

ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî
Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Hazırlayan
Prof. Dr. Ahmet Kartal



ULUĞ BİR ÇINAR
İmâm Mâturîdî

Uluslararası Sempozyum Tebliğler Kitabı

28-30 Nisan 2014 • Eskişehir

Yayına Hazırlayan
Ahmet Kartal

Koordinatör
Derya Aydın

Grafik Uygulama
Sercan Arslan

Mizampaj
Çelebi Şenel

1. Baskı, 2014 İstanbul

Baskı Cilt

Ofis Yayın Matbaacılık, Güven Sanayi Sitesi, B Blok
No: 386 Tel: (0212) 576 47 15
Topkapı/İSTANBUL

Sertifika No: 19492



DOĞU ARAŞTIRMALARI MERKEZİ
Bab-ı Ali Yokuşu, Cemal Nadir Sk. B.Milas Han
No: 24/114 Sirkeci/İstanbul Tel: (0212) 520 27 19



Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN

Trabzon/Çaykara'da doğdu (1974). İlk, orta ve lise öğrenimini Sakarya'da tamamladı (1989). Lisans eğitimini Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde aldı (1999). Yüksek lisansını, aynı üniversitede Hasan b. Muhammed'in Cebr Risalesi ve Yahya b. Huseyn'in Reddiyesinin Mukayeseli Değerlendirmesi adlı teziyle (2002), doktorasını ise, KâdiAbdulcebbar'da Kelâm Yöntemi başlıklı çalışmayla tamamladı (2007). Mu'tezile Kelâmı bağlamında korkunun teolojisi, levh-i mahfûz, kelimullah tartışmalarının dilbilimsel içeriği, Usûl-u Hamse'nin Hanbeli yorumu ile ilgili çeşitli makalelerinin yanı sıra Maturidî'nin uluhiyet anlayışı ve nübüvvet savunusu üzerine yazıları bulunmaktadır. Aydınlanmacı İslam, Kelâm ilminin tarihselliği, Mısır'da modernleşme denemeleri, kadim doğu düşüncesi ile İslâm düşüncesi arasındaki ilişki üzerine çevirileri de bulunan yazar, hâlihazırda "Aklın ve Dilin Sınırlarında Kur'ân" kitap çalışması, "Ahlak Teolojisi" ve "Akıl Risaleleri" derleme-çeviriler üzerinde durmaktadır. Yazar, halen, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı'nda akademik çalışmalarına devam etmektedir.

İmâm Mâturîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu¹

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 iletişimin niteler. Kur'ân, ilk kez Hz. Adem ile son kez de Hz. Muhammed ile temsil edilen nübüvvetin, tarihte 'kesintili' bir süreklilik içerisinde iki önemli esasatemele sağladığına işaret eder.²Biri, nübüvvetin hakikat ve hidayetini nihâi otoritesi olması, diğeri isenübüvvetin ilahî buyrukların beyanını mümkün kılan tek seçenek olması.³

Bu iki ögeyi 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; diğeri 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 Nasârâ⁴, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin teolojik değerini; Berahime, Seneviye, İlhâd ve Dehriye vb. vahiy geleneğinin dışında kalan bazı düşünce ve inanç çevreleri ise, Kur'an'ın bağlayıcılık değerini yani muhtevasını tartışmaya açmışlardır.⁵ Nübüvvetin ilk bağlamı, 'meşruiyet', ikincisi ise 'makuliyet' tartışması olarak gelişmiştir.

Mâturîdî (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'an'ın muhtevası arasındaki bağa⁶ 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 temsil ettiği dogmatik akideye karşı bir ak-su'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.⁷

Nübüvvet Sorununun Tarihsel Bağlamı

İslâm'ın vahiy ve nübüvvet ilkesi de, benzer şekilde, yukarıda belirtilen gayr-i islâmî 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.

H. Muhammed'in nübüvveti, Müşrik, Mecûsî, Sabîi, Zındık, Senevî, Dehrî, Nasrânî ve Yahûdî gibi farklı dinî çevrelerin şifahi ve yazılı eleştirileriyle⁸ birbirini izleyen iki aşamalı bir gelişimlemiştir. İlki, Kur'an'ın nüzul süreci boyunca devam etmiş; nübüvvet tartışması da büyük ölçüde iman-inkar denklemine oturmuştur. Mekke 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 Hz. İsa'da, onun bedeni ve ruhuyla özdeş gören Nasârâ ile belli teolojik önermelerle yürütülen şifahi tartışmalarını 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 iddiaları⁹ ve Ahmed İbn İshak er-Ravendî'nin (ö. 301/m.913) *Kitâbu'z-zümrüd/zümürrüd*, Ebû Bekr Muhammed İbn Zekerîyya er-Razî'nin (h.315/m.920) *Mehârîku'l-enbiyâ* ve Ebû İsa Muhammed İbn el-Verrak (ö. 381/m.991) gibi sıra dışı bazı isimlerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve Kur'an'ın ilahiliğini sorgulayan eleştirileriyle¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² Bu sürecin anarşist düşünürlerinden biri olan ünlü tabiatçı Zekerîyya er-Râzî ise, nübüvveti gereksinim olmadığı, akıl temelinde hiçbir hikmet değeri taşımadığı, dilsel özelliği dolayısıyla Kur'an'ın mucize olarak nitelendirilemeyeceği vb. iddiaları gündeme taşımıştır.¹³ Ebû İsa el-Verrâk ise, Hz. Muhammed'in mucize olarak görülme adına vahiy denen tecrübenin bir tür sihir ve büyü olduğunu¹⁴, nübüvvetin, Kur'an'ın icazı üzerinden temellendirilemeyeceğini, fesahat ve belağat 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 kaldırmayacağını iddia etmiştir.¹⁵

H. Peygamber'in nübüvveti üzerine ortaya çıkan bu ve benzeri eleştirileri, tam anlamıyla, İslâm'ın diğer



teolojik söylemlerle yüzleşmesinden doğan bir hakikat diyalektiği olarak görebiliriz. Müslüman âlimlerin, Yahûdî, Nasranî, Berâhime ve âleme ezililik atfedilen materyalist felsefe geleneğinin ve yaratıcı fikrini reddeden Dehrilerin¹⁶ eleştirilerine karşı güçlü bir savunuya girişmeleri sonucunda oluşan nübüvvet literatürü bu nitelermeyi fazlasıyla hak etmektedir.¹⁷

Elimizdeki kaynaklar, nübüvvet savunusunun, ilk kez, yaratmayı reddeden ve âleme ezililik atfedilen 'il-hâd' çevrelerinin iddialarına karşı İmam Şafî, İmam Kasım er-Ressî ve Ali b. Rab'an et-Taberî gibi isimlerin çabalarıyla başladığını göstermektedir.¹⁸ Ancak bu savununun kısa sürede Kelâm, Felsefe, Tasavvuf ve Selef ulemasının da dâhil olduğu geniş tabanlı bir savunu hüviyeti kazandığı anlaşılmaktadır.¹⁹ Bu bağlamda günümüze ulaşan eserler içerisinde konuyla ilgili en eski nübüvvet savunusu, daha önce Nasranî olduğu kaydedilen Ali b. Raban et-Taberî'nin (h. 247) Yahûdilere ve Nasârâ'yakarşı yazdığı *ed-Dîn ve'd-Devlet fi 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 yedirememesi, taklîd ve düzeysizlik.²⁰ O, nübüvvet savunusunu *Kur'an*'ın haber değeri ve dilsel özellikleriyle ilahlılığı üzerine bina etmiş ise dekendisinden sonra yazılan nübüvvet ile ilgili eserlerde de görebileceğimiz şu kanıtlardan²¹(delâil) da yararlanmıştır: Hz. Muhammed'in şahsiyeti,²² ilahî hitabın muhtevası, gelecekte gerçekleşeceği haber verilen *Kur'an* ayetleri,²³ geçmişte vuku bulan ve Ehl-i Kitab'ın bilgisiyle örtüşen kıssalar,²⁴ Hz. Peygamberin çağrısının daha önceki peygamberlerin mesajlarıyla örtüşmesi,²⁵ önceki ilahî kitaplarda anılması,²⁶ ilahî buyrukların değeri, Yahûdî ve Nasârâ'nın inançlarına ilişkin tespit ve tahlillere yer vermesi,²⁷ İsrâ olayı, gaybî haberler ve Hz. Peygamberin ümmiliği.²⁸ 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 şekilde²⁹ açıklama biçiminden de söz etmek gerekir.

Her din, varlık ve muhteva açısından teolojik bir çekirdek taşır. Yahûdilikte Benî İsrâil geleneği, Nasârâ'da Hz. İsa, Senevî inançta nûr ve zulmet, bu değeri temsil ederler. İslâm için ise teolojik çekirdek, hiç kuşkusuz, nübüvvet'tir. Çünkü İslâm'ın hakikat ve hidayet değeri, nübüvvet'e 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 hissi olağandışlıklara geniş şekilde yer verilmiştir. Beyhâkî, İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi selef uleması ve Eş'ârî (323/m.935), Bakıllânî (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 kelâmcılarca 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.³⁰ Bunun yanı sıra onlar, *Kur'an*'ın dil evreni içerisinde karşı konulamaz nazmı, fesahat ve belağatının ilahlılığı (اعجاز) ile de ilgilenmişlerdir. Akıl delâletine dayanan bakış açısı ise hem *Kur'an*'ın dilsel ve edebî düzeyinin eşsizliği (ایجاز) hem de nübüvvetin insan gerçekliğinde taşıdığı anlam ve değere (maslahat, hayır, 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 Mâtürîdî (h.333/m.944) gibi muhtelif felsefeci ve kelâmcı, nübüvveti, insan, akıl ve ahlâk ekseninde bireysel ve toplumsal bir 'gereksinim' ve 'zorunluluk' olarak tespit etmeye çalışmışlardır.

Nitekim felsefi mirasa bakılırsa nübüvvet, bir yandan insan kapasitesi içerisinde adına 'muhayyile'³¹ 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'an*'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'an'a herkesin paydaş olabileceği bir zemin inşa etmeye hizmet etmektedir.³² 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, Mâturîdî'nin Berâhime'nin akılcı argümanlarla nübüvveti reddeden tutumuna karşı hangi perspektife ve argümanlara dayanarak dine ilahî kitaba yer açmaya çalıştığı sorusu üzerine ikame edilmiştir.

Mâturîdî'nin Nübüvvet Savunusu

Berahimî eleştirilerin öne çıktığı sürecin bir kalamcısı olan Mâturîdî, akıl ile çeliştiği gerekçesiyle nübüvveti, dolayısıyla da Kur'an'ın bağlayıcılığını reddeden deist tutum üzerinde önemle durmuştur. Genel yaklaşımına bakılırsa o, nübüvveti, akıl ile insan gerçekliği³³ arasında ahlâkî ve varoluşsal bir gereksinim olarak 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 nübüvveti gereksinimden söz edilemez.
- Nübüvvet, gizemli ve tecrübe dışı bir şey olması nedeniyle bir tür kehanet, sihir ve büyüdür.³⁴

Mâturîdî, en eski nübüvvet savunusu olma özelliği taşıyan Ali b. Rabban et-Taberî'nin (h.247) kaleme aldığı eserin³⁵ yanı sıra Bakıllânî, Kâdî Abdulcebbâr, 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 açıları izleyerek Mâturîdî'nin yaşadığı tarihsel kesite uzandığına kısaca değinmek yararlı olabilir.

Mâturîdî'ye göre ilk eleştiri, âleme ezililik atfeden tanrıtanımağların (الملاحدة) ve Dehrîlerin bakış açısını yansıtmaktadır. İkincisi ise, aklın sınırları içerisinde Tanrı'ya yer açan, fakat teizmin dinî yükümlülük

doğuran boyutunu (السمعيات) reddeden deist bir eleştiridir. Kaynaklar, bu görüşün Berahime olarak bilinen felsefi bir çevre tarafından dile getirildiği konusunda hemfikirdir. Üçüncüsü ise hem ateist hem deist söylemin paylaşabileceği bir eleştiridir.³⁶ Sonucusu 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'an bir tür kehanettir. Bu nedenle Cüveynî, Bakıllânî ve Kâdî Abdulcebbâr gibi Mâturîdî de, nübüvvetin, ilhâm, kehanet ve bireysel becerilerle açıklanamayacağını savunmuştur.³⁷

Vahyin nüzul şartlarında mitolojik bilincin tesiriyle din ile kehanet arasındaki sınır büyük ölçüde ortadan kalkmış olduğu için müslüman kalamcılar da, 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. Mâturîdî'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 sihir 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 dahiç bir şeyi onaylamayan nihilist³⁸ bir tutum üzerinden söz konusu olabilir.

a. Nübüvvet'in Ahlâkiliği

Mâturîdî, varlık ile değer (الحسن-القبح) arasındaki bağın ancak soyutlama ile birbirinden ayrılabilmesi görüşündedir. İlahî hikmete dayanan bu bağın³⁹ koparılması nübüvveti de temelden sarsacaktır. O, değer hükümlerinin ahlâkî nesnelliklerini menfaate/çıkkara indirgeyen materyalist düşünce ile nübüvvet tartışmasına girilemeyeceğine dikkati çekmiştir.⁴⁰ Bu sebeple Mâturîdî, nübüvvet savunusunu, varlık ile değeri aynı şeyin iki yüzü olarak gören deist söylem çevresi olarak bilinen Berahime'ye karşı yapmış; ilhâda 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. Mâturîdî, 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.⁴¹ Görünen o ki Mâturîdî, deist eleştirilere karşı nübüvveti, aklın değer ve hüküm alanına taşımak gibi bir kaygıdan hareket etmektedir.⁴² Bu bakış açısı ise, hükümlerin, Allah'ın iradesine ve şeriatına bağlı olduğunu savunan Eş'ârî yaklaşımın tam karşısında yer alır.⁴³

Daha ileri bir adımla Mâturîdî'nin nübüvvet savunusunun iki yönlü bir harekete sahip olduğu söylenebilir. İlki, nübüvvetin, âlemdeki her şeyin, varlığını Allah'tan alan 'hikmet' (amaçlılık, anlamlılık) ekline bağlı olmasının bir gereği olması, diğeri ise nübüvvetin aklın delaletinin gereği insan tabiatının bir gereksinimi olması.⁴⁴ 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.⁴⁵ Bu nedenle varlık kategorisi salt 'var-olmak' ve 'yok-olmak' gibi değersiz bir esasa bağlanamaz. Çünkü varlığın değerden yoklaştırılması, tecrübî olarak da doğrulanabilir değildir. Bu, insan aklının, varlığın 'hikmet-dışı' olmasını 'kötü' olarak hükme bağlamasının da bir gereğidir.⁴⁶

b. Nübüvvet'in Aklılığı

Mâturîdî, nübüvveti insan tabiatının iradî denetlemesine yardımcı olması bağlamında ortaya koyarken, akla referansla önemli bir tespite yer vermiştir. Ona göre nübüvvet, değer olarak, aklın 'vacib', 'mümkün' ve 'mümtenî' üç hükmü içerisinde yer alır. Vacib ve mümtenî, 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' olanıçeren bir değer taşır.⁴⁷ Şu halde aklın nübüvvet gereksinimi mümkün kategorisinden kaynaklandığına göre,⁴⁸ aklın kendine yettiği ileri sürülemez. Bunu gerektiren temel neden ise aklın, Cüveynî'nin de belirttiği gibi⁴⁹, herşeyi (الكل) ihata etmekten aciz olmasıdır. Yanı sıra akıl, fiziksel engellerdolayısıyla duyuşsal olarak etkilenebilir bir risk

içerisinde olduğu gibi,⁵⁰ insan aklıyla sebepler üzerinde dururken bazı engellerle de karşılaşabilmektedir.⁵¹

Nübüvvet, özü itibarıyla, akıl-vahiy ilişkisini kurma biçimine bağlıdır. Mâturîdî, Mu'tezile gibi⁵², akıl ile vahyiahlâkî zeminde 'aynı' bütünü birbirine indirgenemez iki ögesi olarak ele almış; onu, delâlet ve hikmet bütünlüğü içerisinde açıklamıştır.⁵³ Dîn, ona göre, gerekliliği ve geçerliliği açısından akla dayanırken; ibadet ve insana sorumluluk getiren (şeriat) yönüyle nübüvveteye dayanır.⁵⁴ Şirk, akıl açısından haramdır⁵⁵ 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 hakikat değeri atfetmek gibi kör (taklid/dogmatizm) bir tutuma zemin hazırlayabileceği,⁵⁶ her inancın hakikatten pay alabildiği çoğulculuk iddiasının, hem dogmatik bilinçten hem de 'ilham' gibibir subjektiviteden 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, totolojiden ve dogmatizmden kurtarmanın yolunu aramıştır.⁵⁷

Bu temelde Mâturîdî, 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. İkinci, vahyin desteği ve uyarısı olmadan idrak edebilme imkânına sahip değildir. Mâturîdî 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 aklı olmayan ve vahye muhatap olma düzeyinin altında kalan 'hayvan'lar gibidirler.⁵⁸ 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.

Mâturîdî'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, is-tenir olanla olmayanı ve muhkem olanla abesliği bir-birinden ayırt edebilmenin imkânını sağlaması bakımından 'denenme'nin de temelidir.⁵⁹ Denenmenin aklılığı, Mâturîdî'ye göre, ilahî denenmenin de çıkış noktasıdır. Nübüvvetle açılan ilk kapı bu tür bir ahlâkî gerekçelendirmeye dayandırılmıştır. Kâdî Abdulcebbar ise, Berahime'nin aklın kendine yettiği gerekçeyle 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 karmaşıklaşabilen halini aydınlatan bir bilgilendirme değeri taşıdığını ileri süren Kâdî Abdulcebbar, bu tespiti 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.⁶⁰

Varlık-değer-akıl ve nübüvvet dizgesibizi 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.⁶¹ Şu halde var-oluş, ancak içkin olduğu hikmet eksenine tabii olması ölçüsünde 'yok-oluştan kurtulabilir. Mâturîdî, 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.⁶² Bu da, tabii olarak, her canlının yok olmaya (الفنى) karşı varlığını (الوجود) sürdürme amacına hizmet eden bir 'asl'a sahip olduğunu gösterir ki bu, akli ve tecrübi bir gereklilik ifade eder.⁶³

Mâturîdî, 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 adalet 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 içerisinde.⁶⁴ Akıl ile birebir ilerleyen nübüvvetin ayırt edici özelliğine dikkat çeken Mâturîdî, 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 tamamlanabileceği gereksinimine dayanan görüşüyle bire bir örtüşmektedir.⁶⁵ Mâturîdî, değerlerin insan gerçekliğindeki yerini ifade etmek için ise, hiçbir akıl sahibinin, kendisini değer düşüklüğüne (شهوة) götürecektir şeylere rızagöstermeyeceğini söylemiş;⁶⁶ tam aksine 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.⁶⁷ Bu, nübüvvetin nefsin özdenetimini sağlamanın ve değersizleştiren etkisinden kurtulmanın temel aracı olarak ele alındığı anlamına gelir.

c. Nefs-Akıl Diyalektiğinde Nübüvvet

Mâturîdî'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 'ihşan' 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.⁶⁸ 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 Mâturîdî, kuruntu, şehvet ve sahteliğibesleyen 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 kolaylaştırır; heva'nın etkisini azaltma olanağını güçlendiren bir konuma sahip olmuş olur.⁶⁹

Varlığın hikmet ekseninin insan gerçekliğinde 'fitrat' ve 'akıl' gibi iki esasa dayandığını ileri süren Mâturîdî, 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 düşünme yeteneğini kullanmasıyla kavrayabilir.⁷⁰ Fitrat 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 şöhrat gibi çatışma üreten etkilerin altında kalır ve böylelikle de adım adım yokoluşa (الفساد/التفاني) sürüklenir.⁷¹

Mâturîdî, nübüvveti 'fitrat' ve 'akıl' arasında 'artı bir değer' olarak koyan bireysel yaklaşımıyla, onu sosyo-politik denklemde bir değer olarak tesis eden Farâbî, 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.⁷² 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 çekmiş⁷³; *eş-Şifâ*'da ise Farâbî gibi⁷⁴, 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. Yaşam, herkesin kendi lehinde olan şeyleri adalet, aleyhinde olan şeyleri ise zulüm olarak göreceği bir otoritesizlikle sürdürülebilir olamaz.

Bu nedenle değer zemini (النظام الخیر, صلاح المدينة) ve (امور المصالح الانسانية) inşa etmek içinnübüvvet gibi bir otoriteye gereksinim vardır.⁷⁵ 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.⁷⁶ Bu bağlam içerisinde Mâturîdî'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 ulaştırarak ve destekleyecek birine gereksinim vardır. Bu gereksinimi her şeyi yoktan Yaratandan daha iyi bilen ve karşılayan olamayacağına göre, nübüvvet ideal bir imkân olarak anlaşılabilir.⁷⁷

Mâturîdî, Allah'ın sınama, emretme ve yasaklama iradesinin, insanların sınama, emretme ve yasaklama iradesi ortaya koyarken göz önünde bulundukları 'yararlanma' ve muhtemel 'zararlardan sakınma' eğilimlerine göre işleyen yapısı ile aynı görülemeyeceğine de dikkat çekmiştir. Zira insan gerçekliğinde birinin başka birini sınaması (لمحنة), 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.⁷⁸ Bu, deist söylem tarafından da paylaşılması gereken 'Allah'ın mutlak ve gereksinimsiz' (الغني) 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 yararına 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 hiçbir ilahî irade, yarar sağlama ve zarardan sakınma gibi gerekçelere bağlanamaz; insanî olandan hareketle ilahî olanın yargılanmasında doğru olmaz. Çünkü zatı gereği, Allah'ın, hikmete aykırı bir irade ve eylemde bulunması ihtimal dışıdır.⁷⁹



Mâturîdî'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 (الذات) 'teşvik etmek' gibi bir amacı paylaşır.⁸⁰ Mâturîdî, nübüvvetin bu amacının akıldaki övgü ve yergi olarak yer aldığını savunmuştur.⁸¹ Mâturîdî, 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.⁸²

İlahî iradenin emretme ve yasaklama iradesini gerektiren diğer bir faktör de yaratıcının hikmetli olmasıdır. Mâturîdî, bu durumu şöyle izah etmiştir: Allah, insanları en güzel biçimde yaratmış; yeryüzündeki her şeyi insanların yararına amade kılmıştır. Bir şeyin nimet olduğunu bilmekle şükretmek arasında akli bir gereklilik olduğunu düşünen Mâturîdî, şükretme eğilimi için öncelikli olan şeyin nimetin kaynağına ilişkin bir bilgiye sahip olmak olduğunu savunmuştur.⁸³ 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'id kategorilerinden haberdar olmak kişiyi iyi olana 'yönelme' kötü olandan 'sakınma'ya sevk eder.⁸⁴ Aslına bakılırsa nimetler, bilinimleri açısından duyulara pay edilmiştir. Nimetlere şükretme de duyulara pay edilmiş şekildedir. Bu, duyularla⁸⁵ fark edilen nimetlere şükretmenin 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' kanaatinde-dir. Bunun için de her bir organa ait şükürün niteliğini açıklayacak birine gereksinim vardır.⁸⁶

d. Nübüvvet'in Bireysel ve Toplumsal İşlevi

Mâturîdî, nübüvvetin sadece dinî anlamda değil aynı zamanda dünyevî olarak da akli 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

akılın herhangi bir bilgi sahibi olmuş olamayacağı açıktır.⁸⁷ O, bu gereksinimi yaşamın neredeyse bütün alanlarını içine alacak şekilde şu ifadelerle genişletmiştir.⁸⁸ 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.⁸⁹

Mâturîdî, 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 Nüh dönemine atfla insanların 'peygamber' gönderilinceye dek geçen zamanda hakikat üzere olmaları şeklinde anlaşılmasına zımnen itiraz etmiştir. Söz konusu nitelemenin teolojik bir bağlama sahip olmadığını düşünen Mâturîdî, ifadeyi, nübüvvet muhatap olana dek aynı konumda olmak olarak değerlendirmiş, nübüvvetin bu bağlamda, ilahî bir ikram ve fazilet olarak değiştiğine dikkat çekmiştir.⁹⁰

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.⁹¹ Deist söylemin akla nübüvveti dışlayacak şekilde yaptığı vurguyu eleştiren Mâturîdî'ye göre iki olasılıktan söz edilebilir. 'Kişi, ya kendi aklının gereği ile hareket edecektir. Ya da 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 aklı, Allah tarafından gönderilen elçi gibidir. Bu da göstermektedir ki Allah'tan gelen vahyin değeri ve akıl ile ulaşılan fikrin/bilginin/hükümün değeri arasında ayırım yapılamaz. Fakat Mâturîdî, 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.⁹²

Böylelikle Mâturîdî, nübüvveti, Yaratıcı fikrini reddeden vmodern ateizmin "Tanrı yoksa her şey mubah-tır" anlayışına paralel giden ilhâd tasavvuruna karşı



varlık ile değer arasında ayrılmaz bir bütünlük arzettiğini; Yaratıcı fikrini kabul ettikleri halde ilahî iradenin bağlayıcılık doğuran 'şer'i' 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.⁹³

Sonuç

Mâturidî, 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; 'akıl kendine yettiği' ve 'nübüvvetin akıl ile çeliştiği' yönündeki Berahime çevresinin iddialarını ise indirgemelerle ve insan gerçekliğiyle örtüşmediği

içselleştirmiştir. 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 iyiliğinden gelmesi, çıkara dayalı 'menfaat'e karşı değere dayalı 'maslahatın' tahkim edilmesi gibi bir amaca hizmet etmektedir. Bu, pratikte, hevânın bulanıklaştırıcı etkilerini azaltan ya da yok eden, aklın berraklaştırma işlevini güçlendiren, çıkar ve hazzın yaratacağı çatışma dinamiğini tersine çeviren bir değer otoritesidir. Bu bakış açısı, Mâturidî'yi, şeriati ahlak temeline taşıyan Mu'tezilî perspektifin yanı sıra, nübüvveti, cahil topluma karşı medenî toplumun oluşmasının en önemli ögesi olarak kuran Farâbî'nin siyaset-değer denklemine yaklaştırmıştır.

Dipnotlar

- 1 'Bu makale, 28-30 Nisan 2014 tarihinde Eskişehir'de düzenlenen 'Uluslararası İmâm Mâturidî Sempozyumu'nda sunulan 'İmâm Mâturidî'de Nübüvvet'in Akli ve Ahlakî Savunusu' başlıklı tebliğin gözden geçirilmiş halidir.
- 2 'Kesintili süreklilik' tabirini Bakara, 87'de 'birbirini takip edecek şekilde gelmek' anlamına gelen قَفِيًا, Mu'minin 44'de 'birbirinin ardından gelmek' anlamında kullanılan تَتْرَى ve Meryem suresi 58.ayette geçen ذَرِيَّةً ifadelerinden hareketle kullanıyorum.
- 3 *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'an'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.
- 4 Nübüvvet tartışmasının tarihsel bağlamı gereği 'Hıristiyanlar' yerine 'Nasârâ' ifadesini kullanmanın daha isabetli olacağı kanısındayım. Bu, hem Kur'an'ın 'Nasârâ' olarak muhatap aldığı teolojik kesimleri hem de Müslüman âlimlerin nübüvvet savunusu içine girdikleri Arap Yarım adasındaki belli Nasranî fırkaları içine alması bakımından yararlıdır.
- 5 Ahmed b. Hanbel, *er-Redd ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenadika*, (thk.Sabri İbn Salame Şahin), Riyâd 2003, ss.59-107; Darimi, *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-Ravendî el-Mulhid*, (thk. Muhammed Hicaz), Kahire tz, s.33.
- 6 Mâturidî, *Te'vilât*, I/s.187.
- 7 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.
- 8 Ebû Bekr er-Razî, *Â'lâmu'n-Nubuvve -er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zekerîyya er-Razî-*, Daru's-Saki, London 2003, s.65 vd.
- 9 Bahriye Üçok, *İslâmîdan Dönerler ve Yalancı Peygamberler*, A.Ü.İ.F.Yay. 1967, ss.35-82.
- 10 Özellikle Hayyât ve Kâdi Abdulcebbar gibi isimler Ebû İsa el-Verrâk'ı İbnü'r-Rävendî'yle ilişkilendirmişler ve onun Hz. Peygamber'e hücum eden, peygamberleri yalanlayan zındık ve mühlidler arasında yer aldığını belirtmişlerdir. Bkz. Kâdi Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nubuvve*, I/s. 128 vd.
- 11 İmam Mâturidî, 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. Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s. 286-294, 300-313. Kâdi Abdülcebbar'a bakıldığında o, el-Verrâk'a atfedilen bu görüşlerin benzerlerinin İbn Rävendî gibi başkaları tarafından da savunulduğuna dikkat çekmiştir. Bilgi için bkz.: Kâdi Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilî'n-Nübüvve*, I/s. 128-129.
- 12 Hayyat, *el-İntisar ve'r-Redd ala İbn er-Ravendî el-Mulhid*, s.33.
- 13 Ebû Bekr er-Razî, *Â'lâmu'n-Nubuvve -er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zekerîyya er-Razî-*, s.15-20; 173 vd.
- 14 EbûHâtim er-Râzî, *a.g.e.*, s.147 vd.



- 15 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.257-262.
- 16 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.
- 17 Ebû'l-Huseyn el-Husnî ez-Zeydî, *İsbâtu Nubuvveti'n-Nebî*, (thk.Halil 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.
- 18 Bu konuda iki önemli eser dikkati çekmektedir: İmam Şafî'nin (ö.204) '*İsbâtu'n-Nubuvve*' risalesi ile ve Zeydi âlim Kasım b. İbrahim'in er-Ressî'nin (ö.246) '*Munazara Maa Mulhid*' başlıklı risalesi
- 19 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 Usfûr el-Ferrâ el-Mu'tezilî (ö.269), *Â'lâmu'n-Nübuvve*; Dâvud b. Ali el-İsfâhânî (ö.270), *Â'lâmu'n-Nübuvve*; Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö.275), *Â'lâmu'n-Nübuvve*; İbn Kuteybe (ö.276), *Delâilu'n-Nübuvve*; Ebû Hâtîm er-Râzî Muhammed b. İdris (ö.277), *Â'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 Süleyman b. Ahmed et-Taberânî (ö.360), *Delâilu'n-Nübuvve*; İmam Muhammed b. Ali el-Kıfâl eş-Şâfi (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 Delâilî'n-Nübuvve*; Kâdî Abdulcebbar (ö.415), *Tesbîtu Delâilü'n-Nübuvve*; İbn Sina (ö.427), *İsbâtu'n-Nübuvve*; Ebû Nuaym el-İsfahânî (ö.430), *Delâilu'n-Nübuvve*; Maverdî (ö.450), *Â'lâmu'n-Nübuvve*; Beyhakî (ö.458), *Delâilu'n-Nübuvve*. Bu kaynaklar için bkz. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Leipzig 1872 (Ritter baskısı), s.35, 115, 168, 147, 230, 304.; İbn Hacer el-Askalanî, *el-İsbâbe fi Temyizi'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; Şehavî, *el-I'ân bi't-Tevbîh*, s.165-167, 170, 360, (thk. Franz Rosenthal), Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, tz.
- 20 Ali İbn Raban et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devlefi İsbâti Nübüvveti Muhammed*, s.36.
- 21 Hz. Muhammed'in ahlâkî yönüne, karakterine, Kur'an'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 yarılmaması) mucizesine, aralarında yaklaşık 500 km mesafe bulunan Mekke ile Kudus'un oldukça kısa bir süre içerisinde kat edilmesine (İsra), belirli bir zaman ve mekânda 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 kamit yelpazesine karşılıklaşabilmekteyiz.
- 22 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.257 vd.; Ayrıca bkz. Ebû Bekr er-Râzî, *Â'lâmu'n-Nubuvve -er-Redd Âlâ el-Mulhid Ebû Zeke-riyya er-Râzî-*, s.70 vd. Câhız, er-Resâil, s.330-335.
- 23 Mâturidî, *Te'vilât*, XI/s.152 vd.
- 24 Mâturidî, *Te'vilât*, II/s.139, 142-143, 172.Meryem kıssası, Süleyman kıssası vb. gibi kıssalar.
- 25 Mâturidî, *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.
- 26 Ebû Hâtîm er-Râzî, *Â'lâmu'n-Nubuvve, -er-Redd ala'l-Mulhid Ebi Bekr er-Râzî-*, s.149-151.
- 27 Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ve Hz. Süleyman'ın sihiri öğrettiği inancını eleştirmesi, Yahudi ve Nasârâ dışında kimsenin cennete giremeyeceği iddiası vb. iddialar. (Bkz. Mâturidî, *Te'vilât*, I/s.190, 210). Mâturidî, 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.: Mâturidî, *Te'vilât*, IV/s.185.
- 28 Müellife göre Hz. Muhammed'in nübüvvetine karşı çıkanlar şu dört faktörün etkisinde kalmışlardır: Kuşku, gurur, taklid ve aptallık. Bkz.: Ali b. Raban et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-Devle fi İsbâti Nubuvvet-i Muhammed*, (tahk. Adil Nuveyhid), Beyrut 1973.
- 29 Beyhakî, *Delâilu'n-Nubuvve*, (thk. Abdu'l-Mu'dî Ka'acî), Beyrut 1998, I/s.10.
- 30 İbn Furek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî*, (thk. A. Abdurrahim es-Sâyic), Kahire 2005, ss.182-187.
- 31 Farâbî, *Kitâbu Ârâ-i Medînet-i Ehli'l-Fâdila*, s.75 vd.
- 32 Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, (thk. Abdülkerîm 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.
- 33 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.69.
- 34 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.247. Benzer iddialarla Eş'ârî kelâmcı Bakıllani 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



- bilinbilir bir yolu olmaması, sihir ve kehanet gibi ilişkilendirmelere açıklığı, nübüvvetle bağlanan bir takım olağandışı-
lıkların akıl ile çelişmesi, aklın kendine yettiği bir durumda nübüvvetin anlamını yitireceği, Kur'an'ın icazı ve haber de-
ğerinin olmadığı vb. eleştirilere yanıt vermiştir. Bkz. Bakıllanı, *Kitâbu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, (thk. İmâduddin
Ahmed Haydar), Beyrut 1987, ss.127-204.
- 35 Bakıllanı, *Kitâbu Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil* adlı eseri, Kâdi Abdulcebbar'ın *Tesbitu Delâilî'n-Nubuvve ve İcâ-
zu'l-Kur'an* adlı eserleri, Maverdî, *Âlamu'n-Nubuvve*, Fahrüddin er-Razî'nin *el-Metâlibu'l-Âliye* adlı eserinin VIII. cildi,
İbn Kayyim el-Cevzî'nin *'el-Mecmuu'l-Kayyim min Kelâmi İbn Kayyim* adlı derleme eseri, İbn Teymiyye, *Kitâbu'n-Nu-
buvvât* adlı eseri.
- 36 Cüveynî, *Akidet-u Tahaviyye*, (thk. Muhammed Zahid el-Kevserî), Mısır 1992, s.61.
- 37 EbûHâtim er-Râzî, *Âlamu'n-Nubuvve* adlı eserinde enbiyayı felasife veya enbiya gibi görme eğilimlerini eleştirerek nübü-
vvetin ilahiliğini savunmuştur. Bkz. EbûHâtim er-Râzî, *Âlamu'n-Nubuvve, -er-Redd ala'l-Mulhid Ebi Bekr er-Râzî-*, s. 207,
217 vd.
- 38 Nihilist tutum olarak ifade ettiğimiz tutum, metinde لا يقر بشيء البتة şeklinde geçmektedir. Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*,
s.254.
- 39 İsim vermeden hikmet konusunda yapılan çeşitli tanımlara yer veren Mâturidî, nübüvvet bağlamıyla ilişkili olarak hik-
metin, 'hakikatle uyuşma ve uyuşmama durumlarını ayırt etmeyi mümkün kılan şey' tanımını paylaşmıştır. Bkz.: Mâturidî,
Te'vilât, II/s.189.
- 40 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.247.
- 41 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.248.
- 42 Bu perspektife yakın bir kayıdan hareket eden Kâdi Abdulcebbar da, nübüvvetin ilahî adalet temelinde bireysel ve top-
lumsal 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 Mâturidî'nin varlık-değer
denklemine yaklaşırken bakış açısı ise, 'hiçbir olay/olgu/fiilin bizatihi iyi ya da kötü olamayacağını ve bunun, var olma/
vuku bulma biçimine bağlı olduğunu' ileri sürmesidir. Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.563-564.
- 43 Bakıllanı, *Kitâbu't-Temhidi'l-Evâil ve Telhisi'd-Delâil*, s.128-129.
- 44 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.67.
- 45 Mâturidî, *Te'vilât*, IV/s.112.
- 46 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.67.
- 47 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.254.
- 48 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.253.
- 49 Cüveynî'ye göre nübüvvet, aklın idrak etmediği va'd ve va'id ile ilgili hükümler ihtiva eder. Akıl ile kategorik olarak bili-
nebilen şeylerden tafsili olarak söz eder. Bu bakımdan şeriat, ma'kulatı açıklayan ve tekid eden bir değere sahiptir. Bkz.
Cüveynî, *Akietu Tahaviye*, s.61.
- 50 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.253.
- 51 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.254.
- 52 Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.564 vd.
- 53 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.65-66.
- 54 Mâturidî, *Te'vilât*, IV/s.112.
- 55 Mâturidî *Te'vilât*, V/s.251.
- 56 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.65-66.
- 57 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.
- 58 Mâturidî, *Te'vilât*, IV/s.431-432.
- 59 Mâturidî, *Te'vilât*, V/s.367-368.
- 60 Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.565.
- 61 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.67.
- 62 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.67.
- 63 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.68.
- 64 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.249.
- 65 Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s.565.
- 66 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.249.
- 67 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.250.
- 68 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.255.
- 69 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.256.
- 70 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.74.
- 71 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.67.
- 72 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhid*, s.69.
- 73 Nefs-i Nâtıka özelliği ile diğer canlılardan ayrılan insan, kendi içerisinde üç farklı düzeye sahiptir. İlki, nefs-i nâtıka'nın
şeylerin suretlerini kategorik olarak çıkarabilmesidir. Bu, heyûlânî akıl düzeyidir. İkincisi ise, soyutlaması yapılan kate-



- gorik suretlerle tasavvurda bulunabilme melekesine sahip olmaktadır. Üçüncüsü de zihinde hazır hale getirilen makul suretlerle bi'l-fiil tasavvurda bulunabilmektir. Bu üç düzeye göre nübüvveti muhatap olan peygamber zihni, maddi suretler içerisinde üst düzeyi (efdaliyet) temsil eder. Bütün cinslere öncülük eden peygamber zihninde vahiy, külli aklın taşması 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 kelimeler ve tasavvuf düşüncesinde de rastlamak mümkündür. İbn Miskeveyh, İbn Rüşd, Fahrreddin er-Râzî 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.]
- 74 Farabî, erdemli toplum ve câhil toplum ayrımını din ve hikmet temelinde ortaya koymuş; nübüvveti hikmetin ve medeni toplumun hayrını gerçekleştirmenin aracı olarak temellendirmiştir. Bkz. Farabî, *Kitâbu Ârâ-i Ehli'l-Medîneti'l-Fâdila*, Mısır 1906, s. 74-75 ve 86 vd.
- 75 İbn Sina, *eş-Şifâ -İlâhiyyât-*, (tahk. M. Yusuf Musa, Suleyman Dunya, Said Zayid), Kahire 1960, s.306, 441, 442, 443.
- 76 Cahız, *Resâil*, (thk. Muhammed Taha el-Haciri), Beyrut 1982, s.320.
- 77 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.252.
- 78 Mâturidî, *Te'vilât*, I/s.310 vd.
- 79 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.248.
- 80 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.249.
- 81 Mâturidî, *Te'vilât*, V/s.369.
- 82 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.249.
- 83 Mâturidî, *Te'vilât*, I/s.239 vd.
- 84 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.249.
- 85 Mâturidî'ye göre duyu yoluyla idrak iki temele sahiptir. İlki, duyumsanan şeyle istidalde 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, nehîy, va'd va'id, duyumsanabilir şeyler olmadıkları için o, sadece haber yoluyla idrak edilebilir. Mubah ve mahzur kategorilerine giren şeyler de böyledir. Bütün bunlar risaletin gerekliliğini ortaya koyar. Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.252.
- 86 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.254.
- 87 Mâturidî, *Te'vilât*, V/s.317.
- 88 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.250.
- 89 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.251.
- 90 Mâturidî, *Te'vilât*, II/s.10-11.
- 91 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.252-253.
- 92 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.253.
- 93 Mâturidî, *Kitâbu't-tevhîd*, s.255.

Kaynakça

- Ali b. Raban et-Taberî, ed-Din ve'd-Devle fi İsbâti Nubuvvet-i Muhammed, (thk. Adil Nuveyhid), Beyrut 1973.
- Bahriye Uçok, İslam'dan Dönerler ve Yalancı Peygamberler, A.Ü.İ.F.Yay. 1967.
- Bakillânî, *Kitâbu Temhîd'l-Evâil ve Telhîs'id-Delâil*, (thk. İmâduddin Ahmed Haydar), Beyrut 1987.
- Beyhâkî, *Delâilü'n-Nubuvve*, (thk. Abdu'l-Mu'dî Kal'aci), 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-Fâdila*, Mısır 1906.
- Frank Griffel, *al-Ghazali's Concept 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 Âla el-Mulhid Ebû Zekerîyya er-Razî-*, Daru's-Saki, London 2003.
- Ebû'l-Huseyn el-Husnî ez-Zeydî, *İsbâtu Nubuvveti'n-Nebi*, (thk. Halil Ahmed İbn İbrâhîm el-Hâcc), Mektebetü'l-İlmiyye, tz.
- İbn Furek, *Makâlâtü'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-Usulî'l-Hamse*, (thk. Abdülkerim Osman), Kahire 1996.
- Kâdî Abdulcebbar, *Tesbitü Delâilü'n-Nubuvve*, (thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyic, Tevfik Ali Vahbe), Kahire 2008.
- Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, (thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûci), Dâru Sâdir, Mektebetü İrşâd, tz.
- Mâturidî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (thk. Bekir Topaloğlu, Ahmed Vanhoğlu), 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, *Resailü Şerif Murteza*, (haz. Seyyid Mehdi er-Recai), Kum, 1405.