

Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi

The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam

Dr. Arş. Gör. Meryem KARDAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Dr., Res. Asst, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Depart. of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Türkiye.
ozdemirmeryem@yahoo.com

 0000-0003-1493-3402

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
31 Aralık / December 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	13 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 552-571.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1051804>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi¹

Öz ► Bu çalışmada İngiliz deizmi özelinde, vahiy konusunda deist düşünce tarafından ortaya konan argümanların, klasik kelâm ekolleri açısından bir analizi yapılmaktadır. Deizm, sadece insan aklından hareketle oluşan doğal dinin, vahye dayalı olarak var olan kurumsal dinlerden daha tam ve mükemmel olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncelerini temellendirmede Tanrı'nın mükemmel ve değişmez olduğu iddiasından hareket ettikleri görülür. Bu yaklaşımın analizi Eş'arîEş'arî, Maturidî ve Mu'tezilî kelâm ekollerinin Tanrı tasavvurları bağlamında yapılmaktadır. Eş'arîler Tanrı'nın kudret sıfatını, Maturidîler hikmet, Mu'tezilîler ise adalet sıfatını öne çıkararak vahyin imkanını ve gerekliliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmada deistik argümanlara cevap oluşturmada mevcut yaklaşımların yeterliliği ve tutarlılığı tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Deizm, Tanrı, Vahiy, Din.

The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam

Abstract ► In this study, an analysis is made of the arguments put forward by the British deism about revelation, in terms of classical theological schools,. Deism argues that the natural religion, which is formed only from the reason, is more complete and perfect than the institutional religions that exist based on revelation. It is seen that they act on the claim that God is perfect and unchangeable in grounding their thoughts. The analysis of this approach is made in the context of God conceptions of Ash'ari, Maturidi and Mu'tazilite schools of kalam. Ash'aris tried to justify the possibility and necessity of revelation by emphasizing God's attribute of power, Maturidites of wisdom and Mu'tazilites of justice. In this study, the adequacy and consistency of existing approaches in responding to deistic arguments will be determined.

Keywords: Kalam, Deism, God, Revelation, Religion.

Giriş

Deizmin, tarih boyunca farklı düşünürler tarafından dile getirilen bir tasavvur biçimi olduğu ileri sürülmekle birlikte toplumsal bir hareket olma özelliğiyle tarih sahnesine çıkışı İngiliz deistleri sayesinde. İlk defa İngiltere'de bir grup yazar ve düşünür, öncelikle Hristiyanlık özelinde vahye dayalı dinlere karşı eleştirilerini güçlü bir biçimde dile getirmiş ve doğal dini, vahiy dininden daha üst bir konuma yerleştirmiştir. Ayrıca bu kişiler, henüz şekillenen doğa felsefesindeki yeni yaklaşımlardan hareketle Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiye yönelik yorumlarıyla “yaratan ve geri çekilen Tanrı” tasavvurunun yerleşmesine büyük katkı sağlamışlardır.

¹ Bu makale Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında 2021 tarihinde tamamlanan “*Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği: 18. Yy. İngiliz Deizmi ve Kelâmî Açısından Analizi*” başlıklı doktora tezinden faydalanılarak üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Historical Context of Kashshâf Tafsir: A Hermeneutic Analysis”, supervised by Prof. Dr. Mahmut AY (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2021).

Bugün deizm tanımlanırken akla gelen ilk husus, deistlerin “yaratıcı ve geri çekilen” bir Tanrı tasavvurunu benimsiyor oldukları şeklindedir. İngiliz deizmi açısından bu tasavvurun başlangıçtan itibaren tüm deistlerce benimsendiğini söylemek güçtür. Daha ziyade geçirdiği uzun sürecin sonucunda ulaşılan genel bir kanaat olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada öncelikle, İngiliz deizmi özelinde deistlerin sahip oldukları Tanrı anlayışlarının vahyin mevcudiyetine nasıl etki ettiğine değinilecektir. Daha sonra Klasik Kelam ekolleri tarafından vahyin imkânının nasıl ele alındığına yer verilecek ve mevcut yaklaşımların deistik argümanlara cevap oluşturup oluşturamaması açısından bir değerlendirme yapılacaktır.

Deizmin Tanrı ve Vahiy Tasavvuru

İngiliz deistlerinin tanrı tasavvurlarına dair belirtilmesi gereken ilk husus, hemen hepsinin teslis inancını reddediyor olmalarıdır. Yaşadığı dönem içerisinde deist olarak nitelendirilen isimler arasında teslis inancını açıkça reddeden isimlerin başında Mathew Tindal (1656–1739) gelir. Tindal, *A Letter Concerning Trinity and Athanasian Articles* başlığıyla hazırladığı risalesinde bu konuyu işler. Tindal “bir şeye inanması beklenen kimsenin, öncelikle inanılması istenen şeyin ne olduğunu bilmesi gerekir; aksi durumda neye inandığının bir önemi olmaz” şeklindeki yaklaşımıyla teslis inancının açık ve anlaşılır olmadığını belirterek iman esasını kabul edilemeyeceğini ileri sürer.²

Hayatının ilk dönemlerinde Aryuşçuluğu³ benimseyen Thomas Chubb da (1679-1747) *The Supremacy of The Father Asserted* ismiyle hazırladığı eserinde Kutsal Kitaptan getirdiği sekiz kanıtlarla tek gerçek Tanrı'nın Baba Tanrı olduğunu, Oğul'un tanrı sayılamayacağını iddia eder. Zira Baba, Oğul'un varlığının mutlak sebebi olup Oğul, varlığını Baba'nın iradesine borçludur.⁴ Chubb, bu konudaki iddialarına dayanarak teslisin doğruluğunu reddeder ve iman esasını saymaz. Deistlerin teslisi bir iman esasını kabul etmemelerinin temel gerekçesi, bu inancın akli bir temele dayanmıyor oluşudur. Deistler aklın din alanında hâkimiyet sağlaması için yoğun gayret sarf etmişlerdir. Zira onlar Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilgisine de insanın başka bir yardım almaksızın salt akıl ile ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdir.

İngiliz deizminin ilk dönem isimlerinden Anthony Collins (1679-1729) insanın kendisine ait kapasite ve kavramlarla Tanrı'nın sonsuz, mükemmel, mutlak âdil, hikmet ve kudret sahibi ve mutlak iyi olduğunu bilebileceğini ileri sürer. Ona göre insan, Tanrı hakkındaki bu bilgilere evrenin

² Mathew Tindal, *A Letter To Reverend To The Clergy of Both Universities Concerning Trinity and Athanasian Creed*, (London: 1694), 3-4.

³ M. S. 260-336 yıllarında yaşamış, Libya kökenli Hristiyan din adamı Arius'a ithafen bu şekilde anılan Aryuşçuluğun temel iddiası Oğul ile Baba'nın bir ve aynı sayılamayacağı şeklindedir. Charles Kannengiesser, “Arianism”, *Encyclopedia of Christian Theology*, 1/ 91-92. Deistlerin Hristiyanlığı ilk haline döndürme çabalarında görüleceği üzere onlar Hristiyanlığın Athenasian amentüsü öncesi var olan yaklaşımları kendilerine temel olarak almışlardır.

⁴ Thomas Chubb, *The Supremacy of The Father Asserted*, (London: 1718), 2-16

her bir parçasında görülen mükemmellikleri gözlemlemek suretiyle ulaşabilir.⁵ Matthew Tindal da benzer şekilde doğanın ışığı olan akıl ile tek bir Tanrı'nın var olduğunu, O'nun mutlak mükemmellikte, mutlak iyi, âdil, kudret sahibi ve mutlu olduğunu bilebileceğini iddia eder.⁶

Deistlerin Tanrı tasavvurlarında öne çıkan özellikler, Tanrı'nın mükemmel, aşkın, mutlak iyi ve mutlak âdil oluşu yönündedir. Bununla birlikte dikkat çeken bir husus, Tanrı'nın zât sahibi bir varlık olarak düşünülmemesidir. Bu yaklaşım özellikle teizm tarafından benimsendiği haliyle Tanrı'nın fiilî sıfatlarının da bulunmayışı noktasında kendisini gösterir. *Tanrı*, daha ziyade insanın zihniyle ulaştığı bir fikir, bir kanâat olarak belirir. Evren ve insan ile olan ilişkisiyse O'nun mükemmel, âdil ve iyi oluşu ekseninde yorumlanmaktadır.

Deistlere göre Tanrı mükemmeldir ve mükemmellik değişmez oluşu anlamına gelmektedir. Zira Tanrı hakkında değişimden bahsedildiğinde O'nun mutlak mükemmel olmadığı gibi bir sonuç doğmaktadır. Deistlerde Tanrı'nın mükemmelliği vurgusu, ağırlıklı olarak Tanrı'nın evrenin yasalarına müdahalede bulunup bulunmayacağı açısından değerlendirilmektedir. Söz gelimi doğanın kanunlarında yaşanacak bir değişiklik, Tanrı'nın yaratışında mükemmel davranmadığı anlamına gelecektir. Oysa kendisi mükemmel olan bir varlığın, yarattıkları da mükemmeldir.

Matthew Tindal'a göre Tanrı doğayı, hikmetinin ve cömertliğinin bir sonucu olarak değişmeyen yasalarla yaratmıştır. O'nun hikmetinde ve cömertliğinde bir değişiklik olmayacağından doğanın kanunlarında da değişiklik olmayacaktır. Aksi durumda Tanrı'nın mükemmel oluşu tartışmalı hâle gelir. Zira kendisi mükemmel olan bir varlığın yarattıklarının mükemmel olmaması düşünülemez. Bu nedenle Tindal mucize gibi olağanüstü durumları mümkün görmez, zira mucizelerin varlığı Tanrı'nın, keyfî biçimde ve gereksiz yere eylemde bulunduğu anlamına gelecektir, bu ise Tanrı hakkında söz konusu olamaz.⁷

Peter Annet da doğanın değişmeyen kanunlara sahip oluşu ile Tanrı'nın mükemmel oluşu arasında doğrudan bir ilişki kurar. Doğanın kanunlarının geri planında Tanrı'nın ilim ve kudretinin bulunduğunu dolayısıyla tabiatta gerçekleşecek bir değişikliğin doğrudan Tanrı'nın mükemmelliği ile çelişeceğini iddia eder. O, ayrıca bu görüşünün, mucizelerin imkânsızlığına dâir apriori bir delil olduğu kanaatindedir. Tabiatta gözlemlenecek bir değişimin tabiata bu kanunları yerleştirenin yaşadığı bir değişim anlamına geleceğini iddia eder. Ki bu durumda Tanrı'nın mükemmel varlık olduğu iddiası tartışmalı bir hal alır.⁸

⁵ Anthony Collins, *A Vindication of The Divine Attributes*, (London, 1710), s. 3.

⁶ Matthew Tindal, *Christianity as old as Creation*, (London, 1732), s. 13-14. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Peter Annet, *Deism Fairly Stated*, (London, 1746), s. 10.

⁷ Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 22, 51, 100 vd.

⁸ Peter Annet, *Supernatural Examined*, (London, 1747), s. 44. Mükemmellik ile ilgili kurulan bir diğer deistik yorum için ayrıca bkz. William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, (London, 1738), 95-100.

Bu noktada belirtmek gerekir ki deistlerin tanrı tasavvurlarında belirleyici olan husus, sahip oldukları din anlayışlarıdır. Başka bir ifadeyle onlar tanrı tasavvurlarından hareketle bir din anlayışı oluşturmamışlardır. Deistlerin tüm gayretleri, vahye dayalı dinlerin yanlışlığını ortaya koymak üzerinedir. Bu nedenle onlar tanrı tasavvurlarını, savundukları doğal din anlayışlarını temellendirecek şekilde geliştirmişlerdir. Bu durum, Tanrı'nın mükemmel ve değişmez oluşu noktasında kendisini gösterdiği gibi âdil ve iyi oluşunu temellendirmedeki çabalarında da görülür. Bu yaklaşımı en iyi ifade eden isimlerden biri Tindal'dır.

Tindal, eşyanın birbiri arasında görülen ilişkinin ve bunun sonucunda ortaya çıkan uyumun, Tanrı'nın eylemlerinin tek yarası olduğunu düşünür. O, Tanrı'nın bu eylem tarzı dışında hareket etmesini keyfilik olarak niteler. Oysa ona göre ne Tanrı'nın ne eşyanın ne de insanın doğası değişir. Dolayısıyla tüm bu varlıklar arasında gerçekleşen ilişkiler sonucunda ortaya çıkan görevler de değişmez. Tindal'a göre eğer din denilen şey, bütün bu görevlerin pratik sonucu ise her zaman aynı olmalı ve değişmemelidir. "Hiç kimse –Tanrı tarafından gönderilmiş olsa dahi- bu ilişkiler üzerine kurulu olan dinden başka bir şeyi, insanlara din olarak öğretmez. Yeryüzü er geç yok olacaktır, fakat bu ezeli yasa ne iptal edilebilir ne de değiştirilebilir."⁹

Tanrı'nın âdil ve iyi oluşundan hareketle vahiy dinini kusurlu, doğal dini ise mükemmel olarak gören isimlerin başında Charles Blount (1654-1693) gelir. Blount, zaman-mekân gözetmeksizin tüm insanların hayattaki amacının mutluluk olduğunu ileri sürer. Dinlerin temelde var oluş amacı da insana mutluluğa ulaşmada destek olmaktır. Fakat vahiyler tarihsel olduğu için tüm insanlara bu konuda destek vermekten uzaktır.¹⁰ Anthony Collins de benzer şekilde vahyin tarihselliğine ve yerelliğine dikkat çeker. Söz gelimi Eski Ahit, yalnızca Yahudilere gelmiştir. Hristiyanlık da asırlar boyunca dünyanın büyük kısmına ulaşamamıştır. Bu nedenle vahye dayalı dinler, gerçek din olan doğal dinin taşıdığı evrensellikten uzaktır. Collins'e göre Tanrı'nın insanları evrensel olan doğal din yerine vahye dayalı dinlerle baş başa bırakmış olması O'nun eylem tarzının kusurlu olduğu anlamına gelecektir.¹¹ Bu ise tanrısallıkla bağdaşmamaktadır.

Görüldüğü üzere deizmin tanrı tasavvuru hakkında öne çıkan temel husus O'nun mükemmelliğidir. Mükemmel oluşunun değişmezliği anlamına geldiğini düşünen deist tasavvurun arka planında ise vahye karşı bir alternatif olarak gördükleri ve hatta vahiyden üst bir konum atfettikleri doğal din anlayışlarını temellendirme arzusu bulunmaktadır. Fakat doğal dinin

⁹ Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 20, 51.

¹⁰ Charles Blount, *The Oracles of Reason/Miscellaneous Works of Charles Blount*, (London, 1695), s. 198

¹¹ Anthony Collins, *A Letter to The Reverend Dr. Rogers On Occasion of His Eight Sermons Concerning The Necessity of Revealed Religion*, (London, 1727), s. 64-65.

kurumsal/vahye dayalı dinlerden üstte olduğu savunulurken Tanrı'nın insan ve âlem ile bağı bulunmayan bir varlık olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kelâm Ekollerinin Tanrı ve Vahiy Tasavvurları

Kelam ekolleri, aralarındaki çeşitli nüanslara rağmen, insanın aklıyla Tanrı'nın var ve bir olduğu fikrine ulaşabileceği konusunda ittifak halindedirler.¹² Bu konuda deizmle paralel oldukları söylenebilir. Fakat kelâmda Tanrı, deizmde olduğu gibi sadece aşkın ve yüce bir varlık olarak görülmez. Aynı zamanda âlem ve insan yaşamıyla ilişkili olması bakımından içkin olarak da tasavvur edilir. Dolayısıyla Tanrı, bizatihi mevcut, ezelî-ebedî ve yaratılmışlara hiçbir şekilde benzememekle birlikte; yaratan, rızıkta bulunan, insanı her an ve mekânda gören, duyan, dualarına cevap veren bir varlık olarak görülür. Kelâm ekollerine göre Tanrı'nın bu şekildeki tasavvuru, ilahi olanı hakıyla takdir etmede çok daha isabetlidir. Bunun yanı sıra kelâm açısından akıl, Tanrı hakkında bilgi edinmenin bir yolu olarak kabul edilse de tek yolu olarak görülmez; zira vahiy bu konudaki en temel kaynak olarak kabul edilir.

Kelâm'da vahiy konusu genellikle nübüvvet başlığı altında değerlendirilir. Kelâmcılar, vahiy imkânsız gören Berâhime gibi deistik düşünceyle oldukça paralel fikirlere sahip olan ekol ve görüşlere¹³ karşı vahyin imkân dâhilinde olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Onlar nübüvvetin/vahyin imkân dâhilinde oluşunu öncelikle ontolojik zeminden hareketle temellendirmeye çalışırlar. Kelâma göre varlık temelde Zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır ve Zorunlu olan tek bir varlık bulunur: Allah. O'nun dışında kalan her şey mümkün kategorisindedir, dolayısıyla nübüvvet pekâlâ mümkündür. Bununla birlikte “nübüvvetin imkânı” ifadesi, nübüvvetin imkânsız/müstahil olduğunu iddia eden görüşlere yönelik olduğu kadar nübüvvetin vacip olduğunu iddia eden görüşlere karşı da yapılan bir değerlendirmedir. Bu nedenle kelâmcıların nübüvvetin imkânını hangi görüşe yönelik temellendirdiğine dikkat etmek gerekir.

Bu çalışmada Eş'arî, Mu'tezilî ve Maturidî ekollerinin nübüvvet temellendirmelerine yer verilecektir. Bahsi geçen ekoller, Tanrı'ya yönelik tasavvurlarının şekillenmesinde öne çıkardıkları isim-sıfatlar ekseninde vahyin gerekliliğini temellendirmişlerdir. Buna göre Eş'arîlerin kudret; Maturidîlerin hikmet ve Mu'tezilîlerin ise adalet sıfatlarından hareket ettikleri görülür.

¹² Akılla Allah'ı bilmenin gereği hakkında bazı kelam âlimlerinin görüşleri için bkz. İbn Fûrek, *Makalâtu Mucerredu*, s. 255. Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 1, s. 64, 70; Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172-173.

¹³ Berâhime ve diğer deistik düşünce sahipleri için bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), s. 12-13; 26-27; Abdurrahman Bedevi, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, (Kahire: Sina Li'n-Neşr, 1993), s. 35-36; . Orhan Koloğlu, “Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (2014), s. 162.

İlahi Kudretin Gereği Olarak Nübüvvet

Nübüvvetin imkânı konusunda Tanrı'nın merkezde bulunduğu delillendirme çabalarının en önemlisi Eş'arî ekolüne aittir. Eş'arî âlimler, Tanrı'nın kudret, irade, maliku'l-mülk oluşu, âmir oluşu gibi sıfatlarına diğer ekollerden daha fazla vurgu yapmışlardır. Bu yoğun vurgunun arkasında, nübüvvetin imkânını; hem müstahil olduğunu iddia eden Berâhime vb. deistik gruplara hem de Mu'tezile içerisinde rastlanan vacib olduğu görüşüne karşı savunma arzusu yer alır.

Eş'arî düşüncede irade ve kudret sıfatları, Tanrı tasavvurlarının merkezinde yer alır.¹⁴ İnsanın fiilleri, hüsun-kubuh, tabiatta gözlemlenen işleyiş gibi doğa ve insan ile ilgili tüm konular da söz konusu tasavvurun altında şekillenir. Eş'arî (ö. 324), Allah'ın irade sıfatının mümkün kategorisine giren her şeyi kapsadığını ileri sürer. Tanrı'nın dilemediği bir şeyin, hükümranlılığı altında var olması mümkün değildir. Zira böyle bir durum söz konusu olsaydı Allah hata ve gaflet içinde bulunmuş veya bir aciziyet, güçsüzlük içerisinde olmuş olurdu. Bu ise O'nun için düşünülemez.¹⁵ Bu yorumla ilahi kudret, evrendeki bütün varlıkları kapsayacak tarzda genişletilmekte ve bu kudretin dışında olduğu söylenebilecek herhangi bir mümkünattan bahsetmek imkânsız addedilmektedir.¹⁶ Burada önemli olan husus, Allah'ın sıfatları arasında iradenin ve onunla bağlantılı olarak kudretin diğer sıfatlar karşısında öncelikli bir zemine çekilmesidir. Başka bir deyişle Tanrı'ya yönelik tasavvurun belirlenmesinde birincil sırayı almasıdır. İnsanın fiilleri konusunda Eş'arî kelâmının, insana herhangi bir kudret atfetmek hususunda son derece tereddüt içerisinde davranması da ilahi iradenin ve kudretin mümkün olan her alana nüfuz ettiğinin önemli bir yansıması olarak okunabilir.

Eş'arî, nübüvvet konusuna, Allah'ın insanlara yol gösterme amacıyla peygamber ve vahiy göndermesinin bir vucubiyet taşımadığını belirtmekle başlar. Ona göre vahiy gönderilmesi de gönderilmemesi de Allah açısından aynıdır. Nübüvvetin gerçekleşmiş olması ancak Allah'ın lütfunun bir sonucudur; fakat gerçekleşmemesi de imkan dahilinde olup insanlar açısından bakıldığında herhangi bir haksızlık durumu meydana getirmez. Ona göre Allah, inkârcıları yarattığı gibi kabul etmeyeceklerini bilmesine karşın insanlara peygamber gönderebilir ve bu sefeh bir eylem değildir. O, Allah'ın vahiy göndererek insanları haberdar ettiği hususları herhangi bir vahiy göndermeden de haberdar etmeye muktedir olduğunu ve her iki durumun da O'nun hikmetinin tezahürü olduğunu söyler.¹⁷ Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. Eş'arî, nübüvvetin Allah'ın kudreti dahilinde bulunduğu için mümkün olduğunu belirtirken aslında Mu'tezile tarafından savunulan peygamber göndermenin Allah'ın üzerine vacip olduğu görüşüne karşı bir cevap

¹⁴ Mahmut Ay, Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları, *Eskişen Dergisi*, 31, (2015), s. 34.

¹⁵ Eş'arî, *el-Lum'a*, çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 65.

¹⁶ Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, (İstanbul: Mana, 2014), s. 176-177.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mucerrêdu Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, nşr: Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), s. 174-175.

geliştirmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımda, Berâhime gibi nübüvveti müstahil addedenlerin dolaylı olarak muhatap kabul edildikleri görülür.

Eş'arî'nin fikirlerinin devam ettiricisi olan isimlerin başında Bâkılânî (ö. 403) gelir. Bâkılânî, Allah'ın maliku'l-mülk olması sebebiyle insanlara peygamber ve vahiy göndermesinin mümkün olduğunu söyler.¹⁸ İlhadi olarak vafettiği görüşlere karşılık bir reddiye olması amacıyla yazdığı eserinde Berâhime'nin iddialarını detaylıca incelemiştir. O, vahiy göndermenin imkan dahilinde olduğunu belirtirken Berâhime'nin şu görüşüne yer verir: "Allah'ın, peygamberi inkâr edeceğini, kötüleyeceğini, yalanlayacağını bildiği kimseye elçi göndermesi sefeh bir fiildir, saçmalaktır. Allah abesle iştiğal olmaktan müstağni olduğuna göre nübüvvet mümkün değildir."¹⁹

Buna göre Berâhime'nin, nübüvvet karşıtlıklarını temellendirmede Allah'ın hakîm ve ilim sahibi oluşundan hareket ettikleri görülür. Bâkılânî, Berâhime'nin bu yaklaşımıyla aslında bir tutarsızlık ve bir usulsüzlük örneği sergilediklerini ileri sürer. Ona göre Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği kimseye peygamber göndermesi yanlışsa, peygamberi kabul edeceğini bildiği kimseye elçi göndermesi zorunlu demektir. Bu durumda Bâkılânî'ye göre Berâhime kendisini nefyetmektedir. Ayrıca onların delillendirmelerinden hareket edilirse, Allah'ın inanmayacağını, nimetlerini inkâr edeceğini, vahyin fayda sağlamayacağını bildiği kimseyi de yaratmaması gerekir. Oysa durum bunun tersidir, zira Allah inanmayacağını bildiği insanları da yaratmıştır. Bu ise, sefeh/abes bir durum değildir.²⁰ Başka bir deyişle Allah'ın inkâr edeceği bilinen kimseyi yaratması da vahyi kabul etmeyeceği bilinen kimseye peygamber göndermesi de hikmetli bir iştir.²¹

Bir diğer Eş'arî kelamcısı Cuveynî (ö.478), vahiy gönderilmesinin aklî hükümler noktasında bir lütuf olduğunu belirterek peygamberlikle gerçekleşen yol göstermenin insanlara bir lütuf olduğunu ileri sürer. Cuveynî 'ye göre vahiy/ peygamber göndermek "iki zıddın bir araya gelmesi, cinslerin dönüştürülmesi vb. hususlar gibi imkânsız" kabilinden değildir. Allah açısından yarattıklarına bir takım şer'î hükümler belirlemede de bir imkânsızlık yoktur. Bu noktada Cuveynî, nübüvvetle ilgili iki hususa dikkat çeker. İlk hususa göre, iyi ve kötünün akıl ile bilineceğini reddetmek gerekir. Bu halde nübüvvet zorunlu olarak mümkün olur. İkinci hususa göre ise vahiy göndermek zulüm ve bizatihi kötü kabul edilir. Fakat nübüvvetin bir başka şeyle bağından dolayı kötü addedilmesi yanlıştır, zira o, Allah'ın insanlara lütfu olması açısından imkânsız değildir. Akıl sahibi kimseler kendilerine bir peygamber geldiğinde aklın hükümlerine bağlı olarak onu kabul eder. Nitekim

¹⁸ Bakıllani, *el- İnsaf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri, (Kahire: Mektebetu Ezheriyyeti li't-Turas, 2000), s. 58.

¹⁹ Bakıllani, *et-Temhid fi'r-Reddi Ala'l Mülhidetu'l Muattıla ve'r-Rafıza ve'l Havaric ve'l-Mu'tezile*, thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu'l-Hadi Ebû Rîde, (Dar'ul-Fikri'l-Arabi, t.y), s. 105.

²⁰ Bakıllani, *Temhid*, s. 106.

²¹ Bakıllani, *Temhid*, s. 105-106; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2015, s. 226.

nübüvvet akıl açısından imkânsız bir şey olsaydı bu kimselerin onu reddetmesi gerekirdi.²² Böylece Cuveyni, nübüvvetin akıl açısından da mümkün olduğunu ispatlamış olmaktadır.

Gazzâlî de diğer Eş'arî kelâmcılar gibi nübüvveti mümkün kategorisinde değerlendirir. O, ayrıca vahiyde bulunmayı Allah'ın kelâm sıfatıyla da ilişkilendirir. Allah, mütekellim olduğu için ses, harf, rakam ve benzeri şeyleri yaratarak Kelâm-ı Nefsî' oluşunu kullarına izhar edebilir. Dolayısıyla vahiy göndermek suretiyle mütekellim oluşunu göstermesi pekâlâ mümkündür.²³ Gazzâlî bu yorumuyla aslında Tanrı'nın sadece yaratan ve geri çekilen bir varlık olmayıp sahip olduğu Kelâm-ı Nefsî gereği insanlarla iletişimde de bulunan fail bir yaratıcı oluşunu öne çıkarmaktadır.

Eş'arî tasavvurda Tanrı'nın insan ve evrenle ilişkisinin ve nübüvvetin imkânının ağırlıklı olarak irade ve kudret sıfatları ekseninde şekillendiği görülmektedir. Bu tasavvurda eksik kalan husus, nübüvvetin aynı zamanda insanın durumu ve ihtiyaçlarıyla olan bağının yeterince öne çıkarılmamasıdır.²⁴ Bu durum Eş'arî kelâmında gerçek anlamda irade sahibi olanın yalnızca Allah olduğu ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı şeklinde formüle edilen kesbe dayalı kader anlayışında da görülmektedir.²⁵ Bu bakış açısına göre mutlak irade ve kudret sahibi olan Allah'ın iyi şeyleri olduğu kadar kötü şeyleri de irade etmesi mümkündür. Kötülüğü dilemesi Allah açısından bir olumsuzluk meydana getirmez.²⁶ O dilediği için nübüvvet imkân sahasına girmiştir. İnsanın peygamberlerin yol göstericiliğine ihtiyaç duyması nübüvvetin gerçekleşmesi için yeter sebep teşkil etmemektedir. Vahyin gönderilmiş olması ancak Allah'ın lütfunun bir sonucudur. Bu yaklaşıma göre Allah'ın dilemesini ve peygamber göndermesini gerektiren bir sebep olmadığından nübüvvetin gerçekleşmemesi de pekâlâ mümkündür.

²² Cuveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 251-252.

²³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 143.

²⁴ Eş'arî düşüncede Allah'ın fiilleri herhangi bir amaç ya da gaye ile illetlendirilemez, zira böyle bir illetlendirme, O'nun açısından bir eksiklik anlamına gelecektir. Yine onlara göre ilahi fiiller olabilirlik kapsamında olduğu, herhangi bir amaca matuf olmadığı için bu fiillerin varlığa çıkmasını gerektirecek bir tercih sebebinin bulunması gerekir ki, bu tercih sebebi de her türlü şarttan bağımsız ve mutlak olan ilahi iradedir. Ali Mebrûk, *Nübüvvet*, s. 199.

²⁵ Kesb; kulların "fiillerinin yaratıcısı olduğu" görüşünü reddedip; kulların, fiillerinin yaratıcısı değil kazananı olduğunu savunan, ilk olarak Dırar b. Amr veya Ebu Hanife tarafından öne sürüldüğü iddia edilen fakat sistemli bir şekilde Eş'arî ekolünce savunulan kader konusuyla alakalı bir teoridir. Bu teorinin oluşmasının geri planında yaratılan her şeyin tek bir faili olduğu dolayısıyla insanın fiillerinin de Tanrı tarafından yaratıldığı temel tezi yer alır. İnsanın, fiilleriyle olan ilişkisi Tanrı tarafından yaratılan eylemlerini kazanmaktan ibarettir. Mu'tezili düşünürler tarafından insanın hür iradesini yok saydığı gerekçesiyle reddedilir. B. Topaloğlu & İ. Çelebi, "Kesb", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 184. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mâkâlat*, s. 90 vd.; Cuveynî, *İrşad*, s. 161-171.

²⁶ Bu konuda Eş'arî'nin görüşleri için bkz. Eş'arî, *el-Lum'a*, çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016) s. 129.

İrade vurgusu Tanrı'nın insan ve evrenle bağ kuran aktif bir fail olduğunu temellendirmesi açısından oldukça önemli ve isabetlidir. Yaratan ve geriye çekilen değil kullarının hayatı hakkında iradede bulunan, yaşamlarına ve dahi tarihe dahil olan bir tasavvura zemin hazırlamaktadır. Ancak vahyin, Allah ve insan arasındaki ilişkinin zemini olduğu göz önüne alındığında, nübüvvetin insan açısından gerekliliğinin vurgulanması beklenmektedir. Bu nedenle Allah'ın vahiy gönderirken herhangi bir ahlaki gerekçenin bulunmaması ve insanın ihtiyaçlarının dikkate alınmaması dinamik bir ilişkinin imkânına gölge düşürmektedir.

Ayrıca, Eş'arî keliminde konuyla ilgili bir başka hususu da göz önünde bulundurmamak gerekir. Söz konusu kelim anlayışına göre bir şeyin iyi ve kötü oluşu bizatihi varlıklarında bulunan bir nitelik dolayısıyla olmayıp vahiy tarafından belirlenmektedir.²⁷ Bu durumda iyi ve kötünün bilinmesi için vahyin zorunlu olması gerekmektedir. Fakat Eş'arî düşüncede vahiy adeta fazladan gerçekleşen bir lütuftur. Zira Allah'ın dilemesinde dışsal bir faktör söz konusu değildir. Başka bir deyişle vahiy yalnızca bir lütuftur olarak gerçekleşiyorsa insanın vahiy olmadan kendi akıyla neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilmesi gerekmektedir. Aksi durumda insan bir belirsizlik ortamı içerisinde yol bulmak durumunda kalır. Vahyin gönderimini salt Allah'ın dilemesi açısından temellendirme, insanın ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi, Tanrı-insan arasında güvene dayalı bir ilişkinin kurulmasını zorlaştırmaktadır.

İlahi Hikmetin Gereği Olarak Nübüvvet

Maturidî kelâmında Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisi, hikmet sıfatı üzerinden temellendirilmiş, diğer isim/sıfatlar bu zemin üzerinden değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Maturidî kelimcileri de nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânında Allah'ın kudretini, ilmini ve iradesini vurgulamış fakat tüm bu sıfatlar hikmet ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.

Hikmet kelimesi “h-k-m” kökünden türer ve ilim ve akılla hakka isabet etmek anlamına gelir. Allah için hikmet, eşyayı bilmesi ve sağlam bir şekilde yaratması anlamlarında kullanılır. İnsanın hikmeti ise eşyayı tanınması ve hayırlı işler yapmasıdır.²⁸ Daha genel bir ifadeyle değerlendirecek olursak hikmet; “bir şeyin hakikatine isabet etmek ve onu ait olduğu yere koymak” demektir. Hakîm de isabet eden ve her şeyi ait olduğu yerine koyandır.

Belirtmek gerekir ki Maturidî, hikmeti açık bir şekilde tanımlamaz. O, Tanrı'nın hikmeti konusunda detaylara yer vermese de bu konunun onun kelâmi görüşlerini derinden etkileyen ve şekillendiren bir unsur olduğu eserlerinde kendini açıkça gösterir.²⁹ Maturidî'nin eserlerinde

²⁷ Eş'arî, *el-Luma*, s. 129.

²⁸ İsfehâni, *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, s. 300.

²⁹ Ulrich Rudolph, “Maturidî'nin İlahi Hikmet Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Y. Öztürk & E. Kabakçı, (2018/2), s. 778.

hikmet; isabet, ilim, akıl, fıkıh gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁰ Tanrı'nın hikmetine dair yaptığı yorumlar göz önüne alındığında hikmetle kast ettiğinin en temelde "Tanrı'nın evreni yaratırken başboş, amaçsız değil bir gayeye binaen yaratması" olduğu görülür.³¹

Maturidî'nin hikmete dayanan kelâm anlayışı, nübüvvetin uluhiyyet açısından değerlendirilmesinde de mevcuttur. Bu konuyla ilgili olarak Maturidî, Allah'ın Hakîm oluşundan hareket eder. Allah'ın hakîm olması amaçsız bir eylemde bulunmayacağı, fiillerinin abeslik ve keyfilikten uzak olması demektir.³²

Maturidî, Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeyen kimsenin nübüvveti reddetmesinin olağan olduğunu, bu kimselere karşı öncelikle Tanrı'nın varlığının delillendirilmesinin gerektiğini ifade eder. Tanrı'nın varlığının kabulünün ardından nübüvvet temellendirilebilir.³³ O, nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânını Allah'ın Hakîm oluşuyla açıklarken, vurgusu O'nun amaçsız bir iş yapmayacağı üzerindedir. Allah'ın hakîm oluşu, fiillerinin keyfilikten, abeslikten uzak olup, belli bir amaca göre gerçekleştiği anlamına gelir.³⁴ Maturidî, Allah'ın varlığını kabul etmesine karşın, O'nun peygamber göndererek emir-yasak bildiriminde bulunmasını reddeden kişilere bu durumda "âlemin yaratılmasının da bir anlamı ve bir hikmeti kalmayacağı" iddiasıyla karşı çıkar. Zira bu yaklaşıma göre evren, yalnızca yaratılmak ve ardından yok edilmek üzere varlığa getirilmiş demektir. Maturidî bu yaklaşımın Tanrı açısından amaçsızlık anlamına geleceğini, dolayısıyla O'nun hakîm oluşuyla uyuşmayacağını ileri sürer. Allah tüm yaratılmışları, kendileri için takdir edilen kudretlerinin bitimine kadar varlıklarını sürdürmeleri gayesiyle yaratmıştır. İnsanoğlu varlığını sürdürmek için kendi istek ve arzularının peşinden gider. Maturidî'ye göre tüm insanlar için geçerli olan bu durumun bir çatışma ve kargaşa yaratması kaçınılmazdır. Peygamber göndermek suretiyle insanlara bir takım emir-yasak bildiriminde bulunarak aralarında yaşanacak çatışmaların önlenmesi sağlanmıştır. Dolayısıyla vahiy, düzene dayalı bir yaşam için gereklidir.³⁵ Bir diğer ifadeyle Maturidî, var olmak ile varlığın devamını sağlayan değerler arasında doğrudan bir bağ kurmuştur. Bu nedenle nübüvvetin "yok oluşa karşı varlığın devamını sağlayacak kurucu bir prensip" olarak değerlendirilmesi mümkündür.³⁶

Maturidî nübüvvetin imkânını, doğrudan evrenin yaratılmış olmasıyla ilişkilendirerek Tanrı'nın varlığını ve yaratıcılığını kabul eden fakat vahiy/nübüvveti inkâr eden yaklaşımların tezat

³⁰ Hanifi Özcan, "Maturidî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 2, s. 6, (1988), s. 43-44.

³¹ Maturidî, *Kitâbu't Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam, 2014), s. 57.

³² Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

³³ Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

³⁴ Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

³⁵ Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272-273.

³⁶ İbrahim Aslan, İmam Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:2 (2014), s. 43.

ve abesliğini göstermiştir. Zira ona göre vahiy, evrenin yaratılmasının ve varlığını sürdürmesinin vazgeçilmez bir unsurudur. Bu yaklaşımıyla Maturidi'nin, vahyin gönderimini sadece epistemoloji temelinde değerlendirmede, adeta varoluş sistemi içerisinde değerlendirerek ontolojik açıdan zorunlu gördüğü söylenebilir.

Nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânı konusunda Maturidî'nin hikmet sıfatı üzerinden hareket etmesi, vahiy gönderiminin sadece Tanrı açısından değerlendirilmediğini gösterir. Vahyin Tanrı ve insan arasındaki iletişimin bir zemini olarak iki yöne sahip olması gibi hikmet de yalnızca uluhiyeti öne çıkaran bir isim/sıfat olmayıp insanın durumunu da dikkate alan bir tercihtir. Zira hikmet, bir yönüyle Allah'ın ilkesel ve gayeli davrandığını gösterirken bir yönüyle de insanın hayatını sağlıklı bir şekilde devam ettirmede vahye duyduğu gereksinimi gösterir. Diğer bir ifadeyle nübüvvet ve vahiy, insanoğlunun hayatını belli bir düzen içerisinde devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu yönlendirmelerdi ve bu nedenle en başta insan için bir öneme sahiptir.

Maturidî, nübüvvetin imkanını ayrıca Allah'ın lütuf sahibi oluşuyla da ilişkilendirir. Ona göre insana vahiy yoluyla bir takım helal ve haramların bildirilmesi yanında dünya hayatında ihtiyaç duyulan çeşitli hususların söz gelimi zehirli yiyecekler, meslekler ve sanatlar, tıp ilmi gibi pratik bilgilerin de bildirilmesi Allah'ın insana yönelik lütfunun bir göstergesidir.³⁷ Fakat Allah'ın lütufta bulunması aynı zamanda O'nun hakîm oluşunun bir sonucudur. Zira Maturidî'nin düşünce sisteminde hikmet, Allah'ın bütün fiillerine şâmil olan şemsiye bir kavramdır. Başka bir deyişle lütuf ve rahmet olan bir fiil aynı zamanda hikmet kavramı altındadır. Hikmetin bir kısmı, bizatihi hikmet olma niteliğiyle adalete karşılık gelirken bir kısmı ise lütuf ve merhamete karşılık gelir. Bu nedenle Allah'ın vahiy yoluyla insanlara bildirimde bulunması hem hikmet hem de lütuf ve rahmettir.³⁸

Nübüvvetin imkânı konusunda hikmet odaklı söylem tarzını bir başka Maturidî âlim Ebu'l Mûin en-Nesefî de de görmek mümkündür. Nesefî, âlemde görünen uyum ve düzenin gerisinde hikmet, ilim ve kudret sahibi olan Allah'ın peygamber göndermesinin etkisine dikkat çeker. O, vahiy gönderimini imkânsız addeden kimseleri 'sefipler' olarak niteler ve bu kimselerin hatalı bir Tanrı tasavvurundan hareket ettiklerini ileri sürer. Bu kişilere göre teklif, emir-nehî, vaad-vaîd gibi hususlar Allah'a bir fayda sağlamayan ve O'ndan bir zararı gidermeyen şeylerdir. Dolayısıyla bu gibi hususların Allah'a izafe edilmesi O'nun abes/saçma bir iş yaptığı anlamına gelir, oysa Allah bu eylemlerle itham edilemez.³⁹ Nesefî, söz konusu kimselerin bu kanaate şahit âlem ile gayb âlemi arasında fayda ve zarar açısından yaptıkları kıyasla ulaşımlardır. Fakat Nesefî, bu tarz bir kıyasın hatalı olduğunu ileri sürer ve reddeder. Zira onların bu yaklaşımına göre Allah'ın âlemi yaratırken

³⁷ Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 275-276.

³⁸ Hülya Alper, *İmam Maturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s. 117-118.

³⁹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabıratu'l Edille*, c. 2, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003). s. 1-2.

de bir fayda aramış olması gerekir. Oysa bu bâtıdır. Bundan dolayı fayda-zarar kıyasından hareketle yapılan vahiy/nübüvvet reddi yanlıştır.⁴⁰

Nesefî de İmam Maturidî gibi nübüvvetin imkânını Allah'ın hakîm oluşuyla açıklarken evrenin yaratılması ve yaratılışının ardından varlığının devamı noktasından hareket eder. Allah, insanoğluna yol gösterici olması için bir din göndermediğinde; kendileri için iyi ve kötü olan hususları bildirmedeğinde insanlar varlıklarının devamını gerektiren şeylere bir sınır tanımaksızın koşacak ve diğer insanları dikkate almadan bencilce bir tutumla yalnızca kendi varlığı için gereken şeyleri önemseyecektir. Nesefî'ye göre bu davranış tarzının sonu, zorunlu olarak kaos, çatışma ve nihayetinde nesillerin tükenmesidir.⁴¹ Bu yorumuyla Nesefî yaratma ve vahiy arasında birbirini tamamlayan bütünsel bir ilişkinin olduğunu ifade etmektedir.

Nesefî, Berâhime'nin nübüvveti itiraz sadedinde dile getirdiği; "Allah'ın inanmayacaklarını bildiği kimselere peygamber göndermesinin sefeh/hikmetsiz bir iş olduğu" iddiasını da ele alır. Nesefî bu itiraza onların akıl yürütmelerinden hareketle cevap verir ve "o halde nübüvveti kabul edecekleri bilinen kimselere peygamber gönderilmesinin hikmetsiz sayılamayacağını" belirtir. Ona göre şahit âlemden gâîb âleme delil getirmek, yalnızca her iki âlemin de mana açısından eşit olmaları halinde söz konusu olur.⁴² Dolayısıyla bu konularda Allah'ın âlim oluşundan hareket etmek hatalı bir sonuca götürür.

⁴⁰ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. 2, s. 9.

⁴¹ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 15; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), s. 93. Maturidî âlimlerinin, nübüvvetin Allah'ın hikmetinin bir sonucu olduğu noktasında aynı görüşte oldukları söylenebilir. Bununla birlikte Maverâünnahir bölgesinden bazı Maturidî düşünürlerin peygamber gönderilmesini vâcib/zorunlu gördükleri ifade edilir. Nesefî'de bu zorunluluk muktediyatu hikmeti'l Bâri şeklinde ifade edilir. Bu bağlamda diğer ekollerle bir kıyas yapıldığında Eş'ariler nübüvveti, ilahi bir lütuf olarak görürler; fakat lütufta bulunma noktasında Allah'a herhangi bir vücûbiyet atfetmezler. Başka bir deyişle nübüvvet, zorunlu olmayan ilahi bir lütuftur; var olmaması da pekâlâ düşünülebilir. Mu'tezile âlimleri de nübüvveti ilahi bir lütuf olarak görmüşlerdir, fakat aslah prensibi gereği lütufta bulunmayı Allah üzerine vacip saymışlardır. Zira kulların yararına olan bir şeyi Allah'ın yerine getirmemesi düşünülemez. Dolayısıyla uluhiyet açısından bakıldığında peygamber gönderilmemesi söz konusu değildir. Maturidî âlimlerinin, nübüvvetin Allah'ın hikmeti gereği vâcib olduğunu söylemeleri Mu'tezile'nin söylemiyle paralellik arz eder görünmektedir. Fakat Nesefî, hikmet gereği vâcib oluşun Allah üzerine bir zorunluluk anlamına gelmediğini ileri sürer. Ona göre bununla kast edilen; nübüvvetin bilfiil gerçekleşmiş olmasıdır. Ona göre Allah'ın ezeli ilmi gereği gerçekleşeceği bilinen ve gerçekleşmesinde hikmet bulunan bir şeyin var olmaması düşünülemez. Başka bir deyişle Maturidî kelamcılar, risaletin Allah'ın ezeli ilminde sabit olduğunu ve O'nun ezeli ilminde olacağını bildiği hikmetli bir şeyin ilmiyle çelişmemesi için zorunlu olarak vuku bulacağını söylemişlerdir. Maturidî âlimlerin hikmeti, ezeli ilimle bağlantılı olarak değerlendirmekle Mu'tezile'den farklılıklarını göstermeye çalıştıkları görülse de, Allah'ın hikmetli olmayan bir fiil yapmasının sefahlik anlamına geleceği, dolayısıyla O'nun zâtı gereği hikmetten uzak olduğunu ileri sürerek nübüvveti gerekli görmeleri, Mu'tezilî düşünceyle paralel görülmesine imkân tanır.

⁴² Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 24-25.

Maturidî düşüncede vahiy gönderiminin Allah'ın hakîm oluşuyla ilişkilendirilerek temellendirilmesi gerek Allah'ın eylemlerindeki gayeliliği gerekse insanın nübüvvetin yol göstericiliğine duyduğu ihtiyacı temellendirmesi açısından oldukça tutarlıdır. Ayrıca bu yaklaşım Tanrı'yı sadece yaratma eylemiyle sınırlandıran deist düşünceye karşı Tanrı'nın fiillerindeki amaçlılığı öne çıkararak vahyin yaratmanın ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymak suretiyle önemli bir cevap sunmaktadır. Bu hususun yanı sıra Tanrı ve insan arasında dinamik bir ilişkinin imkanına zemin hazırlaması açısından da oldukça isabetli bir yorumdur.

İlahi Adaletin Gereği Olarak Nübüvvet

Kendisini *Tevhid ve Adalet Ehli* olarak niteleyen Mu'tezile'nin bu iki temel kavramı öne çıkarmalarının geri planında, bir yandan Tanrı'nın ulûhiyetini koruma bir yandan da O'nun insan ve âlem ile olan ilişkisini adalet zemininde temellendirme gayreti bulunur. Dolayısıyla onlar, bu iki esas üzerine temellenen belli bir ahlaki ilke çerçevesinde kelâm üretmişlerdir. Gerek zât-sıfat problematiğinde gerekse antropomorfizm karşıtlığında görülen tenzih vurgularıyla ulûhiyeti; kulların eylemlerinin yaratıcısı olduğu iddiasıyla da insanın fiillerindeki hürriyetini öne çıkararak her bir varlığın otonomluğunu koruyarak kalam üretme gayretinde olmuşlardır.

Mu'tezile'nin kalam sisteminin odağında bulunan adalet ilkesi, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir zemin üzerine yerleştirme çabasıdır.⁴³ Nitekim Mu'tezile'nin adalet odağı etrafında gelişen ahlak anlayışlarıyla ilgili ürettikleri literatür, onların “bir tür metafizik ahlak veya ahlak adına metafizik yapmak” şeklinde değerlendirilmiştir.⁴⁴ Onların adalet vurgu yapmalarının öncelikli sebebi, Tanrı'nın ulûhiyetini en doğru haliyle tasavvur etme isteğidir. Mu'tezile'ye göre Allah, tabiatı gereği, bizatihi âdildir, bu nedenle asla kötü fiiller işlemekle nitelenemez, zira O'nun bütün eylemleri hasen kategorisindedir.⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, bu konuda şunları söyler: “Biz Allah'ı adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kast ederiz.”⁴⁶

Mu'tezile de diğer kalam ekolleri gibi nübüvveti öncelikle mümkün kategorisinde değerlendirir. Bu konuda tarih boyunca peygamberlerin gelmiş olmasını, vahiy gönderiminin bizatihi delili olarak yorumlarlar.⁴⁷ Bununla birlikte vahyin/nübüvvetin imkânı konusu Allah'ın âdil oluşuyla temellendirilir. Bu konuda Kâdî Abdulcebbar'ın şu sözleri oldukça açıklayıcıdır: “Allah,

⁴³ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 43.

⁴⁴ Mahmut Ay, “Kelâm'da Tanrı Tasavvurları”, s. 30.

⁴⁵ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 43.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), c.2, s. 8; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't -Tevhid ve'l-Adl*, thk. M. M. Kasım, (Kahire: 1962), c. 15, s. 36-37.

⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), s. 120.

bizim salâhımızın şer'iyâtla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vacip olanı ihlal edici olmamak için bunları (şer'iyâtı) bize öğretmesi gerekir. Çünkü adlin gereği, üzerine vacip olanı ihlâl etmemektir.”⁴⁸

Nübüvvet konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımıyla ilgili olarak tartışmalı olan husus, onların vahiy gönderimini Allah'ın üzerine vacip addetmeleridir. Bu görüş, temelde Allah'ın dinle ilgili konularda kulları için en iyi olanı yaratması gerektiği şeklindeki aslah teorisinin bir sonucudur. Aslında bu prensibin Mu'tezile tarafından benimsenmesinin geri planında Allah'ın kötülük işleyip işlemeyeceğiyle ilgili tartışmalar yer almaktadır. Bazı Mu'tezilî âlimler, Allah'ın kötülük işleyecek bir kudrete sahip olmadığını savunur, bu nedenle onlar Allah'ın en iyiyi (aslahı) yerine getirmesinin üzerine vacib olduğunu iddia eder.⁴⁹ Buna karşın bu görüş, tüm Mu'tezilîler tarafından benimsenmemiştir. Bu konuda daha ılımlı olan Mu'tezilî âlimlere göre Allah'ı, kötülüğü işleyebilecek kudretle nitelemek mümkün olsa da O, bunu tercih etmez.⁵⁰ Aslah konusunda kötülükle ilgili olarak gündeme gelen bu farklılıklara karşın Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın kullarının *dinleriyle* ilgili hususlarda insanlar için en iyi olanı yerine getirmesinin O'nun üzerine vacip olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵¹

Kâdı Abdulcebbar, vacibi; “bilen kimsenin yapması gerektiği halde yapmadığında ayıplanmayı hak ettiği eylem” olarak tanımlar. Bu nedenle bilen kimsenin vâcibi yerine getirmesi, kötünden uzak durması gerekir.⁵² Bu husus vahiy gönderimi açısından yorumlandığında şöyle bir durumla karşılaşılır: Vahiy gönderilmediğinde insanların zararlarla karşılaşması söz konusudur. Bu zararın ortaya çıkmaması için Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Bu konu Kâdı Abdulcebbar tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Allah'a sadece kullarına sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için imkân verme (temkin), lütufta bulunma, hak edene sevap verme ve çekilen ızdıraplardan dolayı karşılığını verme gibi *tekliften* dolayı gerekli olan şeyler vaciptir.”⁵³

Kadı Abdulcebbar'ın bu görüşlerini esas aldığımızda Mu'tezile'ye göre vahiy gönderimi, insanların maslahatını sağlaması sebebiyle iyi/hasen olduğu, hasen/iyi olan gerçekleştirmenin de ilah olmanın gereğinden oluşu sebebiyle vacibliğin gündeme geldiği görülür. Şayet “iyi olmasaydı, kaçınılmaz olarak kabih (çirkin/kötü) olurdu”.⁵⁴ Bununla birlikte buradaki vucubiyetin, ontolojik açıdan değil aklî ve ahlâki açıdan bir zorunluluk olarak nitelendirildiğine dikkat etmek gerekir.

⁴⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 420.

⁴⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Robert Brunschvig, “Mutezile ve Aslah”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014) c. 2, s. 241-245.

⁵⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 29-30.

⁵¹ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. M. Dalkılıç & Ö. Aydın. İstanbul: Kalcı, 2005), s.209.

⁵² Kâdı Abdulcebbar, *Muhtasar*, s. 79.

⁵³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 65; Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 420.

⁵⁴ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 422.

Aslında Mu'tezile'nin "vacip"le kast ettiği "hikmetin gerektirdiği şeydir". Hikmet ise insanların yararına olduğundan Allah'ın kulları yaratmasını ve ardından onları mükellef kılmasını gerektirmiştir. Bunu yapmak O'na vaciptir. Bu vacibi ise başkası değil, bizzat Allah kendi zatına gerekli kılmıştır.⁵⁵ Bu noktada Mu'tezile'nin nübüvvetin imkânıyla ilgili yaklaşımlarında göze çarpan hususun vahiy gönderiminin zemininde insanın maslahatının başka bir deyişle duyduğu ihtiyacın yer alıyor olması önemlidir. Görüldüğü üzere vücûb, hasen olma kaydına bağlıdır, hasen oluşu ise kullarla ilgilidir, yani "nübüvvetten maksat ve amaç Allah'a değil, kullara râcidir, onlarla ilgilidir".⁵⁶

Vahiy gönderiminin geri planında insanların maslahatının bulunduğu yaklaşımı, Mu'tezile kelâmında Allah'ın lütuf sahibi oluşuyla da ilişkili olarak yorumlanır. Lütuf, teklif bağlamında gündeme gelir. Kâdı Abdulcebbâr teklifin mahiyetini şöyle açıklar: "Allah'ın insanı yaratmasında, yaşatmasında, güç ve kudret vermesinde, fitratına kötüye karşı arzu ve iyiye karşı isteksizlik duyma özelliği koymasında mutlaka bir gayesi vardır. O'nun amacı ya kötülüğe teşvik olur; bu durumda teklif câiz olmaz. Çünkü kötülüğe teşvik kötüdür ve Allah'ın kabih bir şey yapmayacağı açıktır. Bu durumda geriye O'nun maksadının teklif (tercih kullanma) olması ve söz konusu teklifle bizi başka şeyle ulaşılmayan bir dereceye yükseltmesi kalmaktadır."⁵⁷ Bu yaklaşıma göre teklif, Allah'ın insanı yarattıktan sonra ona iyiye yönelmesini sağlayacak ahlakî-dinî sorumluluklar yüklemesidir.⁵⁸ Bu noktada lütuf, "insanın iyiye doğru yönelmesinde Allah'ın kullarına gösterdiği yardım" olarak belirir. Kâdı Abdulcebbâr lütufu "kişinin vâcibi seçmesini ve kabihten sakınmasını yahut da insanın vâcibi tercihe ve kötü olanı terke daha yakın olmasını sağlayan şey"⁵⁹ olarak tanımlar. Dolayısıyla vahiy de insanı iyiye yönlendiren ve kötüden sakındıran olması nedeniyle ilahi bir lütuftur. Kâdı Abdulcebbâr teklif ortaya çıktığında lütfun zorunlu (vâcib) olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ilahi lütfun bir örneği olarak vahiy gönderimi vaciptir. Başka bir deyişle Allah insanı yarattıktan ve iyiye yönelmekle mükellef kıldıktan sonra ona yardımda bulunmak zorundadır. Aksi takdirde maksadı ile çelişkili bir durum ortaya çıkar.⁶⁰

Sonuç

Deizmin ortaya çıkışında, Rönesans ve Reformasyon süreci sonrası felsefede hümanizmin merkezi bir konum kazanmasının etkileri büyüktür. Ayrıca doğa felsefesinde yaşanan kırılmalar

⁵⁵ Akçay, "Nübüvvetin İmkânı", s. 238.

⁵⁶ Ali Mebruk, *Nübüvvet*, s. 301.

⁵⁷ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 340.

⁵⁸ Eğer Allah insanı amaçsız yaratsaydı, O'nun yaratması bilgece olmazdı, çünkü amaçsız bir eylem (abes) aklı olmaktan uzak olurdu, bu ise Allah için düşünülemez. Abdu'l Kerim Osman, *Nazariyyatu't-Teklif*, (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1971), s. 388.

⁵⁹ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 354.

⁶⁰ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 358.

sonucu tabiatta değişmeyen yasaların mevcut olduğu düşüncesi deizmin Tanrı ve insan tasavvurunun şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu hususu özellikle Tanrı'nın mükemmel oluşunu değişmezlikle eş anlamlı şekilde yorumlamalarında görmek mümkündür. Böylece İngiliz deistlerin yorumlarıyla “yaratan ve geri çekilen” tanrı anlayışı deizmin temel karakteristiği haline gelmiştir.

Vahiy gönderimi, deist düşünce açısından bakıldığında Tanrı'nın değişmezliğine aykırı bir durum yaratmaktadır. Bu nedenle deistler vahye dayalı dinlerin değil, sadece insan aklına dayalı olarak oluşan doğa dinin üstün ve hakikî din olduğunu savunmuşlardır.

Kelâm ekollerine göre yaratan fakat sonrasında yarattıkları ile bağ kurmayan bir tasavvur, Tanrı'nın iradesini, kudretini, fail oluşunu, en geniş ifadesiyle zât oluşunu dışlaması nedeniyle oldukça eksik, sınırlı ve hatalı bir tasavvurdur. Bu nedenle onlar, Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisine zemin hazırlayan sıfatları öne çıkararak aktif bir fail oluşunu göstermeye çalışmışlardır. Fakat Eş'arî düşünce tarafından Tanrı'nın kudretine yapılan vurgunun ve diğer sıfatlarının kudret ekseninde yorumlanmasının, insanın vahye olan ihtiyacını temellendirmesinde yeterince güçlü bir argüman sunmadığı görülmektedir. Maturidî ve Mu'tezilî ekoller tarafından ortaya konan hikmet ve adalet sıfatları ekseninde yapılan vahyin gerekliliğini temellendirme çabaları ise Allah ve insan arasındaki ilişkiyi ahlakî ilkelere dayandırmaları ve insanın vahye olan ihtiyacını öne çıkarmaları açısından çok daha isabetlidir. Başka bir deyişle bu yaklaşım, vahyin, gerek Tanrı'nın objektif gerçekliğinin bir yansıması oluşunu gerekse insanın hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı rehber oluşunu daha bütüncül açıdan ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”. *Sakarya ÜİFD*, 3/2001, 217-246.
- Alper, Hülya. *İmam Maturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Dîn*. C. 4. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dar'ul Kutub, 2004.
- Annet, Peter. *Deism Fairly Stated*. London, 1746.
- Annet, Peter. *Supernatural Examined*. London, 1747.
- Aslan, İbrahim. “İmam Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 12/2 (2014), 33-54.

- Ay, Mahmut. “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskiye Dergisi*. 31 (2015), 22-50.
- Bâkılânî. *el- İnsaf*. Nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetu Ezheriyyeti li’t-Turas, 2000.
- Bâkılânî. *et-Temhid fi’r-Reddi Ala’l Mülhidetu’l Muattıla ve’r-Rafıza ve’l Havaric ve’l-Mu’tezile*. Thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu’l-Hadi Ebû Rîde. Dar’ul-Fikri’l-Arabi, t.y.
- Barlak, Muzaffer. *Kelam’da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 2015.
- Bedevi, Abdurrahman. *Min Târihi’l-İlhâd fi’l-İslam*. Kahire: Sina Li’n-Neşr, 1993.
- Blount, Charles. *The Oracles of Reason/Miscellaneous Works of Charles Blount*. London, 1695.
- Brunschvig, Robert. “Mutezile ve Aslah”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i (II)*. Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Chubb, Thomas. *The Supremacy of The Father Asserted*. London: 1718.
- Collins, Anthony. *A Letter to The Reverend Dr. Rogers On Occasion of His Eight Sermons Concerning The Necessity of Revealed Religion*. London, 1727.
- Collins, Anthony. *A Vindication of The Divine Attributes*. London, 1710.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. C. 3. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. M. Dalkılıç & Ö. Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2005.
- Gazzâli. *İtikadda Orta Yol*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- İbn Fûrek. *Mucerredü Makâlati’ş-Şeyh Ebi’l Hasan el-Eş’arî*. Nşr: Daniel Gimaret. Beyrut: 1987.
- İbn Hümam, Kemal. *Kitabu’l-Müsamere*. İstanbul:1370.
- Kâdı Abdulcebbâr. *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*. C. 2. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kâdı Abdulcebbâr. *El-Muğni fi ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*. C. 15. Thk. M. M. Kasım. Kahire: 1962.
- Kâdı Abdulcebbâr. *El-Muhtasar fi Usuli’d-Dîn*. Çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kannengiesser, Charles. “Arianism”, *Encyclopedia of Christian Theology*. C. 1. Ed. Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge, 2005.

- Koloğlu, Orhan. “Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2014), 159-193.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Maturidî. *Kitâbu't-Tevhid*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam, 2014.
- Mebrûk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. İstanbul: Mana, 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsıratu'l-Edille*. C. 2. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahru'l-Kelâm*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Osman, Abdu'l Kerim. *Nazariyyâtü't-Teklif*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1971.
- Özcan, Hanifi. “Maturidî'ye Göre Hikmet Terimi”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (1988), 42-46.
- Rudolph, Ulrich. “Maturidî'nin İlahi Hikmet Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev. Y. Öztürk & E. Kabakçı. 17/34 (2018/2), 777-786.
- Sâbunî, Nureddin es-. *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2017.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Taftazanî. *Şerhu'l-Akaid*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Tindal, Mathew. *A Letter To Reverend To The Clergy of Both Universities Concerning Trinity and Athanasian Creed*. London: 1694.
- Tindal, Mathew. *Christianity as old as Creation*. London, 1732.
- Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*. London, 1738.

The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam

Dr. Meryem KARDAŞ

Extended Summary

As an intellectual movement, Deism started in England during the end of the 17th century and beginning of the 18th century, and later spread to Germany, France and America. At the background of the conception of a God that “created and withdrew” lies the English deists’ description of the God as perfect and unchanging. When claiming that through pure reason it is possible to reach the existence of God and knowledge of his attributes, English deists ignored the question of whether this conception of human mind overlaps with the objective reality of the God.

This study reaches the conclusion that English deists’ conception of God does not leave room for revelation. Because, they advocate that the intervention of an unchanging God into time and history will contradict His perfectness. But, the important point here is that deists expanded their conception in a way to treat revelation as unnecessary and impossible. In other words, rather than shaping their understanding of revelation based on their understanding of God, they developed a conception of God that fits their understanding of revelation. Indeed, the main objective of the deistic thought has been to demonstrate how the religions based on revelation are imperfect and flawed, while the natural religion reached through reason is perfect and complete.

The deists’ idea that revelation is unnecessary is advocated in the Islamic society by those groups, called Behaime. Therefore, considering the similarities in their arguments, this study has also discussed how schools of kalam argued for the necessity of revelation.

Schools of kalam agree on the necessity of basing an inquiry into the God’s existence and attributes, first and foremost on reason. In that context, schools of kalam believe that in order for this knowledge reached through the human reasoning to correspond to the God’s objective existence, it must be supported by revelation. Therefore, revelation has been viewed as a necessary element to have a healthy conception of God. Moreover, scholars of kalam did not highlight God’s perfectness as part of his main attributes. As the defenders of teistic thought, they developed their ideas based on the God’s personhood.

In their conception based on the Quranic revelation, Kalam scholars, in addition to defending that the God is transcendental and exalted, also viewed him as related and intrinsic to the man and universe. Through this approach, kalam scholars sought to demonstrate not only that the God is a being that exists, but also a being that possesses omnipotence, will, wisdom and justice. Because, in

their view, a god that exists with these attributes can truly represent godhood and can be truly seen as an agent.

This study discusses the possibility of revelation based on the views of three schools of kalam. The conception of God centered on the divine omnipotence, advocated by the Eş'ari school, the conception of God centered on hikma, advocated by Maturidi school, and the conception of God centered on justice, advocated by Mu'tezile.

Ash'ari school explains the possibility of revelation mainly based on the God's possession of omnipotence. In this view, as God possesses absolute power, he can send revelation if he decides so. No responsibility can be placed on Him in this issue. Revelation is only a result of his will and power. This approach ignores the necessity of revelation for the men. Therefore, it does not offer a strong counter-argument to the deists' theses.

The concept of hikma in Maturidi thought aims to emphasize how Allah's actions are geared towards a certain purpose. Therefore, they defend the view that the God did not create the universe aimlessly, and to prevent it from vanishing it is necessary to send revelation. As such, they pointed to the existence of a relationship between creation and revelation, based on a purpose. Revelation is an important signpost that helps people lead their lives in a healthy manner. Therefore, in the Maturidi thought, the men's need for revelation is taken into account in the justification of the possibility and necessity of revelation.

As the Mu'tezile school bases all of its thought systems on the God's being just, it also defends the possibility and necessity of revelation, through justice. According to Mu'tezile scholars, since Allah is absolutely just, he must do what is best for men. This obligation here stems from Allah's very ontological existence. Revelation is a must both to help the men verify the knowledge reached through reason, and to deter the men from evil. Therefore, in their argumentation for the necessity of revelation, Maturidi and Mu'tezili schools are better at emphasizing the men's need for revelation. The current study highlights these issues.

Keywords: Kalam, Deism, God, Revelation, Religion.

