

İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği

Hülya ALPER*

Atıf/©: Alper, Hülya (2010). İmam Mâturîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği, Mîlel ve Nihal, 7 (2), 7-29.

Özet: Akıl ile vahiy arasındaki irtibatın nasıllığı problemi, İslâm düşünce tarihi boyunca ele alınan en temel ve aynı zamanda en önemli meselelerden birini teşkil etmektedir. Bu sebeple tarih boyunca şekillenen düşünce okullarını, birbirlerinden farklı kılan ana özelliklerden biri de akıl ile vahiy arasındaki ilişkiyi algılama biçimleridir. Dolayısıyla bütün ekolleri bu konudaki yaklaşım şekillerini ölçü alarak tasnif etmek mümkündür. Burada Mu'tezilî ve Selefi düşünce iki farklı ucu temsil ederken, makalede açıklanacağı üzere İmam Mâturîdî tarafından geliştirilen özgün düşünce yöntemi, itidal çizgisini oluşturmaktadır. Mâturîdî'nin konuyla ilgili benimsediği yaklaşım biçimini incelemeyi amaçlayan bu makalede öncelikle bu büyük İslâm düşünürünün sistemi içinde aklın anlamı ve konumu üzerinde durulmuş; bu çerçevede aklın tanımı, kalp ile ilişkisi, fonksiyonu gibi konular ele alınmıştır. Devamında ise aynı şekilde Mâturîdî düşüncesinde vahyin anlamı ve konumu, farklı vahiy biçimleri gibi konular ele alınmıştır. Birbirinden ayrı varlıklar olarak akıl ve vahiy ortaya konulduktan sonra İmam Mâturîdî'nin her ikisi arasında kurduğu ilişki incelenerek değerlendirilmeye tabi tutulmuştur. Makalede gerek konu sıralamasında gerekse konu başlıklarında Mâturîdî'nin temel yaklaşımı tamamen yansıttığı için akla öncelik verilmiş ama vahiy de ihmal edilmeyerek gerekliliği vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâturîdî akıl, vahiy, nakil, nübüvvet.

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı
[hulyaalper@hotmail.com]

1. Giriş

İmam Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) bir kelâm klasığı olan dev eseri *Kitâbü't-Tevhîd*'in ilk sayfalarında yer alan şu ifadeleri akıl-vahiy ilişkisini nasıl bir zemin üzerine bina ettiğini işaret etmektedir. "Mademki bu insanlar için onları üzerinde birleşmeye mecbur eden bir din ve bu dine sığınmayı mecbur eden bir temelin olması gerekir. O halde dinin kendisiyle tanındığı şeyin temeli iki yönlüdür. Onlardan biri sem', diğeri de akıldır."¹ Her şeyden önce o, toplumda dirliğin ve uzlaşının sağlanabilmesi için bir dinin varlığını gerekli görmektedir. Sonra da dinin tanınmasını nakil ve akıl olmak üzere iki yönlü bir asla bağlamaktadır. Burada orijinal metinde "vechani" kelimesini kullanmaktadır ki, sadece buna dayanarak dahi, Mâtürîdî'ye göre nakil ve akıl ayrı ayrı değil, ikisi bir arada bulunduğu dinin tanınabileceği sonucuna varmak mümkündür. Böylece o, daha kitabının başında din konusunda akıl ile vahyin birlikte söz sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî pek çok seçkin İslâm düşünürü gibi, epistemolojisinin temel kaynakları arasına hem akli hem vahiy yerleştirmektedir. Ancak onun akaid esaslarını açıklarken zaman zaman akli ön plana çıkararak i'tizâlî bir görünüm; bazen de vahye teslimiyet gösteren selefi bir yaklaşım sergilediği izlenimi doğabilmektedir. Fakat ayrıntılı bir araştırma sonucu Mâtürîdî'nin fikirleri ve açıklamalarını belirleyen düşünce yapısı tespit edildiği zaman görüleceği üzere, aslında o, Mu'tezile'den ve onlar tarafından geliştirilen rasyonel çizgide ayrıldığı gibi, onların akılcılığına ve temsil ettiği kelâma karşı şiddetli eleştiriler getiren Selefi düşünceden de tamamen farklılaşarak kendine has bir yöntem izlemektedir.

¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. BekirTopaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003 s. 5.

Nitekim o, açıkça aklın “her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel”² olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte, şu cümlelerinde belirttiği gibi, vahyin gerekliğine de dikkat çekmektedir: “Peygamber göndermek, insanlara yardım ve yol göstermedir ve akıllar bunu sever yaratılmıştır. Yine peygamber göndermede hatırlatma, insanları uyarma ve yanlış yola dikkat çekme faydaları vardır.”³

Onun düşünce sistemi içinde akla verilen önem ve öncelikle birlikte, vahye duyulan ihtiyaç ve değer o kadar belirgindir ki, akıl-vahiy ilişkisinin İmam Mâtürîdî’ye göre nasıl şekillendiğinin ele alınacağı bu makalenin “Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği” şeklinde isimlendirilmesi âdeta tabii bir sonuç olarak zuhur etmiştir.

Makalede öncelikle konunun üzerine bina edildiği akıl ve vahiy kavramları Mâtürîdî’nin bakış açısıyla incelenecek ve onun bu iki temel kavramı anlama biçimi üzerinde durulacak, daha sonra da bu ikisi arasındaki ilişkiyi nasıl tesis ettiği açıklanmaya çalışılacaktır.

2. Aklın Anlamı ve Konumu

İmam Mâtürîdî’nin yaşadığı dönem ve öncesinde akıl bir “mesele” olarak ele alınmakta ve zaman zaman birbirinden tamamen farklılaşan değişik açıklamalar ve tanımlar yapılmaktadır.⁴ Kendi dö-

² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 356 ; a.mlf., *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 285 (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002, s. 4 (bundan sonraki dipnotlarda tercümenin sayfa numaraları parantez içinde verilecektir).

³ Mâtürîdî, *age.*, 284 (231).

⁴ Meselâ Mu’tezile mezhebinin temel prensiplerini sistematize eden Ebü’l-Hüzeyl al-Allâf (ö. 235/849) akli üç ayrı açıdan ele almıştır. Bunlardan birincisine göre akıl, insanın kendisi ile diğer varlıklar arasındaki; yine yeryüzü ile gökyüzü arasındaki farkı ayırmasını sağlayan zaruri bilgidir. İkincisi ise bilgi elde etme gücüdür. Üçüncüsü ise duyudur ki akledilenler anlamında, akıl bu şekilde isimlendirilir (Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH 1400/1980, s. 480; krş. Hüsnî Zeyne, *el-’Akl ‘inde’l-Mu’tezile tasavvuru’l-’akl ‘inde’l-Kâdî Abdülcebbar*, Beyrut: Dârü’l-Âfâki’l-Cedîde 1978, s. 19; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu’l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001, s. 213). Câhuz ise (ö. 255/869) anlama ve zararlı şeylerden kaçınmanın akıl gücü ile olduğunu belirtmekle birlikte akla eleştiri gücü de verir ve aklın “hüccet” olduğunu ifade

nemine gelinceye kadar zenginleşerek artan ilmî birikimi edindiği şüphesiz olan İmam Mâtürîdî akıl hakkında acaba kendinden önkcekileri devam ettiren bir yaklaşım içinde midir? Yoksa farklı bir bakış açısına mı sahiptir? Açıkçası Mâtürîdî'ye göre aklın mâhiyeti nedir? Bu sorunun cevabını Mâtürîdî'nin günümüze ulaşan eserleri *Kitâbü't-Tevhîd* ile *Te'vîlâtü'l-Kur'ân'* da bulmaya çalıştığımızda, bunlarda aklın mâhiyetini "tam olarak" ortaya koyan herhangi bir açıklama tespit edilememiştir. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin zihninde "akıl" bir problem olarak mevcuttur. O halde onun bu konuya ilgisiz kaldığı söylenemez. Bu durumda kendisinin böyle bir açıklama yapmamış olması, onun bu konuyu ihmal ettiğini göstermez. Aksine bu suskunluk, bilinçli bir tercihin sonucu olmalıdır. Çünkü aklın ne olduğunu belirtecek olan yine aklın kendisidir. Acaba akıl kendi kendinin ne olduğuna dair bir hüküm verebilir mi? Bir başka ifade ile akıl kendi kendinin öz yapısını bilebilir mi? Bu ve benzeri sorularla iştigal eden Mâtürîdî, sonuçta bu konuyla ilgili her soruya olumsuz yanıt vermiş olmalı ki, akli mâhiyeti açısından tanımlamamıştır. Zira ona göre akıl, kendi mâhiyetinin ne olduğunu bilme gücüne sahip değildir. Akıllar, akılların keyfiyetini ve mâhiyetini (keyfiyyetü'l-ukûl ve mâhiyyetuhâ) idrak etme noktasında âcizdir ve cahildir. Akıl kendisinin nasıl işlediğini ve mâhiyetini bilemez.⁵ Bu durumda Mâtürîdî'ye göre, "akıl nedir?" sorusunun akıl ile cevaplanamayacağı açıktır. O halde bu konuda diğer bilgi kaynaklarına müracaat edilmelidir. Bu noktada duyulardan bir yardım gelemeyeceği açıktır. Nitekim Mâtürîdî'den önce Muhâsibî (ö. 243/857), âdeta bu gerçeğe işaret edecek biçimde beş

eder (Hüsni Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, s. 21). Akli olgunluğa ermeden insanın sorumlu tutulamayacağı fikriyle bağlantılı olarak Ebû Alî Cübbâî (ö. 303/916) akli ilim elde etme kuvveti değil, ilim şeklinde açıklar. Buna göre insan, akıyla mecnûnun kendisini engelleyemediği şeyden kendini alıkoyar (Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 480-481). Verilen bu tariflerde görüldüğü gibi, ilk Mu'tezile âlimlerinin bir kısmının akli bir araz olarak kabul ettiği söylenebilir (bk. Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006, s. 212; a.mlf., *Ehli Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayhan Yayınları 1994, s. 297; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdulcebbâr*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002, s. 26.).

⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010, VIII, 251.

duyu ile bilinen cisimlik, uzunluk, genişlik, tat, koku, dokunma ve rengi saymakta, aklın bu şekilde nitelenemeyeceğini belirtmektedir.⁶ Dolayısıyla akıl, duyu bilgisinin alanı dışında kalmaktadır. O zaman da akılı tanımak için başvurulabilecek tek kaynak, vahiy olmaktadır. Ancak burada da aklın mâhiyetine dair bilgi verilmediği görülmektedir. Bu şartlar altında Mâtürîdî’nin aklın mâhiyeti üzerinde söz sarfetmemesi, kendisi tarafından benimsenen epistemolojik anlayışının tabii bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır.

“Akı, akıl yapanın ne olduğunun bilinemeyeceği” çıkarımı, Mâtürîdî’nin akıl hakkında hiç bir şey söylemediği anlamına da gelmemektedir. Her şeyden önce Mâtürîdî aklın ontolojik bir varlığı bulunduğunu belirtmektedir. Ona göre akıl, âlemin içinde bulunup onun bir cüz’üdür.⁷ O halde akıl sadece zihnî bir kavram değildir. Onun zihnin dışında da varlığı bulunmaktadır ancak bu varlığın ne olduğunu tam bir şekilde bilme imkânı akla verilmiştir. Bununla birlikte Mâtürîdî, akli nitelikleri ve fonksiyonları açısından değerlendirmeye tâbi tutmakta; gerçeğin akılla idrak⁸ edildiğini vurgulamakla⁹ hakikate ulaşma yolunda akla vazgeçilmez bir konum vermektedir. Onun bu açıklaması ilk defa Vâsıl b. Atâ (ö. 131/749) tarafından ortaya konulan “hakikatin akıl hüccetiyle bilinebileceği”¹⁰ düşüncesiyle uyumludur. Aslında Mâtürîdî’nin akli böyle bir konuma yerleştirmesi Mu’tezile tarafından benimsenen akılcı düşünce ile temelde birleşmektedir. Ancak Mâtürîdî gerçeğin akıl ile bilinebileceğini belirtmekle birlikte, akli elde ettikleri ile aynileştirmeye gitmemekte, bir kısım Mu’tezile bilginleri ve onların etkisi altında kalan bazı Eş’arî mezhebi mensupları gibi, akli ilim olarak tanımlamamaktadır.¹¹ Zira

⁶ Muhâsibî, *Şerefü’l-akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986, s. 19.

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 5 (4); *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 368.

⁸ Mâtürîdî’ye göre ise idrak: “Tanımlananı ihâta etmek” veya “bir şeyin tanımlarına vâkif olmak anlamına” gelir. Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 126, 127 (103-104); *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VI, 52, 53.

⁹ “Yudraku bihi’l hak.” Bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 234.

¹⁰ Hüsnî Zeyne, *el-Akl ‘inde’l-Mu’tezile*, s. 18-19; Nâyif Mahmûd Ma’rûf, *el-İnsân ve’l-akl*, Beyrut: Dâru Sebîlî’r-Reşad 1415/1995, s. 53.

¹¹ Meselâ İmam Eş’arî, aklın ilim olduğunu belirtmekte ancak ikisi arasında kullanılm farkının bulunduğu, birinin diğerinin yerine mutlak olarak kullanılmadığına dikkat çekmektedir (İbn Fûrek, *Mücerredü makalâtî’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan*

Sünnî kelâmın öncü isimlerinden olan ve akıl hakkında müstakil bir eser kaleme alan Hâris el-Muhâsibî'nin de belirttiği gibi, ilim akıl değildir aksine “mârifet akıldan meydana gelir.”¹²

Mâtürîdî'ye göre akıl, dünya menfaatleri (*el-menâfi' fi dînyâ*) yanında âkibetler (*avâkıb*) hakkında da bilgi edinebilir.¹³ Mâtürîdî, aklî bilginin alanı içine aldığı bu iki konunun, kalp nuru (*nûru'l-kalb*) veya kalb gözüyle (*basaru'l-kalb*) bilineceğini de belirtmektedir.¹⁴ Üstelik Mâtürîdî kalbi, akıl ve anlayış şeklinde açıklamaktadır.¹⁵ Nitekim *ulû'l-elbâb* ifadesini de akıl ve anlayış sahibi olanlar (*zû'l-fehm ve'l-akl*) şeklinde te'vil etmektedir.¹⁶ Bütün bu veriler birlikte değerlendirildiğinde, bir Kur'ân yorumcusu olarak Mâtürîdî'nin te'vilini üstlendiği kutsal kitabın terminolojisini takip ederek, “kalp” kelimesine geniş bir anlam yüklediği ve ona akletme fonksiyonu da verdiğini söylemek uygun olacaktır.¹⁷ Nitekim onun “kalplerin perdeli”¹⁸ oluşu ifadesini “tefekkür ve tedebbürü terk etmek” olarak açıklaması¹⁹ da bizim böyle bir sonuca varmamızın haklı olduğunu göstermektedir. Zaten Mâtürîdî, iman etmekle sorumlu kılınmanın akla bağlı bulunduğunu ve imanı oluşturan şeyin hakikatının bilinmesinin de tefekkür ve nazar yoluyla gerçekleşeceğini ifade etmekte, bunu ise kalplerin işi (*amelü'l-kulûb*) olarak değerlendirmektedir.²⁰ Bu durumda Mâtürîdî düşün-

el-Eş'arî (nşr. Daniel Gimaret), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986, s. 31, 284). Eş'arî'nin bu görüşü mezhebin daha sonraki önde gelenleri tarafından “akıl, idrak aleti kemale erdikten sonra insandan ayrılmayan ve hiç bir canlının insanla paylaşması söz konusu bulunmayan zaruri bilgilerdir” şeklinde özelleştirilerek de açıklanmıştır (bk. Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikü'l-Kavmiyye 1423/2002, I, 134.).

¹² Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 20.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 20 (17).

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 54-55.

¹⁵ Mâtürîdî, *age.*, X, 391.

¹⁶ Mâtürîdî, *age.*, II, 190; krş. II, 248.

¹⁷ Kur'ân-ı Kerim'de akletme ve fıkhetme fiillerinin kalbe nisbet edilerek zikredilişi için bk. el-A'râf 7/179; el-Hacc 22/46.

¹⁸ el-Bakara 2/ 88.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 174.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 608 (493).

ce sistemi içinde aklın kalp olarak da tanımlandığı söylenebilir.²¹ Nitekim Mâtürîdî’nin *Te’vîlât’*ta bilgi edinme yolları (*esbâbu’l-ilm*) içinde “kalb”e yer verdiği halde, *Kitâbü’t-Tevhîd’*de bunları duyular (*’uyân*), haberler (*ahbâr*) ve nazar şeklinde ifade etmektedir. Onun kalp yerine nazarı yerleştirmesi, ²² kalp ile akli kastettiğini ortaya koyan bir başka delildir. Zaten Arap dilinde aklın kalp, kalbin de akıl anlamına geldiğini dil bilginleri de açıklamaktadır.²³

Mâtürîdî’nin *Te’vîlâtü’l-Kur’ân’*da: “Allah hiçbir şey bilmezken sizi annelerinizin karnından çıkardı, size işitme (duyusu), gözler ve kalpler (*el-ef’ide*) verdi”²⁴ âyetini tefsir ederken yaptığı değerlendirmeler de kalbin akıl anlamında kullanıldığı çıkarımını desteklemektedir. Mâtürîdî’ye göre, âyette zikredilen, işitme ve görme ile fuâd bilgi edinme yollarıdır.²⁵ Kalp ise bir başka yerde fuâd anlamında kullanılmaktadır.²⁶ Bu durum bize Mâtürîdî sistemi içinde fuâdın kalp anlamında kullanıldığını açıkça göstermektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de geçen bu farklı isimlendirmelerin akli işareti ettiğini ortaya koymakla birlikte Mâtürîdî, akıl kelimesini tercih etmekte ve onun fonksiyonunun özellikle “birleşebilenleri bir araya getirme ve ayrılması gerekenleri de ayırabilme” olduğunu beyân ederek,²⁷ kavramların oluşumunun da akıl tarafından gerçekleştiğine işaret etmiş olmaktadır. Mâtürîdî’nin bu ifadelerinden anlaşıldığına göre akıl, dış dünyada algılanan eşyada bulunan aynı nitelikleri bir araya getirmekte; aynı zamanda onların birbirlerinden farklı olan yönlerini de ortaya koyarak tek tek tikel nesnelere kavramlar oluşturmaktadır. Elbette bunu yaparken akıl tefekkür ve nazar yolunu kullanmaktadır.²⁸

²¹ Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî”, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât 2003, s. 31.

²² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11-12 (9).

²³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, I-XV, Beyrut: Dâru Sâdır 2000, “akl” md.

²⁴ en-Nahl 16/78.

²⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII, 161, 162.

²⁶ Mâtürîdî, *age.*, V, 180; X, 273.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 6 (4).

²⁸ Mâtürîdî, *age.*, s. 426 (341).

Üstelik insanın gerek iyi (*mehâsin*) ve kötü (*mesâvî*) olanı bilmesi, gerekse hem toplum içinde hem de diğer canlılar üzerinde hâkimiyet kurması akılla gerçekleşmektedir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre akılla iyilik ve kötülüğü tanıyan insan, onunla diğer canlılardan üstün olduğunu bilir ve onunla bütün mahlûkatı yönetebilmek için gerekli bilgiye sahip olur.²⁹

Mâtürîdî, bu açıklamalarıyla akli mâhiyeti açısından değil ama işlevi açısından tanımlamış olmaktadır ki akla böyle bir yaklaşım Kur'ân'ın anlatım çizgisini devam ettirmek anlamına gelir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de de akıl, mâhiyeti açısından değil fonksiyonları açısından konu edilmiştir.³⁰ Buna göre akli kısmen de olsa tanıma yolunun onun fiillerine bakıldığında söz konusu olduğu söylenebilir. Nitekim aklın Allah tarafından verilen bir tabiat (*garîze*) olduğunu belirten³¹ Muhâsibî, onun ancak kalp ve diğer organlardaki fiilleriyle bilinebileceğini, bu fiiller bulunmadığında hiçbir kimsenin ne kendisini ne de başkasını akılla niteleyemeyeceğini ifade etmekle, yukarıda işaret ettiğimiz bu imkâna dikkat çekmektedir.³² Dolayısıyla Muhâsibî'ye göre akli tanıma yolu ancak onun işlevi sayesinde gerçekleşir. Bu değerlendirme ile Mâtürîdî'nin akli temel fonksiyonuna dayanarak tanımlaması uyumludur. Sanki Mâtürîdî, Muhâsibî'nin akli bilme yolu hakkındaki açıklamalarını, akil tanımında uygulamış olmaktadır.

Diğer taraftan Mâtürîdî özellikle inkâr edenleri sağır, dilsiz ve akletmez olarak niteleyen âyetleri tefsir ederken, bunların iki anlama geldiğini belirtmektedir. Birincisi “akletmezler”, “akıllarından faydalanmazlar” anlamındadır. İşitme ve görme onları faydalı olana iletmediği, akıllarını da kullanmadıkları için bu şekilde nitelemişlerdir.³³ Mâtürîdî'nin bu konuda ortaya koyduğu ikinci yoruma göre ise işitme, görme ve akıldan kaynaklanan bilgi, garîzî ve

²⁹ Mâtürîdî, *age.*, s. 207 (171).

³⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de işlevsel aklın yeri ve önemi hakkında detaylı açıklama için bk. Ramazan Altıntaş, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003, s. 37, 75 vd.

³¹ Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır 2000, I, 119.

³² Muhâsibî, *Şerefü'l-akl*, s. 19.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 208.

mükteseb şeklinde ikiye ayrılır. Bunlar sonradan kazanma yoluyla elde edileni (mükteseb) terk ettiklerinden bu şekilde isimlendirilmişlerdir.³⁴ Eğer elde edinilen bilgi bu şekilde sınıflandırılabilirse, onların sebeplerini de aynı tasnife tâbi tutmak mümkündür. O halde Mâtürîdî’nin akılı yaratılıştan olan ve kazanılan şeklinde ikiye ayırdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Mâtürîdî’nin, akılı bu şekilde fonksiyonlarından hareketle ele alması, onun bilgi kaynakları üzerinde yaptığı açıklamalarda da görülmektedir. Nitekim o, bilgi kaynaklarının neler olduğunu belirtirken, akıl yerine aklın bir tür faaliyetini ifade eden “nazar”³⁵ kelimesine yer vermektedir.³⁶ Çünkü insanda aklın bulunması yeterli değildir, önemli olan onun kullanılması dolayısıyla ondan faydalanılmasıdır. Şu halde Mâtürîdî’ye göre işlevsel hale gelmeyen, kendisinden istifade edilemeyen akıl, bilgi kaynağı olma özelliğini de kaybeder şeklinde bir sonuca varılabilir.³⁷

3. Vahyin Anlamı ve Konumu

İmam Mâtürîdî dil âlimleri tarafından sınıflandırılan vahyin farklı kullanım çeşitlerini incelemekte ve onları âyetlerle delillendirerek ortaya koymaktadır. Buna göre vahiy; nübüvvet vahyi, işaret vahyi, ilham vahyi ve gizlilik vahyi olmak üzere dört farklı durumu ifade etmektedir. Mâtürîdî nübüvvet vahyine, Allah’ın elçilerine melek göndermek suretiyle vahyetmesini örnek vermektedir. Allah’ın bir beşer ile konuşma tarzını ifade eden âyette³⁸ belirtilen usullerden biri de bu şekildedir. İşaret vahyinin varlığına ise Zeke-

³⁴ Mâtürîdî, *age.*, VII, 61.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 12, 15 (9, 13).

³⁶ Aslında bilgi edinme yolu olarak akıl kelimesi yerine “nazar”ı tercih etmek, sadece Mâtürîdî’ye has bir özellik olarak kalmamış, kendisinden sonra pek çok âlim de aynı tercihte bulunmuştur. Bu kullanımın örnekleri için msl. bk. İbn Fûrek, *Müccerredü makalât*, s. 17; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut: Dâr’ül-Kütübî’l-İlmiyye 1423/2002, s. 22; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, I-XXXIII, Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye 1421/2000, XXVII, 58.

³⁷ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî’de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 1993, s. 70-71.

³⁸ “Allah, bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderip, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (eş-Şûrâ 42/51).

riyya aleyhisselâmın kavmiyle sözlü olarak değil de işaretle konuş-
tuğunu beyân eden âyet³⁹ delil getirilmektedir. İlham vahyine ge-
lince bu, Allah'ın bal arısına⁴⁰ ve Hz. Mûsâ'nın annesine vahyetti-
ğini⁴¹ bildiren âyetlerle örneklendirilir. Gizlilik vahyi ise cin ve
şeytanların birbirlerine fısıldadıklarını beyân eden âyetle misâl-
lendirilir.⁴² Bu açıklamaların devamında Mâtürîdî, bazı dilcilerin
vahyin temel anlamını, "insanın arkadaşına bir şeyi gizli ve kapalı
kalması için ilka etmesi" şeklinde belirlediğini, bunun da bazen
imâ ve yazı (hat) yoluyla gerçekleştiğini ifade eder. Ayrıca yukarı-
da verilen vahiy çeşitlerinin aslında süratli bir şekilde vuku buldu-
ğu ve kalbe atıldığı için "vahiy" olarak isimlendirildiğini belirtir.⁴³
Nitekim ilhamın vahiy olarak isimlendirilmesinin sebebi de, onun
kalbe atılması ve orada süratle gerçekleşmesidir.⁴⁴ Bu değerklen-
dirilmesiyle Mâtürîdî vahiy kelimesinin temel anlamının "süratle
bildirmek" olduğunu düşündüğü izlenimini vermektedir.

Mâtürîdî vahyin yukarıdaki çeşitlerine dikkat çekmekle, oluş-
turduğu teolojik sistem içinde kelimenin hangi anlamlarda kulla-
nıldığına da işaret etmektedir. Yalnız Mâtürîdî, Hz. Mûsâ'nın an-
nesine gelen vahyin, peygamberlere gelen vahiy cinsinden olması-
nın da mümkün olduğunu düşünmektedir. Aynı durum Hz. Mer-
yem için de geçerlidir. Ancak ona göre bu çeşit vahiy almaları on-
ların Allah elçisi oldukları anlamına gelmez. Risâlet vazifesiyle
görevlendirilmeden de böyle bir vahye muhatap olmaları müm-
kündür.⁴⁵ Bu açıklamalarıyla Mâtürîdî Allah ile insan arasında

³⁹ "Derken Zekeriyya ibadet yerinden halkının karşısına çıktı. (Konuşmak istedi,
konuşamadı) ve onlara "Sabah akşam Allah'ı tesbih edin" diye işaret etti."
(Meryem 19/11).

⁴⁰ "Rabbin bal arısına vahyetti: Dağlarda, ağaçlarda ve onların kurdukları çardak-
larda kendine evler edin." (en-Nahl 16/68).

⁴¹ "Mûsâ'nın annesine, 'Onu emzir, başına bir şey gelmesinden korktuğun zaman
onu denize (Nil'e) bırak, korkma, üzülmeye. Çünkü biz onu sana döndüreceğiz ve
onu peygamberlerden kılacağız' diye vahyettik." (el-Kasas 28/7).

⁴² "Böylece her peygambere, insan ve cin şeytanlarından bir düşman kıldık. On-
lardan bazısı bazısını aldatmak için yaldızlı sözler vahyeder (fısıldar)." (el-
En'âm 6/ 112).

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VIII, 142-143.

⁴⁴ Mâtürîdî, *age.*, VI, 182.

⁴⁵ Mâtürîdî, *age.*, XI, 12.

peygamber aracılığı bulunmadan da ilham veya başka bir şekilde isimlendirilebilecek bir iletişimin varlığını mümkün gördüğünü ifade etmiş olmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî bir gerçeklik olarak ilhamı kabul etmektedir. Ancak buradan hareketle Mâtürîdî’nin ilhama bir bilgi kaynağı olarak da değer verdiği sonucuna varılamaz. Çünkü o, burada ilhamın epistemolojik değerini tartışmayı amaçlamamıştır. Aksine o, ilhamın herkes için geçerli bir bilgi kaynağı olamayacağı yönünde açıklamalar yapmıştır.⁴⁶

Tabii her ne kadar yukarıdaki tasnifte nübüvvet vahyi, Allah’ın melek yoluyla kelâmını bildirmesi örneğinde açıklanmışsa da Allah’ın herhangi bir peygamberine sözlerini bildirme yolunun sadece melek aracılığıyla gerçekleşmediği bilinen bir husustur. Nitekim Şûrâ Sûresi’nde Allah ile insan arasındaki konuşma biçimlerinin vahiy yoluyla, perde arkasından veya elçi göndermek suretiyle gerçekleştiği beyân edilmiştir.⁴⁷ Mâtürîdî âyette geçen vahyin ilham; perde arkasının, Hz. Mûsâ’nın tecrübe ettiği gibi kulakta Allah’ın dilediği bir yolla bir sesin yaratılması; elçi gönderilmesinin ise melek gönderilmesi olduğu yorumunu yapmaktadır. Ayrıca bu âyetteki vahiy bazılarının, ilham değil de, uykuda görülenler, peygamberlerin gördüğü rüyalar şeklinde açıkladıklarını da nakletmektedir.⁴⁸ Bu durumda Allah’ın insanlara elçi olarak seçtiği peygamberle konuşması yukarıda nakledilen üç şekilden biriyle olabilir. O halde Mâtürîdî’ye göre nübüvvet vahyi de bu şekillerden biriyle gerçekleşmektedir.

Bu noktada akıl-vahiy ilişkisinin bir tarafı olarak burada ele alınacak olan vahiy türünün, kuşkusuz Allah’ın elçileriyle kurduğu iletişime karşılık gelen vahiy olduğunu belirtmek gerekir. Mâtürîdî terminolojisinde, insana elçilik görevi yükleyen nübüvvet vahyidir. Bu anlamda Hz. Peygamber’in şahsına gelen nübüvvet vahyi kuşkusuz Kur’ân-ı Kerîm olarak ifade edilmektedir.

Acaba Mâtürîdî’ye göre Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e gönderdiği vahiy sadece Kur’ân-ı Kerîm’den mi ibarettir? Yoksa

⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 11 (9).

⁴⁷ eş-Şûrâ 42/51.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XII, 214.

başka vahiylerin varlığından söz edilebilir mi? Bu soruların cevapları, Mâtürîdî'nin tefsirinden hareketle, onun farklı yerlerde yaptığı çeşitli açıklamalara dayanılarak verilebilir. Nitekim o, Bakara Sûresi'nde "sana indirilene ve senden önce indirilene iman ederler" âyetinde⁴⁹ Hz. Peygamber'e indirilenin iki şekilde izah edilebileceğini; onların da Kur'ân veya Kur'ân'da zikri geçmeyen ahkâm ve şeriat olabileceğini belirtir. Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'den önceki enbiyâya indirilenin de kitaplar ve kitap dışındaki şeriatler ve haberler olması muhtemeldir.⁵⁰ Buna göre Hz. Peygamber'e Kur'ân ve onun dışında bir vahiy gelmiş olmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'den önceki peygamberlere de onlara verilen kitaplarda yer almayan bazı vahiyler gelmiştir. Üstelik Mâtürîdî, "Kitap'tan sana vahyedilene oku"⁵¹ âyetini açıklarken burada metlûv ve gayr-ı metlûv vahiylerin ikisinin birden kastedildiği yorumunu vermekte,⁵² benzer bir şekilde "Sana vahyedilene uy!"⁵³ âyetinin tefsirinde, bunun Kur'ân veya onun dışındaki vahiylerle işaret ettiğini belirtmektedir.⁵⁴

Bu ifadelerle göre Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'e gelen vahiy sadece Kur'ân-ı Kerîm'le sınırlamadığı açıktır. Üstelik o, her ne kadar metlûv ve gayr-ı metlûv şeklinde ikili bir genel ayırım yapmış olsa da, aslında Hz. Peygamber'e inzâl olunan vahyin üç kısım olduğunu belirtmektedir. Birincisi, Kur'ân'dır. Bu, Hz. Peygamber'e gelen vahyin zâhir olanıdır. İkincisi, beyân vahyidir. Bu vahiy ile Peygamber insanlara kendi haklarını, Allah'ın üzerlerindeki hakları ve birbirleri üzerlerindeki hakları Cebrâil'in diliyle veya "Allah'ın dilediği bir başka yolla" beyân eder. Üçüncüsü ise ilham ve kavrayış (ifhâm) vahyidir. Mâtürîdî'ye göre "İnsanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği biçimde hükmetmen için"⁵⁵ meâlindeki âyette yer alan "Allah'ın gösterdiği" ifadesi, böyle bir vahiy var-

⁴⁹ el-Bakara 2/4.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 32.

⁵¹ el-Kehf 18/27.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 44.

⁵³ Yûnus 10/109.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII, 123.

⁵⁵ en-Nisâ 4/105.

lığına işaret etmektedir. Zira “Allah’ın göstermesi” demek, Hz. Peygamber’e ilham ve idrak ettirmesidir.⁵⁶ O halde Allah Teâlâ, Resûlullah’a Kur’ân’ı, onun beyânını ve kavrayışını olmak üzere üç ayrı hususu vahyetmiştir.

Mâtürîdî bir başka yerde Kitab’ın dışındaki vahiy çeşitlerini melek göndermek, rüya, ilham, o konuda teemmül etmek veya kendisine açıklananla istidlâl şeklinde ortaya koymaktadır.⁵⁷ Aslında rüya dışındaki bu çeşitlerin hepsi yukarıdaki üçlü tasnif içinde düşünülebilir. Tabii, beyân vahyi kısmında “Allah’ın dilediği bir başka yolla ifadesi” geniş bir anlam ifade etmektedir. Bu kısma rüyanın da dâhil edilmesi pekâlâ mümkündür. O zaman burada üç kategori altında verilen vahyin gerçekleşme şekillerinin ortaya konulduğu söylenebilir.

Mâtürîdî böyle bir vahiy anlayışına sahip olmakla, hadis âlimlerinin bir kısmı gibi sünnetin bütününün vahiy ürünü olduğunu söyleyenlere yakın düşmektedir. Fakat buradan Peygamber’in icthadlarının bulunmadığı sonucuna varılmamalıdır. Zira Hz. Peygamber de icthad ederek hüküm vermektedir.⁵⁸ Nitekim Allah’ın gösterdiği şekilde hükmetmesi bu yolla gerçekleşir. Üstelik mânanın özü nazar ve teemmül yoluyla idrak edilir. Dolayısıyla Hz. Peygamber doğrudan Kur’ân’la hükmettiği gibi, tefekkür yolunu kullanarak da hüküm vermiştir. Ancak Mâtürîdî’ye göre Peygamber’in tedebbür ve teemmülü de aşkın olandan kopuk bir şekilde gerçekleşmemektedir. Orada da Allah’ın “yol göstermesi” söz konusudur. Bu sebeptir ki onun yaptığı icthadlar *nas* gibi olup doğru kabul edilir.⁵⁹

Mâtürîdî’nin Hz. Peygamber’in aldığı vahyi bu şekilde geniş bir alana yayarak açıklaması, onun düşünmesini de ilâhî âlemle bağlantılı bir şekilde izah etmesi, İslâm filozoflarının, özellikle de İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) Peygamber’de bilginin faal aklın aydın-

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XIII, 251.

⁵⁷ Mâtürîdî, *age.*, VIII, 174.

⁵⁸ Mâtürîdî, *age.*, VI, 367; krş. Talip Özdeş, *Mâtürîdî’nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003, s. 169.

⁵⁹ Mâtürîdî, *age.*, IV, 26-27.

latması (işrâk) ve sûretlerin akması (feyezân) yoluyla oluştuğu düşüncesini hatırlatmaktadır.⁶⁰ Elbette Mâtürîdî'nin kullandığı terminoloji felsefî dilden oldukça farklıdır. Ancak onun özellikle kendi orijinal ifadesiyle *ifhâm* vahyinden bahsetmesi bizi böyle bir bağlantı kurmaya götürmüştür. Her halükârda Mâtürîdî'ye göre Peygamber'in Allah ile irtibatının sadece Kur'ân vahyi ile sınırlı tutulamayacağı açıktır. Tabii burada Mâtürîdî'de olduğu gibi, Hz. Peygamber'e beyân, ilham ve *ifhâm* vahiyleri verildiği kabul edilse dahi Tehânevî'nin (ö. 1158/1745) "Allah'ın peygamberinden herhangi birine indirilmiş olan sözü"⁶¹ tanımı altında değerlendirilmesi mümkün olan vahyi, Kur'ân-ı Kerîm'le sınırlamak daha ihtiyatlı bir yaklaşımdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm'in Allah'ın sözü olduğu inzâl sürecinin başından beri bilinmekte, Hz. Peygamber de onları bu şekilde tespit ettirmektedir. Bununla birlikte Mâtürîdî'ye göre Allah ile Hz. Peygamber arasında Kur'ân dışında da iletişimin varlığının kabul edildiği ve Peygamber'in Kur'ân'ı tamamen doğru bir şekilde kavrama ve tefsir etme hakkı ve yeteneğini bu ilâhî iletişimden güç alarak gerçekleştirdiği unutulmamalıdır.

4. Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'in başında taklidin insanın hakikate ulaşma yolu olarak kabul edilemeyeceği ve taklit sahibinin mâzur görülemeyeceğini belirtmekle⁶² akla verdiği öncelikli değere işaret etmektedir. Ayrıca o, Allah'ın birliğini bilmenin, O'na ve elçilerine iman etmenin yolunun ictihad ve istidlâl olduğunu ifade etmekle⁶³ de, vahiy karşısında akla verdiği önceliği herhangi bir farklı anlaşılmaya imkân tanımayacak bir biçimde ortaya koymaktadır. Bu bağlamda hangi dinî görüş ve akımın haklı olduğunu belirlemede de akla görev düşmektedir. Bu noktada herhangi bir görüş, aklı kabule mecbur bırakacak bir delil getirdiği takdirde onaylanır.⁶⁴

⁶⁰ Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları 2000, s. 197.

⁶¹ Tehânevî, *Keşşâfü İstılâhâtü'l-fünûn* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn I-II, 1996, "Vahiy" md.

⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 4.

⁶³ Mâtürîdî, *age.*, s. 460 (368).

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, II, 247.

Mâturîdî’nin akla bu şekilde vahiy karşısında öncelik vermesinin aslında tabii bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Zira vahyin, dolayısıyla emir ve nehyin muhatabı akıl sahibi olan insandır.⁶⁵

Peygamberler içinde buldukları toplumlarda çevrelerindeki insanları belirli esaslara iman etmeye davet ederler. Elbette bir insanın peygamber davetine uyması, onun getirdiği mesajı benimsemesi için öncelikle karşısındaki kişinin Allah elçisi olduğunu kabul etmesi gerekir. İşte böyle bir iddia ile ortaya çıkan şahsın doğru söylediğine insanlar nasıl karar vereceklerdir? Burada akla başvurmadan başka çıkar yol var mıdır? Bir başka ifade ile vahyin hakikatini, uydurma ve yalan olmayıp Tanrı’nın mesajı olduğunu, açıkçası vahiy denilenin, gerçekten vahiy olduğu hükmünü verecek olan akıl değil midir?

İmam Mâturîdî’nin vahiy karşısında akla verdiği öncelik konusunda Mu’tezile ile yakın düştüğü söylenebilir. Ancak akla böyle bir konum verme noktasında Mâturîdî gibi düşünen Eş’arî âlimlerinin de bulunduğunu belirtmek gerekir. Meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037) dinî ilimlerin nazar metoduna dayalı olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir tespitin sebebi ise dinî ilimlerin doğruluğunun nübüvvetin doğruluğuna dayanması, nübüvvetin doğruluğunu bilmenin ise nazar ve istidlâl yoluyla gerçekleşmesidir.⁶⁶ Yine o, dinlerin doğruluğunu bilme yolunun nazar ve istidlâl olduğunu açıkça ifade etmektedir.⁶⁷ Görüldüğü gibi Abdülkâhir el-Bağdâdî’nin bu açıklamaları ile Mâturîdî’nin konu hakkındaki değerlendirmelerinde aynı yaklaşım tarzı hâkim bulunmaktadır.

Mâturîdî nübüvvetin ispat aracı olan mûcizelerin ise sonuçta istidlâlî ilim ifade ettiğini düşünmekte ve “Size peygamberleriniz açık deliller (beyyinât) getirmediler mi?”⁶⁸ âyetinin yorumunda hüccetin peygamberin kendisiyle değil “*beyyinât*” ile gerçekleştiğini bildirmektedir. *Beyyinât*ın ise nübüvvetin doğruluğunu ortaya koyan mûcizeler, şaşırtıcı hüccetler, apaçık burhanlar olduğunu

⁶⁵ Mâturîdî, *age.*, XV, 242; krş. *age.*, IX, 206; *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 608 (493).

⁶⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-în*, s. 29.

⁶⁷ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *age.*, s. 22.

⁶⁸ el-Gâfir 40/50.

ifade etmektedir.⁶⁹ Mâtürîdî'ye göre bunları tanıma ve bilme yolu ise akıldır. Çünkü her ne kadar mûcize insanın duyularına hitap edip muhatabı hayrette bırakmakta ise de, bu olayın mûcize ve peygamberlik delili olduğu hükmünü veren akıl olmakta, burada aklın değerlendirmesine ihtiyaç bulunmaktadır.⁷⁰ Nitekim Mâtürîdî istidlâlin gerekliliğini ortaya koyarken bu durumu ifade etmiş; mûcize ile sihir ve göz bağcılığın ayırt edilmesinde aklın rol oynadığını belirtmiştir. Tabiidir ki bir mûcizenin mûcize oluşunun kabulü; üzerinde düşünülmesi, insanoğlunun güçleri incelenerek mûcizenin onların dışında olduğuna karar verilmesi, onları gösterenlerin genel davranışlarının göz önünde bulundurulmasıyla gerçekleşir. Bütün bu aşamaların hepsinde akıl söz sahibidir.⁷¹ Bu açıklamalar da Mâtürîdî'ye göre mûcizenin istidlâlî ilim ifade ettiğini göstermektedir.

Burada görüldüğü gibi mûcizenin, dolayısıyla mûcize gösteren peygamberin ve onun getirdiği vahyin doğruluğunu tespit için akıl tek başına söz sahibidir. O halde vahiy ile aklın ilk karşılaşmasında, aklın hâkim konumda olduğunu söylemek yanlış değildir. Peki, vahiy karşısında aklın bu hâkimiyetinin sürekli olduğundan bahsedilebilir mi? Bir başka ifade ile vahiy her zaman akıl mı kontrol etmektedir? Yoksa bu ilk karşılaşmadan sonra konum değişikliği mi söz konusudur?

Mâtürîdî'ye göre her ne kadar başlangıçta aklın hâkimiyetinden söz edilmekte ise de, akıl vahyin vahiy olduğunu onaylamakla bir bakıma onun otoritesini de kabul etmiş olmaktadır. Daha sonra aklın onayını alan vahiy de akla belirli bir otorite vermektedir. İnsanları düşünmeye ve tefekkür etmeye; akli kullanmaya teşvik eden, aksi durumu kınayan pek çok Kur'ân âyeti vahyin akla verdiği konumu açıkça ortaya koymaktadır. Diğer taraftan akıl vahiy anlamaya yönelmekle de âtil olmaktan kurtularak işlevsel bir bo-

⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 178.

⁷⁰ Mâtürîdî, *age.*, XIII, 67.

⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 16 (13).

yut kazanmakta ve faydalı bir hale dönüşmekte,⁷² dolayısıyla vahiyle iletişime geçerken kendisini de yeniden inşâ etmektedir. Başlangıçta bir bütün olarak dinin gerçekliğini onaylayan akıl, din içine girince de dinî hükümleri anlama ve değerlendirmede söz sahibi olmaktadır.

Bir bakıma akıl ve vahyin karşılaşmasıyla, akılla önce vahyin vücûd buluşu ispat edilmekte, ondan sonra da vahiy akla vücûd vermektedir. Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108) bu gerçeği temel ve bina benzetmesiyle izah etmektedir. Ona göre “akıl, ilâhî kanun (eş-şer’) olmadan doğru yolu bulamaz ve ilâhî kanun ancak akılla açıklığa kavuşur. Akıl temel, ilâhî kanun bina gibidir. Bina olmadan temel fayda vermez, temel olmadan da bina sâbit kalmaz.”⁷³

O halde böyle bir ilişki biçiminde birinin diğerini dışlaması veya yok sayması söz konusu değildir. Aksine burada bir tamamlama ve birliktelikten söz edilebilir. Nitekim Mâtürîdî’nin insan için kesin delil konumunda bulunan hüccetin hem akıl⁷⁴ hem de Kur’ân olabileceğini⁷⁵ belirtmesi, aklî hüccetler yanında naklî hüccetlerin de varlığını ifade etmesi,⁷⁶ onun böyle bir birliktelik düşüncesine sahip bulunduğunu gösterir.

Üstelik vahyin sadece aklın varlığı ve değerini zikretmekle kalmadığı, bizzat kendi içinde de aklî yöneme başvurduğu bir gerçektir. Mâtürîdî, Kur’ân-ı Kerîm’in bizzat kendisinin mucize oluşunu bu yöntemle delillendirdiğini ifade etmektedir.⁷⁷ Bir başka ifade ile vahiy tarafından verilen bilgilerin bir kısmının aynısına akıl da ulaşmaktadır. Zira vahiy Allah’ın birliği ve sıfatları, âhiret hayatı gibi konular hakkında bilgi vermektedir. İşte bu noktalarda

⁷² Mâtürîdî Kur’ân-ı Kerîm’de geçen “akletmezler” gibi ifadeleri genelde akıllardan faydalanmazlar, istifade etmezler şeklinde yorumlamaktadır. Ona göre akıllardan faydalanmadıkları için böyle nitelenmişlerdir. bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I; 49, 309; IV, 261; VI, 192; VII, 116.

⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü’l-neş’eteyn ve tahsîlü’s-e’âdeteyn* (nşr. Abdülmeccid en-Neccâr), Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1408/1988.s. 140-141.

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 355 (285).

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 248.

⁷⁶ Mâtürîdî, *age.*, VIII, 104.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 16 (13).

akıl ve vahiy birlikteliği söz konusudur. Mâtürîdî'ye göre özellikle Allah'ın var ve bir olduğu hükmüne akıl tek başına ulaşabilecek potansiyele sahiptir. Hatta Allah'ın zâtî sıfatlarının varlığına da akıl yoluyla varılabilir.⁷⁸ Mâtürîdî'nin bu açıklamalarından anlaşıldığı gibi metafizik bilgiye ulaşma yolunda akıl, vahiyle birlikte etkindir. Bu durumda karşımıza "neden vahiy gereklidir?" sorusu çıkmaktadır.

Mâtürîdî, bu gerekliliği öncelikle insan felsefesinden hareketle ortaya koymaktadır. İnsan sadece akıyla hareket eden bir varlık değildir. Nefis ve hevânın onun üzerinde belirli bir etkinliği bulunduğu için, her ne kadar yaratılışına tevhid delilleri yerleştirilmişse de⁷⁹ nefsin istekleri aklın doğru bir şekilde işlemesine engel olabilir. Bu sebeple akıl sahibi olan insanın, ilâhî mesaja ihtiyacı bulunmaktadır.

Diğer taraftan akılların farklı mertebelerinin bulunması da böyle bir ihtiyacı doğurmaktadır. Aslında kendisiyle hakkın idrak edildiği ve insanın imtihana tâbi tutulduğu akıl tektir.⁸⁰ Bu demektir ki insan akılı böyle bir yeteneğe sahiptir. Ancak bu, bütün insanların akıl açısından eşit olduğu anlamına gelmez. Zaten pratik hayata baktığımızda insanların işlevsel açıdan akıllarında farklılıkların bulunduğunu görmekteyiz. Mâtürîdî'ye göre aslında "hayat sınavı dünyadaki sıkıntılara tefekkür ve istidlâlin desteğiyle göğüs germekten ibarettir."⁸¹ Bu ifadeleriyle Mâtürîdî tefekküre verdiği önemi ortaya koymaktadır. Ancak onun akılcılığı, realiteyi görmesine engel olmaz. Bu sebeple "dünyevî bir menfaati bulunmadığı

⁷⁸ Burada Mâtürîdî'nin akla bilme imkânı verdiği alan şüphesiz Allah'ın varlığı ve sıfatlarıdır. Yoksa Mâtürîdî Allah'ın mâhiyeti ve keyfiyetinin bilinebileceğinden bahsetmemektedir. Çünkü o, Allah'ın mâhiyet ve keyfiyet gibi yaratılmışlara ait niteliklerden uzak olduğunu düşünmekte, bu sebeple de bu açılardan bilinemeyeceğini belirtmektedir. Bu konudaki görüşlerini de Hz. Mûsâ'nın Fırvun'un mâhiyete yönelik sorusuna verdiği cevapla delillendirmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX, 203; X, 293, II, 262.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, I, 110.

⁸⁰ Mâtürîdî, *age.*, I, 234.

⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 168 (137).

gibi kişiyi zevk ve arzulardan da alıkoyduğu için insanların tefekkür ve istidlâl görevini üstlenmekte eşit olmadığını” da belirtir.⁸²

Mâtürîdî’ye göre vahye ihtiyaçları bakımından insanlar aşağıda açıklanacağı üzere üç farklı kısma ayrılmaktadır.

a. İlk kısım hükemâ ve ulemâ olup, onlar bedihî olarak eşyayı idrak ederler. Bu kısımda yer alan kişiler akıllarıyla vahdâniyyet ve rubûbiyyet delillerini anlar ve bu noktada sem’in yardımuna ihtiyaç duymazlar.

b. İkinci kısım çocuklara benzeyen insanlardır. Bunlar ise ancak sem’in yardımı ve uyarması ile konuları idrak ederler.

c. Üçüncü kısım ise, akılları olmadığı için sem’a muhatap olmayan hayvanlara benzemektedirler. Onlar ne akıl ne de sem’ ile idrak edebilir.⁸³ Kendilerine zorluklar isabet edene, buldukları haller veya ellerindeki nimetler değişene kadar bu hal üzere kalırlar. Başlarına gelen musibet ve belâlarla imtihan edilirler.⁸⁴

Aklı kullanmalarına göre insanlar arasında görülen bu farklılık onları vahye muhtaç kılmaktadır. Her ne kadar birinci kısım insanlar kendi başlarına itikadî alanda hakikate erebilseler de diğer insanların bu konuda ilâhî yönlendirme ve uyarıya ihtiyaçları vardır.

Üstelik akıl, Allah ve âhiretin varlığının bilgisine ve hatta dünyanın bir imtihan yeri olduğu fikrine ulaşabilse; genel anlamda hüsün ve kubhu tanıyabilse de, hem inanç esaslarının nasıllığı konusunda hem de imtihanın keyfiyetini bilmede vahye muhtaç-

⁸² Mâtürîdî, a.y.

⁸³ Gazzâlî de insanların, kendi başına anlayanlar; bir uyarı ve öğretimle anlayanlar; ne öğretimin ne de uyarının fayda vermediği insanlar şeklinde farklı mertebelerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Gazzâlî bu konudaki düşüncesini açıklamak için toprak temsilini kullanmaktadır. Toprak kendisi su veren, bir kazı sonucu su veren ve hiçbir kazı işleminin fayda vermediği kupkuru çesitlerine ayrıldığı gibi insanlar da böyledir. bk. Gazzâlî, *İhyâü ulûmi’-d-dîn*, I, 123. Neseî de akıl açısından insanların farklı olduğunu belirterek onları belirli kısımlara ayırır. bk. Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dimaşk: Institut Français de Damas 1990-93, I, 33, 461.

⁸⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 431-432.

tır.⁸⁵ Bu anlamda Kur'ân-ı Kerîm bir taraftan akılla bilinen bir kısım gerçekleri tekit etmekte, diğer taraftan bilinmeyenleri de bildirmektedir. Özellikle ibadet ve şeriat bilgisi vahiyden öğrenilir.⁸⁶ Akıl ve vahiy arasındaki böyle bir durumun varlığını ifade etmek aklın vahye olan gereksinimini de ortaya koymaktadır.

Böyle bir yapılanma içinde kuşkusuz artık bir akıl-nakil çatışmasından bahsetme imkânı kalmaz. Zaten Mâtürîdî'nin, düşüncesini ortaya koyarken her zaman aklî ve naklî delilleri birlikte kullanması, onun bu konudaki görüşüne işaret etmektedir.

Diğer taraftan vahyin nuruyla aydınlanmayan bir aklın ürettiği bilginin, toplumda adalet ve salâhu sağlamakta yetersiz kalacağına işaret ederek, vahiyden kopuk bir bilgi üretiminin sonucunun ürkütücü olabileceğini de kaydetmektedir.⁸⁷ O halde her halükârda insanın vahyin yol göstericiliğine ihtiyacı bulunmaktadır. Böyle bir ihtiyacın varlığı hiç bir zaman aralarında çelişki olduğu anlamına gelmez. Aksine Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin çağrısı akılların en güzel bulacağı bir davettir.⁸⁸ Nitekim Mâtürîdî, *hükemânın* sözlerinden nakledilenleri en yüksek konuma yerleştirmekte ve onlar arasında da en doğrusunun getirdiği hikmeti burhan ile destekleyenler (peygamberler) olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Mâtürîdî'nin, Fârâbî'nin düşüncelerini çağrıştıracak bu açıklamaları da, peygamberlerin çağrısının akla uygunluğuna ve onların öğretisinde akıl ve vahyin bütünleştiği fikrine işaret etmektedir.

İnsana akılı verenin de vahyi gönderenin de hikmet niteliğine sahip bir Tanrı olduğuna; her ikisi de insan için hakkı gösteren bir delil kılındığına göre, burada bir çelişki olmaması tabii görülür. Râgıb el-İsfahânî, "Allah'ın yaratılmışları için iki tür elçisi vardır. Onlardan birincisi içeridedir (bâtin) ki o akıldır, diğeri ise dışarıdandır (zâhir) ki o da peygamberdir"⁹⁰ ifadeleriyle; özellikle "din

⁸⁵ Mâtürîdî, *age.*, II, 511.

⁸⁶ Mâtürîdî, *age.*, IV, 112.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 441 (353).

⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II, 375.

⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 281 (229).

⁹⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'â* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985, s. 207.

dışarıdan akıl; akıl, içeriden din ”⁹¹ sözüyle bir anlamda Mâturîdî’nin bakış açısını yansıtmaktadır. Böyle bir bakış açısına göre doğruya ulaşabilmek için akıl ve vahyin birlikteliğine kaçınılmaz bir şekilde ihtiyaç bulunmaktadır.

5. Sonuç

Hakikati bulma yolunda, başlangıçta vahyin gerçekliğini tespitite, sonra da içeriğini anlamada akla özel bir konum veren Mâturîdî’ye göre, netice itibariyle akıl ile vahiy arasında doğrusal değil ama akıldan vahye, vahiyden tekrar akla giden dairesel bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Önce akıl vahyi temellendirmekte, sonra da vahiy akılı kullanmayı vâcip kılarak onun otoritesini meşrûlaştırılmaktadır. Dahası Mâturîdî’nin düşünce sistemi içinde, akıl ve vahiy arasındaki dairesel ilişki sadece birinden diğerine geçiş yaparak devam eden bir döngü şeklindeki yapıdan değil de, ikisinin birden bulunduğu, birinin diğeriyle çakıştığı alanlardan teşekkül etmektedir.

Üstelik Mâturîdî’nin düşüncesinde vahyin getirdikleri, aklın karşı çıktığı şeyler değil, bilakis ulaşmak istedikleridir. Bu sebeple onun sistemi içinde akıl ve vahiy ilişkisi hiçbir zaman “teâruz” ile ifade edilemediği gibi, uzlaşmayla da tanımlanamaz. Çünkü ikisi arasında bir uzlaşma ancak çekişme veya karşıtlık var ise söz konusudur. Hâlbuki akıl ile vahiy arasında bir “çatışma” ve “çekişme” olabileceği fikri Mâturîdî’nin sistemine tamamen yabancıdır. O halde tekrar belirtmek gerekir ki Mâturîdî’ye göre ancak akıl ile vahyin uyumundan bahsedilebilir. Burada insanoğluna düşen, bu uyumu sağlamak ve hayatını bu ikisinin çağrısına göre düzenlemektedir. Ancak o zaman dünyada adaleti hâkim kılma, âhirette ise ilâhi imtihanı kazanarak ebedî kurtuluşa erme imkânına kavuşur.

⁹¹ “eş-Şer’u aklun min hâric, ve’l-’aklu şer’un min dâhil.” bk. Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü’n-neş’eteyn*, s. 141.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din İlişkisi*, İstanbul: Ayışığı Yayınları 2000.
- Altıntaş, Ramazan, *İslam Düşüncesinde İşlevsel Akıl*, İstanbul: Pınar Yayınları 2003, s. 37, 75 vd.
- Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr* (nşr. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâkı'l-Kavmiyye 1423/2002, I, 134.).
- Aydınli, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2001.
- Çelebi, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbar*, İstanbul: Rağbet Yayınları 2002.
- el-Bağdâdî, Abdülkâhir, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Ahmed Şemsuddîn), Beyrut: Dâr'ül-Kütübî'l-İlmiyye 1423/2002.
- Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh 1400/1980.
- Fahredden er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, I-XXXIII, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye 1421/2000.
- Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır 20009.
- İbn Fûrek, *Mücerredü makalâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (nşr. Daniel Gimet), Beyrut: Dârü'l-Maşrık 1986, s. 31, 284).
- Kutlu, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâtürîdî", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* (haz. Sönmez Kutlu), Ankara: Kitâbiyât 2003.
- Ma'rûf, Nâyif Mahmûd, *el-İnsân ve'l-'akl*, Beyrut: Dâru Sebîlür-Reşad 1415/1995.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2003.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 285 (çev. Bekir Topaloğlu), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2002.
- Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İlmî Kontrol Bekir Topaloğlu), I-XVII, İstanbul: Mizan Yayınevi 2005-2010.
- Muhâsibî, *Şerefü'l-akl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986.
- Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, (nşr. Claude Salamé), I-II, Dımaşk: Institut Français de Damas 1990-93.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 1993.
- Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi* (çev. Şerafeddin Gölcük), İstanbul: Kayıhan Yayınları 1994.
- Pezdevî, *Usûlü'd-dîn* (nşr. Hans Peter Linss), Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs 2006.

Râgıb el-İsfahânî, *Kitâbü'z-zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'â* (nşr. Ebû Yezîd el-Acemî), Kahire: Dârü's-Sahve 1405/1985.

Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü'se'âdeteyn* (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Talip Özdeş, *Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı*, İstanbul: İnsan Yayınları 2003.

Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtü'l-fünûn* (nşr. Ali Dahrûc), Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn I-II, 1996.

Zeyne, Hüsni, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile tasavvuru'l-'akl 'inde'l-Kâdî Abdülcebbâr*, Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde 1978.



The Relationship between Intellect and Revelation in al-Mâturîdî: The Priority of Intellect and the Necessity of Revelation

Citation/©: Alper, Hülya, (2010). The Relationship between Intellect and Revelation in al-Mâturîdî: The Priority of Intellect and the Necessity of Revelation, *Milel ve Nihal*, 7 (2), 7-29.

Abstract: The problem of the relationship between intellect and revelation has an important place among the fundamental issues that are considered in Islamic Thought. Because of that, one of the main attributes of all the schools of thought that have been formed throughout history is their perception of the relation between intellect and revelation. Therefore, it is possible to classify all Islamic schools according to their approach to this subject. While the thought of the Mu'tazila and that of the Salaf represent two opposite poles on this subject, the unique method of thought developed by al-Mâturîdî, as it will be explained in this article, follows the middle road. This article, which aims to examine al-Mâturîdî's original approach, begins with the meaning of intellect and the place of it according to him; in this context, relevant subjects, such as the definition of intellect, its relation to the heart and its function, are elaborated. Later on, the meaning of revelation, its place and different types of revelation will be dealt with in the same way. After exposing the intellect and revelation as separate existences, the relationship between them that was established by al-Mâturîdî will be considered. In the article, the highest priority is given to intellect in order to reflect al-Mâturîdî's view, but revelation is not neglected. The necessity of revelation is also emphasized.

Key Words: al-Mâturîdî, intellect, narration, revelation, prophecy.

