


FECR

FCR YAYIN LTD.
Genel Yayın No. | General Publication Number: 1674
FCR Sertifika No. | Certificate Number: 46550
ISNI: 0000 0004 4657 1968
ROR ID: ror.org/00zznvq98

Alt Marka | Imprint: Fecr
Yayın No | Publication Number: 1005

Kitap Adı : Fârâbî ve Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi
Book Title : The Relationship Between God and The Universe in al-Fārābī and al-Māturīdī
ISBN : 978-625-5576-60-6
DOI : doi.org/10.70458/fcr.9786255576606

Yazar | Author: Mehmet Demir | orcid.org/0009-0001-9946-6323
Kurum | Institution: Milli Eğitim Bakanlığı
ROR ID: ror.org/00jga9g46
Editör | Editor: Fatih Toktaş | orcid.org/0000-0002-3040-1249

Yayın Türü | Publication Type: Kitap | Book - Monograph
Yayın Dili | Language: Türkçe | Turkish
Ebat | Dimensions: 13,5 x 21 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 266 (xxviii + 238)

Yayım Tarihi | Publication Date: Ekim | October 2025
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Mizanpaj ve Kapak | Layout and Cover Design: FCR
Baskı ve Cilt | Printing and Binding: NY MATBAACILIK (Sertifika no: 50732)

Konu Kategorisi | Subject Categories
BIC: HRAB - İslami teoloji | Religion: Islam: theology
BISAC: REL063000 - Din / İslam / Teoloji | Religion / Islam / Theology
THEMA: QRAM - İslami teoloji | Islam: theology
LC Classification: BP166.1 - İslam teolojisi – Tanrı ve evren | Islam – God and the universe
DEWEY: 297.21 - İslam teolojisi – Tanrı ve âlem ilişkisi | Islamic theology – God and the world relationship
WoS Category: Philosophy | Felsefe
WoS Citation Topics Meso: 6.1 - Felsefi araştırmalar | Philosophical Inquiry
WoS Citation Topics Micro: 6.1.14 - İslam felsefesi ve teolojisi üzerine çalışmalar | Studies in Islamic Philosophy and Theology
Scopus Subject Areas: 1210 - Din ve Teoloji | Religious Studies

Atıf Bilgisi | Cite as: Demir, Mehmet. *Fârâbî ve Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi.* FCR Yayın Ltd., 2025.

© All rights reserved | FCR YAYIN LTD.

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 06050
Altındağ-Ankara/TÜRKİYE • Tel: +90 (312) 310 08 60
www.fcr.com.tr • fcr@fcr.com.tr

Fârâbî ve Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi

Mehmet DEMİR

Ankara 2025

Yazar Hakkında | About the Author

Mehmet DEMİR

1990 yılında Samsun'da doğdu. Lisansını Felsefe alanında, yüksek lisansını Kelâm alanında tamamladı. Milli Eğitim Bakanlığında çalışıyor. Kelâm, felsefe ve edebiyat alanındaki çalışmalarına devam etmektedir.

Yayınlar:

1. *Gölgeler* (Şiir), Cinius Yayınları, İstanbul 2017.
2. *Yakamozlar* (Hikaye-Mehmet Fani adıyla), Mahlas Yayınları, Ankara 2021.
3. "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru". *Akademik Kelâm Yazıları-I.* Editör: Fethi Kerim Kazanç - Zübeyir Üçtaş. Syf,163-194.Fecr Yayınları. Ankara 2023.

Mehmet DEMİR, was born in Samsun in 1990. He completed his undergraduate studies in Philosophy and his master's degree in Kalām. He works at the Ministry of National Education and continues his research in the fields of Kalām, philosophy, and literature.

Publications:

1. *Shadows* (Poetry), Cinius Publishing, Istanbul, 2017.
2. *Reflections of Moonlight* (Yakamozlar) (Short Stories – under the name Mehmet Fani), Mahlas Publishing, Ankara, 2021.
3. "The Conception of God in Imām al-Māturīdī." *Academic Kalām Writings – I.* Editors: Fethi Kerim Kazanç - Zübeyir Üçtaş. pp. 163–194. Fecr Publishing, Ankara, 2023.

Kitap Hakkında

Fârâbî ve Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi

Âllah-âlem ilişkisi problemi, İslâm düşüncesinde felsefe ve kelâm geleneğinin üzerinde düşünce ürettiği ve ekoller arasında yoğun tartışmaların yaşanmasına sebebiyet veren temel metafizik problemlerinden birisidir. Bu çalışmada; İslâm felsefesinin kurucu ismi Fârâbî ile kelâm geleneğinde Mâturîdiyye mezhebinin kurucu önderi olan İmâm Mâturîdî'nin, Allah-âlem ilişkisine yönelik yaklaşımlarını, mensup oldukları felsefe ve kelâm ekolleri bağlamında analiz edilerek, karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymak amaçlanmıştır. Ayrıca tezimizde Fârâbî'nin ve Mâtûrîdî'nin Allah tasavvurlarının âlem anlayışlarına nasıl yansıdığı tespit edilmiştir. Tezin kapsamı iki düşünürün Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiye dair düşünceleriyle sınırlandırılmıştır. Araştırmada Allah-âlem ilişkisi meselesi, nitel bir yöntemle, karşılaştırmalı analiz çerçevesinde ele alınmış, her iki düşünürün de bu doğrultuda vardıkları sonuçlara eleştirel bir tutumla yaklaşılmıştır. Fârâbî'nin felsefe alanındaki eserleri ve Mâturîdî'nin kelâm ve tefsir alanındaki kitapları birincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Tezde konunun kapsamına dahil olan meselelerin daha iyi anlaşılmasına hizmet edebilecek klâsik kaynaklardan istifade edildiği gibi, günümüz literatüründe yazılmış metinlerden de faydanılmış ve dolayısıyla bu metinler ikincil kaynak olarak kullanılmıştır. Bu tez, Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine yönelik düşüncelerini, karşılaştırmalı bir şekilde doğrudan inceleyen ilk çalışma olması hasebiyle literatüre özgün bir katkı sunmaktadır.

Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğine bağlı bir filozof olarak Fârâbî; sudûr teorisi bağlamında âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak taştığını/feyzettiğini savunurken, İmâm Mâturîdî; hudûs nazariyesi bağlamında âlemin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle yoktan yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda Mâturîdî'nin Tanrı anlayışı; klâsik kelâm geleneğinin zâtı ve sıfatlarıyla âlem üzerinde doğrudan tesir eden, müdebbir ve fâil-i muhtâr olarak benimsediği Tanrı tasavvurunu yansıtırken, Fârâbî'nin telakkisi; klâsik Meşşâî felsefenin bir metafizik illet olarak, âlemdeki nedensellik zincirinin ezelî kaynağı ve zorunlu ilk sebebi olarak kabul ettiği mûcib bi'z-zât bir Tanrı düşüncesini ifade etmektedir.

Fârâbî, Tanrı-âlem ilişkisine dair yaklaşımında zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımınına dayanırken, Mâturîdî'nin probleme kelâmî bir perspektifle kadîm varlık-hâdis varlık temelinde yaklaştığı görülmektedir. Fârâbî'nin felsefî ve akıl temelli düşüncesi ile Mâturîdî'nin kelâmî bir dille inşâ ettiği akıl-vahiy bütünlüğüne ve dengesine dayanan perspektifi, İslâm düşüncesinin felsefî ve teolojik zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesinin yanı sıra, iki ayrı ekolün ontolojik, epistemolojik ve metafizik dünya görüşünü de yansıtmaktadır. Kelâm ve felsefe arasındaki metafizik gerilim ve ayrışmaların Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî örnekliği üzerinden çözümlenmesi, literatürde önemli bir boşluğu doldurmasının yanında eleştirel bir değerlendirme zemini oluşturması açısından da önem taşımaktadır.

Anahtar Sözcükler: Allah-Âlem İlişkisi; Fârâbî; Sudûr Teorisi; Mâturîdî; Yoktan Yaratma; Hudûs nazariyesi

About the Book

The Relationship Between God and The Universe in al-Fārābī and al-Māturīdī

The problem of the God-universe relationship is one of the fundamental metaphysical issues that has led to intense debates among the schools and traditions of philosophy and kalām in Islamic thought. The aim of this study is to analyze and comparatively examine the approaches of Imām al-Māturīdī-one of the prominent representatives of the kalām tradition-and al-Fārābī-one of the founding figures of Islamic philosophy-regarding the God-universe relationship, in the context of their respective philosophical and theological traditions. Furthermore, the study identifies how al-Fārābī's and al-Māturīdī's conceptions of God shape their understanding of the universe. The scope of the thesis is limited to a comparative analysis of their views within the framework of classical metaphysical and theological sources. A qualitative research method with a critical approach has been employed. Al-Fārābī's works on philosophy and primary texts in al-Māturīdī's field of kalām were primarily utilized. In addition to the classical sources that serve the scope of the thesis, relevant modern literature and secondary sources have also been used. In this respect, the study makes an original contribution to the literature as the first research that directly and comparatively analyzes the perspectives of al-Fārābī and al-Māturīdī on the God-universe relationship. As a philosopher of the Neoplatonic tradition, al-Fārābī argues that the universe necessarily emanated from God through a process of emanation.

In contrast, Imām al-Māturīdī, from the perspective of the hudūth theory, maintains that the universe was created by God's absolute will and power out of nothing. Accordingly, Māturīdī's conception of God—who directly influences the universe with His essence and attributes—reflects the classical kalām understanding of a volitional and purposeful Creator. Al-Fārābī, on the other hand, presents a metaphysical view in which the existence of the universe is necessary and eternal due to its source, and he does not accept the idea of a creation ex nihilo.While al-Fārābī addresses the relationship between God and the universe from a

perspective of necessary being and ontological dependence, al-Māturīdī approaches the issue from a theological standpoint, emphasizing the contingency and created nature of the universe. Al-Fārābī's philosophical framework is shaped by reason and metaphysical principles, whereas al-Māturīdī constructs his kalām approach in a language that integrates reason and revelation. The thesis reflects the richness and diversity of classical Islamic thought, particularly regarding the metaphysical tensions and distinctions between kalām and philosophy. Resolving the God-universe relationship through the examples of al-Fārābī and al-Māturīdī contributes both to the understanding of the classical intellectual background and to a critical evaluation of its contemporary significance.

Keywords: God-universe relationship; al-Fārābī; Theory of Emanation; al-Māturīdī; Creation ex nihilo; Theory of Hudūth

TAKDİM

İslâm düşünce geleneği kendi içerisinde farklı alanlarda tesis edilmiş ve geliştirilmiş birçok düşünce ekolünü bünyesinde barındırır. Varlık hakkında küllî olarak araştırma yapma iddiasında bulunan düşünce ekolleri arasında üç büyük düşünce geleneği karşımıza çıkmaktadır. İslâm düşünce tarihinde bu disiplinler kelâm, felsefe ve tasavvuf olmak üzere üç ana gelenekten oluşur. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in ahirete irtihali sonrasında karşı karşıya kaldıkları inançsal sorunlar karşısında bağlı bulundukları dinî zemin üzerinde hayatı siyasî, toplumsal, kültürel ve fikrî sâiklerle Kur'ân ve Sünnet ışığında yeniden inşâ etme sorumluluğunu üstlenmişlerdir. Çekirdeğini tevhid inancının oluşturduğu bir zemin üzerinde yürüyen Müslüman âlimler, akıl-vahiy uyumuna dayalı çeşitli düşünce biçimleri geliştirmişlerdir. Kur'ân ve Sünnet üzerinden hayatı teorik ve pratik olarak şekillendirme ve yaşama gayesi akıl ile vahiy arasındaki uyuma dayanan bütüncül bir düşünce sisteminde kendisini göstermiştir. Varlık, bilgi ve değer alanında, Tanrı-âlem ilişkisi ve Tanrı-insan ilişkisi hakkında yürütülen teorik çalışmalar, varlığın bütününe ilişkin idrakin geliştirilmesi, insan yaşamının açıklanması ve anlamlandırılması noktasında bizlere zengin bir düşünce mirası bırakmıştır. İslâm dini dört halife, Emeviler ve Abbâsîler dönemlerinde hızlı bir şekilde dünyanın büyük bir bölümüne yayılıp hâkim olmuştur. İslâmiyet'in hâkimiyet kurduğu bu bölgeler arasında Helenistik kültürün etkisini gösterdiği Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika gibi bölgelerin yanı sıra, Sâsânî kültürünün yaşandığı İran gibi havzalar da yer almaktadır. Abbâsîler döneminde yoğun tercüme hareketleriyle birlikte İslâm düşüncesine köklü bir şekilde aktarılan kadîm bilim ve felsefe eserleri, İslâm medeniyet havzasında yeniden yaşama ve incelenme imkânına kavuşmuştur. İçerisinde birçok din, inanış, medeniyet, dil ve kültürün yer aldığı kozmo-

polit bir dünyada özgüvenle yürütülen çalışmalar, hiç kuşkusuz İslâm düşüncesinin teşekkül ve gelişiminde önemli merhalelerin kat edilmesine imkân sağlamıştır.

İslâm düşünce tarihinde Ebû Nasr el-Fârâbî (ö. 339/950) ve Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (ö. 333/944) özgün ve kurucu bir yönü vardır. Düşünce tarihindeki konumu ve önemi, fikirleri, öğrencileri ve eserleri yoluyla açığa çıkan bu iki Türk düşünürü Orta Asya'da aynı zaman diliminde yaşamışlardır. İslâm dünyasında Muallim-i Sânî (İkinci Öğretmen), Batı'da ise Alpharabius olarak anılan Fârâbî, İslâm felsefesinin önde gelen bir filozofudur. Muallim-i Sânî olarak anılmasının asıl sebebi, İslâm dünyasında Aristo mantığını bütün bölümleriyle felsefî müfredata yerleştirmesine bağlanır. Fârâbî, düşünce dünyasında uyguladığı yöntem, kullandığı terminoloji ve kurduğu metafizik sistem açısından İslâm felsefesini temellendirip geliştiren, âdeta onu yeni baştan kuran öncü bir filozoftur. Mâturîdiyye mezhebinin kurucusu olan kelâmcı, müfessir ve fakih kimliğiyle tanınan Ebû Mansûr el-Mâturîdî ise; Sünnî kelâmın kurucu düşünürlerindendir. Hanefî mezhebine mensup olan Mâturîdî, İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) kelâm alanında ortaya koyduğu düşünceleri geliştirmesi, Ebû Hanîfe'nin çerçevesini çizdiği akîdeleri kelâm metodunu kullanarak eserleri yoluyla güçlü bir şekilde temellendirmesiyle Mâturîdiyye mezhebinin tesis ve teşekkülünü sağlamıştır. Hanefî-Mâturîdî geleneğin tesis ve teşekkülü ile birlikte, akıl-nakil bütünlüğüne ve uyumuna dayanan bu düşünce sistemi, Müslümanların büyük bir çoğunluğunu kendisine bağlamayı başarmıştır. Fârâbî'nin felsefî ve akıl merkezli yaklaşımı ile Mâturîdî'nin akıl-vahiy bütünlüğüne dayanan kelâmî perspektifi, İslâm düşüncesinin felsefî ve teolojik anlamda zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtmaktadır.

İslâm düşüncesinde kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin üzerinde düşünce ürettiği, teoriler geliştirdiği en köklü tartışma konularından birisi, hiç kuşkusuz Allah-âlem ilişkisidir. Bu me-

sele, metafizik problemler yanında varlık anlayışı bağlamında ontolojiden, epistemolojiye; Tanrı tasavvuru ve toplum düzeni bağlamında ise ahlâktan siyasete dek uzanan kuşatıcı bir mâhiyete sahiptir. Tanrı ile evren arasındaki ilişki biçimi, bir özne olarak insanın Tanrı tasavvurunu, insanın âlem içindeki konumunu, varlık ve bilgi anlayışını da belirlemektedir. Bu bağlamda Allah-âlem ilişkisi konusu kelâm, felsefe ve tasavvuf ekollerinin temel meselelerinden biri olmuştur. Nitekim bu mevzu, İslâm düşüncesinde etkin bir konumda bulunan muhtelif ekollerin meselelere yaklaşım biçimlerini, ürettikleri teorileri ve uyguladıkları yöntemleri yansıtmak suretiyle birçok tartışmaya sahne olan temel problemlerden birisi olarak telakki edilir. Allah-âlem ilişkisi konusunda şu sorular büyük öneme sahiptir: Tanrı ile evren arasında nasıl bir ilişki vardır? Tanrı evreni hammaddesiyle birlikte yoktan mı yaratmıştır? Yoksa evren Tanrı'dan sudûr teorisinde olduğu gibi taşarak (feyz) mı var olmuştur? Tanrı'nın yaratmasının mâhiyeti nasıl açıklanabilir? Evren Tanrı'yla birlikte ezelî midir yoksa hâdis midir? Bu gibi sorular kapsamında kelâm ve felsefe disiplinlerinin söz konusu problemi çözümlemeye çalıştıkları, üzerine farklı teoriler geliştirdikleri görülmektedir. İslâm düşünce tarihinde Mâturîdiyye mezhebinin kurucu önderi olan Mâturîdî, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında yoktan yaratma nazariyesini savunurken, İslâm felsefesinin öncü ve kurucu isimlerinden Fârâbî ise Yeni Eflatuncu felsefe geleneğinden tevarüs ettiği sudûr teorisini benimsemiştir.

Fârâbî, sudûr teorisi bağlamında bütün mümkünlerin Tanrı'nın varlığından ezelî ve zorunlu olarak çıktığını ifade eder. Buna göre Tanrı'nın varlığı ile âlemin varlığı arasında zaman bakımından değil de, zât bakımından bir öncelik-sonralık ilişkisi bulunmaktadır. Burada kelâmcıların ve filozofların Allah tasavvurlarının âlem anlayışlarına ve evrende var olanlar arasında olup bitenleri açıklama modellerine yansıdığı görülmektedir. Mâturîdî'nin düşüncesinde ise yalnızca Allah kadîmdir ve için-

dekilerle birlikte bütün âlem hâdistir. Dolayısıyla âlem Allah'ın kudreti ve iradesiyle dilediği bir zamanda ve mekânda yoktan yaratılmıştır. Allah'tan başka kadîm bir varlık ise asla düşünülemez. Bu noktada Mâturîdî'nin Allah-âlem ayrımı üzerinden kadîm varlık-hâdis varlık düşüncesine geçmekte olduğu görülmektedir. Onun tasavvuruna göre Allah âlem üzerinde kâdir-i muhtârdır ve âlem hakkında yoktan yaratma ilkesi vazgeçilmez bir esastır. Nitekim yoktan yaratma ilkesi bütün kelâm geleneğinin üzerinde ittifak ettiği bir esastır. Böylece Allah'ın fiili olarak âlem, yoktan yaratılmış bir varlık (mahlûk) konumundadır. Âlemin varlığının başlangıcı ve sonu ise kudretinin ve hikmetinin sınırı bulunmayan müdebbir bir yaratıcıya bağımlı kılınmaktadır.

İmam Mâturîdî'nin varlık anlayışı, onun, kendisiyle Allah-âlem ilişkisini temellendirdiği kadîm-hâdis ayrımına dayanır. Bu temel ayrım, Mâturîdî'nin felsefî akımların, özellikle de Dehriyye'nin ve filozofların 'âlemin ezelîliği' iddialarını reddetmesinin zeminini oluşturur. Bu çerçevede Mâturîdî'nin âlemin fiziksel yapısını açıklarken atomcu (cevherci) mu yoksa arazcı mı olduğu konusunu kesin hatlarla belirlemek zor olsa da, eldeki veriler onun araz teorisine daha yakın bir konumda durduğunu ve onun bu konudaki asıl amacının teolojik olduğunu göstermektedir. Önde gelen bir Mâturîdî kelâmcısı olan Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Mâturîdî'nin günümüze ulaşmayan *Kitabu'l-Makâlât* isimli eserinde, âlemin bütünüyle arazlardan oluştuğu görüşünün "*biraz daha tercihe şayan olduğunu*" aktarmıştır. Araz teorisine yakın durmasına rağmen Mâturîdî'nin atomculuk karşıtı bir kelâmcı olarak nitelendirilmesi de pek mümkün değildir. O, maddenin sonsuzca bölünebileceği fikrini reddeder, çünkü bu durum âlemin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğu ilkesiyle çelişir. Mâturîdî için bu fiziksel teorilerdeki asıl amaç, âlemin, ister cevher, isterse araz olsun hangi temel parçacıktan oluştuğunu kesin olarak belirlemekten ziyade, âlemin sonlu, sınırlı, parçalardan oluşan ve dolayısıyla hâdis bir yapıya sahip olduğunu

ispatlamaktır. İster atomlardan isterse arazlardan oluşsun, âlemin parçalardan müteşekkil olması, onun ezelî olamayacağını ve bir yaratıcıya muhtaç olduğunu gösterir. Bu nedenle İmam Mâturîdî, bu tür fiziksel tartışmaları, dinin temel ilkeleri (usulü'd-dîn) açısından ikincil düzeyde görmüştür. Nitekim Nesefî, Mâturîdî'nin bu konuda kesin hüküm vermekten kaçınarak, *"Bu konuda susmak daha uygundur. Çünkü bunu bilmemenin bir farzı terk etmek olduğuna dair bir şey bilmiyoruz"* diye söylediğini aktarır. Mâturîdî'nin varlık anlayışı teolojik hedeflerle şekillenir. Onun âlemin fiziksel yapısı konusunda doğrudan bir "atomcu" olduğu söylenemez; aksine, âlemin arazlardan oluştuğu görüşüne daha sıcak baktığı anlaşılmaktadır. Ancak onun için bu konu, âlemin sonradan yaratıldığını (hudûs) ve mutlak bir yaratıcıya muhtaç olduğunu kanıtlama ve temellendirme amacına hizmet eden bir araçtır (vesâil).

Mâturîdî'ye göre Allah'ı tanımanın ve O'nun âlemle ilişkisini doğru anlamanın yolu, O'nun sıfatlarını bilmekten geçer. Sıfatlar, O'nun mutlak kemâlini ve yetkinliğini ifade eder. Bir kelâmcı olarak Mâturîdî'nin düşünce sisteminde Allah-âlem ilişkisi ilâhî sıfatların işlevi ve tesiri üzerinden kurulmaktadır. Allah'ın sıfatları konusu kelâm ilminde merkezi bir öneme sahiptir. Mâturîdî'nin meselelere Allah'ın zâtını tüm noksan sıfatlardan tenzih eden bir hassasiyet içinde yaklaştığı görülmektedir. Onun sıfat anlayışı, kendisinden derinlemesine etkilendiği İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin düşünceleriyle örtüşmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin tespit ettiği ve eserlerinde özlü bir şekilde dile getirdiği itikadî prensipler, başta Mâturîdî olmak üzere kendisinden sonra gelen bütün Hanefî-Mâturîdî geleneği derinlemesine etkilemiştir. Buna göre Allah'ın bütün sıfatları kendisine özgü anlamıyla eşsizdir. Sıfatların varlığı, tevhide zarar veren bir mâhiyet taşımamaktadır. Allah'ın ister zâtî isterse fiilî olsun bütün sıfatları ezelîdir. Allah'ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır. Allah hiçbir sıfatını sonradan edinmiş ve onunla yetkinlik kazanmış

değildir. Mâturîdî Allah'ın sıfatları konusunda Ebû Hanîfe gibi düşünmektedir. Buna göre Allah her türlü noksan sıfatlardan münezzeh olarak, kâinatı yaratmadan önce hangi hal üzere bulunuyor ise kâinatı yarattıktan sonra da aynı hal üzere bulunur.

Mâturîdî'ye göre, Allah'ın hayat, ilim, kudret, irade, semi', basar, kelâm ve tekvîn (yaratma) gibi tüm sübûtî sıfatları ezelîdir. Allah, âlemi yaratmadan önce de hâlık (yaratıcı) ve rezzâkdır (rızık verici). O, ezelî sıfatlarını sonradan kazanmamıştır; çünkü bu O'nun zâtında bir değişime ve noksanlığa işaret ederdi. Mâturîdî'nin sıfat anlayışının en özgün yönlerinden biri, yaratmayı ifade eden tekvîn sıfatını diğer sübûtî sıfatlar gibi ezelî ve zâtî bir sıfat olarak kabul etmiş olmasıdır. Ancak ona göre tekvîn (yaratma sıfatı) ile mükevven (yaratılan şey) tümüyle birbirinden ayrıdır. Sıfatın ezelî olması, yaratılanın da ezelî olmasını gerektirmez. Allah, ezelî olan yaratma sıfatıyla, dilediği varlığı, ilminde ve iradesinde belirlediği zamanda varlık alanına çıkarır. Mâturîdî'nin kelâmî sisteminde Allah-âlem ilişkisini açıklamaya ve anlamlandırmaya yönelik düşüncelerinin oluşumunda dinî nasların ve klâsik kelâm geleneğinin entelektüel yapısının etkisi açıktır.

Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı'nın sıfatları, O'nun birliği (tevhid) ve mutlak yetkinliği ilkeleriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Fârâbî, Tanrı tasavvurunu geliştirirken O'nun zâtını her türlü noksanlıktan, yaratılmış özelliklerinden ve çokluktan arındırma (tenzih) ilkesini merkeze alır. Bu nedenle, Tanrı'ya atfedilen sıfatların, O'nun zâtından ayrı, ona eklenmiş manalar olmadığını, aksine zâtının kendisi olduğunu savunur. Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı, her şeyden önce İlk Mevcut (el-Mevcûdu'l-Evvel) ve İlk Sebep (es-Sebebü'l-Evvel) olarak tanımlanır. O, varlığının bir sebebi, başlangıcı veya sonu olmayan, varlığı kendinden olan yegâne varlıktır. Âlemdeki diğer bütün varlıklar 'mümkün varlık' kategorisindeyken, Tanrı varlığı zorunlu olan ve yokluğu düşünülemeyen 'zorunlu varlık'tır (vâcibü'l-vücûd). Bu sıfatlar, O'nun

bütün varlıkların nihai kaynağı ve nedeni olduğunu ifade eder. Tanrı, varlığını sürdürmek için başka hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi O'nun varlığı bir gayeye de bağlı değildir. Çünkü bu durum O'nun bir sebebe bağlı olmasını gerektirir ki bu, O'nun İlk Sebep olmasıyla çelişir. Fârâbî'nin Tanrı tasavvuruyla uyumlu olacak şekilde Tanrı'ya felsefî sıfatlar diyebileceğimiz manalar nispet ettiği görülmektedir. Bu kapsamda zorunlu varlık olan Tanrı, birdir (ehad). Bu birlik, sayısal bir birlik değildir; O, parçalara ayrılamayan, bileşik olmayan, mutlak anlamda basit bir varlıktır. Eğer O'nun bir benzeri veya ortağı olsaydı, varlığı tam ve mükemmel olmazdı. Dolayısıyla O'nun birliği, O'nun varlığının mutlak yetkinliğinin bir gereğidir.

Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı, mutlak iyidir (hayr-ı mahz). O'nun cevheri sırf iyiliktir ve fiillerinden asla kötülük sâdır olmaz. Âlemdeki her şeyin varlığı ve düzeni, O'nun bu mutlak iyiliğinin bir yansımasıdır. Tanrı cömerttir (cevâd). Âlemin varlığı, Tanrı'nın sonsuz cömertliğinin bir sonucudur. Bütün varlıklar, O'nun cevherinden bir taşma (feyz) ile varlık kazanır. Ancak bu cömertlik, bir amaç veya sonradan kazanılmış bir özellik değildir; O'nun zâtının bir gereğidir. Fârâbî, Tanrı'nın bilgi ve akıl sahibi oluşunu da O'nun zâtıyla özdeş görür. Tanrı, âlimdir (bilen) ve hakîmdir (hikmet sahibi). O, en üstün varlık olarak en üstün bilgiyle kendi zâtını bilir ve bu, hikmetin en yetkin halidir. Fârâbî'ye göre Tanrı haktır. Çünkü O, varlık bakımından en yetkin olandır ve aynı zamanda akılla kavranan en temel hakikattir. Fârâbî, Tanrı'nın maddeden tamamen münezzeh olması nedeniyle O'nun cevherinin 'akıl' olduğunu belirtir. O, kendi zâtını bilfiil düşündüğü (aklettiği) için 'âkil' (akleden), yine aklettiği şey kendi zâtı olduğu için de 'ma'kûl' (akledilen) olur. Bu üç sıfat (akıl, âkil, ma'kûl) Tanrı'nın zâtında birdir ve O'nun bölünmez tek bir cevher olduğunu gösterir. Tanrı, en üstün ve en yetkin varlık olduğu için 'cemâl' (güzellik), 'behâ' (görkem) ve 'ziynet' (ihtişam) sahibidir. Bütün güzelliklerin kaynağı, sadece O'dur ve

O'ndaki güzellik, yaratılmışlardaki gibi maddî veya geçici değildir, O'nun zâtının kendisidir. Tanrı, mutlak yetkinliği ve güzelliği sebebiyle kendi zâtını en yüce derecede sever; O, kendi kendine âşıktır. Bu nedenle O, hem "âşık" hem de 'mâşuk'tur (âşık olunan); hem 'seven' hem de 'sevilendir'. Fârâbî, Allah'ın sıfatlarını O'nun mutlak birliği ve basitliği ilkesine zarar vermeyecek şekilde, *"zâtıyla özdeş manalar"* olarak yorumlar. Ona göre, Allah için kullandığımız tüm bu isimler ve sıfatlar, O'nun bölünemez, tek ve en mükemmel varlık olan cevherine işaret eder.

Fârâbî'ye göre Tanrı ile âlem arasında illet-malûl ilişkisi vardır. Tanrı özü (zâtı) gereği zorunlu varlıktır. Âlem ise mümkün varlıktır. Bütün mümkünler âlemi bir bütün olarak kendi başına varlığa gelememekte, varlığını zorunlu bir varlıktan taşarak (feyz) kazanmaktadır. Buna göre Tanrı âlemin fâili ve ilk sebebidir. Fârâbî'nin zorunlu ve mümkün varlık ayrımı üzerinden Tanrı ile evren ilişkisini açıklamaya gayret ettiği görülmektedir. Ona göre âlem Tanrı'nın ezelî cömertliği bağlamında ezelîdir. Burada Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında zorunlu varlık olan Tanrı tarafından mümkün varlık kategorisinde bulunan âlemin varlığa getirilişinde, herhangi bir duraklama, fâsıla ve zaman aralığının bulunmadığı düşüncesi karşımıza çıkmaktadır. Âlemin hem mümkün varlık kategorisinde kabul edilmesi hem de ezelî olarak nitelenmesi demek, kozmik düzenin zamanda bir başlangıcının olmaması, Tanrı'nın âlemi ezelden beri zorunlu bir fiili olarak feyz süreciyle varlığa getirmesi demektir. Fârâbî'nin düşünce sisteminde Tanrı, cevheri gereği herhangi bir fâsıla ve duraksama olmaksızın sürekli âleme feyz eden bir varlıktır. Allah'ın âleme önceliği zamansal değil, zâtî bir önceliktir. Bu tasavvurda Tanrı'nın bilgisiyle yaratması özdeş kılınmakta olduğu gibi filozofların kelâmcıların düşüncesinden büsbütün farklı bir Tanrı tasavvuruna sahip olduğu da görülmektedir. Bütün mevcutlar Tanrı'nın mutlak varlığından sudûr yoluyla taşarak var olmaktadır. Âlemde ilk neden olan Tanrı'dan aşağıya doğru inen belirli

ve düzenli bir nedensellik dizgesi içinde işleyen hiyerarşik bir sistem vardır. Fârâbî'nin metafizik düşüncesine göre varlık hiyerarşisinin en üstünde mutlak, basit ve bölünmeyen bir olarak Tanrı bulunur. Sonra Tanrı ile âlem arasında maddeden ayrık akıllar kendisini gösterir. Nefsler ise cisimler dünyası arasındaki aracılar olarak yer almaktadır. Nitekim Fârâbî'nin düşüncesinde evren, ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Ay üstü âlemde olduğu gibi ay altı âlemde de hiyerarşik bir düzen hüküm sürmekte ve bütün mevcutlar kendilerine bahşedilmiş bulunan mertebelerini aşamayacak bir kesinlikte varlığa gelmektedir. Dolayısıyla Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun âlem tasavvuruna doğrudan yansıdığı görülmektedir.

Mâturîdî, bütün fiillerinde hikmet üzere olan fâil-i muhtâr bir Tanrı tasavvuruna sahipken, Fârâbî ise mûcib bi'z-zât bir Tanrı tasavvurunu benimsemiştir. İmam Mâturîdî'nin Tanrı tasavvuru, klasik kelâm geleneğinin Tanrı merkezli temel ilkeleri üzerine inşa edilmiş ve özellikle Allah'ın âlemle ilişkisi ise, sıfatları ve fiilleri üzerinden şekillenmiştir. Mâturîdî, felsefî akımların, özellikle de âlemin ezelîliğini savunan Dehriyye ve filozofların görüşlerine karşı, Allah'ın mutlak birliğini (tevhid), yetkinliğini ve âlem üzerindeki mutlak egemenliğini savunan bir ulûhiyet anlayışı geliştirmiştir. Mâturîdî'nin varlık anlayışının temeli kadîm varlık-hâdis varlık ayrımına dayanır. Mâturîdî'nin Tanrı tasavvuru, Fârâbî'nin "fiilini zâtı gereği zorunlu olarak yapan" (mûcib bi'z-zât) Tanrı anlayışından keskin bir şekilde ayrılık gösterir. Allah, âlemi mutlak iradesi ve kudretiyle yoktan yaratmıştır. O'nun fiilleri, bir zorunlulukla (tab'an) veya doğasının bir gereği olarak değil, hür seçimine ve hikmetine dayanır. Mâturîdî, Fârâbî'nin sudûr teorisini ve âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak taştığı fikrini, Allah'ın iradesini ve kudretini sınırlandırdığı gerekçesiyle reddeder. Allah, müdebbirdir, âlemi önce yaratıp daha sonra kendi haline bırakmamıştır; aksine her an âlem üzerinde doğrudan tasarruf sahibidir. Âlemdeki düzen, süreklilik ve

sebep-sonuç ilişkileri, O'nun 'yönetim planına' (tedbir) ve sürekli yaratma eylemine bağlıdır. O, âlemlerin Rabbi'dir ve her şey O'nun emri altındadır.

Mâturîdî'nin kelâm sisteminde hikmet kavramı merkezî bir öneme sahiptir. Allah'ın bütün fiilleri bir hikmete dayanır; O, asla anlamsız, amaçsız ve abes bir işle iştigal etmez. Âlemdeki düzen, her şeyin yerli yerine konulması ve yaratılıştaki gayelilik; O'nun mutlak hikmetinin bir yansımasıdır. Fârâbî'nin aksine Mâturîdî, hayır gibi şerrin de yaratıcısının Allah olduğunu kabul eder. Ancak şerri yaratmak, asla şerîr (kötü) olmak veya kötülüğe razı olmak anlamına gelmez. Allah, evrende imtihan, ibret alma, iyiliğin değerini bilme gibi çeşitli hikmetlere dayanarak kötülükleri ve zararlı şeyleri de yaratmıştır. Bu durum, O'nun adaletine ve mutlak iyi oluşuna hiçbir zaman zarar vermez. Mâturîdî'nin Tanrı tasavvuru, Kur'ân ve Sünnet temelinde geliştirilen, akıl ile desteklenen, tevhid ve tenzih ilkelerine sıkı sıkıya bağlı teistik bir kelâmî perspektifi yansıtır. Bu tasavvurda Allah; âlemden tamamen ayrı, ezelî sıfatlarıyla mutlak kudret ve irade sahibi, fiillerinde hikmetle hareket eden, âlemle her an doğrudan ilişki içinde olan aktif, muhtâr ve yöneten bir yaratıcıdır.

Fârâbî ve Mâturîdî'nin nedensellik anlayışları, onların felsefî ve kelâmî paradigmalarından köklenen temel bir farklılığı yansıtan en belirgin düşünce ayrılıklarından biridir. Bu ayrılık, iki düşünürün Tanrı'nın fiilleri, âlemin işleyişi ve sebeplerin rolü hakkındaki ön kabullerinden kaynaklanır. Fârâbî'nin nedensellik tasavvuru, Meşşâî felsefe ve Yeni Eflatunculuk geleneği içinde şekillenir. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın ay altı âleme tesiri doğrudan gerçekleşmez. Âlem, İlk Neden'den başlayarak aşağıya doğru inen zorunlu bir nedensellik zinciriyle işler. Yaratılış, Tanrı'dan başlayıp 'ikinciler' olarak adlandırılan ayrık akıllar ve semavî cisimler aracılığıyla hiyerarşik bir düzen içinde gerçekleşir. Bu sistemde her bir varlık, kendisinden üstte olanın bir sonucu (ma'lûl) ve kendisinden alttakinin ise bir nedeni (illet)

konumundadır. Faal akıl ve onun gibi diğer aracı nedenler, fizik dünya ile metafizik dünya arasında köprü kurarak nedensel etkinliği ve devamlılığını sağlar. Fârâbî, Aristoteles'in maddî, sûrî, fâil ve gaî olarak tavsif ettiği dört neden öğretisini kabul eder. Ay altı âlemdeki fiziksel nesnelerin işleyişi, bu dört nedenin etkin olduğu, belirli bir amaçlılık ve düzen içinde işleyen bir tabiat yasasına tabidir. Fârâbî nedensellik anlayışını geliştirirken, âlemin İlk Neden'den başlayarak aşağıya doğru inen zorunlu bir nedensellik zinciriyle işleyen kozmik bir düzen olduğu fikrini savunduğu için, sudûr teorisi çerçevesinde "ılımlı *determinist bir perspektif*"e sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Mâturîdî, kelâm geleneğinin temel ilkeleri doğrultusunda, Allah'ın mutlak iradesini ve kudretini merkeze alan bir nedensellik anlayışı geliştirir. Mâturîdî'nin sisteminde Allah, fâil-i muhtâr, yani fiillerini mutlak iradesi ve seçimiyle yapandır. O, filozofların savunduğu gibi âlemin 'illeti' veya doğası gereği zorunlu olarak yaratan bir varlık değildir. Allah'ın fiilleri 'tab'an' (doğası gereği) değil, hikmet ve irade ile gerçekleşir. Bu yüzden Mâturîdî, Tanrı'nın "illet" olarak isimlendirilmesini, O'nun iradesini kısıtladığı ve âlemin ezelîliğine yol açtığı gerekçesiyle reddeder. Mâturîdî'ye göre tabiatta gözlemlediğimiz sebep-sonuç ilişkileri gerçektir, fakat sebeplerin kendilerinde zorunlu bir yaratma gücü yoktur. Sebepler, Allah'ın âlemde yarattığı düzenin ve hikmetin bir parçası olup, "istenilen hedefe kendisiyle ulaşılan bir vasıta (vesile)" konumundadırlar. Sebeplerin kendilerinde etki üretme gücü yoktur; onlar, sadece Allah'ın yaratmasının gerçekleştiği 'vesileler' veya 'vasıtalardır'. Âlemde gözlemlenen düzen ve süreklilik, Allah'ın 'âdeti' veya 'sünnetullah' olarak adlandırılan sürekli yaratmasının bir sonucudur. Allah dilediği zaman, peygamberlerini desteklemek için bu 'âdetini' askıya alabilir ve sebepler olmaksızın sonuçları yaratabilir. Peygamberlerin izhar ettiği mucizeler, sebeplerin zorunlu olmadığını ve evrende gerçek fâilin yalnızca Allah olduğunu gösteren en açık delildir.

Dolayısıyla Mâturîdî'nin hikmet merkezli *"vesileci bir nedensellik anlayışı"*na sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Müellif, bu eserinde İslâm felsefesinin öncü filozofu Fârâbî ile Mâturîdîlik kelâm geleneğinin kurucu ismi Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine dair düşüncelerini karşılaştırmalı olarak analiz etmiş ve değerlendirmiştir. Her iki düşünür de kendi dönemlerinde olduğu gibi kendilerinden sonra da asırlarca İslâm düşüncesine engin ve zengin düşünceleriyle damgalarını vuran önde gelen şahsiyetlerdir. Her iki düşünürün felsefî ve kelâmî disiplinlerin temel tartışmalarını kendilerine özgü olarak belirlenmiş kurucu ilkelerle yürüttükleri ve besledikleri açıktır. Fârâbî'nin felsefî sisteminde bu kurucu ilkeler; zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı, madde-sûret ilişkisi, sudûr teorisi gibi modeller etrafında şekillenirken, Mâturîdî'nin kelâmî düşünce sisteminde ise bu kurucu ilkeler; kadîm varlık-hâdis varlık ayrımı, cevher-araz ilişkisi ve hudûs nazariyesi gibi esaslar ışığında inşâ edilmiştir. Bu yönüyle de müellifin, İslâm düşüncesinin iki ana damarının kurucu isminin ve öncü şahsiyetinin Tanrı-âlem ilişkisine yönelik öğretilerini mukayeseli bir şekilde analiz etmesiyle literatürde değerli ve özgün bir çalışma ortaya çıkmıştır. Müellifin felsefe ve kelâm ekollerinin Tanrı-âlem ilişkisi meselesine yaklaşım biçimlerini ve beslendikleri kaynakları dikkate alarak birincil kaynaklar eliyle problemi çok yönlü ve karşılaştırmalı olarak incelediği görülmektedir. Literatürde Fârâbî ve Mâturîdî'yi Tanrı-âlem ilişkisi özelinde doğrudan mukayeseli olarak inceleyen bir çalışmanın eksikliğinin görüldüğü bir zamanda böylesi bir eserde her iki düşünürün Tanrı-âlem ilişkisine dair öğretilerinin birlikte kaleme alınmış olması, literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmaya yönelik kayda değer bir adımdır. Müellifin problemi incelerken Platon, Aristoteles, Plotinos, Galenos, Fârâbî ve İbn Rüşd gibi birçok filozofun düşüncelerini gerek felsefî gerekse kelâmî bir açıdan eleştiriye tabi tuttuğu görülmektedir. Dolayısıyla müellifin büyük bir emek mahsulü olan bu araştırmasında filozof ve

kelâmcıların düşüncelerini salt aktarma/nakil ve tespitle yetinmediği ve gerekli görülen yerlerde eleştiri ve değerlendirmelere gitmekten çekinmediği de dikkati çekmektedir.

Çalışmanın bütünü incelendiğinde eseri ön plana çıkaran birçok unsur göze çarpmaktadır. Her şeyden önce, çalışma İslâm felsefesi ve kelâmını Allah-âlem ilişkisi bağlamında mukayeseli bir şekilde eleştirel bir zeminde ele almaktadır. İki farklı metafizik paradigmayı ve onlara ait kavramları çözümlemekte ve şimdiye kadar literatürde göze çarpan bir boşluğu karşılaştırmalı bir şekilde analiz ederek doldurmaktadır. Klasik metinlerle çağdaş dünyada süregelen metafizik tartışmaları zaman zaman bir arada buluşturmakta, kuşaklar arası eleştirel ve zengin bir tartışma zemininin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Ayrıca müellif, İslâm düşüncesinin tarihi serencamı içinde yer alan aynı yüzyılda yaşamış önde gelen iki düşünürün felsefî ve kelâmi sistemini Tanrı-âlem ilişkisi üzerinden günümüz insanına tanıtma becerisini ve geçmişin düşünce mirasını günümüz insanının istifade etmesine yönelik olarak etkili bir şekilde sunma başarısını göstermektedir. Bu kitap araştırmacılar için önemli bir başvuru kaynağı, İslâm düşüncesine ilgi duyan ve merak besleyen okuyucular için istifade edilebilecek bir özelliğe ve müstesna bir konuma sahiptir. Ayrıca ilgili eser, ilim yolunda büyük bir azim, sebat ve iştiyakla ilerleyen yüksek lisans ve doktora öğrencilerimden oluşan *"Kelâm Atölyesi"*nde zaman zaman tahlil ve tenkide tabi tutularak gözden geçirilmiş ve öylece daha nitelikli ve daha mükemmel olarak hazırlanma imkânına kavuşmuştur. Danışmanlığını yaptığım Mehmet DEMİR tarafından kaleme alınmış olan bu eser, yüksek lisans tezi olmasına rağmen son derece bilimsel usûllerle hazırlanmış özgün bir çalışmadır. Kitabın Allah-âlem ilişkisi konusunda Fârâbî ve Mâturîdî ekseninde yapılacak çalışmalarda göz önünde bulundurulması ve müracaat edilmesi gereken özgün ve bilimsel bir araştırma ürünü olduğunu söylememiz mümkündür.

Çalışma İslâm düşünce tarihinde kelâm ve felsefe alanında araştırmacılara ışık tutabilecek mahiyette olup, günümüz fizik ve metafizik problemlerine çözüm arayışlarına katkıda bulunabilecek bir eser olarak, geçmişin ilmi mirasına ve klasik metinlerine yönelik ilgiyi ve farkındalığı artırabilecek nitelik ve özgünlüğe sahiptir. Takdimini yaptığım, *"Fârâbî ve Mâturîdî'de Allah-âlem İlişkisi"* adlı kitabın düşünce dünyamızı ve ufkumuzu zenginleştirmesini, bu alanda yapılacak ilmî faaliyetlere ve araştırmalara yön vermesini, ilim camiasında faydalı ve semereli yeni çalışmaların yapılmasına vesile olmasını diliyorum. Bu vesileyle müellif Mehmet DEMİR'i ve eseri yayınlamaya layık gören ve basımını gerçekleştiren Fecr Yayınları'nı en içten dileklerimle tebrik ediyorum. Aynı zamanda eseri başından sonuna kadar titiz ve dakik bir şekilde okumak ve önemli katkılarda bulunmak suretiyle editörlüğünü üstlenen Prof. Dr. Fatih TOKTAŞ'a da teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim.

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ

ÖN SÖZ ve TEŞEKKÜR

Allah-âlem ilişki problemi insanlık tarihi boyunca gerek dinî, gerekse kelâmî ve felsefî bağlamda üzerinde düşünce üretilen, çeşitli tartışmalara neden olan konulardan birisidir. Çalışmamızda bu minvalde kelam ve felsefenin iki kurucu ismi Allah-âlem ilişkisi açısından mukayeseli bir şekilde incelenmiştir. Tezimizde; İslâm felsefesinin kurucu ismi olan ve müslümanların gerçek filozofu (feylesûf el-müslimîn bi'l-hakîka) el-muallim es-sânî (ikinci öğretmen) olarak anılan Fârâbî ile kelâm geleneğinde Mâturîdiyye mezhebinin kurucusu olan ve ehl-i sünnetin reisi (reisü Ehli's-Sünne), kelâmcıların önderi (imâmü'l-mütekellimîn) olarak anılan İmâm Mâturîdî'nin, Allah-âlem ilişkisine yönelik yaklaşımlarını, mensup oldukları felsefe ve kelâm ekolleri bağlamında analiz ederek, karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koyduk. Fârâbî'nin ve Mâtûrîdî'nin Allah tasavvurlarının âlem anlayışlarına nasıl yansıdığını tespit ettik.

Çalışmamız, giriş, üç ana bölüm ve sonuç bölümü olmak üzere beş kısımdan oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın problem durumu, araştırmanın amacı ve önemi, araştırmanın kapsam ve sınırlılıkları, araştırmanın yöntemi, araştırmanın literatürü gibi başlıklara yer verilmiştir. İkinci bölümde, Fârâbî'nin Allah ve âlem üzerine düşüncelerine yer verilmiştir. Onun felsefî eserleri üzerinden aslına sadık bir Fârâbî sistemi ortaya konulmuştur. Üçüncü bölümde, Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine yönelik kelâmî düşünceleri birinci el kaynaklar üzerinden ortaya konulmuştur. Dördüncü bölümde, Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine yönelik düşünceleri mukayeseli bir şekilde değerlendirilmiş ve eleştirel bir dille analiz edilmiştir. Sonuç kısmında ise felsefe ve kelâm geleneğinin iki kurucu düşünürünün Allah-âlem ilişkisine yönelik düşüncelerine dair vardığımız sonuçlar ortaya konulmuştur.

Fârâbî'nin felsefî ve akıl temelli düşüncesi ile Mâturîdî'nin kelâmî bir dille inşâ ettiği akıl-vahiy bütünlüğüne dayanan perspektifi, İslâm düşüncesinin teolojik zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesinin yanında iki ayrı ekolün ontolojik ve epistemolojik dünya görüşünü de yansıtmaktadır. Kelâm ve felsefe arasındaki metafizik gerilim ve ayrımların Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Fârâbî ve Mâturîdî örnekliği üzerinden çözümlenmesi, literatürde önemli bir boşluğu doldurmasının yanında eleştirel bir değerlendirme zemini kurması açısından da önem taşımaktadır.

Çalışmanın arzu ettiğimiz noktaya gelmesi için bize her türlü desteği veren, tezi satır satır okuyup analiz eden ve kıymetli eleştirileriyle yol gösteren değerli danışmanım Prof. Dr. Fethi Kerim Kazanç'a teşekkürlerimi bir borç bilirim. Felsefî yetkinliğiyle tezime yön veren Prof. Dr. Fatih Toktaş'a, eleştiri ve katkılarından dolayı değerli jüri üyeleri Doç. Dr. Rıza Korkmazgöz ve Doç. Dr. Muzaffer Barlak hocalarıma teşekkür ederim. Müzakerelerde bulunup tavsiyelerinden ve yönlendirmelerinden istifade ettiğim Dr. Serkan Demirkan'a, dostum Ahmet Ateş'e, kelâm atölyesindeki tüm arkadaşlarıma, tez süresi boyunca bana desteğini esirgemeyen eşim Bircan DEMİR'e ve çocuklarıma çok teşekkür ederim. Başarıyı veren Allah'tır. O ne güzel sahip ve ne güzel vekildir…

İÇİNDEKİLER

TAKDİM ix
ÖN SÖZ ve TEŞEKKÜR xxiii
SİMGELER ve KISALTMALAR xxvii

1. GİRİŞ 1
1.1. Araştırmanın Problem Durumu 1
1.2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Özgün Değeri 2
1.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları 3
1.4. Araştırmanın Yöntemi 4
1.5. Araştırmanın Literatürü 6

2. FÂRÂBÎ'DE ALLAH ve ÂLEM İLİŞKİSİ 9
2.1. Fârâbî'nin Varlık Anlayışı 9
2.1.1.Varlık Kavramı 9
2.1.2. Varlık-Mâhiyet Ayrımı 12
2.1.3. Vâcip, Mümkin ve Mümteni Varlık 16
2.2. Fârâbî'de Âlemin Yaratılması ve Feyz 19
2.2.1. Heyûla 19
2.2.2. Madde ve Sûret 22
2.2.3. Sudûr Teorisi ve Yaratma 26
2.3. Fârâbî'de Allah Tasavvuru 41
2.3.1. Fârâbî'nin Felsefesinde Tanrı'nın Varlığı 44
2.3.1.1. İlk Sebep Delili 46
2.3.1.2. İmkân Delili 48
2.3.1.3. İnâyet Delili 49
2.3.1.4. Ekmel Varlık Delili 51
2.3.2. Fârâbî'de Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah) 53
2.3.3. Allah'ın Sıfatları 56
2.3.3.1. Evvel, İlk Mevcut, İlk Sebep, Zorunlu Varlık 56
2.3.3.3. Âlim, Hakîm, Hak 62
2.3.3.4. Akıl, Âkil ve Ma'kûl 64
2.3.3.5. İlk Sevilen, Âşık ve Mâşuk 65
2.3.3.6. Azamet, Celâl ve Mecd 67

3. MÂTURÎDÎ'DE ALLAH ve ÂLEM İLİŞKİSİ 73
3.1. Mâturîdî Öncesi Kelâmcılarda Varlık Anlayışları 73
3.2. Mâturîdî'nin Varlık Anlayışı 86
3.2.1. Kadîm Varlık-Hâdis Varlık 100
3.2.2. Varlık-Şey'iyyet İlişkisi 103
3.3. Mâturîdî'de Âlemin Yaratılması 108
3.3.1. Ayn, Cevher ve Araz 108
3.3.2. Cisim, Adem ve Şey Kavramları 114
3.4. Mâturîdî'de Allah Tasavvuru 120
3.4.1. Mâturîdî'de Allah'ı Bilme (Mâ'rifetullah) 121
3.4.2. Allah'ın Varlığı ve Birliğinin Delilleri 132
3.4.3. Allah'ın Sıfatları 143

4. FÂRÂBÎ ve MÂTURÎDÎ'DE ALLAH ve ÂLEM ANLAYIŞININ MUKAYESESİ 153
4.1. Allah Tasavvuru 154
4.2. Âlem Anlayışı 160
4.3. Hudûs Nazariyesi, Sûdur Teorisi ve Süreklilik 166
4.4. İlâhî Hikmet, İnâyet ve Kötülük Problemi 178
4.5. Nedensellik Tasavvuru 192

SONUÇ 215
KAYNAKLAR 225
DİZİN 235

SİMGELER ve KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa numarası
ss.	: Sayfalar arası
trc.	: Tercüme eden
terc.	: Tercüme
v.d.	: Ve diğerleri
yay.	: Yayınları

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Problem Durumu

İslâm düşünce tarihinde Allah-âlem ilişkisi konusu, felsefe ve kelâm geleneğinde kozmolojik, ontolojik ve teolojik açıdan tartışılan temel problemlerden birisidir. Allah-âlem ilişkisinin mahiyetine yönelik olarak; yaratıcının evren üzerindeki etkisi, yaratma biçimi, âlemle irtibatının neliği ve nasıllığı bağlamında çeşitli düşünceler üretilmiştir. Felsefe ve kelâm ilminin varlık düşüncesinin merkezinde yer alan metafizik bir sorunsal olarak, konuya yaklaşım tarzları ve probleme yönelik getirdikleri çözüm önerileri, ait oldukları düşünce ekolünün beslendikleri kaynaklar ve uyguladıkları yöntemler ile de doğrudan ilişkilidir. Bu ilişki tarzı, Allah'ın mutlak varlığı ile kendisine bağlı olarak varlık kazanan âlem arasındaki dinamik ve sürekli ilişkinin nasıl izah edileceği üzerinde şekillenmektedir. Bu bağlamda; Allah evreni nasıl ve neden yaratmıştır? Allah'ın âlemle ilişkisi zorunlu bir ilişki midir? Evren ham maddesiyle beraber hâdis midir yoksa ezeli midir? Allah irade ve kudret sahibi bir yaratıcı olarak âlemi yoktan mı var etmiştir? Yoksa âlem Allah'tan zorunlu olarak mı sudûr etmiştir? Allah'ın âlemle ilişkisi sürekli midir yoksa geçici midir? Dolayısıyla bu tür sorular araştırmanın temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Bu çalışma; İslâm düşüncesinin felsefe alanındaki kurucu filozofu Fârâbî ile, kelâm geleneğinde Mâturîdiyye mezhebinin kurucu önderi İmam Mâturîdî'nin, Allah-âlem ilişkisine yönelik düşüncelerini, karşılaştırmalı bir biçimde analiz etmeye odaklanmıştır. Araştırmanın temel problemi; felsefe ve kelâm gibi iki farklı düşünce sisteminin konuya yaklaşım biçiminin genel çerçevesini, Fârâbî ve Mâturîdî örnekliğinde ortaya koymaktır. Tanrı'nın evren karşısındaki ontolojik konumu ve evrenin Tanrı'ya olan bağımlılığı, düşünce sistemleri içinde farklı şekilde yo-

rumlanmıştır. İki düşünürün Tanrı ile evren arasındaki ilişkinin mâhiyetine yönelik olarak hangi sonuçlara vardıkları ve aralarındaki farklı bakış açılarıyla meseleyi nasıl temellendirdikleri araştırmamızın temel problemini oluşturmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı, Önemi ve Özgün Değeri

Bu araştırmanın temel amacı, bir filozof olarak Fârâbî'nin ve bir mütekellim olarak Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine yönelik düşüncelerini karşılaştırmalı olarak incelemektir. Karşılaştırma yaparken güttüğümüz amaçlardan birisi, her iki düşünürün de görüşlerinin arkasında yatan ontolojik, epistemolojik ve metafizik dinamikleri ve unsurları açığa çıkarmaktır. Böylece felsefe ve kelâm geleneğinin genel karakteristik özelllikleri Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında açığa çıkarılmış olacaktır. Felsefe ve kelâmın iki özgün temsilcisini Allah-âlem ilişkisi özelinde buluşturmak ve mukayese etmek, İslâm düşüncesinin çok yönlü zengin mirasını izhar etmesi bakımından büyük önem kazanmaktadır. Bu çalışma; tarihin derinliklerinde IX. ve X. yüzyıllarda aynı zaman diliminde yaşamış iki düşünce adamının Tanrı tasavvurunu ve evrenle ilişkisini yansıtmasının yanında, klâsik kaynaklar üzerinden yürütülen teolojik ve felsefî tartışmalara çağdaş düşünce dünyasında yeniden anlam kazandırmayı hedeflemektedir.

Literatürde "Fârâbî ve İmam Mâturîdî'de Allah-âlem ilişkisi" isimli mukayeseli bir çalışma daha önce yapılmamıştır. Tezimiz Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah tasavvurlarını ve âlemle ilişkisine dair düşüncelerini doğrudan karşılaştırmalı ve sistematik bir biçimde doğrudan inceleyen ilk çalışma olması hüviyeti taşıması bakımından özgün bir değer taşımaktadır. Kelâm ve felsefe alanında mevcut literatürde her iki düşünür üstüne çeşitli konularda müstakil tezler yazılmış olmasına karşın, Fârâbî ve Mâturîdî'yi doğrudan karşılaştıran Allah-âlem ilişkisi gibi merkezi bir konu etrafında mukayese eden tez, kitap veyahut makale boyutunda bir çalışmaya rastlanmamıştır. Tahir Uluç'un İmâm Mâturîdî'nin

Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi adlı kitabı kelâmcı bakış açısıyla Mâturîdî'nin genel olarak filozofları eleştirdiği kıymetli bir çalışma bulunmaktadır. Ancak ilgili eser meseleyi tek boyutlu ele almakta, Fârâbî'nin felsefî sistemini ve metafiziğini sistematik ve derinlikli bir şekilde ortaya koymamakta ve Mâturîdî'nin kelâmî düşünceleriyle doğrudan karşılaştırmamaktadır. Biz ise iki düşünürün sistemini bağlı bulundukları geleneğin dayanaklarını ve beslendikleri kaynakları dikkate alarak sistematik olarak ortaya koyduk. Fârâbî ve Mâturîdî'nin düşüncelerini Allah-âlem ilişkisi bağlamında eleştirel bir dille doğrudan karşılaştırdık. Dolayısıyla bu araştırma, filozof ve kelâmcı paradigmasında Fârâbî ve Mâturîdî'nin düşünce dünyasına nüfuz etmekle birlikte, çağımıza dönük karşılaştırmalı yeni çalışma imkânları da sunmaktadır. Çalışmamız, klasik dönemin düşünsel haritasını Fârâbî ve Mâturîdî örnekliğinde yansıtmasının yanında, metafizik problemler açısından modern çağda gerçekleşen güncel teorik tartışmalara felsefî ve kelâmî bir boyut kazandırmaktadır. Bu bağlamda çalışma, klâsik kaynaklar eliyle alana yenilikçi bir bakış açısı kazandırma ve zengin bir açılım getirme potansiyeline sahiptir. Ayrıca tezimizin takdim ettiği çerçeve, bugünün problemlerine tarihsel bir perpektif getirmesi bakımından da önemlidir.

1.3. Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırmanın kapsamını; Fârâbî ve Mâturîdî'nin eserleri bağlamında Allah-âlem ilişkisine yönelik düşünceleri oluşturmaktadır. Tezimizde Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah tasavvurları, âlem anlayışları ve bu bağlamda evrenin nasıl yaratıldığı ve nasıl yönetildiği; Allah ile âlem arasındaki ilişkinin zorunluluğu ya da iradîliği konularına temas eden teorik düşünceler merkeze alınarak incelenmiş ve dolayısıyla meselenin kapsamı sınırlandırılmıştır. Böylece her iki düşünürün de çalışmamızın ana tezi ve içeriğine hizmet etmeyen felsefî ve kelâmî görüşleri kapsam dışı

bırakılmıştır. Konumuzun merkezinde Fârâbî ve Mâturidi'nin Tanrı ve âlem ilişkisini açıklamaya ve anlamaya yönelik düşünceleri yer almaktadır. Çalışma, Fârâbî'nin felsefî eserleri ile Mâturîdînin kelâmî eserleri üzerinden şekillenmiş ve tezde birincil kaynaklar kullanılmıştır. Ancak Allah-âlem ilişkisine yönelik düşünce üreten diğer filozof ve kelâmcıların görüşleri merkeze alınmamakla birlikte, konuyu çok yönlü ele almak, beslendikleri kişi ve kaynakları nazar-ı dikkate almak amacıyla onlara da dolaylı şekilde temas edilmiştir. Neticede bu tez, Fârâbî ve Mâturîdî'nin yalnızca Allah ile âlem arasındaki ilişki ağlarını izah eden ve bu ilişki boyutunu açığa çıkaran düşüncelerine odaklanmıştır. Karşılaştırmalı analiz yöntemi, klasik dönem eserleri üzerinden yürütülmekte olup çağdaş dönemdeki felsefe ve kelâm alanındaki eserleri ve düşünürlerini kapsamamaktadır. Bütün bu dile getirdiğimiz unsurlar ve boyutlar çalışmanın kapsam ve sınırlılıklarını oluşturmaktadır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda nitel araştırma yöntemine dayalı olarak birinci el kaynaklar üzerine metinler arası okuma, karşılaştırmalı analiz yöntemi, tarihsel eleştiri gibi metodlar kullanılmıştır. Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine dair düşünceleri bağlı bulundukları felsefe ve kelâm geleneğinin temel karakteristik özellikleri dikkate alınarak kendi düşünsel bağlamları içinde sistematik bir şekilde incelenmiştir. Çalışmada konumuz açısından metinler arası tahlil (analitik çözümleme) ve mukayese (karşılaştırmalı inceleme) yöntemleri eleştirel bir tutumla birarada kullanılmıştır. Fârâbî ve Mâturîdî aynı yüzyılda yaşamalarına rağmen eserlerinde birbirlerini ismen anmamaktadır. Biz onları eserlerindeki düşünceleri üzerinden mukayese ettik. Çalışmamızda Bâtiniyye mezhebinin görüşleri ile Fârâbî'nin felsefî düşünce sistemi arasında karşılaştırma yaptığımızda ilginç bir şekilde aralarında birçok ortak nokta olduğunu tespit ettik.

Örneğin, Bâtiniler, Allah-âlem ilişkisi bağlamında sudûr teorisini savunmaktadır. Mâturîdî eserlerinde Fârâbî'yi doğrudan zikretmemesine rağmen Bâtiniyye mezhebinin görüşlerini eleştirirken dolaylı yoldan Fârâbî'nin düşüncelerine temas etmekte ve onları eleştirmektedir. Dolayısıyla Mâturîdî'nin eserlerinde Fârâbî'nin düşüncelerine yaklaşım biçimi aranacakça bu okuma Bâtinilere yönelik düşünceleri ve eleştirileri üzerinden yapılacaktır. Bu yöntem Bâtiniyye ile Fârâbî arasında özdeşlik kurma şeklinde anlaşılmamalıdır. Mâturîdî sudûr teorisine yönelik eleştirilerini Bâtiniyye üzerinden yaptığı için o bölümler özellikle baz alınmalıdır. Birbirini ismen zikretmeyen iki düşünür arasında karşılaştırma yöntemi ancak eserlerindeki düşünceleri, ortak meselelerin incelendiği, tartışma konularının yer aldığı pasajlar üzerinden yapılabilecektir. Biz de araştırmamızda buna riayet ettik.

Fârâbî'nin temel felsefî eserlerinden *el-Medînetü'l-Fâzıla* ve *es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı kitaplarını merkeze aldık ve diğer tüm eserlerinden konumuza hizmet eden bölümlerden de istifade etme yoluna gittik. İmâm Mâturîdî'nin günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* isimli kelâm kitabı ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli kapsamlı tefsirini, Allah-âlem ilişkisini açığa çıkarmak ve tahlil etmek bağlamında tezimizin merkezine aldık. Tezimizin birinci bölümünde Fârâbî'nin Allah tasavvuruna, âlem anlayışına dolayısıyla Allah-âlem ilişkisine yönelik öğretilerini ortaya koyduk. Bunu yaparken Fârâbî'nin düşüncelerini çarpıtmadan aslına sadık bir portre çizerek vardığı sonuçları nesnel ve tarafsız bir biçimde olduğu gibi yansıtmaya gayret ettik. Tezin ikinci bölümünü Mâturîdî'nin Allah tasavvuruna ve âlem anlayışına hasrettik, dolayısıyla Allah-âlem ilişkisine dair doktrinlerini inceledik. Bunu yaparken Mâturîdî'nin düşüncelerini de kendisinin ifadelerine uygun olarak nesnel bir dille tezimize yansıtmaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise her iki düşünürün vardıkları sonuçları karşılaştırmalı bir değerlendirmeye tabi tuttuk. İki düşünürün de

bize sunduğu çerçeveyi eleştirel bir gözle derinlemesine analiz edip yeniden yorumladık. Tüm bu değerlendirmelerimizde onların meseleye bakış açılarını, beslendikleri kaynakları, duyarlılıklarını nesnel bir bakış açısıyla dikkate aldık. İki dünya görüşünü ön yargılardan uzak bir perspektifle mukayese etmeye çalıştık. Karşılaştırmalarda mutlak manada tarafsız kalmak insan için mümkün görünmese de, değerlendirme ve eleştirilerimizde elimizden geldiği kadar nesnel bir tutum takınmaya gayret ettik. Ayrıca felsefî düşüncenin eleştirel düşünme yönünü ve kelâm ilminin cedelci, tartışmacı üslûbunu, meseleleri ele alış biçimini tezin genel yapısına ve üslûbuna olabildiğince yansıtmaya çalıştık. Klasik kaynaklardan yoğun bir şekilde istifade ettiğimiz gibi günümüzde kaleme alınan çağdaş eserlerden ve değerlendirmelerden de faydalanmaya çalıştık.

1.5. Araştırmanın Literatürü

Araştırmamızın temel kaynaklarını Fârâbî ve İmâm Mâturîdî'nin eserleri oluşturmaktadır. Fârâbî'nin Allah tasavvuruna ve Allah-âlem ilişkisine yönelik düşüncelerinin doğrudan yer aldığı *el-Medînetü'l-Fâzıla, es-Siyâsetü'l-Medeniyye* adlı kitapları ve din-felsefe ilişkisi, dini metinleri yorumlama biçimi kapsamında *Kitâbü'l-Mille* isimli eseri çalışmamızda başucu kaynaklarımız olmuştur. Bunun dışında Fârâbî'nin *Mutluluğun Kazanılması*, İlimlerin Sayımı, *Kitâbu'l-Hurûf* adlı kitaplarından da istifade ettik. Fârâbî'nin Allah-âlem ilişkisine yönelik bütün eserleri tarafımızca taranıp detaylı bir şekilde okunmuştur. Tezin kapsam ve sınırlılıkları dahilinde Fârâbî'nîn bütün eserlerinden faydalandık ve ilgili yerleri tezimizin içeriğine yansıttık. Onun felsefe ve din alanında beslendiği kaynakları takip etmek bakımından Antik Yunan felsefesinin büyük filozofları Platon'un ve Aristoteles'in kitapları ile Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğinin öncü filozofu Plotinos'un eserleri tezimizin önemli kaynakları arasında yer almaktadır. İslâm felsefesinin öncü isimlerinden Kindî, İbn

Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserleri Fârâbî'nin eserleriyle birlikte Meşşâî felsefenin omurgasını oluşturduğundan dolayı tezimizde onların kitaplarından zaman zaman faydalandık ve Tanrı-evren ilişkisini nasıl ele alıp çözümlediklerine de temas ettik. Daha önce literatürde Fârâbî ve Mâturîdî'yi Tanrı-âlem özelinde inceleyen doğrudan bir çalışma yapılmamıştır. Bu yönüyle tezimiz bu meseleye odaklanan ve temas eden ilk çalışma olması bakımından büyük öneme sahiptir.

Fârâbî'nin felsefî sistemini genel hatlarıyla anlamak ve yorumlamak üzere çağdaş eserlerden de istifade ettik. Bu bağlamda Yaşar Aydınlı'nın çevirileriyle birlikte *Fârâbî* isimli eseri ve Fahreddin Olguner'in çevirileri yanında *Fârâbî* isimli kitabı, *Cahit Şenel'in Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* adlı çalışması, Ömer Türker'in *İslâm'da Metafizik Düşünce Kindi ve Fârâbî* isimli kitabı, Fatih Toktaş'ın *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* çalışması, Ahmet Cevizci'nin felsefe tarihi alanındaki muhtelif kitapları, Mahmut Kaya'nın klâsik felsefe geleneğinin başucu eserlerine yönelik çalışmaları ve çevirileri faydalandığımız başlıca kaynaklar arasında yer almaktadır. Yine Fârâbî üzerine yazılmış nitelikli makalelerden de tezimizde faydalanmaya çalıştık.

İmâm Mâturîdî'nin günümüze ulaşan *Kitâbü't-Tevhîd* isimli kelâm kitabı ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli kapsamlı tefsirini, Allah-âlem ilişkisini açığa çıkarmak ve tahlil etmek bağlamında tezimizin merkezine aldık. Tezimizin tasarım ve teşekkülüne destek olması bakımından Hanefî-Mâturîdî kelâm geleneğinin temel eserlerinden faydalandık. Bu kapsamda Mâturîdî'nin düşüncelerinden oldukça etkilendiğini tespit ettiğimiz İmâm-ı A'zam Ebû Hanife'nin kelâm alanında günümüze ulaşan risalelerinin, çalışmamızda başvurduğumuz temel kaynaklarımız arasında olduğunu söylememiz mümkündür. Mâturîdiyye mezhebinin temel inanç esaslarını aklî ve naklî delillerle temellendirmeye gayret eden âlimlerden; Ebû Seleme es-Semerkandî, Ebü'l-Mu'în en-Ne-

sefî, Ömer en-Nesefî, Alâüddîn el-Üsmendî, Atâ b. Ali el-Cüzcânî gibi kelâmcıların eserlerini temel kaynaklarımız arasında saymamız mümkündür. Gazzâlî'nin *Filozofların Tutarsızlığı* isimli eseri, kelâm ile felsefe arasında ortaya çıkan ciddi tartışmaların genel çerçevesini ortaya koymak ve Meşşaî filozoflara karşı getirilen kelâmî eleştirileri yakından takip etmek açısından istifade ettiğimiz kaynaklar arasındadır. Tezimizde çağdaş dönemde Mâturîdi hakkında yazılmış kitap ve makalelerden de faydalandık. Konumuz bağlamında yazılmış doktora tezlerinden Musa Koçar'ın *Mâturîdî'de Allah-Âlem İlişkisi* konulu çalışması ile Şaban Ali Düzgün'ün *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* konulu eseri tezimizde faydalandığımız örnek çalışmalardan ikisidir. Hasan Nas'ın *Mâturîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı* isimli yüksek lisans çalışması, Tahir Uluç'un *İmâm Mâturîdî'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* adlı kitabı, Fethi Kerim Kazanç'ın *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyaset Üstüne Kelâm Yazıları* isimli kitabı ve kelâm alanında yazdığı çeşitli makaleler çalışmamızda kullandığımız belli başlı kaynaklarımız arasında yer almaktadır. Bekir Topaloğlu'nun İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre *Allah'ın Varlığı* isimli kitabı ile kelâm alanında ve Mâturîdi özelinde çalışmalarının da tezimize katkısının büyük olduğunu söylememiz mümkündür.

Yukarıda zikredilen çağdaş çalışmalar ele aldığımız meseleyi daha dar ve dolaylı bir şekilde incelemişlerdir. Biz ise konuyu daha geniş bir perspektiften tasarımlamaya ve çözümlemeye odaklandık. Böylece diğer çalışmalara nazaran Tanrı-âlem ilişkisini daha bütüncül bir zeminde iki büyük düşünürün görüşlerini karşılaştırarak sunmaya çalıştık ve zaman zaman onların görüşlerini eleştiriye tabi tuttuk.

2. FÂRÂBÎ'DE ALLAH ve ÂLEM İLİŞKİSİ

2.1. Fârâbî'nin Varlık Anlayışı

2.1.1. Varlık Kavramı

Felsefenin en temel kavramlarından birisi olan varlık, bütün var olan şeylerin içerisinde taşıdığı özdeş olan bir niteliktir. İnsanın tarih boyunca sahip olduğu bütün bilgiler varlık kavramının üzerinde yükselir. Varlık felsefesi (ontoloji) varlığı ve var olanı inceleyen bir bilim dalı olarak kabul edilmektedir. Felsefenin en temel alanlarından biri olan ontolojinin kökeni Sokrates öncesi Yunan felsefesinin büyük filozofu Parmenides (m.ö. 540)'e kadar uzanır. Parmenides'in varlık hakkındaki görüşleri şu cümlede saklıdır: "Varlık vardır; var olmayan var değildir".[1] Nitekim bu basit gözüken cümle Platon (m.ö. 347) ve Aristoteles (m.ö. 322) elinde mantık ilminin kuruluşunda öncü rolü oynadığı kadar varlık felsefesinin problemlerine de yön vermiştir. Varlık kavramı etrafında yapılan tartışmalarla ilgili temel sorulardan bir kaçını şöyle zikredebiliriz: Varlık var mıdır? Varlığın tarifi yapılabilir mi? Varlık türleri nelerdir? Varlığa denk mefhumların varlıkla ilişkisi nedir? Hareket ve oluş bir varlık olarak kabul edilebilir mi? Maddi varlık ile tinsel varlık arasındaki ilişki nasıldır?[2] Parmenides'in iddiasına karşılık Herakleitos (m.ö. 480) şöyle diyecektir: "Varlık yoktur; oluş vardır, varlık oluştur. Her şey akar ve değişir. Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir. Bir nehirde iki kez yıkanamazsınız."[3]

Sofistler ise varlık hakkında hiçbir bilginin insanı mutlak hakikate ulaştıramayacağını, bilgilerimizin göreceli olduğunu

---

[1] Parmenides, *Fragmanlar*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 27.

[2] Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 21,35.

[3] Herakleıtos, *Fragmanlar*, çev. C. Cengiz Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 18.

savunmuşlardır. Onların düşüncesinde varlık hakkındaki tasavvurlarımız ve öne sürdüklerimiz, ancak bir varsayımdan ibaret kalacaktır. Sofistler insanı her şeyin ölçüsü kabul etmişlerdir. Bilginin öznesi olan insanın varlık veyahut nesneler hakkındaki iddialarında ne bilinmeye elverişli sâbit bir hakikat vardır ne de herkes için geçerli nesnel bir bilgi vardır. Şüpheciliği en ileri noktasına kadar götüren Sofistlerin ana damarı eşyanın varlığını inkara kadar sürüklenmiştir. Platon ve Aristoteles Sofistlere karşı bu noktada büyük bir mücadele vermiştir. Sofistlere karşı "bir şey ya vardır ya da yoktur". Bir şey için hem var hem de yoktur diyemeyeceğimiz için burada iki yoldan başka bir yolun olmadığı apaçıktır. Aksi taktirde bu bizi üçüncü halin imkânsızlığına, dolayısıyla mantıksal çelişkiye götürecektir.[4]

Sofistlerin hiçbir bilginin mümkün olmadığı şeklindeki eleştirisinin mantık ilminin kuruluşundaki etkisi yadsınamaz. Aristoteles Organon isimli mantık külliyatında varlığın kategorilerini, varlık hakkında akıl yürütme yollarını, Sofistik düşüncelere karşı doğru düşünmenin ilkelerini felsefî bir dille ifade etmiştir. İlk Felsefe (Prota Philosophia) ve *Fizik* isimli eserlerinde Aristoteles; varlığın gerçekliğini, insanın akletmesiyle elde ettiği bilgisinin kişiyi hakikate ulaştıracağını iddia etmiştir. Varlığı var olmak bakımından incelediği İlk Felsefe isimli eserine kendisinden sonra Rodoslu Andronikos ilgili kısmın Fizik eserinden sonra yazılmasından dolayı *Metafizik* adını vermiştir. Ontoloji ve metafizik, varlık kavramı üzerine felsefenin derinlemesine düşünce ürettiği alanlardan ikisidir. Mantık ilmi ise bu iki alanın zeminini teşkil eden alet ilmi olarak kabul edilmiştir.[5]

Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabileceği en genel, basit ve yalın kavram varlıktır. Fârâbî'nin felsefesinde varlık vardır, bedîhîdir ve tarifi yapılamaz. Bu noktada yapılacak her tanım ve

---

4 Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 337-339.

5 Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 50,61,74; Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 315-320.

çaba zihne yönelik bir uyarıdan ibaret kalacaktır.[6] Duyu algılarımız ve akıl, bir nesnenin idrak eden bir zihin dışındaki sübûtunu zorunlu kılar. Nesnelerin varlığına ve durumlarına ilişkin idrakimiz hayal perdesi altında gerçekliği olmayan bir zihinsel hâller kümesi değildir. Bu nedenle öznemizden bağımsız varlıklara ilişkin bilgimiz bedîhî olduğu gibi bizim zihnimizden bağımsız olduğuna ilişkin idrakimiz de bedîhîdir.[7] Bu noktada Fârâbî Sofistlerden keskin hatlarla ayrılmaktadır. Varlık kavramına yaklaşımlarında Sofistlere dolaylı yoldan eleştiri getirmektedir. Ona göre varlığın gerçekliğinden kuşku duymak, doğru bilginin imkânını reddetmek temeli çürük olan şahsî inatlaşmalar ve aklın zorunluluğuna insanın direnmesi neticesinde oluşmaktadır.[8] Aristoteles gibi Fârâbî de düşüncenin ilkelerinin aynı zamanda varlığın da ilkeleri olduğunu savunmaktadır. Varlığın kanunları ile düşünce arasında muazzam bir uyum ve ahenk vardır. İnsanın akıl vasıtasıyla düşündüğü şeyler ile var olan şeyler örtüşmektedir. Nitekim Fârâbî'nin felsefesinde düşünce-varlık kavramı ilişkisinde doğru, hem bir bilgiye hem de bir varlığa karşılık gelmektedir. Kavram ise duyular yoluyla algılanan nesnenin formunun özne tarafından soyutlanarak, gerçekle örtüşen anlamının elde edilmesidir. İnsan, varlık hakkında yaptığı soyutlama aşamalarının sonunda tümel nihaî kavramlara ulaşır. Fârâbî varlık kavramına ve varlığa yaklaşımında Aristoteles'in düşüncesinde olduğu gibi realist ve sentezci bir felsefe ortaya koymuştur.[9] Ontolojinin konusu olan varlık; nihaî ve en tümel kavram olduğu

---

6 "Bir kavramın kendinden önceki bir başka kavrama muhtaç olması, her kavram için geçerli değildir; bu kavram zincirinin kendinden önceki kavrama dayanmayan başka bir kavramda son bulması gerekir. Sözgelimi 'zorunluluk' (vücûb), 'varlık' (vücûd), ve 'olabilirlik' (imkân) bu tür kavramlardandır. Çünkü bunların, kendilerinden önce ve bunları da kuşatacak bir kavrama ihtiyaçları yoktur; aksine bunlar apaçık, doğru ve zihinde yeretmiş kavramlardır." Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 117.

7 Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 21-22.

8 Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 27.

9 Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 216-217.

için analiz edilip tanımlanmaya ve basit bileşenlerine bölünmeye direnir. Fârâbî'nin felsefesinde varlığı zaman zaman gerçekliğe eşitlediğini görüyoruz.[10]

Bütün bilgilerimizin temelini oluşturan varlık kavramı Fârâbî'nin düşüncesinde öylesine belirleyicidir ki felsefi sisteminin bütün kademelerinin omurgasını varlık kavramına yüklediği anlamlar üzerinden tasarımlayıp oluşturmaktadır. Zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı, madde-sûret teorisi, sudûr teorisi bağlamında Tanrı-âlem ilişkisi ve varlık-mahiyet ayrımı gibi düşüncelerinde varlığa yaklaşımının ana hatlarını sistematik bir bütünlükte oluşturduğunu görmekteyiz.

2.1.2. Varlık-Mâhiyet Ayrımı

Bir felsefe terimi olarak mâhiyet; bir varlığın özünü, neliğini, hüviyetinin belirginleşmesini, ayrışmasını ve kendisiyle o olduğu şeyi ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla mâhiyet şeye ismini ve tanımını veren anlamdır.[11] Filozoflar "şeyin inniyyeti nedir?" dediklerinde şeyin en yetkin varlığını kastederler ki bu, onun mahiyetidir."[12] Gördüğümüz somut nesnelerden her birinin bir varlığı ve mâhiyeti vardır. Mâhiyetini öğrenmek istediğimiz şeye "mâ hüve (bu nedir?)" diye soru sorarız. Örneğin, bu şey bir ağaç olsun, "bu ağaçtır" diye cevap verdiğimizde onun "ağaçlığı" mâhiyetidir. Ağacı diğer varlıklardan ayıran ve bütün ağaçlarda ortak olan özüne atıfla onun neliğini ortaya koyarız. Bu bir şeyin öze ait olan tam tanımı (hadd-i tam) olarak tanımlanmasıdır. Nitekim Aristoteles'e göre tanım, nesnelere ait özün ve mâhiyetin araştırılmasıdır.[13] Ağacın mâhiyetini araştırdığımızda ağaç hakkında iki ayrı mefhuma ulaşırız: Birincisi bu bir ağaçtır. İkincisi

---

[10] Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 220.

[11] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 49.

[12] Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 14.

[13] Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât- Klasik Mantık-*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 47.

ise bu ağaç vardır. Gözümüzle gördüğümüz bu somut varlığın zihnimizde sahip olduğu iki kavram ve yüklem gerçeklik dünyasında tek bir nesneye atıfta bulunur. Madem varlıklar vardır ve çeşit çeşittir. Bu varlıklar, sözgelimi, at, dağ, taş, kalem, adam, ağaç ve benzeri isimler adı altında varlıklarını ve çeşitliliklerini sürdürürler. Bütün bu varlıklarda var olma özelliği ortaktır, ancak nesneler mâhiyetleri yönüyle birbirinden ayrılmaktadır. Her birimizin günlük hayatında gözlemleyebildiğimiz nesnelerin bu yönleri onların mâhiyetleri olarak adlandırılmıştır.[14] Fârâbî bu noktada şöyle demektedir:

> Karşı karşıya bulunduğumuz nesnelerden her birinin neliği (mâhiyye) ve 'o'luğu (hüviyye) vardır; o nesnenin neliği 'o'luğu olmayıp, neliği 'o'luğunda bulunmaz. Eğer insanın neliği 'o'luğu olsaydı, insanın neliğini kavradığında (tasavvuruke) 'o'luğu kavramış olurdun. Böylece insanın ne olduğunu kavradığında, o insanı kavramış olur, varlığını bilirdin ve sonunda her kavrayış olumlamayı (tasdik) gerektirirdi.[15]

İslâm felsefesinde varlık-mâhiyet ayrımını ilk defa belirgin bir şekilde ortaya koyup varlığı bu ayrım doğrultusunda inceleyen filozof Fârâbî'dir. O, mâhiyeti vücuttan tefrik edip felsefesini bunun üzerine inşa etmiştir. Fârâbî nesnelerin mâhiyetlerinin onları zorunlu olarak var kılmadığını, şeylerin var olabilmesi için onlara dışarıdan varlık verilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu noktada vücûdun mâhiyete sonradan ârız olması gerekir. Mâhiyet var olmayı gerekli kılmadığına göre eşyanın varlığı nasıl açıklanacaktır? Nesneler özleri gereği varlıklarını kendinden almadığı için bütün mümkün varlıklar varlıklarını kendisinden aldığı nihaî bir ilkeye muhtaçtır. Fârâbî vücûdu mâhiyetinden ayrılabilen varlıkları mümkün varlık, varlık-mahiyet ayrımı ya-

---

[14] Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 33.

[15] Fârâbî, *Felsefenin Temel Önermeleri*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 61.

pılamayan varlığı ise zorunlu varlık olarak isimlendirmiştir.[16] Neticede âlemdeki bütün varlıklar mümkün varlıktır. Zorunlu varlık ise varlık-mahiyet ayrımı yapılamayan ve varlığı kendinden olup âleme varlık veren nihaî ilke olarak Tanrı'dır.

Varlık-mâhiyet ayrımı, İslâm felsefesinin en temel teorilerinden birisidir. İslâm felsefesinin ontoloji ve metafizik alanda üretilen düşüncelerinin omurgasını bu ayrım oluşturmuştur. Yaratan varlık ile yaratılan varlıklar arasındaki ayrımı ifade etme ihtiyacı Müslüman filozoflar eliyle varlık-mâhiyet ayrımı üzerinden karşılanmış olup, nihayetinde felsefi dille zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımının kökenini oluşturmuştur.[17]

Fârâbî'den önce varlık-mâhiyet ayrımının köklerini Platon ve Aristoteles'e kadar geri götürebilmekteyiz. Ancak burada mahiyet ile ideler arasında bir özdeşlik ilişkisi kurmak mümkün değildir. Platon'un felsefesinde görünür âlem ideler âleminin bir yansımasıdır. Örneğin, insan vardır, ancak varlığını "insanlık" idesinden almaktadır. İdeler insan zihninin hâyâli soyutlamaları olmayıp ontolojik gerçekliğe sahiptir. At vardır, ancak atlık da vardır. Aristoteles ise hocası Platon'un sabit ve değişmez form düşüncesine bağlı kalmakla birlikte ideler realizmine karşı çıkmış, idelerin müstakil varlık olduğu iddiasını kabul etmemiştir. Aristoteles'in felsefesinde esas olan "atlık" değil, attır. Nitekim Aristo'nun felsefesinde ifade ettiği gibi:

> Duyulan cisimlerin ilkeleri kesinlikle duyulur; ebedi olan nesnelerin ilkeleri ebedidir; yok olan nesnelerin ilkeleri de yok olur, bu zorunlu; kısaca ilkeler taşıyıcılarla eş cinsten olmalıdır. Yaratıcı bilimin hedefi eserdir, doğa biliminin hedefi ise asıl anlamıyla hep duyuma bağlı olarak görünendir.[18]

---

[16] Tahsin Görgün, "Mâhiyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 27/336-338.

[17] Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 29-30; Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 18.

[18] Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018), 94.

Aristo'nun felsefesinde varlık-mâhiyet ayrımı belirleyici değildir ve sisteminde önemli bir rol oynamamıştır. Aristo, özün mâhiyetle aynı anlamda olduğunu ve mâhiyetin varlığı gerektirmediğini düşünmektedir. Ona göre bir şeyin tanımının yapılması onun varolduğunu göstermez. Bu noktada o şeyin varlığı ispat yoluyla ortaya konulmalıdır. Zira bir şeyin ne olduğu, onun varolmasından ayrı şeylerdir. Ancak Aristoteles, Fârâbî'nin düşüncesinin aksine, *Metafizik* adlı eserinde varlık-mâhiyet birliğini savunmaktadır:

> Bu münakaşadan açıkça anlaşılan şudur ki, her şey ve onun mahiyeti aynı ve birdir, bu araz (ilinti) yoluyla değildir. Ve herhangi bir şeyi bilmek, onun mâhiyetini bilmektir. Buna göre bir şeyin varlığı ile mâhiyetinin bir olması zorunludur.[19]

İbn Sînâ, Fârâbî'den tevarüs ettiği varlık-mâhiyet ayrımını felsefesinde etkin bir şekilde kullanmıştır. Daha çok mantık alanında imkân kavramıyla ilişkilendirilerek kullanılan varlık-mâhiyet ayrımı İbn Sînâ'nın elinde metafizikleşmiştir. Nitekim İbn Sînâ bir şeyin mâhiyetini sormayı o şeyin yokluğunun düşünülebilme şartına bağlamıştır. Zorunlu varlığın, yani Tanrı'nın yokluğu düşünülemeyeceğine göre bütün mümkün varlıklar varlığını kendisinden aldığı için "Tanrı'nın varlığı mâhiyeti ile özdeştir" ve "Tanrı'nın varlığı dışında mâhiyeti yoktur". Bütün mümkün varlıkların ise mâhiyeti vardır.[20]

Fârâbî'nin felsefesinin özgün yönlerinden birisi olan varlık-mâhiyet ayrımı İbn Sînâ eliyle Ortaçağ felsefesine derinden tesir etmiştir. Kelâm geleneğini, bilhassa müteahhirîn dönem kelâm düşüncesini de zorunlu-mümkün varlık ayrımı üzerinden derinlemesine etkilemiştir. Aristoteles'in felsefesinde kurduğu madde-sûret ilişkisi, İslâm filozoflarını dini hassasiyetleri dolayısıyla pek tatmin etmemiştir.[21] Aristocu ve Yeni Eflatuncu çizgi-

---

[19] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 215; Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 34.

[20] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 50.

[21] Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 41.

yi bünyesinde birleştiren ve eklektik bir sistem içinde tevhid ve tenzih anlayışına vurgu yapan Fârâbî, varlık-mâhiyet ayrımına yönelik düşünceleriyle İslâm düşüncesini derinlemesine etkilemiştir.

2.1.3. Vâcip, Mümkin ve Mümteni Varlık

Fârâbî, varlık kavramı üzerinden felsefesini inşa eder. Ona göre varlık'ın var olduğu, apaçık gerçekliğe dayandığı duyu verileri ve akıl yürütme yoluyla ortaya konulduktan sonra onun karşıtı olan yokluk kavramı kendisini gösterecektir. Nitekim her şey zıttıyla bilinmektedir. Fârâbî'nin felsefi sisteminde mantık ilmi, ürettiği düşüncelerinin temelini oluşturur. Bir şeyin varoluş mefhumuyla ilişkisi hakkında, mutlak olarak varlık kavramı dikkate alındığında, akıl bize üç türlü hükümde bulunacaktır. Söz konusu mevcut, ya zâtı gereği zorunlu (vâcip), ya mümkin ya da mümteni varlıktır. Nitekim Fârâbî varlıkları çeşitli tasniflere, mertebelere ayırır:

> Bize göre var olan her şey ikiye ayrılır. Birincisi, özü (zât) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkin (mümkinü'l-vücûd) adı verilir; ikincisi ise, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) denir.[22]

Mümkin varlık; varlığı kendisinden olmayan, var olması için kendisinden önce bir sebebe muhtaç olan, yani varlık bakımından eksik olan mevcutlardır.[23] Mümkin varlığı bir an için yok saydığımızda, bu durum bizim için bir çelişkiye yol açmaz. Çünkü özü gereği var olması da mümkindir, var olmaması da. Zira varlığını bir başka şeyden almaktadır. Varlığının devamı için de başka mevcutlara muhtaçtır. Varlık mertebeleri içinde mümkin varlıkların her biri bir sebebe muhtaç olarak varlığa gelirler. Ancak bu sebeplilik zinciri sonsuza kadar sürüp gidemez. Müm-

---

[22] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.

[23] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 68.

kinlerin devir (totoloji) şeklinde sonsuza kadar sürüp gitmeleri de imkânsızdır. Aksini iddia eden bir kimse mantık bakımından çelişkiye düşecektir ve onun bu iddiası boş bir sözden öteye gitmeyecektir. Çünkü gördüğümüz bütün bu nesneler ve canlıların özleri gereği sonradan var oldukları, bir sebepler zinciriyle vücuda geldikleri açıktır. Sebebler zinciri içinde bütün mümkin varlıkların eninde sonunda zorunlu bir varlıkta son bulması gerekir. Aksi halde hiçbiri var olamaz ve biz onların varlığını açıklayamayız. İşte tam bu noktada zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) kendisini gösterir.

Zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd), bütün mümkin mevcudların varlıklarını kendisinden aldığı, varlığının hiçbir sebebi olmayan en yetkin, en yüce varlıktır. Âlem bütünüyle mümkin varlıktır. Dolayısıyla zorunlu varlık âlemin nihaî kaynağıdır. Bütün mevcutların bir sebebi olduğu açıktır. Sebepler zinciri zorunlu varlıkta son bulur. Varlık mertebeleri içinde O'nun varlığından daha yetkin, daha üstün bir varlığın olması muhaldir.[24] Fârâbî'nin felsefesinde üzerinde en çok durduğu bu zorunlu varlık Tanrı'dır. Âlemdeki bütün mümkinler hem varlığını hem de mâhiyetini Tanrı'dan almaktadır. Fârâbî'ye göre, zorunlu varlık bir an için yok sayıldığı zaman ise bu durum mantıkî imkânsızlığa (muhâl) yok açar.[25] Tutarlı bir şekilde akıl yürüttüğümüz zaman Tanrı'nın varlığının zorunlu olduğu gerçeğine ulaşılacaktır. Sözgelimi, insan varlığını Tanrı'ya borçludur. Kişi varlığının nihaî sebebi olarak Tanrı'yı kabul etmezse, saçmalamış olur ve onun bu iddiasına itibar edilmez. Fârâbî'nin varlık tasnifi yaparken Tanrı'yı zorunlu varlık olarak temellendirerek mantık ilmini bu doğrultuda kullanması gerçekten kayda değer bir husustur. Nitekim Fârâbî'nin zorunlu-mümkin varlık ayrımı kendisinden sonra İbn Sinâ kanalıyla bütün İslam felsefesini de-

---

[24] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 46.

[25] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.

rinden etkilediği gibi kelâm düşünce geleneği üzerinde de derin izler bırakmıştır.

Mümteni varlık ise yokluğu zâtının gereği olduğundan, var olması düşünülemeyen, zihni varlık kategorisindedir.[26] Bu noktada varlıklar arasında ayrım yaparken, zıttı bakımından varlığın belirginleşmesinde ve ifade edilişinde mümteniden kavramsal olarak faydalanırız.

Fârâbî varlığı mertebelere ayırırken, imkân ve sebep kavramları üzerinden meseleyi ele almıştır. Onun felsefesinde mümkin varlıklar, dolayısıyla âlem iç içe geçmiş imkân ve sebep zincirleri içinde varlığa gelirler. Madem ki varlık vardır, bu kesindir. Mümkün şeyler olan bu nesneler ve canlılar âleminin varlığını kendisine borçlu olduğu İlk olan, varlığının sebebi olmayan, en yetkin, en mükemmel varlık olan şeyin kendisi ise zorunludur. Tanrı ezelî ve ebedî bir varlığa sahiptir. O'nun ezeldeki varlığından bu mümkün âlem meydana gelmiştir.[27] Varlığın mutlaklığının zorunluluğa tekabül etmesi, hem mutlak varlık olan Tanrı için doğrudur hem de O'nun yaratmasıyla varlığından pay alan bütün mümkünler için de söz konusudur.[28]

Fârâbî'nin varlığı zorunluluk, sebeplilik ve imkân kavramları üzerinden ele alarak mevcutlar arasında vâcip-mümkin ayrımına ulaştığını görüyoruz. Zorunlu varlığa yaklaşımında belirleyici olan kavramlardan biri de, hiç kuşkusuz yetkinliktir. Yokluğunu tasavvur edebildiğimiz ve yetkinlikten uzak olan veya kendisinde noksanlık bulunan bir varlık kâinattaki mümkün varlıkların hiçbirisinin nihaî nedeni olamaz. Varlığının bir başlangıcı ve sebebi olmayan Tanrı'nın özü gereği zorunlu olduğunu doğrudan doğruya (evveliyyen) bilmekteyiz. Bu bakımdan en üstün varlık olan Tanrı İlk olan (el-evvel) ve İlk sebeptir.[29]

---

[26] Musa Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 27-28.

[27] Fahrettin Olguner, *Fârâbî* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013), 116.

[28] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 59.

[29] Yaşar Aydınlı, *Fârâbî* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019), 73-74.

Mümkün varlıklar varlıklarını Tanrı'dan aldıklarından varlığa gelip gelmeme konusunda ne bir tercihleri ne de bir tasarrufları vardır. Bu yönüyle onların dışarıdan bir tercih ve tasarrufla varlığa gelmesi zorunludur. Oysa mümkünlerin zorunlu hale gelmesi ile Tanrı'nın zorunlu varlık olması manaca başka şeylerdir. Zira Tanrı'nın zorunluluğu zâtı gereği olduğu için, O varlığının sebebi olmaması, yokluğunun düşünülmemesi, bütün varlıkların ilk kaynağı olması, mutlak yetkinliği ve mükemmelliği itibariyle bütün mümkinlerden ayrılır.

2.2. Fârâbî'de Âlemin Yaratılması ve Feyz

2.2.1. Heyûla

Grekçe hyle kelimesinden Arapça'ya geçen heyûlâ[30] felsefede bütünüyle maddî varlıklarda bulunan beş cevherden biri olan, şekilsiz ilk maddeyi temsil eden ve çeşitli şekilleri (sûret) kabul eden maddî ilke, pasif bir güçtür.[31] Cismanî olan her şeyde bulunan heyûlâ, cinslerin cinsi olarak nitelikleri kabul eden, ancak nitelik olarak kabul edilmeyen, zıtlıkları kabul eden, ancak bozuluşa uğramayan ve dört nedenden biri olan sûreti koruyan bir dayanak olarak kabul edilmiştir. Bu öyle bir dayanaktır ki heyûlâ ortadan kaldırıldığı vakit cismanî olan her şey ortadan kalkacaktır. Filozof Kindî heyûlânın kesin bir tarifinin yapılamayacağını iddia etmektedir.[32]

Fârâbî'ye göre, bütün mümkün mevcutlar sudûr sürecinde belli mertebelerde bulunmaktadır. Mertebe bakımından en aşağıda bulunan şey, belirli bir varlığa sahip olamayan sûretsiz ilk madde, yani heyûlâ olarak isimlendirilen şeydir.[33] Fârâbî bize sedir örneğini vermektedir. Sedir örneğinde tahta konumunda

---

[30] İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022), 140.

[31] Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 250, 462.

[32] Kindî, *Felsefî Risâleler*, 466.

[33] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 72.

bulunan madde ve heyûlâdır. Sedirin şekli ise sûretini ifade eder. Sûretsiz madde ancak kuvve halinde bir şeydir ve sûret maddeyi fiil halinde bir belirlenime, yani duyulara açık bir hale dönüştürmektedir. Fârâbî heyûlânın önemi ve onun sûretle ilişkisi bağlamında şöyle demektedir:

> Şu halde madde, sûretin kendisi ile var olması için bir dayanaktır/mevzûdur. Sûretin de madde olmaksızın bir varlığa ve kıvama sahip olması imkansızdır… Sedirin tahtası sedirin sûretinden yoksun olduğu sürece, o ancak kuvve halinde bir sedirdir ve o ancak sûreti maddesinde meydana geldiğinde fiil halinde sedir olur. Şeyin iki varlığından en noksanı, maddesi ile olan varlığıdır, onun iki varlığından en yetkini ise sûreti ile olan varlığıdır.[34]

Aristoteles'in heyûlâ anlayışı ile Fârâbî'nin düşüncesi örtüşmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre de varlık maddede gerçekleşen bir formdur. İlk madde olan heyûlâ belirsizdir ve kuvve halindedir.[35] Varlık sahnesine çıkabilmesi için bir imkân olan heyûlâ, ancak sûret vasıtasıyla kuvve halinden fiil haline çıkacaktır. Yunan felsefesi maddeyi yoktan var edilemeyen ezeli bir ilke olarak kabul etmiştir. Yoktan yaratma düşüncesi Yunan felsefesine yabancı bir şey olarak kabul edilmektedir. Nitekim Antik Roma'nın en önemli hekimlerinden ve filozoflarından olan Bergamalı Galenos (m.s. 216), Hz. Musa'nın öğretisi bağlamında Yahudi inancındaki yoktan yaratan ve her şeye kadir olan Tanrı tasavvuru hakkında bir tespitte bulunmakta ve bu bağlamda kendi düşüncesini de açıkça ifade etmektedir:

> Musa'nın öğretisi Platon'un ve Doğa incelemesine doğru bir şekilde yaklaşan tüm Yunanlılarınkinden farklıydı. Musa'ya göre, maddeyi düzene sokmak için, Tanrı'nın yalnızca bunu istemesi yeterlidir ve madde hemen düzene girer. Biz öyle düşünmüyoruz; bazı şeylerin doğa gereği imkânsız olduğunu ve Tanrı'nın bunlara teşebbüs

---

[34] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 92.

[35] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 23.

> bile etmediğini söylüyoruz; O sadece olanlar arasından en iyisini seçer.[36]

Galen'in Yunan filozoflarının yoktan yaratma düşüncesine yabancı hatta karşı olduğu düşüncesine katıldığımızı ifade etmek isteriz. Zira elimizdeki Antik Yunan'dan miras kalan yunanca metinler Galen'i doğrulamaktadır.[37]

Aristoteles, ezelî bir ilke olarak kabul ettiği ilk madde olarak heyûlânın Tanrı tarafından yaratılmadığını, Tanrı gibi ezelî bir varlığa sahip bulunduğunu öne sürmüştür.[38] Aristoteles, *Metafi-*

---

[36] Platon - Francis Macdonald Conford, *Platon'un Kozmolojisi Timaos Çevirisi ve Açıklaması*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022), 69.

[37] Ancak Tanrı'nın yoktan yaratması bağlamında Galen'e şu soru sorulabilir: Eğer Tanrı bir nesneyi, örneğin şu basit çakıl taşını yok etmeyi irade etse sonuç ne olacaktır? Veyahut hammaddesi de dahil olmak üzere yeni bir canlı yaratmayı dilese bunun neticesi ne olacaktır? Tanrı bu noktada çaresiz ve başarısız mı kalacaktır? Yani Tanrı'nın yoktan yaratmaya kudreti yetmemekte midir? "Tanrı buna teşebbüs etmez, o yüzden bu konuda kolaylıkla hüküm verilemez" diyerek kaçamak cevaplar ile neticenin açığa çıkmasının engellenmesi problemi çözmeye yetmemektedir. Galen'in yukarıdaki ifadesine göre sorulan soruya cevap olarak "Biz öyle düşünmüyoruz; bazı şeylerin doğa gereği imkânsız olduğunu söylüyoruz" denilecektir. Galen'e hitaben denilebilir ki başta Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles olmak üzere sizler Tanrı'nın varlığını kabul etmenize rağmen, sizin tasavvurunuzdaki Tanrı, yoktan yaratamayan, bu bağlamda kudreti doğayla sınırlandırılmış olan, her şeye gücü yetmeyen ve çeşitli yönlerden acizlik gösteren, mutlak yetkinlikten uzak olan bir ilahtır. Doğa tarafından sınırlandırılmış bir Tanrı, nasıl olur da aynı doğanın bir parçası olan insanın Tanrı'sı olabilmektedir? Madem bu filozoflar Tanrı'ya inanıyorlarsa, Galen insan vucudundaki harikulade düzenin Tanrı'ya işaret ettiğini söylüyor, bununla birlikte insanı yaratan Tanrı değil midir ki doğanın Tanrı'yı sınırlandırdığını ve O'nun seçmece hesabı yalnızca tabiatdaki en iyi şeyi seçtiğini iddia etmektedir. Yoksa doğa tabiri caizse Tanrı'nın elini kolunu bağlayan ikinci bir Tanrı mıdır? Burada açıkça şu ifade edilebilir ki; kimin tasavvurunda Tanrı, yoktan var etmeye kudreti yetmeyen ve doğa tarafından sınırlandırılmış bir varlıksa, bu tasavvurunun ne akılla ne ilimle bir bağlantısı vardır ne de mantıksal bağlamda tutarlı bir tarafı bulunmaktadır. Kelâmcıların düşüncelerine göre bu tür düşünceler ve temayülleri akla aykırı meşhur safsatalar grubunda ele almak mümkündür. Hz. Musa'nın Allah'tan aldığı parlak vahiyler karşısında Galen'in öğretisinin savunulacak sağlam bir zemini bulunmamaktadır.

[38] Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 213.

zik adlı eserinde feleklere akıl ve ruh isnad ettiği gibi 55 adet sabit küreden bahsetmekte ve onların da Tanrı gibi ezeli olduğunu ve bu feleklerin oluş ve bozuluşa tabi olmadığını iddia etmektedir.[39]

Fârâbî, Aristoteles'i bu noktada eleştirmemekte, bilakis o da heyûlânın zamanda yaratılmadığını, ezeli bir varlığa sahip olduğunu kabul etmektedir. Felsefenin en temel özelliklerinden biri eleştirel düşünce olmasına rağmen, biz ne yazık ki Fârâbî'nin eserlerinde Aristoteles'e yönelik doğrudan tek bir satır eleştiriye dahi rastlayamadık. İslâm felsefesinin inşasında en büyük problemlerden birinin "Aristo taassubu" olduğunu düşünüyoruz. Kelâmcıların burhana dayanmadığını ve otoriteye bağlı düşündüklerini, yöntemlerinin cedel ve hitabet altında apolojik olduğunu, bu bağlamda asla burhan seviyesine yükselemeyeceklerini iddia eden Fârâbî'nin,[40] iş Aristoteles'e geldiğinde otoriteye dayanarak düşünmekte olduğu ve eleştirel düşünmede Aristoteles'i paranteze aldığı görülmektedir. Bu durum bize Fârâbî'nin felsefi düşünme bağlamında kendisiyle çelişmekte olduğunu göstermektedir.

Filozof Kindî'ye göre, ay altı âlemdeki bütün maddi varlıklar heyûlâdan gelmiştir. Cisimlerde bulunan beş cevher; şekilsiz madde (heyûlâ), bu şekilsiz maddeyi belirginleştiren ve onu diğer varlıklardan gözle görünür bir şekilde ayıran sûret (form), madde ve sûretten oluşan cismin bütün sınırları ile yerleştiği mekân, hareket ve beşincisi hareketin ölçüsü olan zamandan ibarettir.[41]

2.2.2. Madde ve Sûret

Fârâbî'ye göre semâvî cisimlerin altında yer alan mevcutların tamamı unsurlardan meydana gelmiştir. Unsurların her birinin ana ilkesi heyûlâdır. Bir üst ilkesi ise sûrettir. Heyûlâ bütün ci-

---

[39] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 387; Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, 219.

[40] Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, 156-158.

[41] Kindī, *Felsefî Risâleler*, 462.

simler için ortak olan sûretsiz ilk maddedir. İlk maddenin varlığı daima başkası içindir ve sûretsiz maddenin kendi başına varlığa gelmesi mümkün değildir.[42] Fârâbî cisim derken, madde ve sûretten müteşekkil bütünü anlamaktadır. Ay altı âlemdeki cisimlere sadece kendisi ile bilkuvve varlığına sahip olduğu maddesi verilmiştir. Bu durumda onlar ilk aşamada bilfiil hale gelmemiş bir halde bulunurlar. Bu nedenle cisim kendisiyle cevherleşeceği sûrete ulaşmak ister, sürekli bunun için çabalayarak sûretiyle cevherleşerek bilfiil varlığını kazanarak mertebesi oranında yükselişini sürdürecektir.[43] Tabiat denilen şeyde sürekli bir akış ve hareket meydana gelmektedir. Bu sudûr şemasındaki ilk ilkeden en aşağı düzeydeki heyûlaya dek inen ve oradan aşama aşama yükselişe geçen bir feyz sürecidir. Âlemdeki her varlık hiyerarşideki mertebesi oranında seviyesine göre hak ettiği yetkinliğe erişecektir.

Fârâbî, mevcutlar arasındaki sıra düzenini ortaya koymaktadır. Buna göre, en alt derecede müşterek ilk madde yer alır, ondan bir üstte unsurlar yer alır, ondan üstte madenler vardır, madenlerin üstünde bitkiler, onun üstünde akletmeyen hayvan yer alır, hayvanların üstünde ise akleden hayvan olarak insan mertebesi yer almaktadır. Ay altı âlemde insandan daha üstün mertebeye layık bir varlık bulunmamaktadır.[44] Bu durumda akleden insan gerek mahiyeti gerekse mertebesi yönünden çok kıymetli olan harikulâde özel bir varlıktır.

Fârâbî'ye göre madde ve sûret arasında başıboş ve düzensiz bir ilişki değil, ikisi arasında gayeli, planlı, düzenli bir ilişki ve nedensellikle bağlı bir uyum hâkimdir. Madde sûret için sûret de madde için var kılınmıştır. Tabiatta maddenin sûretten ayrı bulunması imkânsız olduğu gibi sûret de kendinde varlığa sahip olmayan ve var olmak için maddeye, dolayısıyla bir konu-

---

42 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 72.
43 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 94.
44 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 96.

ya, kendisi için dayanağa ihtiyaç duyar. Fârâbî gerçekliği sûrete yükleyerek idealara indirgeyen Platon'un fikrine katılmaz. O bir Meşşâî olarak Aristoteles'in Platon eleştirisinden esinlenerek bireyin gerçekliğini savunur. Bu noktada Fârâbî, ne idealizmin ne de materyalizmin varlığı maddeye indirgeyen yaklaşımının insanı gerçeğe ulaştırabileceğini düşünmek suretiyle iki aşırı uçtan ayrılmaktadır. Madde ve sûretten oluşan bütün (cisim) dikkate alındıktan sonra insan tarafından üzerine derinlemesine felsefe yapılarak gerçeğe ulaşılabilecektir.[45]

İnsanın felsefi düşünme yoluyla hakikate ulaşmasında madde-sûret ilişkisi önemli bir rol oynar. Fârâbî'ye göre madde-sûret ilişkisini açıklama noktasında bilgi ile psikoloji arasında derin bir ilişki vardır. O, bu bakımdan bilgi problemini nefis ve akıl teorisi etrafında ele alır. Duyu, tahayyül ve akılda gerçekleşen idrak türlerinin Fârâbî tarafından yeni bir dille felsefileştirildiği ve idrak teorisinde sûrete verdiği öneme temas etmemiz yerinde olacaktır. Bu bağlamda Fârâbî'nin idrak teorisinde sûret, düşünce ile varlığı birbirine bağlama ve düşünce-varlık arasındaki ahengi sağlama işlevi görür. Sûret türsel ayrımı belirlediği gibi insan tarafından herhangi bir nesnenin tanımlanmasında da pay sahibidir. Var olanın zihindeki karşılığı da sûretidir. Sûret, mantık ilminde tanımlama yaparken, hem türsel ayrımın belirlenmesine hem de bu ayrım ve yakın cinsin bilinmesine, kıyaslarda ise orta terime karşılık gelir. Nitekim varlığın işleyişi ile düşüncenin devinimi arasında bir mutabakat bulunmaktadır.[46] Fârâbî'nin bu tasavvurunun oluşumunda düşüncenin kanunları ile varlığın kanunları arasında özdeşlik kuran Aristoteles'in etkisi büyük olmuştur.

Fârâbî'nin felsefesinde sûretin üç türde bulunduğunu görüyoruz: Birincisi, sûretin cisimde bulunmasıdır ki cisim denilen şey madde ve sûretten oluşan bileşik bir yapı arz eder. Mad-

[45] Aydınlı, *Fârâbî*, 94.
[46] Aydınlı, *Fârâbî*, 55-56.

de ve sûret arasında bir etkileşim gerçekleşmekte, bunun sonucunda cisimle sûret arasındaki uyum açığa çıkmaktadır. Fârâbî bu bağlamda bize sûretin dış dünyadaki bulunuşunun, sûretin cisimsel varlığı yoluyla olduğunu haber vermektedir. İkincisi, sûretin insan zihnindeki bulunuşudur. İnsan bilgisi, duyu organları vasıtasıyla cisimde bulunan sûretlerin soyutlanması yoluyla oluşmaktadır. İnsan bir özne olarak örneğin şu ağacı veya kediyi görme organı vasıtasıyla algıladığında, duyumlanan şeyin sûretini soyutlama yoluyla zihne taşır. Zihinde algılanan şeyin tasavvuru oluşur. Dikkat edilirse cisimde madde ve sûret arasında etkilenme ilişkisi yer alırken, insan ruhunda algılanan şeyin sûretinin zihne taşınmasıyla bir tasavvur gerçekleşmektedir. Fârâbî bundan sonraki aşamada insanın bilgi edinme aşamalarında soyutlama sonucunda tahayyüle dayalı algıya temas eder. Hayal gücünün elde edilen sûretlere çeşitli libaslar giydirebildiği dikkate alınmalıdır. Hayalin derinliklerindeki maddî bağlantılar içerisindeki sûretler dış dünyadaki netlikten yoksundur, ancak bu bağlantılar bütün bütün kopuk da değildir. Fârâbî'nin epistemolojisinde soyutlamanın en son aşamasında sûretin üçüncü bir işlevi vardır. Bu işlev, sûretin cisimdeki maddi bağlantılarından bağımsız bir şekilde bilme, duyum ve tahayyül duraklarından geçerek akıl tarafından tümel gerçekliği içerisinde yeniden algılanmasıdır. Düşünülür sûret denilen bu durum, maddeden bütünüyle soyutlanmış sûrettir ki Fârâbî'ye göre bilgi denilen şey işte bu aşamada gerçekleşmektedir.[47]

Cisimsel töz (cevherler) madde ve sûretten oluştukları gibi, semâvi varlıklardan farklı olarak üzerlerinde noksanlıkların alametleri olan, maddî olmak, kuvve halinde olmak ve gerçekleşmemişliğin her türünü içinde barındırmaları yönleriyle eksikliğin son noktasındadırlar. Ay üstü âlemde bulunanlar ise yetkinlikleri sûdûr sürecinde baştan itibaren verildiği için oluş ve bozuluşa tabî değillerdir. Sedir örneğinde sedirin tahtası mad-

[47] Aydınlı, *Fârâbî*, 56-57.

deyi, şekli ise sûreti gösterir. Sûret, duyulur cisimlerde maddeyi belirgin kılmakta ve ait olduğu türün bireylerinde bulunmaktadır. Fârâbî'nin düşüncesinde tıpkı Eflatuncular ve Aristo'da olduğu gibi bireyselleşmenin ilkesi madde değil, sûrettir. Nitekim Fârâbî, Aristoteles'in dört neden öğretisini kabul etmektedir.[48] Ona göre maddî ve sûrî, fâil ve gaî sebeple birlikle dört ilkenin, birbirleri arasında bir terkipte işleyişi devam etmektedir. Fârâbî'nin felsefesinde her şey birbirine bağlı bir amaçlılık içinde hareket etmektedir. Madde kuvve halinde olduğu için kendisini fiil haline getirecek bir fâile ihtiyaç duyar. Ancak dört ilkenin varlığı da işleyişi de mümkün kategorisindedir. Zorunlu varlık olan yalnızca İlk Sebep olan Tanrı'dır. Fârâbî'nin felsefesinde âlemin bir parçası olan tabiatta, mümkün varlıklar zinciri içerisinde madde ve sûretin çeşitli karışımlarla, zıtlıklar arasında değişim ve dönüşümlerle belirli bir amaç ile hareket ettiği, her şeyin hak ettiği payı aldığı hiyerarşik bir yapı görülmektedir.[49]

2.2.3. Sudûr Teorisi ve Yaratma

"Sudûr" kelimesi; sözlükte "doğmak, zuhûr etmek, sâdır olmak" manalarına geldiği gibi Fârâbî'nin felsefesinde çokça kullandığı "feyz" kelimesi "akmak, taşmak, fışkırmak, anlamlarına gelmektedir. Bir felsefe terimi olarak sudûr, birlik-çokluk ilişkisi bağlamında Tanrı'dan âlemin nasıl meydana geldiği sorusuna aklî çelişkilerden uzak bir şekilde cevap vermek üzere öne sürülmüştür.[50]

Sudûr teorisi; metafiziğin en değerli kısmı olan ilahiyat (teoloji) bahsinde, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi izah etmek gayesiyle üretilen önemli teorilerden birisidir. Bir olan Tanrı'dan çokluğun nasıl meydana geldiği problemine felsefi bir

---

[48] Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 61-65.

[49] Aydınlı, *Fârâbî*, 95-96.

[50] Mahmut Kaya, "Sudûr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 36/467.

dille cevap verme kaygısı sudûr düşüncesine zemin hazırlamıştır.[51] Sudûr teorisi, İslam dünyasında ilk kez Halife Me'mûn döneminde, tercüme hareketlerinin hız kazanarak Beytülhikmenin tesisiyle ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Arapçaya çevrilen eserler arasında yer alan Üsûlûcyâ Aristûtâlîs (Aristoteles'in Teolojisi) isimli kitap sudûr teorisinin İslâm felsefesine taşınmasında büyük öneme sahiptir. Helenistik dönemin sonlarına doğru yanlışlıkla Aristoteles'e mal edilen, apokrif birçok eserden birisi olan Üsûlûcyâ, ilk İslâm filozofu olan el-Kindî tarafından, İbn Nâ'ime el-Hımsî'ye tercüme ettirilerek halifeye sunulmuştur. Asırlar sonra ortaya çıkacaktır ki kitabın asıl yazarı İslâm dünyasında eş-Şeyhu'-l-Yûnânî[52] olarak anılan Plotinos'tur (ö. 270).[53]

Plotinos'un *Enneades (Dozukluklar)* isimli eserinin IV-VI. bölümlerinin Plotinus'un talebesi olan Porfiryus (ö. 305) tarafından yapılmış bir şerhi olan Üsûlûcyâ, Aristoteles'in metafizik hakkındaki düşünceleri bağlamında bir araya getirilerek, Arapça'ya *Kitâbü Esûlûcya* ve *Kitâbu'r-Rubûbiyye* diye iki ayrı adla çevrilmiştir. Filozof Kindi, Hımsî'nin çevirisi üzerinde bazı düzeltmelerde bulunmuş olsa da, kitabın Aristoteles'e nispet edilmesine itiraz etmemiştir. O tarihten itibaren Tanrı-âlem ilişkisi, birlik-çokluk problemi bağlamında nefsin bekası, akıllar teorisi ve benzeri meseleler Aristoteles'in *Metafizika* ve *De Anima* isimli eserlerindeki düşünceleriyle birçok çelişkiyi bünyesinde barındırdığından Meşşâîleri zorda bırakmıştır. Meşşâilerin büyük çoğunluğunu ise

---

[51] Ömer Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 235.

[52] Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2024), 368.

[53] Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2018), 129; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 41-43; Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*, 239; Fatih Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Sa'âde ve'l-İs'âd'ındaki Yansımaları", *DEUİFD* XLIV (2016), 51-52.

apokrif Aristo eserleriyle asılları arasındaki çelişkileri uzlaştırma yoluyla bu sorunu aşmaya sevk etmiştir.[54]

Sudûr düşüncesinin geçmişi köken itibariyle çok eski tarihlere uzanıp dayanır. Şöyle ki sudûr düşüncesinin dini karakterli ilk izlerine; milattan önce VII-VI. yüzyıllarda yaşayan Zerdüşt'ün Gatalar'daki öğretisinde ve Hindistan'da milattan önce VIII.-VII. yüzyıllardan itibaren, Hinduizm'in kutsal kabul edilen Upanişadlar isimli metinlerinde rastlanmıştır. Zerdüşlüğün erken dönemindeki Mazdekçi öğretide, ilahî varlıkların sudûr yoluyla Ahura Mazda'dan feyz ettiği öne sürülmüştür. Upanişadlar'da ise evrendeki çokluğun Tanrı'dan çıkışı, örümcekten birçok ağın çıkması suretiyle sembolik bir dille ifade edilmiştir.[55]

Yeni Eflatuncu felsefi düşüncenin kurucu filozofu Plotinos, Roma ordusuyla Hindistan seferine çıkmıştır. Sefere çıkma gayeleri arasında Hint bilgelerinin felsefi düşüncelerinden istifade etmek de yer alıyordu. Ancak Mezopotamya'da Roma ordusunun yenilgiye uğraması üzerine ülkesine geri dönmüş, hocası Ammonius Saccas'ı üstad edinip felsefesini geliştirerek Platon okulunun başına geçmiştir. Ammonius Saccas, Platon ile Aristoteles'in felsefi sistemlerinin arabulucu ve uzlaştırıcısı Yeni Eflatuncu filozoflardan birisidir. Plotinos, hocasının felsefi görüşlerini aynen devam ettirmiş olsa da, uzlaştırmanın yanında Aristoteles ile Platon'un felsefelerini kaynaştırma yoluyla eklektik bir sistem kurduğu görülmektedir.[56] Sudûr teorisini felsefi bir dille ilk defa kuran Plotinos, Üsûlûcyâ'nın girişinde Tanrı ile âlem arasındaki sudûr sürecini şu şekilde izah etmektedir:

---

[54] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 43; Toktaş, "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Sa'âde ve'l-İs'âd'ındaki Yansımaları", 52.

[55] İbrahim Halil Üçer, "Sudur Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1/398.

[56] Henri Bergson, *Plotinos Tanrı, Ruh ve Mit*, çev. Adnan Akan (Ankara: Fol Kitap, 2020), 19-20; Fethi Kerim Kazanç, "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri", *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu- 25-27 Mayıs 2012- Malatya* (Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012), 87-88.

> O, sebeplerin sebebidir ve bir tür yaratmayla onları yaratmıştır. Kendisinden bir nur kuvveti, aklın üzerine ve akıl aracılığıyla felekî küllî nefsin üzerine ve akıldan nefs aracılığıyla tabiatın üzerine yayılır. Nefisten, tabiat aracılığıyla oluş ve bozuluş âlemine yayılır. Bu fiil O'nda herhangi bir hareket meydana gelmeksizin olur. Bütün şeylerin hareketinin kaynağı O'dur ve O'nun sebebiyledir ve şeyler bir tür şevk ve istekle O'na doğru hareket eder.[57]

Yukarıdaki ifadelerde Platon ve Aristoteles'in Tanrı tasavvurlarının birbiriyle kaynaştırılmış haline, Plotinos'un sudûr süreci bağlamında varlık veren Tanrı tasavvurunun eklemlendiğini görmekteyiz. Bilindiği üzere Platon, *Timaios* adlı diyaloğunda kaos halindeki evrene, düzen verip biçimlendiren Demiourgos isimli bir mimar Tanrı'dan bahsetmektedir.[58] Aristoteles'in Tanrı tasavvurunda ise Tanrı, hareket etmeyen hareket ettirici, ilk neden olarak yer alır. Aynı zamanda Tanrı âlemin arzu nesnesi ve gayesi olup şeyler bir tür arzu ve aşkla O'na doğru hareket ederler.[59] Platon'un düzen ve biçim veren Tanrı düşüncesi, Aristoteles ile hareket veren Tanrı'ya, Plotinos ile varlık veren Tanrı'ya dönüşmüştür. Plotinos'un, Aristoteles'in felsefesindeki Tanrı ile âlem arasındaki boşlukları sudûr teorisini devreye sokarak aşmaya çalıştığını söyleyebiliriz. Zira semâvî dinler karşısında özellikle Hristiyanlıkla ve Gnostik filozoflarla yer yer mücadele eden Plotinos,[60] Yunan felsefesini ve paganizmini sudûr teorisiyle harmanlayarak yeni bir sistem kurmuştur. Nitekim Plotinos, Hristiyanlık ve Yahudilik karşısında Platon ve Aristoteles'in Tanrı tasavvurlarının insanı tatmin etmekten çok uzakta olduğunu

---

[57] Aristoteles (?), *Üsûlûcya (Aristoteles'in Teolojisi)*, çev. Cahid Şenel (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017), 66.

[58] Platon - Conford, *Platon'un Kozmolojisi Timaos Çevirisi ve Açıklaması*, 65-66; Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2020), 30.

[59] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 381,383,385,391.

[60] Hüseyin Aydoğan, "Plotinos: Gnostiklere Reddiye", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1054-1055.

görerek, yoktan yaratan Tanrı tasavvuruna mukabil yeni bir müdafaa hattı kurmuştur.

Plotinus'a göre âlem Tanrı'dan taşmak suretiyle oluşmuştur. Her şeyin ilk sebebi, ilk fâili olan Tanrı'nın ilk fiili ancak akıldır. Zira Plotinos'a göre "Bir'den ancak bir çıkar (el-vahid lâ yasdurü 'anhü illâ vâhid)."[61] Bir'den sudûr eden bu akıl ise Tanrı gibi maddî hiçbir özellik taşımayan, gayri cismânî bir yapıya sahiptir. Yeni Eflâtuncu sudûr teorisi esas itibariyle Bir, Küllî Akıl, Küllî Nefis ve Cisimler olmak üzere dört mertebeye ayrılır. Bir olan Tanrı bütün âleme varlık veren, ilk neden olarak yer alır ve şeyler ona arzu ve şevk ile hareket ederler. Küllî Akıl, Tanrı'dan sudûr eden ilk mevcut olarak bilfiildir. Küllî Nefs ise varlığını Küllî Akıl'a borçludur ve cisimler dünyasında aklî işleve sahiptir. Oluşa gelen tikel mevcutların türsel sûretlerini içinde barındırır.[62] Plotinus âlemin Tanrı'dan taşmasını ilginç bir metaforla şöyle ifade etmiştir:

> (…) akıl arzu edileni bir arzuyla tasavvur ettiğinde kendi içinde bulunan sûretleri açığa çıkarmak için, tıpkı hamile bir kadının karnındakileri çıkarmak için sancı çekmesinde olduğu gibi, şiddetli bir istekle onu arzular ve böylece bu sûret duyu âlemini arzu ettiği için onu fiil alanına çıkartır.[63]

Âlemin Tanrı'dan taşması (el-feyzü'l-ilâhî) Bir'in tamlığından kaynaklanan bir fiildir. Tanrı ezelî, ebedî bir mükemmellik içinde cömert olduğundan, âlemin varlığı da bu tamlığın zorunlu bir ürünüdür. Bu noktada Plotinos, Tanrı'nın varlığa gelen şeylere yönelik bir kastı, iradesi ve yönelimi bulunmaksızın gerçekleşen bir fiilden bahsetmektedir.[64] Plotinos Enneadlar'da bu durumu şöyle dile getirir:

---

[61] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 130.

[62] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*, 237-238.

[63] Aristoteles (?), *Üsûlûcya (Aristoteles'in Teolojisi)*, 86; Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 102.

[64] Üçer, "Sudur Teorisi", 1/388.

> Bir varlığın, yetkinlik noktasına ulaşır ulaşmaz başka bir varlığı türettiğini görüyoruz. O, kendi başına kalmaya dayanamaz, fakat başka bir varlık meydana getirir; bu sadece düşünen bir iradeye sahip varlıklar için değil, istemeden (bir yerde) biten veya varlıklarıyla var olduklarına dair bildirebildikleri her şeyi bildiren cansız varlıklar için de doğrudur. Örneğin, ateş ısıtır, kar soğutur.[65]

Böyle bir Tanrı anlayışı İslâm kelâmına terstir. Çünkü Tanrı fâil-i muhtârdır. Yeni Eflatuncu sudûr teorisinin en kritik açmazlarından birisi, Tanrı'nın hiçbir irade ve yönelimde bulunmaksızın âleme varlık verdiği iddiasıdır. Onların tasavvuruna göre Tanrı bir şeyi irade eder veyahut kendisi dışında bir şeye yönelirse, bu O'nun etkilenime maruz kaldığına, değiştiğine, dolayısıyla tamlığına ve birliğine gölge düşürür. Özellikle belirtmek gerekir ki Plotinos'un Bir dediği Tanrı, iradesiz zorunlu olarak doğuran bir Tanrı'dır.[66] Plotinos, Tanrı'yı Bir diyerek adlandırmasına ve birçok noktada O'nu tenzih eder görünmesine rağmen, Antik Yunan dininin Homeros ve Hesiodos kaynaklı paganizminde yer alan Zeus'u ve diğer politeist tanrı figürlerini felsefî bir dille sistematize etmiştir. Akıllar teorisinde ikinciler olarak yer alan akılların her birinin, Yeni Eflatuncu filozoflar tarafından Roma dönemindeki mabedlerinde, ikincil tanrılar olarak putlarının dikildiği de özellikle hatırda tutulmalıdır. Bu tasavvurları, bizim için büyük önem arz etmektedir. Aksi halde onların bizi gerçeğe aykırı sonuçlara veyahut hakikatle bir bağı olmayan beyhude uzlaştırmalara götürmesi kaçınılmazdır. Plotinos'un anladığı Bir olmaklık ile İslâm dinindeki Allah'ın bir olması arasında uzlaşması mümkün olmayan bir uçurum ve zıtlık bulunmaktadır. Tevhid dini olan İslâm'ın en temel esası kelime-i tevhiddir: "Lâ

---

[65] Plotinos, *Enneadlar*, çev. Zeki Özcan (Ankara: Fol Kitap, 2023), 299.

[66] Kur'ân-ı Kerim ise Allah'ın doğmadığını, doğurmadığını ve doğurulmadığını net bir şekilde ifade eder. bkz. İhlâs /112/1-4 Heyet, çev., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Isparta: Hayrât Neşriyat, 2020), 604.

ilâhe illallâh (Allah'tan başka ilah yoktur)."[67] Kur'ân-ı Kerim'de Allah her türlü ortaktan tenzih edilmekte, en büyük günah olan şirke düşmeye karşı insanlar sürekli uyarılıp sakındırılmaktadır.[68] Kur'ân âyetlerinde, tevhid inancını bozan bâtıl akîdeleri (şirk) reddeden aklî ve burhanî deliller de yer almaktadır.[69] Plotinos'da ise tıpkı Platon'da olduğu gibi[70] İslâmî anlamda bir tevhid çizgisi ve kaygısı bulunmamaktadır. Nitekim tevhid inancının bulunmayışı: "Bütün diğer tanrıların en eskisi olan Zeus, onun için Güzel'in temaşasına götürür ve bu temaşayı Zeus ilk önce yapar. Onun ardından diğer tanrılar, daimonlar ve ruhlar bu temaşayı yapabilirler"[71] şeklindeki ifadelerde yer almaktadır.

Yeni Eflatuncu filozoflar, Platon'un idealarını ilahî aklın içine taşıyarak onları Tanrı'nın ilmi kapsamında değerlendirmişlerdir. Sudûr teorisi Tanrı'dan en aşağı mertebedeki ay altı âlemdeki maddeye kadar inen hiyerarşik bir yapı içinde determinist bir sistemdir. Nitekim onlar Tanrı'nın bilmesi ile yaratmasını özdeş kılmışlardır.[72] Bu noktada âlemin zamansal bir başlangıcı bulunmamaktadır. Tanrı'nın önceliği ise zamansal değil, zâtî bir önceliktir. Bu anlayış İslâm kelâmına ters bir durumdur. Kelâmcılar tarafından filozoflar bu noktada eleştiriye tabi tutulmuşlardır. Tanrı sebepsiz ilk fâil olmasıyla ve bileşikliğin aksine basit olmasıyla ve yetkinlik üstü (fevka't-temâm) oluşuyla diğer varlıklardan ayrılır.[73]

---

[67] "Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona şunu vahyetmiş olmayalım: Benden başka ilah yoktur.Yalnız bana kulluk edin." el-Enbiyâ 21/25.

[68] "Şüphe yok ki Allah kendisine ortak koşulmasını affetmez. Bundan başka dilediği kimselerin günahını bağışlar." en-Nisâ 4/48. "Hakikat şu ki Allah'a ortak koşan kimseye O, cenneti haram kılmıştır. Böylece varacağı yer ateştir." el-Mâide 5/72.

[69] "Eğer göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı, şüphe yok ki kâinatın düzeni bozulurdu." el-Enbiyâ 21/22.

[70] Platon, *Timaios*, 2020, 50.

[71] Plotinos, *Enneadlar*, 362.

[72] Fatih Toktaş, *Meşşâî Felsefe* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 48-49; Üçer, "Sudur Teorisi", 1/393.

[73] Üçer, "Sudur Teorisi", 1/393-395.

İslam felsefesinde sudûr teorisini felsefesine taşıyıp benimseyen ve onu yeni baştan ele alıp geliştirerek sistemli bir yapı kuran ilk filozof Fârâbî'dir. Kindî ile Fârâbî arasında sudûru benimseyen İslam filozofu bilinmemektedir. Filozof Kindî eserlerinde Tanrı'nın feyzinden bahsetmesine rağmen, sudûr düşüncesini benimsememiştir. Bilakis sudûr karşısında yoktan yaratma nazariyesini savunmuştur. Bu durumda İslâm felsefe geleneği sanılanın aksine sudûrcu metafizikle değil, yoktan yaratma nazariyesini savunan hudûsçu metafizikle başlamıştır.[74] Kindî âlemin ezelî olduğu iddiasını kesin bir dille reddetmiştir. Nitekim Kindî bu konuda Âlemin Sonluluğu Üzerine isimli bir risale kaleme almıştır.[75] Bir diğer önemli eseri olan *Sonsuzluk Üzerine* isimli risalesinde ve felsefi sisteminin genelinde Kindî, âlemin özü gereği sonluluğunu, ahiret hayatının ise Allah'ın kudreti ve vaadi bağlamında sonsuzluğunu savunmuştur.[76] Nitekim Kindî, istifade ettiği filozoflardan olan Platon ve Aristoteles'in felsefelerine eleştirel bir dille yaklaşmış, kimi noktalarda onlara itiraz etmiş, eksik gördüğü yönlere dikkat çekmeyi görev ittihaz etmiştir. İslâm düşüncesinin klasik kelâm geleneği ile ilk filozof Kindî'nin bu iki meselede aynı neticeye varmaları kayda değer bir durumdur.

Fârâbî'nin metafiziğinde varlıkların en üstünde Tanrı bulunur. Fârâbî'nin "İlk" olarak ifade ettiği Tanrı, varlığının sebebi, başlangıcı ve sonu bulunmayan ve her türlü kusur ve noksanlıktan, son derecede münezzeh olan bir varlıktır. O'nun bir benzeri, ortağı, misli ve zıttı yoktur. Tanrı, varlığı zorunlu olan ve yokluğu düşünülemeyen, bir ve tek olan, basit bir varlıktır. Bütün çokluğu ve çeşitliliği içinde barındıran âlem ise mümkün varlık kategorisinde yer alır.[77]

---

[74] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*, 237; Toktaş, *Meşşâî Felsefe*, 57-58.

[75] Kindī, *Felsefî Risâleler*, 276-285.

[76] Kindī, *Felsefî Risâleler*, 286-293.

[77] Olguner, *Fârâbî*, 116.

Tanrı her şeyin gerçek sebebi ve kaynağıdır. Ezelî ve ebedî olarak diridir. Fârâbî'ye göre âlem, işte bu ezeli ve mükemmel varlık olan Tanrı'nın varlığından taşarak sudûr etmesinden ortaya çıkmıştır. Bütün varlıklar belli bir hiyerarşi içerisinde "İlk"-ten sudûr eder. Sudûr sürecindeki bu hiyerarşide mükemmel bir düzen ve adaletin olduğundan bahseden Fârâbî, bunun sebebini Tanrı'nın mutlak iyi olmasına, sonsuz cömertliğine ve şaşmayan adaletine bağlamaktadır. Âlemde her varlığa gelen şey, Tanrı'nın adaleti ve cömerliği sayesinde, varlık mertebesinde hak ettiği payı tam olarak almaktadır. Sudûr sürecindeki mertebeler arasında muazzam bir düzen, uyum ve ahenk yer almaktadır.[78] Bu noktada Tanrı, evrenin varlığının nihai kaynağı olduğu gibi mertebeler arasındaki bütünlükte görülen irtibat ve uyumun da sebebidir. Bütün her şey Tanrı'nın cevherinden kaynaklanan cömertliği ve mükemmel varlık oluşuyla irtibatlıdır. Tanrı mutlak iyi olduğu için âlemde bir dengesizlik, saçmalık ve kötülük bulunmamaktadır. Doğal âfet gibi şeyler bir hikmete bağlı olarak maddenin noksanlığından ileri gelmektedir.[79]

Fârâbî'nin metafiziğinde âlem, merkezinde dünyanın bulunduğu muazzam bir düzen ve ahenk içinde hareket eden iç içe geçmiş kürelerden oluşur. Nitekim ona göre daire şekillerin en güzelidir. Onun evren tasavvuruna bir bütün halinde baktığımızda, Aristocu-Batlamyusçu ilkelerin metafiziğine büyük bir titizlikle yerleştirildiğini görmekteyiz.[80] Fârâbî, Aristoteles'in felsefesinde olduğu gibi âlemi, ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere iki kısma ayırır. Ay üstü âlem, Fârâbî'nin diliyle "ulvî âlem", cisimden ve maddeden uzaktır. Ona duyularla değil, ancak akıl ile ulaşılabilir. Bu yüzden ona "akıllar âlemi" de denilmiştir. Ay üstü âlem oluş (kevn) ve bozuluşa (fesada) tabi olmayan kusursuz bir âlemdir. Bu âlemde Tanrı'dan başlamak üzere yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşik düzen hâkimdir. Mertebelerin en

---

78 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 78.

79 Aydınlı, *Fârâbî*, 87-88.

80 Aydınlı, *Fârâbî*, 88.

üstünde ilk sebep olan ve yetkinlik bakımından en üstün cevhere sahip bulunan Tanrı yer almaktadır. Fârâbî'nin metafiziğinde Tanrı zorunlu varlıktır, ay üstü ve ay altı âlem ise mümkün varlık kategorisindedir. Bütün mümkünler ise varlığını Tanrı'ya borçludurlar. Onun felsefesinde evrende, fizik âlem ile fizik ötesi âlem birbirine sıkıca kenetli, içiçe geçmiş bir bütünlük içinde olup, düzen ve istikrar hâkimdir.[81] Tanrı'dan başlayan sudûr süreci, kozmik akılların sonuncusu faal akla kadar devam eden ve ay üstü âlemdeki gök cisimlerini de içine alan tanrısal bir âlemdir. Ay altı âlem ise kusurlu varlıklardan oluşan, oluş ve bozuluşa tâbi olan, maddî dünyanın ilkeleri madde, sûret ve nefisten ibarettir. Bu âlemde sonlu ve bitimli hareket yer alırken ay üstü âlemde dairesel, bitimsiz bir hareket vardır. Semâvî cisimler ay üstü âlemde yörüngelerinde dairevî bir şekilde sabit bir hızla hareket etmektedir. Bu yönüyle Fârâbî'ye göre onlar oluş ve bozuluştan korunmuş olmaktadırlar.

Yeni Eflâtuncular, birlik-çokluk ilişkisini, yani Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında Tanrı ile dünya arasındaki ilişkileri aracı varlıkları devreye sokmak suretiyle açıklarken, Tanrı'nın aşkınlığını vurgulamışlardır.[82] Fârâbî, Aristoteles'e nisbet ettiği, ancak hakikatte Plotinus'un ortaya koyduğu "Bir'den ancak bir çıkar" hipotezini genel geçer bir ilke olarak kabul etmiştir. Birlik-çokluk ilişkisi düşünüldüğünde bu noktada bir olan Tanrı'dan tek bir fiil sudûr etmelidir.[83]

Fârâbî'ye göre Tanrı cisimsiz olan, maddî hiçbir özelliği olmayan ve cevherinde hiçbir şekilde çokluğu barındırmayan basit bir varlıktır. Buna göre her bakımdan bir olan Tanrı'dan çokluğun çıkması düşünülemez. Bu noktada sudûr sürecinde Tanrı'dan ilk feyz eden varlık, bir ve maddesiz bir yapıya sahip olmalıdır. Tanrı'nın varlığından amaç âlemi var etmesi değildir. Bir başka

---

81 Olguner, *Fârâbî*, 118.

82 Aydınlı, *Fârâbî*, 89.

83 Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 130.

ifadeyle Tanrı'nın eşyaya yönelik bir kasdı yoktur.[84] Çünkü bu durum Tanrı'nın varlığı için birtakım gayelerin olması ve O'nun cevherinin kendisi dışında bir sebebi olması sonucuna götürür ki bu durum İlk varlık için muhaldir. Çünkü O ilk sebep olduğu gibi sebebsiz olan ve varlığını hiçbir şeye borçlu olmayan mükemmel bir varlıktır.[85] Tanrı'dan sırasıyla Fârâbî'nin deyimiyle "ikinciler", yani kozmik akıllar varlık kazanırlar. İlk sebep olan Tanrı'dan ikinci bir cevher sudûr eder ki Fârâbî bu maddesiz varlığa, ilk akıl adını vermektedir. Bu varlık kendini akleden bir şey olduğu gibi Tanrı'yı da akleder. Kozmik çıkış sürecinde akıl, Tanrı'yı düşünme faaaliyeti içinde iken, bir diğer aklın varlık sebebi haline gelmektedir. Fârâbî sudûr sürecini anlatırken ilginç bir şekilde her aşamanın nedenini izah sadedinde zorunlu olarak sadır olma (yelzemü anhü) ifadesini kullanmaktadır.

> İlk'ten ikincinin varlığı taşar. Bu ikinci de kesinlikle cisimsiz bir cevherdir ve bir madde de değildir. O kendini akleder ve İlk'i akleder. O'nun kendi zâtından aklettiği şey, zâtının dışında bir şey değildir. İlk'i akletmesi sebebiyle, ondan üçüncünün varlığı zorunlu olarak (yelzemü anhü) çıkar. Kendine has olan zâtıyla cevherleşmiş olması sebebiyle de ondan da ilk semâ'nın varlığı zorunlu olarak (yelzemü anhü) çıkar.[86]

Üçüncünün varlığı da maddesiz bir yapıya sahip olup cevheri gereği bir akıldır. Üçüncü de kendi zâtını ve Tanrı'yı akleder. Bu düşünme etkinliğinden "zorunlu olarak sudûr eden varlık" Sabit Yıldızlar Küresi'dir. İlk'i akletmesi sebebiyle dördüncü akıl ortaya çıkar. Dördüncü akıl da cismanî olmayan özellikle kendi zâtını akleder. İlk sebep olan Tanrı'yı da akleder. Dördüncüden Zühal/Satürn Küresi'nin varlığı meydana gelir. Yine Tanrı'yı akletmesi sebebiyle beşinci akıl zuhur eder. Beşinci de maddesizdir

---

[84] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 119.

[85] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 50.

[86] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82.

ve kendi zâtıyla cevherleşir. Ondan Meşteri/Jüpiter Küresi'nin varlığı lüzûmen meydana gelir.[87]

Tanrı'yı akletmesi sebebiyle ondan altıncı sudûr eder. Bu akıl da maddesizdir. Yine kendi zâtıyla cevherleşmesiyle ondan Merîh/Mars Küresi'nin varlığı oluşur. Tanrı'yı akletmesi dolayısıyla ondan yedinci akıl sudûr eder. O da maddesiz bir yapıya sahiptir. Kendini ve Tanrı'yı akleder. Kendi zâtıyla cevherleşerek ondan Güneş Küresi'nin varlığı sudûr eder. Tanrı'yı akletmesi sebebiyle ondan sekizinci akıl lüzûmen meydana gelir. Bunun da varlığı bir maddede değildir. O kendi zâtını ve Tanrı'yı akleder. Kendine has zâtıyla cevherleşerek Zühre/Venüs Küresi'nin varlığı meydana gelir.[88]

Zühre Küresi'nin İlk olan Tanrı'yı düşünmesiyle ondan da dokuzuncu akıl ortaya çıkar. Dokuzuncu da maddesiz bir akıldır. O da kendi zâtını ve İlk'i akleder ve zâtıyla cevherleşir. Ondan da Utârid/Merkür Küresi'nin varlığı meydana çıkar. O da Tanrı'yı akleder. Bu etkinlik sonucu bir onuncu akıl sudûr eder. Onuncu akıl da maddesizdir, kendi zâtını ve Tanrı'yı akleder. Ondan Ay Küresi'nin varlığı lüzûmen meydana gelir. Tanrı'yı akletmesi sebebiyle ondan da onbirinci akıl sudûr eder. Onbirinci akıl da maddesizdir. Kendi zâtını ve Tanrı'yı akleder. Fârâbî, sudûr sürecinde ortaya çıkan akılların bu noktada sonlandığını, Ay Küresi'nde doğaları gereği dairevî olarak hareket eden semâvî cisimlerin varlığının son bulduğunu bildirmektedir.[89] Bu durumda Tanrı'dan sudûr eden ayrık şeyler on tanedir, semâvî cisimler ise dokuz tanedir ve böylece feyz süreci ondokuz ile son bulmaktadır.[90]

Sudûr şeması ay altı âlemde, heyûlâ ve hava, su, ateş ve topraktan oluşan dört unsurla sona ermektedir. Fârâbî'ye göre müfârık akıllarda bir zıtlık görülmediği gibi onlar kendilerini

---

87 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 82-84.
88 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 84.
89 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 84-86.
90 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 96.

akletmeleriyle yetkinleşmiş sayılmazlar. Onlar, ancak Tanrı'yı akletmek suretiyle yetkinleşebilirler. Ay altı âlemde ise hem bir zıtlıklar hem de dağılıp bozulmalar, noksanlıklar akışı hâkimdir.[91] Sudûr şemasında İlk'ten aşağıya doğru inildikçe yetkinlik azalmaktadır. Yukarıya doğru çıkıldıkça yetkinlik artarak nihayetinde sonsuz yetkinliğe sahip olan Tanrı'ya kadar süreç devam etmektedir. Cisimleri ve arazları kaim kılan ilkeler vardır. Fârabî'ye göre, bunlar altı sınıftan oluşur ve onların bir sınıfını kendisinde bulunduran altı büyük mertebeye sahiptir:

> İlk Sebep birinci mertebededir. İkinci Sebepler ikinci mertebededir, Faal Akıl üçüncü mertebededir, nefis dördüncü mertebededir, sûret beşinci mertebededir, madde altıncı mertebededir. Onlardan ilk mertebede olanın çok olması mümkün değildir; O, ancak bir ve tektir. Diğer mertebelerin her birinde olana gelince; o, çoktur. Onların üçü, ne cisimdir ne de cisimdedir; bunlar İlk Sebep, İkinciler ve Faal Akıl'dır. Üçü ise, cisimdedir, ama zâtları cisim değildir; bunlar nefis, sûret ve maddedir. Cisimler ise altı sınıftır: Semâvî cisim, akleden hayvan, akletmeyen hayvan, bitki, mâdenî cisim ve dört unsur. Cisimlerin bu altı sınıfının bir araya gelmesinden oluşan bütün de âlemdir.[92]

Fârâbî'nin felsefesindeki akıllar İslâm literatüründeki meleklere tekabül etmektedir. Nitekim Fârâbî ikincileri ve Faal Aklı melek olarak inanılması gereken mevcutlar olarak ele almaktadır.[93] Fârâbî'nin Faal Akıl olarak ifade ettiği onuncu akıl "Vâhibu's-Suver" adıyla anılmaktadır.[94] Faal Akıl, Fârâbî'nin felsefesinde çok önemli işlevlere sahiptir. Bu noktada Fârâbî ilginç bir iddiada bulunmaktadır. Buna göre Faal Akıl ona göre dini literatürdeki vahiy meleği Cebrail'e tekabül etmektedir. Bu akıl, ay üstü âlemlerdeki akıllardan bizim âlemimize en yakın ayrık akıl

---

91 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 171.

92 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16-18.

93 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 36,72.

94 Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 132.

olan "fa'âl akıl"dır. Bu akıl, ay üstü âlem ile ay altı âlemi diğer bir deyişle, fizik dünya ile fizik-ötesi âlemin sınırını ayıran ve bu iki âlemi birleştiren, ûlvî âlemdeki tesirleri kendi cevherinden fizik âleme aktaran bir merkez hükmündedir.[95]

Faal akıl kendi özünü bildiği gibi ikincileri ve Tanrı'yı da akleder. Sûretleri veren varlık olarak faal akıl, özleri bakımından düşünülür olmayanları düşünülür kılmaktadır. Ay altı âlemdeki maddi dünyadaki varlıkları kuvve halinden fiil haline geçirerek, türsel ve bireysel anlamda var eden ilke faal akıldır. Ancak o görevi tek başına yapmamaktadır. Oluşun gerçekleştirilmesinde gök küreleri ve faal akıl birlikle faaliyette bulunurlar. Örneğin bitki, hayvan ve insan sudûr şemasında yukarıdan aşağıya inen feyz doğrultusunda gök küreleri ve faal aklın iş birliği ile ortaya çıkmaktadır. Bu noktada faal akıl hem dört unsurun, hem de dünyadaki nefislerin varoluş sebebi de olmaktadır.[96]

Faal akıl ile insan nefsi arasında büyük bir ilişki olduğunu savunan Fârâbî'ye göre bu durum güneş ile göz arasındaki ilişkiye benzer. Nasıl ki Güneş ışığından istifade etmedikçe göz varlığa ait şekilleri ve renkleri algıyamaz ise, aynı şekilde faal akıl da feyzini göndermedikçe insan bilgisi açığa çıkmayacaktır. Bu noktada düşünmek ve hatta eğitim denilen şey, beşeri aklı faal akıl eliyle hazırlama faaliyeti, nihayetinde insanın faal akılla bağlantıya geçerek "ittisal" halinde kalmasıdır. İnsanların bir kısmı buna çok yeteneklidir. Bu yetenekli grup varlığın bilgisini doğrudan elde etme imkânına sahiptir. Fârâbî'ye göre peygamberlerin bilgisi işte bu gruba aittir.[97]

Fârâbî Yeni Eflatuncu felsefe geleneğinde yer almayan nübüvveti metafiziğe taşıyarak, Eflâtunculuk ile İslâm arasında uzlaştırıcı bir halkayı inşa etmiş gözükmektedir. Ömer Türker'in değerlendirmesine göre; Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde yasa yapma kuvveti ve yetkisi peygambere verilmesine rağmen pey-

---

[95] Olguner, *Fârâbî*, 117.

[96] Aydınlı, *Fârâbî*, 91.

[97] Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 99.

gamberler makûller alanından bilgi getiren bir merci olmaktan çıkarılmıştır.[98] Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde peygamberlik vehbî değil, kabiliyet (kesbî) olarak açıklanmıştır.[99] Kelâmcıların düşüncesinde peygamberlik ilahî iradenin doğrudan bir seçkisi ve ilâhî bir lütfu iken, Fârâbî'nin düşüncesinde nübüvvet, sudûrcu metafizikte var oluş zincirinde bir insanın eşsiz bir mütehayyilesine sahip kılınmasına indirgenmiş gözükmektedir.[100] Fârâbî'nin Tanrı-insan ilişkisi bağlamında nübüvveti felsefe geleneğine kalıcı bir şekilde taşıması, felsefî düşüncenin gelişmesi ve yeniden yorumlanması açısından başarılı bir merhale olarak değerlendirilmelidir. Ne var ki kelâmcıların peygamber tasavvuru düşünüldüğünde, Fârâbî'nin nübüvvet teorisinin içeriğindeki uyumsuzluklar, çelişkiler ve problemler sorunlu ve tutarsız bir felsefi tasavvur olarak gözükmektedir. Nitekim nübüvvet, sudûr sürecindeki salt nedensellik dizgesi içinde katı determinizm ile açıklanamayan bir mesele olup nihayetinde ancak Tanrı'nın ilâhî iradesi, özel tercihi ve lütfu olarak anlaşılabilir.

Aristoteles'in felsefesinde akıl, insan rûhunda tanrısal bir parça olup anlama ve bilmeyi sağlayan bölümde yer alır. Ona göre akıl, etkin akıl ve edilgin akıl olmak üzere ikiye ayrılır. Edilgin akıl bedene bağlı olan ve bu yönüyle ölümlü olduğu gibi etkin akıl olmadan etkinliğe geçemeyen, düşünemeyen bir melekedir. Aristoteles edilgin aklı, üzerinde hiçbir şeyin yazılı olmadığı bir levhaya benzetmektedir.[101] Etkin akıl ise Aristoteles'in felsefesinde ölümsüz olan, saf ve katıksız olup etkilere kapalı olan, özü gereği bilfiil olan bir yapıya sahiptir.[102] Nitekim Aristoteles'te etkin

---

98 Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*, 257.

99 Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 82.

100 Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*, 257.

101 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Saffet Babür ve Lale Levin Basut (Ankara: Bilge-Su Yayıncılık, 2019), 78. Aristoteles'in üzerinde yazılı hiçbir şey bulunmayan levhası, asırlar sonra John Locke tarafından tevarüs edilerek epistemolojisinde"Tabula Rasa" olarak yer alacaktır.

102 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 78-79.

akıl, pasif aklın alabildiği bütün akledilir formları, kendine özgü cevheriyle meydana getirebilen bir ilkedir.[103]

Aristoteles'in *De Anima* isimli eserinde geçen etkin akıl, Fârâbî eliyle İslâm felsefesine taşınmış, mevcut haline yeni manalar eklenerek ve bambaşka bir şekilde yorumlanarak dönüşüme uğramıştır. Fârâbî'nin felsefi sisteminde Tanrı ile ay altı âlem arasında aracı olan faal akıl, insan aklının kuvveden fiile yükselmesini sağlayan manevî ilke olarak insanın kemâle ermesinde ve insan rûhunun akletme vasıtasıyla yetkinleşmesinde çok önemli bir işlevi bulunmaktadır.[104] Nitekim Fârâbî, *Risâle fi'l-akl* adlı risalesinde nefsin kuvve halinden fiil haline intikal etmesinde faal aklın rol oynadığını belirtmektedir.[105] Kindî'nin *Fi'l-Akl* isimli risalesinde belirttiğine göre bu faaliyet "Küllî Akıl" tarafından icra edilmektedir.[106] İbn Sînâ ise faal akıl konusunda Fârâbî'yi izlemiştir. İslâm felsefesinde Fârâbî'nin Faal akla yüklediği misyon, İbn Sînâ'nın da büyük etkisiyle asırlar boyu etkisini göstermiş, lehinde ve aleyhinde bir çok tartışmaya ve spekülasyona zemin hazırlamıştır.[107]

2.3. Fârâbî'de Allah Tasavvuru

Fârâbî; Kindi ile beraber İslâm felsefesinin kurucu filozoflarından biridir. Onun özgün yönlerinden birisi, belki de en önemlisi, İslâm dininin itikâd esaslarını felsefe geleneğinin vazgeçilmez meseleleri haline getirmiş olmasıdır. İslâm düşüncesine, gerek inşa ettiği felsefesiyle sistem sahibi bir filozof olarak gerekse kendisinden sonra İbn Sinâ eliyle felsefe tarihine vurduğu damga yadsınamaz bir gerçektir. O, ayrıca kelâm ilmini ve tasavvuf geleneğini derinlemesine etkilemiş, biçimlendirmiş ve düşünce

---

[103] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 388.

[104] Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi*, 231-232.

[105] Fârâbî, "Rîsâle fî me'ânî'l-akl: Aklın Anlamları", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 133-134.

[106] Kindî, *Felsefî Risâleler*, 422.

[107] Türker, *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*, 35.

tarihinde akan suya yeni bir soluk getirmiş, böylece ona felsefi bir yön tayin etmiştir.[108]

O, İslâm dininin hâkim olduğu bir kültür içinde Müslüman bir filozof olarak yaşamıştır. Birçok filozof gibi o da yaşadığı kültürün içinde doğup gelişen problemlere cevap aramıştır. Nitekim her filozof kendi çağının ve kültürünün çocuğudur. Tanrı konusu felsefenin en temel meselelerinden birisidir. Bütün filozoflar doğrudan ve dolaylı olarak bu konuya temas etmişlerdir. Tanrı'nın varlığı problemi, O'nun nasıl bir varlık olduğu ve bu kapsamda Tanrı-âlem ilişkisi, insanın âlemdeki konumu meselesi, felsefe tarihi boyunca filozofların çözüme kavuşturmak istediği en önemli konular arasında yer alır. Din felsefesinde üretilen düşünceler incelendiğinde, kelâm ile felsefenin ele aldığı en önemli konularda müşterek olduğu görülecektir.

Fârâbî'nin felsefesinde üzerine düşünce ürettiği en önemli konulardan birisi de, Tanrı-âlem ilişkisi, din-felsefe-insan ilişkileridir. O Tanrı'nın varlığı, neliği ve nasıllığı problemine yoğunlaşmış ve eserlerinde felsefi düşüncelerini ustalıkla yansıtmıştır. Antik Yunan felsefesinden derinlemesine beslenen ve kendisini felsefe geleneğine mensup bir halkada Müslüman bir filozof olarak konumlandıran Fârâbî; Tanrı problemini sadece metafiziğinde değil, ahlâk ve siyaset düşüncesinde de bilgi teorisi (epistemoloji) ile irtibatlandırarak merkezi bir konumda incelemiştir. Nitekim Fârâbî, en önemli eseri olan ve vefatına yakın son şeklini verdiği *el-Medînetü'l-Fâzıla* isimli eserine Tanrı hakkındaki tasvir ve temellendirmelerle başlamaktadır.[109] Onun metafiziğinde varlıkların ilk mertebesinde bütün mevcûdatın kaynağı, varlık sebebi olarak İlk Mevcut (el-Mevcûdu'l-Evvel) yer almaktadır. Fârâbî Evvel olarak andığı bu varlığı İlk Sebeb (es-Sebebü'l-Evvel) olarak tavsif ederek onun varlık durumunu;

---

[108] Gürbüz Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", *İslâm Düsüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı: 13-14 Ekim 2018* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 415.

[109] Aydınlı, *Fârâbî*, 73.

"İlk, Tanrı olduğuna inanılması gereken şeydir" diye ifade etmektedir.[110]

Klâsik felsefi düşüncesinde insanın yetkinleşmesinde en önemli merhale ve nihaî gâye Tanrı'yı bilmek olarak belirlenmiştir. Bu kapsamda bu meseleyi inceleyen bilgi disiplini felsefenin en yetkin, en üstün birincil dalı olarak Aristo'nun dilinde "İlk Felsefe" olarak isimlendirilmiştir.[111] Fârâbî, Aristoteles ve felsefesini kendisine rehber edinmiş bir filozoftur. Onu teoloji de dahil felsefi düşüncenin nihaî yetkinliğine ulaşmış bir filozof olarak kabul etmektedir.[112] Bu doğrultuda O Tanrı tasavvurunu inşa ederken, başta Aristoteles olmak üzere Platon, Plotinos gibi filozoflardan istifade etmiştir. Dinin yorumlanmasında ve din-felsefe ilişkisinin izahında Yunan felsefesinden gelen düşüncelerle İslâm dininin temel esasları arasında eklektik bir sistem kurduğunu görüyoruz. Fârâbî'nin eserlerinde bu eklektik yapıda tutarlı ve gerçekçi olup olmadığı bir yana, aklî ilkeler ışığında bütünsel, birbiriyle uyumlu ve sistemli bir bütün oluşturmaya gayret ettiğini görmekteyiz.

İslâm dininin tenzih merkezli mutlak tevhid inancı, melekût âlemi, vahiy ve nübüvvet esasının da derin etkilerine Fârâbî'nin birçok eserinde tanık olmaktayız. Fârâbî; Yeni Platonculuğun uzlaştırmacı tavrını benimseyen bir filozof olarak, uzlaşmacı tavrını Yunan felsefesi ile İslâm dini arasındaki zıtlıklar ve çatışmalı fikirlere de taşıyarak eklektik tavrını Tanrı tasavvurunda da aynen göstermiştir. Onun Tanrı tasavvurunda hem felsefenin hem de İslâm'ın ortaya koyduğu Allah tasavvurunun felsefî zihniyetle harmanlanarak sentezlendiği yeni bir tasavvur göze çarpmaktadır.[113]

Fârâbî'nin felsefesinde İslâm dininin iki temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin etkisi açık olmasına rağmen, filo-

---

[110] Fârâbî', *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18; Mehmet Murat Karakaya, "Farabi Felsefesinde el-Evvel", *Eskiyeni*, sayı: 32 (Mayıs 2016): 16.

[111] Aydınlı, *Fârâbî*, 78.

[112] Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, 184.

[113] Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", 416.

zofun fikirlerini temellendirirken âyet ve hadis kullanmamaya özellikle gayret ettiğini söylememiz mümkündür. Fârâbî, dinin verilerini ve hakikatlerini evrensele ulaşma gayesiyle felsefi bir dille, kavramlarla ifade ederek açıklama yöntemini eserlerinin geneline uygulamıştır. Bir kelâmcı eserlerinde düşüncelerini temellendirmek için âyet ve hadisleri delil olarak sunar. Fârâbî ise bu yöntemi felsefesine uygun görmemektedir. O, daha ziyade eserlerinde Müslüman olmayan kimselere de hitap etme amacıyla hareket etmektedir. Bütün insanlara hitap edecek yeni bir dil kurma gayesiyle hareket eden Fârâbî; evrenselliğin ölçüsünün, ancak felsefî bir dille mümkün olduğunu düşünmektedir. O, metafiziğinin bütününde dini olanın yerine felsefî olanın yerleştirilmesi fikriyle hareket etmiştir. Bu kapsamda örneğin; Allah yerine İlk Sebep, Cebrâil yerine Faal Akıl, melekler yerine göksel akıllar, yaratma yerine sudûr vb. kavramları kullanmıştır.[114] Ancak bu yöntemin ne derece gerçekçi ve tutarlı olduğu ve amacına ulaşıp ulaşmadığı meselesi tartışmalıdır.

Biz çalışmamızda Fârâbî'nin felsefesini olduğu gibi yansıtmaya çalışacağız. Aslına sâdık bir Fârâbî portresi çizdikten sonra zaman zaman felsefesinin özgün yanlarına ve etki bulunan bölümlerine atıflarda bulunacağız. İlerleyen bölümlerde Fârâbî'nin felsefesine eleştirel bir gözle yaklaşarak, tutarsız gördüğümüz yönlerini tartışmaya açıp sorgulayacağız. Felsefi düşüncenin en temel özelliklerinden biri eleştirel düşünceye sahip olmaktır. Çalışmamızın bu bağlamda İslam düşüncesine katkı sağlamasını umuyoruz.

2.3.1. Fârâbî'nin Felsefesinde Tanrı'nın Varlığı

Fârâbî, Tanrı'nın varlığı problemini varlık, yetkinlik, mükemmellik, zorunluluk ve imkân kavramları üzerinden ele alıp tartışmaktadır. "Tanrı vardır" önermesinde varolmak ne demektir?

---

[114] Mehmet Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (2017), 118.

Varlık ve onun zıttı olan yokluk nedir? Fârâbî'ye göre insan aklının ulaşabileceği en genel, basit ve yalın kavram varlıktır. Onun felsefesinde düşünce-varlık kavramı ilişkisinde doğru, hem bir bilgiye hem de bir varlığa karşılık gelmektedir. Kavram ise duyular yoluyla algılanan nesnenin formunun özne tarafından soyutlanarak, gerçekle örtüşen anlamının elde edilmesidir. İnsan, varlık hakkında yaptığı soyutlama aşamalarının sonunda tümel nihaî kavramlara ulaşır.

Fârâbî varlığı mertebelere ayırırken imkân ve sebep kavramları üzerinden tasarımlayarak meseleyi ele almıştır. Onun felsefesinde mümkün varlıklar, dolayısıyla âlem iç içe geçmiş imkân ve sebep zincirleri içinde varlığa gelirler. Madem ki varlık vardır, öyleyse bu kesindir. Mümkün şeyler olan bu nesneler ve canlılar âlemi varlığını kendisine borçlu olduğu İlk olan, varlığının sebebi olmayan en yetkin, en mükemmel varlık olan şeyin kendisi zorunludur (vâcib'ül-vücûd). İşte bu zorunlu varlığa Fârâbî Tanrı demektedir. Onun felsefesinde Tanrı'nın varlığı tartışmasızdır. Bütün varlıklar varlıklarını İlk varlığa borçludurlar. Tanrı âlemin öznesi olarak kabul edilmedikçe hiçbir varlığın varlığı temellendirilip açıklanamayacaktır. Bir kimse Tanrı'nın varlığını inkâr ettiğinde, aslında kendisini de inkâr ederek bâtıl bir iddiada bulunmuş olacaktır. Çünkü insan; varlığını başkasından alan, sebepli, sonradan olan, yaratılmış bir varlıktır. Tanrı ise bu sebebler zincirinin İlk sebebi ve kaynağı olan zorunlu varlıktır.

Fârâbî'ye göre akleden bir kalbin; Tanrı'nın zorunlu varlık olduğunu ve O'nun yokluğunun düşünülemeyeceğini ikrar etmesi gerekir. Aksi halde o kimsenin mantıksal çelişkiye düşmesi kaçınılmazdır. Tanrı'nın yokluğu demek bütün mümkün varlıkların varlığının da tehlikeye düşmesi, yok olması demektir. Burada Fârâbî Tanrı'nın varlığının diğer varlıklara bağlı olduğunu kastetmemektedir. Aksine, bütün âlem varlığını Tanrı'ya borçludur. Yani âlemin varlığı tamamen Tanrı'nın varlığına bağlıdır. Bu noktada bütün mümkün varlıklar zorunlu varlığa birer delil

olmaktadır. Fârâbî'nin felsefesinde ana problem Tanrı'nın varlığının kanıtlanması değildir. Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı'nın varlığı doğrudan, apaçık bir hakikat olarak kabul edilmekte, aksi yöndeki iddialara itibar edilmemektedir. Üzerinde derinlemesine düşünülmesi ve mantıksal tutarlılığa sahip bir tasavvur inşa edilmesi gereken asıl mesele, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu problemidir.[115]

Yunan felsefesinin üç büyük siması Sokrates, Platon ve Aristoteles Tanrı'nın varlığını kabul etmişlerdir. Klâsik felsefe metinleri yakından incelendiğinde birçok Tanrı savunusu metni önümüze çıkacaktır. Klâsik felsefe geleneğinde de asıl problem Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu üzerine kuruludur. Hiç kuşkusuz Fârâbî de çağının filozofu olarak bu probleme odaklanmıştır. Sıfatların Tanrı ile ilişkisi konusunda kelâm ve felsefe geleneğinde büyük tartışmalar ve kutuplaşmalar ortaya çıkmıştır.[116] Nitekim Fârâbî'nin metafiziğinde bu tartışmaların dikkate alındığı görülmektedir. Felsefesinde teoloji ile kutsal metinlerin felsefi bir dille yeniden okunup ifade edildiğine şahid olmaktayız. Fârâbî; dini olan ile felsefi olanın gerilimi altında, uzlaştırmacı bir dil ve üslupla problemlerin yeniden ele alındığı eserler kaleme almıştır. Fârâbî'nin Tanrı'nın varlığını felsefi bir dil ve üslupla temellendiren düşüncelerini dört başlıkta toplamak mümkündür: İlk sebep delili, imkan delili, inâyet delili ve ekmel varlık delili.[117]

2.3.1.1. *İlk Sebep Delili*

Fârâbî'ye göre varlıklar hakkında akıl yürüttüğümüzde bütün mümkün varlıkların doğduğunu ve sonradan varlığa geldiğini görmekteyiz. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar, dağlar, taşlar can-

---

[115] Aydınlı, *Fârâbî*, 73.

[116] Aydınlı, *Fârâbî*, 77.

[117] Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 59. Topaloğlu kitabında meseleyi beş başlık altında incelemiştir.Biz ise iki başlığın özünde birbirinin tekrarı olup aynı muhtevayı içerdiğini düşündüğümüzden dört başlık altında ele aldık.

lı-cansız bütün varlıkların bir sebebi ve başlangıçları bulunmaktadır. Söz gelimi, insanın varlığı kendinden değildir. İnsan doğmakta ve bir sebebe bağlı olarak hayat kazanmaktadır. Canlılar doğmakta, büyümekte ve zevâl bularak ölmektedir. Duyu verilerimiz bu konuda bizlere kesin bilgi vermektedir. Cansız varlıklar zaten özleri gereği kendilerine mâlik değildir. Ay altı âlemin yapısı gereği madde de aşınmaya, değişip dönüşmeye, başkalaşmaya, çürümeye mahkum bir haldedir. Hâsılı, bu varlık akışı içinde bütün varlıklar sebepli bir şekilde varlığa gelmektedir. Ancak sebepler zincirinin sonsuza dek sürüp gitmesi mümkün değildir. Bu durum teselsüle ve mantıksal tutarsızlığa yol açacak, dolayısıyla gerçeklikten uzak bir iddia olarak kalacaktır. Çünkü aklen mümkün görülen iki varlık birbirinin hem illeti hem sebebi sayılacak ve sebep-sonuç zincirinin sonsuzca akıp gitmesi gibi bâtıl bir kıyasa yol açacaktır.[118] Bir şeyin zihnen ve hayalen mümkün görülmesi onun gerçeklikte mümkün olduğuna delalet etmez. Bu noktada Fârâbî'nin tavrı kesindir: "Mümkin varlıkların sebeplilik zincirinde sonsuza dek sürüp gitmeleri imkânsız olduğu gibi, devir (totoloji) şeklinde sonsuza kadar sürüp gitmeleri de imkansızdır."[119] Neticede bütün sebepli varlıklar bir İlk sebebe bağlanmak zorundadır. Zikredilen bu varlığın ise sebepli olmaması ve varlığını başkasından almaması zorunludur. O özü gereği sebepsizdir, zorunlu varlıktır. Fârâbî bu kapsamda şöyle demektedir: "O öyle bir mevcuttur ki O'nun varlığının "kendisi ile" "kendisinden" ve "kendisi için" var olduğu bir sebebi yoktur."[120]

Madem ki Tanrı tüm âlemin İlk sebebidir, öyleyse O, zorunlu varlıktır. O'nun varlığı bir maddede ve bir konuda değildir. Maddî bir varlık olmadığı için de O'nun sûretinden söz edilemez. Madde ve sûret bölünebilen ve iki parçayla kâim olan şeyler için söz konusudur. Bu yapıdaki şeyin mutlaka bir sebebi olacaktır.

---

[118] Osman Demir, "Teselsül", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 40/536.

[119] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.

[120] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 48.

İlk sebep olan Tanrı ise bütün noksanlıklardan münezzehtir. Maddî olanın acziyetinden ve kusurlu niteliklerinden uzaktır. O'nun kuvve halinde bir varlığa sahip olmadığı da açıktır. İlk sebep yokluğu düşünülemeyen bir varlık olarak zâtı ve cevheri bakımından ezelî bir varlığa sahiptir. Bekâsını hiçbir şeye, hiçbir varlığa borçlu değildir. İlk sebebin varlığının bir gayesi de yoktur. Varlığının bir gayesi olsaydı, o gaye varlığı için bir sebep olurdu ki bu takdirde O'na İlk sebep denilemezdi. Nitekim Tanrı'nın varlığından önce bir şeyin mevcud olması mümkün değildir. Bütün mümkün varlıkların mevcudiyetlerini borçlu oldukları bir ilke vardır ki işte bu ilah olarak isimlendirilmesi gereken varlıktır. Zira Tanrı budur.[121]

2.3.1.2. *İmkân Delili*

Zorunluluğun karşıtı olan imkân, sözlükte bir işin kolayca yapılabilir olması, bir eylemin gerçekleşmesinde bir engelinin bulunmaması gibi bir potansiyeli ifade etmektedir. Bir şeyin varlığı ile yokluğunun var olmak bakımından eşit olması da imkân kelimesiyle isimlendirilir.[122] Fârâbî'nin felsefesinde varlıklar iki kısma ayrılır: Birincisi, özü (zât) itibariyle varlığı zorunlu olmayandır; buna mümkin (mümkinü'l-vücûd) adı verilir; ikincisi, özü itibariyle varlığı zorunlu olandır ki, buna da zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd) denir.[123] Fârâbî, görüldüğü üzere, bu delilde de düşüncesini varlık kavramı üzerinden inşa etmektedir. Onun düşüncesinde kainattaki bütün varlıklar mümkin varlık kategorisindedir. İşte bu mümkinlerin özü gereği zorunlu olan bir ilk sebebin varlığına muhtaç olduğunu iddia ederek Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan delile imkân delili denilmektedir.[124] Mümkin, zâtı gereği yokluğundan bir muhal oluşmayan şeydir.

---

[121] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.

[122] Mahmut Kaya, "İmkân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2000), 22/224.

[123] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.

[124] Aydınlı, *Fârâbî*, 74.

Ayrıca var olması için bir illete muhtaç olan bir haldedir. Bu varlıkların illet-ma'lûl yönünden sonsuza kadar devam etmesi ve devir (totoloji) tarzında yürümesi de imkânsızdır. O halde nihayetinde ilk mevcud olan, bir olan ve her türlü noksanlıktan münezzeh olan zorunlu varlığa varırız ki o da işte Allah'tır.[125]

İmkân muhalin zıttı olarak o şeyin mümkünlüğünü ve bir ihtimal dahilinde (muhtemel) olmasını ifade eder. Varlıklar hadsiz ihtimaller içinde çeşitli şekillerde varlığa gelirler. Yaratılışın harikulâde bir şekilde düzenlenmiş olması, söz gelimi canlıların organlarının ihtiyaçları dikkate alınarak muntazam bir şekilde en uygun, en yararlı şekilde yaratılması ve muhtaç oldukları özelliklerin o varlığın imkânlarına sunulması, yaptığını bilerek yapan ve tercih eden bir Tanrı'ya delalet etmektedir. Âlem bütünüyle mümkin varlık olarak; hadsiz imkânlar içersinde yapısındaki incelikleriyle insanı hayrette bırakan bir nizam ve güzellikte yaratılmıştır. Âlemin hem icadını hem de vucudunun devamını sağlayan bir illet zarurîdir. Bu ise İlk sebep olan Allah'tır.[126]

İmkân delililinin başta Kindî (ö. 866) olmak üzere Fârâbî ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi İslâm filozoflarının yanı sıra müteahhirun kelâm döneminde Gazzâlî (ö. 1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 1210), Sa'düddîn et- Taftâzânî (ö. 1390) ve Seyyid Şerîf Cürcânî (ö.1413) gibi âlimler tarafından Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasında ortaklaşa kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu yönüyle imkân delili, müteahhirun dönem kelâmı ile İslâm felsefesinin isbât-i vâcib çabaları noktasında üzerinde uzlaştığı kıymetli bir delil olarak güncelliğini korumaktadır.

2.3.1.3. *İnâyet Delili*

İnâyet, sözlükte "iyilik, lutuf, ihsan, yardım" ve benzeri anlamlara gelmektedir. Tabiatta meydana gelen olay ve durumlarda görülen ahenk ve düzen içinde gayelere doğru bir akış göze

[125] Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 60.
[126] Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 64.

çarpmaktadır. Bitkiler, hayvanlar ve insanlar âleminde görülen muntazam uyum içinde eşsiz harikulâde nizam, her şeyin ihtiyaca binaen yerli yerine konması inâyet delili üstüne öne çıkarılan hususlardır.[127] Fârâbî; inâyet deliline Platon ve Aristoteles arasındaki fikir ayrılıklarını uzlaştırmaya çalıştığı eserinde temas etmektedir. Onun düşüncesinde küllî inâyet âlemin her cüzüne şamildir. Fârâbî, âlem ve cüzleri hakkında inâyeti ve düzeni öngörmektedir. Çeşitli tartışmaları değerlendirdikten sonra Fârâbî, inâyet anlayışını tefekkür içeren veciz bir dille şöyle ifade etmektedir:

> Bütün âlemi idare eden şânı yüce Allah'tır. Hardal danesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun inâyetinin dışında değildir. İnâyet konusunda izah ettiğimiz gibi, küllî inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim anatomi ve organların yararları hakkındaki kitaplar ile tabiata dair benzer düşünceler de bunun böyle olduğunu gösterir.[128]

Fârâbî, insanın vucudundaki organların ihtiyacını karşılayacak şekilde özel olarak yerleştirildiğini, söz gelimi akciğer, mide, kalp vb. organların nice hikmet ve gayelerle yaratıldığını belirtmektedir. Bu noktada anatomi kitaplarına müracat edilerek yüzlerce örneğin delil getirilebileceğini dile getirerek inâyetin kesin olduğunu göstermektedir. İşte âlem içinde insan vücudu yalnızca küçük bir cüzdür. Bu cüzdeki yüzlerce hikmet, ihsan ve iyilik âlemin bütününde de yer almaktadır. Bütün bunlar Allah'ın inâyetinin her şeyi kuşattığını göstermektedir. Şânı yüce olan Allah âlemin hem idare edicisi hem de onun içindekileri ilmiyle ve

---

[127] Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 174-175; Şahin Kara, *Filibeli Ahmed Hilmi'de Yeni İlm-i Kelâm Düşüncesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2025), 175.

[128] Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 174.

inâyetiyle kuşatan tek ilahtır. O'nun kâinattaki eserleri bunun apaçık delilleridir.

Fârâbî Allah'ın cömertliği ile inâyeti arasında sıkı bir ilişki kurmaktadır. Mümkin varlıklara hayat veren ilk sebep olarak Tanrı'nın inâyeti ve cömertliği kendini göstermektedir. Yetkinlik ve güzellik bakımından O'nun benzeri bulunmamaktadır. Tanrı'nın büyüklüğü ve yüceliği bütün büyüklük ve yücelik sahiplerinden üstündür. Zira Tanrı cevheri ve zâtı bakımından yüce ve büyüktür. Âleme inâyeti ve cömertliğiyle hayat ve nizam veren, ancak zorunlu varlık olan Tanrı'dır.[129]

Fârâbî'ye göre Tanrı aynı zamanda mutlak iyidir. Cömertliği iyiliğine delildir. Tanrı birliğiyle, cömertliği ve iyilik kaynağı olmasıyla en yetkin, en mükemmel ve ulu bir varlıktır. O övgüye layık olandır. O mutlak bir, mutlak iyi, mutlak cömerttir. Tanrı'nın kuşatmadığı hiçbir mümkün yoktur. Tanrı'nın iyiliği, inâyeti ve cömertliği üzerine Fârâbî'nin etkilendiği ve beslendiği filozoflar ve eserleri bağlamında şunları sayabiliriz: Platon'un *Timaios* diyaloğu[130], apokrif Aristo eserlerinden biri olan *Salt İyi ya da Nedenler Kitabı*[131], Plotinos'un *Enneadlar* adlı eseri[132] ve Proklos'un *Âlemin Ezelîliği Üstüne On Sekiz Delil* isimli eseri.[133]

2.3.1.4. *Ekmel Varlık Delili*

Fârâbî, felsefesinde Tanrı konusunda olduğu gibi âlem anlayışında da meseleleri varlık kavramı üzerinden ele almıştır. Nitekim Ona göre âlem bütünüyle mümkün varlık kategorisinde, Tanrı ise zorunlu varlık olarak, varlık mertebelerinin zirvesinde, yetkinlik bakımından en yüce, en ekmel (mükemmel) varlık

---

[129] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 66.

[130] Platon, *Timaios*, 2020.

[131] Aristoteles (?), *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz' Ya da Kitâb el-İlel'*, çev. Hasan Aydın (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018).

[132] Plotinos, *Enneadlar*.

[133] Proklos, *Âlemin Ezelîliği Üzerine On Sekiz Delil*, çev. Boungiamin İmamefendi - E. Burak Şaman (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022).

olarak bulunmaktadır. Tanrı'nın varlığının hiçbir sebebi bulunmamaktadır. Mümkün varlıklar nedensellik zincirine bağlı bir şekilde varlıktan pay alan sebepli varlıklardır. Bu noktada bütün varlıkların ilk sebebi Tanrı olmaktadır. Tanrı ilk varlık olarak tüm noksan sıfatlardan münezzehtir. Tanrı bir varlık olarak eksikliklerden uzak olan, mükemmel bir varlıktır.[134]

Fârâbî'nin birçok eserlerinde Tanrı'nın varlığı ile diğer varlıklar arasındaki büyük ayrıma dikkat çekilmekte ve Tanrı'nın mükemmelliği sürekli vurgulanmaktadır: "Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam; madde, fâil ve gâye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir."[135] Fârâbî'nin belirttiği üzere her mümkin bir illete muhtaçtır. Sebebler zinciri ilk sebepte nihayete ermektedir. Varlık zincirinde her mümkin, illeti ve mertebesindeki eksiklikleri kapsamında ekmel varlık olmaktan uzaktır. Peki Tanrı varlık olmak bakımından nasıl bir varlıktır? Tanrı vardır dediğimizde 'var'ın tarifi nedir? Tanrı'nın ekmel varlık olmasından maksat nedir? Fârâbî bu sorulara şöyle cevap vermektedir:

> Zorunlu varlığın cisim gibi bir mahiyeti yoktur. "O vardır" dediğin zaman "var"ın tarifi başka, cismin tarifi ise daha başkadır. Şu halde O'nun varlığı zorunlu varlık anlamında bir varlıktır. Buna göre O'nun cinsi, faslı ve tarifinin olmaması gerekir… O'nun hakkında yokluk söz konusu değildir; varlığı güç halinde (bi'l-kuvve) değildir. Böyle olunca O'nun var olmaması imkânsızdır. Kendi varlığını devam ettirmesi için hiçbir şeye muhtaç değildir.[136]

Tanrı'nın varlığını ispat hususunda mümkin, zorunlu ve mükemmel kavramlarından yola çıkılarak oluşturulan ekmel varlık delili ontolojik delil olarak da bilinmektedir. Bu delil ilk defa Fârâbî'nin düşüncesinde özgün bir dille ifadesini bulmuştur.

---

[134] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46,60,66.

[135] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.

[136] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 119.

Kendisinden sonra İbn Sînâ tarafından da tekrar edilen ontolojik delil Batı düşüncesinde Saint Anselme, Descartes ve Leibniz tarafından da bazı küçük farklılıklarla da olsa, dile getirilmiştir. Ekmel varlık delili filozoflar tarafından formüle edilerek şu ifadelerle ortaya konmuştur: "Zihnimde ekmel bir varlık düşünüyorum. Kemal vasıtalarından biri de gerçekte var olmaktır. O halde Tanrı'dan ibaret bu ekmel varlık mevcuddur."[137] Fârâbî ekmel varlık delilini eserlerinin birçok bölümünde derinlemesine inceleyerek kullanmaktadır. Öyle ki delilin sonunda bütün varlıklar Tanrı'ya delil olduğu gibi Tanrı da her şey için delil olmaktadır. Nitekim Fârâbî'nin ifade ettiği gibi: "O her şey için delildir. Özü (zât) itibariyle O'nun varlığı ezelî ve ebedîdir."[138]

2.3.2. Fârâbî'de Allah'ı Bilme (Ma'rifetullah)

Fârâbî'nin ma'rifetullah anlayışını belirlemek için öncelikle onun din tasavvurunu ortaya koymalıyız. Çünkü Allah'ı bilmek ile din tasavvuru arasında çeşitli anlam katmanları ve kuvvetli bağlar bulunmaktadır. Fârâbî'ye göre din; kendine özgü birtakım şartlarla sınırlandırılmış görüş ve fiillerden oluşur. Toplumun mutluluğu adına ilk yönetici olan peygamber, görüş ve fiiller bütününü hem teorik hem de pratik boyutlarıyla uygulamak suretiyle dinin insanlar üzerinden yaşanmasını temin eder.[139] Toplumun saâdeti dinin ilkelerinin hakkıyla yaşanmasıyla sağlanacaktır. Nitekim peygamber, vazettiği erdemli dinle hem kendisini hem de yönetimi altında bulunanları hakiki anlamda mutluluk olan en son mutluluğa ulaştırmaktan başka bir şeyi amaçlamaz ve bu din de erdemli bir din olur.[140] Fârâbî, din kelimesi yerine genellikle "mille" kelimesini kullanmaktadır. Ona

---

[137] Topaloğlu, *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 61.

[138] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 119.

[139] Fatih Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", *Dîvân Dergisi* 1 (2002), 254-255.

[140] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 16.

göre "din" ve "mille" kelimeleri arasında "şeriat" ve "sünnet" arasında olduğu gibi eşanlamlılık söz konusudur. Şeriat ve sünnet; çoğunlukla dinin iki parçasından sadece belirlenmiş fiillere delalet eder ve onları gösterir. Belirlenmiş görüşlerin de "şeriat" olarak isimlendirilmesi mümkündür ve bu durumda "şeriat","-din" ve "mille" eşanlamlı kelimeler olur.[141]

Erdemli din/mille ilkelerini, görüş ve fiillerini ya hakikat sûretinde doğrudan verir ya da hakikatin bilgisini misaller yoluyla dolaylı olarak sunar. Hakikat/hak, genel olarak, insanın ya kendinde/kendi başına bir ilk bilgi vasıtasıyla veya bir burhanla kesin olarak bildiği şeydir.[142] Dindeki görüşlerin bir kısmı teorik/nazari şeylerden, diğer kısmı da iradî şeyler hakkında bize yol gösterir. Teorik olanlardan en önemlisi, bizlere Allah'ı bildiren, O'nu şanına layık bir şekilde tanıtan ve O'nu yücelten ve öven hususlardır.[143]

Ma'rifet bir şey üzerinde derinlemesine tefekkür ederek o şeyi bilmek demektir. Ma'rifetullah ise müslüman düşünürler tarafından Allah'ı bilmek ve O'nu hakkıyla tanımak anlamında kullanılmaktadır.[144] Fârâbî, hikmet ile Allah'ı bilmek arasında büyük bir ilişki olduğunu düşünmektedir. Ona göre Allah'ının varlığına ve birliğine iman etmek ve O'nu hakkıyla tanımak insan yaşamının en temel gâyesidir. İnsanın mutluluğu da, ancak Allah'ı bilmeye bağlıdır. Fârâbî, felsefenin ve filozofun en temel gâyesinin Allah'ı bilmek olduğunu açık bir dille ifade etmektedir:

> Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç, Yüce yaratıcıyı bilmek, O'nun hareket etmeyen "Bir" olduğunu, her şeyin etkin bir sebebinin O olduğunu; O'nun, kendi cömertliği, hikmet ve adâleti ile bu âle-

[141] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 24; Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 260.

[142] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 24; Toktaş, "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi", 261.

[143] Fârâbî, *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*, 20,22.

[144] Rıza Korkmazgöz, "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 36.

> me düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.[145]

İnsan Allah'ın varlığına ve birliğine nasıl ulaşabilecektir? Fârâbî'ye göre ma'rifetullah'ın ölçüsü nedir? Peygamberin yardımı olmadan insan akıl yoluyla Allah'ın bilgisine ulaşabilir mi? Bu sorulara net bir cevap vermek için Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun temelinde neyin yattığı ve insanın hakikatın bilgisine ulaşmasında en büyük yardımcısının ne olduğu sorusu önem arz etmektedir. Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı tasavvuru, yalnızca metafizik bir ilke ve dini konularda sınırlı bir etkinliğe sahip olmakla kalmamakta, varlık, bilgi teorisi, siyaset ve ahlak gibi birçok alanda da merkezi bir konumda yer almaktadır. Öyle ki onun felsefî sisteminin her parçasında bu tasavvurun damgasını ve izlerini görebiliriz. O ma'rifetullah'ı (Allah'ı bilme) insanın yetkinleşmesindeki en yüksek entelektüel gaye ve onun manevî hayatının en yüce ruhanî faaliyeti olarak görmektedir.

Fârâbî'ye göre insanın en yüksek yetkinliği, kendisinde bulunan en yüce nimet olan akıldır. İnsan, ancak akıl yoluyla hakikatin bilgisine ulaşabilir. O, Tanrı'nın varlığını ve birliğini varlık, yetkinlik ve zorunluluk kavramları bağlamında ele alarak insanın Allah'ı bilmesinde en temel ölçütünün ve yardımcısının akıl olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada ma'rifetullah'ın ölçütü akıldır. Varlığın ilkesi ve gayesi ise Tanrı'dır. İnsan akletmek suretiyle duyu verilerini de kullanarak âlemdeki düzen ve ahenk üzerinde düşünerek Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilecektir. İnsanın doğuştan kendisinde bulunan birtakım kavramlar vardır. Bu kavramların en kapsamlısı ve önemlisi varlık kavramıdır. Varlık ise özü gereği zorunlu olan ve mümkün olan olmak üzere ikiye ayrılır. Fârâbî, varlığının başlangıcı olmayan

---

[145] Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 113.

ve âlemin ilk sebebi ve gayesi olan varlığa Tanrı demektedir.[146] Fârâbî bizlere bu bilginin oluşumuna dair önemli bir işaret vermektedir: "Tanrı'nın özü gereği zorunlu varlık olduğunu, herhangi bir bilgi kaynağından öğrenmeksizin doğrudan doğruya (evveliyyen) bilmekteyiz."[147]

İnsan aklı, varlıkların sebep-sonuç zincirini takip ederek en sonunda zorunlu bir ilk sebebe ulaşır. Bu ilk sebep, varlıkların başlangıcı ve düzeninin kaynağı olan Allah'tır. Farabi'ye göre, insan aklı, Allah'ın varlığını ve O'nun ilk sebep olarak zorunlu varlık olduğunu kavrayabilir. Ancak bu kavrama süreci, yalnızca entelektüel olarak yetkin bireyler için mümkündür. Yetkin bireyler, akıl yoluyla Allah'ı bilme kapasitesine sahip olsa da, toplumların geniş kesimleri bu entelektüel seviyeye ulaşamayabilir. Dolayısıyla toplumun geneli için peygamberlik ve vahiy gereklidir. Peygamber, filozofun ulaştığı hakikatleri, halkın anlayabileceği şekilde semboller ve örneklerle sunar. Bu nedenle Farabi, peygamberliği felsefî bilgi ile dinî semboller arasındaki bağı kurabilecek bir köprü olarak görmektedir.

2.3.3. Allah'ın Sıfatları

2.3.3.1. *Evvel, İlk Mevcut, İlk Sebep, Zorunlu Varlık*

Fârâbî'nin felsefesinde; Tanrı'nın ne olduğu, ne ile tavsif edilmesi gerektiği, Tanrı'nın isimlendirilmesi ve nitelendirilmesinde ölçümüzün nasıl olması gerektiği, mevcutlarla Tanrı arasındaki ilişkinin niteliğinin belirlenmesi merkezi bir öneme sahiptir. Onun Tanrı tasavvurunda belli başlı kavramlar eklektik bir sistem içinde felsefi bir dille ifade edilmiştir. Felsefî sisteminde tevarüs ettiği Yunan felsefesi geleneğinin izleri ile İslâmiyet'in temel esaslarının eklektik bir zeminde inşa edildiğini görüyoruz. Tanrı'yı varlık kavramı üzerinden yaptığı tefekkür sonucunda derinlemesine ele alan Fârâbî, öncelikle Tanrı'nın İlk Mevcud ol-

[146] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.
[147] Aydınlı, *Fârâbî*, 74.

duğunu belirtir. İlk Mevcud bütün varlık âleminin ilk sebebidir. Çünkü kendisinden önce bir varlığın olması mümkün değildir. Bütün varlıkların ana kaynağı Tanrı'dır. Tanrı dışındaki bütün varlıklar mümkün varlık mertebesindedir. Mümkün varlıkların hem sebebi, hem de yaratıcısı olan Tanrı zorunlu varlıktır. Tanrı'nın varlığına ve cevherine yokluğun ilişmesi asla mümkün olmadığından O'nu zorunlu varlık olarak kabul etmeliyiz. Âlemdeki mevcut çeşitlerinin her birinin varlığının teminatı Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığı olmadan âlemdeki bir şey varlığa gelemezdi. Ayrıca, varlıklar Tanrı'dan uzak bir şekilde varlıklarını da sürdüremezler. Bu noktada Tanrı zorunlu varlık olarak Evvel'dir, İlk Sebep'tir, İlk Mevcut'tur. İlk (Sebep), Tanrı olduğuna inanılması gereken varlıktır.[148]

Varlığını hiçbir şeye borçlu olmayan Tanrı, yetkinlik bakımından en yüce, en üstün varlıktır. Tanrı öyle bir varlıktır ki hiçbir noksanlık, kusur ve acziyet O'nun varlığına ilişemez. O tüm noksan sıfatlardan münezzehtir. O'nun dışındaki bütün varlıklar ise noksanlık türlerinden birçoğunu kendisinde bulundurmaktadır. Fârâbî, Tanrı da dahil olmak üzere varlıklar arasında mertebeler bakımından bir hiyerarşi kabul etmektedir. Hiyerarşinin başında varlık yetkinliği bakımından en yüksek, en üstün mertebede Tanrı bulunmaktadır.[149] O'nun varlık derecesi ile aynı olan başka bir varlığın bulunması mümkün olmadığı gibi Tanrı'nın kuşatmadığı bir varlığın olması da mümkün değildir. İlk sebep olan Tanrı, cevheri bakımından bütün varlıklardan farklıdır.[150]

İlk Mevcut zâtı gereği ezelî, daimi varlığa sahiptir. Bu noktada O, bekâsını sağlayacak başka bir varlığa veya şeye muhtaç değildir. Tanrı kuvve halinde bir varlığa sahip de değildir.[151] O'nu, mertebesine ve yetkinliğine yakışacak şekilde tasavvur etmemiz gerekir. Evvel, varlığı bakımından mümkünlerden ayrı bir cev-

[148] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.
[149] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46.
[150] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 40.
[151] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 48.

here sahiptir. Nitekim O, mertebe ve yetkinlik olarak en üstün varlık olmasaydı varlığı, eksik olan bir varlıktan bahsetmemiz gerekirdi. Bu ise muhaldir.[152] Tanrı maddî bir varlık değildir. O'nun kütlesi, ağırlığı, eni, boyu ve şekli yoktur. O bu tür şeylerden uzak ve berî bir varlıktır. İlk sebep olan Tanrı'nın bir maddesi ve sûretinin olması asla mümkün değildir. Nitekim Fârâbî, bu durumun imkânsızlığını şöyle anlatmaktadır:

> Zira sûret, ancak bir maddede var olur ve eğer O'nun bir sûreti olmuş olsaydı, O'nun zâtı madde ve sûretten oluşmuş olurdu. Şayet böyle olsaydı, O'nun varlığı, kendilerinden meydana geldiği iki parçayla kâim olurdu. Bu durumda da O'nun varlığının bir sebebi olmuş olurdu.[153]

2.3.3.2. *Bir, İyi, Cömert*

Fârâbî'nin felsefesinde İslâm dininin tenzih odaklı tevhid inancı belirgindir. Tanrı hakkında konuşurken Fârâbî şöyle demektedir: "O, ancak bir ve tektir."[154] İlk sebep ve İlk Mevcut olan Tanrı, bütün mümkün varlıklara varlık veren nihai ilkedir. Peki O'nun bir olması ne demektir? Fârâbî, Tanrı'nın bir ve tek olmasından ne anlamaktadır? Bir olmanın ölçütü nedir? Bu gibi sorulara cevaplar verebilmemiz için Fârâbî'nin hangi sorulara cevap aradığını bilmemiz gerekmektedir. O, öncelikle birlik ve çokluk ilişkisine yoğunlaşmakta ve bir olan Tanrı ile çokluk içeren âlem arasındaki ilişkinin ne olduğuna ve nasıl olması gerektiğine cevap aramaktadır. Daha doğru bir ifade ile, ona göre Bir'den çokluk nasıl meydana gelmiştir? Zorunlu varlık olan Tanrı ile mümkün varlıklar arasındaki ayrım nasıl yapılmalıdır? Şu halde Fârâbî için, varlık mertebelerinde Tanrı'nın zâtının konumunu ve özelliklerini belirginleştirmek, O'nun cevherinin diğer varlıklardan ne derece farklı olduğunu ve Tanrı'nın bir olduğunu ve

---

[152] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 42.
[153] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 48.
[154] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16.

zıttının, benzerinin olmadığını tutarlı bir şekilde ifade etmek büyük önem arzetmektedir.

Fârâbî'nin düşüncesinde Tanrı, varlık bakımından tam olan, bileşik olmaması bakımından basit ve mükemmel bir varlıktır. Varlığında hiçbir nâkısa bulunmayan Tanrı, ne cevheri bakımından ne de sıfatları bakımından benzeri bulunmayan biricik varlıktır. Bu husus Tanrı'nın birliği ile doğrudan ilişkilidir. Eğer Tanrı'nın varlığına benzer başka bir varlık tahayyül edilirse, çelişkiye düşülür. Çünkü Tanrı özü gereği bir olmak zorundadır. Varlığının yetkinliğine sınır olmayan Tanrı'nın mükemmelliğini ancak bir olması, ortağının ve benzerinin bulunmaması bakımından ortaya koyabiliriz.

> Eğer İlk Olan dışında tür bakımından onun benzeri olan başka bir şey var olursa, İlk Olan'ın varlığı tam olmayacaktır. Çünkü tam, kendi türünden hiçbir varlığın kendisi dışında var olması mümkün olmayan şey demektir… O halde yalnızca İlk olan, bu varlığa sahiptir ve O bu bakımdan biriciktir.[155]

Tanrı'nın zıttı, cinsi, madde ve sûreti yoktur. Ne niceliksel anlamda ne de niteliksel olarak Tanrı'nın parçalarından söz edilemez. O, bölünebilir bir varlık değildir. Zira bölünebilen, parçalara ayrılan bileşik bir varlık, ilk sebep ve ilk varlık olamaz. Çünkü bir şey bölündüğünde, onun her bir parçası onun sebebi olacaktır. Tanrı cevheri bakımından bölünemeyen, zâtı gereği tam olan tek yaratıcıdır. Tanrı birliği ile diğer varlıklardan ayrılır. İşte Tanrı'nın bu varlığıyla, cevheriyle bizzat var olduğu varlığı aynıdır.[156] Tanrı için kullandığımız isim ve sıfatlar O'nun cevherinden ayrı bir parçayı ifade etmez. Bilakis Tanrı'ya yaptığımız her işaret ve sıfat, özü ve tözü bakımından yalnızca tek ilah olan bir varlığı tasvir etmektedir. Tanrı'nın isimleri, sıfatları ve ona özgü nitelikler olarak işaret ettiğimiz her şey Tanrı'nın

---

[155] Fârâbî', *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 6.

[156] Aydınlı, *Fârâbî*, 75.

zâtından ibarettir. Tanrı'nın birliğine vurgu yapan Fârâbî'nin düşünce sisteminin her alanında tevhid ilkesine merkezi önem verdiğini görmekteyiz.[157]

Fârâbî'nin felsefesinde ilk varlık olan Tanrı, zıttı olmaması itibariyle birdir, çünkü zıtlık aynı düzeydeki varlıklar hakkında geçerlidir. Tanrı'nın birliğinin anlamlarından birisi de, kendisi dışındaki bütün varlıklardan ayrılan özel bir varlığa (el-vücûdü'l-hâs) sahip olmasıdır. Evvel olan Tanrı tektir, mertebesi ve yetkinliği itibariyle bütün varlıklardan yüce ve üstündür, biriciktir (münferidü'l-vücûd vahdehü). Fârâbî bu noktada Tanrı'nın birliği ile ilk olmasını birbirine eşitler. Bütün bunlar ilk sebep ve ilk mevcud olan Tanrı'nın mutlak birliğini vurgulamak düşüncesiyle yapılır.[158]

Fârâbî'nin metafiziğinde zorunlu varlık olan Evvel, bütün mümkünler âlemine varlık veren şeydir. Âlem varlığını, düzenliliğini, güzelliğini ve çeşitliliğini Tanrı'ya borçludur. Bu yönüyle Tanrı cömerttir ve cömertliği kendi cevherinden ileri gelir. Ancak Tanrı var ettiği âlemi gaye edinmemiştir. O, özü gereği cömerttir, cömert olmak gayesiyle hareket edip sonradan cömert olmuş değildir. Cömertlik göstererek şan ve şeref kazanma gayesiyle de hareket etmemiştir. O, sıfatlarını yarattığı varlıklarla sonradan kazanmamıştır. Eğer aksi bir durum düşünülürse sebepli bir varlık olması gerekirdi ve O mutlak bir olmazdı. Fârâbî, meseleye sürekli Tanrı'yı noksan sıfatlardan tenzih ederek yaklaşmakta ve O'nun mümkün varlıkların özelliklerinden uzak bir tasavvurla akledilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu arada varlıklar arasındaki mertebelerin, yetkinlik farklarının kaynağı da Tanrı'dır.

> İlk Olan, tözü kendisinden bütün var olanların, İlk Olan'ın varlığı altında bulunan hiçbir varlığın varlığı ihmal edilmeksizin taştığı bir töz olması bakımından, cömerttir (cavâd) ve O'nun cömertliği tözünden ileri gelir.[159]

---

[157] Aydınlı, *Fârâbî*, 78-79.

[158] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 156.

[159] Fârâbî', *İdeal Devlet*, 27.

Tanrı, aynı zamanda mutlak iyidir. Cömertliği iyiliğine delildir. Tanrı birliğiyle, cömertliği ve iyilik kaynağı olmasıyla en yetkin, en mükemmel ve ulu bir varlıktır. O övgüye layık olandır. O mutlak bir, mutlak iyi, mutlak cömerttir. Tanrı'nın kuşatmadığı hiçbir mümkün yoktur. Tanrı'ya atfedilen bütün isim, sıfat ve nitelemeler Tanrı'nın bölünmez bir oluşu, tek olan cevheri kapsamında düşünülmelidir. "İlk Olan'ın tözü öyle bir tözdür ki, birçok var olan, tözleri ile birlikte, kendilerini birbirleriyle birleştiren, bağdaştıran ve bir düzen teşkil etmelerini sağlayan hallerini de O'ndan almışlardır."[160] Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda bütün sıfatlar birbirini gerektirici bir bütünlük arz etmektedir. Nitekim Fârâbî Tanrı hakkında tutarlı, kapsamlı ve aklın verileriyle desteklenmiş bir metafizik inşa etmek istemiştir. Daha doğru bir deyişle eserlerinde felsefe geleneği ile dinî birikimini ustalıkla birleştirmeyi başarmıştır.

Fârâbî'nin felsefesinde İslâm dininin Tevhid inancının derin izlerini görmekteyiz. Müslüman bir filozof olarak onun düşünce dünyasında Tanrı'nın birliği, yoğun bir tenzih anlayışı içinde sürekli vurgulanmaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in âyetlerinde en çok vurguladığı konu; insanların yalnızca tek bir Allah'a iman etmeleri ve O'na hiçbir şeyi ortak koşmamalarını ifade eden tevhid inancıdır. Bu noktada Kur'ân-ı Kerim'in tevhid inancının Fârâbî üzerindeki etkisi belirgindir. Tanrı'nın birliği düşüncesini Platon ve Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Nitekim bu iddia sahiplerinden biri de bizzat Fârâbî'nin kendisidir. Fârâbî, Aristoteles'e isnad edilen apokrif eserlerden Üsûlûcyâ'da, onun Tanrı'nın birliğini savunduğunu, hatta Bir olan Tanrı'nın âlemi yoktan yarattığını kabul ettiğini her çokluğun içinde Bir'in bulunduğunu söylemektedir. Ancak Fârâbî'nin tasvir ettiği Aristo portresi ile Aristoteles'in metinlerindeki Tanrı ve âlem tasavvuru birbirleriyle çelişmektedir.[161] Biz iddia edilenlerin aksine, on-

[160] Fârâbî', *İdeal Devlet*, 28.

[161] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 157.

ların eserlerinde kutsal kitapta anlatılan tarzda "tevhid temelli bir tenzih anlayışını" görmemekteyiz. Platon'un ve Aristoteles'in metinlerinde Tanrı'nın birliği ve ortağının olmadığı düşüncesinin aksine, politeizmi savunan, çağrıştıran ve vehmettiren birçok pasaja rastlamaktayız. Özellikle Platon'un metinlerinde Tanrı/Tanrılar'ın varlığı sürekli vurgulanmasına rağmen, Tanrı'nın birliği meselesi göz ardı edilmekte, Homeros'un şiirlerinde öne sürdüğü politeizm kalıntısı birçok Tanrı figürünün meşrulaştırıldığı görülmektedir. Conford'un ifade ettiği gibi:

> Her şeyden önce Platon'un bir tek tanrıcı olduğu imasının hiçbir gerekçesi yoktur. Platon bir bütün olarak dünyanın ve gök cisimlerinin tanrısallığına inanıyordu. Epinomis bu gök tanrıların bir kültünün kurulmasını önerir… Hıristiyanlığın kurucusunun en karakteristik vahiylerini bir pagan çoktanrıcıya atfetmek ne Platon ne de Yeni Ahid için adildir.[162]

Her filozof kendi çağının ve kültürünün çocuğu olsa da metin odaklı tarafsız bir dille yapılan okumalarda Platon ve Aristoteles'in, Yunan politeizminden beklenenin aksine arınamadıkları açığa çıkmaktadır. Biz bu doğrultuda tevhid inancının Fârâbî üzerindeki etkisini yalnızca İslâm dinine mensup oluşuna bağlamanın tutarlı ve gerçekçi olacağını düşünüyoruz.

2.3.3.3. *Âlim, Hakîm, Hak*

Fârâbî, Tanrı'nın cevheri bakımından kendisine yeterli bir varlık olduğunu, hiçbir sıfatında başka bir şeye muhtaç olmadığını özellikle vurgulamaktadır. O, Tanrı'nın âlim olduğunu, bilmesinde ve bilinmesinde hiçbir zâta muhtaç olmayan yegâne varlık olduğunu belirtmektedir. Tanrı, bilinmek sûretiyle bir üstünlük kazanmaz. O, bilgi bakımından en yetkin varlıktır. Fârâbî'nin bu konuda da bütün sıfatları ve nitelikleri Tanrı'nın cevherinde eritip tekrar tekrar tevhide vurgu yaptığını görüyo-

---

[162] Platon - Conford, *Platon'un Kozmolojisi Timaos Çevirisi ve Açıklaması*, 67-68.

ruz. "O'nun zâtına ilişkin bilgisi cevherinin dışında değildir. Dolayısıyla O'nun bilmesi, bilinen/malûm olması ve bilgi/ilim olması tek bir zât ve tek bir cevherdir."[163]

Tanrı âlim olduğu gibi hakîmdir. O sonsuz hikmet sahibidir. "Hikmet, en üstün şeyin en üstün bilgi ile akledilmesidir."[164] En üstün bilgi nasıl bir bilgidir? Fârâbî, en üstün bilginin ölçüsünün tespitinde bilinecek şeyin zâil olmayan ezelî şeye ilişkin olmasına vurgu yapmaktadır. Tanrı aynı zamanda en üstün varlık olduğu için O'nun zâtına ilişkin bilgisi de en üstün bilgi olmaktadır. Tanrı âlim olarak kendisini bilir, malûm da ilim de yine cevherinde tektir. Hikmet sahibi olarak varlıklardaki düzen ve güzelliklerin kaynağı olduğu gibi kendisini akletmesiyle en üstün şeyi en üstün şekilde bilmiş olur. Daimî bilgi O'na aittir, hikmet sahibi olan Tanrı hakîmdir, âlimdir.[165]

Fârabî'nın Tanrı tasavvurunda önemli kavramlardan biri de hiç kuşkusuz Hak'tır. O'nun düşüncesinde hak ve hakikat varlıkla eş kapsamlıdır. Hak ve hakikat arasında koparılamaz bir ilişki vardır. Bir şeyin hakikatinde o şeyin kendine has varlığı doğrultusunda, varlık bakımından yetkinliği ölçüsünde pay aldığı bir mertebesi vardır. Tanrı zorunlu varlık olarak bütün mümkünlerin hem varlık veren ilkesi hem de âlemin mutlak kaynağı olarak hak denilmeye en layık varlıktır. Bu noktada felsefi hakikat arayışında filozofun kavraması, akletmesi gereken şey Tanrı'nın hak ve hakikat oluşudur. Nitekim Fârâbî'nin felsefesinde hak iki yönlü olarak izah edilir:

> Aklın kendisi vasıtasıyla mevcutla (var olan şeyle) karşılaşıp onu kavradığı ma'kûle hak denir. Söz konusu bu mevcuda, akıl ile kavranmış olması bakımından "hak" denir; kendisini akledene izafe etmeksizin, yani zâtı bakımından ise "mevcut" denir.[166]

---

[163] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58.
[164] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60.
[165] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60.
[166] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 60.

Bu noktada Tanrı en yetkin, en mükemmel varlık olmak bakımından haktır. İkinci olarak Tanrı ma'kûl olarak haktır ki zorunlu varlığı akleden O'nun sayesinde mevcut olarak mevcutla karşılaşır. Fârâbî Tanrı'nın ma'kûl oluşu ile diğer varlıkların ma'kûlluğu arasında büyük bir ayrım yapar. Şöyle ki bütün mümkün varlıklar kendisini akledecek başka bir zâta muhtaçtırlar. Tanrı ise kendisini akledecek hiçbir şeye muhtaç değildir. O kendi cevheri gereği kusursuz ve noksansız bir varlıktır. Nihâyetinde Tanrı her iki yönden de kendisine "hak" denilmeye ve hakikatini hak oluşu ile nitelememiz gereken bir yüceliğe sahiptir. Akleden ve akledilen olarak insanın Tanrı tasavvurunda akletmesi gereken şeyler şudur ki; O nihaî ve ezelî bilgi sahibi olarak âlimdir, nihayetsiz hikmet sahibi olarak hakîmdir. Varlık yetkinliği bakımından ve makul olmasında kendisi dışında hiçbir şeye muhtaç olmaması yönüyle de hak denilmeye en layık olandır.

2.3.3.4. *Akıl, Âkil ve Ma'kûl*

Fârâbî, Tanrı'nın maddî bir varlık olmadığını, O'nun cevherinin madde ve sûretten oluşan bileşik bir yapıya sahip olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Onun düşüncesinde bir şeyin akıl olmasına ve bilfiil akletmesine engel olan şey maddedir. Bu noktada Fârâbî Tanrı'ya "akıl" sıfatını vermektedir: "Hiçbir şekilde bir maddeye sahip olmaması sebebiyle O, cevheri bakımından bir akıldır."[167] Tanrı bir akıl olarak aynı zamanda âkil/akleden ve akledilen/ma'kûldür. Fârâbî'nin tasavvurunda Tanrı; kendi zâtını bilfiil akleden ve ma'kûl olmak hususunda hiçbir şeye muhtaç olmayan, yetkinliğin en üst mertebesinde olan bir varlıktır. Nitekim zorunlu varlık zâtını akletmesiyle bir akleden, zâtının aklettiği şeyle de bir akledilen/ma'kûl olur. Bu durumda akleden zât, akledilenin kendisidir.[168]

---

[167] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 46.
[168] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 46.

Fârâbî, Tanrı'nın ilmi ile akletmesi ve yaratması arasında bütünlük kurmaktadır. Tanrı zâtını akletmesiyle mümkünler âlemini de akletmiş olur, bilmesiyle yaratması hakkında özdeşlik bulunmaktadır. Maddî olmaması yönüyle akıl, zâtını akletmesi yönüyle âkil, zâtını aklettiği şeyle de ma'kûl olan Tanrı tek bir zât ve tek bir cevherdir.[169] Tanrı'nın birliği hakkıyla kavranmadıkça mantıksal çelişkiye düşülecektir. Tanrı'nın zâtında ve cevherinde çokluğu çağrıştıran veyahut çokluk ifade eden her türlü tasavvurun tutarsızlığı ve gerçeğe aykırılığını vurgulayan Fârâbî; Tanrı hakkında konuştuğu bütün eserlerinde çeşitli sıfat ve isimlerle yalnızca tek bir zâta işaret edildiğini belirterek, sıfatların anlaşılmasında ve yorumlanmasında tevhid merkezli negatif bir teolojiden hareket etmiştir.

2.3.3.5. *İlk Sevilen, Âşık ve Mâşuk*

Fârâbî'ye göre bir şeyin kendi zâtını sevmesiyle, kendisi ile haz duyması ve mesrûr olması arasında bir uyum ve bağlantı vardır. Kişi kendisinden memnun olduğu ve gurur duyduğu ölçüde kendisini daha çok sever. Kendinde var olan güzellik ve yetkinlikden dolayı övünç duyar. Bizlerin duyum, tasavvur ve akılsal bilgimiz yoluyla elde ettiğimiz haz ve mutluluk ile en mükemmel bir cevhere sahip olan ve yetkinlik bakımından eşi ve benzeri bulunmayan Tanrı'nın mutluluğu arasında büyük bir fark vardır.[170] İlk sebep olan, zorunlu varlık olan Tanrı, yetkinlik bakımından en yüce varlıktır. Âleme varlık vermesi bakımından ondaki düzenin, ihtişamın, güzelliklerin, hikmetlerin ve gayelerin fâili olmasıyla, övülmeye ve övünmeye en layık olan da O'dur. Evvel olan Tanrı kendi zâtını çok sever, zâtıyla övünç duyar. "O halde açıktır ki İlk, kendi zâtına zorunlu olarak âşıktır, onu sever ve onunla övünür."[171]

---

[169] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 58.

[170] Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", 129.

[171] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 50.

Mümkün varlıklarla zorunlu varlık arasındaki ayrımı eserlerinde sürekli vurgulayan Fârâbî, insandaki sevmenin ve sevilmenin kaynağının cevherimizden kaynaklanmadığını belirtmektedir. Bizde aşık olanın başka bir kuvve olduğunu, başka bir varlığa bağımlı olduğu ve özümüz gereği sebepli bir varlık olduğumuzu vurgulayarak büyük bir ayrım yapmaktadır. Ayrıca Evvel olan başkasının sevgisiyle yetkinlik kazanmaz, o cevheri gereği en yetkin mükemmelliğe sahiptir. Bu durumda Fârâbî, başkasının Tanrı'ya olan sevgisi veya sevmemesinin Tanrılık açısından bir öneminin bulunmadığını düşünmektedir.[172] Kendi Zât'ından haz, sevinç ve gıpta duyan Evvel'in durumuna diğer varlıklar açısından bakacak olursak O, İlk sevgili (mahbûb) ve İlk Maşûk'tur.[173] Nitekim Fârâbî bu konudaki fikirlerini özlü bir şekilde ifade etmektedir:

> O'nda seven aynıyla sevilendir, övülen kendisiyle övünç duyulandır ve aşık olan aşık olunandır. O'nda âşık aynıyla mâşuktur ve O'nda seven sevilendir. Şu halde başkası O'nu sevsin veya sevmesin, başkası O'na âşık olsun veya olmasın, O İlk sevilen ve İlk âşık olunandır.[174]

Fârâbî, ilahî aşka büyük önem vermekle, ilahî aşkın insanî aşkı tetiklemesine ve insanın hissettiği aşkın varlık alanını derûnunda büyüterek bireyin yetkinleşmesinde sevmenin rolüne yaptığı atıf, natüralist söylemlere karşı bir cevap teşkil etmektedir.[175] İnsanın yaratıcısına karşı duyduğu sevginin eylemlerine olumlu yönde yansıyacağı ortadadır. Felsefede bilgelik yolunda asıl zorluk teorik ve pratik alanda kişinin kendisini gerçekleştirmesinde ortaya çıkmaktadır. Felsefenin "bilgelik sevgisi" olarak tanımlandığı düşünülürse Fârâbî'nin sisteminde âşka verdiği yerin kıymeti ve değeri daha çok anlaşılacaktır. Nitekim insan akletmesinin yanında duygularıyla da insandır. Pozitivizmin

---

[172] Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", 130.
[173] Karakaya, "Farabi Felsefesinde el-Evvel", 22.
[174] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 70.
[175] Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", 433-434.

bu yönü yok sayan insan tasavvuruna karşılık Fârâbî'nin insan tasavvuru günümüzde birçok problemin çözümüne ışık tutacak güçtedir.

2.3.3.6. *Azamet, Celâl ve Mecd*

Fârâbî'nin Tanrı'ya nispet ettiği sıfatlardan biri de azamet (büyüklük), celâl (ululuk) ve mecd (yücelik) vasıflarıdır. O, insanın yaratıcısına dair tasavvurunda teorik ve pratiği tutarlı bir bütünlük içinde yansıtmak istemektedir. Felsefî bir dille inşa ettiği metafiziğinde Allah'a nispet ettiği isim ve sıfatlarda; gerek Tanrısallığın özüne ulaşma gayesi gerekse insanın manevî kemâline rehberlik edecek ilâhi işaretlerin tespitine gayret etmiştir. Tanrı ile insan arasındaki büyük ayrımı sürekli vurgulayarak söz konusu isimleri izah etme yolunu gütmektedir. Mu'tezile mezhebinde görüldüğü gibi, sisteminde yoğun bir tenzih anlayışı görülmektedir.

Fârâbî'ye göre, evvelâ bir şeyin ululuğu, büyüklüğü ve yüceliğinin tespitinde ilgili öznenin cevheri ve arazlarındaki yetkinliğe bakılmalıdır. O zaman cevheri ve arazlarındaki özel nitelikler doğrultusunda bir yargıda bulunulabilecektir. İkinci olarak, tespit edilen yetkinliğin kaynağı da sorgulanmalıdır. Yetkinliğin kaynağı öznenin kendinden mi kaynaklanmaktadır yoksa dışarıdan o varlığa yüklenilen bir verilmişlik mi söz konusudur? İnsanlar hakkında çoğunlukla arazlarından birindeki güzellik ve yetkinliği ifade etmek için çeşitli niteliklere yer verilir.

Fârâbî bunları ifade ederken, zenginlik, bilgi seviyesi ve bedensel özellikler gibi nitelikleri örnek vermektedir. Bizim şahsımıza ait güzellik, zenginlik, bedensel özellik ve maddi olmayan zihinsel bilgilerimiz, ruhânî yetkinliğimiz de dahil her ne varsa her biri bir verilmişlik olarak bize dışarıdan gelen, cevherimizden kaynaklanmayan nimetlerdir. Dolayısıyla insan kendisini ne denli geliştirirse geliştirsin sınırlandırılmış, çerçevesi belli olan ve kaynağı özümüzden kaynaklanmayan bir büyüklük sahibi

olabilir. Ayrıca insan kısa ömründe ancak türlü sayıda yetkinliğe sahip olabilir. Birçok noktada diğer kimselerden daha eksik kalacaktır.

Evvel olan Tanrı'nın yetkinliği ise bütün yetkinliklerin üstünde olduğundan ve bütün nitelikleri dışarıdan bir sebebe dayanmadan yalnızca kendi cevherinden kaynaklandığından dolayı sonsuz azamet (büyüklük), celâl (ululuk) ve mecd (yücelik) sahibidir. Ayrıca O'nun ululuğu insanların ne tazimine ne de yüceltmesine bağlıdır. O, insanların övgüsüne muhtaç olmadan cevheri gereği azamet ve celâl sahibidir. Zâtı gereği eşşiz bir mecd sahibi olan Tanrı'nın hiçbir sıfatına sınır çekilemez. Nitelikleri cevherinden başka bir şeye isnat edilemez yetkinliktedir.[176] Fârâbî, düşünce sisteminde sürekli zorunlu varlık olan Tanrı'nın mükemmelliğine atıf yapmaktadır:

> İlk'e gelince; O'nda hiçbir şekilde asla bir noksanlık yoktur. O'nun varlığından daha yetkin ve daha üstün bir varlığın olması mümkün değildir. Ne O'ndan daha önce bulunan bir varlığın olması ne de O'nun varlık derecesi ile aynı derecede olup O'nun kuşatmadığı bir varlığın olması mümkündür.[177]

Fârâbî'nin tasavvurunda Tanrı'yı isimleri yoluyla bilmek, en önemli görevlerimizden birisidir. Felsefe öğrenmekten maksadın Tanrı'yı O'na layık olmayan şeylerden tenzih ederek bilmek ve O'na benzemeye çalışmak olduğunu vurgulayan Fârâbî'ye göre, Tanrı'yı tek kelime ile tanıtacak olursak, O'na verilecek uygun isim, bölünme kabul etmeyen "en mükemmel varlıktır."[178]

2.3.3.7. *Cemâl, Behâ ve Ziynet*

Fârâbî'nin Tanrı'ya nisbet ettiği isimler arasında cemâl (güzellik), behâ (görkem) ve ziynet (ihtişam) felsefesinde ayrı bir öneme sahiptir. Güzel kavramı Antik Yunan felsefesinde derin-

---

[176] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 66.

[177] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 40.

[178] Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", 131.

lemesine tartışılmıştır. Güzellik, estetik ve iyi ideası birbiriyle bağlantılı kavramlar olarak ele alınmıştır. Platon'un Şölen isimli diyaloğu güzel kavramı üstüne derinlemesine felsefe yapılan eserlerin başında yer alır. Fârâbi felsefesinde güzel kavramını teolojisine taşıyan nadir filozoflardandır. Ona göre cemâl, behâ ve ziynet kavramları ile var olmak ve yetkinlik arasında doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. Şöyle ki bir mevcutla ilgili olarak cemâl, behâ ve ziynet kavramlarını zikrettiğimizde o şeyin en üstün varlıkla var olmasını ve en son yetkinliğe ulaşmasını varsayarız. Nitekim Tanrı en mükemmel, en üstün varlık olarak güzel olarak adlandırdığımız her şeyden daha güzeldir. Evvel'in ihtişamı ve görkemi eşsiz bir yüceliğe sahiptir. Bütün güzelliklerin ilk sebebi, gerçek kaynağı olan Tanrı cemâliyle insanları hayrette bırakmakta, behâsı ve ihtişamıyla göz kamaştırmaktadır. "Bunların tamamı O'nda cevheri ve zâtı bakımından, yani kendinde ve kendi zâtını akletmesi ile bulunmaktadır."[179] İnsanlardaki güzellik, ihtişam ve görkem ise verili bir şekilde dışsal olan, bedenimize ait olanlar ve cevherimize ait olmayan sebepler eliyle yer almaktadır.

Fârâbî'nin *el-Medînetü'l-Fâzıla* adlı eserinde cemâl, behâ ve ziyneti azamet ve celâlden sonra zikretmesi manidardır. Zira azamet ve celâl, güzelliği ve zarafeti unutturan veyahut ikincil kılan bir yapıya sahiptir.[180] Her varlıktaki güzellik ve ihtişam, en efdal varlık olan Tanrı'nın güzelliğinden sâdır olup varlık âlemine feyezan etmiştir. Bu durumdan Tanrı hoşnuttur, zorunlu olarak kendi güzelliğine, özüne aşıktır. Yetkinlik bakımından ihtişamı mümkün varlıklarla kıyas edilemeyecek derecede görkemlidir.[181] Fârâbî'nin felsefesinde Tanrı öyle ihtişam sahibidir ki bütün âlem O'nun varlığına, behâ içindeki cemâline, ziynetine delalet etmektedir. Fârâbî Tanrı'ya nispet ettiği isimlerin mahiyetine dair düşüncelerini çok çarpıcı bir dille ifade etmektedir:

---

[179] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 66.

[180] Karakaya, "Farabi Felsefesinde el-Evvel", 22.

[181] Deniz, "Fârâbî'nin Tanrısı", 433.

> O'nun, kendileri ile isimlendirilmesi gereken isimler, etrafımızdaki mevcutlarda yetkinlik ve varlık üstünlüğüne delalet eden isimlerdir. Ancak O'na verilen bu isimlerden hiçbiriyle çevremizdeki varlıklara verilen bu isimlerle alışkanlık gereği delalet olunagelen kemal ve üstünlüğe delalet olunmaz; fakat onlar, kendi cevherinde O'na has olarak bulunan yetkinliğe delalet eder.[182]

Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda; hem felsefenin hem de İslâm'ın ortaya koyduğu Tanrı anlayışlarının felsefî zihniyetle harmanlanarak sentezlendiği yeni bir tasavvur göze çarpmaktadır. Bütün insanlara hitap edecek yeni bir dil kurma gayesiyle hareket eden Fârâbî; evrenselliğin ölçüsünün, ancak felsefî bir dille mümkün olduğunu düşünmektedir. Metafiziğinin bütününde dini olanın yerine felsefî olanın yerleştirilmesi fikriyle hareket etmiştir. Bu kapsamda örneğin; Allah yerine İlk Sebep, Cebrâil yerine Faal Akıl, melekler yerine göksel akıllar, yaratma yerine sudûr vb. kavramları kullanmıştır.[183] Fârâbî'nin metafiziğinde varlıkların en üstünde Tanrı bulunur. Fârâbî'nin "İlk" olarak ifade ettiği Tanrı, varlığının sebebi, başlangıcı ve sonu bulunmayan ve her türlü kusur ve noksanlıktan, son derecede münezzeh olan bir varlıktır. O'nun bir benzeri, ortağı, misli ve zıttı yoktur. Tanrı, varlığı zorunlu olan ve yokluğu düşünülemeyen, bir ve tek olan, basit bir varlıktır. Bütün çokluğu ve çeşitliliği içinde barındıran âlem ise mümkün varlık kategorisinde yer alır. Tanrı her şeyin gerçek sebebi ve kaynağıdır. Ezelî ve ebedî olarak diridir. Ancak Fârâbî, felsefî sisteminde Tanrı'nın irade sıfatına yer vermemektedir. Fârâbî, kelâmcıların en çok üzerinde durduğu sıfatlardan birisi olan irade sıfatını kabul etmemektedir. Hatta eylemlerinde seçenekler arasından birini seçip onu gerçekleştiren ve özgür iradesiyle tercihte bulunan bir varlık tasavvurunu ulûhiyet açısından problemli bulmaktadır. Onun metafiziğinde Allah'ın irade sıfatının buharlaştırıldığı buna mukabil zâtı ge-

---

[182] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 52.

[183] Karakuş, "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri", 118.

reği zorunlu olarak eyleyen, varlık ve hareket veren bir Tanrı tasavvuruna evrildiği görülmektedir. Fârâbî, Allah-âlem ilişkisi bağlamında tenzih ve yetkinlik anlayışıyla ve sıfatlara yaklaşımı açısından kelâmcıların düşüncelerinden keskin hatlarla ayrılmaktadır.

Tanrı onun dilinde en mükemmel varlık olarak, ezelî, basit, bileşik olmayan dolayısıyla bölünmeyen en yetkin varlığı temsil etmektedir. Fârâbî'ye göre âlem, işte bu ezeli ve mükemmel varlık olan Tanrı'nın varlığından zorunlu olarak taşarak sudûr etmesinden ortaya çıkmıştır. Fârâbî Allah-âlem ilişkisini sudûr teorisiyle izah etmektedir. Ona göre âlem, Allah'ın cömertliği bağlamında ezelîdir. Ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere âlemi ikiye ayıran Fârâbî, Aristoteles'in felsefesinde olduğu gibi ay üstü âlemin oluş ve bozuluşa tabi olmadığını düşünmektedir. Ay altı âlem ise oluş ve bozuluşa tabidir. Tanrı-âlem ilişkisinde bütün varlıklar belli bir hiyerarşi içerisinde "İlk"ten sudûr etmektedir.

Tanrı'nın âleme tesiri doğrudan değil dolaylı yoldan gerçekleşmektedir. Sudûr sürecinde Fârâbî'nin ikinciler dediği akıllar vasıtasıyla belirli bir nedensellik zinciri altında yaratılış gerçekleşmektedir. Sudûr sürecindeki bu hiyerarşide ay üstü âlemde, mükemmel bir düzen ve adaletin olduğundan bahseden Fârâbî, bunun sebebini Tanrı'nın mutlak iyi olmasına, sonsuz cömertliğine ve şaşmayan adaletine bağlamaktadır. Âlemde her varlığa gelen şey, Tanrı'nın adaleti ve cömertliği sayesinde, varlık mertebesinde hak ettiği payı tam olarak almaktadır. Sudûr sürecindeki mertebeler arasında muazzam bir düzen, uyum ve ahenk yer almaktadır. Bu noktada Tanrı, evrenin varlığının nihai kaynağı olduğu gibi mertebeler arasındaki bütünlükte görülen irtibat ve uyumun da sebebidir. Bütün her şey Tanrı'nın cevherinden kaynaklanan cömertliği ve mükemmel varlık oluşuyla irtibatlıdır.

Fârâbî felsefî sisteminde Tanrı tasavvurunu ve âlemle ilişkisini inşa ederken, başta Aristoteles olmak üzere Platon, Plotinos gibi filozoflardan istifade etmiştir. Dinin yorumlanmasında ve

din-felsefe ilişkisinin izahında Yunan felsefesinden gelen düşüncelerle İslâm dininin temel esasları arasında eklektik bir sistem kurduğunu görüyoruz. Fârâbî'nin Allah-âlem ilişkisi bağlamında yoktan yaratma nazariyesini kabul etmediği görülmektedir. Hudûs nazariyesine mukabil Fârâbî; felsefî bir dille sistematik olarak inşa ettiği sudûr teorisini, kelâmcıların yoktan yaratma anlayışına alternatif bir teori olarak sunmaktadır. Bu bağlamda Fârâbî, İslâm düşüncesinde kendisine özgü yeri olan sıradışı filozoflardan birisidir.

3. MÂTURÎDÎ'DE ALLAH ve ÂLEM İLİŞKİSİ

3.1. Mâturîdî Öncesi Kelâmcılarda Varlık Anlayışları

İslâm düşünce tarihinde filozoflar (felâsife) ve kelâmcılar (mütekellimûn), varlık problemi üzerinde derinlemesine düşünce üretip çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Her iki disiplin de ontolojiyi kendilerine dayanak kılarak, çeşitli varlık tasnifleri yapmıştır. Ancak iki geleneğin varlığı ele alışları ve varlığa bakış açıları birbirinden farklılık arz etmektedir. Varlık tasavvurlarını inşâ ederken kullandıkları yöntemler ve ulaşmak istedikleri gayeler açısından da filozoflar ve kelâmcılar arasında ciddi ayrılıklar söz konusudur. Kelâm ve felsefenin âleme bakış ve değerlendirme biçimi kendisine özgüdür. Filozoflar varlığı belirli bir nedensellik zinciri altında haricî ve zihnî varlık tasnifi dahilinde değerlendirmişlerdir. Nitekim onlar var olmak anlamında soyut "varlık (vücûd)" kavramına daha çok yoğunlaşmışlardır. Kelâmcılar ise mütekaddimîn döneminde var olan, "varlık (mevcud)" kavramını esas almışlardır. Bu noktada kelâmcılar, teoloji bağlamında "kevn" kavramını merkeze alarak, Yunan felsefesine alternatif bir düşünce biçimi oluşturmuşlardır.[184] Kelâm ilmi ile Meşşâî felsefe arasında, varlık-oluş ilişkisi bağlamındaki ayrım âlem tasavvurlarına da yansımıştır. Fethi Kerim Kazanç'ın ifade ettiği gibi: "Varlık esasına dayalı Meşşâî felsefenin aksine kelâm ilmi, oluşu esas almış ve âlem, Allah'ın yaratıcı irâdesinin kuşattığı sürekli bir oluş-yok oluş süreci olarak tasarımlanmıştır."[185]

Kelâm ilmi konusu itibariyle; Allah'ın zâtı ve sıfatlarından, mebde' ve meâd itibariyle âlemin yaratılmışlığından, yaratıcısının birliğinden, nübüvvet ve ahiret meselelerinden Kur'ân ve

---

[184] Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 57; Ulvi Murat Kılavuz - Ahmet Saim Kılavuz, *Kelâma Giriş* (Ankara: İSAM Yayınları, ts.), 128-129.

[185] Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 351.

sünnet üzere bahseden bir ilimdir.[186] İmam-ı Â'zam Ebû Hanîfe (ö. 150/767), kelâm ilminin henüz müstakil olarak ayrılmadığı ve ihdas edilmediği bir dönemde fıkhı; "kişinin, leh ve aleyhinde olan şeyleri bilmesidir" diyerek tarif etmiştir.[187] Nitekim Ebû Hanîfe, inanç esasları (itikat) üstüne yazdığı ve ilk kelâm eserlerinden kabul edilen kitabına *el-Fıkhu'l-Ekber* adını vermiştir.[188] Kelâm ilmi zaman içinde fıkıhtan ayrılarak müstakil bir disiplin haline gelmiştir. İslâm âlimleri tarafından kelâm ilmi, en şerefli ilim olarak yüceltilerek, bütün cüz'i ilimleri bünyesinde kuşatan "küllî ilim" olarak kabul edilmiştir. Gazzâlî (ö.1111), *el-Mustasfâ* isimli eserinde kelâmın önemine ve diğer ilimlerle ilişkisine dair şunları söylemektedir:

> Hz. Peygamber'in sözünün doğruluğunun ve hüccet oluşunun isbatı kelâm ilmindedir. Öyleyse kelâm ilmi bütün dinî ilimlerin ilkelerini ve hareket noktalarını ispat görevini yüklenmiş olmaktadır. Bütün dinî ilimler kelâm ilmine nispetle cüz'îdir. Kelâm ilmi ise rütbece en yüksek ilimdir. Zira bu cüz'i ilimlere kelâm ilminden inilmektedir.[189]

Filozoflar da felsefeyi bütün ilimleri bünyesinde barındıran küllî ilim olarak kabul etmişlerdir. Kelâm ve felsefe arasında müntesipleri tarafından bu manada bir mücadele ve karşıtlık olduğunu ifade etmemiz yerinde olacaktır. Bu mücadelede her iki disiplinin temcilcileri birbirlerini zaman zaman rakip olarak görmüşler ve bağlı oldukları ilmi öne çıkarmaya gayret etmişlerdir. Örneğin, Fârabî İlimlerin Sayımı adlı eserinde fıkıh ve kelâmı felsefenin kuşattığı ilimler arasında, ancak cüz'i bir ilim olarak

---

[186] Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2021), 52.

[187] Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 81.

[188] "el-Fıkhu'l-Ekber", çev. Mustafa Öz, *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri* (İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002), 53.

[189] Gazzâlî, *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*, çev. H. Yunus Apaydın (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 38-39.

zikretmiştir.[190] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf'* isimli kitabında ise kelâm ilmini cedel ve apolojiye indirgemektedir. Burhanî felsefeye kıyasla kelâm sanatı, hatabî, cedelî ve sofistik yolları kullanmasıyla, gerek yöntemi gerekse özü itibariyle asla burhana yükselemeyecektir. Ona göre "dine tabi olan kelâm sanatı ikna edici şeylerin dışındakilerin farkına varmaz ve onları ancak iknaî yollar ve kıyaslarla temellendirebilir."[191]

Fârâbî'ye göre bu bağlamda hakikatin ve evrenselliğin ölçüsü felsefedir. Kelâmcıların seçkinlerden olduğu yanılgısına düşmemek gerekir, zira ancak filozoflar asıl seçkinlerden sayılmalıdır.[192] Ona göre, felsefenin saf dışı edilmeye çalışılan toplumlarda kelâm sanatı, doğrudan felsefenin hasmı kabul edilecektir. Fârâbî, "bozuk ve cahil toplum" olarak ifade ettiği milletlerde filozoflar (felâsife) ve kelâmcılar (mütekellimûn) arasındaki mücadeleyi keskin bir dille ifade etmektedir: "Açıktır ki felsefeye karşı olan her millette kelâm sanatı felsefeye karşı olacak ve kelâmcılar dinin felsefeye karşı olduğu ölçüde filozoflara karşı olacaklardır."[193]

Kelâm ilminde zannedilenin aksine ontolojinin ve kozmolojinin belirgin bir yeri ve önemi vardır. Kelâmın en temel gayesinin teolojik bir çerçeveye sahip olduğu, bu doğrultuda varlığa ve âleme Tanrı merkezli (teosentrik) bir pencereden baktığı açıktır. Ancak kelâm ilmi yalnızca teolojiye indirgenemeyen bir mahiyet de taşımaktadır. Nitekim İslâm düşünce tarihinde kelâmcıların epistemoloji, kozmoloji, ontoloji ve antropoloji alanında ürettiği

---

[190] Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 54-58.

[191] Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, 150.

[192] "Kelâmcının halktan değil seçkinlerden olduğu zannedilmiştir. Onun da seçkinlerden olduğunu bilmek gerekir ama onun seçkinliği, yalnızca o dinin mensuplarına nispetledir. Oysa filozofun seçkinliği, bütün insanlara ve bütün dinlere nispetledir... Öyleyse mutlak olarak seçkinler, mutlak olarak filozof olan filozoflardır." Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 152.

[193] Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, 192.

düşünceler büyük önem arz etmektedir. Felsefenin konuları ile kelâmcıların mevzuları birbirleriyle kesişmektedir. Buna karşın felâsife, rakip disiplin olarak gördüğü kelâma karşı, Fârâbî'de görüldüğü üzere küçümseyici bir tavırla yaklaşmakta ve kelâmın teolojik olmayan boyutunu göz ardı etmektedir. Birçok araştırmacı, kelâmcıların kendilerine özgü bir varlık anlayışı ve kozmoloji üretmelerine rağmen, kelâmın tarih içinde izlediği gerçek bağlamı açığa çıkarmakta başarısız olmuştur.[194]

Kelâm ekollerinin, fizik kuramları ve âlem tasavvurları, oluşturuldukları döneme ve tarihe referansla çok yönlü olarak ele alınıp değerlendirilmelidir. Değişim ve süreklilik olguları bakımından ve bütünsel olarak kelâmın varlık tasavvurunun kendi teolojik ve bilimsel çerçeveye nasıl yerleştirildiği meselesi büyük öneme sahiptir.[195] Biz bu bağlamı açığa çıkarmak üzere Mâturîdî'nin yaşadığı dönemde, kelâmcıların genel olarak varlık anlayışlarını ve âlemin unsurları konusunda ne tür teoriler ürettiklerini ortaya koyacağız. Daha sonra Mâturîdî'nin varlık anlayışının hangi çerçeveye sahip olduğunu açıklığa kavuşturacağız.

İslâm düşünce tarihinde varlık hakkında ilk defa sistemli düşünceler üreten, özgün değerlendirmelerde bulunanlar Mu'tezilî kelamcılar olmuştur. Mu'tezile mezhebinin özgün düşünürleri, varlığa yaklaşımlarında aklı yetkin bir şekilde kullanmak suretiyle, vahyi temellendiren bir âlem tasavvuru inşâ etmişlerdir.[196] Onlar, dinî nassı manaya çevirmek, vahiy temelli bir dünya görüşüne ve salt aklî bir teoriye ulaşmak istediler. Kelâm çatısı altında teolojik sorunları istidlâl yoluyla çözüme kavuşturmak için harekete geçtiler. Mütekellim, ileri sürdüğü tezler ile itikad alanında ortaya atılan şüpheleri giderir, dine hucüm eden düşünceleri bertaraf etmek ister. İslâm'ın temel esasları onlar için

---

[194] Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 11.

[195] Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 19.

[196] Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 60.

hayati öneme sahiptir. Bu manada Mu'tezilî kelâmcılar için temel ölçüt dinî esaslar olmuştur.[197]

Müslümanlar, felsefenin ve Yunan düşüncesinin İslâm dünyasına intikalinden önce de, kendilerine özgü bir varlık tasavvuruna sahiptiler. Onlar bu varlık şuurunu[198] doğrudan doğruya Kur'ân-ı Kerim'den aldılar. Kelâmın âleme yönelik bakışı ve ilgisi ile Kur'ân'ın rehberliği arasında bir paralellik ve mutabakat bulunmaktadır. Kur'ân'da âlem ve içerisindeki varlıklar ve onlar arasındaki ilişkiye dair birçok bilgi yer almaktadır. Nitekim âyetlerde Allah'ın âlemleri muazzam bir düzen ve ahenk içinde yarattığına, göklerin ve yerin yaratılmasına, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişine, yeryüzündeki bitkilerden, mevyelerden, hayvanlardan tutun da insanın yaratılışına ve organlarındaki hikmet ve gayelere dek dikkat çekilir. Güneşin ve ayın, bitkilerin, hayvanların ve insanların bir ölçü ile yaratıldıkları zikredilir. Akleden kalplerin bu hikmetli yaratılış üstüne tefekkür ederek derinlemesine düşünmeleri, dolayısıyla Allah'ın ilminin, kudretinin ve hikmetinin tüm âlemi kuşattığının idrak edilmesi talep edilir. İnsanın ve âlemdeki bütün varlıkların varlıklarını Allah'a borçlu oldukları ifade edilir.

Kur'ân'da insanın gerçekleri görebilecek bir fıtratta yaratıldığı ve bu doğrultuda ona idrak kabiliyetleri (basâir) verildiği belirtilir. Meselelere yaklaşımında hevasına uyan, ön yargılı, inatçı bir tavır göstermediğinde onun için hidayet yolunun açık olduğu kendisine bildirilmektedir. Bu kapsamda Kur'ân'ın âlem tasavvurunda iki husus açığa çıkmaktadır: Birincisi âlem bütün unsurlarıyla Allah tarafından yaratılmıştır. Böylece yaratan (Al-

---

[197] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 122-123.

[198] "Gözlenebilen ve algılanabilen her şeyin ihtiyaç ve zaruret halinde olduğu bilindiğine göre şu hususun vurgulanması gerekir ki söz konusu aslın ve dinin bilinmesinde öncelik kazanan mesele, insanların bir yaratıcısı ve yöneticisinin (müdebbir) mevcut olduğu şuurudur; onların hallerini ve bekalarına vesile olan şeyleri bilen bir yaratıcı." Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 52-53.

lah) ile yaratılan (âlem) arasındaki ayrım ortaya konulmaktadır. İkincisi insanın doğrudan idrak ettiği, yaratılışıyla kendisini hayran bırakan bu âlem, yaratıcısının varlığına ve birliğine delil olmaktadır. Kelâm ilminin âlem tasavvurunun da temelinde işte bu Kur'ânî bakış etkili olmuştur.[199]

Allah-âlem ayrımı, kelamcıların dilinde yaratıcıyı özü itibariyle yaratılanlardan mutlak surette tenzih eden ulûhiyet tasavvurunun da zeminini inşâ etmiştir. Bu kapsamda Allah-âlem ayrımı, Tanrı'yı mahlukata ve özelliklerine benzetmekten sakınan tevhid merkezli tenzih anlayışlarının da temelini oluşturmaktadır. Kur'ân'ın müslümanlara kazandırdığı bir diğer özgün varlık tasavvuru, âlemin gayb âlemi ve şehâdet âlemi olmak üzere ikiye ayrılmış olmasıdır.[200] Şehâdet âlemi, insanın hakikate ulaşmasında hem en kıymetli vasıta, hem de gayb âleminin anahtarı olarak sunulmaktadır.[201] Kur'ân'ın kelâmcıya esin verdiği bu tasavvura göre, âlemdeki değişim, dönüşüm ve oluşumlarda, varlıkların birbiri ardında hikmetli, gâyeli ve muntazam surette yaratılmasında mutlak fâil, "âlemlerin Rabbi" olan Allah'tır. Hamd, bitkiler âlemi, hayvanlar âlemi, insanlar âlemi ve canlı cansız bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah'a mahsustur.[202] Âlem, Allah dışındaki herşeyi, bütün varlık çeşitlerini ve kategorilerini kapsayan bir mâsivallah olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda âlem Allah tarafından yoktan (lâ min şey) yaratılmıştır. Kelâmcı için yoktan yaratma esası vazgeçilmez bir ilkedir. Bu ilkeden taviz verildiğinde, bu durum bizi Allah'tan başka bir kadîm varlık iddiasına götürecektir. Âlemin ezeliliği düşüncesi ise kabul edilemez bir iddiadır. Kadîm varlık-hâdis varlık ayrımının temelinde kelâmın Allah-âlem ilişkisine yaklaşım tarzı etkili olmuştur.

---

[199] Kılavuz - Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 130-132.

[200] el-Haşr 59/22; el-En'am 6/73; et-Teğabün 64/8.

[201] Emine Öğük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri (Mâtürîdî Örneği)* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 115.

[202] "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur." Fâtiha 1/1.

Kelâm ilminde şehâdet (görünen) ve gayb (görünmeyen) âlemi arasında hikmetli bağlar, derin ilişkiler söz konusudur. Şehâdet âleminin varlığı hakkında çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Bunlar arasında cevher (atom/lâ yetecezzâ), araz, hudûs, imkân gibi kavramları sayabiliriz. Bu kavramların ve üretilen teorilerin ortaya konulmasından asıl maksat, çeşitli fizik teorileri geliştirmek değildir. Onlar, âlemin bütün unsurlarıyla varlıklarının kendinden olmadığını, bir olan Allah tarafından yoktan yaratıldığını ortaya koymak, bunları aklî delillerle temellendirerek âlemin kıdemine yol açan düşünceleri reddetmek istemişlerdir. Âlemin hudûsu (hadesü'l-a'yân) mevzuu kelâmcılar tarafından aklî, hissî ve naklî deliller ışığında bütüncül bir dille ele alınıp incelenmiştir.[203]

Mu'tezile kelâmcılarından Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), tabîat üzerine derinlemesine düşünce üreten ve tabîatı bir bütün olarak ele alıp inceleyen ilk kelâmcılardan biri olarak öne çıkmaktadır. Ona göre, âlem bütünüyle cevher (cüz/atom) ve arazlardan oluşmuştur. Fizikî âlemi oluşturan atomlar, basit varlıklar olmasının yanında üç boyuttan yoksundurlar. Maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomlar (cü'z'lâ yetecezzâ), bir araya gelerek cisimleri meydana getirirler. Cevher olarak ifade edilen atomlar, birbiriyle bitişip (ittisal) bileşik bir varlığa, mürekkep bir cisme dönüşürler. Ebû'l-Hüzeyl'e göre, bir bütünlüğe sahip olarak cisimler uzunluk, derinlik ve genişlik olmak üzere üç boyutlu (eb'âdü's-selâse) bir yapıya sahiptir. Cevherler hareket ve sükûn halindedirler. Onların hareketleri sonucunda oluş (kevn) vukû bulmaktadır. Atomların boyutsuz bir cevher olarak, birbirlerinden ayrıldıklarında ise bozuluş (fesad) gerçekleşmektedir. Ancak atomlar, kendi başına gelişigüzel birleşip ayrışmadıkları gibi ezelî bir yapıya da sahip değillerdir.

Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın düşüncesinde oluş ve bozuluşun nihaî kaynağı Allah'tır. Atomlar ilâhî bir irâde tarafından yönetilmek-

[203] Öğük, *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri (Mâtürîdî Örneği)*, 116.

tedirler.[204] Atomlar sonlu, sınırlı, varlığı kendinden olmayan hâdis varlıklardır. Bu doğrultuda âlem de bütünüyle hâdis varlıktır. Nitekim cevher ve arazlardan oluşan âlem bütünüyle Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Kadîm (ezelî) olan ancak Allah'tır. Dolayısıyla burada kadîm varlık-hâdis varlık ayrımı kendisini göstermektedir.[205] Ebû'l-Hüzeyl'in âlem tasavvurunun teosentrik bir bakış açısıyla inşâ edildiği görülmektedir. Tabîat, bütün unsurlarıyla evrenin faili olan Tanrı tarafından idare edilmektedir. Cevher ve arazlardan müteşekkil olan âlemi, çeşitli özelliklerle yaratıp, donatan ve sürekliliğini sağlayan Tanrı, dilediği zaman yinelenen hareketleri askıya alabilmektedir. Cevherler arası ilişkide, ne bir zorunluluk ne de bir başıboşluk bulunmaktadır. Bu kapsamda hâdis bir varlık olarak âlemde, ilâhî irâdenin taalluk etmediği hiçbir şey yoktur.

Özelde Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın genelde klâsik kelâm geleneğinde benimsenen atom nazariyesi ile İlkçağ Yunan felsefesindeki atom teorisi arasında mukayese yapmamız yerinde olacaktır. Grek düşüncesinde felsefeyle ilk kez uğraşan doğa filozofları, her şeyin kendisinden türediği bir ilke arayışı ekseninde, varlığı oluşturan ana maddenin (arkhê) neliği üstüne kafa yormuşlardır. Onların dilinde arkhê, dünyayı ve evreni açıklamanın anahtarı konumundaydı. Maddi nedeni belirledikleri zaman, âlemi de bir bütün olarak tasavvur etmenin, dolayısıyla varlığı birliğe getirmenin formülünü de izah etmiş olacaklardı. Nitekim onlar, varolanların öge ve ilkesi olarak, oluş ve bozuluş sürecinde halden hale geçse bile baki kalan, ezelî bir madde (arkhê) düşüncesinde hemfikirdiler.[206]

---

[204] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 352.

[205] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 353.

[206] "Felsefeyle ilk uğraşanların pek çoğu her şeyin ilkelerinin yalnızca madde biçiminde olduğunu düşündüler; zira tüm varolanların kendisinden çıktığı, ilkin kendisinden meydana geldiği ve en son bozulup kendisine döndüğü şeyin, yani halden hale geçse de varlığı baki kalanın, varolanların öğe ve ilkesi olduğunu söylediler, bu yüzden de hiçbir şeyin varlığa gelmediğini ve yok olmadığını düşündüler... Nitekim daima diğer şeyler kendisinden çıkarken kendisi korunan bir ya da daha fazla doğa vardır." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 23.

Felsefe tarihinin ilk okulu kabul edilen İyonya Okulu temsilcileri olan Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes, dünyayı felsefi bir dille açıklamanın yolu olarak mitostan logosa geçişi temsil etmişlerdir. Onlar, felsefenin kuruluşunda mitolojik düşünceden ilk kopuşu temsil etmişler ve varlığı mitolojiye alternatif olarak doğal nedenlere ve ilkelere başvurarak açıklama yoluna gitmişlerdir.[207] Aristoteles, ilk filozofları felsefe yapmaya götüren temel motivasyonun, varolanların göründükleri gibi olup olmadığını sorgulamaları olduğunu, felsefenin nihayetinde merak ve hayret etmekle başladığını öne sürmektedir.[208]

İlk filozof kabul edilen Thales, arkhê arayışında varlığın yegâne ilkesinin su olduğunu iddia etmiştir.[209] Anaksimenes havanın sudan önce geldiğini, bu yüzden onun ilke olarak alınması gerektiğini öne sürmüştür. Evrenin ana maddesi Herakleitos'te ateştir. Empedokles bunlara dördüncü olarak toprağı eklemiş, dolayısıyla su, hava, toprak ve ateş olmak üzere hepsini birden ilke edinmiştir.[210] Felsefede arkhê arayışlarına yenileri eklenmiştir; Pythagoras'ta sayı, Anaksagoras'ta sperma (tohum), Anaksimandros apeiron (sonsuzluk), Leukippos ve Demokritos'te ise atom ilke kabul edilmiştir.[211] İlkçağ Yunan filozoflarının hepsinin ortak düşüncesine göre; hiçten hiçbir şey meydana çıkmaz (nihil ex nihilo fit). Bu kapsamda madde ve evrenin zamanda bir başlangıcı bulunmamaktadır, dolayısıyla âlem ezelidir. Onların düşüncesinde Tanrı da dahil olmak üzere hiç kimse yoktan var etme gücüne sahip değildir.[212]

---

[207] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 32.

[208] "Herkes felsefe yapmaya varolanların göründükleri şekilde olup olmadığını merak etmekle başlar. Nitekim bugün de eskiden de insanlar felsefe yapmaya hayret ederek başlamışlardır." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 19,21.

[209] Thales vd., *Fragmanlar*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), 23.

[210] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 25.

[211] İsmail Tunalı, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Fol Kitap, 2020), 100.

[212] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 33.

Felsefe tarihinde, atomu ilk defa varlığın ilkesi kabul eden filozof Miletli Leukippos (m.ö. 440)'tur.[213] Abderalı Demokritos (m.ö. 420) ise onun öğrencisiydi, aralarında hoca talebe ilişkisi vardı. Zenon'un öğrencisi olan Leukippos, *Büyük Evren Dizgesi* ve *Zihin Üzerine* adlı eserlerinde atomcu evren anlayışının temellerini atmıştır.[214] Onun öğretisinde âlem sonsuzdur, evrenin bir bölümü doludur bir bölümü ise boşluktur. O doluluktan atomların boşluğu doldurmasını kastetmektedir. Bu atomlar basit bir yapıya sahiptir ve bölünemezler. Boşluğun varlığı varlıkların oluşumunda büyük önem taşır. Sonsuzlukta yer kaplayan atomlar büyük boşluklara girip yerleşerek ve birleşerek tek bir burgaç oluştururlar. Cisimler bu durumda birbiriyle çarpa çarpa ve dönerek ayrılırlarken, birbirinin benzeri atomlar ise birleşerek yeni dünyalar oluşturur. Atomlar çok fazla sayıda olduklarından dengesizlikler içinde devinimlerini sürdürürler. Dengeli devinememelerinin sonucunda ise hafif atomlar elekten geçme misali kendilerini boşluğa bırakırlar. Geride kalan atomlar ise birleşmelerini korurlar ve tekrar çoklu halde devinmeye devam ederler. Bu şekilde varlığa dair ilk küresel kütleyi oluştururlar.

Atomların hareketini mümkün kılan şey boşluktur. Boşluk-atom ilişkisi tüm fiziki dünyanın temel ilkesi konumundadır. Leukippos'a göre, dünya ve sayısız dünyaların oluş ve bozuluşları; madde kuvvet ilişkisi altında yönetimden yoksun sebep-sonuç ilişkisi içinde zorunlu olarak oluşmaktadır. Lakin bu sistemde bu zorunlulukların neliğine dair yeterli açıklama yapılmamakta ve birçok soru cevapsız bırakılmaktadır.[215] Onun atomculuğu materyalist bir anlayışla yoğrulmuştur. Sonsuzluk içinde çeşitli şekillerde devinip duran atomlar, fâilsiz, gayesiz başıboşluk içinde

---

[213] "Ana ilke olarak atomları koyan ilk düşünür Leukippos'tur." Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 430.

[214] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 97.

[215] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 430-431.

dengesizce devinip durmaktadır. Onun sisteminde âlemin öznesi olarak bir Tanrı'ya yer vermediği açıktır. Atomlar, evrenin yapıtaşları olarak ezelî ve ebedî gerçekliklerdir.

Demokritos'un atomculuğunda ise Leukippos'ta olduğu gibi doğada meydana gelen her şey atomlara indirgenebilir. Demokritos'un atomcu metafiziğinin temel omurgasını atom-boşluk ikilisi oluşturmaktadır. Atomlar yoktan var edilemezler, vardan da yok edilemezler. Dolayısıyla onlar yaratılmamışlar ve özellikleri itibariyle katı parçalar olup değişmeye dirençlidirler. Kendi içlerinde homojen bir halde süreklilik gösterirler. Sonsuzluk içinde atomun hareketi yer değiştirme olarak anlaşılmalıdır. Zira atom kendi tözünde değişme, nitelik ve hareket barındırmaz. Atomların öne çıkan yönleri onların çeşitli büyüklüğe ve şekle sahip olmalarıdır. Atomların kendi içlerindeki farklılıklar büyüklük ve şekilleriyle açığa çıkmaktadır. Atomlardaki ayrım bu şekilde yapılabilir. Demokritos'a göre bunların bazıları yuvarlak, gözenekli, düz, küre veyahut küp şeklindedir. Demokritos tıpkı Leukippos gibi mekanik olan atomcu materyalizmi savunmaktadır.[216] Atomcu âlem tasavvuruna göre şeylerin değişim ve nitelikleri atomların konumları itibariyle izah edilebilir. Nitekim bütün atomlar aynı töze sahiptir.[217] Demokritos fizik alanında *Dünyanın Betimlenmesi*, *Küçük Evrensel Düzen*, *Gezengenler* Üzerine isimli eserlerinde atomcu düşüncesinin çerçevesini çizmiştir:

> Her şey bir zorunlulukla olur; zorunluluk denilen şey her şeyin oluşumuna neden olan burgaçtır. Evrenin ana ilkesi atomlarla boşluktur, bunun dışındaki her şey, var sanılan şeylerdir; dünyalar sonsuzdur, doğar, büyür ve yok olurlar. Hiçbir şey yoktan var olmaz ve yoklukta yok olmaz. Atomlar büyüklük ve sayıca sonsuzdur, evrende burgaç içinde dönerek devinirler. Böylece ateş, su, hava ve toprak gibi bütün oluşumlar ortaya çıkar; çünkü bunlar da

[216] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 90-93.
[217] Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, 98.

> birtakım atomların kümelenmesidir; bu atomlar sert oldukları için etkilenmez ve değişmezler.[218]

Demokritos'un atomcu felsefesi, Platon ve Aristoteles tarafından keskin bir dille eleştirilmiştir. Platon, Demokritos'un eserlerini gerek Polis için gerekse ideal devleti için çok tehlikeli bulmaktadır. Nitekim Platon, Demokritos'un tüm eserlerinin toplatılıp yakılması gerektiğini söyleyecek kadar ileri gitmiştir.[219] Aristoteles ise felsefesinde atomculuğu ve hatta boşluğu da reddetmektedir. Onun felsefesinde evrende mutlak bir determinizm hüküm sürmemektedir. Doğada teleoloji ve mekanizmin birlikte yürüdüğü ve işlediği durumlar yer almakta olduğu gibi sadece mekanizm içeren durumlar da bulunmaktadır. Ilımlı bir determinizm anlayışını savunan Aristoteles'e göre, çeşitlilik göz önüne alınarak meseleye dikkatli yaklaşılmalıdır.[220] Ayrıca Aristoteles, dört neden öğretisine (maddî, fâil, formel ve ereksel neden) sahip bir filozof olarak, varlığın ilkesini yalnızca maddî neden ile açıklamanın yetersizliğine vurgu yapmaktadır.[221] Aristoteles, Leukippos ve öğrencisi Demokritos'un felsefesinin genel çerçevesini çizmekle birlikte, onların düşünce ve araştırma noktasında tembellik etmekte olduklarını ifade ederek onları eleştirmektedir:

> Leukippos ve yoldaşı Demokritos ise öğelerin "dolu" ve "boş" olduğunu, bunlardan dolu ve katı olanın "varolan",

---

[218] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 436-437.

[219] "Platon Demokritos›un toplayabildiği ne kadar eseri varsa, hepsini yakmak istemiş, ama Pythagorasçı Amyklas Kleinias bunun bir yararı olmayacağını söylerek ona engel olmuşlar; çünkü kitapları çoktan elden ele dolaşıyormuş." Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 434.

[220] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 353.

[221] "Evreni madde anlamında bir ve tek doğa, bunu da cismani ve büyüklüğe sahip olarak konumlandıranlar belli ki pek çok açıdan hata yapıyorlar. Çünkü sadece cisimlerin öğelerini ortaya koyuyor, cismani olmayanlarınkini ise koymuyorlar, oysa cismani olmayanlar da var. Oluş ve bozuluşun nedenleri hakkında konuşmaya ve her şeyin doğasını temellendirmeye giriştiklerinde ise hareketin nedenini ortadan kaldırıyorlar. " Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 43.

> boş ve seyrek olanın ise "var olmayan" olduğunu, ayrıca bunların varolanların madde anlamında nedenleri olduğunu söylüyor… Öte yandan hareketlerin kaynağı ve varolanlarda hareketin nasıl bulunduğu konusunu, diğerlerini andırırcasına tembellik edip atlamışlardır.[222]

Eski Yunanda Leukippos ve Demokritos'un atomcu felsefesi ile daha sonraki süreçte Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın ve klasik kelâm geleneğinde benimsenen atom nazariyesi arasında ortak yönler bulunduğu gibi uzlaşması mümkün olmayan derin zıtlıklar da bulunmaktadır. Evvela, kelâmcıların maddenin bölünemeyen en küçük parçası olan atomu (cü'z'lâ yetecezzâ) kabul etmesi ve metafiziklerini bu tasavvur üzerine bina etmeleri ortaktır. İkincisi ise onlarca boşluğun varlığının kabul edilmesidir. Atom-boşluk âlemin oluşumunda öncelikli kavramlardır. Hareketin oluşumunda bunu mümkün kılacak bir boşluğun (halâ') gerekliliğine vurgu yapmaları atomcu iki düşünce arasında önemli bir örtüşmedir.[223] Klasik kelâm geleneğinin çoğunluğuna göre fizikî âlem boşlukta yer tutan atomların birleşmesinden oluşan cisimlerle arazlardan ibarettir.[224] Ancak Leukippos ve Demokritos'a göre evren sonsuzdur ve yaratılmamıştır. Hiçbir şey yoktan var olmaz ve yoklukta yok olmaz. Her şey bir zorunlulukla meydana gelir.[225] Evren kendi başına bir faile ihtiyaç duymadan varlığını sürdürür. Demokritos tıpkı Leukippos gibi mekanik olan atomcu materyalizmi savunmaktadır.[226]

Kelâmcılara göre ise âlem sınırlıdır, hâdistir, yani sonradan yaratılmıştır. Atomlar kendi başlarına başıboş bir halde hareket etmezler. Atomlardan oluşan âlem bütünüyle Allah tarafından yaratılmıştır. Atomun hareketi de Allah'ın kudretine bağlıdır. Evrende mutlak bir determinizm yer almamakta, Allah'ın ilmi,

---

[222] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 31.

[223] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 356.

[224] Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 165.

[225] Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, 436.

[226] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 90.

kudreti ve hikmeti eliyle varlık-oluş ilişkisi izah edilmektedir. Bu noktada kelâm atomculuğu Tanrı-merkezli bir âlem tasavvuruna dayanır. Kelâmcılar, atom teorisiyle sınırlı, sonradan yaratılmış parçalardan bütüne ulaşmak suretiyle evrenin yaratıcısının varlığını ve birliğini temellendirmek istediler. Leukippos ve Demokritos'un atomculuğunu tevhidî bir dille yeniden yorumladılar. Öyle ki atomun gerek varlığı gerekse idaresine vurdukları tevhid boyası, bütün kozmolojinin bel kemiğini oluşturmaktadır. Yunan atomculuğu karşısında İslâm inanç sistemiyle uyuşmadığını düşündükleri bütün unsurların ve düşüncelerin kelâmcılar tarafından süzgeçten geçirilerek elendiğini görüyoruz. Bu kapsamda kelâm atomculuğunda diğer toplumlardan beslendiği kaynakların yeri yadsınamaz olsa bile, kelâmcıların inşâ ettikleri sistem büsbütün kendilerine özgüdür. Çünkü burada tevhid ve tenzih merkezli bir düşünce biçiminin fiziğe uygulanması dikkat çekicidir. Allah-âlem ayrımı, yerini kadîm-hâdis ayrımına, sonrasında ise atomcu düşünce kanalıyla bütün âlemi kuşatan bir fizik teorisine bırakmıştır. Bu gibi yönleriyle kelâm atomculuğu Yunan düşüncesinden bütünüyle ayrılmaktadır.[227]

3.2. Mâturîdî'nin Varlık Anlayışı

Ebû Mansûr el-Mâtûrîdî, âlemin kıdemini savunan bütün düşünceleri keskin bir dille reddetmektedir. O bu kapsamda atomları ezelî kabul eden, arazları ise reddeden ve felsefesinde Tanrı'ya yer vermeyen Demoktiros'u Dehriyye sınıfında zikretmektedir. Dehriyye kapsamına Sümeniyye'yi ve Aristoteles'i de almaktadır. Ezelî bir ilk madde olarak heyûlâ'yı öne süren Aristoteles'i birçok yönden eleştiren Mâturîdî, onu ve ona tabi olanları "heyûlâ ashabı" olarak isimlendirmektedir. Dehriyye'nın âlemin ezelî olduğunu iddia etmeleri itibariyle aralarında fikir birliği olduğunu belirterek bütününü "ashâbü't-tabâî'" adıyla anmaktadır.[228] Mâturîdî,

---

[227] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 365.

[228] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104,153,162,300,302-303; Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 124.

Dehriyye mezhebine mensup gördüğü kimselerin bir kısmının Tanrı'yı doğrudan reddettiğinin,[229] diğer kısmının ise evrenin temel maddesini ezelî kabul etmesine rağmen, sisteminde bir yaratıcıya dayanarak Tanrı'ya âlemin oluşum illeti olarak yer verdiğinin farkındadır.[230] Onları birbirine bağlayan şey, onların adına ister atom isterse heyûlâ densin, âlemin temel maddesini (tıynet)[231] ezelî kabul etmeleridir.

Dehriyye'nin, "Âlemin temel maddesi ezelîdir" anlayışı ile ve heyûlâ taraftarlarının (Aristoteles), "Önce arazlar vücut bulmuş, sonra bunlar sayesinde âlem ortaya çıkmıştır" şeklindeki telakkisi arasında paralellik vardır.[232]

Mâturîdî'ye göre onların bu tür iddiaları, aklen çürük olan ve gerçekliği bulunmayan sözlerdir. Demokritos'un atom, Aristoteles'in heyûla olarak isimlendirdiği temel madde (tıynet)'nin kendi başına hiçbir yaratma ve yönetme yeteneği yoktur ve onlar asla kendi başına asıl fâil olarak kabul edilemezler.[233] "Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır."[234] Âlem-

---

[229] "Böylelerine göre âlemdeki her şey diğer bir şeyden meydana gelmekte ve bu, sonsuz olarak sürüp gitmektedir. Bu sistemde herhangi bir hâricî müessir (münşî, yapıcı) görülmemektedir." Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 103.

[230] "Kıdem taraftarlarının bir kısmı, hâkim bir yaratıcıya dayanmakla birlikte şeylerin biri diğerini sonsuza kadar meydana getirdiğini söylemiş ve yaratıcıyı âlemin oluşum illeti olarak kabul etmiştir." Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 104.

[231] Mâturîdî, evrenin oluşumunda temel ilke kabul edilen bu ilk maddeyi "tıynet" kelimesiyle ifade etmektedir. "Onların bir kısmı da esas teşkil eden tıynetin (maya, Demokrit'in atomları kastetilmiş olabilir) kadim, yapılış ve oluşumun ise hâdis olduğunu ileri sürmüştür. Böylesinin tıynetin kıdemine taraftar oluşu, daha önce de belirttiğimiz üzere, kendisine göre maddî bir şey olmaksızın diğer bir şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığı düşüncesine bağlıdır." Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 104.

[232] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 194.

[233] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157.

[234] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 87.

de meydana gelen harikulade işler akıldan ve ilimden yoksun olan kör tesadüfe, sağır tabiata havale edilemez. Tabiattaki her şey, belirlenmiş sınırlar ve şartlar altında acizliklerle, zıtlıklarla ve zarûretlerle donatılmıştır. Cisim türlerinden hiçbir şey yoktur ki kendi varlığına bırakılmaksızın bozulmaya ve değişime maruz kalmasın. Ayrıca bu cisimlerin yardımlaşmak üzere bir araya gelmelerine de imkân yoktur. Öne sürülen unsurlar kendilerinden habersiz olup ilimden yoksun bir şekilde, acizlikliklerle kuşatılmış, değişim ve dönüşümlere mahkum bir halde bulunurlar. "Dolayısıyla cisimlerin sahip oldukları mahiyetin kendileri dışındaki bir varlık sayesinde vücut bulduğu ortaya çıkmaktadır."[235] İnsanların ve hayvanların yaratıcısı nutfe olmadığı gibi, bitkilerin, ağaçların yaratıcısı da tohum yahut çekirdek değildir. Bizâtihi âlim olan, kadir olan ve sonsuz ilim ve hikmet sahibi bir Allah'ın dışında hiçbir şeyin gücü bunları yaratmaya yetmeyecektir.[236] Dolayısıyla âlemin ve içindekilerin yaratıcısı kadîm olan Allah'tır. O'ndan başka her şey hâdistir, âlem bütün unsurlarıyla birlikte bir olan yaratıcısı tarafından yoktan var edilmiştir (lâ min şey).[237]

Mâturîdî'nin varlık anlayışı, klasik kelâm geleneğinin temelini oluşturan Allah-âlem ayrımı özelinde, kadîm varlık-hâdis varlık ayrımına dayanmaktadır. Nitekim Mâturîdî alimlerden Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), *Bahrü'l-Kelâm* isimli eserinde Mâturîdi'nin varlık sınıflandırmasını, kâdim varlık-hâdis varlık ayrımı üzerinden ifade etmekle birlikte, bu varlık anlayışının kökenini Kur'ân-ı Kerîm'e dayandırmaktadır:

> Bil ki, varlıklar, kadîm (öncesiz) ve muhdes/ hâdis (sonradan meydana gelen) olmak üzere ikiye ayrılır. Muhdes, Allah Teâlâ dışındaki her şeydir. Kadîm ise Allah'ın kendisidir. Kadîm kelimesi sözlükte, var olma açısından, önceliği bulunandır. Bu tanım yaratılmışlar açısındandır.

---

235 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 153.
236 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152.
237 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 73-80.

> Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda ise kadîm, her zaman var olandır. Allah, başlangıcı ve sonu düşünülemeyecek şekilde kadîmdir. O'nun varlığına, yokluk ârız olmamıştır ve hiçbir zaman da olmayacaktır… Hudûs'un Allah hakkında düşünülmemesi, O'nun hakkında kıdem sıfatının varlığını zorunlu kılar. Nasslarda da bu niteleme bu şekilde gelmiştir. Nitekim Allah'ın başlangıcı ve sonu olmayan, her daim var olduğu anlamına gelen "Evvel" ve "Âhir" isimlerinden söz edilmiştir.[238]

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd* isimli eserinde de aynı çizgiyi sürdürmektedir. Mâturîdîlere göre, âlem mevcut ve müşahede edilmekte olup, evrenin bütün unsurlarıyla yaratılmış olduğu ve varlığını kadîm olan bir yaratıcıya borçlu olduğu aklî ve naklî delillerle sabittir. Kadîm ve hâdis arasında tıpkı müspet ve menfî arasında olduğu gibi orta bir yol yoktur. Dolayısıyla âlemin hâdis olarak varlığının başlangıcı olduğu, onun meydana gelişinin kâdim olan tek bir yaratıcıya bağlı olduğu açığa çıkmaktadır.[239] Mâturîdî'nin kadîm varlık-hâdis varlık tasnifi, erken dönem Mâturîdî âlimlerden Ebû Seleme es-Semerkandî'nin *Cümelü U*şûli'd-Din adlı kitabında ve Alâüddîn el-Üsmendî (ö.1157)'nin *Lübâbü'l-Kelâm*'ında, âlemin hudûsu ve muhdisinin gerekliliği bahsinde aklî deliller ileri sürülerek dile getirilmiştir.[240] Neticede bütün Mâturîdîlerin varlık tasavvuru kadîm-hâdis ayrımı esası üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla nefiy ve ispat yollarını bu ilkeden yola çıkarak oluşturdukları görülmektedir.[241]

---

[238] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-Kelam (Matüridi Akaidi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), 34.

[239] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 30.

[240] Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-dîn (Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri)*, çev. Ahmet Saim Kılavuz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023), 46-50; Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm (Mâtürîdî Kelâmının Özü)*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 57-71.

[241] Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *el-Umde fi'l-Akâid (İslâm İnancının Ana Umdeleri)*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 32-36.

Mâturîdî'nin varlık anlayışına dair önemli diğer bir husus; onun aklî hükümleri "vâcip, mümkin ve mümteni" olmak üzere üçe ayırması ve varlığa bu terimler üzerinden yaklaşmasıdır. Fârâbî de varlık tasavvurunu bu üç kategori altında ele almakta ve varlık felsefesini buna göre inşa etmektedir. Ancak Fârâbî ile Mâturîdî arasındaki fark onların bu kelimeleri algılayış tarzları ve yorumlama biçimlerinde yatmaktadır. Mâturîdî, aklın hükümleri olarak vacip-mümkin-mümteni gibi ayrımlara giderek onların terim anlamlarını kastettiği halde Fârâbî, onları kavram düzeyinde felsefi bir dille ele alıp onlara ontolojik bir gerçeklik atfetmektedir. Mâturîdî'nin 944 yılında, Fârâbî'nin ise 950 yılında vefat ettiği bilinmektedir. Dolayısıyla onların aynı çağda yaşayan biri mütekellim ve müfessir, diğeri ise filozof olan iki özgün düşünür olduğu, ancak eserlerinde birbirlerinden ismen bahsetmedikleri görülmektedir. İslâm düşüncesinde terim anlamıyla veyahut kavram düzeyinde, hangisinin ilk olarak bu üçlü varlık tasnifini ele aldığı meselesi tartışmalı ve muğlak gözükmektedir.[242] Mâturîdî'nin düşüncesinde, vacip, mümkin ve mümteni esasları o denli önem taşımaktadır ki, âlemin bütün işlerinin bu esaslar üzerinde yürüdüğünü dile getirmektedir. Mâturîdî, nübüvvetin ispatı ve gereği bahsinde aklın hükümlerin belirlenmesindeki yerine dikkat çektiği gibi, peygamberlerin getirdiği haberin konumunu ve gerekliliğini de belirlemeye çalışmıştır:

> Şunu da belirtmeliyiz ki esaslar (aklî hükümler) üçtür: Mümteni, vâcip ve ikisinin ortası olan mümkin. Âlemin bütün işleri bu esaslar üzerinde yürür. Aklî açıdan vâcip, aksine herhangi bir haberin gelemeyeceği bir konumdadır, mümteni de aynı durumdadır. Mümkin farklı konumların bulunduğu bir alandır, çünkü o, halden hale, elden ele ve bir mülkiyetten diğer bir mülkiyete intikal eden bir şeydir. Mümkinde herhangi bir alternatifin vâcip kılınması veya mümteni olması akıl açısından söz konusu

[242] Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 266.

değildir. Peygamberler her konumda mümkinin tercihe şayan olan alternatifinin açıklamasını getirirler.[243]

Mâturîdî, hudûsu yoktan yaratma kapsamında "bir şeyin önce yokken sonradan var olması" olarak tanımlamaktadır. Bu bağlamda yoktan yaratma (lâ min şey), tıpkı bilgilerimiz, mümkünlük-imkânsızlık kavramları ve ayrılma gibi duyu organlarıyla idrak edilemeyen, ancak varlığı aklen kabul edilmesi gereken bir hakikat konumundadır.[244] Mâturîdî'nin varlık tasavvurunda, hudûs metafiziği ile epistemoloji arasında kopmaz bir bağ kurduğu görülmektedir. Mâturîdî'den sonra gelen Ebü'l-Muîn en-Nesefî'ye göre tıpkı Fârâbî'de olduğu gibi Tanrı zorunlu varlıktır, âlem ise mümkin varlıktır. Âlem varlığını ve sürekliliğini Tanrı'ya borçludur. Tanrı ile âlem arasında bir eşitlik ve benzerlik söz konusu olamaz.[245] Ancak Mâturîdî ve Fârâbî'nin meseleye yaklaşımında ortaklıklar yanında uzlaştırılamaz zıtlıklar da söz konusudur. Fârâbî'nin uluhiyet tasavvurunda Tanrı mûcib bizzâttır, âlemin illetidir. Meşşaîler, bir ma'lûl olarak âlemin kendi başına var olmasını muhal görürler. Dolayısıyla onlar âlemin ilk illet (Tanrı) tarafından var edildiğini savunurlar. Bu durumda âlem ma'lûl olması yönüyle muhdestir. Ancak evrenin asıl maddesinin yoktan var edildiği anlamında bir muhdes değildir. Onlar Tanrı'nın zamansal önceliğine değil, zatî önceliğine vurgu yaparak, evrenin bir illete ihtiyacı üzerine yoğunlaşmışlardır.[246] Mâturîdî'nin uluhiyet tasavvurunda ise Tanrı bir illet değildir ve âlem Tanrı'yla birlikte ezelî bir varlık olarak kabul edilmez. Kadîmlik vasfı yalnızca Allah'a aittir ve âlemin doğrudan müdebbiri olan Allah, fâil-i muhtârdır, bir başka deyişle kadir-i muhtardır.[247] Ebü'l-Muîn

[243] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 359-360.

[244] Tahir Uluç, *İmâm Maturidi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 78-79.

[245] en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 37.

[246] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 357-358.

[247] Uluç, *İmâm Maturidi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 79-80.

en-Nesefî, Mâturîdî düşüncenin çerçevesine yönelik bizlere önemli bilgiler vermektedir:

> Kadîm, varlığı zorunlu (vâcibü'l-vücûd); muhdes ise varlığı mümkün (câizü'l-vücûd) olandır. Varlığı mümkün olan, varlığı zorunlu olanın yerine geçemez; aksi de böyledir. O halde zorunlu olanın varlığı ile mümkün olanın varlığı arasında hiçbir eşitlik yoktur ve onlar arasında hiçbir benzerlik bulunmaz.[248]

Erken dönem İslâm kelâmında tabiatın yapısına dair önemli görüşlerden birisi, "âlemin bütünüyle arazlardan meydana geldiği" düşüncesidir. Araz teorisinin öncü ismi Dırâr b. Amr (ö. 200/815)'dır. Dırâr b. Amr, kelâm tarihinde birçok alanda özgün düşünceleriyle tesir bırakmıştır. Yaşadığı dönemde kurduğu kelâmi sistemiyle taraftarlarıyla bir mezhep kimliği kazanan Dırâriyye mezhebinin kurucusu olmuştur. Josef Van Ess, Dırâr b. Amr'ın fizik hakkında sistemli bir bütün içinde, tutarlı düşünceler geliştiren ilk İslâm düşünürü olduğunu belirtmekte ve onu Mu'tezile mezhebine bağlı alimlerden saymaktadır.[249] Eş'arî ise onun önce Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu ancak kader meselesinde fiil-kudret ilişkisinde, istitâatin hem fiilden önce hem de fiille birlikte olduğunu benimsemesinden dolayı Mu'tezile mezhebinden ayrıldığını belirtmektedir.[250] Nitekim Mu'tezili alimler onu kendi mezheplerinin dışında zikretmişler, Eş'arîler ise Dırâr'a ait olan kesb teorisini benimsemiş olsalar da onu dışlamışlardır. Dırâr'ın İslâm düşüncesinin teşekkülündeki yeri gölgede kalmış olsa da, o öğretilerinin belli başlı unsurla-

---

[248] en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 37.

[249] Josef Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", çev. Mehmet Bulgen, *Dakîku'l-Kelâm (Kelâm Kozmolojisi)* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 255.

[250] "Dırâr b. Amr'ı Mu'tezile'den ayıran, şu görüşüdür: Kulların fiilleri yaratılmıştır. Bir fiilin iki fâili vardır: Birisi onu yaratan Allah, diğeri onu iktisâb eden kuldur. Allah, kulların fiillerinin gerçek fâilidir. Onlar da fiillerinin gerçek fâilleridir." Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 406; Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 135.

rıyla kendisine özgü sıradışı bir düşünür olarak kelâm ilmine derinden tesir etmiştir.[251]

Ashâbü'l-a'râz olarak anılan Dırâriyye mezhebine göre, âlem bütünüyle arazlardan meydana gelmiştir. Cisim denilen şey arazların birleşimiyle oluşmuştur. Teorinin özünde parça-bütün ilişkisi içinde evrenin, cisimleri oluşturan parçaların birleşiminden meydana geldiği düşüncesi yatmaktadır. Bu düşünce atomcu bir ilke gibi gözükmesine rağmen ondan bütünüyle ayrılmaktadır. Dırâr, cismi oluşturan bu parçaları ifade etmek için "ba'd" kelimesini kullanmaktadır. Atomcular ise cüz kelimesini kullanmaktadırlar. Mesele bir isimlendirme meselesi değildir, zira Dırâr'a göre cevher diye bir şey yoktur. O parça (ba'd) derken maddenin en küçük yapı taşı kabul edilen atomları veyahut minik zerreleri kastetmiyordu, cisimleri dile getiriyordu. Nitekim ona göre tabiatta nitelikler, ancak "arazlar" (a'râz) olarak adlandırılan şeylerin birleşmesiyle oluşan fenomenler yığınıdır. Teorinin öne çıkan yönlerinden birisi, algıladığımız düzeyde gerçekliği, tutarlı objeler formunda olarak yansıtmak, âlemi ise teolojik bir çerçeve içinde bütünsel bir dille detaylar ve sıfatlar manzumesi içinde sunmaktır.[252] Eş'arî, bizlere Dırâr b. Amr'ın araz teorisinin genel hatlarını özlü bir şekilde aktarmaktadır:

> Dırâr b. Amr şöyle demiştir: Cisim, birleştirilmiş ve bir araya getirilmiş arazlardır. O, bu şekilde kâim ve sâbit olmuştur. Böylece o, kendisine yer edindiği zaman arazları ve hâlden hâle değişmeyi barındıran bir cisim olur. Cisimler, arazlar veya zıtlarından soyut olamazlar; hayat ve ölüm gibi. Cisim bunların birinden hâlî değildir. Renkler ve tatlar da, onların cinsinden ayrılmazlar. Ölçü, ağırlık, hafiflik, sertlik, yumuşaklık, sıcaklık, soğukluk, kuruluk, yaşlık gibi samediyet de böyledir. Onun (cismin) zıddı olup kendisinden ayrılan şey, -ona göre- onun (cismin)

[251] W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*, çev. Osman Demir (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 288.

[252] Van Ess, "Mu'tezile Atomculuğu", 256.

> parçası değildir. Kudret, elem, ilim ve cehâlet gibi. Ona göre, bu arazların birleşmeleri ve var olduktan sonra cesetlere dönüşmeleri câiz değildir. Bunlara bu durumun yapılması, ancak ilk yaratılış hâllerinde mümkündür. Çünkü bunlar, bir araya gelmeden var olmazlar. Ona göre, mevcûd olduğu hâlde bunların bir araya gelmesi mümkün olabilir. Mevcûd olduğu hâlde, bunların hepsinin ayrılması imkânsızdır. Çünkü bunlar, var olmakla birlikte ayrılmış olsalardı, renkli olmadan renk ve canlı olmadan hayat var olmuş olurdu.[253]

Bütün İslâm kelâmcıları arazın hâdis olduğunda ittifak etmişlerdir. Onlar aklî deliller ileri sürerek arazlar vasıtasıyla cisimlerin hudûsuna, oradan canlı-cansız bütün varlıkların, dolayısıyla âlemin bütünüyle hâdisliğine varmak istediler.[254] Bu sayede kadîm olan Allah ile hâdis olan âlem arasındaki ontolojik ayrımı derinleştirerek sağlam temeller üstünde kelâmi anlamda hudûsçu bir metafizik inşâ ettiler.

Shlomo Pines, kelâmcıların sistemlerinde sürekli araza büyük pay ayırmalarının ve metafiziklerinde olduğu kadar tabiat tasavvurlarında da araza bu denli kıymet atfetmelerinin sebebini, onların dinin temellendirilmesinde teolojik amaçlarına uygun düşmesine ve araz düşüncesinin pratik olarak kelâma hizmet etmesinde aramaktadır: "Kelâmın basit felsefi realizm karakterine uygun olan, varlığın tüm modlarını belli arazlar olarak düşünmesiydi. Böylece yaratma (halk) süreklilik (bekâ) ve yok olmanın (fenâ) tümü arazlar olarak düşünülüyordu."[255]

Mâturîdî'nin kelâmî düşüncesinde de arazlar büyük rol oynamaktadır. O, cismin yaratılmışlığından (hudûs) âlemin canlı-cansız bütün unsurlarıyla birlikte Allah tarafından yoktan var edildiğini ispatlamaya çalışmaktadır. Bu noktada cismin arazlar-

---

[253] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, 433-434.

[254] Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 192.

[255] Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 34.

dan ayrı kalamadığına vurgu yapmakta, cisim ile araz arasında karşılıklı ihtiyaç, noksanlıklar ve zarûret hali bulunduğunu belirtmektedir. Mâturîdî'nin hudûs'un temellendirilmesinde, arazların hâdisliğinden yola çıkarak âlemin bütününe yayılan hâdislik âlametlerine gitmek suretiyle akıl yürüttüğü anlaşılmaktadır. Aslında bu yöntemle âlemin kıdemini iddia edenlerin düşünceleri geçersiz kılınmaktadır.[256]

Dırâr b. Amr'ın araz teorisini Hafs el-Ferd (ö. 810) ve Hüseyin b. en-Neccar (ö. 845) gibi kelâmcılar da benimsemişlerdir. Onların düşüncesinde arazlar cisimden bağımsız bir halde varlığını sürdüremedikleri gibi kalıcılık (bekâ) denen şey farklı parçalardan oluşan cisim için söz konusudur. Bir cismin aslî cüzleri kapsamında; sıcaklık-soğukluk, yaşlık-kuruluk, hayat-ölüm, renkler, tatlar, ağırlık-hafiflik, sertlik-yumuşaklık gibi şeyler büyük önem taşımaktadırlar. Zira bir cismin varlığı bu aslî cüzlere bağlıdır, aksi halde o cisim yok olacaktır. Bir cisim asli olmayan arazlara da sahip olabilir. Bunlar kudret, elem, cehalet ve bilgi arazlarıdır. Ashâbü'l-a'râza göre, cisim bunları sonradan kazanabildiği gibi zamanla kaybedebilmektedir.[257]

İmâm Mâturîdî'nin Dırar b. Amr'ın düşüncelerinden derinlemesine etkilendiği ve araz teorisini kelâmî gayelerine hizmet etmesi bakımından elverişli bulduğu görülmektedir. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâturîdî'nin Dırâr b. Amr'ın öncülüğünü yaptığı "âlemin tümüyle arazlardan oluştuğu" düşüncesinden etkilendiğini ve Makâlât[258] isimli kitabında bu görüşü savunduğunu bizlere bildirmektedir:

> Bu görüş sahipleri görünür âlemde kendi başına var olan ve açıkladığımız bu arazlardan oluşmuş olmayan bir şe-

[256] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.

[257] Mehmet Bulgen, "İmam Mâturîdî'ye Göre Âlemin Unsurları Atomculuk Açısından Bir Değerlendirme", *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar -Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına-* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021), 151.

[258] Mâturîdî'nin Makâlât adlı eseri günümüze ulaşmamıştır.

> yin varlığını söylemenin duyuların verdiği neticelerin dışına çıkmak olduğunu iddia etmektedirler. Çünkü beyân ettiğimiz arazlar olmaksızın bir şeyi duyularla idrak etmek söz konusu olmaz. (Mâturîdî) Bu görüşün biraz daha tercihe şayan olduğuna hükmetmiştir.[259]

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'inde de ashâbü'l-a'râzın düşüncelerine uygun pasajlar bulunmaktadır. Cisimlerin bileşik bir yapıya sahip olarak basit arazların birleşiminden oluştuğu ve arazların cisimden ayrı kalamayacağı belirtilmesi gereken önemli benzerliklerdir. Yine Mâturîdî'nin "şeylerin araz ve sıfatlardan ibaret olan basit rükünlerine (el-erkânu'l-basîta) ve cisimlerden (ecsâm) ibaret bulunan bileşik (mürekkep) aynlarına ait özellikler" ifadesi de Dırâr'ın düşüncelerine uygun düşmektedir. Dırâr'ın "Cisimler, arazlar veya zıtlarından yoksun olamazlar, hayat ve ölüm gibi. Cisim bunların birinden hâlî değildir. Renkler ve tatlar da, onların cinsinden ayrılmazlar"[260] ifadesi ile, Mâturîdî'nin, "âlem aynlardan ve sıfatlardan ibarettir", "âlemdeki her bir aynın taşıyabileceği arazlardan ayrı kalması imkânsızdır. Ayna ilişen arazların ise kendisi olmaksızın varlık kazanmaları ve varlıklarını sürdürmeleri söz konusu değildir" sözleri arasında mütabakat vardır.[261]

Nesefî, her ne kadar Mâturîdî'nin araz teorisine sempati duyduğunu belirtip nihayetinde kesin bir tavır almaktan sakındığını belirtse de,[262] biz Mâturîdî'nin araz teorisine sempatisinin ve yakınlığının belli düzenlemeler, geliştirmeler ve eklemeler yoluyla hayatının sonuna kadar devam ettiğini ve bunu eserlerine kıs-

---

[259] Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), I/71; Çeviri için bkz. Mehmet Bulgen, "İmam Mâturîdî'ye Göre Âlemin Unsurları Atomculuk Açısından Bir Değerlendirme", *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar -Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına-* (Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021), 163.

[260] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, 433.

[261] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120,144.

[262] Bulgen, "İmam Mâturîdî'ye Göre Âlemin Unsurları Atomculuk Açısından Bir Değerlendirme", 163.

mi ölçüde yansıttığını düşünmekteyiz. Bu ifadeler ışığında biz Mâturîdî'nin varlık tasavvurunu, ashâbü'l-a'râz çerçevesi altında kendisine özgü bir yeri olan düşünceler kategorisinde değerlendiriyoruz. Bulgen'in isabetli tespitlerine göre Mâturîdî atomculuk karşıtı olarak da değerlendirilmemelidir. Nitekim onun sınırlı, sonlu ve parçalardan müteşekkil bir âlem anlayışına sahip olduğu açık olup, hudûsçu bir metafiziğe sahip biri olarak maddenin sonsuzca bölünebileceğine dair bir düşünce de ona yakıştırılamaz.[263] Mâturîdî için isimden ve etiketten çok mananın önemli olduğu anlaşılmaktadır. Onun üzerinde önemle durduğu şey, âlemin hâdisliği çerçevesinde sınırlı, sonlu bir yapıya sahip olup ham maddesi de dahil olmak üzere bütün âlemin Allah tarafından yoktan var edildiği gerçeğidir. Dolayısıyla kurulacak bütün teoriler ve ortaya atılacak düşünceler bu kapsamda ele alınmalıdır.

Onun arazlara ilgisi âlemin hudûsunu ispatlamaya yöneliktir. Arazların mahiyetinin ne olduğu konusunda ise Mâturîdî, sessiz kalmaktadır. Nesefî'nin naklettiğine göre Mâturîdî: "Bu konuda susmak daha garantilidir. Çünkü bunu bilmemenin bir farzı terk etmek olduğuna dair bir şey bilmiyoruz" demektedir.[264] Onun meseleye usulü'd-dinin sınırları çerçevesinde yaklaştığı anlaşılmaktadır. Tabiata yaklaşımında da usulü'd-dinin tahsisine yönelik bir çaba içinde olduğunu belirtmeliyiz. Mâturîdî, dini bir ihtiyaç bulunmadıkça eşyanın hakikatine dair derinlemesine bir araştırmayı gerekli görmemektedir. Mâturîdî, kelâmcıların da eşyaya Allah'ın mahlûku olarak bakmaları ve tabiatın hakikati meselelerinde detaylı tartışmalara girmekten sakınmaları gerektiğini düşünmektedir. Nitekim Mâturîdî, bir Hint fırkası olan Sümeniyye ile maddî konuların irdelenmesinde ve canlıların özellikleri hususunda tartışan Nazzâm'ı sert bir dille eleştirmektedir:

---

[263] Bulgen, "İmam Mâturîdî'ye Göre Âlemin Unsurları Atomculuk Açısından Bir Değerlendirme", 167.

[264] Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 2004, I/72.

> Bütün bunlar faydasız boş sözlerdir. Bu konuda söz söylenecek şey adı geçen nesnelerin oldukları gibi yaratıldıkları ve mevcut yapısal özelliklerine (tab') sahip kılındıklarıdır: Bazı cevherler gökte uçar, bir diğeri suda yüzer, üçüncüsü de yeryüzünde yürür. Bütün konularda illet bulma çabasına girmek ve âlemlerin Rabbi'ne tahakküm etmeye kalkışmak, izin verilmeyen ve insan kavrayışının dışında kalan hususları irdelemektir. Bunlar tıpkı maddi konuların irdelenmesinde (tahkîku'l-a'yan) olduğu gibi dinin açıklanmasını üstlendiği hususlar türünden şeyler değildir.[265]

Mâturîdî'nin, kelâmcıları eşyanın hakikatine dair derinlemesine araştırma yapmaktan menetmeye kalkışması ve her şeyde bir illet bulma çabasına girmeyi âlemlerin Rabbi'ne karşı bir tahakküm olarak algılamasında aslında birçok açıdan problem görülmektedir. Bu yaklaşım kelâm ilminin gelişmesinin önünde bir duvar inşa etmektedir. Oysa kelâm ilmi, öznesi insan olan ve varlık âlemi karşısında insana ait olan beşeri bir faaliyettir. Bir kelâmcı usulü'd-dinin sınırları dışında kalan meselelerde de araştırma yapmayı ve düşünce üretmeyi ilke edinir. Tabiata yönelik doğrudan bir hakikat araştırmasının, kelâmcının ufkunu genişletmesine, ilminin artmasına vesile olmasına ve Allah'ın ilminin, kudretinin ve hikmetinin bir yansıması olan âlemi daha iyi tanımasına katkı sağlayacağı ortadadır.

Modern çağın ihtiyacı doğrultusunda da kelâmcı, zaman zaman Mâturîdî'nin çizdiği sınırın dışına çıkabilmeli ve tabiata yönelik araştırmasını derinleştirmekten de geri durmamalıdır. Eşyanın hakikatine yönelik araştırmalara set çekmeye çalışmak beraberinde bir yığın sorunu da getirecektir. Mâturîdî'nin eşyanın hakikatinin derinlemesine araştırılmasına karşı olan bu

---

[265] Mehmet Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Din-Felsefe-Bilim İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu-Bildiri Metinleri Kitabı* (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2019), 203.

tutumu, bir düşünür olarak tartışmaya açık taraflarından biri olarak görülebilir. Buna karşın Mâturîdî'nin âleme yönelik olarak onda olup bitenlere yönelik olarak her daim Allah cihetinden bakılması gerektiğine dair vurgusu kelâmi manada kıymetli bir yaklaşımdır. Onun bu bakışı kelâmcılar tarafından daima korunmalıdır. Zira bu esas Kur'ânî bir ölçüdür. Kelâmı kelâm yapan ana ilkenin de bu olduğunu kanaatindeyiz. Mâturîdî'nin kelâmi düşüncesinin bütününde âleme Allah cihetinden bakma penceresinin sürekli açık tutulduğu görülmektedir. Zaten bu perspektif Gazzâlî'nin şu ifadeleriyle örtüşmektedir: "Biz âleme âlem, cisim, gök ve yer olarak bakmıyoruz, bilakis onu Allah'ın yarattığı bir varlık (sun'ullah) olarak değerlendirmeye alıyoruz."[266]

Mâturîdî'nin varlık anlayışının genel hatlarını şöyle özetleyebiliriz: Onun varlık tasavvuru Allah-âlem ilişkisi temelinde kadîm varlık-hâdis varlık ayrımına dayanmaktadır. Tanrımerkezli bir kelamî perspektife sahiptir. O âleme her şeyden önce Allah'ın bir mahlûku olarak yaklaşmaktadır. Ulûhiyet açısından âlem bütünüyle araz olup Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Onu araz ashabı kapsamında kendine özgü düşünceleri olan bir mütekellim olarak zikredebiliriz. Ancak o atomculuk karşıtı olarak da kabul edilemez. Ona göre âlem sonlu, sınırlı ve hâdistir. Masiva olan âlem; kadîmlik yalnızca kendisine mahsus olan Allah tarafından yoktan var edilmiştir.

Tabiata yaklaşımında da usulü'd-dinin sınırları kapsamında onun tahsisine yönelik bir çaba içinde olmuştur. Mâturîdî, dini bir ihtiyaç bulunmadıkça eşyanın hakikatine dair derinlemesine bir araştırmayı gerekli görmemektedir. Mâturîdî'nin varlık anlayışına dair önemli diğer bir husus; onun aklî hükümleri "vacip, mümkin ve mümteni" olmak üzere üçe ayırması ve varlığı bu terimler üzerinden tasvir etmesidir. Bu bağlamda yoktan yaratma (lâ min şey) tıpkı bilgilerimiz, mümkünlük-imkansızlık kavramları ve ayrılma gibi duyu organlarıyla idrak edilemeyen, ancak

[266] Kılavuz - Kılavuz, *Kelâma Giriş*, 132.

varlığı aklen kabul edilmesi gereken bir hakikat konumundadır. Mâturîdî'nin varlık tasavvurunda, hudûs metafiziği ile epistemoloji arasında kopmaz bir bağ kurduğu görülmektedir.

3.2.1. Kadîm Varlık-Hâdis Varlık

Hâdis, varlığının bir başlangıcı bulunan ve yaratılmış olandır. Kadîm ise varlığının başlangıcı bulunmayandır. Mâturîdî'ye göre kadîm olan ancak Allah'tır. O'ndan başka kadîm varlığın bulunması imkânsızdır. Âlem bütün unsurlarıyla varlığının başlangıcı ve sonu bulunmayan Allah tarafından yaratılmıştır. Varlığının başlangıcı olan bu âlem hâdis varlık kapsamına girmektedir. Görünen âlemde müşahade edilen, duyularımız vasıtasıyla da meydana gelen değişim ve dönüşümler, âlemin varlığa gelişinin, başlangıcı bulunmayan kadîm bir varlığa bağlı olduğu gerçeğine işaret etmektedir.[267]

Mâturîdî kelamcılarından Nesefî de kadîm varlık-hâdis varlık ayrımını aynen sürdürmüştür. Varlıklar arasında kadîmlik-hâdislik vasfı hayati derecede önemlidir. Öyle ki kelâmcılar tarafından âlem ile Tanrı arasında yapılan ayrım yokluğa maruz olan ile olmayan arasını keskin bir şekilde ayırmaktadır.[268] Bu varlık tasnifi âlemdeki her şeyin Allah'ın iradesiyle yoktan yaratıldığını gösterdiği gibi, kıdem sıfatının ulûhiyet açısından önemine de vurgu yapmaktadır.[269] Nasslarda Allah-âlem ilişkisine dair zikredilen meselelerde ve genel İslâmî terminolojinin varlık tasavvurunda, kadîm ve ezelî olan Allah'ın hâdis (yaratılmış) olan âlemi yarattığı, onu başıboş bırakmadığı, nice hikmet ve gayelerle donattığı belirtilmektedir.[270] Bu noktada Mâturîdî tarafından dile getirilen kâdim varlık-hâdis varlık tasnifi geçmişte sürdürülen Kur'ân ve sünnet odaklı köklü bir mirasa dayanmaktadır.

---

[267] en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 30.

[268] en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 34.

[269] İlyas Çelebi, "İslâm'da Bilgi ve Varlık", *İslâm'da İman Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 26.

[270] Çelebi, "İslâm'da Bilgi ve Varlık", 37.

Mâturîdî'nin kâdim varlık-hâdis varlık anlayışı bilgi anlayışına da tesir etmiştir. Onun bilgiyi Allah'ın bilgisini içeren bir şekilde tanımladığı görülmektedir. Mâturîdî'ye göre bilgi kadîm bilgi ve hâdis bilgi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kadîm bilgi, sonsuz ilim ve kudret sahibi olan ve bilgisi her türlü kusurdan uzak olan Allah'ın bilgisidir.[271] Kadîm bilgiden öncesiz olan, yani bu bilginin varlığının bir başlangıcının bulunmadığı kastedilmektedir. Bu çeşit bilgi Allah'ın zatı ile beraber bulunduğu için diğer hiçbir bilgi çeşidine benzememektedir. Kadîm bilgiyi dinî literatürde "mutlak bilgi" olarak tanımlayan alimler de olmuştur. Mutlak bilgi hiçbir değişme, başkalaşma, sınır ve şarta bağlı bulunmayan kesin bir bilgi olarak, ancak Allah'ın bilgisidir. İnsan bilgisi özü gereği sınırlı bir yapıya sahiptir. Çeşitli şartlara bağlıdır ve mutlak bilgi olarak kabul edilemez. Bu noktada insan bilgisi, kadîm bilgiye kıyasla mutlak bilgiden uzak olarak izâfî bilgi kapsamında değerlendirilir. İnsan bilgisi, hayvan bilgisi hâdis bilgi olarak yaratılmış varlıkların bilgisidir. Hâdis bilgi çeşitli sebep ve şartlara dayanan kazanılmış (mükteseb) bir bilgidir.

Mâturîdî'ye göre kadîm bilgi yani Allah'ın bilgisi kazanılmış (mükteseb) bir bilgi değildir. Çünkü Allah'ın ilmi bir öğretici ile kazanılmış bir bilgi olmadığı gibi hiçbir şart ve sebebe bağlı bir bilgi de değildir. Allah bir şeyi henüz daha gerçekleşmeden önce de bilir. Kadîm olan Allah'ın bilgisi gizli-açık olsun, geçmiş-gelecek olsun bütün bilgileri kuşatan bir özelliğe sahiptir. Bu noktada Allah eşyanın hakikatlerini, gizliliklerini bilen latîf, varlıkların dış yüzlerini de hakkıyla bilen habîrdir. Mâturîdî hakiki ilmin bir şeyin arada bir vasıta bulunmaksızın, doğrudan doğruya bilmek anlamında olduğunu belirtmektedir. Hakiki ilim kesin mutlak bilgi sahibi olan Allah'a ait olduğu için O'na âlim denilmiştir.[272]

---

[271] Hanifi Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 100.

[272] Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 102-105.

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının fâilin durumunu dikkate alarak bilgiyi yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiye bağlı olarak, kadîm bilgi-hâdis bilgi olarak ikiye ayırdıkları görülmektedir. Allah'ın sıfatlarını, zâtıyla özdeş bir mana olarak kabul eden Mu'tezile mezhebinde ise kadîm bilgi-hâdis bilgi ayrımı yer almamaktadır. Mâturîdî'nin bilgi teorisinde ise bu ayrımın büyük bir yeri vardır.[273]

Kadîm varlık-hâdis varlık ayrımı Mu'tezili âlimler tarafından da benimsenmiştir. Bağdat Mu'tezili alimlerinden Ebü'l-Huseyin el-Hayyât (ö. 300/913), âlemin kadîm olduğunu iddia eden İbn Râvendî'yi sert bir dille eleştirmekte ve evrenin hâdisliğini ve muhdisinin gerekliliğini savunmaktadır. Hayyât, âlemin bütünüyle Allah tarafından yaratıldığını belirterek, Mu'tezile mezhebinin itikadınca yalnızca tek olan Allah'ın kadîm olduğunu dile getirmektedir.[274]

Eş'arîlik'te de mesele kadîm-hâdis ayrımı üzerinden ele alınmaktadır. İmam Eş'arî (ö. 324/936) *el-Lüma'* sında, insanın yaratılışını Allah'ın varlığına ve birliğine delil olarak zikretmektedir. Daha sonra insanın yaratılışından cisimlerin hâdisliğine geçmekte, nihayetinde âlemin muhdisinin kadîm olduğunu, ezelî ve ebedî bir varlığa işaret ettiğini dile getirmektedir.[275] Gazzâlî, Allah'ın kadîm olduğunu vurgularken âlemin sonradan olduğuna dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kıdem sıfatı, âlemin Sâni'i, Mübdi'i, Bârî'i ve Muhdis'i olan Allah'a aittir. Âlem ise ancak hâdis varlık kategorisindedir.[276] Neticede kâdim-hâdis varlık tasnifi Mu'tezile, Mâturîdîlik ve Eş'arîlik mezhepleri tarafından ortak

---

[273] Mahmut Nebati, *Mâturîdîlik Düşüncesi-Bilgi Teorisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 115.

[274] Ebu'l Huseyn el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 29,38,45.

[275] Ebü'l Hasan el-Eş'arî, *Eş'arî kelâmı: el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, çev. Kılıc Aslaṇ Mavil - Hikmet Yağlı Mavil (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 41-43.

[276] Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid ve Mukaddimetü'z-Zebîdî*, çev. Ahmet Serdaroğlu - Ahmet Emin Akyüz (Istanbul: Endülüs Kitap, 2021), 116-118.

olarak dile getirilen ve ortaya konan bir varlık tasavvurudur. Kelâm geleneğinin üzerinde ittifak ettiği bu zemin üzerinde inşa edildiği görülmektedir.

Mâturîdî'nin varlık anlayışı ile bilgi anlayışı arasında, birbirini besleyen ve gerektiren bir bütünlük göze çarpmaktadır. Kelâmî sisteminin ana hatlarını varlık-bilgi-değer açısından değerlendirdiğimizde; Mâturîdî'nin birbiriyle içiçe geçen bütünsellik içinde tutarlı ve uyumlu bir düşünce sistemi inşa ettiğini görmekteyiz. Onun düşüncesinde Allah'ın eylemlerinde illet, hikmet ve gayelilik önemli bir yer tutmaktadır. Mâturîdî, Allah'ın ilâhî hikmeti ile adaleti arasındaki ilişkiye de vurgu yapmaktadır.[277] Onun kelâmî düşüncesinin özünde, insanın akletmek suretiyle enfüste ve afakta, yaratıcısının âleme özel olarak yerleştirdiği hikmet ve gayeleri idrak etmesi, bu doğrultuda Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşması yatmaktadır.[278] Kadîm varlık-hâdis varlık ayrımı da Allah-âlem ayrımının zorunlu bir sonucudur. Mâturîdî'nin varlık-bilgi-değer bağlamında geliştirdiği bütün düşüncelerin teolojik bir zeminde yükseldiği görülmektedir.

3.2.2. Varlık-Şey'iyyet İlişkisi

Şey'iyyet kavramı, şey kökünden türemiş olup, varlıkla doğrudan ilişkili olan bir kelimedir. Kelâm ve felsefe geleneğinde şey ve şey'iyyet; varlık, yokluk, mahiyet ve kötülük problemleri bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Şey sözlükte istemek, dilemek anlamında kullanılan şâe-yeşâü fiilinin mastarıdır. Var olan, varlığı mümkün olan manasında terim niteliği kazanmıştır. Râgıp el-İsfahânî şey kavramını, "bilinip kendisinden bahsedilmesi mümkün olan" diye tanımlamıştır. Bu bağlamda şey, hem var olanı, hem var olması mümkün olan ile mümkün olmayanı da kapsayan müşterek bir isimdir.[279]

---

[277] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 53.
[278] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 152.
[279] Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 321.

Mâturîdî'ye göre şey, varlığın ispatı bağlamında kullanılır. Bu bağlamda Mâturîdî, şeyin zıttını misal vermekte, "şey değil" derken, bundan "mevcut değildir" anlamını çıkarmaktadır. Varlık ve yokluk arasındaki ayrımı ifade etmek anlamında şey kelimesine başvurulmaktadır.[280] Mâturîdî dil âlimlerine referansla şey kelimesi ile hestiyyet (mevcûdiyet) kavramı arasında bağlantı kurmaktadır. Ona göre hestiyyet ispat hususunda daha belirgin bir anlam alanına sahiptir.[281]

Mâturîdî, kelâmî ve felsefî birçok tabirin terimleşmesine öncülük etmiş düşünürlerdendir. Örneğin, "şey'iyyet" kelimesini kelâm geleneğinde ilk defa kullanan kişi Mâturîdî olmuştur. Mâturîdî düşüncedeki şey'iyyet, Fârâbî'nin felsefesindeki "mâhiyet" kavramıyla da birçok yönden ortak anlamlara gelmektedir. O, aynı zamanda şey'iyyet kelimesine karşılık olarak mâiyet terimini de kullanmaktadır. Mâiyet ve mâhiyet ise onun düşüncesinde birçok yönden aynı anlamı ifade etmektedir. Mâturîdî, felsefede kullanılan bi'l-kuvve, bi'l-fiil, mâhiyet, keyfiyyet ve heyûlâ gibi birçok kavramı da eserlerinde ustalıkla kullanmıştır. Bütün bunlar onun düşünce dünyasının zenginliğine, çeşitliliğine ve genişliğine işaret etmektedir.[282]

Mâturîdî, Allah'a şey kavramının nispet edilmesi başlığı altında şey ve şey'iyyet kavramlarını derinlemesine ele almaktadır. Ona göre Allah'a şey denilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Çünkü şey var olmakla ilişkili bir kavramdır. Şeyin zıttı bağlamında "bir şey olmayan" dediğimizde onun yokluğuna hükmederiz. Biz bir varlıktan bahsederken şey lafzını onun varlığından bahsetmek kastıyla söylediğimiz gibi ona cismiyet atfetmiş de olmayız. Cisim olmaklık ile şey olmaklık arasında tek

---

[280] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 121.

[281] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 121-122; Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 46-47.

[282] M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'în Nesefî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 170-171.

ortak nokta var olmaktır. Nihayetinde şey lafzı varlık ve ispat ifade eden bir kavramdır.

Mâturîdî, Allah'a şey kavramının nispet edilmesi bağlamında hem akli delillere hem de nakli delillere başvurmaktadır. Naklî delil bağlamında çeşitli ayetlere referans vermektedir. Şöyle ki Allah kitabında şey kavramını kendisi için kullanmıştır: "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir,"[283] ayeti bağlamında Mâturîdî; "Şayet O, şey olmasaydı diğer şeylerin şey'iyyet niteliği yine şey'iyyet statüsü içinde ondan nefyedilmezdi" diyerek delil getirmektedir. Mâturîdî ayrıca naklî delil bağlamında; "De ki: Hangi şey şahitlik etme açısından en büyüktür? De ki: O şahit Allah'tır,"[284] ayetinde doğrudan Allah'a şey kavramının nispet edilmesini güçlü bir delil olarak zikretmektedir.[285] Ebü'l-Muîn en-Nesefî de *Bahrü'l-Kelâm* ve *Kitabü't-Temhîd li-kavâidi't-tevhîd* adlı eserlerinde aynı ayeti delil getirerek Mâturîdî'nin çizdiği pencereden meseleye yaklaşmaktadır. Nitekim ona göre de şey'in zıttı mevcut olmayandır. Şey lafzı var olmaklıkla ilişkilidir. "Şey kendisi var olan mevcudun ismidir. Allah da mevcut ve zatı vardır."[286] Allah hakkında şey demenin dini açıdan bir sakıncası bulunmamaktadır. Ayrıca Allah'ın sıfatlarını ispat etme yolunda bu kavramdan istifade edilmelidir. Nesefî, şey lafzının teşbihe götüreceğinden dolayı onun kullanılmasını uygun görmeyen Cehmiyye (Muattıla) fırkasını eleştirmektedir. Mâturîdî ve Nesefî'ye göre neticede hem akıl hem de naklî deliller şey kavramını Allah'a nispet etmenin meşruiyetini göstermektedir.[287]

Bir felsefe terimi olarak mâhiyet; bir varlığın özünü, neliğini dolayısıyla kendisiyle o olduğu anlamını ifade eder. Fârâbî'nin felsefesinde mâhiyet kavramı büyük öneme sahiptir ve düşün-

[283] eş-Şûrâ 42/11.

[284] el-En'âm 6/19.

[285] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 121.

[286] en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 34.

[287] en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 36; en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 34.

ce sisteminde belirleyici bir yer edinmiştir. Ona göre "şeyin inniyyeti nedir?" sorusuyla filozoflar bir varlığın en yetkin haline dikkat çekerler.[288] Mâhiyetini öğrenmek istediğimiz şeye "mâ hüve (bu nedir?)" diye soru sorulmalıdır. Verilecek cevap da, o varlığın en yetkin halini içeren ve o şeyin özünü ortaya çıkaran bir anlama sahip kılınmalıdır. Fârâbî'ye göre varlıkların hem bir varlığı hem de bir mâhiyeti bulunmaktadır. Bu noktada onun felsefesinin temel omurgasını oluşturan varlık-mâhiyet ayrımı ortaya çıkmaktadır.[289]

Fârâbî'nin şey kavramını tıpkı Mâturîdî gibi varlık anlamında ele alması dikkat çekicidir. Asıl önemli husus ise Fârâbî'nin bir şeyin mâhiyetini ortaya çıkarmaya yönelik sorduğu "şeyin inniyyeti nedir?", "mâ hüve (bu nedir?)" sorularını Mâturîdî'nin bir şeyin şey'iyyetini açığa çıkarmak bağlamında sormasıdır. Bu noktada mâhiyet ve şey'iyyet kelimelerini yer değiştirsek bir anlam kaybına yol açmayacaktır. Neticede ikisi de bir varlığın neliğini, özünü kendisiyle varlığını gerçekleştirdiği ve yetkinleştirdiği niteliğine atıf yapmaktadır. Dolayısıyla bir şeyin Fârâbî'nin dilinde mâhiyeti, Mâturîdî'nin dilinde ise şey'iyyeti o şeyin tanımını vermektedir. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde varlık-şey'iyyet-mâhiyet ilişkisine dair önemli bilgiler vermektedir:

> "Şey" kelimesi isim değildir; çünkü her ismin kendisine has bir özelliği (hâssiyyet) vardır, dile getirildiğinde onun mâhiyetini bildirir; meselâ "Cisim nedir? diye sorulur, sen de "Üç boyutlu nesne!" diye cevap verirsin. "İnsan nedir?" diye sorulur, duyulur âlemdeki tarifini söylersin: "İdrak eden ölü(mlü) canlı", yani ölme özelliği taşıyan diye! Aynen bunun gibi her şeyin kendi öz yapısını içeren ismiyle dile getirilen bir tanımı vardır.[290]

Fârâbî mahiyet derken kavramsal gerçekliği kasdetmekte iken Mâturîdî şey'iyyet deyince olgusal gerçekliği anlamaktadır.

---

[288] Fârâbî, *Kitabu'l-Huruf*, 14.
[289] Fârâbî, *Felsefenin Temel Önermeleri*, 61.
[290] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 123.

Öyle ki onun düşüncesinde şey'iyyet varlığın bir arazı ve sıfatı olarak görülmektedir. Mâturîdî'ye göre bütün varlıklar Allah tarafından yoktan var edildiği gibi onların şey'iyyetleri de yine Allah tarafından özel olarak belirlenmiştir. Dolayısıyla bir varlığın sahip olduğu özellikler onun mahiyetinden zorunlu olarak meydana gelmemiştir. Tesadüfen veyahut sebepler zincirinin zorunlu sonucu olarak fâilsiz de türememiştir. Neticede canlı-cansız bütün mevcûdâtın mâhiyet ve şey'iyyetleri Allah'ın takdiridir. Mâturîdî, Fârâbî'de gördüğümüz varlık-mâhiyet ayrımındaki gibi şey'iyyet ile varlık arasında doğrudan felsefi bir ayrım yapmamaktadır. Ancak eserlerinde şey ve şey'iyyet kavramını kullanırken Allah'ın nihayetsiz ilminde takdir ettiği oluşa gelmiş olan bir gerçeklikten bahsetmektedir. Varlık-şey'iyyet ayrımı yaptığına dair ancak dolaylı yoldan bunu ima ettiği iddia edilebilirse de, bu bizce belirsizliğini korumaktadır. Mâturîdî, Allah'ın iradesine bağlı bir varlık-şey'iyyet tasavvuruna sahiptir.[291] Şu durumda Mâturîdî, Mu'tezile'nin aksine madumun şey'iyyetini kabul etmediğini söylememiz mümkündür.

Fârâbî'nin felsefesinde ise açık bir şekilde varlık-mâhiyet ayrımı yapılmaktadır. Ontolojisinin omurgasını varlık-mâhiyet ayrımı üzerine kuran Fârâbî, yalnızca Tanrı için böylesi bir ayrımı kabul etmemektedir. Çünkü varlık, mâhiyet üzerine yüklenen bir şey olarak mâhiyetin gerçekleşmiş halidir. Zorunlu varlık olan, varlığının sebebi bulunmayan ve mutlak basit varlık olan Tanrı ise bileşik bir varlık kabul edilemez.[292] Tanrı'nın varlığı mâhiyetiyle aynıdır. O mükemmelliğini sonradan edinmiş değildir. Tanrı sudûr sürecinde aracı akıllar vasıtasıyla dolaylı bir şekilde etkindir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar ise hem varlıklarını hem de mâhiyetlerini başkasından almakta olup sebepli varlıklardır. Fârâbî'nin mâhiyet tasavvuru Aristoteles'in felsefesiyle uyum arz etmektedir. Nitekim Fârâbî'nin felsefesinde doğa

[291] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 468.
[292] Aydınlı, *Fârâbî*, 75.

yasaları varlıkların mâhiyetinden türeyen zorunlu gerçeklikler-dir. Fârâbî'de varlıkla iç içe olduğu düşünülen mahiyetler aynı zamanda bağımsız bir ontolojik kategoridir.[293]

Mâturîdî'de ise mâhiyetin bağımsızlığından bahsedilemez. Nitekim şey'iyyet, mâhiyet gibi içkin değil, Allah'ın doğrudan özel olarak yarattığı özellikler bütünüdür. Mâturîdî'ye göre doğada gözlemlenen yasalar Allah'ın mutlak irade ve kudretinin sonucu olarak gerçekleşmektedir. Doğa yasalarının varlığı ve sürekliliği, Allah'ın ilmi ve hikmetiyle belirlediği bir zaman diliminde, O'nun sürekli yaratmasının neticesi olarak kabul edilmelidir. Doğa yasalarının sürekliliği Allah'ın hikmetiyle ve kudretiyle belirlenip yaratılan bir sürekliliktir, zorunlu değildir. Allah'ın yaratması sadece var olmayı değil, onların bütün özelliklerini, niteliklerini kapsamaktadır. Neticede Mâturîdî'nin dilinde şey'iyyet, Allah'tan bağımsız bir mâhiyet taşımayan, özel olarak belirlenmiş bir kavram olarak kullanılmaktadır.[294]

3.3. Mâturîdî'de Âlemin Yaratılması

3.3.1. Ayn, Cevher ve Araz

İslâm düşünce tarihinde felsefe ve kelâm disiplinleri tarafından ayn, cevher ve araz kavramlarının terim veya kavram olarak kullanımı, kökü eski zamanlara uzanan geniş bir mirasa dayanmaktadır. Felsefe ve bilim alanındaki ilmî eserlerin sistematik bir şekilde tercüme edildiği Abbâsîler döneminde Beytülhikme isimli kurumun çalışmaları büyük öneme sahiptir. II. Abbâsî Halifesi Mansûr (ö. 158/775) tarafından Aristoteles'in Organon isimli mantık külliyatının ilk üç eseri İranlı bir mühtedi olan Abdullah b. el-Mukaffa (ö. 142/759)'ya tercüme ettirilmiştir.[295] Aristoteles'in Grekçe "araç/alet" anlamına gelen Organon isimli altı ciltlik mantık külliyatının ilk kısmını *Kategoriler* oluştur-

[293] Fârâbî, *Felsefenin Temel Önermeleri*, 61; Aydınlı, *Fârâbî*, 87-90.

[294] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120-123,153,468,469.

[295] Mahmut Kaya, "Beytülhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 1992), 6/89.

maktadır. *Kategoriler* adlı eserinde Aristoteles, temel mantıksal terimler üzerinde yoğunlaşarak, anlam birimlerini oluşturan terimlerin meydana getirdiği ana sınıflardan oluşan meşhur kategoriler öğretisini kurmuştur. *Kategoriler* kitabında ilk ve en temel kategori olarak öznenin kendisi veyahut niteliklerin taşıyıcısı olarak töz (ousia) kavramı öne sürülmüştür.[296] İşte bu cevher anlamına gelen töz (ousia) kavramı, Abdullah b. el-Mukaffa tarafından Arapça'ya "ayn" kelimesiyle tercüme edilmiştir.[297]

Yeni Eflatuncu filozoflardan Plotinos'un en gözde talebesi olan Porphyrios'un, Aristoteles'in Kategorileri'ne bir giriş mahiyetinde yazdığı *Isagoge* isimli kitap Abdullah b. Mukaffa tarafından tercüme edilmiştir.[298] Isagoge, İslâm dünyasında felsefe ve mantık alanında yüzyıllar boyunca etkili olmuş ender yapıtlardan biridir. Fârâbî, esere bir hâşiye yazmıştır. İbn Sînâ ise Aristoteles'in felsefesindeki cevher ve araza dair düşüncelerini derinlemesine merkeze alan kapsamlı eserler kaleme almıştır. Esîrüddin Ebherî'nin Îsâgûcî ismiyle ve Necmüddin Kâtibî'nin Şemsiyye adıyla tanınan mantık risâleleri halen medreselerde okutulmaktadır.[299] Ayn, cevher ve araz terimleri, tercüme hareketleri sonucunda ilk devir İslâm filozofları ve kelâmcıları tarafından felsefî ve kelâmî bir dilde kullanılmaya ve üzerinde düşünce üretilmeye başlanmıştır.[300]

---

[296] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 315,318-319.

[297] Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 33.

[298] Porphyrios eserinin mukaddimesinde öğrencisine hitaben şöyle seslenmektedir: "Chrysaorios, Aristoteles'in *Kategoriler* öğretisini öğrenmek için cinsin, ayrımın, türün, özelliğin ve ilineğin ne olduğunu bilmek zorunludur. Bu bilgi tanım vermede ve genel olarak da kuramları çok yararlı olan bölme ve tanıtlama ile ilgili her şey konusunda gereklidir. Bu konuda sana çok kısa bir açıklama yapacağım ve az sözcükle, bir giriş niteliğinde olmak üzere, eski filozofların bu konuda söylediklerini, pek derinlemesine araştırmaya yönelmeden ve daha yalın olanlara sadece şöyle bir dokunarak gözden geçirmeyi deneyeceğim." Porphyrios, *Isagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, çev. Betül Çotuksöken (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2022), 35.

[299] Ferruh Özpilavcı, "Giriş", *Şemsiyye Risalesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 13-14.

[300] Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 33-34.

Ayn sözlükte, "göz, su kaynağı; bir şeyin kendisi, zatı ve aslı", terim olarak ise "boşlukta kendi başına yer tutan varlık" anlamlarına gelmektedir.[301] Kur'ân'da ayn kendisine özgü anlamlara sahip olan bir kavramdır. Nitekim Kur'ân'da ayn, görme, gözetme ve gözetim altına alıp koruma mânalarında kullanılan[302] ve Allah'a nispet edilen haberî sıfatlardan birisidir.[303] Cevher sözlükte bir yüklemin konusu olan "kendi başına bulunan, değişmeyen öz varlık" anlamına gelmektedir.[304] Araz ise arz kökünden türemiş bir isim olup "varlığı devamlı ve zorunlu olmayan" demektir.[305] Kur'ân ve hadiste araz, dünya hayatının, dünya nimetlerinin geçiciliğine vurgu yapılmak suretiyle geçmektedir. Meselâ şu âyetlerde açıkça arazın geçiciliğine, fâni oluşuna ve kendi başına sabit kalmadığına vurgu yapılmaktadır: "Siz eğreti dünya malını (araza'd-dünyâ) istiyorsunuz",[306] "Eğer ele geçmesi yakın bir dünya malı (araz) olsaydı…"[307] Nitekim Mâturîdî de araz bahsinde ilgili ayetlere dikkat çekmektedir.[308]

Kelâm ve felsefede, cevher ve cismin geçici niteliği olarak araz, kendi başına boşlukta yer tutamayan, cevhere bağlı bulunan ve ona yüklenen şey olarak kabul edilmektedir.[309] Aristoteles de arazı cevhere yüklenen şey olarak kabul etmektedir. Arazın kendi doğası gereği değil, bir başka şeyden ötürü varlığa geldiğine vurgu yapmaktadır. Cevher, kendi kendine varlığını sürdürebilen, kendi başına var olandır. Örneğin, Aristoteles'e göre insan, hayvan ve ağaç birincil cevher olarak kabul edilmektedir. Cevher bir şeyin ne olduğunu belirlemekte olup "insan nedir?" sorusuna verilen "akleden canlı" gibi tanımlar tür ve cins anla-

---

301 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 39.
302 Tâhâ 20/39; el-Mümin 23/27.
303 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 39.
304 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 69.
305 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 34.
306 el-Enfâl 8/67.
307 et-Tevbe 9/42.
308 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 83.
309 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 34.

mında ikincil cevher sayılmaktadır. Buna göre değişim ve başkalaşım denen şey genellikle arazlara mahsustur. Arazlar değişir ve dönüşür. Örneğin, insan yaşlanır, ancak insan olması değişmez ve bu onun cevheridir. Aristoteles felsefesini, cevher (ousia) ve araz (symptoma) kavramları temelinde, madde (heyûlâ) ve sûret (form), tümel-tikel şeklinde aşamalı bir süreç olarak inşâ etmiştir.[310] Cevher-araz temeli üzerinde yükselen bu yapıda araz "bir şeye ait olan ve onun hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak ne zorunlu ne de çoğu zaman karşılaşılan şey" olarak tanımlanmaktadır.[311] Aristoteles'e göre bazen arazların belirsiz bir nedeni vardır. Arazın varlığında rastlantısallığın tesiri vardır. O, tesadüfün arazın varlığa gelmesinde tesiri olduğu iddiasında bir problem görmemektedir.[312]

Kelâmcılar ise Tanrı'nın her an yönetimi altında işleyen âlemde rastlantıya, abesliğe ve başıboşluğa yer vermezler. Çünkü Allah'ın hikmeti ve ilmi bütün âlemi kuşatmıştır. Bu bağlamda onlara göre arazın varlığı tesadüfi bir süreç içinde açığa çıkmaz. Mâturîdî'nin ifade ettiği gibi, "Tabiatta gözlenebilen her şeyde mutlaka akıllara hayret verici bir hikmet ve yaratıcısına sanatkârane bir işaret bulunmaktadır."[313]

Platon'a göre cevherler arazlardan ayrı kalamazlar. Arazlar zıtlıklar içinde birbirlerinin doğmasına neden olmaktadır. Buna göre cevher, ancak iki zıt arazdan birini taşımaktadır.[314] Kelâmcıların düşüncesinde de cevherler arazlardan ayrı kalamazlar. Nitekim Mâturîdî cevherlerin arazlarla ilişkisinde birbirlerine bağımlılıklarına ve ihtiyaç ve zaruret altında bulunduklarına vurgu yapmaktadır. O, ayrıca hareket ve sükun gibi iki zıt arazın

---

[310] Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 105.

[311] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985), 295.

[312] Aristoteles, *Metafizik*, 1985, 295.

[313] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 86-87.

[314] Eflâtun, *Phaidon*, çev. S. Kemal Yetkin - Hamdi R. Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989), 28-29.

aynı anda birlikte bulunamayacağını dile getirmektedir.[315] Her cismin dâimî sükûn veya dâimî hareketten ayrı kalamayacağını belirten Mâturîdî, cevher-araz ilişkisi üzerinden âlemin yaratılmışlığına delil getirmektedir.[316] Onun, tabiattaki yapısal özellikler üzerinden yaptığı değerlendirmelerin asıl gayesi, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek ve evrenin ezeliliği düşüncesini reddetmektir.[317]

Mâtûrîdî, duyulur âlemin mahiyetine yönelik görüşlerini ifade ederken ayn, cevher ve cismi aynı anlamda kullanmaktadır. Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlar hâdis olup varlıklarını devam ettirmek için başka bir varlığa muhtaçtırlar. Arazlar da cevherlerden ayrı kalamayan ancak başkasına bağlı olarak yer tutan şey konumundadır. Bütün bu özellikler aynların ve arazların kadîm olmadıklarının göstergeleridir.[318] Her biri özel olarak Allah'ın yarattığı şeyler olarak ancak O'nun ilim, hikmet ve kudretine işaret etmektedirler.[319] Mâturîdî, eşyanın mahiyetine yönelik düşüncelerini dile getirirken ayn, cisim ve araz konusuna temas etmekle birlikte Allah'ın zâtını tüm noksan sıfatlardan tenzih etmenin önemine dikkat çekmektedir.

> Eşyanın mahiyeti ise iki nevidir: Cisimden ibaret olan ayn ve arazdan ibaret olan sıfat. Bizim bu sözümüzle aynların cisimden ibaret olan ve sıfatların ise arazlardan ibaret bulunan mahiyetlerini zât-ı ilâhiyyeden nefyetmek artık gerekli hale gelir.[320]

Mâturîdî'nin ayn, cevher ve araz konusundaki düşüncelerini Tanrı merkezli bir pencereden ele almakta olduğu görülmektedir. O, tabiatın varlığını kabul etmekte ve doğanın bir plan çerçevesinde düzen ve uyum içinde işlediğini savunmaktadır. Doğada gözlemlediğimiz bütün nedensel ilişkiler ve belirli bir sıradüzeni

---

315 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82.
316 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.
317 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.
318 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36.
319 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 112.
320 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120.

içinde gerçekleşen olgu ve durumlar Allah'ın yönetim planına uygun olarak yaratılmaktadır. Tabiattaki işleyişin sürekliliği de Allah'ın sürekli yaratmasına ve müdebbir oluşuna bağlıdır.

> Tabiatta emir altına alınmamış ve boyun eğdirilmemiş hiçbir cevher ve araz bulunmamaktadır. Şu halde sabit olmuştur ki her bir tabiat varlığının ilim sahibi bir yöneticisi vardır ve bu yönetici varlıkların hem ihtiyaçlarını hem de giderilme yollarını bilmiş ve onları bu statüde yaratmıştır. O, var olmaları ve mevcudiyetlerinin devam etmesi noktasında tabiat nesnelerini birbirine muhtaç kılmıştır, oysa onların hiçbiri başkasına ne yönden muhtaç kılındığını bilmemekte ve yapısında bulunan ihtiyaç özelliğini bertaraf edememektedir. Artık bütün bunların yöneticisinin bulunduğu ve bunların işinin O'nun yönetim planına uygun olarak yürüdüğü kanıtlanmıştır.[321]

Fârâbî felsefesinde, Aristoteles'in beş tümel öğretisi olan; tür (nevi), cins, ayırım (fasıl), özgü'lük (hâssa) ve ilintiyi (araz-ı âmm)[322] benimseyerek beş tümeli İslâm metafiziğiyle uyumlu hale getirmiştir. Ona göre de cevher kendi başına var olandır ve araz varlığını cevhere bağlı olarak sürdürendir. Fârâbî, cevheri varlığın taşıyıcısı olarak kabul etmektedir. Araz ise cevhere yüklenen şeydir. Ayrıca cevheri maddî cevher ve aklî cevher olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Aklî cevher kısmına akıllar, nefisler ve faal akıl girmektedir. Taş, hayvan gibi şeyler de maddî cevher sınıfına girer. Fârâbî'ye göre varlık cevherin üstüne arız olan arazlarla birlikte kavranmaktadır. Cevher-araz ayrımı varlık düzeninin anlaşılması için önem arzetmektedir. Zorunlu varlıktan sudûr eden hiyerarşide cevher-araz ayrımı mümkün varlıkların türemesi bağlamında etkilidir. Fârâbî'nin cevher-araz ayrımındaki amacı, âlemi aklî ve felsefi bir dille açıklamak, Tanrı-âlem arasında felsefi bir ilişki kurmaktır. Felsefesinde cev-

---

321 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154-155.

322 Ahmet Cevdet Paşa, *Mi'yâr-ı Sedât- Klasik Mantık*-, 27.

her-araz kavramlarını sistematik bir ontolojinin bir parçası olarak ele almıştır.[323]

Mâturîdî ise cevher-araz ayrımını, yaratılış ve tevhid inancı ekseninde felsefi bir dille değil, itikadî bir gaye ile kelâmi bir dille yorumlamaktadır. Onun amacı teolojik bir çerçevede, aklî deliller ışığında Allah'ın âlemlerin Rabbi olduğunu ispat etmek, yaratılışın idaresini ve sürekliliğini yine Allah'ın iradesine bağlamaktır. Onda Fârâbî'de olduğu gibi bir akıllar zinciri ve zorunlu türemeye dayalı bir sudûr süreci yer almamaktadır. Mâturîdî'ye göre âlemde yaratılış ve işleyiş, Allah'ın iradesi, ilmi ve kudretiyle hiçbir kadîm madde olmadan yoktan (lâ min şey) yaratmayla gerçekleşmektedir.[324]

3.3.2. Cisim, Adem ve Şey Kavramları

Mâturîdî'nin kelâmî düşüncesinde cisim, maddi ve fiziksel varlıklar için kullanılan bir terim olarak önemli bir yer tutar. O'nun, Allah'a cisim kavramının nispet edilip edilemeyeceği sorusu etrafında konuya teolojik açıdan yaklaştığı görülmektedir. Nitekim Mâturîdî, Allah'ı noksan sıfatlardan tenzih etmek ve yaratılmış varlıklardan yaratıcıyı özenle ayırmak gayesiyle cisim anlayışına dair bize önemli bilgiler vermektedir. Cisim kelimesi ona göre iki şekilde kullanılabilir: Birincisi, cismin duyulur âlemdeki mâhiyetine yönelik bir kullanımdır. Buna göre cisim, fiziksel ve maddî bir varlık olarak sınırlara sahip olan, yönleri bulunan ve üç boyutlu şeyin adıdır. Bütün bu özelliklerin bileşik bir yapıya sahip olan ve cüzlere ayrılan cisimde yer aldığını belirten Mâturîdî, cisimlerde yaratılmışlığın, sonradan olmanın alâmetlerinin bulunduğunu belirtmektedir. Allah ise bütün varlıkların yaratıcısı olarak tüm noksan sıfatlardan münezzehtir. O, yarattığı hiçbir varlığa benzemez. Dolayısıyla cisim lafzını Allah'a nispet etmek doğru değildir.[325]

---

[323] Fârâbî, *Kitabu'l-Hurûf*, 80-84-90-98.
[324] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 108-109,126.
[325] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 116.

Cisim kelimesinin ikinci kullanımı ise, bir şeyin varlığını ispat edip ortaya koymak anlamında kullanılabileceği iddiasıdır. Bu kullanımda cisim kelimesi var olmak manasında kullanılmaktadır. Dolayısıyla Allah hakkında cisim kavramının ne gibi bir sakıncası bulunmaktadır? Bu iddianın yanlışlığına, yersizliğine ve aklen tutarsızlığına hükmeden Mâturîdî, cismin ne sözlük anlamında ne de ispat anlamında böyle bir anlamının yer almadığını dile getirmektedir. Hiç kimsenin cisim kelimesini, cismiyetten uzak bir şekilde yalnızca var olmak anlamında kullanmadığı ortadadır. Ayrıca ispat anlamı işin içine girince araz ve sıfatlar cisim diye adlandırılmazlar. Neticede cisimden cismiyet, cismiyetten ise fiziksel ve maddî bir varlık olarak cüzlere ayrılan, bileşik bir mâhiyet içerisinde sınırlara sahip olan, yönleri bulunan ve üç boyutlu şey anlaşılmaktadır.[326] Allah ise cisimler gibi değişikliğe ve zevâle uğramaktan, mekan içinde bir halden diğer bir hale intikal etmekten, cismiyet gereği hareket ve sükûna maruz kalmaktan münezzehtir.[327] Mâturîdî, Allah'ı yaratılmış varlıklara benzeten Müşebbihe fırkasını zikretmekte ve onların telakkilerinin tevhid ilkesine aykırı düştüğüne hükmetmektedir. Müşebbihe'nin âlemin yaratılmışlığına delalet eden cismiyet, hacim ve sınırlılık, hareket ve sükûn gibi kavramları Allah için de tasavvur ettiklerini belirterek onların apaçık bir cehalet içerisinde olduklarını düşünmektedir.[328]

Mâturîdî, cismin özelliklerini genel hatlarıyla ortaya koyduktan sonra bu özelliklerle Allah arasındaki ayrıma dikkat çekmek amacıyla "cismiyet" kavramını kullanmaktadır. Cismiyet kavramı, cismin kendisine has mânalarını tek çatı altında toplayan ve duyulur âlemdeki mâhiyetine delâlet etmesi bakımından önemlidir. O, bunu "Cismiyette Allah'ı şeylerin çoğuna benzetme niteliği vardır" diyerek kelâmî bir dille ifade etmektedir.[329] Âlemin

[326] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117.
[327] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 223-224.
[328] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.
[329] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117.

bütünüyle cüzlerden ve parçalardan müteşekkil bir yapıya sahip kılındığı, dolayısıyla cismin de özü gereği bileşik bir mâhiyette sonlu ve sınırlı parçalardan oluşan bir tabiatta yaratıldığı görülmektedir. Duyularla algılanan her varlıkta birbirine zıt ve farklı tabiatların bulunması kaçınılmaz bir durumdur. "Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlardan her biri çeşitli zaruretlerin çemberine alınmış ve başkasına bağımlılığını ilan etmiş durumda algılanmaktadır."[330] Başkasına bağımlılık ve ihtiyaç zarureti, sonradan olmanın ve yaratılmışlığın göstergeleridir. Dolayısıyla cisimler için kıdem iddiası geçersizdir. Cisimlerde hareket ve sükûn aynı anda bir arada bulunamaz.[331]

Arazların tesiriyle değişim ve dönüşüme tabi olan ayn ise bileşik bir varlık olarak yine zaruret çemberleri altında kuşatılmıştır. Hareket ve sükûn arazlarından birine her an mahkum olan cisimde ezeliyet düşüncesi geçersizdir. Araz olsun cisim olsun tabiatta gözlenen her varlık türü kadîmlikten yoksun bir halde Allah tarafından yaratılmıştır.[332] Cismin temel maddesi, görünüm ve özelliklerinin birbirinden farklı olduğunu, bu bağlamda hareket, sükûn, birleşme ve ayrışmanın oluşumunu cismiyetin oluşumunda dış tesirler kapsamında değerlendiren Mâturîdî, konuya akıl ve istidlâl yoluyla yaklaşılması gerektiğini belirterek, dinin anlaşılması ve yorumlanması noktasında kullandığı yöntemlerin başında akla büyük bir yetki vermektedir.[333]

Adem kavramı, felsefe ve kelâm alanında ortaklaşa kullanılan bir terim olarak varlığın zıttı "yokluk, hiçlik, varlığın yaratılmasından önceki hali" gibi anlamlara gelir.[334] İslâm düşüncesinde varlık-yokluk problemi bağlamında yoğun olarak kullanılan bir diğer kavram da ma'dûmdur. Adem ('udm) kökünden türemiş bir kelime olarak ma'dûm, terim olarak "zihin dışında var

330 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.
331 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.
332 Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 38-39.
333 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 117.
334 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 15.

olmayan" diye tanımlanmıştır.[335] Yokluk kavramı bağlamında Kur'ân-ı Kerim'de ademle aynı mânaya gelen "la şey" kelimesi kullanılmamasına rağmen, insanın yaratılışından bahseden "hiçbir şey" ifadesi doğrudan yer almaktadır: "İnsan daha önce hiçbir şey değilken (lem yekün şey'en) onu yarattığımızı düşünmez mi?"[336] meâlindeki âyetlerde "hiçbir şey" ifadesi yer almaktadır. Varlığın yaratılmasından önceki hali bağlamında ise şu âyet dikkat çekicidir: "İnsan henüz yaratılmamışken üzerinden uzun bir zaman geçti."[337] Konumuz bağlamında "Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu"[338] ifadesindeki bir hadiste de "lem yekün maahû şey" ibareleri geçmektedir.[339]

İslâm düşüncesinde varlık-yokluk problemi hakkında, felsefi ve kelâmî bir dille ilk defa düşünce üretenler Mu'tezilî kelâmcılar olmuştur.[340] Mu'tezile'nin 'adem anlayışına göre ma'dûm 'şey'dir. Âlem Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte ma'dûmun bir 'şey' olarak zihin dışında bir gerçekliği bulunmaktadır. Buna göre nesnelerin 'adem'den vücud aşamasına çıkarılmaları Allah ile imkân dahiline girmektedir.[341] Nitekim Mâturîdî, Mu'tezilî kelâmcıların varlık-yokluk problemi bağlamında ma'dûmun şey'iyyetine dair düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

> Mu'tezile şöyle demiştir: Ma'dûm (lar) "şey"lerdir. Nesnelerin ("şey"lerin) şey'iyyeti Allah sayesinde değildir, fakat onların "adem"den "vücûd"a çıkarılması O'nunla imkân dahiline girmektedir. Mu'tezile'nin bu telakki-

---

335 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 221.

336 Meryem 19/9.

337 İnsan 76/1.

338 "İmrân b. Husayn (r.a), (çevre kabilelerden görüşmek üzere bazı heyetler geldiğinde) Hz. Peygamber (sav), (yaratılışın başlangıcına ilişkin kendisine sorulan bir soru üzerine)... şöyle buyurmuştur: «(Ezelde) Allah vardı ve O›ndan başka hiçbir şey yoktu..." (Buhârî, Bed›ü›l-halk, 1) *Hadislerle İslam Serhevla Hadisler*, çev. Heyet (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/14.

339 Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 221.

340 Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*, 60.

341 Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 43.

> si, onlara nesnelere ezelde mahiyet (hakikat) atfetme yükümlülüğü getirir; ne var ki nesneler fiilen yok olup sonradan vücut bulmuştur. Nesnelere fiilen var olmadan önce mahiyet nispet etmekte ise tevhid ilkesinin reddi söz konusudur.[342]

Görüldüğü üzere Mâturîdî Mu'tezile mezhebinin ma'dum anlayışını çok sert bir dille eleştirmektedir. Öyle ki kendilerini tevhid ehli sayan ve dini savunmak için kelâm ilmini etkin bir şekilde kullanan bir mezhebin üyelerini tevhid ilkesini reddetmekle itham edebilmektedir. Mâturîdi'ye göre mâ'dûmu şey olarak kabul etmek, kişiyi âlemin kıdemini kabule sürüklemektedir. Ona göre, nesnelerin yaratma eyleminden önce, yani yokluk halinde bile mahiyetlerinin sabitliğini ve gerçekliğini kabul etmek demek, Allah ile beraber başka ezeli varlıkların olduğunu öne sürmekle eşdeğerdir. Bu da ehl-i tevhidin üzerinde icmâ ettiği "Allah'ın âlemi hiçbir şey olmaksızın mutlak yokluktan yarattığı" inancına aykırı bir durumdur.[343] Dehriyye'ye göre nasıl ki âlemin temel maddesi (tıynet) ezelî kabul ediliyorsa Mu'tezile'ye göre de benzer şekilde ma'dûm şey olarak ezelidir. Onların düşüncesi heyûlâ taraflarlarının âlemi Allah ile beraber ezeli kabul etmeleriyle de örtüşmektedir. Mâturîdi, Allah ile âlem arasındaki doğrudan ilişkinin bu telakki ile koparılmaya çalışıldığını düşünmektedir. Böyle bir telakkide herhangi bir müessir olmadan âlemin kendi başına yaratıldığını iddia edenlerin düşünceleri ile paralellik vardır. Neticede ma'dûm anlayışları bizi âlemin kıdemi iddiasına götürmektedir. Bu düşünce ise tevhid inancına muhalif batıl bir iddiadır.[344]

Mâturîdî'ye göre, Dehriyye, Zenâdıka, Seneviyye ve Mecusiler eliyle, tevhide aykırı şekilde ortaya atılan batıl iddialar, Mu'tezilî kimselerce gözden geçirilip süzülerek çeşitli şekillerde yorumlanmıştır. Bu da, onların tevhid ehlinin anlayışına uyum

---

[342] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193-194.
[343] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 194.
[344] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 195.

sağlamadıklarının ve batıl yollara saptıklarının göstergesidir.[345] Mu'tezile'nin yaklaşımını, Allah ile âlem arasında var olan doğrudan ilişkisinin koparılması olarak yorumlayan Mâturîdî, âlemin müessirinden ayrı ve kendi başına açıklanabilir bir varlık alanı olarak anlaşılmasının sakıncalarına dikkat çekmektedir. Ona göre Allah ve âlem arasında sürekli ve doğrudan bir ilişki vardır. Bu ontolojik ve teolojik ilişkide âlem, Allah'ın kudret, hikmet ve iradesiyle yoktan var edilmiştir. Mâturîdî'nin yaklaşımında hem ilahî sıfatların korumaya hem de tevhid inancının bütünlüğünü sağlamaya gayret gösterdiği açıktır. Allah'ın kudreti ve iradesi zatî ve ezeli olduğundan âlemin varlık kazanması da yine ezeli sıfatlarının bir tezahürüdür. Mâturîdî'ye göre Allah'ın ma'dûmu bilmesi, onu yaratmasını zorunlu kılmaz. Allah'ın bütün sıfatları ezelidir, hâdis değildir. Dolayısıyla Allah'tan bağımsız bir varlık alanı mümkün olmadığı gibi O'nunla beraber ezelî olan başka bir varlık düşüncesi de kabul edilemez. Nitekim bu düşüncede tevhid inancına muhalefet etmek vardır.[346]

Bize göre, Mu'tezile mezhebinin ma'dûm anlayışında, âlemin kıdemi düşüncesini savunma gibi bir amaç gözükmemektedir. Şöyle ki onlara göre varlık yaratılmadan önce bile sabit bir mahiyet taşımakla birlikte bu mahiyet Allah tarafından bilinmektedir. İlahî bilgi yalnızca mevcut varlıkları değil, varlığa çıkması mümkün olan şeyleri de kuşatan bir kapsayıcılık içermektedir. Mutlak yokluk ile ma'dûm arasında ayrım gözeten Mu'tezile kelâmcılarına göre, adem hiçbir şekilde sabitliği bulunmayan ne mahiyet ne de bilgiye konu olan mutlak yokluktur. Onlara göre meseleye Allah'ın bilgisi bağlamında yaklaşılmalıdır. Tanrı'nın yaratması meselesi ontolojik bir zeminde her şeyi kuşatan ilahi bilgisi bağlamında ilişkilendirilerek, mümkün durumunda olan ma'dûmun fiilen varlığa geçirilmesi olarak ele alınmaktadır. Örneğin Mu'tezilî kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr (ö.

[345] Mātürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201-204.
[346] Mātürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193-194.

415/1023) ma'dûmu "nesnesi mevcut olmayan mâlûm" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre Allah'tan başka ezeli varlık yoktur ve nesnesi mevcut olmayan bu mâlum Allah'ın varlık hakkındaki bilgisi bağlamında ele alınmalıdır. Âlem de bütünüyle ilahî bilginin kuşatıcılığı altında yoktan yaratılmıştır.[347]

Mu'tezilî kelâmının meselelere yaklaşımı genelde hasımları tarafından nakledilerek bize ulaştırıldığı için aktarılan düşüncelere ve dile getirilen yorumlara ihtiyatla yaklaşılması kanatindeyiz.[348] Mu'tezile probleme epistemolojik düzlemde yaklaştığı halde, karşıtlarının meseleyi ontolojik temele çekerek ele aldığı görülmektedir. Dolayısıyla sıfat anlayışlarının farklı oluşu ve sahip oldukları Allah tasavvuru problemlere yaklaşımlarında belirleyici olmuştur.[349]

3.4. Mâturîdî'de Allah Tasavvuru

Allah tasavvuru, kelâm ilminin üzerine derinlemesine düşünce ürettiği en temel mevzulardandır. Bütün semavî dinlerin en temel esaslarını Allah'a iman, peygamberlere iman ve âhiret gününe iman oluşturmaktadır. İslâm dininin akaid esaslarından (usûl-i selâse) birisi olan ilâhiyyât bölümünün konusunu, Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri oluşturmaktadır. Kelâm âlimlerince tevhid ve sıfat ilmi olarak görülen ulûhiyyet meselesi, dinin en önemli ilkesi olan Allah'a iman bağlamında "aslü'l-usûl" kabul edilmiştir.[350] Bu durumda doğru bir ulûhiyyet tasavvuruna sahip olmak hayati derecede önemlidir.

Kelâm ilminin en temel gayesi, insanları dinin reddettiği batıl inanç ve düşüncelerden uzak tutan sahih bir Allah tasavvuruna kavuşturmaktır. Ancak mesele tarih boyunca düz bir çizgi üzerinde yürümemiştir. Tarih içinde mezhepler eliyle çok farklı Allah tasavvurları ortaya konulmuştur. İnsanla-

---

347 Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 43.
348 Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 46.
349 Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 57-58.
350 Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 50-52.

rın bağlandıkları mezheplerin, dini yorumlama biçimlerinin, beslendikleri kaynakların, kullandıkları yöntem ve ölçülerin farklı olması ve değişkenlik arz etmesi, tasavvurlarının oluşumunda ve çeşitliliğinde etkili olmuştur. Nitekim temel İslâm mezheplerinden Mu'tezile mezhebinin, Hanefî-Mâturîdî geleneğin ve Eş'ariliğin Allah tasavvurları, aralarında birbirleriyle uyuşan ortak noktalar bulunmasına rağmen, birbiriyle çatışan ve birbirinden ayrışan yönlere de sahiptir. Aynı mezhep içinde farklı Allah tasavvuruna sahip birçok âlimin bulunduğu da düşünüldüğünde, konunun belirleyici yönü ve çeşitliliği daha iyi anlaşılacaktır.[351]

Allah tasavvuru bahsi tezimiz açısından da merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü Allah-âlem ilişkisi kişinin sahip olduğu Allah tasavvuruna bağlı olarak değişkenlik gösterebilmektedir. Bu yönüyle Mâturîdî'nin Allah tasavvurunu açığa çıkarmak üzere çalışmamız; Allah'ı bilme (Ma'rifetullah), Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri, Allah'ın sıfatları, İlâhî hikmet ve kötülük başlıkları altında ele alınacaktır.

3.4.1. Mâturîdî'de Allah'ı Bilme (Mâ'rifetullah)

Kelâm ekollerince Allah-insan ilişkisi bağlamında incelenen konuların başında ma'rifetullahın vucûbiyeti meselesi gelmektedir. Kişiyi Allah'a imana götüren yol aklî midir yoksa şer'î midir? Allah'ın varlığına ve birliğine kişi akılla ulaşabilir mi? Yoksa bunun ölçüsü nakil midir? Eğer akıl ma'rifetullah'ın ölçütü ise peygamberin haberi kendisine ulaşmayan kimse Tanrı'ya inanmakla sorumlu mudur? Fetret ehlinin ahiretteki durumu ne olacaktır? Bu ve benzeri sorular etrafında tartışılan mesele kelâm âlimlerince çok boyutlu bir şekilde incelenmiştir. Allah'ın bilinmesi

---

[351] Muzaffer Barlak, *İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları-1 Eş'ârîler* (Ankara Okulu Yayınları, 2020), 14-15; Fethi Kerim Kazanç, "Dinden Ahlaka Doğru: Ahlaki Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", *Modern Çağda Ahlak* (Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2012), 99.

anlamına gelen ma'rifetullah, itikâdî mezhepler arasında görüş ayrılıklarına da sebebiyet vermiştir.[352]

Kelâmcıların meseleye yaklaşımlarına bağlı olarak ihtilaflar sonucunda üç temel görüş ortaya çıkmıştır: Birincisi; Mu'tezile mezhebine göre akıl, Allah'ı bilme konusunda temel ölçüttür. İnsan doğuştan kendisine verilen duyu verileri ve akıl yoluyla tefekkür ederek kendisini ve âlemi yaratan bir yaratıcının varlığına ulaşabilecektir. Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/860)'a göre nazar nakilden öncedir. İnsan doğası gereği Allah'ın varlığına ilişkin zarûrî bilgilere doğuştan sahiptir.[353] Nesneler üzerine derinlemesine düşünen insanın fıtratına Allah'a iman duygusu özel olarak yerleştirilmiştir. Allah tarafından tevhide ulaşması için insan fıtratına yerleştirilen iman duygusu ve yatkınlığın fiile çıkarılması bağlamında akıl, kişinin en büyük yardımcısıdır.[354] Mu'tezilî âlimlerden Bişr el-Mu'temir (ö. 226/840),[355] Nazzâm (ö. 231/845),[356] Kâdı Abdülcebbâr (ö. 415/1025)[357] ve Zemahşerî (ö. 538/1144)[358] ma'rifetullah konusunda aklın yetkinliğini ve vâcip kılıcı özelliğini kabul etmektedirler. Nitekim Mu'tezilî âlimlere göre hem iman hem de ahkâm noktasında temel ölçüt akıldır. İnsan kendisine bir peygamberin haberi veya bir uyarıcı ulaşmasa bile Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmekle sorumludur. Aksi halde ahirette azaba müstahak olacaktır. Onların vâcip düşüncesine göre kabih bir

---

[352] Mehmet Şaşa, "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı", *Artuklu Akademi* 1/5 (2018), 59.

[353] Ebu Mansur Abdülkâhir el-Bağdâdi, *Ehl-i Sünnet Akâidi- Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın (İşaret Yayınları, 2016), 59.

[354] Resul Öztürk, "Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 97.

[355] Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 359.

[356] Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 175.

[357] Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 241-242.

[358] Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi)*, çev. Mehmet Evkuran (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 51.

fiili işleyen kimse onun yerilmeye ve kınanmaya layık bir fiil olduğunu akıl yoluyla bilmektedir.[359] Aynı şekilde akıl, iyi ve güzel olan fiillerin övülmeye ve ödüllendirmeye layık olduğuna da hükmeder.

Hüsün ve kubuh meselesindeki yaklaşımıyla Mu'tezile, aklı bir şeyin vucûbiyetinde vâcip kılıcı asıl merci kabul etmiştir. Allah bir şeyi iyi (hasen) ve güzel olduğu için onunla amel edilmesini emretmiş, yasakladığı şeyleri de kötü (kabih) ve çirkin oldukları için yasaklamıştır. Bu düşünceye göre hüsün emrin, kubuh ise nehyin medlûlü konumundadır.[360] Fetret ehli Allah'ın varlığına ve birliğine iman etmekle mükelleftir. Çünkü insan için Allah'ı tanımanın ölçüsü nazardır. Ancak fetret ehline ibadet bağlamında namaz, oruç, zekat ve benzeri ameller vacip kılınmamıştır. İbadetler ancak bir peygamberin rehberliğinden sonra vacip kılınabilir.

Mu'tezilîler, bilgi kaynağı olarak akla büyük önem verdikleri gibi vahyin ve naklin gerekliliğine de vurgu yapmışlar, dolayısıyla peygamberliğin insan için hayati derecede önemli olduğunu da belirtmişlerdir. Bu bağlamda Zemahşerî, akıl-marifetullah ve nübüvvet ilişkisi konusunda Mu'tezile mezhebinin genel telakkisini şu sözlerle açıklamaktadır:

> Vâcip olan fiillerin ilki, kesin olarak zorunlu (vâcip) olan ve mükellefin hiçbir şekilde kayıtsız kalamayacağı şey olan Allah'ı tanıma (marifetullah) konusunda (nazar) dır.[361] Marifetin gerekli olmasından dolayı nazar gereklidir. Zira marifete ulaşmak için araştırma (nazar) dışın-

[359] Şaşa, "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı", 66.

[360] Muzaffer Barlak, *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı* (Ankara Okulu Yayınları, 2016), 82-83; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 347; Fethi Kerim Kazanç, "Ehl-i Sünnet Kelâm Mezheplerinin Ahlâk Anlayışı", *Ehl-i Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 208-209; Kazanç, "Dinden Ahlaka Doğru: Ahlaki Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri", 100.

[361] Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi)*, 51.

> da bir yol yoktur.[362] Peygamberlerin getirdikleri şeyler hasen ve akla uygundur. Bu iki açıdan böyledir: Onların getirdikleri ya Yüce Allah'ın bilinmesi gibi akılla bilinen şeylerdendir. Onlar (peygamberler) da akılla bilinen şeyleri hatırlatmış olurlar. (İkincisi) Peygamberlerin getirdikleri, akıl tarafından bilinmeyip şeriatlarlar ile bildirilen şeyleri de içerir.[363]

Mâturîdiyye mezhebine mensup kelâm alimlerinden Atâ b. Ali el-Cüzcânî (ö. 775/1373), Mu'tezile'nin ma'rifetullah anlayışını çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Mu'tezile'nin Allah akılla bilinir, hükmünü vermesinde bir problem yoktur. Ancak onlar akla verdikleri yetkide öyle aşırıya gitmişlerdir ki onlara göre taklîdî iman geçersizdir. Onlar bu düşüncelerine bağlı olarak avamın küfrüne kail olmuşlardır. Mu'tezile'nin böylesi çirkin bir hükümde bulunup halkın genelini karanlığa mahkum etmeleri Allah'ın kullarına zulümdür. Onları bu saçma fikre sürükleyen sebep ise onların "İnsanlar akıl konusunda eşittir" demeleridir.[364]

Cüzcânî'ye göre selim akıl kişiyi imana götürür ve dolayısıyla fetret ehli Allah'a imanla sorumludur. Ancak insanların akıl dereceleri türlü türlü olup eşit değildir. Her kişi aynı yetkinlikte doğmaz veyahut aklî melekelerini, istidlal yetisini aynı derecede yükseltme ve kullanma imkânına erişemeyebilir. Taklîdi imana sahip kimse de müslüman sayılmalıdır. Aksi halde risalet ve nübüvvetin fayda ve hikmetlerini de etkisiz kılıp gölgede bırakır. Nitekim; "Eğer İslâm arz ve taklit yoluyla geçerli olmasaydı, risâletteki hikmet ortadan kalkardı."[365] Bu bağlamda Cüzcânî'ye göre ma'rifetullah meselesinde orta bir yol takip edilmelidir. Aklın ve nazarın önemini ve yetkinliğini vurgulayayım derken,

---

362 Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi)*, 54.

363 Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi)*, 72.

364 Atâ b.Ali el-Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber (İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi)*, çev. Züheyla Birinci (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 238.

365 el-Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber (İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi)*, 94.

halkın geniş kısmını oluşturan taklidî imana mensup kimselerin imanına hürmetsizlik edilmemelidir. Cüzcânî, Mu'tezile'nin olduğu kadar Eş'arîlerin de ma'rifetullah anlayışını sert bir dille eleştirmekle, iki mezhebin de mutedil yoldan uzakta, birbirine zıt iki aşırı kutbu temsil ettiğini düşünmektedir.[366] Biz Cüzcânî'nin eleştirel tavrını ve meseleye yaklaşım biçimini dikkate değer buluyoruz.

Eş'arîlerin ma'rifetullah anlayışı, Mu'tezile'nin düşüncesinden bütünüyle ayrılmaktadır. Onlara göre fetret ehline ve peygamberlerin rehberliğinden habersiz olan kimselere Allah'a iman vacip değildir. Akıl peygamberliğin rehberliğine ihtiyaç duymadan bir şeyin vacip kılınması için yeterli ve sağlam bir vasıta değildir. Küfrün haram olması, imanın gerekliliği, ancak bir resûl ve nebi vasıtasıyla gerçekleşebilir.[367] Bu bağlamda peygamberin tebliğinden mahrum kalan kimse müşrik veya putperest bile olsa mazûr görülebilir. Ahirette ona azap edilmeyebilir. Bu bağlamda Eş'arîler, peygamberin haberi kendilerine ulaşmayan insanlara, dolayısıyla fetret ehline azap edilmeyeceği hususunda, "Biz bir elçi (rasûl) göndermedikçe (hiç kimseye) azap etmeyiz"[368] meâlindeki ayeti delil olarak sunmaktadırlar.[369] Eğer akıl ceza ve mükafat için yeterli bir delil olsa idi, ayette zikredilen azap elçinin gönderilmesine bağlı bir şarta bağlanmazdı. Eş'ârilik mezhebine bağlı âlimlerden bir kısmı ma'rifetullah bahsinde aklın yetkinliğini kabul etmiştir. Bu âlimlere göre fetret ehlinin Allah'a imanla mükellef olduğuna, aksi halde onların cezaya müstahak olacaklarına hükmetmişlerdir. Bu kap-

---

366 el-Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber (İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi)*, 92-94,238-240.

367 Mustafa Özgen, *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları* (Konya: Palet Yayınları, 2022), 51; Fethi Kerim Kazanç, "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu", *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 1/205-206.

368 İsrâ, 17/15.

369 Ali el-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan - Mevlüt Karaca (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2024), 290.

samda Eş'arîler'den Fahreddin Râzi (ö. 606/1210) mezhebinin genel kanaatinden ayrılmıştır.[370]

Eş'arîler akla dayalı bir bilgiyle insana vazife yüklenemeyeceğini dile getirmektedirler. Ayrıca onlar ilginç bir şekilde Allah'ı bilmek ve O'na iman etmenin insan fıtratına yerleştirilmiş zarurî bir vazife olmadığını iddia etmektedirler.[371] Onların bu telakkilerinin temelinde husün ve kubuh meselesine dair düşünceleri yatmaktadır. Nitekim değerleri varlığa ait özsel (zâtî) bir nitelik olarak görmezler. İyiliğin ve kötülüğün belirlenmesinde aklın yetkisi ve belirleyici fonksiyonu yoktur. Bu yetki, ancak nübüvvet ve dine bağlanabilir. Allah fiilleri vasıfsız yaratmakta, güzellik ve çirkinlik Allah'ın emri ve nehyi bağlamında dinî ölçülerle belirlenmektedir.[372] Allah'ın bugün emrettiği güzel şey ve nehyettiği çirkin fiil; emretmediği ve nehyetmediği ise başka bir zamanda ne güzel ne de çirkindir (nötr/hükümsüz). Hiçbir şeyin özü gereği iyi veya kötü olmadığını dile getiren Eş'arîlik mezhebine göre akıl ve nazar, peygamberin haberiyle desteklenmedikçe hayır ve şer hükmünü veremez.[373]

Örneğin Eş'arî kelamcısı Bâkıllanî (ö. 403/1013)'ye göre, akıl bir şeyin iyiliğini ve kötülüğünü kavrayamaz. Aklın hüsün ve kubuh meselesinde ne bir yetkisi vardır ne de akıl dinî bakımdan bir şeyin haram veya mubah olduğunu idrak edebilecek kapatiseye sahiptir.[374] Eş'arîliğin önde gelen alimlerinden Cüveynî (ö. 478/1085) *Kitâbü'l-İrşâd* isimli eserinde, aklın zaruri bilgi kaynağı olduğunu, ümmetin Allah'a imanın gerekliliği konusunda icmâ ettiğini, imanı elde etme yolunun nazar olduğu gerçeğinin aşikâr olduğunu ifade etmesine rağmen, vücûbun ön şartı olarak sem'î bir delilin olması gerektiğini savunmaktadır:

---

370 Özgen, *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 51,56.
371 Özgen, *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 51.
372 Özgen, *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 40.
373 el-Bağdâdi, *Ehl-i Sünnet Akâidi- Kitâbu Usûli'd-Dîn*, 50-51.
374 Özgen, *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 42-43.

> Bize göre, vücûbun şartı ona işaret eden ve mükellefin ulaşabileceği bir sem'i delilin bulunmasıdır. Mucizeler zuhur edip deliller peygamberlerin doğruluğuna delâlet edince, vâcib olan şeylerin vücûbunu ve yasaklananların da yasaklığını bildiren şeriat tesis edilmiş ve vahiy (sem') süreklilik kazanmış olur. Bir şeyin vâcib oluşunun şartı, mükellefin o şey hakkındaki bilgisi değil, onunla ilgili bilgiye ulaşma/ulaşabilme imkânıdır.[375]

Mâturîdîlik mezhebine göre, insan akletmek suretiyle Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilecek yetkinlikte yaratılmıştır. Peygamberin haberi kendisine ulaşmasa bile, kişi Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmakla sorumludur, iman etmediği takdirde ise mazûr görülemez.[376] Ma'rifetullah'ın elde edilmesinde akıl, yetkin bir otorite olarak kabul edilmelidir. İnsan akıl yoluyla iyi ve güzelin bilgisine ulaşabilir. Nitekim; İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe, İmam Mâturîdî, Ebü'l-Müin en-Nesefî, Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Alâüddin el-Üsmendî, Ebû Seleme es-Semerkandî, Atâ b. Ali el-Cüzcânî ve Allâme Ali el-Kâri gibi Hanefî-Mâturîdî geleneğe mensup alimler bu görüşte birleşmişlerdir.[377] Ancak onlara göre İslâm dinine yönelik halkın çoğunluğunun sahip olduğu taklidi iman da makbul sayılmalıdır, nihayetinde iman kalp ile tasdiktir.[378]

Mâtürîdî'ye göre düşünebilme çağına erişmiş sabiler de dahil akıl sahibi herkese Allah'a iman farzdır.[379] Akıl, marifet için ken-

---

[375] İmâmü'l Harameyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 31.

[376] en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 29.

[377] Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 89; en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 21; el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm (Mâtürîdî Kelâmının Özü)*, 47-48; es-Semerkandî, *Cümelü Usûli'd-dîn (Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri)*, 94; en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 23-24; Ali el-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 289-290.

[378] el-Cûzcânî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber (İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi)*, 94, 238.

[379] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 151.

disine güvenilmesi gereken bir dayanak ve ölçü kabul edilmiştir. Nitekim Mâturîdî'ye, peygamberin haberi kendisine ulaşmayan ancak akıl sahibi olan sabinin durumu hakkında sorulduğunda; "Üzerine Allah'ı bilmek farz olur" demiştir.[380] İmâm-ı Azam Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin şu sözleri Mâturîdîlerin genel kanaatinin temelini yansıtması bakımından önemlidir:

> Eğer Allah insanlara peygamber göndermeseydi, insanların O'nu akıllarıyla bilmeleri vâcip olur, peygamber gelinceye kadar emir ve yasaklardan sorumlu olmazlardı. Hiç kimse yaratıcısını bilmemekte mazûr değildir. Çünkü herkes gökleri ve yeri, kendisini ve başkalarını kimin yarattığını sezmektedir.[381]

Mâtürîdî, ma'rifetullahın temel ölçüsünün akıl olduğunu, insan fıtratının imana meyilli bir yapıya sahip bulunduğunu düşünmektedir. İnsanın hakikat ve ilim yolunda sığınağının tefekkür ve istidlâl olduğunu söyleyen Mâtürîdî,[382] aklı Allah'ın insana bahşettiği "ilâhî bir emanet", vahyi ise "ilâhî bir rahmet" olarak görmektedir. Bu bağlamda akıl ve vahiy birbirini dışlayan, karşıt iki unsur değildir. Aksine akıl ve vahiy birbirini tamamlayan ilahî ölçülerdir.[383] Allah aklın yaratıcısı olduğu gibi akletmeyi de birçok ayetinde emretmektedir. Vahiy akıllarını kullanmadan batıl yollara sapanları uyarmakta ve onları düşünüp akletmeye çağırmaktadır.[384] Akıl, hak ile batılı birbirinden ayıran kesin bir delildir. Nitekim akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde akıldan başka bir yol da yoktur.[385]

Mâtürîdî'ye göre insanı varlıkların gerçekliklerine (hakâiku'l-eşyâ) götüren yollar üçtür: "Duyular (ıyân), akıl yürütme

---

[380] Ali el-Kâri, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 289.

[381] Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 89-90.

[382] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

[383] Fatma Aygün, *Mâturîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015), 325-330.

[384] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 63.

[385] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

(nazar) ve doğru haber (haber-i sâdık)."[386] Âlem insanın bilgi edinme araçlarına uygun bir yapıda yaratılmıştır. Allah âlemin her cüzüne varlığına ve birliğine kılavuzluk eden işaretleri özel olarak yerleştirmiştir.[387] İnsanı bu işaretleri okuyabilecek ve idrak edebilecek bir yetkinlikte yaratan Allah bize hikmetini göstermektedir. Tevhid delilleri âlemin her parçasında okunmayı ve ibret alınmayı beklemektedir. İnsan heva ve hevesine tâbi olmak yerine selim akla (sağduyu) tabi olmalıdır. Mâturîdî'ye göre, akılla vahiy çelişmemekte ve birbirini tamamlamaktadır. Vahiy ve nübüvvet, akla yol göstermekte ve onun eksik yanlarını tamamlamaktadır. Vahiy, insanın temyiz gücünü destekleyerek artıran, iyiye ve güzele çağıran ve insan ruhunu çok boyutlu besleyen ilahî bir rehber olarak kabul edilmelidir.[388]

Mâturîdî, Tevîlâtü'l-Kur'ân isimli tefsirinde, Hz. Nuh'un duasında zikrettiği "*Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; günahkâr nankör nesillerden başkasını da yetiştirmezler*"[389] ayetini açıklarken, küfür ve inkarın insanın özüne ait fıtrî bir mâhiyet taşımadığını belirtmektedir. Dünyaya gelen nesillerin doğduğu ilk dönemde mesul olmadığı, sorumluluk çağına ulaşınca imtihana tâbi tutulduğu açıktır. Bu da, insanın akıl ve rüşd aşamasının mesuliyete tesir ettiğini gösterir.[390] Mâturîdî, fetret ehlinin imandan sorumlu olduğuna "Kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar"[391] ayetini delil olarak göstermektedir. Eşârîlerin mârifetullah anlayışında birçok problem bulunmaktadır. Öncelikle tevhid ve hidâyet yolu, nebi gelmeden önce de güzel ve iyidir. Küfür ise özü gereği çirkindir. Tevhidin güzelliği

---

386 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 58.

387 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

388 Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 168.

389 Nûh, 71/27.

390 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. İbrahim Tüfekçi (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 16/152-154.

391 Nûh, 71/1.

uyarıdan sonra başlamamaktadır. Mâturîdî, ilgili ayetin tefsirinde Eş'arîlerin delil getirdiği ayete[392] de referansta bulunmakta, azabın dünyada helak edilen kavimlerle ilgili olduğunu, dolayısıyla uyarıcı gelmeden bir kavmin azap edilmeyeceği hususu dünyada gerçekleşecek helak sebebi bağlamında anlaşılmalıdır:

> Bu ilahi beyan, bir uyarıcı gelmeden önce kesin iman delilinin insanları bağladığını göstermektedir. Zira onları bağlamamış olsaydı, uyarıcı gelmeden önce kendilerine azap gelmesinden emin olurlardı ve uyarılmadan önce başlarına azap geleceği noktasında korkutulmazlardı. Uyarıcı gelmeden önce başlarına azap geleceği yolunda fiilen uyarıldıklarına göre, iman delilinin onları bağladığını ve kendilerine peygamber göndermese bile tevhidi terk etmeleri sebebiyle Cenab-ı Hakk'ın onlara azap edeceğini gösterir. Buna göre "Biz bir resûl göndermedikçe azap da etmeyiz"[393] meâlindeki ilahî beyanın tevili, ahiret azabını değil, dünyada köklerinin kazınması şeklinde olur.[394]

Eğer âhirette azaba uğrayan kafirler dünyada düşünüp akıllarını güzelce kullansalardı buna müstahak olmazlardı. Çünkü dünyada iken onlara Allah'ı bilme ve tanıma gücü verilmiştir. Fakat onlar akıl nimetini tevhid yolunda kullanmadıklarından ve batıla özgür iradeleriyle bile isteye saptıklarından dolayı ilahî cezayı hak etmiş konumundadırlar.[395] İnsan için kendi yaratılışı tevhide delil teşkil ettiği gibi gece ve gündüzün birbiri ardında düzenli seyri, güneş ve ayın yaratılışındaki hikmetler Allah'ın varlığına ve birliğine delâlet etmektedir. Âlemdeki varlıkların âhenk, düzen ve ölçü içinde insanların faydasına koşması, ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde hikmetlerle donatılması tek bir yaratıcı ve idarecisinin var olduğunu gösterir. Akıl ise Allah'ın insanı ve âlemi başıboş bırakmadığını idrak edebilecek kapatise-

---

[392] "Biz bir elçi (rasûl) göndermedikçe (hiç kimseye) azap etmeyiz." İsrâ, 17/15.
[393] El-İsrâ, 17/15.
[394] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 16/130.
[395] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 12/295.

de yaratılmıştır.[396] "Allah bütün yaratılanları ve bütün nesneleri kendisine şahitlik edecek nitelikte yaratmıştır, bütün varlıklar O'nun vahdâniyyetine şahittirler."[397] Allah insana özgür bir irade vererek onu sorumlu bir varlık olarak yaratmıştır. İmtihan sürecinde ihtiyacı olan şeyleri vererek ona yolu kolaylaştırmıştır. Bütün bunlar Allah'ın her şeyi hikmet üzere tam ve kâmil bir şekilde yarattığını göstermektedir.[398]

Mâturîdî'ye göre akıl, kişiyi mârifetullahın bilgisine ulaştırabilmesine rağmen, Allah'ın zâtını kavramaya gücü yetmemektedir. Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilse de, sıfatların ve isimlerin belirlenmesinde yetkili değildir. Akıl, ibadetlerin ve dinî hükümlerin insana vacipliği meselesinde de temel merci kabul edilemez. Daha doğrusu bu bağlamda akıl sınırlı bir yapıya sahiptir.[399] Aklın ulaşamadığı boşluğu vahiy ve nübüvvet doldurmaktadır. Duyuların algılayamadığı, aklın da bütünüyle kavramaya takat yetiremediği bir zâtı tanımanın ideal yolu, akıl ve vahyin birlikte hareket etmesidir. Nitekim akıl ve vahiy birbiriyle uyum içindedir. Zâtı ve sıfatlarıyla tüm noksan sıfatlardan münezzeh olan Allah insanı bu dünyada başıboş bırakmamıştır. Âlemin her köşesine tevhid delillerini yerleştirmiştir. Bu noktada insan eserden müessire gitmek suretiyle, enfüs ve âfakta varlıklar üzerine akıl yürütüp tefekkür ederek yaratıcısına yaklaşmalıdır.[400]

Mâturîdî, insanın özgür iradesiyle gerçekleştirdiği şuurlu bir imanı vurgulamaktadır. İmanın oluşumunda nazar öncesi bir zemin vardır. Bu zemin çerçevesinde fıtrat kavramı önem ka-

---

396 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 12/34-35.

397 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 5/269.

398 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 14/110-111.

399 Mehmet Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", *Akademik Kelâm Yazıları-I*, ed. Fethi Kerim Kazanç - Zübeyir Üçtaş (Ankara: Fecr Yayınları, ts.), 169.

400 Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 168-169.

zanmaktadır. İnsan İslâm fıtratı üzere yaratıldığı gibi bu fıtratını koruma veyahut bozma özgürlüğüne de sahip yaratılmıştır. Kişi ilâhi emanet olan akıl nimetini, fıtratının mâhiyetine uygun olarak kullanmalıdır. İlâhî rahmet olan vahiy de Allah'ın büyük bir lütfudur. Mâturîdî, hüsün ve kubuh probleminde olduğu gibi mâ'rifetullahın oluşumunda da aklın karar yetkisine güvenme noktasında Mu'tezile ile uyuşurken Eş'arîlilerle ayrışmaktadır. Bütün akılların eşit olmadığı, onun sınırlı bir yapıya sahip kılındığı, bu bağlamda aklın her konuda yetkili olmadığı düşüncesiyle Mu'tezile'den ayrıştığı görülmektedir. Tüm bu anlatılanlardan hareketle, onun iki karşıt mezhebin düşünceleri arasında kelâmî bir perspektifle, ılımlı bir çizgide orta yolu takip ettiğini söylememiz mümkündür.[401]

3.4.2. Allah'ın Varlığı ve Birliğinin Delilleri

Tanrı'nın varlığı meselesi, insanlık tarihinin en eski ve köklü evrensel problemlerinden birisi olarak güncelliğini korumaktadır. İnsanın Tanrı'ya yönelik düşüncesi ve yaklaşımı, insanın bu âlemdeki yerini, nereden gelip nereye gittiğini, içinde yaşadığı dünyayı anlama ve yorumlama düzeyini doğrudan etkileyip belirlemektedir. Nitekim Tanrı inancı, insan varoluşunun anlamını, gayesini ve hikmetini belirleyen evrensel bir problem olarak karşımızda bulunmaktadır.[402]

Düşünce tarihinde Tanrı'nın varlığına yönelik lehinde ve aleyhinde birçok kanıtlama ve inkâr biçimleri öne sürülmüştür. İslâm âlimleri tarafından Allah'ın varlığını ve birliğini ispâtlama bağlamında "isbât-ı vâcib" terimi kullanılmaktadır. Bu terimin kullanımının altında yatan sebep, tek Allah'a imanı esas alan tevhid inancı ile Allah'a ortak koşan (şirk) politeizm gibi çoktanrılı inanç biçimlerinin arasını keskin bir biçimde ayırmaktır. Kelâm âlimleri, Allah'ın varlığını ve birliğini argümanlarla ka-

---

401 Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 168-169.

402 Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 13-14.

nıtlamak üzere naklî delillerin yanında aklî, mantıkî ve hissî deliller de ortaya koymuşlardır.[403] İmâm Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, isbât-ı vâcib açısından çok yönlü, bütüncül ve özgün bir perspektifle, aklî ve naklî argümanlar eşliğinde nitelikli kanıtlamalar kaleme almıştır. Mâturîdî, dinin bilinmesinde, yorumlanmasında ve diğer inanç çeşitlerinden temyiz edilmesinde, dinin aklî hüccetler ışığında kanıtlanmasının çok önemli bir faaliyet olduğunu belirtmektedir. Hakikatin bilgisinin elde edilmesinde körü körüne başkalarını taklit etmenin kişiyi doğru bilgiye ulaştırmayacağı ise açıktır. Bu bağlamda hakikatin bilgisine ulaşmak adına inançlarının kaynağını oluşturan kişi, iddiasının doğruluğunu kanıtlayan ve akla hitap eden kesin delillere sahip olmak mecburiyetindedir. Hak din ile batıl inancı birbirinden ayıran şey aklın hüccetleri olduğu gibi, peygamberin doğruluğunun tespit edilmesinde bizi tenâkuza düşmekten koruyan şey de yine aklî hüccetlerdir.[404]

Bütün insanları üzerinde birleştirecek dinin temellendirilmesinde, kişiyi kesin bilgiye götüren kanıtlamanın önemi yadsınamaz. Buna göre insanları birbirlerine karşı çekişmelerden, düşmanlıklardan, toplumları çöküşe ve yok oluşa sebep olacak durumlardan koruyacak bir "asl"ın mevcudiyeti kaçınılmazdır. Söz konusu aslın ve dinin bilinmesinde dikkate alınması gereken en önemli mesele, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki canlı-cansız bütün varlıkların bir yaratıcısı ve müdebbirinin mevcut olduğu şuurudur. İşte Mâturîdî bu şuurun elde edilmesi gayesiyle kanıtlamalar kaleme almıştır.[405]

Mâturîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid* adlı kelâm eseri ve *Tevîlâtü'l-Kur'ân* isimli kapsamlı tefsiri, onun isbât-ı vâcip anlayışının genel çerçevesini çizmesi bakımından önemli bilgiler içermektedir. Biz bu bağlamda onun Tanrı'nın varlığı problemine yaklaşımını,

---

[403] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 15-16.
[404] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 49-50.
[405] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 51-53.

eserlerinde kurduğu sistematik yapı üzerinde inşâ ettiği, kelâmî epistemolojik zemin açısından inceleyeceğiz.

Mâtürîdî'ye göre insanın herhangi bir konuda bilgi edinebilmesi için başvurması gereken yöntemler üçtür: Haberler (ahbâr), duyular ('Iyân) ve akıl (nazar).[406] Bu üç yol nesne ve olayların gerçekliklerinin (hakâiku'l-eşya) bilgisine götürmesi bakımından vazgeçilmezdir. Her kaynak ayrı ve husûsî bir bilgi türü olarak alanında iş görmektedir. İnsan bilgi edinmek için duyuların idrakine, haberlere ve istidlâle zarurî olarak muhtaçtır.[407] Mâturîdî tefsirinde; bir konuda ilim sahibi olma vasıtalarının ya akıl veya nakil olduğunu (kitap ve haber) yahut da müşahede etmek suretiyle bilgi edinilebileceğini belirtmektedir.[408] Onun *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde zikrettiği bilgi edinme araçlarının birbiriyle örtüştüğü görülmektedir. O her halükarda bütün kelâmî düşüncesini bu üç temel asıl üzerine inşâ etmiştir. İsbât-ı vâcip bağlamında da Mâturîdî, Allah'ın varlığını ve birliğini hem akılla hem de nakille temellendirmeye gayret etmiştir. Ona göre Allah'a ulaştıran deliller saymakla bitmeyecek kadar çoktur. Âlem, tevhide çağıran işaretlerle doludur. İşaretleri ve delilleri okuyacak insana akıl nimeti yaratıcısı tarafından verilmekte olup onun bu konuda mazereti bulunmamaktadır.[409]

Kur'ân'ın isbât-ı vâcip bağlamında sunduğu deliller, ister âlim isterse cahil olsun bütün insanlara hitap eden, güncelliğini yitirmeyen, dolayısıyla eskimeyen kanıtlara sahiptir.[410] Mâtürîdî, vahyin Allah'ın varlığını ve birliğini ispat eden burhânî delilleri bünyesinde taşıdığını dile getirmektedir. Toplumun her

---

406 Özcan, *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*, 73.

407 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58-62.

408 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu - S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 2/22.

409 Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 89-90; en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 23-24,143; en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 29-30; el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm (Mâtürîdî Kelâmının Özü)*, 37,43,55-56.

410 Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 16.

kesiminden insana hitap eden bu kanıtlama biçimlerini eserlerinde bolca kullanmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in hakla batılı birbirinden temyiz eden kesinliğine ve açıklığına vurgu yapan Mâturîdî, akıl, duyu ve haberin bütünsel bir şekilde birbiriyle yardımlaştığını, birbirlerine destekçi olduğunu, bu kaynakların uyumlu bir şekilde kullanılması gerektiğini düşünmektedir.[411] Örneğin; duyu organlarımız aklımıza işleyeceği somut veriler sunmaktadır. Akıl, bu verileri işleyerek soyutlama yapmakta ve âlemdeki düzen, hikmet ve yaratılış delilleri etrafında Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmaya çalışmaktadır. Dış dünyanın gösterge ve izlerini okuma kapasitesi olan akıl, duyuların da yardımıyla kişiyi dolaylı olarak Tanrı'ya ulaştıran birer merdiven ve basamak işlevi görmektedir.[412] Mâtürîdî, nakli deliller bağlamında şu âyeti delil getirmektedir:

> Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.[413]

Mâtürîdî'ye göre ilgili âyetlerde hem Allah'ın varlığına hem de birliğine deliller vardır. Göklerin ve yerin yaratılışı üstüne tefekkür edildiğinde müşahede edilmektedir ki gök ve yer insanların ihtiyaçlarına hizmet etmektedir ve yaşamları için vazgeçilmez faydalar temin edecek şekilde yaratılmıştır. Örneğin; yeryüzünde bitkilerin, meyvelerin olgunlaşıp kemale ermesi gökyüzündeki güneşe bağlı kılınmıştır. Gökten yağan yağmurlar vesilesiyle kuru toprak canlandırılmakta, yerden biten nice çeşit çeşit gıdalar insanlara ve hayvanlara rızık olmaktadır. İnsan

---

411 Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 170.

412 Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 16.

413 Bakara sûresi, 2/164.

neslinin hayatı yemek ve suyun varlığına bağlıdır. İnsanın içtiği su gökten indirilmekte, yediği yemek yine gök ile yer arasında kurulu muazzam ilişki ve düzen sonucunda kendisine sunulmaktadır. Aksi ihtimaller canlıların felaketiyle sonuçlanacaktır. İnsanlar için olduğu kadar hayvanlar ve bitkiler için de evrende hayati derecede önemli olan gök-yer arasındaki yaratılış hikmetleri açıkça görülmektedir. Bütün bu yaratılış hikmetleri onları varlıkların hizmetine ve faydasına sunan yaratıcının göstergeleridir.[414]

Gece ve gündüzün birbiri ardınca gelişi de insan yaşamı için çok kıymetli bir durumdur. Şöyle ki, insan geceleyin uyuyup dinlenmekte, gündüz ise rızkının peşinden rahatça koşabilmektedir.[415] İnsan uyumadan yaşayamaz, uyku ve dinlenme zamanı için en uygun zaman ise gecedir. Gece gökyüzünde ay, bütün güzelliğiyle kendini göstermektedir. Ay, günlerin ve yılların tespitinde, dolayısıyla takvim açısından da birçok faydaya sahiptir. Gündüz ise güneşin varlığıyla dünyayı hem aydınlatması hem de ısıtmasıyla gerçekleşmektedir. Gece-gündüz ikilisi birbirine zahiren zıtlık oluşturmasına rağmen bu ikilinin canlıların yaşamına uygun bir şekilde düzenlenmesi ve faydalarının birbirine bağlı kılınışı, yaptığını bilerek yapan kerem sahibi bir yaratıcıya işaret eder.[416]

Allah'ın gökten su indirip ölü topraktan binbir çeşit rızık yaratması, onları güneşte pişirmesi, birbirinden lezzetli meyveleri ağaç dallarına asması; ilminin, rahmetinin, hikmetinin ve kudretinin âlametleridir. Bulutların yağmur suyunu bağrında taşıması, aşılayıcı rüzgarların hem yağmura hem de bitkilere tesirleri, tabiatın düzeni ve işleyişinde insanlar için birçok fayda temin

---

[414] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 1/326.

[415] "O, rahmetinin bir tecellisi olarak sizin için gece ile gündüzü yaratmıştır: Geceleyin dinlenesiniz, gündüz O'nun lütuf ve kereminden rızkınızı arayasınız ve dolayısıyla şükredesiniz diye." El-Kasas 28/73.

[416] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/327.

etmektedir. Zikredilen unsurların her birisi canlıların yaşamı için zorunlu olan, varlıklarıyla hayatı güzelleştiren durumlardır. Bütün bunların kendi başına, tabiatı gereği rastgele bir şekilde var olması, bir araya gelip insanın hikmetine koşmaları imkânsızdır. Çünkü maddelerin ne bir akılları, ne iradeleri ne de ilimleri vardır. İlgili âyet çürütülemez delillerle Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmektedir. Eğer gökte ve yerde birden fazla ilah olsa idi, zikredilen düzenin hem varlığı hem de sürekliliği bozulurdu. Çünkü hakimiyet mücadelesi düzene engel olurdu. Parça bütünün, bütün ise birliğin habercisi olduğundan, âlemde de harika bir düzen ve uyum içinde sürekliliğin bulunduğu müşahede edilmekte, dolayısıyla âlemin yaratıcısının mutlak kudret sahibi olan ve yaratmasında ortağı bulunmayan, sonsuz ilim, hikmet sahibi Allah olduğu aklî ve naklî delillerle açığa çıkmış bulunmaktadır.[417]

Mâturîdî'nin eserden müessire gitmek suretiyle yaratıcıyı ispat etmeye çalıştığı görülmektedir. Tanrı, duyuların idrak edemediği, cismanî olmayan ve tüm noksan sıfatlardan münezzeh olan bir varlık olduğu için O'nu tanımanın yolu da aklî tefekkürden geçmektedir. Ayrıca Mâturîdî'ye göre; "Cenâb-ı Hak, herkesin yaratılışına varlığını ve birliğini kanıtlayan delilleri yerleştirmiş, insanı amaçsız icat etmediği, başıboş ve sorumsuz bırakmayacağı şuurunu var etmiştir."[418]

İnsan kendi yaratılışı üzerine düşündüğünde fark etmelidir ki; insanın yaratılışı Allah'ın varlığına ve birliğine güçlü bir delildir. Allah'ın peygamberine indirdiği ilk ayetlerde insanın ana rahmindeki yaratılışına dikkat çekmesi manidardır: "Yaratan Rabbi'nin adıyla oku! O insanı 'alak'tan (asılıp tutunan zigottan) yaratmıştır. Oku! Kalemle yazmayı öğreten, insana bilmediğini bildiren Rabb'in sonsuz kerem sahibidir."[419] Mâturîdî, ilgili ayet-

[417] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/328-329.
[418] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/140.
[419] Alak 96/1-5.

lerde Allah'ın insanı ana rahminde necis diyebileceğimiz aciz bir şeyden, bir halden diğer bir hale geçirerek yarattığını, bu durum üstüne insanın akıl yürütmesi gerektiğini belirtmektedir.[420] Nitekim insanın kendi kendisinin yaratıcısı olmadığı ve varlığının bir başlangıcının bulunduğu açıktır. Tabiat canlı ve cansız olmak üzere iki kısımdan oluşur. Canlılar, varlıklarının bir benzerini icat etmekten aciz kaldıkları gibi bünyelerinin bozulan kısmını yeniden yaratmaktan da aciz kılınmıştır. Böylece açığa çıkmıştır ki, canlıların varlığı kendisi dışında başka bir kudretin eseridir.[421] İnsanın atılıp dökülen adi bir sudan, nutfe halindeki cansız şeylerden var edilmesi, sonra alaka, mudğa, yani bir çiğnem et parçasından yaratılmış olması mucizevî bir olaydır. Bir çiğnem et parçası konumundaki bir şeyin insana dönüştürülmesi olayı olağanüstü bir şeydir. Anne karnında üç karanlık içinde organlarının en güzel bir surette tertip edilmesi, insana görecek gözler, işitecek kulaklar, yaşamını idame ettireceği eller ve ayakların bahşedilmesi ne büyük bir nimettir. Atılıp dökülen aciz bir sudan akleden ve tefekkür eden bir canlı yaratılmaktadır. Cansız bir maddenin akleden ve tefekkür eden bir varlığa dönüştürülmesi bize işaret eder ki, bütün bunlar sonsuz hikmet sahibi olan Allah'ın ilminin, kudretinin ve rahmetinin birer göstergeleridir.[422]

Mâturîdî'ye göre insanın yaratılışı Allah'ın varlığına ve birliğine delil olduğu gibi ahiretin, ölümden sonra dirilişin de delilidir. Çünkü insan başlangıçta ölüdür, yok hükmündedir. Burada ölüden diriye, diriden de ölüye çıkarma olayı söz konusudur. Bu durum bize göstermektedir ki; insanın ilk yaratılışına bakıldığında onun ölü halinde bir nutfe durumundayken konuşan ve düşünen bir canlıya dönüştürülmekte olduğu, böylece öldükten sonra dirilişin mümkün olduğu apaçıktır. Bedenlerin diriltilmesi olayında, daha önce gerçekleşmiş bir olayın tekrar edilmesi söz

[420] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 17/291-292.

[421] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 85-86.

[422] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 16/324-326,356-357.

konusudur. Bu durumda diriliş ve ölüm tamamen Allah'ın kudretine bağlıdır.[423] Allah, birçok âyetinde insanın hem kendi yaratılışı hem de âlemdeki diğer varlıkların yaratılışı üstüne istidlâl etmeyi emretmiştir. Nitekim Mâturîdî'ye göre aşağıdaki âyetler bu konuda açık bir delildir:[424]

> Biz onlara hem dış dünyada hem de kendi nefislerindeki âyetlerimizi göstereceğiz, tâ ki onun gerçek olduğu kendilerine sabit olsun.[425] Onlar devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine ve yerin nasıl yayıldığına bakmazlar mı?[426] Yer yuvarlağında yetkin bilgi sahipleri için nice âyetler vardır, kendi fizyolojik ve psikolojik yapınızda da. Hâlâ görmüyor musunuz?[427]

Mâturîdî, duyulur âlem üzerinden görünmeyen bir âleme akıl yoluyla ulaşmanın mümkün olduğunu, hatta bunun bir gereklilik olduğunu iddia etmektedir. Âlemdeki mevcut hikmetlerin açığa çıkarılması ve Allah'ın varlığının ve birliğinin ispat edilmesi, ancak akıl yürütmeye bağlıdır. Akıl dinin anlaşılması ve yorumlanmasında bir asıl kabul edilmelidir.[428] Mâturîdî'nin isbât-ı vâcip anlayışının tefekkür ve istidlâl temelinde yükseldiği görülmektedir. Kanıtlayıcı argümanların oluşturulması aşamasında akıl ve nakil, birbirini destekleyen bütünlüklü bir perpektifle ele alınmıştır. Onun tevhidin temellendirilmesinde uyguladığı bu yöntemin gayesi, teolojik bir çerçevede insanların inanç problemlerine çözüm üretmek, Müslümanlara sığınacakları sağlam dayanaklar temin etmektir. Nitekim onun kelâmî düşüncesinin oluşumunda temel motivasyon ve amacı, tevhid üzere Allah'ı tanımak ve tanıtmaktır.[429]

---

[423] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Fadıl Ayğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 11/198-200.

[424] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 63.

[425] Fussılet 41/53,

[426] el-Gâşiye 88/17-20.

[427] ez- Zâriyât 51/20-21.

[428] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 64.

[429] Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 152.

Mâturîdî'nin eserlerinde yoğun olarak kullandığı delillerden birisi hudûs delilidir. Âlemin yapısı ve özellikleri üzerinden onun hâdisliğini ve bir muhdise muhtaç olduğunu dile getirmektedir. Kelâmcıların hudûs delilindeki genel hareket noktası; evrendeki varlıkların bir başlangıç noktalarının bulunması, her birinin önce yok iken sonra varlık kazanmasıdır. Bir şey yok iken kendi başına varlık kazanamaz. Onun hâdisliği aklen gösterilebilirse, ilgili varlığın kendi dışında bir şey sebebiyle varlık alanına çıktığı açıklık kazanacaktır. Varlıklar arasındaki ilişkide zahiren bir hâdisin başka bir hâdisin var olmasına sebep olduğu gösterilebilir. Ancak nihayetinde bu varlık zinciri geriye doğru sonsuza kadar sürüp gidemez dolayısıyla, gayr-ı hâdis bir Muhdis'te sonlandırılmalıdır.[430]

Âlemin parçalarının hâdis olduğu ve onların her birinin varlığının kaynağı ve muhdisinin bir olan Allah olduğu ispat edilirse, kâinatın bütünüyle hâdis olduğu, kıdeminin ise imkânsızlığı bilgisine ulaşılacaktır. Mâturîdî'ye göre kıdem ihtiyaçsızlığın simgesini oluşturur. Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynların her birisi mevcudiyetlerinin başlangıcından habersiz bir şekilde yaratılmışlardır. Cisimler yapısı gereği ihtiyaçlarla, zarûretlerle, zıtlıklarla ve bağımlılıklarla kuşatılmıştır. Bu durum duyu ve aklın tanıklık etmesiyle sabittir. Böylece her bir cisim için de kendi dışında bir muhdis tarafından yaratılmıştır. Canlı varlıklar için de aynı zarûret ve ihtiyaç çemberi söz konusudur. Varlıklarının başlangıcı kendilerine bağlı olmadığı gibi sürekliliği de kendilerine bağlı değildir; kendilerinin dışında bir Muhdis'e bağlıdır. Canlı ve cansız bütün mevcûdât bütünüyle hâdistir. Kadîmlik sıfatına sahip olan zât, kıdemi sayesinde başkasına bağlılıktan müstağni kalır. Bu bağlamda kadim olan, varlığının başlangıcı bulunmayan tek varlık Tanrı'dır.[431]

---

[430] Uluç, *İmâm Maturidi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 52-53.

[431] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 74.

Mâturîdî hûdus delilini ele alırken, sağlam duyu verileriyle elde edilen verilerin akıl yoluyla işlenmesi söz konusudur. O tabiatta gözlemlenen değişim ve dönüşümlere, zıtlıklara odaklanmakta, farklılaşma ve parçalara ayrılma gibi yapısal özellikleri teolojik bir çerçevede kullanmaktadır. Buna misal olarak Mâturîdî, tabiatın iyi-kötü, küçük-büyük, güzel-çirkin, aydınlık ve karanlık gibi zıtlıklarla örülü bir yapıya sahip kılındığını, bu bağlamda tabiatın kendine mâlik olmadığını, zevâl ve fenâya marûz kalma belirtileri içerisinde bulunduğunu göstermektedir. Zikredilen bu özellikler cisimlerin yaratılmışlığını kanıtlamakta olduğu gibi âlemin kadîm olduğu iddiasını da ortadan kaldırmaktadır. Nitekim "bir cismin yapısını koruyan hayatının fenâ bulması ile zâtının fenâ bulması arasında hiçbir fark yoktur."[432]

Cisimde hareket ve sükûnun aynı anda bulunamayacağı gerçeği bize onların birbiri ardınca gerçekleştiğini gösterir. Öncelik-sonralık ilişkisi sınırlılığın, sonluluğun alâmetidir. Cismin yarısı hareket, yarısı ise sükûn halinde bir mekan ve zamanda akışı söz konusudur. Bu akışın değişim ve bozulmaya, boyunduruk halinde bulunmaya uygun bir yapıda gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca cisimde birleşme ve ayrışma, büyüme ve küçülme, aşınıp bozulma ve dağılma gibi belirtiler görülmektedir. "Söz konusu özellikler hem duyunun hem de aklın kanıtlamasıyla yaratılmıştır."[433]

Mâturîdî'ye göre ezelde hudûs iddiası da gerçeği yansıtmamaktadır. Hareket ve sükûnun birinin diğerinden sonra gerçekleşmesi ve cismin yapısal özellikleri ezelî olma iddiasını kökten sarsacak güçtedir. Mâturîdî'ye göre hâdislik acizlik ve muhtaçlık göstergesi olduğu gibi cismin kendisine yönelik dışarıdan gelen kuvvetleri ve aşınıp bozulmayı, değişmeyi engelleyememesi başkasına bağımlılığın işaretleridir. Onun ihtiyaç ve bağımlılığı, zarûret çemberi altında varlık sürdürmeyi hâdislikle özdeşleş-

[432] Mâtürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.
[433] Mâtürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.

tirdiği görülmektedir.[434] Neticede âlemin her unsurunda yaratılmışlığın, sonradan varlığa gelmenin âlametleri görülmektedir. Canlılar doğmakta, yaşlanmakta ve ölmektedir. Doğumu kendilerinin elinde olmadığı gibi ölümsüzlük de insanın elinde değildir. Cansız varlıklar insanın hâkimiyetine verilmiş durumdadır. Onların cismiyet özellikleri de hudûsun gerçekliğini kanıtlamaktadır. Âlem bütünüyle hâdis bir varlık olarak kadîm olan Allah tarafından yoktan var edilmiş ve varlığının sürekliliğini de O'na borçludur.

Evrende meydana gelen hârikulâde olay ve olgular karşısında insan, eserden müessire gitmek sûretiyle Yaratıcı'nın varlığına ve birliğine ulaşmakla sorumludur. Mâturîdî'nin insan tasavvuruna göre insan, Allah tarafından iyiyi kötüden ayırmasını bilen temyiz ehli bir varlık olarak dizayn edilmiştir. Eylemlerinden sorumlu olan insan mükellef olarak yaratılmıştır.[435] Bu yolda akıl, duyu ve haber onun yardımcısıdır. Mâturîdî'ye göre Allah'ın varlığı ve birliği apaçıktır. Allah'ın varlığına ve birliğine dair argümanların oluşumunda akıl, duyu ve haber yöntemleri birbiriyle uyumlu bir şekilde kullanılmıştır. Mâturîdî'ye göre insan, İslâm fıtratı üzerine yaratıldığı gibi Allah'a imana götüren kanıtlarla da donatılmıştır. İnsanoğlu hevasına uymamalı, imandan yüz çevirmemeli, enfûs ve âfakta Allah'ın işaretlerine odaklanarak akletmenin gereğini yerine getirmelidir. Akıl kişinin imanla mükellef olmasının ön şartıdır. Tefekkür ve istidlâl yolu, kişiyi imanın gereğine ulaştıracak unsurlardır.[436] Mâturîdî'ye göre; bütün delillere rağmen imandan yüz çeviren insan; fânî dünya

---

[434] Uluç, *İmâm Maturidi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 65-66.

[435] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 431.

[436] "İmanla mükellef olmak ancak aklın mevcudiyetiyle gereklilik kazanır, bunun yanında imanı oluşturan hususların mahiyetinin bilinmesi de yine aklın tefekkür ve istidlâli ile imkân dahiline girer; bu ise zihnin (kalbin) bir fonksiyonundan ibarettir; iman da aynı statüye dahildir." Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 721.

hayatında hakikatten uzakta karanlık bir yaşam sürecek, ahiret âleminde ise hüsrana uğrayanlardan olacaktır.[437]

3.4.3. Allah'ın Sıfatları

İslâm kelâmda Allah-âlem ilişkisi ilahî sıfatlar ve fonksiyonları üzerinden kurulur. Allah'ın sıfatları konusu kelâm ilminde merkezi bir öneme sahiptir. Tanrı'nın sıfatlarının tespiti ve mâhiyeti problemi, itikadî mezheplerin birbirlerine karşı farklı tutum sergilemesinde ve çeşitli ihtilafların oluşmasında belirleyici olmuştur. Duyuların idrak edemediği, aklın ise zâtını bütünüyle kavramaya güç yetiremediği bir varlığın tanınmasında ve ispat edilmesinde, O'na nispet edilen isim ve sıfatların çok önemli bir yeri vardır. Hz. Peygamber döneminde dinin kapsamında giren herhangi bir problem ortaya çıktığında bizzat vahyin elçisi tarafından çözüme kavuşturulmaktaydı. İlahî sıfatlar konusunda ihtilaflar, ancak sahabe döneminin sonlarına doğru ortaya çıkmıştır.[438] Kelâm bilginleri tarafından sıfatlar üzerinde birçok tartışma icra edilip muhtelif düşünceler üretilmiştir. Mezheplerin şekillenmesinde bu yöndeki tartışmalar da etkili olmuştur. Kur'ân'da ve hadislerde Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlardan hareket eden kelâmcılar, Allah'ın zâtını tüm noksan sıfatlardan tenzih eden bir hassasiyet içinde meseleye yaklaşmışlardır. Yaratıcı'nın yarattığı hiçbir varlığa benzemediğini, O'na nispet edilen sıfatların mutlak kemal üzere yorumlanması gerektiğini dile getirmişlerdir. Buna göre Allah'ın zâtına nispet edilen ve O'na yakışmayacak vasıflar ve manalar O'ndan nefyedilmelidir. Kelâm eserlerinde Allah'ın sıfatları, sübûtî ve zâtî, selbî (tenzîhî), fiilî ve haberî sıfatlar olmak üzere çeşitli başlıklar altında tasnif edilmiştir.[439]

---

[437] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 4/134-135,141-143.

[438] Hasan Nas, *Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 55.

[439] Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 153; Kara, *Filibeli Ahmed Hilmi'de Yeni İlm-i Kelâm Düşüncesi*, 147.

Sıfat sözlükte "nitelemek, bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak" anlamına gelmektedir. Sıfat kelimesi, kullanım alanına göre öznesi ve manasına yönelik değişim göstermektedir. Örneğin, kelâm ilminde sıfat "Allah'ın zâtına nispet edilen ma'nâ" anlamında kullanılmaktadır. Kelâm ilminde birçok meselede yoğun olarak kullanılan sıfat terimi, Kur'ân-ı Kerim'de yer almamaktadır. Kur'ân'da Allah'ın isimleri zikredilirken "esmâ" kavramı geçmekte, müşriklerin nitelemelerinden Allah'ı tenzih etmek bağlamında ise "vasıf"[440] kelimesi kullanılmaktadır.[441] Allah'ı yaratılmış varlıklardan ayırmak ve noksanlık ve acziyet içeren vasıflardan tevhid üzere Yaratıcı'yı tenzih etme prensibi, bütün kelâmcıların ana çizgisi olmuştur. Bu bağlamda kelâm âlimlerince Allah'ın zâtını hakkıyla kavramaya yönelik bir ilke esas alınmamış, "O'nun ne olmadığı" üzerine odaklanan tenzih merkezli bir yaklaşım geliştirilmiştir.[442] Nitekim Mâturîdî; özellikle Allah'ın zâtının duyularla idrak edilemeyeceğini, mâhiyetinin kavranamayacağını, dolayısıyla Allah'ın zâtını kavramaya ne akıl ne zihin ne de hayalin tasavvurunun yetmeyeceğini dile getirmiştir.[443]

Mâturîdî'nin düşüncesinde Allah'ı tanımanın yolu; duyulur âlemde (eş-şâhid) görülen yaratılış delilleri üzerinde tefekkür ederek akıl ve naklin de yardımıyla duyu ötesi âlemin (el-gâib) bilgisine ulaşmakla mümkündür. İnsan Allah'ı tanımak ve ispat etmek amacıyla sıfatların varlığına mecbur kılınmıştır. Âlem, cevherleri ve arazlarıyla birlikte Allah tarafından yoktan var edilmiştir. Bu yaratma fiili Allah'ın kudretine, iradesine ve ilmine delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerinin tab'an değil irade ile gerçekleştiği görülmektedir.[444] Fiilî sıfatlar

---

[440] "Allah onların isnâd etmekte oldukları vasıflardan münezzehtir." Mü'minûn 23/91.

[441] Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 307.

[442] Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 174.

[443] Nas, *Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı*, 57.

[444] Mātürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125-126.

Allah-âlem ilişkisinin izahında karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada sıfatlardan tamamen soyutlanmış bir zâtı insanın kavraması mümkün değildir. İlâhî isim ve sıfatların yaratılmış varlıklar için kullanılan sıfatlara telaffuz açısından zâhiren benzerlik göstermesi, gerçekte mana cihetinden bir benzerlik olduğunu göstermeyecektir. Çünkü tevhidin bir gereği olarak Allah'ın zâtına yakışmayacak vasıflar O'ndan nefyedilecektir.[445]

Sıfatların kabulü veya reddi kişinin Tanrı tasavvurunu doğrudan belirlemektedir. Örneğin; hây (daima diri olan), kâdir (her şeye gücü yeten) ve âlim (her şeyi bilen) sıfatları kabul edilmezse Tanrı onların zıttı olan manalarla (ölü, âciz, cahil) nitelenmiş olacaktır. Bu ise aklen fâsid bir iddiadır. Kemâl vasıflara sahip olmayan bir zâtın her yönüyle mükemmel ve harika bir yapıya sahip kılınmış ve nice hikmetlerle donatılmış bu büyük âlemi yaratması ve yönetmesi de imkânsızdır. Ayrıca kudreti yetmeyen yaratamaz, ilmi olmayan haberdar olamaz. Kâdim olmayan şeyin bir başlangıcı da var demektir. Yaratıcıyı eksiklik ve kusurlardan tenzih etmek, doğru bir Tanrı tasavvuruna sahip olmak için İlâhî sıfatlar insanın yardımcısı olma işlevini görür. Âlemlerin yaratıcısı olan Allah, mutlak kemal sahibi ve tüm noksan sıfatlardan münezzehtir. Dolayısıyla sıfatların kabulü naklen olduğu kadar aklın ilkelerince de zorunludur.[446] Allah'ın isim ve sıfatlarla nitelendirilmesi hem akıl hem de nakil cihetinden bir sakınca içermediği gibi bu konuda âyet ve hadislerde deliller mevcuttur. Mâturîdî, isimlendirme ve sıfatlandırma noktasında peygamberlerin ve kutsal kitapların ittifak halinde olduğunu, bu konuda şüpheye yer olmadığını belirtmektedir:

> Allah'ı kâdir, âlim, hay, kerîm, cevâd olmakla vasıflandırmak ve bunlarla isimlendirmek naklî ve aklî delillerin

---

[445] Uluç, *İmâm Maturidi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*, 159-160.

[446] en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 43-44; el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm (Mâtürîdî Kelâmının Özü)*, 93-94; en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 32-33.

> her ikisiyle de sâbittir. Naklî delil Kur'ân-ı Kerim'in ve diğer ilâhî kitapların getirip sunduğu âyetlerdir. Peygamberlerin ve diğer insanların hepsi söz konusu isimlerle Allah'ı isimlendirmiştir. Şu halde Allah, kendini tesmiye ettiği isimlerle gerçek manâda isimlendirilmiş, zâtını nitelidiği sıfatlara da aynı şekilde vasıflandırılmıştır.[447]

Filozoflar ile Mu'tezile mensuplarına göre; Allah'ın zâtına müstakil sıfatlar nispet etmek ulûhiyyet açısından birçok probleme yol açmaktadır. Allah'ın zâtıyla beraber ezelî sıfatlar kabul etmek, O'nun zâtında çokluğu (teaddüd) çağrıştırmakta ve tevhid ilkesine zarar vermektedir. Allah'ın sıfatlarını ispat edeyim derken, O'nu yaratılmış varlıklara benzeten, teşbih ve tecsime düşenler de bulunmaktadır. Bu tutum ise onların sıfat anlayışlarının bir yansımasıdır. Allah'ın zâtında çokluğu, bölünmeyi, benzeşmeyi çağrıştıran manâlar tevhid gereği O'nun zâtından tenzih edilmelidir. Allah'a nispet edilen manalar bir olan O'nun zâtına uygun bir şekilde yorumlanmalıdır. Bu bağlamda örneğin, Allah âlimdir, denilmelidir. Allah'ın ilim sıfatı vardır, O bundan dolayı âlimdir, düşüncesi ise doğru bir tasavvur değildir. Bütün sıfatlar Allah'ın zâtından ayrı manâlar olarak ve O'nunla kadîm (ezelî) varlıklar olarak kabul edilmemelidir.[448] Zira bunda tevhidin iptali söz konusudur. Bir Mu'tezilî olarak Zemahşerî, sıfatlar meselesinde mezhebinin genel yaklaşımını şöyle dile getirmektedir:

> Bil ki âlemin yaratıcısı, diğer varlıklardan farklıdır. O cisim, araz ya da herhangi bir şekilde bu ikisinin benzerinden değildir. Tüm varlıklar üzerine zâtı gereği/zâtı ile kâdirdir. Tüm bilinenleri zâtı ile bilir, zâtı gereği diridir, zâtı gereği işiten ve görendir. Bütün idrâk edilenleri idrâk edendir. Tüm bunlar O'nun zâtı gereği olup, bunları gerekli kılacak anlamlara (sıfatlara) bağlı değildir.[449]

---

[447] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125.

[448] Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 153-154.

[449] Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi)*, 36.

Filozoflardan Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd'e göre, Allah'ın sıfatları zât üzerine zâit değildir. Allah'ın sıfatları zâtıyla kâim manâlar da değildir. Sıfatlar Allah'ın zâtının kendisi kabul edilmelidir. Allah'ın zâtında birden fazla kadîmin varlığına (taaddüd-i kudemâ) bizi götürecek tasavvurlar reddedilmelidir. İslâm filozoflarının birçoğunun Allah'ın sübûtî sıfatlarını nefyettikleri görülmektedir. Onların genel telakkisinin tenzihî bir dille "Allah'ın ne olmadığı" üzerine yoğunlaştıkları bu bağlamda sıfatları nefyetme yoluna gittikleri anlaşılmaktadır.[450]

Mâturîdî'ye göre Allah'ın subûtî sıfatları; hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvindir. Fiilî sıfatları sıfatları ise; rızık verme, hıdayet, dalâlet, üstün kılma (tafdîl), ihsan, rahmet, bağışlama gibi sıfatlardır.[451] Allah'ın bütün sıfatları kendisine özgü anlamıyla eşsizdir. Sıfatların varlığı, tevhide zarar veren bir mâhiyet taşımamaktadır. Allah'ın zâti ve fiilî olsun bütün sıfatları ezelîdir. Allah'ın sıfatları zatının ne aynıdır ne de gayrıdır. Allah hiçbir sıfatını sonradan edinmiş ve onunla yetkinlik kazanmış değildir. Allah kâinatı yaratmadan önce hangi hal üzerine ise aynı hal üzerinedir. O'nun zâtında, değişme, başkalaşma ve kusur bulunmamaktadır. O, cisim ve cisme ait olan madde, sûret, zaman, mekan gibi cismiyyet içeren unsurlardan münezzehtir. Muhdeslik O'nun zâtına ilişemez. Allah bütün kemal sıfatlarıyla ezelî ve kadîmdir.[452]

Mâturîdî'nîn sıfat anlayışı, Ebû Hanife'nin düşünceleriyle bütünüyle örtüşmektedir. Ebû Hanife'nin tespit ettiği ve eserlerinde özlü bir şekilde dile getirdiği itikadî prensipler, başta Mâturîdî olmak üzere kendisinden sonra gelen bütün Hanefî-Mâturîdî geleneği derinlemesine etkilemiştir. Beyazîzade Ahmed Efendi,

---

[450] Koçar, *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*, 161.

[451] en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 32; Sa'düddîn et-Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 141.

[452] en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 32-33; Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 177.

Ebû Hanife'nin Allah'ın sıfatları meselesindeki düşüncelerini eserlerindeki ifadeleri bağlamında şöyle nakletmektedir:

> Allah, isimleri ve sıfatları ile ezelî ve ededidir. O'nun sıfat ve isimlerinden hiçbiri sonradan olmuş değildir. O'nun sıfatlarının tümü, yaratılmış varlıkların sıfatlarından farklıdır. Bu sıfatlar da: Hayat, semi', basar, ilim, kudret, irade ve kelâmdır. Fiilî sıfatlar: Yaratmak (tekvin), rızıklandırmak, meydana getirmek (sun') ve diğerleridir. Yüce Allah, yaratmasıyla ezelde hâliktir. Yaratma O'nun ezelî sıfatıdır. Sıfatlar zâtın ne aynı ne de gayrıdır. Allah'ın ezeldeki sıfatları sonradan olma ve mahlûk değildir. Değişme, farklılık ve halden hale geçiş (ahvâl) yaratılmışlar için geçerlidir. Kim onların mahlûk, sonradan olduğunu söyler veya bu hususta kararsız ve şüphe içinde olursa küfre düşmüştür.[453]

Eş'arîler ile Mâturîdîler zâtî ve sübûtî sıfatların kabulü ve ezelî olması noktasında uyuşmaktadırlar. Ancak fiilî sıfatlar konusunda ayrışmışlardır. Eş'arîler'in fiilî sıfatları ilim, kudret ve irade sıfatları kapsamında değerlendirdikleri ve ayrı bir sıfat kapsamına almadıkları görülmektedir. Eş'arîlere göre fiilî sıfatlar kadîm değildir, hâdistir. Mâturîdî ise onların bu anlayışını aklî ve naklî delillerle eleştiriye tabi tutmuştur.[454] Ayrıca Eş'arî düşünceye göre tekvîn, zâti sıfatlar içinde ayrı bir sıfat olarak kabul edilmemiştir. Tekvîn itibârî bir durum olarak, ancak kudret sıfatının ikinci taalluku olarak kabul edilmelidir. Eş'arî mezhebine mensup âlimlerden İmam Gazzâlî,[455] Fahreddin Râzî[456] ve Taftazânî[457] tekvîn sıfatını; itibâri bir durum olarak kudret sıfatının hususî taallukunun ortak ismi kabul etmişlerdir. Tekvîn

---

[453] Beyazîzade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, 95,106.

[454] Nas, *Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı*, 36.

[455] Gazzâlî, *Kavâidu'l-Akâid ve Mukaddimetü'z-Zebîdî*, 52,130.

[456] Fahreddin Râzî, *Kelâm'a Giriş (El-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakultesi Yayınları, 1967), 179.

[457] et-Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, 192.

sıfatı, Eş'arîler ile Mâturîdîler arasındaki temel görüş farklarından birisidir.[458]

Mâturîdî'ye göre var olmak vakitleri geldiğinde Allah âlemin bütün cüzlerini dilediği şekilde yaratıp şekil verir. Her şeyi layık olduğu hal üzere yaratır. Parçadan bütüne bütün âlemde Allah'ın ilminin ve hikmetinin işaretleri gözükmektedir. İşte Mâturîdî, Allah'ın âlemde var olma vaktinde meydana getirme ve yaratma durumunu tekvin sıfatıyla ilişkilendirmiştir. Mâturîdîlere göre Allah'ın âlemi yaratmadan önce de yaratıcı olduğu bir gerçektir. Aksi halde yaratma gücünü daha sonra kazanmış olduğu iddia edilir. Bu ise uluhiyyet açısından kabul edilemez. Çünkü değişme, zaman içinde mükemmelleşme, kemâle sonradan erme gibi şeyler noksanlık ve acziyet içeren şeylerdir. Yaratılmış varlıklara ait özellikler Allah'ın zâtından tenzih edilmelidir. Neticede tekvîn Allah'ın ezeli sıfatlarından birisidir.[459]

Mâturîdî bu noktada tekvîn-mükevven ayrımına gitmektedir. Allah'ın yaratma sıfatının ezelî olması demek yarattığı mahlûkâtın da ezelî olmasını gerektirmez. Nesefi, Eş'arîler'in "tekvîn ve mükevven birdir" şeklindeki düşünceleri olduğunu nakletmekte ve bunu aklen muhal kabul etmektedir. Tekvîn ile mükevvenin bir olduğuna hükmetmek, yaratma ile yaratılanın, vurma ile vurulanın, kırma ile kırılanın aynı olduğuna hükmetmek gibi yanlış bir iddiadır. Allah daha yaratmadan ve yaratıklarına rızık vermeden de Hâlık ve Rezzâk diye isimlendirilir. Tekvîn, meydana gelmenin kendisine bağlı olduğu bir sıfattır. Âlemin ve onun her bir parçasının var oluş vaktinde yaratılmasıdır. Bu durum irade sıfatının var olma vakti geldiğinde irade olunanlara taalluk etmesine benzemektedir. Neticede tekvîn ve mükevven birbirinden ayrı şeylerdir. Allah'ın tekvîn sıfatı, yok olanı yokluktan varlığa çıkarmasıdır. Bu bağlamda tekvîn, Allah'ın hayat, ilim, kudret, semî ve basar gibi

---

[458] Özgen, *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*, 232-233.
[459] et-Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, 187.

her zaman zâtıyla birlikte bulunan (kaim bî zâtihi) bir sıfatı kabul edilmelidir.[460]

Mâturîdî'nin kelâmî düşüncesinde sıfatlar çok önemli işlevlere sahiptir. Allah-âlem ilişkisi ve Allah-insan ilişkisini izah etme ve anlamlandırmasında sıfatlar belirleyicidir. Allah'ın dilediği şekilde ve dilediği zamanda bir şeyi yaratması irade sıfatının göstergesidir. Allah'ın ilim sıfatı eserlerinden okunabilmektedir. Kudreti olmayanın bu âlemi yaratmaya da güç yetiremeyeceği açıktır. Allah tasavvurunun oluşumunda sıfatlar insana kolaylık sağlamaktadır ve yardımcı olmaktadır. İslâm kelâm mezheplerinin isim ve sıfatlara derinlemesine yer vermesi gerçekçi ve pratik temellere dayanmaktadır. Allah'ın kelam sıfatı ile kullarına peygamberler gönderip vahiy yoluyla onlarla iletişime geçmesi arasında doğrudan bağlantı vardır. Allah'ın kendisine dua edilen ve kullarına icabet eden bir yaratıcı olduğunu sıfatlar yoluyla idrak etmekteyiz. Allah'ın sıfatları O'nun âlemde her an tasarruf sahibi olduğunun teminatıdır. Mâturîdî'nin uluhiyet tasavvurunda Allah, kudret, ilim ve hikmet sahibi olan ve her an âlemle ilişkisi bulunan kâdîr-i mutlak ve fâil-i muhtârdır. Âlemle ilişkisinde illet, hikmet ve adalete değer veren ilkeli bir Tanrı'dır. Allah, insanları hak ile yaratan, onlara iyiliği emreden, kötülükten nehyeden, mahlukunu başıboş bırakmayan bir yaratıcıdır. İslâm düşünce tarihinde Mâturîdî'nin Allah tasavvuru, dinin anlaşılması ve yorumlanmasında akıl-vahiy ilişkisi bağlamında kurduğu dengeli yapısıyla dikkat çekmekte ve nitelikli bir çizgiyi temsil etmektedir.[461]

Mâturîdî'nin düşüncesinde Allah-âlem ilişkisi hudûs nazariyesi ile izah edilmektedir. Bu düşünceye göre âlem hammaddesi ile birlikte Allah'ın kudreti, iradesi ve ilmiyle yoktan var edilmiştir. Âlemin yoktan var edicisi Allah olduğu gibi, evrenin

---

[460] en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*, 51-52; en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 33.

[461] Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 181.

sürekliliği ve yönetimi de Allah'ın irade ve kudretine bağlı kılınmıştır. Allah her an âlem üzerinde tasarruf sahibidir, her an yaratmaya ve yönetmeye devam etmektedir. Dilediğini dilediği zaman yok etme veya var etme kudretine ve iradesine de sahiptir. Allah'ın âlemle ilişkisinde ilim, hikmet ve adalet hüküm sürmektedir. Mâturîdî'nin tasavvurunda Tanrı; ilkeleri olan ve başıboş iş yapmayan, yaptığını ve yarattığını hikmet ve ilim üzere yaratan bir ilahtır.

Mâturîdî, Fârâbî'nin metafiziğinde savunduğu sudûr teorisini, tevhide aykırı batıl bir düşünce olarak yorumlamakta ve sert bir dille eleştirmektedir. Allah âlemi zorunlu olarak değil irade ve kudretiyle yaratmıştır. Onun kelâmî düşüncesinde Allah'ın âleme tesiri dolaylı değil doğrudandır. O'nun ilmi her şeyi kuşatmıştır. Allah zatında ve sıfatlarında benzeri ve ortağı bulunmayan, tek olan, mutlak yetkin bir varlıktır. Allah'tan başka kadîm varlık bulunmamaktadır. Bu bağlamda âlem hadistir. Tevhid üzere Allah'ın birliğini vurgulayan Mâturîdî, Tanrı ile âlem arasını keskin hatlarla ayırmakta ve âlemin yaratıcısına bağlı ve muhtaç olduğunu dile getirmektedir. Allah ile âlem arasında Tanrı-mahluk ilişkisi vardır. Tanrı yarattığı mahlukun özelliklerinden münezzehtir. Mâturîdî'nin varlık tasavvuru kadîm varlık (Allah)-hadis varlık (âlem) ayrımına dayanmaktadır. Allah-âlem ilişkisini ise klasik kelâm geleneğinin temel düşüncesiyle uyumlu bir şekilde hudûs nazariyesiyle açıkladığı görülmektedir. Bu kapsamda Mâturîdî ile Fârâbî'nin öne sürdüğü metafizik yapı birbirinden farklı iki düşünce ekolünü temsil etmektedir.

4. FÂRÂBÎ ve MÂTURÎDÎ'DE ALLAH ve ÂLEM ANLAYIŞININ MUKAYESESİ

Çalışmamızın bu bölümünde, İslâm düşünce geleneğinin iki önemli siması olan Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine dair düşünce ve tasavvurları karşılaştırmalı bir şekilde incelenecektir. Her iki düşünürümüzün düşünce dünyaları içinde vardıkları sonuçlar ile kurdukları metafizik yapı arasında birbiriyle uyuşan ortak noktalar bulunmakta olduğu gibi, beslendikleri kaynaklar, dayandıkları entelektüel zemin, epistemolojik ön kabuller ve metodolojik ilkeler ve tercihler açısından da birtakım farklılıklar taşımaktadır. Tanrı-âlem ilişkisine dair vardıkları sonuçlar itibariyle bu iki Müslüman düşünürün birbirine zıtlıklar içeren görüşleri, yalnızca metafizik düzlemde kalmamakta, aynı zamanda insanın âlemdeki yeri, Allah-insan ilişkisi, dini yorumlama biçimi ve kişinin eylemlerindeki sorumluluğu açısından da belirleyici olmaktadır. İki düşünür de Allah'ın varlığını ve birliğini zorunlu kabul etmekle birlikte, Allah'ın sıfatları, mâhiyeti, fiilleri, âlemle ilişkisi ve yaratma biçimi konusunda farklı sonuçlara varmışlardır. Bu bağlamda biz çalışmamızda onları beş başlıkta mukayese ettik. Fârâbî ve Mâturîdî'nin düşüncelerini incelerken, beslendikleri kaynaklar ve kullandıkları yöntemleri göz önünde bulundurarak bunları; Allah tasavvuru, âlem anlayışı, hudûs nazariyesi, sûdur teorisi ve süreklilik, inâyet, ilahî hikmet ve kötülük problemi ve nedensellik tasavvuru başlıklarında ele aldık.

Bir filozof olarak Fârâbî'nin özgün felsefî ve aklî perspektifi ile bir mütekellim olarak Mâturîdî'nin, aklı doğru bilginin ölçütü kabul eden kelâmî ve vahiy temelli yaklaşımı, İslâm düşünce tarihinde iki farklı epistemolojik dünya görüşünün mümtaz temsilcileridir.

4.1. Allah Tasavvuru

İslâm düşüncesinde Allah tasavvuru merkezi bir öneme sahiptir. Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah tasavvurunu incelediğimizde, her iki düşünürün de mensubu oldukları felsefe ve kelâm geleneğinin genel çerçevesini yansıtmakta olduğunu görüyoruz. Fârâbî'ye göre insan ancak akıl yoluyla hakikatin bilgisine ulaşabilir. İnsanın yetkinliği gerek felsefî bağlamda gerekse dini anlama ve yorumlama noktasında akıl yoluyla açığa çıkacaktır. İnsan akıl yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilir. Ona göre ma'rifetullah'ın ölçüsü akıldır. Fârâbî, Tanrı'nın varlığını ve birliğini varlık, zorunluluk, yetkinlik ve mükemmellik kavramları bağlamında ele almaktadır. Varlığın ilkesi ve gayesi Tanrı'dır.[462] Kişi, Tanrı'nın özü gereği zorunlu varlık olduğunu, varlığının bir sebebi ve başlangıcı olmadığını, ruhunda ve fıtratında kuvve halinde dercedilen ve yerleştirilen şeyler yoluyla ve doğrudan doğruya (evveliyyen) bilmek suretiyle kavrama kapasitesine sahiptir.[463] İnsan aklı sebep ve sonuç zincirlerini takip ederek en sonunda bir ilk sebebe ulaşır. Bu ilk sebep varlıkların başlangıcı ve düzenin kaynağı olan Allah'tır. Fârâbî'nin ma'rifetullah anlayışına göre toplumun her kesimi bu yetkin akıl yürütme ve kavrama düzeyine sahip değildir. Yetkin bireyler akıl yoluyla Allah'ı bilme kapatisesine sahip olsa da, toplumların geniş kesimleri bu entelektüel seviyeye ulaşamayabilir. Dolayısıyla peygamberlik ve vahiy insanlığın saadeti, toplumun düzeni, kurtuluşu ve hikmete uygun yaşaması için vazgeçilmez bir unsurdur.

Mâturîdî'nin kelâmî düşüncesine göre de ma'rifetullah'ın ölçüsü akıldır. Vahiy sahih akılla çelişmemektedir. Dolayısıyla vahiy aklı teyit etmekte, beslemekte ve tamamlamaktadır. Aklın dini anlama ve yorumlama noktasında da belirleyici rolü bulunmaktadır. Bu kapsamda Fârâbî ve Mâturîdî'nin düşüncelerinde ortak yönler bulunmaktadır. Her ikisinin de bağlı bulunduğu disiplin çerçeve-

---

462 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.

463 Aydınlı, *Fârâbî*, 74.

sinde aklı belli sınırlar dahilinde yetkin bir otorite olarak kabul ettiği görülmektedir. Akıl her iki düşünürde de vazgeçilmez bir bilgi edinme aracıdır. Hakikate ulaşmak için insanın sahip olduğu temel ölçüt akletme kapatisesinde yatmaktadır. Felsefî ve kelâmî sistemlerinde akla verdikleri yetki açısından benzer yönler bulunmasına rağmen, bunun Tanrı tasavvurlarına yansıması, farklı perspektiflerde gerçekleşen ayrımlara yol açmıştır. Ayrıca akıl anlayışlarında, aklın mâhiyeti noktasında da farklı düşüncelere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Nitekim kelâmcıların akıl yürütme biçimini Fârâbî, yetkin akıl düzeyi olarak da görmemektedir. Ona göre kelâmcıların önermeleri retorik ve cedel düzeyinde olup burhânî seviyeye ulaşamamaktadır. Evrensel bilginin ispatı da yine kavram düzeyinde felsefî akıl yürütmeyle elde edilebilir.

Fârâbî, bağlı bulunduğu Yeni Eflatuncu felsefe geleneği penceresinden Tanrı meselesine yaklaşmış ve kendisine özgü bir tasavvur geliştirmiştir. Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun oluşumunda; İslâm dininin tevhid merkezli tenzih düşüncesi etkili olduğu gibi, Yunan felsefesinin büyük filozoflarından Platon ve Aristoteles'in ve onları birbiriyle uzlaştıran ve sudûr teorisiyle yeni bir Tanrı tasavvuru geliştiren Plotinos'un düşüncelerinin de tesiri büyük olmuştur. Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun oluşumunda; Platon'un kaos halindeki âleme şekil verip onu düzenleyen, mutlak iyi olarak tanımladığı mimar tanrı anlayışının[464] üzerine; Aristoteles'in âleme ilk hareketi veren, ancak devinmeyen devindiricisi, evrenin arzu nesnesi ve gayesi olarak, ancak kendi zâtını düşünen, akleden ve akledilen, gayri cismani bir cevher ve akıl olarak öne sürdüğü Tanrı tasavvurunun[465] geliştirildiği görülmektedir. Bu kapsamda Plotinos'un sıfatlardan soyutlanmış bir şekilde tasavvur ettiği, sudûr teorisi bağlamında eşyaya hayat ve varlık veren Tanrı tasavvurunun[466] eklemlendiği, bunun

[464] Platon - Conford, *Platon'un Kozmolojisi Timaos Çevirisi ve Açıklaması*, 30.
[465] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 381,383,385,391.
[466] Plotinos, *Enneadlar*, 299; Aristoteles (?), *Üsûlûcya (Aristoteles'in Teolojisi)*, 86.

üzerine Fârâbî tarafından sudûr teorisi temelinde İslâm'ın tevhid ilkeleriyle özgün bir şekilde şekillendirilmiş, yeni bir felsefî Tanrı tasavvurunun geliştirdiği görülmektedir.

Mâturîdî ise filozofların Tanrı tasavvurlarına eleştirel bir dille yaklaşmıştır. Ona göre filozoflarca ortaya konan Tanrı anlayışları, İslâm dininin belirlediği esaslarla çatışmaktadır. İslâm filozoflarına göre, Allah'tan başka kadîm varlık kabul edilmekte olduğu gibi Allah'ın sıfatları da reddedilmektedir.[467] Tevhid ehlinin iman ettiği tasavvura göre; Allah; zâtı ve sıfatlarıyla eşi, benzeri ve ortağı olmayan bir tek ilahtır. Allah âlemi, ilmi, iradesi ve kudretiyle hikmet üzere yaratmıştır. O'nun ilmi bütün âlemi kuşatmıştır. Allah-âlem arasında doğrudan bir ilişki vardır. Evrenin yaratıcısı ilmi ve hikmetini âlemin her parçasına yansıtmıştır. Tanrı âlemi zorunlu olarak değil, iradesiyle yaratmıştır. Ayrıca yaratılış süreci de devam etmektedir. Allah âlemi yaratıp bir köşeye çekilmiş değildir. Dolayısıyla Tanrı âlemde her an tasarruf sahibidir, varlıkları yaratmaya ve yönetmeye devam etmektedir.[468] Mâturîdî'nin Allah tasavvuru, klasik kelâm geleneğinin teolojik perspektifini yansıtmakta iken Fârâbî'nin tasavvuru Meşşaî felsefenin Tanrı düşüncesini ileri sürmektedir.

Allah'ın sıfatları konusunda iki düşünür arasında ciddî farklılıklar görülmektedir. Fârâbî'ye göre Tanrı cevheri gereği zorunlu varlıktır. O'nun zâtı bir sebebe muhtaç değildir. O İlk Sebeptir, İlk Nedendir, mutlak basitlik içinde mükemmel bir varlıktır. Her türlü çokluk, O'nun zâtından tenzih edilmelidir.[469] Bu bağlamda Allah hakkında din diliyle kullanılan sıfatlar mecazi bir şekilde anlatılmalıdır. Allah'ın sıfatları zâta özdeş kabul edilmelidir. Aksi tasavvurlar O'nun basitliğine ve birliğine gölge düşürür. Fârâbî, Allah'ın zâtının insan tarafından daha yakından tanınması açısından isimlerin ve sıfatların kaçınılmaz olduğu-

[467] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 298-302.
[468] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125-128.
[469] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46-48.

nu vurgulamaktadır. Ancak sıfatlar ve isimler Tanrı'nın zâtında ve cevherinde çokluğu çağrıştırmayacak şekilde anlaşılmalı ve mutlak birliğine aykırı manâlar Tanrı'dan tenzih edilmelidir. Bu bağlamda Fârâbî, bütün mümkün varlıkların varlığını kendisinden aldığı zorunlu varlığı; evvel, ilk mevcut, ilk sebep gibi felsefî sıfatlarla tavsif etmektedir. Tanrı'nın zâtı, maddeden, cisimden ve cisme ait unsurlardan uzaktır ve hiçbirine benzememektedir. Maddeden uzak olan varlık ise akıl olarak isimlendirilmelidir. Dolayısıyla Allah akıldır, âkildir ve mâ'kûldur.[470]

Tanrı yetkinliğin en üst düzeyine ezelî olarak sahiptir. O'nun zâtında hareket, değişme, kemâle sonradan erme gibi kusurlar ve eksiklikler bulunmaz. Kutsal metinlerdeki Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar da zâhiri üzere anlaşılmayıp, sembolik bir dille yorumlanmalıdır. Hakikatın bilgisi de felsefî yetkinleşme ile elde edilir. Bu bağlamda mutlak varlık olan Allah'ın isimleri ve sıfatları cevherine yakışacak manalarla yorumlanmalıdır. Kelâm ilminin sıfatlara yönelik klasik yaklaşımını, zorunlu varlığın cevherine yakışmayan manâlar içeren ve bu yönüyle aklın verileriyle de çelişen eksik bir tasavvur olan gören Fârâbî, doğru Tanrı tasavvurunun ancak felsefî yöntemle burhan düzeyine yükselen filozoflarca geliştirildiğini düşünmektedir.

Mâturîdî ise, Allah'ın isim ve sıfatlarla nitelendirilmesinin aklî ve naklî delillerle sabit olduğunu belirtmektedir. Eğer insan isim ve sıfatlarla Tanrı'ya yaklaşma yolunu kendisine kapatırsa, Allah'ın varlığına ve birliğine götüren yolları da yadsıyor, demektir. Çünkü isim ve sıfatlardan tamamen soyutlanmış bir zâtı, insanın kavrama imkânı bulunmamaktadır. Allah salt zihnî bir varlık değildir, zâtının zihin dışında da bir gerçekliği vardır. Var olan bir şeyin tezahürleri ve tesirleri ilgili varlığı tanımak için önemli vasıtalardır. Allah'ın âlemdeki tesirleri de insan için kıymetli ve anlamlı vasıtalardır. Kâinatın yaratıcısı ve müdebbiri olan Allah'ın fiillerinde hikmet ve ilim üzere olduğunu belirten

[470] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 56-58; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 46.

Mâturîdî, yaratıcının zâtına ve birliğine kılavuzluk edecek delillerin okunmasında ve temellendirilmesinde sıfatların rolünün büyük olduğunu vurgulamaktadır.[471]

Mâturîdî'ye göre Allah'ın subûtî sıfatları; hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvindir. Fiilî sıfatları sıfatları ise; rızık verme, hıdâyet, dalâlet, üstün kılma (tafdîl), ihsan, rahmet, bağışlama gibi sıfatlardır.[472] Allah'ın bütün sıfatları kendisine özgü anlamıyla eşsizdir. Sıfatların varlığı, tevhide zarar veren bir mâhiyet taşımamaktadır. Allah'ın zâti ve fiilî bütün sıfatları ezelîdir. Allah'ın sıfatları zâtının ne aynıdır ne de gayrıdır. Allah hiçbir sıfatını sonradan edinmiş ve onunla yetkinlik kazanmış değildir. Allah kâinatı yaratmadan önce hangi hal üzerinde ise âlemi yaratmasından sonra da aynı hal üzerindedir. O'nun zâtında ve sıfatlarında değişme, başkalaşma ve kusur bulunmamaktadır. O, cisim ve cisme ait olan madde, sûret, zaman, mekân gibi cismiyyet içeren unsurlardan kesinlikle münezzehtir. Muhdeslik O'nun zâtına ilişemez. Allah bütün kemal sıfatlarıyla ezelî ve kadîmdir.[473]

Mâturîdî, Allah'ın birliğinin ispat edilmesinde eserden müessire gitmek suretiyle aklî delillerle çeşitli argümanlar ileri sürmektedir. Tevhidin ispatlanmasında sıfatların pozitif rolü vardır. Allah'ın isimlendirilmesinde ve sıfatlandırılmasında ölçünün akıl değil nakil olduğunu belirten Mâturîdî; Allah'ın isim ve sıfatlarını nefyeden filozofların hakikatte Tanrı'yı bütün sıfatlardan soyutlamadıklarını, kendilerine özgü aklî çıkarımlar yaparak Tanrı'ya çeşitli manalar nispet ettiklerini belirtmektedir. Filozoflar ona göre sıfatlara yönelik yaklaşımlarıyla kendi içlerinde çelişkiye düşmektedirler. Bu bağlamda Fârâbî'nin de Mâturîdî'nin bahsettiği sınıfa girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî, yaratıcıya zorunlu varlık, ilk sebep, ilk mevcut, akıl gibi çeşitli manalar

---

471 Nas, *Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı*, 131-133.

472 en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 32; et-Taftazani, *Şerhu'l Akaid*, 141.

473 en-Nesefî, *Matüridi Akaidi*, 32-33; Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 177.

nispet etmektedir. Bu manaları da bir olan Tanrı'nın zâtıyla özdeş kılmaktadır. Mâturîdî ise aklî çıkarımlar yoluyla Allah'a isim ve sıfat nispet edilemeyeceğini, bu yolun, ancak vahiy ve peygamber aracılığıyla dile getirilebileceğini düşünmektedir. Ona göre akıl isim ve sıfatları belirleyip tespit etmekte yetersizdir. Duyuların duyu ötesi (gayb) bir varlığı idrak etmeye tâkat yetiremeyeceği ve aklın da tüm noksan sıfatlardan münezzeh olan aşkın bir varlığın zâtını bütünüyle kavrayamayacağı açıktır. Dolayısıyla vahiy aklın sınırlarını aşan bu gibi metafizik konularda tek otoritedir. Mâturîdî ve Fârâbî'nin; Allah'ı tanıma noktasında felsefî, kelâmî veyahut dinî olsun her türlü boyutta yaratıcıya insanın anlayabileceği kelimelerle sıfat (mana) nispet etmesinin gerekliliğine yönelik vurgusu ortak noktalardan birisidir. Her iki düşünür de, aciz ve noksan sıfatlarla kuşatılmış bir canlı olarak insanın, mutlak yetkinliğe sahip bir yaratıcıya mana nispet etmesinin zorunluluğuna hükmetmiştir.[474]

Bir diğer önemli ortak nokta da, her iki düşünürün de Allah'ın zâtını yaratılmışlara benzetmeme ve acizlikten, hareket, değişim ve dönüşümden, her türlü noksan sıfatlardan, maddeden ve mekandan, cismiyet özelliklerinden Tanrı'nın zâtını tenzih etme hassasiyetiyle meselelere yaklaşmalarıdır. Felsefe ve kelâmın bu iki öncü Müslüman düşünürü için Tanrı en mükemmel ve en yetkin varlıktır. Ancak onların yetkinlik anlayışında farklılar da bulunmaktadır. Örneğin; Fârâbî için irade etmek, tercihler arasından birisini seçmek gibi şeyler yetkinlik ifade etmezken, Mâturîdî için irade sıfatı ulûhiyet açısından vazgeçilmez bir ilkedir. İrade sıfatı dikkate alınmadıkça dinin en temel esası olan tevhid, Allah'ın birliği, muhtâriyeti, âlemdeki hükümranlığı, kudreti, ilmi ve hikmeti, dolayısıyla ulûhiyeti tehlikeye girer.[475] Fârâbî ve Mâturîdî'nin Tanrı'yı överken ve tenzih ederken bile meseleye çok farklı açılardan yaklaştığı görülmektedir. Biri için

---

[474] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 62-66; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205-206.
[475] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 126-127.

övgü vesilesi olan bir mana, diğeri için ise nakısa kabul edilebilmektedir. Her iki düşünürün de birçok noktada bambaşka sonuçlara varmalarına rağmen, neticede her ikisi de Allah'ı tevhid üzere şanına yakışır bir şekilde tanımanın önemine vurgulamakta ve Tanrı'ya çeşitli manalar nispet ederken yoğun bir tenzihî duruşun gereğine inanmaktadır.

Fârâbî'nin felsefî ve akıl temelli düşüncesi ile Mâturîdî'nin kelâmî bir dille inşâ ettiği akıl-vahiy bütünlüğüne dayanan perspektifi, İslâm düşüncesinin zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesinin yanında, iki ayrı metafizik ve epistemolojik dünya görüşünü yansıtmaktadır. Bu bağlamda Mâturîdî'nin Tanrı tasavvuru; klasik kelâm geleneğinin zâtı ve sıfatlarıyla âlem üzerinde doğrudan tesir eden, müdebbir ve fâil-i muhtâr olarak benimsediği Tanrı fikrini yansıtırken, Fârâbî; klasik Meşşâî felsefenin bir metafizik illet olarak, âlemdeki nedensellik zincirinin ezelî kaynağı ve zorunlu ilk sebebi olarak kabul ettiği mûcib bi'z-zât kabul ettiği bir Tanrı düşüncesini yansıtmaktadır.

4.2. Âlem Anlayışı

Allah tasavvuru ile âlem tasavvuru arasında doğrudan bir ilişki vardır. Kişinin Allah tasavvuna bakarak âlem tasavvurunu da belli ölçüde anlayabiliriz. Biri diğerini belirleyip şekillendirmekte ve genel çerçevesine tesir etmektedir. Fârâbî ve Mâturîdî'nin âlem anlayışları da benimsedikleri Allah tasavvurları üzerine inşâ edilmiş gözükmektedir. Bu bağlamda Fârâbî'nin Tanrı'nın mahiyeti ve âlemle ilişkisi konusundaki tasavvuru, felsefî bir düzlemde evrenin ontolojik statüsünü ve genel işleyiş biçimini belirleyen temel ilkeleri de tayin etmiştir. Fârâbî'nin âlem anlayışı; varlık kavramı üzerinde inşâ ettiği zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımına dayanmakta ve sudûr teorisi üzerinde yükselmektedir. Fârâbî'nin benimsediği sudûr sisteminde; kozmolojik hiyerarşi içinde, mertebeler arasında aklî bir düzen, semâvî akıllar arasında muhteşem bir uyum ve ahenk hüküm sürmektedir.

Âdeta sistemin bütününde felsefî nedensellik ve zorunluluk zinciri kendisini göstermektedir.

Fârâbî, âlemde mevcutların ilkelerini altı sınıfa ayırmaktadır. Cisimleri ve arazları kaim kılanın bu ilkeler olduğunu belirten Fârâbî, her bir sınıfı altı büyük mertebeye ayırmaktadır. Buna göre Tanrı bütün mevcutların ilk sebebi ve kaynağı olarak birinci mertebededir. Tanrı, bir ve tek olan, varlığının sebebi, başlangıcı ve sonu olmayan ezelî bir varlıktır. Birinci mertebede olan Tanrı, madde ve cisim değildir. Cevheri bölünmeyen, zâtı bileşik olmayan basit bir varlıktır. Diğer bütün mertebelerde olan varlıklar özleri gereği basit değildir, bileşik bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla sadece İlk Sebep olan Tanrı'nın zâtında çokluk bulunmaz, diğer her şeyde çokluk bulunmaktadır. Fârâbî bu bağlamda Tanrı'yı kendisine en yakın varlıklardan ikincilerden de tenzih etmektedir. Fârâbî'nin "ikinciler, rûhâniler, melekler" diye ifade ettiği[476] ikinci sebepler ikinci mertebededir. Daha aşağıda Faal Akıl üçüncü mertebede, nefis ise dördüncü mertebededir.[477]

Aristoteles'in felsefesinde önemli bir yeri olan madde-sûret teorisi Fârâbî tarafından sudûr sistemine özel olarak yerleştirilmiştir. Bu kapsamda sûret beşinci mertebeye, madde ise altıncı mertebeye yerleştirilmiştir. Zikredilen bu altı ilkede ilk üç mertebede bulunanlar cismânî varlıklar değildir. Buna göre Fârâbî'nin sudûr şemasında yer alan Tanrı, İkinciler ve Faal Akıl ne cisimdir ne de cisimdedir. Diğer üç mertebede bulunan nefis, sûret ve madde cisimde bulunur, ancak zatları cisim değildir.[478] Fârâbî'nin sisteminde yukarıdan aşağıya doğru hiyerarşik bir düzen vardır. Cisimleri altı sınıfa ayıran Fârâbî, âlem dediğimiz bu varlıklar bütününü yukarıdan aşağıya doğru mertebesine göre şöyle sıralamaktadır:

---

[476] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 72.
[477] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16-18.
[478] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16-18.

> Cisimler ise altı sınıftır: Semâvî cisim, akleden hayvan, akletmeyen hayvan, bitki, mâdenî cisim ve dört unsur. Cisimlerin bu altı sınıfının bir araya gelmesinden oluşan bütün de âlemdir.[479]

Fârâbî, âlemde bulunan mevcutlardaki çokluğun ve çeşitliliğin bir olan Tanrı'dan nasıl çıktığı problemine cevap aramaktadır. Bu soruna verilecek cevabın Tanrı'nın zâtında çokluğu ve bileşikliği çağrıştırmayacak bir nitelikte olması gerekmektedir. Aksi halde Tanrı'nın âlemle ilişkisi aklî bir zeminde açıklanamaz ve kişiyi yanlış tasavvurlara götürebilir. Tanrı'nın bölünmeyen mutlak basit bir cevhere sahip olduğu, en yetkin, en mükemmel varlık olduğu, dolayısıyla bütün mevcudata varlık verdiği açık seçiktir (bedîhî). Buna göre sudûr şemasında gerçekleşen akışta, sıra düzeni varlık bakımından en yetkin olandan başlamalıdır. Çünkü ancak bu takdirde Tanrı'ya İlk Sebep ve İlk Mevcut dememizin aklî bir temellendirmesi yapılabilir. Ayrıca Fârâbî, Tanrı'nın cömertliğini de mevcûtların O'ndan belli bir sıra düzeni içinde taşmasına/feyzetmesine dayandırmaktadır. Tanrı'nın zâtı öyle bir cevherdir ki, kendisinden bütün mevcutlar taştığında her birisi mertebelerine göre sıra düzenine girerler. Feyz sürecinde Tanrı'dan aşağıya doğru sıralanan mevcutlar ve mertebeler arasında ihmal edilen hiçbir varlık yoktur. Dolayısıyla her mevcut, sudûr sürecinde mutlak varlık olan Allah'tan hak ettiği payı âdil bir şekilde almaktadır.[480] Fârâbî'nin düşüncesinde âlem bütünüyle mümkün varlıktır, varlığı kendinden değildir. Bütün mümkünler zorunlu varlığın cevherinden taşarak/feyzederek ve O'nun yetkinliğinden hak ettiği payı eksiksiz bir şekilde alarak sudûr sürecindeki mertebelerine göre bir konum elde ederler. Bu sayede Fârâbî, Tanrı'ın Zorunlu Varlık oluşunu, İlk Sebep olmasını, cömerliğinin nihayetsizliğini ve her şeye hak ettiği payı vermesiyle cevherinin âdil olduğunu temellendirmiş olmaktadır.[481]

---

[479] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.
[480] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 76-77.
[481] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 78.

Fârâbî, sudûr sistemindeki mevcutların her birinin birbiri içinde uyum, irtibat ve intizam içinde oluşunu yine Tanrı'nın en yetkin varlık oluşuna bağlamaktadır. Ayrıca ilginç bir biçimde bu uyum ve düzen sürecinin zorunlu olarak gerçekleştiğini de düşünmektedir:

> O'nun cevheri öyle bir cevherdir ki, mevcutlar O'ndan kendi mertebelerine göre sıralanmış olarak meydana geldiğinde, birbirleriyle tam bir uyum, bağlılık/irtibat ve düzen/intizam içerisinde olmaları zorunlu olur ki, böylece çok sayıdaki şeyler tek bir bütün haline gelir ve tek bir şey gibi olur.[482]

Yeni Eflatuncu filozoflar, Platon'un idealarını ilahî aklın içine taşıyarak onları Tanrı'nın ilmi kapsamında değerlendirmişlerdir. Sudûr teorisi Tanrı'dan en aşağı mertebedeki ay altı âlemdeki maddeye kadar inen hiyerarşik bir yapı içinde determinist bir sistemdir. Nitekim onlar Tanrı'nın bilmesi ile yaratmasını özdeş kılmışlardır. Bu noktada âlemin zamansal bir başlangıcı bulunmamaktadır. Tanrı'nın önceliği ise zamansal değil, zâtî bir önceliktir.[483] Fârâbî de Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğine mensup bir filozof olarak bu düşüncelerde ortaktır. İslâm felsefesinde sudûr teorisini felsefesine taşıyıp benimseyen ve onu yeni baştan ele alıp geliştirerek sistemli bir yapı kuran ilk filozof, hiç kuşkusuz Fârâbî'dir. Fârâbî'nin metafiziğinde âlem, merkezinde dünyanın bulunduğu muazzam bir düzen ve ahenk içinde hareket eden iç içe geçmiş kürelerden oluşur. Nitekim ona göre küre şekillerin en üstünüdür.[484] Hareketlerin en üstünü ise dairevî harekettir ve semâvi cisimler dairevî bir şekilde hareket ederler.[485] Onun evren tasavvuruna bir bütün halinde baktığımızda, Aristocu-Batlamyuçu ilkelerin metafiziğine büyük bir titizlikle yerleştirildiğini görmekteyiz.[486]

---

[482] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 78.
[483] Üçer, "Sudur Teorisi", 1/393-395.
[484] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 104.
[485] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 106.
[486] Aydınlı, *Fârâbî*, 88.

Fârâbî, Aristoteles'in felsefesinde olduğu gibi âlemi, ay üstü ve ay altı âlem olmak üzere iki kısma ayırır. Ay üstü âlem, Fârâbî'nin diliyle "ulvî âlem"dir ve cisimden ve maddeden uzaktır. Ona duyularla değil, ancak akıl ile ulaşılabilir. Bu yüzden ona "akıllar âlemi" de denilmiştir. Ay üstü âlem oluş (kevn) ve bozuluşa (fesada) tabi olmayan kusursuz bir âlemdir. Bu âlemde Tanrı'dan başlamak üzere yukarıdan aşağıya doğru bir hiyerarşik düzen hâkimdir. Mertebelerin en üstünde ilk sebep olan ve yetkinlik bakımından en üstün cevhere sahip bulunan Tanrı yer almaktadır.

Fârâbî'nin metafiziğinde Tanrı zorunlu varlıktır, ay üstü ve ay altı âlem ise mümkün varlık kategorisindedir. Bütün mümkünler ise varlığını Tanrı'ya borçludur. Onun felsefesinde, fizik âlem ile fizik ötesi âlem birbirine sıkıca kenetli, içiçe geçmiş bir bütünlüğe sahiptir ve evrende düzen ve istikrar hâkimdir.[487] Tanrı'dan başlayan sudûr süreci, kozmik akılların sonuncusu Faal Akıl'a kadar devam eden ve ay üstü âlemdeki gök cisimlerini de içine alan tanrısal bir âlemdir. Ay altı âlem ise kusurlu varlıklardan oluşan, oluş ve bozuluşa tâbi olan, maddî dünyanın ilkeleri madde, sûret ve nefisten ibarettir. Bu âlemde sonlu ve bitimli hareket yer alırken, ay üstü âlemde dairesel, bitimsiz bir hareket vardır. Semâvî cisimler ay üstü âlemde yörüngelerinde dairevî bir şekilde sabit bir hızla hareket etmektedir. Bu yönüyle Fârâbî'ye göre onlar oluş ve bozuluştan korunmuş olmaktadırlar.[488]

Mâtûrîdî'nin âlem tasavvurunda ise; Allah'ın ilâhî irade ve kudretiyle yaratmasına bağlı olduğu bir âlem tasavvuru görülmekte olup, Tanrı'nın her an evren üzerinde tasarrufta bulunduğu, ilâhî ilim ve hikmetinin âlemin her köşesinde tezahür ettiği bir anlayış egemendir. Mâturîdî'nin âlem anlayışının kelâmî bir düzlemde şekillendiği görülmektedir. Mâturîdî, âlemde Fârâbî'de olduğu gibi sudûr teorisi bağlamında aklî bir zorun-

[487] Olguner, *Fârâbî*, 118.
[488] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 104-107.

lululuğun hüküm sürmediğini düşünmektedir. Ona göre âlemde görülen harikulâde düzen ve güzelliğin kaynağı, ancak Allah'ın irade ve kudreti doğrultusunda şekillenen ilâhî hikmet bağlamında anlaşılmalıdır.

Mâturîdî'in âlem tasavvurunda Fârâbî'nin dile getirdiği şekliyle bir ay üstü-ay altı âlem ayrımı bulunmamaktadır. Mâturîdî'ye göre ay altı denilen âlem oluş ve bozuluşa tabi olduğu gibi ay üstü âlemde de oluş ve bozuluş, zıtlıklar, değişim, dönüşüm, bozulma ve benzeri şeyler gerçekleşmektedir. Nitekim ona göre âlem bütünüyle hâdistir. Âlem, Allah'ın iradesiyle ve kudretiyle dilediği bir şekilde, temel maddesiyle (tıynet) beraber yoktan var edilmiştir. Fârâbî'nin düşüncesinin aksine Mâturîdî, ay üstü âlemdeki mevcutların (nurdan yaratılan melekler denilen mevcutlar da dahil) cismânî bir yapıya sahip olduğunu ve her birinin somut varlıklar olduğunu düşünmektedir. Allah'tan başka bütün varlıkların zamanda bir başlangıcı, doğumu ve ölümü dolayısıyla bir ömrü vardır. Kadîm olan ancak Allah'tır, âlem ise hâdis varlık kategorisindedir. Âlemde mevcut olan canlı veya cansız olsun, her birinin varlığı, doğumu, ölümü, sürekliliği, hayatını idame ettirebilmesi gibi şeyler tamamen Allah'ın irade ve kudretine bağımlıdır.

Fârâbî'nin varlık tasavvurunda âlem mümkün varlık iken, Mâturîdî'de ise âlem hâdis varlık kategorisindedir. Dolayısıyla Fârâbî, felsefî bir zeminde zorunlu varlık (Tanrı) ile mümkün varlık (âlem) ayrımını esas alırken Mâturîdî, kelâmî bir düzlemde kadîm varlık (Allah) ile hâdis varlık (âlem) ayrımına dayanmaktadır. Fârâbî'ye göre âlemin zamanda bir başlangıcı yoktur, âlem Allah'ın ezelî cömertliği bağlamında ezelîdir. Allah'ın âleme önceliği zamansal bir öncelik değildir, ancak zâtî bir önceliktir. Mâturîdî için bu görüş açıkça tevhide aykırıdır. Zira bu görüş bizi Allah'tan başka kadîm varlık olduğu düşüncesine götürür. Sudûr teorisini de şiddetle reddeden Mâturîdî, âlemin yaratılmışlığını temellendirmenin yolunun ancak yoktan yarat-

ma düşüncesine bağlı olmaktan geçtiğini düşünmektedir. Âlemin nasıl yaratıldığı sorununa cevap olarak Fârâbî; sudûr teorisi bağlamında âlemin Tanrı'dan taştığını/feyzettiğini savunurken, Mâturîdî; hudûs nazariyesi bağlamında Tanrı'nın mutlak irade ve kudretiyle âlemin yoktan var edildiğini öne sürmektedir. Bu noktada Fârâbî ve Mâturîdî, âlem tasavvurlarıyla birbirlerinden köklü bir şekilde ayrışmaktadırlar.

Her iki düşünür için de âlemin bir yaratıcısı vardır. Fârâbî ve Mâtûrîdî'nin düşüncelerinin temelinde Allah-âlem ayrımı bulunmaktadır. Dolayısıyla Allah ile âlem arasında bir benzerlik bulunmamaktadır. İkisine göre âlem özü gereği sınırlı bir yapıya sahiptir, maddî açıdan da sonludur. İki dünya görüşünün de evreni bir bütün olarak algıladıkları, âlemi felsefî ve teolojik bir düzlemde birliğe getirdikleri, onu yaratıcısı bağlamında ele aldığı görülmektedir. Düşüncede birbiriyle uyuşan noktalarda buluşmalarının ana sebebi, her ikisinin de Müslüman bir kültürde yetişmeleri ve aynı dine mensup olmalarından kaynaklanmaktadır.

4.3. Hudûs Nazariyesi, Sûdur Teorisi ve Süreklilik

Fârâbî ve Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine yönelik vardıkları sonuçlar itibariyle birbirine taban tabana zıt iki perspektife sahip oldukları görülmektedir. Onların yaratma problemine farklı açılardan yaklaştığı anlaşılmaktadır. İki düşünürün günümüze ulaşan bütün eserlerini taradığımızda birbirlerinin lehinde veyahut aleyhinde ismen dahi eserleri üzerinden bir şey zikretmedikleri görülmektedir. Ancak savundukları fikirler açısından, düşüncelerinin karşılaştırılırması yoluyla yaratma meselesini nasıl değerlendirdiklerine eserleri üzerinden ulaşmak mümkündür. Ayrıca Mâturîdî, eserlerinde sudûr teorisinden doğrudan bahsetmekte ve savunucularını çeşitli yönlerden eleştirmektedir. Bu kapsamda Mâturîdî; Allah-âlem ilişkisi, Allah'ın isim ve sıfatları, ahiret hayatının ruhanî mi yoksa cismanî mi olduğu meselesi,

peygamberliğin ve vahyin mâhiyeti gibi konular etrafında sudûr teorisinin savunucuları olan Bâtiniyye[489] ve Karmatîlerin[490] görüşlerine yer vermekte ve onların bu meyanda iddialarını sert bir dille eleştirmektedir.[491]

Çalışmamızda Bâtiniyye mezhebinin görüşleri ile Fârâbî'nin felsefî düşünce sistemi arasında karşılaştırma yaptığımızda ilginç bir şekilde aralarında birçok ortak nokta olduğunu tespit ettik. Örneğin, Bâtiniler, Allah-âlem ilişkisi bağlamında sudûr teorisini savunmaktadırlar. Buna göre âlemin zamanda bir başlangıcı yoktur, dolayısıyla evren ezelîdir. Onlara göre Tanrı âlemin illetidir, ondan ilk feyz eden şey ise ilk akıldır. Âlem İlk'ten iradî olarak değil, zorunlu olarak sudûr etmiştir. Onların sudûr şemalarında akıllar teorisine (el-'ukûlü'l-'aşere) yer verdikleri görülmektedir.[492] Kutsal metinler zahiri üzere değil sembolik bir dille yorumlanmalıdır.[493] Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'e kelimelerden oluşan cümleler halinde inzal olmamıştır, vahiy ancak peygamberin insanî nefsin idrak güçlerinden olan mütehayyilesine indirilmiştir. Peygamber de mütehayyilesine gelen bilgiyi zihninde tasvir etmiş ve diliyle telif etmiştir.[494] Beden nefsin zindanıdır, buna göre ahiret hayatı manevi bir cevher

---

[489] Bkz. İbn Mâlik el-Hammâdî, *Bâtiniyye Fırkasının Sırlarının ve Karmatîler Hakkındaki Haberlerin İfşası*, çev. Mustafa Karakaya (İstanbul: Tahkîk Yayınları, 2024).

[490] Bkz. Ali Avcu, *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011).

[491] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208-210,156,157; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. S. Kemal Sandıkçı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 13/100,158,183; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 14/70,244,294; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 16/159,202-203,263,294,307; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/214-215; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 14/357; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 17/169.

[492] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208-210; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 17/169.

[493] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 10/429,433.

[494] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 16/297.

olan ruhânî nefisler için gerçekleşecek olup, cesetler diriltilmeyecektir.[495]

Bâtınîler'e ait zikrettiğimiz bu görüşlerin, belli başlı bazı farklar dışında Fârâbî'nin düşünceleriyle bütünüyle uyuşması, konumuz açısından gerçekten ilginç bir durumdur. Fârâbî ile birlikte Bâtınîler ile Karmatîler'in de Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğinden ve çeşitli Gnostik düşünce akımlardan derinlemesine etkilendiği anlaşılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, kelâmcıların dile getirdiği şekliyle Allah'ın âlemi irade ve kudretiyle yoktan var ettiği önermesinin birçok metafizik probleme yok açtığını düşünmektedirler. Öncelikle onlara göre mutlak yokluktan bir şeyin yaratılmasını açıklamak insan zihni için çok güçtür. Tanrı'nın zaman bakımından âlemi sonradan meydana getirdiği iddiası, Tanrı'nın zâtının birliği, basitliği ve değişmezliği açısından da sorunlar doğurmaktadır. Eğer evreni bir yokluk önceliyorsa, Tanrı'nın evreni zamanın belli bir anında yaratma fiili nasıl açıklanacaktır? Tanrı âlemi yaratmadan önce fiilsiz bir halde ise bu onun pasif ve atıl bir Tanrı olduğunu gösterir. Eğer yaratması irade ve kudrete dayandırılıyorsa, önce ve sonra ilişkisinde O'nun zâtını yaratmaya iten sebep nedir? Bu gibi sorular etrafında meseleyi ele alan Meşşâiler, Allah'ın âlemi yaratırken bir amaç gözetmediğini, çünkü İlk'in cevherinin her türlü noksanlıktan ve acizlikten uzak olduğunu dile getirmektedirler. Meşşâîlerin temel tezine göre, Allah'ın önceki iradesi ile yaratmasından sonraki iradesi arasında bir fark vardır. Bu ise onun zâtında değişimi, hareketi ve çokluğu çağrıştıran bir durumdur. Değişim iddiası, Vâcibü'l-Vücûd'da önceden bulunmayan bir sıfatın daha meydana gelmesi, O'na eklenmesi anlamındadır. Bu ise ulûhiyet açısından muhaldir. Fail olan Tanrı ile fiili olarak âlem arasında bir zaman aralığı, bir boşluk gözetilmemelidir. Dolayısıyla kelâmcıların

[495] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 12/134-135; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2020, 16/202-203,294-295.

meseleyi hudûs temelinde açıklaması problemi çözmeye yetmemekte olduğu gibi kişiyi yanlış Tanrı anlayışına sevk etmektedir. Tanrı'nın mutlak bir ve basit olan ezelî cevherinden hâdis olanın çıkması mümkün değildir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre, ezelî olanın ezelî olarak yaratması, zorunlu varlıkla mümkün varlık arasında bir fasıla, bir zaman aralığının ve boşluğun bulunmadığı aklen daha doğru gözükmektedir.[496]

Meşşâilerin yoktan yaratma nazariyesi yerine sudûr teorisine yönelmelerinin sebeplerinden birisi, Allah'ın mutlak birliği ve basitliğinden bu kesret âleminin nasıl çıktığı problemine cevap verme kaygısıdır. Madem Tanrı mutlak bir olan varlıktır. Onun birliği sayı açısından değildir. Çünkü sayı bölünebilen bir şeydir. İlk Sebep ise tek olan, bölünmeyen, yetkinliğinin sınırı olmayan mükemmel cevherdir. Tanrı âlemi gaye edinmemiştir, zira bir şeye ulaşmaya çalışmak, o şeyi gaye edinmek Tanrılık açısından büyük bir kusurdur. Tanrı ise her türlü eksiklikten münezzehtir. O zaman mutlak bir ile çok olan âlem arasındaki ilişki sağlam temeller üzerinde kurulmalıdır. Neticede Meşşâilerin Tanrı'yı çokluktan tenzih etme adına Plotinos'un savunduğu "Birden ancak bir çıkar" ilkesine sarıldıkları anlaşılmaktadır.[497]

İbn Rüşd, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın bu ilkeyi çok yanlış anladıklarını ve düşüncelerini eksik bir zemin üzerine kurduklarını dile getirmektedir. İbn Rüşd'e göre onlar Aristoteles'in felsefesini bağlamından koparark yorumladıkları gibi Gazzâlî gibi kelâmcıların ellerine de birçok koz vermiş oldular.[498] Sudûr teorisini

---

[496] Gazzâlî, *Mekâsıdü'l Felâsife (Filozofların Maksatları)*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020), 188-189; Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife (Filozofların Tutarsızlıkları)*, çev. İsmail Karagözoğlu (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021), 50-53; Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 106-109.

[497] Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 130.

[498] "Aristoteles duyularla, algılanan varlıkla akılla kavranan varlığı birleştirmiş ve şöyle demiştir: Alem bir olup, "bir" den çıkmıştır, bu bir, bir bakımdan birliğin, bir bakımdan da çokluğun nedenidir. Aristoteles'ten önce hiç kimse bu hususu kavrayamadığı ve bu hususun anlaşılması da zor olduğu için, daha önce de söylediğimiz gibi, Aristoteles'ten sonra gelenlerin çoğu, bu hususu

bu kapsamda zikreden İbn Rüşd, Aristoteles'in felsefesinde buna yer vermediğini, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların sudûru metafiziğe sokarak Meşşâî felsefeyi bozduklarını, hatta Aristo adına birçok fikir uydurdukları ithamında bulunmaktadır.[499]

Bize göre İbn Rüşd, en saf Aristocu[500] olarak kendisini öne çıkarmak adına Fârâbî ve İbn Sînâ karşısında ikili bir tavır takınmaktadır. Gerçekte sudûr teorisini Fârâbî ve İbn Sîna uydurmamış ve bu teoriyi Plotinos'tan almışlardır. Buna göre İbn Rüşd, sudûr teorisinin kökeninin Plotinos'ın felsefesinden kaynaklandığından habersiz gözükmektedir.[501] Ayrıca İbn Rüşd felsefî düşüncesinin ilk ve orta döneminde sudûr teorisini savunmaktadır. Düşüncelerinin gelişim çizgisinde birçok Yeni Eflatuncu felsefe unsurlarını budaması çok zaman almıştır. Aristoteles'in felsefesinde "birden ancak bir çıkar" diye bir sözü de bulunmamaktadır. Buna rağmen İbn Rüşd'ün, bu sözün Aristo'ya ait olduğunu zannederek, sözün bağlamını Fârâbî ve İbn Sîna'nın çok yanlış anladığını dile getirip nihayetinde sözü Aristo adına tevil etmeye çalışması çelişik bir durumdur. Aristoteles, düşünce

anlayamamışlardır. Durum böyle olunca, kendisinden bir tek kuvvetin çıktığı bir tek varlığın bulunduğu ve bu kuvvetle bütün varlıkların meydana geldiği açıkça ortaya çıkar. Bu varlıklar çok olduğuna göre, bir olması bakımından bir'den çokluğun var olması, ya da çokluğun çıkması zorunludur. Bu konuda hangi deyişi kullanırsanız kullanın, durumu değiştirmez. Aristoteles'in sözünün anlamı işte budur ve bu görüş "birden ancak bir çıkar" diyenlerin sandıklarından farklıdır. O halde filozofların düştükleri yanılgının ne denli büyük olduğuna bakın! Sizin, onların bu görüşlerinin kesin kanıt olup olmadığını, metafizik konusunu işlerken eski filozofların görüşlerini sanısal olacak bir biçimde değiştiren İbn Sina ve yandaşlarının kitaplarında değil, özellikle eski filozofların kitaplarında araştırmamız gerekir." İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 201-202.

499 "Bütün bunlar İbn Sina, Ebu Nasr el-Farabi ve ötekilerin filozoflara karşı uydurdukları sözlerdir." İbn Rüşd, *Tehafütü't-Tehafüt*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 204.

500 Aristo şarihi olarak İbn Rüşd'ün metafizik problemlere yaklaşım biçimi için bkz. Haris Macic, *Şarih Filozof İbn Rüşd'de Metafizik* (Konya: Palet Yayınları, 2024).

501 Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 138.

sisteminde akılların varlığını kabul etmesine rağmen aralarında bir sebep-sonuç ilişkisi de kurmamaktadır. Buna rağmen kendini salt Aristocu gören İbn Rüşd'ün, Aristoteles'in akıllar arasında sebep-sonuç ilişkisi gördüğünü uzun uzadıya anlatması, onun da düşünce sisteminde Fârâbî ve İbn Sînâ'da görüldüğü gibi Yeni Eflâtuncu felsefeden derinden etkiler taşıdığını göstermektedir.[502] Felsefî düşüncenin en temel özelliği kimin ne kadar Aristocu olduğu değil, kavramlar ve önermeler yoluyla eleştirel düşünme becerisi gösterebilmesidir. Bu kapsamda Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinde Aristoteles'in felsefesine yönelik tek bir satır doğrudan eleştiriye yer vermemeleri ve otoriteye bağlı olarak felsefe yapmaları üzerinde sorgulanması gereken bir durumdur.

Gazzâlî'nin belirttiği üzere, Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre bir olanda çokluk vehmedilirse, bu durum yaratıcının basit varlığına gölge düşürür. Buna göre mevcudat İlk Varlık'tan kademeli olarak feyzetmelidir. O'nun tek oluşu fiilinin de tek oluşunu gerektirmektedir. İlk'in gerçek bir olduğu, cevherinin mahza/sırf/saf varlık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Tanrı'nın inniyeti mahiyetinin aynısıdır. Diğer bütün mevcudat mümkün varlık olarak zorunlu varlığın cevherinden kademeli olarak feyzetmiştir. Bu süreçte Tanrı'nın zâtında başkalaşım, değişme ve çokluk bulunmamaktadır. İlk Mebde'den ikinciler vasıtasıyla bütün mümkünler en güzel ve en mükemmel şekliyle varlık buluncaya kadar onların üzerlerine hayır akıtılmaktadır. Eşyanın Mebde-i Evvel'den taşması meselesi filozofların maksatlarına göre bu şekilde anlaşılmalıdır.[503]

Mâturîdî, yaratmanin mâhiyeti üzerine dile getirilen çok yönlü iddiaların farkındadır ve her birine tek tek cevap vermektedir. Mutlak yokluktan bir şeyin yaratılmasının insan için anlaşılır olmasının güçlüğü iddiasına şöyle cevap vermeye çalışır. Bu iddia sahiplerinin âlemin hudûsu yerine başka yollara savrulmalarının

---

[502] Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, 301-302.

[503] Gazzâlî, *Mekâsıdü'l Felâsife (Filozofların Maksatları)*, 269-270.

temel sebebi, mevcudun yoktan yaratılmasını zihnen tasavvur edilemeyecek bir şey olarak telakki etmeleridir. Onlar zihinlerine sıkıştıramadıkları meseleleri akıl dışı gördüklerinden ötürü, kâinatın yoktan meydana geldiğini dile getirmeye cesaret gösterememektedirler. Bu bağlamda Mâturîdî, Seneviyye grubunu örnek vermektedir.[504] Bir şeyin kavranmasının güçlüğü o şeyin inkar edilmesinin sağlam bir gerekçesi kabul edilemez. Nitekim duyuları açısından engelli olan bir kimsenin algılayamadığı şeyleri inkar etmesi, o kimseye ait duyu algısının yetişemediği şeylerin gerçekliğini değiştirmediği gibi, inkarı için mazeret olarak da ileri sürülemez.[505]

Allah'ın zâtını da bir insan duyu yoluyla veya akıl yoluyla bütünüyle kavrayamamaktadır. Çünkü Allah, yarattığı hiçbir varlığa benzemeyen ve tüm noksan sıfatlardan münezzeh olandır. O'nun zâtını idrak etmek duyular yoluyla bilinemeyen bir şeydir. Bu durumda nasıl ki insanın zihnen zâtını kavrayamıyorum diyerek, Tanrı'yı inkar etmesi mazeret olarak ileri sürülemezse, yoktan yaratmanın mâhiyetini kavrama güçlüğü de kadîm bir madde olmadan, hiçten yaratma iddiasının inkarına sebep teşkil etmez. Ayrıca Allah'ın yoktan yaratmasını kavrama ve onu zihinde canlandırmanın güçlüğü de çok doğaldır. Yoktan var etmek yalnızca Tanrı'ya özgü bir fiildir. Mademki Allah'ın kudretinin bir sınırı bulunmamaktadır, bir asıl bulunmadan hiçten yaratmak O'nun zâtına has bir fiildir, öyleyse Allah'ın zâtının kusursuzluğu ve yetkinliği bakımından meseleye yaklaşılmalı ve yoktan yaratmanın imkânı reddedilmemelidir.[506] Mâturîdî'ye göre naslarda Allah'ın yoktan yaratmasının gerçekliğine dair birçok delil bulunmaktadır. *"O göklerin ve yerin sanatkârâne yaratıcısıdır. Bir şeyin olmasına hükmedince sadece 'ol!' der, o da oluverir"*[507] âyetinin tefsirinde Mâturîdî şöyle demektedir:

---

[504] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 338.
[505] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342.
[506] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 343.
[507] Bakara 2/117.

> Gökler ve yer mevcut (şey) değilken Allah onları ilkin yaratmıştır. Bedî', mübdi' ve mübtedi' (kelimeleri) aynıdır, mânaları da "benzerini kimsenin başaramayacağı bir şeyi icat eden" demektir. Bu ilâhî kelâmda Allah'ın evlât edindiğini söyleyen zümrelere karşı güçlü bir delil vardır. Bu kelâm şunu söylemektedir: Gökleri ve yeri hiçbir temel madde veya vasıta olmadan yaratmaya güç yetiren Allah, Îsâ'yı baba olmaksızın yaratmaya nasıl muktedir olmaz? İkincisi, sizin nazarınızda başarılması zor olup büyük önem taşıyan evreni yaratma fiiline yine sizin kriterlerinize göre iki harften ibaret olan "ol!" emriyle güç yetiren bir varlık Îsâ'yı babası olmaksızın var etmeye nasıl güç yetiremez?[508]

Mâturîdî'ye göre Allah'ın peygamberlerine verdiği mucizeler de yoktan yaratmaya delildir. Mucizeler, oluşumu tabiatın normal akışının dışında sebeplere ihtiyaç duymadan, olağanüstü gerçekleşmektedir. Bu da, temel maddî sebep veya yaratılması için asıl kılınacak malzemelere ihtiyaç duymadan, dilediğini yoktan yaratmaya kudreti yeten kâdir bir yaratıcının göstergesidir.[509] Görünür (şehâdet) âlemde yoktan yaratılışı doğrudan görmemek bu gerçeğin gayb âleminde olmadığını göstermez. İnsanın kendi yaratılışına bakarak bile Allah'ın kudretinin genişliğini akledebilir. Kur'ân âyetlerinden hareketle Mâturîdî, insanın yaratılışını yoktan yaratılışa delil olarak sunmaktadır. İnsanın ana rahminde üç karanlık içinde, nutfe halinden alakaya, oradan bir çiğnem et parçasına çevrilmesi, böylesi aciz bir halden kemiklerin yaratılıp onların üzerine derinin giydirilmesi, organlarının hikmet üzere düzenlenip yaratılması, neticede ölü halindeki nutfenin konuşan, düşünen akıl sahibi bir canlıya dönüştürülmesi olayı bize göstermektedir ki, insanın yaratıcısı öyle bir zâttır ki kudretinin, ilminin ve hikmetinin hiçbir sınırı yoktur, o her şeyi yoktan var etmeye de kâdirdir.[510]

---

[508] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/248.

[509] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/169.

[510] "Nutfeden alaka yani kan pıhtısı, alakadan mudğa, yani bir çiğnem et, mudğadan kemik yaratılması gibi bahsedilen safhalardan her biri, aynı şekilde

Mâturîdî "O gökleri ve yeri altı günde yaratan Allah'tır"[511] ayetinin tefsirinde, altı gün ifadesinin âlemin zaman kategorisi altında yaratıldığının açık bir kanıtı olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre âlem de bir mahlûk ve hâdistir. Âlem, varlığının bir başlangıcı olması itibariyle doğum ve ölüme tabidir. Âlem dediğimiz bütünlük, onun yaratılışı, ömrü, yönetimi ve varlığının sürekliliği noktasında Allah'a bağımlıdır, muhtaçtır.[512] Neticede her hâdisin bir başlangıç noktası olmak zorundadır. Bu ise, Bâtınîlerin sudûr düşüncesi ekseninde âlemin zamanda bir başlangıcı olmadığı iddiasını ve onların heyûla anlayışını kökten reddeden bir delildir:

> Bu gerçek, Bâtınîlerin iddialarını reddetmektedir, onlar şöyle derler: İlk yaratılan varlığın (ilk madde) zamanla ve mekânla alakası yoktur, çünkü o eskimez ve yok olmaz. Eğer (durum) böyle olsaydı, onun yaratılmış olmasından söz edilemez, kâdim olur ve yaratmaya konu olmazdı. Kendisi için bir vakit tayin edildiğine göre başlangıcının bir zamanı var demektir, dolayısıyla başlangıç zamanı olduğundan dolayı onun zamanı varlık olarak nitelenmesi gerekir. Onlara göre de bu ilk yaratılan bir sebebe bağlı olarak yaratılır (mâlûl), illeti ise kendi içinde bulunmaktadır, ki o da yaratmadır, şayet yaratma ortadan kalksaydı, yaratılan yok olup giderdi. Mâlûl olduğu ortaya çıkınca yok iken onu yaratan ve var olmasını gerektiren bir illeti (sebeb) olduğu kesinleşmiş, içinde var olduğu bir zaman da gerekli hale gelmiştir. Sonra Cenâb-ı Hak sözünü ettiği nesneleri bu minval üzere altı günde yarattı.[513]

---

buna kâdir olan yüce Allah'ın bunlara zâtıyla kâdir olduğunu ve bunlara kâdir olanın da onları en temelden yaratırken bir nesne/bir madde olmaksızın (lâ şey') inşa etmeye ve onları toprak olduktan sonra yeniden diriltmeye kâdir olduğunu gösterir." Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 10/22-23.

511 Â'râf 7/54.

512 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 5/395-398.

513 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 5/398.

Fârâbî, sudûr sürecinde Allah'ın âlemi yaratmayı gaye edinmediğini vurgulamaktadır. O'nun varlığı için bir gaye ve amacın varlığı iddia edilirse, bu gaye Tanrı'nın zâtının gaye ve amaç edindiği şey için bir sebep teşkil etmiş olurdu. Bu durum İlk Sebep için imkânsızdır, zira O'nun varlığının bir sebebi yoktur, O'nun cevherinin henüz elde edemediği bir yetkinlik de yoktur. Tanrı için bir ihtiyaç ve hedef düşünülemez. Çünkü O cevheri gereği en yetkin varlıktır.[514] Fârâbî, bu bağlamda âlemin belli bir zaman diliminde yoktan yaratıldığı iddiasının O'nun zâtının bir gaye edinmesini gerektirdiğini ve böylece yaratmadan önceki iradesiyle yarattıktan sonraki iradesinin Tanrı'nın zâtında bir değişme ve sebeplilik anlamını çağrıştırdığını düşünmektedir.

Mâturîdî bu probleme şöyle cevap vermeye çalışır. Buna göre öncelikle *"Allah kendisinin ihtiyacından dolayı değil zâtî bir niteliği olarak yaratma eylemini gerçekleştirmektedir."*[515] Allah, kendi birliğine ve hikmetine klavuzluk edecek bir âlem yaratmış ve bu yaratma fiiliyle kudretinin her şeye kâdir olduğunu kullarına göstermiştir. Tanrı'nın fiillerinde tesir eden fâil ile tesir ettiği nesne arasında fark vardır. Öznenin (Tanrı) nesneye (âlem) yönelik fiili sonucunda değişim, çokluk ve yenilenme gibi durumlar mahlûkâtta kendini gösterir. Allah'ın bir şeyi yoktan var etmesi zâtında bir değişikliğe sebebiyet vermez. Tanrı'nın bir şeyi irade ve kudretiyle yaratması O'nun zâtının her şeye kâdir olduğuna delildir. İnsan gibi yaratılmış âciz varlıkların fiillerinin sonucunda zâtında ve ilminde değişim artma veya eksilme gibi durumlar gerçekleşebilir. Ancak söz konusu varlık yarattığı hiçbir varlığa benzemeyen ve tüm noksan sıfatlardan münezzeh olan Tanrı'dır. O'nun fiilinin gerçekleşmesi olumludur, dolayısıyla zâtına hiçbir durumda noksanlık izafe edilemez. Mâturîdî'ye göre Allah'ın ezelî sıfatlarından birisi tekvindir. Ona göre tekvîn ile mükevven birbirinden ayrı şeylerdir. Allah'ın yaratma sıfatı (tekvîn) yaratılmı-

[514] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 48.
[515] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342.

şı (mükevven) ezelde gerektirmez. Tekvin-mükevven ilişkisinde Mâturîdî, Allah'ın zâtıyla sonsuz kemâl sahibi olmasının O'nu ne yaratmaya ne de fiilde bulunmaya zorlayıcı bir durum kabul edilmemesi gerektiğini dile getirmektedir. Ona göre zorunlu olarak fiilde bulunan, fiilini yapıp yapmama özgürlüğüne sahip olmayan bir zât mutlak kemâl sahibi olamaz. Mâturîdî, Allah'ın ezelde tekvin sıfatına sahip olduğu kabul edilirse mükevven neden ezelde mevcut olmasın? Şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir:

> Nesnelerin olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Bu, nesnelere ilâhî kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, tâ ki her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada sonradan olmuşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir, yoksa onu kapsayan ilâhi ilimle değil. Fiilen vücut bulan şey, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmadan, bilâhare ve her oluşan nesne gibi vücut bulmaktadır.[516]

Peki, "Tanrı'nın yaratmadığı bir an düşünülürse, bu durum O'nun acizliğine, âtıl bir varlık halinde pasifliğine delalet eder mi?" Şeklindeki bir soruya Mâturîdî, yine tekvîn-mükevven ayrımı üzerinden cevap vermektedir. Öncelikle acizlik denen şey, tekvinin belli bir zamanla planlandığı halde gerçekleşmemesi ve engellenmesi durumunda söz konusu edilebilir. İlim ve irade sıfatında da aynı şey geçerlidir. Aksi halde bilgisizlik ve cebir gündeme gelecektir. Dolayısıyla Tanrı dilediği bir zamanda dilediği şekilde bir yaratma gerçekleştirirse, bu durumda aczden söz edilemeyecektir. Tanrı yarattığını yaratmaya mecbur kılınmamıştır. O'nun dilediği zamanda dilediği şekilde bir şeyi yaratması, dilemediğinin ise yok halinde kalması zâtının kemalle nitelenmesine ilişkin bir delildir.[517] Mâturîdî tekvînin insan zihni için bütünüyle kavranmasının zorluğunu kendisi de ifade etmektedir. Bu sıfatı kavramanın en kolay ve doğru yolu naslarda mevcut olan "ol

[516] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 130.
[517] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 131-132.

(kün)[518] emriyle meseleyi kavramaya çalışmaktan geçmektedir. Mâturîdî'nin düşüncesinde ilâhî kapsamda her yaratılış, emir, nehiy, va'd ve vaîd bütünüyle bu 'kün' emrine bağlıdır.

> Tekvînin mahiyetini beşer idrakinin (bütünüyle) kavraması mümkün değildir. Bununla birlikte dile getirilebilecek en kolay anlatımı "ol" demekten ibarettir. O'nun ilminde konumu belli olan her şey bu "kün" emriyle vücut bulur. Allah her şeyi nasıl ve ne zaman olması gerekiyorsa meydana getirir, hem de ezeldeki yaratmadan farklı bir tekrar niteliği taşımadan. Bütün ilâhî emir, nehiy, va'd ve vâidler bu "kün" emrine dahildir. Ayrıca bu emir meydana gelecek şeylerin zamanları ve mekânlarının sürekli olarak değişmesine rağmen olmuş ve olacak her şeyi de haber vermektedir. Ne var ki insanların kavrayış gücü fâilini meşgul edip yormayan bir tekvîn eylemini anlamaktan âcizdir. Tekvîn, ne kadar derinleştirilirse derinleştirilsin nihâi noktasına ulaşılması mümkün olmayan bir konudur. Burada değindiğimiz kadarının zeki ve anlayışlı kimsede bir kanaat meydana getireceğini umarız.[519]

Sonuç itibariyle, Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğine bağlı bir filozof olarak Fârâbî; sudûr teorisi bağlamında âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak taştığını/feyzettiğini savunurken, İmâm Mâturîdî; hudûs nazariyesi bağlamında âlemin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle yoktan yaratıldığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda Mâturîdî'nin Tanrı tasavvuru; klasik kelâm geleneğinin zâtı ve sıfatlarıyla âlem üzerinde doğrudan tesir eden, müdebbir ve fâil-i muhtâr olarak benimsediği Tanrı fikrini yansıtırken, Fârâbî; klasik Meşşâî felsefenin bir metafizik illet olarak bir başka deyişle, âlemdeki nedensellik zincirinin ezelî kaynağı ve zorunlu ilk sebebi olarak kabul ettiği, mûcib bi'z-zât bir Tanrı düşüncesini ortaya koymaktadır.

---

[518] Mâturîdî bu kapsamda şu âyeti delil getirmektedir: "Bir şeyi yaratmak istediği zaman O'nun yaptığı 'ol' demekten ibarettir, hemen oluverir." Yâsin 36/82.

[519] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 133-134.

4.4. İlâhî Hikmet, İnâyet ve Kötülük Problemi

İslâm düşüncesinde İlâhî hikmet ve kötülük problemi, gerek Tanrı-âlem ilişkisi gerekse metafizik ve ahlâkî tartışmaların odağında yer almaktadır. Hikmet kavramı Tanrı'nın fiillerinin mâhiyeti, âlemdeki düzen, inâyet ve gayelerin açığa çıkarılması ve yaşamın anlamlandırılması bakımından büyük önem kazanırken, kötülük problemi bu düzenli ve hikmetli evren içerisinde gerçekleşen kötülüklerin anlamını ve bunların iyi ve adil bir Tanrı'nın varlığı ile olan ilişkisini sorgular.[520] Mükemmel bir varlık olan ve mutlak adil ve iyi bir Tanrı'dan kötülüklerin yaşandığı, adaletsizliklerin gerçekleştiği bir dünyanın nasıl çıktığı problemi, felsefî ve teolojik açıdan sorgulanmakta ve literatürde "teodise sorunu" başlığı altında tartışılmaktadır.[521] Teodise sorunu Tanrı'nın âlemle ilişkisiyle doğrudan alakalı bir mesele olduğundan Fârâbî ve Mâturîdî'nin konuya nasıl yaklaştıkları ve ulaştıkları sonuçlar araştırmamız açısından büyük öneme sahiptir.

Hikmet sözlükte "menetmek, engellemek, hüküm, hükmetmek, isabet etmek, her şeyi yerli yerine koymak, eşyanın hakikatlerini bilmek" gibi anlamlara gelmektedir.[522] Kur'ân-ı Kerîm'de hikmet kelimesinin on yerde kitap kelimesiyle birlikte kullanıldığı dikkat çekmekte ve zengin anlam çeşitliliğiyle birlikte yirmi yerde kullanıldığı görülmektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm hikmet dolu bir kitap olduğunu belitmekte ve kendisini "hikmetli olan ilâhî kelam" olarak tanıtmaktadır.[523] Kur'ân elçisine hitabında; Tanrı'nın hikmet verici olduğunu belirtmekte, akıl ile hikmet arasında bağlantıya dikkat çekmektedir. Kur'ân, birçok ayetinde

---

[520] Fethi Kerim Kazanç, "Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", *Kelam Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2008), 78-80.

[521] Felsefi ve teolojik açıdan Tanrı ile kötülük arasındaki ilişkiye dair teodise sorunu üstüne yazılmış öncü eserlerden birisi Leıbnız'a aittir. Bkz. Gottfrıed Wilhelm Leıbnız, *Teodise: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batuhan (Ankara: Fol Kitap, 2021).

[522] Mehmet Reşat Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023), 17.

[523] Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, 35.

insanı hikmet yoluna çağırmakta, akıl, ilim ve hayır ilişkisinde hikmetin rolüne atıf yapmaktadır. Ayrıca insanın kötülüklerden arındırılmasında hikmetin zikredilmesi dikkat çekicidir. Hikmet kelimesi ayetlerde Hz. Peygamber'e tebliğde izlenecek yollara dair de çeşitli yöntemler sunmaktadır:

> Rabbi'nin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et; onlarla mücadeleni en güzel şekilde yap.[524] Allah, hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak akıl sahipleri anlar.[525] Nitekim size kendi içinizden ayetlerimizi okuyan, sizi kötülüklerden arındıran, size Kitab'ı ve hikmeti talim edip bilmediklerinizi size öğreten bir Resûl gönderdik.[526]

Hikmet kökünden türeyen hâkîm terimi; "işleri gereği gibi sapasağlam ve güzel yapan bilge kişi" demektir.[527] Kur'ân-ı Kerîm'de hâkîm kelimesi, 97 yerde geçmekte ve Allah hâkîm olmakla nitelenmektedir. Hâkîm ismi, hadislerde Allah'ın doksan dokuz isminden birisi (esmâ-i hüsnâ) olarak yer almaktadır.[528] Filozoflar ve kelâmcılar tarafından hikmet kavramı ile bağlantılı olarak felsefe, ilim, adalet, akıl, kalp, hüküm ve salih amel gibi şeyler arasında derin anlam örüntüleri kurulmuştur.

Mâturîdî'nin kelâmî düşünce sisteminde hikmetin özel bir yeri vardır. Hikmet kavramı kelâm anlayışının ana kavramlarından birini oluşturmaktadır. Gerek Tanrı tasavvurunda gerekse insan anlayışında düşüncelerini hikmet penceresi üzerinden ifade etmektedir. Mâturîdî, Allah'ın âlemi sonsuz ilim ve hikmetiyle yarattığını, âleme hikmetinin işaretlerini özel olarak yerleştirdiğini belirtmektedir. Buna göre Allah mutlak hikmet sahibi olan Hâkîm'dir. Allah'ın bütün peygamberleri hikmet sahibidir ve insanları hikmet sayesinde karanlıklardan aydınlığa çıkarırlar. Dolayısıyla Mâturîdî'ye göre vahiy ve sünnet başlı başına bir

---

[524] Nahl 16/125.
[525] el-Bakara 2/269.
[526] el-Bakara 2/151.
[527] Çelebi - Topaloğlu, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 143.
[528] *Hadislerle İslam Serhevla Hadisler*, 1/13.

hikmettir.[529] Hikmeti, terim anlamına uygun olarak her şeyi yerli yerine koymak, işleri sapasağlam yapmak, hükmünde tam isabet etmek şeklinde tanımlayan Mâturîdî, akıl, ilim ve hikmet arasında doğrudan bağlantı olduğunu vurgulamaktadır. Hikmetin zıttı olarak abes ve sefeh terimlerine yer vermektedir. Buna göre Allah'ın bütün fiilleri hikmet üzere gerçekleşir; O'nun fiilerinde abesliğe ve sefehliğe yer yoktur. Tanrı'nın fiillerinin neticesinde birçok hikmet ve hayır saklıdır. Nitekim insan aklını kullanarak Allah'ın hikmetinin âlem üzerindeki tezahürlerini ve yansımalarını okuyabilmektedir.[530]

Mâturîdî hikmetin ilâhî kaynaklı olduğuna dile getirmekte ve hikmeti iki kısma ayırmaktadır: İlâhi hikmet ve beşeri hikmet. İnsan beşeri hikmet üzerinden ilâhî hikmete ulaşabilme kapatisesine sahiptir. Çünkü âlem, Allah'ın ilâhî hikmetinin bir eseridir.[531] Hikmet yolunda insan; akıl, vahiy ve sağlam duyu verilerini bütüncül bir şekilde birbirlerini destekleyici olarak kullanmalıdır. Beşeri hikmet ve İlâhi hikmetin elde edilmesinde tefekkürün özel bir yeri vardır. İnsan hikmetin izinden gitmeli, bu yolda hevasına muhalefet etmelidir. Mâturîdî'nin tabiattaki düzeni hikmet kavramıyla ilişkilendirerek anlamlandırdığı görülmektedir. İnsan nefsinin iman ve amel yoluyla beşerî ve ilâhi hikmete ulaşmaya gayret etmesi gerektiği açıktır. Buna göre Mâturîdî'nin teorik ve pratik hikmetin kaynaştığı, bir arada yürüdüğü bir yapı içinde insanın kemâle ereceğine vurgu yaptığı anlaşılmaktadır.[532] Eserlerinin bütününde ilâhî hikmet, âlemin yapısı ve işleyişi yöneten temel ilke olarak yer almaktadır.[533]

---

[529] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz - Yusuf Şevki Yavuz (Istanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 8/241-243; Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 182-183.

[530] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 217.

[531] Emine Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 158.

[532] Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 183.

[533] Fethi Kerim Kazanç, *Gazzali Öncesi: Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007), 179.

Kur'ân'da göklerin ve yerin hak ile yaratıldığı, boşuna yaratılmadığı ve dolayısıyla insanın da başıboş bırakılmadığı bildirilmektedir.[534] Mâturîdî, âyetlerde geçen "hak ile yaratılma" ifadesini "hikmet ve ilim üzere" olarak yorumlayarak ilim ile hikmet arasındaki doğrudan ilişkiye dikkat çekmiştir. Ayetlerdeki ifadelerden Allah'ın bütün fiillerinde hikmet üzere olduğunun açık bir şekilde anlaşıldığı, abes işlerden, kötü fiillerden O'nun zâtının tenzih edildiği görülmektedir. Mâturîdî'nin Tanrı tasavvurunda hikmetin merkezi bir yeri olduğu açıktır. Ona göre insan için hikmet hakikatin elde edilmesinde büyük bir vasıta ve lütuf konumundadır.[535]

Yunanca "phiosophia" olarak ifade edilen "bilgelik sevgisi" olan felsefe kelimesi, Abbâsîler döneminde tercüme hareketleri sırasında "hikmet sevgisi" olarak çevrilmiştir. Bundan sonra İslâm dünyasında felsefe ile hikmet arasında özdeşlik ilişkisi kurulmuştur. Hikmet-felsefe arasındaki ilişki biçimi fizofların eserleri yoluyla pekişmiştir.[536] İslâm felsefesinin ilk filozofu olan Kindî, felsefe ile hikmeti aynı anlamda kullanmaktadır. Kindî felsefeyi/hikmeti, "İnsanın gücü ölçüsünde küllî ve ebedî şeylerin hakikatlerini, mahiyetlerini ve sebeplerini bilmesi" olarak tanımlamıştır.[537] Fârâbî de hikmet ile felsefeyi aynı anlamda kullanmaktadır. Fârâbî felsefenin gayesini teolojik bir çerçeve içersinde şöyle ifade etmektedir:

> Felsefe öğrenmekteki amacın ne olduğu hususuna gelince; amaç yüce Yaratıcı'yı bilmek, O'nun hareket etmeyen

---

534 "Allah gökleri ve yeri hak ile yarattı. Şüphesiz ki bunda, mü'minler için elbet bir delil vardır." Ankebût 29/44. "Biz göğü, yeri ve aralarında bulunan şeyleri oyun ve eğlence olsun diye yaratmadık." Enbiyâ 21/16. "İnsan başıboş bırakılacağını ve yaptıklarından hesâba çekilmeyeceğini mi sanıyor?" Kıyamet 75/36.

535 Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*, 152,170; Kazanç, *Gazzali Öncesi: Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*, 179; Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 178.

536 Şavlı, *İslâm Düşüncesinde Hikmet*, 155.

537 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 139,144.

> (değişikliğe uğramayan) "Bir" olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu; O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adâleti ile bu âleme düzen veren olduğunu bilmektir. Filozofun yapması gereken şey de, insanın gücü ölçüsünde Yaratıcı'ya benzemesidir.[538]

Burada Fârâbî'nin Tanrı'nın âlem üzerindeki etkisi bağlamında cömertliğine, hikmetine ve adâletine özel olarak vurgu yapması dikkat çekmektedir. Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunda ve O'nun âlemle ilişkisinde hikmet ve inâyetin belirleyici bir yeri bulunmaktadır. Tanrı'nın fiilleri hikmet üzeredir. Hikmetten uzak bir fiili bulunmamaktadır. Fârâbî tıpkı Mâturîdî'de gördüğümüz gibi Tanrı'nın fiillerinde abes ve sefeh kavramlarına yer vermez. Zorunlu varlık olan Tanrı, özü gereği hikmet sahibidir. Hikmetinin, cömertliğinin ve adâletinin tezahürleri ortadadır. İlk Sebep mükemmel bir varlık olarak, kendisinden sudûr eden bütün mümkün varlıklara hak ettiği mertebeyi tam olarak vermiştir. Bu kapsamda Tanrı mutlak âdildir.[539] Fârâbî, Tanrı'nın inâyetinin bütün âlemi kuşattığını dile getirmektedir. Bir bütün olarak âlemin her parçasında O'nun inâyetinin, adâletinin ve hikmetinin izleri okunmaktadır:

> Bütün âlemi idare eden şânı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun "inâyet"inin dışında değildir. İnâyet konusunda izah ettiğimiz gibi, küllî inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim anatomi ve organların yararları hakkındaki kitaplar ile tabiata dair benzer düşünceler de bunun böyle olduğunu gösterir.[540]

---

[538] Fârâbî, "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular", 113.

[539] "Her mevcudun O'nun karşısındaki mertebesine göre varlıktaki payını alması sebebiyle, O âdildir ve onun adaleti kendi cevherinde olup cevherinin dışında değildir." Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydınlı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 78.

[540] Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 174.

Fârâbî'ye göre Tanrı mutlak iyi bir varlıktır, el-Mevcûdu'l-Evvel olan Allah, cevheri gereği sırf iyiliktir (hayr-ı Mahz).[541] Mümkünler âlemi O'ndan sudûr etmiş ve hak ettiği yeri almıştır. Âlemde Allah'ın adaleti yoluyla mükemmel bir düzen ve hikmetinin kuşattığı hiyerarşik bir sistem görülmektedir.[542] Hayr-ı Mahz olan Tanrı, Kamer feleğinin üstündeki âlemde mutlak iyilik nizamını (nizâmü'l-hayr) mümkün kılmıştır. Tanrı'dan feyz eden ilk on akıldan her biri, kendilerinden sudûr etmesi gereken iyilik nizamını bilmekte ve buna göre hareket etmektedir. Buna göre ay üstü âlemdeki varlıklar tözlerinde en üstün mükemmelliğe ta baştan sahip kılınmıştır.[543] Fârabî, Tanrı'nın varlık vermesini cömerliğine delil saymakta, yarattığı âlemdeki düzen üzerinden de O'nun adaletini izah etmektedir.[544]

Fârâbî'nin ve Mâturîdî'nin Tanrı'nın zâtının mükemmelliğine, hikmetine, adaletine ve cömertliğine vurgu yaptıkları ve âleme teolojik bir pencereden baktıkları görülmektedir. Peki böyle mükemmel bir Tanrı'nın eseri olan bu âlemde gerçekleşen kötülükler, adaletsizlikler, kusurlar ve zayıflıklar nasıl izah edilmektedir? Tanrı'nın yüce zâtı ve adaleti ile şerler nasıl uzlaştırılacaktır? Şimdi düşünce tarihinde yoğun bir şekilde tartışma konusu olan teodise sorununa bu iki yetkin düşünürün nasıl yaklaştığına temas edebiliriz.

Fârâbî'nin metafiziğinde ay üstü veya ay altı âlemde aslolan iyiliktir. Kötülük (şer) iyiliğin yokluğu olarak ancak arızî bir şekilde vardır. Öncelikle Tanrı mutlak iyidir, O'ndan ve fiillerinden asla kötülük sâdır olmaz. Buna göre Tanrı kötü fiil işlemediği gibi kötülüğü de yaratmayacaktır. Kötülüğü yaratırsa, bu O'nun cevherinin hayru'l Mahzlığına (mutlak hayr olması)

---

[541] Fatih Toktaş, *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset* (Samsun: Etüt Yayınları, 2009), 56.

[542] Hatice Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)", *el-Muallimu's-Sânî Fârâbî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 140.

[543] Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)", 148.

[544] Toksöz, "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)", 151.

ve hikmet sahibi olmasına gölge düşürür. Bütün mevcûdât varlık keyfiyeti açısından ve yaratılmaları bağlamından iyidir. Her birinin yaratılış hikmeti ve gayesi vardır. Ay üstü âlem oluş ve bozuluşa tabi olmadığı gibi orada hiçbir kötülüğe ve adaletsizliğe de rastlanmaz. Çünkü kötülük denen şey liyakatin hak edilmediği durumda ortaya çıkan arızî bir şeydir.[545]

Fârâbî *Fusûsu'l-medenî* adlı eserinde kötülüğü şöyle tanımlamaktadır: "Varlık, ancak liyakatiyle birlikte olduğunda iyidir ve yokluk ise, liyakatten yoksun olduğunda kötüdür. Liyakati bulunmaksızın var olan ve var olmayan şey kötüdür."[546] Kamer feleğinin üstünde liyakatsızlık görülmemektedir. Dolayısıyla kötülük ve adaletsizliklere dair hiçbir şey orada yoktur. Fârâbî, bir kötülük olarak tanımladığı yokluk ve zıtlığın, ancak ay altı âlemde olduğunu ileri sürmektedir: "Yokluk ve zıtlık, ancak Kamer feleğinin altında geçerlidir." Ancak bu kötülük de aslolan bir şer olarak anlaşılmamalıdır, buna göre Kamer feleğinin altında potansiyel halde ve arızî olarak kötülük bulunmaktadır. Fârâbî'nin Tanrı'nın zâtını mutlak iyi olarak tanımlaması ve O'nun şerleri yaratmadığı düşüncesi konusunda Platon'dan ve Plotinos'tan etkilendiği anlaşılmaktadır. Nitekim Platon da *Timaios* adlı diyaloğunda kaos halindeki âlemi, idealara bakıp onları örnek edinerek kaostan kurtarıp ona nihaî düzen ve biçim verdiğine inandığı Demiurgos isimli mimar Tanrı'yı "mutlak iyi" sıfatıyla tanımlamıştır.[547]

Platon'a göre özü gereği iyi olan Tanrı, kendisinde kıskançlık ve hırs olmadığı için her şeyin kendisine benzemesini ve âlemin kötü olmamasını istemiştir. Düzen ise düzensizlikten daha iyi olduğunu için Demiurgos kaos halindeki ezelî bir halden âleme nizam vermiştir.[548] Ayrıca Platon, Tanrı'nın kötülüğe sebep ol-

---

[545] Mehmet Murat Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", *el-Muallimu's-Sânî Fârâbî* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 300-301.

[546] Fârâbî, *Fusûsu'l-medenî*, çev. Hanifi Özcan (İstanbul: İFAV, 2005), 105.

[547] Platon, *Timaios*, çev. Erol Güney - Lütfi Ay (İstanbul: M.E.B Yayınları, 1989), 28-32.

[548] Platon, *Timaios*, 2020, 39.

madığı gibi belli gayelerle bile olsa kötülükleri yaratmadığını açık bir şekilde dile getirmektedir:

> Tanrı her şeyin değil ancak iyi şeylerin sebebidir. Tanrı iyi olduğu için, insanların başına gelen her şey, çoğumuzun sandığı gibi, O'ndan gelmez. Yalnız iyi şeyler Tanrı'dan gelir. İyi şeyler de kötülüklerden daha az olduğuna göre, Tanrı'dan çok değil, az şey gelir bize. Kötü şeyler için, başka sebepler aramalı. Bunların Tanrı'dan geldiği söylenmemeli.[549]

Fârâbî'nin felsefesinde idealize ettiği evren ve devlet düzenindeki birçok unsur Platon'un *Devlet* ve *Yasalar* adlı eserlerinde göze çarpmaktadır. Fârâbî'nin sudûr temelli metafiziğindeki iyi ideasından izler taşıyan mertebelere dayalı liyakat esaslı hiyerarşik sistemi Platon'un *Yasalar* adlı eserinden esinlenilerek geliştirilmiştir. Nitekim Fârâbî, "Büyükler büyüğü (en üstün selâm üzerine olsun) Eflâtun el-İlâhi"[550] diyerek kendisine övgülerle hitap ettiği Platon'un *Yasalar*'ını, *Telhîsü'n-Nevâmis (Platon Kanunlarının Özü)* isimli eserinde şerh etmiştir. Fârâbî, bu kitabında Platon'un faziletli şehrinin ve iyi ideası temelli ve liyakatı gözeten iyi ve tabiî bir hiyerarşik düzenin en güzel sistem olduğu fikrinin üstünlüğünü vurgulamaktadır.[551]

Fârâbî'nin teodise sorununa bakışında büyük ölçüde Platon'dan ve Plotinos'tan etkilendiğini düşünmekteyiz. Plotinos da tıpkı Platon gibi kötülüğü Tanrı'dan nefyetmiş ve kötülüğün kaynağı için başka sebepler aramıştır. Ona göre de kötülük bir çeşit yokluğu temsil eder. Kötülük iyiliğin yokluğudur. Kötülük denen şey maddeye eğilim göstermekle, dolayısıyla sudûr hiyerarşisindeki ay altı âlemdeki maddede ortaya çıkar. Burada kötülüğün açığa çıkmasında insan faktörü devreye girmektedir. Yani

---

[549] Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 68-70.

[550] Fârâbî, *Platon Kanunlarının Özü*, çev. Fahrettin Olguner (İstanbul: Aktif Düşünce Yayınları, 2018), 81.

[551] Fârâbî, *Platon Kanunlarının Özü*, 60-61.

ahlâkî veya iradî kötülük insan eliyle kendisini göstermektedir. Plotinos bu düşüncesini şöyle ifade eder: "Bütün kötülüklerin ilkesi cüretkarlık veya küstahlık, yani kendine ait olma arzusudur. Maddeye eğilim gösteren ruh, yoksunluk ve kendi gücünün tükenişine maruz kalır."[552] Dolayısıyla Plotinos'a göre kötülük maddî dünyanın tamamlayıcı bir vasfı olduğu gibi maddî hazlardan ve nefsani arzulara körü körüne sarılmanın neticesi olarak açığa çıkmaktadır.[553]

Fârâbî'nin düşüncesinde tabiî ve iradi olmak üzere iki tür kötülük çeşidi bulunmaktadır. Bu kötülük çeşitleri semâvi cisimlerin altında duyulur kosmosda gerçekleşmektedir.[554] Orada oluş ve bozuluş, zıtlıklar ve noksanlıklar potansiyel olarak bulunur. Tabiî kötülük çeşidinin kaynağı semâvî cisimlerdir. Ancak Fârâbî'nin semâvî cisimlerden kaynaklanan tabiî kötülüğün yapısal özelliklerini derinlemesine ele almamış olduğu gözükmektedir.[555] Biz tabiî kötülüğün asıl sebebinin Platon ve Plotinos'ta olduğu gibi maddede ve maddeye yakın olmakla ilişkilendiriyoruz. Onlara göre madde, doğası gereği kötücül, eksik olmayı, akıldan uzaklığı, ruhun karşıtı olmayı temsil etmektedir.[556] Fârâbî'nin bedensel dirilişi kabul etmemesinin sebebinin de yine bu cismânîliğe yönelik kötümser bakışının etkili olduğunu düşünmekteyiz. Tabiî kötülüğün semâvî cisimlerin altında gerçekleşme sebebini Fârâbî şöyle izah etmektedir:

> Semâvî cisimlerin altındaki cisimlere gelince onlar varlık bakımından noksanlığın en son noktasındadırlar. Bunun sebebi şudur ki onlara kendileri ile cevherleştikleri şeyler baştan tam olarak verilmemiş, fakat onlara bilfiil değil, ancak uzak bilkuvve ile sahip oldukları cevherleri

[552] Bergson, *Plotinos Tanrı, Ruh ve Mit*, 81-83.

[553] Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 186.

[554] Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", 309.

[555] Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", 310.

[556] Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - XII/35 (2008), 13-14.

> verilmiştir; çünkü onlara sadece kendilerine ilk maddesi verilmiştir. Bu nedenle onlar her zaman kendileri ile cevherleştikleri sûrete doğru çabalarlar.[557]

Fârâbî, iradî kötülük çeşidinin ancak insana mahsus bir kötülük türü olduğunu ileri sürmektedir. Fârâbî, iradî kötülük çeşidinin karşıtı olarak iradî iyilikten bahsetmektedir. İradî iyilik türü aklın etkili kullanılması sonucunda kendisini göstermektedir. Bu doğrultuda iradî kötülük ile akıl ve aklî olan arasında bir karşıtlık ilişkisi yer almaktadır. İradî kötülük türünün anlaşılmasında Fârâbî'nin mutluluk (saâdet) anlayışının belirleyici bir yeri vardır. Mutluluk, insan nefsinin maddeden uzaklaşması ve nefsani arzulardan arınması yoluyla onun cevherinin yetkinleştirilmesidir. Burada mutluluk, maddeden ayrık ceherlerin bütününe ulaşmakla ve bu hal üzerinde ebedî kalmakla gerçekleşir.[558] Bu noktada Plotinos'un maddeye yönelik bakışının Fârâbî'nin felsefesine yansıması kendisini göstermektedir. Fârâbî, iradî kötülüğün açığa çıkmasını insanî güçleri ve mutluluk anlayışını merkeze alarak şöyle açıklamaktadır:

> İradi kötülüğe gelince; o, anlatacağım şu yolla ortaya çıkar. Mütehayyile ve duyumlama (güçlerinin) hiçbiri mutluluğun farkında olmaz. Aynı şekilde akletme (gücü) de, her durumda, mutluluğun farkında olmaz; fakat akletme gücü mutluluğu ancak onu idrak etmeye doğru çabaladığında fark eder. (Çünkü) insana "hayatın amacı ve gayesi kılınması gereken şey" gibi gelmesi mümkün olan bir çokşey vardır; haz verici olan ve yararlı olan gibi ve onur bunun benzeri gibi.[559]

Buna göre insan, kendisini hayvanlardan ayıran en temel özelliği olan akledici nazarı yetkinleştirme hususunda nefsani arzularına sürüklenip zayıflık gösterirse, mutluluğun farkına

---

[557] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64.

[558] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 105; Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", 309.

[559] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 106.

varmaz ve mutluluğa yönelmez. Şehvanî arzularını, hazlarını gaye edinirse ve kendisine geçici fayda temin eden dünyevi mal, altın gibi yahut şan, şöhret, onur gibi hakiki mutluluğun dışındaki şeylerden birini hedef olarak belirleyip onlara yönelirse, mütehayyile ve duyum güçleri ona destek olur ve o iradî kötülüğe sürüklenir.[560] Aslında Fârâbî'ye göre insânî güçler iyiliğe ve mutluluğa ulaşmak için verilmiştir. Ancak kişi bunları kötülüğe yönelik olarak kullanırsa kötüye ulaştırır, iyiye yönelik olarak kullanılırsa iyiye ve hayra ulaştırır. Bu noktada Fârâbî insan iradesinin rolünü ve önemini vurgulamaktadır.[561] Nitekim Fârâbî'nin ifade ettiği gibi, "Kötülüğün varlığında insan iradesiyle olmayan herhangi bir şey asla mevcut değildir; bilakis onların hepsi iyiliktir."[562]

Mâturîdî ise kötülüklerin varlığı karşısında realist bir anlayışa sahiptir. O âlemde şerlerin varlığını inkar etmemekte, bilakis şerlerin gerçekliğini kabul etmektedir.[563] Fârâbî'den farklı olarak şerlerin yaratıcısının da Allah olduğunu düşünmektedir. Ancak ona göre şerri yaratmak, şerir olmayı gerektirmez. Nitekim tekvîn ile mükevveni aynı kabul etmek, yaratıcı ile yaratan arasında bir fark görmemek demektir. Allah'ın iyi veya kötü, güzel veya çirkin her şeyin yaratıcısı olması demek insanların işledikleri zulüm, haksızlık, ma'siyet, cinayet, hırsızlık, küfür vb. kötü niteliklerin yaratıcıya nispet edileceği anlamına gelmez. Zira Allah insanlara iyi ve kötüyü temyiz edecek bir akıl ihsan etmiştir. Onlara iyiliği emretmiş, kötülüğü ve hayasızlığı ise yasaklamıştır. İnsanlara işleyecekleri amelleri tercih edecek ve seçecek özgür bir irade vermiştir. İnsanlara dünya ve ahiret saâdetine rehberlik

---

560 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 106.

561 Karakaya, "Fârâbî Felsefesinde Kötülük", 313; Toktaş, *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset*, 72-73.

562 Fârâbî, *Fusûsu'l-medenî*, 104.

563 Fethi Kerim Kazanç, "Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İlâhî Adalet ve Kötülük Meselesi Üzerine Bir Çözümleme" (Uluslararası Sempozyum: Orta Asya Alimlerinin İslam Medeniyetine Katkıları, 10-12 Ekim 2018, Bişkek/Kırgızistan, 2019), 147-148.

edecek peygamberler göndermiştir. İndirdiği kutsal kitaplar ile insanları hayra çağırmış, şeriat yoluyla bu dünyada had cezaları belirlemiş, âhirette ise kötülüğün cezası olarak cehennemi yaratmıştır. Mâturîdî'ye göre, her şeyin Allah'a nispeti irade, yaratma ve takdir açısındandır. Allah kötülükten ve kötü amellerden razı değildir. Allah şerleri kudretiyle yaratmakta, ancak insanları işledikleri kötü amellerden ötürü sorumlu tutmaktadır.[564]

Zararlı nesnelerin neden yaratıldığı sorusuna Mâturîdî, ilâhî yaratıştaki hikmetlere işaret etmektedir. Ona göre bir nesne mutlak kötü veya mutlak iyi olarak nitelendirilmemelidir. Çünkü her nesnenin zararlı yönleri olabileceği gibi yararlı özellikleri de bulunmaktadır. Örneğin ateşin yakma özelliği onun yemeklerin pişirilmesinde faydaları çoktur. Ancak aynı ateş yangın halinde canlılara ve bitkilere zarar verebilir. Su insan için hayati derecede önemlidir ancak aynı suda insanı boğup ölümüne sebebiyet verebilir. Zehirli olan bir çok nesne veya bitki müzmin bir hastalığın ilacı olabilir. Dolayısıyla tabiattaki çok yönlülük ve zıtlıklar içeren çeşitlilik Tanrı'nın hikmeti doğrultusunda düzenlenmiştir.[565] İnsanların imtihan edilmesi açısından zararlı ve yararlı şeylerin önemi büyüktür. Afetler de insanların imtihan edilmesi, ibret alması noktasında belirleyicidir. İnsanların fıtratında yaptıkları amellerin neticesini gözönüne alma duygusu vardır. Mâturîdî zararlı nesnelerin yaratılmasının hikmetlerinden bahsetmekte, meseleye ahiret ve imtihan penceresi üzerinden teolojik bir yorum getirmektedir:

> Birincisi hâlihazırdaki zararlı ve yararlı şeylerle kulun imtihan edilmesidir; tâ ki bu ikisi sayesinde itaatkâr oluşa terettüp eden sevabın lezzetiyle isyankârlığa ait cezanın acısı hissedilip öğrenilmiş olsun! Çünkü insanlar yaptıkları işlerin sonuçlarını göz önünde bulundur-

[564] Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 146-152; Kazanç, "Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış", 91-92; Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 187-188.

[565] Mâtürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 232.

> ma hissiyle yaratılmışlardır. Cenâb-ı Hak uhrevî fiillerin sonuçları için duyulur âlemden bir örnek yaratmıştır ki uhrevî âkıbet zihinlerde canlandırılabilsin ve böylece hareket kolaylığı oluşsun.[566]

Tabiattaki çeşitlilik, fayda ve zararı bir arada gözlemlendiği bu bütünlüklü yapı yaratıcısının birliğine, hikmetine, ilmine ve rubûbiyyetine delalet etmektedir. İnsanın acizlikleriyle beraber ihtiyaçlarına koşan bir varlık kılınması durumu; kulluğunu anlaması, yaratılmışlığını idrak etmesine ve yaradanına muhtaç kılınmasına sebebiyet vermiştir. Âlemlerin Rabbi ise her türlü ihtiyaçtan müstağnidir. İlâhi kudretin izleri tabiatta okunmaktadır. Mâturîdî'nin dinin aleyhine kullanılmaya çalışılan iddiaları Allah'ın varlığına ve birliğine delil suretinde zikretmesi ve dinin lehine olacak şekilde sunma biçimi sıradışıdır:

> Cenâb-ı Hak, zarar ve fayda sağlamaları açısından öz yapıları farklılık arzeden yaratıkları, hâkim ve alîm olan yaratıcı ve yöneticilerinin varlığına ve birliğine kanıt ve tanık olmaktaki âhenkleri açısından tek bir cevher kılmıştır. Tabiatın bu kuruluşunda Allah Teâlâ'nın akıllara durgunluk veren hikmetinin dile getirilişi vardır: O, yapılarının çelişkili olmasına rağmen zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü birliğine ve rubûbiyyetine kanıt olması açısından tek bir varlık haline getirmiştir.[567]

Mâturîdî'ye göre kötülük meselesi yanlış yorumlandığında Zerdüştlük'teki ve Maniheizm'deki gibi çift Tanrı anlayışına varabilecek denli batıl sonuçlar doğurabilmektedir. Mâturîdî kötülüğü hikmetin bir işlevi olarak yorumlayarak kelâmî düşüncesinde ikiciliğe karşı tevhid inancını güçlü bir şekilde savunarak teodise sorununa getirdiği çözümle Senevî doktrinlere ağır bir darbe indirdiğini söylememiz mümkündür.[568] İnsanların

---

[566] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 230.

[567] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 231.

[568] J.Meric Pessagno, "Mâturîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları", çev. Fethi Kerim Kazanç, *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*

düalizme sapmasının sebebi kötülüğün varlığı değil, şerlerin yaratılmasının hikmetlerinden uzak bir şekilde yorumlanmasıdır. Mâturîdî'nin kötülüğün varlığı konusundaki bu cesur realist tavrı, evrendeki gayelilik perspektifinden Allah'ın varlık ve birliğini sıradışı istidlallerle ispat etmeye kadar götürmüştür.[569]

Fârâbî ile Mâturîdî'nin ilâhî hikmet ve kötülük problemine yaklaşımları arasında ortak yönler bulunduğu gibi birbirinden ayrışan önemli farklılılar da ortaya çıkmaktadır. Fârâbî'ye göre ontolojik açıdan aslî bir kötülükten bahsetmek mümkün değildir. Tanrı, ona göre kötülüklerin yaratıcısı değildir. Mâturîdî ise hayrın ve şerrin yaratıcısının Tanrı olduğunu düşünmektedir. Fârâbî aslî olmazsa da insan iradesine bağlı bir kötülükten bahsetmektedir. Burada insan nefsinin gerek ahlâkî açıdan gerekse aklın nazarî özelliği yoluyla yetkinleştirilmesine yönelik vurgusu kıymetli ve derin manalar içermektedir. Fârâbî'nin aklî olanla irâdî kötü olan arasındaki karşıtlığı vurgulaması ve insana yakışır bir yaşamın esaslarını vazetmesi, günümüz insanına bir çağrıda bulunabilme özelliğine sahiptir.

Mâturîdî'nin de insanın akıl ve iradesini kullanarak ve nefsinin arındırılmasına yönelik Fârâbî ile benzer düşünceleri savunduğu görülmektedir. Çünkü insan aklını yerli yerinde kullanmayarak kötülükleri ve masiyetleri işlemeye azmeder ve niyetlenir, bunun akabinde Allah kulun üzerinde irade, takdir ve yaratımıyla gerçekleştirir. Ancak Mâturîdî düşünce sisteminde Allah'ın kötülüklere ve masiyetlere asla rızası yoktur. Mâturîdî'nin teodise konusundaki başarısı; Tanrı'nın ilâhî kudretinin kuşatıcılığı inancına zarar vermeden kulun hürriyetini ve eylemlerindeki sorumluluğunu akli izahlarla temellendirmiş olmasıdır. Buna göre kaderin varlığı, insanın eylemlerindeki iradi ve ahlaki sorumluluğu bir sorun teşkil etmemektedir. Mâturîdî'nin

(Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 409; Demir, "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru", 188.

569 Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 254.

şer ile ilâhi hikmet arasında birbiriyle uyumlu bir düşünce dizgesi oluşturduğu görülmektedir.[570]

4.5. Nedensellik Tasavvuru

Nedensellik konusunun Allah-âlem ilişkisiyle doğrudan bağlantısı bulunmaktadır. İslâm düşünce tarihinde nedensellik tasavvurunun çerçevesi; bir özne olarak insanın iradesi, sorumluluğu ve özgürlüğü yanında varlığın kavranmasında ve bir bütün olarak tabiatın işleyişinin açıklanmasında belirleyici olduğu kadar, Allah'ın evrene yönelik iradesini, kudretini ve adaletini teolojik ve felsefî açısından temellendirme girişimleriyle de çok yakından ilişkilidir. Kelâm ve felsefenin illiyet problemine yaklaşımı konumuz açısından merkezi bir öneme sahiptir. Dolayısıyla neden ve nedensellik kavramları Allah-âlem-insan ilişkisini anlamlandırma ve çözümlemede kelâm ve felsefenin üzerine düşünce ürettiği temel problemlerinden birisini oluşturmaktadır. Modern çağda nedensellik problemi, determinizm, zorunluluk, vesilecilik (aranedencilik/occasionalism) ve âdet kavramları etrafında incelenmekte ve tartışılmaktadır.[571]

Klâsik İslâm düşüncesinde nedensellik meselesi, insan iradesi, özgürlüğü ve fiilleri bağlamında ortaya çıkan tartışmalar neticesinde kendisini göstermiştir ve "illiyet" problemi olarak adlandırılmıştır.[572] Daha sonra illiyet problemi kelâmcılar tarafından uluhiyet alanına taşınmıştır ve Allah'ın âlemle ilişkisinin mâhiyeti ilâhî sıfatlar üzerinden kurulmuştur. Kelâmcılar düşüncesinde sonsuz varlık olan Tanrı ile sonlu ve sınırlı varlık olan âlem arasında meydana gelen olaylar ve durumlar ilâhî sıfatların tezahürü olarak algılanmıştır. Kelâmcıların Tanrı'nın fiili olarak evren ve içerisinde gerçekleşen tabiat olaylarının izah edilme-

---

[570] Öğük, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, 254; Kazanç, "Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İlâhî Adalet ve Kötülük Meselesi Üzerine Bir Çözümleme", 153-154.

[571] Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*, 39.

[572] Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 17.

sinde tüm varlıkları ilahî fiillerin taalluk alanı içinde gördüğü anlaşılmaktadır. Bu durumda ilk dönem kelâm ilminde tabiatın incelenmesi, salt kozmolojik niyetlerle gerçekleşmemiş, bu hususta bir yöntem olarak teolojik bir zemin üzerinde metafizik hedeflere ulaşma gayesiyle hareket edilmiştir.[573]

İslâm dünyasında tercüme hareketleri sonucunda kadîm felsefe eserlerinin tevarüs edilmesiyle, kelâmcıların karşısında yeni bir düşünce biçimini temsil eden ve kendisini Antik Yunan felsefe geleneğinin devamı sayan bir filozoflar topluluğu ortaya çıkmıştır.[574] İşte bu filozoflar topluluğunun seçkin siması olan Fârâbî, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında nedensellik problemine yönelik düşünceleriyle de kendisine özgün bir yer edinmiştir. Bir kelâmcı olarak Mâturîdî'nin nedensellik konusundaki görüşleri de İslam düşüncesinde belirleyici bir yere sahiptir. Biz bu bölümde; İmam Mâturîdî ile Fârâbî'nin nedensellik tasavvurunu Allah-âlem ilişkisi bağlamında inceleyeceğiz.

Fârâbî felsefeyi "varlık olarak varlığın bilgisi" olarak tanımlamaktadır.[575] Ona göre varlık; özü itibariyle varlığı zorunlu olan "zorunlu varlık (vâcibü'l-vücûd)" ve özü gereği varlığı zorunlu olmayan "mümkin varlık (mümkinü'l-vücûd)" olmak üzere ikiye ayrılır.[576] Bu ayrımda neden kavramı kendisini göstermektedir. Zira Fârâbî, zorunlu varlık olarak isimlendirdiği Tanrı'yı "İlk Neden" olarak tanımlamaktadır.[577] Tanrı, varlığının bir sebebi olmayan nedensiz varlıktır. Mümkün varlıklar ise varlıklarının sebebi ve gayesi olan nedenli varlıklardır. Âlemdeki bütün mevcutlar varlıklarını ilk neden olan Tanrı'ya borçludurlar. Buna göre Tanrı âlemin hem illetidir hem kaynağıdır.[578]

---

[573] Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*, 39.
[574] Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*, 13.
[575] Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 152.
[576] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.
[577] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16.
[578] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 46.

> O'nun varlığının hiçbir sebebi yoktur; varlığının başkasından olması da mümkün değildir. Var olan her şeyin ilk sebebi O'dur. O'nun varlığının ilk olması ve her çeşit eksiklikten uzak olması gerekir. Şu halde O'nun varlığının tam, madde, fâil ve gâye gibi sebeplerden uzak, en mükemmel varlık olması gerekir.[579]

Fârâbî'nin metafiziğinde bütün varlıklar bir sebeplilik zinciri altında hiyerarşik bir konumda yer alırlar. Nedensellik zincirininde varlıkların en üstünde İlk Sebep olan Tanrı bulunur. Mümkün varlıklar sebeblilik zincirinde devir (totoloji) tarzında sonsuza dek sürüp gidemezler. Onların eninde sonunda bir ilk sebepte, ilk varlıkta son bulmaları gerekir. Aksi iddialar kişiyi hem aklen hem de mantıksal olarak tutarsızlığa sürükleyecektir. "Öyleyse mümkin varlıkların eninde sonunda bir zorunlu varlıkta son bulmaları gerekir ki, işte bu İlk Varlık'tır (Tanrı)."[580]

Fârâbî'nin felsefesinde neden kavramının merkezi bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu sistemde Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesinde bir beis görülmemektedir. Ancak Fârâbî'nin aksine Mâturîdî, Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesini doğru bulmamaktadır. Mâturîdî âlemin kıdemini kabul eden kimseleri çeşitli kısımlara ayırmakta ve onlarla tartışmaya girişmektedir. Bunların bir kısmı Tanrı'nın varlığını kabul etmekte ve âlemin varlığını hakîm bir Tanrı'ya dayandırmaktadır. Onlara göre Tanrı âlemin illetidir. Şeyler sonsuza dek zincirleme bir şekilde sürüp gidemeyeceği için onların hakîm bir yaratıcıda son bulması gerekir. Nitekim burada illet-mâlûl ilişkisi kendisini göstermektedir. Ezelde illet olarak Tanrı'nın bulunması aklen doğru iken, mâlûlünün olmaması muhaldir. Bu düşüncenin kişiyi götüreceği netice ise illet olan yaratıcısıyla beraber mâlûlü olan âlemin de ezelî olduğu önermesidir. Bu kıdem taraftarlarına göre lutf-i

---

[579] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.
[580] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 118.

ilâhînin ezeliyeti, diğer bir deyişle Tanrı'nın ezeli cömertliği âlemin de kıdemini gerektirmektedir.[581]

> Kıdem taraftarlarının bir kısmı, hakîm bir yaratıcıya dayanmakla birlikte şeylerin biri diğerini sonsuza kadar meydana getirdiğini söylemiş ve yaratıcıyı âlemin oluşum illeti olarak kabul etmiştir. (Ezelde) illetin bulunup da mâlûlün olmaması ise muhaldir. Şu da var ki yaratıcı, ezelde, kudret ve cûd sıfatlarıyla ya vasıflandırılmaz- ki bu, acz ve ihtiyaç belirtisidir- ya da vasıflandırılır; o takdirde de kudret eserinin (âlem) bulunması ve lutf-i ilâhînin her şeye serpiştirilmiş olması (ifâza) gereklilik kazanır (âlemin kadîm olması gerekir); ve bir de onlar adına ileri sürülen ezeliyet tasavvuru.[582]

Mâturîdî'nin kıdem taraftarına yönelik ifade ettiği bu düşünceler sanki Fârâbî'nin düşüncelerini yansıtmaktadır. Mâturîdî'ye göre "Tanrı âlemin illetidir" sözüyle kastedilen mana iki türlü olur: Birincisi, Tanrı'nın âlemin illeti olmasından kastedilen şey, yaratılmışın tab'an Tanrı tarafından gerçekleştirildiği iddiasıdır. Bu düşünce aklen çürük (fâsid) bir iddiadır ve eksik bir tasavvurdur. Çünkü tevhid ehlinin benimsediği gibi âlemin Allah'ın irade ve kudretiyle yoktan var edildiği düşüncesi yerine, yaratılışın tab'an gerçekleştiği iddia edilirse bu düşüncede Tanrı'nın irade sıfatı ortadan kaldırılmış bulunmaktadır. Ayrıca Tanrı'nın yaratması ve kudreti yaratılmış doğayla sınırlandırılmaktadır. Tanrı'nın fiilini tek tip bir şekle büründüren ve illet-mâlûl ilişkisi gereği de âlemin kıdemini gerektiren bu düşünce tevhide aykırı bir söylemdir. İkincisi; "Tanrı âlemin illetidir" sözüyle kastedilen mana yaratıcının âlemi bütünüyle icat ettiği ise bu düşünce doğrudur. Ancak buna rağmen Tanrı'nın illet olarak isimlendirilmesi Mâturîdî'ye göre ulûhiyet açısından yanlış bir isimlendirme ve eksik bir tasavvurdur. Tabiat, kendisinde birçok türleri ile çeşitliliği barındıran bir mahiyete sahip kılınmıştır. Tabiat

---

[581] Mātürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104.
[582] Mātürīdī, *Kitâbü't-Tevhîd*, 104.

özünde birçok zıtlıklar, zarûret çemberleri ve ihtiyaç belirtileri ile sınırlı bir yapıda yaratılmıştır. Gayri iradî bir yaratılış iddiası ise özünde sınırlandırılmış bir tek fiile, tek bir özelliğe sahip bir yaratılış sürecini ifade etmektedir. Bu ise tevhide aykırı bir durumdur. Nitekim evrenin de kıdemini savunan bu tür düşünceler muhaldir, aklen ve dinen birçok çelişkiyi de bünyesinde barındırmaktadır.[583]

> Kıdem taraftarlarının "Yaratıcı âlemin illetidir" tarzındaki sözüne gelince, eğer bununla yaratılmışın tab'an Allah sayesinde vücut bulduğunu kastetmişse imkânsızdır, çünkü bu gayri iradî yöntemdir, niteliği bundan ibaret bulunan bir yaratıcı sayesinde tabiatın oluşması ihtimal dahilinde bulunmamaktadır. Bir de şu var: Tabiat, bünyesinde türleri ve zıtları bulunduran bir yaratılmıştır. Sayesinde nesnelerin gayri iradi (bi't-tab') olarak oluştuğu varlık ise bir tek özelliğe sahip bulunur. Kıdem taraftarı o sözüyle yaratıcının âlemi icat ettiğini kastetmişse bu anlayış doğrudur, ancak yaratıcıyı "illet" olarak isimlendirmek yanlıştır. "Âlemin, hakîm olan bir yaratıcı sayesinde var oluşu" fikri bir şeyin yok iken var olmasını gerektirir. Bunun da birkaç sebebi bulunmaktadır. Birincisi, (kıdem telakkisinin doğuracağı) çelişkidir, çünkü yok (adem) icat edilir, bu sebeple de onu icat edecek birine ihtiyaç doğar. Şu halde böylesinin sonradan vücut bulmuş olmasının gereği vardır. İkincisi, âlemin tamamının yaratıcı sayesinde var oluşudur. Bilinen bir husustur ki yaratılmışın vücut bulması yokluğundan sonradır. Üçüncüsü, tabiatta birleşme ve ayrışma, hareket ve sükûn, hayat ve ölüm vardır, bunda ise (ilk bakışta) bir çelişme ve itişme mevcuttur. Şu halde bu sistemin önce birincisi, sonra ikincisi veya alternatifi şeklinde şuurlu ve düzenli oluştuğu anlaşılmıştır.[584]

Mâturîdî'nin yaratmanın en yetkin halinden yoktan yaratmayı anladığı ve bu ilkeden taviz verilemeyeceğini savunduğu anla-

---

583 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

584 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

şılmaktadır. Ona göre Allah âlemi irade ve kudretiyle dilediği bir zamanda ve dilediği bir şekilde herhangi bir asıl madde olmadan yoktan var etmiştir. Mâturîdî gayri iradî (bi't-tab') yaratılış iddiasının kişiyi Tanrı'dan başka bir kadîm varlığın bulunduğu iddiasına götürmesinin yanında, irade sıfatını buharlaştırarak Fârâbî'nin de mensup olduğu Yeni Eflatuncu felsefe geleneğinin "Birden ancak bir çıkar" ilkesi doğrultusunda Tanrı'nın kudretini ve yaratmasını sınırlayarak O'nun fiillerini tek tip bir yapıya indirgediğinin farkındadır. Nitekim Fârâbî açıkça Tanrı'nın âlemi yaratmayı gaye edinmediğini belirtmekte ve Tanrı'nın âleme yöneliminin de olmadığını vurgulamaktadır. "O'nun eşyaya yönelik bir kasdı da yoktur."[585] Fârâbî'nin Tanrı-âlem arasındaki boşluğu O'nun bilgisi üzerinden doldurmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Fârâbî'nin sudûr metafiziğinde nedenler hiyerarşisi İlk Neden olan Tanrı ile başlamakta, Tanrı'dan sonra gelen diğer nedenler zinciri ise kendisini izhar etmektedir. Bu feyz şemasına göre varlığı oluşturan ilkeler altı sınıftır.[586] Tanrı, mutlak basit olan, bölünmeyen cevheri gereği bir olan, nedensiz varlıktır.[587] Tanrı kendi cevherini bilir, bu bilme yaratma ile özdeş kabul edilmelidir. O'nun kendi zâtını bilmesi âlemi bilmesini de içermektedir.[588] Zorunlu varlığın bilgisi eşyaya bağlı bir bilme çeşidi değildir, O ancak kendi zâtına özgü bir bilgiyle bilir.[589] O'nun mutlak yetkinliğinden, ezeli cömertliğinden âlem zorunlu olarak taşarak belli bir sıradüzeni oluşturur. Her varlık feyzi gerçekleştiğinde adalet üzere hak ettiği payı almaktadır.[590] Tanrı, bir olduğundan "birden ancak bir çıkar" ilkesi gereği O'ndan

[585] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 119.
[586] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16.
[587] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 56.
[588] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 119.
[589] Fârâbî, *Fusûsü'l Hikme*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022), 30.
[590] Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 76.

ilk akıl feyz eder.[591] Bu akıl kozmik bir ilke olarak ikincil nedenler kapsamındadır ve varlığını Tanrı'dan aldığı için nedenli varlıktır ve özünde çokluğu barındırır. İlk akıldan diğer akıllar zinciri birbiri ardınca zorunlu olarak sudûr eder ve dini terminolojide Cebrail olarak bilinen onuncu akıl olan Faal Akıl'da son bulur. İkincil nedenlerden sonra gelen Faal Akıl üçüncü mertebededir. Faal akıl, Fârâbî'nin felsefesinde ay küresinin aklıdır ve vâhibu's-suver (suret verici) adıyla anılır. Faal Akıl ay altı âlemde oluş ve bozuluşta etkin bir nedendir. Ayrıca insanın bilgiye ulaşmasında belirli görevler de edinmiştir.[592] Dördüncü ilke olan nefis dördüncü mertebededir. Daha sonra sûret beşinci mertebededir. Son mertebede yer alan madde altıncı mertebedir ve böylece sudûr şemasında yer alan varlığı oluşturan hiyerarşik nedensellik zinciri tamamlanmış olur.[593] Fârâbî cisimleri de altı sınıfa ayırmakta ve âlemi oluşturan varlıkları nihayete erdirmektedir: "Cisimler ise altı sınıftır: Semâvî cisim, akleden hayvan, akletmeyen hayvan, bitki, mâdenî cisim ve dört unsur. Cisimlerin bu altı sınıfının bir araya gelmesinden oluşan bütün de âlemdir."[594]

Fârâbî'nin metafiziğinde ikincil nedenlerin âlem üzerindeki etkisi belirgindir. Onun Tanrı ile maddi dünya arasındaki ilişkiyi izaha yönelik düşünceleri kelâmcıların anlayışından birçok yönden ayrışmaktadır. O Plotinos'un felsefesinden tevarüs ettiği sudûr teorisinden hareketle Tanrı ile maddi dünya (ay altı âlem) arasındaki ilişkiyi dolaylı yoldan kurmaktadır. Buna göre Fârâbî, Tanrı ile madde arasına on ayrık akıl ile dokuz gök cismini (sevânî) özenle yerleştirir. Dolayısıyla ona göre Tanrı ay altı

[591] Tokt[a]ş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 130.

[592] "Bu akıllardan sonuncusu (fa'âl akıl) bir yönüyle yeryüzündeki nefislerin (canlıların), bir yönüyle de -gökler aracılığıyla- dört unsurun var oluşunun sebebidir." Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 120; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 64.

[593] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 16.

[594] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 18.

âlemin doğrudan yaratıcısı değildir, ancak onun dolaylı yoldan yaratıcısı olmaktadır.[595]

Fârâbî'nin ulûhiyet tasavvurunda Tanrı, âleme doğrudan yönelen bir varlık olmadığı gibi O'nun âleme yönelik bir kasdı da yoktur.[596] Ona göre Tanrı âlemi gaye de edinmemiştir.[597] O'nun cevherinin etkilenime maruz kalmadığını vurgulayan ve zâtının basitliğine gölge düşüreceğini düşündüğü her türlü yönelimi ve fiili Tanrı'dan tenzih etme çabasının Fârâbî'yi bu tür düşüncelere sevk ettiğini düşünmekteyiz. Özellikle Aristoteles'in Tanrı tasavvurunda dile getirdiği; âleme hareket veren, ilk neden olan, ancak kendisi hareket etmeyen hareket ettiricisi, devinmeyen devindiricisi, cismânî olmayan, bölünmeyen ve yalnızca kendisini düşünen akıl olarak zikrettiği, Tanrı-âlem ilişkisine yönelik olarak âlemi bir çeşit arzu ve aşkla kendisine çeken gaî nedeni olarak düşündüğü ulûhiyet anlayışının,[598] Fârâbî'nin Tanrı tasavvuruna doğrudan tesir ettiği görülmektedir. Fârâbî için öncelikli husus, Tanrı-âlem arasındaki ilişki biçimini ilahî birliğe zarar vermeyen bir yöntemle açıklayabilmektir. Bu doğrultuda filozof nazarında ilahî birlik, ilahî yaratmaya uygun bir perspektifle burhanî felsefeye yakışır bir tasavvurla izah edilmelidir.

Fârâbî'nin felsefesinde, ay üstü âlemde (el-âlem ellezi fevka feleki'l-kamer) değişmeyen, oluş ve bozuluşa tabi olmayan ruhâni varlıklar yer alır. Ay altı âlemde (el-âlem ellezi tahte feleki'l-kamer) ise cismânî olan, oluş ve bozuluşa tabi olan değişken varlıklar bulunmaktadır. İki âlem arasını faal akıl ve semavî cisimler aracılığıyla birbirine bağlayan, diğer bir deyişle fizik ile metafiziği birbirine bağlayan Fârâbî, nedensellik dizgesinde ilk madde olan heyûlayı, ay altı âlemdeki her şeyin kuvve durumundaki edilgin nedeni olarak zikretmektedir. Cisimlerin olu-

---

[595] Hasan Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik* (İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022), 350.

[596] Fârâbî, "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)", 119.

[597] Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 50; Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 48.

[598] Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 381-385,391.

şumunda dört unsur etkindir: Toprak, su, hava ve ateş. Bu dört unsuru göksel cisimler harekete geçirir. Madde bu dört unsurun karışımıyla belirginleşmekle birlikte ilk madde olan heyûlanın dört ögenin suretini almaya yatkın kılındığı görülmektedir.[599]

Fârâbî'ye göre semâvî cisimlerin altında yer alan mevcutların tamamı unsurlardan meydana gelmiştir. Unsurların her birinin ana ilkesi heyûlâdır. Bir üst ilkesi ise sûrettir. Heyûlâ bütün cisimler için ortak olan sûretsiz ilk maddedir. İlk maddenin varlığı daima başkası içindir ve sûretsiz maddenin kendi başına varlığa gelmesi mümkün değildir.[600] Fârâbî cisim derken, madde ve sûretten müteşekkil bütünü anlamaktadır. Ay altı âlemdeki cisimlere sadece kendisi ile bilkuvve varlığına sahip olduğu maddesi verilmiştir. Bu durumda onlar ilk aşamada bilfiil hale gelmemiş bir halde bulunurlar. Bu nedenle cisim kendisiyle cevherleşeceği sûrete ulaşmak ister, sürekli bunun için çabalayarak sûretiyle cevherleşerek bilfiil varlığını kazanarak mertebesi oranında yükselişini sürdürecektir.[601]

Aristoteles'in heyûlâ anlayışı ile Fârâbî'nin düşüncesi örtüşmektedir. Nitekim Aristoteles'e göre de varlık maddede gerçekleşen bir formdur. İlk madde olan heyûlâ belirsizdir ve kuvve halindedir.[602] Varlık sahnesine çıkabilmesi için bir imkân olan heyûlâ, ancak sûret vasıtasıyla kuvve halinden fiil haline çıkacaktır. Tabiat denilen şeyde sürekli bir akış ve hareket meydana gelmektedir. Bu sudûr şeması; ilk ilkeden en aşağı düzeydeki heyûlaya dek inen feyz ve oradan aşama aşama yükselişe geçen bir arınma ve çıkış sürecidir. Âlemdeki her varlık sudûr hiyerarşisindeki mertebesi oranında seviyesine göre hak ettiği yetkinliğe erişecektir. Örneğin; su buharlaşmakta, buharlaşan şeyin tekrar suya dönüşebildiği görülmekte, ancak heyûla değişmemektedir. Bu noktada heyûlayı cismânî duruma çıkaran şey ise sûrettir.

---

599 Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 352.
600 Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 72.
601 Fârâbî', *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 94.
602 Aristoteles, *Metafizik*, 2019, 23.

Burada madde ve sûret ilişkisi kendisini göstermektedir. Kelâmcılar cevher-araz ilişkisine yoğunlaşırken, Meşşâîler madde-sûret ilişkisini ön plana çıkarırlar. Nitekim onlar, kelâmcıların aksine atom ve boşluğu reddetmektedir. Fârâbî de Aristoteles'in felsefesinde olduğu gibi atomu ve boşluğu reddetmiştir. O bu konuda *Risâle fî'l-Halâ* isimli bir eser de yazmıştır.[603]

Fârâbî, Aristoteles'in dört neden öğretisini[604] kabul etmektedir. Ona göre maddî ve sûrî, fâil ve gaî sebeple birlikle dört ilkenin, birbirleri arasında bir terkipte işleyişi devam etmektedir.[605] Fârâbî'nin felsefesinde her şey birbiri ile sıkı sıkıya bağlı bir amaçlılık içinde hareket etmektedir. Madde kuvve halinde olduğu için kendisini fiil haline getirecek bir fâile ihtiyaç duyar. Ancak dört ilkenin varlığı da işleyişi de mümkün kategorisindedir. Zorunlu varlık yalnızca İlk Sebep olan Tanrı'dır. Fârâbî'nin felsefesinde âlemin bir parçası olan tabiatta, mümkün varlıklar zinciri içerisinde madde ve sûretin çeşitli karışımlarla, zıtlıklar arasında değişim ve dönüşümlerle belirli bir amaç ile hareket ettiği, her şeyin hak ettiği payı aldığı hiyerarşik bir yapı görülmektedir.[606] Fârâbî'de ilk neden olan Tanrı'dan başlayarak maddeden ayrık akıllar zinciri, iki âlem arasını ayıran faal akıl ile fizik ve metafiziğin birbirine eklemlendiği dikey bir hiyerarşik düzen içerisinde nedenin sonucunu zorunlu kıldığı bir evren tasavvuru görülmektedir.[607]

Fârâbî'ye göre insan, nedenler aracılığıyla ve bu nedensellik zincirini dikkate almak koşuluyla hakikatın bilgisine ulaşabilir. Nedenler aracılığıyla ilk neden olan Tanrı'nın âlem üzerindeki tertip, düzen ve inâyeti de açığa çıkarılacaktır. Bu bağlamda illet, âlemi anlamanın, tanımanın ve hakikati felsefî bir şekilde

---

[603] Aydın Sayılı, "'Fârâbi'nin Halâ Hakkındaki Risâlesi'", *BELLETEN* 15 (1951), 123-149.

[604] Aristoteles, *Fizik*, 61-65.

[605] Toktaş, *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset*, 65.

[606] Aydınlı, *Fârâbî*, 95-96.

[607] Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 355.

kavramanın temelinde yatan aslî bir ilkedir. Fârâbî aracı nedenlere büyük bir işlev vermesine rağmen mutlak neden ve fâil olarak Tanrı'yı görmektedir. Ona göre bütün âleme varlığı veren ve evrenin sürekliliğini sağlayan yegâne varlık Tanrı'dır. Tanrı âlemin hem idare edicisi hem de ereğidir. Fârâbî bu noktada Tanrı'nın inâyetinin bütün âlemi kuşattığını açıkça dile getirmektedir. Tanrı'nın ilmi de bütün varlıkları kuşatmıştır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'nun bilgisinin dışında değildir.[608]

Fârâbî'nin düşüncesinde ay altı âlemde dikey nedensellik dizgesinin yanında üst âlemden farklı olarak yatay nedensel süreç de geçerliliğini sürdürmektedir. Nitekim bu âlemde oluş ve bozuluş hüküm hürmektedir. Fiziksel nesnelerin hareketlerinde ve özlerine uygun olan ereğine ulaşmasında tabiat düzeni etkindir. Aristoteles'in dört neden öğretisini Fârâbî fiziğine ve tabiat anlayışına taşımıştır. Maddi, formel, fail ve ereksel nedenler doğanın işleyişinde ve nedensel dizgelerin açıklanmasında merkezi bir rol oynamaktadır.[609] Bu dört neden fizikte kullanılmakla birlikte Fârâbî teolojik gayelerinden ötürü metafizik alanda dört neden öğretisinden tümüyle farklı bir çerçeve çizmektedir. Örneğin; fiziğinde dile getirdiği fail neden öğretisi ile ay üstü âlemdeki fail neden düşüncesini birbirinden ayırmaktadır. Fârâbî'nin Kindî'de görüldüğü gibi fizik ile metafizik alan arasında köklü ayrımlar yaptığı anlaşılmaktadır. Tabiattaki iradesiz varlıklar zorunlu olarak eylemlerini gerçekleştirirken insan gibi iradeli canlılar ise fiillerini iradeleriyle tercih ederek gerçekleştirmektedirler. Fârâbî'ye göre âlemde gerçekleşen olayları iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi, nedensellik zinciri altında dört neden teorisi bağlamında (fâil, madde, form, erek) zorunlu olarak gerçekleşen olaylardır. Oluş ve bozuluş âleminde tabii veyahut iradî olsun her şeyin bir nedeni bulunmaktadır.

---

608 Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", 174.

609 Aristoteles, *Fizik*, 61-65; Fethi Kerim Kazanç, "Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 48-49.

Fârâbî'nin bu noktada yakın neden-uzak neden ayrımına gittiği görülmektedir.[610] Örneğin; denizde suyun buharlaşmasının nedeni ısının artması ise, Güneş de ısının artmasının nedenidir. Güneş burada yakın neden olarak kabul edilmektedir. Buna rağmen âlemde meydana gelen bazı olaylarda uzak nedenler etkin iken, dünyada bizce nedeni bilinmeyen bazı ilineksel olaylar da gerçekleşmektedir.[611]

Fârâbî, ister yakın neden olsun isterse uzak neden olsun bütün âlemde Tanrı'nın inâyetinin, adaletinin ve hikmetinin tezahür ettiğini öne sürmektedir. Onun katı determinizmden uzak ılımlı bir nedensellik anlayışına sahip olduğu görülmektedir. Fârâbî, Demokritos'un materyalist nedensellik anlayışındaki Tanrı'nın faiilliğinden uzak olan katı determinizmden ayrılmakta ve nedenleri yalnızca maddî nedene ingirgeyen düşünceleri eleştirmektedir. Fârâbî'nin Yeni Eflatuncu felsefe geleneğine mensup bir filozof olarak nedensellik meselesinde de Aristoteles'le Platon'un felsefelerini uzlaştıran bir çizgide ılımlı bir nedensellik düşüncesinde karar kıldığı anlaşılmaktadır. Demokritos'un atomcu katı materyalist felsefesi, Platon ve Aristoteles tarafından da keskin bir dille eleştirilmiştir. Platon, Demokritos'un felsefesini hakikatten uzak bir tasavvur olarak görmekte ve evreni maddeye indirgeyen yaklaşımını şiddetle eleştirmektedir.[612] Aristoteles'in felsefesinde evrende mutlak bir determinizm hüküm sürmemektedir. Doğada teleoloji ve mekanizmin birlikte yürüdüğü ve işlediği durumlar yer almakta olduğu gibi sadece mekanizm içeren durumlar da bulunmaktadır. Doğada ılımlı bir determinizm anlayışını savunan Aristoteles'e göre, çeşitlilik göz önüne alınarak meseleye dikkatli yaklaşılmalıdır.[613] Ayrıca Aristo, dört neden öğretisine (maddî, fâil, formel ve ereksel neden)

---

[610] Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 357.

[611] Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 358.

[612] Diogenes Laertios, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021), 434.

[613] Cevizci, *İlkçağ Felsefesi*, 353.

sahip bir fizolof olarak, varlığın ilkesini yalnızca maddî neden ile açıklamanın yetersizliğine vurgu yapmaktadır.[614]

Fârâbî'nin nedensellik anlayışının, Platon ve Aristoteles'ten de belli ölçüde ayrıldığı görülmektedir. Onun felsefî eserlerinde bir müslüman olarak Tanrı'nın âlemle ilişkisine, inâyetine, adaletine vurgu yaptığı ve İslâmî bir tenzih temelli tevhid anlayışı ile meselelere yaklaştığı görülmektedir.[615] Fârâbî'nin felsefesinde olduğu kadar nedensellik meselelerinde de Platon'un ve Aristoteles'in felsefelerini aştığı, teolojiyle felsefeyi dengeli bir şekilde harmanlayan daha üst bir konuma getirdiğini düşünüyoruz. Bu bağlamda Fârâbî'nin İslâm felsefesindeki öncü rolü ve kurucu karakteri düşünce tarihine damgası vurmuştur. İslâm felsefesine özgünlüğü veren aslî ilkeler İslâm dininin inanç esaslarına dayanır. Dolayısıyla bu özgünlüğün tevhid inancının düşünceyi yükseltici ve zenginleştirici gücünde saklı olduğunu söylememiz mümkündür.

İmam Mâturîdî, varlıkların yaratılmasında nedensellik ve sebep-sonuç ilişkisine yönelik düşünceleriyle Fârâbî'den farklı bir çerçeve sunmaktadır. Bunu açığa çıkarmak için öncelikle Mâturîdî'nin tabiat anlayışının genel bir tablosunu çizerek Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında illiyet meselesine nasıl yaklaştığını

---

614 "Evreni madde anlamında bir ve tek doğa, bunu da cismani ve büyüklüğe sahip olarak konumlandıranlar belli ki pek çok açıdan hata yapıyorlar. Çünkü sadece cisimlerin öğelerini ortaya koyuyor, cismani olmayanlarınkini ise koymuyorlar, oysa cismani olmayanlar da var. Oluş ve bozuluşun nedenleri hakkında konuşmaya ve her şeyin doğasını temellendirmeye giriştiklerinde ise hareketin nedenini ortadan kaldırıyorlar." Aristoteles, *Metafizik*, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019), 43.

615 "Bütün âlemi idare eden şânı yüce Allah'tır. Hardal tanesi kadar bir şey bile O'na gizli değildir. Âlemin cüzlerinden hiçbir şey O'nun "inâyet"inin dışında değildir. İnâyet konusunda izah ettiğimiz gibi, küllî inâyet bütün cüzlere yaygındır. Âlemin her cüz'ü ve her cüz'ün durumu en uygun ve sağlam bir şekilde yerli yerine konulmuştur. Nitekim anatomi ve organların yararları hakkındaki kitaplar ile tabiata dair benzer düşünceler de bunun böyle olduğunu gösterir." Fârâbî, "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması", çev. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 174.

ortaya koymalıyız. Mâturîdi eserlerinde illiyet, nedensellik gibi kavramlara yer vermemektedir. Onun kitaplarında illiyet yerine "illet, sebeb-esbâb ve müsebbeb- müsebbebât (sonuçlar)" tabirlerini detaylı bir şekilde kullandığı görülmektedir.[616] Mâturîdî, *Tevîlâtü'l-Kur'ân* adlı tefsirinde sebebi şöyle tanımlamaktadır: "Esbab kelimesinin gerçek anlamı, istenilen hedefe kendisiyle ulaşılan vasıtadır."[617]

O illet ile iki tür durumu kastetmektedir. Birincisi, sebebin sonucu zorunlu kılmasıdır. Bu düşünceye göre sebep ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki vardır. İkinci düşünceye göre ise illet; sebebin sonucu gerektirmesi, ulaşılması gereken şeye bir vasıta olması, ancak sebeb ile sonuç arasında mutlak bir zorunluluk bulunmamasıdır. Mâturîdî, illeti "istenilen gayeye kendisiyle ulaşılan bir vasıta" olarak görmekte dolayısıyla zikrettiğimiz ikinci düşünceyi onaylamakta ve bu düşüncede teolojik çerçeveye daha uygun bir zemin bulmaktadır.[618] Mâturîdî'ye göre Allah âlemin mutlak yaratıcısıdır, illeti değildir. Allah âlemi tab'an değil, irade, ilim ve kudretiyle hiçbir tabii sınırlandırma ve şartlara bağlı olmaksızın, hikmeti üzere dilediği şekilde yoktan var etmiştir.[619]

Mâturîdî'ye göre âlem cisimden ibaret olan ayn ve arazdan ibaret olan sıfatlardan yaratılmıştır.[620] Bu düşünceye göre cevherler arazlardan, arazlar ise cevherlerden ayrı kalamazlar.[621] Evren, cüz ve parçalardan müteşekkil sınırlı bir yapıya sahip kılınmıştır.[622] Onun cisim anlayışına göre cisim denen şey; sınırlı ve sonlu bir şekilde yaratılmış olan, üç boyutlu bileşik bir nesnedir. Ona göre cisimler özelliklerini kendi yapılarında kuvve

---

[616] Yusuf Şevki Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", *Dakîku'l-Kelâm (Kelâm Kozmolojisi)* (İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021), 354.

[617] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 13/61.

[618] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109.

[619] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 109; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/169.

[620] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120.

[621] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 86.

[622] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 75.

halinde barındırmazlar. Çünkü onların hacimlerinin çok üstünde bir şeyi içerisinde barındırması mümkün değildir.[623]

Mâturîdî cevherlerin arazlarla ilişkisinde birbirlerine bağımlılıklarına ve ihtiyaç ve zarûret altında bulunduklarına vurgu yapmaktadır. O, ayrıca hareket ve sükun gibi iki zıt arazın aynı anda birlikte bulunamayacağını ileri sürmektedir.[624] Çünkü cisimler hareket veya sükûn durumlarından ayrı (hâlî) kalamaz. Birbirine zıt bu iki arazın bir cisimde aynı anda bir araya gelmesi mümkün değildir. Böylece cisim için düşünülebilecek zaman birimlerinin bütününden yarısı hareketli, yarısı ise durağan olarak geçerek zâil olur. Yarım kavramı ile nitelenebilecek her şey sonludur. Hareket ile sükûn, ezelde birlikte bulunamayacağına göre ikisinden birinin sonradan var olması gerekir. Bunun ezelde yaratılmış olmasının imkânsızlığı ile diğerinin de aynı statüde olduğu ortaya çıkar. Hareket ile sükûnun bu konumu onların herhangi birinden ayrı (hâlî) bulunamayan cismin de yaratılmışlığını ifade eder. Yine yaratılmış her cisim, dâimî sükûn veya dâimî hareketten ayrı kalamaz. Bu konumdaki her cisim, üzerinde bulunduğu sükûn veya hareket durumuna hasredilmiş, onun menfaatine tahsis edilmiş demektir.[625] Anlaşılan o ki Mâturîdî, hareket veya sükûn gibi bazı arazların geçici, bazılarının ise dâimî olduğunu dile getirmektedir. Bu durum Mâturîdî'yi tüm arazların geçiciliğini savunan Eş'ârîlikten ayırmaktadır. Ancak buradaki dâimîlik statüsü Allah'ın yarattığı cisimler için takdir ettiği bir sürekliliği ifade eder.

Mâturîdî, cevher-araz ilişkisi üzerinden âlemin yaratılmışlığına delil getirmektedir. Onun, tabiattaki yapısal özellikler üzerinden yaptığı değerlendirmelerin asıl gayesi, Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek ve evrenin ezeliliği düşüncesini reddetmektir.[626]

---

623 Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", 351.
624 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 82.
625 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 76.
626 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 100.

Mâtûrîdî, duyulur âlemin mahiyetine yönelik görüşlerini ifade ederken ayn, cevher ve cismi aynı anlamda kullanmaktadır. Cisimlerin ana maddesini oluşturan aynlar hâdis olup varlıklarını devam ettirmek için başka bir varlığa muhtaçtırlar. Arazlar da cevherlerden ayrı kalamayan ancak başkasına bağlı olarak yer tutan şey konumundadır. Bütün bu özellikler aynların ve arazların kadîm olmadıklarının göstergeleridir.[627] Her biri Allah'ın özel olarak yarattığı şeyler olarak ancak O'nun ilim, hikmet ve kudretine işaret etmektedir.[628]

Mâturîdî'nin tabiat ve sebeplilik konusundaki düşüncelerini Tanrı merkezli bir pencereden ele almakta olduğu görülmektedir. O, tabiatın varlığını kabul etmekte ve doğanın bir plan çerçevesinde düzen ve uyum içinde işlediğini savunmaktadır. Doğada gözlemlediğimiz bütün nedensel ilişkiler ve belirli bir sıradüzeni içinde gerçekleşen olgu ve durumlar Allah'ın yönetim planına uygun olarak yaratılmaktadır. Tabiattaki işleyişin sürekliliği de Allah'ın sürekli yaratmasına ve müdebbir oluşuna bağlıdır. Mâturîdî, bu işleyişi ve sürekli yaratmayı şöyle dile getirmektedir:

> Tabiatta emir altına alınmamış ve boyun eğdirilmemiş hiçbir cevher ve araz bulunmamaktadır. Şu halde sabit olmuştur ki her bir tabiat varlığının ilim sahibi bir yöneticisi vardır ve bu yönetici varlıkların hem ihtiyaçlarını hem de giderilme yollarını bilmiş ve onları bu statüde yaratmıştır. O, var olmaları ve mevcudiyetlerinin devam etmesi noktasında tabiat nesnelerini birbirine muhtaç kılmıştır, oysa onların hiçbiri başkasına ne yönden muhtaç kılındığını bilmemekte ve yapısında bulunan ihtiyaç özelliğini bertaraf edememektedir. Artık bütün bunların bir yöneticisinin bulunduğu ve bunların işinin O'nun yönetim planına uygun olarak yürüdüğü kanıtlanmıştır.[629]

---

[627] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 36.
[628] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 112.
[629] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 154-155.

Mâturîdî tabiatın kendisine özgü bir yapıda yaratıldığını ve doğanın özüne Allah tarafından belli tabii özelliklerin belli bir düzen ve gayelerle yerleştirildiğini dile getirmektedir. Tabiat kavramına sıcak bakan Mâturîdî'ye göre, Allah âlemi hikmetine uygun bir şekilde sebep-sonuç ilişkisi düzeninde yaratmıştır.[630] Mâturîdî, bu hususta çeşitli nesneleri ve cisimleri örnek vermektedir. Allah ateşe sıcaklık, buza soğukluk, demir ve ağırlığa sahip nesnelere ise suda batma tabiatı vermiştir.[631] Allah insanın duyu organlarında ise gözde görme, kulakta işitme ve benzeri tabiatlar yaratmıştır.[632] Allah, hastalıkları ölümün sebebi kılmıştır.[633] Allah, güneşi yeryüzünü aydınlatıcı ve ısıtıcı kıldığı gibi onu üzümlerle diğer meyvelerin olgunlaşıp kemale ermesinin sebebi de kılmıştır. Gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişi de Allah'ın tabiatta yarattığı düzen, tertip, faydalar, sebep-sonuç ilişkisi arasında yerlerştirdiği hikmetleri açığa çıkarmaktadır. Kuru toprağın canlandırılmasını, insanların beslenmeleri ile yeyip içmelerine vesile olacak bitkilerin ortaya çıkmasını yağmur mekanizmasına bağlamıştır. Bu örnekte olduğu gibi yer ile gök arasında yüzlerce hikmet insanın faydasına yaratılmıştır.[634] Mâturîdî, tabiatta sebep ve sonuç ilişkileri bağlamında gerçekleşen olay ve durumlar üzerinden Tanrı'nın kudretine, ilmine ve hikmetine vurgu yaptığı gibi yoktan yaratmanın aklen mümkün oluşuna da atıf yapmaktadır. Mâturîdî suyun tabiatının, ne tür hikmetlere ve gayelere sebep olduğunu izah etmekte ve onun tabiatının varlıklarla ilişkisi üzerine derinlemesine değerlendirmelerde bulunmaktadır:

> Cenâb-ı Hak suya öyle bir tabiat vermiştir ki, bu tabiat renkleri ve özleri farklı çeşitli ürünlerin tabiatı ile uyuş-

630 Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", 356.
631 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 13/214-215.
632 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 13/217.
633 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 3/292.
634 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/326-327.

> maktadır, o kadar ki o ürünlerin hepsinin canlı kalması ve ayakta durması o su ile sağlanmaktadır. Aynı şekilde Cenâb-ı Hak, suyun tabiatını, insan, hayvan, kuş, vahşi hayvanlar da dahil olmak üzere bütün yaratıkların tabiatlarıyla da uyumlu olacak şekilde yaratmıştır; bunların özleri, türleri ve gıdaları farklı olmasına rağmen su onların tabiatıyla uyum sağlamakta, hatta onlar için gıda ve hayat kaynağı olmaktadır. Bütün bunlar da, söylediğimiz gibi özleri, türleri ve gıdaları farklı olmasına rağmen suyu o varlıklarla uyumlu kılmaya kâdir olanın ve onu yönetenin, bir nesneyi hiçlikten (lâ min şey), yaratmaktan aciz olmadığını ve hiçbir şeyin O'na gizli kalmadığını insanların bilinmesini sağlamaya yönelik beyanlardır. Cenâb-ı Hak bahsedilen bütün o muhtelif nesneleri ve cevherleri o sudan yaratmış ve onu sözü edilen insan, hayvan ve diğer bütün varlıkların hayat bulmasına vesile yapmıştır.[635]

Tabiat denen şey farklı tabiatlara ve çok yönlü gayelere uygun bir zenginlikte yaratılmıştır.[636] İnsan sağlam duyularla tabiatı doğrudan idrak eder. Duyularla elde edilen bilgiler zarûrî bilgiler kapsamına girmektedir. Tabiat bu bağlamda duyuların bilgisine açık bir alandır.[637] Mâturîdî, tabiattaki düzen, süreklilik ve gözlemlenen hikmetler üzerinden Allah'ın varlığına ve birliğine deliller getirmektedir. Nitekim Mâturîdî, hikmet ile abes arasında bir zıtlık görmekte ve hikmet sahibinin eserine hikmetinin tecelli edeceğini ve yansıyacağını düşünmektedir. Bu bağlamda ona göre Allah, eseri olan âlemi hikmetinin tecellilerini gösteren muazzam bir düzen içinde yaratmıştır. İnsan müşâhede etmek suretiyle bu hikmeti, sanatkârane tecellileri görmeli ve yaratıcısına teşekkür hissiyle kulluk etmelidir.[638]

> Âlemde şaşırtıcı bir hikmetin ve sanatkârane bir tecellinin görülmediği ve müşâhede edilmediği hiçbir şey yoktur; o

[635] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 12/45.
[636] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 2/556.
[637] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 2/564.
[638] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 2/557.

> kadar ki bunların mahiyetini ve ortaya çıkış keyfiyetini idrak etmekten filozoflar bile aciz kalmıştır. Âlemde her şeyin sağlam ve muhkem bir şekilde vücut bulması, onu yaratan sanatkârın hikmetine işaret etmektedir.[639]

Mâturîdî'nin canlı ve cansız varlıkların belli tabiatlarda yaratıldığı ve Allah'ın âlem üzerindeki düzeninin böyle işlediğine ilişkin düşüncesinin kendisinden sonra gelen Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi aynı mezhebe mensup kelâmcılarca değişim ve dönüşüme uğratılmaya çalışıldığı görülmektedir. Burada Eş'arîlik[640] mezhebinin baskın oluşuna ve belli konularda Mâturîdî'yi bu mezhebin temel doktrinlerine yaklaştırma çabasına tanık olunmaktadır. Örneğin Nesefî, ilacın hastaya fayda verme tabiatının, zehrin ise insana zarar verme tabiatının bulunduğu düşüncesine karşı âdet teorisini benimsemiş, tabiatta özünde böyle bir tesirin bulunduğunu reddetmiştir. Sanki tabiatçıların düşüncelerini bertaraf etmek adına bu noktada Eş'arî'nin düşüncelerine meyletmiş görünmektedir. Aslında Nesefî'ye göre Mâturîdî de bu görüştedir, fakat muhaliflerle tartışmalarında kullandığı karşılıklı müzakere ve üslûp gereği ilacın ve zehrin tabiatında bir tesiri varmış gibi konuştuğunu iddia etmiştir. İnsanın bilgi edinmesinde duyu organlarının tesirini kabul etmeyen Nesefî, bu noktada da Eş'arî'nin âdet teorisini[641] benimsemiştir.[642] Mâturîdî, Nesefî'nin aksine Allah'ın bütün varlıkları belli tabiatlarda yarattığını ve hikmetinin bu yönde olduğunu kabul etmektedir.

---

639 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 2/557.

640 Eş'arîlik mezhebine göre tabiatın tesiri ve neden-sonuç ilişkisi bulunmamaktadır. el-Bâkıllânî, *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhisu'd-Delâ'il* (Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993), 60.

641 Eş'arîlerin genel telakkisinde tabiat kavramı ve tabiatın tesirleri geçersiz kılınmakta olduğu gibi dış âlemdeki olgular veya olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisi de reddedilmektedir. Fethi Kerim Kazanç, *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları-el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği-* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 289.

642 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 2004, I/416-417; Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), II/739-740; Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", 353-354.

Elbette Mâturîdî de tabiattaki her şeyin mutlak yaratıcısının ve şifayı verenin ancak Allah olduğunu savunmaktadır. Fakat Allah'ın imtihan dünyasında insanlara yönelik belli bir hikmeti, nimeti ve lutfü gereği böyle bir düzen yaratmıştır. Aksi halde ne imtihanın bir anlamı olurdu ne de insan özgür irâdesiyle bir eylemde bulunabilirdi. Aslında Mâturîdî âlemde belli tabiatlar ve nedenselliği hikmet kavramıyla güvenceye almıştır. Kanaatimizce Nesefî'nin[643] nedensellik ve tabiat konusundaki tavrı, söylemin Mâturîdî'den Mâturîdîyye mezhebine doğru teolojik olarak evrildiğini ve fikrî dönüşüme uğradığını göstermektedir.

Mâturîdî'ye göre Allah sebepleri kendi ihtiyacından dolayı yaratmamıştır. Esasen tabiat denen şey, yaratıcısı tarafından kullarının ihtiyaçlarına koşabilmeleri için ve imtihan dünyasında kullarının maslahatlarının gerçekleşmesine yönelik bir tertip içinde yaratıcısı tarafından düzenli kılınmıştır. Tabiatın bütün nesne ve özellikleriyle insanın ihtiyaçları arasında mutabakat vardır. Mâturîdî, buna örnek olarak gökten su inmedikçe bitkinin yeşermeyeceğini, suyun bitkilerin ve canlıların yaşamı için vazgeçilmez bir sebep kılındığını vurgulamaktadır. Allah insanları çeşitli ihtiyaçlarla, zarûret çemberleri altında kendisine bağımlı kılmıştır. Bu sayede tabiatı da emri altında dilediği gibi çekip çevirmekte ve insanları da imtihana tabi tutmaktadır.[644]

Mâturîdî âlemde işleyen harikulâde düzeni Allah'ın hikmetine bağlamakta ve âlemde tabiatın işleyişinde tertibi bağlamında meseleye şöyle bir yaklaşım biçimi sergilemektedir: "Allah bu âlemi kendi ihtiyacı ve şahsî menfaati için değil, aksine insanların ken-

---

[643] Nesefî'nin nedensellik konusunun dışında ahiret hayatına dair âyetlerin tefsirinde Mâturîdî'nin düşüncesinden farklılık gösteren önemli yorum farklılıkları ve okuma biçimleri de dikkat çekmektedir. Mâtürîdî'nin "temsîlî anlatım" olarak yorumladığı sûr, mîzan ve havz-ı kevser konularını Nesefî'nin daha farklı bir şekilde yorumladığına ve bu kavramları Mâtürîdî'nin temsîlî anlayışının aksine genel kabule paralel olarak lafzî anlamına hamlettiğine dair bkz. Aydın Çamlıca, *Maturidi Düşüncede Ahiret -Ebü'l-Mu'în En-Nesefî Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024), 163-168.

[644] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 1/89-90.

di menfaatleri ve ihtiyaçları için yaratmıştır."[645] Allah'ın hikmetine uygun olarak tabiatte sebep ile sonuç arasında alışılmış bir iktirân (birliktelik) vardır. Ancak Allah, yarattığı ve sürekliliğini kudretiyle sağladığı âlemde dilediği zaman, dilediği şekilde bu alışılmış birlikteliği (iktirân) askıya alarak kaldırır, insanlara rehber olarak gönderdiği peygamberini çeşitli mucizeler ile destekler.[646] Kelâmcıların illet ve sebep terimlerine teolojik amaçlarına hizmet edecek bir bakış açısıyla yaklaştıkları anlaşılmaktadır. Dolayısıyla meseleyi sonuçlarına nazaran farklı derinlikte kavramlar olarak ele aldıklarını söylememiz mümkündür.[647]

Mâturîdî'nin düşünce dünyasında tabiattaki aynların ve arazların sürekliliği Allah'ın irade ve kudretine bağlıdır. O, sebepleri gerçek fail olarak kabul etmemektedir. İnsanın fiilleri de dahil olmak üzere âlemde gerçekleşen canlı-cansız her şeyin yaratıcısı ancak Allah'tır. Mâturîdî'nin düşüncesinde insan irade sahibi olan, iyi ile kötüyü birbirinden temyiz etme gücü olan akıl sahibi özgür bir varlıktır ve dolayısıyla da yaptığı eylemlerden aklen ve dinen sorumludur.[648]

Allah insana ihtiyaç duyduğu hedeflere ulaşmasında sebep perdelerine başvurmayı emretmiştir, ancak gerçek fail ve yaratıcının yalnızca kendisi olduğunu bildirmiştir. İnsanın bilgi edinmesinde de sebep ile sonuç arasında belirleyici bir ilişki vardır. İnsanın duyu organları ve sahip olduğu yetilerde görüldüğü üzere, o ışık vasıtasıyla görür, dil aracılığıyla konuşur ve akıl vasıtasıyla düşünür.[649] Dolayısıyla Mâturîdî, sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi teolojik bir perspektifle Tanrı'nın âlem üzerindeki hikmeti açısından değerlendirmektedir. Tabiatçı kimselerin Tanrı'nın yaratmasını yadsıyan katı materyalist ve zorunlu determinist dü-

---

645 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2021, 13/433.

646 Nesefî, *Tebsıratü'l-edille*, 2004, I/290.

647 Fatih Toktaş, *Hayyât'ın Gözüyle İbnü'r-Râvendî ve Mutezile* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 109.

648 Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", 352.

649 Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", 356.

şüncelerini ise reddetmektedir. Ayrıca Mâturîdî, arazların kendi başına sürekliliğini kabul etmemektedir. Tabiatçılar ve Dehrilerin Tanrı'nın tabiat üzerindeki iradesini ve kudretini sınırlayıcı görüşlerini şiddetle eleştirmektedir. Ona göre Allah, âlemdeki her şeye dilediği zaman müdahele edebilmekte, fiilerinde hiçbir şeyi hikmetsiz ve abes üzere yaratmamaktadır. Bu noktada Mâturîdî'ye göre varlıkların sürekliliği ve yönetimi Tanrı'nın kudret ve iradesine bağımlıdır.[650] Mâturîdî'ye göre, varlıkların sürekliliği ve idaresi Allah'ın dileme ve kudretine bağımlı olduğu gibi evrendeki düzen ve işleyiş O'nun hikmeti doğrultusunda gerçekleşir. Dolayısıyla evrendeki sebep-sonuç ilişkisi, hikmet kavramı ışığında güvence altına alınmıştır. Onun sebepleri vesile olarak kabul ettiği görülmekle birlikte insanların nazarında sebep-sonuç ilişkisinin Allah'ın mutlak yaratıcı ve gerçek fâil oluşunu gölgelememesi gerektiğine dair büyük bir hassasiyet gösterdiği görülmektedir. Örneğin; Mâturîdi suyun canlıların rızıklarına ulaşmalarının vesilesi yaptığını belirtmekte, ancak rızık veren yaratıcının ancak Rezzâk olan Allah olduğunu dile getirmektedir: "Cenâb-ı Hak suyu, yaratılanların, gıdalarına ulaşma vesilesi yapmıştır, ancak rızıklarını o vesileden ve çalışmaktan değil Allah'ın lütfu sayesinde kazandıklarını düşünmeleri gerekir."[651]

Mâturîdî'nin ulûhiyet tasavvuruna göre, yaratma sıfatı (tekvîn) yalnızca Allah'a aittir ve bir şeyi yaratmayı dilediğinde sebeplere muhtaç olmaktan münezzehtir. Nitekim Allah yoktan ve sebeplere başvurmadan yaratmaya kâdirdir. Peygamberlerin gösterdiği mûcizevî olayları buna delil olarak gösteren Mâturîdî, böylece tabiatta birbiri ardınca tekrar eden doğa yasalarının dilediği zaman Tanrı tarafından askıya alınabileceğini ileri sürmüş ve böylece mucizenin gerçekleşmesinin aklen mümkünlüğünü temellendirmeye çalışmıştır.[652] Onun düşüncesinde tabiat kendi başına

[650] Aydın, *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*, 297.
[651] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 2019, 12/46.
[652] Yavuz, "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı", 355.

başıboş bir şekilde hareket etmez. Mâturîdî'nin nedensellik tasavvurunun teolojik bir bakış açısıyla formüle edilmiş, hikmet temelli vesileci bir çerçeveye oturduğunu söylememiz mümkündür.

Nedensellik tasavvuru konusunda; Fârâbî'nin felsefî bir dille formüle ettiği ılımlı bir determinizm düşüncesine sahip olduğu görülürken, Mâturîdî'nin kelâmî düşüncesinin çerçevesinin hikmet temelli vesileci bir tasavvuru yansıttığı anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin nedenlere Mâturîdî'nin düşüncesine nazaran çok daha fazla yer verdiği, illetin tesirini sistemininde her daim vurguladığı görülmektedir. Nitekim Fârâbî, sudûr şemasında İlk Sebep olan Tanrı da dahil olmak üzere bütün mümkün varlıkları bir nedenler hiyerarşisine göre mertebelendirmiş bulunmaktadır. Mâturîdî'nin savunduğu sistemle Fârâbî'nin düşüncelerinin kimi açılardan farklılaştığı görülmekle birlikte, her iki düşünürün de Tanrı-âlem ilişkisinde gerçek fâil olarak Tanrı'ya yer vermeleri, Tanrı'nın ilminin bütün varlıkları kuşattığını benimsemeleri ve onların dini kaygılarını sistemlerine yansıtmaları birbiriyle uyuşan noktalar olarak telakki edilebilir.

Mâturîdî'nin meseleye usulü'd-dinin sınırları ve içerimleri çerçevesinde yaklaştığı anlaşılmaktadır. Tabiata yaklaşımında da usulü'd-dinin izahı ve ispatına yönelik bir çaba içinde olduğunu belirtmeliyiz. Mâturîdî, dinî bir ihtiyaç bulunmadıkça eşyanın hakikatine dair derinlemesine bir araştırmayı gerekli görmemektedir. Ona göre dinin sınırları dışında kalan konularda her şeyde ve her alanda illet arayışına girmek olumsuzlanmaktadır.[653] Fârâbî'nin bu bağlamda Mâturîdî'den ayrıldığı görülmektedir. Her iki geleneğin öncü isminin düşüncelerindeki çeşitlilik, İslâm düşüncesinin zenginliğini ve dinamikliğini göstermesi bakımından kayda değer bir husustur. Bize düşen tasavvurlarımız ve birikimlerimiz doğrultusunda nedensellik perspektifinden bu zenginliğe katkıda bulunmak ve geleceğimizin inşâsında geçmişin ilmî mirasından istifade etmektir.

---

[653] Bulgen, "Klasik Dönem Kelâmında Din-Felsefe-Bilim İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme", 203.

SONUÇ

İslâm düşüncesinde Allah-âlem ilişkisi sorunu, felsefe ve kelâm geleneğinde yoğun tartışmalara sebebiyet veren temel metafizik problemlerden birisidir. Bu çalışma, İslâm felsefesinin kurucu ismi Fârâbî ile kelâm geleneğinde Mâturîdîye mezhebinin kurucusu ve temsilcisi İmâm Mâturîdî'nin, Allah-âlem ilişkisine yönelik yaklaşımlarını analiz ederek karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymuştur. Fârâbî'nin felsefî ve akıl temelli düşüncesi ile Mâturîdî'nin kelâmî bir dille inşâ ettiği akıl-vahiy bütünlüğüne dayanan perspektifi, İslâm düşüncesinin teolojik zenginliğini ve çeşitliliğini göstermesinin yanında iki ayrı ekolün ontolojik ve epistemolojik dünya görüşünü de yansıtmaktadır.

Fârâbî ve Mâturîdî'nin sahip oldukları Tanrı tasavvurları, meseleyi ele alış biçimleri, beslendikleri kaynaklar ve uyguladıkları yöntemler birbirinden farklıdır. Fârâbî, Antik Yunan felsefesinden derinlemesine beslenen ve kendisini felsefe geleneğine mensup bir halkada Müslüman bir filozof olarak konumlandıran bir düşünürdür. O Tanrı tasavvurunu inşa ederken, başta Aristoteles olmak üzere Platon, Plotinos gibi eski Yunan filozoflarından istifade etmiştir. Fârâbî'nin Tanrı tasavvurunun oluşumunda düşüncenin kanunları ile varlığın kanunları arasında özdeşlik kuran Aristoteles'in etkisi büyük olmuştur. Fârâbî, Platon ve Aristoteles'in birbirlerine zıt düşüncelerini uzlaştırmaya çalışan bir filozoftur. Onun bu uzlaştırmacı tavrı, Platon ve Aristotes'in İslâm dininin verileriyle açıkça çelişen düşünceleri konusunda da devam etmiştir. Fârâbî'nin Yunan filozoflarının öğretilerini birçok yönden dönüştürdüğü ve onları belli ölçüde İslâmîleştirdiği görülmektedir. Nitekim Fârâbî'nin dinin yorumlanmasında ve din-felsefe ilişkisinin izahında, Yunan felsefesinden gelen düşüncelerle İslâm dininin temel esasları arasında eklektik bir sistem kurduğunu görüyoruz. Ayrıca Fârâbî'nin birçok eserinde

İslâm dininin tenzih merkezli mutlak tevhid inancı, melekût âlemi, vahiy ve nübüvvet esasının da derin etkilerine de eserinde tanık olmaktayız.

Fârâbî'ye göre insanın en yüksek yetkinliği, kendisinde bulunan en yüce nimet olan akıldır. İnsan, ancak akıl yoluyla hakikatin bilgisine ulaşabilir. İnsanın yetkinliği gerek felsefî bağlamda gerekse dini anlama ve yorumlama noktasında akıl yoluyla açığa çıkacaktır. Kelâmcıların akıl yürütme biçimini Fârâbî, yetkin akıl düzeyi olarak görmemektedir. Evrensel bilginin ispatı da yine kavram düzeyinde felsefî akıl yürütmeyle elde edilebilir. Ona göre kelâmcıların önermeleri retorik ve cedel düzeyinde olup burhânî seviyeye ulaşamamaktadır. Fârâbî, doğru Tanrı tasavvurunun, ancak felsefî yöntemle burhan düzeyine yükselen filozoflarca ifade ve tavsif edildiğini düşünmektedir.

Fârâbî, Tanrı'nın varlığını ve birliğini varlık, yetkinlik ve zorunluluk kavramları bağlamında ele alarak insanın Allah'ı bilmesinde en temel ölçütünün ve yardımcısının akıl olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada ma'rifetullah'ın ölçütü akıldır. İnsan akletmek suretiyle duyu verilerini de kullanarak âlemdeki düzen ve ahenk üzerinde düşünerek Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilecektir. İnsan aklı, varlıkların sebep-sonuç zincirini takip ederek en sonunda zorunlu bir ilk sebebe ulaşır. Nitekim Fârâbî'ye göre Tanrı'nın özü gereği zorunlu varlık olduğunu, herhangi bir bilgi kaynağından öğrenmeksizin doğrudan doğruya (evveliyyen) bilmekteyiz.

Fârâbî'nin düşüncesinde, Tanrı maddî bir varlık değildir. O'nun kütlesi, ağırlığı, eni, boyu ve şekli yoktur. O bu tür şeylerden uzak ve berî bir varlıktır. Fârâbî, Tanrı'nın maddî bir varlık olmadığını, O'nun cevherinin madde ve sûretten oluşan bileşik bir yapıya sahip olmaktan uzak olduğunu belirtmektedir. Onun düşüncesinde bir şeyin akıl olmasına ve bilfiil akletmesine engel olan şey maddedir. Bu noktada, Mâturîdî ve diğer kelâmcıların aksine Fârâbî ilginç bir şekilde Tanrı'ya "akıl" sıfatını vermekte-

dir. Tanrı onun düşüncesinde bir akıl olarak aynı zamanda âkil/akleden ve akledilen/ma'kûldür. Fârâbî'nin tasavvurunda Tanrı; kendi zâtını bilfiil akleden ve ma'kûl olmak hususunda hiçbir şeye muhtaç olmayan, yetkinliğin en üst mertebesinde olan yüce bir varlıktır.

Mâtürîdî, ma'rifetullahın temel ölçüsünün akıl olduğunu, insan fıtratının imana meyilli bir yapıya sahip bulunduğunu düşünmektedir. Mâturîdî'ye göre, peygamberin haberi kendisine ulaşmasa bile, akıl sahibi olan herkes Allah'a iman etmekle sorumludur ve fetret ehli bu sorumluluktan muaf değildir. İnsanın hakikat ve ilim yolunda sığınağının tefekkür ve istidlâl olduğunu ileri süren Mâtürîdî, aklı Allah'ın insana bahşettiği 'ilâhî bir emanet', vahyi ise 'ilâhî bir rahmet' olarak görmektedir. Bu bağlamda akıl ve vahiy birbirini dışlayan, karşıt iki kaynak değildir. Aksine akıl ve vahiy birbirini tamamlayan ilahî kaynaklı ölçülerdir. Allah aklın yaratıcısı olduğu gibi akletmeyi de birçok ayetinde emretmektedir. Vahiy akıllarını kullanmadan batıl yollara sapanları uyarmakta ve onları düşünüp akletmeye çağırmaktadır. Akıl, hak ile batılı, iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı birbirinden temyiz eden kesin bir delildir. Nitekim akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde akıldan başka bir yol da bulunmamaktadır. Dış dünyanın gösterge ve izlerini okuma kapasitesi olan akıl, duyuların da yardımıyla kişiyi Tanrı'ya ulaştıran dolaylı olarak ulaştıran birer merdiven ve basamak işlevi görmektedir.

Mâturîdî'ye göre aklın, kişiyi mârifetullahın bilgisine ulaştırabilmesine rağmen Allah'ın zâtını kavramaya gücü yetmemektedir. Akıl, Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilse de, sıfatların ve isimlerin belirlenmesinde yetkili değildir. Bu bağlamda akıl sınırlı bir yapıya sahiptir. Mâturîdî'ye göre Allah'ın subûtî sıfatları; hayat, ilim, sem', basar, irade, kudret, kelâm ve tekvîndir. Fiilî sıfatları sıfatları ise; rızık verme, hıdayet, dalâlet, üstün kılma (tafdîl), ihsan, rahmet, bağışlama gibi sıfatlardır. Allah'ın bütün sıfatları kendisine özgü anlamıyla eşsizdir. Sıfatların varlığı,

tevhide zarar veren bir mâhiyet taşımamaktadır. Allah'ın zâti ve fiilî bütün sıfatları ezelîdir. Allah'ın sıfatları zatının ne aynıdır ne de gayrıdır. Allah hiçbir sıfatını sonradan edinmiş ve onunla yetkinlik kazanmış değildir. Allah kainatı yaratmadan önce hangi hal üzerinde ise yaratma sürecinde de aynı hal üzerinde bulunur. O'nun zâtında, değişme, başkalaşma kusur ve eksiklik bulunmamaktadır. O, cisim ve cisme ait olan madde, sûret, zaman, mekan gibi cismiyyet içeren unsurlardan tamamen münezzehtir. Muhdeslik O'nun zâtına ilişemez. Allah bütün kemal sıfatlarıyla ezelî ve kadîmdir. Duyuların algılayamadığı, aklın da bütünüyle kavramaya tâkat yetiremediği bir zâtı tanımanın gerçek yolu, akıl ve vahyin birlikte kullanılmasından geçmektedir.

Mâturîdî'nin düşüncesinde Allah'ı tanımanın yolu; duyulur âlemde (eş-şâhid) görülen yaratılış delilleri üzerinde tefekkür ederek akıl ve naklin de yardımıyla duyu ötesi âlemin (el-gâib) bilgisine ulaşmaya çalışmakla mümkündür. Doğru Tanrı tasavvuruna sahip olmak için sıfatlar insanın yardımcısıdır. Âlemlerin yaratıcısı olan Allah, mutlak kemâl sahibi olan ve tüm noksan sıfatlardan münezzehtir. Dolayısıyla sıfatların kabulü naklen olduğu kadar aklın ilkelerince de zorunludur. Mâturîdî, filozofların hakikatte Tanrı'yı bütün sıfatlardan soyutlamadıklarını, kendilerine özgü aklî çıkarımlar ileri sürerek Tanrı'ya çeşitli manalar nispet ettiklerini belirtmektedir. Filozoflar ona göre sıfatlara yönelik yaklaşımlarıyla kendi içlerinde çelişkiye düşmektedir. Bu bağlamda Fârâbî'nin de Mâturîdî'nin bahsettiği sınıfa girdiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fârâbî, yaratıcıya Zorunlu Varlık, İlk Sebep, İlk Mevcut, akıl gibi çeşitli manalar nispet etmektedir. Bu manaları da bir olan Tanrı'nın zâtıyla özdeş kılmaktadır.

Fârâbî, Allah-âlem ilişkisine dair yaklaşımında zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımına dayanmaktadır. Yeni Eflâtuncu felsefe geleneğine bağlı bir filozof olarak Fârâbî; sudûr teorisi bağlamında âlemin Tanrı'dan zorunlu olarak taştığını/feyzettiğini düşünmektedir. Fârâbî'nin Tanrı tasavvuru; klasik Meşşâî

felsefenin bir metafizik illet olarak, âlemdeki nedensellik zincirinin ezelî kaynağı ve zorunlu ilk sebebi olarak kabul ettiği mûcib bi'z-zât bir Tanrı düşüncesini yansıtmaktadır. Ona göre âlem, Allah'ın cömertliği bağlamında ezelîdir. Tanrı'nın önceliği ise zamansal değil, zâtî bir önceliktir. Fârâbî, Aristotes'in âlem anlayışını felsefesine taşımıştır. Ona göre evren ay altı ve ay üstü olmak üzere iki kısma ayrılır. Ay üstü âlem oluş (kevn) ve bozuluşa (fesâd) tabi olmayan kusursuz bir âlemdir. Ay altı âlem ise oluş ve bozuluşa tabidir. Modern bilimsel gelişmeler ışığında diyebiliriz ki Fârâbî'nin âlem tasavvuru ilmi geçerliliğini yitirmiş durumdadır. Sudûr teorisinin de klasik sistemiyle artık savunulamaz ve kullanılamaz durumda olduğu da açıktır.

Fârâbî, felsefî sisteminde Tanrı'nın irade sıfatına yer vermemektedir. Onun metafiziğinde Mâturîdî'nin aksine, Allah'ın irade sıfatının buharlaştırıldığı ve buna mükabil zâtı gereği zorunlu olarak eyleyen, varlık ve hareket veren bir Tanrı tasavvuruna evrildiği görülmektedir. Tanrı'nın âleme tesiri doğrudan değil, dolaylı yoldan gerçekleşmektedir. Sudûr sürecinde yaratılış Fârâbî'nin ikinciler dediği akıllar vasıtasıyla belirli bir nedensellik zinciri altında gerçekleşmektedir. Bütün varlıklar belli bir hiyerarşi içerisinde İlk Mevcut'tan sudûr eder. Sudûr sürecindeki bu hiyerarşide mükemmel bir düzen ve adaletin olduğundan bahseden Fârâbî, bunun sebebini Tanrı'nın mutlak iyi olmasına, sonsuz cömertliğine ve şaşmayan adaletine bağlamaktadır. Âlemde her varlığa gelen şey, varlık mertebesinde Tanrı'nın adaleti ve cömerliği sayesinde hak ettiği payı tam olarak almaktadır. Sudûr sürecindeki mertebeler arasında muazzam bir düzen, uyum ve ahenk yer almaktadır.

Mâturîdî'nin Allah-âlem ilişkisine kelâmî bir perspektifle kadîm varlık-hâdis varlık temelinde yaklaştığı görülmektedir. İmâm Mâturîdî; hudûs nazariyesi bağlamında âlemin Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle yoktan yaratıldığını ileri sürmektedir. Mâturîdî'nin Tanrı tasavvuru; klasik kelâm geleneğinin zâtı

ve sıfatlarıyla âlem üzerinde doğrudan tesir eden, müdebbir ve fâil-i muhtâr olarak benimsediği Tanrı düşüncesini yansıtmaktadır. Âlem, Allah dışındaki her şeyi, bütün varlık çeşitlerini ve kategorilerini kapsayan bir şey olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda âlem Allah tarafından yoktan (lâ min şey) yaratılmıştır. Kelâmcı için yoktan yaratma esası vazgeçilmez bir ilkedir. Kâdim olan ancak Allah'tır. O'ndan başka kadîm varlığın bulunması imkansızdır. Varlığının bir başlangıcı olan bu âlem, hâdis varlık kapsamına girmektedir. Evrende mutlak bir determizm yer almamakta, Allah'ın ilmi, kudreti ve hikmeti eliyle varlık-oluş ilişkisi izah edilmektedir. Allah'ın âleme tesiri dolaylı değil, doğrudandır. Tanrı âlemi zorunlu olarak değil iradesi ve ihtiyârıyla yaratmıştır. Yoktan yaratmadan sonra da yaratılış süreci devam etmektedir. Allah âlemi yaratıp bir köşeye çekilmiş değildir. Dolayısıyla Tanrı âlemde her an tasarruf sahibidir, varlıkları yaratmaya ve yönetmeye devam etmektedir. Mâturîdî, Fârâbî'nin savunduğu sudûr teorisini tevhid ilkesine aykırı bulmaktadır. Ona göre sudûr teorisine dayalı bir âlem tasavvuru, Allah'ın iradesini kısıtlamakta ve O'nun yanında ezelî varlıkların kabul edilmesine yol açmaktadır. Sudûr teorisi, bizi Allah'tan başka kadîm varlık olduğu düşüncesine götürür. Bu ise tevhid açısından kabul edilemez bir durumdur.

Her iki düşünür de sahip oldukları Allah tasavvuru doğrultusunda yaratıcının evrenle ilişkisini açıklamışlardır. Fârâbî, Allah-âlem ilişkisini felsefî bir dille zorunlu varlık-mümkün varlık ayrımı üzerinden temellendirirken, Mâturîdî kelâmî bir perspektifle kadîm varlık-hâdis varlık ayrımına dayanmaktadır. Fârâbî, âlemin Tanrı'dan sudûr yoluyla meydana geldiğini savunurken, Mâturîdî, Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle âlemi yoktan yarattığı (hudûs) tezini ileri sürmektedir. Fârâbî'ye göre âlem, Allah'ın cömertliği bağlamında ezelîdir ve Allah'ın önceliği zamansal değil, zâtî bir önceliktir. Mâturîdî ise, Allah'tan başka kadîm varlık bulunmadığını ve âlemin hâdis olduğunu savunur.

Fârâbî, felsefî sisteminde Tanrı'nın irade sıfatına yer vermez ve zâtı gereği zorunlu olarak eylemde bulunan bir Tanrı tasavvuru sunar. Mâturîdî ise Allah'ın zâtını müdebbir ve fâil-i muhtâr olarak sunmaktadır.

Nedensellik tasavvuru konusunda; Fârâbî'nin felsefî bir dille formüle ettiği ılımlı bir determinizm düşüncesine sahip olduğu görülürken, Mâturîdî'nin kelâmî düşüncesinin çerçevesinin hikmet temelli vesileci bir tasavvuru yansıttığı anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin nedenlere Mâturîdî'nin düşüncesine nazaran çok daha fazla yer verdiği, illetin tesirini sistemininde her daim vurguladığı görülmektedir. Nitekim Fârâbî, sudûr şemasında İlk Sebep olan Tanrı da dahil olmak üzere bütün mümkün varlıkları bir nedenler hiyerarşisine göre mertebelendirmiş bulunmaktadır. Mâturîdî'nin savunduğu sistemle Fârâbî'nin düşüncelerinin kimi açılardan farklılaştığı görülmekle birlikte, her iki düşünürün de Tanrı-âlem ilişkisinde gerçek fâil olarak Tanrı'ya yer vermeleri, Tanrı'nın ilminin bütün varlıkları kuşattığını benimsemeleri ve onların dini kaygılarını sistemlerine yansıtmaları birbiriyle uyuşan noktalar olarak telakki edilebilir. Fârâbî'ye göre Tanrı'nın âleme tesiri dolaylı yoldan, kozmik akıllar (ikinciler) aracılığıyla gerçekleşir. Mâturîdî'ye göre ise Allah'ın âleme tesiri doğrudandır. Melekler ise Allah'ın irade ve kudretine mutlak bağımlı varlıklar olarak Tanrı'nın emirlerine itaat ederler ve O'nun çizdiği sınırın dışına çıkamazlar. Mâturîdî'ye göre melekler nurdan yaratılmış duyu ötesi varlıklardır. Ancak melekler Fârâbî'nin düşüncesinden farklı olarak metafizik varlıklar değildir, nurdan yaratılmış olmasına rağmen yine de cismanî varlıklardır. Allah-âlem ilişkisinde melekler Allah'a itaat etme ve sürekli ibadet etme konumundadırlar.

Çalışmamızda Bâtiniyye mezhebinin görüşleri ile Fârâbî'nin felsefî düşünce sistemi arasında karşılaştırma yaptığımızda ilginç bir şekilde aralarında birçok ortak nokta olduğunu tespit ettik. Örneğin, Bâtiniler Allah-âlem ilişkisi bağlamında sudûr

teorisini savunmaktadır. Buna göre âlemin zamanda bir başlangıcı yoktur, dolayısıyla evren ezelîdir. Onlara göre Tanrı âlemin illetidir, ondan ilk feyz eden şey ise ilk akıldır. Âlem İlk'ten iradî olarak değil, zorunlu olarak sudûr etmiştir. Onların sudûr şemalarında akıllar teorisine (el-'ukûlü'l-'aşere) yer verdikleri görülmektedir. Mâturîdî eserlerinde Fârâbî'yi doğrudan zikretmemesine rağmen Bâtiniyye mezhebinin görüşlerini eleştirirken dolaylı yoldan Fârâbî'nin düşüncelerine temas etmekte ve onları eleştirmektedir. Dolayısıyla Mâturîdî'nin eserlerinde Fârâbî'nin düşüncelerine yaklaşım biçimi aranacaksa bu okuma Bâtinilere yönelik düşünceleri ve eleştirileri üzerinden yapılacaktır.

İmam Mâturîdî, kelâm geleneğinin ilmi birikiminden beslenip istifade etmiş ve kelâmî çizgisini bu gelenek içerisinde oluşturmuştur. O, kelâm ilminde yaratma problemi özelinde Allah-âlem ilişkisi bağlamında, geçmişte ifade edilen sonuçları yeni bir dille ifade etmekle birlikte Hanefilik geleneğinin sınırlarını aşmış ve kendi ekolünün kurulmasında öncü bir rol oynamıştır. Mâturîdî, içinde bulunduğu geleneğin sadece devamlılığına tesir etmemiş, aynı zamanda Allah-âlem ilişkisine yönelik getirdiği çözümlemeler yoluyla ona yeni bir nitelik kazandırmıştır. Yaratma meselesinde eski kaynaklarda yer alan kanıtlama girişimleriyle yetinmemiş, yeni metotlarlarla daha önce kullanılmayan yeni bir takım vasıtalarla ve temellendirme girişimleriyle sahip olduğu geleneği yaptığı katkılarla değiştirmiştir. Tekvîn-mükevven ayrımı bağlamında problemin derinlemesine çözümünde sunduğu yeni perpektifler açısında da Mâturîdî'nin başarısı kendisini göstermektedir.

Fârâbî'nin genel felsefî çizgisine baktığımızda Aristoteles'in ve Yeni Eflatuncu felsefenin izinden gittiği görülmektedir. Eklektik bir şekilde kurduğu sistemde onların düşüncelerine karşı eleştirel bir yöntemle metafizik meseleleri ele almamıştır. Fârâbî'nin âlem tasavvuru Aristo'nun ve Batlamyus'un evren tasavvurunun sudûr teorisiyle harmanlanmış bir örneğini yansıtmaktadır. An-

cak modern bilim açısından bu âlem tasavvuru geçerliliğini yitirmiştir ve artık savunulamaz durumdadır. Fârâbî'nin ay üstü âlemin oluş ve bozuluşa tabi olmadığı düşüncesine karşı Mâturîdî'nin realist ve eleştirel tavrı günümüz bilim anlayışı tarafından doğrulanmaktadır. Mâturîdî'nin âlem tasavvuruna dayalı kelâmî düşüncesinin Fârâbî'nin âlem anlayışına dair düşüncelerine nazaran daha gerçekçi ve kullanılabilir olduğu düşüncesindeyiz. Allah-âlem ilişkisi özelinde Mâturîdî'nin savunduğu sistemin, Fârâbî'nin sistemli düşüncesine nazaran teolojik açıdan daha üstün ve gerçekçi bir çerçeveyi yansıttığını düşünmekteyiz. Kelâmcıların, çevre kültürlerden haberdar oldukları ve yer yer yabancı düşünce akımlarından beslendikleri görülmekle birlikte Kur'ânî naslara daha bağlı bir tavır sergiledikleri anlaşılmaktadır.

Tezimizde iki düşünce geleneği arasında benzerlikler kadar birbiriyle keskin hatlarla ayrışan düşünsel farklılıklar da göze çarpmaktadır. Kelâm ve felsefe arasındaki karşılaştırmalı çalışmalarda araştırmamız bir örnek model ve çerçeve sunabilecek güçtedir. Allah-âlem ilişkisi konusu her dem güncelliğini koruyarak insanlık tarihi boyunca üzerinde tartışılmaya ve yeni teoriler geliştirmeye uygun olan bir meseledir. Bundan sonraki çalışmalarda felsefenin ve kelâm ilminin öncü isimleri arasında yeni karşılaştırmalar yapmak İslâm düşüncesinin sürekliliği ve gelişimi açısından önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

Ahmet Cevdet Paşa. *Mi'yâr-ı Sedât- Klasik Mantık-*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Ali el-Kâri. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan - Mevlüt Karaca. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2024.

Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018.

Aristoteles. *İkinci Çözümlemeler*. çev. Ali Houshiary. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi, 1985.

Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Saffet Babür - Lale Levin Basut. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.

Aristoteles (?). *Kitâb el-Îzâh fî el-Hayr el-Mahz' Ya da Kitâb el-İlel'*. çev. Hasan Aydın. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2018.

Aristoteles (?). *Üsûlûcya (Aristoteles'in Teolojisi)*. çev. Cahid Şenel. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Avcu, Ali. *Karmatîliğin Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, 2011.

Aydın, Hasan. *İlkçağdan Ortaçağa Doğa Tasarımları ve Nedensellik*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2022.

Aydınlı, Osman. *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü: Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.

Aydoğan, Hüseyin. "Plotinos: Gnostiklere Reddiye". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/3 (2022), 1053—1069.

Aygün, Fatma. *Mâturîdî'ye Göre Allah'ın Varlığını Aklen Bilmenin İmkânı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2015.

Bağdâdi, Ebu Mansur Abdülkâhir el-. *Ehl-i Sünnet Akâidi- Kitâbu Usûli'd-Dîn*. çev. Ömer Aydın. İşaret Yayınları, 2016.

Barlak, Muzaffer. *Husün-Kubuh İyilik ve Kötülüğün Kaynağı*. Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Barlak, Muzaffer. *İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Anlayışları-1 Eş'ârîler*. Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Bergson, Henri. *Plotinos Tanrı, Ruh ve Mit*. çev. Adnan Akan. Ankara: Fol Kitap, 2020.

Beyazîzade Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Bulgen, Mehmet. "İmam Mâturîdî'ye Göre Âlemin Unsurları Atomculuk Açısından Bir Değerlendirme". *Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar -Geleneğin İnkişafından Geleceğin İnşasına-*. Ankara: İlâhiyat Yayınları, 2021.

Bulgen, Mehmet. "Klasik Dönem Kelâmında Din-Felsefe-Bilim İlişkisi: İmam Mâtürîdî Örneği Üzerinden Bir Değerlendirme". *İslâm Düşünce Geleneğinde Din-Bilim İlişkisi Sempozyumu-Bildiri Metinleri Kitabı*. 198-207. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi, 2019.

Cevizci, Ahmet. *İlkçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Cûzcânî, Atâ b.Ali el-. *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber (İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Fıkhü'l-Ekber'inin Şerhi)*. çev. Züheyla Birinci. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Cüveynî, İmâmü'l Harameyn el-. *Kitabü'l-İrşâd (İnanç Esasları Kılavuzu)*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.

Çamlıca, Aydın. *Maturidi Düşüncede Ahiret -Ebü'l-Mu'în En-Nesefî Örneği-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.

Çelebi, İlyas. "İslâm'da Bilgi ve Varlık". *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2022.

Demir, Mehmet. "İmam Mâturîdî'de Allah Tasavvuru". *Akademik Kelâm Yazıları-I*. ed. Fethi Kerim Kazanç - Zübeyir Üçtaş. 163-194. Ankara: Fecr Yayınları, ts.

Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Demir, Osman. "Teselsül". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/536-538. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Deniz, Gürbüz. "Fârâbî'nin Tanrısı". *Islâm Düsüncesinin Ana Merkezleri: Mâverâünnehir: Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı: 13-14 Ekim 2018*. 415-440. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Dhanani, Alnoor. *Kelâmın Fizik Kuramı*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2021.

Eflâtun. *Phaidon*. çev. S. Kemal Yetkin - Hamdi R. Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1989.

el-Bâkıllânî. *Temhîdü'l-Evâ'il ve Telhisu'd-Delâ'il*. Beyrut: Mü'essesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993.

Eş'arî, Ebü'l Hasan el-. *Eş'arî kelâmı: el-lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. çev. Kılıc Aslaṇ Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.

Eş'arî, Ebü'l Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Fârâbî. "Eflâtun ile Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 151-181. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Fârâbî'. *el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fârâbî. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.

Fârâbî. "Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 109-115. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Fârâbî. "Felsefenin Temel Meseleleri (Uyûnü'l-mesâil)". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Fârâbî. *Felsefenin Temel Önermeleri*. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Fârâbî. *Fusûsu'l-medenî*. çev. Hanifi Özcan. İstanbul: İFAV, 2005.

Fârâbî. *Fusûsü'l Hikme*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.

Fârâbî'. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Fârâbî. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Fârâbî. *Kitabu'l-Huruf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Fârâbî. *Kitâbü'l-Mille Din Üzerine*. çev. Yaşar Aydınlı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Fârâbî. *Platon Kanunlarının Özü*. çev. Fahrettin Olguner. İstanbul: Aktif Düşünce Yayınları, 2018.

Fârâbî. "Rîsâle fî me'ânî'l-akl: Aklın Anlamları". çev. Mahmut Kaya. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. 127-137. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Gazzâlî. *Kavâidu'l-Akâid ve Mukaddimetü'z-Zebîdî*. çev. Ahmet Serdaroğlu - Ahmet Emin Akyüz. Istanbul: Endülüs Kitap, 2021.

Gazzâlî. *Mekâsıdü'l Felâsife (Filozofların Maksatları)*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2020.

Gazzâlî. *Mustasfâ: İslâm Hukukunun Kaynakları*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Gazzâlî. *Tehâfütü'l Felâsife (Filozofların Tutarsızlıkları)*. çev. İsmail Karagözoğlu. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2021.

Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 27/336-338. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

Hammâdî, İbn Mâlik el-. *Bâtiniyye Fırkasının Sırlarının ve Karmatîler Hakkındaki Haberlerin İfşası*. çev. Mustafa Karakaya. İstanbul: Tahkîk Yayınları, 2024.

Hayyât, Ebu'l Huseyn el-. *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.

Herakleıtos. *Fragmanlar*. çev. C.Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Hadislerle İslam Serhevla Hadisler. çev. Heyet. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.

Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Heyet. Isparta: Hayrât Neşriyat, 2020.

Kara, Şahin. *Filibeli Ahmed Hilmi'de Yeni İlm-i Kelâm Düşüncesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2025.

Karakaya, Mehmet Murat. "Farabi Felsefesinde el-Evvel". *Eskiyeni* 32 (Mayıs 2016), 15-28.

Karakaya, Mehmet Murat. "Fârâbî Felsefesinde Kötülük". *el-Muallimu's-Sânî Fârâbî*. 297-315. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Karakuş, Mehmet. "Fârâbî Düşüncesinde Tanrı'nın Varlığı ve Nitelikleri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (2017), 109-134.

Kaya, Mahmut. "Beytülhikme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 6/88-90. İstanbul: İSAM Yayınları, 1992.

Kaya, Mahmut. "İmkân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/224-225. İstanbul: İSAM Yayınları, 2000.

Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kaya, Mahmut. "Sudûr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/467-468. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Kazanç, Fethi Kerim. "Dinden Ahlaka Doğru: Ahlaki Değerlerin Teşekkülü ve Gerçekleştirilmesinde Dinin Yeri". *Modern Çağda Ahlak*. 93-105. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2012.

Kazanç, Fethi Kerim. "Ehl-i Sünnet Kelâm Mezheplerinin Ahlâk Anlayışı". *Ehl-i Sünnet*. 197-249. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Kazanç, Fethi Kerim. *el-Cüveynî'de Klasik Kelam Tartışmaları-el-Akîdetü'n-Nizâmiyye Örneği-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kazanç, Fethi Kerim. *Gazzali Öncesi: Ehl-i Sünnet Kelamında Ahlak Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2007.

Kazanç, Fethi Kerim. "İlk Dönem Eş'arî Kelâm Sisteminde Bilgi Sorunu". *Uluslararası İmam Eş'ârî ve Eş'ârîlik Sempozyumu Bildirileri (21-23 Eylül 2014)*. 1/177-250. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Kazanç, Fethi Kerim. "Kelâmi Düşüncede Kötülük Sorununa Kısa Bir Bakış". *Kelam Araştırmaları Dergisi* VI/1 (2008), 77-106.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mâturîdî'nin Kelam Sisteminde İlâhî Adalet ve Kötülük Meselesi Üzerine Bir Çözümleme". 145-180. Bişkek/Kırgızistan, 2019.

Kazanç, Fethi Kerim. "Mevlânâ'nın Düşünce Sisteminde Sebep Kavramı ve Sebeplilik Kuramı Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 45-92.

Kazanç, Fethi Kerim. "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - XII/35 (2008), 11-12.

Kazanç, Fethi Kerim. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*. Ankara: Araştırma Yayınları, Ankara., 2014.

Kazanç, Fethi Kerim. "Yeni Eflatuncu Felsefede Gnostik Unsurlar ve Tesirleri". *Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu- 25-27 Mayıs 2012- Malatya*. 85-139. Malatya: İnönü Üniversitesi Matbaası, 2012.

Kılavuz, Ulvi Murat - Kılavuz, Ahmet Saim. *Kelâma Giriş*. Ankara: İSAM Yayınları, 2023. Basım, ts.

Kindî. *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Koçar, Musa. *Mâtürîdî'de Allah-Âlem ilişkisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.

Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 34-36.

Laertios, Diogenes. *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*. çev. Candan Şentuna. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2021.

Leıbnız, Gottfrıed Wilhelm. *Teodise: İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*. çev. Hüseyin Batuhan. Ankara: Fol Kitap, 2021.

Macic, Haris. *Şarih Filozof İbn Rüşd'de Metafizik*. Konya: Palet Yayınları, 2024.

Mātürīdī, Ebû Mansûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Mātürīdī, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz - Yusuf Şevki Yavuz. 18 Cilt. Istanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu - S. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Mehmet Erdoğan - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Fadıl Ayğan. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Mehmet Erdoğan. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. İbrahim Tüfekçi. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Yunus Vehbi Yavuz. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr el-. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. çev. S. Kemal Sandıkçı. 18 Cilt. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Nas, Hasan. *Mâtürîdî'nin Ulûhiyet Meselelerine Yaklaşımı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.

Nebati, Mahmut. *Mâturîdîlik Düşüncesi-Bilgi Teorisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed en-. *el-Umde fi'l-Akâid (İslâm İnancının Ana Umdeleri)*. çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebsıratü'l-edille*. II Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelam (Matüridi Akaidi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhîd li-Kavâidi't-Tevhîd (Tevhidin Esasları)*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Olguner, Fahrettin. *Fârâbî*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

Öğük, Emine. *Kelâm Geleneğinde Temel Kaynaklardan İstifade Yöntemleri (Mâtürîdî Örneği)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.

Öğük, Emine. *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

"el-Fıkhu'l-Ekber". çev. Mustafa Öz. *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*. 53-58. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2002.

Özcan, Hanifi. *Mâturîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.

Özgen, Mustafa. *Eş'ari ve Matüridi Mezhepleri Arasındaki Görüş Farkları*. Konya: Palet Yayınları, 2022.

Özpilavcı, Ferruh. "Giriş". *Şemsiyye Risalesi*. 13-15. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.

Öztürk, Resul. "Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde Allah'ı Bilme (Ârifetullah) Meselesi". *EKEV Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 95-110.

Parmenides. *Fragmanlar*. çev. Y.Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2019.

Pessagno, J.Meric. "Mâturîdî Düşüncede Kötülük Kavramının Kullanımları". çev. Fethi Kerim Kazanç. *Varlık, Bilgi, Değer ve Siyâset Üzerine Kelam Yazıları*. 389-412. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: M.E.B Yayınları, 1989.

Platon. *Timaios*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2020.

Platon - Conford, Francis Macdonald. *Platon'un Kozmolojisi Timaos Çevirisi ve Açıklaması*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2022.

Plotinos. *Enneadlar*. çev. Zeki Özcan. Ankara: Fol Kitap, 2023.

Porphyrios. *Isagoge Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*. çev. Betül Çotuksöken. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2022.

Proklos. *Âlemin Ezelîliği Üzerine On Sekiz Delil*. çev. Boungiamin İmamefendi - E. Burak Şaman. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2022.

Râzî, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş (El-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakultesi Yayınları, 1967.

Rüşd, İbn. *Tehafütü't-Tehafüt*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Sayılı, Aydın. "'Fârâbi'nin Halâ Hakkındaki Risâlesi'". *BELLETEN* 15 (1951), 123-149.

Semerkandî, Ebû Seleme es-. *Cümelü Usûli'd-dîn (Mâtürîdîliğin Temel İnanç İlkeleri)*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2023.

Şaşa, Mehmet. "Kelâm Ekolleri Bağlamında Marifetullahın Vücûbiyet Kaynağı". *Artuklu Akademi* 1/5 (2018), 57-90.

Şavlı, Mehmet Reşat. *İslâm Düşüncesinde Hikmet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

Şehristânî. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2024.

Şenel, Cahid. *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Taftazani, Sa'düddîn et-. *Şerhu'l Akaid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.

Thales vd. *Fragmanlar*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.

Toksöz, Hatice. "Fârâbî Düşüncesinde İlâhî Cömertlik (Cûd) ve Adalet (Adl)". *el-Muallimu's-Sânî Fârâbî*. 133-156. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Toktaş, Fatih. "Büyük İskender Bağlamında Sahte Aristotelesçiliğin Âmirî'nin 'es-Sa'âde ve'l-İs'âd'ındaki Yansımaları". *DEUİFD* XLIV (2016), 47-89.

Toktaş, Fatih. *Fârâbî'de Ahlak ve Siyaset*. Samsun: Etüt Yayınları, 2009.

Toktaş, Fatih. "Fârâbî'nin Kitâbü'l-Mille adlı Eserinin Takdim ve Çevirisi". *Dîvân Dergisi* 1 (2002), 247-273.

Toktaş, Fatih. *Hayyât'ın Gözüyle İbnü'r-Râvendî ve Mutezile*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.

Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2018.

Toktaş, Fatih. *Meşşâî Felsefe*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987.

Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2021.

Tunalı, İsmail. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Fol Kitap, 2020.

Türker, Ömer. *İslam'da Metafizik Düşünce Kîndî ve Fârabî*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.

Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Uluç, Tahir. *İmâm Maturidi'nin Âlemin Ontolojik Yapısı Hakkında Filozofları Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Üçer, İbrahim Halil. "Sudur Teorisi". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik*. 1/384-425. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Üsmendî, Alâüddîn el-. *Lübâbü'l-Kelâm (Mâtürîdî Kelâmının Özü)*. çev. Murat Kaan Kıvılcım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.

Van Ess, Josef. "Mu'tezile Atomculuğu". çev. Mehmet Bulgen. *Dakîku'l-Kelâm (Kelâm Kozmolojisi)*. 253-272. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.

Watt, W. Montgomery. *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Dönemi*. çev. Osman Demir. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İmâm Mâtürîdî'nin Tabiat ve İlliyet'te Bakışı". *Dakîku'l-Kelâm (Kelâm Kozmolojisi)*. 349-362. İstanbul: Kitaparası Yayınları, 2021.

Yazıcıoğlu, M. Sait. "Mâtürîdî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebû'l-Mu'în Nesefî". *İmam Mâturîdî ve Maturidilik*. 167-185. Ankara: Otto Yayınları, 2011.

Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 2017.

Zemahşerî. *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn (Dinin Temel İlkelerini Anlama Yöntemi)*. çev. Mehmet Evkuran. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

DİZİN

A

Abes, xviii, 111, 180-182, 209, 213
Adalet (adl), xviii, xix, xxii, 3, 5-8, 13, 15, 22, 27-32, 34,41, 51, 53-54, 69, 71, 74, 82, 89, 93, 95, 103, 105-106, 109, 115, 133-134, 150-151, 155, 178-179, 182-185, 188, 192, 197, 203-205, 219, 230, 232-233
Adem (Yokluk), iv, xxvi, 12-13, 16, 18, 21, 29, 45, 47, 52, 83, 85, 89, 103-104, 111, 114, 116-119, 122, 131, 149, 168-169, 171-172, 184, 186, 196, 225, 227, 230, 232-233
Ahura Mazda, 28
Akıl (Nazar), v, vi, ix, x, xi, xv, xvii, xviii, xix, xx, xxiv, xxv, xxvi, 4, 8, 10-11, 16-17, 21-22, 24-25, 27, 29-31, 33-41, 44, 46, 54-56, 63-65, 67, 70-72, 80, 82, 84-85, 87-88, 90, 95, 99, 105, 107, 111, 113-114, 116, 121-132, 134-135, 137-139, 141-142, 144-145, 150-151, 153-155, 157-161, 164, 166-167, 169, 171-173, 177-181, 183, 186-188, 190-191, 198-199, 201, 212-214, 215-219, 221-223, 225
Âkil, xv, xxv, 64-65, 157, 217
Alâüddîn el-Üsmendî, 8, 89
Anaksimenes, 81
Anselme, 53
Araz, xii, xiii, xx, xxvi, 15, 38, 67, 79-80, 85-87, 92-97, 99, 107-116, 144, 146, 161, 201, 205-207, 212-213

Aristoteles, xix, xx, 6, 9-12, 14-15, 20-22, 24, 26-30, 33-35, 40-41, 43, 46, 50-51, 61-62, 71, 80-81, 84-87, 107-111, 113, 155, 161, 164, 169-171, 182, 193, 199-204, 215, 219, 222, 225, 227, 229, 232-233
Arkhê (ilk ilke), 23, 80-81, 200
Ashâbü'l-a'râz, 93, 95, 97
Ashâbü't-tabâî', 86
Atâ b. Ali el-Cüzcânî, 8, 124, 127
Atomculuk (Cü'z'lâ yetecezzâ), xii, 79, 85, 95-97, 99, 226
Ayn, v, x, xiii, xiv, xv, xviii, xx, xxi, xxii, xxiii, xxvi, 1-4, 6-8, 11, 15, 17, 19, 21-22, 28-31, 33-34, 39, 42-43, 45-46, 51, 56-57, 59-61, 63-64, 66-71, 74, 78-79, 83, 85-86, 89-90, 96, 100, 104-110, 112, 116-117, 121-124, 126, 133-135, 140-142, 146-149, 153-154, 158, 160-161, 165-166, 170-171, 173, 176-177, 180-181, 185-189, 193, 205-207, 209-210, 212, 215-219, 222, 225-226, 228-229, 232-233

B

Bâtiniyye, 4, 5, 167, 221, 222, 228
Beytülhikme, 27, 108, 229
Bişr el-Mu'temir, 122
Burhan, 22, 32, 54, 75, 157, 199, 216

C

Cehmiyye (Muattıla), 105
Cevher, xii, xv, xvi, xx, xxvi, 19, 22-23, 25, 34-37, 39, 41, 48, 51, 57-71, 79-80, 93, 98, 108-114, 144, 155-157, 161-164, 167-169, 171, 175, 182-183, 186-187, 190, 197, 199-201, 205-207, 209, 216
Cisim, xvii, xviii, xxvi, 14, 22-26, 30, 34-38, 52, 62, 79, 82, 84-85, 88, 93-96, 99, 102, 104, 106, 112, 114-116, 140-141, 146-147, 157-158, 161-164, 186, 198-200, 204-208, 218
Cömertlik (Cûd), xiv, xv, 11, 13, 16-17, 42, 45, 48, 60, 73, 92, 94, 104, 107,

117, 140, 168, 183-184, 193, 195, 233
Cüveynî, 126-127, 210, 226, 229

D

Dehriyye, xii, xvii, 86-87, 118
Descartes, 53
Determinizm, 40, 84-85, 192, 203, 214, 221
Dırâr b. Amr, 92-93, 95
Dırâriyye, 92-93

E

Ebû Hanife (İmam-ı Azam), 7, 74, 127-128, 134, 147-148, 226
Ebû Seleme es-Semerkandî, 7, 89, 127
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, 79-80, 85, 122
Ebü'l-Muîn en-Nesefî, xii, 88-89, 91, 95, 105, 210
Ekmel varlık delili (Ontolojik Delil), xxv, 46, 51-53
Empedokles, 81
Eş'arî (İmam), xiii, xvii, 1, 2, 74, 92-94, 96, 98, 102, 104, 125-129, 130-132, 134, 148-149, 193, 210, 214, 225-227, 229, 234
Eş'arîlik, 102, 126

F

Faal Akıl (Vâhibu's-Suver), xix, 38-39, 41, 44, 70, 113, 161, 164, 198-199, 201
Fârâbî, ii, iii, v, vi, x, xi, xiv, xv, xvi, xvii, xviii, xix, xx, xxi, xxii, xxiii, xxiv, xxv, xxvi, 1-7, 9-20, 22-26, 33-72, 75-76, 90-91, 104-109, 113-114, 147, 151, 153-171, 175, 177-178, 181-188, 191, 193-195, 197-204, 214-223, 225, 227-229, 232-233
Feyz (Taşma), v, xi, xv, xvi, xxv, 19, 23, 26, 28, 30, 33, 35, 37, 39, 162, 166-167, 171, 177, 183, 197-198, 200, 218, 222

G

Galenos (Bergamalı Galen), xx, 20
Gazzâlî, 8, 49, 74, 99, 102, 148, 169, 171, 228
Gnostik, 28-29, 168, 225

H

Hâdis varlık, vi, xii, xvii, xx, xxvi, 78, 80, 88-89, 99-103, 165, 219-220
Hafs el-Ferd, 95
Hak, iv, v, ix, xii, xv, xviii, xxiii, xxv, 3, 8-12, 16, 20, 23-24, 26-27, 31-32, 34-35, 42, 44-46, 50, 52-56, 58, 60-65, 67, 71, 75-76, 78-79, 84, 89, 91-92, 97-101, 105, 111, 115, 117-118, 120, 122, 125, 127-128, 130, 133-135, 137, 140, 142-145, 147, 150, 154-158, 162, 167, 174, 178, 181-184, 188, 190, 194-197, 200-201, 203-204, 208-209, 213-214, 216-219, 228, 233-234
Hâkîm, 179
Hanefî-Mâturîdî geleneği, x, xiii, 121, 147
Heyûlâ, 19-22, 37, 86-87, 104, 111, 118, 200
Hikmet, xii, xv, xvii, xviii, xix, xx, xxvi, 34, 50, 54, 63-65, 77-79, 86-88, 98, 100, 102-103, 108, 111-112, 119, 121, 124, 129-132, 135-139, 145, 149-151, 153-154, 156-157, 159, 164-165, 173, 175, 178-184, 189-192, 203, 205, 207-214, 220-221, 227, 232-233
Hinduizm, 28
Hudûs nazariyesi, v, vi, xx, xxvi, 72, 150-151, 153, 166, 177, 219
Hüseyin b. en-Neccar, 95
Hüsün ve kubuh, 123, 126, 132

İ

İbn Rüşd, xx, 7, 147, 169-171, 230
İbn Sînâ, 6, 15, 41, 49, 53, 109, 111, 168-171, 225

İllet (Neden), v, xiii, xiv, xv, xvi, xvii, xviii, xix, xx, xxiii, xxvi, 1, 11, 18-19, 23, 26, 29-30, 36, 40, 47, 49, 51-52, 56, 71, 73, 75-76, 80-81, 83-86, 87, 91-92, 98, 103, 111-112, 150, 153, 156, 160-161, 167, 169, 174, 176-177, 187, 189, 192-205, 207, 210-214, 219, 221-222, 225, 227, 229
İmkân (Mümkin varlık), ix, x, xxi, xxv, 3, 10-11, 15, 16-18, 20-21, 23, 39, 44-45, 47-49, 51-52, 58, 79, 88, 91, 94, 96, 100, 117, 124, 127-128, 137, 140, 142, 145, 157, 172, 175, 193-194, 196, 200, 206, 226, 229
İnâyet, xxv, xxvi, 46, 49-51, 153, 178, 182, 188, 201-204
İrade, v, xii, xiv, xvii, xviii, xix, 1, 21, 30-31, 40, 70, 100, 107-108, 114, 119, 130-131, 137, 144, 147-151, 156, 158-159, 164-166, 168, 175-177, 188-189, 191-192, 195, 197, 202, 205, 212-213, 217, 219-221
İsbât-ı vâcib, 132-133
İttisal, 39, 79

K

Kâdı Abdülcebbâr, 122
Kadîm varlık, vi, xii, xvii, xx, xxvi, 78, 80, 88-89, 99-100, 102-103, 151, 156, 165, 219-220
Karmatîler, 167-168, 228
Kelâm, iv, v, vi, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, xvi, xvii, xviii, xix, xx, xxi, xxii, xxiii, xxiv, xxvi, 1-8, 15, 18, 21-22, 31-33, 40-42, 44, 46, 49-50, 53-54, 70-80, 85-86, 88-89, 92-95, 97-100, 102-105, 108-111, 114-125, 127, 131-134, 139-140, 143-145, 147-148, 150-151, 153-160, 164-165, 168-169, 173, 177-179, 186, 189-190, 192-193, 198, 201, 205, 210, 212, 214-217, 219-223, 226-227, 229-230, 232-234
Kindî, 6, 19, 22, 27, 33, 41, 49, 181, 202
Kötülük Problemi (Teodise), xxvi, 153, 178, 183, 185-186, 191, 230

L

Leibniz, 53
Leukippos, 81-86

M

Ma'dûm, 116-117
Mâhiyet, xi, xiii, xxv, 2, 12-17, 104-108, 114-116, 129, 132, 143-144, 147, 153, 155, 158, 167, 171-172, 178, 192, 218, 228
Ma'kûl, xv, xxv, 64
Maniheizm, 190
Ma'rifetullah (Allah'ı Bilme), xxv, xxvi, 53-56, 121-122, 124-128, 130, 154, 216-217, 232
Mâturîdî, ii, iii, iv, v, vi, x, xi, xii, xiii, xiv, xvii, xviii, xix, xx, xxi, xxii, xxiii, xxiv, xxvi, 1-8, 73, 76, 86-92, 94-108, 110-112, 114-122, 127-135, 137-142, 144-145, 147-151, 153-154, 156-160, 164-166, 171-183, 186, 188-197, 204-223, 226-227, 230-232, 234
Mâturîdiyye mezhebi, v, x, xi, xxiii, 1, 7, 124
Mecusiler, 118
Meşşâî felsefe, v, xviii, 7, 32-33, 73, 160, 170, 177, 218, 234
Mûcib bi'z-zât, v, xvii, 160, 177, 219

Mu'tezile mezhebi, 76, 92, 102, 118-119, 121-123
Müşebbihe, 115

N

Nazzâm, 97, 122
Nedensellik (İlliyet), v, xvii, xviii, xix, xx, xxvi, 23, 40, 52, 71, 73, 76, 85-86, 92, 153, 160-161, 177, 192-194,

198-206, 208, 210-214, 219, 221, 225, 227, 229, 234
Nübüvvet (peygamberlik), 39-40, 43, 56, 73, 90, 123-124, 126, 129, 131, 154, 216, 226

O-Ö

Organon, 10, 108
Ömer en-Nesefî, 8

P

Parmenides, 9, 232
Platon (Eflatun), xi, xviii, xx, 6, 9, 10, 14, 15, 20, 21, 24, 26, 28, 29, 31-32, 33, 39, 43, 46, 50, 51, 61, 62, 69, 71, 84, 109, 111, 155, 163, 170, 184, 185, 186, 197, 203, 204, 215, 222, 228, 230, 232
Plotinos, xx, 6, 27-32, 43, 51, 71, 109, 155, 169-170, 184-187, 198, 215, 225-226, 232
Porphyrios 109, 232
Proklos, 51, 232

R

Râzî, Fahreddin, 233

S-Ş

Sa'düddîn et-Taftazani, 147
Seneviyye, 118, 172
Sofistler, 9-11
Sudûr, v, vi, xi, xvi, xvii, xix, xx, xxv, 1, 5, 12, 19, 23, 26-40, 44, 70-72, 107, 113-114, 151, 155-156, 160-167, 169-170, 174-175, 177, 182-183, 185, 197-198, 200, 210
Sûret (form), xx, xxv, 11, 12, 14, 15, 19-20, 22-26, 30, 35, 38-39, 41, 45, 47, 53-54, 58-59, 62, 64, 80, 84, 93, 111, 142, 147, 158, 161, 164, 187, 198, 200-203, 214, 216, 218, 221
Sümeniyye, 86, 97
Şey'iyyet, xxvi, 103-108, 117

T

Tabiat, xix, 21, 23, 26, 29, 49-50, 76, 86-88, 92-94, 97-99, 111-113, 116, 136-138, 141, 173, 180, 182, 189-190, 192-193, 195-196, 200-202, 204-214, 227, 234
Tekvîn, xiv, 148-149, 175-177, 188, 213, 217, 222
Tenzih, xiii, xiv, xviii, 16, 31-32, 43, 58, 60-62, 67-68, 71, 78, 86, 112, 114, 143-147, 149, 155-157, 159-161, 169, 181, 199, 204, 216
Thales, 81, 233

Ü

Üsûlûcyâ, 27-28, 61

V

Vâcibü'l-vücûd, xiv, 16-17, 48, 92, 168, 193

Y

Yeni Eflatunculuk, xviii
Yoktan Yaratma, vi, xi, xii,20-21, 33, 72, 78, 91, 99, 165, 169, 172-173, 196, 208, 220

Z

Zemahşerî, 122-124, 146, 234
Zenâdıka, 118
Zerdüşt, 28, 190
Zerdüştlük, 190
Zeus, 31-32