serbest bırakarak, sadece cizye almakla yetindi.²⁵

Maniheistler, İslam öncesi Sâsânî ve Bizans hâkimiyeti altında ağır takibata uğramış ve cezalandırılmışlardı. Bu nedenle Maniheistler İran'dan doğuya

geçerek Türk Hakanlığı (İbnu'n-Nedîm'in dediği Uygur Hakanlığıdır) himayesi altında yaşamışlardı. İslam'ın yayılması ile birlikte bu akımlar da diğer dinler gibi hürriyet imkânı bulmuşlardı. Emeviler dönemi iç çekişmeler ve otorite boşluğundan yararlanan Maniheistler kilise halinde örgütlenerek tekrar İran topraklarında yayılmaya başladılar ve Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî (ö. 124/741) tarafından himaye edildiler.²⁶

Hanefiliğin ve Mâtürîdîliğin yayıldığı Mâverâünnehir yalnızca jeopolitiğiyle değil kültür ve bilim merkezi olarak tarihte her zaman bir cazibe merkezi olmayı sürdürmüş ve önemini korumuştur. İslam'dan önce de sonra da özellikle Gnostik akımların ticaret yolları üzerinden Mâverâünnehir bölgesini üst konumuna getirdiklerini ve böylece Asya'nın içlerine ve Mezopotamya üzerinden de Avrupa'ya doğru yayıldıklarını görüyoruz. Bu bölgenin İslamlaşmasıyla birlikte gnostik düşüncenin ve onun temsilcilerinin oluşan yeni dini kimliğe karşı bir direnç gösterdikleri söylenebilir. Muhtemelen bu direnci aynı zamanda kültürel ve entelektüel düzeyde de örgütlenerek gösteriyorlardı. Kalam âlimleri gnostik inançların bu örgütlü direncine karşı aynı biçimde fikri ve entelektüel düzeye bir karşı mücadele başlatmışlardı.

Hanefilik bu karşılaşmada ilk direnci ve entelektüel karşı duruşu temsil etmektedir. İslamiyet'in giderek yayıldığı bu bölgelerde Ebu Hanife'nin talebelerinin etkileri göz ardı edilmez. Bu öğrencilerin birçoğunun Semerkant kadısı olarak atanmaları bu bölgelerde Hanefiliğin yayılmasında etkili olmuştur. Kerderî, Ebû Hanife'nin bu talebelerini şöyle sıralar: Ebu Mukâtil Hafs b. Sehl el-Fezzârî, Nasr b. Ebî Abdîmelik el-Ateki, Şerik b. Ebî Mukâtil, Ma'ruf b. Hasan, Yûnus b. Sabîh ve İshak b. İbrahim el-Hanzalî.²⁷ Bu bilgilerden hareketle Hanefiliğin bu bölgelerde etkili olmasının gnostik inançlar üzerine bir baskı oluşturduğu düşünülebilir. Bu bağlamda Ebû'l-Mu'in en-Neseffî'nin şu tespitleri oldukça önemlidir: *Merv, Belh ve diğer bütün Mâverâünnehir ve Horasan bölgesinde yaşayıp, usul ve furu' konusunda Ebû Hanife'nin yoluna uyup, i'tizal görüşünden uzak duranlar ilk dönemlerden beri bu mezhebe bağlıydılar. Semerkant'ta yaşayan usul ve furu' ilmini birleştiren ve dini muhafaza eden âlimlerimize gelince, bunların ilimlerindeki derinlik, kelimelerindeki yetkinlikleri, dini duyarlılıkları ve bid'at fırkalarına karşı sert tutumları vesilesiyle Allah bu ülkeleri tüm bid'atçıların kötülüklerinden temizledi.*²⁸ Mâverâünnehir'in en önemli şehirleri olan



Semerkant, Buhara ve Belh'de teşekkül eden Hanefi anlayış Mâverâünnehir Ekolü olarak adlandırılır. Bu ekollerden ikisi Daru'l-Cüzcanîyye ve Daru'l-İyâziyye'nin Semerkant'ta bulunmasından dolayı da Semerkant ekolü olarak anılır.²⁹ Bu adlandırma ekolün bölgede bir bilgi cemaati oluşturduğunun kanıtı olarak okunabilir. Sonraki dönemlerde ekolün inanç alanındaki temsilcisi İmâm Mâturîdî'nin *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde Maniheizme, Deysâniyyeye, Markinyonizme ve Mecusiliğe geniş yer vererek onları eleştirmesi bu bölgelerde mevzu bahis bilgi cemaatinin hala etkili olduğunu ve Hanefiliğin bu inançlarla mücadele ettiğini gösterir.³⁰

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

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

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

- Tevhidi savunmak.
- Kozmosta kötülüğün varlığı için makul bir açıklama yapmak.

Mâturîdî'nin *Kitabu't-tevhid*'indeki konu başlıklarını dikkatlice ele alırsak eserin hem yaşadığı dönem hem de bulunduğu coğrafya açısından Zerdüştlük, Maniheizmin ve Hıristiyan gnostiklerin etkili olduğu bir kültür ortamının ürünü olduğu ve yukarıdaki temel sorunlarla ilgilendiğini açıkça görebiliriz. Yöntemsel bir girişten sonra Mâturîdî'nin ele aldığı konular şu şekilde sıralanır³¹: a. Allah'ın sıfatları, b. Kâinatın Yaratılış Hikmeti, c. Zararlı Nesnelere Yaratılış Hikmeti, d. Kainat Hakkında Farklı Görüşler: Seneviyye ve Tabiatçılar, e. Tevhîd Yöntemi Hakkında, f. Dehriyye ve Sümeniyye, g. Seneviyye'ye Ait Görüşlerin Mahiyeti. Bu sıralama dikkatle incelenir ise, a,b,c,d, ve g maddelerinin Tanrı'nın birliği, kainatın yaratılış hikmeti, Allah'ın adil oluşu ve kötülük sorunu ile Seneviyye-düalist düşüncenin geniş bir eleştirisini

içerdiği anlaşılır. Şimdi Mâturîdî'nin yaşadığı coğrafyada güçlü bir tehdit olarak ortaya çıkan gnostik akımların görüşlerinden Maniheizmi ve özellikle bu dinin düalist karakterini ele alarak onun bu meselelerle nasıl mücadele ettiğini görelim.

Manihaizm'in Doğuşu ve Tehdit Algısı

Roma İmparatorluğu'nda büyük gnostik okulların şekillenmesi ikinci yüzyılda sona ererken, üçüncü asırda, Mezopotamya'da evrensel nitelik kazanmış gnostik bir dinin altın devri başlar. R. Haardt'ın dediği gibi misyonerlik özelliği ile evrensel bir vahiy dini, geç dönem antik çağ Gnostisizminin (Gnosis) son ve mantıklı düzenlenmesi olan bu din Maniheizmdir.³²

MS 216 yılında Babil'in kuzeydoğusunda Cûkha bölgesinde bulunan bir köyde doğan Mani³³Hıristiyan bakış açısından *Mesih Kral*, Uygur ve Çin metinlerine göre *Işığın Buda'sı* yada *Her Şeyi Bilen Kral* dır, Budistlerin deyişiyle de *Buda* ya da *Tanrı* (Tengri) dır. Mani'nin öğretisinin geniş alanlara yayılmasını sağlayan bu bukalemun esneklik hikmet ile eylemi farklı kültürlerdeki elverişli araçlarla harmanlamaya imkân veren bir niteliktir. Bu nitelik kendi cemaat ve kurumlarını oluşturma ve dönüştürme kastıyla, onların her türlü farklı kültürel ve sosyal ortamlara girmelerine imkân sağlamıştır.³⁴

Manicilik hem Doğu'ya, hem de Batı'ya doğru olağanüstü bir hızla yayılmıştır. Kuzey Afrika, İspanya, Fransa, Kuzey İtalya ve Balkanlar'da bin yıl süre ile dağınık ve süreksiz biçimde varlığını devam ettirmiştir. Asıl gelişimini doğduğu topraklar olan Mezopotamya, Babilonya ve İran'da gerçekleştirmiş, etkisini X. yüz yıldan sonlarına kadar sürdürdüğü Doğu'da Türkistan, Kuzey Hindistan, Batı Çin ve Tibet'e kadar yaymayı başarmıştır. Hatta M. 762'de Uygur İmparatorluğu'nun devlet-dini olmuştur. İmparatorluğun çöküşünden sonra (840), acımasız Moğol saldırısında tamamen yenik düştüğü XIII. yüzyıla değin ortaya çıkan küçük devletlerde, Budizm ve Nesturi Hıristiyanlığın yanında varlığını sürdürmüştür.³⁵

Manicilik ile Hıristiyanlık arasında uzun ve sert mücadeleler gerçekleşmiştir.³⁶Tüm çabalara rağmen Manicilik tamamiyle yok edilememiştir. Filistinli (Emesus'lu) Eusebius'un (MS. 263-339), Kapadokyalı (Laodicea'li) George'un (MS. 356-361), Tarsus'lu Diodorus'un (MS. d. 393?), Antakya'lı Chrysostomus'un (MS. 347-407), Kıbrıslı (Salamis'li) Epiphanius'un (MS. 310-320-403) ve Suriyeli (Bostra'li) Titus'un (MS. ö. 378) Maniciliğe karşı mücadele ettikleri bilinmektedir.³⁷ Augustine'in



hayatının ilk yıllarında Mani dinine intisap ettiği³⁸ dikkate alındığında Maniheizmin Hıristiyanlık üzerindeki tesiri daha iyi anlaşılmaktadır.

Arap yarım adasında Müslümanlar bazı Yahudi ve Hıristiyan cemaatlerle iç içe yaşıyorlardı. İslam'ın İran, Irak ve Asya'nın içlerine doğru yayılışı ile birlikte Müslümanlar birçok farklı inanç ve kültür ile karşı karşıya geldiler. Maniheizm özellikle Soğd ve Mâverâünnehir bölgesinde oldukça yaygındı.³⁹ Ayrıca Semerkant, Horasan⁴⁰ ve Irak yabancı kültürlerle karşılaşmanın en sıkı yaşandığı bölgeler olarak dikkatleri çeker. Abbâsiler döneminde ehl-i kitabın dışındaki topluluklar üst bir tanımlamaya tabi tutularak "zındıklık" diye adlandırılarak siyasi erkin baskısına maruz kalsalar da toplumun özellikle üst tabakasında Maniheizmin etkili olduğu görülür.⁴¹

İbnu'n-Nedim Maniheizmin bir çok eserinin Arapçaya aktarıldığını söyler, aşağıda verilen eserler Maniheizmin İslam toplumunda ciddi bir ilerleme kaydettiğinin beyanı olarak algılanabilir:⁴²

- el-İncil: Süryani alfabesinde bulunan yirmi iki harfe denk düşen yirmi iki bölümden oluşmaktadır. Et yemeyi, kurban etmeyi, evliliği yasaklar, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. Süleyman, Hz. Davud ve Hz. Harun'u inkâr eder.
- Sifru'l-esrâr:⁴³ Tenâsuh fikrini savunur ve peygamberliği inkâr eder.
- Kenz veya Sifru'l-Ahyâ:⁴⁴ Markinyonculara karşı yazılmıştır, nur ve zulmet diyalektiğini açıklar.
- eş-Şâburkân,⁴⁵
- Kitabu'l-Ferâid es-Semmâ'in ve Kitabu'l-Ferâid el-Muctebîn:⁴⁶ Adından da anlaşılacağı gibi Manici topluluğu oluşturan İştiriciler ve Seçilmişler şeklindeki toplulukların uyması gereken farzları bildiren bir eserdir.
- Sifru'l-Cebâbira,⁴⁷
- Kitâbu'l-farakmâtya (faraqatma).
- Kitabu't-te'sîs,
- er-Resâ'il.

Bu eserlerin Arapçaya çevrilmesinin amacı, Maniheizmin tamamen Arabî-İslamî bir bağlama oturtularak Müslüman çevrede anlaşılmasını kolaylaştırmak ve yayılmasını sağlamak olarak görülebilir. Bu çaba İslam topraklarına nüfuz etme ve imparatorluğun resmi dili haline gelmiş Arapça konuşan bütün topluluklara ulaşma arzusunu gösteriyordu.⁴⁸ Farklı dini

ve gnostik akımlara karşı zafer yalnızca siyasal erkin bunlara yönelik baskı ve aldıkları tedbirlerle başarılamazdı. Felsefi düşünceye felsefe ile karşılık vermek şeklinde özetlenebilecek bir aklın ortaya çıkması gerekiyordu. el-Mehdî'nin hükümdarlığı ile birlikte dini ve kültürel hayat büyük bir gelişim gösterdi. er-Reşid döneminde yeni bir kültürel düzenin oluşumunun belirtisi olan kelim ateşi, Basra'dan Bağdad'a uzanarak destek gördü. Bu bilgin akılcı, gözü pek, açık, kendinden emin, fetihçi ve hemen hemen bütün elit tabaka tarafından kabul görmüş kelamî anlayışının yeniden doğuşu, bu akımların da sonu oldu.⁴⁹

Sonuç olarak İslam dünyasında yayılma gösteren gnostik akımların ağır yenilgiye uğramaları yalnızca iktidarların onlara karşı aldıkları askeri ve idari önlemlerle izah edilemez. Bu yenilginin asıl sebebi kültürelidir. Nitekim rasyonel olduğu kadar hayata karşı da olumlu yaklaşan bir İslam kültürünün inşa edilmiş olması, fikri ve ideolojik bünyelerinde bu niteliklere sahip olmayan zındık ve gnostik akımlar için asıl ölümcül darbeyi vuran temel etken olmuştur.⁵⁰Felsefe ve bilgi üreten, edebi bir zevke sahip bu yeni kültür özellikle münevver çevrelerin zihin dünyalarına hitap edebilmişti ki bu gnostik akımlarda olmayan bir şeydi. Hem akla hem de edebi zevklere hitap ederek toplumsal bir ortak aklın inşası başarılmıştı ki kuşkusuz bu başarıda kelamcılarının rolü azımsanamayacak kadar önemli bir etkiye sahipti.

Manici Düalizm

Tarih ve din fenemolojisinin bir kavramı olarak düalizm kozmosun varlığının altında yatan iki nedensel ilkenin varlığını öne süren, bir öğretiyi tanımlanabilir. Bu nedenle her ikillik ya da karşıtlık (polarity) bir nedensellik içermediği sürece düalist kabul edilemez. Bunlar ancak kozmosun ilkeleri ve nedenleri ve onun kurucu unsurları olarak anlaşılıyorsa düalist olabilir.⁵¹Bizim bu çalışmada ele aldığımız gnostik sistemlerden Maniheizimde de kozmosun kurucu ilkeleri olarak karşıtlık anlayışına başvurduğundan, kelamcılar tarafından düalist (seneviyye) şeklinde nitelenmesinin oldukça haklı gerekçeleri bulunduğu anlaşılmaktadır.

Zira gnostik anlayışta varlık küresi çoğul bir yapısalık arz eder. Bu çoğulluk genelde bir ikillik şeklindedir. Bu ikil yapı, düalist bir karakterdedir; bir yerde tanrıların, şeytanların, meleklerin, ruhların dünyası olan göksel âlem, diğer yanda yeryüzünden oluşan fizik âlem. Bu sistemde çoğunlukla onu oluşturan elemanların arasında yapısal bir uzlaşmaz zıtlık



bulunmaktadır.⁵²Düalistler âlemin önsel bir madde- den meydana geldiğine inanır. Elbette bu yoktan yaratmaya inanan teizme karşı bir duruşu temsil eder.⁵³

Kozmos'u gök ve yer, iyi-kötü, ışık-karanlık şeklinde oluşmuş bir bütünlük olarak ele alırsak ve bunların birbiriyle asla kabili telif olmayan, temelli ayrı özden "şey"ler olduklarını kabul edersek, bu bizi kozmosun temel karakterinin bir düalite olduğu fikrine götürür. Eğer bu sistem bütün kozmik fenomenleri izah etmek iddiasını taşıyor ise, onu düalist ya da dikotemik üniversalizm olarak isimlendirebiliriz. Maniheizmdeki sistem bu tür bir düaliteye oldukça yatkın bir şekilde karşımıza çıkar. Işık ve karanlık şeklindeki bu iki ilke aksiyolojik olarak bütün fenomenlere yüklenir. Işık salt iyilik ve bunun tam karşısında konumlandırılmış olan karanlık da salt kötülük demektir. Bütün varlık sistemi, bu iki ezeli-ebedi barışmaz düalist zıddın bitmeyen mücadele alanıdır.

Savaşan Tanrılar:

Işık ve Karanlık Âleminin Kralları

Maniheizmde tanrısallık ikil bir biçimde paylaştırılmıştır. Bu tanrılardan birisi Işık diğeri Karanlıktır, Işık İyi'nin Karanlık ise Kötü'nün hâkimidir. Işık, ruhtur, saf, katıksız, arı-duru bir müspetlikler cümlesidir. O barış, sükûnet ve iyilik yani hayır saltanatıdır. Mani bu yüce varlığı şöyle tanımlar; " O hayat sahibidir ve sonsuza değin yaşayan, her şeyden önce var olan ve her şeyden sonra da var olacak olandır. Her şey onun varlığına bağlıdır ve onun gücüyle yaşayacaktır."⁵⁴

Karanlık ise Işık'ın tam aksine maddedir, saf, katıksız bir menfilikler cümlesidir. Bu asıllar ne kendilerinin üstünde olan bir başka kudret eliyle yaratılmıştır ne de zaman itibarıyla birbirine nispetle kıdem sahibidirlen. Ayrıca birinin diğerine güç-kudret olarak üstünlüğü de yoktur. Karanlıklar dünyasında, *arkonlar* olarak adlandırılan bir takım güç sahibi varlıklar vardır ki, bunlar adeta kötülüğün yani İblis'in askerleridir.

İbnu'n-Nedîm'in verdiği bilgilere göre onlardan her biri birbirinden ayrıdır. Yani bu varlıklar nitelik olarak tamamen bir birinden ayrı karakterlere sahiptirler. Işık en yüce olan ilk unsurdur, fakat bu, nicelik itibarıyla değildir. O, Işık Bahçelerinin⁵⁵ Tanrı Krallıdır. (hilm) sabır-sakınma, bilgi, akıl ve (gayb) kavranılmazlık ve (Fitna) kıvrak zekâ Onun beş uzvudur.⁵⁶⁻⁵⁷ Maniheizmin Tanrı kavramı bütünüyle ikil bir niteliğe sahiptir. Bu nedenle tam bir düalizmi yansıtmaktadır.⁵⁸

Kozmik Düalizm

Manici düalizm ışık ve karanlıktan oluşan iki ilkeye ve kozmik tarihin dört evresine dayanır. Dört evre şu şekilde kurgulanmıştır: Altın çağ; iki ilkenin karışmadan önceki evresi. Orta dönem ya da karışım dönemi; iki ilke bir birine karışmıştır. Mevcut, şimdiki evre; ışık ve karanlık ilkelerinin kozmosu nihai olarak denetimleri altına almak için mücadele ettikleri dönem. Son dönem; karışmış olanın ve iyi ile kötünün takipçilerinin ayrıldığı dönem. Aynı evreler bir Çin metninde de şöyle açıklanır: "Her şeyden önce bu iki ilkeyi birbirinden ayırmamız gerekir. Bu dine katılmak isteyen kimsenin bilmesi gerekir ki, ışık ve karanlık ilkesi mutlak olarak ayrı mahiyetlere sahiptir. Eğer bunu ayırt edemez ise, öğretiyi nasıl uygulayabilir? Aynı zamanda üç evreyi bilmek zorundadır, yani, önceki evre, orta evre ve sonraki evre. Önceki evrede gök ve yeryüzü henüz var olmamıştı. Yalnızca ışık ve karanlık vardı ve onlar bir birinden ayrı idi. Işığın mahiyeti hikmet, karanlığın mahiyeti cahillikti. Her hareket ve sükûnda bu ikisi bir birine zıttı. Orta evrede karanlık ışığı istila etmişti. Karanlık ışığı geri döndürmek için ona karşı harekete geçti ve ışık karanlığa karıştı ve ne pahasına olursa olsun onu kovmaya çalıştı. Edindiğimiz bu büyük bela kendimizi bedenlerimizden ayırmaya yol açtı; yanan bu büyük ateş bir kurtuluş çabası oldu. Son evrede, eğitim ve dönüşüm başarıldı, hakikat ve yalan kendi köklerine döndü, ışık yüce ışığa, karanlık, karanlık kütesine geri döndü. İki ilke yeniden inşa edildi."⁵⁹ Metinde geçen "büyük bela" beden, "yanan ateş" ise dünya için kullanılmış bir metaforudur.⁶⁰

Maniheizmin temel ve özgün niteliği onun Gnostizmidir. O din ve theosophy⁶¹'nin bir tür karışımıdır. Maniheizm evrene ait evrensel bir açıklama sunma çabasıdır. Maniheizmin, beden ve madde kötülüğün kaynağı olarak görüldüğünden katı bir asketizme (çileci) oldukça meyyal bir düşünce olduğu söylenebilir. Zira Maniheizmde beden ve ruh arasında bağdaşmaz bir ikilik kabul edilir, onlar hem özbek hem de tabiat itibarıyla birbirinden tamamen farklıdır. Ruhun kurtuluşu ruhun hapisanesi olan bedenden özgürlüğünü elde etmesine bağlıdır. Ruhun özbek ve mahiyet bakımından bedenden tamamen farklı olduğu, bedenle karışmış ruhun acı çektiği, cinsel arzu ve isteklere boyun eğdiği, bakırla karışmış bir gümüş artık ne kadar saf olabilirse ruhunda o kadar saf kalabileceği, tıpkı bakırla karışmış gümüş gibi ruhun da, kemik, ceset, deri, kan ve nefes gibi beden



kabalığı ve maddiliğine teslim olduğu Manici Orta İran literatürde dile getirilir.⁶²

Bu açıdan bakıldığında Manicilik temelde hayatı yadsır ve yeryüzündeki hayatı bir karikatür olarak kabul eder, bedeni asli kaynağı olan Işık ülkesinden ruhun sürgün edildiği bir hapishane olarak görür. Bu nedenle ölüm bir gelişme ve geçici bir şey olarak iyidir, yas tutmak ağlayıp sızlanmak ise kötüdür. Çünkü gerçek yaşam Işık cennetindeki yaşamdır.⁶³ Bu açıdan bakıldığında Maniheizm tam olarak ruhun kurtuluşu üzerine yoğunlaşmış ruhsal bir hizmeti yerine getirmek amacındadır. Çünkü ruh ilahi hayatın bir parçasıdır, sahip olduğu bu parça nedeniyle insanın kurtuluşu bir gerekliliktir. Batı geleneğinde Işığın tüm parçalarının yekunu "Açı çeken İsa" olarak isimlendirilir. Maniheizmde de İsa'nın yaşamı maddi dünyada ilahi ışığın ıstırabının muhteşem bir imajı olarak karşımıza çıkar. O Işığın Babasının bir temsilidir ki İlk İnsana hikmeti ve bilgiyi getirmiştir.⁶⁴ Bu Maniheizmin İsa imajı ile arasındaki yakınlık, Hıristiyanlıktaki kurtuluş ve asli günah arasında da bir yakınlığı gösterir. Çünkü bu her iki görüşün de beden-ruh arasındaki katı düalıteden beslendiğini söylemek yanlış olmayacaktır.⁶⁵ Unutulmamalıdır ki gnostik mitolojilerde iyi-kötü, madde-ruh ayırımına dayalı bir düalizm temel bir özellik olarak görülür.⁶⁶ Bu nedenle olsa gerekir ki, Hıristiyan teolog Pelagius (MS. 360)'un asli günah kavramının; bedeni bütün kötülüklerin kaynağı gören ve ruhun da bedende hapis olduğunu öne süren Maniheist düalizmden beslendiğini düşündüğü ifade edilir. Diğer bir deyişle Hıristiyanlıkta sistemleştirilen asli günah doktrini önemli ölçüde Manicilikten esinlenmiştir.⁶⁷

Manici düalizmin sosyal hayatla ilgili de oldukça önemli yansımaları olduğu görülür. Manici toplumsal yapı iki sınıf öngörür: Seçilmişler ve Dinleyiciler. Seçilmişlerin ruhları kurtulmuştur, onlar doğrudan Işık cennetine gideceklerdir. Dinleyicilerin ise kurtuluş için yapmaları gereken birçok görev vardır. En önemlisi de, Seçilmişlerin yerine getirmeleri gereken görevi bilmeleri istenir. Onlardan kendilerine verilen nimetlerin Tanrı'nın başışı olduğunu anlamaları istenir. Onlar altın ve inci ile dolu evlerini ruhları uğruna kiliseye verseler bile, başışlanmayı garanti edemezler. Bu nedenle onlardan kiliseye ve Seçilmişlere sürekli sadaka vermeleri istenir.⁶⁸ Dolayısıyla sosyal hayat da dikey biçimde ikiye bölünmüştür.⁶⁹

Maniheizm'deki düalist karakter oldukça belirgindir. Manici sistem bütün kozmik fenomenleri düalist bir

çerçevede izah etmek iddiası taşıdığından onu "diko-temik üniversalizm" olarak isimlendirmek yanlış olmayacaktır. Maniheizmdeki Işık ve Karanlık şeklindeki bu iki ilke aksiyolojik olarak bütün fenomenlere yüklenir. Artık Işık salt iyilik ve bunun tam karşısında konumlandırılmış olan karanlık da salt kötülük demektir. Bütün varlık sistemi, bu iki ezeli-ebedi barışmaz düalist zıddın bitmeyen mücadele alanıdır. Âlem bu iki şeyden terkip olmuştur. İkisi de ezeli ve ebedidir.⁷⁰ Buna karşılık onlar form ve zat olarak birbirinden farklı, eylem ve işlev olarak da bir birine zıttır. Işık saf iyiliktir, tüm güzel ve iyi sıfatlar ona haizdir. Onda şer ve zararlı bir şey yoktur. Karanlığın özü ise yoksunluktur. Tüm kötü ve çirkin sıfatlar da ona haizdir. Şerr, cimri ve sefih, iğrenç ve zararlıdır. Şerrin, zararın, tasanın ve fesadın her türlüşü ondan kaynaklanır.⁷¹

Manici düalite yalnızca zati ve niteliksel bir karşıtlığı değil aynı zamanda mekânsal bir karşıtlığı da kabul eder. Uzamsal düalite diyebileceğimiz bu karşıtlığa göre hem dikey hem de yatay olarak bu iki varlık bir birine karşıt bir durumda yer alırlar. Işık kuzey yönünde yüksektedir, karanlık ise güney yönünde aşağı düzeyde yayılmıştır.⁷² Doğanın yozluğu Hıristiyan Ortodoks görüşte ve İslam'da insanın günahına bağlanırken, Gnostizmde Yaratıcı güce bağlanır; dolayısıyla birincisinde kurtuluş tövbe ve Tanrı'nın kabul edilen yasalarına itaatle elde edilirken, Gnostikler ise yozlaşmadan kurtulmak için bu yasalara iki yolla sistematik biçimde karşı çıkmaya çalışmışlardır. Bu yollardan biri zahitlik öteki bunu tersi sefahattir.⁷³ İslam geleneği açısından bakıldığında Maniheizmin asketik-çileci bir yaşamı benimserken, Mazdekizmin sefahati öne çıkarması bu sosyal gerçekliğe oldukça uygun düşmektedir.

Bununla birlikte bu aşamada bir soruna daha işaret etmek yerinde olacaktır. Gnostik düalizmi diğer düalizmlerden ayıran en belirgin özellik, dünyaya karşı olumsuz bir tavrı benimsemiş olması, diğer bir ifadeyle anti-kozmos, yani kozmosu dışlayan bir tavır içinde olmasıdır.⁷⁴ Dolayısıyla Gnostiklerin bu tavrından hareketle akla düşebilecek şu soruların cevapları hususi önem arz etmektedir: Bu tavrın onların, sosyal yaşama karşı duyarsızlıkları, katılımcı olmadıkları, anti-sosyal oldukları anlamına mı gelir? Söz gelimi bu onların aşırı politik idealler peşinde koşmadıkları ya da dini fundamentalizm gibi akımların onlar arasında gözükmediği şeklinde yorumlanabilir mi? Bazı modern düşünürler gnostik sistemlerin



asketik, çileci, mistik tavrını dini alanda daha ılımlı bir düşünce gibi gösterme çabası içindedirler. Ancak durum hiç de böyle gözükmemektedir.⁷⁵

Özellikle Maniheizmi dikkate aldığımızda bu soruların cevapları önemli sonuçlara işaret etmektedir. Çünkü Maniheizm gnostik bir din olarak dünyayı olumsuzlarken ve asketik bir yaşamı kurtuluş ve ruhun arındırılması için öne çıkarırken aynı zamanda hem misyoner bir teşkilatlanmaya sahiptir hem de siyasi denebilecek bir tavırla kendini sürekli iktidara taşımak peşinde koşmuştur. Kendisi kraliyet sülalesinden olan Mani misyoner eyleminin başlangıcından beri yeni dinini yalnızca halk yığınlarına anlatmaya değil, aynı zamanda güçlü ve muktedir olmaya da çalışmıştır. İlk misyoner anlatılar açıkça göstermektedir ki, o kendini yöneticiler, krallar ve prensler sınıfının üyesi olarak göstermiştir. Onun öğretisi de, kendisine nispet edilen soyluluğa dayanarak insanları etkilemeye yöneliktir. Krallık imajının Mani'nin düşüncesini nasıl etkilediği onun Işık dünyasını, beş ya da on iki Yücelik ve birçok ilahi varlık tarafından etrafı çevrilmiş Işık Kralı tarafından yönetilen bir hükümdarlık olarak algılaması gösterir. Onun dini sisteminde Krallık imajının göze batan tarafı krallık gücüne saygı duymasında da açığa çıkar. Bu nedenle Doğu Manici metinlerde krallığa gönderme yapan fikirlerin kullanımı çok belirgindir. Sözgelimi bir Part dönemi ilahisinde kurtarıcı, kurtuluş isteyen ruha şöyle seslenir; "Parlak elbiseni giy ve ışığı kuşan. Ben senin başına krallık tacını giydireceğim."⁷⁶

Krallığa olan saygısı düşünüldüğünde, Mani'nin Misyonerlik kariyerinin başından beri soylulukla ilgilendiği görülür. Onun ilk misyoner seyahatinin Sasani kralları ve idarecilerin maiyetinde gerçekleşmesi ve Hindistan'daki Turan-Turfan Şahının krallığına yaptığı bu misyoner seyahatinde krala yönelik şu sözleri dikkat çekicidir; "Kutsandın! Şimdi insanlar arasında sen onur ve şerefte en zenginsin. Ruhun son gününde de insanlar arasında şerefli ve onurlu olacaksın. Tanrılar ve krallar arasında ebediyen ölümsüz olacaksın."⁷⁷Bu da gösteriyor ki Mani'nin stratejisi öğretisini yaymak için kral ve prenslerin gönlünü fethetmeyi amaçlamaktadır.

Onun misyoner tarihini gösteren bir belgede şöyle denir: " O birçok kralı, yöneticiyi, asili, aristokrati, kraliçeyi, prens ve prensesi papaz olarak atamıştı."⁷⁸ Bunun ne kadar etkili olduğunu bilmiyoruz fakat açıkça görülmektedir ki, idarecilere ve soylulara ayrıcalık tanımak onların bu dinin yayılmasına çok

hizmet etmelerini sağlamıştır. Bu nedenle Gnostik öğretilerin asketik yaşama sık sık vurgu yapmış olmaları, onların tamamen dünyadan el etek çektikleri anlamına gelmemektedir. Hatta bazen bu öğretilerin seçilmişleri/elitleri önceleyen genel çerçevesi sayesinde, siyasi iktidara ve krala ayrıcalık tanındığından ve bir bakıma toplumsal hiyerarşiyi övdüklerinden onların daha kolay siyasi iktidara eklemelendikleri söylenebilir.

Bununla birlikte metafiziksel bir açıklamadan daha çok Manici düalizmde insanlık durumunun acımasız ve kötümser bir analizle karşılaşıyoruz. İnsanlar, madde hapishanesinde cehaletle karartılmış olarak uydukları sürece ışık mahiyetlerini unutarak, kötülüğün avı olurlar. Bu iki ilke karıştığında, her şey boşluğa, işkenceye ve karanlığa teslim olur. Part dönemine ait bir pasajda şöyle denir: "İşkenceden ve öldürmek için saldırmaktan başka bir şey olmayan, hiçbir kurtarıcı ve dostun olmadığı bu derin hiçlikten, bu karanlık boşluk cehenneminden beni kurtar, burada hiçbir kurtarıcı olamaz, asla! Her şey karanlık...her şey tutsak ve hiçbir çıkış yok."⁷⁹ Kozmosa ve hayata yönelik bu pesimist yaklaşım, Maniheizme tarihi boyunca eşlik eder. Onun takipçileri ile ona karşı çıkan dinler arasındaki çatışmalarla acı ve sık sık şiddet ile artarak kuvvetlendirilir. Muhtemelen bu devrimci düzen karşıtı yönelimin terör, kötülük ve adaletsizlik dolu dünyada iyi hiçbir şey görmemesinin kökeni de budur.⁸⁰

Bu dünyanın İblis'in pençeleri altında olduğu fikri, tıpkı insan bedenini de kapsayan maddenin doğasında kötülük ve kabalık olduğu fikri gibi; farklı geleneklerde olduğu üzere Hıristiyan birçok yandaş da bulmuştur.⁸¹Kötülüğü insani eylem alanının bir değeri olarak değil de nesnel bir gerçeklik olarak kabul etmek, ona varlığını sürdürdüğü alanlar tahsis etmek gerçekte düalist yaklaşımların genel bir özelliği ya da en azından bir sonucu gibidir. Tanrısallaştırılmış şeytan kültürünün yaratılmasındaki en büyük etken, gerçek manada "kâdir-i mutlak" ve "Tek Tanrı" inancının bir noksanlığının, "tevhid inancın" dan sapmanın bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Unutulmamalıdır ki, yeryüzünün şeytanlaştırılması çoğu zaman yeryüzünü bu iblisten arındıracak sözde tanrısal bir üstün kurtarıcı insan imgesini de beraberinde getirecektir.

Maniheizmde ise kozmoztaki bitmez tükenmez mücadeleye ve sonunda gerçekleşecek kurtuluş doktrini Hıristiyanlıktaki gibi İsa üzerine kurulmuştur. Adem'e



gerçeği anlatmak ve ona kurtuluşun muhteşem yolunu öğretmek için ilahi elçi "Muhteşem İsa" gönderilmiştir. Adem Havva tarafından yoldan çıkarılır.⁸² Yeryüzünde Adem soyu arasında büyük bir mücadele başlar. İnsanlık tarihi adeta erotik bir çatışma alanına dönüşür.⁸³

Bu nedenle kurtuluş için ruhun, öncelikle gerekli hazırlıkları yapması, süfli maddi dünyadan ve beden in istek ve arzularından uzak durması gerekir. İkinci olarak kendisini bilmeli ve kurtuluşa özlem duymalıdır. Üçüncü olarak da ilahi elçinin davetine uymalı ve gösterdiği yolu izlemelidir. Ancak bu sayede, ilahi elçi tarafından getirilen kutsal bilgiye vakıf olarak kötü beden ve maddi âlemden soyutlanabilir. Mani çeşitli zamanlarda insanlara kurtuluş yolunu öğretmek için ilahi elçilerin yeryüzüne geldiklerini ve sonuncunun kendisi olduğunu söyler. Maniheistler tarafından Mani'nin yeryüzünden ayrıldıktan sonra ışık âlemine gitmediğine, yükselişte ilk durak olan ayda yeryüzündeki son ışık nüvesi de kurtulana kadar beklemekte olduğuna ve oradan ruhlara yol gösterdiğine inanırlar.⁸⁴

Mani'ye göre, ruhların yeryüzü ve beden hapisanesinden kurtularak ışık âlemine yükselmelerine paralel olarak dünyada zulüm ve şiddet artacak, kötülük çoğalacaktır. Ahir zamanda yalancı peygamberler zuhur edecektir. Ayrıca "Yalancı Mitra" (deccal) ortaya çıkacak ve insanları saptırmaya çalışacaktır. Dünyadan son ışık parçası ayrılışına yakın bir zamanda dünyanın sonunun yaklaştığının habercisi olan büyük bir savaş patlak verecek, ardından dünyada yalnızca günah ve kavga hâkim olacaktır. Daha sonra ışık elçisi İsa Mesih ikinci kez dünyaya gelerek insanları yargılamaya başlayacaktır. Işık elçisiyle birlikte geride kalan son ışık da ayrılınca savaşı kaybeden karanlık gücü ve taraftarları kendileri için hazırlanmış büyükçe bir çukura atılacak ve çukurun ağzı büyükçe bir kayla kapatılacaktır. Böylelikle ışık ve karanlık arasındaki mücadele sona ermiş ve ilk zamandaki gibi ışık ve karanlığın birbirinden ayrıldığı asli konuma geri dönmüş olur.⁸⁵

Düalizme Karşı Tevhid Savunusu ve Teolojik Temelleri

Maniheist düşünce sisteminin ortaya çıkardığı temel sorunları şu şekilde sınıflayabiliriz:

- Tanrı ve Tanrı'nın birliği.
- Kozmosun ortaya çıkışı ve nasıl açıklanacağı.
- Kozmosta kötülüğün varlığı.

• Kozmosun ve İnsanın kurtuluşu.

Aslında bu sorunlar yalnızca Maniheizme ait değildir, tüm Gnostik dinlerin genel problemleridir. Düalist gnostik sistemler tanrısallığın paylaşılmaz bir birlik olduğu fikrini kabul etmeye yanaşmazlar. Bu aynı zamanda kozmosun, Tanrı'nın yaratıcı bir edimi olmadığı fikrini de beraberinde getirir.⁸⁶ Buna bağlı olarak da kozmos sürekli bu iki ilkenin mücadele alanıdır. Bu mücadeleden insan ancak bir kurtarıcı sayesinde zafer kazanabilir. Diğer bir deyişle gnostik sistemler tanrı ya da iman merkezli bir kurtuluşa karşı Mesih merkezli (kristosentrik) bir kurtuluşu sitemlerinin temeli yaparlar.

Kelamcılar, Gnostik düşünce modellerinin ortaya çıkardığı bu sorunlara karşı sistemlerini iki kavram üzerine kurduklarını düşünüyor; 1. Tevhid, 2. Hudûs. Kelamcıların Tanrı ve Kozmos sorununu ele alırken önceledikleri temel sorunların tevhid, buna bağlı olarak kozmosun makul bir açıklaması ve düalist gnostik düşünce sistemlerinin mitik modellerinin geçersizliğinin ortaya konması olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bunu söylerken, kelamcıların kendi modellerini salt bir savunma amacıyla oluşturdukları gibi bir iddia taşımadığımızı belirtmek isterim. Söylemek istediğimiz, kelamcıların kendi modellerini kurarken çevre düşünce sistemlerini görmezden gelemedikleri ve bu modellerin yanlışlığını ortaya koymadan da kendi modellerinin haklılığını temellendirme imkânını yitirme durumunda kalmaları söz konusudur. İşte bu nedenle onlar bu çevre düşünce sistemlerinin belki de en dikkat çeken ve güçlüsü olan gnostik düşünceleri tartışmışlardır. Ayrıca gnostik sistemlere karşı savunularını oluşturdukları bu kavramsal çerçevenin aynı zamanda onları kendilerinden önceki teolojik geleneklerden de ayıran en özgün nitelik olduğunu ileri sürüyorum. Zira hem Bostra'lı Titus'un *Contra Manichaeos* adlı savunusu hem de Archelaus'un *Acts of Archelaus* adlı savunusu dikkate alınır, en belirgin farklılığın *hudus* kavramı çerçevesinde kozmolojik delillerin her iki eserde de olmamasıdır. Bu da Maniheizme yönelik karşı tezlerinde kelamcıların özgünlüğünü ortaya koymaktadır.⁸⁷

Tevhit savunusu, Allah'ın birliği ve O'nun sıfatları, adalet, hikmet gibi kavramlar çerçevesindeki tartışmalarda ortaya çıkar. Kozmos açıklaması şeklinde adlandırılacak hudus kavramı ise kelamcıların atomculuk kuramında kendisini gösterir. İlginçtir ki ilk dönem metinleri, kozmosun ve insanın yenilenmesine (restorasyon) ait her hangi bir tartışma içermez.



Bunun nedeni elbette onların Gnostisizmin bu konudaki açıklamaları konusunda bilgi yetersizliğinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü Tanrı ve kozmos hakkında onların görüşlerini otantik bir biçimde ele alan kelimcilerin bu konuda bilgisiz olmalarını düşünmek doğru bir yaklaşım değildir. Kanaatimizce kelimciler, Gnostik öğretilerin düalist Tanrı tasavvuruna karşı tevhidî, kozmosun ezeli bir ilke tarafından yönetildiğine karşı kozmosun hâdisliğini, kötülüğün kaynağının Tanrı'nın dışında bir başka ilke ya da kozmosun yoz doğası olduğuna karşı Tanrı'nın mutlak fail ve insanın eylemlerinde özgür olduğunu temellendirdikten sonra kozmosun ve insanın restorasyonu ve kurtuluş gibi bir sorunun artık tartışmaya değmeyecek olduğunu düşünmüş olabilirler. Zira Gnostik düşüncenin restorasyon öğretisi insanın kozmosa sürgünü, düal kozmos ve Tanrı anlayışı ile sıkı sıkıya ilişkilidir. Düal Tanrı ve kozmos anlayışı ve buna bağlı olarak kötülük sorunu çözümlendikten sonra artık ne insanın kozmosa sürgünü ne de insanın ve kozmosun restorasyonunu savunabilmek mümkün olacaktır. Çünkü artık insan tek Tanrı ve kozmos karşısında tüm sorumluluğu kendisi yüklenmiştir ve Tanrı ile baş başadır. Bu süreçte ona yol gösterecek tek şey vahiy ve nebileri olacaktır.

Bu nedenle *tevhid* yalnızca Allah'ın zât itibariyle birleşmesini değil, aynı zamanda O'nun şifât ve fiillerinde de birleşmesini gerektirir. Kur'an'ın öngördüğü *tevhid* ilkesi Tanrı'nın birliğini dile getiren akli ve dini bir kavram olmanın yanında, evrenin bir bütün olduğunu, onun birlik ve uyumunu da esas alır.⁸⁸ Bu nedenle kelimcilerin Gnostik öğretilere ve kozmosun hâdisliğine yönelik ispatlarının ana amacında, Tanrı'nın varlığı değil nasıl bir Tanrı sorusunun cevabı öncelikli bir yere sahiptir. Bostra'lı Titus'un haklı olarak çok daha önce vurguladığı gibi Mani Tanrı'nın âleme kayıtsız kaldığını söylemiyor, Tanrı'nın âleme hakim olduğunu reddediyordu.⁸⁹

Bir diğer sorun ise şudur; Gnostiklerin fiziki kötülüğü Tanrı'dan bağımsız bir gerçeklik olarak ele almalarına yönelik kelimcilerin savunusu hangi akli ve teolojik esaslara dayanmaktadır? Bu sorunun cevabı *adalet* kavramı ve anlayışı esas alınarak verilecektir. Gnostik düalizmin ve dolayısıyla Maniheizmin temel iddiası kötülüğün dünyadaki mevcudiyetinin olgusal olarak doğrulanabilirliğidir. Bu nedenle de kozmos da ne birlik ne de düzen vardır, çünkü kötülük bir sorun değil bir olgudur. Bu iddiayı kabul etmek iki sonuç doğurur; 1. Tanrı'nın iyi olduğu kabul edilir ise,

zorunlu olarak kötülük ondan çıkmış olamaz. Diğer bir ifadeyle iyiden yalnız iyi sâdır olur. 2. O halde yaratılışta bir gizem yoktur. Yaratılış Tanrı'ya muhtaç olduğu kadar Tanrı'da yaratmasına muhtaçtır, çünkü kozmosun yaratılması İyiliğin Kötülüğe karşı kendisini savunmasıdır.

Şimdi Mu'tezili ilkelere *et-tevhid ve'l-adl* kavramlarının niçin iç içe geçtiğini ve önemle vurgulandığını düşünelim. Kâdı Abdulcebâr bu sıralamanın önemini şöyle ifade eder: "Beş esastan ikincisine gelince o, adl hakkındadır. O da, Allah Teâlâ hakkında caiz olan ve olmayan fiillerle ilgilidir. Bu nedenle adl hakkındaki görüşleri, Tevhid hakkındaki görüşlerinden sonra getirmişlerdir."⁹⁰ Adalet Allah'ın; her türlü çirkinlikten, faydalı şeyleri terk etmektен ve maslahata aykırı ya da çirkin olan yolla kulluğa çağırılmaktan tenzihi anlamına gelir. Dolayısıyla bu kavram Allah'ın kabîh olan bir şeyi yapmaya kâdir olmakla nitelendirilip nitelendirilemeyeceği tartışmalarını içermektedir.⁹¹

Düalistler Tanrı'ya doğrudan kötülüğün izafe edilemeyeceğini kabul ederken buna karşılık başka bir tanrısal varlığı kötülüğün kaynağı olarak kabul ediyorlardı. Kâdı Abdulcebâr düalistlerin görüşlerini ele aldıktan sonra onların iddialarının çürütülmesine başlarken bu konuya şöyle işaret eder: "Seneviyye'nin görüşlerinin asılları iki kısma ayrılır. Biz birincisini *et-Ta'dil ve't-tecvir* bahsinde, elemeler konusunda ele aldık. . . İkinci husus ikilik konusunda söyledikleri ile ilgilidir. Şimdi bunun yanlışlığını ortaya koyacağız. Bu kitabın ilk kısmında ele aldığımız üzere bu bölümün aslı cisimlerin hudusudur. Çünkü onların delillerine karşı, ortaya koyduğumuz gibi hudus ispatlanmış olursa, onların karanlığı ve ışığı kadim kabul etmeleri de yanlışlanmış olur."⁹² *el-Mugni* adlı eserin altıncı cüzünün birinci kısmının *et-Ta'dil ve't-Tecvir* başlığı altında adalet bahsini içerdiği dikkate alınırsa düalistlerin görüşlerinin çürütülmesi ile ilgili konunun bir yönünün *adalet* diğer yönünün ise *hudus* yani kozmosun hâdisliği ile ilgili olduğu aşikardır.

Şimdi kelimcilerin bu üç temel iddiaya karşı nasıl cevap verdiklerini ele alacağız. Fakat öncelikle bu iddiaları daha sistematik olarak ele almak için şu şekilde bir sıralama yapmak uygun olacaktır; A. Fiziki kötülük ve Tanrı, B. Kozmos ve Yapısı.

Bu kategorilerden "A. Fiziki kötülük ve Tanrı" başlığı altında şu sorular tartışılacaktır: Düalistlerin dediği gibi fiziki kötülüğün varlığı tek Tanrı ile açıklanamaz mı? İslam'ın Tanrı'sının adil olması ile fiziki



kötülüğün varlığı arasında uzlaşmaz bir çatışma mı vardır? Kozmosta fiziki kötülüğün varlığı nasıl açıklanabilir? Kozmosta bir düzen mi yoksa bir çatışma mı vardır? Bu soruların tartışılmasına bağlı olarak ikinci kategoride “B. Kozmos ve Yapısı” başlığı altında yer alacak sorular da şu şekilde belirmiş olur: Kozmosta bir düzen var ise bu nasıl açıklanabilir? Tek Tanrı inancı gerçekten kozmosu ve yoktan yaratmayı savunamaz mı? Tanrı'nın mutlak varlığı ile kozmostaki düzen arasındaki ilişki nedir?

Fiziki Kötülük ve Tanrı

Maniheistlerin fiziki kötülüğü Tanrı'dan bağımsız bir gerçeklik olarak ele almalarına yönelik kelimelerin eleştirileri hangi akli ve teolojik esaslara dayanmaktadır?

Mâturîdî öncelikle duyulara bağlı olarak kâinatı algılamaya çalışanların görüşleri bağlamında şu ifadelerle yer vermektedir: Âlemin aslı nur ve zulmet olmak üzere ikidir. Her türlü iyilik ve yarar nurdan, her türlü kötülük ve zarar da zulmetten gelmiştir.⁹³ Öncelikle şunu belirtelim ki, Mâturîdî düalistlerin teolojik ve kozmolojik açıklamalarının farkındadır. Onlara yönelttiği ilk eleştiri, aslında epistemolojiktir. Yani salt algıya ve algılanabilir olana dayalı bir delil ileri sürdükleri şeklindedir. Aşkın gerçeklikleri ya da akılla kavranılabilecek hususları duyu algılarına indirgemek onların temel bir yanlıgıdır. İlginçtir ki Maniheizme karşı benzer bir delili Augustine de ileri sürmektedir. Ona göre de Maniheizm iyi kötü algısı, tüm gerçekliği maddi olana indirgeyecek, algılanabilir olmayı algılı ile açıklanır hale getirecektir.⁹⁴

Düalistlerin iddiası iyilikten yalnızca iyiliğin, kötülükten yalnız kötülüğün meydana geldiğiydi. Mâturîdî'de Seneviyyeyi düalizme yönelten şeyin; *iyilik cevherinden kötülüğün ve kötülük cevherinden iyiliğin gelebileceğini kabul etmemeleridir*, olduğunu söyleyerek aynı noktaya işaret eder.⁹⁵ Bu konuda onlara karşı şu delili kullanır: Katilin fiilini itiraf etmesi mümkündür ve bu fiil de kötüdür ki bu öncülleri onlarda kabul eder. Bu durumda eğer fiil başka biri tarafından gerçekleştirilmiş ise, katil yalan söylemiştir ve kötü bir fiil işlemiştir. Yok, eğer kendisi bu fiili işlemiş ise, hem doğru söylemiştir hem de kötülük yapmıştır. Ona göre bir düalist bundaki hikmeti anlayamaz, zira düalist düşüncede acz durumu mevcuttur.⁹⁶

Bu acz durumunu doğuran husus şudur: Düalistlere göre Nur'dan asla kötülük gelmez. Bilgisizlik bir kötülüktür. İlim ve hikmet peşinde koşmak nur

cevherinin işi olamaz, çünkü bilgili ve hikmetli olanın, bilgisizlikle ve sefihle işi olmaz. Eğer bilgisizlik, kötülük cevherinden ise, o zamanda hikmet aramak ona kâr etmez, çünkü özü itibariyle bilgiyi kabul edemez. Şu halde mantıki düşüncenin gereği, hem cehlin hem de ilmin nurla zulmetin cevherinde bulunduğunu kabul etmek gerekir ki bu durumda Senevilerin iddiasından vazgeçmeleri gerekir.⁹⁷ Mâturîdî'nin burada ispatlamaya çalıştığı şey, bir faile hem bilgi hem de bilgisizliğin izafe edilip edilemeyeceği ile ilgilidir. Katil ve bunun hikmetini öğrenme peşinde koşan kişi örneğini bunun için verir. Adam öldürerek kötü bir fiil yapmış olan Katil fiilini itiraf ettiğinde doğru söyleyerek iyiyi yapmış. Bunu anlamaya çalışan kimse, eğer bilen cevheriyle konuşursa, bilgisizlik bu cevhere arız olmuş olacak, yok eğer bilgisizlik cevheri ile konuşursa zaten o asla bilgiyi kabul edemeyecektir. Bu durum tek varlıkta iki özelliğin birleşmesinin imkânını gösterdiğinden, düalistlerin iddiaları geçersiz olacaktır.

Maniheistler olgusal alandaki fenomenleri dikkate alarak delillerini bunların üzerine kurduklarından Mâturîdî bu delillere bağlı kalarak onlara karşı yine olgusal alandaki örnekleri kullanmaktadır. Duyulur âlemde bilgisizlikten sonra bilgilenmenin, kötülük yaptıktan sonra iyi davranmanın, günahahtan sonra pişmanlığın farkına vardıktan sonra bir kimsenin kötülük yaptığını itiraf etmesi bizim sık karşılaştığımız bir fenomendir. Bu gerçek karşısında ya her iki durumun da nurdan kaynaklandığını söyleyeceğiz ki bu takdirde ona kötülük isnat etmiş oluruz ya da kötülük yapmayı karanlığa, suçunu itiraf etmeyi, pişmanlık duymayı nura izafe edeceğiz ki bu onların söylediklerinin tersini savunmak anlamına gelir. Zira fiili gerçekleştiren karanlık ama ondan pişman olan nur demiş oluruz ki, nura gerçekleştirmediği bir fiili kabul ettirerek yine ona kötülük işletmiş oluruz. Çünkü vukuu bulmamış, bize ait olmayan bir fiili kabullenmek yalan ve hikmetsizliktir.⁹⁸

Düalistlerin “iyiden yalnız iyi, kötüden yalnız kötü çıkar” iddialarına karşı Mâturîdî'nin kullandığı bu delilin kökeni Nazzam'a kadar uzanır. Hayyat; Maniheistlerin “doğruluk ve yalan birbirine zıt iki farklı şeydir. Doğruluk hayırdır, o nurdandır; yalan şerdir, o da karanlıktandır” şeklindeki iddialarına karşı Nazzam'ın onlara iddialarının yanlışlığını ispat eden şu soruyu sorduğunu söyler: “Bir insan bir durumda yalan söyleyip, başka bir durumda doğru söylemiyor mu? Bir failden hayır-şer, yalan-doğru şeklinde iki farklı



şey meydana gelmiyor mu? Öyleyse biri şer diğeri hayır iki kadîm iddiasının geçerliliği çöker.” Aslında bu oldukça meşhur bir delildir. Düalistlere şöyle sorulmaktadır; “içinde yalan olan bir söz söyleyen biri hakkında bize söyleyin bakalım, yalancı kimdir? Eğer karanlıktır derlerse şöyle devam edilir; eğer bu söylediği yalandan sonra pişman olur ve ‘ben yalan söyledim ve şüphe yok ki kötülük yaptım’ der ise, şu sorulur; ‘ben yalan söyledim’ diyen kimdir?”⁹⁹ Nazzam failin karanlık olması durumunda yalanı itiraf ederek iyiyi yapanında aynı fail olması gerektiği hususunu kabule onları zorlamaktadır. Bunu kabul ederlerse karanlıktan iyiliğin, nurdan kötülün meydana gelebileceğini ispatlayarak onları ikna etmeye çalışmaktadır. Bu aynı zamanda görüşlerini İslam’ın dışından almakla suçlanan Nazzâm’ın, Gnostik akımlarla mücadelede kendisinden sonraki kalamcıları nasıl etkilediğini de gösterir.

Kâdı Abdulcebbar da düalistlere karşı farklı örnekler üzerinden hareket etmekle birlikte, Mâturîdî ile aynı mantıksal çizgideki delilleri kullanmaktadır. Her ne kadar onlar adalet ve fiziki kötülüğü açıklama konularında farklı yöntemlere sahip olsalar da düalizmin iddialarını çürütme sadedinde oldukça benzer yaklaşımlar sergilerler. Düalistlere karşı kullanılan delillerde rasyonel ve mantıksal delillere başvurmaları, tartışmanın salt mitolojik düzeyde görülmediğini, aksine teolojik bir düzeyde algılandığını açıkça göstermektedir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi özellikle Mani tarafından geliştirilen aşırı sembollerle düzenlenmiş kozmoloji mitolojileri yalnızca kozmik ve ruhsal fenomenleri değil aynı zamanda fiziki gerçeklikleri, jeolojik ve iklimsel değişimleri de açıklayabildiği iddiası taşıyordu.¹⁰⁰

Bu noktada Kâdı Abdulcebbar’ın fiillerin varlık ve cinslerinden dolayı iyi ve kötü şeklinde nitelendirilemeyeceğini hatırlamak gerekmektedir. Çünkü Mu’tezile’ye göre, Bağdat Mu’tezile’sinden olan Kâbî (319/931) hariç, bir fiilin varlığı ve cinsi, iyi ve kötü gibi olumlu ya da olumsuz bir ahlâkî değer kazanması için yeterli değildir.¹⁰¹ Bu da kanaatimizce Maniheizmin kötülüğü nesnel bir gerçeklik olarak algılamasına karşı bir tez olarak okunabilir.

Netice itibarıyla kâinatta fiziki kötülüğü kabul etmekle beraber hem Mâturîdî hem de Kâdı Abdulcebbar düalistlerin kötülüğün kaynağını iki kadim varlığa dayandırmalarına karşı çıkmaktadırlar. Aslında

Mu’tezile çok erken bir dönemden itibaren kötülük ile Allah arasında bir ilişki kurulmasına karşı çıkmıştır.¹⁰²

Mâturîdî de âlemde fiziki kötülüğün varlığını kabul ederken Allah’a kötülüğün izafe edilemeyeceği ve yaratılışın iyi olduğu konusunda Mu’tezile ile uyuşmaktadır. Bu benzerlikten hareketle çalışmamızın temel iddiası; kalam ekollerinin iç mekanizmalarındaki farklılıklara karşılık, düalistlere karşı çıkarken bir ortak akıldan hareket ettiklerini ortaya koymak; bu ortak akıl ile düalistlere yönelik karşı tezleri arasında senkronik (eşzamanlı) ve kavramsal ilişkileri göstermek olduğunu bir kez daha vurgulamak önem arz etmektedir. Nitekim yukarıdaki açıklamalarda görüldüğü üzere Düalistlerin âlemdeki fiziki kötülüğün varlığı için ikil bir tanrı anlayışını kabul etmelerine karşı çıkan kalamcılar nur ve zulmetin iyiliği ve kötülüğü niçin meydana getiremeyeceğini akli ve mantıki delillerle ortaya koymaya çalışırken *insan fiilleri ve adalet* gibi konulardaki çözümlerine dayanmışlardır.

Tüm bu teorik çerçevede insanın yapmış olduğu kötülüklerden mümkün olduğu kadar Allah’ı tenzih etme çabası hâkimken, sebebi anlaşılamayan ve insanın yapması mümkün görünmeyen fiziki elem ve ızdırapların Allah’ın fiilli olarak yorumlandığı görülmektedir.¹⁰³

IV.2 Kozmos ve Hudus

Kelam ilmindeki kozmolojik tartışmaların geleneksel felsefe tarafından eleştirildiği kadar modern yorumcular tarafından da olumsuz bir takım niteliklerle vasıflandığını biliyoruz. Sözgelimi tecviz niteliği ile bu kozmolojik tasavvurun, sebepliliği inkâr ettiği¹⁰⁴, İslam düşüncesinin gelişimine engel olduğu; gayri ahlaki bir Tanrı tasavvurunun ve insan iradesinin dışlandığı bir gelişmeye neden olduğu ya da kalamcıların kozmolojik tartışmalarının felsefi derinlikten yoksun bir savunmacı/apolojetik yaklaşımı yansıttığı bunlardan bir kaçıdır. Buna karşılık kalamcıların kendi sistemlerini mitik ve gnostik düşüncelere karşı ciddi bir tutarlılıkla savundukları, kozmosun mitolojik açıklamalarına karşı felsefi bir dil geliştirerek âlemdeki oluş ve bozuluşu izah etme gayreti içinde olduklarını görüyoruz. Kimi zaman düalist gnostik düşüncelerle (Mecusi, Maniheist, Markinyoncu, Deysâniyye) kimi zaman tüm oluşu ve bozuluşu yıldızların etkisine bağlayan Müneccimlerle, Sabilikle kimi zamanda her şeyi tabii nedenlere indirgeyen tabiatçılarla karşı kendi sistemleri hem savundular hem de test etme imkânı buldular. Bütün bunları yaparken



Helenistik düşünceyi ve Aristoculuğu da karşılına aldılar. Kuşkusuz yer yer bu sistemlerden kavramsal ve mantıksal olarak faydalandılar ama yeniden inşa ettikleri sistematik düşüncede bunları yeniden tanımlayarak kendi orijinal fikirleri içinde eritmeyi başarabildiler. Bu yüzdendir ki, bu mirası devralan Eşarilik bile söylenenin aksine “İslam’da bilimin gelişimini engellemedi, aksine o, bilim adamlarını kendi disiplinlerini yeniden tanımlamaya ve Grek mirası olmaksızın ulaştıkları tutarlılığı sağlamaya zorladı. Bu yeni yapılanmanın daha sonra gerçekte bir İslam bilimi olarak ortaya çıkan olgu üzerinde oldukça olumlu bir etki yarattı” iddiası dile getirilir.¹⁰⁵

Dhanani’nin çalışmasında detaylı bir biçimde ortaya koyduğu gibi kelimacılar H. II. yüzyıldan itibaren kozmoloji sorunlara karşı çok büyük ilgi duydular, bu ilgide yukarda bahsedilen rakip düşünce sistemlerinin kozmolojik açıklamalarının elbette payı vardır.¹⁰⁶ Fakat onların daha sonra kozmolojik problemleri açıklama biçimlerinde yakaladıkları başarı yalnızca bu etkiyle açıklanamaz. Çünkü bu başarı aynı zamanda onların felsefi ve kozmolojik problemleri anlama, kavrama ve yeniden kavramsallaştırma yeteneklerini de gösterir.¹⁰⁷ Kelamcıların kozmolojik problemlere olan ilgisi genelde kelam kitaplarında da sık sık zikredilen “Sni’i’nin varlığını ispat” başlıkları dikkate alınarak *isbat-ı vacip* yani Tanrı’nın varlığını ispat etme sorunu bağlamında algılanmıştır. Bu yüzden olsa gerektir ki çoğu araştırmacı “kelam ilminin kozmolojiye ilgisini, imanı savunmak için yani apolojistik düşüncenin bir sonucu olduğu yönünde” yorumlamıştır. Oysa kelam sistematigi oluşurken, muhatapların çoğunun, tabiatçılar hariç, Tanrı’yı değil, İslam’ın tevhid ilkesine bağlı bir tanrısallığı inkâr ettikleri görülür. Çoğu kez temel sorun tanrısallığı ya iki varlık arasında bölüştürmek ya da maddeyi ezeli kabul ederek onu dışlamak şeklinde ortaya çıkmıştır. Buna karşın kelimacılar ister istemez kozmosa ilişkin daha mantıklı, tutarlı ve makul bir açıklama getirmek zorundaydılar. Onların ilgisi Dhanani’nin belirttiği gibi salt teolojik olmanın çok ötesindeydi. Bunu söylemek kozmolojiye duyulan ilginin Tanrı’nın varlığı, âlemin hudusu, Tanrı’nın şöyle ya da böyle bir takım sıfatlara sahip olması, insanın fiillerinin durumu gibi bir takım sorunların tartışmasında yardımcı olmadığı anlamına gelmez. Fakat bu bize kelimacıların kozmolojiye olan ilgilerini hala açıklamamaktadır.

Zira kelimacılar Dhanani’nin verdiği örneklerde olduğu gibi Hıristiyan teologlar gibi Aristoculuğun ya

da Helenist felsefenin içinde kalarak da bunları başarabilirlerdi.¹⁰⁸ Aynı şekilde bu örneklerle bir diğer katkı olarak da hatırlatılmalıdır ki, aslında kelimacıların muhatap aldığı Mani, Marcion ve İbn Deysân’ı muhatap alan S. Ephraim, Bostra’lı Titus, Archelaus onlara karşı kelimacılar gibi birçok eleştiri yöneltmiş olsa da, Mu’tezili kelimacıların kozmolojik problemlerde elde ettiği sistematigi asla elde edememiştir.¹⁰⁹ Haklı olarak Dhanani’nin vurguladığı bu farkın oluşmasını sağlayan şey farklı bir zihin dünyası ve entelektüel süreçti. Bize göre bu zihniyet dünyası mitik ve mitolojik akla karşı rasyonalitenin engin bir araştırma ve bilme ruhuyla kozmosta olup bitene karşı ilgi duyma, onu anlamaya ve kavramaya çalışma isteği ve entelektüel duyarlılıktır.

Kelimacıların kozmolojiye ilişkin açıklamaları evrenin açıklanmasında Tanrısal eylemi içeren bir modeli öngörür. Evrendeki düzenin kendi iç kanunları olabileceğini fakat bu kanunların sürekliliğinin ve korunmasının tanrısal eyleme bağımlı olduğunu varsayar. Bununla birlikte bu model tanrısal eylemin dışında evrendeki fenomenlerin açıklanmasında başka gizil güçlere de ihtiyaç duyulması ihtimalini de dışarıda tutan bir sistematige sahiptir. Bu açıdan bakıldığında kelimacıların salt bir varlık sorunuyla ilgilenmedikleri söylene de bu gerçekçi bir yaklaşım değildir. Burada yapılması gereken varlık nedir? Âlemde gözlemediğimiz oluş ve değişimlerin gerçek nedeni nedir? Madenin temel nitelikleri nelerdir? Madde hakkındaki bilgimiz neye ilişkindir? Sorularının cevabını aramaktır. Bu soruların cevabı kelimacıların kimi birçok felsefi sorunla da uğraştıklarını gösterecektir. Kelamî öğretilerde, ister Mu’tezili, ister Eşari olsun, genel kabul gören atomculuğun niçin kozmolojik bir öğreti olarak kabul gördüğünün anlaşılması için burada kısaca özetlemeye çalıştığımız bu çerçevenin önemli olduğunu söylemek istiyoruz.

Maniheistlerin Gnostik Kozmoloji’ye dair iddiaları şunlardı; ışık ve karanlık kendi başına sonsuz ve aşkın varlıklardır. Her ikisinin de kendine ait mekânları vardır. Bu iki ilke daha sonra birbiriyle karşılaştıkça kozmosu oluşturmuştur. Bu iki sonsuz varlık, birleşme yönleriyle sonludur.¹¹⁰

Mâturîdî’ye göre onlar sonluluğun her ikisinde bulunmadığını söylerken bunların birleşmesinden meydana gelen karışımın gerçekleştiği yönde sonluluğun mevcut olduğunu ileri sürmüşler ve böylece de aslında sonlu olanı sonsuz konumda göstermişlerdir. Çünkü her hangi bir şekilde sonluluk bir sınırlılıktır.



Sınırlı oluş ise daha büyük olandan geride kalıştır, bu da başkasının onda tasarrufta bulunabilmesi anlamına gelir. Ayrıca bu nesnenin bir tarafının yaratılmış oluşunun kanıtını teşkil eder. Bileşildiği iddia edilen nesnenin bir tarafı sonsuz olanın bir cüzüdür; sonlu cüzler kümesinin sonsuz olması ise ihtimal dışıdır. Zira sonlu oluş kümenin bütün parçalarına nüfuz eder ve onlarla bütünleşir.¹¹¹

Maniheistleri nur ile zulmetin birbiriyle temas ettikleri yerden sınırlı olduklarını iddia eder. Bu konuda Mâturîdî *temasın* cisimlerin niteliği olduğundan hareket ederek karışmaya müsait bulunan nurun sonlu olduğu kanıtlanmış olur, demektedir.¹¹² Mâturîdî'nin düalistlere yönelik eleştirilerindeki ilk delilin öncelikle "nihaysiz bir cisim olamayacağı" öncülüne dayandığı görülür. Aslında bu yaklaşım, Kindî'nin nitelik ve niceliği olan cismin bilfiil sonsuz olamayacağı delili ile benzerlik arz etmektedir. Zira Kindî sonsuz bir cisimden bir parçanın ayrıldığını kabul etmenin nihayetinde onu sonlu kılacağını, bu nedenle de birleşme imkânı olan cismin sonsuz kabul edilmesinin ne türden çelişkilere yol açacağını ortaya koymaktadır.¹¹³ Bu açıdan bakıldığında Mâturîdî'nin yukarıdaki akıl yürütmesi ile Kindî arasında bir benzerlik bulunduğu söylenebilir. Onun bir başka eleştirisi de Markinyoncuk açısından değişimin önceliği ve sonradanlığı arasında bir farkın olmadığıdır. Onlar hem bu karışımın nur ile zulmetin önceki konumunda bulunmayıp, bilahare yaratılacak nesne ve olayları üstlenecek şekilde gelişen bir değişimin (tagayyür) olduğunu ileri sürmüşler hem de bu karışımın bir kadirin kudret sıfatıyla meydana gelmesiyle, zatı sayesinde meydana gelmesi arasında da fark görmemişlerdir. Böylece onlar ne Allah'ın kudret sıfatını ne de O'nun zatını idrak edebilmişlerdir.¹¹⁴

Mâturîdî'nin açıklamalarındaki ikinci eleştiri ise, atomculuk kuramı bağlamında cevherlerin de girişimliliğinin olup olmadığı tartışmasına bağlanabilir. Zira kelamcılar, Nazzâm (230/845) hariç, cevherlerde girişimliliğin olmadığı konusunda fikir birliği içindedirler. Kelamcılara göre cevherlerde birleşme, ya yan yana gelme (mücaveret) ya da toplanma suretiyle gerçekleşir. Yani iki cevherin iç içe geçmesi (tedahül) mümkün değildir.¹¹⁵ Mu'tezileye göre de cisimlerin yan yana gelmesi, birbiriyle temas etmesi mümkün iken aralarında bir girişimliliğin olması (mudahale) mümkün değildir.¹¹⁶

Kâdî Abdulcebbar ve Mâturîdî'nin Maniheizme yönelik eleştirilerini oluş (kevn) ve birleşme (telif)

ilkelerine bağlı olarak yürütmeleri oldukça önemlidir. Buna göre cisim daima müellef, mürekkep varlık demektir. Cisim kısaca birleşme veya terkip olgusuna delalet eden anlamı çağrıştırır.¹¹⁷ Bu nedenle iki kadim varlığın karışarak bir varlık meydana getirmesi bir oluşu ve birleşmeyi içermelidir. Oluş ve birleşmenin gerçekleştiği bir varlığın ise kadim olması imkânsızdır.

Mâturîdî için düalistlerin nur ile zulmet arasındaki anlaşmazlığı cevher statüsünde kabul etmeleri de eleştirileri geçersiz kılmayacaktır.¹¹⁸ Doğal olarak değişim nitelik ve nicelik bakımından bir başkalaşımı ifade eder. Cevherle ise değişme konu olamayan varlık tipleridir. Değişim ve başkalaşım arazlara aittir. Bu ise, o varlıkta yeniden bir oluşu gerektirir. Aslında temel mantık şu ilkede yatar: *Bütün, parçalardan daha fazla bir şeydir.*

Yukarıda da gördüğümüz gibi kelamcılar varlıkta temellenen hem sonsuzun birleşme ve karışım gibi bir başkalaşıma girerek kadim kalamayacağına hem de ezeli olandan zorunlu olarak değişimin gerçekleşmesine şiddetle karşı çıkmışlardır. Çünkü bu karşı çıkışın arkasında yer alan temel etken; Tanrı yalnızca dünyanın yaratıcısı değil, aynı zamanda varlığın düzeninin devam etmesinin de yegâne nedenidir. Atom ve araza dayalı metafizik kozmolojide varlık sürekli olarak yeniden yaratılır. Kelamcılar aynı zamanda Aristotelesçi *potansiyellik ve fililik* ayrımı ile birlikte onun nedenliliğe uygulanışına da şiddetle karşı çıkmışlardır. Çünkü Aristoteles için nedenlilik, gerçek bir varlığın bir takım potansiyellerini fiile dönüştürdüğünde ortaya çıkar. Fakat Kelamcılar için varlığın diğer varlık üzerindeki bu tür bir etkisi kabul edilemezdir. Zaman boyunca varlıkları sürekli olmadığından, varlıktaki her hangi bir değişim atomun neden olduğu bir-değişim olamaz. Değişim yalnızca bir birini izleyen örneklerde, Tanrı'nın yeni durumlarda yarattığı atomlar ve arazlarla olur. Bu nedenlerden dolayı, kaçınılmaz olarak Kelamın metafizik kozmoloji öğretisi dünyada ikincil nedenlerin maddenin asli özelliği olduğu fikrinin yadsınmasına yol açmıştır.¹¹⁹ Buna göre Tanrı var olan yegâne nedendir ve her şey; bir anda var olan varlıkların yeni durumları için Tanrı'nın yarattığı atom ve arazlar yoluyla onun doğrudan eyleminin bir sonucudur. Kâdî Abdulcebbar'ın şu sözleri bizim yukarıdaki çıkarımımızın adeta bir kanıtını oluşturur:

"Kadim olanın yokluğu ve butlanı düşünülemez. Bu delil iki ilkeye dayanır; birincisi arazların yokluğu



mümkündür. Arazların yokluğunun mümkün olmasının delili birleşik olanın ayrılmasıyla birleşmenin, hareketli olanın sükûnu ile hareketin sona ermesidir. Kâdim olanın yokluğunun mümkün olmamasına gelince, kuşkusuz kâdim kâdemi kendindedir. Zati sıfatlardan biriyle sıfatlanmış olan, her hangi bir durumda ondan ayrı düşünülemez. Arazların sonradan olduğu ispatlanmış olursa bunların bir muhdise ve faile ihtiyaçları kanıtlanmış olur.”¹²⁰

Sonuç

Sonuç olarak Kelamcılar özelde Maniheistlere genelde ise düalistlere karşı eleştirilerinin merkezine atomculuk kuramının temel ilkelerini yerleştirmiş görünmektedirler. Böylece kelamcılar kozmostaki oluşu arazlara dayalı olarak açıklayarak cevherin bizatihi değişimin nedeni olamayacağını ispat etmeye çalışırlar. Bu yöntemin temelinde “Gnostik Kozmolojiye” dönük eleştirinin güçlü bir şekilde yer aldığı bir gerçektir.

Kelamcılar gnostik düşüncenin temsilcilerine karşı öğretilerindeki farklılıklara rağmen ortak bir akıl tasavvurundan hareket etmişlerdir. Bu ortak aklın temel özelliğini rasyonel ve mantıksal olanı incelemek

şeklinde özetleyebiliriz. Mitik aklın kozmosu tanrısal güçlerin bir savaş alanı olarak kabul etmelerine karşılık, kozmosun açıklanmasında fizik kuramını tercih etmeleri, onlara yönelik eleştirilerinde kelami yöntemin mantıki yapısı olan nazar ve istidlali akla uygun olarak müşahede edilebilen olgulardan hareket etmeleri bunun en açık kanıtıdır. Bunlar bize gösteriyor ki kelamcılar düalistlerin maddenin temel nitelikleri konusundaki yaklaşımlarını derinlemesine bilmektedirler. Özellikle onlar düalistlerin kozmosu açıklamada niçin yetersiz olduklarını çok iyi kavradıklarını görürüz. Bundan dolayı kelamcılar Gnostiklere karşı fiziki eleştirilerini bu konuya yoğunlaştırmışlardır.

Kozmostaki kötülüğü ve kozmostaki düzeni açıklama da kendi iç mantıkları gereği farklı tasavvurlara sahip olsalar da, Mâturîdî ve Mu'tezili düşünürler adalet ve hikmete bağlı bir teoloji düşüncesinden hareket etmişlerdir. Muhtemelen Maniheizm gibi uzun yıllar Hıristiyanlık düşüncesini tehdit etmiş bir düalist gnostik düşüncenin Müslüman coğrafyada çok hızlı bir yenilgiye uğramasının sebebinin bu ortak akıl olduğunu düşünmek çok da yanlış olmayacaktır.

Dipnotlar

- 1 Osman Aydınlı, *Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış doktora tezi), İstanbul, 2001, s.33.
- 2 M. G. S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, Haz. Metin Karabaşoğlu, İstanbul, 1995, I, ss. 182-185.
- 3 Bkz. Mehlem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002, s.27.
- 4 Şafiqullah Erkin, *İslamlaşma Sürecinde Belh Şehri*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2005, s. 27.
- 5 Şafiqullah Erkin, *age*, ss. 28-29; Avesta: Vendidad (English): Fargard 2. Yima (Jamshed) and the deluge.25-29. (<http://www.avesta.org/vendidad/vd2sbe.htm>).
- 6 Zekeriya Kitapçı, “Buhârâda İslamiyetin Yayılışı ve Yerleşmesi”, *Milli Kültür*, Ankara, 1977, c. I, sayı: 3, s. 52.
- 7 Ünver Günay-Harun Güngör, *Türk Din Tarihi*, İstanbul, 1998, s. 161.
- 8 Zekeriya Kitapçı, *Orta Asya'da İslamiyet'in Yayılışı ve Türkler*, Konya, 1994, s. 59.
- 9 Hasan Kurt, *Orta Asya'nın İslamlaşma Süreci (Buhârâ Örneği)*, Ankara, 1998, s. 45.
- 10 *A.g.e.*, s. 60-61.
- 11 *A.g.e.*, s. 221-223.
- 12 *A.g.e.*, s. 225.
- 13 *A.g.e.*, s. 162.
- 14 Osman Aydınlı, *a.g.e.*, s. 465.
- 15 *A.g.e.*, s. 467.
- 16 Aydın Usta, *a.g.e.*, s. 317.
- 17 Bahyeddin Ögel, *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara, 1991, s. 349.
- 18 Ünver Günay-Harun Güngör, *a.g.e.*, s. 164.
- 19 Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, İstanbul, 1983, s. 183.
- 20 Bahyeddin Ögel, *a.g.e.*, s. 349.
- 21 Bahyeddin Ögel, *a.g.e.*, s. 349.
- 22 Osman Aydınlı, *a.g.e.*, s. 460.
- 23 İbnü'n-Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk (ö. 385/955), *Kitabü'l-Fihrist*, tah. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s. 410.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTÜRİDÎ SEMPOZYUMU

- 24 Fuad Köprülü-W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, 1973, s.88.
- 25 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, tah. İbrahim Ramazan, s.410-411; Fuad Köprülü- W. Barthold, *a.g.e.*, s. 90-91.
- 26 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, tahk. İbrahim Ramazan, s.410.
- 27 el-Kerderî, Hafuziddin b. Muhammed (827/1423), *Menâkıbu Ebi Hânife*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1981, c. II, s. 514.
- 28 en-Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tâbsıratu'l-Edille*, tahk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, c. I, s. 467.
- 29 Ashirbek Müminov-Anke Von Kuegelgen, *Mâtürîdî Döneminde Semerkant İlahiyatçıları (4/10. Asır)*, Ankara, 2003, s. 266.
- 30 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitabu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam yayınları, 2002, s. 196-220.
- 31 Bkz. el-Mâtürîdî, "İçindekiler", *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2002.
- 32 Andrea Piras, "Mani", *Gale Encyclopedia of Religion*, c. VIII, ed. Lindsay Jones, New York: Thomson Gale, 2005, s. 5646; Kurt Rudolph "Maniheizm", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Mustafa Bıyık, 2002/I, ss.378-393.
- 33 Bkz. Andrea Piras, "Mani", *Gale Encyclopedia of Religion*, C. VIII, s.5646.
- 34 Andrea Piras, *a.g.m.*, s.5649.
- 35 Kurt Rudolph, *a.g.m.*, s.382-383.
- 36 Aktaran Prods Oktor Skjærvø, *An Introduction to Manicheism* (Yayımlanmamış Ders Notları) Harvard University, 2006, s.31-32.
- 37 Stroumsa-Sarah-Gedaliahu G. Stroumsa, "Aspects of Anti-Manichean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam", *The Harvard Theological Review*, c. 81, sayı: 1, 1988, s.42-47.
- 38 Donald X. Burt, *Augustine's Work: An Introduction to His Speculative Philosophy*, Lanham, Md. University pres of America, 1996, s.15.
- 39 İbnu'n-Nedim, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb b. İshâk (ö. 385/955), *Kitabü'l-Fihrist*, tah. İbrahim Ramazan, Beyrut, 1994, s.410.
- 40 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, ts. 410-411; Fuad Köprülü- W. Barthold, *a.g.e.*, s. 90-91.
- 41 Chokr, *a.g.e.*, s.55-56.
- 42 Bkz. Mehlem Chokr, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yayınları, İstanbul 2002, ss. 74-75.
- 43 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 399,
- 44 *A.g.e.*, s. 399, 395-396.
- 45 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, s.399, 398-399; eş-Şehristâni, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim (ö. 548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, tah. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâûr, Beyrut: Daru'l-Marife, 1993, c. I, s.293.
- 46 *A.g.e.*, s.399, 396-397.
- 47 *A.g.e.*, s.399, 392-395.
- 48 Mehlem Chokr, *a.g.e.*, s. 78-79.
- 49 Bkz.: Mehlem Chokr, *a.g.e.*, s. 39.
- 50 Chokr, *a.g.e.*, s. 94-97.
- 51 Ugo Bianchi, "Dualism", *Gale Encyclopedia of Religion*, c. IV, s.2504-2505.
- 52 Kavramsallaştırma için bkz. Durmuş Hocoğlu, *Türk-İslam Düşüncesinde ve Modern Fizik'te Kozmos*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 1994, s.37.
- 53 Norman L. Geisler, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Boks, 1999, s.52.
- 54 Şinasi Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2007, s. 496.
- 55 * Işık Bahçeleri bazen cennet bahçeleri bazen de göksel, lahuti alem anlamını taşır, bkz. İbnu'n-Nedim, *The fihrist of al-nadim*, çev. Bayard Dodge, New York : Columbia University, 1970, c. II, s. 777.
- 56 ** İbnu'n-Nedim burada uzuv kelimesinin çoğulu olan Azvâ' kelimesini kullanır. Muhtemelen onların müşahhas varlıklar olduğu düşünülmektedir. İngilizce çevirisinde ise words kelimesi tercih edilmiştir. Bu anlamıyla da "sıfat" kelimesi kullanılabilir.
- 57 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 400.
- 58 Joseph Camphell, *Yaratıcı Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1994, s. 156.
- 59 Andrea Piras, "Mani", *Gale Encyclopedia of Religion*, c. VIII, s. 5652.
- 60 Agy.
- 61 * Bir kimsenin ruhu ile Tanrı arasında doğrudan bağlantı kurulabileceğini ileri süren dini sistem.
- 62 Jes. P. Asmussen, *Manichean Literature Reprerentative Texts Chiefly from Middle Persian and parthian Writings*, New York, 1975, s. 8.
- 63 Jes. P. Asmussen, *Manichean Literature*, s. 37-38.
- 64 Jes. P. Asmussen, *Manichean Literature*, s. 47.
- 65 Hıristiyanlıktaki beden-ruh ikiliği için bkz. Cengiz Batuk, *Mitoloji ve Tarihsellik*, İstanbul, 2006, s. 60 vd.
- 66 Şinasi, *Sâbiiler Son Gnostikler*, Ankara, 1995, s.127-128.
- 67 Cengiz Batuk, *Mitoloji ve tarihsellik*, s.79, 94.
- 68 Jes. P. Asmussen, *Manichean Literature*, s.50.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTURİDÎ SEMPOZYUMU

- 69 Bkz. Jes. P. Asmussen, *Manichean Literature*, s.59 vd.
- 70 Kâdı Abdulcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni (ö. 415/1024), *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, c. V: *el-Fıraku Gayrül-İslâmiyye*, nşr. Mahmûd M. el-Hudayri, Kahire; ed-Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts, s. 10; Jes. P. Asmussen, *Manichean Literature*, s.113.
- 71 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, c. V, s.10.
- 72 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, c. V, s.10.
- 73 Bkz. Joseph Campbell, *Yaratıcı Mitoloji Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu, İstanbul, 1994, s. 154-155.
- 74 Michael Allen Williams, *Rethinking Gnosticism An Argument for Dismantling A Dubious Category*, New Jersey, 1996, s. 96.
- 75 Michael Allen Williams, *a.g.e.*, s. 97-98.
- 76 Hans-J. Klimkeit, "Manichaen Kingship: Gnosis at Home in The World", *Numen*, c. 29, sayı: 1 (1982), s. 17.
- 77 Hans-J. Klimkeit, *a.g.m.*, s. 18.
- 78 Hans-J. Klimkeit, *a.g.m.*, s. 20.
- 79 Andrea Piras, "Mani", s. 5652.
- 80 *A.g.m.*, s. 5653.
- 81 Alice K. Turner, *Cehennem'in Tarihi*, çev. Ayhan Sargüney, İstanbul, 2004, s. 65.
- 82 İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, s.402-403.
- 83 Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s.500. İbnu'n-Nedim, *a.g.e.*, s. 403.
- 84 Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s.501.
- 85 Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s.502-503.
- 86 Nils Arne Pedersen, *Demonstrative proof in defence of God: a study of Titus of Bostra's Contra Manichaeos: the work's sources, aims, and relation to its contemporary theology*, Brill, Leiden, 2004, s. 17.
- 87 Jason BeDuhn, Paul Mirecki, *Frontiers of Faith The Christian Encounter with Manichaeism in the Acts of Archelaus*, Brill, Leiden, 2007.
- 88 İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdulcebbâr*, İstanbul: Rağbet, 2002. s. 117.
- 89 Nils Arne Pedersen, *a.g.e.*, s.17.
- 90 Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l Hamse*, tahk. Abdülkerim Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996, s.301.
- 91 İlyas Çelebi, *a.g.e.*, s. 264.
- 92 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, c. V, s.23.
- 93 el-Mâtürîdî, Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- (ö. 333/944); *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut; Dârü'l-Câmiiâtî'l-Misriyye, 1970, s.113; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İsam Yayınları, 2002, s.142.
- 94 Bkz. Jeffrey Alexander, *Augustine's Revision of A Philosophical Presupposition Underlying The Manichean View of God*, The Faculty of Theology of the University of St. Michael's College, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Toronto, 2005, s.18.
- 95 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.36; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.50.
- 96 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.36; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.50.
- 97 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.36-37; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.50-51.
- 98 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.115; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.145.
- 99 el-Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed (ö. 300/913), *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid*, nşr. H. S. Nyberg, Beyrut: Mektebetü Dârü'l-Arabiyye, 1993, s.30-31.
- 100 Sarah Stroumsa; Gedaliahu G. Stroumsa, "Aspects of Anti-Manichaean Polemics in Late Antiquity and under Early Islam", *The Harvard Theological Review*, c. 81, sayı: 1 (1988), s.41.
- 101 Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, "et-Tâdil ve't-Tecvîr", nşr. A. Fu'âd el-Ehvâni, Kahire; el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme ve't-Tibâa ve'n-Neşr, 1962, c. VI/I, s.7.
- 102 Bkz. Eric Lee Ormsby, *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, çev. Metin Özdemir, Ankara, 2001, s.32.
- 103 Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara, 1997, s.154; Kâdı Abdulcebbâr. *el-Muğni*, c. VI/I, s.50-51; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.216; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.276; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.221; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.281; Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhü'l-Usûli'l Hamse*, s.302; *el-Muğni*, c. VI/I, s.177.
- 104 Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, İstanbul, 1999, s. 693.
- 105 George Saliba, "The Ash'arites and the science of stars", *Giorge Ievi Della Vida Conferences Religion and Culture in Medieval Islam*, ed. Richard G. Hovannisian- Georges Sabagh, Los Angeles, 1993, s.90.
- 106 Alnoor Dhanani, "Kalam and Hellenistic Cosmology: Minimal parts in Basrian Mu'tazili Atomism, (yayınlanmamış doktora tezi), Harvard University, 1991. s.13-14.
- 107 Özellikle bu süreci anlamak için bkz. Alnoor Dhanani, *a.g.e.*, s. 15-31.
- 108 Alnoor Dhanani, *a.g.e.*, s. 42-43.
- 109 Bahsedilen eser S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, ed. C. W. Mitchell M. A, Oxford, 1992.
- 110 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.157; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.196, ; Kâdı Abdulcebbâr, *el-Muğni*, c. V, s. 10.



ULUSLARARASI İMÂM MÂTÜRİDÎ SEMPOZYUMU

- 111 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.157-158; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.197.
- 112 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.160; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.199-200.
- 113 Bkz. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul, 2005, s.17-19; Bekir Toplaoğlu, *İslâm Kelamcılarına ve Filozoflara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcip)*, Ankara, 1992, s. 50-52.
- 114 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.172; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.213. Burada nakledilen Türkçe metin ile Arapça metin tam olarak birbirini karşılamamaktadır. Bu fark tahkik farkından kaynaklanmaktadır.
- 115 Cüveynî, *İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Me'âli Abdülmelik b. Abdullâh (ö. 478/1085)*; *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, nşr. A. S. en-Nessâr, F. B. Avn, S. M. Muhtâr, İskenderiye: Münseâtü'l-Maârif, 1969, s.160.
- 116 el-Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâ'il (ö. 324/935-36); *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*, nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1963, s.327.
- 117 Bkz. Bâkallâni, Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib (ö. 403/1013); *Kitâbü Temhîdî'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, nşr. İmadüddîn Ahmed Haydar, Beyrut; Müessesetü'l-Kütübî's-Sakâfiyye, 1993, s.38, 40, 78-79; el-Cüveynî, *eş-Şâmil*, s.138, 401; İbn Fûrek, Ebû Bekr (406/1015), *Mücerredü Makâlât eş-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s.29.
- 118 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.159-160; *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s.199.
- 119 Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem ilişkisi*, Ankara, 1997, s.221-222.
- 120 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhü'l-Usûli'l-hamse*, s.93-94.