

Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri

Muhammet Koçak

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı, Bursa, Türkiye
muhammetkocak@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-5042-4723> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Öz

Bu çalışmada, İslâm inanç esaslarının tespit ve muhafazası için tesis edilmiş Kelâm ilminin, akaid-kelâm literatüründe kendisine değinilecek derecede nazar-ı dikkate aldığı ve tarih boyunca güncelliğini koruyarak inananların zihinlerinde şüphe oluşturan bir ilim olarak gördüğü astroloji ve astrologlara yönelttiği eleştiriler incelenecektir. Bu kapsamlı konu, sınırlanması bakımından özellikle Mâtürîdî kelâm ekolünün tespit edilebilen yaklaşımları çerçevesinde ele alınacaktır. Çalışmanın giriş bölümünde kelâm düşünce tarihi içinde astroloji çerçevesinde çalışmaya hazırlayıcı birtakım bilgiler sunulacak ve çalışmanın, klasik kaynak incelemesi aracıyla elde edilen verilerinin betimsel analizinin sunulduğu bir yöntem takip edilecektir. Birinci bölümde astroloji ve ilgili terkiplerin kavramsal olarak tahlili yapılacaktır. Ardından *‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm* olarak da anılan bu ilmin, ilimler hiyerarşisindeki yeri ve meşruiyetine dair düşünceler ortaya konulacaktır. Akabinde arka plana dair bir izah olması bakımından İslâm öncesi ve İslâmî dönem itibarıyla konunun tarihi süreci kısaca sunulacaktır. İkinci bölümde Mâtürîdî kelâm düşüncesinde astrolojiye dair yaklaşımlar ve eleştiri noktaları belirlenerek kelâmcılar nazarında bu ilmin konumu ve taraftarlarına dair tutumlar ifade edilecektir. Mâtürîdî kelâmında, astroloji ve astrologlara yönelik ortaya konulan eleştiriler ve tespit edilen bulgular; bilgi, âlem/kozmozoloji, Allah ve nübüvvet tasavvuru noktasında belirlenen başlık ve alt başlıklar çerçevesinde incelenecektir. Sonuç olarak çalışma, bilgi teorisi, âlemin kıdemi, Allah dışında ilahlar kabulü ve nübüvvetin inkârı şeklinde ortaya çıkan bulguların ifadesi ve yeni çalışma önerilerini içeren sonuç kısmıyla tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Astroloji/‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm, Astronomi/‘ilm-i felek, Mâtürîdîlik, Münecime/Eflâkiyye.

Atıf Bilgisi

Koçak, Muhammet. “Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (Aralık 2023), 279-309. <https://doi.org/10.51447/uluid.1354031>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Article Type	Araştırma Makalesi Research Article
Geliş Tarihi Date of Submission	01 Eylül 2023 01 September 2023
Kabul Tarihi Date of Acceptance	09 Aralık 2023 09 December 2023
Yayın Tarihi Date of Publication	22 Aralık 2023 22 December 2023
Yayın Sezonu Pub Date Season	Aralık December
DOI	https://doi.org/10.51447/uluid.1354031
Değerlendirme Peer-Review	Ön inceleme: Bir İç Hakem (Editörler Kurulu Üyesi - Yayın Kurulu Üyesi) İçerik inceleme: İki Dış Hakem - Çift Taraflı Körleme Single anonymized Atternal (Editor board member) Double anonymized - Two External
Etik Beyan Ethical Statement	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited
Benzerlik Taraması Plagiarism Checks	Yapıldı - iThenticate Yes - iThenticate
Çıkar Çatışması Conflicts of Interest	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. The author(s) has no conflict of interest to declare.
Finansman Grant Support	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Telif Hakkı & Lisans Copyright & License	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0
Etik Bildirim Complaints	ilahiyyatdergisi@uludag.edu.tr - https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluid

Criticisms of Astrology in Māturīdī Theology

Muhammet Koçak

Assist Prof. Dr., Bursa Uludag University, Faculty of Theology, Department of Kalām, Bursa, Türkiye
muhammetkocak@uludag.edu.tr | <http://orcid.org/0000-0001-5042-4723> | <https://ror.org/03tg3eb07>

Abstract [You may find an extended abstract of this article after the bibliography.]

In this study, the criticisms of the science of Kalām, which was established to determine and preserve the principles of Islamic belief, against astrology and astrologers, have been taken into consideration to the extent that it has been mentioned in the ‘aqā’id-kalām literature and which has remained up-to-date throughout history and created doubt in the minds of believers, will be examined. The subject will be discussed, especially within the framework of the existing approaches of the Māturīdī school. In the introductory part of the study, preparatory information will be presented within the framework of astrology. Then, the method of the study, which is a cultural research, will be presented. This includes the descriptive analysis of the data obtained through the classical source document review tool. In the first part, a conceptual analysis of astrology and related compounds will be made. Then, the place and legitimacy of this science, which is also known as ‘İlm ahkām al-nujūm, in the hierarchy of sciences will be revealed. Afterwards, the process of the issue in pre-Islamic and Islamic periods will be briefly presented. In the second part, the approaches and criticisms of astrology in the thought of Māturīdī kalām will be determined and the position of this science and its supporters will be expressed in terms of theologians. Criticisms of astrology and astrologers in Māturīdī theology; knowledge, universe/cosmology and God’s vision will be examined under the headings determined. As a result, the study will be completed with the conclusion part, which includes the expression of the findings such as the seniority of the world, the acceptance of gods other than Allah and the denial of prophecy.

Keywords

Kalām, Astrology/‘İlm ahkām al-nujūm, Astronomy/‘İlm al-falak, al-Māturīdīyya, Munajjima/al-Aflakiyya.

Citation

Koçak, Muhammet. “Māturīdī Kelām Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 32/2 (December 2023), 279-309. <https://doi.org/10.51447/uluid.1354031>

Giriş

İnsan, çevresi ve kendisi hakkında düşünmekte hem kendini hem de içinde bulunduğu kâinatı anlama ve anlamlandırma faaliyetinde bulunmaktadır. Böylece “kimim, nereden geldim, niçin buradayım, nasıl yaşamalıyım ve ne olacağım” şeklinde var oluşsal bazı suallerinin cevaplarını aramaktadır. Bu amaçla insanlık en tatmin edici cevaba ulaşma çabasında bilgi vasıtalarını kullanarak çeşitli evren, Tanrı ve insan tasavvurları oluşturmuş ve farklı teoriler üretmiştir.

Varlığın hakikati ve bilinebilirliği prensibi bağlamında kelâm ilmi, İslâm itikadını, geliştirdiği bilgi, âlem, Allah ve insan tasavvurları çerçevesinde ispat ve izah ederek bu bağlamda ortaya atılan şüpheleri ilzam etme amacına matuf bir ilimdir.

Her biri çeşitli açılardan eleştiriye konu olabilen farklı tanımlar bulunmakla birlikte, bazı Mâtürîdî kelâmcılar bilgiyi, mezkûrun yani düşünülmesi ve dile getirilmesi mümkün olan her şeyin, ilim sıfatına sahip zatta tecellisi şeklinde tanımlar.¹ Bu âlimler bilgi kaynakları mevzusunda duyular, akıl ve sadık haberden oluşan bir usul oluşturmuşlardır. Kelâm ilminde Allah’ın kadîm varlık ve tek ilah olduğu, diğerlerinin ise yaratılmış ve sınırlı varlıklar oldukları kabul edilir. Âlem, duyular ile algılanan nesnelere ve duyular ötesindeki varlıklar şeklinde sınıflandırılmıştır. Bu tasnif doğrultusunda da ezeli ve mutlak bilginin sadece ezeli varlığa ait olduğu, yaratılmışlara ait bilgilerin ise sınırlı ve değişken olduğu kabul edilir. Neticede mutlak varlığın bilgisini ifade eden vahiy ile mümkün varlığa ait bilgilere delalet eden akıl ve duyu verileri arasında bir ahenk vardır.²

Kelâm ilmi âlem anlayışı noktasında genel itibarıyla atomcu yaklaşımı benimsemiştir. Bu noktada âlemi oluşturan her bir unsurun “bölünemez en küçük parça (*el-cüz’ ellezî lâ yetecezzâ*)” diye ifade edilen *cevher-i ferd*lerden teşekkül ettiğini kabul etmektedir. Cevherler araz adı verilen ve nitelikler diye ifade edebileceğimiz varlıklar ile bir araya getirilerek cisimler oluşmaktadır. Allah dışındaki tüm unsurları ifade etmek üzere kullanılan “âlem” terimi tüm unsurlarıyla sonradan varlık kazanan ve bir yaratıcıya muhtaç olan mahlukatı ifade eder. Âlem ve unsurlarının yaratıcısı olan bir varlık vardır ve bu varlık zat ve sıfatlarında eşi ve benzeri bulunmayan tek ilahtır. Kelâm ilmi tüm meselelerini bu merkezde ele alır, yani bu ilmin ana konusu Allah ve nitelikleri çerçevesinde şekillenmektedir. Bu bağlamda evrenin yaratılış ve gayesi, âlemin bir unsuru olan insanın konumu, değeri ve amacı hep Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında ve tevhid ekseninde incelenmektedir. Ayrıca, Kur’ân merkezli meselelerin, Allah ve sıfatlarına halel getirilmeden tetkiki amacıyla dönemin bilimsel paradigmasının birer araç olarak kullanılması bu ilmin bir yöntemidir.

Kelâm ilminin varlık, âlem, bilgi, insan ve metafizik konuları (Tanrı, nübüvvet, ahiret) çerçevesindeki problemlerin ya doğrudan toplumun yaşantısı içinden ya da dinin kaynağı olan Kur’ân ve hadisten hareketle ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu bağlamda akleden insan, temel konuların anlaşılması noktasında çaba sergilemiş, gerek isabet etmiş gerekse hak bilgidir saparak zannî delillerle mesnetsiz vehimlere düşer olmuştur. İşte âlem ve Tanrı

¹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/19.

² İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 51-53.

tasavvuru noktasında ortaya konulan görüşlerden biri de İslam inancı ile bağdaşmadığı ifade edilen gök cisimlerine kutsiyet atfı ve bu bağlamda geliştirilen teorilerdir.

Bu çalışmada insanın içinde bulunduğu âlemler ilişkisi neticesinde ortaya çıkan ve diğer kültürlerle irtibatı neticesinde değişerek halen güncelliğini koruyan astrolojiye kelâm düşüncesinin Mâtürîdîlik yorumu bağlamında yapılan eleştiriler ile verilen cevaplar tespit ve tetkik edilecektir. Bu bağlamda, klasik kaynak incelemesi aracılığıyla elde edilen verilerinin betimsel analizinin sunulduğu bir yöntem izlenecektir.

1. Astroloji ve İlimler Arasındaki Yeri

Düşünce tarihinde insan, bilgi vasıtalarından hareketle çeşitli ilim dalları oluşturmuştur. Astroloji bunlardan biridir. Bu bölümde astroloji ve ilgili kavramların tanımı, ilimler arasındaki yeri ve meşruiyeti üzerinde durulacaktır.

1.1. Astroloji ve İlgili Kavramlar

Düşünce tarihinde, *‘ilm-i nücûm* şemsiye kavramı, astronomi ve astrolojiyi içine alacak şekilde kullanılmış; bununla birlikte *‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm* astrolojiye, *‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmî*, *‘ilm-i felek*, *‘ilm-i hey*’e isimleri astronomiye tahsis edilebilmiştir. Bu ayrımın tam olarak ne zaman netleştiği henüz kesinlik kazanmamış, ancak İslam dünyasında 9./15. asırda görünür hal almıştır. İslam düşüncesinde ilm-i nücûm gibi isimlerle bütün gök tasavvuru ortaya konulurken, süreç içinde bu tamlamalara yapılan *aḥkâm* gibi bazı ilavelerle kavram astrolojiyi ifade etmek üzere kullanılmıştır.³

‘ilm-i nücûm terkihi üç değişik manada kullanılmıştır. İlki, gök cisimlerinin hareketleri, sayı ve özelliklerini gözetleyerek toplanan verilerin ortaya konulması, feleklerin yapısı, yıldızlar, bunların aralarındaki mesafeler ve hareketlerini konu edinir. İkincisi, astronomi cetvellerinin kullanımı, takvimlerin düzenlenmesi ve tarihlerin tespitini ele alır. Sonuncusu feleklerin deveranı, burçların doğuşu ve yıldızların hareketi sebebiyle tabiatta olabilecek olaylarla ilgili veri çıkarılmasıyla ilgilenir. Günümüzde ilk ikisiyle ilgilenen ilme astronomi, diğerine astroloji denilmiştir.⁴

‘ilm-i nücûm ile ilgili olan bir terkip de *‘ilm-i felektir*. *Gökküresi bilimi* anlamındaki terkip, İslam âleminde *‘ilm-i nücûm*, *‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmî*, *şinâ‘at-i nücûm/tencîm*, felekiyyât, *‘ilm-i hey*’e de denilen astronominin en yaygın karşılığıdır.⁵ Dolayısıyla İslam dünyasında bu kollarla alakalı bir ilim dalı olarak ortaya çıkan *‘ilm-i feleke*, *‘ilm-i nücûm* da denilmektedir.

Yıldızların hükümleri ilmi manasındaki *‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm* ise İslam kültüründe *‘ilm-i tencîm*, *‘ilm-i nücûm*, *şan‘at-ı aḥkâm-ı nücûm* ile de ifade edilerek astrolojinin karşılığı olarak

³ George Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, *Les Doctrines de la Science de L’antiquite a L’age Classique*, ed. Roshdi Rashed - Joël Biard (Leuven: Peeters Publishers, 1999), 136.

⁴ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 151.

⁵ Tefvik Fehd, “İlm-i Felek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/126.

kullanılan terkiptir. Buradaki *ahkâm* kelimesinin ilimlerin tespiti ve tasnifi sürecinde ‘ilm-i nücûm terkibine eklendiği görülmektedir.⁶

Astroloji lafzının literal manası *yıldız konuşması* demektir.⁷ Bu bakımdan astrolojinin kök anlamının kadim kozmoloji öğretileri ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır, çünkü yüzyıllardır geleneksel kültürlerde, gök cisimleri engin bilgilere sahip ve tabiatı kökten etkileme gücü bulunan nefis sahibi akıllı varlıklar olarak görülmektedir.⁸ Bir ıstılah olarak ‘ilm-i *ahkâm-ı nücûm*/astroloji, “Yıldızların hareket ve konumlarının bir delâlet sistemi teşkil ettiğine ve bu sistem sayesinde geçmiş, şimdi ve geleceğe dair bilgi elde etmenin mümkün olduğuna inanılan ilim” anlamına gelir.⁹

Dokuzuncu yüzyılın önde gelen astronom ve astrologlarından biri olan Ebû Ma‘şer el-Belhî’nin (öl. 272/886), eseri *el-Medhal*’den iktibasla şu tanım verilir: “Yıldızların ahkâmı bilimi, gelecekte belirlenmiş bir zamanda, gezegenlerin hareketlerinin etkilerine dair işaretlelerin bilgisidir”.¹⁰ Başka bir tanımlamayla o, süflî olaylarda astronomik/felekî oluşumlar vasıtasıyla çıkarımların yapıldığı bir bilimdir.¹¹ Ayrıca “yıldızların konumlarının birey ve toplumların hayatına tesir ettiğini ve bunların hareketlerinin gözlenerek geleceğe dair bilgiler elde edilebileceğini iddia eden bir sözdebilim” şeklinde de tanımlanmıştır.¹²

1.2. Astroloji/‘ilm-i Ahkâm-ı Nücûm’un Konumu ve Meşruiyeti

Bir şeyin değerinin onun amacında gizli olduğu bilinmektedir. Astrolojinin amacı ise insanların doğuşu ya da beraber olmaları sırasında burçlar kuşağındaki gezegenlerin konumuna bağlı olarak, hayat akışlarıyla ilgili bilgi edinmektir. Adeta geleceği çözümlenerek zararları bertaraf edip faydalara ulaşmak isteyen insan merakının ürünü olarak astroloji, farklı tekniklerine rağmen genelde doğum astrolojisinden üretilir ve taksim edilir.¹³

‘ilm-i ahkâm-ı nücûm, tabii astroloji ve ahkâm astrolojisi olmak üzere iki kısma ayrılır. Tabii kısmı, devrin bilim anlayışına göre, gökkürelerin (felek) atmosfer ve dünyadaki dört unsurdan müteşekkil tüm nesne ve hadiselerle etkilerini inceler. Böylece astronominin

⁶ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2022), 33-34.

⁷ Eric Partridge, *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* (London - New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006), 3225-3226.

⁸ Nicholas Campion, *Astrology and Cosmology in the World Religions* (New York - London: New York University Press, 2012), 11.

⁹ Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/124.

¹⁰ Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, 136.

¹¹ Muhammed b. A’lâ b. Ali et-Tehânevî el-Fârûkî el-Hanefî, *Keşşâfu uşşilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, thk. Ali Dahrûc (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 1/56.

¹² Tevfik Uyar, “Astroloji Sözdebilimi ve Toplum için Yarattığı Tehditler Üzerine Bir Tartışma”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6/1 (2016), 51.

¹³ Donald R. Hill, *Gökyüzü ve Bilim Tarihi-İslam Bilim ve Teknolojisi*, çev. Atilla Bir - Mustafa Kaçar (İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2011), 47.

kadim kozmoloji anlayışını temel alarak birtakım tahmin ve kehanetler ileri sürer. Ahkâm kısmı ise feleklerin ve yıldızların insan kaderine tesir ettiği itikadıyla gelecek hakkında kehanetlerde bulunur. Tabii astroloji alanlarının başında, ‘ilm-i envâ’ yani yağmurla alakalı alametleri elde etmek amacıyla gökyüzünün tetkikini amaçlayan ilim gelmektedir. Câhiliye devrinde popüler olan bu alan, yıldızperestlikle alakası sebebiyle Hz. Peygamber eliyle neydedilmiştir. Ahkâm astrolojisi ise atmosferde gerçekleşen hadiselerden anlam çıkarma mesleğidir. Ahkâm astrolojisi yıldızlardan hüküm çıkarma ilminin en önemli dalıdır. Bu da *mevâlîd* ve *ihtiyârât* şeklinde iki kısımdır. *Mevâlîd*, doğum anında gök cisimlerinin yer aldığı konumlara bakarak kehanette bulunmayı ifade eder. İkincisi ise, belirli bir işi talihli ve talihsiz olduğu kabul edilen zaman dilimlerinde icra edip etmemeye ilgili takvimler hazırlamaktan ibarettir.¹⁴

Astroloji ve astronomi arasındaki ayırım, astronomi ve astroloji üzerine yapılan incelemeler ile bilimlerin sınıflandırılmasına adanmış çalışmalarda görülmektedir. Örneğin üçüncü asırda Ebû Ma’ser el-Belhî, gezegenlerin hareketini ifade edip bunların doğalarına atıfta bulunduktan sonra astrolojinin faaliyet alanının bir parçası olarak gelecekteki olayları belirleme olasılığını dile getirir. Yine Bîrûnî, dördüncü/onuncu yüzyılda, astronomiden kaynaklanan kesinliğe tam bir güven duyduğunu, ancak astroloji bilimine çok az inandığını ifade etmiştir. Aynı yüzyılda İbnü’n-Nedîm *hey’e* terimi üzerine konuşurken astronomiye ve *aḥkâm-ı nücûm*dan bahsederken de astrolojiye atıfta bulunmaktadır.¹⁵ Fârâbî gibi dördüncü/onuncu yüzyıldan diğer yazarlar, astroloji ve astronomi arasında bir ayırım olduğunu doğrulamaktadır. İslam düşüncesinde ilimlerin tasnifi alanında ilk ve en önemli çalışmalardan olan *İḥşâ’ü’l-‘ulûm* adlı eserinde Fârâbî, matematik ilimler yani ta’lîmî ilimler altında ele aldığı Nücum ilmini; ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm (yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi) ve ‘ilm-i nücûm-i ta’lîmî (müspet yıldızlar ilmi/matematiksel astronomi) olarak iki grupta incelemektedir. Bu bağlamda ona göre yıldızlardan çıkarılan hükümler ilmi; talihsiz olduğuna itikat edilen birtakım hadiseleri yorumlamak, rüya tabiri ve geçmiş olaylardan hareketle geleceğe dair manalar çıkarmak gibi tekniklerle gelecekte gerçekleşecek olaylara karşı insanları yıldızların delâletleri üzerinden uyarma sanatıdır. Fârâbî bu nedenle sadece ‘ilm-i nücûm-i ta’lîmînin gerçek ilimler arasında sayılabileceğini ifade etmiş ve mevzusunu da gök cisimlerinin konumları, hareketleri, şekilleri, ay ve güneş tutulmaları, iklimler ve gece ile gündüzün oluşumu, dünyadaki yerleşim yerleri ile bu yerlerdeki gece ve gündüz sürelerinin miktarları gibi konuların incelenmesi olarak ifade etmiştir.¹⁶ Bu tasnif, İslam düşüncesinde genel olarak astronomi (‘ilm-i nücûm-i ta’lîmî) ile astroloji yani yıldızların hükümleri ilminin (‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm) gayet erken bir devirde tefrik edildiğini beyan etmesi açısından önemlidir. Astroloji, İslam düşüncesinde ilimleri sınıflandırma âdeti bağlamında bir tabii ilim sayılmış ve astronomiyle yakınlığı bulunmakla birlikte adlandırmasındaki *aḥkâm* kavramıyla ondan ayrıldığı kabul edilmiştir. Dolayısıyla Ahkâm ilmi, gök cisimlerinin kader üzerinde tesirleri olduğu, yıldızların insanları ve olayları etkilediği itikadıyla gelecek hakkında tahminlerde bulunulabileceği inancına dayanan ilim dalıdır. ‘ilm-i

¹⁴ Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, 22/124, 125.

¹⁵ Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, 137-139.

¹⁶ Fârâbî, *İlimlerin Sayımı*, 33-34.

nücûm-i tabîi veya *ta'limî* ise, feleklerin gerek atmosfer ve gerekse dünyadaki dört unsurdan oluşan nesne ve hadiseler üzerine yaptığı etkileri araştırır ve tahminlerde bulunur.¹⁷

Fârâbî'nin bilimleri listelemesinde iki bilim arasında açık bir ayrım vardır. Fârâbî ve İbnü'n-Nedîm, iki disiplinin yani astronomi ve astrolojinin ilk olarak aynı adla anıldığını göstermektedir. Ancak onuncu yüzyılın ortalarına doğru *hey'e* adı, astronomiyi uygun olarak tanımlamak için teknik anlamda kullanılmaya başlamıştır. Bu hususu teyit eden benzer tasnif faaliyetleri düşünce tarihinde görülmektedir. Sonraki yüzyılda İbn Sînâ, iki disiplini çok daha radikal bir şekilde birbirinden ayırır. Astronomi artık 'ilm-i hey'e olarak adlandırılmakta ve astrolojiyle birlikte 'ilm-i nücûm altında yer almamakta, matematik bilimleri arasında kendi bağımsız yerini almaktadır.¹⁸ Ayrıca hem Fârâbî hem İbn Sina astrolojiye eleştiriler yönelttikleri birer risale kaleme almıştır.¹⁹ 10./16. yüzyılda Taşkoprîzâde de ilimler sınıflamasında yıldızların hükmü ilminin, tabii bilimlerin bir dalı olduğu ifade etmiştir. Bu pozisyonuyla yıldızların hükmü ilmi; matematiksel bilimlerden olan astronomiden ('ilm-i hey'e) ayrılmaktadır.²⁰ Yine astronomi, İbn Haldûn nazarında, geometrik yöntemler kullanarak, gök cisimlerinin buldukları konumlar bakımından tezahür eden gözlemlenebilir hareketleri araştıran önemli bir bilimdir. Ancak genel kabulün aksine yıldız ve gezegenlerin konumlarını gerçek bir tarzda değil sadece tespit edilebilen göksel hareketlerden çıkarımda bulunulduğu kadarıyla verdiği ifade eder.²¹ Astronomi hesabı esas alır, fakat kullanılan araçların kalitesi ve hesabın doğruluğu önemlidir, astroloji ise tabiat olaylarından çıkarılan işaretlere ve birtakım spekülasyonlara dayanır.²²

İslam düşüncesinde kelâm âlimlerinin Kur'ân ve Sünnet merkezinde ortaya koyduğu Allah tasavvuru ile 'ilm-i ahkâm-ı nücûmda ifadesini bulan âlem ve tanrı tasavvurlarının farklılığı sebebiyle İslam dünyasında özellikle birçok Mutezili, Sünni ve Şii kelâmcı ile Selefe mensub âlimlerin bu ilme karşı bir duruşu söz konusudur.²³ Bu duruş süreç içinde erken dönemlerden itibaren yukarıda görüldüğü üzere ilmin taksimatına etki etmiş ve Kelâmcılar, fakihler, İslam Filozofları, Mutasavvıflar arasında tarafların teşekkülünü sağlamıştır. Her ne kadar astroloji karşılığında kullanılan terkiplerdeki ilim tabirleri astrolojiyi olumlar

¹⁷ Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", 22/124-125.

¹⁸ Saliba, "Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought", 138-139.

¹⁹ Ahmet Acı, *Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Astroloji Reddiyeleri* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 81 vd.

²⁰ Ebû'l-Hayr Taşkoprîzâde İsmâüddin Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi (Der-saâdet: İkdâm Matbaası, 1895), 1/337, 359-368.

²¹ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2018), 3/1134-1135.

²² Fehd, "İlm-i Felek", 22/126.

²³ Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*, thk. İmadudin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Küttübi's-Sekafiyye, 1987), 66 vd.; Şerif el-Murtaza, *Emâli'l-Murtazâ-Ğurerü'l-fevâ'id ve Dürerü'l-Kalâ'id*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 2/319; Kadı Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş ilkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/197-200; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/125 vd.

bir anlam ima etse de bunların farklılıkları çok erken devirlerden başlayarak kabul edilmiş ve bu ikisini betimlemek adına zamanla değişik kavramlar türetilmiştir.

Bunun yanında İslam düşüncesinde bazı fikir adamları ise astroloji ve astronominin müradif lafızlar olduğunu savunmaktadır.²⁴ Astrolojiye dair ılımlı birtakım yaklaşımlar, tüm ilkeleri çerçevesinde olmasa da kelâm alimleri ve İslam filozofları arasında da görülmektedir.²⁵ Ancak genel eğilim ilgili kısımda ifade edeceğimiz birtakım eleştiriler sebebiyle olumsuz bir yaklaşımın olduğunu ortaya koymaktadır. Örneğin Ebû Ma‘şer, gezegenlerin hareketini ifade edip bunların doğalarına atıfta bulunduktan sonra astrolojinin faaliyet alanının bir parçası olarak gelecekteki olayları belirleme olasılığını da ifade eder. İşte astrolog için, peygamberlerin bile her zaman sahip olmadığı bilgi türünü, yani gelecekteki olayların bilgisini iddia ettiği için din âlimleri tarafından özellikle sakıncalı olarak algılanan bu tür ifadelerdir.²⁶ Nitekim İslam dininin ilk dönemleri itibarıyla tevhid akidesine zarar verebilecek yönelimler, davranış ve inanç modelleri Kur’an merkezinde öncelikle Peygamber, akabinde ise alimler tarafından yasaklanmıştır. Anlaşılan o ki, İslam’ın bu yaklaşımının sonraki süreçteki etkisi ilm-i nücûmun iki kategoriye ayrılması şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu taksimin teorik olarak henüz bulunmadığı, bilgilerin giriftlik arz ettiği, henüz netleşmediği tarihlerde tevhid akidesine aykırı göksel söylemler kınanmakta ve reddedilmektedir. Bu bağlamda sonuç olarak astroloji/‘ilm-i aḥkâm-ı nücûmun, astronomi yani ‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmîden farkı, gök cisimlerinin hareket ve pozisyonlarının bir işaret sistemi oluşturup bu sistem sayesinde geçmiş, şimdi ve geleceğe dair veri toplamanın imkanına itikattir. İşte bu manada ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm adeta ‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmînin metafiziğidir.²⁷ Hatta astronomide yıldızları belirtmek için kullanılan terim kevkib/kevâkib iken benzer anlamdaki necm/nücûm kelimesinde daha çok astrolojik bir ima olması sebebiyle astroloji, ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm, ‘ilm-i tencîm olarak ifade edilmiştir. Bu duruma rağmen ‘ilm-i nücûm yani yıldızlar bilimi hem astroloji hem de astronomiyi aynı gerçeğe giden iki farklı yaklaşım olarak içerecek şekilde kullanılmıştır.²⁸ Arapça’da ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûma batı dillerinde astroloji, Türkçe’de münecimlik, yıldız falı ve bakıcılığı, bu iş için yazılan kitaplara ise yıldıznâme denir ki günümüz açısından bilimsel yapıdan uzak çalışmalardır.²⁹ Astroloji veya İslam düşünce tarihindeki adıyla ‘ilm-i aḥkâm-ı nücûm, ‘ilm-i nücûm-i ta‘lîmî denilen

²⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman (İstanbul: İnsan Yayınları, 1985), 87, 96.

²⁵ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yete‘allâku bihâ*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâtî'l-Ezheriyye, 1986), 205 vd; Hasan Aydın, “Kozmolojik Temelleri Işığında İhvân es-Safâ’da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 179 vd.

²⁶ Abu Ma‘shar al-Balḥî, *The Great Introduction to the Science of Astrology: Al-Mudkhal al-kabir ila ilm ahkam al-nujum*, ed. Fuat Sezgin (Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe University, 1985), 146; Saliba, “Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought”, 136.

²⁷ Fehd, “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm”, 22/125-126.

²⁸ Régis Morelon, “İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi”, çev. Habip Türker - Cemile İpar, *İslam Bilim Tarihi I*, ed. Rüşdi Raşid (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 16.

²⁹ İlyas Çelebi, “Yıldıznâme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/545.

astronomiden farklı ve fakat yer yer onun aritmetik, geometrik hesap yöntemlerinden istifade ederek insanın geleceği ve yapıp etmeleri hakkında tahminde bulunan bir ilimdir.

İslâm'ın ilk döneminde, astroloji uygulamalarına Müslümanlar arasında pek rastlanılmamaktadır. İslâm'ın ilk döneminde bu astronomi ve astroloji karışımı süreçte 'ilm-i envâ'² olarak isimlendirilen faaliyetlerin ilk dönem Arap astronomik faaliyetlerinin astrolojiye tekabül eden metafizik boyutu Peygamber tarafından reddedilmiştir. Her ne kadar bu tavır envâ'ın reddi olarak ifade edilse de bu tamamen doğru değildir. Nitekim tarih, ibadet vakitleri vb. bilgilerin tespiti için kullanılan envâ' en azından bir kısmıyla reddedilmemiştir. Reddedilen husus tabiiatta meydana gelen hadiselerin Allah'ın etkisi dışında meydana geldiği şeklindeki tasavvurdur. Nitekim çeşitli hadislerde buna delalet eden açıklamalar mevcuttur.

Astrolojinin bir bilim kisvesinde İslam âlemine yedinci asırdan itibaren fetihler sonucunda farklı inanç, kültür ve medeniyetlerle karşılaşma neticesinde girdiği, sekiz ve dokuzuncu asırlarda yabancı kültürlerden yapılan çeviriler vesilesiyle bu konudaki tartışmaların zenginlik kazandığı, lehte ve aleyhte fikirlerin ortaya konulduğu bu astronomi ve astroloji alanlarının başlangıç itibariyle tek bir isim altında ele alındığı bilinmektedir.³⁰ İslâm dünyasında bu tür uygulamaların görülmeye başlanması özellikle astronomiye dair eserlerin çevrilmesi neticesinde bilhassa Aristocu Batlamyus düşüncesinin etkisi ve Bâtınıyye ile mutasavvifenin aşırı olanlarının ortaya çıkmasının akabinde olmuştur. Söz konusu akımlar birtakım usullerle idraklerinin açıldığını, kendilerinde bazı harikulâde olayların ortaya çıktığını ve tabiat unsurları üzerinde etki ettiklerini ileri sürmüş, eserlerinde gök cisimlerinin ruhlarının kâinatta müşahede edilen düzeni sağladığını ileri sürmüştür.³¹ Yahudi ve Hıristiyanlar'da olduğu gibi çeşitli kanallar üzerinden İslam toplumuna da matematik bir bilim kisvesinde astronomiyle karışık olarak sızan astroloji/'ilm-i ahkâm-ı nücûm toplumda kültürel olarak İslam öncesi dönemden kalan anlayışların Allah'ın sıfatları bağlamında tevhid öğretisiyle çatışması sebebiyle reddedilirken özellikle ikinci asırdan itibaren İslam dünyasına Batlamyuscu anlayış üzerinden sirayet ederek çeşitli boyutlarda benimsenmiş, tevîl ve telifi yoluna gidilmiştir.³²

İslâm düşüncesinde, bu gibi fikirler, özellikle Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının yıldızlara atfedilmesi ve âlemde O'ndan başka müdebbir kabul edilmesi gibi tevhit prensibine aykırı görüşler sebebiyle gündeme gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yıldız, ay, güneş ve burçlardan bahsedilmekte, Allah'ın ilim ve kudretine işaret eden gök cisimlerinden hareketle Allah'ın varlığı ve birliğine ulaşmanın önemi ifade edilmektedir. Hadis-i şeriflerde de gök cisimlerine yaratıcı bir kudret atfetmenin tevhit ilkesi ile uyuşmayacağını bildiren pek çok ifade yer almaktadır.³³ Bu doğrultuda astroloji, selef mensub alimler tarafından astrologların tutarsızlığı, gözlemlerin yetersizliği, gezegenlerin etkisi ve bunların nasıl tespit edildiği, tarihin astrolojiyi yalanlaması gibi akli ve Allah dışında müdebbir kabul etmek gibi

³⁰ Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2008), 2/3 vd.

³¹ İlyas Çelebi, "Zâyirçe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/161.

³² Çelebi, "Yıldıznâme", 43/545, 546.

³³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hatîb (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Megâzî", 35 (No. 4147).

nakli delillere dayalı itirazlar üzerinden reddedilmiştir.³⁴ İslam filozoflarının bir kısmı ise âlem görüşleri çerçevesinde özellikle teviller üzerinden meseleyi aklılaştırmaya ve yer yer reddetmeye gayret etmişlerdir.³⁵ Bu bağlamda kelâmcıların çoğu ise ister İslam öncesi kültürden isterse çeviri faaliyetlerinden kaynaklanmış olsun meselelerin dinin temel ilkelere aykırı yönlerini doğrudan reddetme ve gerekli yerlerde tevillere girişmek suretiyle genellikle akîl bağlamda konuyu anlamlandırmaya çabalamışlardır.

Bir çok İslâm kelâmcısı yıldızlardan bahseden ayetlere işaret ederek âdeta astronomiyi onaylarken, Hz. Peygamber'in astroloji hakkında nehy ifade eden hadisleri ve bu işle uğraşanların yöntemlerinin bir nevi falcılık ve kâhinlik olduğu kabulünden hareketle bu ilmi kabul etmemişlerdir.³⁶

Kelâm eserlerinde Münecime'nin Ashâb-ı Nücûm, Eflâkiyye gibi adlarla anıldığı müşâhede edilmektedir. Bunların temel anlayışları, Allah'ı inkâr ve kâinatın yaratılış ile idaresinin kadim olduklarına inanılan yedi yıldıza bağlamak şeklindedir.³⁷ Bu eserlerde 'ilm-i ahkâm-ı nücûm veya ehl-i nücûma genel olarak Allah, âlem ve nübüvvet/vahiy anlayışları bağlamında temas edildiği tespit edilmiştir. Buna rağmen her eser ve müellifin 'ilm-i ahkâm-ı nücûm vb. anahtar kabul ettiğimiz kelimelere yer vermediği görülmüştür. Ekoller arasında ise Eş'arî müelliflerin konuya daha fazla yer ayırdığı, bazı Mu'tezilî ve Şîî müelliflerce de konuya yer verildiği görülmüştür. Bu çerçevede tespit edilen müellifler ve eserleri çerçevesinde konunun tüm boyutlarıyla ele alınması bir makalenin sınırlarını aşacağı için özellikle Mâtürîdî âlimlerin 'ilm-i ahkâm-ı nücûm yani astroloji ile alakalı yaklaşımları içeren eleştirileri gerek metot gerekse temel paradigmaları çerçevesinde tetkik edilecektir.

2. Mâtürîdî Kelâm Düşüncesinde Astroloji Eleştirileri

Klasik eserler içinde isimlerine değişik şekillerde temas edilen ve çoğunlukla ashâb-ı nücûm adı verilen bu gruba dair söylemler genellikle Dehriyye, Tabîiyyûn ve metafizikçi filozoflar bağlamında olup bunlara ait görüşler içinde yer almaktadır. Sâbiiler'den olduğu ifade edilen bu grubu, Tanrı'nın varlığını inkâr edip âlemin kıdemini kabul edenler ve Tanrı'yı kabul etmekle birlikte ikincil nedenlere inananlar şeklinde tasnif edebiliriz.

Mâtürîdî *Kitabu't-Tevhîd* adlı eserinde Allah'ın varlığı, kıdemi, birliği, yaratıcı olması ve âlemin hudûsu gibi çeşitli başlıklar altında ve özellikle Mutezilî görüşlere yönelik ma'dûm

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Miftâhu dâri's-sa'âde*, 2/125-127, 2/145 vd.

³⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan el-Fârâbî, "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010) 183-192.

³⁶ Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/264 vd.; Seyfüddin el-Âmidî, *Ğāyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif (Kahire: Vizaretü'l-evkaf, 1971), 203-207; Kâdî Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 182-184; Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 152.

³⁷ Topaloğlu - Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 75.

eleştirileri çerçevesinde; Dehriyye (Materyalist filozoflar), Aristocu Heyûlânın ezeliyetini kabul edenler, Seneviyye, Mecûsîlik, Zenâdika, Tabiatçılar ve Ashâb-ı nücûm'u Allah'ı çeşitli vecihlerden inkarla suçlamaktadır. Mâtürîdî, âlemin veya unsurlarının ezeliyetine dair görüşleri beyan edip reddettiği bir bağlamda Dehriyye'nin âlemin ezeliyeti ve Tanrı'nın yokluğu ile Tabiatçıların âlemin dört tabiatın (sıcaklık, soğukluk, yaşlılık, kuruluk) oluştuğu ve ezeli olduğuna dair kabullerini ifade ettikten sonra sözü bunlarla aynı potaya giren Müneccime'ye getirmektedir. Çünkü genel olarak bu grup gök cisimlerinin ezeliyeti ve âlem ile gök cisimlerinin dört unsurdan oluşması fikirlerini benimseme noktasında bu iki akımın karması bir düşünceye sahiptir. Tüm bu akımların aralarında ortak nokta ise hepsinin eşyanın kıdemine kâil olmalarıdır. Bu bağlamda "Müneccime" lafzıyla işaret ettiği fırkayı diğer bir yerde "Ashâb-ı Nücûm" diye anmaktadır.³⁸

Mâtürîdî'nin ifadesiyle Müneccime, yıldızların ezelden beri âlemi idare edip yönettiğini iddia etmiştir. Yıldızlar, âlem ile sürekli irtibat halinde olup tabiatın düzeni yıldızlarla münasebet vasıtasıyla olduğu gibi âlemdeki farklılıklar da ittisal edilen yıldızların farklılıklarından kaynaklanmaktadır.³⁹ Mâtürîdî, nücûm ehlinin yıldızlarla âlem arasındaki ilişkiye dair düşüncesini Tanrı'nın irade ve kudretinin dışlandığı tamamen deterministik bir sistem şeklinde dokuma tezgâhı misaliyle anlatır. Buna göre âlem ile yıldızların münasebeti, tıpkı ipek dokuyucusunun kullandığı mekiğin, ipek ipliklerle münasebetine benzer. Tezgâhı kontrol eden pedalın aşağı yukarı hareketiyle konum değiştiren yukarıdaki ibrişim iplerle ilişkili olan mekiğin zuhur edip yok olması tarzındadır. Yıldızların dünyadaki varlıklarla ilişkisi de buna benzer. Gök cisimlerinin hareket pozisyonuna bağlı olarak tabiat şekillenir. Yıldızların aralarındaki uyum veya uyumsuzluk, tabiatın mutluluğunu veya bahtsızlığını sağlar. Gök cisimleri ezelden beri dairesel şekilde hareket ederler ve yıldızların her bir hareketinden ayrı bir sonuç oluşur. Ehl-i nücûm, cisimlerin kadîm olduklarını ileri sürmüş ve ezeliyet hükmünü yıldızlara da vermiştir. Bunlara göre cisimler, arazların gayridir, onlardan başkadır; hareketler ise arazdır ve ezeli olarak oluşmaya devam ederler. Müneccime tabiatın/âlemin bütün işleyişini zorunluluk çerçevesinde telakki etmiş ve bunun yıldızlarla feleklerin birleşip ayrılmasının etkisiyle zorunlu olarak oluştuğunu kabul etmişlerdir.⁴⁰ Âlemden bir determinizm olduğu ve davranışlarında mecburiyet altında bulduklarını ifade ederler.⁴¹ Müneccime tıpkı Dehriyye gibi temel maddenin varlığını ve cevherlerin bu temel maddenin (heyula) hareketleri sonucu ortaya çıktığını kabul etmektedir.⁴² Mâtürîdî, Allah'ın yanında ezeli varlıklar kabul etme ve âlemin kıdemine varan bir yönü olduğu, tabiatın oluşumunda Allah'tan başka müessirler olduğu fikrine sebebiyet verildiği ve bunun da zındıkların, ashâb-ı nücûmun ve tabiatçıların birden fazla tanrı hakkında ileri sürdükleri görüşün aynı olduğu ifade eder.⁴³

³⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 171, 227.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 141.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 227, 228.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230.

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 234.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 171.

Mâtürîdî âlimi Ebü'l-Muîn en-Nesefî Müneccime'yi özellikle âlemin kıdemi ve hudûsu ile Allah'ın birliği konularında eleştirmektedir.⁴⁴ Aynı dönemde yaşamış olan Ebû Şekûr es-Sâlimî, bu grubun on iki sınıf olup kendi aralarında farklı görüşlere sahip olduklarını ve bunlarla âlemin yaratılmışlığı, sonradan oluşu, âlemin Sâni'i ve sıfatlarının ispatı konularında münazara edilmesinin gerekliliğini dile getirmekte ve yer yer küfre nisbet etmektedir.⁴⁵ Yine Nûreddin es-Sâbûnî Allah'ın birliği meselesinde Müneccime'ye atıfta bulunmaktadır.⁴⁶

Dikkat edilirse Müneccime ve sayılan grupların genelinin ortak noktası âlem tasavvurları ve yapısına dair farklı söylemler geliştirseler de âlemin kıdeminde birleşmeleridir. Dolayısıyla âlemi ve unsurlarını hâdis varlıklar kabul eden kelâm sistemi bünyesindeki Mâtürîdî düşünce ile bu telakkilerin çatışması kaçınılmaz olmuştur.

Bundan sonra, genel kanaatleri beyan edilen Mâtürîdî âlimlerin Ashâb-ı Nücûm'a yöneltilen eleştirileri, varlık-âlem, bilgi ve Allah tasavvuru bağlamında incelenecektir.

2.1. Varlık ve Bilgi Anlayışı Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler

Ashâb-ı Nücûm'un varlık ve bilgi görüşlerinin yer yer Dehrîler, tabiatçı materyalistler ve maddeden bağımsız varlık alanı kabul eden metafizikçi filozoflarla hemen hemen aynı olduğunu belirtmekte fayda vardır. Her ne kadar kendi aralarında dönemin paradigması ve inanç biçimine göre değişen yorumları bulunsun da Müneccime temel anlamda aslî madde ve dört unsurun kabulü ile gök cisimlerinin yüceliğinden başlayarak, bunların kıdemine varacak şekilde bir yelpazede görüşlere sahiptir. Bilgi anlayışı noktasında da devrin astro-nomik ve felsefi bilgi kaynak ve yöntemlerinden istifade etmeye gayret etmektedirler.

2.1.1. Âlem Anlayışı ve Kıdem Eleştirisi

Kelâm ilminde âlem tasavvurunun üzerine tesis edildiği temel terimler mütekaddimun devrinde cevher-araz, kadîm-hâdis, zat-sıfat lafızlarıyken kelâmın felsefeyle karıştığı dönemde bunlara varlık-mahiyet kavramları da dahil olmuştur.⁴⁷ Mâtürîdî düşüncede ilahiyata giriş bahisleri olan kozmoloji tasavvuru bağlamında âlemin *a'yân* (cevher ve cisim) ve arazlardan ibaret olduğu beyan edildikten sonra kadîm ve muhdes tanımlamaları yapılır. Buna göre kadîm kavramıyla varlığının bir başlangıcı olmayan şey kastedilir ve Allah'ın bir sıfatıdır, muhdes ise varlığının bir başlangıcı olan anlamında kullanılır.⁴⁸ Mâtürîdî

⁴⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/77; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Baħru'l-keġâm*, thk. Veliyyüddin Muhammed Salih Ferfur (Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 305.

⁴⁵ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017), 115, 152.

⁴⁶ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Kifâye fî'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 62, 68.

⁴⁷ Çağfer Karadaş, *Kelâm Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları -Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye-* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022), 74 vd.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 93; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/77.

kelâmcılar her türlü asli ezeli madde ve Aristocu heyûlâ teorisini; kâinatın kıdemini gündeme getirdiği ve bunun uzantısı olarak Allah'ın varlığı ve sıfatlarının yetkinliği meselelerini problematik kıldığını düşünerek İslâm akaidine aykırı bulup reddetmişlerdir.⁴⁹ Nitekim Meşşâî filozoflar; Aristo tarafından ezeli ve varlığın zaruri maddî ilk sebebi olarak ifade edilen heyûlâyı, bilkuvve durumunda maddi olmayan bir cevher olarak kabul edip yumuşatmaya çalışmışlarsa da kelâmcılar bunu Allah'ın yaratıcılığı ve yetkinliğini zedeleyici bir düşünce olarak kabul etmiştir. Zira *yoktan yaratabilen* bir ilahın ilk örnekten yani heyûladan var edebilen bir ilahıtan daha yetkin olduğu bilinen bir şeydir. Allah'ın, varlığı bir şeyden yarattığı kabul edildiğinde bir acziyet izafe edilmesi yanında fiilleri de mahlukatın fiillerine benzetilmiş olacaktır ve bu durum kabul edilemez.⁵⁰

Mâtürîdîlere göre âlemin bir yaratıcısı vardır ve bu yaratıcı fâil-i muhtâr olan Allah'tır. Âlemin vücut bulmasını yıldızlar, tabiat, zaman, akıl ve nefse bağlayan görüşler geçersizdir.⁵¹ Âlemin Allah tarafından yaratılmış olup ezeli olmadığı delillerini sıralayan Mâtürîdî, ezeliği savunan kıdem taraftarlarının altı grup olduğunu beyan eder. Bunların bir kısmının “evrendeki her varlığın başka bir unsurdan meydana gelip bu silsilenin ezeli olarak devam etmesi sebebiyle harici bir müessire ihtiyaç bulunmadığı” söylemine sahip olduklarını ve diğer bir kısmının ise “hakim yaratıcıyı kabul etmekle birlikte şeylerin birbirini sonsuz olarak meydana getirip hakim yaratıcının ise âlemin oluşum illeti olduğu ve illet-malul ilişkisinin zorunluluğunu kabul ettiklerini” ifade eder.⁵²

İmam Mâtürîdî cevher ve cisimlerin oluşumunun; heyula denilen asli unsura, kuvvet veya hareket denilen ikinci bir faktörün etkisiyle olduğu şeklindeki Aristocu ezeli heyûlâ teorisine Müneccime'nin de sahip olduğunu söyler. Buna göre âlem, heyûlâ adlı kadim ve başlangıçta hiçbir araza sahip olmayan niteliksiz bir unsura, kuvvet denilen ikinci bir faktörün ihtiyari değil de tab'an yani tabiatından kaynaklı bir zorunlulukla etki ederek dönüşürmesi sonucu meydana gelmiş, böylece arazlar da oluşmuş ve bu son haliyle ona cevher denilmiştir. Bu cevher tek bir cevherdir ve âlemin cevheridir. Ayrılma ve birleşme arazlardan kaynaklanmıştır. Ancak arazlar ayrılma ve birleşme ile nitelendirilmezler, çünkü ancak başkası sayesinde var olurlar. Ayrıca araz, arazla var olmaz, ancak cevherle var olur. Cevher ise araz sayesinde birleşir ve ayrılır. Mâtürîdî'nin ifade ettiği gibi Aristo *Mantık* kitabında bu teoriyi benimseyen kişidir ve on kategori zikreder. Ona göre hiç kimse bu on kategori dışında varlık hakkında bir şey söyleyemez.⁵³

Mâtürîdî'ye göre bunlar, heyûlâdaki kuvvetin kör bir kuvvet olduğunu, tab'an fiilde bulunduğunu, heyûlânın arazlara ihtiyacı olmadığını iddia etmişlerdir. O, bu görüşe Allah'ın nimetlerini ve doğru yolu görmeyip yollarını şaşımaları neticesinde vehme kulak vermelerinin sebep olduğunu söyler. İlk olarak âlemin başlangıcının ve aslının heyûlâ dedikleri

⁴⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 112, 144.

⁵⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Heyûlâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/295, 296.

⁵¹ Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmının Özü*, çev. Murat Kaan Kıvılcım (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021), 68, 69.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 111, 112.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 234.

şey olduğuna hangi metotla ulaştıklarını sorgular ve bu konuda hiçbir nakil bulunmadığını ve âlemde de bu iddia edilen şeye ve özelliğine dair bir delil bulunmadığını ifade eder. Bu grubun, tevhit ehlinin Allah'ı nitelerken kullandıkları ifadelerle heyûlâyı nitelediklerini ifade eder ve sözlerinin çelişkiler barındırdığını zikreder. Bunlar zat itibarıyla arazlara mekân olmayan ve cevher konumunda da bulunmayan heyûlâyı cevher pozisyonuna koymuşlar, akabinde ondan bir, sonrasında da birden çok cevherler üretmişlerdir. Sonrasında bu arazsız heyûlâ ilk halinden hiç iz kalmayacak bir duruma gelmiş; ortada âlemin idaresinin kendisine bağlı bulunduğu cevherler ve arazlar kalmış, bu özelliği bulunmayan heyûlâ ise yok olmuştur. Bu düşünce varlığın aslı olan heyûlânın geçiciliğine yol açtığı gibi kendi başlarına var olamayan arazların ve kadimin de muhal olması sonucunu doğurur. Ayrıca bu düşünce bütünüyle âlemin sonradan olmasını gerektirir. Oysa âlemin hâdisliği fikri bu grubun gözünde akıl dışı görüldüğü için onlar bu hayali yani heyûlâ fikrini benimsemişlerdir. Çünkü çevrelerine baktıklarında duyularıyla algıladıkları şeyler sırf araz ve cevherden ibaret olup asli madde değildir.⁵⁴

İmam Mâtürîdî'nin düşüncesinde, yapılageldiği üzere heyûlâyı bir taraftan kadîm kabul edip diğer taraftan değişikliğe uğradığını söylemek çelişkilidir, zira kadîm değişikliğe uğramayan, etki altında kalmayan ve başkasına bağlı olmayandır. “Her varlık kesinlikle bir asıldan var olur, bu âlemde geçerli olan sistem ve mâkul olan da budur” denilerek bilkuvve halde var olan bir heyûlânın varlığını iddia etmek tutarsızdır. Zira bu durumda âlem sadece duyularla algılanabilen madde âlemiyle sınırlanmış olur. Evrenin nasıl var olduğunu gözlemleme imkanımız bulunmaması sebebiyle onun yoktan değil de bir şeyden var edildiğini ileri sürmek için kesin bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca duyularla algılanan varlıkların aslî ve ezeli bir özden ortaya çıktığı fikri de doğruyu yansıtmaz. Çünkü cevherlerde konumlanan arazların yok iken sonradan ortaya çıktığı duyularla tespit edilebilmektedir. İnsanın fiilleri de aynıdır. Bu durum bize bir şeyin başka bir şeyden yaratılmasının zorunlu olmadığını gösterir.⁵⁵ Netice olarak Münecime'nin ve Dehriyye'nin ifade ettiği gibi heyûlâ denilen aslî bir madde yoktur, Allah yoktan yaratandır.

Âlemin unsurları denilen arazların ve cevherlerin hudûsunu izah ettikten sonra âlemin her hangi bir unsurunun kadîm olamayacağını hudûs teorisi ile “illetleri benzer olanların hükümlerinin de benzer olacağı” ilkesinden hareketle ifade eden Mâtürîdî âlim Ebü'l-Muîn en-Nesefî; Dehriyye ve tabiatçıların tabâi' (sıcaklık-soğukluk, kuruluk-yaşlık), heyûlâ, anâsır ve ustukussat diye isimlendirdikleri şeylerin tamamı ile Münecime'nin ileri sürdüğü *burçlar, yıldızlar (kevâkib), güneş ve ay ile birlikte feleklerin tamamının* hâdis olduğunun ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre âlem, a'yân ve arazlar olmak üzere iki kısım olup ikisi dışında başka bir unsur yoktur. Bu iki parçadan birinin hâdis olduğuna dair delil getirildiğinde ise tabii olarak bütünü yani âlemin tamamının hâdis olduğunun bilineceği parçabütün ilişkisi çerçevesinde istikra metodu ile ortaya çıkar. Zira istikra tek tek cüzilerin bilinmesiyle küllî olanın bilgisine götüren bir akıl yürütme biçimidir ve Nesefî onu karşıt görüşü çürütme ve kesin bilgi ifade etme bakımından burhan metoduna benzetir.⁵⁶ Kıdem

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 234, 235.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 15, 142.

⁵⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/69-72.

tarafhtarlarının -ki bunlardan biri de yıldızların kademine inananlardır- hâlihazırda âlemin içinde doğup bu şekilde bulma, her şeyi maddeden ibaret görme alışkanlığı sebebiyle maddî suretler şeklinde zihinlerinde canlandıramadıkları tüm hususları reddetme yoluna gittiklerini ve tüm görüşlerinin aslında bu noktada toplanabileceğini beyan eder.⁵⁷ Âlemin yaratıcısı maddi bir şey olmadığı için zihinlerde tasavvuru maddi şeyler gibi olmamasından hareketle inkara varılması doğru değildir. Nitekim nasıllığı tasavvur edilemeyen işitme, görme olayları, bir yemeğin değişik kimyasal etkiler yapması gibi hususlar da zihinde tasavvur edilemeyen her şeyin inkarının mümkün olamayacağını gösterir. Yine *nesnenin nesneden oluştuğu tezi* yani bir şeyin hep başka bir şeyden oluştuğu ve bu vesileyle âlemin sonsuz olduğu düşüncesi ise ancak o nesnede gizlenmiş bir durumun bulunup bilahare ortaya çıkması ile mümkün olabilir. Bu ise muhal kabul edilir, zira bütün yönleriyle bir insan veya bir ağacın kendini oluşturan cevherle birlikte bir asılda mevcut olması sağlıklı zihnin tasavvur edilebileceği bir durum değildir. Zira insan, tüm özellikleri açısından sadece nutfeden ibaret değildir ve cansız şeylerin alîm ve habîr bir müdebbirin yönetimi olmadan etkili olmasının imkânı yoktur.⁵⁸

Mâtürîdî gök cisimlerinin kadim olması iddiasını reddeder, çünkü biz bütün cisimlerin farklı sınırlara/hacimlere sahip olduğunu bizzat gözlemleriz. Cisim temelde asgari bir hacme sahipken daha sonra hacmi artmakta ve yoğunluk kazanmaktadır. Bu da bize cismin doğa içinde hacim ve yoğunluk kazanmasının yavaş ve sonradan gerçekleştiğini gösterir. Bu süreç boyunca daha öncesinde bulunan bir etken de tesirli olmamıştır. Eğer kadim olsaydı yani öncesine ait bir faktör etkili olsaydı bu durumda cisimlerin hacimleri arasında eşitlik gerekirdi, oysa aralarında farklılık bulunmaktadır. O halde cisimlerin şu andaki hacim ve yoğunluklarından hareketle önceki yapılarının da bilahare oluştuğu anlaşılmaktadır. Yani cisimler küçülür ve büyür, bu da cisimlere bir şeyler eklenmesi veya ayrılmasıyla olur. O birleşen ve ayrılan kısımlar da kendisiyle birleşilen ve ayrılan kısımlar gibi hadistir. Dolayısıyla âlemde hadis olmayan bir şey yoktur.⁵⁹

Nesefî; Allah ve sıfatları dışında burç, yıldız vb. herhangi bir şeyin kademini iddia edenlerin tamamının bu iddialarının geçersiz olduğunu, her bir fırkayla ayrı ayrı vakit kaybetmemek adına bu durumun Harran Sâbiîlerinden bir grubun iddia ettiği gibi yıldızlarıyla birlikte feleklerin ve tabiatların kademini iddia edenler dahil fark etmeyeceğini ifade eder. Zira bu sayılan şeylerin hepsinin hudûsunun ispatı, kendi ortaya koyduğu hudûs delilinin kapsamına girmektedir.⁶⁰ Sonuç olarak hâdisi önceleyemeyen şey de zorunlu olarak hâdistir. Çünkü cevherler, varlığı için bir başlangıç olması noktasında yani muhdes olması açısından arazlarla ortak bir paydaya sahiptirler. İşte dairesel hareket eden felekleri, hareketli yıldızları ve diğer unsurları ile semâvât ve denizler, dağlar, bitkiler, cansız varlıklar ve diğer unsurları ile yeryüzü gibi âlemin tüm unsurları bu delillerin kapsamına dahildir.⁶¹ Zira bu felekler arazları öncelemediği için kendileri için varlıksal bir başlangıç olması açısından

⁵⁷ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Teşîratü'l-edille*, 1/56, 59, 60.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 113.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 228, 229.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Teşîratü'l-edille*, 1/72, 97.

⁶¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Teşîratü'l-edille*, 1/27, 28.

sonradan olmak bakımından tıpkı arazlar gibidirler. İşte yapılan tüm bu çıkarımlar ile nasıl ki araz olan hareketlerin kadîm olmadığı ortaya konuluyorsa bunlar olmaksızın ortaya çıkamayan cisimlerin de kadîm olmadığı ispatlanmış olur.

Sonuç olarak Mâtürîdî düşüncede Münecime'nin kabul ettiği âlem ve kozmolojik sistem eleştirilirken, yıldızlar, gezegenleriyle birlikte feleklerin kıdemi hudûs delili ışığında reddedilmektedir.

2.1.2. Nihayetsiz Hareket Telakkisinin Yanlılığı

Mâtürîdî, ehl-i nücûmun kıdem fikirlerini dayandırdığı gök cisimlerinin ezeli dairesel hareketi tezini eleştirmektedir. Bu konudaki açıklamalarını âlemin hudûsu içinde araz konusunda beyan eden Mâtürîdî'nin yaklaşımı âlem anlayışının bir neticesidir.

Mâtürîdî âlemin yaratılmışlığı meselesi bağlamında cevher ve arazın yaratılmış olduğunu beyan ederken atomcu cevher-araz teorisi bağlamında âlemin cevher ve arazlardan müteşekkil olduğunu, cismin hareket ve sükûn durumları dediğimiz arazlardan asla ayrı olamayacağını, bunların bir cisimde aynı anda bir araya gelmesinin imkânsız olduğunu zikreder. Bu durumda zaman itibarıyla bakıldığında cisim ya hareket ya da sükûn halinde olacaktır ve adeta iki yarım birime bölünmüştür. “Yarım” ile tavsif edilebilecek her şey ise sonlu ve sınırlıdır. Hareket ve sükûn ezelde birlikte var olamayacaklarına göre birinin sonradan varlık kazanması lazımdır. Birinin sonradan ortaya çıktığı yani ezeli olmadığı açık olunca doğrudan diğerinin de aynı statüde olduğu ortaya çıkar. Sonuçta hareket ve sükûn arazlarının bu durumu onlardan ayrı bulunamayan cisim için de söz konusu olmaktadır ki böylece cisim de yaratılmış kabul edilir. Burada hareketin bir araz olup nihayetsiz olmadığı sonucuna ulaşılır.⁶²

Mâtürîdî'ye göre duyular vasıtasıyla algıladığımız her birleşme ya da hareket niteliği aynı neviden önden gelip geçmiş olanların sonuncusunu teşkil eder. Halbuki kadim olan bir geçmişin son bulması muhaldir.⁶³ Ayrıca, biten bir hareketin önceki hareketlerin sonu olduğu ve bu son hareketin sonrasında önceki hareketlerden hiçbir şey olmadığı konusunda şüphe duymayız. Hareketin yok olma ve bitme bakımından bir sonu olduğu sabit olduğuna göre başlangıcı sonlu olmayanın bitişi de sonlu olmaz yani başlangıcı olmayanın sonu da olmaz. Ancak hareketlerin bir sonu vardır. O halde hareketlerin bir başlangıcı da vardır ve kadim değildir.⁶⁴ Yani nihayete ermiş bir hareket öncekilerin sonuncusunu teşkil eder. Böylece bu sonuncu hareket tamamlanınca öncekilerden bir eser kalmaz. Hareketin nihayete ermek suretiyle sonluluğu ispatlandığına göre, ileri sürülenin aksine kadim olanın böyle fena bularak sonlanması da mümkün olmamalıdır. Böylece bu gerekçe üzerinden hareketin bir başlangıcı olduğu ispatlanmış olur. Ayrıca gök cisimlerinin hareketleri daireseldir. Bunlar doğrusal hareket haline getirilirse birbiri ardına gelirler ve birinin bittiği yerde diğeri

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 94.

⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 79.

⁶⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhîd İnançının Akli Temelleri)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 162.

başlar. Buna göre hareketlerin öncesizliği gerekliyse yani kadim olursa onların yok oluşları da kadim olur. Bu da bir çelişkiye işaret edecek tarzda hareketlerin ezelde hem mevcut hem de ma'dum özelliği kazanması demektir. Hâlbuki varlıkla yokluğun aynı pozisyonda bir araya gelmesi imkansızdır. Bu durum hareketlerin başlangıcını gerekli kılar ve kadîmliğini ortadan kaldırır. Ayrıca düz bir çizgi üzerinde hareket eden iki cisimden bir tanesinin önde bulunduğunu gözlesek, birinin hareketinin diğerinin hareketinden önce başlamadığını veya ondan hızlı olmadığını ifade etmek imkansızdır. O halde bunların sonlu oluşunu kabul etmemek aralarında bulunan sınırlı mesafenin de mevcut olmadığını ve bu da duyu ile elde edilen bilginin inkâr edilmesi sonucunu netice verir. Bu durumda zikri geçen iki hareketin başlangıcının bulunduğu ortaya çıkar ki dairesel hareketlerde de vaziyet aynıdır.⁶⁵ Neticede gök cisimlerinin kadîm olmadıkları gibi ezeli bir hareketin sahibi de olmadıkları ortaya çıkmış olur.

2.1.3. Yöntem Eleştirisi

İslam dünyasında astrolojiyi kabul edenlerin birtakım istidlallerden hareket ederek insan eylemleri, bahtı veya şanssızlığını temellendirirken bir tür akıl yürütme ve kıyas türü üzerinden meseleyi makul göstermeye çalıştıkları, istikra yaptıkları görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere İstikra tek tek cüzîlerin bilinmesiyle küllî olanın bilgisine götürülen bir akıl yürütme biçimidir.⁶⁶ Ancak yıldızların kıdemi ve âlem üzerinde tesirlerini ispat noktasında bu yöntemin etkisi tartışmalıdır. Zira tek tek etkilendiği iddia edilen cisimlerden ve etki türlerinden hareket ederek bunları hangi yıldıza yahut yıldızlara atfedileceğini ispat etmek akli açıdan mümkün görünmemektedir.

Mâtürîdî, bu çerçevede Müneccimler'e "âlemin iddia ettiğiniz gibi kadîm olduğunu nereden biliyorsunuz?" sorusunu yönelterek kelâmın bilgi teorisi açısından bir eleştiri yöneltilir. Bu konuda *nakli bilgi* ile hareket ettiklerini iddia ederlerse tasdik edilmeye en uygun kimse olan peygamberlerden gelip âlemin hadis olduğunu bildiren nakil/haber ile onlara cevap verileceğini ifade eder. Yok eğer buna dair bilgilerini gözlem ve duyar vasıtasıyla elde ettiklerini iddia ederlerse; daha en başta müneccimlerin kendi varlıklarına ilişkin bilgilerinin, onları yalanladığını ifade eder. Çünkü onlar âlemin bir parçası olmalarına rağmen kadîm olduklarını hatırlamamakta, ayrıca yıldızların tasarruf ve yönetimini de müşahade etmemektedirler. Eğer gözlemlerinden hareketle istikra yöntemi ile âlemin kadîm olduğunu iddia ederlerse; görüp kıyasladıkları hiçbir şeyde yıldızların âlemi yönettiğine ve kadîm olduğuna bir delil yoktur. Aksine ashâb-ı nücûmun görüşlerinin tam tersi, somut gerçekliğe daha yakın olup akıl yürütme ve çıkarım/istidlal açısından daha doğrudur. Şöyle ki feleğin devinmesi ve yıldızların hareket etmesi, bazen birleşip/kavuşup bazen ayrılması, yeryüzünün hallerinin ve ondaki ağaçların, denizlerin, suların ve ateşlerin değişmesi sonucu meydana gelir. Buharları yükselen ve feleğe ulaşan sular ayrılmanın cevheridir, ateşler ise cevherleriyle feleğe yükselir. Buna göre sular, ateşler ve gerçek cevherler sebebiyle yıldızların ve feleğin durumu değişmektedir. Zira bu, gözlem verisine ve bizden gaip olana

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 293, 294.

⁶⁶ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1/69-72.

delil olmaya daha uygundur. Yani durumun iddia ettiklerinin tersine bir mekanizmaya sahip olması gözlem ve istidlal açısından daha makuldür.⁶⁷

Mâtürîdî bu gruba yıldız ve tabiatlar hususunda bilgi teorisi açısından doğru tefekkürün nasıl olacağına dair bir tavsiye verir. Kişi bu tür problemlerle karşılaşınca ya nakle (nas) başvurmalı ya da mevcut âlemden hareketle duyuların dışında kalan âlem hakkında fikir yürütmelidir. Eğer yöntemi istidlal olacaksa âlemin var edicisinin de âlemdeki varlıkların nitelikleriyle muttasıf olması lazımdır ki bu durumda müneccimlerin âlemin oluşumuyla alakalı iddia ettikleri, yıldızların hareketi ve ezeliyeti gibi fikirler mesnetsiz kalır. Şayet iddia edilenler neviden bir şey olmuşsa duyulur âlemde bulunup da yaratıcısına işaret eden (tabiatlar veya arazlar gibi) bazı özellikler açısından olmuştur. Zira asıl olan; belli yapısal özelliği bulunan şeylerin mevcut halinden başka bir pozisyona geçmesinin sadece hakîm olan veya olmayan bir değiştirici ile mümkün olmasıdır; ancak bu iki tür değiştiricinin durumu eylemlerinin sonunda ortaya çıkar. Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Müneccime'nin âlemin meydana gelişini irca ettikleri asıl yani ilk madde de böyledir. Bu asıl, neticeleri faydalı olacak başka pozisyonlara sadece hakîm bir varlık sayesinde ulaşabilir, çünkü bu tür bir oluş sadece bu şekilde gerçekleşir. Bu hakikat Müneccime'nin daha önce ifade ettiğimiz asli madde kabullerini iptal eder ve âlemi oluşturan maddenin yüklendiği istidadın, sadece başka bir varlık tarafından ve sadece onun yatkın ve yetkili kılması yoluyla olabildiğini ispatlar.⁶⁸

Sonuçta zikrolunan aslın hakîm bir yaratıcı etkisiyle sonradan varlık bulduğunu ortaya çıkmaktadır. Böylece müşahede ile bilgisine ulaşmanın en azından o dönem için mümkün olmadığı durumlar hakkında istidlalde bulunmak ve nakıs istikra ile hüküm vererek vehmedilen verilerin kesinliğini ifade etmek bilgi teorisi açısından makul bir tavır değildir.

2.2. Ulûhiyet ve Nübüvvet Bağlamında Yöneltilen Eleştiriler

Mâtürîdî kelâm düşüncesinde üzerinde hassasiyetle durulan konulardan olan ulûhiyet ve nübüvvetin ehl-i nücûm ya da yer yer Sâbiyyûn adı verilen malum gruba karşı savunulduğu ve çeşitli başlıklarda eleştiriler getirildiği görülmektedir. Özellikle tevhid konusunda merkezileşen eleştiriler, tespit edilebildiği kadarıyla Allah'ın sıfatlarının başka varlıklara verilmesi, insan iradesinin yok sayılması ve nübüvvet ile vahyin inkârı konularında devam etmektedir.

2.2.1. Allah'ın Birliğinin İnkârı ve Başka Sâni' Kabulü

Mâtürîdîler varlık ve kıdeme dair eleştirel söylemlerinin ardından Allah'ın birliği konusunda da yedi ilah kabul ettiklerini söyledikleri Sâbiyyûn'u yani ehl-i nücûmu zemmetmektedirler.⁶⁹

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhid İnancının Akli Temelleri)*, 163, 164.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235.

⁶⁹ Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmının Özü*, 78.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî âlemin yapısı ve unsurlarının hâdisliğini temel üç görüş⁷⁰ ve bunların alt fırkaları çerçevesinde izah ettikten sonra hâdis olan âlem için bir muhdisin olması gerektiğine değinerek Allah'ın birliği meselesine geçiş yapar. Bu bağlamda temânu' delili merkezinde hareket ederek düalist inançlar olan Mecûsîlik ve Seneviyye ile alt kollarına karşı tevhidî ispat ederek Allah'ın kadîm olduğuna dair ifadelerle bitirir.⁷¹ Fakat bu kısımlarda sözü uzatmamak adına Seneviyye'nin iki tanrılı inancından daha kötü bir düşünceyi benimseyerek yedi tanrı kabul eden ehl-i nücûma açıkça değinmemiştir. Bunun sebebinin iki tanrı fikrinin iptali amelîyesinin, daha fazla tanrı bulunduğu inananlara karşı çok daha etkili bir cevap olduğunu düşünmesi olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Ebü'l-Berekât en-Nesefî de Allah'ın birliği bahsinde maksadın bu grup olduğuna işaret edecek şekilde *Eflâkiyye* ismini zikretmektedir.⁷²

Bu bağlamda Ebü'l-Muîn, âlemin ve onun bir parçası olan gök cisimlerinin tüm unsurlarıyla birlikte muhdes varlıklar olduğunu cevher-araz teorisi üzerinden ispat etmektedir. Âlemin hudûsunu ispattan sonra ikinci aşamaya geçerek nedensellik üzerinden âlemin bir muhdisi olduğunu ifade eder. Şöyle ki, âlemin varlığı caiz kategorisindedir, varlığı caiz olanın yokluğu da caizdir. Varlığı ve yokluğu caiz olan bir şeyin varlığı, o şeyin zatının gerektirdiği şeyler cinsinden değildir. Henüz yok iken yokluğunun değil de özellikle varlığının tercih edilmiş olması, ancak var olan bir muhassısın tercih etmesiyle olur. Bu sebeple nasıl ki bir bina, bir usta olmaksızın var olamayacağı gibi âlemin de onu ihdas eden ve varlığını yokluğuna tercih eden bir muhdisinin olması gereklidir.⁷³

Nesefî'nin gençlik döneminde yazdığı *Bahru'l-kelâm*'ında âlemin kadîm ve hâdis olarak taksimi ve hudûsuna kısaca değindikten sonra âlemin yaratılmış olduğunu, Allah'ın sıfatlarıyla kadim olup tek ilah oluşunu ifade eder ancak buralarda sadece âlemin veya unsurlarının kıdemi iddialarına sahip dehriyye, zenadîka ve tabiatçılara atıfta bulunur. Eserin sonuna doğru ise *Ehl-i Nücûm* diye isimlendirdiği gruba bir reddiyede bulunur. Zira bunlar, yeryüzündekilerin işlerinin on iki burç ve Zuhâl, Merih, Müşteri, Zühre, Utarid, Ay ve Güneş isimli yedi yıldızla bağlı olduğunu, bunların yeryüzündekilerin işlerini düzenleyen/müdeb-bir varlıklar olduğunu iddia eder. Halbuki gök cisimleri Allah'ın emri, itaati altındadırlar ve onlar için tedbir/düzenleme cinsinden hiçbir şey söz konusu değildir. Nitekim bunlar hakkında, bir burçtan diğer burca intikal etme, uğur-uğursuzluk, küsûf-hüsûf, yanma, uzaklaşma-yaklaşma gibi tarzlarda bir halden diğerine dönüşmeleri diye sayılan her şey, bunların emir altına alınmış ve Allah'ın gücü altındaki şeyler olduğuna delalet eder. Sâni' olan yalnızca Allah'tır. Bütün işlerin düzenleyicisi Araf, 54 ayetinde ifade edildiği üzere Allah'ın

⁷⁰ Bu görüşler; âlemin tüm unsurlarıyla hâdis olduğu, tüm unsurlarıyla kadîm olduğu ve özü itibarıyla kadîm yaratma itibarıyla hâdis olduğu tarzındadır.

⁷¹ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 1/78-109.

⁷² Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri: el-Umde fi'l-Akâid*, çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 36, 37.

⁷³ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 22.

kendisidir.⁷⁴ Sâbûnî de Münecçime ve Eflâkiyye dediği bu gruptan bazılarının Güneşi ilah kabul ettiğini dile getirirken aynı ayete atıfta bulunur.⁷⁵

Sâlimî, gök cisimleri hakkındaki bahiste cevherlerde ve tüm varlıklarda değişiklik ve hareketin bir müessirin tesiriyle meydana geldiğini ifade etmektedir. Münecçime ise bunların, tab' ve yıldızların tesiriyle olduğunu ve yine hayat ve ölümün meydana gelişi, icad ve doğumların/üremelerin de bu tesirle olduğunu iddia ederler. Bunlara göre falanca yıldız falanca burca, falanca dereceye ve dakikaya ulaştığında bu durumda o yıldız belli bir kişi için iyilik olurken diğeri için kötülük olur; bir kişi için hastalık olurken diğeri için şifa olur. Yine tahıllar, meyveler, doğumlar, yağmur ve varlıklar cinsinden diğere şeyler felek ve yıldızların etkisiyle ve tab'ın tesiriyle meydana gelir. Çünkü yıldızlar ve felekler hava, yeryüzü ve tab' üzerinde etkili olur, akabinde hava ve tab' da bu varlıklar üzerinde etkili olur. Bu noktada ya tasarruf ve tedbirin Allah'tan olduğu ve bu varlıkları hüküm ve tedbirin ortaya çıkması için bir sebep olarak yarattığı kabul edilir ya da bu tasarruf ve tedbirin Allah'tan başkasından olduğu ve feleğin, Sâni' olduğu kabul edilir. Eğer kişi, sun', takdir ve tedbirin Allah'tan olduğu, felek ve yıldızların ise bir sebep olduğunu söylerse bu kişi mümindir, fakat ilm-i nücum ile meşgul olması sebebiyle hatalıdır. Çünkü Allah ilktir, sondur, müessirdir ve her şeyi takdir edendir, felek ve yıldızlar ise âlemin maslahatı için Allah'ın dilemesine bağlı olarak hareket ve seyirlerinde mecburdurlar. Sonuç olarak alemdeki fiillerin bu varlıklara nisbet edilmesi mecazendir, zira fiil hakikatte müsebbibe nisbet edilirken mecazen sebebe nisbet edilir. Çünkü sebep, hükmün ortaya çıkmasının bir alametidir. İşte Allah'ın, yıldızların seyir hareketi ve felekî dönme hareketlerini bir sebep olarak tespit edip hükümlerin ortaya çıkması için bir sebep kılması caizdir. Tıpkı güneşin doğuşunun günün ışıması ve yine batışının da gece karanlığının ortaya çıkışı için bir sebep olması gibi. Ancak sebebin hükümden mahrum olması ve hükmün onun sebebiyle ortaya çıkmaması mümkündür. İşte bu, illet ve sebep arasındaki farktır; illet, malulde hükmün ortaya çıkışını zorunlu olarak gerektirir ve bunun aksi söz konusu olamazken, bazen sebebin bulunup müsebbep olan hükmün ortaya çıkmaması mümkündür.⁷⁶ Müslümanların Allah Teala hakkında kullandıkları vasıfları tab' dedikleri ve ne olduğunda anlamadıkları bir unsura atfettiklerini halbuki bunun bir araz olup yaratılmış olduğunu ifade ederek onları ilzam eden Sâlimî; tab'ın kadim olup varlıkları yapan, büyümeyi yaratan, insani ilimleri öğreten şey olduğunun kabul edilmesini küfür sayar.⁷⁷

Sonuç olarak Ehl-i Nücum'un âlemde Allah'tan başka ilah kabul etme yahut yaratılmış sebepleri tam illet konumuna çıkarma tavrı temânu' delili üzerinden eleştirilmektedir. Bu bağlamda İlm-i nücum ile meşguliyet de terk edilmesi gereken bir iş olarak tespit edilmektedir.

⁷⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Baḥru'l-keḷâm*, 305.

⁷⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, 68.

⁷⁶ Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 85, 86.

⁷⁷ Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 77, 79.

2.2.2. Âlemdede Tedbir ve Tasarrufun İlim, İrade ve Kudret Gerektirmesi

Mâtürîdî, ehl-i nücûmun düşüncelerinin bozukluğunu tabiatçılar üzerinden hareket ederek aktarmaktadır. Çünkü ona göre ehl-i nücûm ile tabiatçıların âlemin unsurları hakkında ortak kabulleri vardır. Mâtürîdî'ye göre gök cisimleri cansız ve yaratılmış varlıklardır.

Yaratıcının eyleminin bir nizam içinde ve eksiksiz şekilde meydana gelmesinin nedeni ilim ve kudret sahibi olmasıdır. Böyle olmasaydı Ondan muhkem fiiller ortaya çıkmazdı. Böylece O'nun takdiri sayesinde âlem bir düzen almış ve ilahi fiiller hikmetli bir şekilde meydana gelmiştir. Gök cisimlerinin hali de -eğer canlı iseler- bu duruma kıyas edilir. Eğer âlemin idaresi Ehli Nücûm'un ifade ettiği şekilde yıldızların etkisine bağlıysa bu, sadece ve sadece onları böylesi bir pozisyonda var eden, âlim ve hakîm bir varlığın tedbiriyle gerçekleşmiştir. Şayet tabiatın tedbiri ve düzenlenmesi doğrudan gök cisimlerinin uhdesinde bulunsaydı canlı-akıllı oldukları için devamlı yörüngelerinde hareket halinde olmak bakımından kendilerini yorma ve eziyet etme durumu olurdu. Zira kıyas yapacak olursak tabiattaki canlıların hali bu tarzdadır ki böylesi eylemler onları yorar ve acıya sevk eder, elem verir. Eğer yıldızlar cansızsa ve dolayısıyla tabiatın yönetimi bu cansızlar eliyle gerçekleşiyorsa, bu durumda tabiatın yönetimi, ipek dokuma tezgâhı misalindeki gibi, onların dışında bulunan bir varlık sayesinde tahakkuk eder. Eğer âlemin idarecisi oldukları ileri sürülen yıldızlar eleme düşüp yorulmaksızın tasarrufta bulunabilselerdi kesinlikle bunu tercih ederlerdi ki kıyas bunu imkânsız kılmaktadır. Özetle söylemek gerekirse tabiattaki her şey ilim ve hikmet sahibi, hiçbir şeye muhtaç olmayan bir varlığın tedbiri ve tasarrufuyla gerçekleşmiştir. Bu varlık her şeyi yani yıldızları, feleği ve tabiatları yeryüzündeki hayatı yönetmek gibi çeşitli amaçlar için kullanmıştır.⁷⁸

Ayrıca içinde yaşadığımız âlemin bahsi geçen yıldızlar ve felekler tarafından yönetildiği kabul edilirse aynı şekilde yıldızlar ve feleklerin de kendilerinin üstündeki bir varlık tarafından yönetildiğinin iddia edilmesi gayet mümkündür. Bu durum nihayetinde sonsuza kadar teselsül ederek devam eder. İşte bu durum, teselsülün butlanı sayesinde, Müneccime'nin yıldızların âlemi yönettiğine dair görüşlerini çürütür. Ya da tabiatı düzenleyip yöneten varlıklar ardı sıra bir yerde sona erecektir ki bu durumda Müneccime'nin âlemin varlıklarının sonsuz olduğu şeklindeki daha önce ifade ettiğimiz itikatlarının hatalı olduğu sonucu ile her şeyin idaresinin kendisine bağlı olduğu bir tek şeyin varlığının gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu tek ve bir olan varlık eylemlerin sonuçlarını bilerek her şeyi takdir edendir.⁷⁹

Yine ilim açısından bakarsak; âlemdede yapısal özelliği yakmaktan ibaret olan bir nesne yanabilme özelliğine sahip kılınan diğer nesneyi yakar. Yanma ve benzeri nitelikleri haiz olan bir şeyin bu işi kendi doğası yani tab'ıyla kazanması mümkün olmadığı gibi güneş gibi yakıcı pozisyonda olan bir varlığın da buna kendinden kaynaklı yapısal durumuyla ulaşması mümkün değildir. Kıyas yaparsak böylesi bir durumu şâhid âleminde tahakkuk ettirmek isteyen; yanma-yakma noktasındaki iki varlığın doğasını bilmeksizin ve bunları uygun

⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 229.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230.

şartlarda işlevsel hale getirmeksizin elde edemez ki duyularımızın ötesindeki âlem de buna kıyas edilir.⁸⁰

Son olarak belirtilmelidir ki muarızların doğanın meydana gelişi için gerekli gördükleri tüm asli unsurlar (heyûlâ, tabiatlar vb), eylemde bulunma kabiliyeti olmayan, iradeleri bulunmayıp sadece yaratılışları gereği iş yapan cansız varlıklar olmaları sebebiyle, insanın bunlar sayesinde akıllı, canlı, iradeli, kudretli ve ölümlü bir varlık olması imkansızdır. Buna ilaveten Müneccime'nin ileri sürdükleri tarzda heyûlâ ve benzeri bir varlığın maddi özellikler sahibi olup sırf bu nedenle varlık sahasına çıkması da mümkün değildir. Dolayısıyla tüm bunların her şeyi bilen hâlıkın yaratma ve tedbiriyile meydana geldiği ortadadır.⁸¹

2.2.3. Cebir Söylemi ve İnsan İradesinin Yok Sayılması

Ehl-i nücûm, filozoflardan aldıkları determinizm anlayışları sebebiyle kendilerine ait iradelerinin mevcut olmadığını, dolayısıyla söylediklerinde icbâr altında buldukları ve bu sebeple kendilerine ait görüşleri bulunmadığını iddia eder.

Mâtürîdî'ye göre bu durumda karşı fikirde olanların da onları eleştirirken aynı durumu sergilediklerini yani cebir altında olduklarını kabul etmiş olmalıdırlar. Zira onlara göre bu karşılıklı eleştiri, çelişkili söylemler vb. hep o maddi yönetici olan yıldızların eseridir. Böylesi bir yönetim sergileyen varlık ise müdebbir değil bozguncudur. Sözünün değeri bu şekilde olan bir müneccim ise aslında hiçbir şey söylememiş demektir. Bu durumdaki kişi hakkında iki durum sabittir. İlki, müneccimin sözünün geçersizliği ve tevhit ehlininkinin geçerli ve muteber olmasıdır. İkincisi ise her akıl sahibinin bilip farkında olduğu duyu bilgisini ve iradeyi inkâr etmesidir. Duyuların algıladığı tüm bu hususları reddedip de kavrayamadığı duyularını aşan hususlarla ilgili, duyu organlarıyla kavrayıp reddettiği şeylerden hareketle kuru tahminler yapan kişi, ciddiye alınmaya layık değildir.⁸²

Davranışlarımız eğer irade olmaksızın zorla meydana gelseydi, insan hasta olma endişesiyle aşırı yeme ve içmeyi bırakamaz, hatta iştahı olsa bile yiyip içemez ve bu durumlardan hiçbir memnuniyet de duymazdı. Aksine bahsi geçenlerin tümü insanın doğasında vardır. Hatta bazen bu çeşit nitelikler iri yapılı bir şahısta küçük cüsseli kimseden de daha az mevcuttur. Şayet denildiği gibi bu davranışlar gök cisimleriyle ittisale geçmenin etkisiyle gerçekleşseydi; herkesin bu hususlarla alakası zaruri bir hal arz ederdi, dolayısıyla bu bahsedilenin tersi olurdu. Eğer fiiller, yıldızların insanı onlara zorlaması ile olsaydı; fail, arkaya doğru itilip yıkılan veya damın üstünden düşen kimse ya da iplerle bağlanmış bir kukla gibi olur ve karşı duramazdı. Yaşanan realite dünyasında özürlü kimseler, yapamadıkları şeyin kendileri için muhal olmadığını bilakis fiziksel yetersizlikten kaynaklandığını bilir. Zira bunların hepsi özür durumlarının yok olabileceğini ve an itibarıyla buldukları şartların

⁸⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhid İnançının Akli Temelleri)*, 169.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhid İnançının Akli Temelleri)*, 169, 170.

⁸² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 230.

zıttına takat getirebileceklerini bilir. Bu durumda bütünüyle cebir iddiasında bulunmanın gerçekliğe aykırı düştüğü kanıtlanmış durumdadır.⁸³

Nihai olarak, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, ehl-i nücûmun bu düşünce tarzına göre, yıldızların bilgisine sahip olan herkesin, hayatında kendi faydasına olan şeyleri öğreneceği ve böylece iyi olan şeyi yapıp, kötü olan şeyden de kaçınmasının mümkün olacağı, hatta ne zaman öleceğinin bilgisine de sahip olacağına işaret ederek böylesi bir durumun bileceğini ima ederek insan irade ve imtihanını anlamsız kılacağına vurgu yapar.⁸⁴ Halbuki bu taifenin fayda-zarar dengesi açısından yaşam standartları ve ömür süreleri ve ölüm şekilleri ma-lumdur. Dolayısıyla insan fiilleri noktasında özgür iradeyi ortadan kaldıran cebrî tarzdaki bir yıldız bilgisi tasavvuru yahut inancı hatalıdır.

2.2.4. Nübüvvet ve Vahyin İnkârı

Sâbiyyûn'dan bir grup olarak ifade edilebilen Müneccime, insanlar için sadece Sâni'î bilmenin yeterli olup bunun da akılla mümkün olduğu, vahye ve risalete gerek olmadığını iddia etmektedir. Nitekim Sâbiîlerden birtakım grupların, insanın hayatını idame ettirmesi, hakikat ve saadete ulaşması noktasında aklının yeterli olup bu bilgilerin yıldızlar ve rûhânîler⁸⁵ (aracı varlıklar) vasıtasıyla elde edildiği ve dolayısıyla peygamber gibi bir haberciye bu noktada ihtiyaç duyulmaması bağlamında nübüvveti reddettikleri görülmektedir. Dolayısıyla bu düşüncedeki grupların nübüvveti ihtiyaç olmadığı ve reddetmeleri üzerinden kâfir olduklarına hükmedilmektedir.⁸⁶

Mâtürîdî âlim Sâlimî, nübüvvet ve vahiy olgusunun, inanç ilkelerinden olduğu ve inkârının ise küfrü gerektirdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda klasik Mâtürîdî düşüncesinde genel kabul gören nübüvvetin gerekliliği ve buna duyulan ihtiyaca üzerinden mesele temellendirilmektedir. Bu bağlamda peygamber göndermeyip insanların, yaşantılarında karşılaştıkları zulüm, katl, darp vb. durumlar hakkında ihtiyaç duydukları bir takım emir ve nehiylerden mahrum bırakılmalarının Allah'ın hikmetine uygun olmadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla bir bilgi vasıtası olmakla birlikte yaratılmış ve sonlu olması, duyuların ve

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd (Tevhîd İnançının Akli Temelleri)*, 164, 165.

⁸⁴ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-kelem*, 305.

⁸⁵ Bu meselesi Şehristani'nin *el-Milel* adlı eserinde de yer almaktadır. Dikkat edilecek olursa inanç ve düşüncenin tarihi süreçler ve kültürel etkiler içinde dönüşümü göz önüne alındığında Sâbiîler içinde Yunan felsefesinin evren anlayışı ve Asur-Babil kültürü evren anlayışının bir karışımı olarak âlemde Rûhânîler adını verdikleri yüce varlıklara tapınan, hatta İslam sonrası bunların ötesinde tek bir yaratıcı kabul edecek şekilde bir pozisyona evrilen, fakat bu yüce yaratıcıya ulaşmanın imkansızlığı ve süfli bedenlerin onunla irtibat kuramayacağı gerekçeleriyle aracı varlıklar edinen gruplar söz konusudur. Buna göre, âlemin hikmet sahibi, yaratılmış olma emarelerinden münezzeh olan bir yaratıcısı bulunmaktadır. Bize gerekli olan onun yüceliğine ulaşamayacağımız konusunda aciz olduğumuzu bilmektir. Yaratıcıya ancak katında kendisine yaklaştırılmış vasıta ve araçlarla yaklaşmak mümkündür. Bu vasıtalar, cevher, fiil ve halleri itibarıyla tertemiz ve kutsal olan rûhânîlerdir. bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 237 vd.

⁸⁶ Sâlimî, *et-Tevhîd fi beyâni't-tevhîd*, 152.

çevrenin etkisine açık bulunması gibi faktörler, insanın sırf aklıyla hareket ederek ihtiyaç duyulan tüm bilgilere vakıf olamayacağını ortaya koymaktadır.⁸⁷

Sonuç

İnsanoğlu çevresi hakkında düşünen, fiil ve davranışlarını maslahat çerçevesinde ortaya koymaya çalışan amaçlı ve inanan bir varlıktır. Bu çerçevede kendini ve içinde bulunduğu alemi anlamlandırmak, geleceğine yön vermek kaygısıyla hareket eden insan kendini koruma ve devamlılığını en iyi şartlarda sağlama içgüdüleriyle geleceği bilme çabasıdır. Bu çaba ve merak onu çeşitli yöntemler aramaya bir sonraki günü garanti altına almaya sevk etmiştir. İçinde bulunduğu tabiatı ve gökyüzünü bu amaçla inceleyen inanan insan Tanrı'nın kendisi için planını anlamaya gayret etmiş ve imkanlar doğrultusunda astronomi ve astroloji karışımı sözde bir bilim türü ortaya koymuştur.

İslam dünyasında ilm-i nücûm olarak isimlendirilen bu faaliyet süreç içinde teknik ilerlemeler ve İslam inancının temel ilkelerinin de etkisiyle bu tek kaynaktan ahkam ve felek ilmi adı altında iki dalın farklılaşarak ayrışmasını sağlamış ve bu ayrışma erken dönemlerden itibaren tasnif faaliyetlerinde yerini bulmuştur.

Kelâm ilmi, inanç esaslarının anlaşılması ve savunusu noktasında, farklı ekoller çerçevesinde dinin kırmızı çizgileri diyebileceğimiz akaidin muhafazası için aykırı görüşler beyan eden düşünce gruplarına karşı bir muhafız rolü üstlenmektedir. Bu düşünce gruplarından biri de içinde çeşitli görüşleri barındıran Münecime veya Eflâkiyye ismiyle anılan fırkadır. Münecime, genel olarak Tanrı'nın inkârı, âlemin kîdemi, nübüvvet ve vahyin gereksiz olduğu şeklinde özetlenebilecek görüşlere sahiptir. Ancak İslami fetihler neticesinde müslümanlar arasında yaşamının getirdiği İslam'ın temel prensipleriyle çatışma ve tepkilere maruz kalma endişesi gibi bazı engelleyici durumlar ile bu fırka mensuplarının bizatihi Müslüman olmaları görüşlerinde bazı tevil ve değişiklikleri beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Kelâm âlimleri bu fırkaya kendi dönemleri itibarıyla farklı derecelerde yer vermiş, bazen de hiç değinmemiştir.

Çalışmamızda daha geniş çaplı bir incelemenin parçası olacak şekilde kelâm ekollerinden Mâtürîdî mektebinin temel paradigmaları doğrultusunda Ahkâm ilmi (Astroloji) ve müntesiplerine yönelik eleştirileri incelenmiştir. Bu çerçevede Münecimlere; bilgi, varlık/âlem ile ulûhiyet ve nübüvvet tasavvurları noktasında toparlanabilecek birtakım eleştiriler yöneltildiği tespit edilmiştir.

Kelâmcıların bilgi anlayışı noktasındaki temel eleştirilerinin, dönemin astronomi bilgisi ve kullanılan yöntemler üzerinden şekillendiği tespit edilmiştir. Bu açıdan yıldızlara dair gözlem âletlerinin ve mevcut bilgi birikiminin düzeyi açısından gözlem gücünün yetersiz kaldığı ifade edilmiştir. Münecime'nin de farkında olduğu bu noktalarda probleme çözüm üretmek adına dönemin Aristocu ve neoplatonist felsefi ve bilimsel paradigmasına sarıldıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda zanna ve vehme dayalı birtakım varsayımlarda bulunulması üzerinden görüşlerini temellendirme cihetine gittikleri tespit edilmiştir. Özellikle âlemin kîdeminin ispat gayretiyle istikra yönteminin nakis türünün kullanılması ve aşırı

⁸⁷ Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 153.

genellemeci yorumlarda bulunulması devrin bilim paradigması açısından yöntem noktasında eleştirilmelerine sebebiyet vermiştir. Nitekim Kelâm ilmi bilgi kaynakları noktasında gözlem ve müşahede yani sağlam duyu organlarının verileri yanında akli ve nakli bilgi kaynağı olarak kullanan bir sisteme sahiptir. Bu çerçevede duyu verilerinin aklın süzgecinden geçirilmesi ve nakille çatışmaması dikkate alınmaktadır. Böylece gerek istikra ve gerekse akli-nakli deliller çerçevesinde âlemin hâdis olduğu ve gök cisimlerinin yaratılmış varlıklar olup insan ve tabiat üzerinde doğrudan bir etkisinin olmadığı izah edilmektedir.

Varlık tasavvuru ve âlem/kozmoloji anlayışları bağlamında Aristocu ayüstü-ayaltı âlem ayrımına kail olmaları, gök cisimlerini canlı/nefis sahibi akıllı varlıklar olarak kabul etmeleri ve en önemlisi de bunların ezeli varlıklar olduklarına inanmaları bir diğer eleştiri noktasını teşkil etmektedir. Özelde Mâtürîdîlikte ve genel olarak kelâm düşüncesinde temel ilke olarak Allah'tan başka kadîm bir varlık kabul edilmediği bilinen bir gerçektir. Kıdem sıfatının Tanrı'nın en özel vasfı olup bu vasfı haiz olanın ilah addedilmesi tehlikesini beraberinde getirmesi sebebiyle astrologların bu tavra sahip olanları kesin bir dille yerilmiş ve küfürlerine hükmedilmiştir.

Uluhiyet düşüncesi açısından İslam inancının ana ilkesi kabul edilen tevhide aykırı söylemler geliştirmiş olmaları ve bu bağlamda birden fazla ilaha kapı aralayan inançları, Ehl-i nücûm'un önemli bir kısmının eleştirilmesine sebep olmuştur. Allah'ın bir takım zati ve fiili niteliklerinin gök cisimlerine atfedilmesi tavrı âdeta atıl bir tanrı anlayışını, otorite kabul edilen aracı varlıkları doğurarak âleme ve insana müdahil farklı unsurları gündeme getirmektedir. Bu bakış açısı kelâm sistemi ve İslam inancı açısından inkarla eş değerdedir. Buna ilaveten gök cisimlerine âlem ve unsurlarını idare etme rolü biçilmesi insan iradesini sekteye uğratan bir tavrı doğurduğu için kelâm âlimleri tarafından eleştirilmiştir.

Nübüvvet-vahiy anlayışı çerçevesinde ise Münecime'nin dillendirdiği şekilde kullar için sadece Sâni'i bilmenin yeterli olup bunun da akılla mümkün olduğu, vahye ve risalete gerek olmadığı iddiası diğer bir eleştiri konusu olmuştur. Yine onlara göre ilahî bilginin, tekniğini bilen herkes tarafından gök cisimlerinden elde edilebileceği iddiası peygamberlik kurumunun ilga edilmesine ve kâhinlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Fakat nübüvvet kurumu ve vahiy mekanizması İslam inanç esaslarından biridir ve bunun inkârı küfre sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda kelâm âlimleri insanın yaratılıştan getirdiği eksiklikler ve hayatı idame noktasında duyduğu ihtiyaçlardan hareket ederek nübüvvet ve vahyin ispatına yönelik cevaplar vermişlerdir. Ancak Mâtürîdî kelâm eserlerinde ehl-i nücûm'un nübüvvet üzerinden eleştirisine Eşarîlere nazaran pek temas edilmediği müşahede edilmektedir.

Özellikle gündelik hayatın pek çok noktasında ve hemen her tv ve radyo kanalında günlük veya haftalık olarak karşılaştıkları, gazete ve dergilerde köşeleri işgal eden astrolojiye dair bilgiler, hayatı ve insanları yönlendirme noktasında bir aparat haline getirilmektedir. Bu çalışmada konunun, önemli bir inanç ve düşünce ekolü olan klasik Mâtürîdîyye mezhebi bağlamındaki konumu belirlenmeye gayret edildi. Çalışmada tespit edilen bu hususlar ve yöneltilen eleştiriler, güncelliğini koruyan bir mesele olan astroloji yani ilm-i ahkâmî nücûm ve temsilcileri hakkında diğer ekolleri ve özellikle güncel verileri de dikkate alarak daha geniş çaplı çalışmalar yapılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Acı, Ahmet. *Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Astroloji Reddiyeleri*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Âmidî, Seyfüddin. *Gâyetü'l-merâm fi 'ilmi'l-keîâm*. thk. Hasan Mahmud Abdullatif. Kahire: Vizaretü'l-evkaf, 1971.
- Aydın, Hasan. "Kozmolojik Temelleri Işığında İhvân es-Safâ'da Astroloji ve Astrolojinin Meşruluğu Sorunu". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 179-198.
- Bâkîllânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü Temhîdî'l-evâ'il ve telhîşî'd-delâ'il*. thk. İmâdudî Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1987.
- Balrı, Abu Ma'shar. *The Great Introduction to the Science of Astrology: Al-Mudkhal al-kabir ila ilm ahkam al-nujum*. ed. Fuat Sezgin. Frankfurt: Johann Wolfgang Goethe University, 1985.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tavâli'ü'l-envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Campion, Nicholas. *Astrology and Cosmology in the World Religions*. New York and London: New York University Press, 2012.
- Cevzici, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 4. Basım, 2013.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Miftâḥu dâri's-sa'âde*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Çelebi, İlyas. "Yıldıznâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Zâyirçe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/160-162. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. *İlimlerin Sayımı*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan. "Astroloji Hakkında Doğru ve Yanlış Bilgiler". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. haz. Mahmut Kaya. 183-192. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/124-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Fehd, Tevfik. "İlm-i Felek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/126-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hemedânî, Kadı Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş ilkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

- Hill, Donald R. *Gökyüzü ve Bilim Tarihi-İslam Bilim ve Teknolojisi*. çev. Atilla Bir - Mustafa Kaçar. İstanbul: Boyut Yayıncılık, 2011.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. 3 Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.
- Karadaş, Çağfer. *Kelam Düşüncesinde Allah ve Âlem Anlayışları -Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye-*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2022.
- Mardinî, Yusuf Sıdkî. *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 11 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Tevhid İnanıcının Aklî Temelleri*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Morelon, Régis. "İslam Astronomisinin Genel Bir İncelemesi". çev. Habip Türker - Cemile İpar. *İslam Bilim Tarihi I*. ed. Rüşdi Raşid. 15-37. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- Murtaza, Şerif, *Emâli'l-Murtazâ-Ğurerü'l-fevâ'id ve Dürerü'l-Kalâ'id*. 2 Cilt. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *İslâm İnanıcının Ana Umdeleri: el-Umde fi'l-Akâid*. çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüş Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Baħru'l-keġâm*. thk. Veliyyüddin Salih Furfur. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 3. Basım, 2000.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tevhidin Esasları: Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Partridge, Eric. *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English*. London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *en-Nübüvvât ve mâ yete'allâku bihâ*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Aruçi. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Saliba, George. "Astronomy and Astrology in Medieval Arabic Thought". *Les Doctrines de la Science de L'antiquite a L'âge Classique*. ed. Roshdi Rashed- Joël Biard. 131-164. Leuven: Peeters Publishers, 1999.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara - Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - Dâru İbn Hazm, 2017

- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. 5 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Taşköprizâde, Ebü'l-Hayr İsâmüddin Ahmed Efendi. *Mevzû'âtü'l-^hulûm*. çev. Kemaleddin Mehmed Efendi. 2 Cilt. Dersaâdet: İkdâm Matbaası, 1895.
- Tehânevî, Muhammed b. A^lâ b. Ali el-Fârûkî el-Haneî. *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-^hulûm*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Uyar, Tevfik. "Astroloji Sözdebilimi ve Toplum için Yarattığı Tehditler Üzerine Bir Tartışma". *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6/1 (2016), 50-60.
- Üsmendî, Alâüddîn. *Lübâbü'l-Kelâm: Mâtürîdî Kelâmının Özü*. çev. Murat Kaan Kırılcım. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Heyûlâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/295-296. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Criticisms of Astrology in Mâtürîdî Theology

Extended Summary

This study identifies and examines the criticisms of the Mâtürîdî school of kalâm against astrology, i.e., ʿilm al-aḥkâm al-nujûm, which dates back to pre-Islamic times and civilizations.

ʿilm al-Kalâm, which aims to determine, declare, and defend the principles of Islamic belief, has the task of protecting the beliefs of believers against the doubts raised by various religious and intellectual groups, as well as refuting the arguments of the opposing side.

Astrology, which has a history dating back to the Sumerians and Babylonians in the pre-Islamic period, emerged as a result of human beings' efforts to understand the universe they are in, as well as their curiosity and concerns about the future. As thinking and believing creatures, human beings strive to obtain what is beneficial for them and avoid what is harmful in order to sustain their lives. For this reason, they examine the nature in which they live and attribute special value to the earth from which they derive their livelihood and the celestial bodies, especially the sun and the moon, which they observe above their heads. From time to time, he deviates from his inherent belief in monotheism and accepts these celestial bodies as the real cause of the changes he sees around him and sometimes worships them. By forgetting the first and primary cause and turning to secondary causes, human beings took action to determine the purposes and ideas of these beings he deified, that is, his own destiny, and produced a type of knowledge called ʿilm al-nujûm. In the historical process, as a result of various developments, this branch of science gave birth to a science called astronomy, i.e. ʿilm al-falak, and another science called astrology, i.e. ʿilm al-aḥkâm al-nujûm. In the Islamic world, both astronomy and astrology were separated from each other early on, but a complete break is thought to have occurred in later periods. In this process, the type of astrology that affected the Islamic world was the idea of astrology coming from Babylon, and this approach faced a reaction from the early Islamic period in terms of faith. In this context, Ahl al-nujûm, a group that emerged in the history of Islamic thought, and ʿilm aḥkâm al-nujûm, with their various approaches, have put forward views that do not coincide with the Islamic faith, and this is still in existence, although it has undergone various revisions in the historical process. In the course of history, theologians have responded to these discourses, which have caused doubts in the minds of believers, in various ways. Since it is not possible to encompass all of the ideas in theological thought in the context of an article, and in order to pioneer future studies, the aim is to identify the criticisms of the Mâtürîdî school of kalâm against these groups and their views. The study will follow a method in which a descriptive analysis of the data obtained through classical source analysis will be presented

Mâtürîdî's *Kitâb al-Tawḥîd* and Abû al-Muʿîn al-Nasafî's *Tabṣîra*, as well as other works, which are the masterpieces of classical Kalâm sources, especially belonging to the Mâtürîdî school, and other works of Mâtürîdism in which information on the science of Ahkâm al-nujûm can be identified, will be analyzed and the data will be classified under certain

headings. In this context, some criticisms will be directed to the Munajjims in terms of their conceptions of knowledge, existence-universe, divinity and prophethood.

In the context of Ahl al-nujūm's understanding of knowledge and method, it is determined that they primarily acted based on observation in the metaphysical field, that the power of observation was insufficient due to the lack of observation instruments and the existing level of knowledge of the period, and that some predictions based on the Aristotelian and neoplatonist philosophical scientific paradigm were made to overcome this deficiency. In this respect, the use of the defective type of induction method and over-generalizing interpretations led to criticism of Ahl al-nujūm in terms of method in the context of the scientific paradigm of the time.

In the context of their understanding of existence and cosmology, their adoption of the Aristotelian distinction between the supra-lunar and sub-lunar worlds, their acceptance of celestial bodies as living intelligent beings with souls, and most importantly, their belief that they are eternal beings, constitute another point of criticism. In this context, astrologers were condemned and judged to be infidels because the basic principle of Kalām (theological thought) is that there is no other eternal being other than God, and the attribute of eternity is the most special attribute of God and only the one who possesses this attribute is a deity.

The fact that they developed discourses contrary to tawhid, which is the main principle of Islamic belief in terms of the idea of divinity, and in this context, their beliefs that opened the door to belief in more than one deity led to criticism of a significant number of Ahl al-nujūm. The attitude of attributing some of God's essential and actual attributes to the celestial bodies reveals the idea of an ineffective God and brings up the idea of intermediary beings who intervene in the world and human beings and are considered as authorities. This point of view is equivalent to denial in terms of the system of kalām and Islamic faith. In addition, assigning the celestial bodies the role of governing the universe and its elements has been criticized by scholars of kalām because it leads to an attitude that interferes with human will.

In the context of the understanding of prophethood and revelation, the munajjime is criticized for his claim that divine knowledge can be obtained from the celestial bodies, which are considered intelligent and eternal deities by anyone who knows the technique. This leads to the denial of the institution of prophethood and revelation. The institution of prophethood and revelation is one of the principles of Islamic faith and its denial leads to infidelity.

Keywords

Kalām, Astrology/ʿİlm Aḥkām al-Nujūm, Astronomy/ʿİlm al-falak, al-Māturīdiyya, Munajjima/al-Aflakiyya.