

## İmâm Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu\*

- Maturidî's Defense of Prophethood Against Deistic Criticisms -

Yrd.Doç.Dr., İbrahim ASLAN

Ankara Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı

[iaslan@ankara.edu.tr](mailto:iaslan@ankara.edu.tr)

**Abstract** *As it is known Islam gets its religious content from prophecy (nubuwwah), which is also entitled as messengership (risâla) and revelation (wahy). Through these, the holy Qur'an corrected some misinterpreted and degenerated forms of past holy books on the one hand, and reviewed some creeds of pagan culture on the other and eventually called them false. The disapproval of past books in many aspects gave rise to their members to stand to criticize the Qur'an. So historically we have many criticisms by Christians and Jews. Apart from these heavenly traditions, Barahima, Dualist and materialist ones disparaged the holy Qur'an, considering its content. Our paper profoundly brings forth Imam Mâtürîdî's criticism against these second groups. Because the great Imam defended the reasonability and plausibility of nubuwwah and consequently the content of the holy Qur'an against these groups.*

**Key Word:** *Mâtürîdî, Deists, prophecy, messengership.*

### Giriş

İslâm, dinî muhtevasını, Hz. Muhammed'in, 'risâlet' ve 'vahiy' olarak da nitelenen 'nübüvvet' tecrübesinden almıştır. Beşer ile aşkın varlık arasında gerçekleşen bu tecrübe, Allah'ın peygamber olarak seçtiği kişi ile ait olduğu dil evreni içerisinde dolaylı, tek yönlü, gizli ve hızlı olarak gerçekleşen sözlü iletişimini niteler. Kur'an, ilk kez Hz. Adem ile, son kez de Hz. Muhammed ile temsil edilen nübüvvetin, tarihte 'kesintili' bir süreklilik içerisinde iki önemli esasa temel sağladığına işaret eder.<sup>1</sup> Biri, nübüvvetin hakikat ve hidayetini nihaî otoritesi olması, diğeri ise nübüvvetin ilahî buyrukların beyanını mümkün kılan tek seçenek olması.<sup>2</sup>

\* Bu makale, 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen 'Uluslararası İmâm Maturidî Sempozyumu'nda sunulan 'İmâm Maturidî'de Nübüvvet'in Aklî ve Ahlakî Savunusu' başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş halidir.

<sup>1</sup> 'Kesintili süreklilik' tabirini Bakara, 87'de 'birbirini takip edecek şekilde gelmek' anlamına gelen قَفِينَا, Mu'minin 44'de 'birbirinin ardından gelmek' anlamında

Bu iki unsur temsil eden nübüvvet, Hz. Muhammed ile bir yandan Tevrat ve İncil gibi Kur'ân öncesi ilahî mesajlara dayanan dinî tasavvurların zaman içerisinde tahrife uğramış olan yönlerini tashih ve tahkik etmiş; diğer yandan ise pagan kültür ortamlarında ortaya çıkan inançları temelsiz (bâtlı) olarak hükme bağlamıştır. Bu değer biçici konum, doğal olarak, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin iki açıdan tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Buna göre nübüvvet kültüründen haberdar olan Yahûdî ve Nasârâ<sup>3</sup>, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin teolojik değerini; Berahime, Seneviye, İlhâd ve Dehriye vb. vahiy geleneğinin dışında kalan bazı düşünce ve inanç çevreleri ise, Kur'ân'ın bağlayıcılık değerini yani muhtevasını tartışmaya açmışlardır.<sup>4</sup> Nübüvvetin ilk bağlamı, 'meşruiyet', ikincisi ise 'makuliyet' tartışması olarak gelişmiştir.

Matûrîdî (h.333/944), İslâm düşüncesinin Basra, Bağdat, Kufe ve Medine gibi öne çıkan teşekkül ortamlarından oldukça uzak olan bir kentte, bugünkü Özbekistan'ın Semerkant bölgesinde yetişmiş isimlerinden birisidir. O, her ne kadar, Tevrat ve İncil ile Kur'ân'ın muhtevası arasındaki bağa<sup>5</sup> dikkat çekerek Hz. Muhammed'in nübüvvetinin meşruiyeti üzerinde durmuş ise de, Berahime adıyla bilinen felsefi-teolojik bir çevrenin deist eleştirileriyle gündeme gelen makuliyet tartışmalarıyla daha ziyade ilgilenmiştir. Bilindiği üzere deizm kavramı, Batı'da Aydınlanma düşüncesi içerisinde Eski ve Yeni Ahit kaynaklı teolojilere ve kilisenin

kullanılan تترى ve Meryem suresi 58. ayette geçen ذرية ifadelerinden hareketle kullanıyorum.

- <sup>2</sup> *Hakikat* vurgusu için bkz. Fâtır/31; Zümer/2, 41; Ra'd/14; Enfâl/7; Yunus/82; *Hidayet* vurgusu için bkz. Şuara/78; Âl-i İmrân, 101; Yunus/108; Zümer/41; Meryem/76; *Beyan* vurgusu için bkz. Nahl/44, 64; Bakara/187, 219, 221, 242; Âl-i İmrân, 103, 138; Kıyâmet/19. Kur'ân'da bu üç kavram arasında sıkı bir bağ vardır. Hakikat Allah'a; hakikatin beyanı Kelâmullah'a; hidayet de imkanı açısından Allah'a, vukuu bakımından ise insana nispet edilmiştir. Bu ilişkilendirmede hakikat ve hidayet Allah'ın mutlak iradesine bağlandığından, din kaçınılmaz olarak nübüvvetin sınırları içerisine çekilmiştir.
- <sup>3</sup> Nübüvvet tartışmasının tarihsel bağlamı gereği 'Hiristiyanlar' yerine 'Nasârâ' ifadesini kullanmanın daha isabetli olacağı kanısındayım. Bu, hem Kur'ân'ın 'Nasârâ' olarak muhatap aldığı teolojik kesimleri hem de Müslüman alimlerin nübüvvet savunusu içine girdikleri Arap Yarım adasındaki belli Nasranî fırkaları içine alması bakımından yararlıdır.
- <sup>4</sup> Ahmed b. Hanbel, er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika, (thk. Sabrî İbn Salame Şahîn), Riyâd 2003, ss.59-107; Darimî, er-Redd ale'l-Cehmiyye, (thk. Bedr İbn Abdullah el-Bedr), Kuveyt 1985, s.181 vd.; Hayyat, *el-İntisar ve'r-Redd ala İbn er-Ravendi el-Mulhid*, (thk. Muhammed Hicaz), Kahire tz, s.33.
- <sup>5</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, I/s.187.

temsil ettiği dogmatik akideye karşı bir aksu'l-amel olarak XVII. yüzyılda özellikle İngiltere'de kullanılmıştır. Kutsal olarak kabul edilen bir metni ya da kutsal ile ilişkisi olduğuna inanılan bir peygamberi kesin olarak reddeden bu düşünce, ilk kez İngiliz düşünür Edward Herbert (ö.1648) tarafından savunulmuş; sonrasında ise Newton (ö.1727), Voltaire (ö.1778), Jean-Jacques Rousseau (ö.1778) ve Thomas Paine (ö.1809) gibi önemli isimlerle temsil edilmiştir.<sup>6</sup>

### 1.Nübüvvet Sorununun Tarihsel Bağlamı

İslam'ın vahiy ve nübüvvet ilkesi de, benzer şekilde, yukarıda belirtilen gayr-i islamî bir kesim tarafından yöneltilen deist eleştirilere muhatap olmuştur. Kaynaklarda Hint kökenli olduğu kabul edilen Berahime'nin kimlerle temsil edildiği bilgisi bulunmamakla birlikte, ileri sürdükleri eleştirilere III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren hemen hemen her nübüvvet eserinde yer aldığı görülmektedir.

Hız. Muhammed'in nübüvveti, Müşrik, Mecûsî, Sabîî, Zındık, Senevî, Dehrî, Nasrânî ve Yahûdî gibi farklı dinî çevrelerin şifahî ve yazılı eleştirileriyle<sup>7</sup> birbirini izleyen iki aşamalı bir gelişim izlemiştir. İlki, Kur'ân'ın nüzul süreci boyunca devam etmiş; nübüvvet tartışması da büyük ölçüde iman-inkar denklemine oturmuştur. Mekkeli müşriklerin kendi geleneksel inançlarına dayanarak ortaya koydukları karşıtlığını, Medineli Yahûdîlerin hakikat ve hidayeti Benî İsrâil geleneğine tahsis eden dogmatizmini ve ağırlıklı olarak Arap Yarımadasının kuzeyinde yoğunlaşan ve ilahî vahyi sadece Hız. İsa'da, onun bedeni ve ruhuyla özdeş gören Nasârâ ile belli teolojik önermelerle yürütülen şifahî tartışmaları bu bağlam içerisinde değerlendirebiliriz.

İkinci aşama ise özellikle hicrî II. asırda Benî Hanîfe kabilesine mensup Museylime, Esed kabilesinin önde gelen isimlerinden Tuleyha b. Huveylid, Yemen kökenli Esvedu'l-Ansî ve Benî Temîm kabilesine mensup bir Kâdîn olan Secah binti Hâris gibi kehanetle ünlenen bazı kişilerin sahte peygamberlik iddialarıyla<sup>8</sup> ve Ahmed İbn İshak er-Ravendî'nin (ö.301/m.913) *Kitabu'z-Zumrud/Zumurrud*, Ebû Bekr Muhammed İbn Zekeriyya er-Razî'nin (h.315/m.920) *Mehâriku'l-Enbiyâ* ve

<sup>6</sup> S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion*, Manchester University Press, Manchester, tz., ss. 81 vd.; Tiffany E. Piland, *The Influence and Legacy of Deism in Eighteenth Century America*, Winterpark 2011 Florida, ss.12-30.; Posalie L. Colie, *Spinoza and the Early English Deists*, Journal of History of Ideas, vol.20, No.1 (Jan. 1959), pp.23-46.

<sup>7</sup> Ebû Bekr er-Razî, *Â'lâmu'n-Nubuvve –er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zekeriyya er-Razî-*, Daru's-Saki, London 2003, s.65 vd.

<sup>8</sup> Bahriye Üçok, *İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, A.Ü.İ.F.Yay. 1967, ss.35-82.

Ebû İsa Muhammed İbn el-Verrak (ö.381/m.991) gibi sıra dışı bazı isimlerin Hz.Peygamberin nübüvvetini ve Kur'an'ın ilahiliğini sorgulayan eleştirileriyle<sup>9</sup> başlamıştır. Bu süreç, muhalif teolojilerin Hz. Muhammed'in nübüvvetini her yönüyle kritik ettiği, buna mukabil Müslüman âlimlerin de ileri sürülen iddiaları çürütme çabası içerisine girdiği bir 'ispat ve redd' denkleminde ilerlemiştir.<sup>10</sup> Nübüvvetin bu aşaması, Kur'an odaklı ve daha ziyade içerik tartışması olarak geçilmiştir.

Ebû'l-Huseyn el-Hayyât'ın (h.330/m.913) nübüvvetin bu aşamasına ilişkin olarak verdiği bilgiye göre İbn er-Ravendî, peygamberliği sihir ve kehanete indirgeyen ve Kur'an'ı hikmet dışı, çelişik ve dilsel hatalarla dolu bir eser olarak gören eleştirilerde bulunmuştur.<sup>11</sup> Bu sürecin anarşist düşünürlerinden biri olan ünlü tabiatçı Zekeriyya er-Râzî ise, nübüvvet gereksinim olmadığı, akıl temelinde hiçbir hikmet değeri taşımadığı, dilsel özelliği dolayısıyla Kur'an'ın mucize olarak nitelendirilemeyeceği vb. iddiaları gündeme taşımıştır.<sup>12</sup> Ebû İsa el-Verrâk ise, Hz. Muhammed'in mucize olarak görülen ve adına vahiy denen tecrübenin bir tür sihir ve büyü olduğunu<sup>13</sup>, nübüvvetin, Kur'an'ın icazı üzerinden temellendirilemeyeceğini, fesahat ve belâgat ehli olarak bilinen Arapların Hz. Peygamber'le mücadele halinde oldukları için Kur'an'ın meydan okumasına karşılık veremediklerini, âhâd haber olduğu için Kur'an'ın kesinlik değeri taşımadığını ve Hz. Muhammed'in ümmî olmasının dinî geleneklerden intihalde bulunma imkânını ortadan kaldırmayacağı iddia etmiştir.<sup>14</sup>

Hz. Peygamber'in nübüvveti üzerine ortaya çıkan bu ve benzeri eleştirileri, tam anlamıyla, İslâm'ın diğer teolojik söylemlerle yüzleşmesinden doğan bir hakikat

<sup>9</sup> Özellikle Hayyât ve Kâdî Abdulcebbar gibi isimler Ebû İsa el-Verrâk'ı İbnü'r-Râvendî'yle ilişkilendirmişler ve onun Hz. Peygamber'e hücum eden, peygamberleri yalanlayan zındık ve mülhidler arasında yer aldığını belirtmişlerdir. Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâli'n-Nubuvve*, I/s. 128 vd.

<sup>10</sup> İmam Mâtürîdî, bu sürece ışık tutacak bir ilgiyle Ebû İsa el-Verrâk'ın nübüvvet ile ilgili görüşlerine hususen yer vermiş ve ileri sürdüğü iddialarını etraflıca dile getirmiştir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 286-294, 300-313. Kâdî Abdülcebbar'a bakıldığında o, el-Verrâk'a atfedilen bu görüşlerin benzerlerinin İbn Râvendî gibi başkaları tarafından da savunulduğuna dikkat çekmiştir. Bilgi için bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâli'n-Nübüvve*, I/s. 128-129.

<sup>11</sup> Hayyat, *el-İntisar ve'r-Redd ala İbn er-Ravendi el-Mulhid*, s.33.

<sup>12</sup> Ebû Bekr er-Razî, *Â'lâmu'n-Nubuvve –er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zekeriyya er-Razî-*, s.15-20; 173 vd.

<sup>13</sup> Ebû Hâtim er-Râzî, *a.g.e.*, s.147 vd.

<sup>14</sup> Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.257-262.

diyalektiği olarak görebiliriz. Müslüman âlimlerin, Yahûdî, Nasranî, Berâhime ve âleme ezellilik atfeden materyalist felsefe geleneğinin ve yaratıcı fikrini reddeden Dehrîlerin<sup>15</sup> eleştirilerine karşı güçlü bir savunuya girişmeleri sonucunda oluşan nübüvvet literatürü bu nitelemeyi fazlasıyla hak etmektedir.<sup>16</sup>

Elimizdeki kaynaklar, nübüvvet savunusunun, ilk kez, yaratmayı reddeden ve âleme ezellilik atfeden ‘ilhâd’ çevrelerinin iddialarına karşı İmam Şafî, İmam Kasım er-Ressî ve Ali b. Rab’an et-Taberî gibi isimlerin çabalarıyla başladığını göstermektedir.<sup>17</sup> Ancak bu savununun kısa sürede Kelâm, Felsefe, Tasavvuf ve Selef ulemasının da dahil olduğu geniş tabanlı bir savunuyu hüviyeti kazandığı anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Bu bağlamda günümüze ulaşan eserler içerisinde konuyla ilgili en

<sup>15</sup> Berahime hakkında daha fazla bilgi için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, ‘Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berahime’, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt.13, sayı.1, 2004, ss.159-193.

<sup>16</sup> Ebû'l-Huseyn el-Husnî ez-Zeydî, *İsbâtu Nubuvveti'n-Nebî*, (thk.Halîl Ahmed İbn İbrâhîm el-Hâcc), Mektebetu'l-İlmiyye, tz, s.12 vd.; Maverdî, *Â'lâmu'n-Nubuvve*, (thk.Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadi), Daru'l-Kitab el-Arabi, Beyrut 21987, s.19.

<sup>17</sup> Bu konuda iki önemli eser dikkati çekmektedir: İmam Şafî'nin (ö.204) *İsbâtu'n-Nubuvve* risalesi ile ve Zeydî âlim Kasım b. İbrahim'in er-Ressî'nin (ö.246) *Munazara Maa Mulhid* başlıklı risalesi

<sup>18</sup> Nübüvvet literatürü, müstakil risale ve telif olarak alındığında başlıca temelde şu eserleri ihtiva etmektedir. Bısr b. Mu'temir, *el-Hucce fi İsbâti'n-Nübuvveti'n-Nebî*, Halife Me'mûn (ö.218) *Â'lâmu'n-Nubuvve*, Ali b. Rabn et-Taberî (ö.247), *ed-Dîn ve'd-Devlet fi İsbâti Nübuvvet-i Muhammed*; Câhız (ö.255), *Hucecu'n-Nübuvve*; Ya'kûb b. İbrahim el-Cüzcânî (ö.259), *Emârâtu'n-Nübuvve*; Ebû Zer'a er-Râzî Ubeydullah b. Abdülkerîm, *Delâilu'n-Nübuvve*, Ebû Ufûr el-Ferrâ el-Mu'tezilî (ö.269), *A'lâmu'n-Nübuvve*; Dâvud b. Ali el-İsfâhânî (ö.270), *A'lâmu'n-Nübuvve*; Ebû Dâvud es-Sicistanî (ö.275), *A'lâmu'n-Nübuvve*; İbn Kuteybe (ö.276), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû Hâtîm er-Râzî Muhammed b. İdris (ö.277), *A'lâmu'n-Nübuvve*; İbrahim b. Heysem el-Beledî (ö.278), *Delâilu'n-Nübuvve*; Hâfız İbn Ebî'd-Dunyâ (ö.281), *Delâilu'n-Nübuvve*; İbrahim b. İshak el-Harbî, *Delâilu'n-Nübuvve*; Firyâbî (ö.301), *Delâilu'n-Nübuvve*; İbrahim b. Hammad b. İshak (ö.323), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî (ö.324), *Delâilu'n-Nübuvve*; Bekr b. A'lâ el-Kuşeyrî (ö.344), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû Ahmed Muhammed b. Ahmed el-Assâl (ö.349), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan en-Nakkâş (ö.351), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû'l-Kasım Suleyman b. Ahmed et-Taberanî (ö.360), *Delâilu'n-Nübuvve*; İmam Muhammed b. Ali el-Kıfâl eş-Şâşî (ö.365), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû Şeyh İbn Hayyân (ö.369), *Delâilu'n-Nübuvve*, Ebû Abdullah el-Hakim en-Nisâburî (ö.405), *el-İklîl fi Delâili'n-Nübuvve*; Kâdî Abdülcebbar (ö.415), *Tesbîtu Delâilu'n-Nübuvve*; İbn Sina (ö.427), *İsbâtu'n-Nübuvve*; Ebû Nuaym el-İsfahanî (ö.430), *Delâilu'n-Nübuvve*;

eski nübüvvet savunusu, daha önce Nasranî olduğu kaydedilen Ali b. Raban et-Taberî'nin (h.247) Yahûdîlere ve Nasârâ'ya karşı yazdığı *ed-Dîn ve'd-Devlet fî İsbât-i Nubuvvet-i Muhammed* adlı eseridir. III. asrın ilk yarısında yaşayan bu âlime göre, Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı ortaya çıkan karşıtlığın dört ana nedeninden söz edilebilir: Kuşku, gururuna yedirememe, taklid ve düzeysizlik.<sup>19</sup> O, nübüvvet savunusunu Kur'ân'ın haber değeri ve dilsel özellikleriyle ilahliliği üzerine bina etmiş ise de kendisinden sonra yazılan nübüvvet ile ilgili eserlerde de görebileceğimiz şu kanıtlardan<sup>20</sup> (delâil) da yararlanmışır: Hz. Muhammed'in şahsiyeti,<sup>21</sup> ilahî hitabın muhtevası, gelecekte gerçekleşeceği haber verilen Kur'ân ayetleri,<sup>22</sup> geçmişte vuku bulan ve Ehl-i Kitab'ın bilgisiyle örtüşen kıssalar,<sup>23</sup> Hz. Peygamberin çağrısının daha önceki peygamberlerin mesajlarıyla örtüşmesi,<sup>24</sup>

Maverdî (ö.450), *A'lâmu'n-Nübuvve*; Beyhakî (ö.458), *Delâilu'n-Nübuvve*. Bu kaynaklar için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Leipzig 1872 (Ritter baskısı), s.35, 115, 168, 147, 230, 304.; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahabe*, (thk.Ali Muhammed el-Becâvî), Beyrut 1992, İbn Kesîr, *el-Bidâye*, Dâru İbn Kesîr, tz., VI/s.65, 204, II/s.307, XII/s.7; XI/s.291; Sehavî, *el-İ'lân bi't-Tevbîh*, s.165-167, 170, 360, (thk. Franz Rosenthal), Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, tz.

<sup>19</sup> Ali İbn Raban et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâtü Nübüvveti Muhammed*, s.36.

<sup>20</sup> Hz. Muhammed'in ahlâkî yönüne, karakterine, Kur'ân'ın fesahat ve belağat niteliğine, ayetlerde yakın ve uzak gelecekte gerçekleşeceği belirtilen olaylara, ilahî kelâmın çelişkiden uzak iç-tutarlılığına, Hz. Muhammed'in hayattayken gerçekleşen inşikâk-ı kâmer (ayın ikiye yarılması) mucizesine, aralarında yaklaşık 500 km mesafe bulunan Mekke ile Kudus'un oldukça kısa bir süre içerisinde kat edilmesine (İsra), belirli bir zaman ve mekanda bulunan bir ağacın yerini değiştirmesine, hutbe irat ederken üzerine çıktığı hurma kütüğünün inlemesine, taşın insanların duyacağı ve anlayacağı şekilde tesbih etmesine, bazı gazvelerde az su ile büyük bir çoğunluğun susuzluğunun giderilmesine, ancak bir kaç kişiye yetecek miktarda bir yemeğin orduyu doyuracak miktarda bereketlenmesine vb. gibi pek çok olaylara dayanan oldukça geniş bir kanıt yelpazesine karşılaşılabilmekteyiz.

<sup>21</sup> Maturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.257 vd.; Ayrıca bkz. Ebû Bekr er-Razî, *Â'lâmu'n-Nubuvve –er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zekeriyya er-Razî-*, s.70 vd. Câhîz, er-Resâil, s.330-335.

<sup>22</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, XI/s.152 vd.

<sup>23</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, II/s.139, 142-143, 172. Meryem kıssası, Süleyman kıssası vb. gibi kıssalar.

<sup>24</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, II/s.239; VIII/s.227; VIII/s.252, 271. Daha çarpıcı bilgi için bkz. Ebû Hâtîm er-Râzî, *Â'lâmu'n-Nubuvve, -er-Redd ala'l-Mulhid Ebi Bekr er-Râzî-*, s.91-95, 126-137

önceki ilahi kitaplarda anılması,<sup>25</sup> ilahî buyrukların değeri, Yahûdî ve Nasârâ'nın inançlarına ilişkin tespit ve tahlillere yer vermesi,<sup>26</sup> İsrâ olayı, gaybî haberler ve Hz. Peygamberin ümmîliği.<sup>27</sup> Burada Beyhâkî (h.458/m.1066)), İbn el-Cevzî (h.597/m.1201) ve İbn Teymiyye (h.728/m.1328) gibi bazı selefi âlimlerin, nübüvveti, risalet öncesini de içine alacak şekilde<sup>28</sup> açıklama biçiminden de söz etmek gerekir.

Her din, varlık ve muhteva açısından teolojik bir çekirdek taşır. Yahûdilikte Benî İsrâîl geleneği, Nasârâ'da Hz. İsa, Senevî inançta nûr ve zulmet, bu değeri temsil ederler. İslam için ise teolojik çekirdek, hiç kuşkusuz, nübüvettir. Çünkü İslâm'ın hakikat ve hidayet değeri, nübüvete dayanır. Bu sebeple diğer din mensupları, İslâm'a bu bağlam üzerinden eleştiride bulunmuşlardır. Buna karşı müslüman âlimler ise, biri 'mucize'ye diğeri 'akıl delâleti içerisinde zihinsel, psikolojik, dilsel ve ahlâkî bakış açısına dayanmışlardır. Mucizeden hareket eden bakış açısına göre nübüvvet, Allah dışında hiçbir şeye nispet edilemeyecek şekilde vuku bulan 'mucizeler' ile desteklenmiş olması bakımından apaçık bir gerçekliktir. Ayrıca Kur'an, benzersizliği dolayısıyla 'mucizelerin esası' (ام المعجزات) olarak nitelenmiş; Hz. Peygamber'in yaşamında tezahür etmiş olan bir takım hissî olağandışlıklara geniş şekilde yer verilmiştir. Beyhakî, İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi selef uleması ve Eş'ârî (323/m.935), Bakillanî (h.403/m.1013), İbn Furek (h.405/m.1015), Cüveynî (h.478/m.1085) ve Fahrüddîn er-Razî (h.605/m.1209) gibi bazı Eş'ârî kelamcılarca benimsenmiş olan bu yöntemin karşı karşıya kalmış olduğu en büyük sorun nübüvvet ile ilham, keramet, kehanet, sihir ve büyü gibi ruhsal kültürler arasındaki sınırları çizmek olmuştur.<sup>29</sup> Bunun yanı sıra onlar, Kur'an'ın dil evreni içerisinde karşı konulamaz nazmı, fesahat ve belağatının

<sup>25</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî, *Â'lamu'n-Nubuvve, -er-Redd ala'l-Mulhid Ebi Bekr er-Râzî-*, s.149-151.

<sup>26</sup> Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve Hz. Süleyman'ın sihiri öğrettiği inancını eleştirmesi, Yahudî ve Nasârâ dışında kimsenin cennete giremeyeceği iddiası vb. iddialar. (Bkz. Matûrîdî, *Te'vîlât*, I/s.190, 210). Matûrîdî, nübüvvetin daha önce vahye muhatap olanların da bildiği geçmişten söz ettiği kanıtların Ehl-i Kitâb tarafından bilinçli olarak gizlendiğine vurgu yapan ayetlere dikkati çekmiştir. Bkz. Matûrîdî, *Te'vîlât*, IV/s.185.

<sup>27</sup> Müellife göre Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı çıkanlar şu dört faktörün etkisinde kalmışlardır: Kuşku, gurur, taklîd ve aptallık. Bkz. Ali b. Raban et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nubuvvet-i Muhammed*, (tahk. Adil Nuveyhid), Beyrut 1973.

<sup>28</sup> Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve*, (thk. Abdu'l-Mu'dî Kal'acî), Beyrut 1998, I/s.10

<sup>29</sup> İbn Furek, *Makâlâtu's-Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî*, (thk. A. Abdurrahîm es-Sâyic), Kahire 2005, ss.182-187.

ilahiliği (اعجاز) ile de ilgilenmişlerdir. Aklın delaletine dayanan bakış açısını ise hem Kur'ân'ın dilsel ve edebî düzeyinin eşsizliği (ابجاز) hem de nübüvvetin insan gerçekliğinde taşıdığı anlam ve değere (maslahat, hayr, hikmet) vurgu yapmıştır. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (h.235/m.849), Câhız (h.255/m.869), Farabî (h.339/m.950), Bakıllânî (403/1013), Kâdî Abdulcebbar (h.415/m.1025), İbn Miskeveyh (h.422/m.1030), İbn Sina (h.429/m.1037) İbn Rüşd (h.595/m.1198) ve Matûridî (h.333/m.944) gibi muhtelif felsefeci ve kelimci, nübüvveti, insan, akıl ve ahlâk ekseninde bireysel ve toplumsal bir 'gereksinim' ve 'zorunluluk' olarak tespit etmeye çalışmışlardır.

Nitekim felsefî mirasa bakılırsa nübüvvet, bir yandan insan kapasitesi içerisinde adına 'muhayyile'<sup>30</sup> denen ve aşkın olanla iletişimi mümkün kılan zihin kapasitesi içerisinde açıklanabilir bir düzey, diğer yandan ise ilahî hitaba değerlerin sosyo-politik açıdan tesisini sağlayan bir 'otorite' üzerinden yapılmıştır. Kelâm literatüründe ise durum, Allah'ın, Kur'ân'ın fesahat ve belağat düzeyi ile temellenen icâzı, nazmı, geçmiş ve gelecekte haber veren muhtevası temelinde ya da Allah'ın insanların yaşamını kolaylaştıran ve teklif doğuran 'hikmet' yüklü iradesi olarak ele alınmıştır. Hikmet, fesada karşı insanlığın bireysel ve toplumsal bekasının en yüksek değer otoritesi ya da örüntüsü iken, maslahat ise, insanlığın mefsedete karşı maslahat üzere kalmasının en iyi ve güvenilir yoludur. Özünde ahlâkî olan bu iki kavramsal perspektif, Berahime'nin nübüvveti yönelik deist eleştirilerine, yani Kur'ân'a herkesin paydaş olabileceği bir zemin inşa etmeye hizmet etmektedir.<sup>31</sup> Diğer bir deyişle bu, tam anlamıyla bir deizm ve teizm karşılaşmasıdır ve tartışmanın odağında nübüvvetin metafiziği ve kaynaklık ettiği ilahî buyrukların makuliyeti gibi son derece önemli bir konu yer almaktadır. Elinizdeki çalışma, Matûridî'nin Berâhime'nin akılcı argümanlarla nübüvveti reddeden tutumuna karşı hangi perspektife ve argümanlara dayanarak dinde ilahî kitaba yer açmaya çalıştığı sorusu üzerine ikame edilmiştir.

## 2.Maturidî'nin Nübüvvet Savunusu

Berahimî eleştirilerin öne çıktığı sürecin bir kelimcisi olan Maturidî, akıl ile çeliştiği gerekçesiyle nübüvveti, dolayısıyla da Kur'ân'ın bağlayıcılığını reddeden deist tutum üzerinde önemle durmuştur. Genel yaklaşımına bakılırsa o, nübüvveti, akıl ile insan gerçekliği<sup>32</sup> arasında ahlâkî ve varoluşsal bir gereksinim olarak

<sup>30</sup> Farabî, *Kitâbu Ârâ-i Medînet-i Ehli'l-Fâdla*, s.75 vd.

<sup>31</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (thk.Abdulkerîm Osman), Kahire 1996, s.563 vd. Ayrıca bkz. Şerif el-Murteza, *Resailu Şerif Murteza*, (haz. Seyyid Mehdi er-Recai), Kum, 1405, III/s. 18 vd.

<sup>32</sup> Matûridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.69.



belirlemeye çalışmıştır. O, söze başlarken, kimler tarafından ileri sürüldüğü bilgisini vermeden aşağıda verilen dört nübüvvet eleştirisini merkeze almıştır.

- Âlem herhangi bir ‘yaratıcı’ olmaksızın kendi kendine var olmuştur. Bu, yaratıcının olmadığı yerde nübüvvetten söz edilemeyeceği anlamına gelir.
- Âlem, kendi başına var olamaz. Ancak yaratıcının olması, akıl ile çelişen buyruklar ortaya koyarak herkese sorumluluk getirmesini gerektirmez.
- İnsan, aklıyla kendine yetebilen bir varlıktır. Bu durumda nübüvvet gereksiniminden söz edilemez.
- Nübüvvet, gizemli ve tecrübe dışı bir şey olması nedeniyle bir tür kehanet, sihir ve büyüdür.<sup>33</sup>

Maturidî, en eski nübüvvet savunusu olma özelliği taşıyan Ali b. Rabban et-Taberî'nin (h.247) kaleme aldığı eserin<sup>34</sup> yanı sıra Bakıllânî, Kâdî Abdulcebbar, Maverdî, Fahrüddîn er-Râzî, İbn Kayyîm el-Cevzîyye ve İbn Teymiyye gibi isimlerin teliflerinde de görülebilen bu iddialar içerisinde özellikle deist ve ateist eleştirilere ağırlık vermiştir. Şimdi konuya girmeden evvel nübüvvet savunusunun İslâm ile birlikte hangi süreçleri ve bakış açılarını izleyerek Maturidî'nin yaşadığı tarihsel kesite uzandığına kısaca değinmek yararlı olabilir.

Maturidî'ye göre ilk eleştiri, âleme ezellilik atfeden tanrıtanımağların (الملحد) ve Dehrîlerin bakış açısını yansıtmaktadır. İkincisi ise, aklın sınırları içerisinde Tanrı'ya yer açan, fakat teizmin dinî yükümlülük doğuran boyutunu (السمعیات) reddeden deist bir eleştiridir. Kaynaklar, bu görüşün Berahime olarak bilinen felsefî bir çevre tarafından dile getirildiği konusunda hemfikirdir. Üçüncüsü ise hem ateist

<sup>33</sup> Matûridî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, s.247. Benzer iddialarla Eş'ârî kelamcı Bakıllânî de ilgilenmiştir. O, özellikle Berahime ve Yahûdî çevrelerden gelen nübüvvetin insanlar arasındaki eşitlik durumunu ortadan kaldırdığı, değerlerin/hükümlerin akla dayanan temeli ile çeliştiği, ilahî adalet ve hikmete uygun olmadığı, Peygamberin beşer olması, nübüvvet tecrübesinin bilinebilir bir yolu olmaması, sihir ve kehanet gibi ilişkilendirmelere açıklığı, nübüvvetle bağlanan bir takım olağandışılıkların akıl ile çelişmesi, aklın kendine yettiği bir durumda nübüvvetin anlamını yitireceği, Kur'ân'ın icazı ve haber değerinin olmadığı vb. eleştirilere yanıt vermiştir. Bkz. Bakıllânî, *Kitâbu Temhîdi 'l-Evâil ve Telhîsi 'd-Delâil*, (thk. İmâduddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987, ss.127-204.

<sup>34</sup> Bakıllânî, *Kitâbu Temhîdi 'l-Evâil ve Telhîsi 'd-Delâil* adlı eseri, Kâdî Abdulcebbar'ın *Tesbîtu Delâilî 'n-Nubuvve* ve *İcâzu 'l-Kur'ân* adlı eserleri, Maverdî, *Â'lâmu 'n-Nubuvve*, Fahrüddîn er-Râzî'nin *el-Metâlibu 'l-Âliyye* adlı eserinin VIII. cildi, İbn Kayyîm el-Cevzî'nin *el-Mecmuu 'l-Kayyim min Kelâmi İbn Kayyim* adlı derleme eseri, İbn Teymiyye, *Kitâbu 'n-Nubuvvât* adlı eseri.

hem deist söylemin paylaşabileceği bir eleştiridir.<sup>35</sup> Sonuncusu ise nübüvvetin ‘mucize’ ile temellendirilmesinden ve bilincin mitolojik (الخرافات) unsurlarla işleyen dinseliliğinden doğmuş ve daha ziyade Selefî ve Eş’ârî çevrelerce işlenmiştir. Nübüvvetin ilahiliğini reddeden bakış açısında Kur’ân bir tür kehanettir. Bu nedenle Cüveynî, Bakıllânî ve Kâdî Abdulcebbar gibi Matûrîdî de, nübüvvetin, ilhâm, kehanet ve bireysel beceri olarak açıklanamayacağını savunmuştur.<sup>36</sup>

Vahyin nüzul şartlarında mitolojik bilincin tesiriyle din ile kehanet arasındaki sınır büyük ölçüde ortadan kalkmış olduğu için müslüman kelimciler de, doğal olarak, sınırları tahkim etme çabası içerisinde olmuşlardır. Onlar, bu çabalarını daha ileri taşıyarak makuliyet zemininden savrulmuş bütün inançları ‘hurâfât’ kategorisi içerisinde değerlendirmiş; dinin, gizemli ve akıl-dışı olarak kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. Matûrîdî’ye bakıldığında o, nübüvvetin gerekliliğine odaklandığı için sorunu mucize ile açıklayan tutumların muhatap oldukları büyü ve kehanet eleştirilerine kısaca temas etmiştir. O’na göre mucize, tanımlanabilir ve savunulabilir iken; kehanet ve sihri ise böyle değildir. Bu durumda nübüvvetin kehanet ve sihir ile ilişkilendirilmesi ancak iki ihtimalden hareketle mümkün olabileceği görülmektedir: Ya konuyla ilgili bir rivayet olabilir ya da hiçbir şeyi onaylamayan nihilist<sup>37</sup> bir tutum üzerinden söz konusu olabilir.

#### a. Nübüvvet’in Ahlâkîliği

Maturidî, varlık ile değer (القيح-الحسن) arasındaki bağı ancak soyutlama ile birbirinden ayrılabilirliği görüşündedir. İlahî hikmete dayanan bu bağı<sup>38</sup> koparılması nübüvveti de temelinden sarsacaktır. O, değer hükümlerinin ahlâkî nesnelliklerini menfaate/çıkara indirgeyen materyalist düşünce ile nübüvvet tartışmasına girilemeyeceğine dikkati çekmiştir.<sup>39</sup> Bu sebeple Maturidî, nübüvvet

<sup>35</sup> Cüveynî, *Akîdet-u Tahaviyye*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Mısır 1992, s.61.

<sup>36</sup> Ebû Hâtîm er-Râzî, *Â’lamu’n-Nubuvve* adlı eserinde enbiyayı felasife veya enbiya gibi görme eğilimlerini eleştirerek nübüvvetin ilahiliğini savunmuştur. Bkz. Ebû Hâtîm er-Râzî, *Â’lamu’n-Nubuvve, -er-Redd ala’l-Mulhid Ebi Bekr er-Râzî-*, s. 207, 217 vd.

<sup>37</sup> Nihilist tutum olarak ifade ettiğimiz tutum, metinde لا يقر بشيء البية şeklinde geçmektedir. Bkz. Matûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s.254.

<sup>38</sup> İsim vermeden hikmet konusunda yapılan çeşitli tanımlara yer veren Matûrîdî, nübüvvet bağlamıyla ilişkili olarak hikmetin, ‘hakikatle uyuşma ve uyuşmama durumlarını ayırt etmeyi mümkün kılan şey’ tanımını paylaşmıştır. Bkz. Matûrîdî, *Te’vilât*, II/s.189.

<sup>39</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s.247.

savunusunu, varlık ile değeri aynı şeyin iki yüzü olarak gören deist söylem çevresi olarak bilinen Berahime'ye karşı yapmış; ilhada dayanan ve âleme ezililik atfeden materyalist ve tabiatçı felsefe çevrelerinin 'hayat, yaşamak ve ölmekten ibarettir' iddiasının temelsizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre var olmak, belirli bir amaca (hikmet) sahip olmak anlamına geldiğinden maddî gereksinimleri karşılama eğilimi ile değersel (emir, nehiy) gereksinimlerin karşılanması arasında bir ayniyet vardır. Zira hayatın sürmesi (البقاء), her iki gereksinimin karşılanmasıyla mümkün olabilir. Aksi halde değersel zeminin olmadığı bir bireysel ve toplumsal yaşam, arzu, şehvet gibi maddî gereksinimlere indirgenmiş olacağı için bir anlamda yok-oluşa (الفنى) sürükleyicidir. Matûrîdî, sözünü ettiği bu yok oluş sürecinin, ancak, değer ile insan yaşamı arasındaki bağın tesis edilmesiyle mümkün olabileceğini ifade etmiş; nübüvvetin, fenâ'ya karşı varlığın devamını (البقاء) sağlayacak kurucu bir prensip olduğunu savunmuştur.<sup>40</sup> Görünen o ki Maturidî, deist eleştirilere karşı nübüvveti, aklın değer ve hüküm alanına taşımak gibi bir kaygıdan hareket etmektedir.<sup>41</sup> Bu bakış açısı ise, hükümlerin, Allah'ın iradesine ve şeriatına bağlı olduğunu savunan Eş'ârî yaklaşımın tam karşısında yer alır.<sup>42</sup>

Daha ileri bir adımla Matûrîdî'nin nübüvvet savunusunun iki yönlü bir harekete sahip olduğu söylenebilir. İlki, nübüvvetin, âlemdeki her şeyin, varlığını Allah'tan alan 'hikmet' (amaçlılık, anlamlılık) eksenine bağlı olmasının bir gereği olması, diğeri ise nübüvvetin aklın delaletinin gereği insan tabiatının bir gereksinimi olması.<sup>43</sup> Ona göre tecrübî olarak her şey belirli bir ereksellik taşır. O, bunu, sonucunda (العاقبة) değer hükmü içermeyen hiçbir şey hikmetli değildir' aklı önermesiyle ifade etmiştir.<sup>44</sup> Bu nedenle varlık kategorisi salt 'var-olmak' ve 'yok-olmak' gibi değersiz bir esasa bağlanamaz. Çünkü varlığın değerden

<sup>40</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.248.

<sup>41</sup> Bu perspektife yakın bir kaygıdan hareket eden Kâdî Abdulcebbar da, nübüvvetin ilahî adalet temelinde bireysel ve toplumsal bir değer (salah) olduğu görüşünü benimsemiş; bağlı olduğu Mu'tezilî söyleme referansla da nübüvvetin, değersel (الحسن) temeli bakımından ahlâkî bir zorunluluk (الوجوب) taşıdığını ileri sürmüştür. Onu Maturidî'nin varlık-değer denkleminde yaklaştıran bakış açısı ise, 'hiçbir olay/olgu/fiilin bizatihi iyi ya da kötü olamayacağını ve bunun, var olma/vuku bulma biçimine bağlı olduğunu' ileri sürmesidir. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.563-564.

<sup>42</sup> Bakıllanî, *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil*, s.128-129.

<sup>43</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.67.

<sup>44</sup> Matûrîdî, *Te'vilat*, IV/s.112.

yoksunlaştırılması, tecrübî olarak da doğrulanabilir değildir. Bu, insan aklının, varlığın 'hikmet-dışı' olmasını 'kötü' olarak hükme bağlamasının da bir gereğidir.<sup>45</sup>

### b. Nübüvvet'in Aklılığı

Matûrîdî, nübüvveti insan tabiatının iradî denetlenişine yardımcı olması bağlamında ortaya koyarken, akla referansla önemli bir tespite yer vermiştir. Ona göre nübüvvet, değer olarak, aklın 'vacib', 'mümkün' ve 'mümteni' üç hükmü içerisinde yer alır. Vacib ve mümteni, aksine ilahî 'haber'in' gelemeyeceği iki değer hükmü iken; mümkün ise, bir halden başka bir hale farklılaşabilen açık uçlu bir hüküm kategorisidir. Bu bütünlükte nübüvvet, sadece mümkün alanda 'daha' iyi ve 'geçerli' olanı içeren bir değer taşır.<sup>46</sup> Şu halde aklın nübüvvet gereksinimi mümkün kategorisinden kaynaklandığına göre,<sup>47</sup> aklın kendine yettiği ileri sürülemez. Bunu gerektiren temel neden ise aklın, Cüveynî'nin de belirttiği gibi<sup>48</sup>, her şeyi (الكل) ihata etmekten aciz olmasıdır. Yanı sıra akıl, fiziksel engeller dolayısıyla duyuşsal olarak etkilenebilir bir risk içerisinde olduğu gibi,<sup>49</sup> insan aklıyla sebepler üzerinde dururken bazı engellerle de karşılaşabilmektedir.<sup>50</sup>

Nübüvvet, özü itibarıyla, akıl-vahiy ilişkisini kurma biçimine bağlıdır. Matûrîdî, Mu'tezile gibi<sup>51</sup>, akıl ile vahiy ahlâkî zeminde 'aynı' bütünün birbirine indirgenemez iki ögesi olarak ele almış; onu, delâlet ve hikmet bütünlüğü içerisinde açıklamıştır.<sup>52</sup> Dîn, ona göre, gerekliliği ve geçerliliği açısından akla dayanırken; ibadet ve insana sorumluluk getiren (şeriat) yönüyle ise nübüvveteye dayanır.<sup>53</sup> 'Şirk, akıl açısından haramdır'<sup>54</sup> ifadesi, dinin aklın delalet alanı içerisinde hüküm değeri açısından vahiyle tamamlanan bir konuma sahip olduğunu gösterir. Bu bakış açısı, aklın ve vahyin hüküm değerlerini eşdeğerde gören Mu'tezilî yaklaşıma oldukça yakındır. Yanı sıra o, delil ve makuliyetten kopuk bir inancın gerekçesiz inanca

<sup>45</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.67.

<sup>46</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.254.

<sup>47</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.253.

<sup>48</sup> Cüveynî'ye göre nübüvvet, aklın idrak etmediği va'd ve va'îd ile ilgili hükümler ihtiva eder. Akıl ile kategorik olarak bilinebilen şeylerden tafsili olarak söz eder. Bu bakımdan şeriat, ma'kûlatı açıklayan ve tekid eden bir değere sahiptir. Bkz. Cüveynî, *Akîdetu Tahaviye*, s.61.

<sup>49</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.253.

<sup>50</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.254.

<sup>51</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.564 vd.

<sup>52</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.65-66.

<sup>53</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, IV/s.112.

<sup>54</sup> Matûrîdî *Te'vilât*, V/s.251.

hakikat değeri atfetmek gibi kör (taklîd/dogmatizm) bir tutuma zemin hazırlayabileceği,<sup>55</sup> her inancın hakikatten pay alabildiği çoğulculuk iddiasının, hem dogmatik bilinçten hem de ‘ilham’ gibi bir sübjektiviteden de beslenebileceği kaygısını derinden yaşamış; dinin objektif temelini inşa etmek için akıl (نظر), tabiat (اعیان) ve vahiy gibi üç değerli bir sistemden hareket ederek dîni ve inancı, totojiden ve dogmatizmden kurtarmanın yolunu aramıştır.<sup>56</sup>

Bu temelde Matûrîdî, insanın din karşısındaki düzeyini tanımlayan ‘avam-havas’ ve ‘evliyâ-enbiyâ’ gibi farklı sınıflamalara giden bir bakış açısı kullanarak üç tip insandan söz etmiştir. İlki, şeylerin hakikatini aklıyla bedihî olarak idrak edebilme yeterliliğine sahiptir. Vahye gereksinim duymayan bu kişilerin ‘ulema’ ve ‘hukema’ düzeyini temsil ettiğini ifade etmiştir. İkincisi, vahyin desteği ve uyarısı olmadan idrak edebilme imkânına sahip değildir. Matûrîdî bu düzeyi ise ‘çocuklukla’ ilişkilendirerek açıklamıştır. Üçüncüsü ise belâ ve musibet olmaksızın ne akıl ile ne de vahiy ile idrak etme becerisi gösterebilirler. Ona göre bu tip kişiler, zihinleri dumura uğradığı için akli olmayan ve vahye muhatap olma düzeyinin altında kalan ‘hayvan’lar gibidirler.<sup>57</sup> Bu sınıflama, nübüvveti, muhatap alınan insanların ağırlıklı olarak ikinci düzeyde yoğunlaşmış olması gerçeğiyle ilişkilendiren değersel bir yaklaşımdır. Bu, aynı zamanda, vahye muhatap olma düzeyi dikkate alındığında deistlerin insan aklının her şeye yeteceği iddiasını reddeden daha gerçekçi bir tutum izhar etmektedir.

Matûrîdî’nin, aklın, iyi ve kötünün bilinmesinde temel kanıt olduğu konusunda Berâhime’nin argümanına kısmen katıldığı söylenebilir. Zira akıl, hikmetli olan ile olmayanı, övgüye değer olanla olmayanı, istenir olanla olmayanı ve muhkem olanla abesliği birbirinden ayırt edebilmenin imkânını sağlaması bakımından ‘denenme’nin de temelidir.<sup>58</sup> Denenmenin aklılığı, Matûrîdî’ye göre, ilahî denenmenin de çıkış noktasıdır. Nübüvnete açılan ilk kapı bu tür bir ahlâkî gerekçelendirmeye dayandırılmıştır. Kâdî Abdulcebbar ise, Berahime’nin aklın kendine yettiği gerekçesiyle nübüvveti eleyen yaklaşımına epistemolojik bir bakış açısıyla karşı çıkmış, aklın kategorik bilişi karşısında vahye tafsili bilme imkanı olarak yer açmıştır. Maslahatın iyi, mefsedetin kötü olduğu kategorik olarak akıl düzeyinde bilinebileceğini, ancak pratik alana geçildiğinde maslahat ve mefsedetin hükme bağlanmasının bilinemeyebileceğini savunmuştur. Vahyin insan tecrübesinde iyi ve kötünün karmaşılaşabilen halini aydınlatan bir bilgilendirme değeri taşıdığını

<sup>55</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s.65-66.

<sup>56</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, s.

<sup>57</sup> Matûrîdî, *Te’vilât*, IV/s.431-432.

<sup>58</sup> Matûrîdî, *Te’vilât*, V/s.367-368.

ileri süren Kâdî Abdulcebbar, bu tespitini tıp bilgisine sahip doktorların yarar ve zarar konusundaki bilgilendirmelerine benzetmiştir. İki ayrı düzeyde birbirini tamamlayan akıl ve nübüvvet arasında çelişki olamayacağını savunan Kâdî Abdulcebbar, hükümler alanı ile ilgili olan akıl ile fiiller alanıyla ilgili olan vahiy arasında değersel eşitliğin bulunduğu dikkati çekmiştir.<sup>59</sup>

Varlık-değer-akıl ve nübüvvet dizgesi bizi şu sonuca götürmektedir: Akıl, ögesi olduğu âlemdeki her türlü var-oluşun ‘hikmet’ yüklü değerini kavrayarak, varlıkların ‘amaçsız bir hiçlik’ (الفنى) için değil, ‘amaçlı bir gelecek’ (البقاء) için var olduklarını tespit eder.<sup>60</sup> Şu halde var-oluş, ancak içkin olduğu hikmet eksenine tabî olması ölçüsünde ‘yok-oluş’tan kurtulabilir. Matûrîdî, bunu, canlı varlıklardan hareketle misallendirmiş; her canlının doğası gereği, gereksinim içinde olması ve gereksinimini karşılama eğiliminin sürdürmesini ise, hikmeti garantileyen amaçsal bir delalet olarak tespit etmiştir.<sup>61</sup> Bu da, tabî olarak, her canlının yok olmaya (الفنى) karşı varlığını (الوجود) sürdürme amacına hizmet eden bir ‘asl’a sahip olduğunu gösterir ki bu, aklî ve tecrübî bir gereklilik ifade eder.<sup>62</sup>

Matûrîdî, nübüvvetin değerlere yaptığı çağrının, aklın, doğruluk ve adaleti ‘iyi’ olarak; yalan ve zulmü ise kötü olarak hükme bağlamasıyla aynı olduğunu söyler. İnsanlar, aklın delaletiyle doğruluk ve adalete değer atfederler; yalan ve zulme ise olumsuz yaklaşırlar. Ona göre akıl, nübüvvet gibi, değer içeren şeyleri yapmayı emreder; aşındırıcı şeylerden de sakınmaya sevk eder. Bu durum, emir ve nehyin aklın zorunlu bir hükmü olduğunu gösterir. Yanı sıra iyi olanı yapanın ödüllendirildiği ve terk edenin cezalandırıldığı bağlam da aklın delaleti içerisindedir.<sup>63</sup> Akıl ile birebir ilerleyen nübüvvetin ayırt edici özelliğine dikkat çeken Matûrîdî, aklın hüküm inşa edebildiği veya kendine yetebildiği değerler alanını (adalet, doğruluk, zulüm ve yalan vb.) göstermenin yanında, mahiyeti akıl ile tam olarak anlaşılamayan şeyleri temyiz etme ayrıcalığına da sahip olduğunu kabul etmektedir. Bu, Kâdî Abdulcebbar’ın aklın nübüvvetle tamamlanabildiği gereksinimine dayanan görüşüyle bire bir örtüşmektedir.<sup>64</sup> Matûrîdî, değerlerin insan gerçekliğindeki yerini ifade etmek için ise, hiçbir akıl sahibinin, kendisini değer düşüklüğüne (شهوة) götürecek şeylere rıza göstermeyeceğini söylemiş;<sup>65</sup> tam aksine

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.565.

<sup>60</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.67.

<sup>61</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.67.

<sup>62</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.68.

<sup>63</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.249.

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s.565.

<sup>65</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.249.

herkesin, kendisine zarar getirmeyecek şekilde ve sonuçları övgüye hizmet edecek şekilde tutkularını ve zaafiyetlerini kontrol etmek isteyeceğine dikkati çekmiştir. Ancak ona göre, insan nefsinde, kurtuluş beklentisi içerisinde olduğu yerde helâka götüren ve fayda beklediği yerde kendisine zarar getiren bir cehalet ve hoyratlık olduğu tespitine yer vererek, bu durumun, kişinin, işlerin nereye varacağını bilen birine gereksinimi ortaya koyduğunu savunmuştur.<sup>66</sup> Bu, nübüvvetin nefsin özdenetimini sağlamanın ve değersizleştiren etkisinden kurtulmanın temel aracı olarak ele alındığı anlamına gelir.

### c. Nefs-Akıl Diyalektiğinde Nübüvvet

Matürîdî'ye göre aklın vahye gereksinim duymadan kendine yetebileceği yönündeki deist iddia doğru olsa bile; bu durum, nübüvvet için hiçbir değer kaybı ortaya çıkarmaz. Nitekim akıl temelinde 'ihsan' ediciliği sabit olan bir yaratıcının her fiili, insan aklı için bir 'kolaylaştırma' ve 'hafifletme' işlevi gördüğü için aynı zamanda büyük bir nimet değeri taşır. Bu, insanların, sınırlı akıl yeteneğine sahip olmaları dolayısıyla birbirlerine gereksinim duymaları gibidir.<sup>67</sup> Bu temelde o, nübüvveti, 'yardım' ve 'yol gösterme' olarak nitelemiş; peygamber göndermenin, aklın kendi doğasında yardım ve yol gösterme özelliği olsa da, hususen, akli kullanma ve düşünmeye dikkat çekme fonksiyonu icra ettiğini belirtmiştir. Kur'an'da heva'nın karşısına aklın konumlandırılmasını bu durumla açıklayan Matürîdî, kuruntu, şehvet ve sahteliği besleyen Şeytanın heva'yı güçlendirdiğini; nübüvvetin ise Yaratıcının insan aklına sağladığı bir destek olduğunu kabul etmiştir. Ona göre heva'nın tezahür alanı idrak sınırları içerisinde; hakikat ve onun araçları ise bu sınırların ötesindedir (الغيب). İnsanın bu konumu dikkate alındığında nübüvvet, ödüle (ثواب) yönelme 'uyarısı' ve ceza, şehvet ve hazzı terk etme 'çağrısı'dır. Böylelikle o, insan tabiatına ve hevasına zor geleni kolaylaştıran; heva'nın etkisini azaltma olanağını güçlendiren bir konuma sahip olmuş olur.<sup>68</sup>

Varlığın hikmet ekseninin insan gerçekliğinde 'fitrat' ve 'akıl' gibi iki esasa dayandığını ileri süren Matürîdî, aklın bir şeyi iyi bulmasının, insan tabiatında arzu edilmesi ile kötü bulunmasını ise arzu edilmemesi ile gerekçelendirilemeyeceğini söylemiştir. Bu, iyi ve kötü olmanın ölçütünün haz ilkesine bağlanamayacağı anlamına gelir. İnsan tabiatının etkin olması kişisel çıkara dayanan 'menfaati'; aklın etkin olması ise herkesin yararını gözeten 'maslahatı' öne çıkarır. Ona göre akıl ve insan tabiatı arasında zaman zaman 'aykırılık' ve 'uyumluluk' söz konusu olabilir. Aklın hali ile tabiatının hali arasında kalan insan, hakikati, ancak, sahip olduğu

<sup>66</sup> Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.250.

<sup>67</sup> Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.255.

<sup>68</sup> Matürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.256.

düşünme yeteneğini kullanmasıyla kavrayabilir.<sup>69</sup> Fıtrat ile akıl arasındaki ilişkide insan, aklın devre dışı kalması durumunda değer denetiminden kopmuş olacağı için insan tabiatının doğal yönelimi sonucunda menfaat, hırs, üstünlük, hükmetme istenci ve şöhret gibi çatışma üreten etkilerin altında kalır ve böylelikle de adım adım yok-oluşa (التفاني/الفساد) sürüklenir.<sup>70</sup>

Matûrîdî, nübüvveti 'fitrat' ve 'akıl' arasında 'artı bir değer' olarak koyan bireysel yaklaşımıyla, onu sosyo-politik denklemde bir değer olarak tesis eden Farabî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ün bakış açısına yaklaşmıştır. Nitekim o, her ne kadar insan tabiatı ile akıl arasındaki ilişki üzerinde yoğunlaşmış ise de, birey-toplum bütünlüğünde adalet ve iyilik gibi ilkelerin sosyo-politiğine de dikkat çekmiştir. Zira o, şeriatı olmayan hiçbir topluluğun ayakta duramayacağını ifade etmiş; nübüvveti de bu bağlamda maslahat, hakikat ve iyiliğe (الحسن) uzanan bir yol gösterme olarak kabul etmiştir.<sup>71</sup> İbn Sina'ya bakıldığında ise o, *İsbâtu'n-Nubuvvât* adlı risalesinde nübüvvet sorununu vahye muhatap olan peygamberin zihin, tasavvur, diğer insanların zihinlerine kıyasla olağan sınırları aşan düzeyine dikkat çekmiş<sup>72</sup>; *eş-Şifâ*'da ise Farabî gibi<sup>73</sup>, nübüvvetin sosyo-politik değerini ortaya koymuştur. O, nübüvveti, yaşam modeli (السنة), ilişkilerin dengelenmesi (العدل) ve değer sistemi (خير النظام) tesis etmenin aracı olarak görmüştür. Aslına bakılırsa insanın sosyal bir varlık olması, beraberinde herkes için bağlayıcılık değeri taşıyan bir otoriteyi gerektirir.

<sup>69</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.74.

<sup>70</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.67.

<sup>71</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.69.

<sup>72</sup> Nefs-i Nâtika özelliği ile diğer canlılardan ayrılan insan, kendi içerisinde üç farklı düzeye sahiptir. İlki, nefis-i nâtika'nın şeylerin suretlerini kategorik olarak çıkarabilmesidir. Bu, heyûlânî akıl düzeyidir. İkincisi ise, soyutlaması yapılan kategorik suretlerle tasavvurda bulunabilme melekeseine sahip olmaktır. Üçüncüsü de zihinde hazır hale getirilen makul suretlerle bi'l-fiil tasavvurda bulunabilmektir. Bu üç düzeye göre nübüvvet muhatap olan peygamber zihni, maddî suretler içerisinde üst düzeyi (efdaliyet) temsil eder. Bütün cinslere öncülük eden peygamber zihninde vahiy, küllî aklın taşınması biçiminde gerçekleşir [İbn Sina, *Risâle fi İsbâti'n-Nubuvvât*, (tahk. Michael Marmura), Beyrut 1968, s.43, 46-47]. Bu bakış açısının izlerine felsefe literatüründe olduğu gibi kelim ve tasavvuf düşüncesinde de rastlamak mümkündür. İbn Miskeveyh, İbn Rüşd, Fahreddin er-Razî ve Gazalî gibi. [Bkz. Frank Griffel, *al-Ghazali's Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Asharite Theology*, Arabic Sciences and Philosophy, vol.14 (2004), pp.101-114.]

<sup>73</sup> Farabî, erdemli toplum ve câhil toplum ayrımını din ve hikmet temelinde ortaya koymuş; nübüvveti hikmetin ve medenî toplumun hayrını gerçekleştirmenin aracı olarak temellendirmiştir. Bkz. Farabî, *Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, Mısır 1906, s. 74-75 ve 86 vd.



Yaşam, herkesin kendi lehinde olan şeyleri adalet, aleyhinde olan şeyleri ise zulüm olarak göreceği bir otoritesizlikle sürdürülebilir olamaz. Bu nedenle değer zemini (امور المصالح الانسانية ve صلاح المدينة, النظام الخير) inşa etmek için nübüvvet gibi bir otoriteye gereksinim vardır.<sup>74</sup> Mu'tezile'nin önemli ismi Câhız da *Hucecu'n-Nubuvve* adlı risalesinde maslahatın idrakı ve muhtemel sonuçlarının öngörüsü konusunda insanların kendine yetmediği görüşünü paylaşmış; her şeyin bilgisine sahip olan Allah'ın nübüvvet ile bu gereksinimi karşıladığı tezini savunmuştur.<sup>75</sup> Bu bağlam içerisinde Matûrîdî'nin daha kuşatıcı bir bakış açısıyla nübüvvetin bireysel ve toplumsal bağlamlarına değindiği görülmektedir. Ona göre hayat, insanlar arasında açık bir çekişme üzerine sürüp gider. Her bir kişi, hakikat konusunda tam isabet sahibi olduğu iddiasıyla varlığını idame ettirir. Bu durum, ona göre, otoriteden yoksunluk ve ihtilaf hâli olup, birey ve toplum için yok olmanın esası ve mukaddimesidir. Buna karşı koyabilmek için ise kişiyi/toplumu 'salah' ve marifete ulaştıracak ve destekleyecek birine gereksinim vardır. Bu gereksinimi her şeyi yoktan Yaratandan daha iyi bilen ve karşılayan olamayacağına göre, nübüvvet ideal bir imkân olarak anlaşılabilir.<sup>76</sup>

Matûrîdî, Allah'ın sınama, emretme ve yasaklama iradesinin, insanların sınama, emretme ve yasaklama iradesi ortaya koyarken göz önünde bulundurdıkları 'yararlanma' ve muhtemel 'zararlardan sakınma' eğilimlerine göre işleyen yapısı ile aynı görülemeyeceğine de dikkat çekmiştir. Zira insan gerçekliğinde birinin başka birini sınaması (المحنة), kendisi için kapalı ve gizli olan bir durumun açığa çıkmasını talep etme eğilimine dayanır. Emretme ve yasaklama ise kişinin kişisel yararını göz önünde bulundurması ve hoş görmediği şeylerden uzak kalma arzusu gibi iki temel amaca göre aktüelleşir.<sup>77</sup> Bu, deist söylem tarafından da paylaşılması gereken 'Allah'ın mutlak ve gereksinimsiz' (الغنى) olmasının yanı sıra, insan için gizli olan her şeyi bilmesiyle birlikte düşünülemez. Deist söylemin Allah'ın emretmesi, yasaklaması ve insanları sınamasını, beşerî denklemde olduğu gibi 'kendi yararı'na dayandığını kabul etmesi çelişkidir. Hâlbuki böylesi bir durum, değer ve düzey olarak ilerleme ve yükselme gereksinimi içinde olan, zarar görme riski taşıyabilen bir varlık için söz konusu olabilir. Şu halde hiç bir ilahî irade, yarar sağlama ve zarardan sakınma gibi gerekçelere bağlanamaz; insanî olandan hareketle ilahî olanın

<sup>74</sup> İbn Sina, *eş-Şifâ -İlâhiyyât-*, (tahk.M. Yusuf Musa, Suleyman Dunya, Said Zayid), Kahire 1960, s.306, 441, 442, 443.

<sup>75</sup> Cahız, *Resâil*, (thk.Muhammed Taha el-Haciri), Beyrut 1982, s.320.

<sup>76</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.252.

<sup>77</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, I/s.310 vd.

yargılanması da doğru olmaz. Çünkü zatı gereği, Allah'ın, hikmete aykırı bir irade ve eylemde bulunması ihtimal dışıdır.<sup>78</sup>

Matûrîdî'ye göre nübüvvet, varlıkların, 'yarar' ve 'zarar' olmak üzere iki yönüyle ilişkilidir. Zira şeyler, eşdeğerde elem ve hazza neden olabilmektedirler. Ona göre yarar, zarar, haz ve elem gibi değer hükümleri 'yaratılışsal' değil, şeylerin evrildikleri sonuçlarla (العواقب) ilgilidir. Allah'ın emretme ve yasaklama iradesi, insanları, varlıkların iki uçlu gerçekleşme olasılığı karşısında acı ve kederden (الام) 'sakındırmak' ve hoş olan şeylere (اللذات) 'teşvik etmek' gibi bir amacı paylaşır.<sup>79</sup> Maturidî, nübüvvetin bu amacının akılda övgü ve yergi olarak yer aldığını savunmuştur.<sup>80</sup> Maturidî, bu değersel çerçeveyi varlıkların yatay denklemde birbirleriyle olan ilişkisine de yerleştirmiş; her bir şeyin başka bir şey için 'yarar' ve 'zarar' olarak neticelenebilecek bir bağa sahip olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Allah'ın emretmesi ve yasaklaması, varlıkların birbirleri için taşıdıkları yarar ve zarar esasının bir parçasıdır.<sup>81</sup>

İlahî iradenin emretme ve yasaklama iradesini gerektiren diğer bir faktör de yaratıcının hikmetli olmasıdır. Matûrîdî, bu durumu şöyle izah etmiştir: Allah, insanları en güzel biçimde yaratmış; yeryüzündeki her şeyi insanların yararına amade kılmıştır. Bir şeyin nimet olduğunu bilmek ile şükretmek arasında akli bir gereklilik olduğunu düşünen Matûrîdî, şükretme eğilimi için öncelikli olan şeyin nimetin kaynağına ilişkin bir bilgiye sahip olmak olduğunu savunmuştur.<sup>82</sup> Bu bakımdan nübüvvet, akıl temelinde nimet olduğu bilinen bir var oluşun hangi çerçevede ve kime yönelik olması gerektiğinin bilgisini sağlamaktadır. İlahî sınamaya temel sağlayan emir, nehiy, va'd, va'îd kategorilerinden haberdar olmak kişiyi iyi olana 'yöneltme' kötü olandan 'sakınma'ya sevk eder.<sup>83</sup> Aslına bakılırsa nimetler, bilinimleri açısından duyulara pay edilmiştir. Nimetlere şükretme de duyulara pay edilmiş şekildedir. Bu, duyularla<sup>84</sup> fark edilen nimetlere şükretmenin

<sup>78</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.248.

<sup>79</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.249.

<sup>80</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, V/s.369.

<sup>81</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.249.

<sup>82</sup> Matûrîdî, *Te'vilât*, I/s.239 vd.

<sup>83</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.249.

<sup>84</sup> Matûrîdî'ye göre duyu yoluyla idrak iki temele sahiptir. İlki, duyumsanan şeyle istidlalde bulunmak biçimindedir. Buna, duman-ateş, güneş-ışığı, fiil-fail, yazı-yazar, yapı-yapan arasındaki ilişkiyi kavramayı örnek verebiliriz. İkincisi ise haber vermektir. Cins, fasl, nev, tıp, dil, el becerisine dayanan sanatlar, savaş vb. şeyler buna örnek verilebilir. Emir, nehiy, va'd va'îd, duyumsanabilir şeyler olmadıkları için o, sadece haber yoluyla idrak edilebilir. Mubah ve mahzur kategorilerine giren şeyler

salt akıl ile bilinmeyeceğini gösterir. İnsanın fizyolojik olarak diğer canlıların aksine daha fazla iş görme ve yarar sağlama olanağına sahip olması ‘Yaratıcıya ibadet’i gerektirir’ kanaatindedir. Bunun için de her bir organa ait şükürün niteliğini açıklayacak birine gereksinim vardır.<sup>85</sup>

#### d. Nübüvvet’in Bireysel ve Toplumsal İşlevi

Matûrîdî, nübüvvetin sadece dinî anlamda değil aynı zamanda dünyevî olarak da aklî bir gereklilik ve gereksinimi karşılayacağı görüşündedir. Bu bakımdan nübüvvet, din ve dünyayı tesis eden bir kapsayıcı değerdir. İnsanlık tarihinin başlangıcında yaşamsal gereksinimlerin ne ile ve nasıl karşılayacağı konusunda aklın herhangi bir bilgi sahibi olmuş olamayacağı açıktır.<sup>86</sup> O, bu gereksinimi yaşamın neredeyse bütün alanlarını içine alacak şekilde şu ifadelerle genişletmiştir:<sup>87</sup> ‘Akıl, tarihsel sürecin başında, sözünde sadık ve nasihat edecek birine gereksinim duyar hale gelir. Din, dünya, hatta sihir, savaş ve mal ile ilgili konular bu kapsama dâhidir.’<sup>88</sup>

Matûrîdî, Ebû’l-Hasan el-Eş’ârî’nin Bakara 213.ayette geçen insanlığın başlangıçta tek bir ümmet olması durumunu (امة واحدة), vahiy öncesinde herkesin ‘kâfir’ olması anlamına geldiği yönündeki değerlendirmesine veya Abdullah İbn Mesud’un Hz. Adem ve Nûh dönemine atıfla insanların ‘peygamber’ gönderilinceye dek geçen zamanda hakikat üzere olmaları şeklinde anlaşılmasına zımnen itiraz etmiştir. Söz konusu nitelemenin teolojik bir bağlama sahip olmadığını düşünen Matûrîdî, ifadeyi, nübüvvet muhatap olana dek aynı konumda olmak olarak değerlendirmiş, nübüvvetin bu bağlamda, ilahî bir ikram ve fazilet olarak değiştiğine dikkat çekmiştir.<sup>89</sup>

Âlimler arasında dinî ve dünyevî maslahatları kavrama konusunda farklı kapasite ve düzeyler söz konusu olabilmektedir. Ayrıca birinin bildiğini diğerleri bilemeyebilmektedir. Bu bağlamda nübüvvet, insan aklıyla tam olarak bilinmeyecek ‘maslahatlardan’ söz eden bir değer kazanır.<sup>90</sup> Deist söylemin akla nübüvveti dışlayacak şekilde yaptığı vurguyu eleştiren Matûrîdî’ye göre iki olasılıktan söz edilebilir. ‘Kişi, ya kendi aklının gereği ile hareket edecektir. Ya da

---

de böyledir. Bütün bunlar risaletin gerekliliğini ortaya koyar. Bkz. Matûrîdî, *Kitâbu’-Tevhîd*, s.252.

<sup>85</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’-Tevhîd*, s.254.

<sup>86</sup> Matûrîdî, *Te’vilât*, V/s.317.

<sup>87</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’-Tevhîd*, s.250.

<sup>88</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’-Tevhîd*, s.251.

<sup>89</sup> Matûrîdî, *Te’vilât*, II/s.10-11.

<sup>90</sup> Matûrîdî, *Kitâbu’-Tevhîd*, s.252-253.

kendi aklına göre tercihe değer başkasının aklına göre hareket edecektir. İlk ihtimal kabul edildiğinde akıllar arasında uzlaştırmaya gitmek ve her aklın isabet ettiğini söylemek zordur. Bu, her dindarın kendi aklına dayanarak 'isabet' ettiğini ileri sürmesi anlamına gelir. Bu durumda ise görüş ve inançlar arasında çelişki kaçınılmaz olur. İkinci ihtimale göre ise kişinin akli, Allah tarafından gönderilen elçi gibidir. Bu da göstermektedir ki Allah'tan gelen vahyin değeri ve akıl ile ulaşılan fikrin/bilginin/hükmün değeri arasında ayırım yapılamaz. Fakat Matûrîdî, insan aklının, belirsizlik, keder, kuşku gibi insanî durumlarla kuşatılabileceğini, hakikati kavrama olanağını zedeleyebileceğini, şehvet, kuruntu ve hazlarla sarmalanabileceğini de kabul etmiştir. Bu olasılık durumu, ona göre, hakikati açık bir dille ortaya koyacak ilahî bir bilgilendirmeye (nübüvvet) gereksinimi açıklar.<sup>91</sup>

Böylelikle Matûrîdî, nübüvveti, Yaratıcı fikrini reddeden ve modern ateizmin 'Tanrı yoksa her şey mubahtır' anlayışına paralel giden ilhâd tasavvuruna karşı varlık ile değer arasında ayrılmaz bir bütünlük arzettiğini; Yaratıcı fikrini kabul ettikleri halde ilahî iradenin bağlayıcılık doğuran 'şer'î hitabını reddeden Berahime'nin deist eleştirilerine karşı insan gerçekliğinde bir gereksinim, hatta değer otoritesini sağlaması bakımından zorunluluk olduğunu savunmuştur. Deist söylemin nübüvvetin, akla ve insan doğasına hoş gelen ve gelmeyenlerle ilgili işleyiş düzenini bozduğu, sarstığı hatta değiştirdiği iddiasını ise tam anlamıyla cehalet olarak nitelemiştir.<sup>92</sup>

### Sonuç

Maturîdî, ne dini akla indirgeyen Berahime'nin deist tutumuna ne de dini salt vahye indirgeyen selefi anlayışa katılmıştır. O, Mu'tezile kelamının ayırt edici özelliği olan akıl ile vahyin birbirini tamamlayan bütünlüğüne yaklaşan bir perspektif kullanmış; 'aklın kendine yettiği' ve 'nübüvvetin akıl ile çeliştiği' yönündeki Berahime çevresinin iddialarını ise indirgemelerle ve insan gerçekliğiyle örtüşmediği için eleştirmiştir. Sonuç olarak o, nübüvveti, aklın delalet alanı içerisinde bir insanın ve ait olduğu toplumun hayata tutunmasının 'değer' otoritesi olarak; insanın yeterlilikleri ile gereksinimleri arasında yaşamın sürdürülebilir olmasının temel bileşeni olarak; aklın sınırları içerisinde mutlak hikmet ve bilgisi sahibi Allah'ın insanlara iyiye ve değerli olana yaptığı bir 'çağrı' olarak ele almıştır. Ahlâkî perspektiften bakıldığında da ise nübüvvet, ona göre, kötülüğe karşı iyiliğin dengelenmesi, çıkara dayalı 'menfaat'e karşı değere dayalı 'maslahatın' tahkim edilmesi gibi bir amaca hizmet etmektedir. Bu, pratikte, hevanın bulanıklaştırıcı

<sup>91</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.253.

<sup>92</sup> Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s.255.

etkilerini azaltan ya da yok eden, aklın berraklaştırma işlevini güçlendiren, çıkar ve hazzın yaratacağı çatışma dinamiğini tersine çeviren bir değer otoritesidir. Bu bakış açısı, Maturidî'yi, şeriati ahlak temelini taşıyan Mu'tezilî perspektifin yanı sıra, nübüvveti, cahil topluma karşı medenî toplumun oluşmasının en önemli ögesi olarak kuran Farabî'nin siyaset-değer denklemine yaklaştırmıştır.

#### KAYNAKÇA

Ali b. Raban et-Taberî, ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nubuvvet-i Muhammed, (thk.Adil Nuveyhid), Beyrut 1973.

Bahriye Üçok, İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler, A.Ü.İ.F.Yay. 1967.

Bakıllanî, Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil, (thk. İmâduddîn Ahmed Haydar), Beyrut 1987.

Beyhakî, Delâilu'n-Nubuvve, (thk.Abdu'l-Mu'dî Kal'acı), Beyrut 1998, I/s.10

Cahız, Resâil, (thk.Muhammed Taha el-Haciri), Beyrut 1982.

Cüveynî, Akîdet-u Tahaviyye, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Mısır 1992.

Farabî, Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla, Mısır 1906.

Frank Griffel, al-Ghazali's Concep of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Asharite Theology, Arabic Sciences and Philosophy, vol.14 (2004).

Hayyât, el-İntisâr ve'r-Redd ala İbn er-Ravendî el-Mulhid, (thk. M. Hicaz), Kahire tz.

Ebû Bekr er-Razî, Â'lâmu'n-Nubuvve –er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zekerriyya er-Razî-, Daru's-Saki, London 2003.

---

Ebû'l-Huseyn el-Husnî ez-Zeydî, *İsbâtu Nubuvveti'n-Nebî*, (thk. Halîl Ahmed İbn İbrâhîm el-Hâcc), Mektebetu'l-İlmiyye, tz.

İbn Furek, *Makâlâtu's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî*, (thk. A. Abdurrahîm es-Sâyic), Kahire 2005.

İbn Sina, *Risâle fi İsbâti'n-Nubuvvât*, (tahk. Michael Marmura), Beyrut 1968.

İbn Sina, *eş-Şifâ -İlâhiyyât-*, (thk.M. Yusuf Musa, Suleyman Dunya, Said Zayid), Kahire 1960.

Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (thk.Abdulkerîm Osman), Kahire 1996.

Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve*, (thk.Ahmed Abdurrahîm es-Sâyic, Tefik Ali Vahbe), Kahire 2008.

Matûridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk.Bekir Topalođlu, Muhammed Arûçi), Dâru Sâdir, Mektebetu İrşâd, tz.

Maturidî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, (thk.Bekir Topalođlu, Ahmed Vanlıoğlu), İstanbul 2005.

Maverdî, *Â'lâmu'n-Nubuvve*, (thk.Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadi), Daru'l-Kitab el-Arabi, Beyrut 1987.

Orhan Ş. Koloğlu, *Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berahime*, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, cilt.13, sayı.1, 2004, ss.159-193.

Şerif el-Murteza, *Resailu Şerif Murteza*, (haz. Seyyid Mehdi er-Recai), Kum, 1405.