

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂMDA DÜALİST TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Yakup HAFIZOĞLU

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂMDA DÜALİST TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Yakup HAFIZOĞLU

Danışman

Prof. Dr. Mahmut AY

Ankara-2020

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂMDA DÜALİST TEOLOJİ ELEŞTİRİSİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mahmut AY

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>Adı ve Soyadı</u>	<u>İmzası</u>
1-Prof. Dr. Mahmut AY	
2-Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN	
3-Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	
4-Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	
5-Prof. Dr. Erkan YAR	

Tez Savunması Tarihi: 24/06/2020

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne,

Prof. Dr. Mahmut Ay danışmanlığında hazırladığım “Kelamda Düalist Teoloji Eleştirisi (ANKARA 2020)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

29.06.2020

Yakup HAFIZOĞLU

İmza

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	v
KISALTMALAR.....	xi
ÖNSÖZ	xiii
GİRİŞ.....	1
A. Kuramsal Çerçeve	1
1. Araştırmanın Problemi	1
2. Araştırmanın Konusu	2
3. Araştırmanın Amacı.....	2
4. Araştırmanın Önemi	3
5. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıklar	4
B. Kavramsal Çerçeve.....	5
1. Düalizm.....	5
2. Felsefî ve Teolojik Düalizm.....	8
2.a. Felsefî Düalizm.....	8
2.b. Teolojik Düalizm	11
3. Mecûsîlik	22
4. Seneviyye	27
5. Zındıklık	30
I. BÖLÜM	37
DÜALİST TEOLOJİDE TANRI TASAVVURU	37
A. Mecûsîlikte Tanrı Tasavvuru	37
1. Pers Düalizminin Kaynağı.....	38
2. Mecûsîlikte Tanrı Tasavvurunun Monoteist ve Düalist Karakteri	40
3. İyilik Tanrısı Ahura Mazda.....	44
4. Kötülük ve Karanlığın Tanrısı: Ehrimen-Angra Mainyu	49
4.a. Ehrimen'in (Angra Mainyu)'nun Ontolojik ve Fikri Kökeni	50
B. Kelamda Düalist/Mecûsî Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi	56
1. Mu'tezile'nin Mecûsî Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri	56
1.a. Ezelikte Ortaklığın Reddi/Tem'anı Delili	57
2. Eş'ârî'lerin Mecûsî Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri/Tanrı Hakkında Şüphe ve Tefekkürün Reddi.....	58

2.a. Tanrısâl Şüphe/Tefekkür ve Cezalandırmanın Ezeliyyetinin Reddi	60
3. Mâtürîdî'lerin Mecûsî Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri	62
3.a. İyi Tanrı'dan Şer Nasıl Ortaya Çıkar?/ Mâtürîdî'nin Ahlâki Argümanı	63
3.b. Nur-İblis İlişkisine Dayalı Tasavvurun Doğurduğu Teolojik Problemler.	64
C. Maniheizm'de Tanrı Tasavvuru	66
1. Maniheizm'in Tanrı Tasavvurunun Özgünlüğü Sorunu.....	66
2. Birbirine Karşıt İki Tanrısâl Töz: Nur ve Zulmet	68
3. Tanrısâl Tözlerin İmtizacı ve İftirakı	71
D. Kelamda Düalist/Maniheist Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi	73
1. Mu'tezile'nin Maniheist Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri	73
1.a. Tanrısâl Tözlerin İmtizac ve İftirakının İmkânsızlığı	74
1.b. Tanrısâl Tözlerin Cismaniyeti ve Yaratılmışlığı	75
1.c. Hayır ve Şerrin iki Ayrı Faili Olamaz	77
1.d. Hemâme'nin Nur'a Ulaşmasının İmkânsızlığı/Nazzâm'ın Fiziksel Argümanı	78
2. Eş'ariler'in Maniheizm'in Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri.....	79
2.a. Nur ve Zulmet'in Yaratılmışlığı.....	79
2.b. Tem'anı Delilli	79
2.c. İmtizac ve İftirakın Yaratılmışlığı/Fiziksel Argüman	81
2.d. Âlemin Hayır ve Şerrin Karışımından Meydana Gelmesi/Ahlâki Argüman	81
3. Mâtürîdî'lerin Maniheist Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri.....	82
3.a. İyiliği ve Kötülüğü İki Tanrısâl Kaynağa Dayandırmanın Tutarsızlığı.....	83
3.b. Sınırsız Olanla Sınırlı Olanın Karışımının/İmtizacının İmkânsızlığı... ..	83
3.c. Nur'un Hemâme'den Kurtuluşuna Yönelik Eleştiriler/Aydınlığın Karanlıktan Kurtulması Sorunu.....	85
3.d. Tanrı Hakkında Cehalet ve Acziyetin Nefyi: Tem'anı Delili	86
3.e. Tanrısâl Tözlere Duyu ve Cins İsnadının İmkânsızlığı.....	89
E. Deysâniyye'nin Tanrı Anlayışı	90
1. Canlı Nur ve Cansız Zulmet	91
2. Nur'un Zulmet ile Karışımı ve Ondaki Kurtuluşu.....	92
F. Kelamda Düalist/ Deysâniyye Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi	93
1. Mu'tezile'nin Deysânî İddialara Karşı Argümanları	93
1.a. Karışık Tanrısâl Tözlerin Enkarnasyonu Sorunu.....	94

1.b. Karşıt Tanrısal Tözlerin Kendi Eylemleriyle Çelişmesi	95
2. Eş'ârî Argümanlar	97
2.a. Nizam/Düzen Delili	98
2.b. Tanrı'nın Basitliği	98
2.c. Bir Tür Şirk Olarak Düalizm	99
3. Mâtürî Argümanlar.....	99
3.a. Deysânî Düşünce de Hikmet Sorunu	100
3.b. Karışma ve Ayrışma Kadim Sıfatıyla Çelişir	100
3.c. Tanrı ve Yetkinlik: Cehalet ve Acziyetin Nefyi	101
G. Merkûniyye'nin Tanrı Tasavvuru	102
1. Yasanın Tanrısı Yerine Müjde'nin Sevgi Tanrısı	103
2. Nur ve Zulmet'i Birleştiren Aracı/ Mutavassıt Varlık.....	107
H. Kelamda Düalist/ Merkûniyye Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi	110
1. Merkûnî Düalizme Karşı Mu'tezilî Argümanlar	110
1.a. Eylemlerin Failinin Belirsizliği.....	110
1.b. Karışmıdan Kurtulma Talebinin Aidiyeti Sorunu.....	111
1.c. Nur'un Zulmet Karşısındaki Acziyeti.....	112
2. Merkûnî İddialar Karşısında Eş'ârî Argümanlar.....	113
2.a. Aracı Varlığın Yapı ve İşlevine Dair Sorunlar?	113
3. Merkûnî İddialar Karşısında Mâtürîdî Argümanlar	114
3.a. Aracı Varlığın Zatı ve Fiillerine Dair Sorunlar.....	114
II. BÖLÜM.....	117
DÜALİST TEOLOJİDE EVREN	117
A. Mecûsilikte Evren Tasarımı.....	117
1. Mecûsilikte Evrenin Yaratılışı.....	117
2. Mecûsilikte Kozmik Zaman Döngüsü	121
3. Zerdüş'tün Kozmik Düalizmi.....	123
B. Kelamda Düalist/Mecûsî Evren Tasavvuru ve Eleştirisi.....	125
1. Mecûsî/Düalist Evren Tasarımına Karşı Mu'tezilî Argümanlar	125
1.a. Tanrı İle Şeytan Arasında Antlaşma	125
1.b. Tanrı ve Kötülük Problemi: Teodise	127
2. Eş'ârî Argümanlar	128
2.a. Tanrı Âlem İlişkisi.....	129
3. Mâtürî Argümanlar.....	131
3.a. Âlemin İşleyişi ve İlâhî Hikmet	131

C. Maniheizm’de Evren	133
1. Maniheizm Kozmolojisinde Zaman	133
2. Mani Sisteminde Yaratılış	134
3. Maniheizm Kozmolojide Cisimlerin Nitelikleri	138
D. Kelamda Düalist/Maniheizm Evren Tasavvuru ve Eleştirisi	139
1. Maniheizm’in Evren Tasarımı Karşısında Mu’tezilî Argümanları.....	139
1.a. Tanrı Âlem İlişkisi: Ezeli Olanla Hâdis Olanın Mutlak Farklılığı	140
1.b. Âlemdeki Elemler ve Lezzetler İki İlahı Gerekli Kılmaz	141
2. Maniheizm’in Evren Tasarımına Karşı Eş’ârî Argümanları	142
2.a. Âlemi Oluşturan Cisimlerin Kaynağı ve Yapısı Sorunu.....	142
2.b. Yaratılmışların Tanrısal Mahiyetinin ve Kıdeminin İmkânsızlığı	144
3. Maniheizm Evren Tasarımına Karşı Mâtürîdî Argümanlar	145
3.a. İmtizacın Hudusu	145
3.b. Âlemin İşleyişi Tevhid’in Kanıtıdır.	146
E. Deysaniyye’de Evren	148
1. Kozmozun Oluşumu	149
2. Âlemin Yaratılış Amacı.....	151
F. Kelamda Düalist/Deysânî Evren Tasavvuru ve Eleştirisi	151
1. Mu’tezilî Argümanlar	151
1.a. Tanrısal Tözlere Renk ve Değer İsnadı Sorunu	153
2. Eş’ârî Argümanlar	154
2.a. Nur ve Zulmet’in Arazlığı.....	155
3. Deysânî İddialara Karşı Mâtürîdî Argümanlar	157
3.a. Cevher ve Arazların Hudûsu.....	157
3.b. Yoktan Yaratma	160
G. Merkûniyye’de Evren	161
1. Markiyon’un Kozmolojisinde Üç İlke	162
H. Kelamda Düalist/ Merkûniyye Evren Tasavvuru ve Eleştirisi	163
1. Mu’tezilî Argümanlar	163
1.a. Âlemin Oluşumunda Mütevassıt Varlığın Rolü	164
2. Eş’ârî Argümanlar	167
2.a. Hâdis Varlıkların Sıfatı Olarak Tebâyun ve İmtizac.....	167
3. Mâtürîdî Argümanlar	169
3.a. Yaratma Eyleminde Faalin Belirsizliği.....	169
III. BÖLÜM	172

DÜALİST TEOLOJİDE İNSAN.....	172
A. Mecusilikte İnsan Anlayışı.....	172
1. İnsanın Yaratılışı	172
2. Ruha Giydirilen Beden Elbisesi	175
3. İrâdi Bir Varlık Olarak İnsan	176
4. Sorumlu Bir Varlık Olarak İnsan.....	178
5. Ölüm Sonrası Yaşam.....	180
B. Kelamda Düalist/Mecûsî İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi	183
1. Mu'tezilî Argümanlar	183
1.a. Beşerî Düzeyde Değer Yargılarındaki Farklılık ve Fail Düalizmi	183
1.b. Ruh ve Beden Düalitesinden Kaynaklanan Sorunlar	184
1.c. Kötülüğü Tümüyle İblise Yükleme Sorunu	184
1.d. Teklif Ma La Yutak Sorunu	185
1.e. Mecûsîlik ve Cebr Anlayışı	186
2. Eş'ârî Argümanlar	186
2.a. Yaratma Eyleminin Failine Dair Sorular.....	186
3. Mâtürîdî Argümanlar	187
3.a. Ölüm Sonrasına İlişkin Tasavvurlar	188
3.b. İnsan Fiillerinde Failin Belirlenmesi	189
C. Maniheizm'de İnsan	191
1. İnsanın Tarih Sahnesine Çıkışı	191
2. Ruh-Beden Düalizmi	194
3. Ruhun Kurtuluşu Problemi	195
D. Kelamda Düalist/Manihesit İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi	198
1. Mu'tezilî Argümanlar	198
1.a. Hayır ve Şerrin Failinin Belirlenmesi Sorunu	198
2. Eş'ârî Argümanlar	200
2.a. Duyusal Varlık Olarak İnsan ve Ruhun Cismaniliği Meselesi.....	200
2.b. Ruh Göçü Problemi.....	201
2.c. Eylem Çeşitliliği Failde Çeşitliliği Gerektirmez.....	202
3. Mâtürîdî Argümanlar	202
3.a. İnsan Tabiatı, Birden Fazla İlahı İmkânsız Kılmaktadır	202
3.b. İyilik ve Kötülüğün Kaynağına Dair Problemler	203
3.c. Tanrısal Tözler ve Hikmet	205
E. Deysaniyye'de İnsan	207

1. Tanrı, İnsanları Kendi Kaderlerini Tayin Edecek Özellikte Yaratmıştır	208
2. İnsanı Yöneten Üç Bağımsız Prensip: Özgür İrade, Doğa ve Kader	209
F. Kelamda Düalist/Deysânî İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi	211
1. Mu'tezilî Argümanlar	211
1.a. Ahlakî Eylemlerde Değersel Çeşitlilik	212
2. Eş'ârî Argümanlar	214
3. Mâtürîdî Argümanlar	216
3.a. İnsanın Kaynağına Dair Düalist Perspektifin Hikmete Aykırılığı.....	216
G. Merkûniyye'de İnsan	220
1. İnsanın Yaratılışı	220
2. Ruhun Kurtuluşu.....	221
3. İnsanı Yöneten Üç İlke veya Kuvvet: Madde-Adalet-Merhamet	224
H. Kelamda Düalist/Merkûnî İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi	224
1. Mu'tezilî Argümanlar	224
1.a. Nur'a İsyanın Teolojik/Ahlakî Hükmü	225
2. Eş'ârî Argümanlar	226
2.a. Tek Failden İki Zıt Eylemin İmkânı.....	227
3. Mâtürîdî Argümanlar	228
3.a. İnsanın Neliği Problemi	228
3.b. Ruh-Beden Düalizminin Yarattığı Sorunlar.....	229
SONUÇ	233
KAYNAKÇA.....	238
ÖZET	253
ABSTRACT	254

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı Geçen Eser
Alm.	: Almanca
b.	: bin, ibni
bk.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
edt.	: Editör
Fak.	: Fakültesi
Fr.	: Fransızca
h.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
İFD	: İlahiyat Fakültesi Dergisi
İng.	: İngilizce
İSAM.	: İslâmî Araştırmalar Merkezi
KADER.	: Kelam Araştırmaları Dergisi
Ltd.	: Limited
m.	: Milâdî
md.	: Maddesi
MEB.	: Milli Eğitim Bakanlığı
m.ö.	: Milattan önce

m.s.	: Miladdan sonra
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
SBED.	: Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
TDK.	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
USA.	: United States of America
Vol.	: Volume
v.b.	: Ve buna benzer, ve bunun gibi
Yay.	: Yayınevi, Yayıncılık, Yayınları

ÖNSÖZ

Medeniyetler arasındaki varlık mücadelesi sadece siyasi alanla sınırlı olmayıp entelektüel ve kültürel alanı da kapsamaktadır. Hatta entelektüel ve kültürel mücadelenin daha uzun soluklu olduğu söyleyenebilir. İslam'ın yayılma sürecinde Mısır, Suriye, Filistin ve İran topraklarının fethedilmesiyle birlikte Müslümanlar bu havzalardaki Mecûsîlik, Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye gibi farklı inanç ve kültürlerle karşı karşıya geldiler. Müslümanların siyasi alandaki galibiyeti bu farklı inançlar tarafından, özellikle de Fârîsî medeniyetin temsilcisi olan Sasanîler tarafından kolayca benimsenmemiştir. Zira düalist anlayışa sahip Maniheist, Mecûsî ve Deysânî ilahiyatçılar ile İslam kelimcileri arasındaki teolojik tartışmalar, düalist anlayışın İslam'dan intikam alma çabasına dönüştüğü izlenimi vermektedir. İlk dönemlerden itibaren İslam'ın Tevhid, Nübüvvet ve Ahiret inancına içerden ve dışardan gelecek saldırılara karşı bunların savunuculuğunu üstlenen kelim âlimlerinin, özellikle düalist fırkalara karşı tevhidi savunma adına ortaya koydukları çaba ve gayretin ne kadar büyük bir öneme haiz olduğunu bu konuda yazdıkları eserlerden anlıyoruz.

Kelamda Düalist Teoloji Eleştirisi ismini taşıyan çalışmamız bir giriş ve üç ana bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında çalışmamızın konusu, amacı, önemi ve yöntemi hakkında bilgiler vererek konunun anlaşılmasında bize yardımcı olacak düalizm, Mecûsî, Seneviyye ve zındık kavramlarının semantik tahlilleri ve terim anlamlarına yer verdik.

Üç ana bölümden oluşan tez çalışmamızın birinci bölümünde öncelikle düalist inançlardan Mecûsîlik, Maniheizm, Deysâniyye ve son olarak da Merkûniyye'nin tanrı inancı hakkında bilgiler verdikten sonra bunlara karşı Mu'tezile, Eş'ârî ve Mâtürîdî gelenek âlimlerinin yapmış oldukları tenkidleri ele alınmaktadır. Her kelim ekolü içindeki âlimlerin düalist tanrı tasavvurunu çürütmek üzere ileri sürdükleri deliller, kronolijik sıralama göz önünde bulundurularak aktarılmaya çalışıldı.

İkinci bölüm başlığında yukarıda isimleri geçen düalist fırkaların âlem tasavvurları değerlendirildi. Düalist fırkaların âlem tasavvurlarına dair batılı ve islami kaynaklarda yer alan bilgiler yeri geldiğinde karşılaştırmalar da yapılarak ele alındı. Daha sonra da üç kelim ekolü tarafından bu anlayışlara yöneltilen tenkidler ilk kaynaklardan itibaren serdedilerek değerlendirildi. Son bölümde de düalist inançların insan anlayışları ile kelim ekolleri tarafından bunlara yönelik yapılan tenkidlerin değerlendirmesi yapıldı. Burada özellikle düalist inançlardaki Tanrı ve âlem

tasavvurlarıyla insan anlayışları arasındaki bağa dikkat çekildi. Zaten çalışmamızın bu üçlü sınıflandırma üzerinde yoğunlaşmasının nedeni bunlardan sadece biri veya ikisine yönelik yapılacak bir çalışmanın araştırmacıyı düalist teolojii ve bu teolojinin hayata ve varlıklara yüklediği manayı anlamaktan uzak kılacağı gerçeğidir.

Tez konumun belirlenmesinde ve çalışma sürecinde her noktada ufuk açıcı değerli görüş ve önerileriyle desteklerini esirgemeyen tez danışman hocam saygıdeğer Prof. Dr. Mahmut Ay'a, ders döneminde de birikimlerinden ve zihin açıcı görüşlerinden her daim istifade ettiğim Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün Bey'e şükranlarımı sunarım. Çalışmamızda yer alan kaynakların temininde ve çalışmayla ilgili yapıcı eleştirilerindeki katkılarından dolayı değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin MARAZ'a, beni bu çalışmayı yapmaya teşvik edip tez çalışması boyunca evdeki huzurlu ortamı tesis eden ve her zaman moral kaynağım olan biricik eşim Ayşegül'e teşekkür ederim.

GİRİŞ

A. Kuramsal Çerçeve

1. Araştırmanın Problemi

Kelâm ilminin apolojetik (savunmacı) karakterinin ön plana çıkmasında yabancı inanç ve kültürlerin önemli bir etkisi olmuştur. Zira kelâm ilminin teşekkül ettiği dönemde düalist inançlarla olan etkileşim, onların tehditleri karşısında kelimcileri tevhide savunmaya sevk etmiştir. Bu çalışma, kelâm geleneğinde özellikle mütekaddimûn dönemi âlimlerinin düalist inançlara yönelik tenkitleri ile bunların aktüel geçerliliğini temel problemler ve varsayımlar bağlamında ele almayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda araştırmadaki problemi çözümlemeye yönelik belirlediğimiz hedef sorular şunlardır:

Düalist teoloji kelâm bilginleri açısından ne ifade etmektedir?

Kuran'ın bu konudaki yaklaşımı nedir?

Neden birçok kelâm âlimi eserlerinde düalist inançları bir tehdit olarak algılayıp onlara karşı ciddi bir tavır sergilemişlerdir?

Kelâmî açıdan düalist inançlara yöneltilen eleştiriler ve öne sürülen delillerin tutarlılığı ve ortak paydası nedir?

İslam geleneğinde düalist teolojiyi tenkit için geliştirilen yöntemlerden ve ileri sürülen delillerden günümüzde yararlanmamız mümkün müdür?

Yaptığımız araştırmada düalist teoloji ve bunlara yönelik eleştiriler klasik kelâm eserlerinde önemli bir yer işgal etmekle birlikte günümüzde bu tartışmalarla ilgili kapsamlı çalışmaların sınırlı sayıda olduğunu tespit ettik. Bu nedenle İslam düşünce geleneğini anlama ve yorumlamaya katkı sunacağını düşündüğümüz düalist teoloji eleştirisi üzerine bir araştırma yapmanın yerinde olacağına karar verdik. Bu araştırmada kelâm bilginlerinin düalist inançların Tanrı, âlem ve insan anlayışlarına yönelik tenkitlerini çözümleyerek aktüel geçerliliğini belirleme hedeflenmektedir. Çalışmamız, aynı zamanda yerel ölçekte konuyu bilinir kılmayı ve konu hakkında bundan sonraki araştırmacıların ilgisini konuya yöneltmeyi hedef edinmektedir.

Problemin çözümünde öncelikle teorik zemini inşa etmek üzere kavramsal çerçeve çizilecektir. Daha sonra da düalist inançların Tanrı tasavvurları ve bunlara yapılan tenkitler, âlem anlayışları ile kelimcilerin bu konudaki tenkitleri ve son olarak da insan tasarımları ile bunlara yöneltilen tenkitleri tespit, karşılaştırma ve çözümlemeyi

kapsayan üç süreç üzerinden yürütülecektir. Çalışmanın giriş aşamasında öncelikle literatüre dayalı olarak elde edilen materyal tanımlayıcı yöntemle işlenecektir. Daha sonra elde edilen bilgi ve veriler işlenerek aralarındaki benzerlik ve farklılıkların tespit ve analizi yapıp değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır.

2. Araştırmanın Konusu

Kuran'ın nâzil olduğu Arap yarımadası Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiilik, müşrik gibi çok sayıda inanç ve kültürlerin havzası özelliklerini taşımaktaydı. Hz. Peygamberin ilk vahyi tebliğ ettiği Mekke halkının çoğu müşrik olmakla birlikte Kur'an'da Ehl-i Kitab olarak adlandırılan Yahudi ve Hıristiyanlar da aynı sosyal çevre içerisinde yer almaktaydılar. Kur'an'da birçok ayette, gerek birlikte yaşama tecrübesinden gerekse geçmişte bu toplumların peygamberleriyle olan ilişkilerinden bahsedilmektedir. Ancak tezimizin konusunu oluşturan düalist (senevî) inançlarla ilgili olarak Kur'an'da sadece Hacc suresi 17. ayette Mecûsiliğin ve (düalist bir inanç olduğu tartışmalı olmakla birlikte) Sabiliğin isim olarak geçtiğini görmekteyiz. Bunun sebebi olarak düalist inanç gruplarının (Mecûsilik, Deysâniyye, Maniheizm, Merkûniyye) bu coğrafyada yer almayışı gösterilebilir.

Hz. Ömer'in halifelîği döneminde başlayan fetih hareketleriyle birlikte İslam vahyi Hicaz yarımadası sınırlarının dışına çıkmış bulunmaktaydı. Yeni topraklar aynı zamanda yeni ve farklı inanç ve kültürlerle karşılaşma anlamına da gelmekteydi. Irak ve özellikle İran'ın fethedilmesi Müslümanlar ile bu coğrafyada yaşayan Mecusi, Yahudi ve Hıristiyan halkların ilişkilerini zorunlu kılmıştır. Böylece bu bölgede hâkim olan Fârisi düşüncenin birbirine irca edilemeyen iki tanrılı düalist teolojisi ile tevhid merkezli İslam vahyi karşı karşıya gelmiştir.

Düalist çevrelerle aynı sosyal yapı içerisinde yer alan İslam'ın ilk entelektüel aydınları olan Müslüman kelimciler, düalist teoloji karşısında tevhid akidesini korumak için bir yandan Kur'an'ın teolojik eksenini, ilkelerini belirlemeye; diğer yandan da temelini kadim inançlardan ve kültürlerden alan düalist Tanrı tasavvuru ile bunun etrafında şekillenmiş olan evren ve insan anlayışını aklî ve naklî delillerle çürütmeye çalışmışlardır.

3. Tezin Amacı

Kelam ilmi sistematik olarak temelde üç konu üzerine odaklanmıştır. Usûl-i Selâse de denilen bu konular, Allah'ın zat ve sıfatları, nübüvvet ve ahirettir. Bu üç konu içerisinde Allah'ın varlığı ve birliğini ifade eden tevhid, büyük bir öneme haizdir.

Teolojik düalizm ise İslam inancının eksenini oluşturan tevhid ilkesinin tam karşısında yer almaktadır.

Çalışmamızda düalist teolojinin ana omurgasını oluşturan Tanrı-evren ve insan konuları üzerine odaklanmamızın nedeni; bu üç kavramdan her birini, diğerinden bağımsız tek başına anlamaya çalışmak aralarındaki güçlü ilişkiden dolayı yetersiz ve eksik olacağındandır. Görüldüğü üzere amacımız sadece konuyla ilgili tarihi bilgileri aktarmaktan ziyade düalist inancın, Tanrı-evren ve insan tasavvurlarını ortaya koyarak, kelimelerin, teolojik, kozmolojik ve antropolojik açıdan İslam için tehdit unsuru olan bu tasavvurlara karşı geliştirdikleri akli ve nakli delilleri tespit ederek bunların güncel değerlerini analiz etmektir.

4. Araştırmanın Önemi

İslam düşünce tarihinde düalist dinlerin Tanrı, evren ve insan tasavvurları ve bunlara yöneltilen eleştirilerin mezhepler tarihi ve klasik kelim kitaplarında yer aldığını görmekteyiz. Kelâm âlimlerinin düalist zümrelere karşı takındıkları tutum ve eleştirileri sadece dönemin koşulları ile sınırlandırmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira düalizm, kökleri kadim öğretilere dayanan ve günümüze kadar uzanan bir anlayışı temsil eder. Kelâm âlimlerinin düalist çevrelere karşı olumsuz tavır takınmalarının sebebi politik değil teolojik bir kaygı nedeniyledir. Bu öğretilere dayalı iddia ve tezler sadece İslam inancı açısından değil, sosyal ve kültürel yaşam için de birer tehdit oluşturmaktaydı. Bu tezlere ve tehditlere karşı verilen mücadelelerin yöntem ve tekniklerin, oluşturulan antitezlerin günümüzde de Kur'an'ın Tanrı, evren ve insan anlayışına yöneltilecek düalist veya farklı yeni tehditlere karşı çözüm üretmede yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Ayrıca şurası bir gerçektir ki düalist çevrelerle olan ilişki tek taraflı olmamıştır. Dolayısıyla düalist inancın Müslüman geleneğinde de ruh-beden, madde-mana vb. yansımaları olduğunu görmekteyiz.

Düalist inançlardaki Nur-Zulmet, iyilik ve kötülük gibi düalitelerin günümüzde şer(kötülük) problemiyle olan ilişkisini göz önüne aldığımızda çalışmamızın önemi daha iyi anlaşılacaktır. Kelamcıların düalizm karşısındaki bu duyarlılığına rağmen düalist öğretiler İslam geleneğini etkileyerek, özellikle insan ve tabiat tasavvuruna sirayet etmiştir. Kelamcılardan bazıları, düalist inançlarla Cebriyye'nin teklif, Gulât-ı Şia'nın imamet ve mehdi anlayışı gibi bazı kelâmi konularda aralarında paralellikler bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

5. Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıklar

Kelâm ilmi, inanç esaslarını kesin deliller kullanarak akıl zeminine oturtmaya çalışan ve aynı zamanda inançlar etrafında oluşan şüpheleri izale eden savunmacı bir ilim dalıdır. Kelam ekolleri, savundukları fikirleri bu çerçevede savunma yöntemini kullanıp karşıdakinin fikirlerini çürütme ve kendi fikirlerinin delillerini ortaya koyma metoduyla hareket etmişlerdir. Kelam tarihi incelendiğinde mezheplerin görüşlerinin oluşmasında çoğu zaman karşı fikirleri çürütmenin etken olduğunu görüyoruz. Çalışmamızda bir mezhebin fikirlerini savunma yerine nesnelliği yakalama adına objektif olmaya ve zaman zaman da eleştirel bir bakış açısıyla hareket etmeye çalışacağız. Çalışma boyunca kavramların analizini yapma, açıklama, karşılaştırma ve değerlendirme genel anlamda takip edeceğimiz yöntemlerdir.

Konu ile ilgili kaynaklara müracaat edilirken mümkün olduğu kadar birincil ve temel eserlere ulaşılmaya çalışılacaktır. Teolojik tartışmalarda, kelam ekollerinin öncelikle mütekaddimûn dönemi âlimlerinin eserleri ve görüşlerine başvurulacaktır. Kelam ilmi açısından temel kaynak olan Kur'an bizim de çalışma boyunca başvuracağımız kaynak olacaktır. İstifade ettiğimiz ayetlerin mealinde gerektiğinde Diyanet İşleri Başkanlığı mealinden yararlanılacaktır. Konumuzla ilgili olduğunu düşündüğümüz güncel kaynaklara da referansta bulunmayı ihmal etmeyeceğiz.

Düalist inançların gerek sınıflandırılması ve sıralanmasında gerekse bunlara yönelik tenkitlerde kronolojik olarak değil de mütekaddimûn dönemi kelam âlimlerinin eserlerinden hareketle ortak bir yapı oluşturmaya çalıştık. Buna göre düalist inançları sırasıyla; Mecûsîlik, Maniheizm, Deysâniyye ve Merkûniyye şeklinde sınıflandırdık. Bu düalist inançların görüş ve düşüncelerine karşı yapılan eleştirileri de dizgisel olarak Mu'tezile, Eş'ârî ve Mâtürîdî ekolleri başlıkları altında vermeyi uygun gördük.

Kelamcılarının düalist teolojiyi eleştirilerini içeren çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konumuzun anahtar kavramı niteliğinde olan düalizm hakkında kavramsal çerçeve çizilerek konuyla ilgili Seneviyye, Mecûsîlik ve zındıklık kavramları hakkında bilgiler verilecektir. Birinci bölümde, düalist inançlarda Tanrı tasavvuru ele alınarak, kelam ekollerinin bu tasavvurlara karşı yönelttikleri akli ve nakli deliller değerlendirilecektir. İkinci bölümde, düalist inançlardaki evren anlayışı hakkında bilgi verildikten sonra kelam ekollerinin bu anlayışlara karşı geliştirdikleri karşıt argümanlar incelenecektir. Üçüncü ve son bölümde ise düalist inançların insan tasarımı ile kelam ekollerince bunlara karşı yapılan eleştiriler üzerinde durulacaktır. Düalist inançlar ele alınırken bunların nasıl kurulduğu, kurucuları ve hayat hikâyelerine uzun

uzadıya değinilmeyip ansiklopedik bir bilgi mahiyetinde sunulacaktır. Zira çalışmamız bir dinler tarihinden ziyade kelâmî bir çalışma olması sebebiyle, biz bu inançlardaki Tanrı, evren ve insan tasavvurları üzerinden kelâm ekollerinin yapmış oldukları eleştirilere odaklanacağız.

B. Kavramsal Çerçeve

1. Düalizm

İngilizce sözlüklerde “ikililik, ikili olma, iki veya iki katı olma durumu, karşıt ya da zıt yönler ayrılma” gibi anlamlara gelen düalizm kavramı, genel olarak iki gerçekliğin olduğu herhangi bir sistemi tanımlamakta¹ olup her şeyi iyi ve kötü iki yaratıcı prensibe dayandıranlar için de “düalist” kelimesi kullanılmıştır.² Düalizm, kavramının türetildiği Latince “Duo” (iki, ikiz, ikili, ikilik) kelimesine Antik Yunan dilindeki “çift” anlamına gelen “Dûas”, “Dûad” kavramları kaynaklık teşkil etmektedir.³ Köken itibarıyla Türkçede, ikici felsefeyi kabul eden anlamında “ikici” ve “ikicilik” gibi farklı biçimlerde kullanılan düalizm (Fr. Dualisme, Alm. Dualismus, İng. Dualism, Latince Dualis, Arapça Seneviyye, Osmanlıca Sünâiyye); kavramının, herhangi bir alanda birbirine indirgenemeyen birbirinden bağımsız ve ayrı, birbirine geri götürülemeyen, birbirinin yanında veya karşısında bulunan iki ilkenin varlığını benimseyen dinsel ya da felsefî öğreti⁴ şeklinde tanımlandığını görmekteyiz. Düalizm kavramı Farsçada, iki tane, ikili, ikilik ve çift anlamlarında “dogâne”, “dotâ’i” ve “doyi” terimiyle ifade edilmiştir.⁵

¹ Taliaferro, Charles, “Dualism” md. *Encyclopedia of Science and Religion*, ed., J. Wentzel Vrede van Huyssteen, The Gale Group, USA, 2003, s. 229.; Ledger Wood, “Dualism” md., *The Dictionary of Philosophy*, ed., Dagobert D. Runes, Peter Owen and Vision Press, London, 1942, s. 84.; *Collins English Dictionary & Thesaurus*, Harper Collins Publisher, Great Britain, 2005, s. 361.; *The Oxford Dictionary, Thesaurus, Wordpower Guide*, Oxford University Press, İngiltere, 2001, s. 382.

² Buck, Charles, *A Theological Dictionary*, London, 1841, s. 160-161.

³ Peters E. Francis; *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev., Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İst., 2004, s. 122.

⁴ *Türkçe Sözlük*, TDK, Yay., Ank., 2011, s. 1164-1165. Ayrıca bk., Antony Flew, *Felsefe Sözlüğü*, çev., Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yay., Ank., 2005, s. 148.; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK, Yay., Ank., 1999, s. 95.; Avşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., İst., 2004, s. 271.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İst., 1999, s. 451-452.

⁵ Ziya Şükün, *Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*, MEB, Yay., İst., 1984, c. II, s. 946.; Mehmet Kanar, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, Şirin Yay., Tahran, 1963, s. 203.; Cemşid Salehpur, *Farsça Türkçe Genel Sözlüğü*, Lale Yay., trs., Tebriz, s. 515-516.; İbrahim Olgun-Cemşid Drahşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Müessese-i İntişârâtı Talâş, Tebriz, 1984, s. 161-162.

Düalizm, kaynağı birbirinin karşıtı olan aydınlık-karanlık veya iyilik-kötülük gibi iki ebedi ve ezeli güce dayanan metafizik sistem, iki tanrıcılık olarak tanımlanır.⁶ Yine kavramın herhangi bir sistemdeki iki gerçekliği, iki Tanrı'nın varlığını ya da Tanrı ve evrenin varlığını açıklamak için de kullanıldığını görmekteyiz.⁷ Düalizmi kültürel ve ahlakî bir dünya görüşü olarak tanımlayanlar da vardır. Buna göre düalizm; birbirine zıt iki prensip ki bu iyi ve kötü gibi bir değer yargısını veya kozmolojik, antropolojik, etik vs. tüm düzeylerde gerçekliğin hiyerarşik bir kutuplaşmasını ihtiva eder.⁸ Düalizmin karşısında yer alan monizm-tekçilik yalnız bir asıl kabul eder.⁹

Düalizmi dinin tarihçesi ve fenomenolojisi içerisinde bir kategori olarak ele alan Bianchi'ye göre düalizm; dünyanın varoluşunun temelinde iki asli prensibin varlığını savunan bir doktrindir. Ancak ona göre yeryüzündeki monistik veya panteistik öğretilere karşı çıkan dinî tarihsel bir olgu olarak düalizm, basit ikililik ve kutupluluktan daha özeldir. Sadece ikililik veya kutupsallığın nedensel ilkelerini içeren her düalite veya kutupsallık düalistik değildir. Bu nedenle her karşıt çift (erkek-kadın, sağ-sol, ışık-karanlık, iyi-kötü, ruh-madde, kutsal-profan), karşıtlık vurgulanmış olsa bile düalizm olarak isimlendirilemez. Çünkü burada esas olan, düalitenin, varlığın temel unsuru olarak ele alınmasıdır. Bu sayılan karşıtlıklar dünyanın ve onun yapıcı unsurlarının ilkeleri veya nedenleri olarak anlaşıldığında düalizmin varlığından söz edilebilir.¹⁰ İsmail Fennî de Lügatçe-i Felsefe'de benzer şekilde iki temel prensipten birinin diğerine tâbi olduğu her karşıtlığın düalizm olarak isimlendirilemeyeceğini, bu anlamda Platon, âlem-i mahsus (duyular âlemini) âlem-i ma'kula (akledilir âleme), Aristo, kuvveyi (maddeyi), fiile (forma) ve Kant, hakikat-ı şeyi (numeni), zahir şeye (fenomene) karşıt kabul etmiş olsa

⁶ Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ank. 1998, s. 102-103.

⁷ Taliaffero, Charles, "Dualism" md. *Encyclopedia of Science and Religion*, s. 229.

⁸ Eliade, Mircea; Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yayınları, İst., 1997, s. 83.

⁹ Fennî, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, haz. Necdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yayıncılık, Ank., 2014, s. 157.; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., İst., 1991, s. 128. Monizm görüşü maddeci monizm ve zihinci monizm olmak üzere iki kısma ayrılır. Bunlardan zihinci monizme *idealizm*, maddeci monizme ise natüralizmin bir versiyonu olan *materyalizm* denir. Fiziksel veya maddî gerçekliği, var olan tek gerçeklik olarak kabul eden materyalizme göre zihinsel durumlar gerçek bir varlığa sahiplerse bu aynı zamanda onların bir çeşit fiziksel duruma da indirgenebileceği anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk., Kemal Batak, *Naturalizm Çıkmazı*, İz Yayınları, İst., 2011, s. 78-79.

¹⁰ Bianchi, Ugo, Yuri Stoyanov, "Dualism" md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, vol., IV, s. 2504-2505.

bile bunlara düalist denilemeyeceği bilgisini verir.¹¹ Buna karşılık Bianchi, iki temel prensibe bakış açısına göre düalizmi radikal ve ılımlı olmak üzere iki kısma ayırır ki İsmail Fennî'nin düalite olarak kabul etmediği iki prensipten birinin diğerine tâbi olduğu karşılığı “ılımlı (monarşist) düalizm” olarak isimlendirir ve örnek olarak da Palton’u (Timaïos) ve Bogomilleri¹² gösterir. İlimli düalizmde tek bir ilk prensip vardır, ikinci prensip ondan türetilir. Radikal düalizm ise ılımlı düalizmin aksine eşitlik ve sonsuzluk prensiplerini kabul eder ki her iki asıl da en baştan beri vardır ve sonsuza kadar devam edeceklerdir.¹³

Tarihsel olarak düalizm kavramının,1700’lü yıllarda İngiliz oryantalist Thomas Hyde (1636–1703) tarafından *Historia religionis veterum Persarum* (1700) adlı eserinde “*dualistae*” terimiyle Perslerin eski inançlarına atıfta bulunmak üzere kullanıldığı varsayılır. Thomas Hyde, “*dualistae*” teriminin içerdiği anlamı, Zerdüşt’ün izlediği bir inanç olan aydınlık-iyilik ve karanlık-şeytan gibi iki ilkeye inanmayı iddia etmek olarak açıklanmıştır. Daha sonra “*dualist*” ve “*duality*” kavramları Pierre Bayle ve Gottfried Leibnitz tarafından Zerdüşt’e gönderme yapmak üzere kullanılmıştır. Christian Wolff, 1734’te yazdığı *Psychologia Rationalis* adlı eserinde René Descartes (1596-1650) gibi zihin ve maddenin iki ayrı madde olduğunu ileri süren felsefî sistemleri tanımlamak için “*dualism*” terimini ortaya koymuştur. Daha sonra bu terimin, Kartezyen felsefesini, zihin-

¹¹ Fennî, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, s. 157. John Wright Buckham, Platon’a evrensel olarak düalist denilse de bu terimin onun için yanlış bir isimlendirme olduğunu, Platon’un düalistik olmayan tavrını, evrenin nasıl meydana geldiği ve insan tabiatının anlatıldığı eseri Timaïos’da açıkça görülen üç ayrıntıyla ortaya koyar. Birincisi, Platon’nun bir bütün olarak dünyanın iyiliği konusunda sağlam bir anlayışa sahip olduğunu düşünür. Zira dünyayı yaratan iyi bir Tanrı’ydı ve bu yüzden kıskanç değildi. Tanrı, kıskançlıktan uzak olması için her şeyin olabildiğince kendisi gibi olmasını istiyordu. İkinci olarak Platon’nun ne Demiurge ne de Angra Mainyu’ya yer vermemesidir. Timaïos’da Tanrı, yaratmada yardımcı Tanrılar istihdam eden olarak temsil edilir. Ama bunlar da Tanrı’nın kendi yarattıklarıdır. Onun evreni, ebedi fikirlerin kalıbı üzerine inşa edilmiş rasyonel bir evrendir. Üçüncüsü Platon, maddeyi düşmanca veya kötü bir ilke olarak değil yaratılışla bağlantılı bir unsur olarak sunar. Bk., John Wright Buckham, “Dualism or Duality”, *The Harvard Theological Review*, Cambridge University Press, 1913, <https://www.jstor.org/stable/1507418>, c. VI, s. 157-158.

¹² Maniheizm’den çok fazla etkilenmiş olan düalist Bogomiller, onuncu yüzyılda Balkanlar da ortaya çıkmış ve kilise tarafından heretiklikle suçlanmış bir Hristiyan mezhebidir. Bogomil adını “Tanrı’nın sevgilisi” anlamına gelen Papaz Bogomil’den alan bu inançtaki düaliteye göre ruhun yaratıcısı Tanrı, dünya ve insan ise şeytanın eseri idi. Geniş bilgi için bk., Lütfi el-Mi’ves, “Bogomiller, Hristiyanlar ve Bosna”, çev. Kadir Albayrak, *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sayı 36-37, Ocak/Nisan, 2004, s. 183-190.; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 69.

¹³ Bianchi, “Dualism” md., *Encyclopedia of Religion*, vol., IV, s. 2507.

beden problemini ve aşkınlık doktrinlerini tanımlamak için de kullanıldığını görmekteyiz.¹⁴

Düalizm kavramı kullanıldığı bilimsel alanlara göre farklılık arz etmektedir. Bu kullanımlarda düaliteyi oluşturan iki prensibin niteliklerini, birbiriyle olan ilişkileri açısından belirleme eğilimi yaygındır.¹⁵ Çalışmamızda tüm düalizm çeşitlerine yer vermemiz mümkün olmadığından konumuzla ilişkisi bağlamında felsefi ve teolojik düalizme kısaca değineceğiz.

2. Felsefî ve Teolojik Düalizm

Düalizmin farklı çeşitleri olmakla beraber konumuzla yakından ilgili olduğunu düşündüğümüz felsefi ve teolojik düalizme kısaca değinmeyi uygun gördük

2.a. Felsefî Düalizm

Felsefî Düalizm; idealizm ve materyalizme karşıt olarak, gerçekliğin genellikle zihin ve madde ya da zihinsel ve fiziksel iki temel varlık türünden meydana geldiğini savunan felsefi doktrindir.¹⁶

Madde ile ruhun kesin olarak birbirinden ayrı olduklarını ve sonsuza kadar bu ayrılığın devam edeceğini savunan Antik Yunan düşünürü Anaksagoras, felsefe alanında ilk düalistlerden kabul edilmekle birlikte, felsefede düalist anlayışın, Sokrat öncesi dönemde görünüş ve hakikat, Platon'un varlık anlayışındaki ezeli idealar dünyası ve maddi dünya, Ortaçağ'da Tanrı-ölümlü insan, epistemolojide özne-obje, metafizik düşüncede Tanrı-âlem, ruh-madde karşıtlığında da bulunduğu ileri sürülmüştür.¹⁷

İnsanı ruh ve madde bileşiminden oluşan düalite¹⁸ içerisinde ele alan Eflâtun'a göre ruh, maddede yani bedende tutsaktır. Ona göre iyinin karşıtı olan madde aynı

¹⁴ Taliaffero, "Dualism" md., Encyclopedia of Science and Religion, s. 230.; Bianchi, "Dualism" md., Encyclopedia of Religion, vol., IV, s. 2505.

¹⁵ Yıldırım, Nimet, İran Mitolojisi, Pinhan Yay., İst., 2012, s. 482.

¹⁶ Collins English Dictionary, s. 361. Ayrıca bk., Samuel Macauley Jackson, Concise Dictionary of Religious Knowledge and Gazetteer, The Christian Literature Company, New York, 1891, s. 237.; Cevizci, Felsefe Sözlüğü, s. 898-899.

¹⁷ Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", md., DİA., c. XXXVI, İst., 2009, s. 521, Ayrıca bk., Flew, Felsefe Sözlüğü, 482.

¹⁸ Düalizm, Phaedrus, Phaedo ve Republic'da ifade edildiği üzere Eflâtun'un, ruhun ölümsüzlüğü konusundaki görüşünün ayrılmaz bir parçasıdır. Eflâtun, sadece öldükten sonra değil aynı zamanda maddi varlıktan (doğum öncesi varlık) önce de ruhun yaşadığını ortaya koymuştur. Bk., Taliaffero, Charles, "Dualism" md., Encyclopedia of Science and Religion, s. 230.

zamanda mükemmel olmayanın da kaynağını oluşturmaktadır. Dolayısıyla Eflâtun, insanın kötülüğü ve bizatihi kötülüğün kendisini ruhun bedendeki esareti ile açıklar. O, *Phaidon*' da ölümün, ruhun beden hapisanesinden kurtulup özgürleşmesi anlamına geldiğini kanıtlamaya çalışır. Bedensel hayatın güzelliği ve şanına kıyasla, maddi varoluşu bir hapisane gibi gören Eflâtun, bedene ait ihtiyaçları, insanın ahlakî olgunluğa erişmesine bir engel teşkil ettiğini belirtir. Bu nedenle, ruh sağlığına yaramadığı sürece beden sağlığına önem vermemek gerektiğini ve beden düzenini her zaman ruh düzenine göre ayarlamak gerektiğini söyler.¹⁹

Eflâtun'daki idealar âlemi ile madde (görünüş) âlemi arasındaki karşıtlık, onun en parlak öğrencilerinden olan Aristoteles'de madde ve form ikiliği şeklinde devam etmektedir. Aristoteles'e göre geçek tözler, cisimlerdir. Ancak Aristoteles, töze üç anlam verir. Tözün ilk anlamı, kendi kendisine belirlenemeyen şey anlamına gelen maddedir. İkinci olarak biçim veya formdur. Üçüncü anlamı ise; madde ve formdan oluşan bütündür. Aristoteles'e göre her canlı cisimin, bileşik töz anlamında bir tözü bulunmaktadır. Bunun dışında canlıda, belli bir özelliği olan bir cisim yani hayata sahip bir beden bulunmaktadır. Ancak beden ruha özdeş değildir. Ruh, canlı bedenin nedeni ve ilkesidir. Çünkü beden süjenin bir yüklemi olmayıp sadece dayanağı olan maddedir.²⁰

Madde, cismin kendisinden meydana geldiği şey, onun hammaddesi, örneğin bir vazonun kendisinden yapıldığı çamurdur. İnsanın yapısı da aynı şekilde madde ve formdan meydana gelir. Et ve kemik gibi tüm kimyasal bileşenler insanın maddi yapısını oluştururken bu ölü, duyarsız ve düşüncesiz et ve kemik kütlelerini harekete geçiren, onu hisseden ve düşünen canlı bir varlık kılan ise formdur. Buradan form; canlılık olarak insanın bitkilerle, hayvanlarla ortak paylaştığı ve aynı zamanda salt insana ait olan düşünme kapasitesinden yani akıldan meydana gelir. Aristoteles, insanı madde ve ruhtan meydana gelmiş canlı bir beden olarak tanımlar. Ona göre beden ve ruh aynı türden varlıklar olmayıp beden

¹⁹ Eflâtun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdi R. Atademir, MEB, Yay., İst., 1989, s. 58-60. Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimgöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst., 2010, s. 325, 332. Ayrıca bk., Abdulkadir Çüçen, "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", *Felsefe Dünyası*, sayı, 25, 1997, s. 16.; Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*, İstanbul Bilgi Üniv., Yay., İst., 2006, s. 311. Herakleitos'a göre zıtlar arasındaki savaşı bir kötülük olarak değerlendirmek doğru değil aksine varoluşun yegâne şartı olarak görmek gerekir. Çünkü zıtlar arasındaki bu savaş olmasaydı hiçbir şey olmazdı. Varlıkların doğuşu ve meydana gelişi, ancak birbirlerine zıt olan ve bu nedenle birbirlerini devam ettiren, onları varlıkta tutan bu zıt kuvvetlerin çatışmasına bağlıdır. Şu halde evren, zıtların uyum ve armonisinden meydana gelmektedir. Bk., Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1*, İstanbul Bilgi Üniv., Yay., İst., 2006, s. 190.

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Birleşik Yay., Ank., 2011, s. 67-68, 77, 84.

gerçekleşmesi için başka bir temele ihtiyacı olmayan kendi başına da var olmaya yetkili bir töz iken form yani ruh ise var olmak için bedene ihtiyaç duyar.²¹

Düalizm, Felsefe tarihinde radikal ve ılımlı olmak üzere iki farklı şekilde ele alınmıştır. Radikal düalizm, Augustinus ve Descartes tarafından savunulurken ılımlı düalizm Aristoteles ve Aquinalı Thomas tarafından benimsenmiştir. Felsefî alanda radikal düalizmi savunan Augustinus ve Fransız düşünür Descartes, zihin (ruh) ve maddenin (beden) her ikisinin de iki farklı tözler olup tam tamına aynı düzeyde olduğunu savundular.²² Descartes düalizmi olarak bilinen meşhur teoride; zihnin, beden ile tamamen ayrı bir madde olduğunu ve daha da ötesi doğasının fiziksel herhangi bir şeyin doğasından farklı olduğunu ileri sürmüştür.²³

Descartes, ruhu, evrende yer kaplayan cisimden tamamen farklı ve ondan bağımsız olarak da var olan, düşünebilen bir varlık veya töz olarak görür. Ona göre evrende üç töz vardır: Bunlardan biri yaratılmamış (Tanrı) diğer ikisi ise yaratılmış olan yani var olmak için Tanrı'ya muhtaç olan madde ve ruhtur. Evreni ve ondaki yasaları yarattıktan sonra ona müdahalede bulunmayan yaratılmamış Tanrı bir kenara koyulduğunda Descartes metafiziğinde geriye iki töz kaldığı söylenebilir. Bu durum aynı zamanda yaratılmamış töz ile yaratılmış olan tözler arasındaki karşıtlığı da ortadan kaldırmakta geriye sadece iki töz arasındaki sıfatlar noktasında karşıtlık kalmaktadır.²⁴

“Ruhun İhtirasları” kitabında ruh ve beden ilişkisinden bahseden Descartes, ruhun ihtiraslarını tanımak için onun fonksiyonlarını beden fonksiyonlarından ayrı tutmak gerektiğini belirtir. Çünkü ona göre ruhun ihtiraslarına ulaşmanın en iyi yolu ruh ile beden arasındaki ayrılığı incelemekten geçmektedir. Bunun için de insanın yapısı ile dış dünya arasında bir karşılaştırma yapar. Bu bağlamda insanın kendisinde tecrübe ettiği ve aynı zamanda bütün cansız cisimlerde mevcut olan şeylerin hepsini bedene atfederken, sadece insana ait olup hiçbir şekilde cisimlerde kavranamayan her şeyin de ruha atfedilmesi

²¹ Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Çevizci, Gündoğan Yay., Ank., 1994, s. 111-112. Aristoteles, ruhu üç basamağa ayırır: Alt tabakada bitki, hayvan ve insanlarda bulunan “bitkisel ruh” vardır. Bu ruh, bitkisel yaşamı sağlamaktadır. İkinci basamakta ise hayvanlar ve insanların ortaklaşa sahip olduğu “hareket, güç ve çıkar” özelliği taşıyan “hayvansal ruh”, üçüncü basamakta da sadece insanlarda bulunan, onu bitki ve hayvanlardan ayırarak üstün kılan; akıl yeteneğine sahip olan “insan ruhu” bulunmaktadır. Ona göre insanın “bilen varlık” oluşu bu ruh sayesinde olmaktadır. Bk., Erns Von Ester, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İst., 2005, s. 270-271.

²² Adjukiewicz, *Felsefeye Giriş*, s. 111-113.

²³ Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1995, s. 124.

²⁴ Çevizci, Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001, s. 94.

gerektiğini ileri sürmüştür.²⁵ Bedenle zihni birbirine karşıt tözler olarak gören Descartes, bunların sadece yapı olarak değil nicelik olarak da karşıt olduklarını söyler. Ona göre beden doğası gereği sonsuzca bölünebilirken zihin hiçbir şekilde bölünemez. Zihin bedenle bütünleşmiş görülebilir, fakat ayak ve kol gibi bedenın herhangi bir organı kesilse bu zihinde bir eksilme meydana getirmez.²⁶

Ruhu, bedenın bir formu kabul eden Aristoteles'in aksine Descartes'e göre ruh, bedenın formu olmayıp ikisi birbirinden tamamen ayrı tözlerdir. Bu ikisinin ayrı tözler olduğunun kanıtı ise beden olmadan ruhun, ruh olmadan da bedenın tam olarak idrak edilebilmesidir. Ruh ve bedenın epistemolojik ve ontolojik anlamda tam olarak birbirinden bağımsız var olmaları Kartezyen ikiciliğin özünü oluşturmaktadır. Descartes "ben bedenimden gerçekten farklı bir şeyim ve ondan bağımsız bir şekilde var olabilirim" sözüyle zihin ve beden arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrıma dikkat çekmiştir.²⁷

2.b. Teolojik Düalizm

"Dinî ikicilik" de denilen teolojik düalizmde evrende her ikisi de nihai ilk nedenler olan biri iyi, diğeri kötü, birbirine indirgenemeyen, iki büyük ve karşıt gücün bulunduğu kabul edilmektedir.²⁸ Teolojik düalizm model olarak iki bölümde incelenebilir: Birincisi yaratılışın kaynağı olarak iki ebedi yaratıcı ilkenin varlığını savunan radikal düalizm, diğeri ise yüce bir yaratıcı prensibin hükümlerliğini tartışma konusu yapmaksızın ikinci bir prensibin varlığını da kabul eden ılımlı düalizmdir. Bu düalizme ılımlı denilmesinin nedeni ikinci prensibin özgün olmayıp birinci prensible yola çıkan sistem içindeki bir yanlışlıktan dolayı ortaya çıkmış olmasıdır.²⁹

Düalist dinler, köken itibarıyla orijinal ve kendi başına bir din olmayıp bunlar tek tanrıcı (monoteist) dinlerin bozulmuş şekilleri olarak değerlendirilmiştir. Bu dinlerin kuruluşu kötülük probleminin ön plana çıkmasıyla ilgilidir. İyilik-hayır, Tanrı'nın en

²⁵ René, Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yay., İst., 2011, s. 8.

²⁶ René, Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İst., 2013, s. 185-187.

²⁷ Yalçın, Şahabettin, "Descartes ve Özne Olarak Benlik", *Felsefe Dünyası*, 2003/2. Sayı, XXXVIII, s. 114.; Ayrıca bk., Celal Büyük, "Düalizm, Bilinç ve Tanrı", *Atatürk Üniversitesi İFD*, sayı, XXXIX, Erzurum, 2013, s. 138. Descartes'in zihin ve beden düalizmiyle maddi dünyayı bilim insanlarına, zihinsel alanı da teologlara vermek suretiyle 17. yy'da kilise ile bilim insanları arasındaki iman akıl çatışmasını tamamen olmasa da kısmen yatıştırdığı düşünülmektedir. Ona göre filozoflar her iki alanda da çalışmalar yapabilirler. Bk., Batak, *Naturalizm Çıkmazı*, s. 79, 100.

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 898-899.; *Collins English Dictionary*, s. 361.

²⁹ Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 83.

başta gelen sıfatı olduğu kabul edilmekle birlikte dünyada meydana gelen her türlü şerden ve bunların sorumluluklarından onu tenzih etmek için kötülüğün sebebi olarak onun dışında bütün bu şerleri yaratan başka bir sebep olması gerektiği ileri sürülmüştür. Bu sebebin de Tanrı gibi ezeli, ama onun karşısında, onun gücünü sınırlayan ve baş edemediği bir sebep olması gerektiği kabul edilmiştir. Dolayısıyla tüm kötülüklerin atfedildiği bu sebebin ikinci tanrı kabul edilmesiyle düalist inancın teşekkül ettiği görülmektedir. Şu halde bu durum, teolojik düalizmin, politeizmin (çok tanrıcılık) küçültülmüş bir şekli olmayıp monoteizmin bozulmuş hali olduğunu göstermektedir.³⁰

Teolojik düalizm, mitlerde görülmekle birlikte bunların dışındaki düalistik akımlar ile dinlerin dünya ve insan karşısındaki tutumlarında farklı görünümeler arz etmektedir. Bunlardan örneğin Zerdüştlük, dünya ve bedeni iyi olarak değerlendirirken Orfizim³¹ bu ikisini kötü olarak kabul etmiştir.³² Âlemde hâkim ve müdebbir olan, biri iyiliğin diğeri kötülüğün sembolü iki karşıt güç veya tanrıya olan inanç biçimindeki düalizm, eski çağlarda din olgusunun önemli bir ögesi idi. Aslında dinlerde görülen kutsal ile kutsal olmayan ayrımı, bir bakıma her dinde bir tür düalizmin varlığını düşündürmektedir. Mitolojilerde yer alan çok tanrılı inançlarda; tanrıların karşısında, onlardan farklı ve onlara karşıt olan doğaüstü güçlerin bulunduğu kabul edilir. Örneğin, Sümerlerin yer ve gök tanrıları, Germen mitolojisinde yer alan gökyüzü ve yeryüzü (Asen-Vanen) tanrıları, Mısır mitolojisinde anlatılan iyilik (Osiris) ve kötülük (Seth) tanrıları³³, Çin’de Yin-Yang,

³⁰ Rousseau, Herve, *Dinler*, çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi, İst., 1993, s. 59; Hayreddin Kılıç, “Düalizm ve Antik Ari Kültürü”, md., *Dicle Üniv., İFD.*, Diyarbakır, 2011, c. XIII, sayı 1, s. 86-87.

³¹ Yunanistan’da M.Ö. 5. veya 6. yüzyılda ortaya çıkmış Hristiyanlık’taki *asli suç*’a benzer şekilde insanı yaratılıştan itibaren kötü ve suçlu kabul eden bir inançtır. Bu inanca göre insanın kurtuluşu için yapması gereken en önemli ödev, ruhânî tasfiye için riyazet ve bazı yemeklerden uzak durarak katı bir züht hayatı yaşamasıdır. İşte böylece insan, amellerine göre birçok yeniden doğuştan sonra ruhunun göğe yükselişiyle kurtuluşa erecektir. Bu inancın en önemli temsilcileri Pitagor (m.ö. 510) ve Empedokles (m.ö. 490-430)’dır. Bk., Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, Editör Recep Kibar, Kırkambar Yay., İst., 1999, s. 65, 266.; Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 97.

³² Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 84.

³³ Yeryüzünün ve Mısır’ın Tanrısı olan Osiris, Nil nehrinin de tanrısı olup bütün yaşamı beslemektedir. Osiris, ayrıca erdemli insanları ödüllendiren, kötülük yapanları cezalandıran, mahkemeyi yöneten, doğruluk Tanrısı ve ölüm yargıcidir. İyilik Tanrısı Osiris’in karşısında evrendeki kötülüğü simgeleyen; depresyon, fırtına gibi doğal afetleri ve yıkımları, karanlığı ve ölümü meydana getiren ağabeyi ve düşmanı olan Seth vardır. Seth aynı zamanda üzerinde sürekli dolaştığı çöller Tanrısı’dır. Kötülüğü temsil eden Seth ile iyiliğin gücünü temsil eden Osiris ve Horus (Osiris’in oğlu) arasında mücadele devam etmekte ve Seth bunlara karşı entrikalar çevirmektedir. Seth, iyiliği temsil eden Osiris ve oğlu Horus’u yok edemeyince iyilik, kötülüğe karşı zafer kazanır. Ancak Tanrılar da Seth’i tamamen yok edemediklerinden kötülük

Hind'de Tamus-Satva, İran'da Ahura Mazda ve Angra Mainyu arasındaki çatışma ve gerilim bu karşıt ikiliklerin dile getirilmesidir.³⁴

İlk dönem toplumlarının tümünde, yaşanan sosyal hayatla inancı oluşturan din olgusu iç içe girerek birbirini etkilemiş ve şekillendirmiştir. Aryanların³⁵ iki kolu olan Hint ve İran toplumlarında, sosyal hayat ile din arasındaki bu etkileşim açıkça görülmektedir. Bu iki kol, aynı soydan geldikleri halde biri Hindistan'a diğeri de İran steplerine ulaştığında yerleştikleri coğrafyanın etkisinde kalmışlardır. Hindistan'ın verimli coğrafyası ve elverişli iklim şartları, hareket ve mücadele duygusundan yoksun daha münzevi ve rahip odaklı bir din anlayışını doğururken, İran'ın çöl ve kıraç steplerden oluşan coğrafyası yaşamı zorlaştırdığından mücadele ruhuna sahip daha aktif bir insan kimliği ortaya çıkarmıştır. Bu coğrafyada yaşayan İranlı hayatını sürdürebilmek için çalışmanın yanında hep uyanık olma ihtiyacını hissetmiştir. Karşıtlıkları içinde barından maddi dünya aynı şekilde dinî duygularda da tezatları (düalizm) ortaya çıkarmıştır.³⁶

dünyada varlığını devam ettirmektedir. Bk., Donna Rosenberg; *Dünya Mitolojisi*, çev. Heyet, İmge Kitabevi, Ank., 2006, s. 256-259.

³⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, Pinhan Yayıncılık, İst., 2012, s. 480. Ayrıca bk., Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İst., 1976, c. III, s. 38.

³⁵ Avesta dilinde "airya" Sanskritçede "arya" şeklinde ifade edilen bu kavram Aryanların "soylu (insan)" anlamında kendilerine verdikleri bir isimdir. Bu kavim, Hint-İran bölgelerine inmeden önce m.ö. 17. ve 16. asırlardan 12. asra kadar Türkmenistan veya Hazar Denizi'nin kuzey bölgeleri ile Avrupa'nın kuzeyinde yaşamıştır. Aryanlar, M.Ö. II. binyılın başında İran ve Kuzey Batı Hint bölgesine azar azar inerek İran ve Hint Aryanlarını oluşturdular. Geniş bilgi için bk., Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İst., 2003, c. I, s. 240-241.; Kim Knott, *Hinduizm'in ABC'si*, çev. Medet Yolal, Kabalcı Yay., İst., 2000, s. 21-22.; Ali Şeriati, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever, Kırkambar Kitaplığı, İst., 2004, s. 200.

³⁶ Tıgılı, Asiye; *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yay., İst., 2004, s. 52-53.; Ayrıca bk., Nimet Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yayınevi, İst., 2008, s. 255.; Hint ve İran Arayâillerin aynı ırktan olduğunu söyleyen Ali Şeriati, tahminen aynı zaman diliminde bu ülkelere indiklerini ve buralarda kendi dinlerini kurduklarını belirtir. Ancak Hint ve İran topraklarında teşekkül eden kültür, medeniyet ve inanç, birbirine karşıt özellikler taşımaktaydı. Bu ihtilaf ve farklılığın nedeni olarak yaşanan coğrafya ve iklimin o bölgedeki insanların din anlayışını etkilediğini ileri süren Ali Şeriati, bu konuda şu değerlendirmede bulunur: "Hint Aryâileri çok verimli topraklar ve çok rahat bir hayatla karşı karşıya idiler. İktisâdî açıdan mükemmel bir refahın içinde olan bir insan gibi, işsiz ve zahmetsiz olarak ekmek elde ediyorlardı. Kendiliğinden şiir, musiki, sanat; çok ince duygular, sapık hayaller veya güzel düşlerin peşine düşüyor; varlığın verdiği imkânlarla rahatça hayatın güncel, iktisadi ve maddi gerçeklerinden, rahatlık ve refahla en yüksek edebi eserleri, en ince şairane duyguları; en güzel musikileri ve sanatları; en zarif mimari eserleri meydana getirme imkânı buluyorlardı. Ayrıca en derin irfan hazineleri; sofuca ve âşıkça incelikler, yücelerde açan idealler ve insani düşler Hint kültüründe doğal olarak kendiliğinden meydana geli yordu.

İran mitolojisi, içinde düalizmi barındıran zengin bir koleksiyona sahip bulunmaktadır. Dahhâk³⁷ ile Cemşîd³⁸ arasındaki mücadele, Mitra³⁹ tarafından öldürülen ilk sığır, Ahura Mazda ile Ehrimen arasındaki mücadele; ilk dönemden itibaren Ehrimen'in dünyaya acı, hastalık ve ölümü getirmesiyle birlikte başlayan iyilik ve kötülüğün amansız savaşı, Zerdüş'tün kötülüklerle olan savaşı, Zerdüş öğretisine göre kıyamete yakın gelmesi beklenen Soşyant'ın⁴⁰ kötülüğü ve kötülerini temsil eden Ehrimen

İran Aryaileri, çok dirençli, çetin, susuz, otsuz bir memlekete varmışlardı. Bu şartlarda iç dünyalarındaki yaşantılarını geliştirme imkânları yoktu. Rahat bir an bulamıyorlardı. Bu nedenle de sanat, zarafet ve ırfandan uzaktılar.” Bk., Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 445-447.

³⁷ İran mitolojisine göre Dahhâk Hz. Nuh'un soyundan gelmekte olup ondan bin yıl sonra yaşamış ve bin yıl süreyle saltanat sürmüştür. Dahhâk'ın iki omuzu üzerinde iki yılan bulunduğu ve onlara her gün iki insan beyni yedirdiğine inanılırdı. Bk., Gündüz; *Din ve İnanç Sözlüğü*, Ank., s. 89.

³⁸ “Parlaklık” anlamına gelen *Cemşîd* kavramı; Cem (İkiz, aynı anda doğan) ve Şîd (ışık, aydınlık, nur, parlaklık) kelimelerinin bileşiminden meydana gelmiştir. Cemşîd, Pişdâdî hanedanlığının dördüncü ve en büyük hükümdarı olup rivayetlere göre yedi yüzyıl boyunca insanlar, cinler, devler, kuşlar ve periler dünyası üzerinde hâkimiyet kurmuş, Sabîî dinine mensup Dahhâk'la yaptığı savaşta yenilip öldürülünceye kadar onun hükümlanlığı boyunca yeryüzü barış ve refah içinde olmuştur. Bk., Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 204-210; Ayrıca bk., Bilge Seyidoğlu, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yayınları, İst., 2010, s. 84-94.

³⁹ Sözlük anlamı “iyi niyetli, dost, düşünen, sakin, düzenli, açık, aydınlık” gibi anlamlara gelen Mitra/Mithra, yeryüzünde ismi bilinen en eski Tanrı olup Hintliler ve İranlılar tarafından büyük önem atfedilen bir Tanrı'dır. Aynı zamanda “antlaşma” anlamına gelen Mitra, bir Yazata olarak antlaşmaları kollayan ve güneşe hükmeden bir ışık ve hak Tanrısı'dır. Bundan dolayı Mitra, güneşin arkadaşı ve onun özelliklerine yani güç, hakikat ve bilgiye sahip bir tanrı olarak düşünülmüştür. Hintlilere ve eski İranlılara ait olan Mitra inancının daha sonraları Bizans orduları aracılığıyla Romalıları ve oradan da Hristiyanlığa sirayet ettiği ileri sürülür. Romalıları döneminde Mitra inancı imparatorluğun kültü haline gelmiş ve Hristiyanlığın güçlü bir rakibi olmuştur. Mitra kelimesi her ne kadar Gatalar'da geçmese de halkın dindarlığı üzerinde rol oynamıştır. Geniş bilgi için bk., Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 239.; Felicien Challaye, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yayınları, İst., 1960, s. 101.; Gündüz; *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 265.; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 164-165.; Hayreddin Kızıl, “Mitra'dan “Mithras'ın Sırları”na Mitraizm'in Kuruluş Serüveni”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı, 55, 2013, s. 114-124.; Dhavamony, Mariasusai, *Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları*, çev. Fuat Aydın, Universita Gregoriana Editrice, Roma, 1973, s. 152.

⁴⁰ İslam'daki mehdi kavramının karşılığı olan Soşyant kelimesi “yardım eden, dinî önder ve kurtarıcı”, anlamlarında Zerdüşterin kutsal kitabı olan Avesta'da *Saoşyant*, Pehlevicede *Soşyans* olarak geçmektedir. Mecûsî inancına göre O, ahir zamanda kıyametin ilk zamanlarında dünyaya gelecek kötü güçlerle savaşarak onları yenecek, hâkimiyeti tamamen Ahura Mazda'ya vererek, ölümleri temizlik ve aydınlık dolu dünyaya hazırlayacak olan kurtarıcıdır. Yıldırım; *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 637. Ayrıca bk., Gündüz; *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 332.

güçleriyle savaşılar onları yenmesi, İran mitolojisindeki düalizm örneklerindendir. Yine Şahnâme’de bulunan İran-Turan savaşları, milli kahramanlar ile devler arasındaki mücadeleler de bu düalizmin yansımaları olarak görülmektedir.⁴¹

Temelinde düalizm anlayışının bulunduğu Gnostisizmin⁴², vahye dayalı Yahudilik ve Hristiyanlık üzerinde düalist düşüncelerin oluşumunda etkili olduğunu görmekteyiz. Babil sürgünü sonrasında Farslılar ile Yahudiler arasındaki etkileşim Gnostisizmin Yahudiliğe sızmasına zemin hazırlamıştır. Daha sonra da İskenderiyeli ve Filistinli Yahudilere sirayet etmiştir.⁴³ Fransız Anquetil du Perron, Avrupalılar tarafından Perslilerin kutsal kitabının dilini ve içeriğini bilen ilk bilim adamı olarak kabul edilmektedir. Bu amaçla 1754’de Hindistan’a giden Anquetil, 1771’de döndüğünde, Zerdüştlere kutsal kitabı olan Avesta’nın ilk çevirisini dünyaya kazandırmıştır. Bu çeviride, Zerdüştlük ve Yahudilik ile Hristiyanlık arasında çok çarpıcı benzerlikler

⁴¹ Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 255-256.

⁴² Adını Yunanca “ruhani bilgi” anlamına gelen “Gnosis” kelimesinden alan gnostisizm sisteminin özü, kilise inancının ötesinde, kurtuluşa ermek için İsa’nın öğrencilerinden gizlice geçmiş olan gizemli bir bilgi bulunduğu iddiasına dayanır. Gnostik sistem karmaşıktı ve bu hareket Mısır’da Basilides, Roma’da Valentinus gibi birçok mezhebi içeriyordu. Tüm gnostikler arasındaki ortak benzerlik, kendilerini tüm Hristiyanlar üzerinde aydınlanmış ve seçilmiş birkaç kişi olarak görmelerine neden olan bir elitizmdi (seçkin sınıfta olma bilinci). Maneviyat gerçekliğinin iyi, maddî gerçekliğin kötü olarak görüldüğü düalizm, gnostik hareket için evrensel olarak kabul edilen başka bir inançtır. Gerçekliğin bu düalistik vizyonunu desteklemek için Gnostik, dünyanın kökeniyle ilgili gizli bilgiye sahip olduğunu iddia etti. Bu ayrıntılı yaratılış mitlerinde dünya; maddî dünyayı kontrol eden kötü niyetli demiurglar veya küçük tanrılarla bazı kozmik öncesi afet ya da tesadüf sonucunda oluşmuştur. Bu düalistik görüşte insan ruhu, bedenden kurtulması gereken ilahî bir kıvılcım olarak görülmüyordu. Bu görüş kutuplaşmış ahlâkî kodlara yol açtı. Bazı gnostikler bedeninin etkisinden ruhu kurtarmak için (evliliği kötüleyerek reddetmek gibi) sert çileci uygulamaları benimserken, diğer gnostikler manevi olarak uygun olmayan davranışları teşvik etmişlerdi. Çünkü onlara göre beden gerçekten değeri yoktu. Bk., Perry J. Chall, “History of Church I. Early”, md., *New Catholic Encyclopedia* Supplement, ed., Robert L. Fastiggi, The Catholic University of America, Published by Gale, USA, 2010, s. 264. Annamari Schimmel de benzer şekilde Gnostiklerde birbirine karşıt iki anlayışın öne çıktığını ileri sürmektedir: Bunlardan birincisi zâhidane asketik olup bu anlayışa göre tüm insanların İlâhî asıllarına dönebilmeleri için dünyevî ve maddî olan şeylerden kaçınmaları gerekmektedir. İkincisi ise kurtuluş ve yukarıya çıkan hareketin meydana gelmesi için dünyanın en fânî ve en maddî haline dönmesi gerekmektedir. Bunun için de bütün insanların her türlü günahı işlemeleri gerektiği anlayışıdır. Bk., Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 262.; Otten Gnostisizm’in; Doğu mistisizmi, Yunan felsefesi ve İsa’nın incili olmak üzere üçlü bir temel üzerinde durduğunu söyler. Bk., Bernard J. Otten, *A Manual of the History of Dogmas*, B. Herder Publisher, London, 1922, c. I, s. 101.

⁴³ Neşşâr, Ali Sami, *İslam’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İst., 2016, c. I, s. 265.

bulunduğu iddia edilmektedir. Her yerde var olmanın öz niteliklerine sahip olan Yüce Tanrı Ahura Mazda ve onun yanında melekler ve baş meleklerle birlikte “kutsal ruh” sayesinde kullandığı yaratıcı gücü Eski Ahid’teki Yahve ve O’nun İncil’deki görünen övgülü anlatımını akla getirdiği savunulur. Yine Ehrimen’in bir bakıma şeytanı hatırlattığı ifade edilir. Aynı şekilde Mesih inancına, öldükten sonra dirilmeye ve ebedi hayata dair yakın, paralel fikirlerin de var olduğu belirtilir. Daha da önemlisi Zerdüş’tün şeriati, Musa gibi iki kutsal sohbet şeklinde dağdayken aldığı vurgulanır.⁴⁴

Tevrat’ın Tekvin bölümünde anlatılan kovulmuş Trickster’in (Hilekâr; Tevrat’ta yılan olarak geçmektedir) Âdem ve Havva hikâyesinde onlara cinsellik duygusunu ilham ederek cennetten kovulmalarına neden olması, radikal düalizmin ılımlı şekli olarak değerlendirilir. Çünkü Tanrı tarafından yaratılmış olan Trickster, dünyanın tamamında veya bir kısmında ikinci yaratıcı güç olarak faaliyet göstermekte ve insanların ölümlü olması ve doğum sancıları gibi bugün yaşanan tüm felaket ve kötülükleri dünyaya sokarak Tanrı’nın meydana getirdiği düzeni bozmayı hedefleyen bir rol oynamaktadır.⁴⁵

Zerdüştlüğün sürgün sonrası Yahudi inancı üzerine etkisi, Ölü Deniz Parşömenleri (Dead Sea Scrolls) veya diğer adıyla Kumran yazmalarının bulunması ve yayımlanması ile yeni bir ivme kazanmıştır. Bu belgeler arasındaki “Topluluk Kuralı” ve “Savaş Kuralı” dokümanlarında açıkça düalist terminolojisi ve eğilimler görülmektedir. Kumran kozmik düalizmi, ikili yapıyı belirleyen tek bir tanrı altında bir düalizm olmaya devam etse de,⁴⁶ Kumran yazmaları üzerinde yapılan bir dizi çalışma, Topluluk

⁴⁴ Habashi, Fathi, “Zoroaster And The Theory Of Four Elements”, *Bulletin for the History of Chemistry*, 2000, c. XXV, sayı, II, s. 112.

⁴⁵ Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 84.

⁴⁶ Kumran Yazmaları’nda özellikle “Toplum Kuralları” ve “Savaş Kuralı” bölümlerinde evrende etkilerini hissettiren aydınlık ve karanlık güçlerin yer aldığı kozmik düalizmden bahsedilir. Evrendeki düalizmin aynı zamanda insanın kendi içinde de bulunduğu iddia edilir. Çünkü Tanrı, insanı, dünyayı yönetmesi için yarattığında onun içine ziyaretine kadar onlarla birlikte yürüyeceği iki ruh yerleştirmiştir. Hakikât’in ruhu ve Aldatmaca’nın ruhu şeklinde ifade edilen bu ruhlar, Işık ve Karanlık Meleği tarafından yönetilir. Buna göre insanlar, bir tarafta Işık Prensi tarafından yönetilen hakikatin yolunda yürüyen diğer tarafta ise Karanlık Meleğinin hükmü altında karanlık yollarda yürüyenler olmak üzere iki kısma ayrıldığı varsayılır. Karanlık Meleğinin, Adaletin bütün oğullarını saptırmaya çalıştığı, ömürlerinin sonuna kadar Adalet oğullarının taşkınlıkları, tüm günahları, kötülükleri ve asilikleri onun egemenliği altında gerçekleştiğine inanılır. Ancak, İsrail’in tanrısı ve onun Doğruluk Meleği, ışıgın tüm oğullarına yardım eder. Bu nedenle nihai kozmik savaşta, ilahi müdahale zaferi kazandıracaktır. Geniş bilgi için bk., Florentino Garcia Martinez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Translator, Wilfred G. E. Watson, E. Jf. Brill Leiden, New York, 1994. s. 6-7, 96.

Kurallarındaki “İki Yol ve İki Ruh” ile Savaş Kurallarındaki “savaş düalizmi” nin zamansal ve eskatolojik boyutunun Zerdüştlük ile Zurvanizm⁴⁷ inançlarındaki kökenlerini tespit etmeye yöneliktir.⁴⁸

Erken Hristiyanlıktaki, sürgün sonrası ve özellikle apokaliptik Yahudilikte gelişen, bazı şeytan tasavvurları ve onun Tanrı ile insana olan düşmanlığı, bütün belirsizlikleriyle birlikte olası yeni radikal gelişmeler için temel kabul edilmiştir. İlk Hristiyanlıkta beden ve ruh düalizmi açık olmasına rağmen dünya, doğası gereği kötülük yapmayan merhametli Yaratıcı’nın bir yaratımı olarak görülmüştür.⁴⁹

Gnostik inanç sistemlerinden kabul edilen Maniheizm (Maniheizm-Maneviyye-Menâniyye), Markiyonizm, (Merkûniyye-Merkiyûniyye) ve Deysânîyye; düalist doktrinlerin özelliklerini yansıtmaktadır. Maniheizm, üçüncü yüzyılın ilk yarısında ticarî ve kültürel değişimlere açık olan özellikle Hristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştlük olmak üzere çeşitli dinî ve felsefî okulların aktif olarak bulunduğu, senkretik ve eklektik kültürel ve çevresel faktörleri ve manevî eğilimleri en fazla absorbe eden Pers İmparatorluğu’nun hâkim olduğu Mezopotamya’da, Mani tarafından kurulmuş gnostik bir dindir.⁵⁰ Maniheizm’in senkretik yapısına dikkat çekilerek Mani’nin yaşayan eski Babil inançları ile Hinduizm kuramlarını birleştirerek öğretisine eklediği iddia edilmektedir. Onun öğretisinde Gnostik ve Neo-Platonik kavramların güçlü bir karışımının izleri bulunduğu ifade edilir. Maniheizm’in, Mani tarafından bilinçli olarak tasarlanan bir sentez olduğu iddia edilmektedir. Mani, Zerdüştlüğün iyi ve kötü probleminin temeli olarak, ruh ve madde arasındaki mücadele öğretisini almış, Budizm’de tüm insanlar tarafından

⁴⁷ Zurvanizm, köken olarak “zaman” anlamına gelen Zurvan kelimesine dayanmaktadır. Kelimenin kader manasını içerdiğini iddia edenler de olmuştur. Zurvan kelimesinin Avesta metinlerinde “zrvan”, Pehlevicede “zûrwan”, Farsça “zervan veya zarvân” gibi ifade şekilleri bulunmaktadır. Zurvan, eski İran dininde Ahura Mazda ve Ehrimen’in babası/yaratıcısı olduğuna inanılan sonsuz zaman ve kaderdir. Zurvanizmin sonsuz zamanı, iyilik ve kötülüğün ikiz ruhlarının üzerinde ve üstünde, üst bir konuma yükselttiği düşünülmektedir. Geniş bilgi için bk., Robert Charles Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, 1961, s. 129, 180-181.; Jamsheed K. Choksy, “Zurvanism” md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol. XIV, s. 10011-12.; Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 742-743.; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 406.

⁴⁸ Bianchi, “Dualism” md., *Encyclopedia of Religion*, vol., IV, s. 2512.

⁴⁹ Bianchi, “Dualism” md., *Encyclopedia of Religion*, vol., IV, s. 2512.

⁵⁰ Gnoli, Gherardo, “Manichaeism: An Overview”, md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, vol., VIII, s. 5650-5651.

benimsenmesi gereken yaşam yönetimine dair dersleri bulmuş ve İsa'da yaşamın doğrulanmış idealini tanımıştı.⁵¹

Yukardaki bilgilere göre Maniheizm'i iddia edildiği gibi Hristiyanlığın heretik (sapkın) bir mezhebi olarak kabul etmek⁵² mümkün görünmemektedir. Hristiyanlığın, inançları üzerinde önemli bir etkisi olsa da Maniheizm; Zerdüştlük, Yahudilik ve Budist inanca ait öğretilerin de yer aldığı senkretik ve eklektik bir yapı özelliği göstermektedir.

Maniheizm'in, karanlık ve aydınlığın karışımı olarak düşünülen âlem inancıyla radikal düalizmi karakterize ettiği savunulur.⁵³ Manihezim'deki düalizm anti kozmik bir düalizm olup asıl amacı teorik ve pratik olarak insanı ve içinde yaşadığı dünyanın kurtuluşunu sağlamaktır.⁵⁴ Maniheizm, kötü güçlerin egemen olduğu dünya hakkındaki derin ve radikal bir kötümserlik ile madde ve beden içinde hapsedilen ilahî ve aydınlık ilkesinin zincirlerini kırma arzusuyla etkili olmuştur.⁵⁵

Sinoplu Markiyon tarafından kurulan ve Hristiyanlığın sapkın bir mezhebi olarak görülen Markiyonizm, Batı kaynaklarında onun adına izafeten Marcionita (Marcion'a tâbi olanlar), Marcionite, Latince Marcionista, İngilizcede Marcionites olarak geçmektedir.⁵⁶

Düalist fırkalar arasında gösterilen Merkûniyye'nin gnostik bir öğreti olup olmadığı tartışma konusudur. Bazı dinler tarihçileri Markiyon'un bir gnostik olmaktan daha ziyade Eski Ahit'in rasyonalist bir tenkitçisi olarak kabul ederler.⁵⁷ Markiyon'un, her ne kadar iki Tanrı'ya inanmak, asketizm ve bedeninin kötü kabul edilmesi gibi Gnostisizm ile örtüşen görüşleri bulunsa da gnostik anlayışlardan ayrıldığı hususların da olduğu ileri sürülmüştür. Bunlardan belki de en dikkat çekenler; Markiyon'da kurtarıcı bir "Gnosis", ilahi bir kıvılcım, mitolojik kozmolojiler ve kozmogonilerin bulunmayışydı.⁵⁸

⁵¹ Taraporewala, Irach J. I, *Zerdüşti Dini*, çev. Nice Damar, Avesta Basın Yay., İst., 2002, s. 201-202. Manihezim'in diğer dinlerden etkileşimi ile ilgili olarak bk., Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 107-108.; Orhan Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İst., 2000, s. 301.; Herve, *Dinler*, s. 61.; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, İst., 2015, s. 128-129.

⁵² Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 84.

⁵³ Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 85.

⁵⁴ Güngör, Harun, "Maniheizm", *Erciyes Üniv., İFD.*, Kayseri, 1988, sayı, V, s. 145.

⁵⁵ Gnoli, "Manichaeism: An Overview" md., *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5651.

⁵⁶ Şenay, Bülent, "Merkûniyye" md., *DİA*, Ank., 2004, c. XXIX, s. 207.

⁵⁷ Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 86.

⁵⁸ Martin, Sean, *The Gnostics The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Spain, 2006, s. 47.

Markiyon taraftarlarına göre gnostiklerde olduğu gibi insanın kurtuluşu için gizli bir ilme-marifete sahip olmasına gerek yoktur. Gnostik inançlarla benzer özellikleri bulunmakla birlikte Markiyonizmin teolojik olarak onlardan ayrıldığı üç önemli fark olarak şu görüşlere yer verilmiştir. Öncelikle temel öğretisi, yazılı veya sözlü olarak nakledilen “marifet” anlayışına dayanan gnostiklerden farklı olarak Markiyon doktrini, hakikat ölçüsü olarak sadece yazılı kaynakları esas almaktaydı. İkincisi kilisedeki ruhban sınıfın hiyerarşik yapılanmasını zorunlu kabul etmeyen gnostiklerin aksine, kilisedeki hiyerarşik yapılanmayı savunmasıdır. Üçüncü olarak gnostikler kutsal metinlerde tevil anlayışına olumlu yaklaşırken, Markiyon yapılacak olan bir tevili onaylamamaktaydı.⁵⁹

Markiyon’u bir gnostik olarak değerlendirenler ise, onun teolojisindeki düalist Tanrı inancına, kozmik âlem ve asketik yaşam anlayışına vurgu yaparlar. Mesih İsa tarafından Yeni Ahit’te açıklanan Tanrı, “sevgi Tanrısı” iken, buna karşılık Eski Ahit’te anlatılan yaratıcı Tanrı (демиург) ise “acımasız Tanrı” olup bunun ikisi arasında herhangi bir ilişki bulunmamaktadır.⁶⁰ Markion’un düşüncelerinde Gnostik yorumlara ve mitolojiye yer vermeyip kurtuluşun ancak imanla olduğunu kabul etmesi onu diğer Gnostik akımlardan ayırmaktadır. Bununla beraber öğretilerinde çeşitli prensipler arasındaki düalizmi esas alması, kozmik âlem hakkındaki olumsuz tutumu ve asketik yaşamı desteklemesi nedeniyle Markion, Gnostisizm çerçevesi içerisinde ele alınabilecek bir Gnostik öğretmen olarak değerlendirilmiştir.⁶¹

İbni Deysan’ın kurucusu olduğu ve onun adına izafeten İslâmî kaynaklarda “Deysâniyye” şeklinde adlandırılan fırka, Süryanice’de “Bar Daysan” Batılı kaynaklarda “Bardaisan”, “Bardesanes” isimleriyle anılır. Deysâniyye, gnostik bir fırka olup; Nur ve Zulmet karşıtlığına dayanan kozmik âlem düalizmini savunmuştur.⁶² Hindistan ve

⁵⁹ Şenay, Bülent, *İlk Râfîzi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, Verka Yay., Bursa, 2003.

⁶⁰ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ank., 1998, s. 247.

⁶¹ Gündüz, Şinasi, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Isparta, 2001, s. 138-139.

⁶² Öz, Mustafa, “Deysâniyye” md., *DİA.*, Ank., 1994, c. VIII, s. 270. Bardaysan’ın Gnostisizmle olan ilişkisi tartışılmıştır: K. Rudolph, erken dönem kaynaklardaki rivayetler açısından değerlendirildiğinde Bardaysan ve Bardaysancılığın çeşitli görüşleriyle, gnostik gelenekler arasındaki paralelliklerden dolayı onun öğretilerinin doğu gnostisizminin özel bir türü olarak kabul edilebileceğini vurgulamıştır. Kilise tarihçisi Eusebius, Bardaysan’ın başlangıçta Hristiyan bir gnostik olan Valentinus’un bir takipçisi olduğunu, daha sonra ondan ayrılrsa da heretik düşüncelerden ayrılmadığını ve onları farklı boyutlarda sürdürdüğünü söyler. Ancak diğer taraftan Bardaysan’ın, Markion ve Valentinus gibi gnostiklerin savundukları öğretilere karşı çıkıp onları eleştirdiği de bilinen bir gerçektir. Dolayısıyla Runciman’ın ifadesiyle Bardaysan kendini bir gnostik olarak görmemektedir. Ancak her ne kadar Bardaysan gnostik

Ermenistan'a ait bazı kaynaklar tarafından belirtildiğine göre Bardaysan'a atfedilen şey; onun hem Yunan felsefesi (Platonculuk, Stoacılık) hem de Helenist astrolojik ve etnografik kültüre aşina olduğudur.⁶³

Bardaysan doktrinlerinin kaynağı, Süryanice olarak korunan ve muhtemelen o dilde yazılmış ve daha sonraki Yunan yazarlarının antik bir Yunan versiyonunda aktardıkları "Ülkelerin Yasaları Kitabı'dır" (*The Book of the Laws of the Countries*).⁶⁴ Bu diyalogda, Bardaysan iki faktörün insan hayatını etkilediğini söyler: Bunlardan birincisi "Doğa-Tabiat" yani (doğmak, büyümek, doğurmak, yaşlanmak ve ölmek gibi) doğal anayasa, ikincisi ise bu doğal anayasayı güçlendirecek veya ona karşı çıkabilecek kader (örneğin zenginlik, fakirlik, hastalık gibi) dir. Ona göre vücutları hem doğadan hem de kaderden etkilenen insanlar, Tanrı suretindeki niteliklerinde akıl içinde yer alan özgür irade ile donatılmışlardır ki bu Yahudi ve Hristiyan unsurların Aristo felsefesiyle karıştığı bir anlayıştır.⁶⁵

Kur'an, yalın ve kesin bir tek Tanrı inancını öngörür. Ancak İslam'ın genişlemesi ve birçok dinî gelenekle karşılaşması sebebiyle açık veya örtülü düalist eğilimler tasavvufi ve Gulat eğilimler aracılığıyla Müslümanlık içerisine sızabilmiştir. Bu geleneklerin kesin düalistik özelliklerini, düalistlerin ve kutupların artan kullanımından ayırmak gerekir. Hâkim et-Tirmizi'nin dokuzuncu yüzyıldaki tasavvufi sistemi ya da Sühreverdi'nin düşüncesinde görülen Zerdüştemalar bunun en tipik yansımalarıdır.⁶⁶ Müslümanlar ile gnostik düalistler arasındaki ilişkileri cahiliye dönemine kadar götürenler de vardır. Onlara göre Araplarla Farsların birbirine komşu olmaları, aralarında bir takım anlaşma ve ilişkilerin bulunması, düalist inanç ve fikirlerin onlara sirayet etmesine neden olmuştur.⁶⁷

öğretilere eleştiriler yönelmiş olsa da Tanrı ve Zulmet, ruh ve beden düalizmi, beden maddi âleme ait olup ilahi âleme yükselemeyeceği gibi fikirlerinden dolayı onun gerek kozmolojisinde gerekse antropolojisinde gnostik düşüncelerin etkileri olduğu düşünülmektedir. Bk., Şinasi Gündüz, "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", *Gnostik Akımlar ve Ökültizm*, Edt., Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, İnönü Ün., Yay., Malatya 2012, s. 72-73.

⁶³ Camplani, Alberto, "Bardaisan" md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, USA, 2005, vol., II, s. 786. Ayrıca bk., Alzog, John, *History of The Church*, Benziger Brothers, New York, 1912, vol., I, s. 327.

⁶⁴ Bu eser, Bardaysan ile öğrencileri arasında geçen edebi bir diyalog formunda olup özgür irade ile kader arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

⁶⁵ Camplani, "Bardaisan" md., *Encyclopedia of Religion*, vol., II, s. 786.

⁶⁶ Bianchi, "Dualism" md., *Encyclopedia of Religion*, s. 2514.

⁶⁷ Müslümanlarla, gnostikler arasındaki ilişkiler hakkında geniş bilgi için bk., Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, s. 281-305.

Peygamberin vefatından sonra Rumlar ve Farslılarla yapılan savaşlar neticesinde İslam'ın sınırları bu topraklara kadar uzanmıştır. İslam'ın hâkim olduğu bu coğrafyada, yaşayan Yahudi, Hristiyan ve düalist inançlar; Mânihestler, Deysâniler, Markûniler ve Dehriyye⁶⁸ gibi fırkalar kendi inançları üzere yaşamaya devam etmişlerdir. Fethedilen bu topraklarda yaşayan insanlardan İslam'a girenler olmuştur. Ancak bunlardan bir kısmı yeni din olan İslâm'ı gönülden benimserken, bir kısmı eski inanç ve kültürlerinden kopamadıklarından inanmış gibi görünüp İslâm'a boyun eğmişlerdir. Bunların amacı, İslâm'ı içerden yıkmak olduğundan kadim doğu dinlerine ait kendi inanç ve düşüncelerini İslâm inancına sinsice nüfuz ettirme gayretinde olmuşlardır. Bu bağlamda kadim doğu dinlerine ait inanç ve düşünceler gulat fırkalarda ve Şia'nın Râfîzî kolunda açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Çünkü bu fırkaların imamet ve tecsim hakkındaki temel yaklaşımları ile düalist fırkaların görüşleri arasında ciddi paralellikler bulunmaktadır.⁶⁹

Özellikle İran'ın fethedilmesiyle buradaki dinî düalist öğretiler doğrudan doğruya veya Maniheizm ve diğer gnostik akımlar aracılığıyla İslâmiyet'teki kelâmî tartışmalar üzerinde etkide bulunmuştur. Sasânî hükümdarı olan II. Yezdicürd (438/9-459) zamanında İran'ın düalist karakterli dini olan Zervanizm/Zurvanizm (Dehriyye) dünyevî alanda etkili olmuştur. Bu düalist sistemde ilk prensip olarak kabul edilen “*sonsuz zaman-dehr*”; bütün varlıkların yaratıcısı olup *kader* ile en büyük *felek-eflâk*'in hareketini belirleyen yegâne güçtür. Bu doktrin felsefeciler aracılığıyla bazen İslâmî görünümde bazen de bunun dışında kalarak İran edebiyatında önemli bir yer işgal etmiş ve halkın görüşü olarak günümüze kadar gelmiştir. Ancak kalamcılar; materyalist ve ateist olarak vasıflandırdıkları bu görüşü reddetmişlerdir.⁷⁰ Düalist inancın İslâm dini üzerindeki etkileri zındık kavramıyla ilgili başlıkta verileceğinden burada detaya girmeyi uygun bulmadık.

⁶⁸ Dehriyye, sonsuz zaman anlamındaki “dehr” kelimesinden müştaktır. Dehri kişi denildiğinde zamanın sonsuzluğuna inan, ahirete inanmayan biri kastedilir. Terim olarak dehriyye, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısı bulunmadığını savunan, ahiret inancına sahip olmayan, içinde bulunduğu duyular âlemiyle ilgilenip bunun dışında bir âlemin bulunmadığına inan zümre demektir. Bkz. Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm (ö.175/791), *Kitâbü'l-Ayn*, thk., Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî, Dâr ve Mektebtü Hilâl, trs, c. IV, s. 23.; İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, tsz. c. I, s. 15.; Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk.; Emir Ali Mehna-Ali Hasan Fa'ur, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 2001, c.II, s. 305.; Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut, 1983, s. 105.

⁶⁹ Mağribî, Ali Abdulfettah; “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, çev. İbrahim Arslan, *KADER*, c. II, sayı, 2, 2004, s. 29-130.

⁷⁰ Boer, Tjitze J. de, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İst., 2001, s. 29.

3. Mecûsilik

Mecûsî kelimesinin arapçalaşmış bir kelime olup aslının “kulakları küçük adam” anlamına gelen “Minc Kuş” (منج قوش) olduğu ve bu adamın Mecûsî dinine ilk inanan kişi olup insanları ona davet ettiği ifade edilir.⁷¹ Çoğulu “mecûs” olan Mecûsî kavramının Farsça kökenli “ateşe tapan” anlamına gelen *mağûs* kavramından geçtiği düşünülmektedir.⁷² Eski Farsçada “din adamı sınıfı” anlamına gelen *magush*, (Orta Farsça: *mowmard*, Yeni Farsça: *mobed*, Akkad dilinde *mach* ve Yunanca *magos*) kelimesinin kökeni hakkında batılı araştırmacılar farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Buna göre kelimenin Keldânî veya Med kökenli olabileceğini savunanlar olduğu gibi Aryan ya da Süryaniceden Farsçaya geçmiş olabileceğini iddia edenler de olmuştur.⁷³

İslâmî kaynaklar bu inançtan Mecûsilik olarak bahsederken, batılı kaynaklar Zerdüş ismine izafeten Zoroastrianism veya bu inancın Tanrısı Ahura Mazda’dan hareketle Mazdeizm isimlerini kullanmışlardır. Yine Mecûsilik inancı içerdiği ateş kültü nedeniyle “ateşperestlik” şeklinde de adlandırılmıştır.⁷⁴ Ateşi bir Tanrı olarak kabul

⁷¹ Ezherî (ö. 370/980), Ebu Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. El-Herevî; *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muhammed İvad Mur’ib, Dâru İhyâi’t-Turasi’l-Arabi, Beyrut 2001, c. X, s. 317-318. Minc Kuş’un Zerdüş olduğu ileri sürenler olsa da bu iddia tarihsel verilerle bağdaşmaz. Zira Zerdüş, Hz. İbrahim’den sonra yaşamıştır, Mecûsilik ise daha eski bir dindir. Ancak Zerdüş’ün bu inancı yenilemesi, ona birtakım ilavelerde bulunması ve onun hakkında açıklamalarda bulunması söz konusu olabilir. Bk., Zebîdî (ö. 1205/1791), Seyyid Muhammed Murtaza el-Huseynî, *Tâcu’l-Arûs Min Cevâhiri’l-Kâmûs*, thk., Mahmud Muhammed et-Tanâhî, et-Turâsu’l-Arabiyyi, Kuveyt, 2004, c. XVI, s. 295.

⁷² İbn Manzûr, Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî (ö. 711/1311), *Lisânü’l-Arab*, Dâru Sâdr, Beyrut 1999, c. VI, s. 214-215. ; Muhammed İbrahim Feyûmî, *Târihu’l-Fikri’d-Dîni’l-Câhilî*, Dâru’l-Fikri’l-Arabî, Kahire, 1994, s. 330.

⁷³ Brown, Robert, *The Religion of Zoroaster*, London, 1879, s. 2-3.; Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary Of The Quran*, Oriental Institute Baroda, 1938, s. 259-260.; Choksy, “Zoroastrianism” md., *Encyclopedia of Religion*, Vol. XIV, s. 9989.; Bürgel, J. Christoph; *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, Edt., Jacques J. Waardenburg, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İst., 2006, s. 429.; Gündüz, Şinasi, “Mecûsi” md., *DİA*, Ank., 2003, c. XVIII, s. 279.

⁷⁴ Gündüz, “Mecûsi” md., *DİA*, s. 278.

etmeyen Mecûsîler,⁷⁵ onu kötülüğü temizleyen, tanrısal âlemin sembolü⁷⁶ ve inançlarındaki unsurların en önemlisi olarak kabul ettiklerinden, ateşgedelerde⁷⁷ ona özel saygı içeren törenler yapıldığında, töreni yapan din adamları onun alevlerini kirletmemek için eldiven giydikleri ve ağızlarını da bir mendil ile örttükleri ifade edilir.⁷⁸

Şayet ayinle temizlenmiş odunlarla yakılan ateşten evlere götürülürse bu takdirde ateşler kesinlikle söndürülmemektedir.⁷⁹ Zerdüşterin kutsal kitabı Avesta'nın Yasna 62/1-11 de tanrının oğlu olarak tapınılan ateşe yapılacak olan dua ve niyazdan bahsedilmekte, ateşi söndürmemek için ona odun getirecek olan kişiyi ateşin kurtaracağı, hayatı boyunca kutsal bir ruhun onunla beraber olacağı, inek sürüsüne sahip olacağı, faal bir zihin, aynı zamanda faal bir ruhun sürekli bu kişiyle beraber olacağı bilgisi aktarılır.⁸⁰

⁷⁵ Kaynaklarda ateşi Tanrı kabul etmemekle birlikte Mecûsîlerin ona ibadet ettiklerine dair bilgiler de yer almaktadır. Mecûsîlerden Zemzemîye fırkası hakkında onların iki nedenle ateşe taptıklarından söz edilir. Birincisi onlara göre Hz. İbrahim, ateşe taptığı için ateş onu yakmamıştır. Aynı şekilde kendilerini de ahirette yakmasın diye ateşe tapındılar. Diğer bir gerekçe olarak ateşin Kâbil'in kurbanını yakmadığını çünkü onun ateşe tapmadığını ancak Hâbil'in ateşe taptığı için ateşin onun kurbanını yaktığına inanmışlardı. Onların ateşe olan saygıları o kadar fazlaydı ki onun önünde uyumazlar ve onu övmeden onun yanından ayrılmazlardı. Geniş bilgi için bk: Sâlimî (ö.460/1068), Ebû Şekûr, Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb, *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhid*, thk., Ömür Türkmen, TDV., Yay., Ankara-Beyrut, 2017, s. 365.

⁷⁶ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 253. Eski İran ve Hint düşüncesinde güneş ve dünyada onun benzeri olan ateşin saflaştırma işinde önemli rolleri bulunduğu inanılmaktaydı: Hint-Aryalıların ateş Tanrısı "Agni"ye ibadet ettikleri ve ölülerinin cesetlerini cenaze odunları üzerinde yakarak saflaştırma uygulamaları yaptıkları, İranlıların da benzer şekilde aynı amaçla ölülerini güneşe bıraktıkları belirtilmektedir. Bir araştırmacı "...ateş ve ışık, ölü maddeyi yok etmesi ve madde olmayan ruhu cennete serbest bırakması, saflaştırma araçlarıdır. Cennetin kendisi, her iki durumda ışığın yeri olarak düşünülür." olduğunu söyler. Bk., Richard C. Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, çev. Aydın Arslan, Medrese Yayınları, İst., 2006, s. 45. Avesta'da beş farklı türe ayrılan ateşin Pehlevîce tefsirlerde ayrıntıları verilir. Bu ateş çeşitleri şunlardır: Borozisavah (Ateş-i Vehram); günlük hayatta kullanılan ateş, Vohupryâna; insanların ve diğer canlıların bedenindeki ateş, Urvâzista; bitkilerde bulunan ateş, Vâzista; bulutlardaki ateş (şimşek), Spanista; Ahura Mazda'nın huzurunda hiç sönmeden yanan cennetteki ateştir. Bu beşinci tür ateş yeni Farsçada "Fer" adıyla bilinmekte ve hükümdarların iktidarını yüceltip onları desteklediğine inanılmaktadır. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 142-143.

⁷⁷ İçindeki özel kapalı alanda kutsal ateşin yandığı Mecûsîlerin tapınağıdır (Ateşgâh). Bk., Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 47. İranlılar bu tapınaklara eski bir Tanrı'nın adı olan "Meher" veya "Mihr"den dolayı "Dâr-ı Meher" veya "Dâr-ı Mihr" adlarını vermişler ve buralarda kutsal ateşin sürekli olarak yanmasına özen göstermişlerdir. Bk., Küçük, *Dinler Tarihi*, s.150.

⁷⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 93.

⁷⁹ Yılmaz, Faruk, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yay., Ank., 2011, s. 174.

⁸⁰ *Avesta Zerdüşterin Kutsal Kitabı*, çev. Fahriye Adsoy-İbrahim Bingöl, Avesta Basın Yayın, İst., 2012, s. 278-279.

Kur'an-ı Kerim'de, Mecûsî kavramı sadece Hac sûresi 17. ayette “mecûs” şeklinde geçmekte olup Mecûsîler hakkında ayrıntılı bilgi verilmemektedir.⁸¹ Bu ayette Mekke ve Medine’de “puta tapanlar” ve “inananlar” arasında bir ayırım yapıldığı; Yahudiler, Hristiyanlar ve Sâbiîler gibi Mecûsîler’in de onlardan hemen sonra zikredilerek inananlar grubuna dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Ancak Müslüman gelenekte gerçek bir peygamber ve vahyedilmiş bir kitaba sahip olmadıklarından dolayı nihâi olarak onların Ehl-i Kitap ile müşrikler arasında bulundukları düşünülmüştür.⁸²

Sözlüklerde Mecûsîliğin bir inanç(din) olduğu, mensubu olana Mecûsî dendiği ve çoğulunun da “Mecûs” kavramıyla ifade edildiği bilgisi verildikten sonra kelimenin yer aldığı iki hadis zikredilir. Bunlardan birincisi, fitrata vurgu yapan “ Her doğan fitrat üzere doğar sonra ebeveyni onu Mecûsî yapar veya Mecûsî dinini ona öğretir.”⁸³ hadisi, diğer ise “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir, şayet hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin, eğer ölürlerse onlara şahitlik yapmayın.”⁸⁴ hadisidir. Kaderiyye’nin,⁸⁵ Mecûsîlere

⁸¹ “Şüphesiz, iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler, Hristiyanlar, Mecûsîler ve Allah’a ortak koşanlar var ya; Allah, kıyamet günü onların aralarında mutlaka hüküm verecektir. Çünkü Allah, her şeye şahittir.” Kur’an-ı Kerim Meâli, DİB., Yay., Ank., 2008.

⁸² Bürgel, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 430.

⁸³ Hadisin farklı varyasyonları için bk., Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd (ö. 204/819); *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk, Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicre, Mısır, 1999, c. IV, s. 115,119; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî (ö. 256/870); *Sahihi Buhari*, thk., Muhammed Züheyr b. Nâsırü’n-Nâsır, Dâru Tavkî’n-Necât, Beyrut, 2001, Cenâiz, c. II, s. 94-95; Müslim b. el-Haccac(ö.261/875) Ebu’l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysebûrî, *Sahih*, thk., Muhammed Fuad Abdullâki, Dâru İhyâu’t-Turasi’l-Arabiyye, Beyrut, trs, Kitabu’l-Kader, 22-25.

⁸⁴ Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889); *Sünen-i Ebu Dâvud*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabeleli, Dâru Risâletü’l-Âlemiyye, Riyad, 2009, Bâbu fi’l-Kader, 4691. Aynı hadis Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde “Her ümmetin Mecûsîleri vardır, bu ümmetin Mecûsîleri kader yoktur diyenlerdir, şayet hastalanırlarsa ziyaretlerine gitmeyin, eğer ölürlerse onlara şahitlik yapmayın.” şeklinde geçmektedir. Bk., Ebû Abdillâh, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî (ö. 241/855); *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l- Hadis, Kâhire, 1995, c. V, s. 126-127. “Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir” hadisinin farklı tarihleri üzerinde yapılan incelemeler sonucunda bu hadisin mevzu, zayıf ve hasen olduğuna dair farklı görüşler olduğu tespit edilmiştir. Bu konuyla ilgili geniş açıklamalar için bk., Yavuz Köktaş, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Araştırmaları Dergisi*, edt., İbrahim Hatipoğlu, Süha Yay., 1993, c. I, sayı, 2, s. 113-143.

⁸⁵ “Kadere mensup olanlar, kader taraftarı” manasına gelen Kaderiyye kavramından kimlerin kastedildiği; Kaderiyye’nin Mecûsîlikle ithamına yönelik rivayetlerin etkisiyle Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile arasında karşılıklı olarak bu kavramla birbirlerini ithamlara neden olmuştur. Dolayısıyla “Kaderiyye kimdir?” sorusuna verilen cevap, cevabı verene göre farklılık göstermektedir: Mu’tezile bu soruya cevaben,

benzetilmesinin nedeni olarak da onların görüşleriyle Mecûsîlerin Nur ve Zulmet'ten oluşan iki ilâh görüşü arasındaki benzerliğe dikkat çekilir. Oysa Mecûsîlikteki Nur ve Zulmet ile hayrı Allah'a izafe edenler arasında hiçbir benzerlik söz konusu değildir.⁸⁶

Ebü'l-Feth eş-Şehristânî (ö. 548/1153-54), Mecûsîlerin düalist inancıyla ilgili olarak şu tespitte bulunur: Evrende iki ilâhın varlığını kabul etme Mecûsîlere has bir durumdur. Onlar hayır ve şerri, yarar ve zararı, barış ve bozgunculuğu yaratan iki kadim yönetici kabul ederler. Bunlardan hayrı yaratanı Nur (aydınlık-ışık), şerri yaratanı ise Zulmet (karanlık) olarak isimlendirdiler. Farsça Nur'a Yezdan, Zulmet'e ise Ehrimen denilmektedir. Şehristânî'ye göre Mecûsîlerin bütün inançları iki temel mesele etrafında dönmektedir: Bunlardan birincisi Nur'un Zulmet ile karışma sebebinin açıklanması. İkincisi ise Nur'un, Zulmet'ten kurtulma sebebinin açıklanmasıdır. Mecûsîler, Nur'un Zulmet ile birleşmesini başlangıç olarak kabul ederken onun Zulmet'ten ayrılışını da kurtuluşu olarak telakki etmişlerdir.⁸⁷ Şehristânî, Zerdüş'tün telif ettiği veya ona indirildiği söylenen "Zend Avesta" adındaki bir kitabı olduğunu, bu kitapta âlemin "Ruhânî" ve "Cismânî" veya "Rûh" ve "Şahıs" şeklinde iki kısma ayrıldığı; yaratılanların iki kısma ayrıldığı gibi âlemdelikler de "takdir" ve "fiil" olarak iki kısma ayrılmakta olup bunlardan her birinin diğerine güç yetiremediği bilgisini aktarır.⁸⁸

İslâmî kaynaklarda Mecûsî fırkalar hakkında farklı tasniflerin yapıldığını görmekteyiz. Makdisî (ö. 355/966) *Kitâbu'l-Bed' ve't-Tarih* adlı eserinde Mecûsî

"Kaderiyye, kaza ve kaderi Allah'a nispet eden Cebriyye taraftarlarıdır derken, Ehl-i Sünnet ve selefleri, Kaderiyye olarak; Allah'ın takdirini göz ardı edip İnsanı kendi fillerinin yaratıcısı kabul eden Mu'tezile'yi adres göstermişlerdir. Kaderiyye kavramının Mecûsîlikle irtibatlandırılmasından doğan olumsuz yargı nedeniyle her grup konuyla ilgili rivayetlerin sıhhatine bakmaksızın (rivayetlerin sahih olmadığı bilindiği halde), ahad haberin kelâmda bilgi kaynağı teşkil etmemesine rağmen birbirlerini Mecûsîlere benzemekle itham etmişlerdir. Tarafların konuyla ilgili ortaya koyduğu deliller ve tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk., Hilmi Karaağaç, "Kaderiyye/ Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları", *KADER*, 13:1, 2015, s. 191-212.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. VI, s. 215.

⁸⁷ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 277. Ayrıca bk., Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, tashih, Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009, s. 59-60.

⁸⁸ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 283. Zerdüştlük inancındaki "iyi" ile "kötü" arasındaki çatışma varlığın bütününde tezahür etmesine karşılık, gnostik teosofik felsefe ve dinlerde bu fikrin "ruh" ile "madde" arasındaki uzlaşmaz bir anlayışa dönüştüğü belirtilir. Bk., Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 95.

mezhepler ve şeraitlerine dair başlık altında, Mecûsî fırkalar olarak Leğîriyye, Bihâferîziyye, Hürremiyye ve Zerdüştiyye isimlerini zikreder.⁸⁹

Bâkillânî (ö.403/1013) et-Temhîd’de Mecûsî fırkaların isimlerini vermeden görüşlerini serdederek onları tenkit eder.⁹⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38), İmam Şâfi ve arkadaşlarının Mecûsî fırkaları dört gruba ayırdıklarını bunların; Zervânîyye, Mesihîyye, Hürremdiniyye ve Bihâferîdiyye olduklarını söyler.⁹¹ Şehristânî, ise Mecûsî fırkaları Keyûmersiyye⁹², Zurvânîyye ve Zerdüştiyye⁹³ olarak üç başlık altında ele alır. Zerdüştiyye’den bahsederken Mecûsîlerin Sisaniyye, Bihâferîdiyye ve Zemzemi adıyla anılan fırkalarının da olduğu bilgisini verir.⁹⁴

İmam Mâtürîdî (ö.333/944), *Kitâbu’t-Tevhîd* adlı eserinde Mecûsî fırkaların isimlerini zikretmeksizin onlara ait iki görüşten bahseder: Bunlardan biri tanrının kendisini beğenmesi fikri ve kendine bir rakip çıkmasından korkması üzerine İblisin ortaya çıkışı. İkincisi ise İblisin tanrıyı, tanrının da arkasını dönünce İblis’i görmesi,

⁸⁹ Makdisî, *Kitâbu’l-Bed’ ve’t-Tarih*, Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Diniyye, Bûr Said, trs., Mısır, c. IV, s. 26.

⁹⁰ Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, *Kitâbu Temhidi’l-Evâil ve Telhisi’d-Delâil*, thk., İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetü Kütübî’s-Sekâfiyye, Beyrut 1987, s. 87-93.

⁹¹ Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, *el-Fark Beyne’l-Fırak ve Beyânü’l-Fırkatü’n-Nâciye*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîd, Beyrut, 1977, s. 347.; Ayrıca bk., İsferyânî, Ebu’l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fi’d-Dîn ve Temyizi’l-Fırkatî’n-Nâciye Ani’l-Fırak’l-Halikin*, thk., Kemal Yusuf el-Hût, Âlemu’l-Kütüb, Lübnan, 1983, s. 150. Bağdâdî, isimleri geçen bu Mecûsî fırkaların hepsinin kestiklerinin haram olduğu, kadınlarla evlenmenin de haramlığına hüküm verildiğini söyler. Bağdâdî’nin nakline göre İmam Şâfi, Mâlik, Ebu Hanife, Evzâi ve İmam Sevrî’nin bu fırklardan Zervânîyye ve Mesihîyye’den cizye alınmasının cevazı hususunda icma ettikleri halde onlardan alınacak diyet konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İmam Şâfi’ye göre bir Mecûsî diyeti, bir Müslümanın diyetinin onbeşte biri iken Ebu Hanife’ye göre Yahudi, Hristiyan ve bir Müslümanın diyetiyle aynıdır. Mecûsî fırkalarından biri olan Mazdekiyye’den cizye alınmasına cevaz verilmediğine değinen Bağdâdî bunun sebeplerini de açıklar. Buna göre onların bütün haramları helal saymaları ve bütün insanları mallarda, kadında ve diğer hoşlanılan şeylerde ortak kabul etmeleri nedeniyle esas Mecûsî dininden ayrılmışlardır. Geniş bilgi için bk., Bağdâdî, *el-Fark*, s. 347.

⁹² Şehristânî, bunların ilk insan olarak Keyûmers’i (Gayomart’ı) kabul ettiklerini belirterek Mecûsî fırkalar içerisinde en başta yer verir. Bk., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278.

⁹³ İlk yaratılan varlığın Zurvan (Sonsuz Zaman) olduğuna inanan Mecûsî fırkadır. Bunlara göre kötülük prensibi Ehrimen (İblis) ile iyilik prensibi Hürmüz’ün babaları Zurvan’dır. Şehristânî, bunların yaratılışı hakkında detaylı bilgiler aktarır. Geniş bilgi için bk., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 279.; Zaehner, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, s. 215-216.; Dhalla, Maneckji Nusserwanji, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914, s. 204-206.; Dumezil, Georges, *Mit ve Destan I*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İst., 2012, s. 267.

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278-281.

tanrının İblis’le anlaşarak belli bir süreye kadar ona mühlet vermesi ve sonra onu yok etmesi şeklindeki görüştür.⁹⁵

Mu’tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Mecûsîliği, Senevî fırkaların dışında onların hemen ardından müstakil bir başlık altında ele alır. Burada Mecûsî fırkaları alt başlıklarla değil de farklı görüşlerde olanlar olarak sunar. Ancak bu sunum içerisinde Keyûmersiyye, Zerdüştiyye ve isim verilmeden Zurvanizme değinmektedir.⁹⁶ Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), *İtikâdâtü Fırâkı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn* adlı eserinde Mecûsî fırkalardan birincisinin Zerdüş’t’e nipet edilen, Zerâdüştiyye olduğunu söyler fakat diğerlerinden bahsetmez.⁹⁷

4. Seneviyye

Kaynaklarda Ehlü’t-tesniye, Ashabu’l-isneyn, Ehlü’l-isneyn, isimleriyle ifade edilen Seneviyye, âlemi Nur ve Zulmet olmak üzere birbirinin karşıtı iki kadim tanrının yaratıp idare ettiğine inanan inanç ve mezheplere verilen ortak isimdir.⁹⁸ Seneviyye kelimesi köken itibarıyla Arapça olup sözlükte “ bir nesneyi katına kıvrıp bükme, bir

⁹⁵ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed bin Mahmûd, *Kitabu’t-Tevhid*, thk. Fethullah Huleyf, Mektebetü’l-İrşâd, İst., trs. s. 172, Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ank., 2002, s. 214.

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl, el-Fıraku Ğayrû’l-İslâmiyye, el-Fıraku Ğayrû’l- İslâmiyye*, thk. Muhammed Mahmud Kasım, Dâru’l-Kütübî’l-Mısıriyye, Kahire, 1958, c. V, s. 71-79. Bazı çağdaş araştırmacılar, Mecûsîliği gelişim tarihine göre dört ana döneme ayırdığını söyler: Birinci dönem Zerdüş’tle başlayan ilk inancın oluştuğu dönemdir. Bu dönemde çok tanrıcılığa, paganist kült ve ritüellere karşı çıkılarak Zerdüş’tün yüce Tanrı Ahura Mazda’dan aldığı vahiyler (kutsal metin olan Avesta içindeki Gathalar) doğrultusunda monoteist bir Tanrı inancı savunulmuştur. Mecûsîliğin ikinci dönemi Büyük Pers Kralı Darius’dan sonra başlayıp milattan sonra III. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eden dönemdir. İkinci dönemde özellikle Kral Darius zamanında Mecûsîlik, İran sınırlarını aşmış Avrupa ve Anadolu’ya kadar yayılmıştır. Ancak bu yayılma, Zerdüştlük’ten uzak bazı heretik ekollerin de oluşmasını beraberinde getirmiştir. İkinci dönemde Perslerin zayıflayıp yıkılmasıyla Yunan hâkimiyeti altına giren Zerdüştilerin yaşadığı bölgelerde Zerdüş öncesi inanç ve geleneklerle, Helenistik inanç ve ritüeller Zerdüştlüğün saf monoteist yapısını etkilemiş ve senkretik bir yapıya dönüşmesine neden olmuştur. Üçüncü dönem, milattan sonra III. yüzyılın ilk yarısından VII. yüzyıla kadar süren Sasâniler hanedanlığı dönemidir. Mecûsîlik, geleneksel düalist özelliğine tam anlamıyla bu dönemde kavuşmuştur. Dördüncü dönem ise Sasaniler’in yıkılıp İslâm’ın hâkimiyetine girmesinden itibaren başlayıp günümüze kadar devam eden gerileme dönemdir. Bk., Gündüz, “Mecûsi” md., *DİA*, c. XVIII, s. 280.

⁹⁷ Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İtikâdâtü Fırâkı’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, thk., Ali Sâmî en-Neşşâr, Mektebetü Nehdati’l-Misriyye, Kâhire, 1938, s. 86.

⁹⁸ Sinanoğlu, “Seneviyye”, md., *DİA*, s. 521.

rakamının iki katı, bir nesneyi iki kılmak,⁹⁹ bir şeyi iki defa tekrar etmek veya bir şeyi farklı ve ardışık iki şey yapmak bu ‘bir şeyi iki yaptım’ demek gibi”¹⁰⁰ anlamlara gelen s-n-y (ث-ن-ي) kökünden türemiştir.

Kaynaklarda Seneviyye ve Mecûsîliğin genellikle farklı başlıklar altında ele alındığını görmekteyiz. Bunda her iki fırkanın da âlemin yaratıcısı ve müdebbiri olarak kabul ettiği Nur ve Zulmet’in kıdemi konusundaki ihtilaflarının etkisi olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mecûsîler Nur’un kadim Zulmet’in ise hâdis olduğunu iddia ederken, Seneviyye her ikisinin de kadim olduğunu ileri sürmüştür. Seneviyyeden Ehlü’t-tesniye olarak bahseden Eş’ârî (ö. 324/935-36), onların birbirinden farklı ve birbirine zıt olan Nur ve Zulmet cevherlerine inandıklarını söyler. Senevî fırka olarak da Mennâniyye, Merkûniyye ve Deysâniyye’nin isimlerini vererek onların cisimler hakkındaki görüşlerini aktarır.¹⁰¹ Bâkillânî de Seneviyyeden Ehlü’t-tesniye şeklinde bahseder. Senevî gruplardan Deysâniyye’nin ismini verirken, Maniheizm ve Merkûniyye’nin isimlerini vermeden görüşlerini eleştirir.¹⁰²

Abdülkâhir el-Bağdâdî, Seneviyye olarak Deysâniyye, Mâneviyye ve Merkiyûniyye isimlerini zikreder. Âlemin Sâniî olarak Mecûsîlerin aksine kadim özellikteki Nur ve Zulmet’e inanan Seneviyyenin bunların birleşiminden meydana gelen âlemdeki cisimleri de nur ve zulmet olarak iki sınıfa ayırdıklarını, tüm iyilik ve faydaların kaynağı olarak Nur’u, şer ve zararların sebebi olarak da Zulmet’i kabul ettikleri bilgisini verir.¹⁰³

Şehristânî de Nur’u kadim, Zulmet’i hâdis kabul eden Mecûsîlerden farklı olarak Seneviyyeyi her ikisinin de kadim ve ezeli olduğuna inanlar olarak tanıtır. Ancak Nur ve

⁹⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn*, c. VIII, s. 242; Firûzâbâdî, Mecduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub (ö.817/1415), *el-Kâmûsu’l-Muhîd*, thk., Mektebu Tahkiki’t-Turas fi Müessesti’r-Risâle, edt., Muhammed Naîm el-Arksûsî, Müessestü’r-Risâle, Beyrut, 2005, s. 1267-68,

¹⁰⁰ İbni Zekeriyâ, Ebi’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu’cemu Mekâyîsi’l- Lüğâ*, thk., Abdusselam Muhammed Harun, Dâru’l-Ceyl, Beyrut, 1991, c. I, s. 391.

¹⁰¹ Eş’ari, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, thk., Helmut Ritter, Almanya 1980, s. 308, 327, 349.

¹⁰² Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 78-87.

¹⁰³ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 316, 321, 349. Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, *Usûlü’l-Din*, thk., Ahmed Şemseddin, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2002, s. 83-84. Bağdâdî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin İslâm’dan önce yaşayan Zerdüş, Yûdâsaf, Mânî, İbni Deysân, Markiyûn ve Mazdek ile İslâm’dan sonra ortaya çıkan Müseylime, Secâh, Esved el-Ansî ve diğer tüm mütenebbilerin (peygamberlik idiasında bulunanların) tekfir edilme hususunda eşit oldukları bilgisine yer verir. Bk., Bağdâdî, *el-Fark*, s. 338.

Zulmet'i kadim kabul eden senevî fırkaların; cevher, tabiat, fiil, yer tutma, mekân, cinsler ve ruhlar konusunda farklı görüşlere sahip oldukları bilgisini aktarır. Şehristânî Senevî fırkaları; Mâneviyye, Deysâniyye, Merkayûniyye, Kineviyye, Sıyâmiyye, Tenâsuhiyye başlıklar altında ele alıp değerlendirir.¹⁰⁴ Diğer bir Eş'ârî kelâmcısı Râzî, Seneviyye başlığı altında Maneviyye, Deysâniyye, Merkûniyye ve Mazdekiyye olmak üzere dört fırkanın isimlerini zikreder.¹⁰⁵

İmam Mâtürîdî, Seneviyye fırkaları olarak Menâniyye, Deysâniyye ve Merkayûniyye isimlerini vermekte; bu inançların düalist tanrı anlayışlarını ve bu çerçevede oluşturdukları kozmolojinin tutarsızlığını akli ve nakli delillerle ortaya koymaktadır.¹⁰⁶ Mâtürîdî âlimi Ebu'l Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) Senevîlerin görüşlerinin iptali başlığı altında Maneviyye, Deysâniyye ve Merkayûniyye olmak üzere üç fırkanın görüşlerine yer verir. Bu fırkaların, isimleri Nur ve Zulmet olan birbirinden ayrı iki kadim aslın birleşmesi (karışması) ile âlemin meydana geldiğine inandıklarını, âlemdeki bütün iyiliklerin ve mutluluk verici şeylerin hepsinin kaynağının Nur olduğuna yine bütün şer, üzüntü, keder ve hüznlerin kaynağının ise Zulmet olduğuna inananlar olduğunu söyleyerek görüşlerini eleştirir.¹⁰⁷

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) *el-Muğni*'de Seneviyye fırkaları Maneviyye (Menâniyye), Mazdekiyye, Deysâniyye, Merkayûniyye (Merkûniyye), Mâhâniyye, Sıyâmiyye, Maklâsiyye isimleriyle zikreder. Bu fırkaların Nur ve Zulmet hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra onların görüşlerinin iptaliyle ilgili deliller sunar.¹⁰⁸

Seneviyye fırkaları içerisinde Maneviyye, Deysâniyye ve Merkûniyye isimlerinin Eş'ârî, Mâtürîdî ve Mu'tezilî âlimlerin eserlerinde ortak bir payda teşkil ettiğini görmekteyiz. Bir bakıma çalışmamızda Seneviyye başlığı altında düalist inancı, bu isimlerle sınırlandırmamızın sebebi de birçok klasik kelâmî kaynakta aynı fırkaların isimlerinin ortaklık teşkil etmesidir. Senevî dinlerin tanrı, âlem ve insan anlayışlarına ait görüşleri ve bunlara yapılan eleştirilere dair bilgilerin detayına çalışmamamızın ileriki

¹⁰⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 290-302.

¹⁰⁵ Râzî, *İtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 88-89. Râzî, *el-Muhassal*'da senevî fırkalardan Mazdekiyye fırkası yerine Mahaniyye'nin ismini verir. Bk., Râzî, *el-Muhassal-Kelam'a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002, s. 114.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157-172; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 196-213.

¹⁰⁷ Nesefî, Ebü'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tabsıratu'l-Edille fî Usûl'd-Dîn*, thk., Hüseyin Atay, DİB., Ank., 2004, c. I, s. 132.

¹⁰⁸ Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. V, s. 9-18.

bölümlerinde değineceğimizden burada sadece kavramın tanımlanmasına ve sınıflandırılmasına dair bilgiler vermekle yetindik.

5. Zındıklık

Sözlüklerde zındık; Seneviyyeden Nur ve Zulmet görüşünde olan, Allah'ın birliğine ve ahiret gününe inanmayan, ya da küfrünü gizleyip inanıyormuş gibi görünen, âlemin kadim olduğunu ileri süren, dinsiz anlamında kullanılan bir terimdir.¹⁰⁹

Cevherî (ö. 400/1009) senevîlere zındîk denildiğini, bu kelimenin Arapçaya sonradan geçtiğini ve çoğulunun “zenâdîk” (الزناديق) olup “ye” (ي) harfinin hazfedilip yerine te (ة) harfinin getirilerek “zenâdîka” (الزنادقة) şeklinde okunduğunu, fiil olarak “tezendeka” (تزندق), isim olarak da “zendika” (الزندقة) şeklinde kullanıldığını söyler.¹¹⁰ Diğer bir Arap dili ve belagati âlimi İbni Düreyd el-Ezdî (ö. 321/933), Ebu Hatim'den nakille zındık kelimesinin Farsçadan Arapçaya geçen bir kelime olup aslının “Zinde Keray” (زنده كراي) olduğunu ve “zamanın sürekliliği” anlamına geldiğini, Bekr'e göre ise “zinde” (زنده) “hayat”, “el-kerd” (الکرد) ise Farsçada “iş” anlamına geldiği bilgilerini aktarır.¹¹¹ el-Ezherî'nin (ö. 370/980) Tehzîbü'l-Luğa'sında bu bilgilere ilaveten zındık kelimesinin Arapça olmadığı, “zendeka” kelimesinin “sınırlama” anlamında olup “kendisine sınırlama getiren” birine “zındîk” denildiği; yine Arapların çok cimri birisi için “zendek” veya “zendekî” kelimelerini kullandıklarını, bu kelimeyi geniş manada kullanmak istediklerinde ise “mülhid”¹¹² ve

¹⁰⁹ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, c. V, s. 255; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, s. 891.; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1983, c. III, s. 657.; Mustafa Öz, “Zındık” md., *DİA*, Ank., 2013, c. XLIV, s. 390.

¹¹⁰ Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd; *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk., Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1987, c. VI, s. 1489

¹¹¹ İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. el-Ezdî; *Cemheretu'l-Luğa*, thk., Remzi Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm Li'l-Melayîn, Beyrut, 1987, c. III, s. 1329.

¹¹² “Sözlükte “meyledip yönelmek, gerçekten sapmak, emredileni yerine getirmemek, kuşku duymak, mücadele ve münakaşa etmek” gibi anlamlara gelen ilhâd, kelâm terimi olarak “Allah'ın varlığı veya birliğini, dinin temel hükümlerini inkâr etmek, bunlar hakkında kuşku beslemek veya uyandırmak, dinî kuralları hafife almak” mânasında kullanılır. İlhâda sapan kimseye mülhid denir.” Bk., Mustafa Sinanoğlu; “İlhâd”, md., *DİA*, Ank., 2000, c. XXII, s. 90. Zındık kelimesinin aksine arapça kökenli olduğunda hiç şüphe bulunmayan mülhid kelimesinin türetildiği ilhâd kavramı 9. Yüzyıldan itibaren İslâm hukukçuları ve kelâmcılar tarafından “dinsizlik ve Allahsızlık” anlamında kullanılmaya başlanmış ve bu anlamıyla da terim olarak ilhâd-zendeka veya mülhîd- zındık şeklinde, Osmanlı devletinde de birlikte kullanılmıştır. İki kavram arasındaki fark ise zındık kişinin peygamberin nübüvvetini kabul etmesine karşılık mülhidin reddetmesidir. Bu durumda bir Tanrı'ya inandığından dolayı zındık; Tanrı'ya inanmayan mülhiden daha

“dehrî” dedikleri bilgisi yer alır.¹¹³ Zındık kavramının Farsça bir kelime olan “Zendin” den Arapçaya geçmiş “noksan akıllı kadın” anlamına geldiğini söyleyenler olduğu gibi “zind” kelimesinin eski Farsçada “can” anlamına da geldiği; canlı varlığa “zinde” veya “zindin” denildiği “zindîk” kelimesinin ise bunların arapçalaşmış şekli olup “ahirete iman etmeyen, dünya hayatının ebedi olduğuna inananlar” anlamına geldiği de ileri sürülmektedir.¹¹⁴

Tarih ve coğrafya âlimi Mes’ûdî (ö. 345/956), zındık kavramının ortaya çıkışını Mani’nin yaşadığı dönemle ilişkilendirir. Persler, Zerdüş’tün el-Bistâ olarak bilinen kitabının tefsirini yapmış ve buna “zend” demişlerdi. Perslerin, el-Bistâ adlı kitaptaki şeriata aykırı bir şey getiren ve onun yorumu olan “zend”den sapana “zendî” dediklerini ifade eder. Arapların, İran’a girdiklerinde bu manayı onlardan aldılar ve zindîk şeklinde arapçalaştırdıkları düşünülür. Onlar, Seneviyyeyi, zenâdika olarak görmüşlerdir. Âlemin kadim olup hâdis olmadığına inanları da bu kavrama dâhil etmişlerdir.¹¹⁵

Mefâtîhu’l-Ulûm adlı ansiklopedik eseriyle tanınan Hârizmî (ö.387/997), aynı adlı eserinde zenâdika kelimesinden kastedilenin Maneviyye olduğunu, Mazdekiyye’nin de aynı şekilde isimlendirildiğini ifade eder. Ona göre Kisra Kubaz’ın hükümdarlığı döneminde Mecûsîlerin din adamları reisi (kâdu’l-kudat) olan Mazdek malların ve eşlerin müşterek olduğunu savunmuştu. O, “zend” olarak isimlendirdiği bir kitabı tanıttı ve onun Mecûsîlerin peygamberi olduğu iddia edilen Zerdüş’t’e gelen “Ebesta” (Avesta) kitabının bir yorumu olduğunu iddia etti. Hârizmî’ye göre bundan sonra Mazdek ve ona inanlara (arkadaşlarına) “zend”e nisbetle “zendî” (زندى) denildi ve bu kelime arapçalaşarak tekili için zindîk (زندىك) çoğulu için zenâdika (زنداقه) denildi.¹¹⁶

Çağdaş araştırmacılardan Schimmell, zend kelimesinin, İslam tarihinde kullanılan zendîk tabirinin aslı olduğu görüşündedir. Çünkü İran’da, Avesta’ya Ortodoks olmayan bir şerh yazan kişiler için bazen zindîk denilmekteydi. Ancak İslamiyet’te bu kavram,

muteber kabul edilmiştir. Bk., Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 2013, s. 14, 410.

¹¹³ Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, c. VIII, s. 297-98. Ayrıca bk., İbn Sîde (ö. 458/1066), Ebü’l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî; *el-Muhkem ve’l-Muhîtu’l-A’zam*, thk., Abdulhamid Hindevî, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. VI, s. 616.; İbn Manzur, Ebu’l-Fadl-Cemaluddin Muhammed, *Lisanu’l-Arab*, Dâru’s-Sadr, Beyrut, 1994, c. X, s. 147.

¹¹⁴ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. III, s. 657-658.

¹¹⁵ Mes’ûdî, Ebu’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî, *Murûcu’z-Zeheb ve Ma’âdini’l-Cevâhir*, el- Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut, 2005, c. I, s. 191-92.

¹¹⁶ Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî, *Mefâtîhu’l-Ulûm*, thk., İbrahim Ebyârî, Dâru’l-Kütübü’l-Arabi, Beyrut, trs. s. 56.

esas itibariyle Sünnî geleneğe muhalif olan kimseler için kullanılmıştır.¹¹⁷ Abdurrahman Bedevî, zındık kavramının pek çok manada kullanılan muğlak bir lafız olduğundan bahseder: Mâneviyye'ye (Maniheistlere) ve âlemin Nur ve Zulmet iki ezeli asıldan meydana geldiğine inanlara zındık denildiğini, daha sonra bu kavramın anlamında büyük bir genişleme olduğunu; bid'at sahibi ve bütün mülhidler için de kullanıldığını ve nihayetinde kavramın Ehl-i Sünnet mezhebine muhalif olan kimseleri ifade etmek için kullanılmaya başlandığı bilgisini aktarır.¹¹⁸

Ahmed Emin, zındık kavramının dört anlamı bulunduğunu belirtir. Bunlardan birincisi, amaçları zevk ve eğlenceyi yüceltmek olan ve bunun için de hayâsız ve edepsizce şiirler söyleyen ibâhî şâirlerdir ki bunlar zaman zaman dinî konulara da değinmişlerdir. İkinci anlamı, Mecûsî inancına tabi olanlar ve özellikle zahiren Müslüman görünmekle beraber aslında Mani dinine mensup olanlardır. Üçüncü anlamı, Müslüman olmayıp Mecûsî ve özellikle Mani inancında olanlar. Son olarak da dinsiz olan mülhidler ki bunlar da aslında Mani inancında olmakla beraber dışarıdan Müslüman görünenlerdir. Bu kelimenin anlamındaki genişlemeyle beraber dinsiz mülhidler ve ibâhîler için de kullanılır olmuştur.¹¹⁹

Ebu Hilâl el-Askerî (ö. 388/992), zındık ve ilişkili olduğu kavramları “Kâfir ve Müşrikler Arasındaki Fark” başlığı altında verir: “Buna göre kâfir, imanı olmayan kişinin ismidir. Eğer gerçekten kâfir olan bir kimse inanmış gözükürse buna da münafık denir. Şayet Müslüman olduktan sonra küfrü ortaya çıkarsa, İslâm'dan döndüğü için “mürted”, iki Tanrı'ya veya daha fazlasına inanıyorsa “müşrik”, mensuh kitaplardan birine mensup bir dine (Yahudi ve Hristiyan gibi) inanıyorsa “kitâbî”, zamanın ezeli olduğuna inanıp meydana gelen olayları ona isnat ediyorsa “dehrî”, eğer bir yaratıcının varlığını kabul etmiyorsa “mu'attıla” ve Hz.Muhammed'in peygamberliğini kabul edip İslâm'ın şi'arını yerine getirmekle birlikte içinde ittifakla küfür kabul edilen inançları gizleyen kimseye de “zındık” denildiğini ifade eder”.¹²⁰

Zındıklığın tanımı konusunda İslâm âlimlerinin farklı yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. İbn-i Kudema (ö. 620/1223) ile İbni Teymiyye (ö. 728/1328), Selef âlimleri ve fakihlerin Hz. Peygamber zamanında küfrünü gizleyip Müslüman görünen kişilere

¹¹⁷ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 89.

¹¹⁸ Bedevî, Abdurrahman, *Min Târîhi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, el-Müessetü'l-Arabiyyeti li'd-Dirâseti ve'n-Neşr, Beyrut, 1980, s. 28. Zındık kavramı ve zındıklarla ilgili geniş bilgi için bk., aynı eser s. 27-50.

¹¹⁹ Emin, Ahmed, *Duhal İslâm*, Mektebetü'l-Ûsra, Mısır, 1997, c. I, s. 172-173.

¹²⁰ Ebu Hilâl el-Askerî, Ebu Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Mu'cemu'l-Furûki'l-Lügaviyye*, thk., Şeyh Beytullah Beyât, Müessetü'n-Neşru'l-İslâmî, 1991, s. 443-444.

münafık dendiğini, kendi dönemlerinde ise zındık olarak isimlendirdiklerini, zındık kavramını münafık anlamında kullandıkları bilgisini aktarırlar.¹²¹ Malatî (ö. 377/987) ise İslâm'ın inanç esaslarından birine veya ahlak ilkelerine aykırı herhangi bir inanç ve davranışı zındıklık şeklinde nitelendirerek, zındıklığı geniş bir çerçevede değerlendirmektedir. Malatî'nin bu yaklaşımının Kur'an'ı herhangi bir referansı bulunmamaktadır. Bu tutum siyasi ve ideolojik tavır alışını göstermektedir. Ona göre, kâinattaki varlıkları yaratan ve idare eden müte'al bir varlık olmadığına inanan Mu'attıla, hayır ve şerrin yaratıcısı olarak Nur ve Zulmet gibi iki ilâhın varlığına inanan Seneviyye, malların ve kadınların ortak bir şekilde paylaşımını savunan Mazdekiyye,¹²² dünya nimetlerinden faydalanmak için âdil bir imamın bulunması gerektiğini, aksi takdirde bunların haram olduğunu, dolayısıyla insanın sadece hayatta kalabilecek kadar dünyadan yararlanmasını öngören Abdekiyye, ruhların semavî âleme baktığı, orada cennetleri ve hurileri görerek mânevî bir lezzet aldıklarına inanan Rûhâniyye (Fikriyye) mezheplerine mensup olanlar zındık kimselerdir.¹²³ Malatî'nin, inanç ve ahlak düzeyindeki bir sapmayı zındıklık olarak değerlendirmesi, kavramın siyasi ve ideolojik bir anlam çerçevesinde kullanıldığına işaret etmektedir.

İmam Mâtürîdî zındık kavramını düalist görüşe sahip olan Mecûsî ve Seneviyye ile aynı anlamda kullanmıştır. Zındıklara göre âlem, biri hayır diğeri şer olan fiilleri kendi başına

¹²¹ İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî; *el-Muğnî li-İbni Kudemâ*, Mektebetü'l-Mısır, Kahire, 1968, c. VI, s. 370, 373.; İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî; *el-Fetava'l-Kübra li-İbni Teymiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, c. III, s. 515, 519.

¹²² Mazdekiyye, m.s. V. asırda İran'da kral Enûşîrevân'ın babası Kubâd b. Feyrûz zamanında ortaya çıkan ve ismini Mazdek b. Bâmdâd'dan alan düalist ve gnostik karakterli bir dini harekettir. Türkçe'de Mazdekiyye ve Mazdek şeklinde geçen kelime Arapça kaynaklarda Mezdekiyye ve Mezâdika, Farsça'da Mezdekân olarak geçmektedir. Maniheizme yakın olduğu düşünülse de savunduğu görüşler nedeniyle Maniheizm'den ziyade Zerdüşti karakter taşıdığı ileri sürülmektedir. Onun karakterini oluşturan en temel özelliği; insanlar arasında kıskançlık ve anlaşmazlık nedeniyle onların mutsuzluğuna yol açan mülkiyet ve kadın konusunda ortak paylaşımı savunmasıdır. Nikâhı haram olan kadınlarla evlenmeyi mübah kılmasından dolayı bazı âlimlerce *Ashâbu'l-ibâha* içinde ele alınmışlardır. Geniş bilgi için bk., Dîneverî (ö. 282/895), Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud, *Ahbârü't-Tivâl*, thk., Abdu'l-Mun'im Âmir, Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, Kahire, 1960, s. 65.; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 251.; Makdisî, *Kitâbu'l-Bed'* c. III, s. 167-168.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 294-295.; Ehsan Yarshater, "Mazdakism" *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, c. IX, s. 5800.; Kenan Has, "Mezdekiyye", md., *DİA*, İst., 2004, c. XXIX, s. 523-524.

¹²³ Malatî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Askalânî, *et-Tenbîh ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik, Muhammed Zahit el-Kevserî, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 1968, s. 91-92.

yaratan ve birinin diğeri üzerinde tasarrufu, etkisi ve iradesi olmayan iki Tanrı'nın eseridir. Bu Tanrı'lardan her birinin yaptığı fiillere diğlerinin gücü uzanamaz.¹²⁴

Zındık terimi Kur'an'da ve hadislerde yer almamakla birlikte bazı ayetlerin onlar hakkında nâzil olduğu ileri süren müfessirler olmuştur. Örneğin, En'am sûresi birinci ayette “*karanlıkları ve aydınlığı var eden*” ifadesi zındıklara bir cevap şeklinde yorumlanmıştır. Zındıkların, sadece aydınlığı ve iyi şeyleri Allah'ın yarattığına inandıkları belirtilerek bu ifade ile onların kast edildiği savunulmaktadır. Oysa ayet bağlamı dikkate alındığında kozmolojik anlamda, zulmet ile karanlığa yani geceye, nur ile de ışığa yani gündüze dikkat çekildiği açıkça görülmektedir.¹²⁵

Taberî (ö. 310/923), “*Cinleri, Allah'ın ortakları yaptılar...*”¹²⁶ ifadesinden kastedilenlerin zındıklar olduğuna dair rivayete yer verir.¹²⁷ el-Kelbî (ö. 146/763)'ye dayanılarak bu ayetin zındıklar hakkında nâzil olduğu belirtilir. Zira zındıkların, Allah ve İblis'i, iki ortak kabul ettikleri ifade edilir. Onlara göre, insanlar, hayvanlar ve nuru yaratan Allah iken; yırtıcı hayvanları, yılanları, akrepleri ve karanlığı yaratan İblis'tir.¹²⁸ Aynı şekilde Kur'an'daki “Onlara (kâfirlere) Allah'ın size rızık olarak verdiği şeylerden infak edin denildiğinde...”¹²⁹ şeklindeki ifadenin de zındıklar hakkında nâzil olduğu,¹³⁰ zira onların, fakirleri doyumadıkları için bu ayette Allah'ın onları kınayıp ayıpladığı iddia edilmiştir.¹³¹

Bazı araştırmacılara göre zındık ve zenâdika kelimeleri İslâm'dan önce câhiliye döneminde Araplar tarafından bilinmekteydi. İran ve Arap kültürünün bir arada yaşadığı Kuzey Arabistan'daki Hire bölgesi Araplarının kelimenin Farsçadan Arapçaya geçişinde rol oynadıkları düşünülmektedir. Araplar buraya sık sık ticari amaçlarla gidip gelmeleri nedeniyle İran kültür ve medeniyetini tanıyorlar, özellikle onlardan Mazdek ve Mani

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 91; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, s. 116.

¹²⁵ İbn Ebu Hâtib, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî; *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1999, c. IV, s. 1259.

¹²⁶ En'am 6/100.

¹²⁷ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd; *Tefsîru't-Taberi*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Kahire, 2001, c. VIII, s. 455.

¹²⁸ Alûsî, Ebu'l-Meali Mahmud b. Şükri b. Abdillâh, *Ğâyetü'l-Emân, fi'r-Reddi ala'l-Nebhânî*, thk., Ebu Abdullah ed-Dânî b. Münir, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 2001, c. II, s. 130.

¹²⁹ Yâsin 36/47.

¹³⁰ Himyerî, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfi es-San'ânî, *Tefsîru'l-Abdurrezzâk*, thk., Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998, c. III, s. 84.

¹³¹ İbn Ebu Hâtib; *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. X, s. 3197.

inançlarına mensup olanları zendik olarak adlandırıyorlardı.¹³² Esasen Hire, Farsların hâkimiyetinde olup Sasâni hükümdarları tarafından yönetilmekteydi. Burada zındıklık kapsamında değerlendirilen fırkalardan Mazdekiyye, Maneviyye ve diğer inançlara mensup pek çok kişi ikamet etmekteydi. Buraya gelen Kureyşli tüccarların onların inançlarından ve düşüncelerinden etkilenmiş olabilecekleri düşünülür. Zındık teriminin Kureyş kabilesinden buraya ticaret ve başka sebeplerle sık sık gidip gelen bazı şahıslara nispetle kullanıldığı ileri sürülmüştür. Buna göre As b. Vail, Velid b. Muğire, Übey b. Halef, Nadr b. Haris, Ebu Süfyan, Ukbe b. Ebi Mu'ayt gibi Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri Hireli Hristiyanlardan zındıklığı (zamanın bekâsını, Nur ve Zulmet'e inananmayı, öldükten sonra dirilmeyi inkâr etmeyi) öğrenmişlerdi.¹³³

Emeviler dönemi ile Abbasiler dönemi kıyaslandığında Emeviler döneminde zındık ifadesinin nadiren kullanıldığı anlaşılmaktadır. Zira Emeviler döneminin aksine Abbasiler devrinde dini alandaki her türlü şüphe ve aykırılığın zındıklık olarak nitelendirildiği görülmektedir.¹³⁴ Emeviler dönemindeki ayırım, dinsel saiklere bağlı olmaktan çok, Arap ile Arap olmayanlar (mevâli) şeklinde etnik temele dayanır. Arap olmayanlar "Acem" veya "Enbât" şeklinde adlandırılmaktadır. Dinî alanda ise gayri müslim ifadesiyle kastedilenler Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîlerdi. İslâm toplumunun etnik yapısı değiştikçe Arap-Arap olmayan ayırımı, yerini müslim-gayri müslim ve h. II/VIII. asrın ortalarına doğru bu ayırım içinde muvahhid-zındîk karşıtlığına dönüşmüştür.¹³⁵ Daha sonra zındîk kavramı hem genel anlamda bir inanmayan hem de olumsuz bir çağrışımla küçültücü bir terim olarak Maniheistleri ifade etmek üzere kullanılmıştır. Zındık terimi, bu küçültücü anlamı almasıyla birlikte daha yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmış ve sapkın, düşüncesinden şüphe edilen herkesi kapsayacak şekilde anlam genişlemesine sahip olmuştur. Daha sonra da peygamberin onuruna hakaret içeren entelektüel bir başkaldırı veya tekebbüre benzer bir şey anlamına gelmeye başlamıştır. Abbasiler döneminde yaygın hale gelen Zendeka olgusunun, İslâm devleti için bir tehdit ve tehlike olarak görülmesinde Maniheizm'in potansiyel bir tehlike

¹³² Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 11.

¹³³ Ebu Cafer el-Bağdâdî, Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Münemmak fî Ahbârî Kureyş*, thk., Hurşid Ahmed Faruk, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1985, s. 388-89; Arîfî, Sa'd b. Felâhî b. Abdilaziz; *ez-Zenâdika*, Dâru't-Tevhîd, Riyad, 2013, c. I, s. 37-40.

¹³⁴ Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail, *Nakdu'l-Müslimin li's-Seneviyyeti ve'l-Mecûsî ma'r-Reddi a'la İbni'l-Mukaffa*, thk., İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire, 2000, s. 57.

¹³⁵ Chokr, Melhem; *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İst., 2002, s. 64-65.

olarak algılanmasının önemli bir etkisi olmuştur. Bu sebeple Halife Mehdi, M.780'de zındıklarla ilgili bir takibat başlatmış, ondan sonra halife olan oğlu el-Hâdi bu takibatı M.786'ya kadar sürdürmüştür.¹³⁶ İbn Nedîm, Abbâsiler döneminde Müslüman görünen ancak gerçekte farklı inançlara sahip olan zındık ilahiyatçı ve şairlerin isimlerini vermektedir.¹³⁷

Sonuç olarak diyebiliriz ki zındık kavramı İslâm'dan öncesinden başlayarak zaman ve mekânla bağlı olarak bir takım nüanslarla birlikte geniş bir anlam muhtevasına sahip olmuştur. Cahiliyede zamanın ebediliğine inan ve ahirete inanmayan bazı müşrikleri ifade etmek için kullanılan zındık kavramının Kur'an'da ve Peygamberin hadislerinde yer almayışı bu kullanımın ilk dönemlerde yaygın olmadığı kanaatini vermektedir. Selef âlimleri ve fakih imamların zındık kavramını münafık ve müşrikle eş anlamlı kullandıkları görülmektedir. Peygamberin vefatından sonra İslâm'ın farklı kültürlerle özellikle Sasânî medeniyetiyle yüzleşmesiyle birlikte buralarda yaşayan farklı din mensuplarını spesifik olarak Manihesitleri ifade etmede kullanılırken daha sonraları Zerdüştileri, Deysânîleri, Merkiyoncuları ve Mazdekîleri de niteleyen bir kavrama dönüşmüştür. Zındık terimi aynı zamanda küçültücü ve tekfir edici bir üslupla Müslümanların, gayri müslimlere ve kendi aralarında birbirlerine karşı kullandıkları geniş bir anlamı ihata etmiştir.¹³⁸

¹³⁶ Bürgel, *Diğer Dinlere Bakışı*, s. 105.

¹³⁷ İbn Nedîm, zındık olarak Ca'd b. Dirhem, İshâk b. Tâlût, Ebû Şâkir b. Ahî Şâkir el-Harîzî, Numan b. Ebi'l-Avcâ es-Senevî, Abdulkerim b. Abdu'l-Kuddûs gibi isimleri zikreder. İbn Nedîm isimlerini verdiği zındıkların, Seneviyye'yi ve bunlara bağlı olanları desteklemek için tasnif edilmiş kitapları olduğunu söyler. Beşşar b. Bürd, İshak b. Halef b. Seyabe, Selm el-Haris, Ali b. el-Halil ve Ali b. Sabit gibi şairlerin de yine zındık oldukları bilgisini aktarır. Bk., İbni Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed, *Kitabu'l-Fihrist Li'n-Nedîm*, İbrahim Ramazan, Daru'l-Marife, Beyrut, 1997, s. 415.

¹³⁸ Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, s. 15-16.; Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 66.

I. BÖLÜM

DÜALİST TEOLOJİDE TANRI TASAVVURU

A. Mecûsîlikte Tanrı Tasavvuru

Tarihi süreçte insanların çok farklı tanrı tasavvurlarına sahip oldukları bilinen bir gerçektir. Tanrı hakkında oluşturulan düşünce ve tasavvurlar, temelde insan tarafından gerçekleştirilen zihinsel bir eylemdir. Tanrı kavramının yapısal formu ve insanın zihinsel kurgu yeteneği yanında, bizzat tanrının kendisinin de bu tasavvurun oluşumuna etki ettiği düşünülmektedir. Dolayısıyla bu tasavvurların oluşmasında hem insan hem de tanrı etkin bir rol oynamaktadır. Tanrı ile insan arasındaki tüm ilişkiler tanrıya dair oluşturulan bu tasavvur üzerinden gerçekleşmektedir. Ancak tanrıya dair tasavvurların hiç biri Tanrı'nın kendisi değildir.¹³⁹

Tanrı tasavvuru açısından Mecûsîlik inancının karakteri hakkında, monoteist, düalist ve politeist gibi pek çok farklı görüş ve düşünceler ileri sürülmüştür. Mecûsîlik inancının açıklanmasında ve anlaşılmasında Zerdüş'tün öğretileri büyük bir öneme haizdir. Ancak Mecûsî inancı değerlendirirken İran halkının içinde yaşadığı coğrafi konum da göz ardı edilmemelidir. Zira Hindistan ile İran arasında doğal bir ilişki ve akrabalık bağlarının bulunduğu kabul edilmektedir.¹⁴⁰

Herodot, Zerdüş'tün dinî reformundan önce İranlılar'ın tanrıya insan şeklini yakıştırmamaları nedeniyle onu temsilen heykel ve tapınak yapmadıklarını, kurbanlar adadıkları yüce bir Gök tanrıya inandıklarını söyler. Yine İranlılar'ın, güneşe, aya, toprağa, ateşe, suya ve rüzgâra da kurban adadıkları bilgisini aktarır.¹⁴¹ Bu bilgiler bize Zerdüş öncesi İranlıların, henoteist¹⁴² bir inanç sahip olduklarını düşündürmektedir.

¹³⁹ Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *KADER*, c. VI, sayı, 2, 2008, s. 47-49.

¹⁴⁰ Jackson, A.V. Williams, *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran*, The Macmillan Company, London, 1899, s. 3-4.; Choksy, “Zoroastrianism” md., *Encyclopedia of Religion* Second Edition, vol, XIV., s. 9994.

¹⁴¹ Herodotos, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 2012, s. 75.

¹⁴² Henoteizm kavramı, Yunanca “henos” (bir) ve “theos” (tanrı) kelimelerinden oluşan bir terimdir. Yüce Bir tanrıya ibadet edilirken diğer tanrıların varlığını kabullenmeyi de tanımlayan bu terim F. Max Müller (1823-1900) tarafından Yunanca “kath’ehena” (sırayla-birer birer) kelimesinden türetilen katenoteizm (tanrılara sırayla ibadet etmek) kavramının yerine kullanılmıştır. Henoteizm kelimesini ilk kullanan Alman düşünür Friedrich Schelling (1775-1854)’dir. O, tarih öncesi dönemde tanrı fikri olduğunu düşündüğünden

Eski İran tanrıları ve efsaneleri hakkındaki bilgilerimizin büyük bir çoğunluğu Avesta, Dinkard, Bundahişn ve Vedalar gibi kutsal metinlere dayanmaktadır. İranlılar bu topraklara gelmeden önce İndo-İranlı geçmişlerinde inandıkları tanrıların birçoğuna yeni vatanlarında da inanmaya devam etmişlerdir. Ancak Zerdüş, “Ahura Mazda” dışında diğer tanrıların hiçbirini kabul etmediği gibi onlar hakkında olumlu veya olumsuz bir ifade de kullanmamıştır.¹⁴³

1. Pers Düalizminin Kaynağı

Dil bilimciler, Perslerin Mazda dininin, Hindistan’ın Vedik¹⁴⁴ ya da Vedik öncesi dininden kaynaklandığını ileri sürmüşlerdir. Onları bu sonuca götüren şey, her iki milletin teolojisinde bulunan pek çok önemli kelimenin benzerliği ve bağlantısı sayesinde olmuştur. Bu kavramlardan en önemli üç tanesi; Hindistan’daki Asura, Deva ve Mitra kelimeleri İran’da Ahura, Daeva ve Mithra şeklinde ifade edilmiştir. Tuhaf bir şekilde anlamın tersine çevrilmesiyle Vedalarda “Aydınlık” anlamına gelen Deva’lar, Avesta’daki tanrının düşmanları ve karanlığın iblisleri haline gelir.¹⁴⁵

ilkel monoteizmi göstermek için yazdığı “*Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*” isimli mitoloji çalışmasında henoteizm terimine yer vermiştir. Geniş bilgi için bk., Michiko Yusa “Henotheism”, *Encyclopedia of Religion* Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol.VI, s. 3913-3914.

¹⁴³ Jackson, *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran*, s. 1-2.; Tıgılı, *Zerdüş, Hayatı ve Öğretisi*, s. 53-54. Bundan dolayı Zerdüş’ün içinde yaşadığı toplumdaki politeist inancı tevhidi inanca yaklaştırması, dinler tarihi açısından önemli bir hizmet olarak değerlendirilmektedir. Bkz., Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 456.

¹⁴⁴ Veda kelimesi “bilgi”, “dinî bilgi” anlamlarına gelir. Veda’lar, Hinduizm’in en eski ve kutsal metinleri olması nedeniyle Hint dinleri tarihinin ilk dönemlerine Veda’lar Dönemi veya Vedik Dönem denilmiştir. Vedizm kavramı, Veda’ların sunduğu efsanevi görüş ve ritüel ideolojiler etrafında dönen Hinduizm’in biçimlerinden birini ifade eder. Çok tanrılı bir hüviyet taşıyan Vedizm, Hindistan’ın en eski dinidir. Veda metinlerinin tamamı veya bir kısmına kesin bir tarih verilmesi de bazı materyallerine dayanarak M.Ö. on ikinci yüzyılda yazılmış olabileceği düşünülmektedir. Vedik mitolojinin dayandığı temel esas, insanın etrafını saran doğadaki tüm nesne ve fenomenlerin, canlı ve ilâhi olduğu inancıdır. Bk., Arthur Anthony Macdonell, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897, s. 2.; Jan C. Heesterman, “Vedism And Brahmanism”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol. XIV, s. 2552-2553.; A. Hilmi Ömer Budda, *Dinler Tarihi*, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1935, s. 11.

¹⁴⁵ Smith, Henry Goodwin, “Persian Dualism”, *The American Journal of Theology*, ed., Richard A. Rosengarten-James T. Robinson, The University of Chicago Press Journals, USA, 1904, c. VIII, sayı, III, s. 489. Kavramlar arasındaki bu filolojik benzerliğe istinaden Hint ve Pers inançlarının teolojik olarak aynı kökenden beslendiklerinin kanıtı sunulmaktadır. Örneğin Hint Veda edebiyatında sarhoşluk veren Soma’nın Avesta’da Haoma’ya, şeytani varlıklar olarak kabul edilen Asurların, Ahura’ya yine Vedik Hint geleneğinde iyi Tanrı’lar ve varlıklar için kullanılan Deva (Deava)’nın Avesta edebiyatında kötü Tanrı Ehrimen’e yardım eden şeytani güçleri ifade eden Daeva (Div)’ ya dönüştüğü ileri sürülmektedir. Bk., Mary

Farslıların, Zerdüş'ten önce dinlerini iki ana esas üzerine bina ettikleri ifade edilir. Bunlardan birincisi; bu âlemde hüküm sürmekte olan bir kanun bulunurken aynı zamanda onun sabit olan tabii görünüşleri de vardır. İkinci esas ise Zerdüş inancının da dayandığı âlemde biri aydınlık diğeri karanlık olan güçler arasında süregelen bir tezatlık ve çatışmanın bulunduğu inancıdır. Zerdüş öncesi dönemde Farslılar çok sayıda iyilik tanrılarına tapındıkları, Zerdüş'ün ise, bu tanrıların hepsini “Ahura Mazda” adlı bir ilahta birleştirdiği aynı şekilde kötü güçleri de (Durûc'u) Ehrimen olarak isimlendirdiği bir ilahta bir araya getirdiği savunulur. Böylece iyi ve kötüyü simgeleyen sadece iki Tanrı'nın olduğu ileri sürülür.¹⁴⁶

Mecûsî inancının beslendiği üç ana unsurdan bahsedilir: Birincisi Hint-Avrupa dinleri ki bunlar Mecûsî inancının esas temelini oluşturmaktadır. İkinci olarak bu inançların üzerine bina olan Zerdüş inancının ilkeleri ve son olarak da dışarıdan alınmış genellikle Semitik özellikteki Mezoptamya, Yahudi ve Hristiyan gibi yabancı inançlara ait unsurlardır.¹⁴⁷ Mecûsîliğin teolojik olarak tarihsel süreçte bir değişim gösterdiği görülmektedir. Zerdüşlük, ilk dönem politeist Tanrı anlayışına ve paganist kült ve ritüellere karşı çıkan monoteist özellik taşıırken, ikinci dönemde Zerdüştilerin yaşadığı bölgelerin Yunan hâkimiyetine girmesiyle birlikte çevredeki farklı geleneklerle Hellenistik inanç ve buna ait ritüellerin Zerdüştiliği etkilemesiyle monoteist inancın senkretik bir yapıya dönüştüğü ve bu sürecin Sâsanîler döneminde tam anlamıyla düalist bir yapıyı ortaya çıkardığı düşünülmektedir.¹⁴⁸

Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, E. J. Brill, Leiden, 1975, s. 81-83; Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 305.; Mehmet Alıcı, “Genel Hatlarıyla Mecûsilik ve Zerdüş'ün Modern Takipçileri”, *Ortadoğu Yıllığı*, Editörler, Kemal İnat, Muhittin Ataman, Sakarya, 2011, s. 557. Zerdüşlük inancıyla Hintlilerin inançları arasındaki karşılaştırmalar hakkında geniş bilgi için bk., Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 81-83.; Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 305.

¹⁴⁶ Şehristanî, *Nihayetü'l-İkdam* s. 59.; Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk., Hüseyin Mahmud, Daru'l-Ensar, Kahire, 1977, s. 15.; Emin, *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut, 1929, s. 100.

¹⁴⁷ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 198-200.; Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş Ahura Mazda*, Ruh ve Madde Yay., İst., 1995, s. 68.

¹⁴⁸ Choksy, “Zoroastrianism” md., *Encyclopedia of Religion*, vol., XIV., s. 9998.; Şinasi Gündüz, “Mecûsî” md., *DİA*, c. XVIII, s. 279-283.; Hidayet Işık, “İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Düalist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, 2004, c. VI, s. 154.

2. Mecûsîlikte Tanrı Tasavvurunun Monoteist ve Düalist Karakteri

Mecûsîlerin kutsal kitabı Avesta'yı oluşturan metinlerin kendi içerisinde bir bütünlük oluşturmayaışı ve metinlerde kullanılan teolojik dilin tarihsel süreç içerisinde göstermiş olduğu değişimler Mecûsî teolojide Tanrı algısındaki karmaşıklığın temel nedeni olarak görülmektedir. Zerdüştlüğün monoteist ni yoksa düalist bir din mi olduğu konusunda ihtilaf vardır.¹⁴⁹

Şehristânî, Acem hükümdarlarının hepsinin Hz. İbrahim'in dini üzere olduklarını ve her hükümdarın yönetimleri altında bulunan halkın da aynı dine tabi olduklarını ifade eder.¹⁵⁰ Ancak Şehristânî, Mecûsîlerin işlediği günahlar ve kusurlardan dolayı Hz. İbrahim'e indirilen sahifelerin semaya yükseltildiğini de söyler.¹⁵¹

Şehristânî, Mecûsî başlığı altında girişte onların iki asıl olarak kabul ettikleri Nur ve Zulmet'in kadim veya muhdes mi oldukları konusundaki tartışmalara yer verir: Ona göre gerçek Mecûsîler iki aslı kadim ve ezeli kabul etmezler. Onlar, Nur'u ezeli, Zulmet'i ise muhdes görmektedirler. Yine Zulmet'in muhdes oluş sebebi hakkında da aralarında ihtilaf bulunmaktadır: Zulmet Nur'dan mı hâdis oldu? Bir parça dahi olsa şer yaratmayan Nur nasıl oluyor da şerrin aslını yaratıyor? O halde onu başka bir şey mi yarattı? Yaratma ve kıdem hususunda hiçbir şey Nur'a ortak olamaz mı?¹⁵² Şehristânî tarafından dile getirilen tüm bu sorular ve bunlara verilen cevaplar Mecûsîlerin düalist inanca sahip olmakla birlikte aralarında derin ayrılıkların da bulunduğu gerçeğinin göz ardı edilemeyeceğini göstermektedir.

Mecûsî fırkalardan Keyûmersiyye ve Zurvâniyye'nin düalist olduğu bilgisini aktaran Şehristânî, Zerdüştiyye'nin düalist olmadığını söyler. Çünkü Zerdüş't'e göre her ne kadar Nur ve Zulmet iki asıl olsa da bunların yaratıcısı eşi ve benzeri olmayan tek Allah'tır. Zurvâniyye'nin dediği gibi şerrin varlığının O'na nispet edilmesi câiz değildir. Nur ve Zulmet'in varlığının hikmeti ise bu ikisinin birbiriyle karışarak oluşan terkipten âlemi meydana getirmeleridir. Burada tanrının rolü, yarattığı Nur ve Zulmet'i terkiibi

¹⁴⁹ Alıcı, Mehmet, *Kadîm İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Yay., İst., 2012, s. 260.

¹⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, 274.

¹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, 247. Şaban Kuzgun, Şehristânî tarafından Mecûsîlik yani Zerdüştiliğin, Haniflikten bir sapma olarak takdim edildiğini, Hz. İbrahim'in yaşadığı çağ (M.Ö. XX.) ile Zerdüş'tün yaşadığı çağ (M.Ö. V.) mukayese edildiğinde Zerdüştiliğin, Haniflikten sonra ortaya çıktığı ve bu durumda Zerdüştlüğe, Haniflik dininden birçok şeyin girmiş olmasının kaçınılmaz olduğunu ifade eder. Bk., Şaban Kuzgun, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Kayseri, 1985. s. 163-164.

¹⁵² Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 277-278.

oluşturmak üzere birbirine karıştırmaktan ibarettir. Tanrı, karışım (imtizacda)¹⁵³ Nur’u asıl kılmış olabilir ki bu durumda Nur’un varlığı gerçek bir varlık iken Zulmet (insan da olduğu gibi) varlığa ait bir gölge konumundadır.¹⁵⁴

İmam Mâtürîdî, Mecûsîleri düâlite konusunda senevî gruplardan daha kötü bir konumda görür. Ona göre senevî grupların düâliteyi benimseme sebepleri; varlıkların yoktan yaratılmasını tasavvur edemediklerinden kâinatın da yoktan meydana gelebileceğini, onda müşahade edilen iyilik ve kötülüğün tek Tanrı’ya nispet edilerek tanrının hem övülen hem de yerilen bir konuma sahip olmasını zihinlerine sığdıramadıklarından kadim olan iki Tanrı’nın varlığını ortaya koymuşlardır. Oysa Mecûsîler, hiçbir şey yokken, yani temelde bir madde mevcut değilken, kâinatın meydana gelmesinin mümkün olduğunu kabul etmiş ancak onlar da iyilikleri yaratan Tanrı’nın kötülükleri de yaratmasını akıllarına sığdıramamışlardır. Böylece tüm kötülükleri tanrıda oluşan kötü bir fikir veya düşünceden türeyen kötü Tanrı’nın yarattığı düâlist bir Tanrı inancını savunmuşlardır. İmam Mâtürîdî’ye göre onlar, bu görüşleriyle, kötülük Tanrısı’nın eylemlerini zahirde iyilik Tanrısı’ndan uzaklaştırırken aslında kötülüğün bizatihi kaynağı konumuna düşürmüşlerdir.¹⁵⁵

İmam Mâtürîdî, senevî gruplarla Mecûsîlerin düâlist Tanrı inancını benimsemede ortak olduklarını belirtirken düâliteyi oluşturan hayır ve şer tanrılarının ontolojik varlıklarının kadim veya ezeli olması notasında ayrıldıklarına dikkat çekiyor. Zira Senevîlere göre her iki tanrı da kadim iken Mecûsîlerde iyilik Tanrısı kadim, ondaki kötü fikirden neşet eden şer tanrısı ise hâdistir. Onlar arasındaki diğer bir farklılık da kâinatın yoktan yaratılmasıdır ki senevîlere göre bu mümkün değilken Mecûsîlere göre gayet mümkündür.

Zerdüştlüğün Tanrı tasavvurunun düâlist bir karakter taşıdığını savunanlar, iyi olan her şeyi Ahura’ya kötü olanları ise Ehrimen’e ait kılarlar. Bu görüş, klasik teoriyi

¹⁵³ Nur ve Zulmet karışımını ifade etmek üzere “Karışım” kelimesinin karşılığı olarak klasik kelimelerinde genelde “mizac” ve aynı kökten türeyen “imtizac” kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Bu kelimelerin anlamlarıyla ilgili olarak Âmidî şu bilgilere yer verir: Mizac: “Unsurların; (bileşenlerin, elementlerin), niteliklerinin bir kısmının diğer bir kısmıyla birleşme ve dokunmaları neticesinde birbirlerini etkilemeleri, (reaksiyona girmeleri), sonucunda meydana gelen niteliktir.” İmtizaç ise: “ Nitelikleri birbirlerine etki edecek olan unsurları bir araya getirmek, birleştirmek” anlamına gelmektedir. Bk., Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebî, *el-Mübîn fî me’ânî Elfâzı’l-Hukemâ ve’l-Mütekellimîn*, thk., Hasan Mahmûd eş-Şâfiî, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1993, s. 101.

¹⁵⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278-283.

¹⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 172-173; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 214.

savunan Zerdüştlere ve onları taklit edenlere aittir. Zerdüştlüğün monoteist bir tanrı tasavvuruna sahip olduğunu iddia eden çağdaş tarihçi ve yazarlar, nihayetinde onu ihya etmeyi amaçlarlar. Ancak buna rağmen Zerdüştlük düalist karakterini korumaya devam eder. Sonuçta Zerdüş, bütün varlık âlemini Nur ve Zulmet, hayır ve şer şeklinde sadece iki esasa indirgemektedir. Âlemdaki tüm hayır, iyi ve güzel şeyler, *Sentemeî-yi now* (Ahura Mazda) safında yer alırken, tüm şerler ve çirkin olan şeyler de *Engermeî-yi now* (Angra Mainyu) safında yer almaktadır. Buradan hareketle Zerdüş dininin dünya görüşünün düalist Tanrı anlayışına bağlı olarak tüm âleme hâkim, insanüstü özellikteki bu iki güç arasındaki evrensel savaşa dayandığı ve bu düalist anlayışın sadece tanrısal düzlemde kalmayıp tabiat ve insanı da iki zıt kutba böldüğü iddia edilmiştir.¹⁵⁶

Eliade, Zerdüş'tün ortaya koyduğu teolojinin kesin olarak düalist olmadığını savunur. Çünkü ona göre aslında Ahura Mazda'nın karşısında bir "karşı-tanrı"nın varlığı söz konusu değildir. Esasen karşıtlık, başlangıçta iki ruh arasına ortaya çıkmaktadır. Yani iyi ve kötü, aziz ve yıkıcı şeytan, Ahura Mazda'dan meydana gelmişlerdir. Ancak şerri sembolize eden Angra Mainyu kendi varlık tarzını ve sembolize ettiği bu özelliğini kendisi özgürce seçtiğinden dolayı Bilge Tanrı, kötülüğün ortaya çıkışının sorumlusu olarak gösterilemez. Ayrıca her şeyi bilen Ahura Mazda, en başından beri yıkıcı ruh Angra Mainyu'nun tercihinin bu yönde olacağını bilmektedir. Ama yine de bunu engellememektedir. Bu da Tanrı'nın her türlü karşıtlığın ve çelişkinin üstünde olduğu ya da insanın özgür olmasının ön koşulu olarak kötülüğün varlığının olması gerektiği anlamına gelebilir.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 456-464. Bu düalizmin, Fars edebiyatına da yansıdığı ve şer güçleri temsil eden Ehrimen'in, Yazdan'ın dergâhından kovulan şeklinde şairlerin dizelerinde yer aldığı belirtilir. Bu dizelerde iyi ve güzel özellikler, Yazdan'a ve meleklerle verilirken, yerilmiş özellikler ve şerlerin, Ehrimen, Divler ve yandaşlarına verilmesi teolojik düalitenin Fars edebiyatındaki yansımaları olarak değerlendirilmiştir. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*; s. 221. Ehrimen, Zerdüştlükte kötülüğün sembolü iken İslam dininde de aynı şekilde kötülükle özdeşleşmiş şeytan vardır. Ancak Zerdüştlükten farklı olarak şeytan, Allah'a karşı değil, insana karşı savaşılmaktadır. Dolayısıyla bu dünyada insan ve şeytan sürekli olarak birbiriyle savaş halindedir. Yine hayır ve şer, iyi ve kötü, güzel ve çirkin ayrımı İslam'ın ahlak anlayışında da bulunmakta olup buradaki çatışma ise insan hayatında ve dünyasında gerçekleşmektedir. İslam'a göre evrenin kendisi bizâtihi baştanbaşa mutlak hayır olup hayır ve şer sadece insanın dünyasında vardır. Çünkü bir varlık olarak evrene, tek bir hâkim güç ve kudret sahibi olan Allah hükmetmektedir. Bk., Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 463.

¹⁵⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 382. Zerdüş teolojinin düalist olmayıp monoteist özellikte olduğunu savunanlara göre bunun en önemli delili Zerdüşî öğretilerde sadece iyi Tanrı Ahura Mazda'ya ibadet etme emredilirken kötü Tanrı Ehrimen'e ibadet etme istenmemektedir. Hatta onu zayıf ve güçsüz düşürecek, bilge Tanrı Ahura Mazda'yı güçlendirecek şekilde ibadet etmek ve bir yaşam sürmek

Zerdüşť dininin düalistik bir sisteme sahip olmadığını, düalizmin bu dine sonraki dönemlerde sokulduğunu savunanlara göre iyi ruh (Spenta Mainyu) ve kötü ruh (Angra Mainyu) gerçek bir düalistik sistemde olduğu gibi “kendilerini yaratmış” değildirler. Her ikisi de bütün yaşamın efendisi olan Ahura Mazda’dan türemiştir. Yine birbirinin anti-tezini oluşturan ve birbirleriyle sürekli savaşan bu ikiz ruhtan kötünün sonunda yok olacağı inancı düalistik sistemin öğrettiği birlikte-sonsuz ve birlikte-eşit güçler anlayışına da aykırıdır.¹⁵⁸

Zerdüşť dinini, Tanrı-insan ve tabiat üzerinde yoğunlaşarak inceleyen Muhammed İkbâl’e göre buradaki düalitenin sebebi Zerdüşť’ün kötülüğün varlığını Tanrı’nın ebedi iyiliği ile uzlaştıramamasıdır. Bu nedenle seleflerinin taptığı pek çok sayıdaki iyi ruhları Zerdüşť bire indirgeyerek adına Ahura Mazda demiştir. Öte yandan Zerdüşť, tüm kötülük güçlerini benzer şekilde bire indirgeyerek ona Druj-Ehrimen demiştir. Böylece o, bu birleştirme süreciyle iki temel güce ulaşmıştır. Bunlar birbirinden bağımsız iki aktivite değil birincil varlığın iki ayrı parçası veya daha ziyade benzer yönleridir.¹⁵⁹

Eski İran’daki düalizmin bütün doğayı içine alan bir düaliteden oluştuğu varsayılmaktadır. Buna göre ne madde tamamen kötü ne de ruh tamamen iyidir. Aynı şekilde bedenın bizatihi kendisi kötü ve necis olmayıp; tam aksine o da, pekâlâ Ahura Mazda’nın emirlerini yerine getirmek suretiyle insanın kurtuluşuna hizmet edebilir. Esasında maddenin öz itibarıyla kötü, ruhun da muhakkak iyi olduğu şeklindeki bir tasavvurun, Zerdüşťlükte değil de, ancak gnostik ve mistik düşünce sistemlerinde ortaya çıktığı öne sürülür.¹⁶⁰

Mecûsî teoloji hakkında yapılan monoteist ve düalist tartışmaların yanı sıra ikisinin de pekâlâ mümkün olduğu düşüncesi ileri sürülmüştür. Mecûsî öğreti teolojik olarak kozmik bir düalite ortaya koyarken eskatolojik olarak monoteist bir yapı arz

emredilmiştir. Bk., Huzeyfe Sayım; “Zerdüşťilik’de Kozmogoni ve Yaratılış”, *Erciyes Ünı., SBED.*, sayı,16, Kayseri, 2004/1, s. 97.

¹⁵⁸ Taraporewala, *Zerdüşť Dini*, s. 43-45. Zerdüşť’ün monotesit sisteminin kendisinden sonra tekrar eski İran dinine dönmek üzere düalist bir yapıya evrildiğini böylece iyi Tanrı Ahura Mazda’ nın karşısında kötü Tanrı Ehrimen’in yer aldığını, sonuçta her ikisinin de ezeli ve ebedi iki ayrı tanrı olduğu inancının ortaya çıktığı iddia edilir. Bk., Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 252.

¹⁵⁹ İkbâl, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, Bezm-i İkbâl, Lahor, 1954, s. 4-5. İkbâl, Dr. Haug’un Zerdüşť’ü teolojik olarak monoteist, felsefi olarak düalist kabul ettiğini söyler. Ancak o bu görüşe katılmamaktadır. Zira ona göre iyi ve kötü iki ruhun Yüce Varlık’ta birleştiğini savunmak, kötülük ilkesinin Tanrı’nın özünün bir parçasını oluşturduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla iyilikle kötülük arasındaki çatışma, Tanrı’nın kendisiyle olan mücadelesinden başka bir şey değildir. Bk., aynı adlı eser s. 5.

¹⁶⁰ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 94.

etmektedir. Çünkü kötülük Tanrısı Ehrimen'in dünyaya saldırmasıyla başlayan kozmik düallite, eskatoloji gereği zamanın sonunda Ehrimen ve yardımcılarının savaşı kaybedip hapsedilmesi ve Ahura Mazda'nın mutlak hâkimiyetiyle neticelenmektedir.¹⁶¹

Mecûsîlerin Tanrı tasavvuru önceleri henoteist bir yapı arz ederken Zerdüş ile birlikte düalist bir karektere büründüğünü söyleyebiliriz. Ancak burada radikal değil, ılımlı düalizm söz konusudur. Bu fikri destekleyen iki unsur bulunmaktadır. Birincisi hükümrân olan iyilik Tanrısı, ontolojik olarak ebedi ve ezeli iken kötülük Tanrısı sonradan ortaya çıkmıştır. Zira Zerdüş, âlemdaki kötülüklerin iyi Tanrı'nın eylemi olamayacağını düşündüğünden bunları kötü Tanrı'ya irca etmiştir. Ancak kötü Tanrı'nın kendisinin de iyi Tanrı'dan neşet etmiş olması dolaylı olarak iyi Tanrı'yı kötülüklerin kaynağı konumuna getirmiştir. İkincisi eskatolojik olarak iki Tanrı arasındaki mücadelede nihai kazanan iyi Tanrı olacağından kötü Tanrı, bir bakıma kaybetmeye ve yenilmeye mahkûmdur.

3. İyilik Tanrısı Ahura Mazda

Mecûsîlerin yüce Tanrısı Ahura Mazda, "Ahura" ve "Mazda" isimlerinden meydana gelen bileşik bir isimdir.¹⁶² Birinci isim "Ahura" Hint-İran kaynaklı olup "Rab, efendi, bey, beyefendi" anlamlara gelirken ikinci isim olan Mazda yalnızca İran menşeli olup "her şeyi bilen, hâkim, bilge" anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁶³ "Mazda" kelimesinin köken itibarıyla "kavrama, hikmet" ve özellikle "sağduyu" anlamlarına gelen Vedik dişil bir isim olan "*medha*" kelimesinden türediğini ileri sürenler de olmuştur.¹⁶⁴ Ancak onun "Maz" ve "da" şeklinde iki kelimedenden müteşekkil olduğunu iddia edenler de vardır. Buna göre "Maz" kelimesi (Sanskrit, Pehlevi ve Pers dilinde), "büyük-yüce" anlamını karşılarken "da" kelimesi de (Sanskrit ve Pers dilinde) "bilge-bilgelik" anlamını ihtiva etmektedir. Bir bütün olarak Mazda terimi "yüce bilge ve akıl" anlamında

¹⁶¹ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 280-281.

¹⁶² Ahura ve Mazda kavramının çift isimden meydana gelmiş olması, Zerdüş öğretinin düalist bir yapıya sahip olduğunun açık bir göstergesi olarak düşünülmüştür. Bk., Taraporewala, *Zoroastrian Philosophy*, The Bombay Chronicle Press, trs., Bombay, s. 3.

¹⁶³ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914, s. 19.; Gherardo Gnoli, "Ahuras", md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, vol., I, s. 204-205.; Küçük, *Dinler Tarihi*, s.144.; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitapevi Yay., Isparta, 2004, s. 126.; Najiba Ziyayi, Azizi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv., SBE., Ank., 2009.

¹⁶⁴ Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 50-51.

yorumlanmıştır.¹⁶⁵ Aslında Ahura Mazda isminin ilk defa Zerdüş tarafından kullanılan bir isim olmadığı, onun yaşadığı dönemde herkesin bu ismin “bütün evrenin yaratıcısı ve düzen koyucusu” anlamına geldiğini bildiği iddia edilir.¹⁶⁶ Avesta’nın Hürmüz Yaşt 5-8 bölümlerinde Zerdüş, Ahura Mazda’ya “bana adını vahiyle indir” dediğinde Ahura Mazda ona şöyle cevap verir:

‘Ey kutsal Zerdüş! Benim adım sorulan sorulardan biridir,
‘İkinci adım sürü verendir,
‘Üçüncü adım güçlü olandır,
‘Dördüncü adım kusursuz kutsallıktır,
‘Beşinci adım Mazda tarafından yaratılmış bütün iyi şeylerdir, kutsal ilkenin dölüdür,

‘Altıncı adım anlayıştır,
‘Yedinci adım anlayışlı biridir,
‘Sekizinci adım bilgidir,
‘Dokuzuncu adım bilgili biridir,
‘Onuncu adım refahtır,
‘Onbirinci adım refah üretendir,
‘Onikinci adım Ahura (Tanrı)’dır,
‘Onüçüncü adım en iyilikseverdir,
‘Ondördüncü adım kendisinde zarar olmayandır,
‘Onbeşinci adım fethedilemezdir,
‘Onaltıncı adım doğru hesap yapandır,
‘Onyedinci adım her şeyi görendir,
‘Onsekizinci adım şifa verendir,
‘Ondokuzuncu adım yaratıcıdır,
‘Yirminci adım Mazda (her şeyi bilen)’dır.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Jâmâspâsânâ, Jâmâspjî Mînocheherjî, *On the Avestic Terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura*, Leiden, 1885, s. 4.

¹⁶⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 183.; Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İst., 2000, s. 21. Ahura Mazda, ismi Fars edebiyatında genellikle “Hürmüzd-Hürmezd-Ormuzd-Hormuzd ve Hormez” kavramlarıyla ifade edilir. Ayrıca Farsça sözcüklerde bu kelimenin “Tanrı” anlamı dışında “müşteri gezegeni” anlamını da içerdiği belirtilir. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 485.

¹⁶⁷ *Avesta Zerdüştilerin Kutsal Metinleri*, çev. Fahriye Adsay-İbrahim Bingöl, Avesta Basın Yayın, İst., 2012, s.357-358.

Zerdüştlükte, Ahura Mazda her şeyin en üstün yaratıcısıdır ve zaman içinde bu sıfatın Ahura'sı olarak ona atıfta bulunulmaya başlanmıştır. Bununla birlikte, Ahura'yla büyük olasılık ilk olarak bu kadar çok yaratılış eylemini yerine getiren Hintli muadili Varuna'nın kimliği kastediliyordu. Dolayısıyla Varuna isminin doğrudan Zerdüştlükte Ahura Mazda'ya transfer edildiği de düşünülmektedir.¹⁶⁸ Zerdüş'tün bu yeni Tanrı anlayışı Hacaloğlu tarafından, sadece kozmik evreni yaratan bir Tanrı'dan ahlakçı bir Tanrı'ya geçişi değil, aynı zamanda transfer edildiği Veda edebiyatındaki Varuna'nın aksine her türlü insan biçimindeki Tanrı düşüncesinin de reddedilişi şeklinde yorumlanmaktadır.¹⁶⁹ Ancak kutsal kitap Avesta'da yer alan "...ey Mazda, anlat ki senin ağzındaki dilinle bilelim ..." ¹⁷⁰, "Açık ya da gizli olsun hangi (eylemlere) ceza verileceğini ya da kişinin cezasının ufak mı yoksa büyük mü olacağını bütün bunları sen Aşa aracılığıyla bilirsin, ışık saçan gözünle bunları gözlersin." ¹⁷¹, "...ey Mazda, sen kendin yalan ve doğruluk için tayin etmiş olduğun kaderleri dağıttığın ellerinle..." ¹⁷², "...Ahura Mazda'nın ikâmet ettiği yere gel, onu geliştirmek için." ¹⁷³ gibi ifadeler Hacaloğlu'nun görüşünün aksine Zerdüş'tün Tanrısı, Ahura Mazda'nın antropomorfist sıfatlara haiz olduğunu göstermektedir.

Zerdüş'te göre, Ahura Mazda her şeyin yaratıcısı olup o tektir. O aynı zamanda aydınlık ve karanlık gibi tüm zıtlıkların da yaratıcısıdır. Zerdüş Ahura Mazda'ya sorduğu şu sorularla onun bu özelliklerini dile getiriyor:

"...Güneşin ve yıldızların yolunu kim tayin etti? Ay tekrar tekrar ne ile aydınlanıp sönümlendi?" ¹⁷⁴

"...alttaki yeryüzünü, yukarıdaki gök kubbenin düşmesini kim engelliyor? Kim suları ve bitkileri tutuyor? Rüzgârlara ve bulutlara bu hızlılığı kim veriyor? Ey Mazda, iyi düşüncenin yaratıcısı kimdir?" ¹⁷⁵

¹⁶⁸ Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 50.

¹⁶⁹ Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüş Ahura Mazda*, s. 46.

¹⁷⁰ Yasna 31/3.

¹⁷¹ Yasna 31/13.

¹⁷² Yasna 43/4.

¹⁷³ Yasna 46/16.

¹⁷⁴ Yasna 44/3.

¹⁷⁵ Yasna 44/4.

“...hangi sanatkâr bu ışığı ve karanlığı yarattı? Hangi sanatkâr uyumayı ve uyanmayı yarattı? Kim anlayışlı adamı görevini yapmaya çağıran sabahı, öğleyi ve geceyi yarattı?”¹⁷⁶

Ahura Mazda ilk ve sondur, eylemlerinden dolayı insanları yargılayacak olandır¹⁷⁷, O aynı zamanda bireyi ve bireyselliği, kavrayış gücünü, özgürlüğü de yaratandır ki insanlar iyilikle kötülük arasında bu özgür iradeyle bir seçim yapabilmektedirler. Aslında özgür iradeye sahip olan aklın da yaratıcısı Ahura Mazda olup onun akıldan üstün ve akıldan önce geldiğinin kabul edilmesi istenir.¹⁷⁸

Ahura Mazda’nın iyi bir Tanrı olduğu Avesta’nın ilk bölümlerinden itibaren vurgulanır. Her şeyden önce o, âlemdeki bütün iyi diyarları ve ülkeleri yaratandır.¹⁷⁹ Ahura Mazda sadece iyi olan maddî dünyayının yaratıcısı değil aynı zamanda en hayırsever¹⁸⁰ ve en cömert ruhtur.¹⁸¹ Yağmurun yağması için bulutları getiren,¹⁸² ağaçların ve bitkilerin tohumlarını sulayarak büyüten¹⁸³ ve böylece tüm insanlara ve hayvanlara yaşabilmeleri için yiyecek sağlayan¹⁸⁴ iyi Tanrı Ahura Mazda’dır. Ahura Mazda, Avesta’da tüm varlıkların yegâne yaratıcısı olmasına rağmen bir miktar yaratma eylemi Ameşa Spenta (Kutsal Ölümsüzler) adı verilen Vohu Manah-Behmen,¹⁸⁵ Aşa Vahišta-Ordibehişt,¹⁸⁶

¹⁷⁶ Yasna 44/5.

¹⁷⁷ Yasna 31/5.

¹⁷⁸ Yasna 19/12-13.

¹⁷⁹ Vendidad 1/1-20.

¹⁸⁰ Vendidad 2/1.

¹⁸¹ Vendidad 7/1.

¹⁸² Vendidad 5/15.

¹⁸³ Vendidad 5/19.

¹⁸⁴ Vendidad 5/20.

¹⁸⁵ Vohu Manah, Ahura Mazda’nın yarattığı kutsal ruhların ilki olup göksel hiyerarşide birinci sırada yer alır ve büyük bir güce sahiptir. Zerdüş’t’e vahyi getiren ve onu Tanrı’nın varlığına götüren Vohu Manah’tır. Geniş bilgi için bk., Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 26.; Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 212.; Jackson, *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran*, s. 40.

¹⁸⁶ Aşa Vahišta kavramı, genellikle doğruluk anlamına gelen Aşa (Asha) kelimesiyle, en iyi anlamındaki Vahišta (Vahishta) kelimelerinden meydana gelmektedir. Aşa (Asha) kavramı Zerdüş’tlüğün kutsal metinleri Avesta ve Gathalar’da, Rita şeklinde doğruluk ve arınma anlamlarında birbirinin yerine kullanılmıştır. Zerdüş inancının özünü oluşturan Aşa, maddî âlemde ateş ruhunun ve insan bedeninin koruyucusudur. Geniş bilgi için bk., Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 30.; Boyce, Mary, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979, s. 22.; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 382.; Dhalla, Homi, *The Message Of Prophet Zarathushtra; Dialogue and Alliance*, New York, vol., 12, 1998, s. 4.; İskender Oymak, *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)* Elazığ, 2003, s. 139.

Kşatra Vairya-Şehrîver,¹⁸⁷ Spenta Armaiti- İsfendârmez,¹⁸⁸ Haurvâtat-Hurdâd ve Ameratat-Murdâd,¹⁸⁹ altı kutsal varlığa izafe edilir. Melek olarak bilinen Ameşa Spentalar'ın, kendilerine ait bedenleri olmayan, Ahura Mazda'dan çıkan ve onun zatını oluşturan sıfatlar olduğunu ileri sürenler olduğu gibi Avesta'nın sonraki dönem yazmalarında onun baş melek olduğu da ifade edilmektedir.¹⁹⁰

Ahura Mazda'nın ilk yarattıkları arasında bulunan ve evrenin yönetiminde görev alan altı kutsal ölümsüzler,¹⁹¹ başlarına Ahura Mazda'nın da eklenmesiyle yedili bir grup oluşturmaktadırlar.¹⁹² Bu altı kutsal ölümsüzden üçünün Tanrı'nın dişil görünümünü

¹⁸⁷ Kutsal ölümsüzlerin üçüncüsü olan Kşatra Vairya “üstün güç, tam tamına arzu gücü, arzulan hâkimiyet veya krallık, anlamlarında Ahura Mazda'nın her şeyi yapabilme gücünü ve evrensel egemenliğini temsil eder. Bk., Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 203.; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 36.; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, s. 63.; Dhalla, Homi; *The Message Of Prophet Zarathushtra*, s. 7.

¹⁸⁸ Kutsal ölümsüzler içerisine dördüncü sırada yer alan Spenta Armaiti hem gramer olarak hem de mitsel temsil noktasında kutsal ölümsüzler içinde tanrının dişil vasıflarından birincisidir. Tanrı'nın kızı olan Armaiti, Zerdüşt'ün değişmez rehberi ve dostu olarak yaşamı boyunca ona eşlik eder. Bk., Dumezil, *Mit ve Destan I*, s. 124.; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 37.

¹⁸⁹ İkiz kutsallardan olan Haurvâtat “mükemmellik, bolluk, ruhsal bütünlük, sağlık, anlamlarını ihtiva ederken Ameratat (Murdâd), “ölümsüzlük ve uzun yaşam, anlamına gelmektedir. Haurvâtat, bu dünyada insan hayatının sona ermesi iken Ameratat, bir sonraki dünyada onun ruhunun elde edeceği sonsuzluk ödülüdür. Haurvâtat ve Ameratat, insana yardım eden ayrılmaz bir manevi çifti oluşturdukları gibi fiziksel olarak biri dünyadaki suların diğeri ise bitkilerin koruyucusudur. Geniş bilgi için bk., Dumezil, *Mit ve Destan I*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İst., 2012, s. 108.; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 39.; Boyce, *Zoroastrians*, s. 22.; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, s. 65. Bakara sûresi 102. ayette iki meleğin ismi olarak geçen *Harut* ve *Marut* kelimeleriyle Haurvâtat (Hordâd) ve Ameratat (Murdâd) sözcükleri arasında köken itibarıyla ilişki olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlara göre Kur'an'da geçen ve gramer olarak dişil olan bu isimler, Zerdüşt kutsal metinlerinde geçen ve Ahura Mazda'nın yardımcıları konumundaki dişil Hurdâd ve Murdâd ile benzerlik göstermektedir. Bk., Yıldırım, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, s. 356-357.

¹⁹⁰ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 90.; Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, s. 56.; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 26.; Mircea Dinsel *İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I., s. 382.; Sayım, “*Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış*”, s. 96. Şehristânî, “Zerdüştiyye” başlığında bu kutsal varlıklarla ilgili şu bilgileri aktarır: “Allah'ın meleklerden ilk yarattığı Behmen (Vohu Manah), sonra Ordîbehişt sonra Şehrîver, İsfendârmez, Hurdâd ve Murdâd'dır. Tanrı, bir kandilden diğeri yakıldığında ilkinden bir şey eksilmediği gibi bunların da bir kısmından diğeri bir kısmını yarattı ve onlara şöyle dedi: ‘Sizin Rabbiniz ve yaratıcınız kim?’ Onlar da dediler ki ‘Sen bizim Rabbimiz ve yaratıcımızsın.’ Bk., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 287. Burada aktarılan Tanrı ile melekler arasında geçen diyalog A'raf suresi 172. ayette yer alan Allah'ın âdemoğullarının zürriyetleriyle yaptığı konuşmayla (Bezm-i Elest) benzerlik taşıdığı görülmektedir.

¹⁹¹ Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, s. 61.

¹⁹² Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 26.

temsil ederken diğerk üçünün de onun eril yönünü temsil ettiğı düşünölmektedir.¹⁹³ Ahura Mazda'nın emri altındaki bu altı ilahi varlık, atandıkları görevlere göre iyiliğı attırmaya ve kötölüğü yok etmeye çalışırlar. Bunlarla birlikte yer alan Mitra, Apam Napat, Sraoşa, Aşa, Gûş Urvan gibi kutsal varlıklar Zerdüştlükte *Yazata*lar olarak da bilinirler.¹⁹⁴ Avesta metinlerinde Ameşa Spenta'nın karşılığında kullanılan imşâspend kavramı, Farsça sözlüklerde melek ve Surüş anlamlarında *İmşâsfend*, *Emhûspend* ve *Emhüsferd* şekillerinde geçtiğı görölmektedir. İmşâspendlerden altı tanesinin isimleri, halen İranlılarının kullanmakta oldukları takvimde on iki ay isimlerinin içinde yer almaktadır.¹⁹⁵ Yüce Tanrı Ahura Mazda'nın yarattığı bu altı kutsal ölümsüz varlıklar maddî ve manevi dünyada onun kendilerine verdiği ve varlıklarıyla özdeşleşen görevleri yerine getirmek suretiyle kötölükle yapılan mücadelede inananlara maddi ve manevi anlamda yardım ederek kötölüğün yenilip sona ermesi ve Tanrı'nın yeryüzündeki egemenliğinin gerçekleşmesine yardımcı olmaktadırlar.

4. Kötölük ve Karanlığın Tanrısı: Ehrimen-Angra Mainyu

Mecûsîlerin iddialarına göre iyilik ve aydınlık Tanrısı Ahura Mazda'nın karşısında karanlığın ve şerrin yaratıcısı Ehrimen yer almaktadır.¹⁹⁶ Kötölüğün yaratıcısı olan Ehrimen, Avesta metinlerinde Angra Mainyu (Anro Mainyus) şeklinde geçmektedir. Pehlevi literatüründe ise Ahrimen ve Ganak-minoi (Ganrak minoi) şeklinde teleffuz edilmektedir. Bu iki farklı teleffuz şeklinin Avesta metinlerinde geçen Angra Mainyu kavramının dönüşmüş şekilleri olduğunu ileri sürenler de olmuştur. Angra Mainyu ismindeki birinci kelime “Angra”, “imha eden, öldüren, yıkan”, ikinci kelime olan “Mainyava, minavad, minoi” ise “ruh” anlamlarına gelmektedir.¹⁹⁷ Avesta'daki Angra Mainyu isminin karşılığı olarak Pehlevi dilinde “Ahrimen”, Farsçada ise “Ehrimen, Âhrimen, Ehrâmen, Ehren, Âhrîme, Herimen” kelimeleri kullanılmıştır. Yine Orta Fars edebiyatında Ehrimen ismi “ortadan kaldıran ve yok eden” anlamındaki “Genog Menog” şeklinde de yer almaktadır.¹⁹⁸

¹⁹³ Taraporewala, *Zerdüşti Dini*, s. 61.

¹⁹⁴ Boyce, *Zoroastrians*, s. 21.

¹⁹⁵ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 218

¹⁹⁶ Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, s. 56.

¹⁹⁷ Casartelli, Louis Charles, *The Philosophy Of The Mazdayasnian Religion Under The Sassanids*, Fransızcadan çev. Firoz Jamaspji Dastur Jamasp Asa, Jehangir Bejanji Karani, Bombay, 1889, s. 54-55.

¹⁹⁸ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 494-495. Fars edebiyatında kötölüğün simgesi olarak tanrıların karşısında yer alan Ehrimen, bazen de Sâmi rivayetlerin etkisiyle İblis şeklinde meleklerin karşısında duran bir güç

En eski dini metinlerden olan Gathalarda Angra Mainyu, doğrudan Ahura Mazda'ya karşı değil, Ahura Mazda'nın yaratıcı gücünü temsil eden “hayırsever ruh” olan Spenta Mainyu'ya karşı yıkıcı bir kuvvet olarak geçmektedir. Bu yaratıcı ve yıkıcı güçler, ışık ve karanlık gibi karşılıklı seçkin zıtlıkların ilkel bir çiftini oluştururlar.¹⁹⁹ Gathalarda kötü varlıklar arasında olan Angra Mainyu, Avesta ilahiyatında kötü varlıkları yaratmakla kötülüğün kaynağı konumuna yükselirken ölüm ve benzeri tüm kötülüklerin de köken olarak ona bağlandığı görülmektedir.²⁰⁰ Avesta metinlerinden olan Vendidad'ın birinci bölümünde Ahura Mazda tarafından yaratılan on altı mükemmel ülkeye karşılık tümüyle ölüm olan Angra Mainyu,'nun yarattığı kötülükler anlatılır.²⁰¹ Mekân olarak kuzeyde ve aşağı bir âlemde yer alan Angra Mainyu, kötülükleri yaratan, idare eden ve onlara kötü düşünceleri telkin eden zalim bir Tanrı olmakla beraber²⁰² “Kâdir-i Mutlak” bir Tanrı olmayıp bir iblis, geçici ve kaybolucu bir kudrettir.²⁰³ O halde kötülüğün kaynağı olan Angra Mainyu veya diğer adıyla Ehrimen nasıl ortaya çıktı?

4.a. Ehrimen'in (Angra Mainyu)'nun Ontolojik ve Fikri Kökeni

Avesta edebiyatında aydınlık ve iyilik Tanrısı Ahura Mazda ve onun karşıtı ve baş düşmanı olan kötülük Tanrısı Ehrimen'in orijinleri hakkında bilgiler yer almamakla birlikte Vendidad'ın ilk bölümünde yukarıda geçtiği üzere her iki Tanrı'nın da kendi özelliklerine göre yaratma faaliyetleri aktarılmaktadır. Ancak Gathalarda iyi olan (Spenta Mainyu) ile kötü olan (Angra Mainyu) iki ruhî kuvvetin veya ikiz ruhların varlığı ve eylemleri anlatılır. Bu iki varlığın “kendi kendilerini mi yarattıkları” veya genellikle İyi Ruh'la özdeşleştirilen “Hikmet Tanrısı” olarak bilinen Ahura Mazda'dan mı sudur ettikleri konusu açık değildir.²⁰⁴ Bu ikiz ruh, dünyanın başlangıcında görüntüleriyle ortaya çıkan ilk iki ruhtur. Ancak bunlar canlı ve cansızları yaratan, düşüncede, sözde ve eylemde birbirinin zıddı olan ve asla uyuşmayan ikizlerdir.²⁰⁵

olur. İslam kültüründe ise birçok şairin şiirlerindeki ifadelerde Ehrimen kavramı “şeytan” ve “iblis” kelimelerinin karşılığı olarak kullanıldığı görülmektedir. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 272-273.

¹⁹⁹ Hintze, Almutz, “Ahura Mazda And Angra Mainyu”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol., I. s. 203.

²⁰⁰ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 120-121.

²⁰¹ *Avesta Zerdüşterin Kutsal Kitabı*, Vendidad, Fergard, 1(1/19).

²⁰² Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 121.

²⁰³ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 101.

²⁰⁴ Stepaniants, Marietta, “Zerdüştlüğün İslam'la Karşılaşması”, çev. Cahid KARA, *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 2012, c. XXIII, sayı 2, s. 91.

²⁰⁵ Yasna 30/3-4; 45/2

Ahura Mazda'nın, kutsal ölümsüzlerin (Aşa, Vohu Manah, Armaiti) ve ikiz ruhlardan biri olan, Spenta Mainyu'nun babası olduğundan hareketle diğer ikizin, yani Angra Mainyu'nun da babası olması gerektiği iddia edilir. Bu durumda iyi ve kötünün kaynağı Ahura Mazda olmaktadır. Ancak yıkıcı olan Angra Mainyu'nun kendi kötücül vasfını tercihte özgür olması nedeniyle Bilge Tanrı Ahura Mazda'nın kötülüğün ortaya çıkış nedeni gösterilemeyeceği ileri sürülmüştür.²⁰⁶ Nitekim Ahura Mazda, Gathalarda ikiz ruh başta olmak üzere, her şeyi yaratan yegâne Tanrı olarak takdim edilirken, Zerdüşt sonrası Avesta edebiyatında sadece iyiyi yaratan ve çoğunlukla tanrısal sıfatlarını, yarattığı diğer kutsal varlıklarla paylaşılan bir ilâhi figür olarak görülmektedir.²⁰⁷

Ahura Mazda ve Ehrimen'in kaynağını, İran'ın Zerdüşt öncesi inancı Zervanizme dayandıranlar, bu ikiz ruhların, kutsal zaman anlamına gelen Zurvan'dan türediğini savunmaktadırlar.²⁰⁸ İbn Hazm (ö. 456/1064), kelâm âlimlerinin eserlerindeki Mecûsîlere ait görüşlere referansta bulunarak, Mecûsîlerin, Ehrimen'in doğuşu hakkındaki görüşlerini aktarır. Buna göre Tanrı'nın, tek başına kalması uzayınca yalnızlık hissetmiş ve bu yalnızlık duygusunda kötü bir fikir doğmuş ve bu kötü fikir de cisimleşerek Zulmet'e dönüşmüştür ki ondan da Ehrimen yani İblis var olmuştur. Ancak Yezdan, Ehrimen'i kendisinden uzaklaştırmak istediye de buna gücü yetmemiştir. Bu sebeple iyi şeyleri yaratarak ondan sakınmak istemiştir. Ehrimen de kötülüğü yaratmaya başlamıştır.²⁰⁹

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin tanrı ve şeytanın ontolojik olarak cisim ve kadim özellikte olup olmadıkları hakkında farklı görüşlere sahip olduklarını belirtir. Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin bir kısmının Tanrı'nın ve şeytanın her ikisinin de kadim olduğuna inandıkları halde Tanrı'nın cisim olmayıp şeytanın cisim olduğunu iddia ettiklerini ifade eder. Onlardan bazılarının ise her ikisinin de cisim ve kadim olduğuna inandıkları bilgisini aktarır. Abdülcebbâr, Mecûsîlerin büyük bir çoğunluğunun ise Tanrı'nın kadim, şeytan ve âlemin ise Tanrı tarafından yaratılmış muhdes varlıklar olduğuna inandıklarını belirtir. Abdülcebbâr'a göre şeytanın yaratılmasıyla ilgili olarak Mecûsîler arasında dört farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Tanrı mülkünde kendisine karşı çıkacak bir varlığın ortaya çıkmasından korkmuş, işte bu kötü fikirden de şeytan hâsıl olmuştur. İkinci görüşe göre ise Tanrı Nur'un sahip olduğu kişiler

²⁰⁶ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 382.

²⁰⁷ Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsilik ve Zerdüşt'ün Modern Takipçileri", s. 560.

²⁰⁸ Boyce, *Zoroastrians*, s. 68.; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 161-162.

²⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 35.

bulunmaktadır ki bunlardan en büyüğü, bir şey hakkında şüpheyne düşmüş ve bu şüpheden de şeytan meydana gelmiştir. Üçüncü görüşte olanlar, Tanrı ile beraber ezeli kötü bir şeyin var olduğunu ileri sürerek bundan da şeytanın doğduğunu iddia etmişlerdir. Son olarak bazıları da Tanrı ile beraber ezeli olarak bir kokuşmuşluk-bozukluk bulunduğuna inanmaktadırlar ki şeytanın bundan tevellüt ettiğini iddia etmişlerdir.²¹⁰

İmam Mâtürîdî, Ehrimen'in yaratılması konusunda Mecûsîlerin Ezeli olan Tanrı'dan kötü bir fikrin ortaya çıktığını, ondan da tüm şerlerin kaynağı durumundaki şeytanın doğduğuna inandıklarını ve onu *fikir* olarak isimlendirdiklerini belirtir.²¹¹ Mecûsîler, Tanrı'nın sahip olduğu güzelliği beğendiğini ve bu konuda kendisine bir hasım olabileceğinden endişeye kapıldığını, bunun üzerine düşünceye daldığını ileri sürmektedirler. Sonuçta bu düşünceden de Ehrimen/İblis ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî, bazı Mecûsîlerin Tanrı'nın İblis ile barış antlaşması yaptığına inandıklarını belirterek Tanrı'nın, helak etme vakti gelinceye kadar İblis'e mühlet verdiğini ve onu serbest bıraktığını savunduklarını ifade eder. İşte böylece bütün kötülükler İblis'ten, iyilikler ise Nur'dan meydana gelmektedir."²¹²

Ebu'l Mu'in en-Nesefî, Mecûsîlerin Yezdan'ın kadim olduğu hususunda ittifak ettiklerini ancak Ehrimen hakkında ihtilafa düştüklerini söyler. Zira onlardan bir kısmı Ehrimen'in kadim olduğunu iddia ederken bazıları da onun Yezdan'da oluşan kötü bir fikirden meydana geldiğine inanmışlardır. Bunlara göre Yezdan'ın, krallığında kendisine karşı çıkabilecek bir varlık olup olamayacağını düşünmesi neticesinde bu bozuk, çürümüş fikrinden Ehrimen meydana gelmiştir. Yine Mecûsîlerden Meshiyye olarak isimlendirilen bir fırkaya göre Ehrimen'in ortaya çıkış sebebi; esasında tamamen nur olan Yezdan'ın bozulmasıyla ondan bir kısmı Zulmet'e dönüşmüş, bu zulmetten de Ehrimen meydana gelmiştir. Nesefî, Zurvaniyyenin, Zurvan'ın kadim Nur olduğuna inandıklarını onun namazda bir oğlu olmasını isterken şüphe ettiğini ve bu şüpheden de şeytan yani Ehrimen'in ortaya çıktığına inandıklarını aktarır. Ancak bunu kabul etmeyen Mecûsîlere göre Zurvan dokuz bin dokuz yüz doksana dokuz sene dualarında bir oğlu olması için mırıldandı sonra bu gerçekleşmeyecek diye kederlendi işte bu kederden Ehrimen, ilk bilgiden de Hürmüz meydana geldi.²¹³

²¹⁰ Abdülcebbâr , *el-Muğnî*, c. V, s. 71.

²¹¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 88; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 113.

²¹² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 214.

²¹³ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 124-125.

Ebu'l Mu'in en-Nesefî, Mecûsîlerin âlemdeki zararlı, kötü, çirkin ve pis olan şeyleri Yezdan'dan tenzih etmek için Ehrimen'i türettiklerini ifade eder. Zira Mecûsîler, hâkim olan hikmet sahibi bir yaratıcının zarar, kötü ve anlamsız şeyleri yaratmasını muhal gördüklerinden bunlar için bir muhdis icad etmişlerdir ki o da sefih bir yaratıcı olan Ehrimen'dir.²¹⁴

Bâkillânî, Mecûsîlerle ilgili başlık altında öncelikle Ehrimen'in ortaya çıkışıyla ilgili Mecûsîlerin farklı görüşlerine yer verir. Bâkillânî'ye göre onlardan bazıları, Nur'un bireylerinden bir şahsın duasında şüpheyi düştüğüne ve bu şüphe neticesinde şeytanın ortaya çıktığına inandıklarını ifade eder. Ona göre bazı Mecûsîler ise şeytanın Tanrı'daki bir fikirden meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Mecûsîlerden başka bir fırka ise şeytanın Tanrı'nın kendisiyle cezalandırdığı bir cezadan ortaya çıktığı görüşündeydiler.²¹⁵

Cüveynî (ö. 478/1085), Mecûsîlerin Nur'un kadim Zulmet'in ise hâdis olduğuna inandıklarını belirttikten sonra onların Zulmet'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak üç farklı görüşe sahip olduklarını aktarır. Bunlardan birincisi, Nur ibadet/dua ederken aklına kötü bir fikir gelmiş ve bu sebeple Zulmet ortaya çıkmıştır. Sonra Zulmet de şeytanı meydana getirmiştir. İkinci görüş ise, Nur kendisiyle çatışacak ve mücadele edecek şerli bir Zulmet olsaydı nasıl olurdu diye düşünmüş ve bu fikirden Zulmet ortaya çıkmıştır. Üçüncü görüşe göre Nur, Zulmet'i hikmete muhalif olan şeyle ayrılıp hata yapmasından dolayı cezalandırmak için yaratmıştır.²¹⁶

Şehristânî, Mecûsîlerin Nur (Ahura Mazda)'un ezeli, Zulmet (Ehrimen)'in ise muhdes olduğuna inandıklarını ve onların Ehrimen'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak farklı düşüncelere sahip olduklarını aktarır. Şehristânî, Zulmet'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak Mecûsîlere şu soruları yöneltir: Nur, Zulmet'i yarattıysa o halde çok az da olsa kötülük yaratmayan Nur nasıl oluyor da şerrin kaynağı olan Zulmet'in yaratıcısı olmaktadır? Eğer Zulmet'in yaratıcısı Nur değil de başka bir varlıksa bu durum yaratma ve kıdem konusunda Nur'a ortak başka bir ilahın varlığını kabul etmek anlamına gelmiyor mu?²¹⁷

Şehristânî, bu soruların ardından Mecûsî fırkaların konuya ilişkin yaklaşımlarını açıklarken ilk görüş olarak Keyûmersiyye'ye yer verir. Bunlara göre Yezdan ezeli,

²¹⁴ Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 125.

²¹⁵ Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu Temhid*, s. 87-88.

²¹⁶ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, tahk., Ali Sami en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Münşeatü'l-Maârif, 1969, s. 228.

²¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278.

Ehrimen ise hâdistir. Ehrimen'in ortaya çıkışı Yazdan'da ortaya çıkan kötü bir düşünce nedeniyledir. Yazdan, kendisiyle çatışan, mücadele eden biri olsaydı acaba nasıl olurdu? diye düşünürken aslında kendi tabiatına uygun olmayan bu kötü fikirden Zulmet hasıl olmuş ve Ehrimen olarak isimlendirilmiştir. Ehrimen yapı olarak fitne, fesad, fiske ve tüm kötülükleri yapabilecek bir tabiata sahiptir. Bu sebeple Nur'a karşı çıkararak ona tabiatı ve fiili ile muhalefet etmiştir. Böylece Nur'un ordularıyla Zulmet'in askerleri arasında savaş başlamıştır. Daha sonra meleklerin araya girmesiyle barış yapılmıştır. Buna göre aşağı âlem yedi bin yıl süreyle boşaltılarak Ehrimen'e verilecek sonrasında ise Ehrimen burayı boşaltarak Nur'a teslim edecektir.²¹⁸

Şehristânî, Zervânîyye'den bir grubun Ehrimen'in ortaya çıkışını Nur'un yarattığı Zervan'a dayandırdıklarını söyler. Buna göre Nur'un yarattığı varlıklar tamamen ruhânî, nurânî ve rabbânî varlıklar olup bunlar içerisinde en büyük şahıs olan Zervan'ın bir kısım şeylerde şüpheyne düşmesi neticesinde Ehrimen yani İblis ortaya çıkmıştır. Ancak onlardan bazıları bu görüşü kabul etmemişlerdir. Çünkü onlara göre Zervan, dokuz bin doksan dokuz sene bir oğlu olması için kendi kendine mırıldandı fakat olmadı. Sonra kendisinde bir fikir oluştu ve şöyle dedi: “Belki bu bilgi bir şey değildir.” İşte bu ilk tasadan (kaygıdan, akıldan geçirmeden) Ehrimen, bilgiden de Hürmüz meydana geldi ki her ikisi de aynı karındaydı. Hürmüz çıkış kapısına daha yakındı ancak Ehrimen hile yaparak annesinin karnını yardı ve Hürmüz'den önce çıktı ve dünyayı ele geçirdi.²¹⁹

Zervaniyye'den bazıları ise Ehrimen'in ezeli olmayıp kötü bir fikir olarak ya da kokuşmuş bir şer olarak sürekli Tanrı ile var olduğunu ve bunlardan meydana geldiğini ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre dünya kötülüklerden, afetlerden ve fitnelerden güvende idi. Orada bulunan insanlar da sadece hayır ve nimetler içerisindeydi. Ne zaman ki Ehrimen ortaya çıktı, şerler, afetler, fitneler ve sıkıntılar da o zaman meydana geldi. Semadan uzaklaştırılan Ehrimen bir hile yaparak semayı yardı ve yükseldi.²²⁰

Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209-10) Mecûsîlerin, şeytanın Yazdan'da oluşan bir fikirden meydana geldiğine inandıklarını ifade eder. Yazdan'ın bazen aklına gelen bu

²¹⁸Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278-279.

²¹⁹Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 279, Zervan isminin “kader” veya “felek” anlamlarına geldiğini ve her şeyden önce var olan hünsa bir varlık olduğu öne sürülür. Buna göre Zervan, bir oğlu olmasını ister ve bunun gerçekleşmesi için bin yıl boyunca kurbanlar takdim eder. Ancak daha sonra bu kurbanların kabul olup olmadığı hususunda şüphe duymaya başlar. Bunun üzerine rahminde ikiz oğula hamile kalır. Bunlardan Ahura Mazda, kurbandan dolayı Ehrimen ise şüphe sebebiyle meydana gelmiştir. Bk., Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 307.

²²⁰Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 280.

düşünceye göre o, mülkünde kendisine karşı çıkacak biri olsaydı halinin ne olacağını merak etmektedir ki işte bu düşünceden şeytan doğmuştur. Sonra şeytan ve askerleri Yezdan'ın ordusuyla savaşmıştır.²²¹ Tanrı ile şeytan arasındaki savaş binlerce yıl uzaması üzerine melekler araya girerek Tanrı ile şeytan arasında bir anlaşma yapılmasını sağlamışlardır. Buna göre Tanrı dünyayı yedi bin yıl süreyle yönetmesi ve dilediğini yapması için şeytana teslim edecek ancak süre sona erdiğinde şeytanı öldürecektir. Bundan sonra melekler ikisinin de kılıçlarını alarak anlaşmayı hangisi bozarsa kendi kılıcıyla öldürüleceğini kararlaştırmışlardır. Râzî, tüm bunların aklı başında birinin sözleri olamayacağını fakat Mecûsîlerin bu konuda ittifak ettiklerini söyler.²²²

Mecûsîliğin Tanrı anlayışını genelde Angra Mainyu, Spenta Mainyu ve Ahura Mazda üçlüsüyle ele alan batılı bilim adamlarından farklı olarak Müslüman âlimler, Ahura Mazda (Yezdan-Hürmüz) ve Angra Mainyu (Ehrimen) ikilisiyle değerlendirdiklerini görmekteyiz. Bunda onların yaşadığı dönemdeki Mecûsîliğin mevcut düalist Tanrı anlayışının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Zira İran'ın fethedilip Sasaniler'in hâkimiyetine son verilmesiyle beraber İslam toplumuyla bu topraklarda yaşayan ve Mecûsî inancına mensup olanlar yüz yüze gelmiştir. Her ne kadar Mecûsîlerin büyük bir çoğunluğu İslâmiyet ve Hristiyanlığı kabul etmiş olsa da İslam âlimlerinin onların farklı fırkaları hakkında verdikleri bilgilere göre onlardan bir kısmının düalist karakterli inançlarını devam ettirdikleri anlaşılmaktadır. Zaten kelamcılar da ilk dönemlerden itibaren Mecûsîliğe yaptıkları eleştiriler başta Tanrı tasavvuru olmak üzere bu düalist fırkaların ortaya koyduğu din algısı üzerine olmuştur.

İslâm tarihçileri ve kelam âlimlerinin Mecûsîliğin düalist bir din olduğu konusunda hem fikir olduklarını görmekteyiz. Bu düalıteyi oluşturan ikiliden Ahura Mazda kadim bir vasfa haiz iken Ehrimen muhdis yani sonradan ortaya çıkmıştır. Ehrimen'in ortaya çıkışıyla ilgili olarak ortaya konulan "Tanrı'da oluşan kötü bir fikir, kokuşmuş bir düşünce, Tanrı'nın kendine rakip olabilecek karşıt bir varlığı düşünmesi" gibi birçok farklı görüş olmakla beraber bunlarda ortak olan kötülüğün kaynağının iyi Tanrı olan Ahura Mazda olmasıdır. Bundan sonraki ele alacağımız başlıkta kelamcıların Mecûsî Tanrı anlayışına yönelik eleştirilerinde mutlak iyi olan aydınlık Tanrısı Ahura Mazda'dan şerrin ve zulmetin yaratıcısı olan Ehrimen'in nasıl ortaya çıktığı sorusu da önemli bir yer işgal etmektedir.

²²¹Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihâyetü'l-Ukûl fî Dirâyeti'l-Usûl*, thk. Abdüllatif Saîd Fûde, Dâru'z-Zehâir, Beyrut, 2015, c. I, s. 540-541.

²²² Râzî, *İtikâdâtü Fırâki'l-Müslimîn*, s. 87-88.

B. Kelamda Düalist/Mecûsî Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezile'nin Mecûsî Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri

Mecûsîleri, senevî/düalist gruplardan biri olarak değerlendiren Kâdî Abdülcebbâr'a göre aralarındaki fark Mecûsîleri'in Nur'a Yezdan, Zulmet'e Ehrimen ismini vermeleridir.²²³ Deysâniyye, Mâneviyye ve Mecûsîlerin Allah'a bazı sıfatlarında ortak olan ikinci bir ilahın varlığını kabul ettiklerini söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, bunların görüşlerini ayrı ayrı ele alıp incelemeyen önce iki ilahın olamayacağını dokuz mantık önermesiyle ortaya koyar:

1- Kadim olan ilah, kendiliğinden kadim olmalıdır.

2- Zât'i sıfatlardan birinde oluşacak ortaklık, diğer sıfatlarda da ortak olmayı ve benzerliği gerektirir.

3- Her biri kâdir olan iki ilah arasında tem'anü²²⁴ meydana gelir.

4- Kâdir olan, bir şeyin olmasını istediğinde onun mutlaka gerçekleşmesi gerekir. Eğer bu olmazsa kâdir olmaktan çıkar.

5- Bir şeye kâdir olan, onun zıddı olduğunda ona da kâdir olması gerekir.

6- İradesi gerçekleşmeyen kâdir, engellenmiş ve makdûru sınırlıdır.

7- Makdûru sınırlı olanın ise sınırlı bir kudretle kâdir olması kaçınılmazdır.

²²³ Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk., Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 284-285.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., Ank., 2013, c. I, s. 462. Abdülcebbâr'ın, *Şerhu Usûli'l-Hamse*'de *Usûl-i Hamse*'nin incelenmesine Tevhid ilkesi ile başladığını görmekteyiz. Abdülcebbâr sözlükte "bir şeyin hareketini sağlayan "tahrik" ve bir şeyi siyahlatan "tesvid" kelimeleri gibi "tevhid" kavramının da "bir şeyi tek ve biricik yapan şey" anlamına geldiğini söyler. O kelamcıların istilâhında tevhid kavramının şu şekilde geçtiğini aktarır: "Allah'ı selbî ve subûtî sıfatlarında kendisine lâıyk olacak şekilde tek ve ortağı olmaksızın bilmek ve tasdik etmektir". Abdülcebbâr tevhid ilkesini ispat ederken "İkinci İlahın Nefyi" başlığını açar ve bu başlık altında önce "vâhid" kavramını açıklar: Bu kavram nesneler için kullanıldığında atomlarda olduğu üzere "parçalara ayrılmayan, tek cüz olan" anlamına gelir. Bir şeyin benzerinin olmadığı durumlarda da örneğin "falan kişi zamanında tekdir" denilmesi gibi "bir-tek" kelimesi kullanılır ki bununla o varlığın söz konusu nitelikte kendisine ortak bulunmadığı kastedilir. Abdülcebbâr'a göre aslında Allah'ı "bir" diye vasıflandırdığımızda burada kastedilen O'nun cüzlere ayrılmaması değildir, zira bunda bir övgü yoktur. Kastedilen ikinci örnektir yani O'nun eşi ve benzerinin bulunmayışıdır. Bk., Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 128, 277.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 208, 446.

²²⁴ Abdülcebbâr, 'tem'anü' nedir? sorusunu "kâdir olan iki varlıktan her birinin arkadaşının engelleyeceği bir şeyi yapmasıdır" şeklinde cevaplandırır. Çünkü bir şeye gücü yeten onun zıddı olduğunda ona da güç yetirendir. Bu durumda iki ilah arasında tem'anü meydana gelmesi kaçınılmazdır. Bk., Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 279.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 450.

8- Sınırlı kudretle kâdir olanın bir cisim olması gerekir.

9- Âlemi yaratanın bir cisim olması mümkün değildir.²²⁵

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin şeytanı Allah'ın zıddı ve düşmanı olarak görmelerinin nedeni olarak, onların âlemdeki kötülükleri ve musibetleri Allah değil de bunları kendisine izafe edebilecekleri şerir başka bir faile atfetmeleri gerektiği yönündeki inançları olduğunu savunur.²²⁶ Tanrı'nın yarattığı, dolayısıyla hâdis olan şeytan, Mecûsiler'e göre tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, "tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytanı yaratan bir Tanrı'nın, hiçbir aracı olmaksızın bizzat kendisinin de kötülükleri yaratması niçin mümkün olmasın?" diye sorar. Abdülcebbâr bu soruya Mecûsîlerin şu tuzak soruyla cevap verebileceklerini hesaplar: "size göre tüm kötülüklerin kaynağı olan şeytanı yaratan Allah değil midir? Neden Allah için de şerri, bizzat kendisinin yaratması mümkün olmasın?" Bu noktada şeytanın ontolojik yapısına dikkat çeken Kâdî Abdülcebbâr, onun, tabiatı gereği kötü olmadığını iyiliği ve kötülüğü tercih edebilecek bir kudrete sahip olduğunu belirtir.²²⁷ Dolayısıyla kötülüğün Allah'a izafe edilmesi doğru değildir. Allah, şeytanı şer tabiatlı yaratmadı, o kendi iradesiyle mâsiyeti ve şerri tercih etti. Bu nedenle ayıplanan Allah değil, şeytandır.²²⁸

Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı'nın hayır ve şer düalitesinde nerede durduğunu Mu'tezilî geleneğin adalet ilkesi içerisinde ele almıştır. Ona göre adil ve hâkim olarak nitelenen Allah, asla çirkin bir fiili tercih etmez ve işlemez, O bundan müstağnidir. Çünkü O, zatı itibarıyla âlim olduğundan çirkin fiilin çirkinliğini bilmekte ve böyle bir eyleme ihtiyacı da olmadığından onu tercih etmez. Dolayısıyla O'nun eylemlerinin tümü hasendir. Oysa Mecûsî anlayış, doğası kötü olan ve kötülükten başka hiçbir eylemi gerçekleştirme iradesine sahip olmayan şeytanı iyilik Tanrısı'nın yarattığını iddia etmekle dolaylı da olsa Tanrı'yı tüm şerlerin kaynağı konumuna getirmiştir.

1.a. Ezellilikte Ortaklığın Reddi/Tem'anı Delili

Kâdî Abdülcebbâr, İblis'in kadim olduğunu iddia eden Mecûsîlere, bu durumda Allah'la beraber ikinci bir ilahın olması gerektiğini ve O'nun bir-tek olamayacağını dolayısıyla bunun imkân dâhilinde olmadığını söyler. Çünkü ona göre ikinci bir ilahın

²²⁵ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 278-279.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 449.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, (Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid içinde), thk. Muhammed Ammara, Dârü's-Şurûk, Kâhire, 1988, s. 231.

²²⁷ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 287.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 462.

²²⁸ Abdülcebbâr, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, s. 231.

olduğu kabul edilmesi durumunda onun da Allah gibi kadim olması gerekir.²²⁹ Çünkü kıdem sıfatı, nefsi sıfatlardan biridir. Nefsi sıfatlardan birinde olan ortaklık, benzerliği gerektirmektedir. Aynı şekilde Allah zatıyla kâdir olduğundan bu ikinci ilah da zatıyla kâdir olacaktır.²³⁰ Bu ise Allah ile beraber aciz veya güçlü ikinci bir ilah olması düşüncesini geçersiz kılar. Çünkü iki ilahtan biri, bir cismi diriltmek istediğinde diğeri de ölmesini isterse bu takdirde birinin eyleminin gerçekleşmesi diğerrinin eyleminin meydana gelmesinden daha evla olamazdı. Şu halde iki sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi; iki ilahın da isteğinin gerçekleşmemesidir ki bu ikisinin de zayıf olmasını gerektirir. İkinci olarak; yalnız ikisinden birinin isteğinin gerçekleşmesidir ki bu da diğerrinin zayıf olup Allah gibi kadim olamayacağı anlamına gelir. Netice olarak Allah'ın bir-tek olması zorunludur. Allah, “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu...”²³¹ buyurarak iki ilahın olamayacağını kesin bir dille belirtmektedir. Zira böyle bir durumda onlardan biri, yerde ve gökte yani âlemdede süregelen düzen ve intizamın devamını isterken diğeri pekâlâ bunun zıddını irade edebilirdi. O zaman da evrende düzen diye bir şey kalmaz, her şey altüst olurdu.²³²

2. Eş'ârî'lerin Mecûsî Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri/Tanrı Hakkında Şüphe ve Tefekkürün Reddi

Bâkillânî'nin, Mecûsîlerin Tanrı inancına yönelik eleştirilerini rasyonel diyalektik yöntemle ortaya koyduğunu görmekteyiz. Mecûsîlerin, İblis'in Tanrı'dan neşet ettiğine yönelik inançlarını ve buna temel oluşturan düalist tasavvurlarını tanrısallık ve ezellilik açısından problemli gören Bâkillânî, düşünme, şüphe etme ve doğurma v.b. niteliklerin ne ezellilikle ne de tanrısallıkla bağdaşamayacağını vurgular. Zira Tanrı'nın yaratılmışlığı anlamı doğurabilecek ve onun eksikliğine delalet edecek cehalet, ölüm, gaflet, uyku v.b. hususlar Tanrı hakkında mümkün değildir. Bunun yanında şüphe ve düşünme yoluyla fikir imal etme gibi fiiller, onun kadim olma vasfını ortadan kaldıran hususlardır. Şayet Tanrı, ezelde düşünen ve şüphe eden bir varlık olarak kabul edilirse onda hikmetli

²²⁹ Abdülcebbar, s. 229.

²³⁰ Nisâbü'rî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed, *Fi't-Tevhîd*, thk. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Vüzâretü's-Sekâfe, Kahire, trs., s. 624.

²³¹ Enbiya, 21/22.

²³² Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*, s. 229.

eylemlerin meydana gelmesini bilmesi muhal olur. Dolayısıyla kadim özelikteki bir varlıkta böyle bir eylemin gerçekleşmiş olması onun kıdem vasfına zarar vermektedir.²³³

Bâkillânî, Mecûsîlerin Tanrı’da oluşan şüphe ve düşüncenin onun kıdemiyle bağlantılı şekilde şu sorularını aktarır: “Cehalet, bilgi, şüphe ve fikrin, kadim bir varlıkta olmasını neden inkâr etmektesiniz?” Bâkillânî’ye göre cehalet, şüphe ve akıl yürütme yoluyla doğurma Allah hakkında mümkün olduğunda o zaman hayat ve ölüm, güç ve acziyet de onun için mümkün olmaktadır. Oysa böyle bir şey kadim bir varlık için batıldır.²³⁴

Mecûsîlerin, şeytanın, Tanrı’nın bir cezalandırması sonucunda meydana geldiği yönündeki inançlarını da tanrısallık açısından tutarsız bulan Bâkillânî, cezalandırmanın araz bir fiil olduğunu ve başlangıçta fiil veya tevlid yoluyla arazdan şeytanın şahsının veya onun dışında araz bir şeyin meydana gelmesinin imkânsız olduğunu ifade eder.²³⁵ Hâdis varlıkların cisim, cevher ve araz olmak üzere üç kısma ayrıldığını söyleyen Bâkillânî’ye göre araz, *geçici*²³⁶ olandır. Ona göre, arazların varlığı sürekli olmayıp cevherlerde ve cisimlerde geçici olarak bulunurlar.²³⁷

Cüveynî, Mecûsî anlayışta şeytanı doğuran şüphe veya fikrin ontolojik yapısını şer veya hayır olma açısından değerlendirir. Ona göre Mecûsîler, şüphenin hayır olduğunu savunurlarsa bu takdirde hayır, şerri doğurmaktadır. Böyle bir Tanrı’nın fikir dışında da aynı şekilde başka bir şerri yaratması gayet mümkündür. Cüveynî, Mecûsîlerin, fikrin veya şüphenin kötü olduğuna yönelik iddialarını da tanrısallık açısından tutarsız bulur. Zira bu durumda Tanrı, bizatihi kötülüğün kaynağı olmaktadır ki Mecûsîlerin buna verebilecekleri bir cevap bulunmamaktadır.²³⁸

Şehristânî de Zulmet’in muhdes olup Nur’da oluşan tefekkürden mütevellid olduğunu ileri süren Mecûsî anlayışı tenakuzlu bulur. Zira ona göre Mecûsîler, bu

²³³ Bâkillânî, *Kitâbu Temhidi*, s. 88.

²³⁴ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 89.

²³⁵ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 89.

²³⁶ Renkleri, tatları, kokuları, kudret ve acziyeti, ilim ve cehaleti arazlara örnek olarak gösteren Bâkillânî, arazın geçici oluşuna nakli delil olarak Enfâl sûresi 67. ayette “ Siz geçici(عرض) dünya malını istiyorsunuz, halbuki Allah (sizin için) ahireti istiyor.” şeklinde geçen “araz(عرض)” kelimesine işaret eder. Bk., Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 38

²³⁷ Bâkillânî’nin araz ve cevherlerle ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk., Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 38-41.

²³⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 244.

inançlarıyla varlıklarda bir parça dahi olsa kötülüğü Nur'a nispet etmekten imtina ederken aynı zamanda Nur'u tüm kötülüklerin ve fesatların kaynağını kılmaktadırlar.²³⁹

Râzî (ö.606/1209-10) Allah'ın şerri yaratması konusunda Müslümanların inancıyla Mecûsîlerin inancını akli olarak iki şekilde sorgulamaya tabi tutar: Birincisi elemelerin ve kötülüklerin Allah'a izafe edilmesi ki Râzî, bunu kendilerinin iki şekilde ortaya koyduklarını ifade eder. Buna göre kendi mezhebi olan Eş'ârîler, Mu'tezile'nin aksine husun ve kubhun akılla bilineceğini kabul etmemektedirler. İkincisi ise Mecûsîlere göre kötülüklerin ve elemelerin kaynağı olan şeytanın yaratılması Allah'a izafe edilirse Allah'ı elemeleri yapmaktan tenzih etmek nasıl mümkün olur? Râzî'nin Mecûsî inancına yönelttiği ikinci tenkit Tanrı ile şeytan arasındaki savaş hakkındadır. Râzî, öncelikle böyle bir savaşı muhal bulur. Zira ona göre Allah'ın sonsuz sayıda güç yetirebildiği bir şeyle muharebe etmesi saçmalıktan başka bir şey değildir.²⁴⁰

Eş'ârî ekolün, hayır ve şerrin yaratılmasında düalist Tanrı inancını benimseyen Mecûsîleri tenkid ederken özellikle iyilik Tanrısı Nur ile kötülük Tanrısı Zulmet'in ontolojik varlığına odaklandıklarını görüyoruz. Eş'ârîlerin tenkidlerinden anlıyoruz ki Mecûsîlerin şerleri iyi Tanrı'nın eylemi olmaktan uzaklaştırmak için kötü tabiatlı ikinci bir tanrı ihdas etmeleri, her iki Tanrı ve onlara yüklenen sıfatlar açısından ciddi problemler bulundurmaktadır. Hayır ve şerrin yaratılması konusunda Allah'ı mutlak otorite kabul eden Eş'ârîler, hayır olsun şer olsun Allah'ın mülkünde dilediği tasarrufta bulanabileceğini savunmuşlardır. Çünkü mülk, sadece Allah'a ait olduğundan O'nun iradesinin, kendi mülkünde devre dışı kalması onun eksikliği, zayıflığı ve acizliği anlamına gelecektir. Oysa kemal sıfatlarla muttasıf Allah için böyle bir şey düşünülemez. Dolayısıyla kulların irade ve fiilleri de dâhil âlemde meydana gelen hayır ve şer, acı ve tatlı her şey, Allah'ın takdiri ve kazasıyla gerçekleşmektedir.²⁴¹

2.a. Tanrısal Şüphe/Tefekkür ve Cezalandırmanın Ezeliyyetinin Reddi

Bâkillânî, Mecûsîler tarafından ileri sürülen şüphe, tefekkür ve cezalandırma gibi Tanrısal fikirlerin ezeli olduğunu düşünmek Tanrı'nın cahil olması gibi bir sonuç doğuracağını belirtir. Aynı şekilde şeytanın meydana geldiği tefekkür, şüphe ve cezalandırma eylemleri kadim kabul edildiğinde şeytanın kendisinin de kadim olması gibi bir durum ortaya çıkar. Şayet Mecûsîler, şeytanın varlık sebebi olan şüphenin kadim değil

²³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam fî İlmi'l-Kelam*, s. 60.

²⁴⁰ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 541.

²⁴¹ Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 23-25.; Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsâf*, thk., Muhammed Zâhid Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, Kahire, 2000, s. 155.

de muhdes olduğunu kabul ederlerse bu durumda onu meydana getiren bir muhdis olması gerekir. Bâkillânî'ye göre Mecûsîler, şüpheyi ihdas eden bir muhdisin varlığını kabul etmeyebilirler. O zaman âlemde meydana gelen diğer oluşumların da bir yaratıcı olmaksızın, kendiliğinden olduğunu kabul etmeleri gerekecektir. Dolayısıyla böyle bir durumda bir yaratıcının varlığından söz etmek mümkün değildir. Diğer taraftan Mecûsîlerin, tüm işleri yapan bir yaratıcının varlığını kabul etmeleri, bu yaratıcının muhdisinin kim olduğu sorusunu ortaya çıkaracaktır. Bâkillânî, yaptığı kurguda bu soruya Mecûsîlerin verebilecekleri iki cevaba yer verir ki birincisi bilmezden gelerek muhdis olarak şeytanı göstermeleri, diğeri ise yaratıcı olarak Tanrı'yı kabul etmeleridir. Bâkillânî'ye göre, şeytanın muhdis kabul edilmesi "kendi sebebi ve aslından önce olma" gibi bir çelişki doğuracaktır. Zira bu durumda şeytan, kendisini meydana getiren şüpheden önce var olan bir muhdis olmaktadır ki bu imkânsızdır.²⁴²

Bâkillânî, şüphe ve tefekkürü ihdas eden Tanrı ise bu şüphe ve tefekkürün hayır mı yoksa şer mi olduğu hususunda Mecûsîlerle polemiğe girer. Mecûsîlerin, şüphe ve tefekkürü, hayır kabul etmeleri, tabiatı şer olan şeytanın bunlardan ortaya çıkmasıyla çelişmektedir. Kaldı ki eğer bu mümkün olursa şerir olan şeytanın tefekküründen kötülükten başka bir şey meydana gelmeyecektir. Oysa bu sonuç âlemde bulunan iyi ve güzel şeylerin varlığına örtüşmemektedir. Dolayısıyla Bâkillânî, buzdan ısının, ateşten soğğun çıkması ne kadar mümkünse bunun da o kadar mümkün olduğunu belirtir. Yine Bâkillânî'ye göre Tanrı, şeytanın kaynağı olan şerri oluşturacak şüpheyi, hayırlı bir eylem olarak gerçekleştirdiyse o zaman Mecûsîlerin kötü kabul ettikleri üzüntü ve tasayı, yılan, akrep ve yırtıcı tüm zararlı hayvanları ve varlıkları yaratması gayet mümkündür.²⁴³ Böylece Tanrı, sadece hayırların değil şerlerin de yaratıcısı olmaktadır ki bu sonuç, Mecûsî düalist tanrı tasavvuruyla çelişmektedir.

Şeytanın bir cezalandırma neticesi meydana geldiğini kabul eden Mecûsîlere göre cezalandırılması gereken asiye yaratan Tanrı'dır. Bâkillânî'ye göre, isyanın şer olarak meydana geldiği varlığın kendisi de şer olmaktan hali değildir. Aynı şekilde hikmet sahibi bir Tanrı'nın, baştan itibaren kendisine isyan edecek şerir bir varlık yaratması onun hikmet sıfatıyla örtüşmemektedir.²⁴⁴

Bâkillânî, Mecûsî anlayışın aksine bütün oluşların Allah'ın iradesiyle gerçekleştiğine vurgu yapar. Ona göre dünyada ve ahirette meydana gelen hayır, şer,

²⁴² Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 89-90.

²⁴³ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 90.

²⁴⁴ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 90-91.

yarar, zarar, rızık, ecel, isyan ve itaat v.b. şeylerin Allah'ın iradesi dışında gerçekleştiği düşünülemez. Çünkü Allah, bütün mahlûkatın yaratıcısıdır.²⁴⁵ Bâkillânî'nin oluşlar konusunda Allah'ın iradesini bu dünya ile sınırlandırmayıp ahiret hayatına da vurgu yapması önemli bir ayrıntıdır.

Mecûsilerin bir kısmına göre Zulmet yaratılmıştır. Çünkü o, Nur'un kendi zatındaki kötü bir düşünceden meydana gelmiştir. Daha sonra Nur'un bazı parçalarına yapışmasıyla karışım hâsıl olmuştur. Mecûsilerden bazıları da Zulmet'in kadim olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Ancak Şehristânî, Zulmet ister hâdis ister kadim olsun ortada ciddi çelişkiler bulunduğu dikkat çeker. Nur'un, içerisinde hiçbir şekilde kötülüğü barındırmayan iyilik olduğu düşünüldüğünde bu durumda, kötü düşüncenin ortaya çıkışına neden olan şeyin sorgulanması kaçınılmaz olur. Zulmet'in varlığı kendinden kadim veya kadim olduğu varsayıldığında, kendi dışında bir nedene ve varlığa dayanmaksızın, kendi kendine var olması gerekir. Yine Nur, onu ortaya çıkardıysa nasıl olduda da Nur, tüm fesat ve şerlerin kaynağını ihdas etmiştir? Çünkü âlemdaki tüm kötülükler Zulmet'e dayanmakta, Zulmet ise (Nur'da oluşan) şerrin ve fesadın kaynağı olan kötü bir fikre dayanmaktadır. Netice olarak Şehristânî'ye göre Mecûsilerin Zulmet'i kadim veya hâdis kabul etmeleri arasında bir fark bulunmamaktadır. Çünkü her iki anlayışa göre de yapı ve zat itibarıyla birbirine zıt olan ve birbirlerinden nefret eden bu iki varlığın imtizacı nasıl gerçekleştirdikleri Mecûsilerin altından kalkabileceği bir soru değildir.²⁴⁶

Eş'ârî âlimler, Mecûsî Tanrı tasavvurunda düalıteyi oluşturan her iki Tanrı'yı da gerek ontolojik kökenleri gerekse nitelikleri noktasında tenkit etmişlerdir. Burada dikkat çeken husus, bu tenkitlerinde nakli delillerden önce akli delillere yer vermiş olmalarıdır. Bu akli delilleri daha ziyade rasyonel diyalektik ve polemik tarzı yöntemlerle ortaya koymuşlardır. Eş'ârî ekolün Mecûsî Tanrı inancına yönelttiği tenkitlerden, evrendeki kötülük problemini çözmek için kötü karakterli bir Tanrı'nın varlığını iddia etmenin, beraberinde daha büyük ve içinden çıkılmaz problemleri oluşturacağı gerçeğini anlıyoruz.

3. Mâtürîdî'lerin Mecûsî Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri

İmam Mâtürîdî, Mecûsîlerin düalist Tanrı anlayışlarını eleştirmeden önce onların şerri yaratan İblis'in Tanrı'dan ortaya çıkışına dair görüşlerini aktarır ki daha önce geçtiği üzere İblis'in varlık sebebi Tanrı'da oluşan bir endişe, kötü bir düşünce yani bizâtihi

²⁴⁵ Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 41.

²⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 59-60.

Tanrı'nın kendisidir. Bu bağlamda Mâtürîdî, kötülüğün ortaya çıkışı üzerinden Mecûsîlerin düalist Tanrı anlayışını tenkit eder.

3.a. İyi Tanrı'dan Şer Nasıl Ortaya Çıkar?/ Mâtürîdî'nin Ahlâki Argümanı

Nur'un, kötülüğün kaynağı olan İblis'i yaratmasını, onun tabiatıyla çelişkili bulan Mâtürîdî'ye göre tabiatı gereği salt iyi olan bir yaratıcı, iyi olan dışında başka bir varlık yaratması söz konusu değildir. Şayet yarattığı kabul edilecek olursa bu durumda onun irade sahibi olmadığı ortaya çıkar ki böyle bir varlığın Tanrı olması düşünülemez. Mecûsîlere göre iyilik Tanrısı Nur'dan, kötü bir fiil hiçbir suretle ortaya çıkmamaktadır. Şu halde nasıl oluyor da böyle bir Tanrı'dan kötülüğe sebep olan karamsar düşünce meydana geliyor? sorusu gündeme gelmektedir.²⁴⁷

Mâtürîdî, Mecûsîlerin Tanrı'ya izafe ettikleri "kötü tefekkür" fiili üzerinde durmaktadır. İblis'in meydana geldiği ve bütün kötülüklerin kaynağı durumundaki bu tanrısal eylem, hayır ve şerrin Tanrı'dan olduğu sonucunu doğurmaktadır. Hâlbuki Mecûsîler aynı varlıktan hayır ve şerrin sadır olamayacağına inanmaktadırlar. Dolayısıyla onlar çelişkiye düşmektedirler. Aslında onları düalizmi benimsemeye sevk eden şey de hayır ve şerrin aynı varlıktan değil de farklı iki varlıktan neşet ettiği görüşüdür. Şu halde Mecûsîler, bu görüşleriyle kendi kendileriyle de çelişkiye düşmüşlerdir. Mâtürîdî, Mecûsî inancına göre kötülüğün kaynağı kabul edilen karamsar düşüncenin, yaratıcıda başka zamanlarda da oluşamayacağına kimsenin garanti veremeyeceğini, bu durumda da sözü edilen düşüncenin tüm kötülüklerin kaynağını oluşturduğunu ifade eder. Mâtürîdî, böyle bir durumun vukufuyetinin imkânsız olduğu savunulduğu takdirde bunun geçmişte bir defa vuku bulmuş olmasının Mecûsîlerin bu konudaki imkânsızlık iddialarını ortadan kaldırdığını belirtir. Yine Mâtürîdî'ye göre, Nur kendisinde İblis'i meydana getirecek olan düşüncenin ne gibi sonuçları doğuracağını önceden bilmesine rağmen bu kötü eylemi (tefekkürü) gerçekleştirmiş ise kötülük işlemiştir, eğer böyle bir sonucun çıkacağını bilmemiş ise bu durumda Tanrı cahil olmaktadır.²⁴⁸

Mâtürîdî düşünce geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Ebu'l Mu'în en-Nesefî de Tanrı ve kötülük problemi üzerinde durmaktadır. Nesefî, Ehrimen'in ortaya çıkışına neden olan şüphe ya da kötü düşünce şeklindeki tanrısal eylemi sorgular. Yezdan'da oluşan şüphe ve tefekkür onun ya tercihiyle ya da tercihi dışında meydana gelmiştir. Eğer onun tercihi ve iradesiyle meydana geldiyse o zaman kötülüklerin kaynağı

²⁴⁷ Ögük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV. Yay., Ank., 2013, s. 84.

²⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 173; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 214-215.

(aslı) o'dur. Bu durumda, iyiliklerin kaynağı durumundaki Yezdan hakkında kötülüklerin de kaynağı olduğu görüşü mümkün olur. Neseî'ye göre bu şüphe veya kötü tefekkür, Yezdan'ın kendi tercihiyle meydana gelmediyse Mecûsiler açısından bunun birkaç açıklaması olabilir. Buna göre şüphe veya kötü tefekkür, ya Yezdan'ın iradi değil de zorunlu bir eylemi olarak gerçekleşmiş ya da bizzat kendiliğinden meydana gelmiş olabilir. İmam Neseî, her iki açıklamayı da yeterli bulmaz. Zira şüphe veya kötü tefekkürün, Yezdan'ın zorunlu bir eylemi olarak meydana gelmesi onun zorlanması demektir ki bu bir acziyettir. Çünkü zorlanmış olan demek, kendisinin dışındaki tarafından eylemin kendisinde meydana gelendir. Böyle aciz ve başkasının kudretinin mahalli olan bir varlık ise muhdestir. Şu halde bu durum Yezdan'ın kıdemini muhal kılmaktadır. Yezdan'da oluşan şüphe veya kötü düşünce kendiliğinden meydana geldiyse bu da muhaldir. Çünkü bir yaratıcı olmaksızın hâdislerin hudusu imkânsızdır. Şayet evrendeki bütün hâdislerin kendiliğinden meydana geldiği kabul edilecek olunursa bunlar için sadece bir yaratıcının varlığını ispat etmek batıl olur.²⁴⁹

Neseî'ye göre Mecûsîlerin şüphe veya kötü tefekkürün Yezdan'da kendiliğinden meydana gelmesini kabul etmeleri, kadim özellikteki Yezdan'ın bilgisi açısından da problem teşkil etmektedir. Zira Yezdan'ın bu konuda bilgisi yoksa cahil konumunda olacaktır. Cehalet ise kadim özellikteki yaratıcıyla örtüşmeyen bir niteliktir. Şayet Yezdan'ın bilgisi var da onun ortaya çıkışını engellemeye gücü yetmediyse bu onu aciz kılar ve kıdem sıfatıyla çelişir. Eğer Yezdan, bilgisi ve gücü olduğu halde tüm şerlerin kaynağını oluşturacak şüphe ve kötü tefekkürün ortaya çıkışını engellemediyse, bu durumda da tüm şerlerin varlığı onun iradesi ve tercihiyle bağlantılı olmaktadır.²⁵⁰ Neseî de ortaya koyduğu yöntemle, İmam Mâtürîdî gibi şerrin varlığının ontolojik olarak aydınlık ve iyilik Tanrısı Yezdan'ın irade ve ihtiyarının dışında düşünölmeyeceğini dolayısıyla ortada bir kötölük varsa bundan sorumlu olan hayır Tanrısı Nur'dan başkası olmadığını belirtir.

3.b. Nur-İblis İlişkisine Dayalı Tasavvurun Doğurduğu Teolojik Problemler.

Mâtürîdî'nin, Mecûsî Tanrı tasavvuruna yönelttiği diğer bir eleştiri de iyilik Tanrısı Nur ile İblis arasında yapılan anlaşmadır. Bu anlaşma gereğince Nur, belli bir vakte kadar İblis'i serbest bırakacaktır. Nur'un, anlaşma sırasında İblis'in yapacağı kötölüğü bilmemesi (ki bu Mâtürîdî'ye göre başlı başına bir şerdir) veya İblis'in yapacağı

²⁴⁹ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 126.

²⁵⁰ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 126-127.

tüm yıkımları ve zararları bilmesine rağmen onu serbest bırakması aynı zamanda Nur'un kendisini de şerri doğuran bir konuma getirmektedir.

Mâtürîdî, Nur ile İblis arasında olduğu varsayılan antlaşmayı, onun kudreti açısından da sorgulanabilir görür. Ona göre Nur, İblis'in yapacağı kötülükleri engelleme noktasında gücü yetmesine rağmen İblis'in yaratıkları ifsat etmesi için anlaşarak ona belirli bir süre tanınması, Nur'un kötülük işlemesi anlamına gelecektir. Şayet Nur, İblis'in gerçekleştireceği kötülükleri engellemeye güç yetirememişse, bu durumda aciz olan bir varlığın, âlemlerin Rabbi olması söz konusu bile değildir.²⁵¹

Mâtürîdî, İblis'in Nur ile yaptığı antlaşmanın gereğini yerine getirmesini de onun karakteri açısından tutarsız bulur. Nur, kötülük yapma yolunda İblis'e verdiği mühlet içerisinde buna uyacağını bilmiştir. Anlaşmanın şartlarını yerine getirerek sözünde durmak ise hayırlı ve isabetli bir davranıştır. Şu halde şerden böyle hayırlı bir sonuç da çıkabilmektedir. Mecûsîlerin de bundan kaçmaları mümkün değildir. Zira hayrın yegâne ilkesi olan Nur'dan şer sadır olabileceğine göre önermeyi pekâlâ tersine çevirip her hayrın İblis'ten her şerrin de başkasından meydana geldiğini söylemek mümkündür.²⁵² Böylece Mâtürîdî, İblis'ten sadece şerrin sadır olacağına dair Mecûsî telakkiyi, ortaya koyduğu önermeyle ondan hayrın da çıkabileceğini göstererek çürütmeye çalışır.

İmam Mâtürîdî, Mecûsîlerin anlayışına göre Nur'un kendisiyle rekabet edecek bir güçten korkup endişeye kapılmasını, onun her şeyin Rabbi olduğunu bilmemesine kanıt olarak gösterir. Aynı şekilde Mâtürîdî, İblis'in Nur'u görmesinin de aynı sonuçları doğuracağını ifade eder. Zira İblis'in, Nur'u gördüğünde gözünün ona menfi etkide bulunarak zarar vermesi, gücünü ortadan kaldırması ve ilmini yok etmesi onun kendi başına değil de ancak başkasının yardımıyla Rab ve yaratıcı vasfını taşıyabileceği anlamına gelmektedir. Mâtürîdî, bütün bu değerlendirmelerden sonra Mecûsîlerin sahip olduğu Tanrı tasavvurunda, Nur'un, tanrısal niteliklerden ziyade beşerî özellikler taşıyan bir kul görünümünde olduğunu ifade eder.²⁵³

²⁵¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 173; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 215.

²⁵² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 173; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 215.

²⁵³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 174; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 215.

C. Maniheizm’de Tanrı Tasavvuru

Maniheizm, kurucusu olan Mani b. Fattak (Fâtık-Futtuk)²⁵⁴ tarafından m.s. III. yüzyılda Sasâni kralı Sâbur b. Erdeşir zamanında ortaya çıkan gnostik ve düalist karakterli bir inançtır. Bu inanç, İran’ın İslâm’a karşı kültürel üstünlüğünü savunan zümrelerin temel dayanaklarından biri olmuştur.²⁵⁵

1. Maniheizm’in Tanrı Tasavvurunun Özgünlüğü Sorunu

Klasik kaynaklarda kendisini Hz. İsa’nın müjdelediği Faraklit olduğunu iddia eden Mani’nin, görüşlerini Hristiyanlık ve Mecûsîlik’ten çıkardığı ileri sürülmüştür. Aynı şekilde kitapları yazarken kullandığı üslubu da Farisî ve Süryanilerden aldığı²⁵⁶ dolayısıyla onun Hristiyanlık ile Mecûsîlik arasında bir din ihdas ettiği düşünülmektedir. Mani, Hz. İsa’yı peygamber olarak kabul ederken Hz. Musa’nın peygamberliğini kabul etmemiştir.²⁵⁷ Maniheizm’de yer alan Hristiyan fikirlerin, Markiyon (Merkûniyye) ve Bardaysan (İbn Deysân)’dan alınan bazı terim, şekil ve adetlerden ibaret olduğu da ileri sürülmektedir.²⁵⁸

²⁵⁴ Gerçek adının ne olduğu bilinmeyen Mani’nin babası Haskâniyeli Futtak Babek b. Ebi Berzam, annesi ise Meys veya Marmaryem adıyla bilinmektedir. Farklı dillerde Manys, Mancius, Manes, Manichios, Manytos, Manetis şeklinde farklı kelimelerle de ifade edilen Mani isminin, Aramî dilinde “mânâ” ışıltı aydınlatan anlamına geldiği ve bunun özel bir isim olmayıp bir unvan ve saygı ifadesi olarak kullanıldığı belirtilir. Mani’nin hayatı hakkında geniş bilgi için bk., İbn Nedîm, Ebü’l-Ferec Muhammed bin Ebî Ya’kub İshâk bin Muhammed, *Kitabu’l-Fihrist Li’n-Nedîm*, thk., İbrahim Ramazan, Daru’l-Marife, Beyrut, 1997, s. 398-399.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 290.; Küçük, *Dinler Tarihi*, s.129.; İskender Oymak, “İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm”, *Fırat Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Elazığ, 2009, s.67-68.

²⁵⁵ Müslümanlar İran’ı fethettiklerinde dinî içerikleriyle beraber İran’ın kültürel mirasının bir sembolü haline gelen Maniheizm, bu topraklarda İslâm’a karşı bir muhalefet rolü üstlenmişti. Bu nedenle Maniheizm, İran’ın Araplar üzerindeki kültürel üstünlük iddialarının ve buna dayalı eğilimlerin bir parçası haline gelmiştir. Geniş bilgi için bk., Bürgel, *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, s. 110.

²⁵⁶ İbn Nedîm, *Kitabu’l-Fihrist*, s. 398-399. Düaliteyi oluşturan tanrılardan biri olan Nur (Aydınlık) Tanrısı’nın İran geleneğine uygun olarak Zurvan (Zervan) şeklinde adlandırılması da Mecûsî inancın etkisini göstermektedir. Bk., Gündüz, “Maniheizm”, *DİA*, c. XXVII, Ank., 2003, s. 575.

²⁵⁷ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 332.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 290. İbn Nedîm, Mani’nin kitaplarında diğer peygamberleri yalancılıkla itham edip küçük düşürdüğünü, onları hatalı bulduğunu, şeytanın onları ele geçirdiğini ve onların dilleriyle konuştuğunu, hatta kitaplarından bazılarında örneğin Hz. İsa gibi peygamberlerden bazılarının şeytan olduğunu iddia ettiği bilgisini aktarır. Bk., İbn Nedîm, *Kitabu’l-Fihrist*, s. 407.

²⁵⁸ Bihlmeyer, Karl-Tuchle, Herman, *I-IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, çev. Antun Göral, Güler Matbaası, İst., 1971, s. 111.

Mani, kurduğu inanç sisteminin merkezine, iki özgün ilke olarak iyi olan Işık ile kötü olan Karanlık'ı yerleştirmiştir. O, bütün iyi şeylerin kökenini Tanrı'ya atfederken, kötü yapıları şeytanın üretimine dayandırmıştır. Maniheizm sisteminin ana temeli, iyi olan Tanrı'ya, kötü bir şeyi yaratmayı dayandırmanın imkânsızlığı üzerine kuruludur.²⁵⁹ Mani, Hristiyanlara hitaben, Tevrat'ın ilahi bir kitap olmayıp şeytan işi olduğunu, aziz Pavlus'un yazdığı mektupların bir değeri olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre gerçek İsa aslında ışığın habercisiydi, onun bedensel hayatı ve ölümü ise sadece bir dış görünüşten başka bir şey değildir. Bu nedenle kendisini, İsa'nın haber verdiği ve yarım kalan eserini tamamlayacak olan Kutsal Ruh (Faraklit) olarak tanıtmıştır.²⁶⁰

Maniheizm'deki Tanrı inancının temelini Mecûsîlikteki olduğu gibi “Nur-İyi ve Zulmet-Kötü” iki karşıt gücün dölalitesi oluşturmaktadır. Bu nedenle Mecûsîlik gibi Maniheizm için de dölalizm ayırt edici özellik haline gelmiştir. Yine Maniheizm'deki teslis inancı üzerinde Hristiyanlık etkileri de görölmektedir. Maniheizm'deki teslis inancının ana unsurlarını oluşturan İran'da Zurvan ile özdeşleştirilen “Yücelik Babası”, “ilk insan” ve “canlıların anası” üçlemesi Hristiyanlıktaki “baba”, “oğul” ve “kutsal ruh” üçlemesiyle örtüşmektedir.²⁶¹

Dinler tarihi araştırmaları ve Maniheizmle ilgili müstakil çalışmalar göz önünde bulundurulduğunda, Maniheizm inancının özgün olmadığı, teolojik alt yapısının bulunduğu coğrafyadaki Hristiyanlık, Mecûsîlik, Deysâniyye ve Hristiyanlığın sapkın bir kolu olarak değerlendirilen Merkûniyye ile yakın bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

²⁵⁹ Mitchell, Charles Wand; Bevan, A. A; Burkitt, F. Crawford, *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, Williams and Norgate, London, 1912, s.132.; Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, Presbyterian Board of Publication, Philadelphia, 1813, Vol. 1, s. 190. Calvin, şeytani, Tanrı ile eşit tutan Mani sistemi hakkında; “böyle çılgın ve tutarsız bir sistemin kabul edilmesi halinde Tanrı'nın dünyanın yaratılışı sırasında sahip olduğu bütün ihtişamını kaybedeceğini” söyler. Bu nedenle o, “çünkü hiçbir şey, Tanrı'yı sonsuz ve kendi kendine var olmaktan daha özel kılmadığından, bunun şeytana atfedilmesi onu ilahlık unvanıyla onurlandırmaz mı?” Yine “Eğer İlâhi iradenin nefretine veya İlâhi iktidarın muhalefetine rağmen her istediğini gerçeğeştirebilen şeytan için böyle bir imparatorluk kabul edilirse, Tanrı'nın her şeyi yapabilme gücü nerede kalır? diye sorar. Geniş bilgi için bk., John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Vol. 1, s. 190-192.

²⁶⁰ Felicien, *Dinler Tarihi*, s. 103.; Alzog, *History of The Church*, vol., I, s. 337-339.; Sean, *The Gnostics*, s. 66.

²⁶¹ Mircea, Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay. İst. 2003, c. II, s. 436-437.; Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 151. Maniheizm ile Hristiyanlık arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bk., Johannes Van Oort, “Manichaeism: Manichaeism And Christianity”, md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol., VIII. s. 5665-5668.

2. Birbirine Karşı İki Tanrısal Töz: Nur ve Zulmet

Maniheizm'in özü, âlemin Nur (Aydınlık) ve Zulmet (Karanlık) olmak üzere iki kadim asıldan meydana geldiğine yönelik düalist Tanrı inancına dayanır. Bütün hayırlar Nur'dan ve bütün kötülükler ise Zulmet'ten ortaya çıkmıştır. Aydınlığın, şerre gücü yetmediği gibi şerrin de aydınlığa gücü yetmemektedir.²⁶² Mâtürîdî, Senevî grupları düalizme götüren sebep olarak onların iyilik cevherinden kötülüğü ve kötülük cevherinden de iyiliğin meydana gelebileceğini kabul etmemeleri olduğunu söyler.²⁶³ Ancak Nur, birinci ilah (sayı olarak değil) olup o, Nur cennetlerinin kralı,²⁶⁴ kendi evreninin en büyüğü ve onun ruhunu teşkil eden, kendisinden hiçbir şeyin müstağni olmadığı bir varlıktır.²⁶⁵

Nitelik olarak birbirinden tamamen farklı karakterlere sahip olan Nur ve Zulmet'in her ikisi de kadimdir.²⁶⁶ Kuzeyde ikamet eden ve iyilik, bilgelik ve uysallık özelliklerini temsil eden ve hava, ateş, rüzgâr, su ve ışıktan²⁶⁷ oluşan Nur, “Yüceliğin Babası” ve “Işık Cennetin Kralı” şeklinde isimlendirilir. Nur, asla kötü meyveler vermeyen, iyi ve bereketli bir ağaca benzetilir. O, mutlak ışık ve sonsuz güzelliştir. Nur hakkında, kulesini izleyen bir bekçi, uykusuz bir çoban, gemisi asla batmayan ve nihayetinde ışık ve ölümsüzlük kıyılarına ulaşan bilinçli bir dümenci benzetmeleri de yapılmıştır.²⁶⁸

Şehristânî, Mani'nin kitaplarından Şâburkân'ın²⁶⁹ başında, ışık âlemi kralı hakkında bilgiler bulunduğunu belirtir. Buna göre ışık kralı, kendi arzında her tarafı kaplamakta olup onun arzı düşmanın arzının sınırlarına kadar uzanmaktadır. Kendi

²⁶² Râzî, *İtikâdâtü Fırakî'l-Müslimîn*, s. 88.; Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 105.

²⁶³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 112; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 113.

²⁶⁴ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 400.

²⁶⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 14.

²⁶⁶ Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü'l-Bâkıye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, nşr., C. Eduard Sachau, Leipzig, 1878, s. 207.

²⁶⁷ Mani el yazmasında hava, ateş, rüzgâr, su ve ışığın Tanrı'nın özelliğini taşıdıkları ve adeta Tanrı'nın üzerine giydiği elbise gibi onunla beraber olduklarına dair şu ifadeler yer alır: “Zephir (seba esimi) Tanrı..Yel Tanrı, Işık Tanrı...Su Tanrı. Ateş Tanrı. Bunların hepsi Ezrua tanrı üstüne (elbise gibi) giyilip ona katılmışlardır.” Bk., Von le coq, A., *Türkçe Mani Elyazıları*, çev. Fuat Köseraif, Devlet Basımevi, İst., 1936, s. 17.

²⁶⁸ Esmailpour, Abolqasen, “*Manichaeen Gnosis and Creation Myth*”, Sino-Platonic Papers, USA, 2005, sayı, 156, s. 53-56.

²⁶⁹ Şâburkân, Mani'nin Sasani kralı I. Şâbur b. Erdeşir'e ithafen Pehlevi dilinde yazdığı kitaptır. Bk., Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkıye*, s. 207.; İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 53.

dünyasının merkezinde durmakta olan ışık âleminin kralı, zâhir ve bâtın vasıflarına da sahiptir.²⁷⁰

Nur'un düşmanı olan kötülük Tanrısı Zulmet, güneyde ışık âlemine benzemeyen, yapı olarak sayısız kötü varlık, duman, ateş, rüzgâr, acı su ve karanlıktan meydana gelen “beş dünya” ya sahiptir. Bu beş karanlık dünyanın başında Zulmet Tanrısı'na yardım etmek üzere yönetici olarak insanüstü varlıklar olan “arkunlar” vardır. Tabiatı gereği daima ışık âlemiyle çatışma içerisinde olan karanlık dünyada olumsuz niteliklerle birlikte “ölüm zehiri” olarak adlandırılan bir duman ve maddeyi sembolize eden, her bir dalından sadece savaş, kin, şiddet ve her türlü kötülüğün fışkırdığı, bir “ölüm ağacı” mevcuttur.²⁷¹

Ontolojik olarak Nur, hayır ve hâkim vafına haiz iken, Zulmet bunun karşıtı olan şerir ve sefiş sıfatları bünyesinde bulundurmaktadır.²⁷² Nur'un cevheri fazilet, iyilik, temiz ve saf, kokusu hoş ve görüntüsü güzeldir. O iyi, cömert ve fayda içerir. Meydana gelen tüm hayır ve doğruluk onun fiili olup onun özünde zarar ve şerden herhangi bir şey bulunmaz. Zulmet'in cevheri ise bunu tam aksine kirli, bulanık, kötü kokulu, çirkin görünüşlüdür. Onun özü şerli, cimri, ahmak ve zarar vericidir ki tüm şerler, zararlar, kederler ve bozgunculuklar ondan meydana gelmektedir.²⁷³

İbn Nedîm, Nur cennetlerinin kralı olan Nur'un hilm, ilim, akıl ve basiret olmak üzere beş organı bulunduğunu diğer ruhani organlarının da sevgi, iman, vefa, mürüvvet ve hikmet olduğunu ifade eder. Mani, Nur'un ezeli olduğunu ve onunla beraber hava ve arz olan iki şeyin daha ezeli olduğunu iddia etmiştir.²⁷⁴

Maniheistler, Nur ve Zulmet'in her birinin beş cinsi ve dört bedeni oluğuna inanırlar. Nur'un cinsleri; ateş, ışık, rüzgâr, su ve beşincisi ruh yani nesim (meltem) olup o bu bedenlerde hareket edendir. Zulmet'in bedenleri ise ateş, karanlık, semum (sam yeli-sıcak rüzgâr), sis ve onun ruhu olan dumandır ki onu “Hemâme” diye isimlendirdiler.²⁷⁵ Hemâme aslında Nur'u kendi içinde hapsedmek için âlemi hâkimiyeti altına alan bir yilandır. Hemâme duyarlı bir özelliğe sahipken, Nur özellik olarak duyarlı olmadığından ondan meydana gelen ve hepsi iyi olan şeyler onun tabiatı gereği

²⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 293.

²⁷¹ Küçük, *Dinler Tarihi*, s.129.; Gündüz, “Maniheizm”, md., *DİA*, s. 575.; Gündüz, *Yaşayan Dünya Dinleri*, s. 496.

²⁷² Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 89.

²⁷³ Abdülcebbâr , *el-Muğnî*, c.V, s. 10.

²⁷⁴ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 400.

²⁷⁵ Abdülcebbâr , *el-Muğnî*, c.V, s. 11.

oluşurlar.²⁷⁶ Nur'un birbirinden farklı olan bedenleri, onun özelliğini içlerinde bulundurlar. Nur'un ruhu bedenlere, bedenleri de ona yardım ederler. Zulmet'in ruhu ise bedenlere bedenler de ona zarar verirler. Manihesitlerin büyük çoğunluğuna göre cinsler ve ruhların hepsi canlı ve hissedebilir. Yine bazılarına göre Nur'un bedenleri diri ve temiz iken Zulmet'in bedenleri ve cinsleri ölü ve bozguncudur.²⁷⁷

Bu cinslerden Nur âleminden gelenler hayır iken, Zulmet âleminden gelenler şerden başka bir şey değildir. Yine Nur ve Zulmet'in işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma duyusu olmak üzere beş duyusu bulunmaktadır. Nur'a ait duyularla algılananlar hayır, Zulmet'in duyularıyla algılananlar ise şerdir.²⁷⁸

Nur ve Zulmet cevher, fiil ve yön açısından karşılaştırılarak ayrı ayrı özellikleri sıralanır. Nur'un cevheri, güzel, faziletli, cömert, berrak, temiz, güzel kokulu ve güzel görünümlü iken Zulmet'in cevheri, çirkin, eksik, aşağılık, bulanık, kötü kokulu ve çirkin görünümlüdür. Nur'un özü/nefsi, iyi, kerim, hikmetli, faydalı ve bilgili iken Zulmet'in nefsi, kötü, değersiz, sefi, zararlı ve cahildir. Nur'un eylemi, hayır, salah, fayda, sevinç ve ittifak özelliklerine haiz iken Zulmet'in eylemi, kötülük, bozgunculuk, zarar ve üzüntü verici, karanlık ve ihtilaf edici özelliklere sahiptir. Yer tutma konusunda Nur'un yönü üst taraftır. Mezhep mensuplarının çoğunluğuna göre O, kuzey taraftan yükselir. Bazılarına göre ise O, Zulmet'in yanındadır. Zulmet'in yönü ise alttadır. Maniheistlerin çoğunluğuna göre O, güney taraftan iner, bazıları ise onun Nur'un yanında olduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁷⁹

Bazı kaynaklarda Nur ve Zulmet, sıfatları itibarıyla de bir kıyaslamaya gidilmiştir. Buna göre Nur, canlı, iyi, temiz ve zeki sıfatlarına sahiptir. Maniheistlerden bir kısmı Nur ile bu âlem arasında yapısal olarak paralellik kurarlar. Buna göre Nur'un da bu âlem gibi arzı ve atmosferi bulunmaktadır. Nur'un arzı daima latif olup, bu âlemin arzına benzemez, güneşin hacminin suretindedir. Işınları güneşin ışınları gibidir. Onun kokusu en güzel kokudur, renkleri gökkuşağının renkleridir. Zulmet'in sıfatlarına gelince Nur'un aksine ölü, kötü, pis ve kirlidir. Maniheistlerden bazıları ise Nur'da olduğu gibi Zulmet'in de bu âleme benzer arzı ve atmosferi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre Zulmet'in arzı,

²⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 196.

²⁷⁷ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 11.

²⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 196; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 11.

²⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 291.

âlemin arzından farklı olarak daha yoğun ve daha serttir. Onun kokusu iğrenç ve renkleri de siyahtır.²⁸⁰

Mâtürîdî, Maniheiztlerin, Nur'un yukarıda ve arınmış latif cisimlere sahip olduğuna Zulmet'in ise aşağıda ve arınmışlıktan uzak ağır cisimlere sahip olduğuna inandıklarını belirtir. Maniheiztler, biri aşağıda ve diğeri yukarıda olan, biri ağır olduğu için aşağı inme özelliğine, diğeri hafif olduğu için yukarı çıkma özelliğine sahip olan bu iki tözün birbirine karıştığına inanırlar.²⁸¹

Konum olarak biri aşağıda diğeri yukarıda olan ve özellik olarak da biri ağır olduğundan aşağı inme eğilimli iken diğeri hafif olduğundan yukarı çıkması gerekirken nasıl oldu da bu ikisi birbirine karıştı? Bu sorunun cevabında Maniheiztler'in farklı görüşlere sahip olduklarını görmekteyiz ki bundan sonraki başlıkta Nur ve Zulmet'in birbirine karışması ve ayrılması konusunda ileri sürülen görüşler üzerinde duracağız.

3. Tanrısal Tözlerin İmtizacı ve İftirakı

Mâtürîdî, Maniheiztlerin Nur ve Zulmet'in önceden birbirinden ayrı olduklarına, Nur'un kuzey, güney, doğu ve batı yönlerinden sonsuz olup yukarıda bulunduğu, Zulmet'in ise aşağıda ancak Nur'la birleştikleri yönden sonlu olduğuna inandıklarını söyler.²⁸² Nur'un yükselmesi ve Zulmet'in alçalması her ikisinin de tabiatı gereği meydana gelmektedir.²⁸³ Mâtürîdî, Nur ve Zulmet'in karışımı hakkında onların farklı görüşler sahip olduklarını bildirir. Maniheiztlerden bazıları, karışma eyleminin baş aktörü olarak Zulmet'i gösterirken bir kısmı da eylemi Nur'a atfetmişlerdir. Onlardan karışma eylemini Zulmet'e yükleyenler kendi içlerinde farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir: Bir kısmı karışma eylemini gerçek bir fonksiyona atfederken, diğerleri Zulmet'in tabiatı gereği bir yayılma eylemiyle gerçekleştiği görüşüne sahiptir. Zira Zulmet, yoğun ve kaplayıcı özellikte olup ince ve şeffaf olan Nur, onun içine düşmüş ve netice olarak karışma eylemi bu şekilde meydana gelmiştir.²⁸⁴ Nur ve Zulmet'in karışım nedeni olarak Zulmet'in Nur'a karşı göstermiş olduğu taşkınlık sebebiyle vuku bulduğunu ileri sürenler de olmuştur.²⁸⁵

²⁸⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 291.

²⁸¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 197.

²⁸² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 197.

²⁸³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 243.

²⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 35; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 49.

²⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 197.

Kâdî Abdülcebbâr, Maniheistlerin önceden Nur ve Zulmet'in birbirinden tamamen ayrı olduğuna inandıklarını ancak Nur ve Zulmet'in zamanla birbirine karıştığına inandıklarını ifade eder. Onlara göre bu iki varlığın âlemleri; buluştukları yön hariç her yönden sonsuzdurlar. Kâdî Abdülcebbâr, bu konuda onların farklı görüşlere sahip olduklarını belirtir. Bazıları Nur'un, altını kaplayan Zulmet'in üstünde sona erdiğine inanmışlardır. Ancak Ebu İsa el-Varrâk'ın bildirdiğine göre, onların büyük bir çoğunluğu, Nur'un kuzeyden yükselen bir özelliğe, güney yönündeki Zulmet'in de alçalan nitelikte olduğuna inanmaktadırlar. Kâdî Abdülcebbâr, Maniheistlerin Nur ve zulmetin birbiriyle karşılaşmaları hususunda da ihtilaf ettikleri bilgisini aktarır. Onların büyük bir çoğunluğu, Nur ve Zulmet'in aynen güneşin gölge ile temas etmesi gibi, aralarında boşluk bulunmaksızın birbiriyle temas ettiğine inanırken diğerleri, aralarında bir boşluk olacak şekilde karşılaştığına inanmışlardır.²⁸⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Nur ve Zulmet'in karışım sebebi hakkında Maniheistlerin farklı görüşlerine değinir. Maniheistlerden bazıları karışma anında Zulmet'in Nur'un sınırına varıp dayanıncaya kadar kesintisiz devam ettiğini kabul ederken diğerleri Zulmet'in kendi âleminde dolaşırken, bir kasıt olmaksızın bilinçsizce, aniden çarparak Nur'la karıştığını ileri sürmüşlerdir. Maniheistlerin çoğunluğuna göre, Zulmet'in bedenleri, ruhuyla kötülük yapmakla meşgul iken bu ruh bakınmış, Nur'u görmüş ve Nur onun yanında olduğunu hissetmemiştir. Ruh, hemen bu bedenleri nurla karışmak üzere göndermiştir. Nur, hızlı bir şekilde şerre karşılık vermiş ve sonuçta Zulmet, Nur'un beş parçasının her birinde çirkin bir şekle dönüşmüştür. Nur âleminin kralı bunu görünce, beş cinsin beş parçasına ait meleklerden bir meleği Zulmet'e göndermiş ve bu melek de ruhun beş askerinden her bir askere galip gelerek onları esir almıştır.²⁸⁷ Böylece Nur'un beş bedeniyle, Zulmet'in beş bedeni birbirine karışmıştır. Duman, nesime karışmıştır. Bu nedenle, hayat ve ruh rüzgârdan, helak ise dumandandır. Yangın, ateşle karışmıştır. Yakıp yıkmak yangından, aydınlanma ve faydalanma nurdandır. Işık, karanlık ile karışmıştır. Altın, gümüş, demir, taş ve toprak gibi yoğun ve katı cisimler karanlıktan, onlardaki güzellik, temizlik ve menfaat ise ışıktandır. Bünyelerinde onların zıtları olarak bulunan

²⁸⁶ Abdülcebbâr, el-*Muğnî*, c.V, s. 10. Maniheistlere göre kadim olan Nur ve Zulmet'in karışımı âlemi meydana getiren iki asli unsur olmakla beraber bunlar aynı zaman da âlem içinde bulunan tüm varlıklarda ve olgularda gözlemlenen iki özelliştir. Bk., Mehmet Dalkılıç, “ Kâdî Abdülcabbâr'a Göre Seneviyye Ekolleri”, *İstanbul Üniv., İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İst., 2003, s. 172.

²⁸⁷ Abdülcebbâr, el-*Muğnî*, c.V, s. 12.

şeyler de karanlıktandır. Yine semum, rüzgâra, kertenkele suya karışmıştır. Onlarda bulunan faydalar ışıktan, zararlar da karanlıktandır.²⁸⁸

Şehristânî de karışım sebebi hususunda Kâdî Abdülcebbâr'ın aktardığı bilgilere paralel olarak Maniheistlerin karışım sebebi hakkında ihtilaf ettiklerini onlardan bir kısmının Nur ve Zulmet'in bir niyet ve tercihle değil de rastgele birleştiklerini iddia ederken çoğunluğunun ise Zulmet'in iradesiyle gerçekleştiğine inandıkları söyler. Çoğunluğun görüşünün detayları hakkında da Kâdî Abdülcebbâr'la benzer açıklamaları paylaşır.²⁸⁹

Kâdî Abdülcebbâr, karıştıktan sonra Nur'un Zulmet'ten kurtuluşu konusunda da Maniheistlerin farklı görüşlere sahip olduklarını söyler. Bazıları Nur'un tamamının Zulmet'ten kurtulduğunu söylerken bazıları da bir kısmının Zulmet'te kaldığını çünkü Nur, Zulmet'le karşılaştığında Zulmet'in kendisine eziyet vermek üzere dönmesini engellemek için kendisiyle Zulmet arasına Nur parçalarından oluşan bir engel (perde) koyduğunu ileri sürmüşlerdir.²⁹⁰ Yine aralarında anlaşmazlığa düşmüşler ve bazıları; Zulmet, Nur'a baskın olduğu takdirde Nur'un orada kalışının uzayacağını ve Zulmet'in işlevini yerine getireceğini söylemiş, diğerleri ise bunu reddetmişlerdir. Nur, Zulmet'e baskın olduğu takdirde de aynı görüşleri ileri sürmüşlerdir.²⁹¹

Kâdî Abdülcebbâr, Maniheistlerin, birbirinden farklı ve çoğu birbiriyle çelişkili görüşleri bir yana, temel ilke ve konularda bile ihtilaf ettiklerini belirterek, söz konusu inancın sağlam bir temelden yoksun olduğuna dikkat çekmektedir.²⁹²

D. Kelamda Düalist/Maniheist Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezile'nin Maniheist Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri

İslâmiyet'in Hicaz sınırlarından çıkıp İran topraklarına girmesiyle birlikte Müslümanlar Maniheizm'in düalist Tanrı inancıyla yüzleştiler. Özellikle Abbasiler

²⁸⁸ Abdülcebbâr , *el-Muğnî*, c.V, s. 12.; Melâhimî, Rüknu'd-Din Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk., Martin McDermott, Wilferd Madelung, el-Hüdâ, Londra, 1991, s. 563.

²⁸⁹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 293. Şehristânî, daima yükselme özelliğine sahip olan Nur parçaları, ebedi olarak alçalma vasfına sahip Zulmet'in parçalarından tamamen ayrılıp kurtulduğunda karışımın sona ererek herkesin kendi mekânına döneceği bilgisini verir. Ayrıca Şehristânî, Nur parçalarının Zulmet'in esaretinden kurtularak yükselişine yardım edecek olan şeyleri Mani'nin dilinden aktarır ki bunlar; “tesbih, takdis, güzel söz ve iyi amellerdir.” Bkz., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 292.

²⁹⁰ Abdülcebbâr , *el-Muğnî*, c.V, s. 12.

²⁹¹ Abdülcebbâr , *el-Muğnî*, c.V, s. 12.

²⁹² Dalkılıç, “ Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye Ekolleri”, s. 174.

devrinde, Maniheizt kişilerle Müslüman âlimler arasında teolojik tartışmaların olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda tevhid ilkesinden hareketle Mu'tezili âlimlerin başta Nazzâm (ö. 231/845) olmak üzere, bir taraftan İslam'ın tevhid ilkesini savunurken diğer taraftan da düalist Tanrı inancını akli delillerle çürütme gayreti içinde oldukları bilinen bir gerçektir. Nazzâm, birbirine zıt olan Nur ve Zulmet'in ontolojik yapılarındaki farklılıklara ve bunlardan kaynaklanan problemlere dikkat çekerek düalist inancın temelden çelişkili olduğuna dikkat çeker.

1.a. Tanrısal Tözlerin İmtizac ve İftirakının İmkânsızlığı

Mu'tezilî âlim Nazzâm cins, eylem ve hareket yönleri farklı olan Nur ve Zulmet'in bir araya gelerek karışmasını ve birbirine girmesini imkânsız görür. Nazzâm, Menânilerin Nur ve Zulmet'in zatlari ve eylemleri itibariyle birbiriyle çatışan, hareket yönleri itibariyle de farklı oldukları görüşünü savunduklarını söyler. Nazzâm, onların bu inançlarını fiziki âlemden örnekler üzerinden sorgular. Nazzâm, tabiatı düşmek olan bir taşın düşmesini, yine tabiatı akmak olan bir suyun akmasını engelleyen bir gücün bulunması gerektiği gibi bu iki zıt varlığı birbirine girdiren, birbirine karıştıran, bir araya toplayan ve zorlayan bir güç olmadıkça bu iki unsurun birbirine karışmasının imkânsız olduğunu belirtir. Nazzâm'a göre zıt tabiatındaki Nur ve Zulmet arasında gerçekleşecek olan tek durum, aralarındaki ayrılığın ve farklılığın artmasından başka bir şey değildir. Oysa varlıkları (eşyaları) yaratan, düzenleyen, onlara egemen olan ve idare eden, istediğinde onları birleştiren ve ayıran yaratıcı tekdir.²⁹³ Nazzâm burada tevhid ilkesine vurgu yapmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, tabiatları ayrı olan Nur ve Zulmet arasında imtizacın gerçekleşmesi hususunda Menâniyye'nin ortaya koyacağı üç ihtimal olabileceğini belirtir. Buna göre imtizaç, Zulmet'in tercihiyle gerçekleşmiş olup bunu Nur istemiş olabilir. İkinci olarak Nur'un tercihiyle de olmuş olabilir. Üçüncü ihtimal ise ikisinin anlaşmasıyla hiçbir kasıt olmaksızın gerçekleşmiş olabilir. Abdülcebbâr, bu üç ihtimalin de doğru olamayacağını ileri sürer. Çünkü Nur ve Zulmet, ancak kendi tabiatında olanla tercihte bulunabilmekte ve ikisinin de tabiatı ayrı olmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla ikisinin tercihiyle imtizacın meydana gelmesi imkân dâhilinde değildir.²⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, Nur ve Zulmet'in yapısal özellikleri itibariyle aralarında herhangi bir

²⁹³ Hayyât, Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhîd*, nşr., Muhammed Hicâzî, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kâhire, trs., s. 74.

²⁹⁴ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 28.

imtizacın mümkün olamayacağını vurgulayarak Maniheiztlerin bu konudaki iddialarının yanlışlığına işaret etmektedir.

Nur ile Zulmet arasındaki imtizacın kasıt olmaksızın rastgele veya ittifakla gerçekleştiğine dair düalist iddiayı da doğru bulmayan Abdülcebbâr'a göre "kast edenin kastıyla kendi tabiatında bir şey değişmiyorsa bunun ittifakla değişmesi daha evladır. Tıpkı cinslerin, iki zıddın ve iki cevherin tek bir mekânda birleşmesi kast edenin kastıyla mümkün olmadığı gibi ittifakıyla hiç mümkün değildir."²⁹⁵ Abdülcebbâr, düalistlerin aksine irade, kasıt olmaksızın birleşme ve karışımın ittifakla dahi olsa mümkün olamayacağına dikkat çekmektedir.

1.b. Tanrısal Tözlerin Cismaniyeti ve Yaratılmışlığı

Kâdî Abdülcebbâr, Nur ve Zulmet'in asılları itibariyle cisim olduklarını ve cisimlerin de hâdis olmaları dolayısıyla düalistlerin onların ezeli olduklarına dair inançlarının geçersiz olduğunu ifade eder. Ona göre Menâniyye, cevherlerden ayrı olan arazları cevherlerle aynı zannetmektedir. Onlar ilim, fazilet ve lezzetleri Nur'a, ölüm, şer ve fesadı ise Zulmet'e bağlamaktadır. Gerçekte onların, bu düşünceleri Zulmet ve Nur'un birer cisim olduğunun delilidir. Çünkü bu ikisine ait sıfatlar diğer cisimlerin de sıfatları olması nedeniyle arazlardan uzak kalamamalarını dolayısıyla ikisinin de hâdis olmasını gerektirir ki bu da onların iddialarını geçersiz kılmaktadır.²⁹⁶

Abdülcebbâr, Menâniyye'nin kadim kabul ettiği Nur ve Zulmet'in, imtizaçtan önce, duyumsanan cisimlerin özelliklerinden farklı olduklarını belirtir. Ancak bu iki unsur karışım, oluş ve terkible arazlara sahip olmuşlardır. Menâniyye, bu durumun onların kıdemine bir zarar vermediğini düşünür. Ancak Abdülcebbâr, onların bu iddiasının geçersiz olduğunu, "mevcûd" kavramı üzerinden ortaya koyar. Buna göre her mevcut belli bir yer kaplar. Her yer kaplayan da benzeriyle ya bitişik ya da ayrı olmak durumundadır. Dolayısıyla onun arazlardan uzak bulunması düşünülemez. Düalistlerin öncelikle bunu kabul etmeleri gerekir. Her ne kadar Menâniyye'den bazıları Zulmet ve Nur arasında bir boşluk ve aralık olduğunu söylese de büyük bir çoğunluğu Zulmet'in son kısmının Nur'un baş kısmıyla bitişik olduğunu ve imtizacın Nur'un parçalarıyla Zulmet'in parçalarının karışmasından meydana geldiğini yani önceden yok iken sonradan oluştuğunu söylerler. Abdülcebbâr, düalistlerin bunu kabul etmelerinin aslında Nur ve Zulmet'in diğer cisimler gibi hâdis olduklarına dair kendisinin ortaya koyduğu delilleri

²⁹⁵ Abdülcebbâr, el-Muğnî, c.V, s. 28.

²⁹⁶ Abdülcebbâr, el-Muğnî, c.V, s. 22.

kabul etmeleri anlamına geldiğini belirtir. Bu da hiç şüphesiz onların Nur ve Zulmet'in kadim iki asıl olduğuna dair iddialarını geçersiz kılar.²⁹⁷

Abdülcebbâr'ın, Menâniyye'nin gece ve gündüzden hareketle Nur ve Zulmet'in varlığı ve kıdemine dair savunmalarını da konu ettiği görülür. Buna göre Menâniyye şu iddiada bulunmaktadır: “Biz şahidin (görünen âlemin) hakikatiyle gaibe (görünmeyene) delalet ettiğini biliyoruz. Gördüğümüz her şeyin de gece ve gündüz gibi Nur ve Zulmet'ten uzak olmadıklarını da biliyoruz. O halde (şahitte gördüğümüz) bu iki şeyin kendi cinslerinden olan bir şeye delâlet etmeleri gerekir. Zira bir şeyin kendisine aykırı olan bir şeye delâleti caiz değildir. Çünkü bir şey kendisine aykırı olana delâlet ederse, o aykırı olan şeyin tüm yönlerine delâlet etmiş olacaktır. Bu ise bir varlığı diğer bir varlığa delâletini iptal eden bir şey olacaktır. Bu sebeple delâlet ancak cinsinden olan şeye olur. Bu açıdan bakıldığında ise Nur ve Zulmet şeklinde iki aslın kabulü gerekir.”²⁹⁸ Ancak Abdülcebbâr, onların bu iddialarının tutarsız ve geçersiz olduğunu ifade eder. Abdülcebbâr'a göre, gördüğümüz gece ve gündüzün Nur ve Zulmet ile ilişkilendirilerek iki aslın varlığına delil olarak sunulması doğru değildir. Zira bir şey kendi misline delâlet etmez. Bir şeyin varlığından hareketle o şeyin benzerinin daha önce de var olduğu şeklinde bir hüküm olamaz. Çünkü ona göre “istidlâl bişşâhid alal ğâib” konusunda bu şekilde bir yol izlemek fâsiddir. Sonuçta böyle bir görüş, bir tek şeyin sınırsız benzerlerine delâlet ettiği şeklinde bir görüşe kapı açar ki bu, imkânsızdır. Bir şey ancak, -fiilin faille şekilsel bağlantısı gibi- kendisinden başka bir şeye aralarındaki bağlantı sebebiyle delâlet eder. Bu şekilde bir delalet ise Nur'un benzerine delâleti iddiasında geçerli olamaz ve bu şekilde bir akıl yürütmeyi geçersiz kılmış olur. Kâdî'ya göre, bir şeyin kendi benzerine delâleti kabul edilse bile, delâlet olunan bu benzerin kadim olduğu sonucu yine de çıkmaz. Çünkü mesela fiil sadece fâile delâlet eder, fâilin kadim olduğuna değil. Buradan hareketle tek aslın kadim olmasına delâlet mümkün değilken iki kadim asla delâlet nasıl mümkün olsun?²⁹⁹ Böylece Kâdî Abdülcebbâr, Menâniyyeye'nin görünen âlemde müşahade ettikleri gece ve gündüzü, Nur ve Zulmet'in varlığına delil olarak ileri

²⁹⁷ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 22-23.

²⁹⁸ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c.V, s. 50.

²⁹⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 50-51. Kâdî Abdülcebbâr, istidlâl konusunda bir şeyin ferî (parçası) ile aslına (bütününe) istidlâl olunamayacağını belirtir. O bu konuda hay (yaşayan) insan örneğini verir. Buna göre bir insanın yaşadığını bilmediğimiz halde onun âlim ve kadir olduğunu bilmemiz, onun yaşadığı ve hayatta olduğu sonucunu çıkarmamızı mümkün kılar. Ancak bu kişi âlim ve kadir değilse fer ile asla istidlâlde bulunup onun hayatta olmadığı sonucunu çıkaramayız. Bk., Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 336.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 62.

sürmelerinin mantiki bir alt yapısının bulunmadığını, bu konuda yaptıkları kıyasın fasid olduğunu blirtmektedir. Özellikle onun fiil ile fâil ayrımına dikkat çekerek fiilden hareketle fâilin niteliği hakkında verilecek bir hükmün yanlış olacağını vurgulaması düalist anlayışa yapılan önemli bir tenkid olduğunu söyleyebiliriz.

Mu'tezile, düalistlerin “Allah, göklerin ve yerin nurudur”³⁰⁰ ayetini zahiren yorumlayarak Allah'ın Nur olduğu iddialarının gerçekte örtüşmediğini belirtir. Çünkü nur cisimden başka bir şey değildir. Cisim ise muhdestir. Hâlbuki âlemi yaratanın muhdes olması mümkün değildir. Burada aslında fiil zikredilerek fâil kastedilmiştir. Mu'tezile'ye göre ayette “Allah'ın yerin ve göklerin nuru” olmasından murad O'nun yeri ve gökleri aydınlatıyor olmasıdır.³⁰¹

1.c. Hayır ve Şerrin iki Ayrı Faili Olamaz

Menâniyyenin iddiasına göre doğruluk ve yalan birbirine tezat, iki farklı şey olup doğruluk hayırdır ve kaynağı Nur'dur, yalan ise şerdir ve Zulmet'ten meydana gelmektedir. Nazzâm onların bu görüşünü çürütmek için aynı kişinin bir durumda yalan söylerken başka bir durumda doğru söylemesi dolayısıyla aynı failden hayır ve şer, doğru ve yalan iki farklı şeyin meydana gelebileceğini söyler. Bu ise biri hayır diğeri şer olan iki kadim ilahın bulunduğu dair Maniheist iddianın çökmesi demektir.³⁰²

Kâdî Abdülcebbâr, Menâniyye'nin düalist inançlarının dayanaklarından birinin, onların beyazlatma ve siyahlatma, ısıtma ve soğutmada olduğu üzere birbirine zıt olan hayır ve şerrin tek bir failden meydana gelmesi, onun, hem hayırlı ve hem de şerir olmasını gerektireceğinden bunu muhal kabul ettikleri iddialarına yer verir. Menâniyye

³⁰⁰ Nûr, 24/35.

³⁰¹ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 291.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 468.; Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd*, s. 633-634. Nur sûresi 35. ayetteki “Allah göklerin ve yerin nuru”dur, ifadesi islam âlimleri tarafından faklı şekillerde yorumlanmıştır. Yapılan tüm yorumları iki başlık altında toplamak mümkündür. Buna göre İbn-i Abbas, Mücâhid, Dahhâk, Taberî ve Zemahşeri gibi bazı âlimler Allah'ın yaratılmışlara benzemediğinden harketle nurun ona mecazen itlak olunabileceğini ve O'nun nurun bizzat kendisi değil de yaratıcısı olduğunu ileri sürmüşler. Gazzâlî, Sadreddin Konevi, İbni Teymiyye ve İbni Rüşd gibi âlimler ise nur kavramını gerçek manada ancak Allah'a itlak olunabileceğini, O'nun dışındaki yaratıklar için mecazen kullanılabileceğini savunmuşlardır. Hatta Gazzâlî'nin yazdığı Mişkâtü'l-Envâr isimli eseri Allah'ın nur oluşunu anlatmaktadır. Konu hakkında bk., Mahmut Ay, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizigine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 2014, c. XXV, sayı, 2, s. 97-107.; Ömer Çelik, “Kur'an'da Nur Kavramı”, *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı, 16-17, 1998-1999, s. 136-143.

³⁰² Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 72.

hayır, şerrin zıddı olduğu hususunda, birleşmesi imkânsız olan siyah-beyaz ve sıcak-soğuk zıtlığına dair yaygın bilgiyi delilil olarak gösterir.³⁰³ Ancak Abdülcebbâr'a göre hayır, şerrin zıddı değildir. Zira bazen bir şey bir yönüyle meydana geldiğinde hayır iken bunun zıddı bir şekilde meydana geldiğinde ise şer olabilmektedir. Düalistlerin hayır ve şerri, sıcak-soğuk ve siyah-beyaz zıtlıklarına benzetmeleri Abdülcebbâr açısından problemlidir. Zira tek bir varlıkta aynı anda ısıtma ve soğutmanın gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü bu sıfatların her biri o varlık için zorunlu özellik olduğundan tıpkı bir varlıkta aynı anda hareket ve sükûnun meydana gelebileceği gibi biri gerçekleşirken diğerrinin meydana gelmesi imkân dâhilinde değildir. Hayır ve şerre gelince bunlar tek bir failden ihtiyarı doğrultusunda gerçekleşebilir. Zira fail zıtları kimi zaman aynı anda kimi zaman da farklı iki halde yapabilmektedir.³⁰⁴

Tanrı'nın sadece hayır işleyip şerri yaratmadığını iddia eden düalist anlayışla Allah'ın kabih iş yapmadığını ileri süren Mu'tezilî düşünce arasında ilk bakışta bir benzerlik olduğu düşünülebilir. Ancak bu doğru değildir. Konuyu özellikle "Adl" ilkesi içerisinde değerlendiren Abdülcebbâr'a göre Allah adildir. Yani O'nun eylemlerinin tümü hasen olup kabih olarak nitelendirilemez. Görünür âlemde müşahade edilen çirkin ve kötü şeyleri hikmet açısından değerlendiren Abdülcebbâr, Allah'ın eylemlerinin tümünün hasen olduğunu belirtir. Ona göre bir fiil, görünüş olarak hasen ve hikmet noktasında kabih olması imkân dâhilinde olduğu gibi bunun tersi olaması da mümkündür.³⁰⁵

Âlemde görülen hayır ve şer ile acı ve elem gibi zıtlıkları da iki ilahla ilişkilendiren Manihesitlerin bu görüşlerindeki tutarsızlıklarına âlem anlayışıyla ilgili başlıkta da değinilecektir.

1.d. Hemâme'nin Nur'a Ulaşmasının İmkânsızlığı/Nazzâm'ın Fiziksel Argümanı

Menâniyye'nin, Hemâme'nin kendi beldelerini aşarak Nur'un beldelerine ulaştığı görüşü Nazzâm tarafından eleştiri konusu edilir. Nazzâm'a göre Hemâme'nin beldeleri sonsuz ise onun, onları aşması imkânsızdır. Zira katedilen, katetmekle sona erer ki bu bitirilen bir şeyin sonlu olduğuna delâlet eder. Yine Hemâme'nin beldelerinin en ve boy olarak sınırsız olduğu iddiası da Nazzâm'a göre mümkün değildir. Çünkü en ve boy olarak sınırsız olanın geçilerek, sona ermesi onun sonlu olduğunun bir delilidir. Aynı

³⁰³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 45

³⁰⁴ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 45-46.

³⁰⁵ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 132.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 214.

şekilde ruhların da, genişliği ve uzunluğu sonsuz olan beldeleri aşır geçmeleri Nazzâm açısından mümkün değildir.³⁰⁶

2. Eş'ariler'in Maniheizm'in Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri

Maniheiztlerin düalist inançlarını oluşturan kadim özellikteki Nur ve Zulmet anlayışı Eş'ârî gelenek tarafından da dikkate alınmıştır. Nur ve Zulmet iklisinin gerek tabiatlarından gerekse bunlardan mütevellid sahip oldukları özellikler, bunlara yüklenen anlamlar ve iki ayrı Tanrı olarak gerçekleştirdikleri eylemler Eş'ârî âlimlerinden Bâkillânî, Cüveynî, Şehristânî ve Râzî tarafından müstakil başlıklar altında ele alınmıştır. Bu başlıklarda anlatılanların odak noktasında, Nur ve Zomet ilahlarının ontolojik varlıklarındaki çelişkiler önemli bir yer işgal etmektedir.

2.a. Nur ve Zulmet'in Yaratılmışlığı

Bâkillânî'ye göre Nur ve Zulmet, Maniheiztler'in Nur'un ortaya çıkışıyla Zulmet'in gizlendiği, bunun tam aksi durumunda ise Nur'un gizlendiği şeklindeki iddiaları, hareket ve sükûnun aynı anda olamayacağı ilkesine benzemektedir ki birisinin ortaya çıkışı diğerinin yok oluşu demektir. Bu karşıtlıklar, o ikisinin hâdis olduğunu ortaya koyar. Yine bu durumun sürekli tekrar eden yenilenen olması da onların kadim olmayacaklarına bir delil teşkil eder.³⁰⁷

Nur ve Zulmet'in araz olduğunu söyleyen Bâkillânî, ne tabii ne de iradi olarak, hayrın ve şerrin, fayda ve zararın faili olmayacaklarını zira fail olabilmeleri için bunların diri, güçlü ve tercih sahibi olmaları gerektiğini ancak Nur ve Zulmet'in bunlara sahip olmadığını belirtir. Yine ona göre, bu subûti sıfatlara layık olan, bu niteliklerle tanımlanandır.³⁰⁸

2.b. Tem'anı Delilli

Ebu'l Hasen el-Eş'ârî'ye göre, âlemde var olan şeyleri yaratanın iki ilah olması durumunda, âlemde süregelen düzen ve uyum gerçekleşmez. Zira bu durumda iki ilahtan, ikisinin veya birinin acziyet göstermesi gerekmektedir. Çünkü bu iki ilahtan biri, bir insanı yaşatmak istediğinde diğeri onu öldürmek isteyebilir. Bu durumda üç seçenek ortaya çıkmaktadır: Birinci ihtimal, her iki ilahın da iradesinin gerçekleşmesidir. İkinci ihtimal, ikisinin de iradesinin gerçekleşmemesidir. Üçüncü ihtimal ise, ilahlardan birinin

³⁰⁶ Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 75.

³⁰⁷ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 79

³⁰⁸ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 79-80.

iradesinin yerine gelmesidir. Bu seçenekler içerisinde birincisinin olması mümkün değildir. Çünkü bir varlığın aynı anda hem diri hem de ölü olması imkânsızdır. İkinci önermeye göre iki Tanrı'nın isteğinin gerçekleşmemesi onların acziyetini gerekli kılar ki aciz olan bir varlık ne kadim ne de bir ilah olabilir. Üçüncü seçeneğe göre isteği gerçekleşmeyen Tanrı acziyet gösterdiğinden kadim olma ve ilahlık vasfını kaybeder.³⁰⁹ Eş'ârî'ye göre ortaya konulan bu akli deliller ve “Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu...”³¹⁰ nakli delil; düalist inancın aksine âlemin yaratıcısının iki değil de bir ilah olduğunu ispat etmektedir.³¹¹

Şehristânî, kelimada kullanılan “tem'anü” delili ile hem Seneviyye'nin düalist tanrı tasavvurnu hem de Allah'ın fiil ve sıfatlarında tek olduğunu ortaya koymaktadır. O bu konuda şöyle bir yol izler: “Bir cisim hakkında iki ilahtan birine onu hareket ettirme iradesini, diğerine de aynı anda onu durdurma iradesini verelim. Bu halde üç durum ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda ikisinin iradesi aynı anda gerçekleşir ki bunun sonucunda aynı yerde hareket ve sükûn bir araya gelir ki bu imkânsızdır. İkinci durum; ikisinin iradesinin gerçekleşmemesidir. Bu durumda her ikisinin de ilahlığında kusur ve acziyet meydana gelir. Çünkü cismin hem hareket hem de sükûndan uzak olması muhaldir. Üçüncü olarak, birinci ilahın iradesinin ikinci ilahın iradesinden önce gerçekleşmesidir. Bu halde ikinci ilahın iradesi birinci ilahın iradesine yenilmiş, fiilini gerçekleştirmeden menedilmiş; ona bağlanmaya mecbur kalmıştır. Bu da ilah olmaya aykırıdır.”³¹² Şu halde tek bir fiilin dahi meydana gelmesinde iki ilahın iradesinin aynı anda yaratmayı gerçekleştirmesi aklen mümkün olmadığına göre iki ilahın var olduğunu iddia etmek batıldan öte bir şey değildir.

Şehristânî'ye göre yaratma, ortaklık kabul etmeyen tek ve en önemli meseledir. Şayet iki ilahtan ilki yaratmada tek başına olursa o zaman o tek başına ilah olurken diğeri mağlup ve yenilmiş olur. Bu iki ilahın güç ve iradelerini, kendi yarattıkları üzerinde farklı fillerde gerçekleştirdiklerini farz etsek o zaman onlardan her birinin kendisine muhtaç

³⁰⁹ Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *el-Lum'a fi'r-Reddi 'Alâ Ehli'z-Zeyğâ ve'l-Bid'a*, thk., Hamûde Garâbe, Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısıriyye, Mısır, 1955, s. 20-21.; Eş'ârî, *Risâletü ilâ Ehli's-Suğr bi Bâbi'l-Ebvâb*, thk., Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, 1992. s. 89-90.

³¹⁰ Enbiya, 21/22.

³¹¹ Eş'ârî, *el-Lum'a*, s. 21.; Eş'ârî, *Risâletü ilâ Ehli's-Suğr*, s. 89-90.

³¹² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 86. Şehristânî bu konuda Mûminun suresi 91. ayeti de görüşüne destek olarak verir: “...mutlaka birbirlerine üstün gelmeye çalışırlardı...”

olacağı ikinciye ihtiyacı olmaz. Muhtaç olmamak, hâkimiyeti altına almak, ikinci ilaha galip olma ve onun mağlup olmasını gerektirir. Şehristânî, fiilde tem'anunun özellikle istiğna (muhtaç olmama) da iki ilahın muhal olduğuna delil olduğunu söyler.³¹³

2.c. İmtizac ve İftirakın Yaratılmışlığı/Fiziksel Argüman

Râzî, ezelde birbirinden ayrı olan Nur ve Zulmet'ten niçin birinin diğerinden karışım talebinde bulunduğunu sorar. Ezeli ayrılığın sona ermesi mümkün görüldüğünde o zaman bunun aksi ezeli karışımın da sona erebileceğini kabul etmek gerekir.³¹⁴ Bu durumda mevcut karışım her an ayrılmaya da dönüşebilir. Bâkillânî, Nur ve Zulmet'in ihtiyari değil de tabii olarak da fail olmalarının imkânsız olduğunu belirtir. Zira fail olan hayy (diri), kâdir ve muhtardır (tercih edendir). Oysa Nur ve Zulmet araz olup arazların ise fail olması muhaldir. Çünkü araz olanın arazı kabulü imkânsızdır.³¹⁵

Cüveynî'ye göre Nur ve Zulmet birbirinden önce ayrı iken sonra imtizac etmeleri iki zıddın ardışık olarak gelmesi anlamına gelmektedir ki bu durum onların hâdis olduklarına delil teşkil etmektedir. Yine ona göre ikisi arasındaki hava ya sonlu ya da sonsuz hükmündedir. Şayet havanın sonlu olduğu kabul edilirse bu durumda iki sonsuz birbirinden uzaklaşmakta ve ayrılmakta dolayısıyla imtizacın gerçekleşmesi mümkün olamaz. Havanın sonsuz olduğu kabul edildiğinde, aralarında sonsuz bir alan bulunan Nur ve Zulmet, nasıl olup da bir araya gelmekte ve imtizacı gerçekleştirmektedir.³¹⁶ Cüveynî'nin ayrışma ve imtizac gibi hâdis hallerin her ikisinin de kadim varlıkların özellikleri olamayacağı vurgusunu yaptığını görmekteyiz ki bu da Maniheistlerin Nur ve Zulmet'in kadim olduğuna dair inançlarının yanlışlığını ortaya koymaktadır.

2.d. Âlemin Hayır ve Şerrin Karışımından Meydana Gelmesi/Ahlâki Argüman

Fahreddin er-Râzî, Maniheistlerin âlemin Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiği ve Nur'un sadece hayrı Zulmet'in de şerri eylem olarak

³¹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 86-87. Tem'anü delili için ayrıca bk., İcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs., s. 278-279.

³¹⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 537. Râzî, düalistlerin Nur ve Zulmet hakkındaki görüşlerini beş başlık altında değerlendirir: Birinci olarak Nur ve Zulmet'in hakikati. İkincisi o ikisinin mükemmel olmaları. Üçüncü, o ikisinden âlemin meydana gelmesi. Dördüncü ikisinin imtizacının hâdis oluşu ve beşinci olarak da imtizacın sebebi ve birinin diğerinden kurtuluşunun keyfiyeti üzerinedir. Bk., Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 536.

³¹⁵ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 80.

³¹⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 243.

gerçekleştirdiğine dair tasavvurlarını ele almaktadır. Karşının iyi olarak nitelendirilmesi durumunda Nur'un ezelde bu iyi olanı irâdî olarak terk etmesi söz konusu olmaktadır. Hayrı terketmesi ise bizâtihi kötüdür. Karışımı terk etmesi acziyetten kaynaklanıyorsa, acziyet bir noksanlıktır, noksanlık ise tanrısallık açısından kötüdür. Bu durumda Maniheistlerin âlemin Nur ve Zulmet'in imtizacından oluştuğuna dair görüşleri tanrısallığa uygun değildir. Râzî "Ben zulmetim" diyen birinin sözü üzerinden kurgu yapar. Maniheist inançta insan da Nur ve Zulmet'in karışımından müteşekkildir. Böyle söyleyen şayet zulmet ise bu durumda zulmet doğrudur, bu da onu iyiliğin faili yapmaktadır. Onun Nur olması durumunda ise Nur yalancıdır, bu sebeple de o kabih eylemde bulunmuş olmaktadır. Râzî, Zulmet'in kendi hakkında kötü olduğuna dair beyanın dahi aslında doğruyu söylemek anlamına geleceği ve bunun da netice olarak hayırlı bir eylem olup Maniheistlerin onun tüm fiillerinin şer olduğu iddiasını çürüttüğünü söyler. Aynı şekilde "Ben caniyim" diyen birisini bu sözü, ya Nur'a ya da Zulmet'e aittir. Eğer bu söz Nur'a aitse ve doğruysa bu halde Nur, cani olmuştur, yalansa o zaman da Nur, kötü bir fiilin faili olacaktır. Aynı sözü söyleyen Zulmet ise bu sözünde doğru söylediğinden bu durum onu yine Maniheist inancın aksine doğrunun faili yapmaktadır. Râzî, sadece iyilik işleyen Nur ve sadece kötülük yapan Zulmet'ten mürekkep olan insanın emir, nehiy uyarma ve teşvik gibi şeylerle sorumlu olmasının abes olduğuna dikkat çeker.³¹⁷

3. Mâtürîdî'lerin Maniheist Tanrı Tasavvuruna Eleştirileri

Ebu Mansur el-Mâtürîdî, tevhid inancı ile insan fıtratı arasındaki uygunluğa dikkat çeker. Mâtürîdî'ye göre, Allah, her insana doğuştan tevhidi idrak etme yetisi vermiştir. Ancak çeşitli dinler ve mezhepler, insan tabiatında doğal olarak var olan bu yetiyi kullanamamışlar veya bu yetiden sapmışlardır. Bu fırkalar içersinde Dehriyye, Seneviyye, Yahudiler, Hristiyanlar, Tabiatçılar, Müşebbihe ve hatta Mu'tezile'nin de bulunduğunu belirten Mâtürîdî'nin onların neden tevhid inancından uzaklaştıklarına da değinerek görüşlerini tenkit ettiğini görmekteyiz.³¹⁸Düalist grupların görüşlerinin mahiyeti hakkında ayrı bir başlık açan İmam Mâtürîdî, burada Maniheizm, Deysânîyye ve Merkûniyye'nin tevhid ilkesini bozan görüşlerini ayrıntılı bir şekilde ele alarak tenkit eder.

³¹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 534-535.

³¹⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 119-134; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 150-170.

3.a. İyiliği ve Kötülüğü İki Tanrısal Kaynağa Dayandırmanın Tutarsızlığı

İmam Mâtürîdî, “âlemdeki tüm iyiliklerin kaynağı Nur cevherindendir” diyen Maniheistlerin bu görüşlerinin hayret verici olduğunu ifade eder. Zulmet tarafından hapsedilmiş ve yenilgiye uğramış olan Nur’dan iyilik yapmasının beklenemeyeceğini vurgulayan Mâtürîdî, Nur ile Zulmet arasındaki ilişkide aktif olan tarafın Zulmet olduğunu, Nur’un ise Zulmet tarafından tamamen etkisiz kılındığını dolayısıyla bu durumdaki bir varlıktan iyiliğin ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu belirtir. Mâtürîdî’ye göre Zulmet’in tutsağı olan ve kendisini kurtarmaktan aciz olan Nur’dan iyilik yapmasını beklemek şaşılacak bir durumdur.³¹⁹

Mâtürîdî, Maniheistlerin “Nur’dan sadece hayır, Zulmet’ten de sadece şer meydana gelir” görüşlerine de dikkat çekerek tek failden iyilik ve kötülüğün sadır olabileceğini ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, görüşünü “katil” örneği üzerinden temellendirmeye çalışır. Eğer katil, suçunu itiraf ederse yapmış olduğu eylem her ne kadar kötü de olsa suçunu itiraf etmekle doğru söylemiş ve işlediği kötülüğün ardından iyi bir davranışta bulunmuştur. Şayet itirafçı olan kimse gerçekten bu suçu işlememişse bu durumda yalan söylemiş ve kötülük yapan konumunda olmuştur. Oysa bu kişiden daha önce iyilik ortaya çıkmıştır ki o da bu öldürme eylemini gerçekleştirmemiş olmasıdır.³²⁰ Şu halde Maniheistlerin yukarıda geçen Nur’dan tamamen iyilik Zulmet’ten de tamamen kötülüğün hâsıl olacağına dair inançlarının çelişkili olduğu anlaşılmaktadır.

3.b. Sınırsız Olanla Sınırlı Olanın Karışımının/İmtizacının İmkânsızlığı

Mâtürîdî, Maniheistlerin, Nur ve Zulmet’in karışımının birbirlerini sınırlandırdığını ifade etmektedir. Başka bir açıdan onların sonsuz olduğunu iddia etmenin, aslında sonlu olanı sonsuz göstermek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. Zira ona göre sona erme bir yönden dahi olsa bir sınırlılıktır. Sınırlı olmak ise büyük olandan geride kalmak, yani bir bakıma başkasının onda tasarrufta bulunabileceği anlamına gelir ki bu, aynı zamanda onun yaratılmış olduğunun kanıtıdır. Bir nesnenin sonlu yönü onun bir parçası olup diğer sonsuz parçalarla birleşmesi ihtimal dışıdır. Çünkü sonlu oluş nesnenin bütününe nüfuz eder.³²¹

Menâniyye’nin iddiasına göre Nur tabiatı gereği yukarı çıkarken Zulmet de tabiatı gereği aşağı inmekte ve birbirlerinden uzaklaşmaktadırlar. Mâtürîdî, onlara, aşağıda

³¹⁹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 159; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 199.

³²⁰ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 162; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 202.

³²¹ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 157; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 197.

bulunanın nasıl olup da yukarı yükseldiğini sorar. Hâlbuki bu yükselme özelliği, aslında yüce ve arınmış olan Nur'un özelliği olup hayrın anlamı da budur. Şu halde onlara göre süfli varlık olan Zulmet'te her iki özellik de ortaya çıkmıştır ki bu durumda iki kadim aslın olduğuna dair düalist bir inancı benimsemeye gerek yoktur. Diğer taraftan yukarıda bulunan ve karakteristik özelliği yükselmek olan Nur, bu fonksiyonunu icra edememiş, öyle ki yükselme özelliğine rağmen asıl özelliği aşağı inmek olan Zulmet cevherinin kendisine ulaşmasına engel olamamış ve dolayısıyla âlem sözü edilen cevherin Nur'u hapsedmesinden meydana gelmiştir.³²²

Mâtürîdî'ye göre Nur ile Zulmet'in karşımı durumunda bu karışım, ya iyilik ya da kötülük olark nitelendirilir. Eğer bu karışım, iyilik ise, Zulmet'ten hayrın meydana gelebilmesi gibi bir sonuç doğurur. Bu ise düalistlerin şerden hayır, hayırdan da şer oluşmaz şeklindeki inançlarını geçersiz kılmaktadır. Karışım, şer ise hayır olan Nur, buna karşı çıkmamakla Zulmet'e ortak olmuş ve o da kötülüğe dönüşmüştür. Karışma eyleminin Nur'dan geldiği düşünülüğünde de Zulmet için geçerli olan bu iki alternatif onun için de bahis konusudur.³²³ Burada Mâtürîdî, karışımın niteliğini hayır mı yoksa şer mi olduğu noktasında sorgulayarak, buna sebep olan Nur ve Zulmet'tin tabiatıyla olan ilişkileri üzerinden Maniheistlerin Nur'dan sadece hayır, Zulmet'ten ise sadece şerrin meydana geleceği inancının hükümsüz olduğuna işaret etmektedir.

Maniheistler, Nur ile Zulmet'in başlangıçta ayrı olduklarını sonra bir araya gelerek karıştıklarını (imtizaç) ve daha sonra da ayrılacaklarını (tebeyûn) mümkün görürken³²⁴ Mâtürîdî, bu imtizaç ve tebeyûndaki iradenin kime ait olduğu noktasında eleştirilerde bulunur. Nur ve Zulmet önceleri ayrı iken sonradan karışıma durumu gerçekleşmişse bu karışımla ilgili düşünülecek birinci alternatif bunu kendi başlarına yapmış olmalarıdır ki bu durumda her ikisi de hem karışan hem de ayrılan konumuna girer ki bu bir tezattır. Eğer bu kabul edilecek olursa iki şeyin kendi kendilerine hareket etmesi, oturması, ayakta olması, canlı ve ölü olması da mümkün olur. Yine iki şey arasında kendiliğinden meydana gelen ayrılığın sonra karışımı oluşturması da yanlış bir düşüncedir.³²⁵

Mâtürîdî kelamcısı Ebu'l-Muin en-Nesefî, tebeyûn ve imtizacın bir hudûs alameti olduğunu söyler. Çünkü ayrı halde iken imtizaç etmek bir değişim demektir ki böyle

³²² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 158; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 197.

³²³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 35; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 49.

³²⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 201; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 253.

³²⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 35-36; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 49-50.

hudûs belirtilerinin kadim bir varlık için düşünülmesi imkânsızdır. Zira değişim hâdis varlıkların özelliğidir. Dolayısıyla kadim bir varlık olduğuna inanılan Nur için karışımı (değişimi) ileri sürmek mantıksız bir iddiadır.³²⁶

3.c. Nur'un Hemâme'den Kurtuluşuna Yönelik Eleştiriler/Aydınlığın Karanlıktan Kurtulması Sorunu

Mâtürîdî, Maniheistlerin, Hemâme hakkındaki iddiaları üzerinde durarak, faal olan Hemâme'nin etkisiz olan Nur üzerindeki baskın tahakkümünü tanrısallıkla bağdaşır bir durum olmadığını vurgulamaktadır.³²⁷ Menâniyye'nin iddiasının aksine Mâtürîdî, Nur'un, Zulmet'in cevherinden kurtuluşunun mümkün olmadığını söyler. Başlangıçta Nur'un, taşkınlık göstererek kendi cevherleriyle karışan Zulmet'e engel olamayışı ondan kurtulma ümidini de boşa çıkarmaktadır. Ayrıca bu kurtuluşun gerçekleşebilmesi için Nur cevherlerinin Hemâme'nin tüm parçalarından kurtulup gidebilecekleri bir yer de bulunmamaktadır. Dolayısıyla böyle bir kurtuluşun anlamı da bulunmamaktadır.³²⁸

Mâtürîdî, Nur ve Zulmet'in karışımında, ilk harekete geçenin Zulmet olması onu, Nur'a karşı üstün bir duruma, “bilen” ve “gören” konumuna getirdiğini belirtir. Zira Zulmet cevheri, Nur'un cevherini görmüş ve onu hapsedmek üzere saldırıda bulunmuş ancak, Nur'un cevheri kendisini bu saldırıdan koruyamamıştır. Bu durumda Zulmet cevheri bilen, gören, güç yetiren niteliklerine haiz iken Nur cevheri bunun zıddı olan cehalet, acziyet, zillet ve aşağılanma özelliklerine sahip olacaktır. Dolayısıyla Menâniyye'nin iddiasının aksine Zulmet hayırların, Nur da şerlerin kaynağı olmuş olmaktadır ki bu da onların inançlarını batıl kılmaktadır.³²⁹ Başka bir ifadeyle Zulmet, bu özellikleriyle tanrısallığa daha layık gözükmektedir.

Mâtürîdî'ye göre tüm şerlerin ve hayırların yaratıcısı olan Allah, hayır olsun şer olsun kulların fiillerinin yaratıcısıdır.³³⁰ Evrende yaratma eylemi sadece Allah'a ait olup

³²⁶ Nesefî *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 135.

³²⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 158; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 197-198.

³²⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 159; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 198.

³²⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 158; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 198.

³³⁰ İmam Mâtürîdî hayır ve şer konusunda Mu'tezili âlim Kâ'bî'yi tenkid eder. Ka'bi'ye göre “Hayır da şer de Allah'tandır.” sözüyle kastedilen, kulların fiilleri olmayıp, esasında bu sözle zındıkların (düalistlerin) inançlarına muhalefet amaçlanmıştır. Ancak Mâtürîdî, Ka'bi' nin bu açıklamasının gerçekte bağdaşmadığına dikkat çeker. Çünkü ona göre Müslümanlar “Hayır ve şer Allah'tandır.” cümlesi yerine “Hayırın da şerrin de takdiri Allah'tandır.” ifadesini kullanmaktadırlar. Burada şerrin takdiri, şerrin kendisi değildir. Aynı şekilde söz konusu ifade, düalistlere muhalefet kastıyla söylenmiş olsaydı bu durumda âlim

O'nun iradesi dışında yaratılmış hiç bir şey bulunmamaktadır. Eğer bunun aksi olsaydı âlemi meydana getirmede de O'nun ortağı olurdu. Hâlbuki Allah tüm bunlardan beridir. Mâtürîdî, şerri açıklarken yaratan ile yaratılan arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Aslında ona göre Allah'ın eylemlerini ilke olarak hayır veya şer şeklinde bir değerlendirmeye tabi tutmak doğru bir yaklaşım değildir. Zira Allah, bu özellikleri taşımayan kendi fiilleri ile mevsuftur. Bundan dolayı O'na hayırlı veya şerli sıfatların nispet edilmesi de doğru değildir. Bu isimlendirmeler ancak realite dünyasında bu eylemleri gerçekleştiren kişiler için kullanılabilir.³³¹

3.d. Tanrı Hakkında Cehalet ve Acziyetin Nefyi: Tem'anı Delili

İmam Mâtürîdî, düalist Tanrı tasavvurunu tem'anı delili üzerinden eleştiri konusu yapar. Bu bağlamda onun üzerinde durduğu husus, Tanrı hakkında cehaletin ve acziyetin söz konusu olamayacağıdır. Mâtürîdî'ye göre, düalistler, eğer iki Tanrı'dan her birinin diğerinden bir şeyi saklaması ve diğerinin bilmediği bir şeyi yapmaya gücü yetecek konumda olduğunu mümkün görmeleri durumunda tanrılardan her ikisinin veya birisinin cahil olduğunu kabul etmiş bulunmaktadırlar. Bunun aksi durumda ise, her iki ilaha da acziyet atfetmiş bulunurlar. Çünkü bilgisizlik ve acziyet Tanrı olmayı ortadan kaldıran özelliklerdir. Aynı şekilde tanrılardan biri bir şeyi gerçekleştirmek isterken diğeri buna engel olmak isteyebilir. Bu durumda da aralarında uyumsuzluk olur. Oysa tabiattaki düzen ve aheng düalistlerin aksine yaratıcının tek olduğunu kanıtlamaktadır.³³²

Düalistlerin, Nur ve Zulmet'in her ikisinin de yaratıcı ve kâdir olduğuna dair iddialarını da çelişkili bulan Mâtürîdî buna açıklık getirir: Her iki Tanrı'dan biri diğerinin eylemine engel olabilecek bilgi ve güce ya sahiptir veya değildir. Şayet Nur, bu bilgi ve güce sahip değilse o zaman onda cehalet ve acziyet bir araya gelmiş bulunmaktadır ki bu düalitenin ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Çünkü bu haliyle Nur, yaratıcı ve kâdir olma vasıflarından yoksun olmaktadır. Eğer Nur, gücü olduğu halde kötülük yapacağını bildiği Zulmet'e engel olmuyorsa bu takdirde kendisinde şer vasfı ortaya çıkmaktadır.³³³ Mâtürîdî, yaptığı açıklamalarla Maniheiztler'in iyiliğin kaynağı olarak kabul ettikleri Nur'un cehalet, acziyet ve şer gibi olumsuz sıfatlarla da nitelenebileceğini

ve hâkim olan Allah'a kötülük nispet edilmiş olcağından, yakışsız olurdu. Zira fiili kötü olan şerir, fiili ifsat olan da müfittir. Bk., Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 311; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 398.

³³¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 180; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 210-211.

³³² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 90; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 115.

³³³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 114-115; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 144.

göstererek onların bu konudaki iddialarının çelişkili ve geçersiz olduğuna dikkat çekmektedir.

Kur'an' da yer alan “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka Tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu...”³³⁴ ayeti ile “...O’nunla beraber hiçbir Tanrı da yoktur. Aksi takdirde her Tanrı kendi yarattığını sevk ve idare eder ve mutlaka onlardan biri diğerine galebe çalardı...”³³⁵ ayetleri, iki farklı Tanrı’nın varlığının çelişkili olduğunu ve kabul edilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktadır.³³⁶ Mâtürîdî’ye göre, bu ayetlerdeki mesajın muhatapları, Allah’ın ulûhiyetini inkâr edip putlara tapan müşrik Arap ve Mekke kâfirleri değil de, Allah’ın ulûhiyetine inanmakla beraber onun bir ortağa ihtiyacı olduğunu iddia eden Düalistler, Dehriyye ve Mecûsîler’dir. Çünkü bunlar hayrın yaratıcısı olan Tanrı’nın şerri yaratmadığına, şerrin yaratıcısı olanın da hayrı yaratmadığına inanmaktaydılar.³³⁷

Mâtürîdî, düalizmin tutarsızlığına ve akıl dışılığına temel teşkil eden yukarıdaki ayetlerden hareketle, tevhid savunusu yapar. Buna göre iki ilah tek asıldan olamaz. Çünkü krallar hakkında bilinen bir şey vardır ki o da krallardan biri sağlam bir bina yaptığında diğeri onu yıkmak ve bozmak ister. Kâinattaki düzen ve ahenk göstermektedir ki düalistlerin iddiasının aksine iki ilahın kaynağı aynı olamaz. Bir diğeri husus, eğer yerde ve gökte Allah dışında Tanrı’lar olsaydı, yaratılanlar hakkında onlardan birinin menfaati diğeri menfaatiyle çatışması söz konusudur. Zira bu Tanrı’lardan her biri kendi yarattıklarına menfaati ulaştırırken diğeri yarattıklarına ulaşmasını engellerdi. Son olarak eğer iki Tanrı olsaydı, onların yerde ve gökte yaptıkları düzenleme her yıl aynı şekilde olmazdı. Hâlbuki her yıl yerde ve gökte var olan ve devam eden düzen ve uyum bunun aksini göstermektedir. Bu da yaratan ve düzenleyenin bir ve tek olduğuna delildir.

³³⁴ Enbiya, 21/22.

³³⁵ Mü’minun, 23/91.

³³⁶ Gulât-ı Şîa fırkalarından Beyâniyye’nin kurucusu Beyan b. Sem’an et-Temîmî (ö. 119/737) Zuhurif sûresi 84. Ayeti “ O gökte de ilah olandır, yerde de ilah olandır...” iki ilahın varlığının ispatı konusunda delil olarak sunar. Ona göre bu ayette biri gökyüzünde diğeri yeryüzünde olan iki ilah bulunmaktadır. Ebu’s-Suûd Efendi (ö. 982/1574) bu ayeti En’am sûresinin 3. ayetiyle birlikte tefsir etmiştir. En’am 3’ta “hâlbuki O göklerde de Allah’tır, yerde de...” her iki ayette de o (هو) zamirinden kastedilenin yerde ve göklerde gerçek mabudun Allah olduğu ve her ikisinde de düzenleyen ve mâlik olanın Allah olup O’nunla beraber hiçbir varlığın olmadığını ifade eder. Bk., Musa Muhammed Yusuf, “Seneviyye” md., *Dâiretü’l-Maârifü’l-İslâmiyye*, edt., Ahmed Şentenavi ve diğerleri, Merkezü’s-Şârikati li’l-Ebdâ’i’l-Fikriyyi, Kahire, 1988, c. VIII, s. 2587.

³³⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, tah., Mecdî Bâsellûm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 2005, c. VII, s. 489.

Eğer aksine birden fazla Tanrı olsaydı emirler farklı olacağından yerde ve gökte her yıl aynı kanunlar cereyan etmezdi.³³⁸ Başka bir ifadeyle evrendeki düzen ve sistemin istikrarı ve devamı tek bir otoriteyi kaçınılmaz kılmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin düalist inanca karşı yaratıcının birliğini ortaya koyarken kevnî ayetlerden de akli deliller getirdiğini görmekteyiz. Bu bağlamda Kur'an'ın “*Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.*”³³⁹ şeklindeki ayetini yorumlayan Mâtürîdî, yeryüzü ile gökyüzündeki işleyiş kulların menfaati açısından dikkat çekmiştir. Yeryüzü ile gökyüzü arasındaki mesafenin uzaklığına rağmen gökyüzünün sağlayacağı menfaatler yeryüzüne bağlı kılınmıştır. Dolayısıyla birinin yaratılmışlara sunacağı menfaatin diğeri olmadan gerçekleşmesi söz konusu değildir. Örneğin Allah, yeryüzünde yolu bulmayı yıldızlarla mümkün kıldı. Üzüm ve meyveleri güneş ve ay ile olgunlaştırdı. Yine yağmur sayesinde ölü toprağı dirilterek, insanların yemesini içmesini ve elbise edinmesini sağlayacak bitkileri çıkardı. Dolayısıyla göklerin ve yerin her ikisinin de menfaatinin bir diğeriyle bağlı ve ilişkili olması, ikisinin de yaratıcısının tek olduğuna delildir. Çünkü eğer iki ilah olsaydı biri bağlantıyı kestiğinde diğeri bağlar. Yine diğeri bağladığında öteki keserdi. Mevcut durumda göklerin ve yerin menfaati birbiriyle bağlantılı şekilde devam ediyorsa bu durum, iki değil de tek ilahın eylemi olduğunun kanıtıdır.³⁴⁰

Mâtürîdî, âlemdeki süregelen düzen ve intizamın da düalistlerin iddialarının aksine yaratıcının tek olduğuna delil olduğunu vurgular. Ona göre konuyla ilgili “*Allah, geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar. Güneşi ve Ay'ı da koyduğu kanunlara boyun eğdirmiştir...*”³⁴¹ şeklindeki ayet, iki Tanrı'lı inancının tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Mâtürîdî, ayette geçen “*geceyi gündüzün içine sokar, gündüzü de gecenin içine sokar.*” ifadesinde iki inceliğin bulunduğu dikkat çekmektedir. Birincisi gece ve gündüzden birinin tüm izlerinin ortadan kalkması diğeri gelmesine sebep teşkil etmesidir. Diğeri ise birinin izlerindeki artmanın diğeri azalmaya neden olması, birinin saatlerinin diğeri saatlerine katılmasıdır. Mâtürîdî'ye göre bu durum, aydınlığı

³³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. VII., s. 336, 489.

³³⁹ Bakara, 2/164.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. I, s. 610.

³⁴¹ Fâtır, 35/13.

yaratanın Nur, karanlığı yaratanının da Zulmet olduğunu savunan düalist söylemi çürütmektedir. Şayet düalistlerin dediği gibi karanlık ve aydınlık arasında böyle bir çatışma olmuş olsaydı, bu ikisinden her biri başka bir ilahın fiili olarak öne çıkıp diğerini yerinden etmiş olurdu. Dolayısıyla Nur ve Zulmet arasında düşmanlar arasında olan galip olma ve boyun eğdirme gibi bir ilişki kaçınılmaz olurdu. Bu durumda, düşmanına bir kere mağlup olan bir daha kendine gelerek fonksiyonunu icra edemez ve helak olup giderdi. Ancak gece ve gündüz arasında böyle bir galibiyet-mağlubiyet ilişkisinin bulunmadığına dikkat çeken Mâtürîdî, bunlardan her birinin kendisi için tayin edilen vakit geldiğinde görevini yerine getirdiğini dolayısıyla tüm bunların tek bir yaratıcının kontrolüyle mümkün olduğunu söyler.³⁴²

3.e. Tanrısal Tözlere Duyu ve Cins İsnadının İmkânsızlığı

İmam Mâtürîdî, düalistlerin, Nur ve Zulmet'tin beş cinsi (siyah, beyaz, sarı, yeşil ve kırmızı renkler) bulunduğuna dair iddialarının tutarsız olduğuna dikkat çeker. Ona göre düalistler Nur ve Zulmet'in bütün parçalarını bilmemektedirler. O halde bu iki unsurda, sözünü ettikleri beş cins dışında fazladan bir şeyin bulunmadığını bilmeleri mümkün değildir. Ancak düalistler, duyulur âlemi, duyulmayana istidlâl (şâhidin gâibe kıyası) yöntemini delil olarak ileri sürebilirler. Bu durumda Mâtürîdî, düalistlerin Nur ve Zulmet'in ayrışma ve sonsuz olduklarına dair inançlarının temelden çökmüş olacağını belirtir. Çünkü onların bu özellikleri duyulur âlemde gözlemlenmiş şeyler değildir. Mâtürîdî, düalistlerin, bu bilgiyi bir peygamber aracılığıyla edindikleri ihtimali üzerinde de durur. Ancak bu durumda işi gücü kötülük yapmak ve iyiliği engellemek olan Zulmet'in, Nur parçalarından oluşan bir peygambere, bu beş cinsin dışındaki faktörleri gizlemesi ve haber vermemesi gayet mümkündür. Bundan dolayı düalistler, bu beş cins dışında kalan faktörler hakkında bir bilgiye sahip olamayacaklardır. Her iki durumda da düalistlerin, beş cins hakkındaki inançlarını rasyonel bir temeli bulunmadığı anlaşılmaktadır.³⁴³

Mâtürîdî, Nur ve Zulmet'in beş duyusunun algıladığı şeylerin aynı olmasını da bu ikisinin ontolojik özellikleri bakımından çelişkili bulur. Zira Zulmet'e ait duyular Nur'a ait beş duyusunun algıladığı şeyleri idrak ettiğini iddia etmek mevcut düzen ve intizamları

³⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c. VIII, s. 478. Ayrıca Düzgün, Şaban Ali, "Mâtürîdî'nin Kur'an Yorum Yöntemi", *KADER*, c. X, sayı,1, , 2012, s. 10.

³⁴³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 162-163; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 202-203.

çelişmektedir. Evrendeki her şey, yerli yerinde durduğuna göre düalistlerin Zulmet'in duyularına ait idraki kötü, Nur'a ait olanları ise iyi olarak nitelendirmeleri anlamsızdır.³⁴⁴

E. Deysâniyye'nin Tanrı Anlayışı

Deysâniyye'nin görüşlerinin çoğunluğu Manihesitlerle aynı olmakla birlikte³⁴⁵ İbni Deysân'ın ortaya koyduğu görüşler, gnostik bir fırka olan Valentinian³⁴⁶ ile âlemin oluşumunu Nur ve Zulmet ile bunların birbirine karışmasını sağlayan üçüncü bir aslın olduğunu kabul eden ilk Hristiyan heretik hareketlerden olan Markiyon'a muhalif bir yapı arz eder.³⁴⁷ Ebû Reyhân el-Bîrûnî (ö. 440/1048), Deysâniyye'nin Merkûniyye gibi Hristiyanlık ile Mecûsîlik arasında bir inanç olduğundan bahseder. Bîrûnî, İbni Deysân'ın bir taraftan Zerdüş'tün sözünü diğer taraftan da İsa'nın sözünü alarak bunları birleştirdiğini ve yeni bir öğreti meydana getirdiğini, adeta yeni bir İncil ortaya koyarak bunu Mesih'e nisbet ettiğini ve onun dışındakileri yalanladığını ileri sürer.³⁴⁸

Ebu'l Mu'în en-Nesefî, düalist inanca sahip olmakla beraber Maniheizm ile Deysâniyye arasında görüş ayrılıklarının olduğunu belirtir. Onun verdiği bilgilere göre

³⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 162-163; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 202-203.

³⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 163.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 203.; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 16.; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 574. Senevî ekollerle ilgili tartışmalarda kelimcilerin, Deysâniyye'nin görüşlerini Maniheizm'le kıyaslamaları tarihsel açıdan problemli görülmüştür. İbni Deysân'ın, Mani'den önce yaşamış bir şahsiyet olduğu ifade edilmektedir. Klasik kelam kitaplarında kelimcilerin Deysâniyye'yi, Maniheizm'den sonra ele alarak onunla kıyaslamalarının soruna tarihsel olarak değil de pratik açıdan yaklaşmış olmalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira İslâm'ın yayıldığı coğrafyada Mani inancının yaşayan bir olgu ve tehdit olarak Deysâniyye'den daha etkili olduğu savunulmaktadır. Bk., Hilmi Demir, *Mit Kozmos ve Akıl*, Sarkaç Yay, Ank, 2011, s. 158. Bu yorum ilk bakışta mantıklı durmakla birlikte İbni Hazm'ın konuyla ilgili aktardığı bilgi akla daha yakın görünmektedir. Zira İbni Hazm kelimcilerin İbni Deysân'a, Mâni'nin öğrencisi dediklerini ancak bunun hatalı olduğunu söyler. Çünkü İbni Deysân, Mâni'den daha eskidir. İbni Hazm buna delili olarak Mâni'nin, kitaplarında İbni Deysân'ı zikrettiği ve onu eleştirdiği bilgisine yer verir. Bk., İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 37.

³⁴⁶ Miladi ikinci yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkan Gnostik fırkalardan biridir. Kurucusu olan Valentinus (d. 100– ö. 160/180), Markiyon'dan sonra kilisenin en büyük düşmanı kabul edilmiştir. Valentinus ve takipçileri kendilerini Hristiyan toplumunun bir parçası olarak görüyorlardı. Bu gnostik ekolün, Yunan, Doğu ve Hristiyan fikirlerinin karışımından meydana geldiği ileri sürülmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk., Sean, *The Gnostics*, s. 47-51. Henry Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, , Little, Brown And Company, Boston, 1911, s. 999-1004.

³⁴⁷ Öz, "Deysâniyye", *DİA.*, c. VIII, İst., 1994, 271.

³⁴⁸ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye*, s. 207.

Maniheistler, Nur ve Zulmet 'in her birinin beş cinsi olduğunu savunurken Deysâniler için Nur da Zulmet de tek bir cinstir. Maniheistlere göre Nur ve Zulmet'in her ikisi de canlı, irade sahibi ve dilediği eylemi gerçekleştirirler. Oysa Deysâniler Nuru, canlı ve eylemlerini kendi tercihiyle yapan, Zulmet'i ise ölü ve eylemleri olan şerleri doğası gereği yapan bir varlık olarak telakki ederler.³⁴⁹

1. Canlı Nur ve Cansız Zulmet

Düalist inanca sahip olan Deysâniyye mensuplarına göre Nur ve Zulmet olmak üzere iki asıl bulunmaktadır.³⁵⁰ Deysâniyye, Nur ve Zulmet'in her ikisinin de kadim olduğunu iddia etmişlerdir. Buna delil olarak da bir şeyin kadim olması ancak kendisinden önce başka bir şey bulunduğu muhal olur. Ancak Nur ve Zulmet için böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü o ikisinden önce başka bir varlık yoktur. Dolayısıyla ikisi de kadimdirler.³⁵¹ Nur canlı, her şeye kadir, algılayan, hisseden, bilen, hareket ve eylemini idrak eden bir varlık iken, Zulmet, bunun tam aksine, cansız (ölü), kör, cahil, histen yoksun ve hareketsizdir. Nur, hayrı kendi kastı ve iradesiyle gerçekleştirirken Zulmet, şerri kendi doğası gereği yapar.³⁵² Dolayısıyla hayırlı, yararlı, iyi ve güzel olan ne varsa hepsi de hayatın ve hareketin kaynağı olan Nur'dan, zararlı, kötü, pis ve çirkin olan şeyler de Zulmet'ten meydana gelmektedir.³⁵³

Nur'u, bilen, gören, işiten, canlı ve hareket eden; tüm güzel sıfatlara sahip bir varlık olarak tasavvur eden Deysânîler, onun zıddı olan Zulmet'in aralarındaki tezatlıktan dolayı, sayılan bu sıfatlarla mevsuf olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir.³⁵⁴ Buna rağmen Deysânilerden bazıları, Zulmet'in Nur'un aslı olduğunu ileri sürmüşlerdir.³⁵⁵ Algılayan ve gören Nur'un işitmesi, onun görmesidir. Görmesi, onun tatmasıdır, tatması

³⁴⁹ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 133-134.

³⁵⁰ Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbu'l-Heyavân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, c. V, s. 24.

³⁵¹ Neşvân, İbni Said el-Hîmyerî, *el-Hûrû'l-în*, thk., Kemal Mustafa, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1948, s. 141.

³⁵² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 338. Ayrıca bk., İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412.; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 16.; Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 66-67.; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 574. Deysânîler, Nur'un canlı olmasına, güneşin yer değiştirmesi ve hareket etmesini; Zulmet'in ölü olmasına da ayın mevcut durumunu korumasını delil olarak gösterirler. Bk., Neşvân, *el-Hûrû'l-în*, s. 141.

³⁵³ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 296-297.

³⁵⁴ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 532.

³⁵⁵ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412.

da onun koklamasıdır.³⁵⁶Nur'un duyuları aslında tek bir şey olup aralarında bir fark yoktur, idrakin farklı olması aslında terkinin (Zulmet ile gerçekleşen karışımın) farklı olması sebebiyledir, yoksa bunlar farklı şeyler olduğu için değildir. Zulmet'in görme, duyma ve tatma duyuları için de aynı şeyler söylenir.³⁵⁷

Râzî, düalistlerin Nur'un kendi zatıyla diri, âlim, kâdir, işiten, gören ve hareket eden olduğu hususunda ittifak ettiklerini ancak kuvveti aynı olan bu idraklerin farklı algılanışında görüş ayrılığına düştükleri bilgisini aktarır. Diğer senevî ekollerden farklı olarak Deysânîyye mensuplarına göre bu beş idrakin kuvveti tek bir kuvvettir. İdraklerin farklı olmasının sebebi, duyuların ve organların farklı olması nedeniyledir.³⁵⁸ Şu halde Nur'un sahip olduğu idraklerin temelde tek bir kuvvet olmakla beraber farklı algılanışının nedeni konusunda iki farklı görüş olduğunu görmekteyiz: Birincisi, Nur ve Zulmet'in karışımından kaynaklanmaktadır ki farklı oranlardaki karışım, idrakin de farklı olması sonucunu doğurmaktadır. İkincisi ise bu idrakleri algılayan duyuların ve organların farklılığı nedeniyledir.

Deysânîler, Nur'un tamamen beyaz, Zulmet'in de tamamen siyah oluşunu iddia etmişlerdir.³⁵⁹ Renklerin farklı oluş nedeni ise sarı ve yeşilin karışımlarından kaynaklanır. Zira bu iki rengin farklı karışımlarından diğer renkler meydana gelmiştir. Arazları inkâr eden Deysânîlere göre renk tattır,³⁶⁰ o da kokudur. Nur onu renk olarak görür, çünkü Zulmet ona bir çeşit karışım olarak karışmıştır.³⁶¹ Deysânîler tarafından Nur ve Zulmet'e atfedilen duyular bu ikisinin karışımıyla oluşan terkipten meydana geldiğinden, karışımın mahiyeti ve nasıllığı önem arz etmektedir. Zira bu konuda da Deysânîyye mensupları arasında farklı görüşlerin bulunduğunu görmekteyiz.

2. Nur'un Zulmet ile Karışımı ve Ondan Kurtuluşu

Düalist grupların temel iddialarından biri olan tanrısal tözlerin karışımı ve birbirinden ayrılması konusunda Deysânîler, birbirinden farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Onlardan bir kısmı, Nur'un Zulmet'e kendi isteğiyle, onu düzeltmek için

³⁵⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 338.

³⁵⁷ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 17.

³⁵⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 532.

³⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 163; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 203.; Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 338.

³⁶⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 338.

³⁶¹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 17.

karıştığını iddia etmişlerdir.³⁶² Çünkü Nur, Zulmet ile kendisinin en alt düzeyinde, karşılaştığında onun sertliğini hissetmiş ve onu yumuşatmak için karışmıştır.³⁶³ Nur'un buradaki amacı; Zulmet'in bozuk yönlerini çıkartarak onu kendi âlemine uygun hale getirmektir. Nur bunu gerçekleştirirken kendi iradesi dışında zorunlu olarak bir takım adaletsiz ve kötü davranışlarda bulunabilmektedir. Ancak onlara göre Nur, kendi âleminde olsaydı böyle bir davranışta bulunmaz ancak güzel ve hayırlı olan şeyler yapardı. Dolayısıyla burada zorunlu ve ihtiyari fiilleri ayırmak gerektiğine dikkat çekerler.³⁶⁴

Bir kısım Deysâniler'e göre Zulmet, Nur'un aşağı tarafından bir yolunu bulup ona yaklaşmış, Zulmet'ten rahatsızlık duyan Nur onu kendisinden uzaklaştırmak ve ondan kurtulmak için çaba sarf etmiş, fakat ona bulaşıp kalmıştır. Bu durum çamura saplanan bir insanın kurtulmaya uğraştıkça daha çok batmasına benzer. Dolayısıyla Nur'un Zulmet'ten kurtulup kendi âleminde tek başına olabilmesi için belli bir zamana ihtiyacı vardır.³⁶⁵

Bazı Deysâniler, Nur'un Zulmet'e girdiğini, Zulmet'in de onu katı ve sert bir şekilde karşıladığını, bundan rahatsız olan Nur'un, Zulmet'i parçalayıp incelterek, ondan kurtulmak istediğini iddia etmişlerdir. Onlara göre bu onların cinslerinin farklı oluşundan değildir. Onlar Nur ve Zulmeti demirden yapılmış bir testereye benzetirler. Cinsi demir olan testerenin sapı yumuşak, dişleri ise serttir. Burada yumuşaklık Nur'u sertlik ise Zulmet'i temsil etmektedir. İkisi de aslında tek bir cinstir. Nur, Zulmet'in sert aralıklarına girebilmek için kendini yumuşatarak inceltmiştir. Deysâniler'in buradan çıkardıkları sonuç; “kemâle ulaşmak, ancak yumuşaklık ve sertliğin bulunmasıyla mümkündür.”³⁶⁶

F. Kelamda Düalist/ Deysâniyye Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezile'nin Deysânî İddialara Karşı Argümanları

Deysâniyye mensuplarına göre Nur, eylemlerini hikmete binaen kendi cevheri ve doğası gereği yapmaktadır. Zulmet'in sertliği-kabalığı, cevheri ve tabiatı gereği Nur'a eziyet vermektedir. Nazzâm'a göre hikmet fiili, Nur'un cevheri ve tabiatından

³⁶² İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412.

³⁶³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 163.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 203.

³⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 297.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 163.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 204.; İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 297.

³⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 297.

kaynaklanıyorsa ve Zulmet ile karıştığında ondan eziyet görmesinde bir hikmet var ise, o takdirde, Nur'un hala Zulmet ile karışık olması kaçınılmazdır. Zira bir şeyin tabiatından olanın ondan ayrı olması düşünülemez.³⁶⁷

1.a. Karışık Tanrısal Tözlerin Enkarnasyonu Sorunu

Mu'tezlî kelamcı Melâhimî, Deysâniyye mensuplarının Tanrı inancını eleştirmeden önce, onların Nur ve Zulmet'in kaşımı hususunda aralarındaki görüş ayrılıklarına değinir. Deysâniler, Nur'un hikmet sahibi olduğunda hemfikirdirler. Bilgili olan Nur, zararlı olan Zulmet'i kendisinden uzaklaştırmak için bilgisini kullanır. Ancak kendisinden Zulmet'in ezalarını defederken, hoş olmayan ihtimallerin oluşması da söz konusudur. Zira Nur ve Zulmet karşılıklı temas ve etkileşim içindedirler. Deysâniler'den bazıları Nur'un Zulmet'in kabalığını ve sertliğini yumuşatmak için Zulmet'e girdiğini iddia etmiştir. Onlara göre hikmet, Nur'un Zulmet'i yumuşatmak üzere ona en kolay yoldan nasıl girilebileceğini bilmek demektir. Çünkü cinslerindeki farklılıktan dolayı ikisi birbiriyle karşılaşmadan önce, Zulmet testerenin dişleri gibi sert, Nur ise onu oluşturan metal levhası gibi yumuşaktı. İşte Nur, Zulmet'i yumuşatmak için onun içine girer ve onun son sınırı olan başlangıçta girdiği ve onu yumuşattığı yere kadar çalışmaya devam eder. Neticede Nur, Zulmet'ten çıktığında, arkasındakini yumuşak bir hale getirmiştir.

Bu yöntem, başlangıçta onun sertliğiyle direkt olarak karşılaşmasına göre Nur'un işini kolaylaştırmış ve bu sayede Zulmet'e girip çıkan Nur, onu yumuşatmış ve sertliğini ortadan kaldırmıştır. Nur'un eylemi, bir bakıma vahşi ve yırtıcı bir hayvanla karşılaşan insanın kendini ondan korumasına da benzetilebilir. Burada esas hikmet, kendini hayvanın dişlerine ve pençelerine atmak değil, hayvanı uysal bir hale getirerek ondan gelebilecek zararı en aza indirmektir. Ancak bu görüş diğer Deysâniyye mensuplarınca kabul edilmemiştir. Zira olumsuzluklarını bildiği halde Nur'un kendisini her yönden kuşatan Zulmet'in zararlarını defetmek istemesi bir hikmet değildir. Aslında burada Zulmet'ten gelebilecek zararların daha da artması söz konusudur. Bu durum yanında leş olan ve leşin verdiği kokudan rahatsız olan kişinin durumuna benzemektedir. Burada hikmet leşin verdiği ezadan kurtulmak için onun içine girmek değil de ezanın geldiği

³⁶⁷ Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 86. Nazzâm, Allah'ın adli, tabiatı gereği ve zorunlu olarak yapmadığını savunmuştur. Nazzâm'a göre Allah, adli kendi tercihi ve eylemi olarak gerçekleştirir. Tercih sahibi olmak ise dilediğini yapmak, dilediğini de yapmamak demektir. Yine muhtar olanın, fillerinden önce olması gerekir. Hayyât, Nazzâm'ın görüşüyle Deysâniler'in düşünceleri arasındaki farkın da bu olduğunu belirtir. Bk., Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 86.

yönden onu defetmeye çalışmaktır.³⁶⁸ Dolayısıyla Nur'un, Zulmet'in kabalığını ve sertliğini bertaraf etmek üzere onun içine girmesi bazı Deysâniler tarafından bir hikmet olarak değerlendirilmemektedir. Bilakis kötülüğün içine girmek kendisine de kötülüğün bulaşma risklerini üstlenmek anlamına gelmektedir.

Melâhimî eleştirilerini, Nur ve Zulmet'in karışma nedenleri konusunda farklı görüşler ileri süren Deysâniler'in tümüne yöneltir. Bu eleştiriler, daha ziyade Nur ve Zulmet'in sıfatları ve karışım/enkarnasyon konusundadır. Melâhimî, eleştirilerinde Deysânilere öncelikle Nur ve Zulmet'in birbirine zıt iki kadim olması ve bundan dolayı sıfatlarının da farklı olması gerekiyorsa hâlihazırda taşıdıkları niteliklerini kaybetmelerinin nasıl mümkün olduğunu sorar. Zira kadim bir yaratıcının, sahip olduğu sıfatının değişmemesi gerekir. Melâhimî, Deysânîlerin, Zulmet'in önceden sert iken daha sonra yumuşadığı yönündeki düşüncelerini tutarsız ve akıl dışı bulmaktadır. Ona göre birbirine karışan Nur ve Zulmet'in testere örneğinde olduğu gibi tek bir cins olduğunu söylemek tutarlı olmaktan uzaktır. Nur'un irade ve kudretini de eleştiren Melâhimî, Zulmet'ten eziyet ve sıkıntı görmeye devam eden Nur'un bu eziyeti ortadan kaldırmaya neden gayret etmediğini sorar. Diğer bir önemli soru da kaba ve sert olan Zulmet'in yumuşaması mümkün ise yumuşak özellikteki Nur'un sertleşmesi neden mümkün olmasın? Testere levhasındaki gibi Nur'un etkisiyle Zulmet'te bulunan bazı yumuşaklıklarda hayır bulunuyorsa Zulmet'in zararlarını yüklenen Nur'da da bazı şerhlerin olması kaçınılmazdır. Bu da Nur ve Zulmet'in kadim özellikleriyle taban tabana zıt bir durumdur. Tüm bunlardan hareketle Melâhimî, Deysâniyye mensuplarının bu görüşleriyle, Tanrı hakkında izah edilmesi mümkün olmayan akıl dışı bir sapıklık içinde olduklarını belirtir.³⁶⁹

1.b. Karşıt Tanrısal Tözlerin Kendi Eylemleriyle Çelişmesi

Deysâniyye'nin ortaya koyduğu düalist tasavvuru pek çok açıdan problemli gören Kâdî Abdülcebâr, Zulmet'in ontolojik varlığına dikkat çekerek, kötülüğün faili olan Zulmet'in, kâdir olması gerektiğini söyler. Zulmet'in kâdir olması onun canlı olmasını gerektirmektedir. Bu durumda Deysâniler'in, Zulmet'i hem cansız hem de şerrin faili kabul etmeleri onların inançlarındaki çelişkiyi ortaya koymaktadır.³⁷⁰

³⁶⁸ Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed fî*, s. 585-586.

³⁶⁹ Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 586.

³⁷⁰ Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 286.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 460.

Deysâniyye mensupları, hayır ve şer arasındaki fark nedeniyle iki failin kabul edilmesi gerektiğini, şerri yaratanın, hayrı yaratandan bir sıfatla ayrılması durumunda, şerrin ve hayrın kimden meydana geldiğinin belli olacağını ileri sürerler.³⁷¹

Kâdî Abdülcebbâr kurduğu önermeyle, yukarıda Zulmet'in ölü olma vasfını belirleyici bir özellik olarak öne süren Deysâniyye'nin kendi içindeki tutarsızlığına dikkat çeker. Buna göre, hayır ya da şer eylemi yapan failin hakkı kâdir olmasıdır. Kâdir olanın da diri olması, diri olanın da idrak sahibi olması kaçınılmazdır. Bu durumda Zulmet fail ise Nur gibi diri olması gerekmektedir. Şayet bu olmazsa onun kudretinin bulunduğu ve eylem gerçekleştirebileceğine dair bir iddiada bulunmak doğru değildir.³⁷²

Deysâniyye mensuplarının Zulmet'i, Nur ile eşit seviyede kılmamak için onun niteliklerini Zulmet'e vermekten kaçınmaları da Kâdî Abdülcebbâr'a göre problemli bir yaklaşımdır. Zira bu durumda onların; Zulmet'in kadim, mevcut ve fail olmadığını, Nur'un da ölü olduğunu kabul etmeleri gerekmektedir. Oysa Zulmet'in mevcut olup Nur gibi kadim olması ve şer de olsa fail konumunda bulunması onu Nur ile denk kılmaktan başka bir şey değildir.³⁷³ Yine Nur ve Zulmet arasında bir ayrım oluşturmak için hayrın Nur'a izafe edilip ölümün de Nur dışında Zulmet'e tahsis edilmesini doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbâr, hayır ve şerrin farklı olmayıp her ikisi için iki fail olmasına gerek olmadığını söyler.³⁷⁴ Çünkü düalistler, hayrı yaratan bir ilahın şerri yaratmasını caiz bulmadıklarından şerrin yaratıcısı ikinci bir ilah olarak Zulmet'i kabul etmişlerdir.

Deysâniyye'nin görüşlerindeki bir diğer çelişki Zulmet'i vücut ve kıdem sıfatlılarıyla nitelendirmeleridir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre vücut ve kıdem sıfatları hayy sıfatı gibi bir medh sıfatıdır. Onların deliline göre Nur, tüm övülen sıfatlarla nitelenirken Zulmet'in vücut ve kıdem gibi sıfatlarla nitelenmeyip eksik sıfatlarla vasıflanması gerekmektedir. Çünkü onlar Zulmet, şerir olduğundan onu zemmetmek ve Nur'dan ayrı tutmak için ölü olarak nitelemişler ancak mevcut ve kadim olduğuna inanmışlardı. Oysa mevcut ve kadim olan

³⁷¹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 65. Aslında Zulmet'in cansız olarak vasıflanması da bununla ilişkilidir. Şerir olduğundan dolayı yerilmeyi hak eden Zulmet, şayet diri olarak vasıflarınca bu durumda övülen bir sıfatla nitelendirilmiş olacaktır ki bunu bertaraf etmek üzere Deysâniler, onun ölü olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yine Nur için de aynı durum söz konusudur; diri olan Nur, hayrın faili olarak övülmeyi hak etmektedir. Bu nedenle de onu diri olarak vasıflandırır. Yine Zulmet'in hayat sıfatıyla nitelenmesi onda ilim ve idrak gibi özelliklerin de bulunduğu dolayısıyla ilim noktasında Nur'la eşit konumda kabul edilmesi anlamına geleceğinden onun ölü olması gerekmektedir. Oysa Nur, Zulmet'in karşısı ve zıddıdır. Bu sebeple diri olma hususunda onunla ortaklık yapmaması gerekir. Bk., Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 65.

³⁷² Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 65.

³⁷³ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 66.

³⁷⁴ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 66.

Nur'un zıddı olması için Zulmet'in madum ve muhdes olması gerekir. Nur'un aksine hislerinin olmayıp kendi zatıyla kaim ve sonsuz olması gerekir.³⁷⁵

Kâdî Abdülcebbâr, Deysâniyye'nin "ölüm, noksan bir sıfattır, onun için Zulmet'e verdik" sözlerini doğru bulmaz. Zira ölüm, menfaatlerin elden gitmesine neden olduğu gibi zararların da yok olmasına yol açabilir. Çünkü iyi davranışta bulunan bir insanın ölmesi çevresindekilere vereceği faydanın ortadan kalkmasına neden olduğundan hayır olmazken; zalim ve kötü karakterli birinin ölmesi çevresine vereceği şerri yok ettiğinden hayır kabul edilecektir.³⁷⁶ Şu halde ölüm hayır ve şer iki sonuca da sebep olabilmektedir. Bu durumda Kâdî Abdülcebbâr, onlara şunu sorar: "Ölümün noksan sıfatı olması medh sıfatı olmasından niçin daha evla olsun ki?" Nur'un hayy olarak vasıflanması da Kâdî Abdülcebbâr'a göre doğru değildir. Çünkü hayy sıfatı da faydayla birlikte zararların meydana gelmesine neden olabilir ki bu durumda onun noksan bir sıfat olması övülen bir sıfat olmasından daha evladır. Şayet onlar mutlu eden Nur'un zıddına zarar verici olarak Zulmet'in canlı olduğunu söyleseydiler daha mantıklı olurdu.

Deysânilerin, ilim ve idrak sıfatlarını Nur ile mütesâvi kılmamak için Zulmet'e verilmemelerini de eleştiren Kâdî Abdülcebbâr, "Zulmet'in vücud, kıdem ve fiil vasıflarında Nur'a denk olduğu gibi ilim ve idrak sıfatlarına haiz olup Nur ile eşit olduğunu söyleyen birine onların söyleyecek sözlerinin ve delillerinin bulunmadığını belirtir.³⁷⁷

2. Eş'ârî Argümanlar

Bâkillânî, Deysânilerin, bir yandan Zulmet'in kendi zatı gereği kötülüğü işlediğini iddia etmeleri, diğer yandan onun cansız olduğunu ifade etmelerini çelişkili görür. Öte yandan cansız olan bir varlığın kadim olarak kabul edilmesini de akıl dışı bulur.³⁷⁸

Bâkillânî, Deysâniyye mensuplarının Nur ve Zulmet'in ontolojik vasıfları ile eylemleri konusunda çelişkili bir inanca sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Gerçekten de ilah özelliği taşımasa bile bir varlığın kendi vafına muhalif bir eylemde bulunması imkân dâhilinde değildir. Zira burada görüldüğü üzere Deysâniyye, Zulmet'in hem cansız olduğunu hem de kendi tabiatı gereği eylemde bulunduğunu iddia etmektedir. Ancak bilinen bir gerçektir ki cansız olan bir varlık kudret sıfatına haiz olamayacağından ondan herhangi bir eylemi yapmasını beklemek veya iddia etmek aklın kabul edebileceği bir şey değildir.

³⁷⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 66-67.

³⁷⁶ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 66.

³⁷⁷ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 66.

³⁷⁸ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 85.

2.a. Nizam/Düzen Delili

Evrende cari olan nizam ve düzene vurgu yapan Bâkillânî, söz konusu sistemin tek bir Tanrı'yı zorunlu kıldığını belirtmektedir. Kelam'da, Nizam ve düzen delili olarak da bilinen bu argümanın gerçek muhatabının düalistler olduğunu vurgular. Kur'an'ın tevhid konusunu içeren ayetlerine³⁷⁹ referansta bulunan Bâkillânî'ye göre, yerde ve gökteki işlerin, güneş ve ayın hareketlerinin standart bir şekilde devam etmesi tek bir yaratıcıyı kabul etmeyi gerekli kılmaktadır. Bâkillânî, nizam/düzen delili konusunda düalistlerin tanrısal tözlerin ihtilafının mümkün olacağı yönündeki iddialarını tanrısallık açısından tutarlı bulmaz. Bâkillânî'ye göre iki ilahın çatışması halinde, iki ilahtan biri diğerinin istemediği bir şeyi isteyebilir ki bu durumda biri âmir diğeri de memur olur. Şu halde emreden gerçekte ilah o olurken, memur olan ilah olamaz. İkinci olarak iki ilahtan her biri diğerinin isteği dışında bir şeyi istemeye güç yetiremez. Bunun olması her ikisinin de acziyetine delildir. Çünkü iki ilahtan her birinin iradesi ancak diğerinin iradesiyle birlikte gerçekleşmektedir. Bu da iki ilahın olamayacağının sabit olup ilahın ancak ve ancak bir olduğunu ispat etmektedir.³⁸⁰

2.b. Tanrı'nın Basitliği

Cüveynî öncelikle "Vâhid" kavramının usulcüler tarafından "parçalara ayrılmayan, bölünemeyen şey" anlamına geldiği bilgisini aktarır. Ona göre Allah'a "Vâhid" isminin verilmesinin nedeni de O'nun dengi ve benzeri bir varlığın olmamasıdır. Aslında Vahdâniyyet inancının hakikati de bunu gerektirmektedir. Allah'ın müellef (mürekkep) olmadığına dair ortaya konulan delilin amacı, O'nun birliğini ispat içindir. Zira Allah'ın mürekkep olduğunun kabul edilmesi, O'nu oluşturan parçalardan her birinin kendi başına âlim, canlı, kâdir olması demektir ki bu da açıkça iki ilahın varlığını kabul etmektir. Yine İlah olan varlığın iki bölümden meydana geldiği ve bunlardan birinin ilim, kudret ve hayat sahibi olduğu kabul edilirse ilah olan o olacaktır ki bu da onun ilahlık özellikleriyle vasıflanmaksızın kadim olması demektir.³⁸¹

³⁷⁹ "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka Tanrılar olsaydı, kesinlikle (yer ve göğün) her ikisinin de düzeni bozulurdu..." Enbiya, 21/ 22.; "...Allah, ancak bir tek ilâhtır..." Nisâ, 4/171.; "De ki: Eğer onların iddia ettiği gibi, Allah'la beraber (başka) ilâhlar olsaydı, o zaman o ilâhlar da Arş'in sahibine ulaşmak için elbette bir yol ararlardı." İsra, 17/42.

³⁸⁰ Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 32-33.

³⁸¹ Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh, *Kitabu'l-İrşad*, thk., Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmümin Abülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1950, s. 52.

Cüveynî, Tanrı'nın basitliği prensibinden hareketle düalist tasavvuru reddetmektedir. Bölünebilen veya birleşebilen bir varlığın, tanrısallıkla bağdaşmadığını vurgulamaktadır.

2.c. Bir Tür Şirk Olarak Düalizm

Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) İslam'ın tevhid ilkesine putperestlerden daha çok düalistlerin karşı çıktığını düşünmektedir. Çünkü ona göre putperestler, iki ilahı savunmadıkları gibi putları ilahlık sıfatlarıyla da vasıflandırmazlar. Onları ilahlar olarak isimlendirmelerinin nedeni, putların peygamberleri, zahit kişileri, melekleri veya yıldızları temsil etmeleri nedeniyledir. Putları övmek üzere yaptıkları ibadetler de aslında gerçek ilaha ulaşmada aracı varlıklardan başka bir şey değildir. Ancak düalistlerin durumu putperestlerden farklıdır. Çünkü onlar âlemde pek çok iyilik ve kötülüğün olduğunu ve tüm bunları tek olan bir varlığın zorunlu olarak gerçekleştiremeyeceğini dolayısıyla hem kötülük hem de iyilik için iki ayrı Tanrı'nın olması gerektiğini savunmuşlardır. Onlara göre Nur iyiliklerin, Zulmet de kötülüklerin failidir. Cürcânî'ye göre araz olan Nur ve Zulmet'in fail olarak kabul edilmesi cismin kıdemini ve ilahın ona muhtaç olmasını gerektirecektir. Bu da onların görüşünün çürük olduğunu ortaya koymaktadır.³⁸²

3. Mâtürî Argümanlar

İmam Mâtürîdî, Deysâniyye'nin tanrı tasavvurunun Maniheiztlerden farklı olmadığına dikkat çeker. Nur ve Zulmet olmak üzere iki ilahı benimsemiş olan Deysâniyye mensupları bu iki asla ilaveten iki de fer'i kabul etmişlerdir ki birincisi Nur'un hareket ve hisse sahip oluşu diğeri ise Zulmet'in hareketsiz ve hissiz olmasıdır. Ona göre, Nur ve Zulmet dışında herhangi bir şey ortaya koyamayan Deysâniyye mensupları, Allah'ın varlıkları yaratmasındaki ilahi hikmeti kavrayamamış, kavrayamadıkları gibi doğru yolu göstermesi için Allah'a teslim olup onun inayetini de dilememişlerdir. Neticede Allah da onları düşmanlarından korumamış ve nefisleriyle başa bırakmıştır. Bu da onları helak olmasına neden olmuştur.

Mâtürîdî'ye göre diğer düalist fırkalar gibi Deysâniyye mensupları da düalist inancı oluşturan ilahtan her birinin özünün diğerinden farklı olduğunu kabul etmişlerdir.

³⁸² Cürcânî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1998, c. VIII, s. 49-50 ; *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, çev. Ömer Türker, Türkiye YEK Başkanlığı Yay., İst., 2105, c. III, s. 74.

Daha sonra da hayrın kaynağı olan Nur'un, şerrin kaynağı olan Zulmet'te sonlandığını, şerrin kaynağı olan Zulmet'in de hayrın kaynağı olan Nur'da sona erdiğini ileri sürmüşlerdir.³⁸³

3.a. Deysânî Düşüncede Hikmet Sorunu

Âlemdeki hayır ve şer nedeniyle düalist inancın kabul edilmesini mantıklı bulmayan Mâtürîdî, dört tabiattan dolayı dörtlü, bunların bir araya gelmesiyle yeni bir varlık oluşacağından beşli, altı yönden dolayı altılı (çünkü var olan her şey bu yönlerin dışında kalmaz), hatta bu yönlerin taşıyıcısını da katarak yedili bir inanç sisteminin kabul edilmesi gerektiğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre, durum Deysâniyye'nin dediği gibi olsaydı, Nur ve Zulmet'in karışımında üçüncü bir aslın olması gerekirdi. Çünkü bu ikisi varken ne âlem ne de hayır ve şer vardı. Dolayısıyla zati özelliği ayrı olmayı gerektiren bir şeyin kendi kendine karışması muhal olup birleşme ve ayrılmaya da zorlanamaz. Bu durumda Deysânilerin iddiasının aksine Nur ve Zulmet'in karışımı bu ikisinin dışında üçüncü bir varlığın etkisiyle gerçekleşmektedir ki bu onu hem hayrın hem de şerrin yaratıcısı kılmaktadır. Şu halde onların bu konuda ortaya koydukları görüş de çökmüştür.³⁸⁴

3.b. Karışma ve Ayrışma Kadim Sıfatıyla Çelişir

Ebu'l Mu'în en-Nesefî, düalistlerin Nur ve Zulmet'in birbirinden ayrı iken sonradan karıştığı iddialarını değerlendirir. "Karışma" ve "ayrışma" kavramlarının kadim sıfatıyla çeliştiğine dikkat çeken Nesefî, tanrısallık açısından bunu imkânsızlığını vurgular. Çünkü ona göre karışma ve ayrışma hudus belirtileridir. Dolayısıyla Deysânilerin, Nur ve Zulmet'in kadim olduğuna dair iddiaları tutarsızdır.³⁸⁵

Aynı şekilde düalistler iki Tanrı'nın önceleri ayrı iken sonradan birbirine karıştığını iddia etmişlerdir. Aslında bu, her iki Tanrı'nın birbirine zıt iki eylemi gerçekleştirdiğini kabul etmeleri anlamına gelmektedir. Oysa bu durum, düalistlerin, tek bir varlıktan hayır ve şer gibi iki zıt eylemin gerçekleşmeyeceği yönündeki düşünceleriyle çelişmektedir.³⁸⁶

³⁸³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 164.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 204.

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 164; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 204-205.

³⁸⁵ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 135. Ayrıca bk., Hilmi Demir, "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, ed., Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ank., 2011, s. 442-443.

³⁸⁶ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 135-136.

Kadim olma tanrısallık açısından vazgeçilmez ve olmazsa olmaz bir niteliktir. Zira kadim niteliğine haiz olmayan bir varlık hâdistir. Karışma ve ayrılma, değişim içerdiğinden hâdis varlıklar hakkında düşünülebilir. Dolayısıyla kadim olan bir Tanrı'da değişim ve dönüşüm söz konusu olamaz. Nur ve Zulmet'in kadim olduğunu ileri süren düalistler, karışma ve ayrılmayı kabul etmekle her iki ilahı da bu vasıftan uzaklaştırmaktadırlar.

3.c. Tanrı ve Yetkinlik: Cehalet ve Acziyetin Nefyi

Deysâniyye mensuplarına göre Nur, bilgili, Zulmet ise cahildir. Yine onlardan bazılarına göre Zulmet ile temasta olduğu tarafta onun sertliğini hisseden Nur, Zulmet'in sertliğini yumuşatmak üzere onunla karışmış yine bazıları da Nur'un Zulmet'ten duyduğu rahatsızlık ve onu kendisinden uzaklaştırma çabaları neticesinde ona karıştığını ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî'ye göre Deysâniler, Nur'u karışımın sonucunda uğrayacağı felaketi bilmeyen cahil konumuna getirmişlerdir. Ayrıca Nur, Zulmet'in eziyetinden kurtulmak istediği halde bunu bir türlü başaramamıştır. Yine tüm iyiliklerin başlangıç noktası, bilginin son noktası ve bütün hayırların ihata edilerek onlara ulaşılması ancak buna güç yetirmekle mümkün olabilir. Oysa Deysâniler Nur ve Zulmet'in karışımını ileri sürmekle aslında hem hayrı hem de şerri Nur'dan uzaklaştırarak Zulmet'e izafe etmişlerdir. Dolayısıyla onlar bu görüşleriyle âlim ve kadir olma vasıflarını Nur'dan alarak Zulmet'e hamletmiş bulunmaktadır ki bu da kendi görüşleriyle çeliştiklerini göstermektedir.³⁸⁷

Mâtürîdî'ye göre aslında tek Tanrı inancı, bu inanca sahip olan kişiyi ikinci bir Tanrı'nın varlığını kabullenmeye zorlamaz. Öyleyse buna neden olan şeyler nelerdir? Mâtürîdî, bu konuda öncelikle düalistlerin akıllarının, Allah'ın varlıklardaki Rubûbiyyetinin hikmetini anlayacak seviyeye ulaşamadığını söyler. Böylece onlar Rabb'i kendileriyle aynı konuma getirerek sahip oldukları ihtiyaç ve arzulara, karşılaştıkları afet ve hastalıklara onun da duçar olacağını zannetmişler; kendi eylemlerinden öğrendikleri hikmetle onun eylemlerini de takdir etmeye çalışmışlardır. Mâtürîdî'ye göre düalistlerin bundan kurtulabilmeleri için yapmaları gereken şey; enerjilerinin büyük bir kısmını harcadıkları kişisel menfaatlerini bir yana bırakarak varlıkları bilmeye mani olan şeyler üzerinde tefekkür etmeleri bu konudaki hikmetin idrakinden alıkoyan şeyin de cehalet olduğunu bilmeleri gerekmektedir.³⁸⁸

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 164-165; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 204-205.

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 165; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 205.

Mâtürîdî kelâmcı Saffâr (ö. 534/1139) Allah'ın isimleri babında “el-Müdebbir” ismi üzerinde durmaktadır.³⁸⁹ Âlemi idare eden iki ilahın olduğunu iddia eden ve hayrın idaresini Nur’a kötülüklerin idaresini de Zulmet’e atfeden düalist tasavvurdan bahseden Saffâr, bu inancın sahibi olan Maniheistler ile Deysâniyye arasındaki görüş ayrılığına işaret eder. Zira Maniheistler’den farklı olarak Deysâniler, şerrin Zulmet’ten her hangi bir kasıt ve irade olmaksızın tabiatı gereği meydana geldiğini böylece şer olan şeylerin, tanrının tedbir ve takdirinin dışında olduğunu iddia etmişlerdir.³⁹⁰

G. Merkûniyye’nin Tanrı Tasavvuru

Markiyon, ikinci yüzyılda bağımsız bir Hristiyan kilisesinin kurucusu ve Tanrı’nın yegâne öz niteliğinin iyilik olduğu fikrini etkili bir şekilde beyan eden Sinoplu bir papazın oğludur.³⁹¹ Tertullian, her şeyden önce, Markiyon mensuplarının, eski bir Tanrı’dan utanç duyuyormuş gibi, yeni bir Tanrı’yı öne çıkararak kendi sistemlerini oluşturduklarını belirtir. Tertullian, onların bu tasarımını “*Bu yüzden öğrenciler yeni ayakkabılarıyla gurur duyuyorlar, ama eski ustaları onların çalım satan kibirli yürüyüşleriyle meşgul oluyorlar.*” şeklinde tenkid eder. Ona göre yenilik, bir başlangıca tanıklık eder; yaşlılık ise bir sonu tehdit etmektedir. Dahası, Tanrı, zamanın başlangıcı ve sonundan bağımsızdır ki o sadece bir başlangıcı ve sonu olan zamanı ölçen ve yargılayandır. Dolayısıyla, yaşayan ve mükemmel Tanrı’nın kökeni ne yeni ne de antik çağda değil, kendi gerçek doğasındadır. Sonsuzluğun zamanı yoktur, Tanrı her zaman vardır. Eylemde bulunur ve bunlardan dolayı da zarar görmez. O doğmamıştır, bu nedenle de yaşı yoktur. Tertullian, Markiyon’un yeni Tanrısı’nın bilinmeyen ve belirsiz olduğunu

³⁸⁹ Secde, 32/ 5. ayette geçen “Gökten yere kadar bütün işleri Allah yürütür...” ifadelerini değerlendirir.

³⁹⁰ Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Angelika Brodersen, Müessesetü'l-Beyân, Beyrut, 2011, c. II, s. 617.

³⁹¹ Wilken, Robert L., “Marcion”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol., VIII. s. 5700.

öne sürerek; “Gerçek Tanrı ne bilinir ne de belirsizdir.” şeklindeki Gnostik³⁹² iddiasının anlamsız olduğuna dikkat çeker.³⁹³

Markiyon’un ortaya koyduğu görüş ve düşüncelerin, onun bir piskoposun oğlu olması ve bir Hristiyan olarak yetiştirilmesiyle uyduğu düşünülmektedir. Ama Hristiyan Markiyon’un kötülüğü kökeni sorunu karşısında kafası karışmıştı. Zira ona göre kötülük, yüce Tanrı’nın yaratımı olamazdı. Bu nedenle Markiyon’un Doğu’da çok yaygın olan ve kötülüğü maddenin ayrılmaz bir parçası kabul eden düşünceyi benimsediği savunulmuştur. Ancak Markiyon ile Kilise’nin görüşleri arasındaki farkların temel noktası, ilk ilkenin birliğiyle ilgiliydi. Markiyon açıkça sadece biri iyi olan iki Tanrı’nın varlığını savunmuştur.³⁹⁴

1. Yasanın Tanrısı Yerine Müjde’nin Sevgi Tanrısı

Gnostik akımlarda görülen kötülük probleminin, biri maddeye biçim veren kötü Tanrı, diğeri ise ruha şekil veren iyi Tanrı olmak üzere iki Tanrı’nın varlığını kabul etmekle çözümlenebileceğini belirten³⁹⁵ Markiyon’nun kendi teolojisini kurarken Suriyeli bir gnostik olan Cerdo (d. M.148)’dan etkilendiği ileri sürülür. Cerdo’nun, Hristiyanlıktaki Baba Tanrı’nın merhametli ve iyi olduğunu savunduğu ancak İsa tarafından insanlara bildirilene kadar, O’nun yüce varlık olduğunun bilinmediğini savunduğu belirtilmektedir. Yasada ve Eski Ahit’in peygamberleri tarafından takdim edilen Tanrı’nın, dünyanın yaratıcısı ve yüce varlığın altında bulunduğunu iddia etmiştir. Ona göre O, itaat talep eden bir adalet Tanrısı’ydı. Cerdo, hukukun ve peygamberlerin

³⁹² Markiyon’un oluşturduğu sistemde, diğer gnostiklerden farklı olarak ruhani bilgiyi (gnosis) kefaretiler aracılığıyla ulaştırılmıştır. Ona göre, tüm insanlar için geçerli olan Kurtuluş, sırları, gizli vahiyleri veya büyü ritüellerinin bilgisini içermemektedir. Bk., Benjamin Walker, *Gnosticism: Its History and Influence*, The Aquarian Press, Wellingborough, Northamptonshire, 1983, s. 144.

³⁹³ Tertullian, “*The Five Books Of Quintus Septimius Florens Tertullianus Against Marcion*”, çev. Peter Holmes, Ante-Nicene Christian library : Translations of The Writings of The Fathers, ed., Alexander Roberts and James Donaldson, Edinburgh, T. and T. Clark, 1868, c. VII, s. 13-14.

³⁹⁴ Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, , s. 695.

³⁹⁵ Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, s. 305. Tertullian’a göre Marcion, Tanrı’larını eşit kılmaz; biri yargılayan, acımasız ve savaşta güçlü; diğer nazik, sakin ve sadece iyi ve mükemmeldir. Geniş bilgi için Bk., Tertullian, “*The Five Books Of Quintus Septimius Florens Tertullianus Against Marcion*” c. VII, s. 10.

Tanrısı'nın, İsa'nın babası olmadığını savunmuştur. Yine Cerdo, dirilişin bedenle değil sadece ruhla gerçekleşeceğine inanıyordu.³⁹⁶

Hocası Cerdo gibi, Eski Ahit ve Yeni Ahit'in uzlaşmaz olduğuna inan Markiyon, Eski Ahit'teki Yahudilerin Tanrısı'nı adalet ve gazapla tanımlarken Yeni Ahit'teki İsa'nın Tanrısı'nı sevgi ve merhametle ilişkilendirmiştir.³⁹⁷ Ona göre Yahudilerin Tanrısı kötüdür. Çünkü dünyanın yaratılmasından (Demiurg)³⁹⁸ ve Âdem'in günahından bizzat o sorumludur. Bu nedenle Âdem'in işlediği günahın sorumluluğunu tüm insanlara yüklemeye çalışmıştır. Yeni Ahit'in iyi Tanrısı ise bu gibi küçüklüklerin dışında olup İsa'nın vücudunda insan olmuştur, onun ne dünyanın ne de insanın yaratılışında hiçbir rolü yoktur. Aksine, kötü Tanrı'nın günahattan dolayı sorumlu saydığı insanları kurtarma görevini üstlenmiş ve buna çalışmaktadır. Markiyon'a göre evrendeki kötülükten dolayı kötü bir Tanrı'nın varlığı şarttır. Çünkü yarattığı dünyadaki kötülükleri kestiremeyen, kestirip de önlemek istemeyen veya bunları önleyemeyen bir Tanrı ancak bilgisiz, beceriksiz ve kötü olabilir ki böylece onu gerçek ve iyi Tanrı'dan ayırmak mümkün olsun. Gnostik düşünceden etkilenmiş olan Markiyon eski Ahid'in ortaya koyduğu şeriatın bağlayıcılığını kabul etmeyerek onun yerine kutsal metin olarak Luka İncil'i, Elçiler'in İşleri ve Pavlus'un Mektuplarını içine alan bir kitap tedvin etmiştir.³⁹⁹

³⁹⁶ Walker, Benjamin, *Gnosticism: Its History and Influence*, s. 143.; Ayrıca bk., P. C. Sense, M. A., *A Critical And Historical Enquiry Into The Origin Of The Third Gospel*, London, Oxford, 1901, s. 43. Cerdo'nun hiçbir yazı bırakmadığı, Markiyon ardıllarının öğretisinde aldığı biçimden bağımsız olarak onun doktrini hakkında herhangi bir bilgi bulunmadığı bilinmektedir. Bk., Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, , s. 154.

³⁹⁷ Cahall, "*History of Church I. Early*", New Catholic Encyclopedia Supplement, s. 265. Suriyeli bir gnostik olan Cerdo'nun görüşlerinin öğrencisi Markiyon tarafından benimsendiği ve geliştirildiği. Yine Cerdo'nun da Markiyon gibi Luka İncili'ni tahrif etmekle itham edildiği verilen bilgiler arasındadır. Bk., Waite, *History Of The Christian Religion, To The Year Two Hundred*, C. V. Waite and Company, Chicago, 1881, s. 231.

³⁹⁸ Demiurg kelimesi köken itibarıyla Yunanca olup "halk için çalışan, zanaatkâr" anlamına gelmektedir. Eflatun zamanında âlemin yaratıcısı için kullanılan bu terim daha sonra gnostik sistemlerde *Saklas*, *Yaltabaoth* ve *Ptahil* gibi farklı isimlerle maddi âlemi ve insan bedenini yaratan güç anlamında kullanılmıştır. Demiurg'a "aptal, cahil ve kör" isimleri de verilir. Çünkü onun karanlık âlemine ilgi duyması ve ışık tanrısından uzaklaşması nedeniyle tanrının gözünden düşmüş ve ışık âleminden atılmış bir varlık olduğu kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bk., Şinasi Gündüz, "*Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi*", Ondokuz Mayıs Üniv., İlahiyat Fak., Dergisi, Samsun, 1997, Sayı, VIII, s. 159-165. ; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 93.

³⁹⁹ Hanegraaff, Wouter J., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Koninklijke Brill NV., The Netherlands, 2006, s. 766.; Hançerlioğlu, *Dünya İnançları Sözlüğü*, s. 305.; Şenay, *İlk Râfizi Hristiyan*

Markiyon'un, Yahudilikten tamamen arınmış bir Hristiyanlık kurmaya çalıştığı ifade edilir.⁴⁰⁰ Bundan dolayı Markiyon'un öğretisi, Eski Ahid ile Yeni Ahid'i karşı karşıya getiren iki antitezden ibaret olduğu varsayılır. Markiyon'a göre, Eski Ahid'de yer alan bazı çelişkili emirler, bunları emreden Tanrı'nın tutarsızlıklarını ortaya koymaktadır. Örneğin; Tanrı bir yerde Yahudilerin cumartesi çalışmalarını yasaklarken başka bir pasajda "vahiy sandığını" cumartesi günü taşımalarını emretmektedir. Eski Ahid Tanrısı önce bir ırkı seçilmiş kılıyor sonra da pişmanlık duyup onları lanetliyordu. Yine önce aydınlığı yaratıyor daha sonra da bundan pişman olup karanlığı yaratıyordu. Eski Ahid'in Tanrısı Yahudiler Mısır'dan çıkarken yanlarına altın ve gümüş gibi dünya mallarından almalarını isterken Yeni Ahid Tanrısı'na inanan havariler dünya malına rağbet etmiyorlardı.⁴⁰¹

Markiyon'a göre adalet ve iyilik çelişklidir ve bu nedenle de aynı Tanrı'da bulunamaz. Adalet Tanrısı, "Yasanın", İyi Tanrı "Müjde'nin" (İncil'in) Tanrısı'dır. Gerçek Tanrı, "Müjde'nin" İyi Tanrısı'dır. Markiyon, Yasanın "adaletini" sadece resmi, dar, kindar ve intikamcı olarak anlar. Bu adalet, açık bir kötülük değil, yaratıcı Tanrı'nın temel özelliğidir. Yaratıcı Tanrı apaçık ve adil olarak bilinirken, gerçek Tanrı bilinmez, yabancı ve iyidir. Çünkü dünya onun hakkında hiçbir şey öğretmemiştir. O'nun varlıkların yaratılmasında bir rolü bulunmamaktadır. Tertullian'ın özetlediği gibi "Markiyon'un Tanrısı, doğal olarak bilinmeyen ve Müjde dışında hiçbir zaman ortaya çıkmayan bir tanrıdır. İnsan da dâhil olmak üzere dünyadaki varlıkların yaratıcısı olmadığı gibi o aynı zamanda yabancısıdır. Yani, doğal bir bağı yoktur, onu bu dünyanın yaratıkları ile birleştiren önceden var olan bir ilişki yoktur. İnsanın kaderini önemsemeye dair hiçbir yükümlülüğü de yoktur. Sadece tek bir etkinlik, İyi Tanrı dünyaya müdahale

Kilisesi Markûnîlik, s. 42-43. Markiyon taraftarlarının günümüze ulaşmayan pek çok kitaplarının bulunduğu ve bunların Katolik Hristiyanlar tarafından yok edildiği söylenir. Ayrıca Hristiyanlığı, Eski Ahid'in etkisinden kurtarmak isteyen Markiyon, içinde Pavlus'un on mektubu da bulunan Luka İncili'nin bir versiyonundan ibaret olan *Markiyon İncili* derlemiştir. Şenay, "Merkûniyye" md., *DİA.*, Ank., 2004, c. XXVIII, s. 208.

⁴⁰⁰ Sean, *The Gnostics*, s. 46. Kilise tarihçileri bu iki farklı tanrı anlayışı nedeniyle Markiyon ve mensuplarının açıkça tekfir edildiklerini söylerler. Diğer taraftan Markiyon ve mensuplarına yönelik bu eleştirilerin Hristiyanlık tarihi açısından yararları olduğu da düşünülmüştür. Bu eleştiriler sayesinde Hristiyanlığın kutsal kitabı olan Yeni Ahid içerisindeki dört İncil ile Pavlus'un Mektupları'nın cem ve tedvinine duyulan ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Bk., Şenay, *İlk Râfizi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, 2003, s. 90.

⁴⁰¹ Şenay, *İlk Râfizi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, 2003, s. 94.

eder ve onunla ilişki kurar ki o da insanı dünyadan ve onun Tanrısı'ndan kurtarması için oğlunu aşağıya göndermektir.⁴⁰²

Markiyon, mükemmel iyi olan Tanrı ile cezalandırma fiilinin bağdaşmadığını düşündüğünden cezalandırmayı yapacak başka bir tanrıya ihtiyaç olduğunu düşünmektedir. Zira “*Eğer bir yanağına herhangi bir şeyle vurursa, ona diğerini de dön.*” emrini veren İncil'in Tanrısı ile “*Bir göz için bir göz ve bir diş için bir diş*”, şeklinde emreden Eski Ahid'in Tanrısı aynı değildi.⁴⁰³

Eski Ahid'i kabul etmeyerek Hristiyanlık ile Yahudilik arasındaki ilişkiyi yok etmek isteyen Markiyon'a göre iki Ahid, aynı Tanrı'nın eseri olamazdı. Aslında bu iki ahid, biri dünyanın yaratıcısı olan Yahudilerin adil ve zalim Tanrısı diğeri Hristiyanların sevgi ve teselli veren Tanrısı olmak üzere iki farklı Tanrı'nın varlığını ispat etmekteydi.⁴⁰⁴ Ancak Pavlus hariç gerek havariler gerekse Yeni Ahid yazarları Yahudilerin etkisinde kaldıklarından bu gerçeği anlayamamışlardı. Bu sebeple Markiyon, kutsal metin olarak Pavlus'un Mektupları ile Luka İncili'ni kabul etmiştir.⁴⁰⁵

⁴⁰² Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 2001, s. 142. Markiyon'un bu iki Tanrısı'nın, Mecûsi inançtaki İyi Tanrı Ahura Mazda ve Kötü Tanrı Angra Mainyu'nun karşılığı olmadığı savunulur. Buna göre Markiyon, yaratıcı Tanrı'nın 'kötü' vasfından ziyade 'adalet' sıfatını öne çıkarır ya da onun kötülüğünden kastettiği şey hukukun katı ve merhametsiz uygulayıcısı olmasıdır. Bu nedenle onu sevgiden uzak, acımasız ve sert bir yönetici profilinde resmeder. Bk., Gündüz, “Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu*, Isparta, 2001, s. 140.

⁴⁰³ Wace, Henry A *Dictionary Of Christian Biography And Literature*, s. 695.

⁴⁰⁴ Bihlmeyer, Karl-Tuchle, Herman, *I-IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, s. 110. Ayrıca Bk., Şinasi Gündüz, “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”, Sayı, VIII, s. 158. Tertullian, Markiyon'un sistemindeki yeni Tanrı anlayışını mantıksız bularak eleştirir. Tertullian'a göre Tanrı'nın kendisine dışardan gelen kanıtlar bulunmaktadır ve bu kanıtı veren dışsal yaratılış gerçekten de garip değildir. Çünkü her şey Tanrı'nındır. Kendine kanıt olarak gösterecek hiçbir şeye sahip olmayan Markiyon'un Tanrısı ise gerçekten hiç bir şekilde Tanrı değildir. Markiyon'un sistemi, en azından Yaratan'ın düşüş kanıtlarıyla rekabet edebilecek yeni Tanrısı'nın varlığına kanıt sunmayan, saçma ve kusurludur. Çünkü Yaratan Tanrı'dır, hiç şüphesiz gerçek Tanrı'dır. Her şey, O'nundur ve hiçbir şey O'nun için tuhaf değildir. Yani Markiyon'un rakip Tanrısı'nın, tanrı olmadığı görülüyor ve hiçbir şey onun olmadığından her şey ona tuhaf geliyor. Tertullian, “O zaman, evren Yaratan'a ait olduğu için, başka bir Tanrı'ya yer bulamıyorum.” der. Çünkü ona göre, yaratılan varlıkların içinde bulunduğu uzayın herhangi bir bölümünde Tanrı'nın olmadığı (hüküm sürmediği) boş bir alan varsa bu boşluk açıkça sahte bir ilah olacaktır. Geniş bilgi için bk., Tertullian, “The Five Books Of Quintus Septimius Florens Tertullianus Against Marcion” c. VII, s. 18-19.

⁴⁰⁵ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 247. Araştırmacılar, Markiyon'un teolojisini oluşturan karşıt özelliklere sahip düalist Tanrı inancının temelde Pavlus'un şeriatı ve İsa'nın getirdiği İncil tasavvurunun aşırı bir yorumundan ibaret olduğunu belirtirler. Pavlus'un Mektupları'nda yer alan şeriat-İncil, aydınlık-

Sonuç olarak Markiyon, erken dönem Hristiyan tarihinin önemli bir figürüdür. O, Hristiyanlığın içinden doğduğu Musevilikle bir ilişkisinin bulunmadığını savunmuştur. İbranice metinleri bütünüyle reddetmiş ve Yeni Ahid'i kendi öğretilerine uyacak şekilde kısaltmıştır. Markiyon'a göre, İsa Mesih'in Tanrısı, İbrani Kutsal Yazılar'ında, dünyayı yaratan Tanrı ile hiçbir ilgisi bulunmamakta ve ondan üstündür.⁴⁰⁶ Aynı şekilde onun İsa'nın, gazap veya yargılama olmaksızın, merhametli ve saf, iyi olan tamamen yeni ve yabancı bir Tanrı'yı ortaya çıkarmak için geldiğini savunduğu ileri sürülmüştür. Markiyon, Mesih'i eski kehanetin gerçekleşmesi olarak yapılan bütün değerlendirmeleri reddetmiştir. Ona göre Mesih, tamamen eşsizdir ve her şeyden, yani Yahudilikten, yaratılmış dünyadan ve dünyayı yaratan Tanrı'dan ayrı olmalıdır.⁴⁰⁷

2. Nur ve Zulmet'i Birleştiren Aracı/ Mutavassıt Varlık

Markiyon ve taraftarlarından Merkiyûniyye diye bahseden İbni Nedim, onların Hristiyanlığa, Deysâniyye'den ve Manihesitler'den daha yakın olduklarını ifade eder. Markiyonilerin kendilerine has İncil diye isimlendirdikleri bir kitaplarının bulunduğu bilgisini de aktarır. Merkûniyye mensuplarına göre Nur ve Zulmet olmak üzere iki kadim asıl vardır. Bu iki kadimi birbirine karıştıran *üçüncü bir varlık* daha bulunmaktadır. Onlar, Tanrı'yı kötülüklerden tenzih ederler. İşini en iyi yapan olduğu halde Tanrı, yine de kötülüklerden hali değildir. İbni Nedim, Merkûnilerin üçüncü varlığın ne olduğu konusunda ihtilafa düştüklerini ifade eder. Onlardan bazılarının göre üçüncü varlık Hayat yani Hz. İsa'dır. Yine onlar Hz. İsa'nın varlıkları kendi emri ve kudretiyle yaratan üçüncü varlığın elçisi olduğunu da iddia etmişlerdir.⁴⁰⁸

Mâtürîdî, Merkûniyye mensuplarının, mekân olarak yukarıda olan Nur ile aşağıda bulunan Zulmet arasında ne Nur ne de Zulmet olmayan üçünü bir *Aracı-Mütevessıt* (المتوسط) varlığa inandıklarını belirtir. Bu *Aracı* varlık, hisleri ve idraki olan insandır. Onlara göre insan ise bedendeki hayattan ibarettir. *Aracı* olan varlık, yukarısından Nur, aşağısından ise Zulmet ile paraleldir.⁴⁰⁹

Kâdî Abdülcebbâr, Merkûniyye'nin, bu üçüncü varlığın ortaya çıkış nedeninin onların âlemdeki müşahedelerine dayandığını belirtir. Onlar, âlemin, Nur ve Zulmet

karanlık, ruh ve beden gibi karşıtlık ifade eden anlatımlar bu fikrin doğruluğunu güçlendirmektedir. Bk., Şenay, "Merkûniyye" md., *DİA.*, Ank., 2004, c. XXVIII, s. 208.

⁴⁰⁶ Wilken, Robert L., "Marcion", *Encyclopedia of Religion*, Vol., VIII. s. 5701.

⁴⁰⁷ Wilken, Robert L., "Marcion", *Encyclopedia of Religion*, Vol., VIII. s. 5701.

⁴⁰⁸ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412.

⁴⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 171; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 212.

karışımından müteşekkil olduğuna inandıklarından bu ikisini birleştiren üçüncü bir birleştirici unsurun bulunması gerektiğini iddia etmişlerdir.⁴¹⁰ Nur ve Zulmet'ten farklı olan ve onların ortasında bulunan bu üçüncü *mütevassıt* varlık, şeytanın azgınlığından kendini korumuş selim bir varlıktır. Şeytan, bu üçüncü varlığın menfaatlerinden istifade etmek ve kendini iyileştirmek için kendi nefsiyle onu karıştırmış ve bu karışımından da âlemi meydana getirmiştir. Sonra kendi güçlerinden âlemde bir takım güçler yaratmıştır. Bunlarla da âlemi yönetmiştir. On iki burcu, yedi yıldızı, güneşi, ayı ve bunların dışındakileri düzene koymuştur. Nur, bu selim varlığa şeytanın düşmanlık ettiğini gördüğünde, bu karışım âlemine Ruh'u göndermiştir. O Ruhullah, Allah'ın oğlu, Hz. İsa'dır. Allah'ın ruhu, ekinlerin faydalarını ve onlara gelecekte yararlı olan şeyleri de takdir etmiştir.⁴¹¹

Merkûniyye'nin birbirine zıt iki unsur olan Nur ve Zulmet arasında onları birleştirici rolündeki üçüncü varlıktan *Muaddil* (المعدل) olarak bahseden Şehristânî onun birleşme sebebi olduğunu söyler. Çünkü birbirine zıt olan ve nefret eden iki varlığın karışması ancak birleştirici bir üçüncü unsur ile mümkündür. Şehristânî'ye göre Merkûniyye mensupları, Nur'un şeytanla karışmasını caiz görmediklerinden dolayı *Muaddil*'in varlığını kabul etmişlerdir. Kaldı ki onlara göre yapı olarak birbirine zıt, zat ve nefis olarak birbirini engelleyen bu iki aslın birleşmesi ve karışması için bir *Muaddil* olması gerekmektedir.

Şehristânî'nin birleştirici unsurun konumu konusunda Mâtürîdî ile aynı bilgileri paylaştığını görmekteyiz. Buna göre birleştirici unsur; mertebe olarak Nur'un altında ve Zulmet'in üstünde olup âlemin meydana gelmesi bu karışım ve birleşiminden kaynaklanmıştır. Merkûniyye'den bir kısmı karışım ve birleşimin sadece Zulmet ile *muaddil* arasında olduğu görüşündedirler. Çünkü o, Zulmet'e daha yakın bir konumdadır. Zulmet onun sayesinde iyileşmek ve onun lezzetlerini tatmak için onunla birleşmiştir. Bunun üzerine Nur, karışım âleminde kovulup şeytanın ağına düşmüş olan *Muaddil*'e acıdığından onu şeytanların iplerinden kurtarmak için Allah'ın Ruh'u ve oğlu olan Mesîhi Ruh'u gönderdi.⁴¹²

Şehristânî, aracı varlık konusunda Zerdüşt'ün, Maniheiztlerin ve Deysânîlerin Merkûniyye ile farklı düşündüklerini ve bu inanca katılmadıklarını söyler. Ancak bu

⁴¹⁰ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 284.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 458.

⁴¹¹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c.V, s. 17-18.

⁴¹² Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 298. Ayrıca bk., Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 134-135. Râzî de Nur'un, Zulmet ile imtizacının meydana gelişi ve ondan kurtuluş sebebini tenkit ederken Mâneviyye ile Deysânîyye'nin mütevassıtı inkâr ettikleri bilgisine yer verir. Bk., Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 537.

bilgilerin hemen ardından Muhammed b. Şebîb'in, Deysânîyye'den nakille onların aracı unsurun duyuları ve idraki olan insan olduğunu ileri sürdüklerini çünkü insanın ne sadece nur ne de sadece zulmet bir varlık olduğu bilgisini aktarır ki bu daha önce aktardığımız Deysânîyye'nin görüşleriyle çelişen bir bilgidir.⁴¹³

Kelamcıların, Merkûniyye'nin Tanrı inancını oluşturan iki aslı, diğer senevî ekollerde olduğu üzere, Nur ve Zulmet olarak isimlendirdikleri görülmektedir. Klasik Kelam eserlerinde, Markiyon'un dünyayı ve oradaki kötülüğü yaratan acımasız ve kuralcı olan Eski Ahid Tanrısı, Zulmet olarak isimlendirilirken Yeni Ahid'deki iyilik ve sevgi Tanrısı, Nur olarak adlandırılmaktadır. Eski Ahid Tanrısı'nın, Zulmet olarak vasıflanmasının bir nedeni de inanmayan insanların akıllarını körelterek İncil'in ışığından onları mahrum etmesidir. Oysa Yeni Ahid Tanrısı olan Nur, Zulmet'in pençesinden insanları kurtararak sevgili oğlunun krallığına kavuşturacaktır. Dolayısıyla her ne kadar Markiyon, Eski ve Yeni Ahit Tanrı'ları hakkında Nur ve Zulmet kavramlarını direkt olarak kullanmış olmasa da aydınlık ve karanlık imgelerini dolaylı olarak kullandığı görülmektedir. Kelamcılar da Merkûniyye'nin görüşlerini ele alırken Nur ve Zulmet kavramları ile Yahudi ve Hristiyan kutsal kitapları arasındaki ilişkiye yer vermedikleri görülmektedir. Esasen kelamcıların Markiyon'un teolojisi hakkında verdikleri bilgilerin, bu inanca dair daha sonraki yüzyıllarda ortaya konan bilgilerle örtüştüğü düşünülmektedir⁴¹⁴

Üçüncü varlık hakkında *Mütevessıt-Muaddil-el-Câmi'* kavramlarını kullanan kelamcılar onun ne olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aslında buradaki farklı değerlendirmelerin nedeni Merkûnilerin bu husustaki farklı inançlarından kaynaklanmaktadır. Zira onlardan bir kısmı bu üçüncü varlığın *Hayat* yani Hz. İsa olduğunu iddia ederken, bazıları da Nur ve Zulmet dışında ne Nur ne de Zulmet olmayan, âlemi ve Hz. İsa'yı yaratan *birleştirci* (الجامع) bir unsur olduğunu iddia etmişlerdir. Kâdî Abdülcebâr, Melâhimî, Şehristânî ve Ebu'l Mu'în en-Nesefî üçüncü varlığı bu görüş çerçevesinde değerlendirmektedir. Pavlus'un teslis ile ilgili görüşlerinin Markiyon üzerindeki etkileri göz önüne alındığında üçüncü aslın Hz. İsa olması muhtemeldir. Zira Markiyon bu düşüncesiyle Eski Ahid'in acımasız ve adalet Tanrısı ile Yeni Ahid'in sevgi Tanrısı arasında Hz. İsa'ya üçüncü bir asıl olarak ikisi arasında uzlaştırmacı bir rol vermeyi amaçlamış olabilir. Hz. İsa'nın bedensel varlığına ve misyonuna dair Hristiyan dünyasında yapılan tartışmaların da bu düşünceyi güçlendirdiğini söyleyebiliriz.

⁴¹³ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 298.

⁴¹⁴ Demir, Hilmi, *Mit Kozmos ve Akıl*, s. 157.

H. Kelamda Düalist/ Merkûniyye Tanrı Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Merkûnî Düalizme Karşı Mu'tezilî Argümanlar

Kâdî Abdülcebbâr, Merkûniyye teolojisini diğer düalist inançlardan farklı kılan *üçüncü varlık* ve onun mahiyeti üzerinde odaklanmaktadır. Ona göre bu üçüncü unsurun kadim olarak kabul edilmesi Nur ve Zulmet gibi özelliklere sahip olması sonucunu doğuracaktır. Zira kıdem sıfatı, zatî sıfatlardan olup bu husustaki müşareket benzerliği gerektirir. Bu durumda üçüncü varlığın hem Nur'a hem de Zulmet'e denk olması kaçınılmazdır. Dolayısıyla Nur ve Zulmet'ten biri hayrı yapmaya kâdir olduğunda hem diğeri hem de üçüncü varlığın buna kâdir olması gerekir ki bu da onun diğer ikisine ihtiyacı olmadığını göstermektedir.⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, bu düşüncesiyle Nur ve Zulmet gibi birbirine zıt iki unsuru, birleştirici rolünü üstlenen kadim özellikteki üçüncü bir varlığın kabul edilmesinin tutarsızlığına dikkat çekmektedir. Zira bu iki tanrısal töz, kâdir sıfatlarına haiz olduklarında, herhangi bir eylem için, üçüncü bir varlığa niçin ihtiyaç olsun. Diğer taraftan tem'anü delili muvacehesinde iki ilahın eylemlerinde çatışması kaçınılmazken bir de üçüncü bir aracı aslın kabul edilmesi, durumu daha da içinden çıkılmaz hale getireceği aşîkârdır.

1.a. Eylemlerin Failinin Belirsizliği

Kâdî Abdülcebbâr, Merkûniyye'nin üçlü tasnifini hesaba katarak, görünür âlemde bir canlının, acı duyması, tat alması, sevinmesi, üzülmeye veya birinin hoşnut olması diğerrinin acı çekmesi gibi reel durumları söz konusu ederek tüm bu fiillerde failin/öznenin kim olduğunu sorgular. Kâdî'ya göre burada üç ihtimal vardır. Birincisi, bu eylemlerin failinin olmadığıdır. İkincisi, bu fiiller Nur ve Zulmet tarafından işlenmektedir. Üçüncüsü ise bunların dışında üçüncü bir fail bulunmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'a göre failin olmadığını söylemek benzer şekilde tüm hayır ve şerrin de failinin olmadığını kabul etmek olacağından bu onların düalist inançlarının iptali anlamına gelecektir. Failin Nur olduğunun kabul edilmesi ise acı ve kedere yol açan şeylerin Nur'a izafe edilemeyeceğine dair görüşlerini geçersiz kılacaktır. Çünkü bunun mümkün olması halinde bizzat acı ve kederin de Nur'a izafesi mümkündür. Zira bu ikisine sebep olan şey aynı zamanda o ikisini yapan hükmündedir.

⁴¹⁵ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 287.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 462.; Nisâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, s. 629.

Kâdî Abdülcebbâr, acı ve üzüntüye neden olmayı, onları işlemeyle aynı düzlemde değerlendirmektedir. Dolayısıyla eylemleri tamamen hayır olan Nur'un kendi tabiatına aykırı böyle bir eylemde bulunduğunu ileri sürmek Merkûniyye'nin kendi inancındaki tutarsızlığının delili olacaktır. Yine failin Zulmet olduğu kabul edilecek olursa, sevinç ve lezzete yol açan şeylerin ona izafe edilmesini dolayısıyla bu eylemlerin onun tarafından gerçekleştirildiğini mümkün kılar ki bu da onların Zulmet'in tabiatı hakkındaki görüşlerine aykırıdır. Üçüncü bir varlığın fail olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira bu durumda da onların düalist inançlarına dair mevcut görüşleri geçersiz olmaktadır.⁴¹⁶

Merkûniyye'nin hayra ve şerre yol açan şeyleri üçüncü bir varlığa izafe edilmesini doğru bulmayan Kâdî Abdülcebbâr bunun nedenleri üzerinde de durur. Onların bu konudaki temel görüşleri hayır Nur'un, şer de Zulmet'in fiilidir. Dolayısıyla bu ikisine sevk eden, neden olan şeylerin de aynı şekilde Nur ve Zulmet'e izafesini gerektirir. Ancak tüm bunların üçüncü bir varlığa izafe edilmesi bütün hayır ve şerrin de ona izafesini gerekli kılar ki bu hayır ve şerrin, Nur ve Zulmet'in tabiatı olmaktan çıkması sonucunu doğurur. Kâdî Abdülcebbâr bu sonucun onların Zulmet hakkındaki görüşlerine de aykırı olduğuna dikkat çeker. Çünkü onlara göre Zulmet, Nur'a sarılmak, yapışmak istedi ve ona yapıştı. Bu durum onun sevinmesine yol açarken Nur'un üzülmeye neden olmuştur. Zulmet, Nur'un saflığını ve kokusunun güzelliğini görünce ona sarılmak isterken Nur da ondan kurtulmak istemektedir. Şu halde Nur'un, Zulmet'ten kurtulmasında onun için sevinç söz konusuyken Zulmet için kahırdan başka bir şey değildir.⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr'a göre tüm bu anlatılanlar onların görüşlerindeki tutarsızlıkları açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

1.b. Karışımın Kurtulma Talebinin Aidiyeti Sorunu

Kâdî Abdülcebbâr, Nur ve Zulmet'in karışımı sonrasında, bu karışımın kurtulma iradesinin, kime ait olduğunu sorgulamaktadır. Ona göre, karışımın hoşlanmayıp kurtulmak isteyen, bütünü tamamı ise o takdirde hayrı ve şerri bütüne izafe etmiş olmaktadır. Ancak bütünü bir kısmı kurtulmak isteyip bir kısmı da kurtulmak istemediğinde bu durumda kurtulma isteği tek bir iradenin tasarrufu ile değil de bütünü oluşturan her iki iradenin tasarrufuyla gerçekleştiğini kabul etmeleri gerekir. Aynı şekilde kendi görüşleri gereği canlı bir bütünden tek bir niteliğin meydana gelmemesi gerektiğini

⁴¹⁶ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 41.

⁴¹⁷ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 41.

de kabul etmeleri gerekir. Çünkü âlemde önce iyilik yapıp sonra kötülük yapan, bilgili iken sonra cahil olan, adaletli iken sonra zulmeden, şerri isteyip sonra pişman olan, söz verip sonra sözünü yerine getiren olduğu gibi söz verip sözünü yerine getirmeyenin olmaması gerekir. Âlemin bu şekliyle tezahür etmesini inkâr etmek onda bir ahengin ve düzenin olmadığına hükmetmek anlamına gelir ki bu da geçersiz bir görüştür.⁴¹⁸

1.c. Nur'un Zulmet Karşısındaki Acziyeti

Merkûniyye, Nur'un işgal ettiği alanın Zulmet'in kapladığı alandan farklı olduğu görüşündedir. Kâdî Abdülcebbâr, onları bu düşünceye sevk eden neden olarak ikisinin alanı aynı olduğu takdirde bir cevherin diğer cevhere karışması gibi bir durum olmayacağına dikkat çeker. Çünkü komşuluk olmadığı zaman o ikisi gerçekte tek bir cevher olacaktır. Bu da her ikisinin tek bir fail olduğunu söylemelerini ve dolayısıyla düalist inançlarıyla çelişmeleri anlamına gelecektir. Bundan dolayı Merkûniyye mensupları Nur ile Zulmet'in aynı mekânı kaplamayıp farklı alanlarda tahayyüz ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, doğası gereği hayır eylemi gerçekleştiren Nur'un, yine doğası gereği sahip olduğu ilim sıfatından dolayı yakınında olan Zulmet ile kendi arasını ayırması gerektiğini yani karışımın gerçekleşmesine engel olması gerektiğini söyler. Ona göre, bir insan kendisine iyilik yapan birinin iyiliğini bildiği gibi Nur da Zulmet'in parçalarından kendisine kötülük geleceğini bilerek, onunla arasını ayırması gerekirdi.⁴¹⁹

Ancak ilim sıfatına haiz olan Nur'un, Zulmet ile arasını ayrı tutmaması ve ondan kendisine gelecek zararı düşünemeyerek onunla karışması, Merkûniyye'nin, Nur hakkındaki inançlarının tutarsızlığını göstermektedir. Çünkü ilim sahibi olan Nur, yaptığı eylemlerinin sonuçlarını bilmekten aciz bir konuma düşmüştür. Bilseydi zaten Zulmet'in tuzağına düşmezdi. Şu halde o eylemlerinin doğuracağı sonuçları bilemeyerek cehalet vasfını da haketmiş bulunmaktadır ki bu onun ilah olma vasfına helal getiren bir durumdur. Diyebiliriz ki Merkûniyye mensupları, Nur'a hem ilim sıfatını hem de bunun zıddı olan cehalet vasfını atfetmektedirler. Bu ise onların düalist inançlarındaki çelişkiyi bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır.

⁴¹⁸ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 42.

⁴¹⁹ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 42.

2. Merkûnî İddialar Karşısında Eş'arî Argümanlar

Eş'ârî, itikâdî fırkaların görüşlerine dair yazdığı “*Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfî'l-Musallîn*” adlı eserinde Merkûniyye mensuplarının Tanrı tasavvurlarıyla ilgili herhangi bir bilgi aktarmazken onların özellikle insanın mahiyeti, cisimler, cevherler ve duyular hakkında görüşlerine yer verir. Merkûniyye'nin Tanrı anlayışına yönelik tenkitlerin daha ziyade Bâkillânî ve Râzî tarafından kaleme alındığını görmekteyiz.

2.a. Aracı Varlığın Yapı ve İşlevine Dair Sorunlar?

Bâkillânî de diğer mütekellimler gibi Merkûniyye'ye yönelik eleştirilerinin odağına üçüncü asıl olan *Muaddil*'i alır. Bâkillânî, *Muaddil*'in yapısının üç durumdan biri olmak zorunda olduğuna dikkat çeker. Buna göre *Muaddil*, Nur veya Zulmet ile aynı yapıda veya ikisinden birinin veyahut da her ikisinin de yapısına muhalif olmak durumundadır. Bâkillânî, bu üç ihtimal üzerinden Merkûnîleri tenkit eder. Birinci ihtimalde *Muaddil*'in Nur ve Zulmet ile aynı yapıda olması, onu bu iki unsur arasında dengeleyici olmaktan çıkaracaktır. Şayet *Muaddil*'in, iki asıldan biriyle aynı yapıda olduğu kabul edilecek olursa, bu diğerinin karıştı olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda *Muaddil*'in, iki asıl arasında dengeyi sağlaması mümkün olamayacaktır. Ayrıca yapı olarak *Muaddil* ile aynı özellikte olan bir asıl ona muhtaç olması da saçmadır. Üçüncü ihtimal olarak Nur ve Zulmet'in her ikisine de yapı olarak muhalif olan bir *Muaddil*'in kendisi de bu ikisine tezat olan üçüncü bir varlık olacaktır. Dolayısıyla *Muaddil* ile iki asıl arasında da ayrıca bir aracıya ihtiyaç olacaktır. Bu halde *Muaddil*'in aracı unsur olması anlamsız olacaktır.⁴²⁰ Bâkillânî'ye göre, üç ihtimal de Merkûniyye mensuplarının inançlarındaki tutarsızlıkları ortaya koymaktadır. Hatta Bâkillânî, son ihtimal üzerinde bir değerlendirme yapmayı bile gereksiz addetmektedir.

Seneviyye başlığında Merkûniyye'nin görüşlerini eleştiren Râzî, imtizacın failinin kim olduğu üzerinde durur. Ona göre imtizacın hayır olması onun failinin Nur olmasını gerektirir. Zira Nur'dan hayırdan başka bir şey meydana gelmemektedir. Şer olması halinde ise faili Zulmet'tir. Çünkü ondan da şerden başka bir şey sadır olması söz konusu değildir. Râzî'ye göre imtizacın mahiyeti ve failinin ne olduğuna dair verilen bu iki cevap da üçüncü asıl olan *Mütavassıt* görüşünü hükümsüz kılmaktadır. Yine Râzî, Merkûniyye'nin *Mütavassıt* ile cisimleri bir araya toplayan ve birleştiren, bunlardan da çeşitli türleri yaratan Allah'ı kastetmelerini de mantıksız bulur. Çünkü onlar, *Mütavassıt*

⁴²⁰ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 83.; Âmidî, Seyfüddîn, *Ğayetü'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, s. 187-188.

olarak Allah'ı kabul ettiklerinde düalist inançlarını terk etmiş olmaktadırlar.⁴²¹ Râzî'ye göre, Merkûnîlerin imtizacın gerçekleşmesinde diğer düalist fırkalardan farklı olarak iki karşıt varlığın karışımının bu ikisinin dışında ve onlardan farklı üçüncü bir asıl (*Mütavassıt*) sayesinde gerçekleştiğini ileri sürmeleri bir bakıma *Mütavassıt*'ı bu iki ilahtan daha üstün olan yegâne yaratıcı ilah konumuna getirmektedir.

3. Merkûnî İddialar Karşısında Mâtürîdî Argümanlar

Mu'tezile ve Eş'ârielerde olduğu üzere Mâtürîdî ekolde de Merkûniyye inancına yönelik eleştiriler düalist fırkalar içerisinde sonuncu sırada yer aldığını görmekteyiz. Mâtürîdî gelenekte de Merkûniyye'nin ileri sürdüğü üçüncü aracı unsurun yapısı ve Nur ile Zulmet'in imtizacında oynadığı rolün tenkidlerin odağında olduğunu görüyoruz.

3.a. Aracı Varlığın Zatı ve Fiillerine Dair Sorunlar

Mâtürîdî, üçüncü unsurun mahiyeti ve işleviyle ilgili olarak iki ihtimale dikkat çeker: Birincisi bu aracı unsur âlemin kendisinden meydana geldiği bir "*tedbir*"dir. Bunun kabul edilmesi halinde iki aslın karışması gerçekleşmemiştir. Çünkü âlemi oluşturan bu *tedbir* aynı zamanda Nur ile Zulmet arasında bulunmaktadır. Kaldı ki Nur, özellik itibariyle yukarı yükselirken, Zulmet, aşağıya inmekte ve aralarında da ikisinin karışmasına engel olacak *tedbir* bulunmaktadır. İkinci ihtimal olarak Nur ile Zulmet'in birleşmesi bu aracı unsur sayesinde olmuştur ki evren de bu karışımından meydana gelmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu durumda aracı olan *tedbir*, bütün kötülüklerin kaynağı olmaktadır. Çünkü kötülüğü doğuran karışımı düzenleyen *tedbir*'dir. Eğer *tedbir*, Nur ile Zulmet'i birbirine yaklaştırmasaydı, karışım gerçekleşmeyecekti. Mâtürîdî'ye göre bunun kabul edilmesi aslında *müdebbiri*, hayır ve şerrin yaratıcısı konumuna getirmektedir.⁴²²

Mâtürîdî, Nur ile Zulmet'in kendi güçlerini kullanmak suretiyle *müdebbir*'i etkisiz hale getirip karışımı gerçekleştirmiş olabilecekleri ihtimali üzerinde de durur. Ancak ona göre bu durumda, hisleri ve idraki *müdebbir*'e bir yarar sağlamamıştır. Neticede *müdebbir*, doğası gereği iş yapanın egemenliği altına girmiştir. Dolayısıyla onun

⁴²¹ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 539.

⁴²² Oysa Lâmişî'nin de belirttiği üzere Merkûnîlere göre Nur ve Zulmet arasındaki *Mütavassıt* ne Nur gibi hayır ne de Zulmet gibi şerirdir. Zaten düalist fırkalardan olan Maniheistler, Deysânîler ve Merkûniyye hepsi de Nur'un hayrı Zulmet'in de şerleri yarattığı konusunda hemfikirken üçüncü unsuru kabul etme konusunda Merkûniyye diğer ikisiden ayrılır. Bk., Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Abdülmecid Türkî, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Paris, 1995, s. 54.

aracı olmasının da bir anlamı bulunmamaktadır. Çünkü karışımı gerçekleştiren Nur ile Zulmet'tin bizzat kendileridir.⁴²³

İbni Şebîb'den⁴²⁴ nakille Mâtürîdî, Merkûniyye mensuplarının Nur ve Zulmet'i sonsuz, aracıyı ise sonlu kabul ettikleri bilgisini aktarır. Ona göre sonlu olan, sonsuzun sahip olduğu kemalden yoksun olduğundan daha alttaki bir konumda yer almaktadır. Bu bir bakıma uzun boylu insanın yanında kısa boylu kalma pozisyonuna benzer. Merkûnilere göre Nur ve Zulmet arasında, algı ve idraki olan insan yer almaktadır. İnsan, bedendeki hayattan ibaret ise o halde hayat bedeni duyarlı hale getiren ve onu kullanan bir şeyden ibarettir. Aracının sahip olduğu bu özellik onu hem aşağı hem de yukarı âlemi kullanabilen ve yönetebilen bir konuma getirmelidir. Bu durumda da gerçek ilah tek olur ve böylece başta karışım olmak üzere diğer düşünceleri de temelden çökmüş olur.⁴²⁵

Ebu'l Mu'în en-Nesefî de Merkûniyye'nin Tanrı inancını İmam Mâtürîdî gibi *Muaddil*'in yapısı üzerinden tenkit eder. Nesefî, üçüncü varlık olan *Muaddil*'in hem tabiatını hem de cinsini sorgular. Buna göre eğer *Muaddil*, karakter olarak tümüyle hayır ise düalistler onu Nur'un tabiatında kılmış olmaktadır. Bu durumda *Muaddil*'i Nur'un dışında ayrı bir varlık olarak düşünmenin bir anlamı yoktur. Şayet *Muaddil*, tamamıyla şer ise bu defa da Zulmet'in karakterinde olacağından onu şerrin bütününe dışına çıkarmanın bir manası yoktur. Üçüncü olarak *Muaddil*'in hayır ve şer bütün eylemleri gerçekleştiren bir tabiata sahip olduğunu ileri sürmek, düalistlerin iki asılla ilgili görüşlerini iptali anlamına gelecektir. Zira iki aslın eylemlerini *Muaddil*'in de gerçekleştirebileceğini söylemek, hayır ve şerrin tek bir varlıktan çıkabileceğini mümkün görmek demektir. Bu ise, düalist Tanrı tasavvuruyla açıkca çatışan bir anlayıştır.⁴²⁶

Bâkillânî gibi Ebu'l Mu'în en-Nesefî açısından da üçüncü varlık olan *Muaddil*'in cinsinin ne olduğu problem teşkil etmektedir. Nesefî'ye göre eğer *Muaddil*'in cins olarak

⁴²³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 171; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 212-213.

⁴²⁴ Hicri üçüncü yüzyılda yaşamış olan ve kaynaklarda hakkında yeterince bilgi bulunmayan Ebu Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb, dedesine veya babasına nispetle İbni Şebîb künyesi verilmiş olan Basra ekolüne mensup Mu'tezile âlimidir. Eserleri günümüze ulaşmadığı için görüşlerine dair bilgileri çoğunlukla İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ve kısmen de mezhepler ve makâlâta dair kitaplardan elde etmekteyiz. *Kitâbü't-Tevhîd*'de bulunan sınırlı bilgilerden anlaşıldığına göre İbni Şebîb kendi çağındaki İslam karşıtı felsefi ve dinî grupları eleştirmiş İslam'a yönelik tenkitlere cevaplar vermiş erken dönem Mu'tezilî bir kelam âlimidir. İbni Şebîb'den nakiller yapan İmam Mâtürîdî'nin onu diğer bir Mu'tezile âlimi Kâ'bi kadar eleştirmedikini görmekteyiz. Geniş bilgi için bk., Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb" md., *DİA*, Ank., 2005, c. XXX, s. 573-575.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 171-172; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 213.

⁴²⁶ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 138.

Nur ve Zulmet ile aynı yapıdaysa, iki zıt asıl arasında ona ihtiyaç olduğunu ileri sürmek saçmalıktır. Şayet *Muaddil*, yapı olarak ikisinden birinin cinsinden ise diğerinin zıddı olacağından onun ikisi arasında dengeleyici görevini gerçekleştirmesi imkânsızdır. Velez ki bu mümkün olsa bile *Muaddil*'in de kendi cinsinden bir muaddile ihtiyacı kaçınılmaz olacaktır. Bu konuda diğer bir ihtimal, *Muaddil*'in cinsinin Nur ve Zulmet'in her ikisinden de farklı yapıda olmasıdır. Neseî, bu durumda *Muaddil*'in de kendisi ile Nur ve Zulmet arasında aracı olacak başka muaddilere ihtiyacın kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Ona göre böyle bir sonuç, diğer birçok muaddillerin de içinde yer alacağı bir zinciri meydana getirecektir.⁴²⁷

Öyle görünüyor ki Merkûnîler, eylemleri ve ontolojik yapıları tezatlık teşkil eden Nur ve Zulmet'in birbirine karışımını izah için üçüncü bir varlık olarak aracı unsur fikrini geliştirdiler. Ancak Merkûnî Tanrı tasavvurunda yer alan üçüncü varlığın ontolojik yapısı ve eylemleri kelamcılarının onlara yölettiği eleştirilerde başat rol oynamıştır. Kelamcılara göre düaliteyi oluşturan Nur ve Zulmet ile birlikte üçüncü bir unsurun bulunduğunu ileri sürmek saçmalıktan başka bir şey değildir. Çünkü düaliteyi oluşturan tanrıların ontik yapıları ve eylemleri ile üçüncü unsura yüklenen nitelikler ve fiillerin izah edelebilir bir yanı bulunmamaktadır. Zira düaliteyi oluşturan iki Tanrı arasındaki tezatlığın üçünü varlık açısından da gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Bu halde üçüncü varlığa gereksinim duyulmasının bir anlamı da bulunmamaktadır.

⁴²⁷ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 139.

II. BÖLÜM

DÜALİST TEOLOJİDE EVREN

A. Mecûsilikte Evren Tasarımı

Evrenin bizatihi kendisi ve içindeki varlıklar, dünya, yeryüzü, gökyüzü, insan ve diğer tüm canlı ve cansız varlıkların ilk yaratılışına dair bilgiler, inançlara göre farklılıklar arz etmektedir. Düalist evren anlayışı, evrenin birbirine indirgenemeyen ve birbirine zıt olan iki farklı tözden meydana geldiği varsayımına dayanır. Evren ve içindeki tüm varlıklar, bu iki karşıt tözün ürünleridir. Bu bağlamda bazı düalistler her varlıkta bu iki tözün bulunduğunu ileri sürerken bazıları da varlıkların maddi yönünü kötü töze, manevi yönünü ise iyi töze indirgemişlerdir. Yine bir kısım düalistlere göre aslında evrenin varlık sebebi, iyi ve kötü iki karşıt gücün mücadele alanına kaynaklık etmesidir. Düalist evren anlayışındaki bu farklı yaklaşımların ortak noktası, evrenin geçici olduğu ve insanın nihai kurtuluşuna aracılık ettiği düşüncesidir.

Mecûsi kozmolojiyi daha iyi anlayabilmek için felsefenin kutsal üçlüsü olan Tanrı-tabiattan-insan unsurlarını ve bunlar arasındaki bağlantıları göz ardı etmemek gerek. Çünkü bu üç unsurdan sadece birine veya ikisine odaklanarak yapılan açıklamaların belirtilen inancın künhüne vakıf olmaktan uzak olacağı aşîkârdır. Şu halde evrenin kim tarafından nasıl ve niçin yaratıldığı soruları bizi insan ile yaratıcı arasındaki dikey ilişkiye götürürken insanın tabiattaki konumu da içinde bulunduğu evrenle arasındaki yatay ilişkiyi belirleme açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla Tanrı inancıyla evren ve insan arasındaki bağ, bir inancın anlaşılmasında birbirini tamamlayan üç önemli unsurdur, diyebiliriz.

1. Mecûsilikte Evrenin Yaratılışı

Evren yaratılmadan önce Bilge Kral Ahura Mazda sonsuz aydınlıkta ve yücelerde, kötü olan Angra Mainyu ise aşağılarda ve karanlıklar içerisinde bulunmaktadır. İkisinin arasında bulunan büyük bir boşluk, aralarındaki doğrudan doğruya olabilecek bir ilişkiyi engellemektedir. Bu nedenle aralarında birbirlerine karşı kullanabilecekleri mekân sınırlıdır.⁴²⁸ Ahura Mazda ebedi ve sonsuz iken Angra Mainyu'nun bilgisi, gücü ve ömrü sınırlıdır. Kötü olan Angra Mainyu, bir zaman sonra iyinin aydınlık krallığını fark eder

⁴²⁸ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 499-500.

ve ona karşı saldırıya geçer. Angra Mainyu'nun kendi kötülüğünü tüm aydınlık ile karıştıracakını fark eden Ahura Mazda yaratılışı başlatır. Böylece iki zıt evrensel gücün son mücadelesi eylemsel olarak başlamış olur. Bu ikisi karşılaştığında ilk yaratılan hayat ve ölüm olmuştur.⁴²⁹

Pehlevicede “Bundahišn”, kelimesiyle ifade edilen yaratma eyleminin Ahura Mazda tarafından iki aşamada gerçekleştiğini ileri sürenler olmuştur. Buna göre Ahura Mazda her şeyi önce, “*menog*” manevi, yani maddi olmayan olarak adlandırılan birinci aşamada bedensiz bir halde yaratmıştır. Sonrada da onlara “*getig*” yani fiziki-maddi varlıklarını vermiştir. Ahura Mazda'nın mükemmel yaratımını ifade ettiğinden *getig* formunun *menog* formundan daha iyi olduğu kabul edilir.⁴³⁰ Akıllı ve kâdir olan Ahura Mazda dünyayı yaratmak istediğinde ilk önce Kutsal Ölümsüzler'in (İmşâspendler) ilki olan “Vohu Manah-Vehumen” (İyi akıl)⁴³¹ adıyla bilinen kutsal ruhu yaratmıştı. Ahura,

⁴²⁹ Bilgin, M. Sıraç, *Zarathustra (Zerdüş) Hayatı ve Mazdaizm*, Berfin Yay., İst., 1995, s. 196.

⁴³⁰ Boyce, *Zoroastrians*, s. 25. Eliade, buradaki “*getig*” fiziki halin çekirdeğine Platon anlayışındaki “bedenler” gibi veya geç Platoncu düşüncede var olan madde gibi olumsuz bir anlam yüklenmediğini belirtir. Ancak onun, kötü ruh Angra Mainyu tarafından kışkırtılan “karışım” olarak karakterize edildiğine dikkat çeker. Bk., Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 309.

⁴³¹ Zerdüştilere göre tanrı Ahura Mazda'nın ilk yarattığı varlık Vohu Manah (İyi Akıl)'dır. Ahura Mazda, diğer bütün varlıkları yaratırken ona danışır. Bu düşünce benzer şekilde Eski Ahid'de yer almaktadır. Burada Tanrı Yahova'nın ilk olarak yarattığı şey Hikmet'tir (Bilgelik) ki o, Yahova gökle yeryüzünü yaratırken baş usta olarak onun yanında yer alır. Yine Zerdüş'tün Tanrısı Ahura Mazda, maddi dünyayı yaratırken sırasıyla önce gökyüzünü sonra suyu, arkasından kuru toprağı, bitkileri, hayvanları ve altıncı ve son olarak da insanları yaratır. Bu altı aşamada gerçekleşen yaratma eylemi, Tevrat'ın Tekvin (yaratılış) bölümündeki her şeyin altı günde yaratıldığı bilgileriyle açık bir şekilde benzerlik göstermektedir. Bk., Hüseyin G. Yurdaydın; Mehmet Dağ, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ank., 1978, s. 100. Zerdüş'ti öğretide Ahura Mazda, dünyayı altı aşamada yaratmakta ancak Yahova gibi altıncı günden sonra değil de yaratılışın her bir aşamasının ardından beş gün dinlenmekte, arkasından da yaratılış sonrası dönem başlamaktadır. Eski İran'da bilinen ve yaygın olarak kutlanan bayram ve törenlerin dışında söz konusu bu beş günün anısına düzenlenen ve “Gâhenbâr” olarak isimlendirilen ve yıl boyunca her biri altı yaratılıştan birine gökyüzüne, suya, toprağa, bitkilere, hayvanlara, insana adanmış altı büyük şölen vardır. Bu şölenler, pastoral ve çiftçilik yılındaki beş pagan festivalin yeniden düzenlenmiş şekli olarak yorumlanmıştır. Eski isimlerini bırakmış olan ve yaratılışın her aşamasından sonra kutlanan bu şölenlerin mevsimlerle ilgisi olduğu gibi özel adları ve kutlama şekilleri de bulunmaktadır. Geniş bilgi için bk., Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 223.; Yıldırım, *İran Mitolojisi*; s. 500-501. Başta Kur'an (A'raf, 54; Secde, 4; Hadid, 4; Yunus, 3. ayet) olmak üzere İslamî kaynaklarda da kozmozla ilgili olarak göklerin ve yerin ve bu ikisi arasındakilerin altı günde yaratıldığına dair bilgileri yer alır.

iyi akıl, fikir ve zihin⁴³² gibi anlamlara gelen Vehumen'den sonra⁴³³ diğer kutsal ölümsüzler olan Aşa Vahišta, Kşatra Vairya, Haurvâtat (Hurdâd) ve Ameratat (Murdâd)'ı yaratmıştır. Bunlardan sonra da Yazatalar veya “tapınmaya değer varlıklar” olarak da nitelenen Mitra, Apam Napat, Sraoşa, Aşi ve Gûş Urvan gibi diğer ilahi varlıklar yaratılmıştır. Zerdüşt doktrinine göre adeta bir sudûr süreciyle Ahura Mazda'dan tezahür eden tüm bu kutsal varlıklar, bir bakıma yüce Tanrı'yı çevreleyen, atanmış oldukları çeşitli görevlere göre kötülüğü yenmek üzere onun emri altında mücadele eden melekler

⁴³² “Vohu Manah” kavramının genellikle “iyi akıl” şeklinde tercüme edilmesini doğru bulmayanlar da vardır. Buna göre kavramın birinci kısmını oluşturan “Vohu”teriminin “sevmek” anlamına gelen eski bir Aryan fiili olan “Vas” dan türediği ileri sürülmektedir. Bu Aryan “Vas” kelimesi Sanskritçede değişmeden kahrken Avesta'da “Vah” olarak değişir. Fiilin kendisi, İran ya da Hindistan'ın herhangi bir metninde bulunmuyor. Ancak her iki alanda da çeşitli türevleri bilinmektedir. “İyi Akıl” ın yaratılışı biraz renksiz, fakat “Sevgi dolu zihin” bu anlama göre çok daha kesin bir şey olarak görülmüştür. Kısaca Vohu-Manah'ın Yüce Tanrı'nın sevgi yönü olduğu zira Tanrı'nın “Sevgi” olduğu belirtilir. Geniş bilgi için bk., Taraporewala, *Zuroastrian Philosophy*, s. 5-7.

⁴³³ Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 459. Şeriati, Zerdüşt kozmolojideki “Vehumen” düşüncesiyle İslam felsefesindeki “Sudûr” nazariyesinde yer alan “Akl-ı evvel” (İlk akıl) ve “Heyûlâ-i ûla” (İlk madde) arasında benzerlik bulunduğunu söyler. Bir ve tek olan Allah, kadimdir. Bu özellikteki bir yaratıcının hâdis olan çokluk âlemini yaratması O'nun zatında çokluğu çağrıştıracak ve dolayısıyla tevhid ilkesini zedeleyeceği için İslam felsefecileri buna çözüm olarak sudur nazariyesini geliştirmişlerdir. Şeriati, gerek Akl-ı evvel gerekse Vehumen düşüncesini İslam felsefecilerinin ve Zerdüşt'ün Tanrı için oluşturduğu problemler olarak değerlendirir. Ancak İslam'ın kendisinde bizzat Allah tasavvuru için böyle bir problem söz konusu olmadığını belirten Şeriati, hâdis varlıkların kadim Zat'dan çıkmasında hiçbir problem görmediğini belirtir. Bk., Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 459. Diğer taraftan sudur nazariyesi, başta Gazzâlî olmak üzere İbn-i Rüşd, Ebû'l-Berekât el-Bağdâdî ve İbni Teymiyye gibi âlimler tarafından birkaç noktadan eleştirilmiştir. Bunlardan ilki, kâinatın oluşumu için Sudûr olayının zorunlu olduğunu savunmak, beraberinde Allah'ın irade ve ihtiyarını inkâr veya en azından sınırlandırmak gibi bir sonuç doğurduğu düşünülmüştür. Bu durum, pasif bir Tanrı anlayışına yol açtığı için teolojik açıdan kabul edilemez bulunmuştur. İkinci eleştiri noktası, sudûr nazariyesini savunan filozofların, sudûrun zaman dışı olduğunu ileri sürmeleridir. Oysa bir eylem ve olgu olan sudûrun, belli bir süreçte gerçekleşmesi gerekir. Üçüncü olarak, “Birden ancak bir çıkar” hipotezinden hareketle “Allah'tan ilk sudûr eden bir olan İlk Akıl'dır” şeklindeki düşüncedir. Bu düşünceyi kabul edenlere göre manevi birer varlık olan diğer akıllar, İlk Akıl'dan neşet etmiştir. Yukarıda ismi geçen âlimler İlk Akl'ın heyûlâyı, diğer akılların da göksel varlıkların cismini ve nefsinin meydana getirdiği şeklindeki bir düşüncüyü çelişkili bulurlar. Son olarak Sudûr nazariyesine göre Allah, sadece kendi zatını bilmektedir. Fakat O'ndan sudûr eden akıllar ise, hem Allah'ı hem de kendilerinin sonradanlığını bilmektedirler. Bu durumda, onların bilgisi, Allah'ın bilgisinden daha kapsamlı ve daha çok olmaktadır. Bu ise Allah'ın ulûhiyyet ve kemâl vasfıyla bağdaşmamaktadır. Konu hakkında geniş bilgi için bk., Mahmut Kaya, “Sudûr” md., *DİA*, Ank., 2009, c. XXXVII, s. 467-468.

konumundadırlar.⁴³⁴ Her şeyin bedensiz olduğu birinci aşama bir nevi ruhlar dünyasını oluşturmaktaydı. Bu dönem, varlıkların henüz bedenleri olmayıp ruhlarının olduğu dönemdir.

Ahura Mazda kendisine yardımcı olacak ruhsal varlıkları (İmşâspend, Yazata ve Fravaşileri) yarattığında Ehrimen de buna karşılık olarak kendisine yardım edecek “Kemârîkân” adıyla bilinen ve her biri bir İmşâspend karşısında yer alan kötü ve şer güçler olan Div’leri⁴³⁵ yaratır.⁴³⁶

Varlıkların ruhsal olarak yaratıldığı “menog” birinci aşamadan sonra ikinci evre olan “getig” yani maddi-fiziki olarak bedenleşme süreci başlamıştır.⁴³⁷ Ahura Mazda, ruhla maddeyi karıştırarak kötü güçlerle savaşa müsait bir zemin oluşturdu. Ahura Mazda’ya karşı saldırıya geçen Angra Mainyu, onun yarattığı madde-ruh karışımında maddeye sızıp ona kötülüğünü bulaştırırken ruhsal düzeyde kalan Ahura Mazda ve yardımcıları bu saldırıdan etkilenmemişlerdir.⁴³⁸

⁴³⁴ Boyce, *Zoroastrians*, s. 21; Şinasi Gündüz, “Mecûsi” md., *DİA*, s. 281.

⁴³⁵ Bu kelime Sanskritçe Daeva iken Farsça’ya Div veya Dev olarak geçmiştir. Deva, İndo-İranlıların kendi tanrılarının sıfatı olarak kullandıkları tam anlamıyla “ışıldayan” anlamına gelen bir anlam taşır. Söz konusu kelime, İran’a göç dalgasıyla nakledilir ve tamamen aşağılayıcı bir şekilde ‘şeytan’ olarak kullanılır. İran’a tarih öncesi halkla beraber göç eden bu kavram, kendi coğrafyasındaki ilahi düşüncüyü İran’a aktaramamış, iyilik ve aydınlık anlamından uzaklaşarak kötülük ve karanlık anlamına dönüşmüştür. Böylece İndo-İranlıların tanrıları için kullandıkları Daeva terimi, İranlılar tarafından “kötü ruhlar” şeklinde başkalaşmıştı. Daeva terimi bundan böyle bir iblis anlamına geliyordu ve Avestan’dan türetilen edebiyat, dil ve lehçeler, her zaman genel olarak şeytanı tanımlamak için bu terimi kullandılar. Bk., Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 7. Div’ler, Avesta edebiyatında tüm kötülükleri destekleyenlerin ortak adı olarak kötü insanlar, zararlı hayvanlar ve canavarlarla birlikte anılırlar. Ahura Mazda’nın yarattığı iyi güçler ile Ehrimen’in bunlara karşı ortaya çıkardığı kötü güçler birbirlerine eşit orandadır. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 220-221.; Haluk Hacaloğlu, *Zerdüşt Ahura Mazda*, s. 71.

⁴³⁶ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 220-221.

⁴³⁷ Burada evrenin oluşturan tüm maddelerin temelinde hava, su, toprak ve ateş olmak üzere dört elementin bulunduğu dair felsefi teorinin kökeninin Yunanlılara değil de Perslerle ilişkilendirenlerin de bulunduğunu söylemekte yarar vardır. Zira Perslerin peygamberi Zerdüşt, bu teoriyi savunan Aristo’dan iki asır önce yaşamıştır. Bu dört element, Zerdüşti kavram olarak Aristo’dan daha anlamlı olan farklı bir bakış açısına sahiptir. Bu peygambere göre, hava, su, toprak ve ateş “kutsal” unsurlardır. İnsanların ve hayvanların nefes almak için havaya, içmek için suya, yiyecek pişirmek için ateşe ve hayatta kalmaları için bitki yetiştirecek toprağa ihtiyaçları vardır. Bk., Habashi, “Zoroaster And The Theory Of Four Elements”, s. 110.; Boyce, *Zoroastrians*, s. 113.

⁴³⁸ Bilgin, *Zarathustra*, s. 197.

Ahura Mazda, evreni meydana getiren maddi ve manevi varlıkları doğrudan doğruya bizzat kendisi değil, tanrısal kelamı, kutsal Honover'in (Kelam)⁴³⁹ araya girmesiyle meydana getirmiştir. Konuyla ilgili kutsal metinlerde şu ifadeler yer alır: “Sana açıkça söylüyorum ki, ey Spitama Zerdüş! Saf, kutsal ve becerikli Honover gökyüzünden önceydi, topraktan önceydi, sudan önceydi,...” Zerdüş’e göre, yer, gökyüzü ve su yaratılmadan önce Kelam vardı. Bir bedeni ve ruhu olan kelam, varlıkların sahip olduğu tüm yetkinliklerinin hem kaynağı hem de bir örneğidir.⁴⁴⁰

Yasna 19/1 ve 2 de yedi varlığın yaratılması anlatılır. Ahura Mazda maddi âlemi yaratırken önce gökyüzünü, sonra suyu ve sırasıyla yeryüzünü, hayvanları (sığır), bitkileri, ateşi ve son olarak da insanların ilk örneklerini yaratmıştır.⁴⁴¹ Bazı kaynaklarda bu varlıklardan ateş çıkarılarak yedi değil de altı tane olduğu bilgisi yer alır. Şehristânî, Zerdüş’ün Ahura Mazda’ya âlemi hangi şeyden yarattığına dair sorusuna verdiği cevabı aktarır: Buna göre Ahura Mazda, bütün âlemi kendi nefsinden yaratmıştır. İyilerin ruhlarını, başındaki saçlarından, gökyüzünü başından, zafer ve yardımcı alnından, güneşi gözünden, ayı burnundan, yıldızları dilinden, Surûs ve diğer melekleri kulağından ve yeryüzünü de ayak sinirlerinden yaratmıştır.⁴⁴² Bu anlatılanlara göre Zerdüş öğretide âlemin, Antropomorfik bir tanrı tasavvurunun izdüşümü olduğu söylenebilir.

2. Mecûsilikte Kozmik Zaman Döngüsü

Zerdüştilikte yer alan bu yaratılış öyküsü beraberinde bir zaman algısını da getirmektedir. Dolayısıyla kozmogoni ile eskatoloji arasında geçen zaman aralığı aynı zamanda bu inançtaki düalitenin teolojik alt yapısını oluşturan iki ilah arasındaki ilişkiyi de özetler mahiyettedir. Pehlevi Metinlerdeki bu zaman algısı sınırlı ve sınırsız olmak

⁴³⁹ Tanrısal Kelam (Hanover)’in İskenderiye okulu ve Hristiyanlığa da geçtiği hatta Kur’an’da geçen “Kün-Ol” emrinin dahi bu kelimadan başka bir şey olmadığı ileri sürülmektedir. Bk., Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş Ahura Mazda*, s. 58.

⁴⁴⁰ Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüş Ahura Mazda*, s. 58. Eliade, Zerdüş anlayışta Ahura Mazda’nın doğrudan değil de Spenta Mainyu aracılığıyla evreni yarattığını aynı şekilde ilkel dinlerde de Ulu Tanrı’ya evreni yaratma ve düzenlemede eşlik eden aracı Tanrı’nın bulunduğu işaret eder. Geniş bilgi için bk., Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, Kabalcı Yay., İst., 2003, s. 93.

⁴⁴¹ Yasna, 19/1-2.

⁴⁴² Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 287. Hinduizm’de kast sistemini oluşturan grupların yaratıcı Tanrı Brahman’ın insan şeklindeki (antropomorfik) bedenin değişik uzuvlarından yaratıldığı inancı ile Zerdüştilikteki bu yaratılış hikâyesi benzerlik göstermektedir. Ahura Mazda’nın başından gökyüzü, gözyaşlarından su, ayaklarından dünya, sağ elinden öküz, saçlarından bitkiler, zekâsından da ateş meydana geldiğine dair farklı anlatımlar da bulunmaktadır. Bk., Haluk Hacaloğlu, *Zerdüş Ahura Mazda*, s. 71.

üzere iki şekilde ele alınmaktadır. Henüz sınırlı kozmik zaman başlamadan önce, Ahura Mazda sonsuz aydınlıkta, Angra Mainyu da sonsuz karanlıkta birbirlerinden ayrı olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Bu sınırlı zaman, bazı kaynaklarda dokuz bin yıl olarak geçerken, başka yerlerde de on iki bin yıl olarak geçmektedir. Aslında buradaki üç bin yıllık fark, Ehrimen'in, Ahura Mazda'nın âlemine yaklaştığı ve iki ilah arasında bir antlaşmanın söz konusu edildiği ilk süreçtir. Bu ilk süreci oluşturan üç bin yıllık zaman dilimi, iki ilahın antlaşmaya varma aşaması olup bu süreçte Ahura Mazda'nın, Ehrimen'den haberdar olduğu halde Ehrimen'in cahil bir şekilde karanlık dünyada yer aldığı anlatılır.⁴⁴³ Dolayısıyla kozmik zaman döngüsünün içeriği farklı olmamakla birlikte süreç olarak bazı araştırmacılar her biri üç bin yıldan oluşan üç dönem olduğunu ileri sürerken bir kısmı da 12.000 yıl sürecek olan ve 3000 yıllık dört eşit süreye bölünmüş bir tarih anlayışından bahsederler.

Zerdüş düşüncede, evrenin tarihiyle ilgili olarak her biri üç bin yıldan oluşan-Yaratılış, Karışım, Ayrılık- "Üç Zaman Doktrini'nin Zerdüş kozmolojide tarihe döngüsel bir anlam kazandırdığı söylenir. Zira maddi âlem üçüncü zaman diliminde onarıldıktan sonra başlangıçtaki mükemmel halini yeniden kazanacaktır.⁴⁴⁴ Kozmik zaman döngüsü Bundahişn'e göre her biri üç bin yıl olan dört dönemden oluşmaktadır:

1. Dönem: İlk üç bin yılı kapsayan bu dönemde Ahura Mazda ve Angra Mainyu da kendisine yardım edecek olan kötü güçleri yaratırlar. Bu dönemde iki karşıt güç birbiriyle karşılaşır ve Angra Mainyu, yıkıcı ve yok edici faaliyetine başlar.

2. Dönem: Ahura Mazda, sonsuz yaratılışın menog halini getig formu olan maddeye dönüştürür. Böylece canlıların ilk örnekleri oluşur. Birinci dönemde saldırıları boşa giden Ehrimen, Ahura Mazda'ya tekrar saldırmak ister ancak muvaffak olamaz ve Ahura Mazda galip gelir.

3. Dönem: Ehrimen, maddi dünyaya saldırarak, ilk insan olan Gayomart'ı ve ilk boğayı öldürecektir. Ehrimen'in yarattığı tüm kötü varlıklar; devler ve cinler yeryüzünü doldurarak, yayılacak ve bunun üzerine Ahura Mazda Zerdüş'ün ruhunu yaratacaktır.

4. Dönem: Bu son dönemde Ahura Mazda insanlara yardım etmek üzere Zerdüş'ü gönderir. Zerdüş'ten sonra da kötülerle savaşmak üzere kurtarıcı olarak Zerdüş soyundan bir peygamber gelecek ve nihayetinde kendisine Mesih rolü verilen son peygamber Saoşyant, Ehrimen'in ordusunu yenerek dünyayı kötülerden kurtaracaktır. Bu

⁴⁴³ Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 223-224.

⁴⁴⁴ Boyce, *Zoroastrians*, s. 26.

on iki bin yıldan oluşan kozmik zaman döngüsü sona erdiğinde sonlu zaman kendisinden ayrıldığı ve bir parçası olduğu sonsuz zamana tekrar kavuşacaktır.⁴⁴⁵

Ahura Mazda'nın Zerdüşt'ün, "zamanı ve âlemi niçin yarattın? sorusuna verdiği cevap, evrendeki varlıkları ve onun süresini oluşturan tüm bu zaman dilimlerinin niçin var olduğunu da cevaplar mahiyettedir. Birinci soruda Zerdüşt, Ahura Mazda'ya varlıkların tümünü niçin sonsuz bir zamanda yaratmadığını sorar. Çünkü ona göre zamanın yarısını sonlu yarısını da sonsuz olarak yaratan Ahura Mazda, varlıkları sonsuz olan zamanda yaratmış olsaydı onda hiçbir şey imkânsız olmayacaktı. Ancak Ahura Mazda, bu soruya "öyle olsaydı günahkâr iblis'in zararları son bulmayacaktı" diye cevap verir. Yine Ahura Mazda âlemi ve dini, kötü şeytanların yok olması için yarattığını söyler.⁴⁴⁶ Çünkü âlem olmasaydı ve din yeryüzünde yayılmasaydı şeytanın yok olması mümkün olmayacaktı. Bu soru ve cevaplardan da anlıyoruz ki sonlu zaman ve sınırlı mekân, şeytana karşı mücadele edip galip gelmek için zorunludur. Çünkü nihayetsiz bir zaman tasavvuru kötüyü karşı kazanılacak bir zaferi imkânsız kılmaktadır.

3. Zerdüşt'ün Kozmik Düalizmi

Zerdüştîlerin kutsal kitabı Avesta metinlerinde⁴⁴⁷ Ahura Mazda tarafından yaratılan on altı iyi ve mükemmel ülkeye karşı tümüyle ölüm olan Angra Mainyu tarafından yaratılan kötülükler anlatılır. Vendiâd'da yer alan metinlerin büyük bir kısmında Zerdüşt Ahura Mazda'ya "*Ey maddi dünyanın yaratıcısı*" diye seslenir.⁴⁴⁸ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere maddi olan her şeyin yaratıcısı iyi olan Ahura Mazda olup maddenin kendisi kötü sayılmamaktadır. Bu yönüyle Zerdüştîliğin, maddi varlıkları mutlak manada kötü gören bir diğer düalist inanç olan Maniheizm'den ayrıldığını görmekteyiz.⁴⁴⁹ Bu nedenle Zerdüşt düşüncede maddenin tamamen kötü, ruhun da tamamen iyi olarak kabul edildiğini düşünmek hatalı bir yaklaşım olur. Çünkü kötü ve iyi

⁴⁴⁵ Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 128.; Alıcı, *Kadim İran'da Din*, s. 223-224.; Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 310.;

⁴⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 285-286.

⁴⁴⁷ Avesta'nın Vendidâd (Videvdât) bölümünde, Ahura Mazda ve Angra Mainyu'nun Yarattığı varlıklar anlatılır. Vendidâd, Avesta dilinde "daevalara karşı verilmiş", daevalara karşı olan yasa" anlamına gelen *Vīdaévo-dâtem*'in kısaltılmış şeklidir. Çeşitli kötü ruhlar ve onları etkisiz hale getirme yöntemlerini kapsayan metin toplam 22 Fargard (bölüm)'dan meydana gelmektedir. Zerdüştîliğin kozmolojisi, etiği ve estetiği hakkında önemli bilgiler içeren metinde, dinsel törenlere dair ayrıntılar ve mitolojik unsurlar da yer almaktadır. Bk., *Avesta Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri*, s. 21.

⁴⁴⁸ *Avesta Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri*, s. 35-154.

⁴⁴⁹ Alıcı, "Genel Hatlarıyla Mecûsilik ve Zerdüşt'ün Modern Takipçileri", s. 559.

güçler her ikisi de madde ve ruhlar dünyasını aynı anda paylaşmakta ve buraları ele geçirmek için birbiriyle kıyasıya savaşılmaktadırlar.⁴⁵⁰ Maddî âleme saygı duyan Zerdüştilere göre dünyadaki her şeyin insanlar tarafından kullanılırken onların nimetlerinden kutsal hayata katkısı olacak şekilde yararlanılmasına dikkat etmek gerekir.⁴⁵¹

Zerdüş t dñalizmi metafizik-ruhi bir dñalizm olmayıp kozmik dñalizmdir. Tñm evren, cennet, dünya ve ölümler diyarı sakinleri⁴⁵² onun dñalizmine göre iki bölüme ayrılır ki bir tarafta gerçeklik, yani iyi ruhun yaratıcı aktivitelerinden akan bütün iyi varlıkların toplamı, diğler tarafta ise gerçeklik dışı yani düşman ruhtan gelen bütün kötü varlıkların toplamı vardır. Bu iki ruhun esas çatışması, doğanın karşıt güçlerinde kendini gösterir. Bu nedenle iyilik güçleri ile kötölük güçleri arasında sürekli bir mücadele ve savaş bulunmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki asıl ruhlar ile kendi yarattıkları arasında hiçbir şey müdahale etmez, arasına giremez. Yaratıklar iyi veya kötüdür, çünkü onlar iyi ve kötü yaratıcı tarafından meydana geldiler; kendi tabiatları açısından birbirinden oldukça farksızdırlar.⁴⁵³

Evrenin bu dñalistik anlayışının sonucu, iki düşman kamp arasında devam eden sürekli bir savaşta bütün yaratıklar, hatta sebzeler, bu kamplardan birine veya diğlerine aittir. Tñm tehlikeli, zararlı ve zehirli hayvanlar ve bitkiler doğaları gereğİ kötüdür.⁴⁵⁴ Angra Mainyu, dünyayı insana zarar veren yılan, akrep, kertenkele ve kurbağİ, gibi zararlı hayvanlarla doldurmuştur. Bu nedenle bu hayvanları ortadan kaldırmak gerekmektedir. Mecûsîliğİ göre Ehrimen'in yarattığı bu zararlı hayvanları öldürmek, yuvalarını bozmak veya dağıtmak önemli bir görevdir.⁴⁵⁵ Aldatma ve ölüm de dâhil olmak üzere dünyadaki bütün kötölükler, bu dış kaynaktan gelir. İyi ve mükemmel bir maddi dünyanın bu olumlu görüşü, Zerdüş t eskatoloji için benzersiz ve temel öneme sahiptir. Çünkü zamanın sonunda fiziksel oluşum mükemmelliğİ kavuşacaktır. Ahura Mazda,

⁴⁵⁰ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 101-102.

⁴⁵¹ Sayım, “*Zerdüş tlik’de Kozmogoni ve Yaratılış*”, s. 96-97.

⁴⁵² Oymak, *Zerdüş tlik*, s. 109.

⁴⁵³ İkbâl, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 8. Şehristani, Zerdüş t’ün kitabı Zend Avesta’da tüm âlemin “Minte” ve “Kiti” yani ruhani ve cismani veya ruh ve şahıs olmak üzere iki kısma ayrıldığı bunun gibi varlıklar âlemini de “Bahşş” ve “Keneş” şeklinde iki kısma ayrıldığını ve bunların birincisinden murad “takdir” diğlerinden ise “fil” kastediliğini her birinin ikincisi üzerien takdir edildiğİ bilgisini aktarır. Bk., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 272.

⁴⁵⁴ Habashi, “Zoroaster And The Theory Of Four Elements”, s. 111.

⁴⁵⁵ Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 254-260.

kötü olan Angra Mainyu'nun üstesinden gelmek amacıyla hem manevi hem de fiziksel yaşamı yaratmıştır.⁴⁵⁶ Zerdüş dininde, Mısırlıların ve Hinduların inançlarında olmayan yüce bir görüş bulunduğu dikkat çekilir. O da dünyanın tekâmül kanunlarına itaat eden bir tarihinin olmasıdır. Zerdüş kozmolojide dünya bir plana itaat eden tarihsel bir süreçte, birbirine zıt ve düşman olan kuvvetler arasında hırslı bir savaşın cereyan ettiği bir savaş alanı olarak değerlendirilir. Savaş sonunda ele geçecek olan en değerli şey de mükemmel halin çok zor şartlar altında kazanılmasıdır. Faziletli insanları ebedi mutluluğa kavuşturacak olan da bu halin doğmasına yardımcı olmalarıdır.⁴⁵⁷

Mecûsilerin evren anlayışında evrenin yaratılış amacı, iyi ve kötü karakterli iki tanrı arasındaki savaşa muharebe alanı olarak hizmet görmesidir ki zaten bu sebeple Ahura Mazda tarafından yaratıldığını görmekteyiz. Yine evrenin ömrüne dair konan süre aynı zamanda kötü ile iyi arasındaki mücadelenin de sona ermesidir. Dolayısıyla evrenin bizatihi kendisi ve ona biçilen ömür, iyi ve kötü karakterli iki tanrı ve onların yardımcıları arasındaki namütanahi bir savaşın iyi Tanrı Ahura Mazda lehine sona erdirilmesinde büyük bir önem arzettiğini anlıyoruz. Mecûsi düşüncede evrenin bizatihi kendisi bu zıt kutuplu iki Tanrı arasındaki düalıteden beslenmekte ve evrendeki varlıkların da bu karşıtlık üzerine konumlandıklarını görmekteyiz.

B. Kelamda Düalist/Mecûsî Evren Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mecûsî/Düalist Evren Tasarımına Karşı Mu'tezilî Argümanlar

Mecûsiler, âlemi ve şeytanı ihdas edenin Allah olduğu hususunda ittifak halindedirler. Ancak şeytanın nasıl yaratıldığına dair aralarında görüş ayrılıkları bulunmaktadır.

1.a. Tanrı İle Şeytan Arasında Antlaşma

Tanrı ve şeytanın iki kadim cisim olduğunu iddia eden Mecûsilere göre, Tanrı ile şeytan arasında ikisini birbirinden ayıran bir boşluk vardır. Dünya bir zamanlar, kötülüklerden emin güvenilir bir yerdi ve orada yaşayanlar güzel nimetler içerisindeydi. Ancak şeytan hile yaparak gökyüzünü yardı ve ordularıyla dünyaya saldırdı. Bunun üzerine Tanrı ve onun melekleri kaçtı, iblis de onu takip ederek kendi cennetinde kuşattı. Şeytan, üç bin sene savaştı ancak Tanrı'ya ulaşamadığı gibi Tanrı da onu defedemedi.

⁴⁵⁶ Hintze, "Ahura Mazdâ And Angra Mainyu", *Encyclopedia of Religion*, vol., I, s. 203.

⁴⁵⁷ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 102.

Neticede aralarında bir anlaşma oldu. Bu antlaşma şartlarına göre şeytan ve askerlerine Tanrı ile üç bin sene savaşmalarına karşılık dokuz bin yıl süre verilecek sonra kendi mekânlarına çıkacaklardı. Ancak Tanrı, her iki tarafın da hayrına olan bu antlaşma sona erinceye kadar şeytanın yapacağı kötülüklerin de farkındaydı. Bu sebeple insanlar, belalara ve musibetlere düşer olacaklar fakat sonra tekrar huzura kavuşacaklardı. Bu antlaşmada şeytanın şartı, mevcudata kötülük yapması için Tanrı'nın kendisine imkân vermesiydi. Antlaşmanın şartları tamamlandığında iki adil melek buna şahitlik yaptı ve Tanrı ile şeytan kılıçlarını onlara teslim ettiler. Şahitler, ikisine hitaben "kim antlaşmayı bozarsa kılıcıyla öldürülecektir." dediler.⁴⁵⁸

Bu antlaşma gereğince Yezdân melekleriyle beraber gökyüzünde, Ehrimen de şeytanlarıyla birlikte belirtilen süreye kadar yeryüzünde olacaklardır. Tayin edilen zaman geldiğinde Yezdân, Ehrimen'i öldürecek ve âlemi kirden temizleyecektir.⁴⁵⁹ Yezdân ile Ehrimen arasındaki andlaşma şartlarının ne zaman bozulacağı hususunda Mecûsiler hemfikir değildirler. Bazıları şeytanın öldürüldüğünde, bazıları da şeytanın dar bir yere hapsedilmesiyle antlaşmanın son bulacağı görüşündedirler.⁴⁶⁰

Andlaşma gereğince âleme hâkim olan şeytanın güçleri, aynı zamanda onu yönetmektedirler. Meyveli ve meyvesiz ağaçları yaratan, gece ve gündüzün peşi sıra gelmesini sağlayan, yeryüzündeki yaşamı dört mevsimle tanzim eden şeytandır. O, dünya malını askerleri arasında paylaştırır. Bu konuda onun askerleri arasında çekememezlik olur ve bu sebeple onlardan bazıları diğerlerinin malına saldırırlar. Şeytanın onlara gönderdiği yalancı elçilerle ve batıl (helak edici) dinlerle onların aralarında bozgunculuk ve tahammülsüzlük çıkar ki tüm bunlar şeytanın lanetli güçlerinden kaynaklanmaktadır.⁴⁶¹

Mecûsilere göre kötü cisimlerin ruhları Tanrı'nın, bedenleri de şeytanın fiili neticesinde oluşmuştur. Kâdî Abdülcebbâr, Tanrı'dan şerrin, şeytandan da hayrın vuku bulmasını muhal gören Mecûsilerin görüşlerinin Seneviyye ile aynı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle Seneviyye'nin görüşlerini iptal etmek için kullandığı delillerin Mecûsîlere ait aktardığı görüşlerin iptali için de geçerli olduğunu söyler. Çünkü Mecûsîler de âlemdeki elemeler ve lezzetler hakkında Senevîler gibi bir failden her ikisinin birden meydana gelemeyeceği görüşünü paylaşmaktadırlar.⁴⁶²

⁴⁵⁸ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s.71-72.; Benzer ifade için bk. Râzî, *Îtikâdâtü Fıraki'l-Müslimîn*, s. 82.

⁴⁵⁹ Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd*, s. 628.

⁴⁶⁰ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 72.

⁴⁶¹ Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 587.

⁴⁶² Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 45, 73.

1.b. Tanrı ve Kötülük Problemi: Teodise

Mecûsi teolojide düalist tanrı inancı ve kozmolojinin, birbirinin olmazsa olmazı olduğunu söylesek abartmış olmayız. Zira düalist tanrı inancının oturduğu zemin, âlemde var olan şerler ve lezzetlerin mutlak anlamda iyi olan tek bir ilah tarafından yaratılamayacağı düşüncesidir. Bu nedenle âlemin kendisi ve içindeki varlıklar da iki tanrının eseridir. Tanrı inancı ve kozmoloji arasındaki bu yakın ilişkiden hareketle Kâdî Abdülcebbâr, âlemdeki elemeleri ve lezzetleri ontolojik ve işlevsellik açısından sorgular. Çünkü ona göre kabih olmayan bir elemi şer olarak kabul edilmesi doğru olmadığı gibi hasen olmayan bir lezzetin de hayır olarak kabul edilmesi doğru değildir. Zira ona göre lezzet kabih olduğu gibi elem de hasen olabilmektedir.⁴⁶³ Bu ifadelerden Kâdî Abdülcebbâr'ın bir şeyin şer olması için kabih olma özelliğine sahip olması gerektiğini, yine lezzet olması için de hasen olması gerektiğine dikkat çekerek Mecûsilerin bu konudaki görüşlerinin geçersiz olduğunu ayrıca her lezzetin iyi, her şerrin de kabih olamayacağına vurgu yaptığını görmekteyiz.

Kâdî Abdülcebbâr, zarar veren bir şeyin iyi tarafının da olabileceğini ve bunun kadim bir ilahtan vuku bulmasının mümkün olduğunu söyler. Bu konuda Kâdî, zararı ortadan kaldırmak ve faydayı celbetmek için insanlarda meydana gelen elemeleri örnek gösterir. Hâlbuki Mecûsilere göre körlük, yatalaklık, hastalıklar ve mala gelen zararlar mutlak anlamda hayır olan hikmetli bir ilahın fiilleri olamaz. Bu sebeple şerlerin ispatı için onları yapan bir fail gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre onların bu görüşleri dayanaktan yoksundur. Zira bilinen bir gerçektir ki bu dünyada insanlar, bir menfaat elde etmek için pekâlâ acılara tahammül göstermekte ve yine aynı maksatla haz veren şeylerden de kaçınmaktadırlar.⁴⁶⁴ Abdülcebbâr, ilim ve edeb elde etmek için yapılan yolculukları ve verilen meşakkatleri bu bağlamda hasen olarak değerlendirir.⁴⁶⁵ Zira harcanan zamanın, emeğin ve sıkıntıların neticesinde bir kazanç hâsıl olmaktadır. Aslında iş kollarında yapılan çalışmalar elem verse de neticesinde bir menfaat ve dolayısıyla hasen bulunmaktadır. Bundan dolayı Kâdî Abdülcebbâr, elemelerin bir kısmının menfaati celbedip zararları defettiğini kabul etmeyen birini bilinmesi zaruri olan bir şeyi, inkâr eden kimseye benzetmektedir.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s.72-73.

⁴⁶⁴ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 73.

⁴⁶⁵ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 484-485.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 298.

⁴⁶⁶ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 33.

Kâdî Abdülcebbâr, kabih olan bir şey, lezzet veya elem verici olsa da her iki durumda da kadim olan bir ilahın bunları tercih etmesini doğru bulmaz. Mecûsilere göre kabih, kendisinde fayda dahi olsa insan tabiatının nefret ettiği şeydir. Dolayısıyla kabih olan şeyler için lezzetleri yaratan dışında başka bir failin olduğunu kabul etmek gerekmektedir. Ancak Mecûsilerin lezzeti, elemden ayırarak iki ilahın varlığını kabul etmeleri Kâdî Abdülcebbâr açısından problemli bir durumdur. Çünkü ona göre Mecûsilerin, insan tabiatının kendisinden nefret ettiği şey anlamını verdikleri kabihî işleyenin şerir olması veya bundan dolayı yerilmesi gerekmez.⁴⁶⁷ Burada Kâdî Abdülcebbâr, kabih olan şeyle onun faili arasındaki ayrıma dikkat çekerek bunu kabihten kaçınan birini uyarmak için kabih olan şeylerden bahsetmesine benzetir. Ona göre gerçekte kabih, aklen kabih olduğu kabul edilen ve failinin zemmi hakettiği şeydir. Her ne kadar Allah, kabih olan bir işi yapmaya kadir olsa da bunu illa yapacağı anlamına gelmez.⁴⁶⁸ Nasıl ki bir insan ayakta durmaya gücü yettiği halde bazen oturuyorsa, konuşmaya kadir olduğu halde bazen susabiliyorsa, Kâdir olan Allah'ın her halükarda kudretinin gereğini yapması niçin vacip olsun ki? Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah'ı kabih olan bir fiili yapmaktan alıkoyan O'nun mutlak anlamda "Adil" oluşudur.⁴⁶⁹ Yani kabih olan bir şeyin, çirkin olduğunu bilmesi ve ona muhtaç olmamasıdır.

2. Eş'arî Argümanlar

Mecûsi fırkaları Keyûmersiyye, Zürvâniyye ve Zerdüştiyye olmak üzere üç başlık altında ele alan Şehristânî, Yezdân ile Ehrimen arasındaki savaş ve barış hakkında

⁴⁶⁷ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 74.

⁴⁶⁸ Abdülcebbâr, Kadim olan Allah'ın kabih olan bir işi yapması halinde onun bu aylemi şu iki halden biri ile nitelenmesinin mümkün olduğunu söyler: Ortaya çıkan bu kabih fiil ya kabih veya hasen olarak nitelenecektir. Ona göre şayet Allah, böyle bir kabih fiili yapmış olsaydı o zaman cahil veya muhtaç olması gerekirdi. Hâlbuki cehalet ve muhtaç olma O'nun için söz konusu değildir. İşte bu nedenle Allah, kabih olan işleri tercih etmez. İkinci olarak O'nun çirkin işleri yapmasını mümkün görmek ve bunları hasen olarak kabul etmek cehaletin zirvesidir ve kişiyi İslam dairesinin dışına çıkarır. Bk., Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 315-318.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 30-36.

⁴⁶⁹ "Adl" kelimesiyle bazen fiil bazen de failin kastedildiğini belirten Abdülcebbâr, kelimenin fiil olarak kullanıldığında "failin kendisine veya başkasına fayda ve zarar veren yaptığı tüm hasen fiiller" anlamına geldiğini; fail için kullanıldığında mübalağa anlamı taşıyan bu kelime ile Allah nitelendirildiğinde "O'nun asla kabih fiil işlemediği veya onu ihtiyar etmediği, tüm fiillerinin hasen olduğu ve kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediği" kastedildiğini söyler. Geniş bigi için bk., Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 301.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 8.

ayrıntılı bilgiler verir.⁴⁷⁰Şehristânî, Mecûsilerin hayırları ve faydaları Nur'a, şerleri ve fesadı Zulmet'e nispet etme konusunda hemfikir iken, evrenin meydana gelmesi, Nur ile Zulmet'in karışması ve Nur'un kurtulması meselesinde farklı görüşlere sahip olduklarından söz eder.⁴⁷¹

2.a. Tanrı Âlem İlişkisi

Mecûsilerin görüşlerinin temel olarak iki ilkeye dayandığına işaret eden Şehristânî, bunlardan birincisinin âlemi meydana getiren Nur ve Zulmet'in karışım sebebi olduğunu ifade eder. İkincisi ise Nur'un Zulmet'ten kurtuluş nedenidir. Birincisi, âlemin başlangıcına ikincisi ise sonuna işaret eder. Ancak Şehristânî'ye göre bu düşünce Mecûsilerin pek çok açıdan eleştirilmelerini de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda Şehristânî, Nur ve Zulmet'in zat ve yapısından hareketle onların karışma ve ayrışma eylemlerindeki problemlere dikkat çeker. Çünkü Nur, yapı, eylem ve mekân itibarıyla Zulmet'in zıddı ise yani bu iki varlık yapı ve zat olarak birbirlerinden nefret ediyorlarsa birbirlerine karışmaları nasıl mümkün olmaktadır? Onları bir araya getirerek karışımı hâsıl eden ve karışımından da âleme bu şekli veren nedir? Zulmet ile karışan Nur'un parçaları ebedi olarak azap görecektir mi yoksa bir gün kurtulacak mı? Şayet kurtulacaksa bunu gerektiren şey nedir?⁴⁷² Bu sorular aslında muhatabın düşünce ve inancındaki çelişkileri dolayısıyla da acziyetini ortaya koyma amacı gütmektedir ki Şehristânî'nin de bunu amaçladığını görmekteyiz.

Şehristânî, Mecûsilerin bir taraftan varlık alanında görülen şerri bir parça dahi olsun Nur'a nispet etmemeleriyle övünürken, diğer taraftan tüm şerhlerin ve fesadın kaynağını ona dayandırmalarının tutarlı bir görüş olmadığını altını çizerek Şehristânî'ye göre varlığın oluşumuna kaynaklık eden Nur ve Zulmet'in karışımında aklın kabul etmeyeceği bir durum söz konusudur. Zira akıl, tabiat olarak birbirine son derece zıt olan

⁴⁷⁰ Keyümersiyye mensuplarına göre Nur ile Zulmet ve onun askerleri arasındaki savaş, meleklerin aracılığıyla sona ermiş ve barış antlaşması yapılmıştır. Bu andlaşmaya göre aşağı âlem yedi bin yıl sadece Ehrimen'e ait olacak sonra bu âlemi boşaltıp Nur'a teslim edecektir. Zürvâniyye fırkasına göre Hürmüz ve Ehrimen, barış yapmadan önce üç bin yıl birbiriyle savaştılar. Daha sonra meleklerin aracı olmasıyla Şeytan ve ordusu üç bin yıldan beri savaştıkları yeryüzünde dokuz bin yıl kaldıktan sonra kendi yerlerine dönmek şartıyla anlaşmaya vardılar. Zerdüştiler de Hürmüz ile Ehrimen'in andlaşmadan önce üç bin yıl birbirleriyle savaştıklarını daha sonra Ehrimen ve askerlerinin dokuz bin yıl bazılarını göre yedi bin yıl ışık diyarında kalmalarına izin verilmek suretiyle andlaşmaya vardıklarını kabul ederler. Bk., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278-288.

⁴⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 50.

⁴⁷² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 59-60.

iki şeyin ancak bir zorlayıcı ile birbirine karışmasının zorunlu olduğuna hükmeder. Eğer bu ikisi dışarıdan bir zorlayıcı olmaksızın kendi kendilerine karıştıysa o zaman bu ikisinin birbirinden nefret etme hükmü ortadan kalkar. Çünkü zat itibariyle başkasından nefret edenin yine zati olarak bir araya gelmesi mümkün değildir. Bu sebeple tek bir zat bir araya gelmeyi ve ayrılmayı gerektirmez. Yani tek bir zatın iradesiyle bunlar meydana gelmez, karşıdakinin de istemesi gerekir. Şu halde iki taraflı bir birleşme iradesi olmaksızın Nur ve Zulmet'in birbirine karıştığını ve bu karışımın da âlemin hâsıl olduğunu ileri süren Mecûsi anlayış kendi içerisinde tenakuz halindedir.⁴⁷³

Mecûsilere göre Nur ve Zulmet'in gerçek varlıklarını imtizaç açısından problemli bulan Şehristânî, bu konudaki düşüncelerini Zulmet'in ontolojisi üzerinden ortaya koyar. Ona göre Zulmet, gerçek bir varlık olarak, ya vardır veya yoktur. Eğer onun varlığı hakiki bir varlık ise varlık konusunda Nur'la eşit olur ki bu durumda imtizaç bütün yönlerden hükümsüz duruma düşer. Nur'un kadim ve tek olmada Zulmet ile eşit konumda olmasında da durum yine aynıdır. Varlık, varlık olma yönünden iyi ise Zulmet'in şer olmayacağında şüphe yoktur. Yine gerçekte bir varlık yoksa nasıl oluyor da gerçekte olmayan bir varlık kadim olabiliyor? Ve zıddını nefyedebiliyor? Daha da önemlisi imtizaç nasıl gerçekleşiyor? Bu imtizaçtan da âlem nasıl meydana gelebiliyor? Tüm bu sorular Mecûsilerin Zulmet'e yüklemiş oldukları anlamın ve dolayısıyla varlık olarak âlemdeki şer anlayışlarının sağlam temellere oturmadığını göstermektedir.

Hayırdan şer, şerden de hayır meydana gelebileceğini tasavvur edemeyen Mecûsi anlayış Şehristânî'ye göre kendi içerisinde tutarsızlıklar göstermektedir. Âlemin Nur ile Zulmet'in imtizacından meydana geldiğini ileri süren Mecûsileri eleştiren Şehristânî, imtizacı hayır veya şer olması yönlerinden ele alarak onların içine düştükleri çelişkileri göstermeye çalışır. Zira imtizaç, hayır ise bu aynı zamanda şerden hayrın meydana geldiğini gösterir. Şayet şer ise bu, hayırdan şerrin çıktığını kabul etmek demektir. Yine karışım hayır kabul edildiğinde ondan kurtulmak şer olmaktadır. Çünkü bu iki durum birbirine zıddır. Şayet karışım şer kabul edilecek olursa bu defa da ondan kurtuluşun hayır olması gerekir. Her halükarda gerek imtizaç ve gerekse âlemin yapısı, hayırdan şerrin, şerden de hayrın çıkabileceğini kabul etmeyi gerektirmektedir.⁴⁷⁴

Râzî ise âlemde bulunan şerleri ve elemeleri Allah'a izafe edilmesini kabul etmeyen Mecûsi anlayışı iki şekilde ele alır. Râzî, âlemde şerlerin şeytan (Ehrimen) tarafından yaratıldığını iddia eden Mecûsilerin bu görüşlerini çelişkili bulur. Çünkü

⁴⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 60.

⁴⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s. 61.

şerhlerin ve elemelerin kaynağı olan şeytanın yaratılması, Allah’a izafe edildiği takdirde Tanrı’yı elem olan eylemlerden uzak tutmanın mümkün olmadığını, dolayısıyla Mecûsilerin bu inançlarında bir tenakuz olduğunu söyler. İkinci olarak Allah’ın sınırsız bir güce sahip olması her şeye güç yetirmesini mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla Allah ile savaşmak imkânsızdır. Râzî, Mecûsîlerin Tanrı ile Şeytan arasındaki savaş ve onu sona erdirmeye çabalarını oluşturan rivayetlerin, mesnetsiz görüşler olduğunu ve bunların bilimsel hiçbir değerinin bulunmadığını vurgular.⁴⁷⁵

3. Mâtürî Argümanlar

Mâtürîdî, Mecûsîlerin düalist Tanrı anlayışını benimseme sebebini; Senevîlerden farklı olarak evrenin temel bir madde olmaksızın meydana gelmesini mümkün görmekte beraber iyilikleri yaratan bir Tanrı’nın kötülükleri de yaratabileceğini tasavvur edemedikleri şeklinde açıklar. Bu sebeple onlar her ne kadar kötülükleri İblis’e havale etmekle görünürde İyilik Tanrısı’nı bu fiillerden uzaklaştırırken aslında farkında olmadan onu kötülüğün kaynağı durumuna getirmişlerdir.⁴⁷⁶ Mecûsi anlayışa göre âlem, işte bu iki güç tarafından yaratılmıştır. Âlemin iyi olan tarafını Ahura Mazda, kötü olan yönlerini ise Ehrimen yaratmıştır. İki Tanrı’dan her biri kendi tabiatının dışında, yani iyi olan Tanrı, şerri ve fesadı yaratmaya gücü yetmezken kötü olan Ehrimen de iyi ve güzel olan şeyleri yaratmaya kâdir değildir. Mâtürîdî, Mecûsilerin bu inançlarıyla diğer din mensuplarına muhalefet ettiklerini, bu nedenle de yergi ve ayıplamayı hak ettiklerini belirtir. Yine Mâtürîdî, âlemin yaratılma sebebi olarak Ahura Mazda’da ortaya çıkan “fikre-tefekküre” dikkat çeker. Çünkü İblis dahi bu tefekkürden neşet etmiştir.⁴⁷⁷

3.a. Âlemin İşleyişi ve İlâhî Hikmet

Mâtürîdî’ye göre tabiatta bulunan herhangi bir varlığın temel yapısı incelendiğinde, herhangi bir yaratılmışın değil, yegâne yaratıcının eseri olduğu görülecektir. Dolayısıyla varlıkların rahimlerde yaratılması, tabiatlarıyla büyüyen gelişmesi, yıldızların hareketiyle meydana gelmesi veya âlemin bu tabiattan ortaya çıkması, Nur ve Zulmet’in karışıp daha sonra ayrılmaları, kulun kudret ve tasavvurunun dışında olup hâkim ve âlim olan bir yaratıcının varlığının delilleridir.⁴⁷⁸ Aralarında bulunan tüm farklılıklara rağmen, bütün tabiatlar veya hayır ve şer varlıkları, kendi

⁴⁷⁵ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 540.

⁴⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172-173.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 214.

⁴⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 314.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 402.

⁴⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 174; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 216.

eylemleriyle baş başa bırakılsalar dahi, onların sayesinde bir varlık ortaya çıkmaz ve onların etkisiyle hiçbir yaratık meydana gelmez. Mâtürîdî'ye göre böyle bir mekanizma ile varlığın meydana gelebileceğini kabul etmek akıl dışı bir yaklaşımdır.⁴⁷⁹

Hayır ve şerri hikmet kavramı üzerinden açıklayan Mâtürîdî, Allah'ın hikmet ve inayetinin neticesi olarak, âlemin bir amacı ve anlamı olması gerektiğini söyler. Ona göre âlemde olan her şey, tamamen hayır veya hayra vesile olmak üzere yaratılmıştır. Bu da maslahata uygun olmayan her türlü kötü ve çirkin işleri yapmaktan Allah'ın tenzih edilmesi demektir.⁴⁸⁰ Aslında bir varlık için zararlı olan bir şeyin diğer yaratık için faydalı olabileceğini söyleyen Mâtürîdî, bu tür nesnelerin bizatihi zararlı olmadıklarını belirtir. Zira evreni yaratan, her şeyi bilen hikmet sahibi bir yaratıcı ve yönetici vardır ki o bunları; birine zarar ve eziyet verirken diğerine yarar sağlayan bir özellikte yaratmıştır. Neticede ona göre Mecûsîlerde olduğu üzere âlemde görülen kötülüğün yaratıcısı olarak ayrı bir Tanrı'nın varlığını ihdas etmek isabetli olmaktan uzak bir anlayıştır.⁴⁸¹

Nesefî, evrendeki kötülükleri Ehrimen'in yarattığını kabul eden Mecûsî inancının çelişkili olduğunu söyler. Mecûsîlere göre âlemdeki zararlı, kötü, çirkin ve pis olan şeylerin yaratılmasında bir hikmet bulunmamaktadır. Dolayısıyla hâkim ve hikmet sahibi olan Tanrı için muhdes olduğunda şüphe bulunmayan bu anlamsız şeyleri yaratmak imkânsızdır. Bu sayılan zararlı ve pis şeyler için bir muhdis gerekir ki o da sefih bir yaratıcı olan Ehrimen'dir. Şu halde Mecûsîlerin dediği gibi Ehrimen muhdis ise onun yaratma kudretinin olması gerekir ki bu da (Ahura Mazda gibi güce sahip olan ikinci bir ilah demek olup) tem'anü deliline göre fasittir.⁴⁸²

Âlemin yaratıcısının tek olduğunu söyleyen Mâtürîdî kelamcısı Lâmişî,⁴⁸³ Mecûsîlerin düalist inançlarının hükümsüz olduğunu belirtir. Mecûsîlerin kötülükleri ve zararlı varlıkları hayır ve hikmet sahibi Yezdan'a izafe edilmesini uygun görmeyip bunları Ehrimen'in yarattığını iddia etmelerini eleştiriye tabi tutar. Ona göre şerleri ve zararlı varlıkları yaratanın şerir ve sefih olması durumunda hikmet ortadan kalkar.

⁴⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 174; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 216.

⁴⁸⁰ Ögök, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, s. 172.

⁴⁸¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 174; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 216.

⁴⁸² Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 125.

⁴⁸³ Esas adı Ebü's-Senâ Mahmûd b. Zeyd olan el-Lâmişî (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı), Semerkant yakınlarındaki Fergana'nın Lâmiş köyünde doğmuştur. Hayatı hakkında müstakil bir çalışma bulunmayan Lâmişî'nin İmam Mâtürîdî'ye atıflar yaptığı, fıkhîta Şâfiîler'i, kelami konularda da Eş'ârî ve Mu'tezilî kelâmcıları eleştirmiştir. Lâmişî'nin hayatı ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bk., Yusuf Şevki Yavuz, "Lâmişî" md., *DİA*, İst. 2016, c. EK-2, s. 146-147.

Hâlbuki eşyanın bütününde büyük bir yaratılış hikmeti vardır. Lâmişî, bu konuda sinek ve pire gibi yaratılış yönünden en zayıf görünen varlıklardaki hikmete dikkat çeker. Zira bu varlıklar görünüşte küçük ve zayıf olmakla birlikte Nemrut gibi güçlü kişileri aciz bırakmışlardır. Böylesine küçük ve zayıf bir varlık karşısında dahi aciz olanlar azap sırasında Allah'ın meleklerine mukavemet edemeyeceklerdir. Lâmişî'ye göre fayda ve zararların yaratılmasındaki ikinci bir hikmet va'd ve va'idin manasının gerçekleşmesidir. Çünkü nimetin lezzetini bilmeyen kişiye cennet ne kadar anlatılsa anlamayacağı gibi cehennemin azabının acısını da bilemez. İşte Allah fayda ve zararlı şeyleri yaratmakla bir bakıma bunları hatırlatmaktadır.⁴⁸⁴

Mâtürîdî düşünce sisteminde, iyiliklerin bir ilaha kötülüklerin de başka bir ilaha yüklenmesi hikmeti ortadan kaldırmaktadır. Bunun yanında Mecûsîlerin, elem ve lezzet konusundaki anlayışları tutarlı olmadığı gibi hikmeti dışlayan bir yaklaşımdır.

C. Maniheizm'de Evren

Maniheizm'in ana öğretisi, iyi olan aydınlık ile kötü olan karanlık arasındaki savaştır. Bundan dolayı Maniheiztler, öğrencilerine yapmaları gereken ilk şeyin, *İki İlkeyi*, yani, iyi olan Işık (Aydınlık) ile esasen kötülük olan Karanlık arasındaki farkı bilmeleri gerektiğini öğretirler.⁴⁸⁵

Bu iki zıt gücün birbirine karışmasıyla âlem teşekkül etmiştir. Maniheizm'de, Tanrı inancıyla kozmoloji, diğer düalist inançlarda olduğu üzere iç içe girmiştir. Çünkü âlemi oluşturan şey bu iki karşıt gücün karışımından ibarettir.

1. Maniheizm Kozmolojisinde Zaman

Karmaşık ve çoğunlukla düşsel özellikler taşıyan⁴⁸⁶ Maniheizt kozmolojiyi oluşturan zaman periyotları kaynaklarda çoğunlukla, geçmiş, şimdiki ve gelecek şeklinde üç dönem⁴⁸⁷ olarak geçerken bazılarında ise bunların başına Altın Çağ'ın eklenmesiyle

⁴⁸⁴ Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Abdülmecid Türkî, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Paris, 1995, s. 53-54.

⁴⁸⁵ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 131-132. Bardaysan doktrini, Maniheizm ile hemfikir olduğu kabul edilir. Aslında Bardaysan'ın fikirleri onun biçimlendirici unsurlarından biri olarak kabul edilirse, Mani dininin daha anlaşılır hale geleceği ileri sürülmektedir. Bk., Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 124.

⁴⁸⁶ Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 203.

⁴⁸⁷ Burkitt, F.C., "The Religion of the Manichees", *The Journal of Religion*, The University of Chicago Press, 1922, c. II, s. 269.; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 203.; Charles Wand Mitchell, *Ephraim's prose*

dört dönem⁴⁸⁸ şeklinde ele alındığını görmekteyiz.⁴⁸⁹ Bu görünen âlem var olmadan önce güneydeki Karanlık Kralı ile kuzeyde ikamet eden Işık Kralı, aralarında bulunan sınırla birbirlerinden tamamen ayrı idiler.⁴⁹⁰ Geçmiş dönem, ancak Karanlık, bir şekilde Işık için bir tutkuya kapıldı ve ona bir saldırı yaptı, böylece Işık'ın bir kısmı Karanlık'la karıştı, aslında onun tarafından yutuldu.⁴⁹¹ Şimdiki dönem, Işık ile Karanlık arasındaki aktif mücadelenin sürdüğü günümüzü de içine alan zaman dilimidir.⁴⁹² Bu dönemde iki güç de âlemi kendi hâkimiyetleri altına almak için birbiriyle mücadele etmektedirler.⁴⁹³ Gelecek Dönem, son dönem olarak da isimlendirilen bu dönemde, saflaştırma süreci tamamlandığında, şimdi insanlar, hayvanlar ve bitkilerde hapsedilen Işık'ın tüm parçaları arıtılmış olacak⁴⁹⁴ böylece Işık ve Karanlık, Altın dönemde olduğu gibi tamamen birbirlerinden ayrılacak ve tekrar kendi krallıklarına döneceklerdir.⁴⁹⁵

2. Mani Sisteminde Yaratılış

Maniheizm'de âlem, kadim iki asıl olan Nur ve Zulmet'in terkiibinden meydana gelmiştir. Âlemde görünen her ne varsa bu iki ezeli ve ebedi varlıktan neşet etmiştir. Nur ve Zulmet'in her ikisi de daima güçlü, kuvvetli, duyarlı, idrak eden, işiten ve gören

refutations of Mani, s. 132. Gnoli, "Manichaeism: An Overview" *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5653.

⁴⁸⁸ Esmailpour, Abolqasen, "Manichaeism: An Overview", s. 49-52.; Hilmi Demir, "Mâverâünnehir Dini-Politiği ve Matürîdî'nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler", *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uuslar Arası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Hzr., Ahmet Kartal, Eskişehir, 2014, s. 13.

⁴⁸⁹ Esmailpour, "Manichaeism: An Overview", s. 49.; Güngör, "Maniheizm", s. 153.

⁴⁹⁰ Gnoli, "Manichaeism: An Overview" md., *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5654.; Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 203.

⁴⁹¹ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 132. Eliade, Karanlık âlemdeki meddenin düzensiz hareketleri neticesinde Karanlık Kralı'nın kendi sınırının en sütüne sürüklenerek göz kamaştıran ışıyı farketmediğini ve onu ele geçirme arzusuyla saldırıdığı bigisini aktarır. Geniş bilgi için bk., Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 437.

⁴⁹² Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 132.; Gündüz, "Maniheizm" md., *DİA.*, c. XXVII, s. 575.

⁴⁹³ Demir, "Mâverâünnehir Dini-Politiği", s. 13.

⁴⁹⁴ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 132.

⁴⁹⁵ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 246. Mani'den farklı olarak Zerdüş, hayrın şerre galip gelmesi için Nur ile Zulmet'in karışması gerektiğini ileri sürmüştür. Çünkü bu karışımın nihayetinde hayır şerre karşı zafer kazanacaktır. Bu nedenle Zerdüş üremeyi ve çoğalmayı, bu dünyayı imar etmeyi teşvik etmiştir. Ancak Nur ve Zulmet'in karışımını şer olarak değerlendiren Mani, Nur'un Zulmet'ten kurtulması için nikâhı haram kılmıştır. Böylece onun yok oluşunu hızlandırmayı amaçlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bk., Muhammed Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel*, Daru'l Fikri'l Arabi, Kahire, 1934 s. 24.

özelliklere sahip olmakla birlikte nefiste, surette, fiilde ve idare etmede birbirlerine zıt, ancak yer kaplama hususuna şahısla gölge gibi birbirlerine paraleldirler.⁴⁹⁶

Mani sisteminde üç yaratmanın varlığından bahsedilir. Birincisi kozmozun yaratılması, ikincisi dünya ve kutsal varlıkların yaratılması ve üçüncü olarak da insanoğlunun yaratılmasıdır.⁴⁹⁷ Buna göre, her şey Karanlık Kral'ın aydınlıklar ülkesine saldırarak, bir parçasını gaspetmesiyle başlamıştır. Işık âleminin kralı da bunu öğrenince Karanlık âleminin kralıyla savaşmak için bir plan ortaya koymuştur. Aslında Işık âleminin askerleri karanlık âlemin kralını yenecek güce sahipti. Fakat Işık âleminin kralı bunu bizzat kendisi üstlenmiştir. Bunun için önce sağındaki “Büyük Ruhu” yaratmıştır.⁴⁹⁸ O da ilk insanı yaratacak olan “Hayatın annesini” yaratmıştır. İnsan-ı kadim, karanlığın beş unsuru ile savaşırken onlara karşı kendisini korumak ve silah olarak kullanmak üzere hava, su, ateş, ışık ve rüzgârdan oluşan beş zırh giyindi. Düşmanın karşısına çıkan insan-ı kadim, şeytan ile uzun müddet savaştı ancak ona mağlup oldu ve esir düştü. Böylece şeytan ve unsurları ona karıştılar.⁴⁹⁹ Bu yenilgi, Işık Tanrısı'nı nihai zaferini sağlayacak olan “kozmetik karışımın” da başlangıcıdır. Çünkü Zulmet, bu zaferiyle ışığın bir parçasını ele geçirirken Tanrı da bu parçayı ondan kurtaracak olan ve aynı zamanda nihai zaferini kazandıracak olan süreci başlatmış bulunmaktadır.⁵⁰⁰ Dolayısıyla insan-ı kadimin şeytana yenilmesi Maniheistlere göre aslında bir mağlubiyet değildir. Işık Tanrısı'nın karanlığa verdiği bir yemden ibarettir. Bu durum Maniheist bir metinde, aslandan sürüsünü korumak isteyen bir çobanın ona tuzak kurmasına benzetilmiştir. Çoban, aslana yem olarak bir kuzusunu vermektedir. Böylece kuzuyu öldürmeye gelen aslan, çoban tarafından yakalanacaktır.⁵⁰¹ Hayatın annesinin ve ilk insanın yaratılması, şeytanla savaşan ilk insanın ona esir olması ilk yaratım sürecini oluşturur. Bu mitolojik resimde insan-ı kadim, maddi dünyadaki insanın esaretinin sembolüdür.

⁴⁹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 291.

⁴⁹⁷ Oymak, *İslam Kaynaklarına Göre Maniheizm*, s. 88.

⁴⁹⁸ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 400.

⁴⁹⁹ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 401.; Gnoli, “Manichaeism: An Overview” md., *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5654.

⁵⁰⁰ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 437. Maniheistlerin kozmik karışıma (madde-ışık) neden olan bu savaşta, insan-ı kadim'in şeytana ve askerlerine yenilmesini bir yenilgi olarak değerlendirmediklerini belirtilir. Bunu karanlığı (heyulayı) yakalamak için bir yem, önleyici bir tedbir şeklinde düşündükleri ifade edilir. Zira Işık Tanrısı, İnsan-ı Kadim'i kurtarmak için “Yaşayan Ruh'u” gönderecektir. Bk., Kurt Rudolph, “Maniheizm”, çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Üniv., Çorum İFD.*, 2002, s. 388.

⁵⁰¹ Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 154.

İkinci yaratma, Işık Kralı'nın, şeytana tepki olarak insan-ı kadimi kurtarmak üzere ikinci bir varlık olan Yaşayan Ruh'u (Farsça Tanrı Mithra'ya karşılık gelir) yaratmasıyla başlar.⁵⁰² Yaşayan Ruh, karanlık dünyaya inip insan-ı kadime seslendi. Çağrısına cevap veren insan-ı kadimin ellerinden tutarak onu ışıklar cennetine çıkardı.⁵⁰³ İnsan-ı kadimin bu kurtuluşu daha sonra Adem'in ve dolayısıyla tüm insanların kötülüklerden kurtuluşuna model olmuştur. İnsan-ı kadimin beş unsuru karanlık tarafından hapsedildiği için kurtuluş süreci henüz tamamlanmamıştır. Yaşayan Ruh, onların kurtarılması için dünyanın yaratılışını başlatmıştır.⁵⁰⁴ Yaşayan Ruh, insan-ı kadimin beş unsurunu yutan arkunları yere sermiştir. Yuttukları ışığın miktarına göre arkunların derilerinden on kat mavi göğü, kemiklerinden dağları, etlerinden ve dışkılarından toprağı yaratmıştır. Ayrıca karanlığın fazla karışmadığı içerisinde daha fazla ışık parçaları taşıyan güneşi, ayı ve yıldızları yaratmıştır. Güneş ve Ay'ın karanlıktan kurtarılan ışık parçalarının saflaştırılmasında özel görevleri bulunmaktadır. Güneş, sıcaklık şeytanlarıyla karışan ışığı saflaştırırken Ay da soğukluk şeytanlarına karışmış olan ışığı saflaştırarak eski konumlarına dönmelerini sağlarlar.⁵⁰⁵

Maniheist sistemde kozmoz, iyi olan ışık ve kötü olan karanlık unsurların karışımından teşekkül etmiştir. Işık, kozmozun ruhsal ve manevi unsurlarını oluştururken karanlık güçler onun maddi ve hareketsiz yönlerini meydana getirmektedir. Işık Kralı, kozmik dünyada geriye kalan ışık unsurlarının karanlıktan kutulabilmesi için karanlığa karşı mücadelenin üçüncü ve son safhası olan Üçüncü Yaratımı gerçekleştirir.⁵⁰⁶

⁵⁰² Gnoli, "Manichaeism: An Overview" md., *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5654.; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 96.

⁵⁰³ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 437.; Von le coq, A., *Türkçe Mani Elyazıları*, s. 12. İbn Nedîm, İnsan-ı Kadimin karanlıktan kurtarılması ile ilgili ard arda gelen iki farklı bilgi aktarımında bulunur. İlk bilgide İnsan-ı Kadime destek olmak ve onu kurtarmak için "Habîbu'l-Envâr" adlı güçten bahseder. İnsan-ı kadimi kurtaran "Habîbu'l-Envâr" aynı zamanda pek çok karanlık ruhu da esir almıştır. Bu bilgidен hemen sonra Yaşayan Ruh'un cehennemin derinliklerine gelip İnsan-ı kadime sesleniş ve onu kurtarma süreciyle başlayan dünyanın yaratımı anlatılır ki burada aktarılan bilgiler tamamen mitolojik ve kendi içerisinde tutarsızlıklar bulunduğu görülmektedir. Bu iki farklı bilgi arasındaki tutarsızlık Eliade'nin dikkat çektiği gibi Maniheist kozmolojinin karmaşık ve mitolojik unsurlarla bezendiğini göstermektedir. Geniş bilgi için bk., İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 401-402.

⁵⁰⁴ Rudolph, "Maniheizm", s. 388.

⁵⁰⁵ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 437.; İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 401-402.; Rudolph, "Maniheizm", s. 388.; Von le coq, A., *Türkçe Mani Elyazıları*, s. 12-13. Bîrûnî, Mani'nin alemin yaratılışı ve şekline dair verdiği bilgilerin, bilimsel veriler ve kanıtlarla çeliştiğine dikkat çeker. Geniş bilgi için bk., Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye*, s. 207.

⁵⁰⁶ Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 154.

Kozmozun yaratılmasıyla son bulan ikinci yaratımdan sonra başlayan üçüncü yaratımda, Işık Kralı, evrendeki ışık parçacıklarının gerçek kurtuluşu için üçüncü elçiyi yaratır. Üçüncü elçinin görevi kozmoz, tutsak olan ışık parçacıklarını kurtaracak olan mekanik sistemi çalıştırmaktır. Üçüncü elçi, güneşte ikamet etmekte ve on iki burç kuşağı da onun kızları olup dişi görünüşünü temsil ederler. Tutsaklıktan kurtulan ışık parçacıkları ayın ilk on beş gününde dolunay olan aya yükselir, ardından gelen ikinci on beş günde de güneşe ve oradan da ışık cennetine yükselirler. Ancak hala geride kötü arkunların yuttuğu ışık parçacıkları bulunmaktadır.⁵⁰⁷ Bunları kurtarmak için Üçüncü elçi, arkunlar arasında dolaşmaya başlar, erkek erkunlara karşı çıplak bir bakire olarak görünürken dişi arkunlar da onu genç ve güzel, çıplak bir delikanlı olarak görürler. Bu görüntü karşısında kendinden geçen erkek arkunların menilerinden karalara dökülenlerden bitkiler, denizlere dökülenlerden de bir canavar oluşur. Dişi arkunların yaptıkları düşüklerden ifritler meydana gelir. Bu ifritler, bitkilerin meyvelerini iştahla yiyerek ışıkla karışmış olan karanlığın tohumlarını yutarlar. Böylece kendilerini dölleyerek hayvanlar âlemini meydana getirirler. Bu şekilde arkunlardan düşen ışık parçaları, yeryüzünde en fazla bitkilerde az da olsa hayvanlarda ve hatta ifritlerde bulunmaktadır.⁵⁰⁸

Işık parçalarının kurtarıldığını gören Karanlık Kralı, geriye kalan ışık parçalarından toparlayabildiklerinden ışığa tuzak kurmak için insanlığın ataları olan Adem ve Havva'yı yaratmak için harekete geçer.⁵⁰⁹ Bunun için biri erkek "Ashaqlun" (Saklas-Ahmak) ve diğeri dişi "Namrael (Nebroel) adında iki ifrit yaratır. Bunlar diğer varlıkları yutmak suretiyle bütün ışık parçalarını kendilerinde toplarlar ve daha sonra çiftleşirler. Bu çiftleşme neticesinde Adem ve Havva doğar.⁵¹⁰ Diğer gnostik inançlarda olduğu üzere Maniheizmde de insanın yaratıcısı kötü güçlerdir. Dolısıyla insanın tensel yapısı, cinlerin bedensel görünüşü olup ondaki şehvet de cinlerden kalan mirastan başka bir şey değildir.⁵¹¹

Üçüncü aşama, iyi ve kötü güçler arasındaki Büyük Savaş'tır. Bu dönem, bir taraftan Karanlık Prensini, ürkütücü bir girişimle yani, daha fazla bedensel hapisane

⁵⁰⁷ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 437.

⁵⁰⁸; Rudolph, "Maniheizm", s. 388-389.; Sarıkçıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 154-155.

⁵⁰⁹ Sean, *The Gnostics*, s. 66.

⁵¹⁰ Tardieu, Michel, *Manichaeism*, Fransızca'dan çev. M. B. DeBevoise, University of Illinois Press, USA, 2008, s. 80.; Gnoli, "Manichaeism: An Overview" md., *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5654.

⁵¹¹ Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, s. 155.

yaratarak, ışık unsurlarını tuzağa düşürmek suretiyle; dünyaya ürpertici bir biçimde kötülüğü yayması, diğer taraftan da Işık Tanrısı'nın çabalarıyla iyiliğin yayılması şeklinde karakterize edilmiştir. Daha sonra Dünya, 1468 yıllık bir yangınla arınacak ve yok edilecektir. Işık parçacıklarının hepsi veya çoğu, kurtarılacak; Madde, tüm tezahürleriyle ve kurbanlarıyla (lanetlenmiş), bir taşla kaplı devasa bir çukurun içindeki bir dünyaya sonsuza kadar hapsedilecektir. İki ilkenin ayrılığı, böylece sonsuza dek gerçekleştirilecektir.⁵¹²

3. Maniheist Kozmolojide Cisimlerin Nitelikleri

Maniheist kozmolojide cisimlerden oluşan evren, Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiğinden yapı itibarıyla bu ikisinin özelliklerini de taşımaktadır. Daha önce geçtiği üzere onlara göre Nur ve Zulmet'in herbirine ait beş cins bulunmaktadır ki bunlardan dördü beden beşincisi bunlara canlılık veren ruhtur. Nur'un cinsleri ateş, ışık, rüzgâr ve su, beşincisi olan nesim(meltem), tüm bu bedenlerde hareket ederek onları canlı tutar. Zulmet'in de ateş, karanlık, semum(sıcak rüzgâr) ve sisten oluşan dört bedeni ve bunlara canlılık katan beşincisi Hemâme dedikleri duman olmak üzere beş cinsi vardır.⁵¹³ Câhız, Maniheistlerin âlem ve içindekiler hakkında beşi hayır ve nur, beşi de şer ve zulmet olmak üzere on cinsten meydana geldiğini, hepsinin de duyularının ve mahallerinin bulunduğu inandıkları bilgisini aktarır.⁵¹⁴

Maniheistler, âlemin, Nur'un beş cinsinin Zulmet'in beş cinsiyle karışması sonucunda meydana geldiğine inanırlar. Buna göre Duman, Nesim'le karışmıştır. Nefsin rahatlığı, lezzetler ve hayvanların canlılığı bu karışımındaki Nesim'den, acı, helak, eziyet ve felaketler ise dumandan kaynaklanmaktadır. Alev, ateşle karışmış, ondaki ışık ateşten, yakma ve helak etme ise alev nedeniyledir. Semum'un rüzgârla karışmasıyla oluşan menfaat rüzgârdan; zarar ve acı ise Semum'dandır. Sis su ile karışmasından meydana gelen saflık ve tatlılığın kaynağı su iken, batma, boğulma ve fesadın kaynağı sistir. Kozmozdaki cisimleri Nur ve Zulmet'in karışımıyla açıklayan Maniheistlere göre altın, gümüş ve bunlara benzeyen katı ve sert yapıdaki cisimler ile saflık, güzellik, temizlik ve iyilik Nur'dan; acı üzüntü, sertlik, çirkinlik, kırma-dökme ve bogunculuk ise Zulmet kaynaklı meydana gelmektedir.⁵¹⁵

⁵¹² Gnoli, "Manichaeism: An Overview" md., *Encyclopedia of Religion*, vol., VIII, s. 5654

⁵¹³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 11.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 291.

⁵¹⁴ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, c. IV, s. 478.

⁵¹⁵ Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 563.

Maniheistlerden bazılarına göre Nur ve Zulmet'in cinsleri siyah, beyaz, sarı, yeşil ve kırmızı olmak üzere beş rengi ihtiva etmektedir.⁵¹⁶ Ancak Nur âlemindeki beyaz iyilik iken Zulmet âlemindeki beyaz kötülük olup diğer renkler için de aynı durum söz konusudur.⁵¹⁷ Onlara göre bir şeyin cisim olması için bu özelliklere sahip olması gerekmektedir.⁵¹⁸ Bu görüşleriyle onlar, bir bakıma, arazları geçersiz saymaktadırlar.

Şehristânî'nin verdiği bilgilerden bir kısım Maniheistler'in cisimleri yukarıda verilen bilgilerden biraz farklı kategorize ettiklerini görmekteyiz. Bazılarına göre cisimden başka bir şey yoktur ve cisimler üç çeşittir: Birincisi Nur'un arzı olup o beş tanedir. Ondan daha latif ikinci bir cisim vardır ki o Nur'un nefsi olan havadır. Üçüncüsü bundan da latif Nur'un ruhu olan nesimdir. Zulmet'in de aynı şekilde arz, ondan daha karanlık olan hava, ondan da daha karanlık diğer bir cisim semum-sıcak rüzgâr olmak üzere üç cismi bulunmaktadır.⁵¹⁹

D. Kelamda Düalist/Maniheist Evren Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Maniheizm'in Evren Tasarımı Karşısında Mu'tezilî Argümanları

Âlemde görülen kötü ve kabih olan şeylerin varlığı, Maniheistleri düalist tanrı inancına götüren en önemli amillerden biri olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla aslında düalist inancın yukarıdan aşağıya doğru teolojiden değil de aşağıdan yukarıya doğru kozmolojiye (mevcudata) dayanan bir çıkarsamayla oluştuğunu görmekteyiz. Bu bağlamda âlem ve burada bulunan zararlı varlıklar veya meydana gelen yıkıcı ve elem verici olaylara yüklenen anlamların, teolojik düzlemde tanrı ile nasıl ilişkilendirildiği önem arz etmektedir. Dolayısıyla düalist sistemlerde teolojik ve kozmolojik yapıyı oluşturan unsurları birbirinden ayırmak mümkün olmadığı gibi düalist sisteme dair yapılacak açıklamalarda bunlardan yalnız birinin açıklanması sistem hakkında sağlıklı bir yaklaşım olmayacağı bilinen bir husustur.

Bu meyanda diğer kelam âlimleri gibi Kâdî Abdülcebbâr da düalist teoloji ve kozmolojide yer alan iddiaların, tutarsızlıklar içeren mitolojik unsurlardan ibaret olduklarını belirtmiş, ancak bunlara duyarsız da kalmamıştır. Onun, düalist kozmolojiyi tenkit ederken, varlık kuramı hakkında kendi döneminde revaçta olan cevher-araz

⁵¹⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 349; Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 157; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 196; Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 11.

⁵¹⁷ Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 562.

⁵¹⁸ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 291.

⁵¹⁹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 291.

teorisinden yararlandığını görmekteyiz. O'na göre Manihesitlerin içine düştüğü en büyük çelişki, Nur ve Zulmet'e hem kadim sıfatını atfetmeleri hem de birbirinin karşısı oldukları halde ikisinin kesişim yönlerinden birinde imtizaçlarını savunuyor olmalarıydı. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr, konunun teolojik kökenine geçmeden önce kozmolojik boyutuna dayanan tartışmalara öncelik vermiştir.⁵²⁰

1.a. Tanrı Âlem İlişkisi: Ezeli Olanla Hâdis Olanın Mutlak Farklılığı

Arazları idrak edilen ve edilmeyen olmak üzere ikiye ayıran Kâdî Abdülcebbâr, idrak olunan arazların renkler, tatlar, kokular, sıcaklık, soğukluk, elemeler ve sesler olmak üzere yedi çeşit olduğunu söyler.⁵²¹ Arazlar, hakkında adem (yokluk) ve butlanın (geçersizlik-yok olma) mümkün olması onların yaratılmış olduğuna delâlet etmektedir. Zira kadim bir varlık hakkında adem ve butlan mümkün değildir. Şu halde arazların hûdusu iki temele dayanmaktadır: Bunlardan biri, arazlar hakkında ademin mümkün olmasıdır. Örneğin, bütün, parçalara ayrıldığında, bütünlüğü yok olmaktadır. Yine hareket eden, durduğunda hareketi yok olmaktadır. İkincisi de kadim hakkında ademin mümkün olmamasıdır. Zira kadim olan varlık kendi zatı gereği kadimdir. Kadim sıfatı, zati sıfatlardan olduğundan bu sıfata sahip bir varlığın ondan ayrılması düşünülemez.⁵²²

Maniheistler'e göre Nur ve Zulmet, iki cisimdir.⁵²³ Kâdî Abdülcebbâr, cisimlerin hâdis olmasının Maniheistlerin Nur ve Zulmet'in kıdemine dair iddialarını geçersiz kıldığına dikkat çeker. Onlar, Nur'un ezelde Zulmet'ten ayrı olup sonradan bir kısmının onunla karıştığını, Zulmet hakkında da aynı şeylerin geçerli olduğu görüşündedirler. Böylece onlar, karışımla meydana gelen âlemde cevherler dışında arazların olmadığını kabul ederek ilim, fazilet ve lezzetleri Nur'a, ölüm, şer ve fesadı da Zulmet'e raci kıldılar. Kâdî Abdülcebbâr, tüm varlıkların âlemde bir yer kapladığını dolayısıyla kendi benzeriyle ya bitişik veyahut da ayrı olması gerektiğini bu sebeple de arazlardan ayrı olamayacağına dikkat çeker.⁵²⁴

Kâdî Abdülcebbâr, Maniheistleri Hristiyanlarla kardeş olarak görür ve onların bulut, yağmur, rüzgâr, su ve tüm cisimlerin işiten, gören, idrak eden ve hisleri olan canlı

⁵²⁰ Aslan, "Abdülcebbâr'ın İyilik-Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler", *Gnostik Akımlar ve Ökültizm Sempozyumu*, ed., Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü Ün., İlahiyat Fak., Malatya, 2012, s. 299.

⁵²¹ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 92.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 152.

⁵²² Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 92-94.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev., İlyas Çelebi, c. I, s. 154.

⁵²³ Nisâbü'rî, *Fi't-Tevhîd*, s. 628.

⁵²⁴ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 22-23.

varlıklar şeklinde değerlendirdiklerini ifade eder.⁵²⁵ Ona göre, onları böyle bir iddiaya sevk eden düşüncenin temelinde Nur ve Zulmet'i gören, işiten, algılayan ve idrak eden olarak tasavvur etmeleri yatmaktaydı. Ancak cisimler içerisinde mevcut haliyle canlı olmayan cisimler bulunmaktadır ki bunların kâdir, fâil ve âlim olmaları imkânsızdır. Bütün cisimlerin canlı oldukları kabul edilse bile bu onların tabîi olarak canlı oldukları anlamına gelmez.⁵²⁶ Şu halde onları canlı olmaktan çıkmalarını mümkün görmek gerekir ki böyle bir sonuç, Manihesitlerin bu konudaki iddialarının boşa çıkması anlamına gelmektedir. Sonra onların şu anda bu şekilde olmaları kabul edilecek olsa bile ezelde bu niteliklere sahip olmalarını gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Kâdî Abdülcebâr, Maniheistlerin bunu iddia etmeleriyle Dehriyye'nin benzer şekilde mevcut özellikleriyle birlikte âlemin ezeli olduğu iddiasına tutunmaları arasında bir fark bulunmadığını ifade eder. Bu ise teolojik olarak Nur ve Zulmet'in ayrı oldukları ve imtizacın sonradan meydana geldiğine dair görüşlerini geçersiz kılmaktadır.⁵²⁷

1.b. Âlemdeki Elemler ve Lezzetler İki İlahı Gerekli Kılmaz

Düalistler, elemlerin tümünü, acı verdiklerinden dolayı, kabih görürken, lezzetlerin hepsini, haz verdikleri için, hasen kabul ederler. Onlara göre kabih, hasenin zıddıdır.⁵²⁸ Yine elemler ve elemlere götüren şeyler kötü iken, lezzetlere götüren şeyler iyidir. Daha önce de geçtiği üzere Menâniyyeye göre tek bir fail hem kabih hem de hasen işleyemez. Yani lezzetleri yaratan fail aynı zamanda elemleri yaratan değildir. Bundan

⁵²⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Tesbîtü Delâilî'n-Nübüvve*, Dâru'l-Mustafa, Kâhire, trs., c. II, s. 430.

⁵²⁶ Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 55.

⁵²⁷ Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 55. İmam Eş'ârî, düalistlerin Nur ve Zulmet'in karışımına dair iddialarının İbrahim Nazzâm'ın (ö.230/845) savunduğu "müdâhale" (İç içe gire-karışma) fikriyle aynı olduğunu işaret eder. Nazzâm, "müdâhale"yi iki cisimden birinin kapladığı alanın diğerinin de mahalli olması, iki şeyden birinin diğerinde olması şeklinde tanımlar. Zira Nazzâm'a göre her şey karşıtı ve muhalifiyle iç içe geçmiştir. Karşıtlık, tatlılık-soğukluk ve ekşilik-soğukluk örneklerinin aksine tatlı-acı ve sıcak-soğuk gibi kendisinden başkasını engelleyen ve bozandır. Nazzâm, hafifin ağır ile karıştığını ve belki de ölçüsü ağır olandan az ve fakat kuvveti ondan çok olan nice hafifin ağırla karıştığında onu işgal ederek doldurduğunu iddia etmiştir. Bir bakıma o, ölçüsü az kuvveti çok olanın, ölçüsü çok kuvveti ağır olanı dolduracağını iddia etmiştir. Bk., Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 327. Ancak İmam Eş'ârî'nin Nazzâm'ın "müdâhale" teorisi ile Maniheistlerin karışım fikrinin aynı olduğuna dair görüşlerine katılmak mümkün görünmemektedir. Zira Nazzâm'ın "müdâhale" teorisi nesnelerin doğasını açıklamaya yöneliktir. Teolojik anlamda bir açıklama değildir. Diğer taraftan Nazzâm, konu hakkında iki zıddın kendiliğinden bir arada toplanamayacağını iddia etmiştir. Ona göre iki zıddı birleştiren üçüncü bir unsura ihtiyaç vardır. O da, bu ikisinin cevherinin dışında olan Allah'tır. Ayrıntılı bilgi için bk., Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 89.

⁵²⁸ Nisâbü'rî, *Fî't-Tevhîd*, s. 632.

dolayı iki Tanrı olmak zorundadır. İbn Metteveyh'e göre düalistler elemeler konusunda bilgi eksikliği içerisinde. Ona göre hâkim bir varlıktan elemeler ortaya çıkmaz. Çünkü nimet veren ve şükür hak eden bir ilahtan elemelerin meydana gelmesi mümkün değildir.⁵²⁹ Bir fiilde faydayı celbetme veya zararı defetme söz konusu olduğunda, bu durum, onu elem olmaktan çıkarır. Örneğin; hastalandığında iyileşmek için acı ilacı içmek, ticaret veya rızık için uzun seferlere çıkmak, gibi fiillerde olduğu gibi burada da katlanılan meşakkatleri elem olarak değerlendirmek doğru değildir. Lezzet ve elemeler için iki fail olmasına gerek yoktur. Tek bir kadir olan fail de bunları gerçekleştirebilir.⁵³⁰

Bir şeyin cinsi aynı olmakla beraber hayır ve şer olarak nitelendirilmesi sıfatındaki farklılık nedeniyledir. Hayır ve şerde olduğu gibi lezzet ve elemelerin de cinsleri aynıdır. Ancak arzu ve nefret durumu kişiye göre farklılık gösterir. Zira birinin haz duyduğu bir şey diğere acı verebilir. Yine bir kişiye haz veren bir şey, hastalandığında acı veren bir şey de olabilir. Abdülcebbâr'a göre cinslerin farklı olması farklı failerin bulunmasını gerekli kılmazken, haz ve elem de olduğu üzere cinsleri aynı olan hayır ve şer için iki failin olmasına gerek yoktur.⁵³¹

2. Maniheizm'in Evren Tasarımına Karşı Eş'ârî Argümanları

İmam Eş'ârî, Manihesitlerin bir kısmının, âlemi oluşturan cisimlerin cevherlerinin Nur ve Zulmet asıldan oluştuğunu ve her birinin siyah, beyaz, sarı, yeşil ve kırmızı olmak üzere beş cinsinin bulunduğunu iddia ettiklerini belirtir. Manihesitlerin arazları yok saydıkları bilgisini aktaran Eş'ârî, onların âlem tasavvurlarına dair tenkid noktasında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır.⁵³²

2.a. Âlemi Oluşturan Cisimlerin Kaynağı ve Yapısı Sorunu

Maniheist âlem tasarımına karşı Eş'ârî düşünce geleneğinde ilk ciddi değerlendirme Bâkillânî tarafından yapılmıştır. Bâkillânî, Maniheistlerin, Nur ve

⁵²⁹ İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed, *Kitabu'l-Mecmû fi'l- Muhît bi't-teklîf*, thk., Jan Peters, Kahire, 1986, c. III, s. 11. Mu'tezileye göre husun ve kubuh iki zıt değildir. Onlar tek bir cinstirler. Örneğin bir insanın başkasının evine izin alarak girmesi hasen bir davranış iken izinsiz girmesi kabihtir. Burada girme eylemi aynı olmakla birlikte izinli olması güzel, izinsiz olması ise kötü bir davranıştır. Dolayısıyla eylem tek iken eyleme yüklenen niteleme, yapılaş şekline göre farklı ve birbirine zıt olabilmektedir. Bk., Nisâbûrî, *Fi't-Tevhîd*, s. 632.

⁵³⁰ İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû fi'l- Muhît bi't-teklîf*, c. III, s. 37.

⁵³¹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 31, 45.

⁵³² Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 308, 338.

Zulmet'ten oluşan âlem tasavvurunu birkaç noktadan tenkit eder. Buna göre; varlık ve cisimlerin kendi başına kaim olması mümkün değildir. Nur ve Zulmet, ezeli olmayıp ister kendi tabiatı gereği isterse ihtiyari olsun herhangi bir eylemde bulunmaları söz konusu değildir. Dolyısıyla bu iki aslın varlıklara ve cisimlere kaynak oluşturması imkân dâhilinde değildir.⁵³³ Bâkillânî'ye göre tüm cisimlerin yapı itibariyle tek bir cins olup her birinin diğerinin yerine geçebilecek nitelikte olması onların Nur ve Zulmet'ten ibaret olmadıklarına delil teşkil etmektedir. Yine bir cisim için geçerli olan hareket-sukûn, birleşme-ayırılma, artma-eksilme ve bunların dışındaki tüm özellikler diğer cisimler için de geçerli olmaktadır ki benzeşme ve denk olmanın bundan öte bir anlamı yoktur. Şu halde cisimlerin Nur ve Zulmet'ten meydana geldiği yönündeki Maniheist iddia fiziksel açıdan tutarlı değildir.⁵³⁴

Bâkillânî'ye göre Manihesitlerin âlem hakkındaki düşünceleri, âlemdeki gözlemlerine dayanmaktadır. Âlemdeki cisimlerin gölgeli-gölgesiz, saydam-saydam olmayan veya hafif-ağır özellikte olmaları onları bu sonuca götürmüştür. Zira onlara göre âlemdeki tüm cisimler gölgesi olan ve olmayan olmak üzere iki kısımdır. Gölgesi olanlar Zulmet'in cinsinden iken ateş, aydınlatan ışık ve bunun gibi gölgesi olmayan diğer cisimler de Nur'un cinsindendirler.⁵³⁵ Yine âlemde saydam olmayan (demir, taş, ses ve görüntüyü engelleyen kalın duvar gibi) cisimler bulunduğu gibi hava, su ve cam gibi arkasındaki görüntü ve sesi engellemeyen saydam cisimler de bulunmaktadır. Saydam olmayan nesneler, Zulmet cinsinden saydam olanlar Nur cinsindendirler. Âlemdeki cisimlerin diğer bir özelliği hafif veya ağır özellikte olmalarıdır. Hafif olup yükselme özelliğine sahip olanlar Nur cinsinden iken, hamalın işi gibi taşıyanı yoran, çökme, alçalma ve altındakine dayanma özelliklerini taşıyan, taş, demir ve diğer ağır cisimler de Zulmet gurubundandır. Onlara göre âlemdeki diğer tüm cisimler, Nur ve Zulmet'in bu

⁵³³ Bâkillânî, âlemi, "Allah dışındaki bütün mevcudattan ibaret" muhdes bir varlık olarak tanımlar. Ona göre ulvi (yukarı) ve süflî (aşağı) olmak üzere ikiye ayrılan âlem cevher ve arazlardan meydana gelen tamamıyla muhdes (yaratılmış) bir varlıktır. Bâkillânî, âlemin bir halden diğer bir hale geçerek değişiklik göstermesini, cisimlerin ve arazların hudusunu onun muhdes olduğunun delili olarak gösterir. Zira arazların hâdis olduğunun delili bir cisimde sükûnun meydana gelmesiyle hareketin yok olmasıdır. Şayet sükûnun oluşmasıyla hareket ortdan kalkmazsa her ikisinin birden aynı anda bir cisimde var olması söz konusu olurdu ki bunun fasid olduğu apaçık bir gerçektir. Şu halde âlemi meydana getiren arazlar ve cisimler muhdes olduğundan âlemin kendisi de muhdesdir. Bk., Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 78.; Bâkillânî, *el-İnsâf*, s. 29,

⁵³⁴ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 41-42.

⁵³⁵ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 79-80

özelliklerini taşımaktadırlar.⁵³⁶ Maniheistlerin âlemdeki varlıklara ve nesnelere verdikleri anlam düalist Tanrı inançlarının izdüşümünden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.

Düalistlerin âlemin Nur ve Zulmet'ten oluştuğuna dair iddialarına yer veren Râzî, onların iddialarına akli delillerle karşı çıkar. Maniheistlerin âlemdeki cisimleri gölgesi olup kendisi dışında üzerine ışık düşenleri gizleyen ve gölgesi olmayıp ışık veren (aydınlatan) olmak üzere iki kısma ayırarak gölgesiz olanlar üzerinde Zulmet'in, gölgesi olanlara da Nur'un galib olduğunu ileri sürmeleri ona göre mantıklı değildir. Çünkü gölgesi olmayan tüm cisimler aydınlatıcı değildir. Örneğin havanın gölgesi yoktur ve o Maniheistlerin iddialarının aksine aydınlatıcı da değildir. Yine bütün cisimlerin gölgeli veya ışık veren şeklinde sadece bu iki özellikten müteşekkil olduğu kabul edilecek olursa, teklik-çiftlik ve bu ikisinin dışında cisimlerde bulunması gereken niteliklerin de varlığını kabul etmemek gerekecektir. Bu sınıflandırmanın kabul edilmesi cisimlerin bir kısmının Nur bir kısmının da Zulmet'ten oluşmasını icap ettirir. Oysa bunu kabul etmekle düalistler, âlemin oluşumu hakkında ileri sürdükleri kendi iddialarıyla çelişmektedir. Bu çelişkiye dikkat çekmek isteyen Râzî, onlara iki soru yöneltir: "Âlemdeki cisimlerin niçin Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiğini söylüyorsunuz? Bazı cisimlerin sadece Nur'dan bazılarının da sadece Zulmet'ten oluşması niçin mümkün olmasın?" Râzî'ye göre cisimlerin sadece Nur ve Zulmet'in karışımından oluşması öyle bir durum ki onun yanlış olduğu zorunlu olarak bilinen bir husustur.

Râzî, bazı âlimlerin gerçekte düalistlerin görüşlerini felsefecilerin cisimler hakkındaki iki ifadelerinden birine atfettiklerini belirtir. Birincisi onların nur ve zulmetten kasıtları felsefecilerin *heyûla* ve *sûret* olarak isimlendirdiği şeydir. Çünkü her iki guruba göre de cisim, bu ikisinden meydana gelmektedir. Bu nedenle düalistler *sûreti* Nur, *heyûlayı* da Zulmet şeklinde ifade etmişlerdir. İkinci olarak tüm cisimler kendi zatında mümkün, başkası için mevcûddur. İmkân, aynı zamanda yokluk özelliği olduğundan onunla Zulmet'i, mevcûd ile de Nur'u tabir ettiler.⁵³⁷ Râzî, düalist yaklaşımla, felsefî anlayış arasında, cismin mahiyeti değil de sadece bir isimlendirme benzerliği bulunduğu dikkat çekmektedir.

2.b. Yaratılmışların Tanrısal Mahiyetinin ve Kıdeminin İmkânsızlığı

Eş'ârî geleneğe bağlı kelamcılar, Maniheistlerin âlem tasavvurlarını, kıdem-hudus konusu bağlamında ele aldıkları görülmektedir. Onlar, cisimlerin kıdemine ilişkin

⁵³⁶ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 80.

⁵³⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 535-536.

Maniheist iddiayı, temel tartışma alanlarından biri olarak belirlemişlerdir. Râzî, düalistlerin Nur ve Zulmet'in karışımından oluştuğunu iddia ettikleri cisimleri kadim olarak kabul etmelerini kendi görüşleriyle çelişkili bir durum olarak değerlendirirler. Râzî, onları bu yargıya götüren iki nedene değinir: Birincisi onlara göre Nur sürekli olarak Zulmet'ten kurtulma isteğindedir. Çünkü ezelde onun için karışım söz konusu olsaydı, ezeli halinin yok olmasını isteyici olmazdı. Ancak Râzî'ye göre ezelde birbirinden ayrı (tebâyûn) olan bu iki varlıktan biri, diğerinden tebâyûnun terki olan imtizacı istemiştir. Eğer ezeli ayrılığı terketme isteği mümkün ise bunun aksi olan ezeli birleşmeyi terketme isteği de gayet mümkündür.

İkinci olarak düalistler, parlak cisimlerin hafif ve yükselen, karanlık cisimlerin de ağır ve alçalan olduğu görüşündedirler. Bu nedenle âlemdeki her şey karışımından-kirden arınmak için yükselmektedir. Her ne kadar Zulmet ile karışmış olsa da Nur daima ona galib gelecektir. Râzî'ye göre bu düşünce de kendi içinde tutarsızlık içermektedir. Zira Nur kendi tabiatı gereği yükselmekte, Zulmet de kendi yapısı gereği alçalmakta ise, imtizaçtan söz edebilmek için, o zaman biri diğeriyle bazı zamanlarda birleşmeye engel olmamaktadır ki bu, tüm zamanlarda onu engelleyicinin olmamasını gerektirir. Çünkü bir şey hakkındaki hüküm zamanın değişmesiyle değişmez.⁵³⁸ Dolayısıyla alçalma ve yükselme tabiatlarına haiz Nur ve Zulmet'in karışımını iddia etmek mantık kurallarına aykırılık teşkil etmektedir.

3. Maniheist Evren Tasarımına Karşı Mâtürîdî Argümanlar

Maniheist inancın evrenin oluşumu hakkındaki tasavvurları ve yapısal olarak ona yükledikleri anlam üzerinde duran Mâtürîdî, öncelikle Maniheist düşüncede evrenin oluşumuna kaynaklık eden Nur ve Zulmet arasındaki imtizaç anlayışının çelişkilerine dikkat çeker. Çünkü Maniheistlere göre tüm evren bu imtizactan hâsıl olmuştur.

3.a. İmtizacın Hudusu

Âlemin ezeli olduğunu savunan Maniheistler, İmam Mâtürîdî'ye göre bu konuda kendi düalist inançlarıyla çelişki içindedirler. Zira onlara göre âlem var olmadan önce Nur ve Zulmet birbirinden ayrıdır. Sonradan ikisinin birbirine karışmasıyla görünür âlem meydana gelmiştir. Dolayısıyla âlem aslında hâdis bir varlıktır. Çünkü karışmanın kendisi hâdistir. Mani'nin belirttiğine göre karışma nedeni, Nur, Zulmet'in kendisine sirayet etmesiyle birlikte kendi parçalarını ondan kurtarmak için âlemi yaratmıştır. Bu

⁵³⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 536-537.

aynı zamanda âlemin, karışımından sonra meydana geldiğine, yani onların iddia ettikleri gibi kadim olmadığına bir delilidir.⁵³⁹ Dolısıyla İmam Mâtürîdî, Maniheiztlerin bir taraftan evrenin sonlu oluşunu reddederken diğer taraftan da başlangıcı bulunduğunu iddia etmelerinin bir tenakuz olduğuna dikkat çeker. Yine Nur ile Zulmet'in karışıp ayrılmaları iddiası da delil gerektiren önemli hususlardan biridir.⁵⁴⁰

Âlemin kıdemine dair düalist yaklaşım Mâtürîdî âlimi Pezdevî (ö. 493/1099) tarafından da tenkid edilmiştir. Âlemin yaratıcısının Allah olduğunu söyleyen Pezdevî'ye göre onun sonlu mu yoksa sonsuz mu olduğunu soranlara karşı verilecek cevap; âlemin yaratılmış olup her yaratılanın da sonlu olması nedeniyle onun da sonlu olduğudur. Yapan usta olmadan bir binanın hudûsu, yine kâtip olmadan bir mektubun yazılması imkânsız olduğu gibi hâdis olan âlemin de ihdas eden bir muhdisi olmak zorundadır. Pezdevî'ye göre âlemi başka bir muhdîs değil de bizzat kendisinin yarattığı iddiası da geçersizdir. Zira âlemin yaratılmasında belirli bir zamanın olması aynı zamanda onu ihdas eden bir muhdîsin yaratma tercihinde de delâlet eder ki bu da onun bizzat kendini yarattığı iddiasının muhal olduğunu gösterir.⁵⁴¹

3.b. Âlemin İşleyişi Tevhid'in Kanıtıdır.

Maniheizt inanca göre âlem Nur ile Zulmet'in karışımından meydana geldiğinden bu durum her ikisini de değişime ve dönüşüme, parçalara bölünmeye, güzel ve çirkinliğe, iyilik ve kötülüğe; bunların dışındaki her şeye eşit olarak müsait konumda kılmaktadır. Şayet bu ikisi âlemin parçalarına dönüştüyse o zaman onun var olmasıyla var olur, yok

⁵³⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 34; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 47-48. İmam Mâtürîdî, Mu'tezileyi ma'dum telakkilerinin düalistlere benzerliği noktasında tenkid eder. Düalist inancın bu konudaki görüşüne yer veren Mâtürîdî, âlemin önceleri birbirinden ayrı olan Nur ve Zulmet'in daha sonra birleşmesiyle kendi kendine âlem olduğu bilgisini aktarır. Yani âlem kendi kendine varolmuştur. Âlemi yaratma fonksiyonunu icra edecek başka bir güç yoktur. Mâtürîdî, nesnelerin ma'dum olup sonradan ortaya çıkmalarından başka herhangi bir icadın söz konusu olmadığını ileri süren Mu'tezilî görüşün de buna benzediğini söyler. Bk., Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 87; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 112. Bu eleştirilerinde Mâtürîdî'nin çok da haklı olduğunu söylemek zor görünüyor. Zira yukarıda kendisinin de Mani'den aktardığı üzere âlemin oluşumu kendiliğinden değil de Nur'un iradesiyle gerçekleşmektedir. Bu da âlemdeki tüm nesneleri var kılan bir iradenin varlığını göstermektedir. Kaldı ki diğer düalist inançlarda da tezimiz içerisinde değindiğimiz üzere âlem kendiliğinden değil de Nur ve Zümet'in karışma iradesinin sonucunda hâsıl olan araçsal bir varlıktır.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 161; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 201.

⁵⁴¹ Pezdevî, Sadrü'l-İslâm, Ebü'l-Yusr Muhammed, *Usûlü'd-Dîn*, thk., Hans Peter Linss, Mektebetü'l-Ezheriyye lit-Tûras, Kahire, 2005, s. 30.

olmasıyla da yok olurlar. Nur ve Zulmet'te ortaya çıkan acziyet ve cehalet onların her ikisinin de tanrı olamayacağını delilidir. Zira âlemin bizzat kendisi bilgi ve hikmet sahibi bir yaratıcının kudretine tanıklık etmektedir.⁵⁴²

Mâtürîdî düşünce geleneğinin önemli temsilcilerinden biri olan Saffâr, Maniheiztlerin âlemin müdebbir olarak biri Nur diğeri Zulmet olmak üzere iki ilaha inandıklarını söyler. Onlara göre Nur hayırları düzenlerken Zulmet de şerleri yönetmektedir. Ancak Saffâr, âlemin hükümrانlığının Allah'a ait olduğunu; göklerde ve yerde bu ikisinin arasında meydana gelen her şeyin Allah'ın takdir ve tedbirıyla gerçekleştiğini belirtir. Bu konuda "Allah, gökten yere kadar tüm işleri yönetendir..."⁵⁴³ ayetinin sadece düalistlere değil tüm delâlet ehline karşı bir hüccet olduğuna dikkat çeker.⁵⁴⁴

Âlemdeki hayır ve şerrin mahiyeti konusunda Mâtürîdî, bir nesnenin mutlak olarak iyi veya kötü şeklinde değerlendirilmesinin yanlış olduğunu belirtir. Aslında insanlar zararlı olduklarını düşündükleri nesnelerin iç yüzünü anladıklarında, onlarda, faydaların da bulunduklarını göreceklerdir. Örneğin ateş, yakma özelliği ile cana ve mala zarar verebilirken, aynı ateş, besinleri pişirerek yenilebilir hale gelmesine yardımcı olmaktadır. Bunun gibi su canlılar için hayati önem taşıyan bir sıvı olmakla birlikte, aynı zamanda boğulmaya ve ölüme sebebiyet vermesi açısından da zararlı olabilmektedir. Yine acı ve zehirli olan bir nesne, müzmin bir hastalık için panzehir görevi de görebilmektedir. Dolayısıyla nesneleri tamamen iyi veya kötü şeklinde vasıflandırmak doğru bir yaklaşım değildir. Çünkü her nesne bir tarafıyla iyi olurken diğer yönüyle kötü de olabilmektedir. Mâtürîdî, nesnelerin yapısındaki fayda ve zarar içeren bu çelişkili yapının Allah'ın rabliğine ve birliğine delil olduğunu söyler.⁵⁴⁵

İmam Mâtürîdî, âlemi oluşturan tüm cisimlerin dağılmadan birbiriyle bir düzen ve ahenk içinde olmalarını, her şeyi yerli yerine koyan ve onların hallerini bilen, ihtiyaçlarına cevap verebilecek güce ve zenginliğe sahip başka bir varlığın tasarrufu altında yaratıldıklarına kanıt olarak gösterir. Yine âlemin kendine has kuruluşuyla yapısında görülen düzen ve ahenk, onun birden fazla ilahın emrine giremeyeceğine tanıklık etmektedir. Çünkü aksi durumda söz konusu ilahlar arasında anlaşmazlık çıkacak ve her ilah, âlemi kendi hükümrانlığı altına almak için karşısına çıkacak rakiplerini yenmek isteyecektir.

⁵⁴² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 35; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 49.

⁵⁴³ Secde, 32/50.

⁵⁴⁴ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*, c. II, s. 617-618.

⁵⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 109-110; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 138-139.

Böyle bir senaryoda ise âlemdeki düzenin bozulup yok olması kaçınılmazdır. Ancak ilahlardan birinin herkesin itaatini sağlayacak üstün bir güce sahip olması bu senaryoyu geçersiz kılabilir.⁵⁴⁶ Böylece tüm varlıklar ona boyun eğip teslim olurlar. İmam Mâtürîdî'ye göre bunun anlamı; görünür âlemdeki tüm cevherlerin ortaya çıkışında başkasının irade ve egemenliğinin tasarrufu söz konusudur. İşte âlemin ilim ve hikmet sahibi bir müdebbiri bulunduğuna dair öne sürülecek delilden kasıd budur. Zira âlem, yokluktan varlık sahasına onun sayesinde çıkmakta olup başlangıçta âlemdeki nesneleri nasıl inşa edeceğini bilen bir varlığa olan ihtiyaç âlemdeki düzenin devam ettirilmesinde duyulan ihtiyaçtan daha az değildir. Hatta İmam Mâtürîdî, ikinci ihtiyacı birincisinden daha belirgin görür, çünkü ona göre düzen ve ahengin devam etmesinde başkasına olan ihtiyaç daha büyüktür.⁵⁴⁷

İmam Mâtürîdî, “Allah hiç bir evlât edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir ilah da yoktur. Öyle olsaydı her ilah kendi yarattığını sevk ve idare eder; mutlaka onlardan biri diğerine üstün gelmeye çalışırdı...”⁵⁴⁸ şeklindeki ayeti âlemin Allah tarafından yaratıldığına delil olarak gösterir. Allah, evlat edinmiş olsaydı, o da mutlaka ilah olacaktı. Çünkü çocuğun, babasının cins ve cevherinden farklı olamayacağı bilenen bir husus olduğundan o da babasının cevherinden ve cinsinden olacaktır. Böyle bir durumda da her ilah kendi yarattığını götürecektir. Düalistlerin iddia ettikleri gibi Allah'tan başka ilah kabul edilmesi durumunda, her ilahın hayır ve şerden yarattığı ile beraber gitmesi ve yeryüzündeki krallarda olduğu gibi birbirlerine üstün gelmeye ve biri diğerini boyunduruk altına almaya çalışması söz konusu olacaktı. Ancak görünür âlemde süregelen düzen ve ahenk, yaratıcının ortağı olmayıp tek olduğunu göstermektedir.⁵⁴⁹

E. Deysaniyye'de Evren

Deysâniyye'nin âlem anlayışı hakkında kaynaklardaki bilgilerin sınırlı olduğunu görmekteyiz. İbni Deysân ve öğrencisi Avida (Abida) arasında geçen Kader ve Özgür irade ile ilgili diyalogların yer aldığı ve diğer bir öğrencisi Philippus, tarafından kaleme alınan *The Book Of The Laws Of Countries (BLC)* “Ülkelerin Kanunları Kitabı”⁵⁵⁰ birinci

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 110-111; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 139-140.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 110-111; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 140.

⁵⁴⁸ Mü'minun, 23/91.

⁵⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, c.VII., s. 489.

⁵⁵⁰ Kaderin gücü, özgür irade ve astrolojinin etkisi hakkında ayrıntılı felsefi tartışmaları içeren bu kitap, tek bir Süryanice el yazmasıyla günümüze kadar gelmiştir. Aslının Yunanca olduğunu ileri sürenler de

kaynak olması açısından önemlidir. İkinci büyük kaynak ise dördüncü yüzyılda yaşamış Suriyeli bir Ortodoks Hristiyan olan Ephraem'in⁵⁵¹ Suriyeli Ephraem de denilir, İbni Deysân'ın öğretilerine karşı yazdığı reddiyelerdir.

Âlemin yapısına dair ortaya koyduğu kozmolojide çağdaşı, Valentinus gibi İbni Deysan da Stoacı fiziğin dört temel unsurunun; rüzgâr, su, ateş ve ışığın, dünyanın farklı öğelerini yaratmak için farklı dengeler ve ölçülerle birleştirildiğini öğretmiştir. Aynı zamanda İbni Deysan, kozmozu açıklarken, erken dönem Yunan filozofu Democritus'un öğretilerinden, elementlerin atomik yapısının, sonsuz sayıda birleşim halinde karışmasına izin verdiğini öne süren ilkel atom-atomik teoriden de ödünç almıştır. Her ne kadar bazı yerlerde onun, kozmolojik sistemi Hristiyan gelenekle ilişkilendirilse de o, Hristiyan kozmolojisinden yoksundu. Çünkü ikinci yüzyılda onun yaşadığı bölge olan Edessa (Urfa)'da böyle bir kategori henüz geliştirilmemiştir.⁵⁵² Ephraem, İbni Deysan'ın Platon'un doktrinlerini, Platon'un kendi öğretisine aykırı olan Stoacıların doktrinleriyle birleştirdiğini ifade eder.⁵⁵³ Şu halde kozmolojik sistemle ilgili İbni Deysan'ın ortaya koyduğu yapının özgün bir yapı olmayıp kendi bulunduğu coğrafi ve entelektüel çevrenin izlerini taşıdığını görmekteyiz.

1. Kozmozun Oluşumu

Edessa'lı İbni Deysan, ortaya koyduğu kozmolojik sistemde, bu dünyanın beş varlıktan oluştuğunu ileri sürmüştü. Bunlar; Ateş, Rüzgâr, Su, Işık ve Karanlıktır. Bunların her biri sürekli olarak kendi bölgesinde durmaktadır. Bu varlıkların en üstünde Tanrı, daha sonra Işık, Rüzgar, Ateş, Su, ve en altta da Karanlık bulunmaktadır. Bu

olmuştur. İbn-i Daysân'ın kendisine ait olmayıp öğrencisi Philippus'un eseri olduğu için bir dereceye kadar İbn-i Daysân'ın düşüncesinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Bu kitap ilk olarak W. Cureton tarafından 1855'te yayınlanmıştır. Bk., Nicola Denzey, "*Bardaisan of Edessa*", Companion to Second-Century Christian "Heretics", ed., Antti Marjanen, Petri Luomanen, Brill Leiden, Boston, 2005, s. 159-160.; Ute Possekal, "Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian?", *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, Walter de Gruyter Yay., Berlin, 2006, s. 443.

⁵⁵¹ Suriyeli Ephraem (M. 306–373), Hristiyan geleneğinde kalıcı etkisi olan ilahiyatçı, incil tercümanı, öğretmen ve aynı zamanda bir şairdir. Edessa'da Hristiyan bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Çağdaşları tarafından "Ruhun Arp'ı" olarak isimlendirilen Ephraem, Mani, Markiyon ve İbn-i Deysan'ın görüşlerine karşı reddiyeler yazmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Theodore Stylianopoulos, "Ephraem Of Syria", md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, 2005, Vol., IV. s. 2812-2813.

⁵⁵² Denzey, "*Bardaisan of Edessa*", s. 168-169.

⁵⁵³ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 126.

varlıklar yön olarak Işık doğuda, Rüzgâr batıda, Ateş güneyde, Su kuzeyde ve tüm bunların tanrısı yüksekte, düşmanları olan Karanlık ise aşağıdaki derinliklerdedir.⁵⁵⁴ Çünkü o bütün elementlerin en ağır olup güçsüz, hareketsiz ve soğuk bir yapıya sahiptir. Bir zamanlar, bu varlıklar bazen bazı dış nedenlerden bazen tesadüfen, birbirlerine fırlatılmışlar ve çarpışmaya başlamışlardır. Bu elementlerin birbiriyle temas edip karışmasında, esen rüzgârın önemli bir rolü olmuştur. Sıcakla soğuk karşılaştığında, sıcaklığın baskın gelmesiyle sıcak duman her tarafa yayılmıştır. Bunun üzerine Karanlık, bulunduğu derinlikten çıkıp onlara saldırmaya ve onlarla birleşmeye cesaret etmiştir. Bu saldırı karşısında saf varlıklar koşmaya başlamışlar ve Karanlıktan kaçmışlardır. Karanlığın kendileriyle karışmış kirli renginden kurtulmak için Yüce Tanrı'nın merhametine başvurmuşlardır. Tanrı, saf varlıkları Karanlığın kirlerinden arınmaları için onlara “Logos-Kelime”yi; bu Kelime'nin İsa, Musa veya Yahya olabileceği belirtilir, göndermiştir. Bunun üzerine Karanlık cehenneme atılmış bundan sonra her varlık tekrar kendi konumuna dönmüş ve böylece karışma durumunun sona ermesiyle âlem meydana gelmiştir.⁵⁵⁵ Ancak öyle görülüyor ki bu dünya ve onun sakinleri, önceden sıradan bir kazanın sonucu oluşmuşlardır.⁵⁵⁶

Deysânî sisteminin en önemli özelliği, tanrı, evrenin yapıldığı şeylerin yaratıcısı ve kaynağı olmamakla birlikte, onu kozmoz olarak düzenleyen olmasıdır.⁵⁵⁷ Tanrı, tek olan bir varlık değildir; onun yanında ışık, rüzgâr, ateş ve sudan oluşan dört saf madde ile kirli olan Karanlık madde de bulunmaktadır. Ancak bunlar sadece altı varlığı oluştururken, Bardaysan her yerde yedi varlıktan bahsetmekteydi. Ephraim'e göre yedinci varlık mekânın (uzayın) kendisidir. Zira bununla ilgili olarak Bardaysan'ın “Tanrı'nın uzayın ortasında olduğuna” dair sözünü delil gösterir. Bu nedenle Ephraim, Bardaysan'ın uzay ile ilgili söylediği övgülerin, uzayın ortasındaki tanrı hakkında söylediklerinden daha önemli görür.⁵⁵⁸

⁵⁵⁴ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 122.; Camplani, “Bardaisan” md., *Encyclopedia of Religion*, vol., II, s. 786.

⁵⁵⁵ Öz, Mustafa; “Deysâniyye” md., *DİA*, Ank., 1994, c. IX, s. 271.

⁵⁵⁶ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 125.

⁵⁵⁷ “Tanrı, evrenin yapıldığı şeylerin yaratıcısı ve kaynağı olmamakla..” bilgisi klasik kelim kitaplarında düalist inançlara reddiye bağlamında açılan başlıkların hemen hemen bütününde Deysâniyyenin âlem tasavvuru hakkında verilen bilgilerle çelişmektedir. Zira sadece Deysâniyye değil Menâniyye ve Merkûniyye gibi diğer düalist inançlarda da âlemin temel yapısı ve onu meydana getiren cisimlerin, Nur ve Zulmet ikilisinin karışımına dayandırıldığını görmekteyiz ki bunu tezimizin ilgili başlıklarında ele aldık.

⁵⁵⁸ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 123. İbn-i Deysân'ın yaratılış içinde belirli bir tabakalaşma ve hiyerarşik yapı olduğuna dair iddiası, İncil'e dayandırılmaktadır. Bk., Possekal, “Bardaisan

2. Âlemin Yaratılış Amacı

Deysâniyye’de âlemin kökeninde hangi elementlerin bulunduğu ve bunlardan âlemin nasıl teşekkül ettiği soruları yukarıda anlatılan bilgilerle cevabını bulurken geride daha önemli bir soru bulunmaktadır: Âlem niçin yaratıldı? Bu sorunun cevabını Deysâniyyenin birincil kaynağı “*Ülkelerin Kanunları/Yasaları Kitabı*”nda görmekteyiz. “Tanrı güneşi, ayı ve yerküreyi ve bizden daha büyük olan bu canlıların geri kalanını gözlemlemek için yarattı. Tanrı onlara özgür irade vermedi, ama onları, başka hiçbir şey değil sadece onlar için olan ve yapmaları gereken bir kural ile sabitledi.” Tanrı tüm varlıkları insana hizmet etmesi için yarattı. Çünkü sadece insan Tanrı (Elohim) suretinde yaratılmıştı ve özgür iradeye sahipti. Bundan dolayı da hizmet etmeyi değil de hizmet edilmeyi hak ediyordu.⁵⁵⁹

İbn-i Deysân, dünyanın insanlığa hizmet etmek için var olduğu Stoacı görüşüyle aynı fikirdedir. Epictetus söylemlerinde hayvanların kendi uğruna değil, insanlığa hizmet etmek için var olduklarını vurguluyor. Benzer şekilde, Çiçero, “De natura deorum” adlı kendi tezinde dünyanın kimin için yaratıldığı sorusuna; “bu dünyada insanların kullandığı herşey, insanoğlunun ihtiyacını karşılamak için yaratılmıştır”⁵⁶⁰ şeklinde cevap verir. Deysâniyye’nin, âlem anlayışının merkezine insanı yerleştirdiğini görmekteyiz. Şu halde âlemin varlık sebebi bizatihi kendisi değil de insanoğlu olduğu anlaşılmaktadır.

F. Kelamda Düalist/Deysânî Evren Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu’tezilî Argümanlar

Hayyât, Nazzâm’ın, İbnu’r-Râvendî (ö.298/910) tarafından Deysâniyye’nin âlem ve cisimler hakkında aynı görüşe sahip olmakla suçlandığı bilgisini aktarır. Deysânilere göre âlem, hafif ve ağır iki varlığın karışımından meydana gelmiştir. Hafif olan yükselme, ağır olan da alçalma özelliğine sahiptir. Hafif, canlı olup kendi başına hareket ederken ağır olan cansız ve başkası tarafından hareket ettirilmektedir. Ancak Hayyât bu düşünceye

and Origen on Fateand the Power of the Stars”, *Journal of Early Christian Studies*, The Johns Hopkins University Press, ABD., 2012, s. 524.

⁵⁵⁹ *The Book Of The Laws Of Countries*, Spicilegium Syriacum içinde, ed.,William Cureton, Francis And John Rivington, London, 1843, s. 3. Possekal, Bardaysan’ın *Ülkelerin Yasaları Kitabında*, Tanrı’nın dünyayı ve insanlığı yarattığını, Tanrı’nın yaratılışının iyi olduğunu defalarca vurguladığını ve bunun açıkça Markiyonistlere yönelik bir vurgu olduğuna işaret eder. Bk., Possekal, “*Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars*”, s. 523-524.

⁵⁶⁰ Possekal, “*Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars*”, s. 524.

sahip olan, ne bir muvahhid ne de bir mülhid bilmediğini söyler. Ona göre Nazzâm bu konuda yanlış anlaşılmıştır. Çünkü Nazzâm'ın bu konudaki düşüncesi şudur: “ Bu âlemden ateş, duman ve bunlara benzeyen hafif olan şeyler vardır ki serbest kaldıklarında tabiatları gereği yükselirler; taş ve buna benzeyen ağır şeyler de vardır ki bunlar da serbest kaldıklarında tabiatları icabınca aşağı inerler. Canlı olan bir varlık kendiliğinden hareket ederken cansız olanı başkası hareket ettirir.” Hayyât'a göre bu sadece Nazzâm'ın değil bütün insanların görüşüdür. Dolayısıyla bu görüşe sahip birini Deysâniyye'nin görüşündedir diye itham etmek, İbnu'r-Râvendî'nin cehaletini ortaya koymaktadır.⁵⁶¹ Nazzâm'ın, ağır cisimlerin düşme, hafif cisimlerin de yükselme tabiatına sahip olmalarını düalistler gibi cisimlerin kendi zatlarından değil de dıştan bir sebeple yani Allah tarafından verildiğini ileri sürmekle cisimleri kadim ve ihtiyar sıfatlarıyla niteleyen düalist anlayışı eleştirdiğini görmekteyiz.

Kâdî Abdülcebbâr, hafif ve saf olan cisimlerin yükselmesi, ağır ve bulanık olanların da alçalmasını Nur ve Zulmet'in özelliklerine bağlayan düalist anlayışı hatalı bulur. Düalistlerden bir kısmını bu düşünceye sevkeden nedene de değinen Abdülcebbâr, konuyla ilgili olarak onların şu ifadelerine yer verir: “Saf olanların yükselmek, kirli-bulanık olanların da alçalmak istediğini gördük. Bu nedenle Nur'un ezelde Zulmet'ten ayrı ve onun üzerinde olduğunu öğrendik.”⁵⁶² Kâdî Abdülcebbâr bu görüşü hatalı bulur. Çünkü bu durum Nur'un kendi cihetinde sabit olmamasını gerektirir. Oysa onların görüşü Nur'un kendi âlemindeki konumunun sabit olduğu yönündedir. Bu illete göre Zulmet ile karışmış olan Nur, ondan kurtulduğunda kendi dünyasına asla dönememesi gerekir. Çünkü kendi âlemi yükselerek hareket ettiğinden, ona ulaşması nasıl mümkün olsun?⁵⁶³ Dolayısıyla Abdülcebbâr'a göre düalistlerin görünür âlemdeki cisimler hakkında gözleme dayanan, saf olanların yükseldiği bulanık olanların ise alçaldığı, bundan dolayı da Nur'un yükselen, Zulmet'in ise bunun aksine alçalan, bir özellikte olduğuna dair iddiaları geçersiz olmaktadır.

⁵⁶¹ Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhîd*, s. 83. Hayyât, Deysânilerin görüşleriyle itham edilenin Nazzâm değil de Ebû Şâkir ed-Deysânî ile arkadaşlık eden Râfizilerin şeyhi ve âlimi olan Hişam b. Hakem olduğunu söyler. Zira Ebû Şâkir, İslam'a saldırmak ve onu eleştirmek için şöyle diyordu: “Şanı yüce olan Kadim, cisimdir.” Onun bundaki amacı cisimlerin içinde kıdem bulunduğunu söyleyerek hâdis olduklarını iptal etmektir. Hayyât, Ebû Şâkir'in islâm'a sadece bu konuda değil risalet, nübüvvet ve Kur'an hakkında da onun tebdil, tağyir ve tahrif edildiğini ileri sürerek saldırılarda bulunmuştur. Geniş bilgi için bk., Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhîd*, s. 84.

⁵⁶² Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 57-58.

⁵⁶³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 58.

Düalistler âlemde görülen cisimlerin gölgeli olan ve gölgesi olmayan şeklinde iki çeşit olmasını, varlıkların birbirine zıt iki asıldan meydana geldiğine delil olarak ileri sürmüşlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, onların bu konudaki görüşlerini tenkid etmeden önce her zaman olduğu gibi onları, bu düşünceye sevkeden amilleri zikreder.⁵⁶⁴

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Deysânîlerin evren tasarımından, sadece cisimlerin iki kısma ayrıldığı sonucu çıkmakta, yoksa Nur ve Zulmet'in kadim oldukları, hayır ve şerrin onlardan olduğu sonucu çıkmamaktadır. Ayrıca bunlar, Nur ve Zulmet'in canlı, kadir ve fail olduklarını da göstermez. Yine onların ortaya koyduğu bu illete göre güneş ve ay hariç tüm cisimlerin Zulmet cevherinden olması gerekir. Çünkü bu ikisi dışındakilerin gölgesi bulunmamaktadır ki bu da, onların görüşlerini geçersiz kılmaktadır.⁵⁶⁵

Deysâniyye mensuplarının tanrı tasavvurlarındaki tutarsızlıkları delillerle ortaya koyan Kâdî Abdülcebbâr'ın onların âlem anlayışlarındaki çelişkileri tanrı tasavvurlarıyla ilişkilendirerek açıkladığını görmekteyiz. Bu bağlamda Abdülcebbâr, iki tanrının haiz olduğu sıfatların âlemdeki yansımalarına odaklanarak Deysâniyye'yi tenkid ettiğini görmekteyiz.

1.a. Tanrısal Tözlere Renk ve Değer İsnadı Sorunu

Âlemin Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiği yönündeki Deysânî iddiayı ele alan Kâdî Abdülcebbâr, Tek Bir tanrının bunları yaratmasının imkânsız olmadığını altını çizer. Aynı şekilde âlemde ne nur ne de zulmet olmayan cisimlerin bulunduğu dikkat çeken Kâdî, terkiib gibi cisimlerin de diğerleri gibi yaratılmış olmasının, düalistlerin âlemin iki şeyden mürekkebe olduğu şeklindeki görüşlerini anlamsız kıldığını belirtmektedir.⁵⁶⁶

Cisimlerin Nur'dan ya da Zulmet'ten meydana geldiğini ileri süren Deysânî iddiaya katılmadığını ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, cisimlerde üçüncü bir sığata sahip olanların daha fazla olduğunu belirtir. Şayet düalistler, zulmet ile gölgeyi ve nur ile de

⁵⁶⁴ Onlara göre katı cisimlerin gölgesi vardır, çünkü onlar ışığı kabul etmeyen gölgeleriyle onu nefyederler. Bir şey de ancak zıddını nefyeder. Güneş ve onun dışında diğerleri gibi gölgesi olmayan cisimler de vardır ki onların varlıkları gölgenin yokluğunu gerektirir. Güneşin, zulmetin zıddı olduğu bilinen bir gerçektir. Şu halde düalistlere göre önce anlatılan gölgeli olan katı cisimler zulmet, ikincisi gölgesiz olanlar da nurdur. Onlar açısından cisimler konusunda bu ikisinin dışında üçüncü bir şey bulunmamaktadır. Bundan dolayı her şeyi iki asla dayandırmaktadırlar. Hayır, güzel şeylere yetkin olması nedeniyle Nur'a, şerri de kötü şeylere yetkinliği nedeniyle Zulmet'e izafe ettiler. Bk., Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 49.

⁵⁶⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 49-50.

⁵⁶⁶ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 54.

gölgenin yok olmasını kastediyorlarsa, Abdülcebbâr'a göre, bu onların ibarede hata yaptıklarını göstermektedir. Zira bu konuda konuşanlara göre nurdan anlaşılan şey onların dedikleri gibi değildir. Çünkü bir şey kendisinden daha aydınlık olan bir şey bulunduğunda gölgelenebilmekte, bunun zıddı olduğunda ise gölge yok olmaktadır. Cisimlerin bu durumu açıkça bilinmektedir. Dolayısıyla cisimlerin Nur ve Zulmet olmadığı görüşünü kabul etmek gerekir ki bu düalistlerin konu hakkındaki dayandıkları zeminin çökmesi demektir.⁵⁶⁷

Deysaniyye mensuplarına göre Nur'un rengi beyaz, Zulmet'in rengi ise siyahtır. Abdülcebbâr bunun doğru olduğunu söyler. Çünkü bu duyularla bilinen bir şeydir. Ancak onların, tüm beyazları sevimli, tüm siyahları da sevimsiz-tiksindirici kabul etmelerini hatalı bulur. Zira bu, her zaman doğru olan bir görüş değildir. Örneğin bir insanın saçına ve sakalına düşen aklar, sedef hastalarının derilerindeki beyazlıklar ve yine göz bebeğine giren beyazlıklar insanlar tarafında hoş görülmemiştir. Aynı şekilde siyah konusunda, sakalın ve gözbebeğinin siyah renkte olması insanların hoşuna giden şeylerdendir. Abdülcebbâr, bu örnekleri vermek suretiyle Deysânîlerin Nur ve Zulmet'i temsil eden tüm beyazları sevimli, siyahları ise sevimsiz kabul etmelerinin toplum nezdinde genelgeçer bir kural olmadığına işaret eder.⁵⁶⁸

Kâdî Abdülcebbâr, Deysanilerin "Nur ve Zulmet haricinde bir şey yoktur. Nur'un rengi beyaz, Zulmet'in rengi de siyahtır." anlayışlarının realiteyle de örtüşmediğini, mevcut renklerden hareketle delillendirmektedir. Çünkü âlemde görülen kırmızı, sarı ve yeşil renkleri onların bu görüşünün tutarsız olduğunu ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, tüm renklerin oluşumunu Nur ve Zulmet karşımıyla izah edilemeyeceğinin altını çizer. Abdülcebbâr, onların bu konudaki açmazını misk örneğiyle açıklar. Misk, rengi siyah olmakla birlikte güzel kokmaktadır. Şayet misk, Nur'un Zulmet'e galib gelmesiyle meydana geldiyse renginin beyaz olması gerekirdi. Oysa miskin rengi, koyu kahverengi veya siyahtır.⁵⁶⁹

2. Eş'ârî Argümanlar

Deysânîlere göre iki asıldan Zulmet tamamen siyah, Nur ise tamamen beyazdır. Eş'ârî, Deysaniyye'nin siyah ve beyaz rengin dışındaki diğer renklerin bu iki renkten meydana geldiğini, renklerin sarı, kırmızı ve yeşil gibi farklı olmasını, bu iki rengin

⁵⁶⁷ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 51-52.

⁵⁶⁸ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 67.

⁵⁶⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 67-68.

karışımının farklılığından kaynaklandığına inandıklarını ve onların arazları inkâr ettiklerini ifade eder.⁵⁷⁰ Ayrıca Eş'ârî, Deysaniyye'den bazılarının rengin tat, tadın koku, kokunun ses, sesin de hava olduğu, işitme, görme, tatma ve koklama duyuları hakkında da benzer görüşe sahip olduklarını ancak nazar ehlinin çoğunluğunun ise renk, tad, koku, hava ve sesin birbirinin aynı olmayıp farklı şeyler olduklarını kabul ettikleri bilgisini aktarır.⁵⁷¹

2.a. Nur ve Zulmet'in Arazlığı

Düalistlerin aksine, âlemdeki cisimlerin Nur ve Zulmet'ten ibaret olmadığına dikkat çeken Bâkillânî, Nur ve Zulmet'in cisimlerde bulunması gereken bir özellik olmadığını ifade eder. Ona göre Nur ve Zulmet arasındaki farklılık ikisinin de cisim olamayacağının en önemli sebeplerindendir. Siyah ve beyaz olan Nur ve Zulmet, umumiyetle âlemdeki tüm cisimlerde değil de bir kısmında tamamen araz olarak bulunurlar. İkisi de cisimlerden başka bir yerde ortaya çıkmaz. Nur ve zulmetin cisim olmayıp cisimler üzerinde sadece birer araz olduklarına işaret eden Bâkillânî, onların kendi zatlarıyla kaim olmadıkları gibi kendi başlarına iradeleri de bulunmadığını ileri sürerek düalist âlem tasavvurunu tenkid eder.⁵⁷²

Bâkillânî, Deysânîlerin, Nur ve Zulmet'in ve ikisinin karışımından oluşan âlemin kıdemine ilişkin iddialarını tartışma konusu eder. Bu amaçla Bâkillânî, Nur ve Zulmet'te ve bu ikisinin dışındaki arazlarda zuhûr ve kümûnun⁵⁷³ varlığının mümkün olmayışına işaret eder. Çünkü zuhûr bir yerde ortaya çıkma/görünme iken kümûn, bir yerden ayrılıp

⁵⁷⁰ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 349.

⁵⁷¹ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 350. Eş'ârî, Ebu İsa el-Varrâk'tan nakille, düalistlerin hareketler, sukûn ve benzeri eylemlerden oluşan arazları cisimlerin dışında kabul ettiklerini söyler. Yine onlardan bazılarının sıfatları, cisimlerin ne aynı ne de gayrı olduklarını ve bazılarının da arazları inkâr ve iptal ederek iki asıl dışında ne hareket ve sukûn ne de bir fiil bulunmadığını iddia ettikleri bilgisini aktarır. Bk., Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 349.

⁵⁷² Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 78-79.

⁵⁷³ Zuhûr ve kümûn birbirinin zıddı olan felsefe ve kelam terimidir. Kümûn terimi sözlükte “gizli olmak, gizlenmek” anlamına gelir. Terim olarak “bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması” şeklinde tanımlanabilir. Örneğin; odunda yanma, ateşte yakma, gıdalarda besleyici özelliklerin bulunması gibi. Kümûn teriminin karşıtı olan zuhûr (veya burûz) ise sözlükte “gizli iken ortaya çıkmak” anlamındadır. Zuhûr da terim olarak “bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması” şeklinde tanımlanabilir. Nazzâm ve Câhız'ın da savunduğu Kümûn ve Zuhûr meselesi erken dönem kelamcılarının tabiat felsefesine ilişkin tartışmalarında ortaya çıktığı ve ilk defa Cabir b. Hayyân tarafından kullanıldığı ileri sürülmektedir. Geniş bilgi için bk., Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, md., *DİA*, Ank., 2002, c. XXVI, s. 552.

o yerin dışında başka bir yerde varlık bulma ve cisimlerin bazısında oluşan gizliliklerdir. Hareket-sukûn, gizlenme ve görünme arazların değil cisimlerin özellikleri olduğundan düalistlerin Nur ve Zulmet'in kadim olduğu iddiaları geçersizdir.⁵⁷⁴

Bağdâdî, Deysânîlerin zararların ve şerlerin yaratıcısı Zulmet, faydaların ve hayırların yaratıcısı Nur'dur şeklindeki iddialarına değinerek, hayır olsun şer olsun, tüm arazların yaratıcısının Allah olduğunu belirtir.⁵⁷⁵ Bağdâdî'ye göre âlem; Yüce Allah dışındaki her şeydir. Yüce Allah ve ezeli sıfatları dışında her şey yaratılmış ve yapılmıştır. Âlemi yaratan, mahlûk ve yapılmış değildir. Allah, ne âlemin cinsinden ne de âlemin cüzlerinden bir şeyin cinsindendir. Cevher ve arazları inkâr edenlerin aksine âlemin cüzleri, cevher ve araz olmak üzere iki kısma ayrılır. Her cevher, parçalanamayan en küçük parça (cüz'un lâ yetecezzâ)'dır. Arazların cinsleri farklıdır ve her araz kendi başına var olmayıp bir mahalde, cisimlerde ortaya çıkmaktadır. Cisimler, üzerlerinde birbirini takip eden arazalardan hali (boş) olmadıkları gibi asla da olmayacaklardır.⁵⁷⁶ Bağdâdî verdiği bu bilgilerle islâm âlimlerinin, âlem ve yaratıcısı arasındaki ontolojik farklılık konusundaki uzlaşısına dikkat çeker. O, daha ilk başta yaptığı âlem tanımıyla yaratan ve yaratılan arasındaki keskin çizgiye vurgu yaparak âlemin ve onu oluşturan cevher ve arazların hâdis olduğunu, dolayısıyla düalistlerin, kadim âlem tasavvuruyla çeliştiğine işaret etmektedir.

Râzî, tüm düalistlerin Nur ve Zulmet karışımından meydana geldiği hususunda hemfikir olduklarını söyler. Râzî, öncelikle Nur ve Zulmet'in ontolojik yapısını ele alır. Ona göre Nur, arazdır, Zulmet ise Nur'un olmayışıdır. Zatı olmayışından dolayı arazın karışımını kabul etmek ise mantıksızdır. Râzî'ye göre, Nur ve Zulmet'in karışımı, makul kabul edilse bile, cisimlerin bu ikisinden mürekkep olması imkânsızdır.⁵⁷⁷ Buna delil olarak da âlemde görülen yoğun cisimleri örnek verir. Zira bu cisimler, güneş, ay, diğer yıldızlar ve ateş gibi ışık veren cisimlerle karşılaşmadıkları zaman gerçekten karanlık olmaktadır. Râzî'ye göre cisimler, düalistlerin iddia ettiği gibi gerçekten Nur ve

⁵⁷⁴ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 79.

⁵⁷⁵ Bağdâdî, *Usûlü'd-Din*, s. 105.

⁵⁷⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 315-318. Âlemin hudûsu hakkında, islam bilginlerinin görüşlerini aktaran Bağdâdî'nin kendi döneminde dünyanın konumuyla ilgili verdiği bilgilerin bugünkü astronomi bilgilerimizle örtüşmediğini görmekteyiz. Zira o dönem islam âlimlerine göre dünya, hareketsiz bir şekilde durmaktadır. Onun hareketi, deprem ve benzeri şeyler sebebiyle meydana gelmektedir. Bu bilgilerden Bağdâdî'nin yaşadığı 10. yüzyılda islam âleminde dünyanın döndüğüne dair bilginin henüz olmadığı anlaşılmaktadır. Bk., Bağdâdî, *el-Fark*, s. 318.

⁵⁷⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 533.

Zulmet'ten mürekkebe ise tüm cisimlerin içinde Nur'un aydınlatan parçalarının bulunması gerekirdi. Ancak ışık olmadığında, cisimlerin tamamen karanlık olması, düalistlerin, cisimlerin orijinine dair savundukları Nur ve Zulmet'ten mürekkebe oldukları görüşünü geçersiz kılmaktadır.⁵⁷⁸

Deysâniler Nur'un hayırdan başka bir eylemde bulunmadığını, Zulmet'in de sadece şerri işlediğini ve âlemin bu ikisinin karışımından oluştuğuna inanmaktadırlar. Râzî bu karışımın, bileşenlerin tabiatından dolayı ya hayır ya da şer olacağını belirtir. Çünkü Nur'un ezelde terkettiği bu karışım hayırlıysa ve onu terketmesi ihtiyarî ise hayrı terketmeyi istemek şerdir. Bu durumda Nur kötü niyetli olmaktadır. Şayet Nur, karışımı ezelde acziyet sebebiyle terkettiyse acziyet de bir kusurdur. Dolayısıyla kusur, kötü olduğundan Nur'un tabiatıyla bağdaşmamaktadır.⁵⁷⁹

Râzî karışımın şer olması ihtimali üzerinde de durur. Buna göre Nur, şerri uzaklaştırmak için karışımı ezelde terketmiş olabilir. Bunu ihtiyari olarak yaptıysa şerri uzaklaştırmayı terketmek şer olacağından Nur şerir olmaktadır. Karışımı terketme nedeni acziyet ise yukarıda olduğu gibi bu, Nur'un kusurlu olması demektir ki onun tabiatıyla çelişmektedir.⁵⁸⁰

3. Deysânî İddialara Karşı Mâtürîdî Argümanlar

Deysâniyye mensuplarının tanrı anlayışlarından varid olan âlem anlayışları başta Mâtürîdî olmak üzere bu ekolün önemli temsilcileri tarafından, âlemin ontolojik yapısı ve hikmet kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Mâtürîdî'ye göre, peygamberler ve gösterdikleri apaçık kanıtlar olmasaydı bile, âlemde bulunan varlıkların yapısal özellikleri ve yaratılış hikmetleri, onun yaratıcısının birliği için yeterli delil teşkil ederdi.⁵⁸¹

3.a. Cevher ve Arazların Hudûsu

Kâinatta bulunan tüm varlıkların, yapısal özellikleriyle sonradan olduklarına ve bir yaratıcının eseri olduklarına şahitlik ettiklerini belirten İmam Mâtürîdî, “ayanların”⁵⁸²

⁵⁷⁸ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 533.

⁵⁷⁹ Râzî, *a. g. e. c. I*, s. 534.

⁵⁸⁰ Râzî, *a. g. e. c. I*, s. 534.

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 168.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 208.

⁵⁸² A'yan kelimesinin tekili “a'yn (العَيْن-الاعيان)”; mütekaddimün kelamcılar tarafından başkasına bağlı olmaksızın boşlukta yer tutan ve tek başına olup arazları kabul eden şeylere verilen isimdir. Atom (*Cüz'ün lâytecezza- جز لايتجزى*) için de Farsça “gevher” kelimesinden Arapçaya geçen “cevher” (çoğulu cevâhir) kelimesini kullanırlardı. Atoma cevher-i ferd de diyen Müteahhirün kelamcılarına göre cevher ve âyan aynı

kıdemiyile” ilgili iddiaların; temelsizliğine işaret eder. Aslında ona göre, insanlardan her biri şu üç şeyin farkındadır: Birincisi, önceden bilmediği şeyleri sonradan bilmektedir. İkincisi, aciz olduğu şeylere sonra güç yetirebilmektedir. Üçüncü olarak da önceleri ihtiyacının bulunduğu şeylerden daha sonra müstağni olduğunun şuurundadır. Dolayısıyla bu özelliklere sahip olan birine yakışan davranış; kendi görüşüne bağlanmayıp aklının işaret ettiği ve gerçek olduğunu düşündüğü hususların fayda vermeyeceğinin farkında olmasıdır.⁵⁸³

Âlemin kıdemini savunanlara karşı, onun yaratılmışlığını ortaya koyan⁵⁸⁴ Mâtürîdî’ye göre, nesne ve olaylar hakkında üç yöntemle bilgi edinmek mümkündür.

1. Haber Yöntemi: Allah hakkında tüm insanların bir başkasına delil olarak kullanamayacakları şekilde sabit olan bir husus, O’nun gökler ve yer dâhil tüm mevcudatın yaratıcısı ve sahibi olduğunu haber vermesidir. Yine tarih boyunca hiçbir insan kendisinin kadim olduğunu iddia etmediği gibi kıdemini kanıtlayacak bir noktaya işaret etmemiştir. Vele ki böyle bir iddia söz konusu olsa bunun gerçeğe aykırı bir haber olduğu hem iddia eden kişi hem de onu küçüklüğünde gören ve dünyaya gelişini bilen kişiler tarafından açıkça bilinen bir husustur.⁵⁸⁵

2-Duyuların tanıklık etmesi: Duyular, cisimlerin ana maddesini oluşturan ayanların her birinin zaruret çemberi içerisinde olup başkasına muhtaç olduğunu idrak eder. Oysa kıdem ihtiyaçsızlığın şartıdır. Çünkü kadim olan kıdemi sayesinde başkasından müstağnidir. Hâlbuki zaruret ve ihtiyaç hali “ayn”ı diğerine muhtaç kılar ki bu da onun hâdis olduğunun delilidir.⁵⁸⁶ Yine duyularla idrak edilen her varlıkta yapıları birbirinden ayrılıp uzaklaşmasını gerektiren, birbirine muhalif ve zıt özellikler bir arada bulunmaktadır. Şu halde bunların harici bir unsurun etkisiyle birleştikleri sonucu ortaya çıkmaktadır ki bu da onların hadis olduğunu gösterir.⁵⁸⁷

şeydir. Dırar b. Amr, Huseyin b. Muhammed en-Neccar, İbrahim en-Nazzâm vb. dışındaki kelamcılara göre ayanlar âlemi oluşturan asli unsurlardır. Kelamcılar, ayanların hadis olmasından hareketle Tanrı’yı ispat ederler. Bu yönüyle de kelâm kitaplarının varlık bahislerinde ayan ve arazların yapı ve özelliklerine yer verilir. Geniş bilgi için bk., Muhittin Bağçeci, *Kelâm İlmine Giriş*, Netform Matbaacılık, Kayseri, 2000, s. 83.; İlhan Kutluer “Cevher”, md., *DİA*, Ank., 1997, c. VII., s. 450-454.; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İst., 2009, s. 35-36.

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 168.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 208.

⁵⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 17.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 29.

⁵⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 11.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 21.

⁵⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 11.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 21.

⁵⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 12.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 22.

3-İstidlâl yöntemi: Cisimler “hareket” veya “sükûn” halinden birinde bulunurlar. Ancak bu iki hal, bir cisimde aynı anda bulunmaz. Bu sebeple cismin vakitlerinin tümünde hareket ve sükûnun yarısı yok olur. Çünkü biri olduğunda diğerrinin olması imkânsızdır. Yarım olan her şey de sonludur. Hareket ve sükûn geçmişte birleşmeyeceğine göre ikisinden birinin hâdis olması gerekir. Bunun ezelde yaratılmış olmasının imkânsızlığı nedeniyle diğerrinin de hâdis olduğu ortaya çıkar. Netice itibariyle hareket ve sükûnun yaratılmışlığı bunlardan ayrı bulunmayan cismin de hâdis olduğunu gösterir.⁵⁸⁸

Mâtürîdî, bilgiyi elde etme kaynaklarını kullanarak âlemi meydana getiren cisimlerin hâdis oluşundan hareketle âlemin kendisinin de hâdis olduğunu dolayısıyla onun kıdemini savunan düalistlerin iddialarının geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Mâtürîdî, cisimlerde hareket ve sükûn dışında faydalı ve zararlı cevherlerin bulunmasını da, onların hâdis oluşuna kanıt gösterir. Ona göre iki cevherden biri faydalıyken diğerr zararlı olabilmektedir. Bu durumda zarar ile fayda karşı karşıya gelmekte ve herhangi bir faydanın oluşması imkânsız olmaktadır. Ancak âlemde ve onun içindeki varlıklardan her birinde görülen faydanın mevcudiyeti, bunları yaratan ve yönetenin tek olduğunun kesin delilidir. Zira O, fayda ulaştırmak istediğı kimseye dilediğı faydayı ulaştırmak için her zararlının eylemindeki zararlı yönleri engellemektedir.⁵⁸⁹

Düalistlerin iddialarının aksine âlemin hudûsunu ayan ve araz kavramlarından hareketle temellendiren Mâtürîdî gibi Ebu'l-Mû'in en-Nesefî'nin de aynı yolu izlediğini görmekteyiz. Nesefî, öncelikle “Âlem nedir?” sorusuna tüm kelamcılarının “Allah dışında cevher ve arazlardan oluşan mevcudatın hepsidir.” şeklinde cevap verdiklerini belirtir.

Nûreddin es-Sâbûnî de âlemin hudûsu ile Allah'ın varlığı arasında ilişkiye dikkat çeker. Alamet kökünden gelen “Âlem” kelimesine vurgu yapan es-Sâbûnî bu kelimeyi “Allah dışında var olanların adı” şeklinde tanımlar. Zira âlemin kendisi onu yaratanı gösteren bir işarettir. Sâbûnî, âlemin iki unsurdan müteşekkil olduğunu ifade eder. bunlardan biri kendi başına varlıkları bulunan ve var olmak için bir mahale ihtiyacı olmayan ayanlardır. Diğerr ise kendi başına varlıkları olmayan, yani bir mahal olmaksızın varlıkları düşünölemeyen arazlardır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 12.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 23.

⁵⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 168.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 207-208.

⁵⁹⁰ Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûreddin, *Kitabü'l-Bidâye Mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Din*, thk., Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1969, s. 34.

Sâbûnî, âlemi oluşturan ayanları, basit ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayırır: Müfred (tekil) ayn, bölünemeyen en küçük parça olup buna cevher de denilir. Mürekkeb (bileşik) ayn ise en az iki cevherden meydana gelen cisimdir. Arazın bir isim olup sözlük anlamının, “sürekli olmayan, başkası olmadan tek başına var olamayan” şeklinde tanımlayan Sâbûnî, Dehriyye’nin, Düalistlerin ve bir kısım Mutezilî âlimin arazların zattan ayrı manalar olduklarını kabul etmeyişlerini doğru bulmaz. Ona göre ayanlar ve arazlar birleşme ve ayrılmayı, hareket ve sükûnu kabul etmeleri nedeniyle hâdis varlıklardır. Bunları yaratan Allah ise, varlığının başlangıcı olmayıp kadimdir. Dolayısıyla O’nu cevher, cisim ve araz şeklinde isimlendirmek doğru değildir. Çünkü bu isimlerin manalarını Allah hakkında ispat etmek mümkün değildir.⁵⁹¹

Mâtürîdî geleneğin ortaya koyduğu kanıtlar, Deysânîlerin kadim Nur ve Zulmet inancından hareketle kadim âlem tasarımlarını geçersiz kılmayı amaçlamıştır. Âlemin ontolojik yapısını oluşturan cisimlerin taşıdığı özellikler, onları hâdis varlık kıldığından âlemin kendisinin de kîdeminden söz etmek mümkün değildir. Bu durumda, Deysânîlerin kadim âlem, tasarımları da geçeliliğini yitirmektedir.

3.b. Yoktan Yaratma

Âlemdeki varlıkların meydana gelişini sadece Nur ve Zulmet karışımına dayandıran Deysânîlerin bu görüşlerinin temelinde “nesnelerin yoktan yaratılması” ilkesinin reddedilmesi bulunduğu dikkat çeken Mâtürîdî, onların içine düştüğü bu hatalı âlem anlayışının nedenleri üzerinde durmaktadır.⁵⁹² Ona göre düalistleri “objelerin yoktan yaratılması” ilkesini inkâra götüren sebepler; bu konunun aklın tasavvuru dışında kalması, aklın sınırları içerisinde bulunan hikmet anlayışından yoksun olmaları ve âlem hakkında hüküm verirken kendi aralarında gözlemledikleri nesne ve olaylardan hareketle bir değerlendirmede bulunmalarıdır. Ancak Mâtürîdî, onların âlemin başlangıcı hakkında benimsedikleri yaratılış felsefesinin, zihinde canlandıramaması nedeniyle inkâr ettikleri “yoktan yaratma”dan farksız olduğuna dikkat çeker. Ona göre Deysânîler, sahip oldukları ruh, akıl ve duyuların ayrıca bu konuda hüküm verişlerinin de, zihnî tasavvurun dışında kaldığının bilincinde olsalardı “yoktan yaratma” ilkesini reddetmezlerdi. Aslında onlar, bir zamanlar yokken bilahare mevcut olan, kendi varlıklarından habersiz, zayıf ve cahil varlıkların eylemde bulunduklarına bizzat şahit olduklarının şuuruna varsalardı temel madde olmaksızın nesnelerin meydana gelmesini olsa olsa âlemin müsebbibi olan Allah’a

⁵⁹¹ Sâbûnî, *Kitabü’l-Bidâye* s. 34-38.

⁵⁹² Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 168.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 209.

nispet ederlerdi. Düalistler Allah'ın kudretini, yaratılanlara ait her türlü sıfattan münezzeh ve her şeyden müstağni olduğunu bilselerdi O'nun yaratmasındaki hikmeti anlamakta yetersiz kalan gönülleri sıkıntıya düşmezdi.⁵⁹³

Âlemin kendiliğinden değil de bir yaratıcının eseri olduğunu temellendirmeye çalışan Mâtürîdî, evrenin gözlemlenebilen kısmından hareketle âlemdaki her bir cevherin taşıyabileceği arazlardan ayrı kalmasının imkân dâhilinde olmadığına dikkat çeker. Aynı şekilde cevherlere gelen arazların da cevher olmaksızın kendi varlıklarını kazanmaları ve sürdürmeleri söz konusu değildir. Sonuç olarak âlemi meydana getiren cevher ve arazlardan her birinin varlık alanına çıkabilmesi diğerine bağlı olduğu için onların birbirine muhtaç olması kaçınılmazdır. Bu durum âlemin, kendiliğinden değil de kendi dışında, sayesinde varlık kazanıp mevcudiyetini sürdürebileceği başka bir varlığa ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar ki böylece onun kendi kendine var olduğu düşüncesi temelden yıkıldığı gibi yoktan yaratıldığı da ortaya çıkmış olur.⁵⁹⁴

G. Merkûniyye'de Evren

Merkûniyye'nin kozmolojisi, âlemin Nur ve Zulmet karışımından meydana geldiğini iddia eden diğer düalist fırkalardan farklılık arz etmektedir. Diğer düalist fırkalarda âlem; Nur ve Zulmet karışımından meydana gelirken Markiyon'a göre görünür âlem, adil yaratıcı, Eski Ahid'in Tanrı'sının eseridir. İncil'deki Tanrı en yüksek cennette yer alan ve manevi dünyayı yaratan Sevgi Tanrısı'dır. Bu Tanrı, kullarına karşı yabancıydı, fakat insanların durumundan haberdar olduktan sonra onları kurtarmak için oğlu İsa'yı kurtarıcı olarak göndermiştir.⁵⁹⁵ Şu halde Markiyon kozmolojisinde biri İncil'in Sevgi Tanrısı'nın yarattığı ruhsal-manevi diğer de Eski Ahid'deki Adalet Tanrısı'nın yarattığı maddi olmak üzere iki âlemin varlığından söz edebiliriz.

⁵⁹³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 168-169.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 209.

⁵⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 17.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 29. Mâtürîdî'nin Allah'ın varlığıyla ilgili ortaya koyduğu hudûs delili hakkında geniş bilgi için bk., Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî'nin Hudûs Delili (Hadesü'l-A'yân Delili)", *Amasya Üniv. İFD.*, sayı, 6, 2016, s. 168.

⁵⁹⁵ Hamilton, Janet-Bernard Hamilton, *Hristiyan Düalist Heretikler*, çev. Leyla Kuzucular, Yurt Kitap-Yay., Ank., 2011. s. 38.; Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, s. 695.

1. Markiyon'un Kozmolojisinde Üç İlke

Maddenin safsızlığı doktrinini sürdüren ve bu nedenle, kusursuz bir anlayışa inanmayan⁵⁹⁶ Markiyon öğretisiyle, diğer düalist öğretiler arasında çarpıcı bir karakter farkı vardır. Markiyon'un evren tasarımı ile Hristiyan kimliği arasında çok yakın bir bağ olduğu düşünülmektedir. Özellikle O, kötülüğün kökeninin ne olduğunu sorgulamıştır. Sonuçta kötülüğün maddeyle karışık olduğunu düşünerek, bunun da tanrı tarafından yaratılmış olmadığını kabul etmiştir.⁵⁹⁷

Markiyon'un görüşlerinin, aslında Hristiyanlık ve İncil merkezli olduğu ve felsefesinin İncil'le başladığından söz edilir. Bununla birlikte onun, İncil'in Ortodoks yorumuna muhalif olduğu da ileri sürülmüştür.⁵⁹⁸ Markiyon'un sadece bir kozmolog olduğunu ifade eden Ephraem, esasen onun ahlak ve aklın çalışmasıyla meşgul olduğunu ileri sürer. Ephraem'e göre Markiyon'un evren tasarımı, biri diğerinin üzerinde olan üç bölgeden oluşmaktadır. Markiyon'un bu tasarımına göre en yüksekte, dünyaya yabancı olan Tanrı yer alır. En alt, yani yeryüzü maddenin alanıdır. Bu ikisinin arasında, yeryüzünün üstünde, insanı maddeden kendi imgesiyle yaratan, Adalet ve Hukuk Tanrısı bulunmaktadır.⁵⁹⁹ Bazıları da Markiyon sistemini oluşturan üç öge olarak, İyi Tanrı'nın Hristiyanlara, Adil Tanrı'nın Yahudilere ve Kötü Tanrı'nın da putperestlere hükmettiğini ileri sürmüşlerdir. Bazıları ise, dünyanın daha önce var olan maddeden yapılmış olması gerektiği için, maddenin dördüncü bir kendinden kaynaklı ilke olduğunu düşünmüşlerdir.⁶⁰⁰

Markiyon'un evren tasavvurunda mitolojik anlatılara da yer verilmiştir. Buna göre Markiyon'un bir öğrencisi olan Severus, şeytanın cennetten kovulduğu zaman, bir kadınla olduğu gibi dünya ile çiftleştiğini ve onun tohumundan asmanın ortaya çıktığını ifade eder. Asmanın meyvesi olan üzümün sarhoş edici özelliği şeytana dayandırılmaktadır. Severus'a göre üzüm gut zehiri gibidir. Şarap, birçok büyük kötülüğün kaynağıdır. Zira

⁵⁹⁶ Waite, *History Of The Christian Religion, To The Year Two Hundred*, s. 241.

⁵⁹⁷ Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, s. 695.

⁵⁹⁸ Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History And Its Transmission*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1911, s. 295.

⁵⁹⁹ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 120-121.

⁶⁰⁰ Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, s. 696. Ayrıca bk., Mead, George Robert Stow, *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London and Benares, 1906, s. 246-247.

aklı karıştırır ve yanılsamaya yol açar. Aynı zamanda o, çılgınlık, gazap ve tutkuyu daha güçlü hale getirmektedir.⁶⁰¹

Markiyon'un kozmoloji tasarımında âlemdaki hayvanlar hakkında da betimleme yapılmıştır. Ona göre âlemde üç çeşit hayvan bulunmaktadır. Birinci grupta yer alanlar, yılanlar ve akrepler gibi, kendilerini tahrik etmeyenlere zarar verenlerdir. İkinci gruptakiler, koyuna benzerler, kötülüğe, kötülükle karşılık vermezler. Üçüncü gruptaki hayvanlar ise sadece kendilerini yaralayanlara zarar verenlerdir. Hayvanların bu şekilde sınıflandırılması aslında âlemde geçerli olan üç kavrama dikkat çekmek için yapılmıştır. Bunlar sırasıyla iyilik, kötülük ve adalet kavramlarıdır.⁶⁰²

Markiyon, İsrail'in Tanrısı'nı reddetmiştir. Ancak, tüm erken dönem Hristiyan düşünürlerde olduğu gibi, Tevrat'ın kozmogoni ve yorumunun, onun evren tasarımında önemli bir rol oynadığı belirtilir.⁶⁰³ Markiyon sisteminin akılcı bir karakterden ziyade mitolojik bir hüviyete sahip olduğu ve bunun Markiyonizmin orijinal biçimi olarak kabul edilmesi halinde, Markiyon'un, eski Gnostiklere, zannedilenden farklı olarak daha fazla borçlu olduğu belirtilir. Markiyon, üç gök olduğunu öğretmiştir. En yüksek olanda, iyi Tanrı, ikincisinde Yasa'nın Tanrısı, onun meleklerinin altında, aşağıda ise kendi bağımsız bir varlığına sahip olan madde (*Hyle*) yaşam sürmektedir. Dişil özellikteki madde, dünyanın yaratılmasında Yasa'nın Tanrısına yardımcı olmuştur. Yasa'nın Tanrısı, dünyayı yarattıktan sonra kendi cennetinde inzivaya çekilmiştir. Böylece her biri kendi sahasında, Tanrı cennette, madde ise yeryüzünde hüküm sürmüştür.⁶⁰⁴

H. Kelamda Düalist/ Merkûnîyye Evren Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezilî Argümanlar

Kâdî Abdülcebbar, düalistlerin ya Nur ve Zulmet'i âlemin müdebbiri kıldıkları ya da Merkûnîyye de olduğu üzere âleme üçüncü anlamı verdikleri şeklinde bilginin doğru olmadığına dikkat çeker. Sebep olarak da, Merkûnîlerin üçüncü aslı, âlem olarak kabul etmediklerini çünkü onlara göre âlemin Nur, Zulmet ve üçüncü aslın karışımından oluştuğuna inandıklarını belirtir. Yine onların, üçüncü aslın Nur ve Zulmet'in müdebbiri

⁶⁰¹ Walker, Benjamin, *Gnosticism*, s. 109.

⁶⁰² Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, s. 695.

⁶⁰³ Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History And Its Transmission*, s. 295.

⁶⁰⁴ Wace, *A Dictionary Of Christian Biography And Literature*, s. 696-697.

olmadığını, bilakis Nur'un konum olarak ondan üste olup onu yönettiğini ve Zulmet'ten kurtardığına inandıkları bilgisini aktarır.⁶⁰⁵

1.a. Âlemin Oluşumunda Mütevassıt Varlığın Rolü

Merkûniyye'nin âlem tasavvurunun merkezinde üçüncü varlık olan mütevassıt önemli bir yer işgal etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, âlemin meydana gelişinde mütevassıt varlığın rolüne dikkat çeker. Merkûniyye mensuplarına göre âlem ne Nur ne de Zulmet olmayan bu ikisinin dışında selim tabiattaki üçüncü bir aslın, yani mütevassıt varlığın, Zulmet veya şeytan ile karışımından meydana gelmiştir.⁶⁰⁶

Abdülcebbâr, Merkûnilerin böyle bir şeyi kabul etmelerini gerektirecek bir durumun söz konusu olmadığını dikkat çeker. Çünkü onlar açısından Nur ve Zulmet'in eylemi dışında bir fiil bulunmamaktadır. Abdülcebbâr, onların "Ne hayır ne de şer olan fakat buna neden olan bir fiilin var olduğunu görüyoruz." şeklindeki ifadelerinden dördüncü bir varlığın ortaya çıkacağını belirtir. Zira kendi zatlarında birbirine muhalif hayır ve şer olduğu gibi şerrin sebebine muhalif olan hayrın sebebi de vardır. Dolayısıyla hayır, şer ve bu ikisinin de sebeplerinin aynı olmaması dördüncünün ispatını gerektirmektedir. Merkûniler, üçüncüyü ispat için "hayır ve şerri, o yönetiyor." diyebilirler. Abdülcebbâr, bunu kabul etmenin mantıklı olmadığını şu soruyla ortaya koyar: "İki müdebbir hayrı ve şerri gerçekleştiriyorsa, üçüncü varlığın müdebbir olarak hayrı ve şerri yönetmesi niçin iki müdebbirden daha evla olsun ki?"⁶⁰⁷ Yani Abdülcebbâr'a göre bunu gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Aslında Merkûnilerin âlemin oluşumunda ve işleyişinde müdebbir olarak üçüncü varlığa verdikleri rol âlem tasavvurlarının önemli tenkid noktalarından biri olmuştur.

Merkûnilere göre âlemin meydana geliş sebebi şeytanın azgınlığıdır. Çünkü şeytan selim tabiattaki mütevassıt varlığa karşı azgınlık yapmış ve kendisini onunla karıştırmıştır. İşte bu karışımından da onunla iyileşmek ve onun menfaatlerinden yararlanmak için âlemi inşa etmiştir.⁶⁰⁸ Bu durumda, âlemin inşası, şeytanın ondan yararlanma esasına hizmet etmektedir. Şeytan, inşa ettiği bu âlemde onu yönetecek kendi kuvvetlerinden güçler de yaratmıştır. Burçları ve yıldızları düzene koymuş, ekinlerin yararlarını ve ileriki zamanlarda onları iyi hale getirecek olan şeyleri takdir etmiştir. Ancak tüm bunlar olurken, şeytanın mütevassıt varlığa olan düşmanlığını gören Nur, bu

⁶⁰⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 36.

⁶⁰⁶ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 36.

⁶⁰⁷ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 68.

⁶⁰⁸ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 17.

karışım âlemine bir ruh gönderdi ki o, Allah'ın ruhu ve oğlu olan İsa'dır. Merkûniyye'ye göre kim ona tabi olur, kadınlara dokunmayı terkeder ve kötü kokulardan uzak durursa şeytanın tuzaklarından kurtulmuş olur.⁶⁰⁹

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Merkûniler aracı varlığın, Nur ve Zulmet arasında dengeleyici rolü bulunduğuna inanmaktadırlar. Kâdî, Merkûnilerin, Nur ve Zulmet'i aralarındaki muhalefet nedeniyle üçüncü varlığa muhtaç kılmalarını tutarlı bir açıklama olarak kabul etmez. Çünkü üçüncü varlık, ikisine de muhalif yapıdadır. Aynı şekilde âlemi inşa eden üçüncü varlık, Nur ve Zulmet'in her ikisine de muhalif ise bu takdirde bunların arasını da dengeleyecek başka bir aracı varlığa ihtiyaç gerekir ki bu teselsülü doğuracaktır.⁶¹⁰

Melâhimî, Merkûniyye'nin iddia ettiği Nur ve Zulmet dışındaki üçüncü varlık hakkında Kâdî Abdülcebbâr'a paralel görüşler aktarır. Melâhimî, Merkûniyye başlığında âlemin yaratılmasına geçmeden önce onların tanrı tasavvurlarına değinir. Buna göre o, Merkûnilerin, Allah'ın hak olduğuna ve hiç kimsenin O'nu reddedip yok sayamayacağına, şeytanın da Allah'ın emri olmaksızın mevcut olduğuna inandıklarını belirtir. Bu ikisi arasında Allah'ın altında, şeytanın üstünde yumuşak ve selim tabiattaki mütevassıt denilen üçüncü bir varlık bulunmaktadır. Âlem, üçüncü varlık ile azgınlık yapan şeytanın karışımından meydana gelmiştir.⁶¹¹ Şeytan, bu karışımından oluşan âlemden bir takım menfaatler elde etmek istemektedir. Örneğin kendi kötülüğünü güzel göstermesi, ölüyü diriltmesi, sertliğini yumuşatması ve onunla iyileşmesi söz konusudur. Merkûniler, şeytanın âleme hâkim olup yönetmek için kendi güçlerini oraya ikamet ettiğini ileri sürerler. Gökyüzündeki on iki burç, yedi takımyıldızı (Büyükayı), güneş, ay ve bunların dışındakiler “şeytanın ruhları”dır, bunları yönetenlerin de “şeytanın kuvvetleri” olduğunu iddia ederler.⁶¹² Merkûniyye mensuplarına göre birbirine düşman

⁶⁰⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 17-18.

⁶¹⁰ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 68-69.

⁶¹¹ Melâhimî, Merkûnî teologların üçüncü varlık ve âlemin oluşumuna dair görüşlerine yer verir. Buna göre üçüncü varlık hisleri ve idraki olan ezeli insandır. O, Nur ve Zulmet'i birbirine karıştırdı ve ikisini dengeli bir şekilde birleştirdi. Teologlar, Nur ve Zulmet arasındaki karşıtlığı üçüncü varlığa delil olarak gösterdiler. Çünkü arada üçüncü bir varlık olmaksızın, Nur ve Zulmet'in birleşerek bu âlemi meydana getirmesi mümkün değildir. Öyleyse ikisini buna zorlayacak bir üçüncü varlık olmalıdır. Bu üçüncünün aynı zamanda Nur ve Zulmet'e muhalif olması gerekir. Çünkü onların cinsinden olması halinde onlarla aynı hükümde olacaktır. Bu durumda ne bir eylem ne de bir planlamanın varlığından söz edilemez (yani her şey başa döner). Çünkü iki karşıt varlık aynı yönetim üzerinde ittifak etmez. Bk., Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 588-589.

⁶¹² Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 587.

ve birbirini yiyen âlemdeki tüm zararlı hayvanlar ve pislikler şeytandan kaynaklanmaktadır. Bunları yaratan Yüce Varlık değildir. Bilakis onları maddi ve manevi yönden kötü olan şeytan yaratmıştır. Onun güçleri âleme hâkim ve onu yönetmektedirler. O, aynı zamanda meyveli ve meyvesiz ağaçları yaratan, dört mevsimle dünyanın yaşamını düzenleyen, gece ve gündüzde ışığı zamana dönüştüren ve bu dünyadaki serveti kendi askerlerine paylaştırandır. Ancak bu servet nedeniyle onun askerleri arasında birbirinin malına karşı çekememezlik ve çatışmalar da olmaktadır. Onların arasındaki tahammülsüzlük ve fesadın nedeni yalancı peygamberler ve dinlerdir. Tüm bunların kaynağı ise şeytanın vesveseleri ve onun lanetlenmiş güçleridir.⁶¹³

Merkûniyye'nin insanları ve hayvanları şeytanın, âlemdeki diğer varlıkları ise Rahman'ın yarattığını iddia etmeleri Melâhimî açısından sorunludur. Zira hayvanların zararlı ve öldürücü, ateşin yakıcı, soğğun dondurucu, suyun boğucu, taşın çarpıcı ve demirin kesici olması, aslında bu âlemi yönetenin tek bir varlık olduğunu ve âlemin yönetiminin onunla bağlantılı olduğunu göstermektedir. Melâhimî, düalistlerin onun sıfatının şer olduğu ve fesadı istediği hususunda görüş birliğinde olduklarını belirtir. Burada kastedilen Tanrı, Tevrat'ın Tanrısı olsa gerektir. Zira daha önce geçtiği üzere Markiyon, onun evreni ve dolayısıyla tüm kötülükleri de yaratan, acımasız bir tanrı olduğunu, İncil'in Yüce Tanrısı'nın ise sevgi ve merhamet tanrısı olduğunu belirtmiştir. Markiyon mensuplarına göre Yüce Tanrı, yumuşak karakterdeki mütevassıtın şeytanın elinde esir düşmesine acıdı ve şeytanın onunla karşılaşmasını ve ona pislğini bulaştırmasını istemedi. Bu nedenle bir Ruh gönderdi ve onu bu dünyada dolaştırdı. Bu Allah'ın Ruhu ve oğlu Hz. İsa'dır. Yüce Tanrı, onu uyarıcı ve merhamet edici olarak gönderdi. Kim onun yolundan gider; bir şeyi öldürmez, kadınlarla evlenmez, kötü kokulardan ve içkiden uzak durur, zamanını Allah'a dua ve daima oruçlu olarak geçirirse şeytanın hilelerinden kurtulan olur.⁶¹⁴

Melâhimî, Merkûniyye mensuplarının bu görüşlerinden dolayı tüm düalist fırkalar içinde dalâlete en fazla düşenler olduğuna işaret eder. Zira Melâhimî'ye göre, Merkûniler, tanrı hakkında bir bilgiye sahip olmaksızın, fesadı ve kötülüğü ona izafe etmişlerdir. Onların, şeytanın kendisine isyan ettiği üçüncü varlık hakkındaki bilgileri güvenilir olmaktan uzaktır. Kötülüğü isteyen şeytanın, inandıkları şeyleri onlara güzel göstermiş olması da gayet mümkündür. Melâhimî, Merkûnilerin üçüncü varlık ve şeytan

⁶¹³ Melâhimî, *a.g.e.*, s. 587.

⁶¹⁴ Melâhimî, *a.g.e.*, s. 587-588.

hakkındaki bilgilerinin, doğruluktan uzak, çelişkiler içeren bilgiler olduğunu belirtir.⁶¹⁵ Merkûniyye'nin kozmolojisinde önemli bir figür olan şeytanın yapısal özellikleriyle eylemleri arasındaki tutarsızlığı Kâdî Abdulcebbar gibi eleştiren Melâhimî, onların âlem tasavvurlarındaki problemlere dikkat çekerek içine düştükleri durumu bir sapıklık olarak nitelendirir.

2. Eş'ârî Argümanlar

Eş'ârî, insanların cevherlerin tek bir cins olup olmadığı yine âlemin cevherinin tek olup olmadığı konusunda yedi farklı görüşe ayrıldıklarını belirtir. Bunlardan düalistlerin, cevherin iki farklı cins olduğuna inandıklarını belirtir. Bu iki cins birbirine zıt olan Nur ve Zulmet'tir. Onlara göre Nur'un tümü tek bir cins, Zulmet de aynı şekilde tek bir cinstir. Eş'ârî, diğer düalist fırkalardan farklı olarak Merkûniyye'nin cevherlerin üç farklı cins olduğunu ileri sürdüklerinden söz eder.⁶¹⁶ Ancak bu üç cins hakkında açıklamada bulunmaz. Diğer düalist fırkaların, cevherleri Nur ve Zulmet olarak iki cinse ayırdıklarını göz önünde bulundurduğumuzda, Merkûnîlerde üçüncü cinsin mütevassıt olduğunu düşünebiliriz. Zira onlara göre âlem iki karşıt cins olan Nur ile Zulmet ve bu ikisinin arasında aracı, üçüncü bir cins olarak mütevassıtın karışımından meydana gelmektedir. Kaldı ki Eş'ârî geleneğin âlimlerinden Abdulkâhir el-Bağdâdî de "Usûlî'd-Din" adlı eserinde Merkûniyye'nin cisimlerin üç cins olduğunu iddia ettiklerini söyler. Bunlar; Nur, Zulmet ve üçüncü olarak bu ikisi arasında onların karışım sebebi olan muaddildir.⁶¹⁷ Yine İmam Cüveynî'nin cisimlerin hâdis oluşundan hareketle âlemin oluşumunda muaddile rol veren Merkûnî anlayışı eleştirmesi⁶¹⁸ Eş'ârî'nin belirttiği üçüncü cinsin mütevassıt olduğuna dair görüşümüzü desteklemektedir.

2.a. Hâdis Varlıkların Sıfatı Olarak Tebâyün ve İmtizac

Bâkillânî, âlemi meydana getiren tebâyün ve imtizaçta sebep-müsebbib ilişkisine dikkat çeker. Düalist anlayışa göre kozmozun meydana geliş sebebi iki asıl olan ve zatlari ezelden beri birbirinden ayrı olan Nur ve Zemet'in imtizacıdır. Oysa düalistlere göre bu iki asıl varlık, özellik olarak kadim ve birbirinden ayrı olan zatlara sahiptirler. Bu özelliklere sahip iki varlığın, karıştığını ve bundan da âlemin hâsıl olduğunu ileri sürmek bir cismin aynı anda hem hareket ettiğini hem de durduğunu iddia etmeye benzer ki bu

⁶¹⁵ Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 588.

⁶¹⁶ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 308.

⁶¹⁷ Bağdâdî, *Usûlû'd-Din*, s. 84.

⁶¹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 227, 243-244.

bir şeyin bir sıfatından dolayı kadim özellik kazanırken aynı sıfatından dolayı hâdis olma özelliğini de kazanması anlamına gelir ki âlimlerin ittifakla geçersiz saydığı bir görüştür. Bâkillânî bir sebebin, müsebbibinin ya vücuduna veya ademine neden olabileceğini, hem vücuduna hem de ademine sebep olamayacağını belirtir.⁶¹⁹

Merkûnîlerin tebâyûnu, Nur ve Zulmet dışında üçüncü bir varlık olarak kabul etmeleri de Bâkillânî'ye göre çelişkilidir. Çünkü böyle bir durumda düalistler, Tebâyûn, Nur ve Zulmet olmak üzere üç asıl kabul etmiş olacaklardır ki bu da kendi düalist görüşlerini terketmeleri demektir. Burada diğer bir soru da imtizaç geldiğinde tebâyûnun ortadan kalkıp kalkmadığı sorusudur. Düalistlerin, imtizaçla birlikte tebâyûnun kalktığını kabul etmeleri karşısında Bâkillânî, onlara cevaplaması daha zor bir soruyla karşılık verir: “Kadim olanın (tebâyûnun) herhangi bir sebepten dolayı ma'dumu (yokluğu) aklen caiz ise bu takdirde kadim olduğu halde herhangi bir sebepten dolayı Nur ve Zulmet'in de yok olması niçin caiz olmasın?” Bâkillânî, bu itiraza rağmen düalistlerin kendi görüşlerine devam etmeleri halinde dinlerinden çıkacaklarını, şayet söyleneni inkâr ederlerse buna da bir açıklama getiremeyeceklerini ifade eder. Bâkillânî, düalistlerin imtizaç halinde de tebâyûnun yok olmayıp bâkî olduğunu kabul etmeleri ihtimali üzerinde de durur. Zira onların böyle bir iddiası, imtizaç ve tebâyûnun hem olması hem de olmaması, yani dünya bugün hem var hem de yok demek gibi çelişkilidir. Çünkü dünya, tebâyûn ve imtizacın ikisinden değil birinden kaynaklanan bir sebeple var olmuş olur ki Bâkillânî bunun cehaletten başka bir şey olmadığını söyler.⁶²⁰

Bâkillânî'ye göre düalistler yukarıdaki tenkitlere muhatap olmamak için Nur ve Zulmet arasındaki tebâyûn ve imtizacı muhdes kabul edebilirler. Ancak bu onların, Nur ve Zulmet'in ezelde kadim olduğuna dair görüşlerini terketmeleri anlamına gelecektir. Zira bu iki asıl, hâdis olan tebâyûn ve imtizaçtan ayrılmıyorlarsa onlar da hâdisdir. Bâkillânî, kadim bir şey üzerine hâdis olanın gelemeyeceğini yine muhdes bir şeyden ayrılmayanın hâdis olduğunu vurgular.⁶²¹

Düalistlerin âlemin oluşumunu kadim özellikteki Nur ve Zulmet'in önceleri tebâyûn halinde iken sonradan gerçekleşen imtizaçlarıyla izah etmeleri kendi içinde paradokslar bulunduran bir açıklamadır. Her şeyden önce tebâyûn ve imtizacın kendileri bir değişim ve dönüşümdür. Değişim ve dönüşüm ise hâdis varlıkların özellikleri

⁶¹⁹ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 83.

⁶²⁰ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 83.

⁶²¹ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 83-84.

olduğundan düalistlerin iki aslın zatlarının kadim olduğu hakkındaki iddiaları geçersiz olmaktadır.

Râzî, düalistleri tenkid başlığının hemen altında onların; âlemin görünüş olarak muhdes ancak madde olarak kadim olduğunu iddia ettiklerini, onları böyle bir görüşe sevkeden düşüncenin de âlemin kadim özellikteki Nur ve Zulmet karışımından teşekkül ettiğine inanmalarının yattığını belirtir.⁶²² Aslında Râzî'nin tüm düalistleri bu kadim âlem anlayışlarından hareketle tenkit ettiğini görmekteyiz. Zira âlem, kadim karektere sahip iki tanrının da müşahade edildiği yegâne alan özelliğini taşımaktadır. Râzî, Merkûnîlerin âlemin meydana gelişinde Deysâniyye ve Mâneviyye'den farklı görüşe sahip olduklarına dikkat çeker. Zira âlemi oluşturacak olan Nur ve Zulmet'in karşım sebebi Merkûnîlere göre Deysâniyye ve Mâneviyye'nin inkâr ettikleri üçüncü bir varlık olan muaddil-mütevessittir. Ancak Râzî'ye göre, Merkûnîlerin, üçüncü varlığı, âlemdeki tüm cinslerin ve türlerin yaratıcısı olarak kabul etmeleri, düalist tanrı tasavvurlarını inkâr anlamına gelmektedir.⁶²³

3. Mâtürîdî Argümanlar

Tanrı tasavvuru ile âlem anlayışını birbirinden bağımsız düşünmenin imkânsız olduğu düalist inançta, tanrıların özellikleri ve rolleri aynı zamanda âlemin de kimliğini belirleyen unsurlar olduğunu görmekteyiz. Çünkü âlem bu iki tanrının bir şekilde karşım veya birleşimi neticesinde meydana gelmektedir. Dolayısıyla iki tanrı hakkında yapılan değerlendirmeler aynı zamanda bunlardan mütevellid âlem anlayışını da yakından ilgilendirmektedir. Burada Merkûnîleri diğer düalistlerden farklı kılan şey, âlemin teşekkülünde üçüncü bir varlığa yani vâsıta-muaddile yer vermeleridir.

3.a. Yaratma Eyleminde Faalin Belirsizliği

İmam Mâtürîdî, Merkûnîlerin anlayışına göre âlemin teşekkülünde iki hususun rolüne dikkat çeker. Buna göre âlem ya aracı unsur yani tedbir tarafından veya Nur ile Zulmet'in birleşiminden meydana gelmiştir. Ancak Mâtürîdî'ye göre Merkûnîlerin, âlemin teşekkülüne dair bu düşünceleri, kendi içinde birçok çelişkiler barındırmaktadır. Mâtürîdî, ister bizzat aracı unsur, isterse Nur ve

⁶²² Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 526.

⁶²³ Râzî, *a. g.e.* c. I, s. 539.

Zulmet vasıtasıyla olsun âlemin teşekkülündeki imtizaç ve beynûnetin hâsıl olması fikrinin birbirinden farkı olmadığına dikkat çeker. Zira Merkûnîlerin savunduğu her iki görüşte de, Nur ve Zulmet'te önceleri bulunmayıp daha sonra yaratılacak olan nesne ve olayları üstlenecek şekilde bir değişimin meydana gelmesi söz konusudur.⁶²⁴

Mâtürîdî'ye göre âlemin meydana gelmesini sağlayacak olan bu değişimin bir kâdirin kudret sıfatıyla veya zâtı vasıtasıyla meydana gelmesi arasında da bir fark yoktur. Ancak Mâtürîdî, kadim olan ilahi sıfatın yaratılmış/mükevven konumuna çevrilmemesi gerektiğini belirtir. Zira Mâtürîdî, bahsi geçen hususta gerek Allah'ın kudret sıfatının gerekse zatının gözden ve zihnin idrakinden uzak tutulması konusunda fark olmadığına işaret eder.⁶²⁵

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Merkûnîlerin âlem tasavvurunda ne hayır ne de şer işleme yeteneğine sahip olmayan, onların muaddil olarak isimlendirdikleri mütevassıta ve kötü karakterli Zulmet'e dikkat çeker. Onlara göre Zulmet, mütevassıta saldırıp onunla karıştı ve böylece bu karışımdan da görünen âlem bina olundu. Âlemin inşa oluş sebebi ise daha önce geçtiği üzere Zulmet'in onun sayesinde iyi ve hoşnut olma arzusudur.⁶²⁶ Ancak olmazsa olmaz karakteri kötülük olan bir varlığın iyi ve hoşnut olma arzusu gibi kendi karakteriyle çelişen bir istek ve arzuyla ne hayır ne de şerre muktedir olmayan adeta etkisiz bir öge pozisyonundaki mütevassıt ile karışıp âlemin bina olmasına vesile olması daha başlangıçta Merkûnîlerin âlem tasavvurlarındaki çelişkileri ortaya koyması açısından bir yere not edilmesi gerekir.

Düalistlerin âlem tasarımında, âlemin ontolojik yapısı ve işlevi, Nur ve Zulmet merkezli açıklamalarla izah edilmiştir. Âlem ya bu ikisinin karışımından meydana gelmekte veya yaratılan varlıklar ikisi arasında pay edilmiştir. Düalistler düaliteyi oluşturan tanrıların karışımından meydana gelmesi nedeniyle âlemin kadim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bir kısım düalistler kozmozdaki ruhani unsurları Nur'a, maddi olanları ise Zulmet'e dayandırmışlardır. Bazıları da âlemdeki tüm varlıkların Nur ve Zulmet karışımından oluştuğunu iddia

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 213.

⁶²⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 213.

⁶²⁶ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 134.

etmişlerdir. Evrenin ontolojik yapısına dair yapılan bu düalist yorumlarda, kozmozdaki kötülüklerin kökenini çözümleme amaçlanmıştır. Zira düalistler, âlemdeki kötülükleri Zulmet'e dayandırarak teodise problemine kendileri açısından çözüm ürettiklerini düşünmüşlerdir.

Düalist yaklaşımın aksine İslam kelimasında yaratan ile yaratılan arasındaki ontolojik farklılık kesin çizgilerle ayrılmıştır. Bunu kelamcıların âlem tanımında görmekteyiz. Çünkü bu tanımlardaki ortak âlem tasavvuru, tanrı dışındaki tüm mevcudatı içine almaktadır.⁶²⁷ Tanrının kadim vasfı karşısında, âlemin hâdis oluşuna vurgu yapılarak tanrı ile âlemin ontik yapısı özdeş olmaktan uzak tutulmuştur. Kelamcılar, cevher ve arazlardan müteşekkil cisimlerden meydana gelen âlemin, hâdis oluşunu, hudus delili bağlamında, kadim yaratıcının varlığına kanıt olarak kullanmışlardır. Aynı şekilde âlemde süregelen ve müşahade edilen gaye ve düzen de Allah'ın varlığına delil olarak sunulmuştur.

Âlemin varlığının niçinliği konusunda düalistlerin farklı görüşleri bulunmaktadır. Mecûsîler, âlemin varlık nedenini, Nur ve Zulmet arasındaki savaşın mücadele alanı olarak açıklamışlardır. Maniheistler ise insanın karanlık güçlerden arınarak Nur'a yani kurtuluşa ermesini sağlayacak bir alan olarak kabul etmişlerdir. Deysânîler gibi âlemin insana hizmet için yaratıldığını ileri süren düalistler de olmuştur. Tüm düalist yaklaşımlarda âlem, insanın nihai bir mekânı olmayıp ebedi kurtuluşu elde edebilmesi için kötü güçlerle mücadele sahasıdır.

⁶²⁷ Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 17.

III. BÖLÜM

DÜALİST TEOLOJİDE İNSAN

Tanrı ve evren tasavvurundaki düalite, düalistlerin insana bakışlarında da kendini göstermektedir. Zira düalistler, insanın ontik yapısının ruh ve beden düalitesinden oluştuğunu savunmuşlardır. Onlara göre beden, ruhtan daha ağırdır ve gerçekten ona benzememektedir. Sonsuza dek ruha bağlı kalamayan beden, ölümle birlikte toza dönüşerek aşağılara inerken şeffaf olan ruh, yukarıya doğru yükselerek kurtuluşa kavuşur.⁶²⁸ Beden, Zulmet ile ilişkilendirildiğinden beden ve bedene ait istek ve arzular aşağılanmıştır. Ancak diğer düalistlerden farklı olarak Mecûsîler, bedeni kötü ve pis kabul etmedikleri gibi tam aksine onun, Ahura Mazda'nın telkin ettiği emir ve yasakları yerine getirmek suretiyle insanın kurtuluşuna yardımcı olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Aslında maddenin tamamen kötü, ruhun ise tamamen iyi kabul edilmesi Zerdüştlükte değil de diğer gnostik ve mistik inançlarda görülmektedir.⁶²⁹

A. Mecusilikte İnsan Anlayışı

Mecûsîlik'te insan anlayışı, tanrı ve âlem tasavvuruna bağlı ve ilişkili olarak düşünülmelidir. Mecûsîlerin insan anlayışlarını açıklarken insanın kökeni, yapı itibariyle özellikleri, özgür iradeye sahip olması, ona yüklenen sorumluluk ve yapması gereken görevler, öldükten sonra ne olacağı gibi başlıkların konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sunacağını düşündük.

1. İnsanın Yaratılışı

İnsanın menşei, mahiyeti ve varlık nedeni dinlerin kendi müntesiplerine cevaplaması gereken önemli sorulardır. Başta İslamiyet olmak üzere ilahi dinlerde insanın ilk atasının topraktan yaratıldığı⁶³⁰ bilgisi yer alırken İran ve Çin mitolojilerinde

⁶²⁸ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 66, 125.

⁶²⁹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 183.

⁶³⁰ Kur'an'da ilk insanın topraktan yaratıldığını ifade eden birden fazla ayet bulunmaktadır. Bunlardan biri olan Fâtır suresi 11. ayette "Allah sizi topraktan yarattı..." buyrulurken insanın menşeiine işaret edilmektedir. Konuyla ilgili olarak Âli İmrân/59, Kehf/37, Hacc/5, Mü'min/67, Rum/20. ayetlerine de bakılabilir. Kitab-ı Mukaddesin Tekvin kitabının 2. Babının 7. ayetinde insanın topraktan yaratıldığına dair şu ifadeler yer verilir: "Ve Rab Allah yerin toprağından adamı yaptı ve onun burnuna hayat nefesini üfledi ve adam yaşayan can oldu." Bk., Kitab-ı Mukaddes, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İst., 1991, s. 2.

de insanın balçıktan yaratıldığı belirtilir. Örneğin İran’a ait Pehlevi rivayetlerde “İnsanlar, Keyûmers’in de kendisinden yaratıldığı o çamurdandır,”⁶³¹ ifadesine yer verilir. Asur mitolojisinde, insanın, Prometheus tarafından balçıktan yaratıldığı ifade edilirken, Mezopotamya mitolojisinde Sümer kahramanı Enkidu’nun, tanrıların anası Oruru tarafından çamurdan yaratıldığı bilgisi aktarılır. Yunan ve Roma mitolojilerinde de insanın yaratıldığı ham maddenin toprak olduğu bilgileri yer alır.⁶³²

Zerdüştlükte insan, yaratılış yönünden kötülükten uzak ve temiz bir fitrata sahip olarak, Ahura Mazda tarafından yaratılmıştır. İnsanın iç ve dış dünyasını kirleterek onu ahlaksızlığa ve kötülüğe sevkeden varlığın Ehrimen olduğu belirtilir.⁶³³ Mecûsîlerin kutsal metni Avesta’da, insanın Ahura Mazda tarafından yaratıldığını belirten ifadeler yer alır.⁶³⁴ Bu ifadelerden Ahura Mazda’nın sadece insanı yaratan değil aynı zamanda onu şekillendiren, koruyan ve besleyen cömert bir Ruh olduğu ve bu verdiklerinden dolayı kendisine dua edilen bir tanrı olduğu vurgulanır.

İnsanın ruh ve beden olarak Ahura Mazda’nın eseri olması,⁶³⁵ onun aynı zamanda özü itibarıyla iyi olduğunu ve kötü olan Angra Mainyu’nun onun oluşumunda etkisinin bulunmadığını göstermektedir. Ancak İslâmî kaynaklarda bu bilgilerin aksine zararlı varlıkların ruhları tanrının eseri, bedenleri ise şeytanın fiili olduğu ve tanrıdan şerrin, şeytandan da hayrın vuku bulmasını muhal kabul ettiklerine dair bilgiler aktarılır.⁶³⁶

Ebû Reyhân el-Bîrûnî, Mecûsîlerin ilk insanı, Keyûmers (Gayomart)⁶³⁷ kavramıyla ifade ettiklerini ve lakab olarak da ona Kürşâh (Kûşâh) dediklerinden söz

⁶³¹ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 503.

⁶³² Yıldırım, *a.g.e.*, s. 503.

⁶³³ Yıldırım, *a.g.e.*, s. 499.

⁶³⁴ “...hepimize adil bir biçimde akıl dağıtan, uzaktan sevinç yaratan, inayetini gönderen, bizi yaratmış, bizi biçimlendirmiş, bizi beslemiş, bizi korumuş olan, en cömert Ruha, yaratıcımız Ahura Mazda’ya ilan ediyor ve onun için yerine getiriyorum.”Avesta, Yasna 1/1.

⁶³⁵ Yasna, 31/11 de bu konuda şu ifadeler yer alır: “Ey Mazda sen başlangıçta Ruhun aracılığıyla Bireyi ve Bireyselliği, kavrayış gücünü yarattığında-canı bedenle örttüğünde, eylemleri ve öğretileri (yaptığında), bununla insan kendi özgür iradesiyle inançlarını yerine getirebilir.”

⁶³⁶ Abdülcebbar, *el-Muğnî*, c. V, s. 72.; Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 173.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 214.; Eş’ârî, *el-İbâne*, s. 15-16.; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 278.

⁶³⁷ Mecûsî mitolojisinde önemli bir karakter olan Keyûmers (Gayomart) kutsal kitap Avesta’da “Gayyumaretan”, Pehlevicede “Gayomart/Gayomard”, Mani’ye ait metinlerde ise “Gehmurd” kavramıyla ifade edilir. Bu kelime Arapça ve Farsça metinlerde “Keyûmers, Keyûmerz, Kehmûrs, Kûşâh, Kûşşâh, Meleku’l- Cebel, Meliku’t-Tîn, Geyûmerd, Geyûmert, Gilşâh ve Gerşâh” gibi farklı şekillerde geçmektedir. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 504.

eder. İblisin doğuşu, dünyanın yaratılışı gibi Keyûmers'in meydana gelmesi de Bîrûnî'ye göre tuhaf şeylerdendir. Zira Keyûmers, Allah'ın Ehrimen'e karşı tereddüdü sonucunda alnında ortaya çıkan teri alıp atması sonucunda oluşmuştur.⁶³⁸ Şehristânî'ye göre, Keyûmersiye mensuplarından bazıları Keyûmers'e Büyük Zûrvan, İkinci Nebi, Zerdüş demekteydiler. Onlar, Keyûmers kelimesinin “konuşan canlı” anlamına geldiğini ve bu kişinin de Hz. Âdem olduğuna inanmaktaydılar. Şehristânî, Hint ve İran tarihçilerinin Keyûmers'in Hz. Âdem olduğuna dair rivayetlerine karşılık diğer tarihçilerin onların bu görüşlerine katılmadıklarını da belirtir.⁶³⁹ Taberî, Mecûsîlerin Keyûmers hakkında birbirini tutmayan farklı görüşlere sahip olduklarını belirtir. Buna göre Melik Keyûmers'in insanlığın ilk atası olduğuna inananlarla birlikte onun adının Câmîr b. Yâsef b. Nuh olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁶⁴⁰

Mecûsî mitolojiye göre güneş gibi parlayan Keyûmers, tüm varlıkların yaratılışının altıncı aşamasında yaratılan ilk insandır.⁶⁴¹ Yezdân ve Ehrimen arasındaki barış antlaşmasına göre yedi bin yıl boyunca aşağı âlem (âlem-i süfli) Ehrimen'in hükmü altında kalacak, bu süre sona erdiğinde orayı boşaltıp Nur'a teslim edecektir. Ehrimen'in askerleri barıştan önce dünyadakileri yok edip ortadan kaldırdılar. Sonra kendisine Keyûmers denen bir adam ve boğa-öküz⁶⁴² denen bir hayvanla hayat yeniden başladı. Ancak Ehrimen ikisini de öldürdü. Bu adamın düştüğü yerden “Ribâs”⁶⁴³ denilen bir bitki

⁶³⁸ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye*, s. 99.

⁶³⁹ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 278.; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 332.

⁶⁴⁰ Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Tarihu'r-Rusûl ve'l Mülûk*, Dâru't-Turâs, Beyrut, 1387, c. I, s. 18-19.

⁶⁴¹ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 138.

⁶⁴² Hind Tanrısı İndra'nın daima boğa şeklinde temsil edildiğine ve Orta Doğu kültürlerinde gücün tamamen “Boğa” ile simgelendiğine dikkat çeken Eliade, Zerdüş'tün İran'da yaygın olan boğa kurbanına sonuna kadar karşı çıktığını belirtir. Eliade'nin aktardığı diğer bir bilgiye göre Anadolu'da olduğu gibi eski Asur'da da insanların üzerine yemin içtiği Gök Tanrı boğa şeklinde tasvir edilirdi. Geniş bilgi için bk., Mircea Eliade, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, İst., 2005, s.120-124.; Şeriati, Hint dinlerinde de ineğin kutsal bir varlık oluşuna dikkat çekerek Zerdüş'tin dininde ilk insanla ilk ineğin aynı anda ortaya çıktığını dolayısıyla ineğin İran ve Hint dinlerindeki fonksiyonunun hareketle onun Aryan inancında büyük atalarının inekte hayat bulduğu bir totem inancı olduğunu belirtir. Bk., Şeriati, *Dinler Tarihi*, s. 206.

⁶⁴³ Bu kelimenin “rivac, ribac, rivic, riva, rivenc ve rivend” şeklinde farklı kullanımları da bulunmaktadır. Rivas, eski İran rivayetlerinde Âdem ve Havva olarak ifade edilen Meşy ve Meşyane'nin kendisinden ortaya çıktığı, yiyecek olarak kullanılmakla birlikte şerbeti de çıkarılan bir bitkidir. Eski dünyada yaygın olan totem inancına göre insan bu bitkiden yaratılmıştır. Ancak gerçekte bu inanç yeni taş devrinde yaygın olan bitki totemiyle ilişkili olduğu düşünülmektedir. Zira İran bölgesinde yaşamış olan ilk ilkel kavimlerden

yetiştirdi. Bu Ribâs'ın kökünden “Mişâ” diye isimlendirilen bir adam ve “Mişâne” adında bir kadın çıktı.⁶⁴⁴ Mecûsîler, bu ikisinin beşerin ana-babası olduğuna inanmaktadırlar. Onlara göre boğanın düştüğü yerden de dört ayaklı ve diğer hayvanlar ortaya çıkmıştır.⁶⁴⁵ Mecûsî mitolojiye göre insanların atası olan Mişâ ve Mişâne'nin orijini Ribâs adlı bir bitkiye dayandırılırken, hayvanların kökeni yine bir hayvan olan boğa ile açıklanmaktadır.

2. Ruha Giydirilen Beden Elbisesi

Zerdüştlüğe göre insan, manevi yönlerini oluşturan ruh ile maddi yönlerini oluşturan bedenden müteşekkil bir varlıktır. Ancak onun ruhsal varlığı, maddi varlığından öncedir. Ahura Mazda, insanların bedeninden önce ruhlarını yarattı.⁶⁴⁶ Zerdüştlükte Tanrı, insanın ruhunu yoktan var etmiştir.⁶⁴⁷ Zerdüş ruhun, Tanrı'nın bir parçası değil yaratılmış bir varlık olduğunu düşünmüştür. Ruhun zaman içinde bir başlangıcı vardır. Ruh, kötülüğün faaliyet sahnesi olan yeryüzünde ona karşı savaşıyor sonsuza dek hayat bulabilir. Nur'un ruhu insan ruhuna şu kabiliyetleri kazandırmıştır: 1-Vicdan, 2-Yaşama gücü, 3-Zihin-akletme kuvveti, 4-Nefs (ruh) kuvveti, 5-Fravaşi (kavrama) kuvveti ki Tanrı'ya yaptığı yolculukta insanı korumak için eylemde bulunan bir çeşit koruyucu ruhtur. Son üç kuvvet ölümden sonra bir araya gelir ve ayrılmaz bir bütünü oluştururlar.⁶⁴⁸

Beden evinden ayrılan erdemli ruh, daha yüksek bölgelere varır ve aşağıdaki varlık düzlemlerini baştan sona geçmek zorundadır. Bunlar; 1-İyi düşünceler yeri, 2-İyi sözcüklerin yeri, 3-İyi işlerin bulunduğu yer, 4-Sonsuz mutluluk yeri; burada bireyin ruhu kendi karakterini kaybetmeksizin Işık ilkesiyle birleşir.⁶⁴⁹ Mecûsîler, Fravaşi denilen ve yeryüzündeki her canlının hatta rûhânî varlıkların bile ilâhî âlemde bir sureti veya eşinin

bazıları bu bitkiyi kabilenin totemi olarak kabul etmiş ve kendilerinin bu bitkiden ortaya çıktıklarına inanmışlardır. Bk., Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 505-506.

⁶⁴⁴ Bîrûnî, Ribâs'tan çıkanın “Mişî” ve “Mişâne” olup Âdem ve Havva'nın konumunda olduklarını Mecûsîlerin onlara “Mulhî” ve “Mulhiyâne” de dediklerini yine Harzemli Mecûsîlerin de “Merd” ve “Merdâne” isimlerini kullandıklarından bahseder. Bk., Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkiye*, s. 99.

⁶⁴⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s.72.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 279.

⁶⁴⁶ Oymak, *Zerdüştilik*, s. 44.; Sayım, “*Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış*”, s. 95.

⁶⁴⁷ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 103.

⁶⁴⁸ İkbâl, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 9-10.

⁶⁴⁹ İkbâl, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, s. 10.

olduğuna inanmaktadırlar. Bu öğretiye göre dünyadaki maddi varlık geçici olup asıl olan ruhun öldükten sonra ilâhî âlemdeki bedeniyle birleşmesidir.⁶⁵⁰

İnsanın ruhsal varlığı gibi maddi-fiziksel varlığını oluşturan yapı taşları da bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Tanu; yani bütün vücudu oluşturan çeşitli anatomik parçalar, ikincisi Ast; kemiklerden oluşan vücudun iskelet sistemidir. Üçüncüsü Gaya veya Ustana; bedene canlılık veren “hayat enejisi ya da hayatiyet” olup insan öldüğünde kaybolur.⁶⁵¹

3. İrâdi Bir Varlık Olarak İnsan

Mecûsîlere göre Nur, insanları, iki seçenekten birini tercih etmeleri hususunda özgür bırakmıştır. Onlar, Ehrimen’in konumundan kendilerini yükselterek oradan uzaklaşacaklar veya Nur tarafından giydirilen beden elbiseleriyle onunla savaşmaları konusunda serbest bırakılmışlardır. İnsanlar beden elbiselerini giyip Nur’un kendilerine yardım etmesiyle Ehrimen’e karşı savaşmayı tercih etmişlerdir.⁶⁵² Zerdüşť anlayışta insan, hayır ile şer güçler arasında çekişme konusudur. İnsanı, Ahura Mazda yaratmış olsa da onun, şer güçlere itaat edip boyun eğmesi mümkündür. Çünkü Ahura, onu hür irade ile yaratmıştır. İnsan hayatta iken bu iki güç onu kendilerine çekmektedir. Eğer insan doğru dini kabul eder ve salih amel işlerse, bedenini ve nefsini temizlemiştir. Böylece o, şer ruhu utandırıp hayır ruha yardım etmiş yani Mazda’nın sevabını hak etmiş olur. Ancak aksini yaptığında ise şer ruhu kuvvetlendirip Mazda’yı kendine karşı kızdırmış olur.⁶⁵³ İnsanın bu tercihten kaçması veya ikisi arasında bir uzlaşma yolunu bulması mümkün değildir. Dolayısıyla insan, bu iki zıt taraftan birini tercih etmek zorundadır. Aslında Zerdüşťîlere göre bu görev sadece insana özgü değildir. Âlemde bulunan hayvanlar, bitkiler, hatta rüzgârlar da aynı şekilde hareket etmektedir.⁶⁵⁴

Zerdüşť öğretinin özünde, Tanrı’ya öykünme olduğu ve Zerdüşť’ün müritlerini iyiye seçmeleri hususunda başka bir şey istemediği, Ahura Mazda’nın yolunu izlemeleri konusunda onları uyardığını ancak tercihlerinde özgür oldukları belirtilir.⁶⁵⁵ Avesta’da akla ve özgür iradeye sahip olan insanın düşüncede, sözde ve eylemde biri iyi (Spenta

⁶⁵⁰ Gündüz, “Mecûsî” md., *DİA*, c. XVIII, s. 282.

⁶⁵¹ Oymak, İskender, *Zerdüşťîlik (İnanç, İbadet, Adetler)*, s. 44.

⁶⁵² Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 279.

⁶⁵³ Emin, *Fecru’l-İslâm*, s. 101.

⁶⁵⁴ Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzünde Dinler Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1958, s. 169.

⁶⁵⁵ Hartz, Paula R., *Zoroastrianism*, Chelsea House, New York, 2009, s. 92.; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 381.

Mainyu) diğeri kötü (Angra Mainyu) olan ikiz ruhlardan⁶⁵⁶ iyi olanı seçip onu takip edenlerin yargı gününde mükâfatlandırılacağı, kötü ruha tâbi olanların ise uzun süreli cezalandırılacağı haber verilmektedir.⁶⁵⁷

Zerdüş'tün görkemli bir örnek olarak tüm insanlara doğru yolu göstermeye ve onlara ilham vermeye hazır olduğu ifade edilir. Ancak bundan sonrası kişinin kendisine kalmıştır. İnsan kendi yolunu seçme özgürlüğüne sahiptir ve hangi yoldan gideceğine karar verdiğinde, seçtiği yolda atacağı her adımı kendi ayaklarıyla atmak zorundadır. Zerdüş inancına göre her insanın “Urvan”⁶⁵⁸ denilen ve genellikle “ruh” diye çevirisi yapılan bir ilkesi bulunmaktadır. “Urvan”ın gerçek anlamının, “seçici” olduğu ifade edilir. Zira insan onun sınırları içerisinde doğru ile yanlış, sonsuz ile geçici arasında bir seçim yapabilmektedir.⁶⁵⁹

Zerdüşlükte, hayır ve şerri seçme özgürlüğüne sahip olan insanın aynı zamanda, bu iki karşıt gücün parçası olduğuna dikkat çekilir. Şu halde hayır ve şerri seçen ve özgür iradeye sahip olan insan, yaratılışı gereği Ahurâi veya Ehrimenî olmakta ve bunlardan birini seçmektedir. Dolayısıyla Ahurâi zattan olanların iyiliğe eğilimleri vardır ve iyilik dışında bir şeyi tercih etmezler. Bu da onların fitratlarına uygun olandan başkasını seçmedikleri anlamına gelir. Bu durumda irade ve seçme özgürlüğü kolayca cebre dönüşebilmektedir.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ Avesta'nın Yasna 45/2 bölümünde bu ikiz ruh arasındaki karşıtlıklar şu ifadelerle dile getirilir: “Dünyanın başlangıcındaki iki ruhtan bahsedeceğim ki bunlardan kutsal olanı düşmanı olana şu şekilde konuştu: *Biz ikimizin ne düşünceleri ne öğretileri ne istekleri ne inançları ne işleri ne benlikleri ne ruhları uyuşur.*” Aslında burada geçen *benlik* ve *ruhların* uyuşmaması tercihe dayalı bir zıtlıktan ziyade ontolojik anlamda bir karşıtlığın olduğunu da göstermektedir ki bu durum kötü olan ruhun iyi olana karşı düşmanca eylemlerde bulunmasının nedeni onun bir tercihi olmayıp fitraten bunu yaptığını göstermektedir.

⁶⁵⁷ Yasna 30/1-11. Ahura Mazda'nın yüce Rab olarak tüm zıtlıkların da yaratıcısı olduğu dolayısıyla insanlar gibi onun oğulları olan bu ikiz ruhun her ikisinin de doğruluk (asha-aşa) ve yalan (druj) arasında tercih yapabilme hakkına sahip oldukları belirtilir. Bu durum Ahura Mazda'yı iki manada kötülüğün yaratıcısı yapmaktadır. Çünkü yalan (druj) kötü, Angra Mainyu'nun tercihinden öncedir ve Angra Mainyu da onun oğludur. Bk., Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, s. 305.

⁶⁵⁸ Urvan kavramının genellikle ölü insanların ve hayvanların ruhları için kullanıldığı, kurban edilen hayvanların ruhlarının hepsine “Boğa'nın Ruhu” anlamına gelen Kutsal Geus Urvan denildiği ileri sürülmektedir. Avesta'nın Yasna, 39/1-2 de ineğin ve evcil hayvanların ruhuna, insanlardan Daevalara karşı mücadelede zafer kazanmış veya kazanacak olan azizlerin ruhuna dua edilir. Urvan kavramı hakkında geniş bilgi için bk., Boyce, *A History Of Zoroastrianism*, s. 117.; Dhalla, *Zoroastrian Theology*, s. 44.

⁶⁵⁹ Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 49-50.

⁶⁶⁰ Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 467. Ali Şeriatî, İslam'a “cebr” anlayışını getirenlerin Zerdüştiler olduğunu söyler. Zerdüş, insanın hayır ve şerden birini seçme hakkına sahip olduğunu ileri sürüyordu. Ancak

Zerdüşti anlayış insan iradesinin özgürlüğü konusunda paradoks içermektedir. Çünkü onlara göre insan, özgür iradesiyle iyi ile kötü, doğru ile yanlış arasında tercihte bulunabilir. Ancak bu tercihlerde insanın ontik yapısını oluşturan karşıt güçlerin etkisini ön plana çıkarmaları, onun fitratının dışında hareket edemeyeceği anlamına gelmektedir. Dolaysıyla insanın seçme ve irade hürriyeti fitratındaki hâkim güce indirgenerek gölgelenmiştir.

4. Sorumlu Bir Varlık Olarak İnsan

Zerdüşti anlayışta insanın özgür iradeye sahip olması; onun kendi kaderini belirleme ve sonuçlarına katlanması ile neticelenmiştir.⁶⁶¹ Bu anlayışta dünya iki düşman kuvvetin savaş alanı olduğundan, insan, bu savaşta konumunu belirlemek için bir tercihte bulunmak zorundadır.⁶⁶² Âlemde görülen bütün iyilik ve kötülüklerin arkasında melekler ve şeytanlardan oluşan iki kuvvet bulunmaktadır. Ahura Mazda ve emrindeki yardımcı melekleri insanları iyiliğe çağırırken, Ehrimen ve yardımcıları da insanları kötülüğe ve yanlış yola sevk etmeye çalışmaktadırlar.⁶⁶³ İşte Zerdüş, insanları, bu savaşta, iyilik Tanrısı Ahura'nın yanında yer alarak Ehrimen ve yardımcılarının yaptıkları kötülükleri ortadan kaldırmak için onun ordusuyla mücadeleye çağırmaktadır.⁶⁶⁴ İnsanın hayatı ancak bu şekilde derin bir anlam ve değer kazanır. Şu halde temeli teolojiye dayanan ve tüm insani görevleri içine alan bir ahlak anlayışı ortaya çıkmaktadır. Buna göre Ahura Mazda'nın yanında yer alıp, onun davasına hizmet eden, her şey iyi, onun

dünyanın hayır ve şer olarak iki karşıt kuvvete bölünmesi, Şeriatî'ye göre şerre bir üstünlük sağlamıştır. Hâlbuki İslâm'da şerrin ne cevher ne de arazî bir yönü bulunmaktadır. Şer, Allah'ın veya tabiatın icadı değildir. Onu ortaya çıkaran şerli insanın kendisidir. Şeriatî, şerrin onun sebebi olan kötü insana yüklenmesi gerektiğini savunarak kötülük problemine çözüm sunmaya çalışır. Ona göre düalistlerin şerrin varlığını mantiki, ezeli ve metafizik olarak tıpkı hayır gibi âlemin tabii bir boyutu kabul edip dünyada bir alt yapıya sahip olduğuna inanmaları da yanlış bir görüştür. Ali Şeriatî, Emevilerin Zerdüştilerden cebri fikrini genişleterek aldıklarını belirtir. Zira İran'da Mubedler (din adamları) ve siyasetçiler kendi sömürü sistemlerini devam ettirmek adına halka yaşanan talihsizlikler ve mahrumiyetlerin varlık âleminin ve tabiatın bir kanunu olduğunu söyleyerek onları avutuyorlardı. Aynı şekilde Emeviler de kendi yaptıkları cebri örtbas etmek için halka şöyle demişlerdi: "Eğer Ali yenilip, mezhebi yok olduysa; biz iş başına gelmişsek, siz İslâm'dan önceki gibi talihsiz bir duruma düştüyseniz, bu ne sizin, ne de bizim günahımızdır; ilâhî irade gereğidir; hiçbir kimsenin kabahatinin sonucu değildir, İlâhî iradeye kimse karşı çıkamaz." Böylece halkın tüm yaşanan olumsuzluklara Allah'ın bir yazgısı olarak inanmaları gerektiğini telkin ederek yaşananlardaki sorumluluklarını gözden kaçırmaya çalışıyorlardı. Bk., Şeriatî, *Dinler Tarihi*, s. 467-468.

⁶⁶¹ Yılmaz, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, s. 172.

⁶⁶² Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 93.

⁶⁶³ Küçük, *Dinler Tarihi*, s.129.

⁶⁶⁴ Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 184.

kaşısında yer alan ve onun zaferine engel olan veya zaferini geciktiren her şey kötü kategorisindedir.⁶⁶⁵

Zerdüş, teklif konusunun kaynağı olarak insanın hareketlerini adres gösterir ve onları üç kısma ayırır: Bunlar itikâd, söz ve ameldir. Teklif bu üçüyle tamamlanmaktadır. Şayet insan bunlarda kusurlu olursa dinden ve kulluktan da çıkmış olur. Bu kurallarda şeriatın ve emrin gereğini yerine getirirse büyük kurtuluşa ermiş olur.⁶⁶⁶ Zerdüş'ün "Amentüsü" şöyledir: "Şer güçlere tapınmaktan vazgeçmek ve Zerdüş'ün müridi olmak, Ahura Mazda'ya tapınmak, Şer güçlerin düşmanı olduğunu beyan etmek."⁶⁶⁷ Dindar bir Zerdüşî gündelik görevlerini yerine getirerek devleri zayıflatmalı, yalan söylemekten uzak durarak bütün gücüyle çalışmalı, vefa ve iffete dikkat ederek yaşamalıdır. Ancak bu şekilde Tanrı Ahura Mazda için zafere katkıda bulunmuş olur.⁶⁶⁸ Zaten kötünün dünyada bulunuş amacı onu yenmeyi öğrenerek insanın kendini güçlendirmesidir. Çünkü gerçek bir Zerdüş inanana için yaşamın anlamı sadece iyi bir dindar olmak değil aynı zamanda kötüyü yenmek üzere onunla sürekli savaşmayı ve mücadele etmeyi gerektiren yorucu bir çaba anlamına gelmektedir.⁶⁶⁹

Ahura Mazda'nın inananlarından kendisine karşı bir ibadet beklentisi yoktur. O, insanlardan yeryüzünde iş ve başarı beklemektedir. Dolayısıyla insanların yapabilecekleri en büyük ibadet, susuz bir çöl parçasına su getirerek ekilebilir hale getirmek veya bir uçurumun üzerine bir köprü yapmaktır.⁶⁷⁰ Zerdüşlükte insanın yaptığı işlerin en şerefli; hayvan beslemeye önem vermesi ve ziraattır. Bu sebeple insanlara ziraatçılık, hayvanlarla beraber yaşamak, yeni bir şey üretmek ve çalışmak sevdendirilmiştir.⁶⁷¹ Ziraat ve hayvancılıkla uğraşarak geçimini sağlayan insanlar, dürüstlük, doğruluk ve temizliği ilke edinmeli; kötülük ve yanlış işlerden uzak durmalı, insanlara ve ekinlere zarar veren yaratıkları öldürmeli, suyu kirletmemeye özen göstermeli ve insanı hasta edecek şeylerden uzak durmalıdırlar. Bir zerdüşînin duası daima şu olmalıdır: "Güzel düşünmek", "Güzel söz söylemek" ve "Güzel davranışlarda bulunmak."⁶⁷²

⁶⁶⁵ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 104.

⁶⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 283.

⁶⁶⁷ Hacaloğlu, Haluk, *Zerdüş Ahura Mazda*, s. 12.

⁶⁶⁸ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 93.

⁶⁶⁹ Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 49.

⁶⁷⁰ Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzünde Dinler Tarihi*, s. 169-170.

⁶⁷¹ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 102. Ayrıca bk., Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel*, s. 23.

⁶⁷² Yıldırım, *İran Mitolojisi*, s. 184. Avesta'da kendini arındırmak isteyen insana şöyle seslenilir: "Kendini arındır, Ey dürüst adam! Bu dünyada bu hayatta her kim ki kendisini iyi düşünceler, sözler ve eylemlerle

Zerdüş, kendisine tabi olanların kuvvetli ve çalışkan işçiler olmasını istiyordu. Bu nedenle çalışmaktan alıkoyduğu için oruç tutmayı kendi mensuplarına yasaklamıştı.⁶⁷³ Zerdüşlükte insanın çalışması ve vücudunu özenle besleyerek geliştirmesi istenmektedir. Zira Angra Mainyu'nun kötülüğünü yok etmek ve dünyayı bereketli ve mutlu bir hale getirmek ancak çalışmak ve Ahura Mazda ile işbirliği yapmakla mümkündür. Bunu için Zerdüşî bir erkeğin iyi bir soydan gelen dindar bir kadınla evlenerek çocuk sahibi olması ve bunları da aynı inançla yetiştirerek Ahura Mazda'nın yanında yer alacak savaşçıları çoğaltması istenmektedir. Dolayısıyla Zerdüşlükte perhiz ve riyazet içinde geçen bir hayat değil, aile birliğinin olduğu ve tarım çalışmalarının yapıldığı bir yaşam değerlidir.⁶⁷⁴

Zerdüş'ün kendi mensuplarına yüklediği görevler ve sorumluluklar, onların İran'ın kurak ve çorak topraklarında hem doğa hem de kötü güçlere karşı güçlü olmalarını sağlamaya yöneliktir.

5. Ölüm Sonrası Yaşam

Zerdüşlükte, iyi ile kötü arasındaki savaş, iyilerin zaferi ve kötülüğün imha edildiği zamanın sonuna kadar devam edecektir. Zerdüş'ün öğretilerine göre, şimdiki dünyanın sonunda bir genel diriliş gerçekleşecektir.⁶⁷⁵ Kutsal kitap Avesta, her insanın ruhunun bu dünyada olduğu gibi öldükten sonraki ahiret hayatında da varlığını devam ettireceğini bildirir. Bu dünyada tarih boyunca yaşamış bütün insanların ruhları manevi âlemde varlıklarını sürdürmektedirler. Zerdüş din adamlarına göre öldükten sonra insanın yeniden dirilişi hem bedenlen hem de ruhen olacaktır.⁶⁷⁶

temizlerse kendisi için temizlik kazanabilir.” *Avesta*, Vendidâd, 10/19, “...çünkü temizlik insan içindir neredeyse hayattır, en büyük iyiliktir...” *Avesta*, Vendidâd, 10/18. Yine Avesta içinde Niyayeşler (dualar) bölümünde Khvarşed Niyayeş (Güneş duası) 2 ve 3. dualarda şu ifadeler yer verilir: “İyi düşünceleri, iyi sözleri, iyi işleri ve düşünülecek, konuşulacak ve yapılacak olanları takdir ederim. Gerçekten de ben bütün iyi düşünceleri, iyi sözleri ve iyi işleri, kabul ederim. Bütün kötü düşünceleri, kötü sözleri ve kötü işleri tümünden kınarım. İyi düşünceyle, iyi sözle, iyi işle, (benim) varlığımla, tüm bedenimle, size adak sunuyorum, size dua ediyorum. Ey Ameşa Spentalar. Aşa'ya hamdolsun.”

⁶⁷³ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 102. Bîrûnî Mecûsîlerin kesinlike oruç tutmadıklarını belirtir. Onlara göre, bir kişi oruç tutarsa, günah işlediğinden kafâret olarak bir grup yoksulu doyurması gerekmektedir. Bk., Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkıye*, s. 230.

⁶⁷⁴ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 103-104.

⁶⁷⁵ Habashi, “Zoroaster And The Theory Of Four Elements”, s. 111.

⁶⁷⁶ Taraporewala, *Zerdüş Dini*, s. 52-53.; Oymak, *Zerdüşlük*, s. 45.

Zerdüştilikte insanın iki hayatı vardır. Birinci hayatı dünya, diğer hayatı ise öldükten sonradır. İnsan dünya hayatında yaptıklarının karşılığını ahiret hayatında alacaktır. İnsanın amelleri bir kitapta kaydedilmiş ve yaptığı kötülükler de borç olarak yazılmıştır.⁶⁷⁷ İnsanın öldükten sonra yaptıklarının karşılığını ödül veya ceza şeklinde alacağını dile getiren ilk dini liderin Zerdüş'tü olduğu ileri sürülmektedir.⁶⁷⁸

İnsan öldüğünde bedeni çürümeye ve parçalara ayrılmaya başladığından kirli sayılır. Ahura Mazda'nın temiz ve saf öğelerinin kirlenmemesi için cesed en kısa zamanda yok edilmelidir.⁶⁷⁹ Avesta'da "...Mazda'ya inananlar ölüyü, gözleri güneşe dönük olacak şekilde (Dakhma'da) yere koyacaklar."⁶⁸⁰ buyrulur. Havanın, toprağın ve suyun kirlenmesine neden olacağı için, hiçbir vücut yakılmaz, gömülmez veya suya atılmazdı. Onlar, "Sessizlik Kulesi" veya "Dakhma" denilen yerlere bırakılırdı.⁶⁸¹ Bunlar, cesetlerin merkezî muhafazaya serildiği sığ çukurlar, akbabalar tarafından yutulduğu yerlerdir. Böylece bozuk olan etin, toprağı kirletmesine müsaade edilmediği gibi yırtıcı kuşların, ölü bedenleriyle beslenmesi, ölümden dahi Zerdüş'tün iyilik erdemini vurguladığı düşünülmektedir.⁶⁸²

Zerdüştlükte, insan ruhunun, ölümünü takiben üç gün süreyle bedeni üzerinde dolaştığına inanılır. Ruh amellere bağlı olarak, ya nimette veya şekavette olur. Ruha yardım etmesi için bu üç günde dini merasimler yapılır.⁶⁸³ Bedenden ayrılışından üç gün sonra ruh⁶⁸⁴ cehennem kenarında uzanan sırat (Çinvat/Sinvat) köprüsüne ulaşır. Burada onu, insanın ruhani numunesi (Deana) karşılamaktadır. Bu şahsiyet insanın amellerine göre farklı görünümde olacaktır. İyi amelleri olanlara on beş yaşında güzel bir kız olarak

⁶⁷⁷ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 102.; Ebu Zehra, *Tarihu'l Cedel*, s. 23.

⁶⁷⁸ Küçük, *Dinler Tarihi*, s.139.

⁶⁷⁹ Taraporewala, *Zerdüş'tü Dini*, s. 82.

⁶⁸⁰ Avesta, Vendidâd 5/13.

⁶⁸¹ Hartz, *Zoroastrianism*, s. 119.; Habashi, "Zoroaster And The Theory Of Four Elements", s. 111.

⁶⁸² Taraporewala, *Zerdüş'tü Dini*, s. 82

⁶⁸³ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 102.

⁶⁸⁴ İmanlı kişinin ruhunun, üçüncü gecenin sonunda bedenden hoş bir şekilde ayrıldığı Avesta'da şöyle anlatılır: "Üçüncü gecenin sonunda, şafak söktüğünde, imanlı kişinin ruhuna, sanki bitki ve amberlerin ortasına getirilmiş gibi gelir; rüzgâr sanki güney bölgesinden esiyormuş gibi gelir, hoş kokulu rüzgâr, dünyadaki herhangi bir rüzgârdan daha hoş daha kokuludur." Avesta, Hadhokht Nask, 2/7.; Yine kötü adamın ruhunun ayrılışı ise şöyledir: "Üçüncü gecenin sonunda, Ey Zerdüş'tü! Şafak söktüğünde, kötü adamın ruhuna, sanki kar ve pis kokunun içine getirilmiş gibi gelir ve sanki kuzey bölgelerinden esen bir rüzgâr, iğrenç kokulu bir rüzgâr, dünyadaki rüzgârların en pis kokulu rüzgârı esiyormuş gibi gelir." Bk., Avesta, Hadhokht Nask, 3/25.

görünürken kötü olanlara çirkin ve yaşlı bir kadın görülecektir.⁶⁸⁵ Bu köprünün mümin için geniş ve geçilmesi kolay, kâfir için ise kıldan daha ince olduğu ifade edilir. İman edip salih amel işleyenlerin sırat köprüsünü güvenli bir şekilde geçeceği ve Ahura'ya kavuşacağı belirtilir. Ahura'nın onu en güzel şekilde karşılayacağı ve onu şerefli bir yere indireceği ifade edilir. Ancak inkâr edip kötülük işleyenlerin bunun tam tersine cehenneme düşeceği ve Ehrimen'e köle olacakları vurgulanır.⁶⁸⁶ İnsanın iyiliklerinin ve kötülüklerinin eşit olması durumunda ruhun hüküm gününe kadar A'raf'ta kalacağı savunulur.⁶⁸⁷

Avesta metinlerinde iyi ve kötü insanın öldükten sonra ruhlarının atacağı adımları hakkında bilgiler yer almaktadır. Buna göre imanlı kişinin ruhunun attığı birinci adım onu iyi-düşünce cennetine, ikinci adımı, iyi-söz cennetine, üçüncüsü iyi-eylem cennetine, dördüncü adımı ise onu sonsuz ışıklar içine yerleştirmektedir.⁶⁸⁸ Kötü insana gelince, ruhunun attığı birinci adım, onu kötü-düşünce cehennemine ikinci adımı, onu kötü-söz cehennemine, üçüncü adımı onu kötü-eylem cehennemine, son olarak dördüncü adımı onu sonsuz karanlığın içine koymaktadır.⁶⁸⁹

İnançlı ve doğru bir yaşam süren erdemli insanın ruhu cennette aşama aşama yükselmekte ve neticede Sonsuz Işık (Nur) ile birleşmektedir. Ruhun kat ettiği cennetler dünyada bir Zerdüştinin teklife muhatap olduğu hususların manevi âlemdeki karşılığı olduğunu görmekteyiz. Yine kötü insanın ruhu da yaptıklarının karşılığı olarak cehennemin derinliklerine doğru bir yolculuk yapmakta ve nihayetinde o da Sonsuz Karanlık yani Zulmet ile birleşmektedir. Sonuç olarak diyebiliriz ki Zerdüş inancında

⁶⁸⁵ Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 310-311.; Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 91.

⁶⁸⁶ Eliade, inananların geçebilmesi için genişleyen, dinsizlerin ve dine karşı gevşek olanların ise cehenneme düşmeleri için daralan köprü motifinin daha sonraki dönemlerde Zerdüştlüğe geçtiğini bu motifin özellikle milattan sonra VI. yüzyılda Hristiyan dünyada çok rağbet gördüğünü belirtir. Bk., Eliade, *Dinler Tarihi Sözlüğü* s. 311.

⁶⁸⁷ Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 102. Ahmet Emin, islam inancındaki sırat köprüsü, A'raf, öldükten sonra ruhun beden üzerinde halka yaparak dolaşması, ölünün ardından ilk üç gün dini törenlerin icra edilmesi hakkındaki inançların hepsinin tamamıyla Zerdüştlük inancıyla benzeştiğine dikkat çeker. Bk., Emin, *Fecru'l-İslâm*, s. 104. Türkiye'de Kilis ili gibi bazı yörelerde cenaze sonrası ölünün birinci derece yakınları tarafından yapılan ve halk arasında adına "Lahd" denilen bir uygulama Ahmed Emin'in bu fikirlerini destekler mahiyettedir. Zira bu uygulamada da cenazenin gömüldüğü günden itibaren yakınları onu yalnız bırakmamak için üç gün süreyle sabah namazında mezarın başına giderler ve güneş doğuncaya kadar orada kalırlardı.

⁶⁸⁸ Avesta, Hadhokht Nask, 2/15.

⁶⁸⁹ Avesta, Hadhokht Nask, 3/33.

her insanın öldükten sonra islam’da olduğu üzere “ektiğini biçeceği”,⁶⁹⁰ yaptıklarının karşılığını göreceği bir ahiret inancının varlığından söz edebiliriz.

Zerdüştlüğün ölüm sonrasına ilişkin yaklaşımı irdelendiğinde, dirilişin ruhsal olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, ruh-beden düalizminin somut sonuçlarından biri olarak ifade edilebilir.

B. Kelamda Düalist/Mecûsî İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu’tezilî Argümanlar

Düalist zümrelerin insan hakkındaki yaklaşımları Kelam âlimleri tarafından problemli görülerek eleştiri konusu edilmiştir. Mu’tezile düşüncesinde konu, özellikle insan fiilleri bağlamında ele alınmıştır.

1.a. Beşerî Düzeyde Değer Yargılarındaki Farklılık ve Fail Düalizmi

Kâdî Abdülcebâr, Mecûsîlerin, küfrün meydana gelmesinde, biri Allah diğer kul olmak üzere iki failin rolünün bulunduğu inandıklarını ancak küfrü Allah cihetinden hasen, kul açısından ise kabih kabul ettiklerini belirtir.⁶⁹¹

Kâdî Abdülcebâr, verdiği birkaç örnek üzerinden fiili gerçekleştiren ile fiilin niteliği bağlamında Mecûsi inançtaki çelişkilere dikkat çeker. Bunlardan biri öldürme eylemini gerçekleştirip daha sonra pişmanlık duyan birinin durumudur. Bu kişi öldürme eylemiyle kötü bir fiili gerçekleştirmekte ancak akabinde duyduğu pişmanlık, ondan iyiliğin de meydana gelebileceğini göstermektedir.⁶⁹² Benzer bir şekilde Mecûsî olan biri Yahudi veya Yahudi biri daha sonra Mecûsî olabilmektedir. Yani onlara göre Mecûsî olmak iyi bir davranış iken Yahudi olmak kötü bir davranış olduğundan şu halde bir insan her ikisini de gerçekleştirebilmektedir. Abdülcebâr, bu konuda daha çarpıcı bir örneği yaptığı bir kurgu üzerinden verir. Bu kurguda kendisi hakkında “Beni şeytan yarattı”

⁶⁹⁰ İslam’da insanın eylemlerinin, hem dünya hem de ahiret hayatına yönelik karşılığı bulunduğu vurgu yapılmaktadır. Kur’an’da, insanın eylemlerinin ahiretteki karşılığına daha fazla vurgu yapıldığı görülmektedir. Ancak bundan, Kur’an’ın, insanın dünya hayatındaki eylemlerinin sonuçlarına önem vermediği anlamını çıkarmak doğru değildir. Aslında eylemlerin ahirete ilişkin sonuçlarının öncelenmesi, eylemlerin dünya hayatına yönelik sonuçları bilinirken ahirete ilişkin neticelerinin bilinmemesindendir. Çünkü eylemlerin ahirete yönelik sonuçları, insanın iradi olarak elde edebileceği bir bilgi olmayıp vahiyle açıklanmıştır. Bk., Erkan Yar, “Kur’an’ın İnsan Öğretisi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl, 2, Sayı 1, Bahar 2007, s. 35.

⁶⁹¹ Abdülcebâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 287-288.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 464.

⁶⁹² Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 77.

diyen biri bulunmaktadır. Abdülcebbâr, bununla Mecûsilerin görüşlerinin geçersiz olduğunu ispata çalışır. Şöyleki bu durum tek başına bir kişinin iyi ve kötünün faili olarak faydalı ve zararlı olmasını gerektirmektedir. Zira “Beni şeytan yarattı” diyen kişi şayet onu şeytan yarattı ise doğru söylemekte ve böylece onu şeytanın yaratmış olmasıyla birlikte kendisinden iyilik meydana gelmektedir. Çünkü onlara göre şeytandan kötülükten başka bir şey sadır olmaz. Yalan söylemiş ise bu durumda da iyi tanrının yarattığı bir varlık olarak ondan kötülük sadır olmaktadır. Şu halde her iki durum da Mecûsi anlayışın tutarsızlığını göstermektedir.⁶⁹³

1.b. Ruh ve Beden Düalitesinden Kaynaklanan Sorunlar

Ruh ve beden düalitesi de Abdülcebbâr’ın Mecûsileri tenkid ettiği hususlardandır. Abdülcebbâr, kötülüğün ruhlarda değil de bedenlerde vaki olduğunu savunan Mecûsi anlayışı çelişkili bulur. Abdülcebbâr’a göre, ruh olmasaydı kötülük meydana gelmeyecekti. Zira onun varlığıyla kötülük gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Mecûsilerin, ruhun, şeytanın bir fiili olduğunu kabul etmeleri gerekir. Oysa onlara göre ruhun yaratıcısı, tanrıdır. Şayet ruh, olmasaydı varlıklara zarar veren şeyler meydana gelmezdi. Şu halde bu eylemiyle tanrı, hayrı gerçekleştirmiş olmamaktadır. Mecûsiler, bu çelişkiden kurtulmak için zararlı varlıkların ruhlarını şeytan, yararlı varlıkların ruhlarını ise tanrının yarattığını ileri sürebilirler. Ancak Abdülcebbâr, bunun Mecûsilerin, kendi savundukları görüşten ayrılacakları anlamına geleceğini belirtir. Çünkü onlara göre ruhlar tek cinstir.⁶⁹⁴ Böylece Kâdî Abdülcebbâr, hayırdan sadece hayır, şerden de sadece kabih olanın sadır olacağını iddia eden Mecûsi anlayışın, ruh hakkındaki görüşlerinden hareketle kendi içinde tutarlı bir inanç olmadığını vurgulamıştır.

1.c. Kötülüğü Tümüyle İblise Yükleme Sorunu

Mecûsilerin tenkid edildiği diğer bir husus da dünyada vuku bulan vesvese ve bedduaları kötülüğün kaynağı İblis ile ilişkilendirmeleridir. Abdülcebbâr, onların vesvese hakkında “Kadim olan Allah’ın fiili olması imkânsız olduğuna göre İblis’in fiili olması gerekir”, tarzındaki düşüncelerini saçma bulur. Abdülcebbâr “bize göre İblis ve askerleri vesvese verirler ancak bu onların vesveseleriyle kötülüğün meydana gelmesini gerektirmez” diyerek bunun muhal olduğunu belirtir. Sadece burada mükellef, -fiili bağlı/bağımlı kılacak bir gerekçe olmaksızın- kendi iradesiyle kabihini tercih eder.

⁶⁹³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 77.

⁶⁹⁴ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 77.

Dolayısıyla bu tercih, kabihi, onların fiili olmaktan çıkaracak değildir. Yani şerrin şeytandan gerçekleştiği düşüncesi geçersizdir. Böylece de onun şerri yapmadığı yalnızca şerre çağırdığı/teşvik ettiği ortaya çıkar. Öyle ki onun kabihe çağrısı tab’/doğa yönüyle de gerçekleşmez. Zira o da kendi tercihiyle kabihe çağırmaktadır. Dolayısıyla Mecûsîlerin kurduğu ilişki bu sebeple tutarsız olmuş olur.⁶⁹⁵

1.d. Teklif Ma La Yutak Sorunu

Abdülcebbâr, insanın teklife muhatap olması noktasında Mecûsîleri tenkit eder. Abdülcebbâr, bir mükellefin iyi ve kötü eyleme güç yetirdiği için ona bunların emredilmesi ve nehyedilmesinin iyi bir şey olduğunu ifade eder. Bir şahsın, kendisi tarafından yapılması/gerçekleşmesi muhal olan bir şeye güç yetirmesi aklen mümkün değildir. Bu yönüyle (güç yetirebiliyorsa) söz konusu şeyin ona emredilmesi ve nehyedilmesi hasen olur. Çünkü her iki halde de ortaya çıkan sonuç kişinin menfaatine olmaktadır. Diğer taraftan emri yerine getirme ve nehyiden kaçınma insanın gücü dâhilinde olması bu eylemleri Tanrı’nın ve şeytanın fiili olmaktan çıkarmaktadır ki bu sonuç Mecûsî Tanrı tasavvuruyla çelişmektedir.⁶⁹⁶

Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin teklifi kabul etmelerini ve bunun gereği olarak ilahlarına ibadet etmelerini de kabih konusundaki tutarsızlıklarına delil olarak gösterir. Çünkü ilah için yapılan ibadetler, meşakkatten dolayı her ne kadar elem verici olsa da sonuçta onun rızasını kazanmak yani bir menfaat temin edildiğinden hasen hükmündedir.⁶⁹⁷ Mecûsîlerin, insanın gücünün yetmeyeceği bir şeyle emredilmesini ve terketmesi mümkün olmayan bir şeyden de nehyedilmesini hasen kabul etmelerini Cebriyye ile ortak yönlerinden biri olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbâr, onların bu konudaki bir ayinlerinden de bahseder. Bu ayinde onlar bir ineği yüksek bir yere çıkarıp ayaklarını bağlayarak aşağıya doğru yuvarlarlar. Sonra da ineğe “in, inme” diye emirler verirler. İnek aşağıya düşüp öldüğünde onu Yezdân’ın öldürdüğünü söyleyip yerler.⁶⁹⁸

⁶⁹⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 78.

⁶⁹⁶ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 78.

⁶⁹⁷ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 73-74.

⁶⁹⁸ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 288.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 462. Kâdî Abdülcebbâr, Mecûsîlerin bu ayindeki yaklaşımlarıyla Cebriyye arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Zira Cebriyye de Allah’ın güç yetermediği halde kâfire imanı emretmesini ve ayrılması mümkün olmadığı halde onu küfürden nehyetmesini caiz görmektedir. Bk., Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 288.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 462.

Teklifin elemle başlamasını doğru bulmayan Mutezile, teklifin güzelliğini sevapla ilişkilendirir. Ancak elem tamamen yok sayılmaz, zira bir suçun cezalandırılması elem kaçınılmaz bir sonuçtur. Aslında daha büyük bir maslahat söz konusu olduğunda elemin varlığı iyi olarak kabul edilmektedir. Yalnız elemin meşru olmasını bir fayda, ibret ve olgunlaşmaya hizmet etme gibi amaçlara bağlayan Mutezile, bu düşüncesinden dolayı tenkit edilmiştir.⁶⁹⁹

1.e. Mecûsîlik ve Cebr Anlayışı

Anne ve kızlarla evlenmenin Allah'ın kaza ve kaderiyle olduğu inancını taşıyan Mecûsîlerle, Cebriyye arasında bu konuda ve bütün kötülükler hususunda benzerlikler olduğunu söyleyen Kâdî Abdülcebbar, onların durumunun Mecûsîlerden daha kötü olduğunu belirtir. Zira anne ve kızlarla evlenmeyi hasen kabul eden Mecûsîler, bu durumu Allah'a izafe ederken Cebriyye, bu fiillerin kabih olduğuna inanmakta sonra da onları Allah'a izafe etmektedir.⁷⁰⁰

2. Eş'ârî Argümanlar

Zerdüş'tün, teklif konusunda insan davranışlarını üç kısma ayırdığından söz edilir. Bunlar inanç (Meneş), söz (Kûyeş) ve ameldir (Keneş). Zerdüş'tî bir mükellef bu sayılan üç şeyi de kusursuz olarak yerine getirmelidir. İnsan bunlarda kusur ederse dinden ve kulluktan çıkmış olur. Ancak davranışlarını emir ve şeriatın gereğince yerine getirir ise en büyük kazancı elde ederek kurtuluşa ermektedir.⁷⁰¹

2.a. Yaratma Eyleminin Failine Dair Sorular

Bâkillânî, inanç ve söz uyumu konusunda verdiği örnek üzerinden Mecûsî teolojideki tanrı tasavvuruyla insan anlayışı arasındaki çelişkilere dikkat çeker.⁷⁰²

⁶⁹⁹ Çağlayan, Harun, "Hüsün Ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Maslahat*, Edt, Ayten Erol, Gece Kitaplığı, Ank. 2017, s. 76.

⁷⁰⁰ Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 288.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. II, s. 462.

⁷⁰¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 283.

⁷⁰² Tanrı hakkındaki tasavvurlar, Tanrı'nın bizatihi kendisi olmayıp bu tasavvurların oluşmasında insanın zihni yeteneğinin önemli bir rolü bulunmaktadır. Özellikle mitolojik anlatımlarda görülen antropomorfist Tanrı betimlemeleri, insanın kendi hakkında sahip olduğu imajın nesnelleşmesi olarak değerlendirilmektedir. Ancak Mecûsî inançta görüyoruz ki insanın kendi ontik yapısı ile inandığı Tanrı'nın ortak bir yapıya sahip olması çelişkileri de beraberinde getirmektedir. İnsan ve Tanrı tasavvuru arasındaki ilişki hakkında geniş bilgi için bk., Mahmut Ay, "*Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması*",

Bâkillânî, Nur'a ve Şeytana yaratma fiilini atfetmeyi çelişkili bulur. Bâkillânî'ye göre kendini şeytanın yarattığına inanan bir Mecûsî, Nur'un da yaratıcı olduğuna inanıyorsa Nur, kendi yaratılışını başka bir yaratıcıya izafe eden, yalancı bir varlık yaratmış olur. Bu durumda Nur'un, zâlim birini ve diğer şerleri yaratması da mümkün olur. Şeytanın kendisini tasdik eden ve hayır işleyen birini yaratması mümkün ise Mecûsîlerin şeytanın diğer bütün hayırları ve hatta hayır ve şer eyleminde bulunan tüm faileri yaratmasını da inkâr etmemeleri gerekir. Bu durum onların, kendi inançlarıyla çelişkiye düştüklerini gösterir.⁷⁰³ Mecûsîlerin çift kutuplu Tanrı tasavvuru ve bunun ürettiği insan anlayışı, insanın inanç ve eylemlerini anlamlandırma ve bunları ilâhi olanla ilişkilendirmede birçok açmazları barındırdığı söylenebilir.

Bâkillânî, Nur'un şerir, yalancı, kendisine isyan eden, söven ve iftira atan birini yaratmasının mümkünlüğü noktasında da Mecûsîleri eleştirir. Mecûsîlerin bunu kabul etmeleri, kendi görüşlerinden vazgeçmeleri anlamına gelmektedir. Zira onlara göre Nur, hayırdan başka eylem gerçekleştirmez. Aksi durum için Bâkillânî, Mecûsîliten çıkıp Yahudi olan ve halkı tarafından tekfir edilen bir kişiyi örnek olarak verir. Mecûsîlere göre böyle birini yaratan Tanrı mı yoksa şeytan mıdır? Bâkillânî'ye göre şeytan olamaz. Çünkü bu durum, şeytanın hayrı işlediğini ve kısa bir süreliğine de olsa hayra inanan birini yaratacağını gösterir ki bunun mümkün olması diğer hayırları yaratmasını da mümkün kılar. Böyle bir kişiyi Nur da yaratmış olamaz. Zira bu durumda da Nur Yahudi olan, zındıklık yapan ve yalan söyleyen birini yaratmış olmaktadır ki bu mümkün ise diğer şerleri de yaratması neden mümkün olmasın?⁷⁰⁴ Bâkillânî'ye göre her iki durumda da Mecûsîler, insanın eylemlerini tanrı tasavvurlarıyla ilişkilendirmede açmaz içindedirler.

3. Mâtürîdî Argümanlar

Mecûsîlerin tanrı inançları ve bu inancın tezahürü olan âlem anlayışlarına yönelik tenkidler başta Mâtürîdî olmak üzere aynı ekol içerisindeki diğer âlimlerin eserlerinde de farklı hacimlerde yer alırken âlemdaki insanın mahiyeti, varlık nedeni ve mükellefiyetleri gibi konulara yönelik tenkid ve bilgilerin yok denecek kadar az bir yer işgal ettiğini söyleyebiliriz. Bu konuya Mâtürîdî, tevhid kitabında farklı başlıklar altında değinirken, Te'vilât tefsirinde Ehl-i kitap ile ilgili ayetlerin yorumunda Mecûsîlerin, Ehl-i kitap hükmünde olup olmadıkları, onlardan cizye alınması meselesi, kestiklerinin yenilip

s. 47-68.; Tanrı, insan ilişkisinde temel belirleyenler için ayrıca bk., Şaban Ali Düzgün, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ank., 2012, s.129-161.

⁷⁰³ Bâkillânî, Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 92.

⁷⁰⁴ Bâkillânî, Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 92.

yenilmeyeceği ve kadınlarıyla nikâhlanmanın caiz olup olmadığı hususlar üzerinde görüşlerini dile getirir.

3.a. Ölüm Sonrasına İlişkin Tasavvurlar

İmam Mâtürîdî, Bakara suresi 96. “Andolsun ki sen onları ve ortak koşanları insanlardan hayata en düşkün olanları olarak bulursun. Onların herbiri bin sene ömür verilse yaşamayı ister. Hâlbuki ona ömür verilmesi onu azaptan uzaklaştıracak değildir...” ayette geçen “ortak koşanlar” ifadesinden kastedilenin Mecûsîler olduğunu söyler. Mâtürîdî, bu ayeti iki farklı şekilde açıklar. Brinci yorumda ayetin muhatabı olan Yahudilerin, dünya hayatına Mecusilerden daha sıkı sarıldıklarını ve arzuladıklarını belirtir. Zira Mecusiler öldükten sonra dirilmeye ve kıyamete inanmazken Yahudiler yeniden dirilişe iman edip kıyameti tasdik etmelerine rağmen bunlara inanmayan Mecusilerden dünya hayatına daha fazla düşkündürler. Diğer yorumda Mâtürîdî, “ortak koşanlar” ifadesinin ibtida cümlesi olduğunu yani “Herbiri bin sene ömür verilse yaşamayı isteyen”in Yahudi değil de Mecûsî olabileceğine işaret eder. Zira Mecûsîler kendi aralarında “Bin yıl Nevruz ve Mihricân’da yiyessin” derlerdi. Yani bin sene yaşayassın ve idrak edeceğin Nevruz ve Mihricân kutlamalarında ziyafetlerde yemek nasip olsun temennilerinde bulunurlardı. Farsça olarak da bunu “bin yıl yaşayassın” ifadesiyle dile getirirlerdi.⁷⁰⁵

Mecûsîlerin “kıyamete ve öldükten sonra dirilmeye” inanmadıklarını söyleyen Mâtürîdî’nin bu görüşü daha önce değindiğimiz Mecûsî inançta insanın öldükten sonraki durumuyla ilgili bilgilerle çelişmektedir. Zira gerek Avesta metinleri⁷⁰⁶ gerekse İslâmî kaynaklarda⁷⁰⁷ Mecûsîlerin, kıyametin vuku bulacağına ve insanın yeniden diriltileceğine, yaptıklarının karşılığı olarak cennetle mükâfatlanıp cehennemle cezalandırılacağına dair bilgiler bulunmaktadır. Ancak bazı çağdaş araştırmacıların, Zerdüştlüğün eskatolojisine dair verdiği bilgiler ile Mâtürîdî’nin görüşleri arasında uygunluk olduğu görülmektedir. Zira bu araştırmacılar, Zerdüş’tün, bu dünyadaki yaşama ölümden sonraki hayattan daha fazla vurgu yaptığını ve kıyamet sonrası ölümlerin yeniden dirilişinden bahsetmediğinden söz eder. Onlara göre “yeniden diriliş” anlayışı aslında

⁷⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, c. I., s. 516.

⁷⁰⁶ *Avesta*, Hadhokht Nask, 2/15.; Hadhokht Nask, 3/33.

⁷⁰⁷ Şehristânî bu konuda Allah (Nur) ile İblis arasındaki savaşın kıyamet kopuncaya kadar devam edeceği, İblis’in gücü tamamen yok olduğunda kıyametin kopacağını, Allah’ın din mensuplarının hepsini toplayıp hesaba çekeceğini ve kendisine isyan edip şeytana itaat etmelerinin karşılığını onlara vereceğinden bahseder. Bk., Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 282.

Zerdüştlüğe sonradan girmiş ve mevcut inanç içinde önemli bir yere sahip olmuştur. Mecûsîlerin, ölümden sonrası hakkındaki inançlarının ne olduğuna dair görüş farklılığının, günümüze ulaşan kutsal metinlerin anlaşılması zor, eski bir dil olması ve içerdiği cümlelerin de kuralsız ve karmakarışık yapısından kaynaklandığı söyleyebiliriz.⁷⁰⁸

3.b. İnsan Fiillerinde Failin Belirlenmesi

Kitâbu't-Tevhîd'de Mecûsîlerin görüşlerini müstakil bir başlık altında ele alıp değerlendiren Mâtürîdî'nin, burada onların tanrı inancı ve âlem anlayışlarına yer verirken kıyamet ve yeniden dirliş hakkındaki inançlarına değinmediğini görmekteyiz. Mâtürîdî, bu başlık dışında Mecûsîleri özellikle “İslâmî Fırkaların Kulların Fiilleri Hakkındaki Görüşleri” ve “Kaderiyye'nin Yerilmesi” başlıkları altında Mu'tezile ile birlikte anar ve Mu'tezileyi, Mecûsîlere benzetmekle itham eder. Ka'bi'den nakille Mecûsîlerin Allah'ın şerleri yarattığını inkâr etmek için tüm hayırları “halk” ve “irade” açısından ona izafe ettiklerini belirten Mâtürîdî, aynı bakış açısının Mu'tezile'de de bulunduğu dikkat çeker. Hatta Mecûsîler'in Allah'ı şerden ve failinin yerilmesini gerektiren fiillerden uzak tutarak, hayır fiilleri ve övgüye layık olan hususları gerçek manada ona nispet etmekle Mu'tezile'den daha iyi bir konumda olduklarını söyler.⁷⁰⁹ Bütün hayır fiillerini gerçek manada Allah'a izafe eden ve şerlerin kaynağı olarak da şeytanı adres gösteren Mecûsîlerin bu eylemlerin gerçekleşmesinde insan iradesine verdikleri role dair Mâtürîdî'nin herhangi bir tenkitte bulunmadığını görmekteyiz. Hayır fiilinin hakiki anlamda Allah'a, şer fiilinin de şeytana izafe edilmesi, insanın bunda iradesi bulunmadığı izlenimi uyandırmakta dolayısıyla Mâtürîdî'nin bu fiilleri salt yaratıcısı bağlamında değerlendirdiğini düşünebiliriz.

Benzer yaklaşımı Ebu'l Mu'în en-Nesefî'de de görmekteyiz. Nesefî, “Kulların Fiillerinin Yaratılmasının İspatı” başlığında ihtiyari fiillerin yaratılması konusunda insanların farklı görüşlere sahip olduklarından bahseder. Burada kendisinin de dâhil olduğu Hak Ehlinin görüşlerine yer veren Nesefî, Cebriyye ve özellikle Mu'tezile'nin bu konudaki fikirlerini tenkit ederken onların Mecûsîlere benzediğini hatta onların durumunun Mu'tezile'den daha iyi olduğuna işaret eder. Zira Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi kulların araz olan kendi fiillerini yaratma kudretleri olsaydı âlemin bir kısmı

⁷⁰⁸ Aro, Jussi, “Zerdüşť Muamması”, *Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, çev. Esko Naskali, 2014, c. 1, Sayı 2, s. 206.

⁷⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 246-247.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 317.

program dâhilinde hareket etme anlamlarını ifade eder. Bu nedenle onlar, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu söylemekten çekinmemişlerdir.⁷¹²

C. Maniheizm’de İnsan

Aydınlık ve karanlık arasındaki mutlak bir düalizme dayanan⁷¹³ Mani’nin kozmolojisinde tüm varlıkları yaratan yine aydınlık ve karanlık güçleridir. Bu öğretinin özünde insanın kurtuluşu yer almaktadır. Âlem, yeryüzü ve özellikle ışığın potansiyel taşıyıcısı olan insanın varlık nedeni karanlığa hapsedilen bu ışık parçalarının tanrı tarafından kurtarılmasına aracılık etmesidir.⁷¹⁴ İlkel insan (insan-ı kadim), varlığının ruhsal ya da ışık unsuru söz konusu olduğunda, onun varoluşunu iyi prensipten almıştı. Ama iyilikle kötülük arasında çıkan mücadelede şeytanın gücüne yenik düştü. Dolayısıyla, insanın yeryüzündeki hayatı sürekli bir savaştır. Tanrı iyi melekleri aracılığıyla onu erdemli işlere çeker. Şeytan ise kötü melekleri aracılığıyla onu günahın içine sürükler. Dahası, insan bu mücadelenin unsurlarını kendi kompozisyonunda (ruh-beden bileşiminde) taşır. Onun ruhu, tanrıdır ve iyi eğilimlidir, ama onun bedeni Şeytan’dan ve esasen kötüdür. Ruh, kendisini maddeden kurtardığı ve mümkün olduğu kadarıyla, maddeyle bütün ilişkilerden kaçındığı sürece, insan karanlığın güçleri karşısında zafer kazanır.⁷¹⁵ Işık (iyi) ile karanlık (kötü) karışımından oluşan âlemde bu iki güç arasındaki savaşta yer alacak olan insanın tarih sahnesine çıkışı Maniheizm’de mitolojik öğeler içeren bir anlatı arz eder.

1. İnsanın Tarih Sahnesine Çıkışı

İnsanların atası olan Adem ve Havva’nın yaratılması daha önce değindiğimiz yaratma süreçleri içerisinde alemin yaratılmasından sonraki üçüncü yaratma süreci içinde gerçekleşmektedir. İbni Nedîm, Mani inancında insan soyunun başlangıcına dair bir

⁷¹² Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İst., 1998, s. 112-113.

⁷¹³ Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, s. 245.

⁷¹⁴ Rudolph, “Maniheizm”, s. 387. Calvin, insanda önemli bir kötülük olduğunu tasavvur eden manihesit düşüncenin, kötülüğün nedenini ve kaynağını adil bir Tanrı’ya atfetmeyi uygun görmediklerinden, yeni bir yaratıcı Tanrı icad ettiklerine dikkat çeker. Bu ifadelerden de anlıyoruz ki kötülük problemi, düalist Tanrı tasavvurunun oluşmasında önemli etken olmuştur. Geniş bilgi için bk., John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Vol. 1, s. 299.

⁷¹⁴ Felicien, *Dinler Tarihi*, s. 108.

⁷¹⁵ Otten, *A Manual of the History of Dogmas*, c. I, s. 277.; Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 108.

başlık açar. Bu başlıkta Adem ve Havva'nın yaratılmasını mitolojik bir sunum içerisinde aktarır. Buna göre ilk insan Adem, biri erkek diğeri dişi iki arkunun ilişkiye girmeleri sonucu meydana geldi. Daha sonraki cinsel ilişkilerinden de Havva doğmuştur. Şu halde ikisini de meydana getiren karanlık güçlerdir. Yani insanoğlunun atası kabul edilen Adem ve Havva, iki şeytanın şehvetine kapılarak işlemiş oldukları bir günahın sonucunda varlık bulmuşlardır.⁷¹⁶ Böylece insan, karanlığın ışığı (ruhu) hapsedmek için yarattığı bedenden müteşekkil hem aydınlık ve hem de karanlıktan mündemiç bir varlık olmuştur.⁷¹⁷ Ancak Işık ilâhı, Adem'in bedeninde hapsolan ışığın serbest kalması için onu özgürleştirecek ve şeytandan kurtularak serbest kalmasını sağlayacak bilgiyi öğretmek üzere İsa ile birlikte bir ilahı gönderir.⁷¹⁸ İsa ve ilah öncelikle arkunları hapsederek iki doğan varlığı kurtarırlar. Daha sonra İsa, Adem'e ruhlar, cennetler, cehennem, şeytanlar, yeryüzü, gökyüzü, güneş ve ay hakkında bilgiler verir.⁷¹⁹ Havva'dan korkması konusunda onu uyarır ve Havva'ya yaklaşımdan onu men eder, o da bunu yerine getirir.⁷²⁰ Çünkü Havva, Adem'e nazaran daha az ışık parçası taşımaktaydı ve Adem'in ona yaklaşması bu süflî aleme daha fazla yakınlaşmasına sebep olabilirdi. Bu nedenle Adem, İsa'nın sözüne uyarak ilk başlarda Havva'dan uzak durdu.⁷²¹

Adem'in bu tavrı üzerine kötü arkun kendi kızı olan Havva ile cinsel ilişkiye girmesiyle çirkin görünüşlü kumral adam Kâyin (Kabil) doğmuştur. Kâyin'in de annesiyle birleşmesiyle beyaz tenli bir çocuk doğdu ki ona Hâbil ismini verir. Kayin ikinci defa annesiyle ilişkiye girididiğinde ondan biri "Hekîmetü'd-dehr" diğeri de "İbnetü'l-hırs" adında iki kız çocuğu doğurtur. Hekîmetü'd-dehr'de Allah'ın nurundan ve hikmetinden bir fazilet varken İbnetü'l-hırs'da bundan eser yoktur. Kâyin, Hekîmetü'd-dehr'i Hâbil'e verir, İbnetü'l-hırs'ı da kendine eş yapar. Sonra Allah'ın bir meleği Hâbil'in eşine gelerek kendisinden doğacak iki kız çocuğu ile Allah'ın sevincinin kemale ereceğini söyler ve onunla birleşir. Bu birleşmeden de "Firyâd" ve "Biryâyâd"

⁷¹⁶ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 402.

⁷¹⁷ Gündüz, Şinasi, "Maniheizm", md. *DİA*, c. 27, İst., 2003, s. 575.

⁷¹⁸ Schimmel'e göre burada Adem'e nasihat veren İsa, tarihi İsa anlayışından uzakta ve farklı bir kişiliktir. Bk., Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 97.

⁷¹⁹ Işık ilahının İsa'yı Adem'e gönderip onu her şey hakkında aydınlatması ve kurtuluş bilgisini (gnosisi) öğretmesi aslında Karanlığın planını bozmaya yönelik karşıt bir önlemdir. Işık Tanrısı bu eylemle Adem'deki ışık unsuru olan ruhu karanlıktan korumayı ve kurtarmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle Mani'nin kozmolojisinde olayların merkezi konusu insanın kurtuluşudur. Bk., Rudolph, "Maniheizm", s. 389.

⁷²⁰ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 402-403.

⁷²¹ Gündüz, "Maniheizm", s. 575.

adında iki kız doğar. Bu durumu öğrenen Hâbil çok kızar ve eşiyle bu çocukların kimden olduğu hususunda tartışır. Eşinin bir meleğin kendisiyle birleştiğini söylemesi ve onun şeklini açıklamasına rağmen ona inanmayan Hâbil, olaydan Kabil'i sorumlu tutar ve onu annesine şikâyet eder. Bu tartışmalar Kabil'e ulaştınca o da bir kaya ile Hâbil'in üzerine giderek onu öldürür. Böylece Kabil cinayeti işleyen ilk insan olurken Hâbil de ilk öldürülen olmuştur. Adem ise tüm bu olan bitenlerden habersiz kendi halinde yaşamına devam etmektedir.⁷²²

Sindîd, Havva'ya Adem'e sihir yapması için ona sihri nasıl yapacağını öğretir. Bu sayede Havva, Adem ile birleşir, ondan hamile kalır ve güzel yüzlü bir erkek çocuk doğurur. Sindîd, Havva'ya bu erkek çocuğun kendilerinden olmadığını ve yabancı biri olduğunu söyleyerek onu öldürmesini ister. Ancak Adem, Havva'ya engel olur ve çocuğu kendisinin büyüteceğini söyleyerek onu yanına alıp gider. Adem, bu çocuğa Şâsil ismini koyar.⁷²³ Şâsil, Maiheistlere göre Adem'in gerçek oğlu olup gnostiklerin atası olarak kabul edilen Şit'tir. Şit, babasından hakikati öğrenir. Sindîd, Adem ve ondan doğanlara düşmanlığından dolayı Havva'ya Adem'i bir kez daha kandırarak onunla birleşmesini söyler. Adem bu tuzağa düşmek üzereyken onu gören oğlu Şâsil babasını uyarır ve ona nasihat eder. Ona “Hadi gel doğuya gidelim; Allah'ın nuruna ve hikmetine” diyerek babası Adem ile beraber oraya giderler. Vefat edip cennete gidinceye kadar orada ikâmet ederler. Şâsil, Firyâd ve Birfiryâd'ın anneleri Hekîmetü'd-dehr ışıık âlemine giderek kurtluşa ererken, Havva, Kayin ve İbnetü'l-hırs cehenneme giderler. İşte böylece ışıık âlemine ait olan ruhun kötü bedenlere hapsedildiği insanoğlunun üreme ve çoğalma hikâyesi başlar.⁷²⁴

Câhız, Maniheistlerin âlemdeki tüm varlıklar gibi insanın da beşi Nur, beşi de Zulmet'e ait olan on cinsin belli ölçüde birleşiminden meydana geldiğine dair görüşlerinden söz eder. Buna göre on cinsten mürekkep olan insanların bazısında, hayrın cinsleri, şerrin cinslerinden üstün olduğu gibi bazılarında da şerrin cinsleri, hayrın cinslerine galip gelebilmektedir. Yani insanın gerçekleştireceği eylemin hayır ve şer olması, ontik yapısındaki Nur ve Zulmet cinslerinden hangisinin baskın olduğuna bağlı olmaktadır. Aynı şekilde beş duyuya sahip olan insanda her bir duyu içinde de birbirine zıt olan Nur ve Zulmet bulunmaktadır. Dolayısıyla bir insan ne zaman rahmet nazarıyla bakarsa bu Nur'dan ve hayırdandır. Fakat ne zaman kötü bir gözle bakarsa bu da

⁷²² İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 403.

⁷²³ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 403.

⁷²⁴ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 403-404.; Gündüz, “Maniheizm”, s. 575.

Zulmet'tendir ve bu tüm duyular için geçerlidir. Her duyu içinde bulunan hayır ve şer birbirlerine yardım etmedikleri gibi diğer duyulara da yardım etmez ve onlara muhalif olmazlar. Zaten bunun aksi olsaydı iki karşıt gücün çatışması bu duyunun iflas etmesiyle sonuçlanacaktı. Duyuların kendi içindeki bu yapılanma diğer duyularla olan ilişkilerinde de geçerlidir. Örneğin; görme duyusu tek başına bir cins ünedir. Görme duyusundaki hayır ve nur işitme duyusundaki hayra yardım etmez. Fakat ona zıt da olmaz, onu bozmaz, onu engellemez ve ona yardım etmez, çünkü mekânları ve cinsleri farklıdır.⁷²⁵

Câhız'ın verdiği bilgiler, Manihesitlerin, özgür iradeyi yok saydıklarını göstermektedir. Zira onlara göre insanın fiillerinin hayır veya şer oluşunda belirleyici olan, bu iki güçten hangisinin baskın olduğudur.

2. Ruh-Beden Düalizmi

Mani'ye göre öldükten sonra ruhun nereye gideceği, ölen kişinin durumuna göre değişiklik arz etmektedir. Bu konuda Mani'nin bazı kitaplarında tenâsüh inancının bulunduğuna dikkat çeken Abdulkâhir el-Bağdâdî, onun ruhları, Sıddıkların ve Dalâlet ehlinin (sapıkların) ruhları olmak üzere iki kısma ayırdığından bahseder. Ölen kişi Sıddıklardan ise ruhu feleğin üstündeki Nur'a gider ve orada ebedi bir mutluluk içinde kalır. Şayet dalâlette olan biri ise ruhu bedenden ayrıldıktan sonra Yüce Nur'a kavuşmak istediğinde aşağıya döndürülür, zulmet karışımından arınıncaya kadar hayvanların bedenlerine geçer ve daha sonra da Yüce Nur'a kavuşur.⁷²⁶

İbni Nedîm, bu iki gruba üçüncü bir grup olan savaşımların ruhlarını da ekler. Ölen savaşçı dini kabul etmiş ve iyi biriyse ölüm anında onu yanına sıddıklara gelen ilahlar ve şeytanlar gelmektedir. Yaptıkları iyilik karşısında ilahlar onu şeytanlardan kurtarırlar ancak bu Yüce Nur'a çıkmak için yeterli değildir. Rüyasında kâbuslar gören bir insan gibi dünyada kalmaya devam eder. Bataklığa ve çamura saplanıp kalır onun bu hali Nur'un Zulmet'ten kurtulup sıddıkların makamına ulaşınca kadar devam eder.⁷²⁷ Maniheizmde kurtuluşu hak etmeyerek hesap gününe kadar dünyada kalan ruhların, tenasühe tabi olarak tekrar tekrar farklı bedenlerde doğmaları, bir yandan zulmetten arınma süreci, diğer taraftan da kurtuluşu hak etmeyen ruhların bedene hapsedilme cezası olarak değerlendirilmektedir.⁷²⁸

⁷²⁵ Câhız, *Kitâbu'l-Hayevân*, c. IV, s. 478.

⁷²⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 254.

⁷²⁷ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 408.

⁷²⁸ Gündüz, Şinasi, "Maniheizm", s. 575-576.

Bîrûnî, Mani'nin tenasüh inancını Hind ülkesinden alarak kendi inancına dâhil ettiğini belirtir. Onun Sifru'l-Esrâr kitabından bu konuda şu nakilde bulunur: "Havariler, ruhların ölmeyeceğini, onların âlemde dolaştıklarını, kendilerine elbise olarak herhangi bir şekle dönüşebileceklerini, hayvanın içinde ihdas edilebileceklerini ve içi boş her şekle geçebileceklerini biliyorlardı."⁷²⁹ Burada Mani'nin tenasüh konusunda ruhların cisimlerde ve hayvanların bedenlerinde, birinden çıkıp diğerine girmek suretiyle sürekli olarak dolaştıklarını kabul ettiğini görmekteyiz.

3. Ruhun Kurtuluşu Problemi

Maniheistlere göre insanın kurtuluşunun özünde, ruhun bilgi aracılığıyla uyanışı yer almaktadır.⁷³⁰ Bîrûnî'nin bildirdiğine göre Mani, Şâbur b. Erdeşir'e yazdığı "Şâburkân" isimli kitabında, hikmet ve güzel amellerin, Allah'ın gönderdiği rasuller vasıtasıyla insanlara getirildiğini söyler. Bu hikmetler bir zaman Buda tarafından Hindistan'a, Zerdüş tarafından bir dönem Fârisi topraklara, bir başka zaman da İsa eliyle Mağrib'e getirilmiştir. Mani, sonra bu vahyin kendisine indirildiğini, son yüzyıldaki elçinin (Faraklit) kendisi olduğunu ve Bâbil halkına, Hak İlah'ın rasulü olarak kendisinin görevlendirildiğini ileri sürer.⁷³¹ Maniheistler, bunlardan başka gerek Kitab-ı Mukaddes'te geçen, Şit, Nuh, Enoş, Enok, Sam, İbrahim, Aurentes ve Pavlus gibi gerekse onun dışında yer alan şahısları ruhun kurtuluşu için farklı tarih ve coğrafyalarda görevlendirilen ışıık elçileri ve Mani'nin öncüleri olarak kabul ederler.⁷³² Ancak Mani bu elçilerin sonuncusu olduğundan, ondan sonra, herhangi bir ışıık elçisi gelmeyecek sadece yalancı elçiler ortaya çıkabilecektir. Mani'nin görevi yeryüzünden ayrıldıktan sonra da devam etmektedir. Zira o öldükten sonra doğrudan ışıık âlemine gitmeyerek ruhların yükselişi sırasında ilk durakları olan Ay'da ikamet etmekte ve dünyadaki son ışıık nüvesi de kurtuluncaya kadar bulunduğu yerden ruhlara yol gösterme görevine devam etmektedir.⁷³³

⁷²⁹ Bîrûnî, *Kitabu't-Tahkik ma li'l-Hind min Makûletin Makbûletin fi'l-Akl ev Merzûle*, Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1983, s. 41-42.

⁷³⁰ Rudolph, "Maniheizm", s. 390.

⁷³¹ Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkıye*, s. 207.

⁷³² Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 294.; Rudolph, "Maniheizm", s. 390.

⁷³³ Gündüz, Şinasi, "Maniheizm", s. 576. Schimmel, Maniheistlerin haçta acı çeken İsa'nın, maddi dünyada acı ve ızdırap çeken ışıığın sembolü olduğunu ve aynı zamanda onu her an, bitkiler de dâhil bütün varlıklarda acı çeke çeke kendi anavatanı olan ışıık ülkesine dönecek olan ışıığın tecellisi kabul ettiklerini belirtir. Bk., Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 97. Rudolph, Maniheizm'de İsa figürünün diğer Gnostik inaçlarda olduğu üzere farklı şahsiyetlerde temsil edildiğine dikkat çeker: "Tanrısal âlemin gnostik Mesih'ine karşılık

Âlemin kendisi iyilikle kötülük karışımı olduğu gibi ruhla beden birleşmesi yüzünden, insan da öyledir. İnsanın kaderi, karmaşık bir programda işlenmektedir. Dolayısıyla maddenin içinde mahpus olup ızdırap çeken ruhları kurtarmak gereklidir.⁷³⁴ Bu sebeple Karanlık kralının dünyaya getirdiği insanın yaratılıştan sonra en önemli vazifesi bedenine hapsolan ışık parçalarını, bazı semâvî kuvvetlerin de yardımıyla esaretten kurtarmak ve onları özgürleştirmektir. Ancak Karanlık güçler dünyada ışığın esaretini daim kılmak için Adem'deki ışık unsurlarının tenasül vasıtasıyla daha fazla parçalanarak zayıflamasını sağlamak üzere Havva'yı yaratmışlardır.⁷³⁵ Mani, erkek ve dişi şeklinde cinsiyetlerin ayrılmasını kötü birinin eylemi olarak saymış; çünkü "Şeytanın amacı bu yolla, dünyevi gövdenin bağlarındaki ışığı sürekli hapsedmekti."⁷³⁶ Şu halde beden, "tensel istekler" biçiminde kişileşen maddeyi temsil ederken aynı zamanda arkunların hayvansal biçimini de taşıyordu ve maddenin yaptığı plan gereğince insanı çiftleşerek çoğalmaya, her neslin bedenden bedene taşıdığı, 'kaptan kaba aktardığı' ışıklı ruhu sonsuza kadar hapsedmeye iten bir libido ve arzudan ibaretti. Bu nedenle Mani, her gelen nesille birlikte insanda tutsak edilen ışık unsurlarının bölünerek çoğalmasını engellemek için evlenmenin ve çoğalmanın kötü bir şey olduğunu telkin etti.⁷³⁷ Ancak Mani'nin telkin ettiği yolu izlemeyerek evlenenler kurtuluşu geciktirmektedirler. Çünkü

gelen vahyin tanrısal sureti olarak *Muhteşem İsa*, tanrısal ya da ışık-nus'un emirlerine göre hareket eden ve sadece görünüşte ıstırap çeken (bu sebeple çarmıhın kurtarıcı bir değeri yoktur ve o daha çok sembolik bir değerdir) ışık elçisi olarak dünyevî İsa; diğer metinlerde kurtuluşu bekleyen *genç İsa* zikredilirken, Kuzey Afrika Maniheizminde de ışığın ıstırap çeken parçalarının, Urmensch'in *yaşayan ruhunun* sembolü olarak "ıstırap çeken İsa" (İsa patibilis) vardır." Rudolph, "Maniheizm", s. 390. Tüm İsa figürlerindeki ortak özelliğin; İsa'nın Işık Kralının yardımcısı ve insanın kurtuluşu için hidayet rehberi olduğunu görmekteyiz.

⁷³⁴ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 103.; Jackson, A.V. William, "Manichaeism", *A Dictionary of Religion and Ethics*, Edt. Shailer Mathews- Gerald Birney Smith, The Macmillan Company, New York, 1923, s. 270.

⁷³⁵ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 97. Mâni'nin insanların erkek ve dişi olarak yaratılmalarının nedeni olarak, karanlık güçlerin dünyada ışığın esaretini daim kılmak olduğunu iddia etmesi özgün bir fikir olmayıp kendisinden önce yaşamış olan Markiyon'a ait olduğunu söyleyebiliriz. Zira Markiyon'a göre de evlilikle beraber çocukların çoğalması, kötü olan yaratıcı Tanrı'nın eylemlerinden biriydi. Bu nedenle Mesih'e inan her insanın, nefesine hâkim olması ve evlilikten uzak durması gerekmektedir. Bk., Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History And Its Transmission*, s. 310.

⁷³⁶ Taraporewala, *Zerdüşt Dini*, s. 203.

⁷³⁷ Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, s. 106. Schimmel, Hristyanlıktaki "asli suç" anlayışı ve bu suçun özellikle cinsel ilişkilerde görülmesi meselesini gençliğinde dokuz yıl Maniheizm inanca tabi olan Augustinus'in bu inanca dair düşüncelerinden kaynaklanmış olabileceğini söyler. Hatta ruhban sınıfın ve zahidlerin cinsel hayata bakışlarında ve değerlendirmelerinin çoğunda manihesit anlayışın etkisi olabileceği ihtimali üzerinde durur. Bk., Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 97.

ışık spermde yoğunlaştığından dünyaya gözünü açan her çocuk, ışık ilahına ait bir parçanın esaretini uzatmaktan başka bir işe yaramamaktadır.⁷³⁸

İnsan bedenindeki ışık parçalarının kurtulması kişinin sert ve tavissiz bir züht yaşamını sürdürmesiyle doğrudan bağlantılı olduğundan maniheizm içinde “busus” adında belirli “seçkin” bir sınıf ortaya çıkmıştır. Bunların tek yaptıkları şey, kendilerini arıtmaktan ibaret olup⁷³⁹ bunun için evlenmiyor, sarhoş edici şeyler içmiyor ve balıktan başka bir et yemiyorlardı. Bunlardan başka “dinleyiciler” (semmâin) denilen ikinci bir grup daha vardır ki bunlar da evlenmekte ve normal bir hayat sürmekteydiler. Dinin mesajlarını yayma ve misyonerlik faaliyetlerinden sorumlu olan “seçilmişler” giydikleri beyaz cübbe ve vejeteryan yemek diyetleriyle diğerlerinden ayırt edilirdi.⁷⁴⁰

Nur ve Zulmet’in kadim ve ezeli olduğunu söyleyen Mani, hayvanların boğazlanmasını ve onlara eziyet edilmesini, ateşe, suya ve bitkilere her ne şekilde olursa olsun zarar verilmesini haram kılmıştır. Mani, Maniheizm’in en dindar ve zahidleri olan siddıklar (seçkinler) için yerine getirmeleri gereken farzlar ve sakınmaları gereken haramlar koymuştur. Siddıkların yapmaları gereken farzlar; yoksulluğu tercih etmek, arzu ve istekleri engellemek, dünya nimetlerini terkederek zahidane bir hayat sürmek, devamlı oruç tutmak ve imkân ölçüsünde tasadduk etmektir. Haramlara gelince bunlar da, bir günlük yiyecek ve yılda bir elbise ile kanaat etmek, evlenmeyi terkederek dine davet için dünyada dolaşmaya devam etmektir.⁷⁴¹ Mani, sadece siddıklara değil onlara tabi olan ve

⁷³⁸ Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 436.

⁷³⁹ Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, s. 98. Ahmed Emin, Zerdüş ve Mani’nin hayata ve insana bakışlarını karşılaştırarak şu tespitlerde bulunur: Zerdüş’e göre şu andaki âlem hayır âlemi olup onda görünen şeyler, şerre karşı hayra yardım etmektedirler. Mani’ye göre ise âlemdeki imtizaç kötüdür ve ondan kurtulmak gerekir. Zerdüş’e göre insan doğal bir hayat yaşamalı; evlenmeli, neslini devam ettirmeli, ekinine, nesline ve hayvanlarına önem vermeli, bedenini güçlendirmeli ve oruç tutmamalıdır. O bu şekilde yaşadığında şer ilahına karşı hayır ilahına yardım etmektedir. Mani’ye gelince o ruhbanlığa benzeyen başka bir yola meyletti. Mani, âlemdeki karışımı şer kabul ettiğinden onun yokluğunu şabuklaştırmak için nikâhı haram kıldı ve insanı zühde çağırdı. Bk., Ahmed, *Fecru’l-İslâm*, s. 105.

⁷⁴⁰ Jackson, “*Manichaeism*”, s. 270.; Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, s. 107. Seçilmişler, hayatlarını devam ettirebilmek için kendi sınıflarından olmayan dinleyicilere muhtaç konumdaydılar. Zira sebzeler de dâhil tüm canlılarda yaşadığına inandıkları ışığın parçalarına zarar verme endişesinden dolayı kendi yemeklerini dahi hazırlamaktan imtina ediyor ve her yemekten önce şu ifadeleri dile getirmek zorunda kalıyorlardı: “Onu fırına atmadım; bir başkası bunu bana verdi ve onu suçluluk hissetmeden yedim.” Bk., aynı adlı eser, s. 108.

⁷⁴¹ Mani ve havarilerinin misyonerlik faaliyetlerinde mesajlarını çekici ve etkili kılan şey “gittikleri bölgenin dilini konuşmaya gayret” etmeleri idi. Öyleki onlar, gittikleri her ülkede kendi inançlarını empoze etmek için o toplumun geleneğindeki fikrileri, sembolleri ve terminolojiyi ödünç alarak oluşturdukları dini

dünya işleriyle meşgul olan dinleyicilere de bazı sorumluluklar yüklemiştir. Buna göre dinleyicilerin, mallarının onda birini tasadduk etmeleri, ömürlerinin yedide birini oruçlu geçirmeleri, evliliği tek bir kadınla sınırlandırmaları, sıddıklara destek olmaları ve onları doyurmaları farz kılınırken⁷⁴² putlara ibadet etmek, öldürmek, yalan söylemek, zina etmek, cimri davranmak, hırsızlık ve sihir yapmak yasaklanmış, kendilerine yapıldığında hoşuna gitmeyecek bir şeyi başka bir canlıya da yapmamaları emredilmiştir.⁷⁴³

D. Kelamda Düalist/Manihesit İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezilî Argümanlar

Mu'tezilî âlimler tarafından Maniheizmin tanrı tasavvuru ve âlem anlayışına yönletilen tenkidlerin odağındaki hayır ve şer kavramının insanın ruhî yapısının açıklanmasında da yer aldığını görmekteyiz. Bu durum, düalist teoloji varlık kategorisinde, Tanrı, insan ve tabiat konularında hayır ve şer düalizminin ne kadar başat bir rol oynadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

1.a. Hayır ve Şerrin Failinin Belirlenmesi Sorunu

Nazzâm, Maniheist ruh tasavvurunda, ruhuyu doğruyu, yalanı, günahı, özür dilemeyi ve kötülüğü işleyeceğine dair görüşleriyle düalist tanrı tasavvurundaki çelişkiye dikkat çeker. Zira Nazzâm'a göre böyle bir ruh anlayışı düalistleri, ruhların hayır ve şer cinsinden iki farklı eylemi gerçekleştirebileceklerini kabul etmelerini gerektirmektedir.

Nazzâm bu konuda yalancı bir insan örneğini verir. Nazzâm, yalancının Zulmet veya Nur cevherinden olabileceğine dikkat çeker. Eğer bu kişi, Zulmet cevherinden ise, söylediği yalandan sonra pişman olup bunu itiraf etmesi, onun doğru sözlü olduğu ve iyi davranışta bulunabileceği anlamına gelmektedir. Şayet Nur cevherinden olduğu kabul edilecek olunursa, yalancının ve dolayısıyla kötülüğün kendisinden sadır olamayacağı Nur'a şer izafe etmiş bulunmaktadır. Nazzâm bu örnek üzerinden doğruluk ve yalan gibi iki zıt

sistemlerini, hedef kitlenin dünya görüşüne ve dini eğilimine uygun hale getirerek “yeni mesajın” eski doğruların sadece kusursuz bir şekli gibi algılanmasını sağladılar ve böylece etkili ve hızlı bir şekilde gittikleri yerlere nüfuz ettiler. Bk., Foltz, *İpek Yolu Dinleri*, s. 104. Mani ve havarilerinin kendi inançlarını bulundukları ülkenin terminoloji ve sembolleri içine gizleyerek empoze etmeleri bir bakıma Şia inancında yer alan takiyye anlayışını çağrıştırdığını söyleyebiliriz ki bu durum takiyye'nin köklerinin ne kadar derinlerde olduğunu göstermesi açısından da manidardır.

⁷⁴² Bîrûnî, *el-Âsârü'l-Bâkıye*, s. 207-208.

⁷⁴³ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 405.; Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 293.

eylemin tek bir varlıkta meydana gelebileceğini göstermiştir. Aslında aynı insanın bazen doğru, bazen yalan söylemesi, yine bazı durumlarda iyi bazı durumlarda ise kötü fiilleri işlemesi Nazzâm açısından kadim düalist anlayışın yıkılması demektir. Ancak Nazzâm, tek bir cinsten iki cins fiilin meydana gelmeyeceğini iddia eder. Buna delil olarak da ateş ve kar (buz) örneğini verir. Ateşten tek bir cins fiil oluşur, o da sıcaklıktır. Aynı şekilde kardan da tek bir cins oluşur ki o da soğukluktur.⁷⁴⁴ Nazzâm'ın fail ile cins arasındaki ayrıma dikkat çektiğini görmekteyiz. Zira o tek bir failin birbirinden farklı ve birbirine zıt olan hayır-şer ve doğru-yalan gibi iki eylemi yapabileceğini kabul ederken tek bir cinsten; ateşten sıcaklık ve soğukluğun oluşması gibi iki farklı fiilin sadır olamayacağını iddia eder.

Kâdî Abdülcebbâr da Nazzâm gibi hayır ve şerrin zıtlığının failinin tek olmasına engel teşkil etmediğini ileri sürer. Zira fail zıt eylemleri aynı anda iki organıyla yapabildiği gibi tek bir organıyla farklı iki halde de yapabilmektedir. Ancak Maniheistler, bir kişinin bir konuda hem âlim hem cahil olması gibi tek bir failin hayırlı ve şerli olmasının, birbirine zıt olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre hayrın failinin, şerrin failininden ayrı olması gerekmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir insanın hayırlı olması ondan pek çok hayrın meydana gelmesini ifade ederken, şerli olması da ondan pek çok şerrin vuku bulacağı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bunların tümünün bir failden meydana gelmesi imkân dâhilindedir. Örneğin aynı kişi, bir eliyle sadaka verirken diğer eliyle birini tokatlayabilir. Ayrıca bir kişinin harekete geçmesi veya durması yine oturması ya da kalkması, onun bu zıt eylemleri iki ayrı konumda gerçekleştirebileceğini göstermektedir. Bir insanın aynı anda veya farklı zamanlarda zıt eylemleri gerçekleştirebilmesi, Abdülcebbâr'a göre düalistlerin görüşlerinin iskatı anlamına gelmektedir. Zira bu, aynı kişinin hayrı ve şerri işleme potansiyelini mümkün kılmaktadır.⁷⁴⁵

⁷⁴⁴ Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*, s. 72-73. Hayyât, İbn'r-Râvendî' den nakille cisimlerin tabiatı hakkında Nazzâm'ın şu görüşlerine yer verir: Cevherin, kendi yapısında olmayan amel ile eylemde bulunması ve onu yaratanın kendi cevherinde olmayan eylemi yapmasını istemesi mantıksızdır. Nazzâm, "Allah, sıcaklığı soğutucu, soğukluğu da ısıtıcıya dönüştürmeye kadir midir ve bu ikisini cevherlerinde olmayan bir şeye zorlayabilir mi?" sorusunu da saçma bir soru olarak görür. Bununla beraber o, Allah'ın zıt varlıkları kendi cevherlerinde olmayan içtimaya da zorlayabileceğini ileri sürer. Ancak ona göre bunun gerçekleşmesi onların engelden hali olmalarıyla mümkündür. Örneğin suyun özelliği akıcı olmakla birlikte bundan engellenebilir. Yine ağır taşın özelliği düşmektir fakat bundan menedilebilir. Geniş bilgi için bk., Hayyât, *Kitabu'l-İntisâr*, s. 91.

⁷⁴⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 45-47.

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konuda verdiği örneklerden biri de “kendisinin yalancı olduğunu bilen kişi” hakkındadır. Abdülcebbâr'a göre böyle biri, Nur cevherinden ise kendisini yalan gibi şer bir vasıfla nitelemiş olmaktadır. Şayet Zulmet cevherinden ise bu durumda ilim vasfı gibi hayrın sıfatlarından biriyle kendisini vasıflandırmaktadır. Abdülcebbâr, düalistlerin bu çelişkiden kurtulmak için “onların, biri âlim diğeri de yalancıdır” deme yetkisine sahip olmadıklarını belirtir. Çünkü burada bahsi geçen tek bir şahıs olduğuna dikkat çeker. Abdülcebbâr, bu düşüncesine başka bir örnekle açıklık kazandırır. Bu örnekte “kötülük yapan sonra da özür dileyen kişinin” Nur ve Zulmet, her iki cevherden olması ihtimalini değerlendirir. Maniheistlerin bu kişi için “Zulmet, kötülük yapan, Nur da özür dileyendir” şeklindeki itirazlarını çelişkili bulur. Zira kötülük yapmadan özür dilemek kabih bir davranış olduğundan bu durum Nur'un, şerrin hasletlerinden bir haslet ile nitelenmesini gerektirir. Düalistler buna, “kötülük işlemeden özür dilemek kötü değildir. Nitekim baba, çocuğunun kötülüğünden dolayı ve binici de hayvanın tekme atmasından dolayı özür diler.” şeklinde itiraz edebilirler. Ancak Abdülcebbâr'a göre bu itiraz yerinde değildir. Zira baba, kendi kötülüğünden dolayı özür diler. Çünkü o, çocuğunun edep ve terbiyesini ihmal etmiştir. Binici de kendi kötülüğü nedeniyle özür diler. Zira o da atını tekemeleyemeceği şekilde daha uzak bir mesafede çekmemiştir.⁷⁴⁶

Hayır ve şer için iki ilah ihdas eden düalist zihniyetin bunların eseri olan insanın eylemlerini açıklama noktasında da çelişkilerden beri olamadığını görüyoruz. Çünkü insana ait eylemlerin gerek şer veya hayır olmasında gerekse bu eylemlerin insanın ontolojik yapısında bulunan nur ve zulmet vasıflarından hangisine ait olduğu noktasında Mu'tezile'nin düalist anlayışa karşı ileri sürdüğü aklî delillerin gerçekten ikna edici bir hüviyet taşıdığını görmekteyiz.

2. Eş'ârî Argümanlar

İnsanın ontik yapısını Nur ve Zulmet karışımından müteşekkil ruh ve beden düalitesiyle açıklayan Maniheist anlayış Eş'ârîler tarafından her iki unsur üzerinden tenkit edilmiştir.

2.a. Duyusal Varlık Olarak İnsan ve Ruhun Cismaniliği Meselesi

İnsanların duyular konusunda ihtilaf etiklerini söyleyen İmam Eş'ârî, Mennâniyye'nin insan ve nefsi hakkında şu görüşlerine yer verir: “Mennaniyye'ye göre

⁷⁴⁶ Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 290.; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, c. I, s. 466.

insan beş duyudan ibaret olup bu duyular da cisimdirler. Onlara için bu duyuların dışında bir şey yoktur.”⁷⁴⁷ Eş’ârî, bu görüşlerinin dayanağı olarak Nur ve Zulmet’e işaret eder. Zira onlara göre Nur’un beş, Zulmet’in de beş duyusu bulunmaktadır. Bu beş duyuyu; işitme, görme, tatma, koklama ve dokunma duyusudur.⁷⁴⁸ Mennâniyye Nefsi (ruhu); sınırları, köşeleri, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan bir mana olarak tanımlar. Nefs, bu âlemde her biri, son ve nihayet sıfatında birleşen uzun, enli ve derin hükmü verilen diğer şeylerden ayrılmaz.⁷⁴⁹

İmam Eş’ârî’nin verdiği bu bilgilerde maniheistlerin duyuları ve nefsi cisim olarak algıladıkları sonucunu çıkarabiliriz. Aslında Maniheistlerin insan hakkındaki görüş ve düşüncelerinin temelinde Markiyon’un fikirlerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz. İmam Eş’ârî’nin aktardığı bilgiler, Mani’den önce yaşamış olan Markiyon ve onun mensuplarının insan hakkındaki düşünceleriyle Maniheistlerin görüşlerinin, özellikle ruh ve duyular konusunda büyük oranda örtüştüğünü göstermektedir. İmam Eş’ârî’nin, Maniheistlerin insana dair duyular ve nefis hakkındaki görüşlerini vermekle yetinip bunları tenkid noktasında herhangi bir fikir beyanında bulunmadığını görmekteyiz.

2.b. Ruh Göçü Problemi

Bağdâdî, Ehvâ ehlinden olan “Tenâsüh Ashâbı”nı anlatırken Sümeniyye’den sonra ikinci sırada Mâneviyye’ye yer verir. Onların bu konudaki görüşlerinin Mânî’ye ait olan, ismini vermediği bazı kitaplarda geçtiğine değinir. Bu kitaplardaki bilgilere göre Mânî tenasühe inanmaktadır.⁷⁵⁰ Zira Mânî, bedenlerden ayrılan ruhları; sıddıkların ruhları ve sapkınlığa düşenlerin ruhları olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemiştir. Sıddıkların ruhları bedenlerinden ayrıldığında, sabahın yönetiminde feleğin üstündeki Nûr’a giderler ve bu âlemde ebedi bir mutluluk içinde kalırlar. Sapıklığa düşenlerin ruhları ise, bedenlerden ayrılıp Yüce Nûr’a kavuşmak istediklerinde, tersine döndürülerek aşağıya doğru geri gönderilirler. Orada zulmet karışımından arınıncaya kadar hayvanların bedenlerine geçerler; ancak bundan sonra Yüce Nûr’a kavuşurlar.⁷⁵¹ Dolayısıyla ruhun ebedi kurtuluşu için tenasüh kaçınılmaz bir arınma aracı olmaktadır.

⁷⁴⁷ Eş’ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 332.

⁷⁴⁸ Eş’ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 337-338.

⁷⁴⁹ Eş’ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 336.

⁷⁵⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 254.

⁷⁵¹ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 254.; İsferyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn*, s. 136. Bağdâdî, ruh hakkında Nazzâm’ın “Eğer ruh, bedenden ayrılırsa yükselir ve bunun dışında onunla ilgili bir şeyin olması muhaldir.” görüşünden dolayı onun bir düalist olduğunu söyler. Ona göre Nazzam, ruh hakkında düalistlerle aynı görüşü

2.c. Eylem Çeşitliliği Failde Çeşitliliği Gerektirmez

Bâkillânî, farklı değer yargılarını gerektiren eylem çeşitliliğinin failde çeşitliliği gerektirmediği noktasında düalist insan tasavvurunu tenkit etmiştir. Ona göre, düalistlerin insanın Nur ve Zulmet karışımından ibaret olduğuna dair inançları mantıklı değildir. Bâkillânî bunu “ben zalimim” diyen bir kişi öneğiyle açıklar. Böyle biri, Nur cevherinden ise Nur yalan söylemiş bulunmaktadır. Çünkü o zalim değildir. Şayet Zulmet cevherinden ise bu kişi doğru söylemektedir. Böylece doğruluk ve yalan tek bir cevherde ortaya çıkmaktadır. Bu sonuç ise düalistlerin bu konudaki görüş ve düşüncelerinin geçersiz olduğu anlamına gelir.⁷⁵²

Râzî de Bâkillânî’nin kullandığı yukarıdaki örneğe ilaveten “ben suçluyum” diyen birinin bu eylemini Nur ve Zulmet açısından değerlendirir. Şayet o, Nur’dan ise ve doğru söylüyorsa bu durumda Nur, suç işlemiştir. Eğer yalan söylediye, bu takdirde de aynı şekilde Nur, kabih bir eylemin faili olmaktadır. Yani her iki durumda da Nur, kendi tabiatına aykırı bir eylemde bulunmaktadır. Bu kişi Zulmet’ten ise sözünün doğru olması gerekir. Zira ortada bir suç varsa ve bunu haber veriyorsa bu davranışı doğru bir eylemdir. Ancak bir suç olmadığı halde böyle bir bilgi veriyorsa bu yalandır ve yalan da bir suçtur. Her halükârda Zulmet, sonuç itibarıyla doğru bir eylemde bulunmaktadır. Böylece Zulmet, hayrın faili olmaktadır. Her iki sonuç da düalistlerin tanrı inançlarıyla, insan anlayışları arasındaki çatışmayı göstermesi açısından büyük bir önem arz etmektedir.⁷⁵³

3. Mâtürîdî Argümanlar

Mâtürîdî gelenek, insanın ontolojik yapısının tanrısal tözlerden meydana geldiğini iddia eden Maniheist inancı hikmet ve fail eylem uyumu üzerinden tenkit etmiştir

3.a. İnsan Tabiatı, Birden Fazla İlahî İmkânsız Kılmaktadır

Mâtürîdî, Rabb’in tanınması hususunda “kendini tanıyanın Rabbini de tanıyacağına” dikkat çekerek düalistlerin insanın kendi nefsinde iyilik ve kötülük yapabilme potansiyelinden hareketle bunların her biri için ayrı bir tanrı icad ettiklerini belirtir. Zira her ne kadar kendini tanıyanın Rabbini de tanıyabileceği noktasında görüş birliği bulunsa da düalistlerde olduğu üzere bu tanımanın şekline dair çok farklı fikirler

paylaşmaktadır. Zira düalistlere göre de Zulmet’in parçalarıyla karışan Nur’un parçaları onlardan ayrıldığında, göklerin üstünde sabit olan Nur âlemine yükselir ve orada ruhlar onunla birleşirler. Bk., Bağdâdî, *el-Fark*, s. 120-121.

⁷⁵² Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 85-86. Ayrıca bk., Bağdâdî, *el-Fark*, s. 316.

⁷⁵³ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl* c. I, s. 534.

ileri sürülmüştür. Mâtürîdî'ye göre düalistlerin kendi nefislerinden hareketle yaratıcı olarak Nur ve Zulmet şeklinde iki ilahın varlığını ileri sürmeleri hatalı bir sonuçtur. Çünkü kendi öz yapısı üzerinde düşünen bir insan var olmak için kendi nefsinin geçirdiği evreleri anlamaktan uzak, işitme ve görme gibi duyuların inceliklerine vakıf olamayacağı gibi hangi mekânlarda bulunacağını ve ne zaman öleceğini de bilemez. Yine ihtiyaçlarının ne zaman ortaya çıkacağını ve bunların gerçekte nasıl ortadan kaldırılacağını bilemeyebilir. Tüm bu gerçekleri gören insan, nefsinin kendisini yaratıp yönetmediğinin şuuruna varır. Durum bunun tersi olsaydı ve insanın kendi nefsinin yönetmesi mümkün olsaydı, insan sahip olduğu bu kudret ile nefsi hakkındaki bilgisizliğini ortadan kaldırır, onun bütün evrelerini bilecek şekilde düzenleyip yönetir, kendi bünyesinde ortaya çıkan fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçları gidererek bozulan kısımlarını düzetme noktasında acze düşmezdi. Dolayısıyla insan, kendi nefsinin kuşatan ve onun dışında olan, işleri anlayan ve sebeplere vukuf olan bir varlık sayesinde var olduğunu anlar. Yine insan anlar ki bu varlık kendisine benzemekten uzak, acze düşmeyen bir kadir, cahaletten uzak bir âlim ve yönetiminde kendisine rakip olmayan bir Cebbâr'dır.⁷⁵⁴

Mâtürîdî'ye göre düalistler kendi nefislerini gerçek anlamda idrak etmiş olsalardı aslında bu onları iki ilaha değil de tek bir yaratıcının varlığına götürecekti. Hâlbuki onlar nefislerinde bulunan iyilik ve kötülük için iki ayrı ilah icad etmişlerdi ki bu inanç, insanın bazı eylemlerini ve bunların sonuçlarını açıklamada çelişkiden uzak kalmamıştır.

3.b. İyilik ve Kötülüğün Kaynağına Dair Problemler

İmam Mâtürîdî, katl eylemini günah kabul eden düalistlerin bu fiili işleyen birinin suçunu itiraf etmesini mümkün gördüklerini belirtir. Düalistlerin “Nur’dan sadece iyilik, Zulmet’ten de sadece kötülük doğar” iddialarının tutarlı olmadığına dikkat çeken Mâtürîdî, onların bu inancını bir adamı öldürüp daha sonra suçunu itiraf eden bir kişiyi örnek vererek tenkid eder. Zira itirafta bulunan kişi, eğer katl eylemini gerçekleştirenin kendisi ise böyle bir davranışta bulunması bir doğruluk örneği olduğundan kötülüğün ardından iyilik yapmış olmaktadır. Oysa düalistlerin inancına göre “zulmetten kötülüğün başka bir şey çıkmaz.” Şayet itirafçı katl eylemini gerçekleştirmeyen biri ise bu durumda yalan söylemektedir ki onun bu davranışı bir kötülüktür, ancak bu kimsenin katl eylemini gerçekleştirmemiş olması, ondan daha önce iyilik sadır olduğunu göstermektedir ki bu da düalistlerin “nurdan sadece iyilik doğar” anlayışlarıyla çelişmektedir. Zira hâlihazırda

⁷⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 102-103.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 129-130.

yalan söylemektedir. Mâtürîdî'ye göre düalistler bu inançlarıyla acziyet içindedirler. Çünkü onlar kötülüğün yaratılmasındaki hikmeti anlamaktan aciz kaldıkları için düalizmi benimsemişlerdir.⁷⁵⁵

Mâtürîdî'nin konuyla ilgili verdiği diğer bir örnek, kısas uygulamasında kan hakkından vazgeçerek affetmeyi tercih etme fiilinin kime ait olduğudur. Düalistler, “Nur’un fiili” olduğunu söylerlerse düşmanına fayda sağladığından bu bir şerdir. Şayet “Zulmet’in fiili” derlerse düşmanını affetme nedeniyle Zulmet, kendi tabiatına aykırı olarak hayır işlemiştir. Mâtürîdî, bu konuda aslolanın mevcut hayattaki realite olup onun da düalist söylemle tamamen farklı olduğuna dikkat çeker. Zira önceleri bilgisiz iken sonradan bilgi sahibi olan, hata yapıp bundan pişmanlık duyan, görüş belirtip daha sonra bu görüşünden rücu eden insanların bulunması düalist anlayışın aksine bir kişiden iki zıt eylemin ortaya çıkabileceğini göstermektedir.⁷⁵⁶

Benzer şekilde Ebu’l Mu’in en-Nesefi bir başkasına söverek veya döverek eziyet eden sonra da gelip özür dileyen birinin durumunu değerlendirir. Düalistlerin böyle birinin varlığını inkâr etmeleri mümkün değildir, çünkü gerçekle örtüşmemektedir. Nesefi böyle birinin Nur cevherinden olması halinde, düalistlerin Nur’dan acı vermek, eziyet etmek ve suç işlemek gibi eylemlerin doğmasını kabullenmeleri anlamına geleceğini belirtir. Oysa bu onların “Nur’dan sadece iyilik doğar” inançlarına aykırı düşmektedir. Nesefi’ye göre, bu kişi, Zulmet cevherinden de olamaz. Zira yaptığı kötülüğü ve işlediği suçu ihbar etmektedir. Onun bu şekilde kendini ihbar etmesi ise doğru bir davranış olup hayırdır. Böylece Zulmet cevherinden hayır ortaya çıkmış olmaktadır ki bu da düalist inançla uyuşmamakta ve onların görüşlerini geçersiz kılmaktadır.⁷⁵⁷

İnsanın, Nur ve Zulmet cevherinin imtizacından müteşekkil bir varlık olduğunu iddia eden düalistlerin bu iddiaları Mâtürîdî ve Nesefi açısından kötülük eylemini gerçekleştiren kişinin, eyleminin bu iki cevherden hangisine ait olduğu noktasında mantıklı bir cevap bulunmamaktadır. Yine yaptığı kötülükten dolayı pişmanlık duyup suçunu itiraf eden ve özür dileyen birinin bu davranışı da düalist insan anlayışı açısından izah edilebilir bir durum değildir. Şu halde insanın yapmış olduğu kötü bir eylem ve bu eylemden duyduğu pişmanlığa dair sözlü ifadenin savunulması hususunda düalist inancın ikna edici olmadığını görmekteyiz.

⁷⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 50,162.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 50, 202.

⁷⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 163.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 203.

⁷⁵⁷ Nesefî, *Tabsıratu’l-Edille*, c. I, s. 137-138.

3.c. Tanrısal Tözler ve Hikmet

Mâtürîdî, maniheistlerin hikmeti anlama veya nesne ve olayların iç yüzünü irdelenecek bilgiyi talep etme hususunda insanlar içinde en geride kalanlar olduklarından bahseder. Mâtürîdî'ye göre bunun sebebi “Nur cevherinden asla kötülük gelmez” şeklindeki anlayışlarıdır. Onlar aynı zamanda cehaletin, kötü olduğunu da kabul ederler.⁷⁵⁸

Mâtürîdî, Manihesit anlayıştaki insan bedenini oluşturan tanrısal tözlerle insanın eylemleri arasındaki çelişkiye dikkat çeker. Ona göre ilim öğrenmek ve hikmeti elde etmeye çalışmak Nur cevherinden ise Nur'un yapı itibarıyla âlim ve hâkim olduğunu, dolayısıyla bilgisizlik ve sefehin ona yüklenemeyeceğini belirtir. Bilgiyi elde etme ve hikmeti arama, bunları bilmeyen cahillerin görevidir. Cehalet eğer Zulmet'in cevherinden ise öğrenme ve hikmeti arama ona bir yarar sağlamaz. Çünkü o yapı itibarıyla hayrı kabul etmediği gibi onun için böyle bir şeyi düşünmek de mümkün değildir. Bu durumda Maniheistlerin ilim ve hikmet konusundaki iddia ve tartışmaları anlamsızdır. Zira Mâtürîdî'ye göre bu tartışma Nur'un cevheri hakkında ise onun cevheri bilgili olduğundan tartışmanın bir manası yoktur. Şayet Zulmet cevheri hakkında ise bu cevher öğrenme ve hikmeti aramayı kabul etmediği gibi dinlemediğinden dolayı bu konuda tartışmak abesle iştigalden ibarettir. Şu halde bu fikrin doğru olabilmesi için hem ilmin hem de cehaletin Nur ve Zulmet'in her ikisinin de cevherinde bulunması kaçınılmazdır ki bu durumda her birinde, iyilik ve kötülük bir araya getirilmektedir. Mâtürîdî'ye göre düalistleri, düalizmi kabule zorunlu kılan işte bu bakış açısıdır.⁷⁵⁹

Mâtürîdî, aslında tartışmanın temelinde düalistlerin hikmet konusundaki konuşmalarının bulunduğu işaret eder. Düalistlere göre insanlar Nur ve Zulmet cevherinden mündemiç olduğundan ya bilen cevherleriyle veya bilmeyen cevherleriyle konuşurlar. Hangisi olursa olsun bir insanda bu iki özelliğin de bulunduğu sabit olmaktadır. Sonuçta tek bir varlıkta iki özelliğin birleşmesi söz konusudur. Mâtürîdî, bu sonuçtan hareketle bir kişiden hem iyiliğin hem de kötülüğün meydana gelmesini mümkün görmeyen düalistleri, insanlardan her birinde bu vasfın bulunduğu dikkat çekerek eleştirmiştir.⁷⁶⁰ Sonuç olarak insanın Nur ve Zulmet orjinli ontolojik yapısına dair Maniheist iddia, düalist tanrı tasavvuruyla çelişmektedir. Mâtürîdî'ye göre

⁷⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 36; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 51.

⁷⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 36-37.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 51-52.

⁷⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 37.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 52.

düalistlerin iddia ettikleri Nur ve Zulmet anlayışı kendilerine yaptıkları en büyük aptallık ve cehaletten başka bir şey değildir.

Düalistlerin âlemin yaratılması ve yönetilmesi hususunda ilâhi hikmeti anlamadıkları gibi beşeri hikmeti de anlamaktan uzak olduklarını söyleyen Mâtürîdî, “ihtiyar” konusunda vardıkları sonucun da onları hikmet ve sefehin hakikatini anlamaya yönelik iddialarından alıkoyduğunu belirtir. Zira düalistler, şer cevheriyle sadece şerrin, hayır cevheriyle de ancak hayrın görülebileceğine inanmaktadırlar. Yine onlar hikmet ya da sefeh olarak nitelendirdikleri şeyin şerrin mi yoksa hayrın mı fiili olduğunu idrak etmezler. Düalistlere göre hayır ve şerrin karışımından ibaret olan her insan bunlardan her biriyle diğerinin algıladığının aksini algılar. Belki de bu nedenle hikmeti sefeh, sefehi de hikmet olarak görmüştür. Sonra onun “hayırdır” sözüne de güvenilmez, çünkü hayır Zulmet cevheri açısından tamamen yalan, Nur cevheri açısından ise tamamen doğru olacağından kişi hangi cevheriyle konuştuğunu bilmemektedir. Ayrıca Nur ve Zulmet cevherinden birinin hayra diğerinin de şerre gücü yetmiyorsa korku (havf) ve ümit (recâ) arasındaki ilişki tamamen kopacağından hikmet ve sefehi tanımanın yararı da yok olacaktır.⁷⁶¹

Mâtürîdî, her iki cevherin de irade olmaksızın kendi tabiatları gereği eylemde bulunmaları nedeniyle onlarda hikmete dair bilginin oluşması muhal olduğundan tabiatları gereği sefeh olacaklarını ileri sürer.⁷⁶² Çünkü ona göre hikmet; “her şeyi kendi yerine koymak, sefeh ise bunun tersi olarak her şeyi kendi yerinden başka bir yere koymaktır.”⁷⁶³ Dolayısıyla yapısı gereği eylemde bulunanı, hikmet sıfatıyla nitelemek mantıksızdır. Çünkü hikmet, irade sahibi olan için söz konusudur. Düalistlere göre Nur, sefehin ne olduğunu bilmez ki ondan sakınsın. Aynı şekilde Zulmet de hikmetin ne olduğunu bilmez. Bir şeyin mahiyetini ve konulacağı yeri bilmemek cehalet, cehalet ise Tanrı için şer olduğundan, düalistlere göre Nur cevheri, ilimle bunun zıddı olan cehli ve kudret ile karşıtı olan aczi kendisinde bir araya getirmiş olmaktadır. Nur cevheri, sefehi

⁷⁶¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 113-114.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 143-144.

⁷⁶² İnsan iradesini Nur ve Zulmet cevherine indirgeyen düalist yaklaşımın aksine Mâtürîdî anlayış, insanın fitrat olarak genel anlamda neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verebilecek bir donanıma sahip olduğunu kabul eder. Dolayısıyla insan kendi iradesiyle güzel ve yararlı olan şeylere yönelebileceği gibi çirkin ve zararlı olan şeylerden de kaçınabilme özgürlüğüne sahiptir. Bununla birlikte insanın, hakkında detaylı bilgiye sahip olmadığı, ancak akıl ve haber aracılığıyla erişebileceği özel anlamda iyi veya kötü şeyler de bulunmaktadır. Bk. Harun Çağlayan, “İmam Mâtürîdî’de Hidayet-Ahlak İlişkisi”, *İmam Mâtürîdî’nin İzdüşümü*, edt., Sıddık Korkmaz, Fcr Yay., Ank. 2019, s. 79.

⁷⁶³ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 114.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 144.

kendisinden uzaklaştırmaya gücü yetmemiş ve zulmetin kendisine vereceği zarara da engel olamamıştır. Sonuçta onlara göre hayır cevheri şerle karışmış, Zulmet cevherinde ise zaten hayır diye bir şey yoktur. Bu durumda, şerrin, hayrı ele geçirmesi söz konusudur. İmam Mâtürîdî, cevheri hayır olan bir varlığın şerri ve sefahi bilmemesi, şerrin ele geçirdiği bu hayır cevherinden doğan insanın, hayrı ve şerri ayırt edemeyeceği sonucunu çıkarır.⁷⁶⁴ Bu durumda insan da yapısı gereği hikmet ve sefahi idrak etme yetisinden mahrum olarak dünyaya geleceğinden ondan böyle bir irade ve ihtiyarı beklemek imkân dâhilinde değildir.

İslam anlayışında, insana eylemlerinde hayır ve şerri tercih etme yetkinliğinin “fıtraten” Allah tarafından verildiği bilinmektedir. Diğer varlıklardan farklı olarak insanı sorumlu bir varlık kılan üç kavrama dikkat çekilmektedir. Bunlar, “irade özgürlüğü”, “kudrete sahip olma” ve “bilme” yetileridir. Tüm bu yetilere sahip olan insan zihni, hayatı anlama, yorumlama ve yaşama aşamalarında şu düzeylerden geçerek bir hükme varmaktadır: a) Ampirik (tecübî) düzey; duyu organları vasıtasıyla dış dünyadan nesne ve olaylara ait algılanan verilerin aktarılmasıdır. b) Entelektüel (zihinsel) düzey; algılanan verilerin işlenmesi, anlamaya ve açıklanmaya çalışılması düzeyidir. c) Rasyonel (aklî) düzey; önerme haline getirilmeye çalışılan anlayış ve açıklamaların, doğruluk veya yanlışlığının teste tabi tutulmasıdır. d) Fiilde (amelde) bulunma düzeyi; rasyonel olduğu sonucu çıkarılan bilginin bir sorumluluk yüklediği bilinciyle eylemde bulunmadır.⁷⁶⁵

E. Deysaniyye’de İnsan

Deysâniyye’nin âlem anlayışında geçtiği üzere insanın evrende özel bir konumu bulunmaktadır. Zira tanrının yarattığı âlem, şuursuz bir varlık olarak İslam’daki sünnetullah’a benzer şekilde belirli yasalar içinde hareket ederken tanrı suretinde yaratılan insan, sahip olduğu özgür irade ile hizmet edilmeyi hak etmektedir. Ancak, hizmet için gerekli olan şeyler, insanın gücüne sabitlenmiştir, çünkü o, Elohim’in imgesinde (görüntüsünde) yaratılmıştır. İnsana lütuf olarak verilen bu varlıklar ona hizmet ederken, o da kendisine verilen irade ile kendi kendini yönetmektedir. Yapmak istediklerini

⁷⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitabu’t-Tevhid*, s. 114.; *Kitabu’t-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 144.

⁷⁶⁵ Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ank., 2012 s. 102.; Şaban Ali Düzgün, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Ankara Üniv., İFD.*, 2005, c. XLVI, sayı, 2, s. 13-23.

yaparken yapmak istemediklerini de yapmayabilmektedir. Bununla kendisini haklı çıkarabilmekte veya kınayabilmektedir.⁷⁶⁶

1. Tanrı, İnsanları Kendi Kaderlerini Tayin Edecek Özellikte Yaratmıştır

Üçüncü yüzyılın başlarında, Bardaysan, yıldızların kendi kozmolojileri içinde uygun yerlerini tanımlamaya çalışan ilk Hristiyan ilahiyatçılar arasındaydı. Bardaysan, yıldızların yeryüzündeki yaşam üzerinde belirli bir etkide bulunduğunu kabul etmiştir. Ancak daha sonra bu görüşünden dolayı ciddi şekilde eleştiri almıştır. Bardaysan'ın eski astroloji ilgisi, yıldızlara ve burçlara inanma açısından zengin bir coğrafyada bulunması onun Hristiyan inancıyla astral inançları uzlaştırmak için erken dönem Hristiyan entelektüel geleneği içinde oldukça tecrit edilmiş bir girişim olduğunu düşündürebilir.⁷⁶⁷ Ayrıca üçüncü yüzyılın başlarında Bardaysan'ın konumu, Hristiyan toplumu içinde veya en azından topluluğun bir parçasında, doğa ve insanın özgür iradesiyle sınırlı olmakla birlikte, doğrudan gezegensel etkiyi kabul etmenin kabul edilebilir bir görüş olduğunu göstermektedir.⁷⁶⁸

Bardaysan'ın yıldızların insan hayatı üzerindeki etkilerini kabul etmesi bir bakıma insanın yazgısıyla yakından ilgilidir. Kaderin, insan hayatında etkin bir rolü olduğu, dolayısıyla insanın görevinin imkân ölçüsünde bu yazgıyla mücadele etmek ve ona karşı koymaktan ibaret bulunduğu hususu Bardaysan'ın ileri sürdüğü görüşlerdendir.⁷⁶⁹

Bardaysan'a göre insan, doğuştan ölümlüdür. Beden, ruhtan daha ağırdır ve gerçekten ona pek benzemediği gibi sonsuza dek ona bağlı kalmaz. Ruh sadece cahil iken beden, düşünce yeteneğinden yoksundur.⁷⁷⁰ Bardaysan, Tanrı'nın insanları “bir vagonun diğer vagonu götürmesi ya da başka biri tarafından yönetilen biri gibi” kendi kaderini tayin etmeksizin onları sadece araç olsun diye yaratmadığını, ancak onların özgür iradeye sahip olmalarını istediğini açıklar. Çünkü eğer insan kötülük yapamayacak şekilde yaratılmış olsaydı, yaptığı iyi davranışlarda bir erdem olmazdı, o zaman da eylemleri kendisinin değil de sadece onun yaratılışının bir sonucu olacaktı. Eğer o, hiçbir

⁷⁶⁶ *The Book Of The Laws Of Countries*, s. 4.

⁷⁶⁷ Possekal, “*Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars*”, s. 517

⁷⁶⁸ Possekal, “*Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars*”, s. 540.

⁷⁶⁹ Öz, “*Deysâniyye*” md. *DİA*, c. IX, İst. 1994. s. 271.

⁷⁷⁰ Mitchell, *Ephraim's prose refutations of Mani*, s. 125.

kötülük yapmasın diye yaratılmış olsaydı, böylece suçluluk duymayacaktı.⁷⁷¹ O zaman bu durumda ne yaptığı iyi davranışları sahiplenebilecek ne de kendini haklı çıkarabilecekti. Bunun yerine, tanrı insanın kendi özgür iradesinden iyi bir şey yapmasını ister: O, liyakati hak etmek zorundadır. Özgür iradesiyle insan, iyilik ya da kötülük yapmak isteyip istemediğine karar verme özgürlüğüne sahiptir ve buna göre o seçimden sorumludur.⁷⁷²

2. İnsanı Yöneten Üç Bağımsız Prensip: Özgür İrade, Doğa ve Kader

Deysâniyye'ye göre insan üç bağımsız prensip tarafından yönetilir: “Özgür irade, Doğa ve Kader.” İnsan, *özgür iradeyi*, Tanrı ve meleklerle paylaşır.⁷⁷³ İnsanın doğası şudur: Doğması, gelişmesi, boyunun uzaması, çocukları olması, yaşlanması, yiyip içmesi, uyuması, uyanması ve ölmesi demektir.⁷⁷⁴ Yani *doğa*, insanın bedenini yöneten, vücudunun gelişimini ve beslenmesini sağlayan organik ilkedir. Doğa, ne insanın gerçekten hükümlü olduğu; ne de bunlardan dolayı haklı olduğu bir şey değildir. Ama kendi özgür iradesi tarafından yaptığı şeyler, eğer iyilerse, bunlardan dolayı haklı ve övgüyle karşılanmakta, kötülerse, bunlardan dolayı da kınanmayı ve suçlamayı hakeder. *Kader*, tüm maddi dünyaya, aynı zamanda o dünyanın bir parçası olarak insanın bedenine ve ruhunun üzerine, takımyıldızlar ve gezegenler tarafından uygulanan etkidir.⁷⁷⁵

İnsanların yaptıkları tüm yanlış ve iyi şeyler ile zenginlik ve yoksullukta, hastalık ve sağlıkta başlarına gelenler ve bedenin kusurları, Yedi (Süreyya, Pervîn, Ülker, Yedi

⁷⁷¹ İnsanın neden kötülük işlediği ve günahkâr olduğu hususunda İbni Deysân ile öğrencisi Avida arasında şu konuşma geçer: “Ama Avida'nın söylediği gibi, neden günahkâr ve suçlu olmamamız için Tanrı bizi yaratmadı? Eğer insan yaratılmış olsaydı, kendisi için olmazdı, ama onu hareket ettiren kişinin aracı olurdu. Her kim onu harekete geçirirse, onu iyi ya da kötülüğe doğru hareket ettirdiği bilinmektedir. Tanrı, onu birçok şeyden önce özgür-irade ile yüceltti ve onu meleklerle eşit hale getirdi. Tanrı güneşi, ayı, yerküreyi ve bunların dışında bizden daha büyük olan diğer canlıları gözlemlemek için yarattı. Onların hiçbirine, kendi kendilerini yönetecek özgür irade verilmemiştir. Bu nedenle hepsi sadece kendileri için düzenlenmiş olanı yapmaları gerektiği ve başka hiçbir şey yapmamaları gerektiği konusunda hükme tabidirler.” Bk., *The Book Of The Laws Of Countries*, s. 3.

⁷⁷² Bakker, Dirk, *Bardaisan's Book of the Laws of the Countries: a Computer-Assisted Linguistic Analysis*, Doctoral thesis, Leiden University, Leiden, 2011. s. 12.

⁷⁷³ Newbold, William Romaine, “Bardaisan and the Odes of Solomon”, *Journal Of Biblical Literature*, Edt., James A. Montgomery, G. E. Stechert & Co., New York, 1911, Vol., XXX, s. 172.

⁷⁷⁴ *The Book Of The Laws Of Countries*, s. 8.

⁷⁷⁵ Newbold, William Romaine, “Bardaisan and the Odes of Solomon”, s.172.

kız kardeş)⁷⁷⁶ diye isimlendirdikleri yıldızların etkisinden kaynaklanmaktadır. Bağımsız olan bu üç ilke; dünyada kargaşa, anlaşmazlık, günah ve hastalık ortaya çıktığı için sıklıkla çatışmaya girebilir. Ama zamanla, “Tanrı’nın büyük ve kutsal iradesi”, anlaşmazlığa son verecek, barış ve sevgi saltanatı getirecektir.⁷⁷⁷

Astrolojik determinizmi çürütmeyi amaçlayan Bardaysan, özgür irade kavramına vurgu yaparak gezegen takımyıldızlarının (burçlar) insan davranışlarını tamamen belirlediği görüşüne karşı çıkmış, insanın kimliğini zihin veya ruhun içinde - özgür irade sahibi koltukta - yerleştirerek insan bedenini sadece insan doğasının ikincil bir unsuru olarak kabul etmiştir.⁷⁷⁸ Ona göre ruh denilen şeyin nasıl olduğunu anlamak aslında kolaydır. Zira göz, onunla görür, kulak onunla duyar, ağız onunla konuşur ve o tüm vücudu kullanır. Her ne olursa olsun, ruhun bedenden çıkmasıyla birlikte beden büzülür ve çürümeye başlar.⁷⁷⁹ Sonuç olarak Bardaysan açısından beden ve ruh karşıtlığı insandaki düaliteyi oluşturmaktadır. Dört saf unsurun karanlıkla karışımından oluşan ve kötülüğün kaynağı olan beden, maddi dünyaya ait bir varlık olması hesabıyla ruha göre değersizdir. Ruh ise ilâhî emirlere muhatap olduğundan insanın gerçek anlamda kimliğini oluşturan tek cevherdir.⁷⁸⁰

Bardaysan’ın antropolojik çözümü, vücudun - ancak yalnızca vücudun - hayatın kontrol edilemez talihsizliklerinin nedeni olduğu anlaşılan rahatsız edici gezegensel etkilere maruz kalabileceğini kabul etmektir. Bununla birlikte, insan özgürlüğü kadere tabi değildir ve bu pozisyonu desteklemek için Bardaysan, özgür iradenin, ilahi emirleri yerine getirebilme yeteneğinin, bedensel yapıdan bağımsız olması gerektiğini dile getirdi.⁷⁸¹

⁷⁷⁶ Arapçada Süreyyâ, Türkçede Ülker ve Farsçada ise Pervîn kelimeleriyle ifade edilen yedi yıldızdan oluşan parlak bir yıldız kümesidir. Yahudiler tarafından da kutsal kabul edilen bu yıldız kümesi Yedi Kız Kardeş veya Peren (İngilizce The Pleiades) isimleriyle anılır. Geniş bilgi için bk., Mustafa Uzun, “Süreyyâ” md., *DİA*, Ank., 2010, c. XXXVIII, s. 162-164.

⁷⁷⁷ *The Book Of The Laws Of Countries*, s. 8-13.; Newbold, Romaine, “Bardaisan and the Odes of Solomon”, s. 172.

⁷⁷⁸ Possekel, Ute, “Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian?”, *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, Walter de Gruyter Yay., Berlin, 2006, c. X, s. 453.

⁷⁷⁹ *The Book Of The Laws Of Countries*, s. 47. Bardaysan, bütün işlerinde başarılı olan Tanrı’ya insana verdiği çürümeyen ruh ve özgür irade ile onu özgür kılmasından dolayı insanın şükretmesi gerektiğini söyler. Bk., aynı adlı eser, s. 47-48.

⁷⁸⁰ Gündüz, Şinasi, “Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi”, s. 73.

⁷⁸¹ Possekel, Ute, “Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian?”, s. 453.

Cerdo ve Markiyon gibi Bardaysan da, insan bedeninin yeryüzünde kalıp sadece ruhsal varlığın ilâhî âleme yükselebileceğini savunmuştur. Bardaysan insanda ruh ve bedeninin yanında üçüncü bir unsur olarak Can'dan da bahsetmektedir. Ona göre Can, yaratılıştaki bedene hayat veren ve onu hayatta tutan bir cevherdir. Ruh ise candan farklı olup insanın sorumluluk taşıyan ve onun kurtuluşunu sağlayacak olan gerçek benliğidir. Bardaysan'ın gnostik antropolojide olduğu gibi ruh ve beden düalitesini ön plana çıkaran bir insan anlayışı ortaya koyduğu düşünülmektedir.⁷⁸²

F. Kelamda Düalist/Deysânî İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezilî Argümanlar

Maniheiztler hakkında yaptığı eleştirilerin Deysâniyye mensupları için de geçerli olduğuna değinen Kâdî Abdülcebbâr, onların tanrı tasavvurlarını oluşturan hay (diri-canlı) vasfına sahip Nur ve mevt (ölü-cansız) özellikteki Zulmet ile insan anlayışları arasındaki çelişkiye dikkat çeker. Deysânîlerin anlayışına göre hay olan bir insanın şerri istemesi doğru değildir. Çünkü hay özelliğini taşıyan Nur, aynı zamanda hayır ilkesinin de kaynağı olduğundan böyle bir şey aklen mümkün değildir. Zulmet'e gelince o da ölü olduğundan ondan böyle bir isteğin vuku bulması mümkün değildir.⁷⁸³ Dolayısıyla Abdülcebbâr, insanın yapısında bulunan hayır ve şer işleyebilme potansiyelinin Deysâniyye mensuplarının görüşlerini geçersiz kılan delil olduğuna dikkat çeker. Zira onların görüşleri doğru ise âlemde cahil, kötü planlar yapan ve tuzaklar kuran, yaptığı iyiliğe pişmanlık duymayan insanların olması gerekirdi; çünkü tüm bunlar ancak hay olan bir varlığın yapabileceği şeylerdir. Fakat hay olan Nur, sadece hayır işlediğinden bu eylemlerin ona atfedilmesi doğru olamaz. Zulmet ise zaten ölüdür, fakat bu eylemlerle temayüz etmektedir. Bu çıkarımla Kâdî Abdülcebbâr, Deysâniyye mensuplarının tanrı tasavvurlarıyla insan anlayışları arasında tutarsızlık bulunduğunu göstermektedir.⁷⁸⁴

Yine Abdülcebbâr, bedenlerde bulunan ruhların Nur'dan olduğunu ileri süren düalistlere, eğer bu söylediklerinde doğru iseler o zaman ruhların yerlerini biliyor olduklarını ve Zulmet'ten oluşan bedenlerden ayrı olmak istediklerini de kabul etmeleri gerektiğine dikkat çeker. Oysa bunun insanın kendi nefsindeki duruma aykırı olduğu açık olan bir şeydir.⁷⁸⁵ Abdülcebbâr, onların, canlılığı, kalbin bir parçası veya latif bir cisim

⁷⁸² Gündüz, Şinasi, "Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi", s. 73.

⁷⁸³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 67.

⁷⁸⁴ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 67.

⁷⁸⁵ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 50.

olduğunu, canlı kabul etmedikleri insan bedenini de canlılığın yeri ve kılıfı olarak kabul ettiklerini belirtir. Düalistlerin ise gerek kalp gerekse beden olsun hepsini canlı kabul ettiklerini ancak yukarıda da geçtiği üzere onların bu görüşlerindeki dayanaklarının doğru olmadığını vurgular.⁷⁸⁶

1.a. Ahlaki Eylemlerde Değersel Çeşitlilik

Düalistlerin insan anlayışına yaptığı tenkitle hayrın ve şerrin tek kişiden meydana gelmesinin imkânına ve benzer konulara dair anlattıklarıyla onların aynı kişiden iyi ve kötü bir fiilin sâdır olamayacağı görüşünü geçersiz kılan Abdulcebbar, insanın ortaya koyduğu eylemleri imkân açısından hayır, şer ve ne hayır ne de şer olmak üzere üç kategoriye ayrılabilceğini ileri sürmüştür. Ona göre temelde bir insanın hem hayır hem de şer olan bir fiili işlemesi imkân dâhilindedir. Ancak gerçekte bir insanın bu iki sıfatın dışında ne hayır ne de şer olarak nitelenemeyecek hükümsüz bir durumda olması da söz konusudur. Dolayısıyla böyle bir kişi hakkında ne övgüye ne de yergiye mahal bulunmamaktadır. Ancak bunlardan birinin diğerinden ağır basması halinde hüküm ağır basana göre verilir ki bir kişiyi bu şekilde nitelemek mümkündür. Zira bu durum bir insanın iki ayrı mahalde bulunmasına benzer ki birinde hareket ettiğinden *müteharrik* diğerinde de durduğu için *hareketsiz* olarak nitelenmesi mümkündür. Şu halde hayır ve şer gibi karşıt hükümleri doğuran eylemleri gerçekleştirmesi bir insan için imkân dâhilindeyse bu takdirde böyle birini aynı hükümlerle vasıflandırmak neden imkânsız olsun.⁷⁸⁷

Kâdî Abdülcebbar iki kadir insandan, bazısından hayır bazısından da şer eylemin sâdır olması nedeniyle düalist anlayışa göre hayır eylemini gerçekleştirenin Nur, şer eylemini işleyenin ise Zulmet olması gerektiğini, bunun da insanın Nur ve Zulmet karışımından müteşekkil olduğuna dair düalist inancı iptal ettiğini belirtir. Abdülcebbar verdiği bu örneğin, düalistlerin insan hakkındaki görüşlerini neden geçersiz kıldığının ayrıntılarına da değinir. Ona göre insan, cüzleriyle (organlarıyla) değil tümüyle kadirdir ve tasarrufta bulunduğu irade ve istek, tek bir yerde bulunmaktadır.⁷⁸⁸ Böylece tek bir

⁷⁸⁶ Abdülcebbar, *a.g.e.*, c. V, s. 30.

⁷⁸⁷ Aslan, İbrahim, “Kâdî Abdülcebbar’ın İyilik-Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler”, s. 306.

⁷⁸⁸ Kâdî Abdülcebbar’a göre insan; tek başına ne ruh ne de sadece cisim olmayıp kadir ve hayy (canlı) özelliğine sahip özel bir tasarımla yaratılmış olan canlı bir varlıktır. Ona göre insan öyle bir şahsiyettir ki emir ve nehiy gibi teklife muhatap olup bunların sonucunda da medh (övgü) ve zemmi (yergiye) hak eder ki sahip olduğu bu özel bünyesi onu diğer canlılardan farklı kılmaktadır. İnsanın hayy ve kadir olması ancak ondaki hayat (canlılık) vasfı ile mümkündür. Zaten insanın ilahi emre muhatap olması ve bir canlı olarak

kaynaktan hayır ve şerrin, husun ve kubhun, ilim ve cehaletin meydana geldiği kanıtlanmıştır ki bu aynı zamanda onların düalist tanrı inançlarını da geçersiz kılmaktadır.

Düalist anlayışa göre hayır eyleminde bulunan bir kişinin diğer hayır çeşitlerini yapmasının da mümkün olması gerekir. Zira insan ne zaman hayır örneği bir eylemde bulunsa bilir ki o Nur cevherindendir. Böylece diğer hayır örneklerinin de Nur'dan kaynaklanması gerekir. Çünkü onlar, asıllar (ilahlar) konusunda üçüncü, dördüncü ilahın ispatı ve dolayısıyla düalist görüşlerinin iptalini gerektireceğinden hayrın ortaya çıkması noktasında Nur'un farklı farklı olduğu düşüncesini imkân dâhilinde görmezler. Buradan hareketle Abdülcebbâr, kendisinde hayır ortaya çıkan birinin hayrın diğer bütün gereklerini de yapması gerektiğini belirtir. Bu bağlamda bir kişinin bir fiil işlediğinde, ilmin farklı çeşitlerini yaptığı ve hoş koku, lezzet ve şehvet gibi güzel eylemlerde bulunduğu bunların doğru kabul edilmesi gerekir. Ancak Abdülcebbâr'a göre bu sayılanların hepsini hayır cinsinden kabul etmek mümkün olmadığından onların bu konudaki görüşleri yanlıştır.⁷⁸⁹

Abdülcebbâr, düalist anlayışa göre kendisinden hayır eylemi meydana gelen birinden daima hayır ve benzeri eylemlerin ortaya çıkmasının zorunluluğuna da itiraz eder. Zira düalistlere göre Nur'un tabiatında hayır işlemekten başka bir şey bulunmadığı gibi onun bu tabiatında herhangi bir değişim ve dönüşüm de söz konusu değildir. Ancak Abdülcebbâr, bunu "hayrın birinden sadır olması bu kişinin daima hayır işleyeceği anlamına gelmeyeceğini" söyleyerek tenkit eder.⁷⁹⁰ Düalistlerin ileri sürdüğü "bir defa hayır işleyen daima hayır işleyeceği" düşüncesi Abdülcebbâr'a göre akla da aykırıdır. Çünkü onların iddia ettiği bu sıfatı ispat etmeleri mümkün olmadığı gibi yok da sayamazlar. Aksi takdirde yani bir insanın daima hayır işlediğini kabul etmeleri halinde

bütün eylemleri ancak hayat sahibi olmasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla hayat vasfı olmazsa insan da olmamaktadır. Kâdî Abdulcebbâr, Nazzâm'ın da insan tanımana yer verir. Nazzâm'a göre insan, ruhtur. Ruh beden kılcal damarlarına kadar "müdahale" yoluyla giren ve her yerine nüfuz eden hayattır. O, birbiriyle çelişmeyen ve birbirine karşıt olmayan tek cevherdir. O, kendi zatıyla canlıdır, güçlüdür ve âlimdir. Mu'tezilî alimlerin insanın mahiyeti ile ilgili görüşleri hakkında geniş bilgi için bk., Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî, el-Muhit bit'Teklîf*, thk., Ömer Seyyîd Azmî, Kahire tsz., c. III, s. 310-311. İmam Eş'ârî de insanın mahiyeti başlığında Nazzâm'ın bu konuda benzer görüşlerine yer vermektedir. Nazzâm'a göre insan, ruhtur. Ruh, ise cisimdir. Aynı zamanda o nefstir. Ancak ruh, bedenle iç içe girmiş ve birbirine geçmiştir. Böylece bunların her biri diğerinin içinde yer almaktadır. Beden, ruh için bir bela, bir hapisane ve bir baskı aracıdır. Zürkân, Nazzâm'dan, ruhun nur ve zulmet olmadığını, onun hisseden ve algılayan tek bir cüz olduğunu nakleder. Gebiş bilgi için bk., Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 331-333.

⁷⁸⁹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 26-27.

⁷⁹⁰ Abdülcebbâr, *a.g.e*, c. V, s. 27.

hareket eden birinin daima hareket ettiğini, duran birinin de daima durduğunu kabul etmeleri gerekir ki böyle bir düşüncenin hatalı olduğu gerçek hayatta da açıkça görülmektedir.⁷⁹¹

Abdülcebbâr, bir insanın iki ayrı halde veya tek bir halde hayır ve şer işlemlerini düalistlerin görüşlerinin geçersiz olduğuna delil olarak sunar. Ona göre düalistlerin, hayrı işleyenin şerri de işleyebileceği ve güzel şeylerin sadır olduğu birinden kabih şeylerin ortaya çıkabileceğini iddia etmeleri mümkün değildir. Çünkü burada canlı, kâdir ve fail olan varlık bir bütündür. Her ne kadar onun cüzleri (organları) çok olsa da zat olarak tek bir şey hükmündedir. Dolayısıyla ortaya çıkan eylem, organların bazısından değil tümünden sadır olmaktadır. Yine bir insanın bir şeyi bilirken diğerini bilmemesi ve bir şeyi isterken başka bir şeyi kerih görmesi tek bir kişinin karşıt özelliklerle muttasıl olabileceğini göstermektedir. Şu halde hayır ve şer gibi iki karşıt eylemin tek bir kişiden meydana gelmesi gayet mümkündür.⁷⁹² Abdülcebbâr, gerçekte var olan ve her insanın kendi nefsinde de tecrübe ettiği bir olgudan hareketle insanın birbirine zıt olan eylemleri gerçekleştirebileceğine dikkat çekerek düalistlerin Nur ve Zulmet inancından mülhem insan anlayışlarının geçersizliğini ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

2. Eş'ârî Argümanlar

İnsanın mahiyeti konusunda insanların farklı görüşleri olduğunu söyleyen İmam Eş'ârî, Deysâniyye'nin de bu konudaki düşüncelerine yer verdiğini görmekteyiz. Eş'ârî'nin bildirdiğine göre Deysâniyye insanı ruh olarak tanımlamaktadır. İnsan, sahip olduğu beş duyu organıyla değişmeyen bir cinstir. Ancak onun algısı (idraki) farklı olabilir. Zira bir yönden algılayamadığını, diğer bir yönden algılar. Çünkü musibet ona diğer yönden karışanın, aksine bir yönden karışmış olabilir. Algının farklı olması da, karışım ve birleşmedeki farklılık nedeniyledir.⁷⁹³ Eş'ârî'nin aktardığı bu bilgilerden Deysâniyye'nin Nur ve Zulmet karışımından meydana gelen insanın duyu organlarındaki algının da bu karışım ve birleşim oranlarına göre farklılık gösterebileceği anlaşılmaktadır. Eş'ârî, Deysâniyye'nin nefsin son ve nihayet sıfatlarına sahip olduğu konusunda Mennâniyye ile aynı görüşü paylaştıklarını belirtir. Ancak onlara göre nefs, canlı sıfatıyla nitelenmesi caiz olmayan diğer şeylerden de farklı değildir.⁷⁹⁴

⁷⁹¹ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 27.

⁷⁹² Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 29-32.

⁷⁹³ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 332.

⁷⁹⁴ Eş'ârî, *a.g.e.*, s. 336-337.

Bâkillânî, Deysâniyye'nin tanrı tasavvuru ile insan anlayışı arasındaki çelişkiye farazi olarak Deysânî birinin şu sözüyle dikkat çeker: “Zalim olan birinin ‘ben zalimim’ sözü doğru değildir.” Çünkü böyle bir kişi sözünde doğru olmadığı gibi kendisinin meydana getirdiği eylemlerde de bilgi sahibi olmayıp bilinçsizce gerçekleştirmektedir.⁷⁹⁵ Böyle birinin doğru olması için doğruluğu kastetmesi ve aynı zamanda bu konuda bilgili olması gerekmektedir. Şu halde bu iki gerekçeden dolayı bu sözü söyleyen kişinin kendi inancıyla çelişmediği kabul edilmelidir. Deysânî'nin burada yapmak istediği şey; düalist olan zalim bir kişinin “ben zalimim” sözü ile zulmet inancı arasında herhangi bir tenakuzun bulunmadığını savunma çabasıdır. Ancak Bâkillânî'ye göre Deysânî'nin bu savunmasını doğru kabul etmek söz konusu değildir. Zira bu örnekteki zalim bir kişinin, bir şeyin nitelikleri hakkında verdiği bilgi gerçeğe uygun olduğu gibi aynı şekilde bunun aksi yani gerçeğe aykırı da olabilir. Çünkü başta söylendiği gibi o bahsettiği konuda bilgisi olmayan ve niyet olarak da doğru söylemeyi kastetmemektedir. Şu halde Bâkillânî açısından bunu kabul eden Deysânîlerin cevaplaması gereken önemli bir soru vardır: “Adalet ve zulmün her ikisinin birden neden Zulmet'ten meydana geldiğini inkâr ediyorsunuz?”⁷⁹⁶

Râzî, insanı Nur ve Zulmet'ten mürekkep bir varlık olarak gören düalistleri insana yüklenen sorumluluk açısından tenkit eder. İnsan sadece kötülüğe gücü yeten Zulmet ile iyilikten başka bir şey gerçekleştirmeyen Nur'un karışımından oluştuysa bu durumda onun hakkında emir, nehiy, uyarma ve teşvik abesle iştigalden başka bir şey değildir.⁷⁹⁷

⁷⁹⁵ Deysânî kişinin bu cümledeki temel dayanağı; kendi anlayışlarında Zulmet'in, kendisinden doğruluk da dâhil hiçbir hayrın ortaya çıkmadığı cansız ve cahil bir varlık olduğunu hatırlamamız gerekir.

⁷⁹⁶ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 86.

⁷⁹⁷ Râzî, *Nihâyetü'l-Ukûl*, c. I, s. 535. İnsanın ontolojik yapısını iyilik ve kötülüğün kaynağı Nur ve Zulmet ile açıklayan düalistlerin bu düşünceleri, Râzî, tarafından onun teklife muhatap olmasının abesle iştigal olduğu noktasında tenkid edildiğini görmekteyiz. Ancak şu da var ki Râzî'nin temsil ettiği Eş'ârî geleneğin de insanın hareket ve eğilimlerini mutlak ve ezeli irade ile ilişkilendirerek ilâhî kaynaklı olduğunu ileri sürmesi diğer kelimelerince insanın özgürlüğünü ve dolayısıyla da eylemlerindeki sorumluluğunu yok etmek şeklinde yorumlanmıştır. Eş'ârî kelimcılara göre insanın hareket ve eylemlerinin çoğunlukla arzu ettiği şekilde sonuçlanmaması ve istenilen hedeflere ulaşmaması, insanın dışında olan bir müdahalenin etkisiyle gerçekleşmektedir. İşte bu müdahale onlar açısından Allah tarafından yapılmaktadır. Aslında imam Eş'ârî, hareket ve eğilimlerinde insanın özgür iradesine açılacak bir alanın mutlak olan ilâhî iradeyi zedeleyeceğini düşünmektedir. Dolayısıyla ilâhî iradeyi korumak adına beşerî iradeyi feda ettiği söylenebilir. Bu nedenle o hayır ve şerrin tümünün Allah'ın mutlak iradesiyle gerçekleştiğini ileri sürer. Fakat böyle bir kabul insanı insan yapan özgür iradenin ve onun imkânlarının mutlak irade ile sınırlandırılmasını dolayısıyla da eylem ve davranışlarından dolayı insanın sorumlu tutulamayacağı

Çünkü bir insanın emredilen bir şeyi yapması nehyedilenden sakınması, uyarıya tepki vermesi ve bir konuda teşvik edilmesi ancak taşıdığı özgür irade ile gerçekleşir ve anlam kazanır. Oysa düalist anlayışta insan, tabiatını oluşturan iyi ve kötü iki karaktere mahkûm omaktadır. Düalistlerin bu anlayışlarıyla insana eylemlerinde özgür bir alan açmadıklarını bilakis onu Nur ve Zulmet'in esiri bir varlık haline getirdiklerini görmekteyiz.

3. Mâtürîdî Argümanlar

İmam Mâtürîdî, Deysâniyye'nin tanrı ve âlem anlayışları gibi insan anlayışlarını da problemli bulur. Aslında daha önce de belirttiğimiz üzere bu üç unsuru tamamıyla birbirinden ayırmak bütün düalist inançlar için mümkün görülmemektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Tanrı tasavvurunda olduğu üzere insan anlayışı noktasında da Deysânileri hikmetsiz olmakla itham ettiğini görüyoruz.

3.a. İnsanın Kaynağına Dair Düalist Perspektifin Hikmete Aykırılığı

Hikmet hakkında konuşmama ve hikmet sahibi kişilerle tartışmaya yanaşmama pozisyonuna insanlar içinde en layık olanların düalistler olduğunu söyleyen Mâtürîdî, bu ithamının haklı nedeni olarak da düalistlerin kendi inançları gereği meydana gelen ontolojik varlıklarını idrakten aciz olduklarına işaret eder.⁷⁹⁸ Ona göre düalistler hem kendi yapılarının hem de kendileri dışındaki diğer insanların Nur ve Zulmet cevherinden müteşekkil olduğunu kabul ederler. Mâtürîdî, bu yapıyı temel alarak yapılacak bir hikmet tartışmasını ele alır. Bu tartışmayı yapacak kişiler eğer bunu Nur cevheriyle gerçekleştirecek olurlarsa, düalistlere göre her şeyden haberdar olan Nur, hâkim ve hikmet sahibi olduğundan bu iki kişinin böyle bir tartışmaya girmelerinin bir anlamı yoktur zira ontolojik olarak aynı cevheri taşımaktadırlar. Eğer bunun aksi olarak tartışmaya Zulmet cevheriyle girişeceklerse bu durumda her iki tartışmacıya ait olan bu Zulmet cevherlerinin hikmetten yoksun olduğu bilinen bir gerçektir. Üçüncü bir ihtimal

sonucunu da beraberinde getirecektir. Geniş bilgi için bk., Mahmut Ay, “Eş’ârî Kelamında İnsanın Sorumluluğu” *İslamî Araştırmalar Dergisi*, c. XVII, sayı, 2, 2004, s. 95-96.

⁷⁹⁸ Çünkü hikmet eşyayı yani varlıkları tanımak onları sebep ve sonuçları itibariyle bir üst bakışla değerlendirerek onlar hakkında gerçek bilgiye sahip olmaktır. Aslında İslam düşüncesinde eşyaya dair yerleşik olarak kullandığımız “her şeyin bir hikmeti vardır” sözü “her şeyin bir sebebi vardır” ifadesiyle aynı anlama gelmektedir. Bu nedenle İslam düşüncesinin temel kaynağı olan Kur’an insanın, her daim hikmet arayışı içinde olmasını öğütler. Ancak söz konusu hikmet arayışının, insanın her şeyi yerli yerine koyacağı ve yanlış sebep atıflarında bulunmayacağı bir nitelikte olması gerekmektedir. Bk., Müfit Selim Saruhan, “Ahlak Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XV., sayı: 4, 2002, s. 526-527.

olarak, tartışmacılardan birinin cevheri Nur ötekinin de Zulmet olabilir. Ancak böyle bir durumda da birinin cahil diğerinin de ilim sahibi olması nedeniyle yapılacak tartışma boş yere ve anlamsız olacaktır. Zira bir sonuca varmaları aklen mümkün değildir.⁷⁹⁹ Dolayısıyla Mâtürîdî açısından, düalistlerin insanın orijinini Nur ve Zulmet cevheriyle izah etmelerinin mantıki bir dayanağı bulunmamaktadır.

Mâtürîdî, Deysânilerin insanın ontolojik yapısını Nur ve Zulmet cevherine indirgemelerinin hikmeti anlama ve idrak etme noktasında çelişkilerini ortaya koyduktan sonra duyulur âlemde hem yararlıyı hem zararlıyı bilen kişinin daha kâmil biri olduğunu belirtir.⁸⁰⁰ Çünkü böyle biri kendisine zarar verecek şeyleri bildiğinden onlardan sakınırken yararlı olan şeylerden de istifade edebilir. Sonuç olarak hikmet açısından zararlı ile faydalı şeylerin ikisini de yaratmak bunlardan birini yaratmaya göre daha isabetli bir iştir.⁸⁰¹ Diğer taraftan Mâtürîdî, eziyet veren varlıkların, çirkin görüntülerin ve duyu organlarında meydana gelen salgın hastalıkların hikmet açısından gerekli oluşunun nedenlerini de açıklar. Ona göre insanların tümü duyularının kavrayamadığı bir şey (varlık) hakkında ya kabul ya da reddeden bir inançtadırlar. Dolayısıyla onlardan benimseyip itaat edenler olduğu gibi bir kısmı da anlamazlıktan gelerek kendi duygularını tatmin edecek eğilimlere önem vermişlerdir. Görünür âlemde yukarıda geçen şeyler yaratılmamış olsaydı insanlar çirkin güzelden, eziyet vereni lezzet verenden ayıramadıkları için akıllarıyla neyin iyi ve güzel, neyin de kötü ve çirkin olduğuna karar veremeyeceklerdi. Allah'ın bu farklı ve zıt yapıları yaratma nedeni, insanların duyularının alanına giren bu zıt ve farklı varlıklardan hareketle benzetme yoluyla bu alan dışında kalanları da anlamaları ve böylece görünür âlem dışındaki her inanç konusunun mahiyeti görünür âlemle kıyas edilerek bilinmesini sağlamaktır.⁸⁰² İmam Mâtürîdî'nin şâhidin gâibe istidlâli⁸⁰³ hususunda varlıklarda bulunan

⁷⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 166.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 206.

⁸⁰⁰ Aslında insanın kâmil olması bir bakıma gerek kendisinin gerekse diğer varlıkların varoluş hikmetini anlamakla mümkün olduğunu göstermektedir. İnsanî varoluşu anlamlandırma hususunda Mâtürîdî ve onun düşünceleri bu dünyada insanın amaçlanan bir âkıbet için var kılındığına dair pek çok vurgu içerir. Ona göre, görünür âlemde yaratılan her varlıkta gözetilen “hikmet” ve gerçekleşen her eylemin belli bir sonuca ulaşmak için yapıldığının göz ile müşahade edilmesi ve akıl ile idraki bize gösteriyor ki insanın hayatı ve eylemlerinin anlamsız, amaçsız olması mümkün değildir. Bk., Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî'nin Nazarında İnsanın Ahlakiliği”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Hazırlayan, Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İst., 2014, s. 523.

⁸⁰¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 167-168.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 208.

⁸⁰² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 170.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 211.

⁸⁰³ Şâhidin gâibe delâleti konusunu müstakil bir başlık altında ele alan Mâtürîdî, âlemde zıt hallerin birarada bulunmasını ve varlıklardaki cevherin belli bir düzen ve ahenk içinde olmasını onları yaratanın tek

güzel ve çirkin gibi zıtlıkların önemine vurgu yaptığını görmekteyiz. Ancak insanı, Nur ve Zulmet cevherine indirgeyen düalist anlayışın, görünür âlemdeki güzel ve çirkinin yaratılış hikmetini idrakten yoksun olduğundan, görünmeyen hakkında da yanlış bir inanca sahip olması ona göre kaçınılmaz olacaktır.

Mâtürîdî'ye göre düalistlerin içine düştükleri diğer bir çelişki onların farklı gruplarının, konuşmalarının tümünün Nur cevheri sayesinde gerçekleştiğini ve onun yaratması neticesinde farklı fikirleri söyleyebildiklerini ittifakla kabul etmeleridir. Eğer düalistler farklı fikirlerinde doğru söylemişlerse bu Nur cevheri sayesinde vuku bulmuştur. Şayet yalan söylemişlerse yine bütün yalanlar da ondan kaynaklanmaktadır. Onlardan bazısı doğru, bazısı yalan beyanda bulunmuşsa durum yine aynıdır. Mâtürîdî, buradan hareketle Zulmet cevherinden olan bir düalistin dahi Zulmet'e değil de ondan daha üstün ve faziletli bulduğu Nur cevherine intisap etmeyi tercih edeceği sonucunu çıkarır. Zira faziletli olanı tercih etmenin hayırlı olduğu aklı başında herkesin onayladığı bir durumdur.⁸⁰⁴ Sonuç olarak, birinden sadece şer diğerinden de hayırdan başka bir şeyin meydana gelmediği düalist inancı kabul etmek Mâtürîdî'ye göre beyhûdedir.⁸⁰⁵

Düalistlerin insan anlayışıyla Tanrı inançları arasındaki çelişki önceki bölümlerde geçtiği üzere kelimat âlimleri tarafından tenkit konusu olmuştur. Kelamcıların bu konuda verdikleri örneklerle insanın ontik yapısını Nur ve Zulmet cevheriyle sınırlandıran düalistlere suç işleyen, katl eylemini gerçekleştiren, yalan söyleyen ve buna benzer kötü eylemde bulunan sonra da bundan pişmanlık duyup özür dileyen birinin tüm bunları hangi cevheriyle gerçekleştirdiğini sorarak onların tek bir cevherden hayır ve şerrin meydana gelemeyeceğine dair görüşlerinin geçersiz olduğunu ispata çalıştıklarını görmekteyiz. Bu

olduğuna delil getirir. Yine belli bir düzen ve ahenk içinde seyreden âlemde aynı varlıkta zıt durumların bir arada bulunması bunları idare edenin kudretine, hikmetine ve ilmine delâlet ettiğini söyler. Geniş bilgi için bk., Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 27-29.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 39-42.

⁸⁰⁴ Aslında Mâtürîdî'ye göre, insanoğlu bizzat kendi fitratının davet ettiği üç tür iyilikle karşı karşıya bulunmaktadır: Bu iyiliklerden ilk ikisi insan ile yaratıcı arasında iken, üçüncüsü insanın kendisi ile diğer insanlar arasında geçmektedir. Yaratıcı ile insan arasındaki ilk “iyi”; yaratıcının birliğine dair ortaya konulan delilleri tasdik ederek O'na iman etmek, ikincisi ise, yaratıcının verdiği bütün nimetlere şükürle karşılık vermektir. Üçüncü olarak kişinin diğer insanlarla kendisi arasındaki “iyi”ye gelince, bu da kişinin kendisi için istediği iyi ve güzel bir şeyi başkası için de arzulaması; yine kendisi için istemediği ve eziyet duyduğu kötü bir şeyden uzaklaşmayı arzu ettiği gibi başkasının da ondan uzak olması için gayret etmesidir. Bk., Sami Şekeroğlu, “*Matürîdî'nin Nazarında İnsanın Ahlakiliği*”, s. 526.

⁸⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 170.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 211.

meyanda İmam Mâtürîdî, Mu'tezilî âlim Ca'fer b. Harb'den (ö. 236/850)⁸⁰⁶ bir düalist ile aralarında geçen tartışmayı nakleder: "Ca'fer b. Harb, bir düaliste haksız yere birini öldürüp sonra da yaptığı kötülüğü kabullenip af dileyen kişinin durumu hakkında sordu. Ca'fer, düalisti katilin ikinci fiili olan af dilemesini hayır olarak kabullenmeye mecbur etti. Şayet katilin birinci eylemi olan öldürme Nur'un dışında bir cevherden ise bu durumda (af dilediği için) Nur'dan yalan sadır olacağından o kötüdür. Bunun üzerine düalist meseleyi kendi reisine yazarak sormuş. Reisinin verdiği yazılı cevap şöyledir: Bu konu hayvanının tekmelediği birinden özür dileyen kişiye benzer. Ancak Ca'fer, bu cevaba şöyle bir itirazda bulundu. Hayvan sahibi özür dilemekle, acıya maruz kalan kişinin ızdırabına ortak olmuştur. Eğer gerçek anlamda özür dilese cahil durumuna düşerdi. Ancak bunun istisnası hayvanını ona yaklaştırmasıdır (ki budurum da özür dilemesi gerekir). Bunun üzerine düalist kişi Müslüman olmuştur ki o buna layıktı." Mâtürîdî, Ca'fer b. Harb'in düaliste karşı söylediklerini yerinde ve bağlayıcı bir karar olarak değerlendirmiştir.⁸⁰⁷ Burada Mâtürîdî'nin, düalist inancın çelişkilerini ortaya koymada yeri geldiğinde Ca'fer b. Harb gibi Mu'tezilî ekoldeki âlimlerin tecrübelerinden de yararlandığını görmekteyiz.

Saffâr, insanın ontik yapısını canlı olan Nur ve ölü olan Zulmet'in karışımı ile açıklayan Deysânileri "hayat" ve "ölüm" kavramları üzerinden tenkid eder. Bu konuda öncelikle o, hayat ve ölüm arasındaki farklılığa dikkat çeker. Buna göre akıl sahibi olan herkes hayat ve ölümü birbirinden ayırt edebilir. Zira canlı olan bir varlık bir şeyler yaparken cansız olan için böyle bir şey söz konusu değildir. Ölümle birlikte hayat kalıcı olsaydı insanlar ölümden korkmaz ve üzülmeyezlerdi. Yine ölümden sonra miras taksimi yapılmazdı. Varlıkların öldükten sonraki hali, ölmeden önceki halinden farklı olmasaydı, ölümlerden de canlı olan varlıklardan zuhur eden şeylerin bir şekilde meydana gelmesi

⁸⁰⁶ Künyesi Ebu'l-Fazl olan Ca'fer b. Harb, Bağdat Mu'tezile ekolüne bağlı fıkıh ve kelam âlimidir. Yaşadığı dönemde, Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ali el-Esvârî, Bişr b. Mu'temir ve Ebü Mûsâ el-Murdâr gibi devrinin önde gelen kelâmcılarının katıldığı münazara meclislerinde bulunmuştur. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın görüşlerini tenkit etmiş ve Nazzâm'ı tekfir eden bir kitap yazmıştır. Temel itikadî konularda Mu'tezile'nin görüşlerini benimseyen Ca'fer b. Harb, Allah'ın zâtı yanında sıfatlarının da bulunduğu noktasında Ehl-i sünnet'e yakın bir görüş benimsemiştir. Bazı konularda (*Lutuf* gibi) Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin görüşlerini uzlaştırmaya çalışmıştır. Bk., Cihat Tunç, "Ca'fer b. Harb" md., *DİA*, Ank., 1992, c. VI, s. 549-551.

⁸⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 169.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 209-210. Mâtürîdî, İbni Harb'in düaliste söylediklerini yerinde bulduğuna dair ifadesinden hemen sonra şer konusunda Mu'tezile'yi "Allah'ın yaratışında şer yoktur, onun şer olarak isimlendirilmesi mecâzidir" şeklindeki fikirlerinden dolayı tenkid eder. Geniş bilgi için bk., Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 169.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 210.

gerekirdi. Yani ölü olanlardan da eylemin ortaya çıkması gerekirdi. Ancak eylemlerin hiç biri cansız ve ölü olan varlıklardan çıkmadığına göre Deysânîlerin görüşleri geçersizdir. Zira onları iddiasına göre Zulmet ölüdür ve aynı zamanda eylem de gerçekleştirmektedir.⁸⁰⁸

Deysânîyye mensuplarının cansız ve ölü olan Zulmet'in aynı zamanda eylemde bulunduğuna dair iddiaları ile bundan mütevellid insan tasavvurları arasındaki çelişki Saffâr'ın gözünden kaçmadığını görüyoruz. Gerçekten de Deysânîlerin görüşleri doğru olsaydı, ölü olan Zulmet'in eylemde bulunduğu gibi aynı yapıdaki insanın da öldükten sonra eylemde bulunması gerekirdi. Ayrıca ölüm insanlar tarafından korkuyla karşılanmazdı. Ancak hayatın gerçekleri bunun tam aksini göstermekte ve Saffâr'ı Deysânîlere yaptığı tenkidlerde haklı çıkarmaktadır.

G. Merkûniyye'de İnsan

Markiyon, biri kötü öteki iyi olan iki bağımsız, sonsuz ve birlikte var olan ilkelerin oluşturduğu, eski Doğu inancını benimsemişti. Bu doktrinin Hıristiyanlığa uygulanmasına gayret etti.⁸⁰⁹ Markiyon'a göre, iki tanrıyı birbirinden ayıran aralarındaki karşıt nitelikten ibaret değil aynı zamanda ikisi arasında insanoğlunu da içine alan bir savaş ve mücadele de söz konusudur. Bu mücadelede bir tarafta yarattığı insanı dünya yaşamına ve bu yaşamın günah-ölüm çarkına mahkûm eden yaratıcı tanrı, karşı tarafta ise insanı kötülükle dolu bu dünyadan kurtarmayı amaçlayan iyi tanrı yer almaktadır. Yaratıcı tanrı hukuk kurallarını koyup bunların gerekliliğini öne çıkarırken, iyi tanrı bu hukuku tanımamakta ve onun yerine sevgi ve merhameti öğütlemektedir.⁸¹⁰

1. İnsanın Yaratılışı

Markiyon'a göre üç cennet bulunmaktaydı; en yüksekte iyi tanrı, ikincide Hukukun tanrısı, en düşük olanda da kendi başına bağımsız bir varlığı olan Hyle ya da madde bulunuyordu. Yasanın Tanrısı bir kadın ilkesinin rolünü oynayan Hyle'nin yardımıyla, bu dünyayı yarattı, sonra cennetinde emekli oldu. Yasanın Tanrısı cennette ve Hyle de yeryüzünde hüküm sürdü. İnsan yaratılmadan önce yeryüzünün yaratıldığını görüyoruz. Dünyanın yaratılışından sonra insanların atası Adem ve Havva'nın yaratılmıştır. Adem, yeryüzünden alınan toprağa, Yasanın Tanrısı'nın nefes vermesiyle

⁸⁰⁸ Saffâr, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*, c. II, s. 241-242.

⁸⁰⁹ Milner, Vincent L., *Religious Denominations of The World*, Bradley, Garretson & Co., Philadelphia, 1873, s. 340.

⁸¹⁰ Gündüz, "Sinoplu Marcion'un Gnostik Teolojisi", s. 141.

hayat bulmuştur. Yasanın Tanrısı, Adem'e bir eş verdi ve onu cennete yerleştirdi. Orada, onlar yaratıcılarına saygı gösterdi ve itaat ettiler. Adem ve Havva'nın cennetten çıkarılma nedeni, Yasanın Tanrısı ile Hyle arasındaki kıskançlıktır. Çünkü ikise de insanların kendilerine itaat etmelerini arzulamışlardır. İyi Tanrı ise, en yüksek cennette sefalet içindeki insanların Hyle ve Yasanın Tanrısı'ndan muzdarip olduklarını görmüştür."⁸¹¹ Markiyon mensupları, insan ırkının ilk ebeveynlerinin karanlıklar Tanrısı tarafından yozlaşmış ve ölümlü bedenlerle yaratıldığına, ancak ruhlarının, ışık tanrısına tabi olan bu sonsuz ışığın bir parçasını oluşturduğuna inanmışlardır.⁸¹²

İnsanın yaratılışındaki bu mitolojik anlatı, tekvin kitabındaki anlatımla benzerlikler içermektedir. Yalnız burada toprak dışı bir varlık olan Hyle şeklinde kişileştirilmiştir. İnsanın ontolojik yapısı toprak yani madde ile Yasanın Tanrısı'nın nefesinden bir başka deyişle ruhtan oluşmaktadır. Bu nedenle insanın bedeni bu yapının süflî tarafını, ruhu ise ilahî-yüce yönünü oluşturmaktadır.

2. Ruhun Kurtuluşu

Markiyon, İyi Tanrı'nın dünyanın ve insanın yaratılışında rol oynamadığını, onun sadece görünmez varlıkları yarattığını, merhametli olduğu için de Eski Ahit'teki kötü Tanrı'nın baskısı altında olan insanoğlunu kurtarmak istediğini ileri sürmüştür. İnsanı kurtarmak için de yine erişkin bir insan olan İsa kılığında fakat insan vücudunun dış görünüşüne sahip olarak, yeryüzüne inmiş, kanun ve peygamberi kaldırmış, tüm insanların iyi ve merhametli olmasını, birbirlerinin hatalarını bağışlamalarını öğütleyerek insanların ruhlarını kurtarmıştır.⁸¹³

Markiyon, ruhların iyi ilkedan kaynaklandığını ama bedenlerin ve tüm görünür dünyanın, ruhsal doğayı bedensel prangalarla zincirlemek için çabalayan şeytani ruhun yarattığını savundu. Böylece ruh, saf ve soylu kökenini unutacaktı. Ayrıca, Musa'nın hukukunun, yeryüzündeki tehditleri ve vaatleri ile insanları daha çok dünyaya bağlayabilmek için kötülük ilkesinin bir düzeneği olduğunu ileri sürmüştür. Fakat iyi tanrı, bu hayalleri yok etmek için, kendisinden saf olarak ortaya çıkan bedensel bir biçim ve bedensel bir görünüm verdiği Mesih'i (Hz.İsa'yı) yolladı. Mesih insanlara entelektüel

⁸¹¹ Wace, *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, s. 196-197. Ayrıca bk., Mead, George R. Stowe, *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, Benares 2nd Edition, London, 1906, s.246-247.

⁸¹² Milner, Vincent L., *Religious Denominations of The World*, s. 340.

⁸¹³ Challaye, *Dinler Tarihi*, s. 183. Ayrıca bk., Janet Hamilton-Bernard Hamilton, *Hristiyan Düalist Heretikler*, Yurt Kitap-Yay., Ank., 2010, s. 38.

doğalarını hatırlatarak, türetildikleri iyilik ilkesine yeniden kavuşuncaya kadar mutluluğu bulmayı beklememeleri gerektiğini öğütledi. Markiyon ve öğrencileri, ruhsal olmayan tüm zevkleri kınadılar. İnsanları dünyaya bağlayan her türlü dürtüyle savaşmanın gerekli olduğunu öğretiler. Bu nedenle evlilikleri kınadılar, hatta bazıları kötülük ilkesi tarafından yaratıldığına inandığı, yeryüzünün meyvelerini yemeyi bile üzüntüyle karşıladılar.⁸¹⁴

İbni Nedîm, Merkûnîlerin âlemin yaratılmış olduğu ve onda mucizevi bir sanatın bulunduğu konusunda ittifak ettiklerini ve bundan şüphe etmediklerini söyler. Onların, bir kişinin şeytanın bağlarından kurtulması için, kötü kokulardan ve içeceklerden sakınması, ömrü boyunca tanrıya dua edip namaz kılması ve oruç tutması gerektiğini iddia ettiklerini aktarır.⁸¹⁵

Markiyon'un bir öğrencisi olan Apelles'e göre ruhlar, İsrail Tanrısı onları günahkâr bedene bağladıktan sonra ateşli meleğin (şeytanın) entrikaları sayesinde ve dünyevi zevklerle cennetteki yerlerinden kandırıldılar. Markiyon'un diğer bir öğrencisi olan Severus'a göre ise insanın göbekten yukarısı ilahi iken, göbekten aşağısı şeytan tarafından yaratılmıştır.⁸¹⁶ Tertullian, günahın bedenden değil, ruhtan kaynaklandığına işaret eder. Günahkâr ruhun kurtarılması ve daha az suçlu beden cezalandırılması haksızlıktır. Günahkâr ruhlara, Markiyon'un iyi tanrısı tarafından herhangi bir ceza verilmeyecektir. O sadece onları, Demiurge'nin intikamına terk edecektir.⁸¹⁷ Sadece ruhların kurtulacağını savunan Markiyon, bedensel kurtuluşu reddetmiş, bu bağlamda, İsa'nın da aslında bedenlenmediğini, bunun 'hayali' olduğunu, aslında tüm olan

⁸¹⁴ Milner, Vincent L., *Religious Denominations of The World*, s. 340. Ayrıca bk., Mead, George R. Stowe, *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, Benares 2nd Edition, London, 1906, s.246-247.

⁸¹⁵ İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412. Mâhâniyye adı verilen bir grubun da Merkûniyye'nin görüşleriyle büyük oranda örtüştüğü, sadece nikâhı ve hayvan boğazlamayı (kurbanı) kabul etmeleri ve Nur ile Zulmet arasında üçüncü asıl olan muaddilin Mesih olduğuna dair iddialarıyla onlardan ayrıldıklarını ileri sürenler olmuştur. Bk., Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 18.; İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, s. 412. Bağdâdî, Merkûniyye ve diğer düalistlerden cizye alınması, kestiklerinin yenilmesi ve kadınlarıyla nikâhlanma gibi hususlarda fukahânın ihtilafa düştüklerini; bazılarına göre onlar hakkındaki hükümün Mecûsiler gibi olduğunu yani kestiklerinin yenilmesi ve kadınlarıyla evlenmenin haram olmakla birlikte onlardan cizye almanın mübah olduğunu ileri sürdüklerini söyler. Ancak o kendilerine göre doğru olanın kadınlarıyla nikâhlanma, kestiklerini yeme ve cizye alma konusunda onlar hakkındaki hükümün putperestlerle aynı olduğunu belirtir. Bk., Bağdâdî, *el-Fark*, s. 349.

⁸¹⁶ Walker, Benjamin, *Gnosticism*, s. 58.

⁸¹⁷ Wace, *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, s. 696.

bitenin tanrının enkarnasyonundan ibaret olduğunu ileri sürmüştür. Her şeyden önce Markiyon, dünya hayatını temelde ‘kötülük’ kaynağı olarak görmekteydi. Ancak Markiyon’un dünyayı ve içindeki nimetleri reddetmesinin nedeni, ahlaki olmaktan ziyade, metafizik bir anlayışa dayandırılmaktadır. Yani bu görünür âlem, özü itibarıyla kötü olduğu için bir insan ondan minimum düzeyde yararlanmalı ve vaftizle girilen Markûnî yaşayış tarzı çerçevesinde bu kötülükten arınmaya gayret etmelidir. İşte bu anlayış sebebiyledir ki Markûniler, dünyada münzevi bir hayat sürmeyi tercih etmişlerdir.⁸¹⁸

Markiyon’a göre, çocukların çoğalması, bu dünyanın Yaratıcısı’nın gerçekleştirdiği eylemlerden biriydi, bu nedenle evlilik Mesih’in bir üyesine yakışmayan bir davranıştır. Onun için hiçbir Markiyon aday, o günden itibaren kendi nefesine hâkim bir yaşam sürmeye hazır olmadığı sürece, vaftizme kabul edilmedi.⁸¹⁹

Markûniyye mensupları yahudi yasalarına karşı olmakla birlikte gerçekte birçok ‘perhiz’ (yani yenilmesi yasaklanan ve yasaklanmayan yiyecek ve içeceklerle ilgili uygulama) kurallarını yerine getiriyorlardı. Örneğin, Markûni rahiplerin evharistiya (ekmek-şarap) ayininde şarap yerine su kullandıkları anlaşılmaktadır. Markûniler vaftizi, aslında ‘günahlardan arınma’ yolu değil de, tanrının bu dünyada yarattığı kötülüğü reddetme ayini olarak kabul ediyorlardı. Yine Markûniyye mensuplarının asketik yaşam biçimini tercih etmelerinin arkasında, yaratıcı tanrının bu dünyayı zalimce yarattığı ve insanın da dünyayı bu sebeple reddetmesi gerektiği inancı bulunmaktaydı. Tertullian ve diğer apolojistler Markûniyye’nin vaftiz anlayışını da çok problemli buluyorlardı. Zira Markiyon bir taraftan tanrının yarattığı her şeyi reddederken, diğer taraftan da vaftiz ayininde suyu reddetmiyordu.⁸²⁰

⁸¹⁸ Şenay, *İlk Râfizi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, s. 95-96.; Karl Bihlmeyer - Herman Tuchle, *I-IV. Yüzyıllarda Hristiyanlık*, s. 110.

⁸¹⁹ Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History And Its Transmission*, s. 310. Tertullian, Markûnîlerin inanç ve ibadetlerinde bulunan pagan unsurlardan dolayı Mitraizm ile onların arasında benzerlikler bulunduğuna işaret eder. Tertullian, iki inanç arasındaki benzerlik olarak; Şeytanın da kendisine intisap eden müminleri vaftiz ederek onları günahlarından arındırdığını iddia ettiğini; aynı şekilde şeytanın krallığında, Mitra’nın da, kendi müntesiplerinin alınlarına işaret koyduğunu, ekmek, ‘yeniden dirilme’ ve ‘bir kılıç önünde hükümlanlık tacı’ imajlarını kullandığını; kendisine bağlı bakireleri de bulunduğunu söyler. Bk., Şenay, *İlk Râfizi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, s. 96.

⁸²⁰ Şenay, *İlk Râfizi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, s. 99.

3. İnsanı Yöneten Üç İlke veya Kuvvet: Madde-Adalet-Merhamet

Esas nokta, Markiyon'un insanın üç İlke veya Kuvvet tarafından yönetildiğine veya etkilendiğine inandığıdır. Kendi bedeni dışındaki Matter (Madde), Adalet, ya da bizim onu adlandırdığımız gibi Hukuk (Law) ve adaletin üstünlüğünden ayrı ve ondan üstün bir ilke olan Merhamet (Grace) ki insan onun sayesinde kanunun egemenliğinden kurtulabilmektedir. Yine Merhamet sayesinde, sonunda daha iyi ve ebedi yönü (ruhu) Maddenin kirlетici etkisinden kaçabilmektedir. Markiyon'a göre, Madde, Adalet ve Merhamet, her biri kendi alanında yaşayan evrende farklı varlıklardır. İçinde yaşadığımız bu dünya, Yasanın Tanrısı'nın, Madde üzerinde gerçekleşen eylemi sonucunda meydana geldi. Adalet ve Maddenin en soylu ürünü olan insan, varlığın iki ilkesi arasında şaşkınlığa uğramıştır. Yaratılan şeyler arasında tek başına bilinçli olarak Adalet, Hukuka uymaya ve Maddenin aşağılayıcı hizmetinden kaçmaya çalışır. Ama kusurlu yapısı yüzünden gerçek Yasayı bulmayı başaramaz ve putlara ibadet eder hale gelir. Adalet, ne putlara tapma günahı için affeder ne de var olmayan sahte idoller için tolerans gösterir. Bundan dolayı insan cehenneme gider. Yani insanın ruhu bilinçli işkence çekerken, beden de ölüm ile yok olur.⁸²¹

H. Kelamda Düalist/Merkûnî İnsan Tasavvuru ve Eleştirisi

1. Mu'tezilî Argümanlar

Kâdî Abdülcebâr ve Melâhimî'nin, Merkûni anlayışta, Hz. İsa ve insanın kurtuluşu hakkında benzer görüşlere yer verdiklerini görüyoruz. Buna göre Merkûniyye mensupları Hz. İsa'nın, şeytanın âleme saldırılarına karşı Nur tarafından bu karışık evrene gönderildiğine inanmaktadırlar. Onlara göre Hz. İsa, Allah'ın ruhu ve oğludur. Allah onu bir uyarıcı ve rahmet olarak göndermiştir. Dolayısıyla insanoğlunun şeytanın tuzaklarından kurtulması için en başta yapması gereken Hz. İsa'ya tâbi olup onun yolundan gitmesi gerekmektedir. Şu halde bir Merkûnînin ebedi kurtuluşa ermesi için yapması gerekenler şunlardır: Kadınlara dokunmayacak yani onlarla nikâhlanıp cinsel ilişkiye girmeyecek, hiçbir canlıyı öldürmeyecek, kötü kokulardan ve sarhoşluk veren şeylerden uzak duracak, ömrü boyunca daima Allah'a dua edecek ve oruç tutacaktır. Ancak bunları yerine getirdiği zaman şeytanın tuzaklarından kesinlikle kurtulabilir.⁸²² Kâdî

⁸²¹ Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History And Its Transmission*, s. 296.

⁸²² Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 18.; Melâhimî, *Kitabu'l-Mutemed*, s. 588.

Abdülcebbâr ve Melâhimî'nin, Merkûniyye mensubu birinin şeytanın tuzaklarından kurtulması için yerine getirmesi gereken ödevler hakkında aktardıkları bu bilgiler, Maniheist inançtaki asketik yaşam ve seçkinler sınıfının nasıl oluştuğuna dair bize ipuçları vermektedir.

1.a. Nur'a İsyanın Teolojik/Ahlakî Hükümü

Kâdî Abdülcebbâr, kendi seleflerinin düalistlerin görüşlerindeki çelişkileri birkaç mesele üzerinden onları ilzam edecek tarzdaki sorularla açıkladıklarını belirtir. Abdülcebbâr'ın seleflerinin, düalistlere yönelttiği sorulardan biri “zalim ve şerir olan biri Nur'a karşı isyan ettiğini (haddi aştığını) söylediğinde o kimdir (Nur'dan mıdır, Zulmet'ten midir)? Aslında bu ve benzeri sorular düalistleri zor duruma düşürmek, onları ilzam etmek için hazırlanmış tuzak sorulardır. Zira düalistler buna “Nur” cevabını verdiklerinde ona yalanı izafe etmeleri gerekir. Çünkü onların anlayışına göre Nur bu sıfatlardan tamamen farklı ve karşıt bir özelliktedir. Şayet “o, Zalem (Karanlık)” derlerse onlara ikinci bir soru yöneltilir: “Bu kişi sözünde doğru mu yoksa yalancı mıdır?” Buna “o sözünde doğrudur” dediklerinde doğruluğu Nur'a izafe etmişlerdir. Onlara göre doğruluk ve ilim Nur'dandır. Ancak bu vasıflara sahip bir insanın haddini aşarak Nur'a karşı gelmesi ve isyan etmesi çelişkiden başka bir şey değildir. Eğer “o sözünde yalancıdır” derlerse bu durumda onlara “böyle bir haberde hiç kimsenin tasdik edilmemesi gerekir” cevabını verirler.⁸²³ Zira bir insanın, ahlaki bir davranış olarak yalan da dâhil her türlü kötülüğün kaynağı olan Zulmet tarafıyla Nur'a isyan ettiğine dair sözünün yalan olduğunun analiz edilmesi mümkün değildir.⁸²⁴

Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr'a göre bir kişi “haram olan birini öldürdüm” dediğinde onun da aynı şekilde doğru kabul edilmemesi gerektiğini belirtir. Çünkü Abdülcebbâr, bunu inkâr eden biriyle, dünyada doğruluğun olmadığını inkâr eden arasında bir fark görmez. Yine düalist görüşte olan birinin düalist olduğunu açıklaması nedeniyle öldürülmesi de Zulmet kaynaklı olması gerekir. Zira katl gibi kötü bir fiil, onun açıklamasının akabinde gerçekleşmektedir. Ancak diğer taraftan doğruluk (kişinin hangi inanca sahip olduğunu izhar etmesi), katle yol açmaktadır. Şayet böyle birinin “bu sözündeki doğruluk aslında doğrulukla alay etmek kasdıyladır ve o zemmedilendir” şeklinde bir savunmada bulunduklarında Abdülcebbâr açısından bu da çelişkili bir durumdur. Çünkü onlar açısından hayrın şerre ve hayır işleyeninin de şer eylemde bulunana

⁸²³ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 36-37.

⁸²⁴ Abdülcebbâr, *a.g.e.*, c. V, s. 37.

dönüşmesi doğru olmadığı gibi sıdkın, kabih manasında olması da mümkün değildir. Sonuç olarak bu konuda ilişkilendirmeye çalıştıkları şey de sahih olmaz.

Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konuda verdiği diğer bir örnek kendisinin düalist olmadığını söyleyen ve düalistlere de lanet edip onlardan uzak duran biri hakkındadır. Bu kişi sözünü öyle ifadelerle dile getirmektedir ki buradaki kastı bellidir. Şu halde böyle biri kimdir? Yani ona bunları söyleten Nur mu yoksa Zulmet midir? Düalistler “Nur” dediklerinde bâtilı (doğru olmayanı) Nur’a izafe etmekte “Zulmet” cevabında ise hakkı (doğruluğu) Zulmet’e izafe etmeleri nedeniyle kendi görüşleriyle çelişmektedirler.⁸²⁵

Yukarıda bir kısmını aktardığımız örnekler, Kâdî Abdülcebbâr tarafından düalist inancın insan anlayışına yönelik yapılan tenkitlerin haklılığını ortaya koymaktadır. Düalistlerin, insanı sadece Nur ve Zulmet’ten mürekkebe bir varlık olarak kabul etmeleri aslında insanın sözleri ve eylemlerinin bu iki kaynaktan hangisine ait olduğu noktasında birçok tenakuzu da beraberinde getirmektedir. Çünkü yukarıda geçen örneklerde de görüldüğü üzere bunların insanın hangi yönüne ait olduğu düalistlerin içinden çıkabileceği bir durum gözükmemektedir. Dolayısıyla düalist anlayışın, Nur ve Zulmet düalitesindeki teolojik çelişkilerin bunlarla sınırlı olmadığı, bu inancın pratik yansımalarının insan anlayışında da karşımıza çıktığını görmekteyiz.

2. Eş’ârî Argümanlar

İnsanın muhdes bir varlık olduğunu söyleyen İmam Eş’ârî, düalistlerin aksine onun yaratıcısının Allah olduğunu vurgular. Ona göre insan diğer varlıklardan farklı olarak kendine has bir şekilde yaratılmıştır. İnsanda duyma, görme, koklama, hissetme ve zevk alma gibi onun ihtiyâçları için hâzırlanmış aletler bulunmaktadır.⁸²⁶ Eş’ârî, Merkûniyye’nin insanın mahiyeti hakkında şu iddialarda bulunduklarını nakleder: İnsanın bedeninde beş duyu ve ruh bulunmaktadır. Burada ruh, insandır ve o hem duyulardan ve hem de bedenden başkadır. Beş duyu insandan (ruhtan) değildir. Fakat bunlar, ruha götüren iradelerdir. Eş’ârî’ye göre Merkûniyye mensupları ruhu, ne Nur ve ne de Zulmet olmayan bu ikisinden farklı üçüncü bir cins olarak kabul etmişlerdir.⁸²⁷ Daha önce geçtiği üzere Merkûniyye’nin âlemi oluşturan cevherler konusunda Eş’ârî,

⁸²⁵ Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 37.

⁸²⁶ Eş’ârî, Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâletü ilâ Ehli’s-Seğr bi Bâbi’l-Ebvâb*, thk., Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdetü’l-Bahsi’l-İlmî bi’l-Câmiati’l-İslâmiyye, Medine, 1992, s. 84-85.

⁸²⁷ Eş’ârî, *Makâlâtü’l-İslamiyyin*, s. 333, 338.

onların cevherleri üç farklı cinsten ibaret olduğunu ileri sürdüklerini⁸²⁸ söylemiş ancak bunların ne olduğuna değinmemiştir. Bu üç cevherden kastın Nur, Zulmet ve üçüncü olarak da mütevassıt olabileceğine yer vermiştik. Eş'ârî'nin burada aktardığı bilgiler görüşümüzün doğruluğunu destekler mahiyettedir.

2.a. Tek Failden İki Zıt Eylemin İmkânı

Bâkillânî, bir insandan unutma ve hatırlama gibi iki zıt durumun vuku bulmasını düalistlerin aynı varlıktan iki zıt şeyin meydana gelebileceğine dair görüşlerini geçersiz kıldığına delil olarak sunar. Bâkillânî, bu konuda bir nesneyi gizlediği yeri unutup daha sonra hatırlayan birini örnek olarak gösterir. Unutan kişi aynı zamanda hatırlayandır ve unutma ile hatırlama birbirine zıt ve tamamen farklı şeyler olmasına rağmen tek bir cevherde meydana gelmektedir. Dolısıyla Bâkillânî'ye göre, unutma ve hatırlama tek bir cevherde meydana geliyorsa, adalet ve zulümün de tek bir cevherde meydana gelmesi gayet mümkündür. Düalistler buna “onun hatırlaması bâki olmakla beraber Zulmet'in cüzleri galip geldiğinden unuttu” şeklinde bir açıklama getirebilirler. Yani onlara göre buradaki unutma aslında kalıcı değil geçici bir unutma olup kişinin kalıcı olan hatırlama özelliği geçici olarak Zulmet'in cüzleri tarafından engellenmektedir. Ancak düalistlerin bu açıklaması Bâkillânî açısından yeterli değildir. Zira Zulmet cüzlerinin galip gelmesiyle bir şeyi unutan birinde, unutma halinde de hatırlama devam etmektedir. Çünkü onlara göre hatırlama hali bu durumda da mevcuttur. Düalistler tarafından böyle bir şeyin kabul edilmesi Bâkillânî'ye göre zorunlu olarak duyuyu reddetmeyi gerektirir. Çünkü bir insan, unutma galip geldiğinde kendini hatırlamayan olarak bulur ki aslında o koyduğu şeyin yerini unutmuş ve bilmemektedir. Bu da hatırlayan birinin, bazen unuttuktan sonra tekrar hatırlayabileceğine delâlet eder ki bu durumda, ısıtan bir şeyin soğukluk verene, soğukluk verenin de ısıtan bir şeye dönüşmesi mümkündür.⁸²⁹

Bâkillânî'nin, insanın unutma ve hatırlama gibi birbirine karşıt iki tecrübesinden yola çıkarak tek bir varlıkta düalistlerin aksine iki zıt eylemin meydana gelebileceğinin imkânına işaret ederek onların iddialarının kanıt noktasında yetersiz olduğunu ortaya koymaya çalıştığını görmekteyiz.

⁸²⁸ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, s. 308. Merkûniyye'nin Âlem anlayışında Bağdâdî'den aktardığımız bilgilerde de Merkûniyye'ye göre cisimler Nur, Zulmet ve üçüncü olarak bu ikisi arasında onların karışım sebebi olan muaddil olmak üç cinsten müteşekkildirler. Diyebiliriz ki Merkûniyye, başta iki asıl (Nur ve Zulmet) ve aracı muaddil olmak üzere varlıkları üç kategoride ele almış ve insan da dâhil tüm evreni ve içindeki varlıkları bu üç cinsle açıklama gayretine girmiştir.

⁸²⁹ Bâkillânî, *Kitâbu Temhid*, s. 87.

Şehristânî, Merkûniyye mensuplarından Mesih'e tabi olanların kurtuluşa ereceklerini, onlardan kadınlara dokunmayan (cinsel ilişkiye girmeyen), kötülöklere yaklaşmayanların şeytanın tuzaklarından kurtulurken Mesih'e muhalefet edenlerin hüsrana uğrayıp helak olacakları bilgisini aktarır.⁸³⁰

3. Mâtürîdî Argümanlar

Merkûniyye mensupları, daha önce de geçtiği üzere âlem henüz teşekkül etmeden önce varlık olarak yukarıda bulunan Nur, aşağıda olan Zulmet ve bunların arasında her ikisinin de cinsinden farklı olan üçüncü varlık olarak mütevevssıt-bir aracının bulunduğunu iddia etmişlerdi. Onlara göre bu üçüncü varlık duyuya ve algıya sahip olan insandan başkası değildir. Dolayısıyla varlık hiyerarşisinde Nur yukarıda, aracı unsur ortada ve Zulmet ise aşağıda yer alan bir konumdadır. Cevher ve konum olarak birbirinden farklı olan bu üç unsur başlangıçta ayrı iken sonradan birbirine karışarak âlemin ve içindeki tüm varlıkların var oluş nedenleri olmuşlardır. Dolayısıyla Merkûniler, insanın bu üç unsurun karşımından müteşekkıl bir varlık olduğunu ileri sürerler. Onlara göre insan bedendeki “hayat”tır.⁸³¹

3.a. İnsanın Neliği Problemi

İmam Mâtürîdî, Merkûnilerin insanı “bedendeki hayat” şeklinde tanımladıklarını söyler. Onlara göre bedeni duyarlı hale getiren hayat aynı zamanda onu kullanmaktadır. Merkûnilerin hayata yükledikleri bu anlam ve nitelik bir bakıma onu fonksiyoner kılmakta ve müdebbir konumuna getirmektedir. Bu nedenle Mâtürîdî, onların öne sürdükleri vâsıtın yukarı ve aşağı âlemi idare edebilen ve bu ikisini kullanabilen olması gerektiğini belirtir. Bu ise gerçekte tek bir ilahın olduğu sonucunu ortaya koyar ki Merkûnilerin iddia ettikleri karışım ve buna bağlı olarak meydana geldiğini söyledikleri hayali fikirler saçmalıktan başka bir şey değildir.

Merkûniyye'nin görüşlerini benimseyen birinin –hayattan ibaret olan- karışımı ileri sürmesi Mâtürîdî'ye göre bir hatadır. Mâtürîdî, Merkûnî anlayıştaki birinin kendi orijini ve ontolojik yapısını Nur ve Zulmet'e dayandırmasını doğru bulmaz. Bunun iki nedeni vardır: Birincisi yukarıda da geçtiği üzere insan denilen şey bedendeki hayattan ibaret olup Nur ve Zulmet'in karışımı da yine hayat sayesinde mümkün olmuştur. İkincisi ise hiçbir insan, kendi çocukluğunda nasıl idare edildiğini bilemediği gibi ne kendi

⁸³⁰ Şehristânî, *el-Milel*, c. I, s. 298.

⁸³¹ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 171.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 212.

yapısında meydana gelen bozulmayı ıslah edebilmiş ne de başına gelen bir belayı uzaklaştırabilmiş değildir. Bu durum yaratan ve idare edenin (hayat değil de) tek olduğunu ispat etmektedir ki O, sözü edilen tanrılardan başkadır. Dolayısıyla insan denen varlık kendilerine ilahlık pâyesi verilen Nur ve Zulmet tanrılarından müteşekkil olmayıp bilakis zikri geçenlerin tümü tek tanrının idaresi altında bulunmaktadır.⁸³²

3.b. Ruh-Beden Düalizminin Yarattığı Sorunlar

Nur'un parçalarının Zulmet'in ağlarında hapsedildiğini ileri süren Merkûnîlerin dalâlette olduğunu söyleyen Neseî onların bu görüşlerini şaşkınlıkla karşılar. Onlara göre Zulmet tarafından esir edilen bu parçaları kurtarmak için Nur, bütün var gücüyle gayret etmekte ancak çok azını kurtarmaktadır ki o da yavaş yavaş olmaktadır. Dolayısıyla Merkûnîler açısından bir insanı Büyük Nur'a yaklaştıracak olan en faziletli eylem, Zulmet'in pençesinde hapsolunan bu Nur parçalarını kurtarmaya çalışmasıdır. Merkûnîlerin, yeryüzündeki canlılarda bulunan ruhların tümünün Nur'un parçaları olduklarını ve Zulmet'in cüzleri tarafından seyyar bedenlerde ve kalıplarda hapsedildiklerini iddia etmekle beraber Allah'ın yarattığı varlıklar içerisinde kan akıtmaktan ve katl eyleminden en fazla kaçınanlar olmaları Neseî'ye göre bir çelişkidir. Zira onlar, aslında bu inançları gereği ruhu özgürleştirmek için kurbanı ve hayvan kesmeyi mübah saymalıdırlar. Yine onların canlıların öldürülmesini mübah görenleri ve Hz. Musa, Hz. Muhammed gibi kurban kesmeyi vacip kılan peygamberleri, Nur'un değil de şeytanın gönderdiğini iddia etmeleri Neseî'ye göre apaçık bir çelişki ve cehaletten başka bir şey değildir.⁸³³

Ebu'l-Mu'in en-Neseî, hayvan kesmek ile yaklaşma ve katlin mübah olmasına dair sözün asıl sahibinin Merkûnîler olması gerektiğine dikkat çeker. Çünkü tüm bu eylemlerde ruhların bedenlerden ayrılması yani Nur'un cüzlerinin Zulmet'in prangalarından kurtulması, onun kendisine dokunan sertliğinden ve kötü kokusundan rahata kavuşması söz konusudur. Ruh latif bir varlık olduğundan, sert yapıdaki ve kokuya sahip olan beden bir bakıma onu rahatsız etmektedir. Ancak onların dini önderleri hiçbir kimsenin kendi kanını akıtarak zulmani kalıptan ruhunu kurtarmak suretiyle Nurâni âlemdeki saf Nur'a yaklaşmasını doğru bulmazlar. Üstelik bu eylem sayesinde insanın kendisine, bu dünyada başına gelen çeşitli sıkıntı ve elemelerden kurtulması gibi ihsanlar

⁸³² Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172.; *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. s. 213.

⁸³³ Neseî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 139-140.

da bulunmaktadır. Nesefî, burada analılanların akıl sahibi olan birine Merkûnilerin görüşlerindeki çelişkilerin gizli kalamayacağını belirtir.

Merkûniyye mensuplarının ruhu Nur'un ve bedeni de Zulmet'in cüzlerinden kabul etmelerinin doğurduğu çelişkilere dikkat çekmek için Nesefî'nin verdiği diğer bir örnek; yeryüzündeki bütün yılan ve akrep gibi tüm zehirli hayvanlardan sadır olan kötülük ve fesatların onların bedenlerinden değil de ruhlarından kaynaklanmasıdır. Çünkü bu yaratıkların ruhu çıktıktan sonra kötülükleri uzaklaşmakta yani başka hayvanlara zehir dökmeleri veya onlara ısırarak, parçalayarak zarar vermeleri bu güçsüz bedenleriyle imkânsız olmaktadır. Nesefî'ye göre Merkûnilerin, ruhları, hayır olan Nur'un cüzleri ve bedenleri de şerir olan Zemet'in parçaları olduğunu iddia etmelerine rağmen tüm bu kötülükleri, şerir olan bedenlerden değil de Nur'un cüzlerinden olan ruhlardan kaynaklandığını ileri sürmeleri aptallık ve cahilliğin uç noktasıdır. Nesefî bu konuda ortaya koyduğu delilin, tanrıya kurbanla yakınlaşmayı ve hayvan kesmeyi mübah gören diğer din mensuplarına karşı onların sarıldıkları şüpheleri de ortadan kaldırdığını söyler.⁸³⁴

Nesefî, hayvanların gerek kurban ibadeti maksadıyla gerekse başka bir sebeple katledilmesini “canlılara zarar vermek doğru değildir” ilkesinden hareketle yasaklayan Merkûniyye'ye katl eyleminin özü itibariyle (li aynihi) mi yoksa ondaki bir vasıftan (li mâna) dolayı mı kabih olduğunu sorar. Merkûniyye mensupları, akl-ı selim her insanın katl eyleminden nefret etmesi nedeniyle onun özü itibariyle kötü olduğunu söyleyebilirler. Ancak Nesefî, gerçeğin böyle olmadığına dikkat çeker. Zira ona göre katl eyleminden alçak karakterli ve zayıf kalpli kişiler nefret ederler. Ancak katl eylemini alışkanlık haline (tabiat) getiren biri için bu eylemi gerçekleştirmek kolay olacaktır. Öyle ki bu kişi alışkanlık haline getirmeden önce nefret ettiği katl eylemiyle bütünleşebilir. Nesefî'nin katl eyleminin kabihliğini insanın tabiatı ve aklı açısından değerlendirdiğini görüyoruz. Ona göre insan nefret ettiği bu eylemi daha sonra alışkanlık haline getirerek kolayca yapabilir yani tabiat edinebilir. Ancak yine de akıl kişinin tabiatı haline getirdiği bu eylemi özü itibariyle kabih görmeye devam edecek ve asla onu güzel görmeyecektir. Çünkü tabiat değil, akıl varlıkların hakikatini görür.

Katl eyleminin bizâtihi mi yoksa mana itibariyle mi kabih olduğu hususunda Nesefî'nin verdiği diğer bir örnek, çok sayıda insanın bulunduğu bir beldeye büyük bir yılanın veya açlıktan kıvranan bir aslanın girmesidir. Bu hayvanlar sağa sola saldırarak insanları öldürmektirler ve eğer durdurmazlarsa şehirdeki insanları yok edeceklerdir.

⁸³⁴ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 140-141.

Nesefî, Merkûnilerden belde halkının bu yılan veya aslanı öldürmelerinin iyi mi yoksa kabih mi olduğunu cevaplamalarını ister. Şayet “hayır” öldürmemek lazım gelir derlerse katli bizâtihi kabih kabul etmeleri nedeniyle onların büyük cehaletleri ortaya çıkar zira kendi görüşleriyle çelişmektedirler. Eğer “evet” derlerse bu durumda da katli eylemi bizâtihi kabih değildir hatta bazen katli eylemi hasen de olabilir. Örneğin hırsızlık yapan ve yol kesen insanlar katledilebilir. Çünkü onların katledilmesiyle bu bozgunculuğun yayılması önlenerek toplum düzeninin ıslah edilmesi böylece insanların huzur ve güven içinde yaşamaları amaçlanmaktadır.⁸³⁵ Buraya kadar verdiği örneklerle Nesefî, Merkûniyye mensuplarına haram kıldıkları katli eyleminin bizâtihi kabih olmadığını aksine şehir halkına saldıran yılan ve aç aslan örneğinde olduğu üzere kabih olan bir şeyin kendisine bitişen veya neden olan bir karineden dolayı hasen de olabileceğini ispatlamaya çalıştığını görüyoruz. Şu halde bazı hallerde hayvanları öldürmek hayırlı bir karineye hizmet ediyorsa mübah olmaktadır.

Hayvanların kurban edilmesinde Nesefî’ye göre aslında karşılıklı bir menfaat de bulunmaktadır. Örneğin hayvanlar içerisinde koyun cinsi insanın beslenmesi için yaratılmıştır. Yine bilinmektedir ki bu cinsin kendisini helak edecek sebeplerden korunması da insan olmadan mümkün değildir. Zira insanların koruması olmasa koyunlar, kurt ve aslan gibi tüm yırtıcı hayvanların saldırılarından kendilerini savunacak herhangi bir güce ve organa sahip değildirler. Dolayısıyla kısa bir süre içerisinde bu yırtıcı hayvanlar tarafından parçalanan koyunların cinsleri tükenirdi. Hayvanlar içinde koyun cinsinin öyle bir tabiatı vardır ki başlarında bulunan çoban onlardan uzaklaştığında bulundukları yer sahra veya bir mağara da olsa her türlü seste korkudan başlarını yukarı çevirip kalırlar ve bu halde ne yem ne de su içemediklerinden açlıktan ve susuzluktan dolayı telef olup giderler. Durum bu olunca yani insanın ondan yararlanması ve etini yemesi mübah olmasaydı, insan onu korumayacak ve böylece hepsi telef olacak, cinsleri yok olup gidecekti. Nesefî’ye göre aslında koyunların yenilmesinin mübah olması bu cinsin neslinin bekasını sağlarken, yasaklanması onun yok olmasına hizmet edecektir. Ayrıca eğer onların bir kısmı telef olmasaydı hepsinin telef olması kaçınılmazdı. Tüm bu açıklamalardan sonra Nesefî, hayvanların katlini ve kurban edilmesini yasaklayan Mekûnilerin ahmaklığının ve cahilliklerinin bir tedavisinin bulunmadığını söyler.

Nesefî, kurban ile Allah’a yaklaşmanın arkasındaki nedeni de açıklamaya çalışır. Aslında kurbanla Allah’a yaklaşmanın doruk noktası insanın kendini Allah için feda etmesidir. Çünkü nasıl ki malın şükrü, bir miktarını sadaka veya zekât olarak vermekse,

⁸³⁵ Nesefî, *Tabsıratu’l-Edille*, c. I, s. 141.

yine nikâhlanma, yeme ve içmenin de şükürü oruç ile bunlardan imtina ise Allah'ın yaratma nimetinden dolayı her nefsin şükürü de kendisini onun için idam etmesidir. Ancak var olma nimetinin şükürü olarak herkes kendini öldürdüğünde, insan neslinin tükenmesi ve yaratıklar içinde amaçlanan (Allah'ın halifesi olan) cinsin ortadan kalkması söz konsudur. Bu nedenle Nesefî'ye göre peygamberin akika kurbanı örneğinde olduğu gibi yaratıcı, kemal hikmeti gereğince insanın kendisinin yerine ona verdiği fidye (kurban) ile yetindi.⁸³⁶

Buraya kadar aktardığımız bilgilerden anlaşılıyor ki İmam Mâtürîdî ve Nesefî'ye göre Merkûnî anlayıştaki insan tasavvuru ve asketik yaşamın bir uzantısı olan hayvanları öldürme ve kurban etmenin yasaklanmasının mantıki bir alt yapısı bulunmamakta hatta bu, onların Nur ve Zulmet ilahları ve bunlardan mütevellid insan anlayışlarıyla tezatlık teşkil etmektedir.

⁸³⁶ Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille*, c. I, s. 142-143.

SONUÇ

Erken dönemlerden itibaren klasik kelim ilminin temel konularından biri, İslam'ın tevhid inancını temellendirmek ve diğer inanç gruplarından gelebilecek saldırılara karşı onu savunmak olmuştur. Bu bağlamda Müslüman düşüncesinin teşekkül döneminde karşılaştığı düalist din anlayışlarına yönelik geliştirdiği argümanlar gerek tevhid inancının daha sağlıklı anlaşılmasında ve gerekse düalist inançların sebep olabileceği muhtemel tehditlerin giderilmesinde oldukça yararlı olmuştur.

Tevhit inancına müşriklerden daha çok düalist inanaçlılar karşı çıkmıştır. Çünkü putperestler, iki ilahı savunmadıkları gibi putları övmek üzere yaptıkları ibadetler de aslında gerçek ilaha ulaşmada aracı ilahlardan başka bir şey değildir. Bu nedenle kelâm bilginleri, düalist inançlara karşı duyarsız kalmayıp onların görüşlerini tenkit ederek bu inançlara karşı yapmış oldukları tenkitlerle teolojik bir duvar oluşturmuşlardır.

Kelamcılar, düalist inançlara yönelik tenkitleri sadece yazılı olarak değil sözlü olarak da yapmışlardır. Özellikle Abbasiler dönemi ilim meclislerinde düalistlerle yapılan teolojik tartışmalar, düalist anlayışa yönelik tenkitlerin pratikte de gerçekleştiğini göstermektedir. Müslümanların, çevrelerindeki diğer inanç ve kültürlerle sadece siyasî değil, aynı zamanda entelektüel, kültürel ve teolojik yönlerden de mücadele ettikleri anlaşılmaktadır.

Kelâm bilginleri, düalistlere karşı Tanrı'nın varlığını ispatlamaktan ziyade onların düalist tanrı tasavvurlarının mantıki sonuçlarını tenkit ederek Tanrı'nın birliğini ispata çalışmışlardır. Düalistlerin en başta yaptıkları hata, hayırdan şerrin, şerden de hayırın çıkmasını imkânsız görmeleridir. Bu nedenle düalistler görünür âlemde müşahade edilen kötülüklerden hareketle şerri icat eden ikinci bir ilahın varlığını ileri sürmüşlerdir. Çünkü düalist düşünceye göre tüm eylemleri hayır olan bir Tanrı, asla kötü ve çirkin fiilleri gerçekleştirmez. Dolayısıyla âlemdeki kötülükleri yaratan kötü tabiatlı başka bir Tanrı olmak zorundadır. Ancak kelâm bilginleri tek failden iki zıt eylemin gerçekleşmesinin imkân dâhilinde olduğunu ileri sürerek düalistlerin bu açıklamalarının geçersiz olduğunu ispat etmişlerdir.

Düalistlerin ezeli kabul ettikleri Nur ve Zulmet hakkında karışma ve ayrılmayı savunmaları mantık açısından açık bir çelişkidir. Çünkü karışma ve ayrışma bir yaratılmışlık (hudûs) alametidir. Nitekim ayrı halde iken karışmak, karışık haldeyken ayrılmak, bir değişim ve dönüşüm demektir. Değişim ve dönüşüm ise hudûs alametlerinden olup ancak hâdis varlıklar için söz konusu olduğundan kadim bir varlık

için düşünülmesi imkânsızdır. Dolayısıyla kadim bir varlık olduğuna inanılan Nur ve Zulmet hakkında karışma ve ayrılmayı ileri sürmek mantıksız bir iddiadır.

Mekân ve eylem olarak da birbirinin karşıtı olan Nur ve Zulmet güçlerinin karışma eyleminde bulunması hem irade hem de tabiatları itibariyle çelişki arz etmektedir. Kelamcılar, karşının mahiyetinin hayır veya şer olması ihtimalinden hareketle bunu gerçekleştiren iradeyi sorgulamışlardır. Karşının mahiyetinin şer olması, eylemlerinin tümü hayır olan Nur'un tabiatıyla çakışırken, hayır olması hali de daima kötü eylemde bulunan Zulmet'in tabiatıyla örtüşmemektedir. Mekân olarak yukarıda olan Nur'un eylemi yükselmek aşağıda olan Zulmet'in eylemi ise alçalmak olduğundan bunların karışması da imkân dâhilinde görülmemiştir. Çünkü zıt tabiattaki Nur ve Zulmet arasında gerçekleşecek olan tek durum, aralarındaki ayrılığın artmasından başka bir şey değildir. Oysa varlıkları (eşyaları) yaratan, düzenleyen, onlar üzerinde egemen olan ve idare eden, istediğinde onları birleştiren ve ayıran yaratıcı tekdir. Kelamcılar ulûhiyetin basitliği prensibinden hareketle bölünme veya birleşmenin ilahlıkla bağdaşmadığını savunmuşlardır.

Âlemdeki varlıkların faydalı ve zararlı oluşunu iki karşıt Tanrı ile açıklayan daülist düşünceye karşı, kelamcılar tarafından varlıkların zati itibariyle zararlı veya yararlı olmadığı ileri sürülmüştür. Bu bağlamda âlemdeki elem ve lezzetlerin, hem hayır hem de şer olabileceğine dikkat çekilerek bazı lezzetler kabih olabileceği gibi bazı elemelerin de hasen olabileceği vurgulanmıştır. Zira elem veya zarar veren bir şeyin iyi tarafının bulunması gibi lezzet ve haz veren bir şeyin de zararlı yanlarının olması söz konusudur. Dolayısıyla düalist zihniyetin âlemdeki hayır ve şerlere yükledikleri anlamın tutarlı bir zemini olmadığına dikkat çekilmiştir.

Düalistlerin, âlemin Nur ve Zulmet'in karışımından meydana geldiğine dair iddiaları, kelâm bilginlerince delil ve mesnetten yoksun görülmüştür. Çünkü Nur ve Zulmet temelli, düalist âlem tasavvuru, her iki ilahın da ontolojik yapılarından dolayı problem içermektedir. Âlemin oluşumunu yapı, mekân ve eylem itibariyle birbirine tamamen zıt olan iki tanrısal tözle açıklayan düalist anlayışı haklı olarak kelamcılar saçma bulunmuştur. Diğer taraftan âlemin kendine özgü kuruluşuyla, yapısında görülen düzen ve ahengin devamlılığı, onun birden fazla ilahın emrine giremeyeceğine kanıt olarak gösterilmiştir. Çünkü aksi durumda söz konusu ilahlar arasında anlaşmazlık çıkacak ve her ilâh, âlemi kendi hükümlerine altına almak için karşısına çıkacak rakiplerini yenmek isteyecektir. Kelam bilginleri, düalistlerin Tanrı tasavvurları ve âlem anlayışlarındaki tezatlıkları çoğunlukla temânu delilini kullanarak tenkit etmişlerdir.

Düalist âlem tasavvurunun en büyük açmazı, âlemin ontolojik varlığını mahiyet itibariyle kadim olduğuna inandıkları ilahi tözlerin karışımına dayandırmalarıdır. Bu iddia bir kaç açıdan çürütülmüştür. Âlemi oluşturan cisimlerin araz özellikler taşıması nedeniyle âlemin kendisinin hâdis olması, düalistlerin kadim âlem tasavvurunu geçersiz kılmaktadır. Kelâm bilginleri, kendi dönemlerindeki atom nazariyesinden de istifade ederek âlem ve içindeki cisimlerin hâdis varlıklar olduğunu vurgulamışlardır. Dolayısıyla asılları itibariyle cisim olan Nur ve Zulmet'in ezeli olduğunu ileri süren düalist düşüncenin gerçeklerle örtüşür bir tarafı bulunmamaktadır. Ayrıca âlemdeki tüm varlık çeşitliliğini sadece bu iki töze indirgemenin mantık açısından izah edilir bir tarafı bulunmamaktadır.

Düalist inançların âlem anlayışıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken diğer önemli bir konu, âlemde görülen şer ve kötülüklerden hareketle ikinci bir ilahın varlığına inanılmasıdır. Esasen yapılan şey, kötülük problemi için oluşturulan bir kaçıştır. Bu yaklaşıma göre; âlemde görülen iyilik ve kötülük, evreni aynı anda kontrol eden iki eşit ve rakip kuvvetin kontrolündedir. Bu durum, düalist inancın Tanrı tasavvurunun, yukarıdan aşağıya doğru olan bir teolojiden değil de aşağıdan yukarıya doğru kozmolojik ve antropolojik bir çıkarsamaya dayandığını göstermesi açısından önemlidir.

Düalistlerin aksine kelamcılar, Hâlık ile mahlûk arasındaki ontolojik farklılığı kesin çizgilerle birbirinden ayırmışlardır. Hâlık olan Allah, eşi ve benzeri olmayan, her şeyi yaratan ve yöneten iken insanın da dâhil olduğu âlem, mahlûk olup cüzlerden meydana gelmekte ve hâdis özellikler taşımaktadır. Dolayısıyla düalist inancın tanrısal tözlerden oluşan kadim âlem tasarımına karşı kelâm bilginleri, âlemin sonlu ve hâdis oluşunu akli delillerle ortaya koyarak Hâlık ile mahlûk arasındaki ayrımı kesin çizgilerle birbirinden ayırmışlardır. Zira onların tanımlarına göre âlem, Allah dışındaki tüm mevcudattır.

Düalist inançların âlem tasavvurunda olduğu gibi insan anlayışlarında da yakın benzerlikler bulunmaktadır. Onlara göre âlem gibi insan da kendi yapısında iyilik ve kötülük düalitesini barındırmaktadır. Zira insanın ontolojik yapısı, âlem gibi iki tanrısal tözün karışımından meydana gelmiştir. İnsanın maddi yanı olan bedeni kötü Tanrı Zulmet'in, manevi yönü olan ruhu ise iyi Tanrı Nur'un tözlerini taşımaktadır. Düalist anlayış, Gnostik düşüncede olduğu üzere bedeni aşağılayıp kötü kabul ederken buna karşılık ruhun iyi olduğunu savunmuştur. Düalist inançların insana bakışlarındaki bu ortak anlayış nedeniyle kelamcılar, ruh-beden düalizminin yarattığı sorunları benzer örnekler üzerinden eleştirmişlerdir.

Kelâm bilginlerine göre hikmeti anlamaktan yoksun olan düalistler, kendi öz yapılarında müşahade ettikleri iyilik ve kötülük düalitesinden hareketle bunların her birini ihdas eden iki karşıt ilah icat etmişlerdir. İnsanın ontik yapısını, Nur ve Zulmet cevherine indirgeyen düalist anlayış, ondan tevellüd eden fiillerin de Nur veya Zulmet kaynaklı olabileceğini ileri sürmüştür. Ancak bu tez, insanın eylemlerinin tanrısal tözlerle ilişkilendirilmesi konusunda çelişkiler içermektedir. Kelam bilginleri, mantık prensiplerinden çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı ilkelerini kullanarak bu çelişkilere dikkat çekmişlerdir. Örneğin işlediği suçu itiraf eden bir kişinin eylemi, bu ilkeler dikkate alınarak hangi tözden kaynaklandığı sorgulanmıştır. Kelam bilginleri, düalist inançların Nur ve Zulmet'ten müteşekkil âlem tasarımlarında olduğu gibi ruh ve beden düalitesi üzerine inşa edilmiş insan tasavvurlarının da çelişkilerle dolu olduğunu kelâm ve mantık ilminin delillerini kullanarak ortaya koymuşlardır.

Günümüzde düalist inançlara yönelik teolojik tartışmalar yok denecek kadar azdır. Bunun nedeni, inanç bağlamında düalist görüşlerin kayda değer mensuplarının olmayışındır. Ancak bu, düalist inanca ait görüş ve düşüncelerin hayattan tamamen silindiği anlamına gelmez. Zira düalist teoloji, Tanrı bağlamında olmasa da kozmolojik ve ahlaki düalite şeklinde televizyon dizileri, filmler, video oyunları, çizgi romanlar ve edebi romanlarda işlenen konularla günümüzde de canlılığını korumaktadır. Bu görsel araçlarda, tamamen iyi olan kahramanlar ile tamamen kötü olan adamlar mücadele etmektedirler. İyilerin, kötülerini yenmek için kullandıkları her türlü yöntem ve şiddet, kötülerini yok etme adına meşru gösterilmektedir. Böylece âlem tasavvuru ve insanın eylemleri, sadece iyiler ve kötüler arasındaki evrensel bir mücadeleye indirgenmekle kalmayıp kötülüğü yok etmek adına, şiddetin meşrulaştırılması ve yaygınlaştırılmasına yönelik bir algı da oluşturulmaktadır.

Ateist ve deist karakterli anlayışlar, hali hazırda ekonomik ve sosyal sınıf farklılıklarını kullanarak kötülük olgusu üzerinden Müslüman gençleri hedef almaktadırlar. Düalist inançların kötülük algısını çürütmeye yönelik kelam bilginlerinin ortaya koyduğu delillerin günümüzde ateist ve deist çevrelerin benzer tehditlerini bertaraf etmek için kullanılabileceği kanaatindeyiz.

Tarihte düalist düşünce teolojik ve bilimsel olarak çökertilmiş olsa da günümüzde Ortadoğu coğrafyasını yeniden şekillendirmek isteyen güçler tarafından teo-politik politikalar aracılığıyla kullanılmaya çalışılmaktadır. Bu coğrafyada, İslamiyet öncesi kültürü hatırlatma babında görsel ve işitsel medya aracılığıyla düalist karakterli inançlar yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda bazı terör örgütlerinin kendi

mensuplarına ve etki alanındaki insanlara Zerdüştlüğü dayatması ve her platformda öne çıkarması manidardır.

Günümüzde İslam'ın inanç ve değerlerin savunmak adına, açıktan veya gizli gelebilecek yeni tehditlere karşı kelam akademisyenlerinin geçmişteki birikim ve tecrübeden ilham alarak zamanın ruhunu yakalamaları ve karşı tezler üretmeleri gerektiğini düşünüyoruz. Bu meyanda yaptığımız araştırmada ulaştığımız neticelerin de katkısı olacağını ümit ediyoruz.



KAYNAKÇA

- Abdülbaki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cem'l-Müfehres li elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çağrı Yay., İst., 1990.
- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefeye Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ank. 1994.
- Adjukiewicz, Kazimierz, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., Ank., 1994.
- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK. Yay., Ank., 1999.
- Alıcı, Mehmet, *Kadım İran'da Din Monoteizm'den Düalizm'e Mecûsî Tanrı Anlayışı*, Ayışığı Yay., İst., 2012.
- Alıcı, Mehmet, "Genel Hatlarıyla Mecûsilik ve Zerdüşt'n Modern Takipçileri", *Ortadoğu Yıllığı*, edt., Kemal İnat, Muhittin Ataman, Sakarya, 2011.
- Alzog, John, *History of The Church*, Benziger Brothers, New York, vol., I, 1912.
- Ammara, Muhammed, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid*, Dâru's-Şuruk, Kahire, 1988.
- Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsanın zgrlę Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, Ekin Yay., İst., 1998.
- Âmidî, Seyfüddîn Al b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *Ėayet'l-Merâm fî ilmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidî, Daru'l-Ktb'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Âmidî, Seyfüddîn Al b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî, *el-Mübîn f me'n Elfz'l-Hukemâ ve'l-Mtekellimn*, thk., Hasan Mahmûd eş-Şf, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1993.
- Arf, Sa'd b. Felh b. Abdilaziz; *ez-Zenâdika*, Dâru't-Tevhîd, Riyad, 2013.
- Aristoteles, *Ruh zerine*, çev. Zeki zcan, Birleşik Yay., Ank., 2011.
- Aro, Jussi, "Zerdüşt Muamması", Marmara Türkiyat Araştırmaları Dergisi, çev. Esko Naskali, c. I, sayı, 2, 2014.
- Aslan, İbrahim, "Kâdî Abdülcebbâr'ın İyilik-Kötülük Düalitesine Yönelttiği Eleştiriler", md., *Gnostik Akımlar ve kltizm Sempozyumu*, Edt., Hulusi Arslan, Mustafa Bozkurt, İnönü nv., İlahiyat Fak., Malatya, 2012.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 1, İstanbul Bilgi nv.*, Yay., İst, 2006.
- Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2, İstanbul Bilgi nv.*, Yay., İst, 2006.
- Avesta Zerdüştîlerin Kutsal Metinleri, çev. Fahriye Adsay-İbrahim Bingöl, Avesta Basın Yayın, İst., 2012.
- Ay, Mahmut, "Eş'r Kelamında İnsanın Sorumluluğu" *İslami Araştırmalar*, c. XVII, sayı, 2, 2004.

- Ay, Mahmut, “Tanrı Tasavvurlarının Politik Tasarımlara Yansıması”, *KADER*, c. VI, sayı, 2, 2008.
- Ay, Mahmut, Nur Kavramından (24/35) Nur Metafizigine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi, *İslâmî Araştırmalar*, c. XXV, sayı, 2, 2014.
- Aygün, Fatma, “Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmeye İlişkin Mâtürîdî’nin Hudûs Delili (Hadesü’l-A’yân Delili)”, *Amasya Ünv. İFD.*, sayı, 6, 2016.
- Azizi, Najiba Ziyayi, *Zerdüştiliğin Kutsal Kitabı (Avesta) Üzerine Bir Araştırma*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Ünv., SBE., Ank., 2009.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, *Usûlü’-d-Din*, thk., Ahmed Şemseddin, Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, Beyrut, 2002.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed b. Abdullah et-Temîmî, *el-Fark Beyne’l-Fırâk ve Beyânu’l-Fırkatü’n-Nâciye*, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut, 1977.
- Bağçeci, Muhittin, *Kelâm İlmine Giriş*, Netform Matbaacılık, Kayseri, 2000.
- Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *Kitâbu Temhidi’l-Evâil ve Telhisi’d-Delâil*, thk., İmaduddin Ahmed Haydar, Müessesetü Kütübî’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1987.
- Bâkillânî, Ebu Bekr Muhammed b. Et-Tayyib, *el-İnsâf*, thk., Muhammed Zâhid Kevserî, el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, Kahire, 2000.
- Bakker, Dirk, *Bardaisan’s Book of the Laws of the Countries: a computer-assisted linguistic analysis*, Doctoral thesis, Leiden University, Leiden, 2011.
- Batak, Kemal, *Naturalizm Çıkmazı*, İz Yay., İst., 2011.
- Bebek, Adil, “Muhammed b. Şebîb” md., *DİA*, c. XXX., Ank., 2005.
- Bedevî, Abdurrahman; *Min Târîhi’l-İlhâd fi’l-İslâm*, el-Müessetü’l-Arabiyyeti li’d-Dirâseti ve’n-Neşr, Beyrut, 1980.
- Bianchi, Ugo, Yuri Stoyanov, “Dualism” md., *Encyclopedia of Religion*, edt., Lindsay Jones, Vol., IV, USA, 2005.
- Bihlmeyer, Karl-Tuchle, Herman; *I-IV. Yüzyıllarda Hıristiyanlık*, çev. Antun Göral, Güler Matbaası, İst., 1971.
- Bilgin, M. Sıraç, *Zarathustra (Zerdüş) Hayatı ve Mazdaizm*, Berfin Yay., İst., 1995.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârü’l-Bâkiye ani’l-Kurûni’l-Hâliye*, Nşr., C. Eduard Sachau, Leipzig, 1878.
- Bîrûnî, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Kitabu’t-Tahkik ma li’l-Hind min Makûletin Makbûletin fi’l-Akl ev Merzûle*, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1983.

- Boer, Tjitze J. de, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay, Anka Yay., İstanbul, 2001.
- Boyce, Mary, *A History Of Zoroastrianism*, E. J. Brill, Leiden, 1975.
- Boyce, Mary, *Zoroastrians Their Religious Beliefs and Practices*, London, 1979.
- Brown, Robert, *The Religion of Zoroaster*, London, 1879.
- Browne, Edward G., *A Literary History of Persia*, T. Fisher Unwin Ltd., Adelphi Terrace, London, 1919.
- Buck, Charles, *A Theological Dictionary*, London, 1841.
- Buckham, John Wright, "Dualism or Duality", *The Harvard Theological Review*, <https://www.jstor.org/stable/1507418>, Cambridge University Press, c. VI, 1913.
- Budda, A. Hilmi Ömer, *Dinler Tarihi*, Vakıf Matbaası, İstanbul, 1935.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî (ö. 256/870); *Sahihi Buhari*, thk, Muhammed Zühreir b. Nâsîru'n-Nâsîr, Dâru Tavkî'n-Necât, Beyrut, 2001.
- Burkitt, F. Crawford, *The Gospel History And Its Transmission*, Edinburgh, T. and T. Clark, 1911.
- Bürgel, J. Christoph; *Müslümanların Diğer Dinlere Bakışı*, Edt., Jacques J. Waardenburg, çev. Fuat Aydın, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2006.
- Büyük, Celal, DUALİZM, Bilinç ve Tanrı, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı, 39, Erzurum, 2013.
- Cahall, Perry J., "History of Church I. Early", md., *New Catholic Encyclopedia Supplement*, ed., Robert L. Fastiggi, The Catholic University of America, Published by Gale, USA, 2010.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Kitâbu'l-Hayevân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004.
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, Presbyterian Board of Publication, Philadelphia, 1813.
- Camplani, Alberto, "Bardaisan" md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, vol., II, 2005.
- Casartelli, Louis Charles, *The Philosophy Of The Mazdayasnian Religion Under The Sassanids*, Fransızcadan çev. Firoz Jamaspji Dastur Jamasp Asa, Jehangir Bejanji Karani, Bombay, 1889.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk., Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut, 1987.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

- Cevizci, Ahmet, *Onyedinci Yüzyıl Felsefe Tarihi*, Asa Kitabevi, Bursa, 2001.
- Challaye, Felicien, *Dinler Tarihi*, çev. Semih Tiryakioğlu, Varlık Yay., İst., 1960.
- Chokr, Melhem, *İslâm'ın Hicri İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, çev. Ayşe Meral, Anka Yay., İst., 2002.
- Jamsheed K. Choksy, "Zoroastrianism" md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, Vol., XIV, USA, 2005.
- Jamsheed K. Choksy, "Zurvanism" md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, Vol. XIV., USA, 2005.
- Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, thk., Mahmud Ömer ed-Dimyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1998. ; *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, çev. Ömer Türker, Türkiye YEK Başkanlığı Yay., İst., 2105.
- Cürcanî, Seyyid Şerif Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, Beyrut, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh, *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn*, thk., Ali Sami en-Neşşar, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn, İskenderiye, Münşeatü'l-Maârif, 1969.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebu'l-Meâli Abdülmelik b. Abdillâh, *Kitabu'l-İrşad*, thk., Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmümin Abülhamid, Mektebetü'l-Hancî, Mısır, 1950.
- Collins English Dictionary*, Harper Collins Publisher, Great Britain, 2005.
- Çağlayan, Harun, "Hüsün Ve Kubuh Terimleri Bağlamında Kelâm İlminde Maslahata Bir Bakış", *İslâmî İlimlerde Maslahat*, edt., Ayten Erol, Gece Kitaplığı, Ank. 2017.
- Çağlayan, Harun, "İmam Mâtürîdî'de Hidayet-Ahlak İlişkisi", *İmam Mâtürîdî'nin İzdüşümü*, edt., Sıddık Korkmaz, Fcr Yay., Ank. 2019.
- Çelik, Ömer, "Kur'an'da Nur Kavramı", *Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı, 16-17, 1998-1999.
- Çüçen, Abdulkadir, "Kötülüğün Kaynağı Nedir?", *Felsefe Dünyası*, sayı, 25, 1997.
- Dalkılıç, Mehmet, "Kâdî Abdülcabbâr'a Göre Seneviyye Ekolleri", *İstanbul Ün., İFD.*, İst., 2003.
- Demir, Hilmi, *Mit Kozmos ve Akıl*, Sarkaç Yay., Ank., 2011.
- Demir, Hilmi, "İmam Mâtürîdî'nin Gnostik Akımlarla Mücadelesi", *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, edt., Şaban Ali Düzgün, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, Ank., 2011.

- Demir, Hilmi, “Mâverâünnehirin Dini-Politiği ve Matürîdî’nin Yeri: Maniheizm ve Gnostikler”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uuslar Arası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, Haz., Ahmet Kartal, Eskişehir, 2014.
- Denzey, Nicola, “*Bardaisan of Edessa*”, Companion to Second-Century Christian “Heretics”, ed., Antti Marjanen, Petri Luomanen, Brill Leiden, Boston, 2005.
- Dhalla, Homi, *The Message Of Prophet Zarathushtra*; Dialogue and Alliance, New York, Vol. 12, 1998.
- Dhalla, Maneckji Nusserwanji, *Zoroastrian Theology*, New York, 1914.
- Dhavamony, Mariasusai, *Arabuluculuk ve Kutsalın Uzmanları*, çev. Fuat Aydın, Universita Gregoriana Editrice, Roma, 1973.
- Dîneverî (ö. 282/895), Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud, *Ahbâru’t-Tivâl*, thk., Abdu’l-Mun’im Âmir, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabî, Kahire, 1960.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Yeryüzünde Dinler Tarihi*, İnkılâp Kitabevi, İst., 1958.
- Dumezil, Georges, *Mit ve Destan I*, çev. Ali Berktaş, Yapı Kredi Yay., İst., 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, *Allah, Tabiat ve Tarih*, Lotus Yay., Ank., 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, “Mâtürîdî’nin Kur’an Yorum Yöntemi”, *KADER*, c. X, sayı,1, , 2012.
- Düzgün, Şaban Ali, “İnsanın Yetkinliğini Teolojik Olarak Temellendirmenin İmkânı”, *Ankara Üniv., İFD.*, c. XLVI, sayı, 2, 2005.
- Ebû Abdillâh, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl b. Esed eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l- Hadis, Kâhire, 1995.
- Ebu Cafer el-Bağdâdî, Muhammed b. Habib b. Ümeyye b. Amr el-Hâşimî, *el-Münemmak fî Ahbârî Kureyş*, thk., Hurşid Ahmed Faruk, Âlemu’l-Kütüb, Beyrut, 1985.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî (ö. 275/889); *Sünen-i Ebu Dâvud*, thk., Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil Karabeleli, Dâru Risâletü’l-Âlemiyeye, Riyad, 2009.
- Ebu Hilâl el-Askerî, Ebu Ahmed el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl, *Mu’cemu’l-Furûki’l-Lüğaviyye*, thk., Şeyh Beytullah Beyât, Müessetü’n-Neşru’l-İslâmî, 1991.
- Ebu Zehra, Muhammed, *Tarihu’l Cedel*, Daru’l Fikri’l Arabi, Kahire, 1934.
- Eflâtun, *Phaidon*, çev. Suut K. Yetkin-Hamdî R. Atademir, MEB., Yay., İst., 1989.
- Eflâtun, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu-M.Ali Cimgöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İst., 2010.
- Eliade, Mircea; Ioan P. Couliano, *Dinler Tarihi Sözlüğü*, çev. Ali Erbaş, İnsan Yay., İst., 1997.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, KabalcıYay., İst., 2003.

- Eliade, Mircea, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, çev. Ali Berkday, Kabalcı Yay., İst., 2003.
- Eliade, Mircea, *Dinler Tarihi (İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi)*, çev. Mustafa Ünal, Serhat Kitabevi, İst., 2005.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Mektebetü'l-Üsrati, Mısır, 1997.
- Emin, Ahmed; *Fecru'l-İslâm*, Dâru'l-Kütübü'l-Arabi, Beyrut, 1929.
- Esmailpour, Abolqasen, "Manichaeism and Creation Myth", *Sino-Platonic Papers*, USA., sayı, 156, 2005.
- Ester, Erns Von, *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, çev. Vural Okur, İm Yayın Tasarım, İst., 2005.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk., Hüseyin Mahmud, Daru'l-Ensar, Kahire, 1977.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilâfî'l-Musallîn*, thk., Helmut Ritter, Almanya, 1980.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *el-Lum'a fi'r-Reddi Alâ Ehli'z-Zeyğâ ve'l-Bid'a*, thk., Hamûde Garâbe, Matbatu Mısır Şirketü Musâheme Mısriyye, Mısır, 1955.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshâk b. Sâlim b. İsmail, *Risâletü ilâ Ehli's-Seğr bi Bâbi'l-Ebvâb*, thk., Abdullah Şâkir Muhammed el-Cüneydî, İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, Medine, 1992.
- Ezherî (ö.370/980), Ebu Mansûr, Muhammed b. Ahmed b. El-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğâ*, thk., Muhammed İvad Mur'ib, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 2001.
- Fennî, İsmail, *Lügatçe-i Felsefe*, haz. Necdet Ertuğ, Aktif Düşünce Yay., Ank., 2014.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm, *Kitâbü'l-Ayn*, thk., Mehdî Mahzûmî-İbrahim Samarrâî, Dâr ve Mektebtü Hilâl, trs.
- Feyûmî, Muhammed İbrahim, *Târihu'l-Fikri'd-Dîni'l-Câhilî*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire, 1994.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Ebu Tâhir Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk., Mektebu Tahkiki't-Turas fi Müessesti'r-Risâle, edt., Muhammed Naîm el-Arksûsî, Müessestü'r-Risâle, Beyrut, 2005.
- Flew, Antony, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Nurşen Özsoy, Yeryüzü Yay., Ank., 2005.
- Frolov, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., İst., 1991.
- Gnoli, Gherardo, "Manichaeism: An Overview", md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, vol., VIII, USA, 2005.

- Gnoli, Gherardo, “Ahuras”, md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, vol., I, USA, 2005,
- Gündüz, Şinasi, “*Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi*”, Ondokuz Mayıs Ünv., İFD., Samsun, sayı, VIII, 1997.
- Gündüz, Şinasi, *Din ve İnanç Sözlüğü*, Vadi Yay., Ank., 1998.
- Gündüz, Şinasi, *Sabiîler Son Gnostikler*, Vadi Yay., Ank., 1999.
- Gündüz, Şinasi, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, Etüt Yay., Samsun, 1999.
- Gündüz, Şinasi, “Mecûsilik”, md., *DİA*, c. XXVIII, İst., 2003.
- Gündüz, Şinasi, “Maniheizm”, md., *DİA*, c. XXVII, İst., 2003.
- Gündüz, Şinasi, “Sinoplu Marcion’un Gnostik Teolojisi”, *Hoşgörü ve İnanç Turizminde Göller Bölgesi Sempozyumu*, Isparta, 2001.
- Gündüz, Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, DİB., Yay., Ank., 2007.
- Gündüz, Şinasi, “Erken Dönem Hristiyan Gnostisizmi”, *Gnostik Akımlar ve Ökültizm*, Edt., Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, İnönü Ünv., Yay., Malatya, 2012.
- Güngör, Harun, “Maniheizm”, *Erciyes Ünv., İFD.*, sayı, V, Kayseri, 1988.
- Habashi, Fathi, “Zoroaster And The Theory Of Four Elements”, *Bulletin for the History of Chemistry*, c. XXV, sayı, II, 2000.
- Hamilton, Janet-Bernard Hamilton, *Hristiyan Düalist Heretikler*, Yurt Kitap-Yay., Ank., 2010.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, c. III, İst., 1976.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Dünya İnançları Sözlüğü*, Remzi Kitapevi, İst., 2000.
- Hanegraaff, Wouter J., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Koninklijke Brill NV, The Netherlands, 2006.
- Hârizmî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Yûsuf el-Kâtib el-Belhî, *Mefâtîhu’l-Ulûm*, thk., İbrahim Ebyârî, Dâru’l-Kütübü’l-Arabi, Beyrut, trs.
- Hartz, Paula R., *Zoroastrianism*, Chelsea House, New York, 2009.
- Has, Kenan, “Mezdekiyye”, md., *DİA*, c. XXIX, İst., 2004.
- Hattâbî, Ebû Süleymân, Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm el-Büstî (ö. 388/998), *Meâlimu’s- Sünen (Ebu Davud’un Sünen Şerhi)*, el-Matba’tü’l-İlmiyye, Halep, 1932.
- Hayyât, Ebu’l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed, *Kitabu’l-İntisâr ve’r-Redd alâ İbni’r-Ravendî el-Mülhîd*, nşr., Muhammed Hicâzî, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, Kâhire, trs.
- Heesterman, Jan C., “Vedism And Brahmanism”, *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, edt., Lindsay Jones, Vol. XIV, USA, 2005.

- Herodotos, *Tarih*, çev. Muntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Yay., İst., 2012.
- Himyârî, Ebu Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm b. Nâfî es-San'ânî, *Tefsîru'l-Abdurrezzâk*, thk., Mahmud Muhammed Abduh, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.
- Hintze, Almutz, "Ahura Mazda And Angra Mainyu", *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, vol., I. USA, 2005.
- Honderich, Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, New York, 1995.
- <http://tr.wikipedia.org/wiki/düalite>. 19.06.2015.
- <https://www.5minutesinchurchhistory.com/marcion/> 03.07.2018.
- İşık, Hidayet, "İslâm Bilginlerinin "Seneviyye" Adı Altında Dualist Dinlere ve Mezheplere Yaklaşımları," *Dini Araştırmalar Dergisi*, c. VI, 2004.
- İbni Zekerîyya, Ebî'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l- Lüğa*, thk., Abdusselam Muhammed Harun, Dâru'l-Ceyl, Beyrut, 1991.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. el-Ezdî; *Cemheretu'l-Luğa*, thk. Remzi Münir Ba'lebekkî, Dâru'l-İlm Li'l-Melayîn, Beyrut, 1987.
- İbn Ebu Hâtib, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî; *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azim*, thk., Es'ad Muhammed et-Tayyib, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke, 1999.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, tsz.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğnî li-İbni Kudemâ*, Mektebetü'l-Mısır, Kahire, 1968.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fadl-Cemaluddin Muhammed, *Lisanu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1994.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kub İshâk b. Muhammed, *Kitabu'l-Fihrist Li'n-Nedim*, İbrahim Ramazan, Daru'l-Marife, Beyrut, 1997.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl ed-Darîr el-Mürsî, *el-Muhkem ve'l-Muhîtu'l-A'zam*, thk., Abdulhamid Hindevî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2000.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî; *el-Fetava'l-Kübra li-İbni Teymiyye*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.
- Îcî, Abdurrahman b. Ahmed, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, trs.
- İkbâl, Muhammed, *The Development of Metaphysics in Persia*, Bezm-i İkbâl, Lahor, 1954.

- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer Tâhir b. Muhammed, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizi'l-Fırkati'n-Nâciye Ani'l-Fırakı'l-Halikın*, thk., Kemal Yusuf el-Hût, Âlemu'l-Kütüb, Lübnan, 1983.
- İzmirli, İsmail Hakkı, Ebu Bekir Bâkillânî, *Dâru'l-Fünun İlahiyat Mecmuası*, s. 5-6, 1926.
- Jackson, A.V. Williams, *Zoroaster The Prophet Of Ancient Iran*, The Macmillan Company, London, 1899.
- Jackson, A.V. Williams, “Manichaeism”, md., *A Dictionary of Religion and Ethics*, ed., Shailer Mathews- Gerald Birney Smith, The Macmillan Company, New York, 1923.
- Jackson, Samuel Macauley, *Concise Dictionary of Religious Knowledge and Gazetteer*, The Christian Literature Company, New York, 1891.
- Jâmâspâsânâ, Jâmâspjî Mînocheherjî, *On the Avestic Terms Mazda, Ahura-Mazda, Ahura*, Leiden, 1885.
- Jeffery, Arthur, *The Foreign Vocabulary Of The Quran*, Oriental Institute Baroda, 1938.
- Jonas, Hans, *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston, 2001.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl, el-Fıraku Ğayrû'l-İslâmiyye*, c. V, thk., Muhammed Mahmud Kasım, Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, Kahire, 1958.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî, el-Muhit bit'Teklîf*, c. XI, thk., Ömer Seyyîd Azmî, c. III, Kahire tsz.,
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî, el-Mahlûk*, c. VIII, thk., Tefvik et-Tâvil-Said Zâyd, Mısır, trs.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996. Aynı eserin Türkçe çevirisi; *Şerhu Usûli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., Ank., 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdullah b. Ahmed, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, Dâru'l-Mustafa, Kâhire, trs., Aynı eserin Türkçe çevirisi; *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, ed., Hüseyin Hansu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İst., 2017.
- Kanar, Mehmet, *Büyük Türkçe-Farsça Sözlük*, Şirin Yay., Tahran, 1963.
- Karaağaç, Hilmi, “Kaderiyye/ Mu'tezile'nin Mecûsîlikle İthamının Teolojik Arkapları”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13:1, 2015.
- Kaya, Mahmut, “Sudûr” md., *DİA*, c. XXXVII, Ank., 2009.

- Kılıç, Hayreddin, “Düalizm ve Antik Ari Kültürü”, md., *Dicle Üniv., İFD.*, c. XIII, sayı, 1, Diyarbakır, 2011,
- Kızıl, Hayreddin, “Zurvanizm’in Kuruluşu ve Sasaniler Dönemindeki Etkileri”, *EKEV Akademi Dergisi*, 2013.
- Kızıl, Hayreddin, “Mitra’dan ‘Mithras’ın Sırları’na Mitraizm’in Kuruluş Serüveni”, *EKEV Akademi Dergisi*, sayı, 55, 2013.
- Knott, Kim, *Hinduizm’in ABC’si*, çev. Medet Yolal, Kabalcı Yay., İst., 2000.
- Köktaş, Yavuz, “Kaderiyye ve Mürcie ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi”, *Hadis Araştırmaları Dergisi*, edt., İbrahim Hatipoğlu, Süha Yay., c. I, sayı, 2, 1993.
- Kur’an-ı Kerim Meâli, DİB., Yay., Ank., 2008.
- Kutluer, İlhan, “Cevher”, md., *DİA*, c. VII., Ank., 1997.
- Kuzgun, Şaban, *İslam Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, Se-Da Yay., Kayseri, 1985.
- Küçük, Abdurrahman -Günay Tümer-Mehmet Alparslan Küçük, *Dinler Tarihi*, Berikan Yayınevi, İst., 2015
- Lâmişî, Mahmud b. Zeyd, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Abdülmecid Türkî, Dâru'l Garbi'l-İslâmî, Paris, 1995.
- Macdonell, Arthur Anthony, *Vedic Mythology*, Strassburg, 1897.
- Mağribî, Ali Abdulfettah; “Kadim Doğu Düşüncesi İle İslam Düşüncesi Arasındaki İlişki Üzerine”, çev. İbrahim Aslan, *KADER*, c. II, sayı, 2, 2004.
- Makdisî, Ebu Nasr el-Mutahhar b. Tâhir, *Kitâbu'l-Bed' ve't-Târih*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Bûr Said, trs., Mısır.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdirrahmân el-Askalânî; *et-Tenbîh ve'r-Red ala Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik, Muhammed Zahit el-Kevserî, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut, 1968.
- Martin, Sean, *The Gnostics The First Christian Heretics*, Pocket Essentials, Spain, 2006.
- Martinez, Florentino Garcia, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Translator, Wilfred G. E. Watson, E. Jf. Brill Leiden, New York, 1994.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed bin Mahmûd, *Kitabu't-Tevhid*, thk., Fethullah Huleyf, Mektebetü'l-İrşâd, İst., trs.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed bin Mahmûd, *Kitabu't-Tevhid Tercümesi*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yay., Ank., 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed bin Mahmûd, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, tah., Mecdî Bâsellûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.

- Mead, George Robert Stow, *Fragments of a Faith Forgotten*, Theosophical Publishing Society, London and Benares, 1906.
- Melâhimî, Rüknu'd-Din Mahmud b. Muhammed, *Kitabu'l-Mutemed fî Usûli'd-Din*, thk., Martin McDermott, Wilferd Madelung, el-Hudâ, Londra, 1991.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî, *Murûcu'z-Zeheb ve Ma'âdini'l-Cevâhir*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2005.
- Milner, Vincent L., *Religious Denominations of The World*, Bradley, Garretson & Co., Philadelphia, 1873.
- Mitchell, Charles Wand; Bevan, A. A; Burkitt, F. Crawford, *Ephraim's prose refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan*, Williams and Norgate, London, 1912.
- Mi'veş, Lütfi, "Bogomiller, Hristiyanlar ve Bosna", çev. Kadir Albayrak, *Tezkire, Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim Dergisi*, sayı 36-37, Ocak/Nisan, 2004.
- Musa, Muhammed Yusuf, "Seneviyye" md., *Dâiretü'l-Maârifî'l-İslâmiyye*, ed., Ahmed Şentenavi ve diğerleri, Merkezü's-Şârikati li'l-Ebdâ'i'l-Fikriyyi, Kahire, 1988.
- Müslim b. el-Haccac, Ebu'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Neysebûrî, *Sahih*, thk., Muhammed Fuad Abdulbaki, Daru İhyâu't-Turasi'l-Arabiyye, Beyrut, trs.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Tabsîratu'l-Edille fî Usûl'd-Dîn*, thk., Hüseyin Atay, DİB, Ank., 2004.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Habîbullah Hasan Ahmed, Dâru'd-Tabâ'ti'l-Muhammediyye, Kahire, 1986.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid, *Bahru'l-Kelam fî ilmi't-Tevhid*, thk., Veliyiddîn Muhammed Salih el-Ferfur, Mektebetu Daru'l-Farfur, Dimeşk, 2000.
- Neşvân, İbni Said el-Himyerî, *el-Hûrû'l-în*, thk., Kemal Mustafa, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 1948.
- Newbold, William Romaine, "Bardaisan and the Odes of Solomon", *Journal Of Biblical Literature*, Edt., James A. Montgomery, Vol., XXX, G. E. Stechert & Co., New York, 1911.
- Nisâbûrî, Ebû Reşîd Sa'id b. Muhammed, *Fi't-Tevhîd*, thk., Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Vüzâretü's-Sekâfe, Kahire, trs.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler*, Tarih Vakfı Yurt Yay., İst., 2013.

- Olgun, İbrahim -Cemşid Drahşan, *Farsça-Türkçe Sözlük*, Müessesesi-i İntişârâtı Talâş, Tebriz, 1984.
- Oort Van, Johannes, “Manichaeism: Manichaeism And Christianity”, md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, Vol., VIII., USA, 2005.
- Otten, Bernard J., *A Manual of the History of Dogmas*, B. Herder Publisher, London, 1922.
- Oymak, İskender, *Zerdüştilik (İnanç, İbadet, Adetler)*, Elazığ, 2003.
- Öğük, Emine, *Mâtürîdî’nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, TDV., Yay., Ank., 2013.
- Öz, Mustafa, “Deysâniyye”, md., *DİA*, c. IX, İst., 1994.
- Öz, Mustafa, “Zındık” md., *DİA*, c. XLIV, Ank., 2013.
- Özdemir, Metin, *Mâtürîdî’nin Mu’tezilî Akıla Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri*, Marmara Ün., İlahiyat Fakültesi Yay., İst., 2012.
- P. C. Sense, M. A., *A Critical And Historical Enquiry Into The Origin Of The Third Gospel*, London, Oxford, 1901.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İst., 1983.
- Peters, E. Francis *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İst., 2004.
- Pezdevî, Sadrü’l-İslâm, Ebü’l-Yusr Muhammed, *Usûlü’-d-Dîn*, thk., Hans Peter Linss, Mektebetü’l-Ezheriyye lit-Tûras, Kahire, 2005.
- Possekal, Ute, “Bardaisan and Origen on Fate and the Power of the Stars”, *Journal of Early Christian Studies*, The Johns Hopkins University Press, ABD., 2012.
- Possekal, Ute, “Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian?”, *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, Walter de Gruyter Yay., Berlin, 2006.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *İtikâdâtü Fırakî’l-Müslimîn ve’l-Müşrikîn*, thk., Ali Sami en-Neşşâr, Mektebetü’n-Nahdati’l-Mısriyye, Kahire, 1938.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *Nihâyetü’l-Ukûl fi Dirâyeti’l-Usûl*, thk., Abdüllatif Saîd Fûde, Dâru’z-Zehâir, Beyrut, 2015.
- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-Muhassal- Kelam’a Giriş*, çev. Hüseyin Atay, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ank., 2002.

- Râzî, Ebu Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, *el-İşârât fî Usûli'l-Kelâm*, thk., Muhammed-Rabia Subhî el-Âyidî, 2007.
- René, Descartes, *Ruhun İhtirasları*, çev. Mahmut Özdil, Sayfa Yay., İst., 2011.
- René, Descartes *Metafizik Üzerine Düşünceler*, çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yay., İst., 2013.
- Ressî, Kasım b. İbrahim b. İsmail, *Nakdu'l-Müslimin li's-Seneviyyeti ve'l-Mecûsî ma'r-Reddi a'la İbni'l-Mukaffa*, thk., İmam Hanefi Abdullah, Dâru'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire, 2000.
- Rosenburg, Donna, *Dünya Mitolojisi*, çev. Heyet, İmge Kitabevi, Ank., 2006.
- Rousseau, Herve, *Dinler*, çev. Osman Pazarlı, Remzi Kitabevi, İst., 1993.
- Rudolph, Kurt, "Maniheizm", çev. Mustafa Bıyık, *Gazi Ünv., Çorum İFD*, 2002.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddin, *Kitabü'l-Bidâye Mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Din*, thk. Fethullah Huleyf, Dâru'l-Maarif, Kahire, 1969.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl b. Ahmed, *Telhîsü'l-Edille li-Kavâidi't-Tevhîd*, thk., Angelika Brodersen, Müessesetü'l-Beyân, Beyrut, 2011.
- Salehpur, Cemşid, *Farsça Türkçe Genel Sözlüğü*, Lale Yay., trs., Tebriz.
- Sâlimî, Ebû Şekûr, Muhammed b. Abdisseyid b. Şuayb, *et-Temhîd fî Beyânî't-Tevhid*, thk., Ömür Türkmen, TDV., Yay., Ankara-Beyrut, 2017.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, Fakülte Kitapevi Yay., Isparta, 2004.
- Saruhan, Müfit Selim, "Ahlak Felsefemizde İyi ve Kötünün Sebepleri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XV. sayı, 4, 2002.
- Sayım, Huzeyfe, "Zerdüştilik'de Kozmogoni ve Yaratılış", *Erciyes Ünv., SBED.*, sayı,16, Kayseri, 2004.
- Seyidoğlu, Bilge, *Mitoloji Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yay., İst., 2010.
- Sinanoğlu, Mustafa, "Seneviyye", md., *DİA*, c. XXXVI, İst., 2009.
- Sinanoğlu, Mustafa, "İlhâd", md., *DİA*, c. XXII, Ank., 2000.
- Smith, Henry Goodwin, "Persian Dualism", *The American Journal of Theology*, ed., Richard A. Rosengarten-James T. Robinson, The University of Chicago Press Journals, USA, c. VIII, sayı, III, 1904.
- Stepanians, Marietta, "Zerdüştlüğün İslam'la Karşılaşması", çev. Cahid KARA, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. XXIII, sayı, 2, 2012.
- Stylianopoulos, Theodore, "Ephraem Of Syria", md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, USA, Vol., IV, 2005.

- Şehristanî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelam*, tashih, Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire, 2009.
- Şehristanî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Marife, Beyrut, 2001.
- Şekeroğlu, Sami, “Matürîdî'nin Nazarında İnsanın Ahlakiliği”, *Uluğ Bir Çınar İmam Mâtürîdî Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı*, haz., Ahmet Kartal, Doğu Araştırmaları Merkezi, İst., 2014.
- Şeriati, Ali, *Dinler Tarihi*, çev. Erdoğan Vatansever, Kırkambar Yay., İst., 2004.
- Şenay, Bülent, “Merkûniyye”, md., *DİA*, c. XXIX, Ank., 2004.
- Şenay, Bülent, *İlk Râfîzi Hristiyan Kilisesi Markûnîlik*, Verka Yay., Bursa, 2003.
- Şükûn, Ziya, *Farsça-Türkçe Lügat Gencinei Güftar Ferhengi Ziya*, MEB., İst., 1984.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Tarihu'r-Rusûl ve'l Mülûk*, Daru't-Turas, Beyrut, 1387.
- Taliaffero, Charlies, “Dualism” md., *Encyclopedia of Science and Religion*, ed., J. Wentzel Vrede van Huyssteen, The Gale Group, USA., 2003.
- Taraporewala, Irach J. I., *Zerdüşt Dini*, çev. Nice Damar, İst., 2002.
- Taraporewala, Irach J. I., *Zuroastrian Philosophy*, The Bombay Chronicle Press, trs., Bombay.
- Tardieu, Michel, *Manichaeism*, Fransızca'dan çev. M. B. DeBevoise, University of Illinois Press, USA., 2008.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd, *Müşnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk., Muhammed b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicre, Mısır, 1999.
- Tertullian, “*The Five Books Of Quintus Septimius Florens Tertullianus Against Marcion*”, çev. Peter Holmes, Ante-Nicene Christian library: Translations of The Writings of The Fathers, ed., Alexander Roberts and James Donaldson, Edinburgh, T. and T. Clark, 1868.
- The Book Of The Laws Of Countries*, Spicilegium Syriacum içinde, ed., William Cureton, Francis And John Rivington, London, 1843.
- The Oxford Dictionary*, Theraurus, Wordpower Guide, Oxford University Press, İngiltere, 2001.
- Tıǵlı, Asiye; *Zerdüşt, Hayatı ve Öğretisi*, Beyan Yay., İst., 2004.
- Timuçin, Avşar, *Felsefe Sözlüğü*, Bulut Yay., İst., 2004.
- Topaloğlu, Bekir -İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., İst., 2009.
- Türkçe Sözlük*, TDK., Yay., Ank, 2011.

- Tunç, Cihat, “Ca’fer b. Harb” md., *DİA*, c. VI, Ank., 1992.
- Uzun, Mustafa, “Süreyyâ” md., *DİA*, c. XXXVIII, Ank., 2010.
- Von le coq, A., *Türkçe Mani Elyazıları*, çev. Fuat Köseraif, Devlet Basımevi, İst., 1936.
- Wace, Henry, *A Dictionary of Christian Biography and Literature*, Little, Brown And Company, Boston, 1911.
- Waite, Charles B., *History Of The Christian Religion, To The Year Two Hundred*, C. V. Waite and Company, Chicago, 1881.
- Wilken, Robert L., “Marcion”, md., *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, Vol. VIII, USA, 2005.
- Wood, Ledger, “Dualism” md., *The Dictionary of Philosophy*, ed., Dagobert D. Runes, Peter Owen and Vision Press, London, 1942.
- Yar, Erkan, “Kur’an’ın İnsan Öğretisi”, *İslami İlimler Dergisi*, Yıl 2, Sayı 1, Bahar 2007.
- Yarshater, Ehsan, “Mazdakism” *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, ed., Lindsay Jones, Vol., IX, USA, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kümûn”, md., *DİA*, c. XXVI, Ank., 2002,
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Lâmişî” md., *DİA*, c. EK-2, İst. 2016.
- Yalçın, Şahabettin, “Descartes ve Özne Olarak Benlik”, *Felsefe Dünyası*, sayı, XXXVIII, 2003.
- Yeprem, M. Saim, *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, Marifet Yay., İst., 1983.
- Yıldırım, Nimet, *İran Mitolojisi*, Pinhan Yay. İst., 2012.
- Yıldırım, Nimet, *Zerdüşt ve Öğretisi*, Doğu Araştırmaları Dergisi, İst., 2009.
- Yıldırım, Nimet, *Fars Mitolojisi Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İst., 2008.
- Yıldırım, Nimet, *Eski İran’da Dinler ve Dinsel İnançlar, I-II*, Doğu Araştırmaları Dergisi, İst., 2010.
- Yılmaz, Faruk, *İlkçağ Düşünce Tarihi*, Berikan Yayınları, Ank., 2011.
- Yurdaydın, Hüseyin G., Dağ, Mehmet, *Dinler Tarihi*, Gündüz Matbaacılık, Ank., 1978.
- Yusa, Michiko “Henotheism”, md., *Encyclopedia of Religion* Second Edition, ed., Lindsay Jones, Vol., VI, USA, 2005.
- Zaehner, Robert Charles, *The Dawn and Twilight of Zoroastrianism*, New York, 1961.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza b. Muhammed, *Tâcu’l-Arûs min Cevâhiri’l-Kamûs*, Kahire, 1977.

ÖZET

Hafizoğlu, Yakup, “Kelamda Düalist Teoloji Eleştirisi”, Doktora Tezi,

Danışman: Prof. Dr. Mahmut Ay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 268 s.

Müslümanların diğer din mensuplarıyla olan etkileşimi Hz. Peygamberin vefatından sonra özellikle Hz. Ömer’in hilafeti döneminde yapılan fetihlerle hız kazanmıştır. Risâletin Mekke ve Medine döneminde müşriklerle, Yahudilerle ve Hristiyanlarla ortak yaşamı paylaşan Müslümanlar, yeni fethedilen bölgelerle birlikte Mecûsîyye, Menâniyye (Maniheizm), Deysânîyye ve Merkûnîyye gibi düalist inançlarla da yüzleştiler. Tevhid akidesini temel inanç esaslarının başına yerleştiren İslam’ın, bu yeni karşılaşılan düalist inançlarla çatışması kaçınılmazdı.

Çalışmamızın temeli bu düalist teolojiyi temsil eden Mecûsîyye, Menâniyye (Maniheizm), Deysânîyye ve Merkûnîyye’nin tanrı-âlem ve insan tasavvurlarına Mu’tezile, Eş’ârî ve Mâtürîdî kelam geleneğinden özellikle ilk dönem âlimleri tarafından yöneltilen tenkitleri serdederek bunları değerlendirmektir. Başta Mecusiler olmak üzere diğer düalist teolojilerde de Tanrı tasavvuru ile âlem ve insan arasındaki ilişkilerin birbirinden bağımsız olmaması nedeniyle çalışmamızı Tanrı-âlem ve insan başlıklarında ele almayı uygun gördük. Zira çalışmamızda yer alan düalist inançların bu üçlü hakkında birbirinden bağımsız olmayan bir tasavvur oluşturduğunu tespit ettik.

Anahtar Kavramlar: Düalizm, Mecûsîlik, Senevîyye, Maniheizm, Deysânîyye, Merkûniyye, Mu’tezile, Mâtürîdî, Eş’ârî

ABSTRACT

Hafizoğlu, Yakup, “Critique of Dualist Theology in Kalam”, Doctor’s Thesis, Advisor: Prof. Dr. Mahmut AY, 268 pages.

Muslims' interaction with other religions gained momentum with the conquests made especially during the reign of Hazrat Umar after the death of the Prophet. During the Mecca and Medina period of the prophethood, Muslims who shared the common life with the Infidels, Jews and Christians met with dualistic faiths in the newly conquered regions such as Majusiyya, Maniheizm, Daysaniyya and Marquniyya. It was inevitable that Islam, which had placed the supremacy of Tawhid at the head of the basic beliefs, would clash with these newly encountered dualistic beliefs.

The basis of our study is to present and evaluate these criticisms which are directed by the scholars of the first period, especially from the tradition of Mu’tazili, Ash’ari and Maturidi, to the concepts of God, Universe and Humans of the Majusiyya, Maniheizm, Daysaniyya and Marquniyya representing this dualistic theology. In the other dualistic theologies, as with the Majusiyya, we considered it appropriate to consider our study in the titles of God-Universe and Humans due to the fact that the concept of God is not independent of the relationship between the universe and the humans. In our study, we have found that the dualistic beliefs focused in our study form a notion that is not independent from each other of this tripartite concept.

Keywords: Dualism, Majusiyya, Sanawiyya, Maniheizm, Daysaniyya and Marquniyya Mecûsîlik, Senevîyye, Maniheizm, Deysâniyye, Mekûniyye, Mu’tazili, Maturidi, Ash’ari.