TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Levent BALKAN

Ankara-2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Levent BALKAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Muammer ESEN

Ankara-2019

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

Levent BALKAN

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞININ ELEŞTİRİSİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Muammer ESEN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Muammer ESEN	.....
Prof. Dr. Mahmut AY	.....
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	.....

Tez Sınavı Tarihi: …./…./….

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(……/……/2…..…)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Levent BALKAN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ IV

KISALTMALAR VI

GİRİŞ 1

1. Tezin Konusu, Amacı ve Önemi 1

2. Kuramsal Çerçeve ve Yöntem 3

I. BÖLÜM... 8

MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNİN TARİHİ ARKA PLANI 8

1. Medeniyet Tarihi Açısından 8

a. Mâverâünnehir ya da Transoxania ve coğrafyası 8

b. Baktriya/Belh ve Margiana/Merv Arkeolojik Kompleksi (BMAC) 12

c. Yazı ve Yazılı Metinler 14

d. İpek Yolu 17

2. Siyasî Tarih Açısından 25

a. İranlılar (Farslar) 25

b. Makedonyalı İskender ve Grekler 27

c. Türkler 29

II. BÖLÜM 33

İMAM MÂTURÎDÎ: HAYATI VE KELÂM FORMASYONU 33

1. Biyografisi 33

2. Kelâm Formasyonu 36

3. Yaşadığı Dönemde Mâverâünnehir ve Horasan'da Meydana Gelen Bazı Toplumsal, Dinî ve Siyasî Olaylar 50

III. BÖLÜM.....60

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....60

1. Nübüvvetin Anlamı ya da Allah-âlem İlişkisi Bağlamında Kâinâtın Yaratılış Hikmeti 60

2. Nübüvvetin önemi 67

3. Nübüvvetin imkânı 69

4. Nübüvvet ve Vahiy / Allah'ın Peygamberlerle İletişimi 77

5. Vahiy nedir? / Vahyin niteliği 85

6. Peygamberlerin Görev ve Sorumlulukları.....90

7. Nebî ve Resûl Arasındaki Fark.....100

8. Şefaat Meselesi.....105

IV. BÖLÜM 122

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVETİN İSPATI VE GEREĞİ HUSUSUNDA İLERİ SÜRDÜĞÜ GÖRÜŞLER VE ELEŞTİRİSİ 122

1. Nübüvveti Reddeden Görüşlerin Reddi.....122

2. Peygamberlerin Kişilikleri.....131

3. Nübüvvetin İspatı Olarak Mucize.....134

4. Nübüvvetin İspatı ve Gerekliliğinin Ortaya Konulmasında *Akıl*.....141

5. Zanaat ve Mesleklerin Ortaya Çıkışında Peygamberlerin Etkisi.....163

SONUÇ.....184

KAYNAKÇA 188

ÖZET 197

ABSTRACT 199

ÖNSÖZ

İmam Mâturîdî, dokuzuncu, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda Orta Asya bölgesinde gerçekleşen Müslüman Aydınlanmasının ortaya çıkardığı en önemli isimlerinden biridir. Vefâtından sonra yaklaşık yüzelli yıl boyunca planlı ve kasıtlı bir şekilde karanlıkta bırakılan düşünce ve eserlerinin bugüne kadar hakkettikleri ilgi ve alâka ile muamele gördükleri söylenemez. Onun en önemli eseri olduğu bilinen ve kelâma dair görüşlerinin yer aldığı *Kitâbu't-Tevhîd'*in tek yazma nüshasının bir İngiliz kütüphânesinde bulunması bu gerçeğin inkar edilemez bir ispatıdır. Şu da bir başka inkar edilemez gerçektir ki bir mezhep imamı olarak İmam Mâturîdî'ye bağlılık iddiaları, onun fikir, düşünce ve bilimsel metodolojisini kavrama ve değerlendirme çabalarıyla doğru orantılı değildir.

Onun kelâm ilmine getirdiği seviye ve derinlik tartışılamaz. Son yıllarda yerli ve yabancı araştırmacılar arasında İmam Mâturîdî'nin bir nevi yeniden keşfi anlamına gelebilecek çalışmaların sayısında artış olduğu görülmektedir. Biz de bu çalışmamızda onun kelâm sistematiğinin mâhiyetini, dinamiklerini ve sâiklerini genel olarak, nübüvvet konusundaki görüşlerini ve bunların mâhiyetini, dinamiklerini ve sâiklerini ise daha yakından ve özel olarak incelemeye ve anlamaya çalışacağız.

Nübüvvet, İslâm'ın temel inanç konularından biridir. Bu itibarla nübüvvetin ve nübüvvetle ilgili meselelerin iyi bilinmesi ve doğru olarak anlaşılması neticede İslâm'ın bir bütün olarak iyi bilinmesini ve doğru olarak anlaşılmasını sağlayacaktır. Ancak sözkonusu bu bilme ve anlama çalışmalarında ve çabalarında ilgilinin karşılaştığı en büyük sorunlardan biri kaynağın aslı ile onu sarmalayan kültür unsurlarının arasının ayırt edilebilme meselesidir. Bunu gerçekleştirmenin yolunun da analitik ve eleştirel yöntemden geçtiği şüphesizdir. Biz de bu çalışmamızda İmam Mâturîdî'nin nübüvvet anlayışının oluşmasında ve şekillenmesinde bir yandan Kur'ân-ı Kerim'in ve aklın ilkelerinin diğer yandan kültürel unsurların nasıl etkide bulunduklarını analitik ve

eleştirel bir yöntemle inceleyip anlamaya çalışacağız. Ancak bunu yaparken nübüvvetle ilgili görüşlerinin onun sistematik bütünlüğünü nasıl etkilediğini görmek de önemli bir önceliğimiz olacaktır. Bunu sağlamak üzere çalışmamızın birinci bölümünde Semerkand ve Mâverâünnehir bölgesinin tarihini, coğrafyasını ve antropolojisini inceleyeceğiz. İkinci bölümde İmam Mâturîdî'nin kelâm formasyonunu ve yaşadığı dönemde bölgede meydana gelen ve onun duygu ve düşüncelerini etkilemiş olması muhtemel önemli bazı toplumsal ve siyasî olayları ele alacağız. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde de İmam Mâturîdî'nin nübüvvete dair görüşlerini ve nübüvvetin varlığını ve gerekliliğini ispat etmek üzere geliştirdiği argümanları ortaya koyup bunları eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirmeye çalışacağız.

Bu vesileyle tez çalışmam boyunca sağlamış olduğu her türlü katkılarından dolayı değerli danışman hocam Prof. Dr. Muammer Esen'e teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Yine bu tez çalışması sürecinde değerli fikirlerinden istifade ettiğim ve benden yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Hüseyin Atay'a, Prof. Dr. Ahmet Akbulut'a, Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'e, Prof. Dr. Mahmut Ay'a, Prof. Dr. İlhami Güler'e teşekkür ederim. Ayrıca, yine bu tezin okunup değerlendirilmesinde kıymetli yardımlarını esirgemeyen sayın Doç. Dr. Harun Çağlayan'a da teşekkür etmeyi bir borç bilirim.

Gayret ve çalışmak bizden tevfik Yüce Allah'tandır.

KISALTMALAR

a.g.e : Adı geçen eser

a.g.m : Adı geçen makale

AÜİFD : Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi

b. : Bin

bkz. : Bakınız

C. : Cilt

Çev. : Çeviren

d. : Doğumu

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi

Ed. : Editör

H. : Hicrî

Haz. : Hazırlayan

Krş. : Karşılaştırınız

M. : Milâdî

M.Ö. : Milattan Önce

M.S. : Milattan Sonra

Mür. : Müracaat

ö. : Ölümü

s. : Sayfa

Tah. : Tahkik

Trc. : Tercüme eden

Vol. : Volume

Yay. : Yayınları

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

1. TEZİN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Feurbach, bir dinin gerçek tanrısının o dinin aracısı/azizi/peygamberi olduğunu ileri sürer.[1] Feurbach'ın söz konusu bu tezinde kullanmış olduğu *mihver kavram* her ne kadar *aracı (mediator/mittler)* olsa da kelimeyi kullandığı bağlam itibariyle *aracının,* azizi de peygamberi de kapsadığı açıktır. Feurbach, *aracı* kavramını kendi ana tezindeki, *Tanrı'nın/tanrıların tasarım ürünü sanal varlıklar oluşunu/oluşlarını* ispat etmek için kullanır, yani ona göre dinin karakteristik/belirleyici nesnesi aslında bu kişidir. Feuerbach'ın bu tezi, teolojik değil antropolojik bir bakış açısıyla ortaya konulmuş olsa da netice itibariyle bir olgu olarak aracının/peygamberin önemini ve rolünü vurgulamak açısından elde ettiği başarının derecesini azaltmaz.

Peygamberin konumunun ve işlevinin anlaşılması, peygamberle bağlantılı din olgusunun anlaşılması bakımından kritik önemdedir. Din açısından muhatap insansa, insan açısından da muhatap o dinin peygamberidir. Kişinin zihnindeki peygamber algısının onun zihnindeki din algısını şekillendirdiği bir vâkıadır. O hâlde peygamberlikle ilgili konuların gerçekliklerinin/iç yüzlerinin ve doğruluklarının bilinmesi büyük önem arz etmektedir.

Her bilim dalında geçerli olmakla birlikte özellikle sosyal bilimlerde ve dinî bilimlerde bilginin hangi kanaldan/ekolden/mezhepten geldiği, hangi düşünürün, kuramcının, filozofun veya âlimin anlayışı kapsamında olduğu önem arz eden bir konudur. Biz bu çalışmamızda, kelâm tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan İmam Mâturîdî'nin peygamberlikle ilgili konulardaki görüşlerini ve düşüncelerini/anlayışını ve

[1] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Çev.Marian Evans, Trübner & Co., London, 1881, s.74.

bunların hangi kültür ve medeniyet ortamlarından etkilenerek oluştuğunu ve şekillendiğini ve onun bu görüşlerinin ve düşüncelerinin/anlayışının Kur'ân-ı Kerim'de tanımlanan peygamber anlayışına ve günümüz bilimsel gerçeklerine ters düşen unsurlar barındırıp barındırmadığını incelemeye çalışacağız.

Günümüzde, din gibi bir toplumu bütün unsurlarıyla ve en derin şekilde etkiyen bir olguyu İmam Mâturîdî gibi büyük bir kelâmcının perspektifi ile/aracılığıyla anlama yönünde bazı çabaların olduğu da bilinmektedir. İmam Mâturîdî'nin peygamberlikle ilgili görüşlerinin eleştirel bir bakış açısı ile değerlendirilmesinin söz konusu bu çabalara katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Bir düşüncenin/bakış açısının/analizin değeri kendisine yöneltilen bilimsel ve nizâmî eleştirilere karşı sergilediği iç tutarlılık ve bunları boşa çıkarabilme kabiliyeti ile doğru orantılıdır. Kelâm tarihinde önemli bir gelenek olmasına rağmen günümüz kelâm çalışmalarında pek rastlanmayan eleştirel yönteme özellikle günümüzde ve özellikle kelâm çalışmalarında daha âcil ihtiyacımız olduğu açıktır. Bir kelâmî fikri/anlayışı/bakış açısını sadece tarihî bir değere sahip olduğunu düşünerek günümüze taşımanın ötesinde onun, günümüz şartlarında ve gerçekliğinde sahip olduğu geçerliliği ortaya koyabilmenin asıl ihtiyaç duyulan şey olduğunda şüphe yoktur.

İmam Mâturîdî'nin peygamberlik/nübüvvet anlayışını ele alırken onun bu kapsamda uzunca bir özel bölüm olarak yer verdiği peygamberimizle ve Hz. İsâ ile ilgili görüşlerini ayrıca değerlendirmeyeceğiz. Bu bölümle ilgili değerlendirmelerimiz genel peygamberlik/nübüvvet konularının kapsamı ile sınırlı olacaktır. Mesela peygamberimizin veya Hz. İsâ'nın mucizeleri veya peygamberliklerini kanıtlayan hususlar tek tek ele alınmayacak, genel mucize başlığı altında veya ilgili konu başlığı altında yer alacaktır.

2. KURAMSAL ÇERÇEVE VE YÖNTEM

Kültür teorisinde kültürün öğrenilen ve aktarılan boyutuna vurgu yapılır.[2] Toplum içinde öğrenilen kültür ögeleri çağlar boyunca nesilden nesile aktarılır. Dil, gelenekler, değerler, sanat, bilgi, mitoloji, din, mülkiyet, aile ve sosyal sistemler, hükümet ve savaş toplum içinde öğrenilir ve çağlar boyunca nesilden nesile aktarılır. Kültürün bu ögeleri toplum içinde zamanla zayıflayıp değişebilir; biri diğerinin içinde eriyerek başka formlara hayat verebilirler ya da biri güçlenerek diğeri eriyerek devam edebilirler, ancak bu ögeler hiçbir zaman tamamen yok olmazlar. Tıpkı binlerce yıllık farklı medeniyetleri yerin altında katman katman barındıran arkeolojik kazı alanlarının, en eski buluntuları en altlardaki katmanlarda saklayıp gün ışığına en zor vermeleri gibi. Tıpkı en altlarda kalan en eski medeniyet kalıntılarının bir önceki veya bir sonraki medeniyet kalıntılarıyla karışarak artık birbirlerinden ayrılıp tanınmalarını neredeyse imkansız hale getirmesi gibi. İşte arkeolojideki bu zor ayrıştırmayı ancak sadece arkeolojide değil başka bilim dallarında da usta olan gerçek ustaların başarabilmeleri gibi kültürlerin ve medeniyetlerin arkeolojik katmanlarını da gerçek ustalar gözler önüne serebilirler, sermelidirler.

İşte kültürlerin ve medeniyetlerin binlerce yıldır birbirlerinin üzerine yığıldıkları en eski ve önemli medeniyet coğrafyalarından biri de İmam Mâturîdî'nin yaşamış olduğu Belh-Merv-Semerkand bölgesidir. Bu bölgede avcı-toplayıcı topluluklar M.Ö. altıncı bin yılda nispeten gelişmiş bir tarım hayatına çoktan başlamışlardı bile.[3] Bu bölge,

[2] A. L. Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture: a Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1952, s.164-165.

[3] Victor Sarianidi, *Necropolis of Gonur*, Çev. Inna Sarianidi, Kapon Editions, Athens, 2007, s.12.

Zerdüşt'ün ve Zerdüştîlik'in doğduğu bölgedir.[4] Bu bölge, ana-vatanından kovulan Budizm'in hayata tutunduğu ve dünyaya yayıldığı bölgedir. Bu bölge, Türklerin Şamanist/Budist inançlarını bırakıp Müslüman olduğu bölgedir. Bu bölge, bazı yazarların *kayıp aydınlanma*[5] dedikleri Müslüman Aydınlanmasının parlayıp söndüğü bölgedir.

Biz de bu çalışmamızda, İmam Mâturîdî'nin peygamberlik/nübüvvet anlayışının ve bu konudaki bazı görüşlerinin dayandığı kültür ve medeniyet temellerinin neler olduğunu/olabileceğini anlayabilmek için onun yaşadığı bu coğrafî bölgede yaşamış olan din ve medeniyetlerden bazılarının aynı veya ilgili konulardaki görüş ve bakış açılarını inceleyerek aralarındaki anlamlı bağları tespit etmeye çalıştık.

Bu tespit çalışmasında sosyolojik ve antropolojik teorilerin ve yöntemlerin ilke ve kuralları kadar, tarih felsefesinin ve tarih usûlünün ilke ve kurallarından da istifade ettik. Tarihsel yöntemin ve antropolojik yöntemin özellikle İran ve Hindistan'da Ârî ırkların yerel ırklarla karşılaşıp kaynaşması/çatışması süreçlerinin ve çok tanrıcılık, enkarnasyon, büyü/sihir gibi kavramların arka-planlarındaki sebep ve sâiklerin, dolayısıyla olayın bizzat kendisinin anlaşılması açısından kritik önemde olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir.

Bu noktada yukarıda kuramsal çerçeve olarak vermeye çalıştığımız çalışma esaslarının tezimize uyarlanmasının önemini ve yöntemimizin isabetini teyit açısından Prof. Muhammed b. Tâvît At-Tancî'den bir aktarma yapmak isteriz. Prof. Tancî, İmam Mâturîdî ile ilgili bir makalesinde İmam Mâturîdî üzerindeki etkilerinin tam olarak

[4] Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*-Volume 1, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1975, s.190.

[5] Bkz. S. Frederic Starr, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

anlaşılabilmesi maksadıyla İmam Mâturîdî'nin *vücûdu ve aklıyla içinde yaşadığı muhîtin* diğer konularla birlikte kapsamlı bir şekilde araştırılacağı ve daha sonra bunun diğer hususlarla birlikte mukayeseli olarak analiz edileceği bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu vurgular.[6] Hiç şüphesiz ki Prof. Tancî bu dileğiyle, İmam Mâturîdî'nin görüşlerinin iyi anlaşılabilmesi için onun içinde yaşadığı kültür çevresinin iyi bilinmesinin gerekliliğini kasdetmiştir.

İmam Mâturîdî'nin peygamberlik/nübüvvetle ilgili görüşlerini öğrenebilmek için öncelikle onun günümüze ulaşabilen iki eserinden istifade ettik: Kitâbu't-Tevhîd ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân. Kitâbu't-Tevhîd'le ilgili konularda her ne kadar Prof. Bekir Topaloğlu'nun Türkçe tercümesini kaynak gösterdiysek de öncelikle yine Prof. Bekir Topaloğlu ve Dr. Muhammed Ârûçî tarafından tahkik edilen Arapça metni esas alarak görüş oluşturduk. Yine İmam Mâturîdî'nin görüşlerini teyit etmek üzere ya da görüşleri ile ilgili ilâve açıklamaya ihtiyaç hissettiğimiz durumlarda, büyük ölçüde bir Kitâbu't-Tevhîd şerhi mesâbesinde olan Ebu'l-Muîn el-Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille'sinden istifade ettik. Yine Eş'ârî mezhebinin görüşleri ile mukayese ihtiyacı olan durumlarda Ebu Bekir el-Bâkıllânî'nin el-İnsâf ve el-Temhîd adlı eserlerinden, Mutezile mezhebinin görüşleri için de Kadı Abdulcebbâr'ın el-Muğnî adlı eserinden istifade ettik. Kaynak eser olarak büyük ölçüde her müellifin kendi orijinal dilinde yazmış olduğu versiyonu kullandık. Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe tercümelerindeki sorunlar nedeniyle Kur'ân-ı Kerim ayetlerinin Türkçe karşılıklarını kendimiz oluşturduk.

Tezimizin başlığını oluşturan nübüvvet kavramının muhtemel iki kökü vardır: n-b-e (نبأ) ve n-b-y (نبي). N-b-e kökü, haber ve haber vermek; bir beldeden diğerine geçmek; hücûm etmek üzere bir topluluğun karşısında belirivermek/karşısında bitmek; n-b-y kökü

[6] Muhammed b.Tâvît et-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *AÜİFD*., IV/1-2 (1955), s.1-2.

ise yerden yüksek olmak yani şeref sahibi olmak; yücelik/yükseklik/irtifâ; gözünü kaçırmak/başka tarafa bakmak; kılıcın körelmesi; eleştirmemek; (mızrağın) hedefi bulmaması/isabet etmemesi, anlamındadır.[7] N-b-y kökünden nebî kelimesinin *yerden yükseklik; yeryüzünde/arazide konum tespit etmeye yarayan yükseltiler/coğrafî oluşumlar; yol* gibi anlamlarının da bulunduğu dikkate alındığında her iki kökten gelmesi muhtemel olan nübüvvet kelimesinin ıstılâhî anlamlarının *Allah'tan haber vermek, Allah adına yol göstermek* şeklinde daraltılmış olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. Aynı köklerden türeyen *nebî* kelimesinin ise, *nübüvvet* masdarı ile belirtilen işi yapan kişi, yani *haber veren, yol gösteren kişi* anlamına geldiğini söyleyebiliriz.

Bir ıstılâh olarak nübüvvetin tanımladığı görev ve fonksiyonu, bazı mezheplere göre farklı boyutu ile de olsa tanımlayan başka bir kelime/terim daha vardır: *Risâlet*. Risâlet e-r-s-l (أرسل) kökünden gelir. Sülâsî kökü r-s-l (رسل)'dir. R-s-l kökünün*, her bütün şeyin bir parçası/bir bölümü; bölük bölük/kısım kısım/parça parça/art arda/arka arkaya gitmek/göndermek; rahatlık, yumuşaklık,kolaylık* gibi anlamları vardır. E-r-s-l (irsâl) kökü ise yöneltme/tevcih, serbest bırakmak anlamlarına gelir. Risâlet ve resûl kelimeleri bu rubâî kökten türemiştir. Resûl kelimesi risâlet ile eş anlamlıdır.[8] R-s-l kökünün rubâî mezidi olan e-r-s-l (irsâl) türevi, peygamberlerin arka arkaya, kısım kısım, parça parça gönderilmeleri anlamını barındırması açısından ilgi çekici bir semantik oluşturur.

Nübüvvet/nebî ve risâlet/resûl terimlerinin karşılıkları olarak Türkçe'de Farsça kökenli peygamberlik/peygamber kelimesi ve Türkçe kökenli elçi kelimeleri de kullanılmaktadır. Peygamber kelimesi Farsça peygâm/peyâm (= haber, ileti) ve bar (=

[7] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, C.1, s.162-164; C.15, s.301-303; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, Tah. Safvân Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem, Şam, 2009, s.788-790.

[8] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab,* C.11, s.281-285; İsfahânî, *Müfredât*, s.352-353.

getiren,taşıyan) sözcüklerinden oluşur; *her çeşit haberci, elçi* anlamına gelir.[9] Elçi kelimesi ise Türkçe el (= halk,ülke,devlet) sözcüğünden türetilmiştir.[10] Bir tür devlet görevlisi anlamına gelir. Nebî/resûl karşılığı olarak Türkçe'de genellikle Farsça kökenli peygamber kelimesinin kullanılması tezimizin birinci bölümünde uzunca bir şekilde ele aldığımız, Türklerin Orta Asya'da İslâmiyet'le ilk defa Fars unsurlar ve Fars/Sogd dilleri aracılığı ile tanışmış olduğu gerçeğini de önümüze sermiştir. Bu da tezimizin kuramsal çerçevesinin sağladığı bakış açısının/yaklaşımın geçerliliğini teyit etmesi bakımından anlamlıdır.

[9] Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", *DİA*, İstanbul, 2007, C.34, s.257; Ziya Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat (Gencinei Güftar Ferhengi Ziya)*, "peyâm ve peyâmber kelimeleri", Maarif Matbaası, İstanbul, 1944.

[10] Mehmet İpşirli, "Elçi", *DİA*, İstanbul, 1995, C.11, s.3.

I. BÖLÜM

MÂVERÂÜNNEHİR BÖLGESİNİN TARİHİ ARKA PLANI

1. Medeniyet Tarihi Açısından

"Eğer Baktriya (Bactria) İmparatorluğu vasıtasıyla Avrupa fikriyâtı Uzak Doğu'ya aktarılabilmişse o takdirde aynı veya benzer yollardan Asya fikriyâtı da Avrupa'ya ulaşmıştır."[11]

a. Mâverâünnehir ya da Transoxania ve coğrafyası

Mâverâünnehir Orta Asya'da Amu Derya (Ceyhun) ve Siri Derya (Seyhun) nehirleri arasında yer alan yerleşim bölgelerini ifade etmek için kullanılır.[12] Arapların "Ceyhun" olarak adlandırdıkları Amu Derya nehri, Latince "Oxus" olarak bilinir ve eski İran dilindeki bir kelimenin Latinceleştirilmiş halidir. Transoxania, yani Oxus Nehri'nin ötesindeki (kuzeyindeki) yerler denilmesinin sebebi nehre Klasik İran Dünyası tarafından (güneyden) yaklaşılmasıdır.[13] Arapların (Müslümanların) da "Mâverâünnehir" tabirini kullanırken aynı psikolinguistik işlemi uyguladıkları anlaşılmaktadır.

Mâverâünnehir'in (Transoxania) bir bölgeyi ifade ettiği düşünüldüğünde, bu bölgenin güneyden nereden başladığı anlaşılsa da kuzeyden, batıdan veya doğudan

---

[11] Hugh George Rawlinson, *Bactria: The History of a Forgotten Empire*, Probsthain & Co., London, 1912, s.vii; Rawlinson'un, J.W Draper'in *a History of the Intellectual Development of Europe* adlı eserinden alıntıladığı metnin orijinali şu şekildedir: "If through the Bactrian Empire European ideas were transmitted to the Far East, through that and similar channels Asiatic ideas found their way to Europe."

[12] W. Barthhold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Çev.T. Minorsky, Luzac and Company Ltd., London, 1968, s.65.

[13] S. Soucek, *A History Of Inner Asia*, Cambridge University Press, New York, 2000, s.4.

sınırlarının anlaşılması mümkün değildir.[14] Yine de Amu Derya, eski çağlardan itibaren İran ile Turan[15] arasındaki barış antlaşmalarında çoğu zaman tarafların nüfûz alanlarının sınırı olarak kabul edilmiştir.[16] Bunda nehrin doğudan batıya uzanırken içinden geçtiği coğrafi yapının büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Batıda Hazar Denizi çöküntü havzasının devamı olan Karakum ve Kızılkum aslında Amu Derya'nın ikiye böldüğü devâsâ tek bir çöl olarak yer alır. Bu çöküntü havzası doğuda Pamirler ve Tian Şan mıntıkasından kuzeydoğuya doğru uzanan dağlara kadar devam eder.[17] Romalı tarihçi Curtius'un[18] anlattığına göre kum tepelerinin yer aldığı bu çöl bölgesinin kuzey batıdan esen bir fırtına ile tamamen şekil değiştirip bütün yolların ve işaret noktalarının kaybolduğu ve yeni kum tepelerinin oluştuğu bambaşka bir görünüme bürünmesi ve ancak yıldızların rehberliğinde yolculuk yapılabilmesi az rastlanan bir vakıa değildir. Yer değiştiren bu kum tepelerinden oluşan arazinin istilacılar için aşılmaz bir engel oluşturduğunu bizzat Makedonyalı İskender'in de gördüğü söylenir.[19]

Karakum ve Kızılkum çöllerinin doğu sınırlarıyla Tian Şan ve Pamirlerin batı yamaçları arasında kalan bölgenin en belirgin özelliklerinden biri bütün araziye dağılmış olan devâsa tabii kaleler silsilesidir. Yerli halklar bunların stratejik değerini anlamış ve birçoğunu neredeyse fethedilemez derecede tahkim etmişlerdir. Bu muhteşem kalelerle

[14] S. Soucek, 2000, s.4.

[15] İran asıllı olmayan topluluklar.

[16] W. Barthold, 1968, s.64.

[17] Richard N. Frye, *The History Of Ancient Iran*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1984, s.17.

[18] Quintus Curtius Rufus, Romalı tarihçi, *Historiarum Alexandri Magni Macedonis Libri Qui Supersunt* adlı eserin yazarı, muhtemelen 1.yy'da yaşadı.

[19] H.G. Rawlinson, 1912, s.4.

ilgili olarak kaynaklarda ayrıntılı, ancak bazen abartılı, bazen de kronoloji hataları olan bilgiler vardır. Bu bilgiler arasında en dikkat çekici olanı Sisimithres kalesi ile ilgili olandır. Kalenin bir dağ yüksekliğinde olduğu, zirvesinin geniş bir plato oluşturduğu, yeterli erzak ve su temin edildiği taktirde 500 askerlik bir garnizonu süresiz barındıracak kapasitede olduğu, hattâ tepesinde tarım yapılan alanlarının bulunduğu anlatılır.[20] Marakanda'daki[21] kalenin yüksekliğinin ise bunun iki katı olduğu belirtilir. Başka bir kalenin komutanı Arimazes'in ise İskender'in teslim olma teklifini kale tahkimâtına olan aşırı güveninden dolayı reddettiği, hattâ cevabında alaycı bir şekilde "Kale duvarlarını aşabilmeleri için İskender'in askerlerinin kanat takmaları gerektiğini söylediği" rivayet edilir.[22]

Klasik tarihçilerin Baktra (Belh)[23] merkez olmak üzere *Baktriya (Bactria)* olarak adlandırdıkları bölge, yani Amu Derya'nın güneyi ile Hindu Kuş Dağları arasında kalan bölge de coğrafi olarak benzer özellikler arz eder. Burada sarp dağlar ve kurak çöller bölge insanlarının hayatlarını benzer şartlara sahip başka toplulukların hayatlarından daha çok şekillendirmiştir; dağlar ve çöller, insanları ırmaklar veya göllerden daha keskin bir şekilde bölmüş ve ayırmış, bunun sonucunda izole vadilerde birçok ayrı halk, birçok dil ve lehçe ve hayat tarzı gelişmiştir.[24]

---

[20] H.G. Rawlinson, a.g.e., s.6-7.

[21] Sogdiyana'nın (Sogdiana) başkenti Semerkand, Makedonyalı İskender M.Ö.332' de şehri kuşattığı zaman Yunanlılarca Marakanda olarak biliniyordu.

[22] H.G. Rawlinson, a.g.e., s.7.

[23] Baktra (Bactra): İran edebiyatında (Zend Avesta) "Bakhdhi", Pers çivi yazısı kitâbelerinde "Bakhtri" olarak geçen ve Pehlevice Bakhal veya Bakhli olan şehrin (Belh) isminin Eski Yunanca'da bozulmuş halidir. Bkz. H.G. Rawlinson, 1912, s.1,16.

[24] R. Frye, 1984, s.6.

Mâverâünnehir (Transoxania) ve Baktriya'nın (Bactria) ortak bir özelliği her iki bölgenin de bir plato veya platolar dizisi üzerinde olmalarıdır ki bunların orta kısımları en alçak rakımdayken, en yüksek dağlık mıntıkalar ise kenar uçlarında yer alır. Nehirler ve ırmaklar dağlık bölgelerden ortalardaki çöküntü havzalarına boşalırken çoğu yerde tuz göllerinin, ya da bugün çöl haline gelmiş kuru göl yataklarının oluşmasına yol açar.[25] Amu Derya'nın güney kıyılarındaki topraklar düz ve kumludur; batıya doğru düzlükler Karakum çölünü oluştururlar. Bölgenin neredeyse tamamı kuraklık etkisi altındadır ve karasal iklime sahiptir; akarsuların su kaynağı 5000-7000 m.'lik yüksekliklere ulaşan dağların eriyen buzullarıdır. Daimî yerleşim ve tarım için su hayati önemdedir. Bu yüzden yerleşim yerleri, ilk çağlardan itibaren nehirlerin deltalarında, nehir kıyılarına yakın vahalarda ve dağlık bölgelerde akarsu vadilerinde kurulmuştur. Bölgenin önemli tarihî yerleşimlerinden Hârezm (Khorezm/ Khwarazm) Aral Denizi'nin güneyinde Amu Derya deltasında yer alır. Antik Margiana (Merv) şehri Murgab nehri deltasında, antik Baktra (Belh) şehri Pamirler'den doğan yukarı Amu Derya'nın bu bölgede kumlu olan kıyılarından biraz uzakta Hindu Kuş dağlarının kuzey yamaçlarından doğup Amu Derya'ya doğru yönelen irili-ufaklı akarsuların dağların arasından düzlüklere açıldığı noktalarda, yine antik Afrasiab (Semerkand) şehri Zarafşan Nehri vadisinde kurulmuştur ve tarihî Buhara da aynı nehrin suyunu kullanır. Siri Derya nehrinin boydan boya katettiği Fergana Vadisi de antik bir yerleşim bölgesidir.[26]

Orta Asya bölgesinin tamamına hakim olan kuraklık nedeniyle akarsu vadilerinin yerleşime izin veren verimli, ancak dar düzlüklerine hapis olan topluluklar, zamanla yeraltı sulama tekniklerini bularak ve geliştirerek tarımı ve yerleşimi geniş düzlüklere

[25] R. Frye, 1984, s.6.

[26] Mâverâünnehir (Transoxania) yerleşim yerlerinin ayrıntılı coğrafi mütalaası için bkz. W. Barthold, 1968, s.64-179.

yaymışlar ve böylece daha kalabalık bir nüfusu besleme ve barındırma imkanına kavuşmuşlardır. Eski İran dilinde "qanat" adı verilen yeraltı sulama kanallarının geliştirilmesi bazı arkeologlara göre muhtemelen milattan önce birinci binyılın başlarında gerçekleşmiştir.[27] Merv (Margiana), Buhara, Semerkand ve genel olarak Orta Asya, yükselişlerini ana ticaret yollarının üzerinde bulunmalarına borçlu olsalar da medeniyet ve refaha sulama sistemlerindeki muazzam gelişmişlik ve yaygınlık sayesinde ulaşabilmişlerdi. Aslında Orta Asya şehirlerinin Orta Doğu, Çin, Hindistan veya Orta Amerika'nın antik şehirlerine kıyasla en büyük başarısı, büyük çaplı sulama sistemlerinin gerektirdiği yönetimsel gelişmişlikle ihracat-odaklı tarım ve üretimi birleştirebilmek ve bütün dünyayı dolaşan kalabalık bir tüccar kadrosuyla bunların ticarî faaliyetlerini yöneten kalabalık bir işadamları kadrosunu yetiştirebilmek olmuştur.[28]

b. Baktriya/Belh ve Margiana/Merv Arkeolojik Kompleksi (BMAC)[29]

Arkeolojik çalışmalar, Batı Orta-Asya bölgesinde Paleolitik çağlardan itibaren insan yerleşimlerinin başladığını göstermektedir. Fergana Vadisi, Tian Şan Dağları ve Hisar Dağları bölgelerinde ve Semerkand yakınlarındaki bazı arkeolojik alanlarda erken ve geç

---

[27] R. Frye, 1984, s.7.

[28] S. Frederic Starr, *Lost Enlightenment : Central Asia's Golden Age From The Arab Conquest To Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton, 2013, s.34-35.

[29] Yunan asıllı Rus arkeolog Viktor I. Sarianidi (ö.2013), bugünkü Belh (eski Pers dilinde Bakhdi) ve Merv (Achaemenik dönem Pers vilayeti Marguş) şehirleri etrafında kümelenmiş olan antik medeniyet merkezlerini kapsayan arkeolojik alana, sözkonusu şehirlerin eski Yunanca'daki karşılıklarından yola çıkarak "BMAC" ismini vermiştir. Bkz. Asko Parpola, *The Roots Of Hinduism:The Early Aryans And The Indus Civilization*, Oxford University Press, New Delhi, 2015, s.69.

Paleolitik dönemlere ait çok sayıda malzeme bulunmuştur.[30] Sığır ve davar ehlîleştirmenin yanında ilkel sulama kullanılarak arpa ve buğdayın da yetiştirildiği ilkel tarıma geçişle birlikte tek odalı kerpiç evlerden oluşan ilk medenî yerleşimler M.Ö.6000 civarında Kara Kum Çölü'nün güney kenarlarında akarsu deltalarında başlamıştır.[31]

Milattan önce ikinci bin yılın başlarına gelindiğinde günümüz Türkmenistan topraklarının güneyinde oluşum dönemindeki bir yerleşik medeniyetin bütün izleri görülebiliyordu. Ancak geç gelişen bu medeniyet hiçbir zaman Sümer, Babil, Mısır ve Harappa gibi büyük medeniyetlerin seviyesine ulaşamamış, bununla birlikte bu gelişmiş merkezlerin başarılarını ve tecrübelerini yaratıcı bir şekilde kullanmış ve milattan önce ikinci bin yılın ortalarında da çöküşe geçmiştir.[32] Bu esnada, batı Orta-Asya'nın diğer kısımları güneyin başarılarını yakalamaya başlamış ve Amu Derya ile Siri Derya arasındaki sulamaya elverişli alanlarda yerleşerek sulama tekniklerini ve tarımsal altyapılarını geliştirmişlerdir. Böylece Murgab, Zarafşan ve Amu Derya gibi büyük nehirlerin vadilerinde kurulan yeni bir medeniyet ortaya çıkmaya başlamıştır. Tarım odaklı bu merkezlerin kültürel başarıları zamanla gittikçe daha kuzeye nüfûz ederek Fergana vadisi bölgesine kadar ulaşmıştır.

Milattan önce ikinci bin yıl boyunca devam eden bu oluşumun en dikkat çekici özelliklerinden biri de batı Orta-Asya bölgesinde yaşayan bu insanların, geçirdikleri her kültürel aşamada çevrelerindeki komşu halklarla ve kabilelerle kurdukları ilişkinin farklı olmasıdır; Erken Paleolitik çağdan itibaren doğu ve batı kültür

[30] V. M. Masson and V. I. Sarianidi, *Central Asia: Turkmenia Before The Achaemenids*, Thames and Hudson Ltd., London, 1972, s.14-25.

[31] V.M. Masson and V. Sarianidi, a.g.e., s.33-44.

[32] V.M. Masson and V. Sarianidi, a.g.e., s.136-137.

dünyalarının ortasında kalmışlar, ancak daha yüksek bir medeniyet olan Yakın Doğu (Mezopotamya-İran) etkisi daha belirleyici ve hâkim olmuş, bununla birlikte antik Harappa Hint medeniyeti ile de kuvvetli bağlar kurmuşlardır.[33] Bu güçlü etkinin izlerini M.Ö.2000 sonlarına ait sulama kanalları kalıntılarında, elle veya tekerlekli döndürme ile yapılan çanak-çömlek işçiliğinde, şehirleşme ve mezarlık düzenlerinde, silah ve atlı savaş arabaları yapımında ve heykeltıraşlık ve takı gibi el sanatları ürünlerinde görmek mümkündür.[34]

Bütün bu kültürel görünüm dikkate alındığında, Amu Derya (Oxus) nehrinin Kopet Dag'a kadar olan güneyi ve steplere kadar olan kuzeyinde yaşayan insanlar arasında bir nevi sosyal sınıflaşmanın ve inanç sistemlerinin ortaya çıktığı söylenebilir. Hattâ belki de bu yüzden Yunanlı tarihçi Cteisas'ın[35] milattan önce sekizinci yüzyıla kadar bölgede var olan ve Âsur Krallığı'nın siyasî ilişki kurduğu bir Baktriya (Bactria) Krallığı'ndan bahsetmesi temelsiz değildir.[36]

c. Yazı ve Yazılı Metinler

M.Ö. yaklaşık üçüncü bin yılda yazıyı icat ederek etkin bir şekilde kullanan Sümerler[37] Mâverâünnehir bölgesine çok da uzak sayılmazlardı. Mezopotamya medeniyetlerinin ortağı olan Elam-Med-Pers medeniyet grubunun doğrudan etkisinin

---

[33] V. M. Masson and V. Sarianidi, 1972, s.168.

[34] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. V. M. Masson and V. Sarianidi, a.g.e. ; V. Sarianidi, 2007.

[35] Cteisas of Cnidus, M.Ö. 5. yüzyılda Cnidus/Caria (Datça/Muğla)' da yaşamıştır.

[36] V. M. Masson and V. Sarianidi, 1972, s.168.

[37] Samuel Noah Kramer, *Sümerler:Tarihleri,Kültürleri ve Karakterleri*, Çev. Özcan Buze, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s.396.

kuzeyde Mâverâünnehir bölgesine kadar uzandığı göz önüne alındığında yazının bu bölgede de kullanımının gecikmediğini düşünmek yanlış olmaz. Nitekim M.Ö. 2900 yıllarına ait Elam hiyeroglif (pictograph) tabletleri ilk defa antik Susa[38] şehrindeki kazılarda bulunmuş ve bunların Sümer tarzına göre yazıldıkları anlaşılmıştır.[39] Elam yazısı daha sonraki yüzyıllarda gelişerek M.Ö. 2500' de, aynen Sümer'de olduğu gibi lineer yazı şekline dönüşmüştür. Elamlılar M.Ö. 2220'den itibaren kendi yazılarını bırakarak neticede bir *çivi yazısı* haline dönüşecek olan Sümer-Babil (Akkad) yazısını kendi ihtiyaçlarına göre uyarlayarak kullanmışlardır. M.Ö. 520 civarında da Elamlı ve Ârâmî dilciler kral Darius için antik Pers çivi yazısını icat etmişlerdir.[40] Eski Persçe'nin vârisi olan Sâsânîlerin dili Pehlevice (Orta Persçe) yazılardaki alfabenin Semitik tarzda olması, Sâsânî İmparatorluğu (M.S. 300-700) kurulmadan önce eski ulusal yazı tarzlarının tamamen yok olduğunu göstermektedir.[41]

Tarihsel kronolojik gelişime ve diğer temel medeniyet süreçlerine baktığımızda yazı ile ilgili etkileşim seyrinin güneyden kuzeye, yani Mezopotamya-İran platosundan güneybatı-güneydoğu Orta Asya istikametine ilerlediğini söyleyebiliriz.[42] Ancak bu gelişimin, birbirini takip eden devirlerde ne tür özellikler arzettiğini belirleyebilmek için

---

[38] Susa: Elam Devleti'nin en önemli şehri. Bugünkü İran'da Kuzistan eyaletine bağlı Şuş şehri sınırlarındadır.

[39] Walther Hinz, *The Lost World of Elam: Re-creation of a Vanished Civilization*, Çev. Jennifer Barnes, Sidgwick and Jackson Limited, London, 1972, s.28.

[40] W. Hinz, a.g.e. , s.30,36,37.

[41] George Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, In Three Volumes-Vol. II., John W. Lovell Company, New York , s.379

[42] R. Frye, 1984, s.51.

elimizde yeterli derecede arkeolojik ve yazılı belge bulunmamaktadır.[43] Bununla birlikte yirminci yüzyılın ilk yarısında Orta Asya dilleri üzerine yapılan önemli çalışmalar neticesinde, Hârezmce, Sogdca, Kotan-Saka ve Kuşano-Baktriyan dilleri deşifre edilebilmiştir. Buna göre Hârezmce, önce uyarlanmış Ârâmî alfabesiyle daha sonra Arap alfabesiyle; Sogdca, Ârâmca'dan türetilmiş kendi alfabesiyle veya özel bir Mani alfabesiyle veya Âsur yazısıyla; İslamî döneme kadar varlığını sürdüren Kuşano-Baktriyan dili ise uyarlanmış bir Eski Yunan alfabesi ile yazılmıştır.[44]

Zend[45]Dili'nin Baktriya (Bactria) bölgesine ait antik bir dil olduğu hususunda konunun uzmanları arasında mutabakat vardır.[46] Medo-Pers ve Sogdo-Baktriyan lehçelerinin İran'ın tarih sahnesine çıkış döneminde iki akraba lehçe olduğunu değerlendiren bakış açısı muhtemelen daha doğrudur; bunlardan ilki bize çivi yazılı belgelerle diğeri de Zend metinleriyle ulaşmıştır.[47] Zerdüşt peygamberin M.Ö. 1400 ve M.Ö. 1000 yılları arasında bir zamanda Orta Asya'nın kuzeyinde yaşadığı varsayılır.[48]

Avesta'nın bu çok eski tarihçesi, Baktriya (Bactria) ve civarında yazının da çok eski bir geçmişe sahip olması gerektiğini ve kutsal metinlerin yazılı kaydının tutulmuş olması

[43] R. Frye, 1984, s.62-63.

[44] R. Frye, a.g.e., s.42-43.

[45] Zend: Zerdüştîlik dininin kutsal metinleri olan Avesta'nın tefsiridir.

[46] G. Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, s.68.

[47] G. Rawlinson, a.g.e., s.68.

[48] Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism*-Volume 1, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1975, s.190; G. Rawlinson, a.g.e., s.68.

gerektiğini düşündürür.[49] Ancak Zerdüştîlik'e ait, yazılı hâli milattan sonra üçüncü yüzyıldan daha eski herhangi bir dinî kaynak mevcut değildir.[50]

d. İpek Yolu[51]

İpek Yolu'nun uzun mesafeli ticarî yolculuklar için ne kadar yoğun kullanıldığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Bazı araştırmacılar, İpek Yolu güzergahında yer alan antik yerleşim bölgelerinde yapılan arkeolojik kazılarda ele geçirilen tarihî belgelerde ticari faaliyetlere çok az atıfta bulunulmasının ve oldukça küçük miktarlardan söz edilmesinin, aslında bu yolun ticarî olarak zannedildiği kadar yoğun kullanılmadığını, ticarî faaliyetlerin daha ziyade mahallî düzeyde gerçekleştiğini gösterdiğini öne sürmektedirler.[52] Buna karşılık İpek Yolu olarak isimlendirilen bu yol tarihin akışını değiştirmiştir; bu yolu kullanmış olan insanlar, yaşam tarzlarını, inançlarını ve dillerini gittikleri yerlere taşıyarak dinlerin, dillerin, sanatın ve yeni teknolojilerin doğu ile batı arasında el değiştirdiği tarihteki en meşhur kültürel atardamar haline gelmesini sağlamışlardır.[53] Farklı insan toplulukları, Orta Asya boyunca doğu ile batı arasında önce Çin ile güney Asya sonra Çin ile batı Asya ve özellikle İran arasında gidip-geldikçe çok kapsamlı bir kültürel etkileşim gerçekleşmiştir; mülteciler, sanatçılar,

---

[49] G. Rawlinson, *The Seven Great Monarchies*, s.74.

[50] M. Boyce, 1975, s.XII.

[51] İpek Yolu, dar bir tarifle, Çin'den batıya doğru, Orta Asya üzerinden Suriye'ye ve daha ötesine uzanan farklı karayolu güzergâhlarını ifade eder. Bu terim ilk defa, kömür taşımacılığı için Çin'den Almanya'ya uzanacak bir demiryolu hattı projesinde çalışan Alman coğrafyacı Ferdinand von Richthofen tarafından 1877'de kullanılmıştır.

[52] Valerie Hansen, *The Silk Road: A New History*, Oxford University Press, New York, 2012, s.3-5, 50, 82, 235, 237.

[53] V. Hansen, a.g.e., s.4, 235.

sanatkarlar, misyonerler, eşkiyalar ve elçiler... Hepsi, kendi konum ve şartları itibariyle bu oluşumda yerlerini almışlardır.[54]

Yirminci yüzyılın başlarında Taklamakan Çölü'nün güneyinde güney İpek Yolu üzerinde antik Niya kayıp şehri ve civarında yapılan kazılarda tahta tabletler üzerine yazılmış yüzlerce belge bulunmuştur.[55] Tabletler üzerindeki yazının, M.S. 200 civarında, bugün kuzey Afganistan ve Pakistan arasında kalan antik Gandara bölgesinden Niya ve civarına göçeden grupların kullandığı Karoşti (Kharoshthi)[56] yazısı olduğu anlaşılmıştır. Bu göçmenler, herhangi bir yazı sistemine sahip olmayan ve Gandara dilinden ve Çince'den farklı bir dile sahip olan Niya halkına toprak mülkiyeti, anlaşmazlıklar ve resmî işlemler gibi çeşitli kayıtlarını Niya dilinde ancak Karoşti (Kharoshthi) yazısı ile tutmalarını ve bunları arşivleme tekniklerini öğretmişler, yerli halka karışarak yerleşik hale gelmişler ve *Gandara'dan getirdikleri Budist öğretileri bölgeye yaymışlardır.*[57]

Kültürlerin, medeniyetlerin ve dinlerin yayılmasında en önemli etkenlerden birinin dil olduğuna en çarpıcı örneklerden biri yine kuzey İpek Yolu üzerinde bulunan antik Kuça (Kucha) şehrinde yaşamış (M.S.344-413) olan Kumarajiva'dır. Babası, kuzey Hindistan'da Gandara bölgesinden, o zamanlar Budizm öğretiminde önemli bir merkez olan Kuça şehrine Budizm eğitimi için gelmiş bir Hint prensi, annesi de Kuça (Kucha) kralının kızkardeşi idi.[58] Kumarajiva, Kuça'daki eğitimini tamamlayınca önce Gandara'ya giderek Hinayana öğretilerini sonra da Kaşgar'a giderek Mahayana

[54] V. Hansen, 2012, s.238.

[55] V. Hansen, a.g.e., s.25,26.

[56] Karoşti (Kharoshthi); Ârâmî alfabesinden uyarlanan ve Sanskritçe yazmak üzere kullanılmış bir Hint-Baktrian yazı sistemidir.

[57] V. Hansen, a.g.e., s.25-55.

[58] V. Hansen, a.g.e., s.66.

öğretilerini tahsil etti. M.S. 384'te Kuça, Çin ordusu tarafından işgal edilince Çinli komutan tarafından Çin'e gönderildi ve ölünceye kadar da burada kaldı.[59] Çin hükümdarının emriyle bir tercüme heyetinin başına geçen Kumarajiva Sanskritçe'den Çince'ye üçyüz farklı Budist metni tercüme etmiş ve böylece bu yeni dinin Çin'de yayılmasına zemin hazırlamıştır.[60] Kendisinden önce Sanskrit metinlerden Çince'ye birçok tercüme yapılmış olmasına rağmen teknik terimlerin çokluğundan dolayı bunları ancak Sanskritçe bilen az sayıda Çinli anlayabiliyordu; Kumaravija'nın başarısı ise sıradan bir Çinli'nin bile anlayabileceği akıcı ve anlaşılabilir bir dil oluşturmasıydı.[61]

Erken dönem Budist tercümelerin çoğu şu şekilde yapılıyordu: Genellikle Hint asıllı olan bir Budist öğretmen, ezberlediği Sanskritçe metni okuyor ve sonra da bunun içeriğini sözlü olarak açıklıyordu. Bundan sonra müridleri, öğretmenin söylediklerini Çince olarak yazıyorlardı. Bu erken dönem tercüme usûlü, hatalara sebep oluyordu; öğretmen, öğrencilerin ne yazdıklarını okuyamıyor, bu yüzden de öğrenciler öğretmeni doğru anladıklarından emin olamıyorlardı.[62]

Kuzey İpek Yolu boyunca sıralanan Turfan, Kuça, Kaşgar, Semerkand, Belh, Merv gibi antik şehirlerde, Budist rahiplerin Budizmi yaymak ve yeni mühtedilere dinlerini öğretmek için büyük bir tercüme ve eğitim faaliyeti gerçekleştirdikleri ve bu hususta kendilerinden sonraki devirleri de etkisi altına alan gelenekler bıraktıkları anlaşılmaktadır. Nitekim Budist kaynak eserlerinin Sanskritçe'den, yukarıda bazılarının isimleri zikredilen ve birçoğu bugün ölü/kayıp hale gelmiş olan yerel devlet/şehir dillerine tercüme/telif faaliyetlerinin başlamasından yaklaşık beş yüzyıl ve Kuteybe b.

[59] V. Hansen, 2012, s.66-69.

[60] V. Hansen, a.g.e., s.56.

[61] V. Hansen, a.g.e., s.56, 69.

[62] V. Hansen, a.g.e., s.69.

Muslim'in Semerkand'ı ele geçirmesinden yaklaşık yüzelli yıl sonra Ebu Mansur Muhammed b. Mahmud es-Semerkandî el-Mâturîdî'nin günümüze ulaşabilmiş iki kitabından biri olan "Kitâbu't-Tevhîd" adlı eserini yazarken bu antik tercüme/telif metodundan faydalanmış olabileceğini düşünmek yadırganacak bir husus değildir.

Kitâbu't-Tevhîd'in dilini ve telif yöntemini analiz ettiğimizde şunları görürüz : - Metin içerisinde İmam Mâturîdî'nin kendi görüşleri, yorumları, itirazları, savunmaları şu şekilde ifadelerle başlamaktadır: "İmam Ebu Mansur (r.a.) şöyle dedi:…", "İmam (r.a.) şöyle dedi:…", "Fakih Ebu Mansur (r.a.) şöyle dedi:…", "Şeyh (r.a.) şöyle dedi:…", "Ebu Mansur (r.a.) şöyle dedi:…", "Fakih (r.a.) şöyle dedi:…".[63] Bu ifadelerden ve üslûptan anlaşılmaktadır ki aslında İmam Mâturîdî'nin bir öğretim dönemi/sezonu içerisinde gerçekleştirdiği çeşitli mütâlâalar veya ders halkalarında anlattıkları, öğrencileri tarafından yazıya geçirilerek veya öğrencilerin ders esnasında tuttukları kısa notlar daha sonra yine bu notları tutan öğrenciler tarafından bütünleştirilerek kitaplaştırılmıştır.

Kitâbu't-Tevhîd'in bütününe hâkim olan anlatım ve ifade bozuklukları, Arapça dilbilgisi hataları, konuların taraflarının anlatım esnasında buharlaşması, eleştirilen veya savunulan konu veya kişilerin ne olduğu hususunun yeterince açık olmaması – sanki okuyucu bu hususlarda geniş bir ön bilgiye sahip gibi kabul edilmesi – cümle kuruluşlarının birçok yerde Arapça'dan ziyade başka bir dili çağrıştırması[64] iki hususta

[63] Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayıncılık Ltd. Şti., İstanbul, 2014; Krş. Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* Tah. Bekir Topaloğlu & Muhammed Ârûçî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2001.

[64] Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, s.19,26; David Thomas, *Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abu Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, s.24.

kanaatimizi teyit etmektedir; birincisi, Kitâbu't-Tevhîd İmam Mâturidi'nin bizzat telif ettiği bir kitap değil de ona ait ders notlarının tam bir redaksiyonu yapılmadan kitaplaştırılmış halidir, ikincisi, sözkonusu dersler tamamen Arapça konuşularak verilmiş dersler değil İmam Mâturîdî'nin kendi anadilinde (muhtemelen Türkçe/Farsça), o dili konuşan öğrencilerine verdiği derslerdir ve tutulan notlar ders anında veya bilahare Arapçaya tercüme edilerek ancak tam bir redaksiyonu yapılmadan kitaplaştırılmış olmalıdır.[65]

Kumarajiva, Budist kutsal metinlerini Sanskritçe'den Çince'ye, bugün bile tercih edilecek bir başarıyla tercüme ederken anlaşılan kendi anadili olan Kuça diline aynı katkıyı yapamamıştı. Çünkü 1892 yılında Çin'in Doğu Türkistan bölgesindeki Kaşgar şehrinde yaşayan bir Rus elçilik görevlisi Brahmi yazısıyla yazılmış ancak Sanskritçe olmayan bir belge ele geçirinceye kadar kimse *Kuça (Kucha) dili* (Tocharian B veya Kuchean) diye bir dil olduğunu bilmiyordu. Daha sonra Kuça dilinde ve Uygurca olmak üzere iki dilli yazılmış bir Budist kutsal metni bulunması ile bu dil deşifre edilebilmiştir.[66]

İpek Yolu'nun doğu ve batı uçlarında oluşturdukları çekim alanıyla bölgeyi ticari ve kültürel olarak en çok etkisi altına alanlar Çinliler ile Semerkand ve civarında yaşayan Sogdlar olmuşlardır. Çin'in bu etki gücünün temelinde iki faktörün bulunduğunu görebilmek zor değildir; birincisi, bölgedeki yüzyıllar boyunca devamlılık arz eden nüfusu ve askeri gücü, ikincisi ise aradığı vatanı, doğup büyüdüğü Hint kıtasında değil de Çin'de bulan Budizm. İpek Yolu'nda en az Çinliler kadar faal olan Sogdlar ise Çinlilerin sahip oldukları jeo-stratejik avantaja sahip olamadıkları ve insanlık tarihi boyunca en çok kullanılan ve en cazip *dörtyol ağızında* bulundukları için

---

[65] Krş. Ulrich Rudolph, *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, Çev. Rodrigo Adem, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2015, s.214-217.

[66] V. Hansen, 2012, s.70-71.

hükümranlıklarını ve etnik devamlılıklarını sürdürememişler, ancak tıpkı bu bölgede kendilerinden önce var olan ve dilleriyle dinleriyle ve kültürleri ile kendilerinden sonra bu bölgeyi ele geçiren ve burada yerleşen toplulukların içine karışarak asimile olan diğer topluluklar gibi asimile olmuşlar ve kimliklerini yeni gelenlerin kimliklerinin bir parçası yapmışlardır.

Çin ve Sogdiyana[67] arasındaki ticaret M.S. 500 ile 800 arasında en yüksek seviyeye ulaşmıştır.[68] Sogdlar etnik olarak İran menşeli bir topluluk olup, bir Orta Persçe dili olan Sogdca konuşuyorlardı ve kendilerine ait bir alfabeleri vardı ve Zerdüştîlik dinine inanıyorlardı. Birçok Sogd, Çin şehirlerine daimi olarak yerleşmişti; en büyük ve en etkin yabancı topluluğu oluşturuyorlardı.[69]

Başta Semerkand olmak üzere kuzey İpek Yolu boyunca yeralan antik şehir bölgelerinde yapılan arkeolojik kazılarda Sogd dilinde ve alfabesiyle yazılmış mektuplar ve belgeler bulunmuştur. Bölgenin ictimâî, siyasî ve ticarî hayatına ve altyapısına dair çok önemli bilgiler barındıran bu yazılı metinler içinde konumuzla ilgisi açısından bizim için en ilginç olanı 1933 yılında Semerkand'ın 120 km. doğusunda Tacikistan topraklarında yer alan Mount Mugh kalesinin yıkıntılarından çıkarılan doksan yedi adet belge arasında bulunan bir *evlilik sözleşmesidir*.[70] Bu evlilik sözleşmesinin yanında aynı nikah ile ilgili olarak damat ağzından yazılmış ve damadın, gelinin velisine karşı

[67] Sogdiyana (Sogdiana): Sogdların ülkesi anlamına gelir, coğrafî olarak Amu Derya ve Sri Derya nehirleri arasında kalan bölgedir, başkenti Marakanda (Maracanda) / Semerkand olan ve yarı-bağımsız derebeyliklerden oluşan bu siyasî birlik M.Ö. altıncı yüzyılda Pers (Ahâmeniş) hâkimiyetine girmiştir.

[68] V. Hansen, 2012, s.4.

[69] V. Hansen, a.g.e., s.21,113,115.

[70] V. Hansen, a.g.e., s.129,133.

yükümlülüklerini beyan ve kabul eden ayrı bir nüsha daha bulunmuştur. Her iki belgenin M.S. 710 yılına ait olduğu tespit edilmiştir.[71]

Her iki belgenin muhtevası incelendiğinde gelin ve damadın birbirlerine karşı yükümlülüklerinin ve bunların ihlâli durumunda ne gibi yaptırımların uygulanacağı hususlarının ayrıntılı biçimde yer aldığı ve birçok konuda ve özellikle boşama konusunda eşit hakların sözkonusu olduğu anlaşılmaktadır; koca nasıl karısını şartsız boşayabilecekse, kadın da kocasını şartsız olarak boşayabilecektir.[72]

Belgelerin şekil ve içerik açısından analizi yapıldığında, yani hangi hukuk sistemine ve hangi bürokratik geleneklere göre tanzim edildikleri araştırıldığında karşımıza esas olarak iki ihtimal çıkmaktadır: *Ahâmeniş* (*Achaemenid) dönem Pers etkisi* veya *Helenistik dönem Grek etkisi*.[73] Her iki ihtimalin veya bunlar dışında sözkonusu edilebilecek tartışmaların destek alabilecekleri ilgili belge ve bilgilerin, en azından bugün için oldukça yetersiz olduğu bir gerçektir. Bununla birlikte standart hukukî bir belgede kendine yer bulmuş olması dolayısıyla oldukça uzun bir toplumsal geçmişe sahip olduğu anlaşılan, evlilik sözleşmesinin kadın tarafından tek taraflı ve şartsız olarak bozulabilmesi hakkının İslamî dönemde bölgede hâkim olan Hanefî-Mâturîdî gelenek tarafından da

[71] Ilya Yakubovich, "Marriage Sogdian Style", Iranistik In Europa - Gestern, Heute, Morgen, Ed. H.Eichner, Bert G. Fragner, V. Sadovski ve R. Schmitt, Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, Wien, 2006, s.307-344, https://www.academia.edu [15.05.2017].

[72] I. Yakubovich, a.g.m.

[73] I. Yakubovich, a.g.m.

benimsenmiş olmasını[74] kültürlerarası geçişkenlik dinamiklerinin mevcudiyeti ve işleyişi açısından analiz etmek ve anlamak gerekmektedir.

Çeşitli sebeplerle Çin topraklarına topluluklar halinde yerleşmiş olan Sogdların gittikleri yerlere kendi Zerdüştîlik inanç ve adetlerini götürmüş olsalar da bir kısmının, zaman içinde ölülerini önce açıkta bırakıp sonra kemiklerini kille sıvanmış kuyulara gömmek gibi bazı adetlerini esneterek veya değiştirerek Çinlilere uydurmaları da yine bu kültürel etkileşim kapsamında anlaşılması gereken bir olgudur.[75]

Medeniyet tarihi açısından Orta Asya ve Çin bölgesinde gerçekleşen en önemli olaylardan biri de, hattâ belki de en önemlisi, şüphesiz ki kağıdın icadıdır. Kağıt, her ne kadar Çin'de milattan önce ikinci yüzyılda icat edilmiş olsa da yaygın kullanımı ancak milattan sonra ikinci yüzyılda gerçekleşmiş, İpek Yolu boyunca bamboo ve tahtanın yerini alması ise daha da vakit almıştır.[76] Ancak, sekizinci yüzyılda Müslümanlar kağıt imalatını Çinlilerden öğrenince, imalat tekniklerini geliştirerek ve hammaddelerini değiştirerek daha ucuz ve kaliteli kağıt üretmeye başlamışlardır. Semerkand yüzyıllarca dünyada en kaliteli kağıdın üretildiği merkez olmuştur.[77] Kağıdın Avrupa'ya ulaşması ise Endülüs ve Sicilya'dan yine Müslümanlar eliyle, ancak onbirinci yüzyılın sonu ve onikinci yüzyılın başlarında gerçekleşebilmiştir. Ucuz ve bol kağıt, sonuçta bilginin hızla ve kolayca yayılmasını sağlayarak medeniyet tarihinde yeni bir devrimin gerçekleşmesine sebep olmuştur. Bu devrimin ilk gerçekleştiği bölgenin de

[74] Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz İbnu Âbidin, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr*, Çev. Ahmed Davudoğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982, C.5, s.298; C.6, s.318-319,338-339,349-350.

[75] V. Hansen, 2012, s.98, 239.

[76] V. Hansen, a.g.e. s.15.

[77] F. Starr, 2013, s.47.

medeniyetlerin kesişme noktası olan Orta Asya olması bir tesadüf değildir. Hattâ bazı araştırmacılar bu kağıt devriminden dolayı İpek Yolu'nun aynı zamanda bir *Kağıt Yolu* olduğunu söylemişlerdir.[78]

2. Siyasî Tarih Açısından

a. İranlılar (Farslar)

Hint-Avrupa topluluklarının anayurdunun güney Rusya olduğu ve bunların Hint-İran kolunun da sözkonusu anayurdun kuzeydoğusunda bulunduğu hususunda bilimadamları arasında fikirbirliği vardır.[79] Hint-İran toplulukları, sözkonusu anayurttan ayrılan Hint-Avrupa topluluklarının muhtemelen sonuncularından biri olarak güneye ve doğuya yönelmişlerdi; arkeolojik bulguların dilbilimsel data ile bütünleştirilmesindeki zorluk Hint-İran topluluklarının göç hareketlerinin anlaşılmasını zorlaştırsa da genel olarak kabul edilen varsayıma göre Hint topluluklarının İran topluluklarından ayrışması Orta Asya'da hattâ daha kuzeyde gerçekleşmiş ve Hint toplulukları milattan önce ikinci bin yılın ilk yarısında güney istikametine yönelmişlerdir.[80] Bunların arkalarından gelen İran toplulukları da ikiye ayrılmış, bir kısmı batıya yönelerek Mezopotamya'nın doğu komşusu olmuşlar bir kısmı da doğuya doğru hareket ederek Amu Derya kıyılarına ve Siri Derya'ya kadar uzanan geniş ve sahipsiz arazilere yerleşmişlerdir.[81]

İran platosuna gelen ilk İran toplulukları siyasî bir birliğe sahip değillerdi; küçük bağımsız beylikler halinde yaşıyorlardı. Doğuda, Baktriya (Bactria) merkez olmak üzere

[78] F. Starr, 2013, s.71.

[79] R. Frye, 1984, s.47.

[80] R. Frye, a.g.e., s.47.

[81] H. G. Rawlinson, 1912, s.19-20.

güçlü bir konfederasyon oluşturdukları anlaşılmaktadır.[82] Kuzeybatı İran'da, milattan önce yedinci yüzyıl içinde bağımsız merkezi bir devlet sistemi kuran ilk topluluk Medler olmuştur.[83] Medlerle soybirliği olan, ancak Med hâkimiyetinde yaşayan Persler, M.Ö. 550'de İkinci Kiros (Cyrus/Kuruş) önderliğinde Med hakimiyetine son vererek Pers İmparatorluğu'nu kurmuşlardır. Pers devletini kuran krallar Ahâmeniş (Achaemenid) soyundan geldikleri için bu şekilde de adlandırılmışlardır. İkinci Kiros (Cyrus), M.Ö. 538'de Bâbil'i hakimiyetine aldıktan sonra doğuya ve kuzeydoğuya yönelerek başta Baktriya (Bactria) olmak üzere bölgedeki kabileleri yönetimi altına almış ve bölgeyi uzaktan yönetmenin zorluğunu anlayarak Baktriya'ya kendi soyundan bir vâli (satrap) atamıştır.[84] Ahâmenişler zamanında Sogdiyana idarî olarak Baktriya satraplığına bağlanmış olsa da aslında zımnî olarak bağımsız bir yapıdaydı.[85]

M.Ö. 331'de Makedonyalı İskender, Üçüncü Darius'u yenerek Pers İmparatorluğu'na son vermiş ve İran ve Orta Asya'da M.Ö. 247'ye kadar devam edecek olan Grek siyasî egemenliğini başlatmıştır.

M.Ö. 247'de bağımsızlıklarını ilan ederek Horasan bölgesinde Part devletini (Parthia) kuran Partların etnik kökeni ile ilgili farklı görüşler[86] olmakla birlikte İran ve Orta Asya medeniyetine katkıları ve etkileri açısından Siri Derya nehrinin kuzeyindeki

[82] H. G. Rawlinson, 1912, s.21-22.

[83] R. Frye, 1984, s.74.

[84] H. G. Rawlinson, 1912, s.26.

[85] R. Frye, 1984, s.141.

[86] George Rawlinson, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Vol.III, The Nottingham Society, New York-Philadelphia-Chicago, s.8-16 http://www.archive.org [15.05.2017].

göçebe İran topluluklarından biri olarak değerlendirilmeleri daha uygundur. Part İmparatorluğu yaklaşık beş yüzyıl hüküm sürdükten sonra M.S.226'da sona ermiştir.

Partların hakimiyetine son veren Pers hânedanı Sâsânîler de yaklaşık dört yüzyıllık bir hükümranlıktan sonra M.S. 650'de İslam ordularına yenilerek tarih sahnesinden çekilmişlerdir.

b. Makedonyalı İskender ve Grekler

İskender, Darius'u Arbela'da ikinci defa yendikten sonra, önce Bâbil'e ve Susa'ya, sonra Persepolis'e girdi, sonra da Baktriya'ya yöneldi; Baktriya ve Sogdiyana'da oniki adet garnizon kasaba kurdu,[87] ki bunlardan bir kısmı bugün de yerleşim birimidir. İskender'in sadece Hindistan seferi için değil, hayal ettiği dünya egemenliği için bölgede kalıcı olmayı düşündüğü ve bunun için Baktra'yı (Belh) merkez kabul ettiği anlaşılmaktadır. Baktriya'daki Pers vâlisinin (satrap) kızıyla evlenmesi ve komutanlarına da yerli halka karışıp evlenmelerini söylemesi bunu teyit etmektedir.[88]

İskender'in ölümünden sonra komutanları arasında çıkan iktidar mücadelelerinden galip çıkan Seleucus, M.Ö. 301'de Suriye'nin ve İran'ın hakimiyetini ele geçirdi. Bu karışıklık devirlerinde Baktriya, Grek yöneticiler idaresinde bağımsız bir krallık gibi hareket etmiştir. Greko-Baktrian krallar kendi adlarına para bastırmışlar ve paraların üzerinde Grekçe yazılar ve Zeus, Artemis gibi Grek kutsal figürleri yer almıştır.[89] Grekçe resmî dil olarak kullanılmıştır.[90] Bu yüzden Baktriya'daki Grek etkisinin hem daha

[87] H. G. Rawlinson, 1912, s.48.

[88] H. G.Rawlinson, a.g.e., s.46-47.

[89] H. G. Rawlinson, a.g.e., s.59-60.

[90] R. Frye, 1984, s.164.

kuvvetli hem de daha uzun süreli olduğu söylenebilir.[91] Mesela, Doğu Baktriya'da Amu Derya kıyılarında İskender veya Seleucus tarafından kurulmuş olan Ay Hanum (Ai Khanum) antik şehrinde yapılan arkeolojik kazılarda şehrin klasik Grek mimarisine ve şehir planına uygun inşa edildiği anlaşılmıştır.[92] *Yine buradaki sarayda yapılan kazılarda Aristo'nun felsefi görüşlerinin yer aldığı papirüslerin bulunması bunların ders olarak okutulduğunu göstermektedir*.[93] Aristo'nun fikirlerinin, İmam Mâturîdî'nin yaşadığı topraklara ondan yaklaşık bin ikiyüz sene önce, hem de yazılı notlar şeklinde ulaşmış olması bölgenin felsefe ve düşünce zenginliği ve derinliği açısından dikkat çekicidir. İskender'in, Aristo'nun talebesi olarak – bilerek veya bilmeyerek – böyle bir oluşuma zemin hazırlamış olması aslında batı ve doğu medeniyetleri açısından bir fırsat gibi gözükse de bu fırsatın her iki medeniyet dünyası tarafından anlaşılıp kullanılabildiği şüphelidir. Nitekim İskender'in bizzat kendisinin, işgal ettiği yerlerde kütüphaneleri ve mabedleri yağmaladığı, kutsal Avesta kitaplarını imha ettiği veya sadece Grek bilginlerinin merakını gidermek için tahrif ederek tercüme ettirdiği, bazı Zerdüştîlik adetlerini yasakladığı şeklinde rivayetler kaynaklarda yer almaktadır.[94] Zerdüştî rahiplerin öldürülmeleri ise Zerdüştîlik için daha da büyük bir yıkımdı, çünkü kutsal metinler yazılı olmaktan ziyade bu rahiplerin ezber geleneği ile varlıklarını devam

[91] R. Frye, 1984, s.179; H. G.Rawlinson, 1912, s.83.

[92] R. Frye, 1984, s.153.

[93] Mary Boyce, Frantz Grenet, *A History of Zoroastrianism*, Vol.3, E.J. Brill, Leiden, 1991, s.157-158 http://www.archive.org [15.05.2017].

[94] H.G. Rawlinson, 1912, s.42.

ettiriyordu. Onların katledilmeleri bu külliyâtın yok edilmesi anlamına geliyordu.[95] Halbuki İskender'in hocası Aristo'nun, Zerdüşt'e büyük saygı duyduğu söylenmiştir.[96]

Greko-Baktriyan krallığı M.Ö. 130 civarında son bulmuştur.

c. Türkler

Tarihî şahsiyetlerin düşünce ve eylemlerinin daha iyi anlaşılabilmesine yönelik olarak hangi kültür veya medeniyet dünyasının insanı olduklarını veya kendilerini bunlardan hangisine ait hissettiklerini bilebilmenin önemli bir kriter olduğu açıktır. Bu sebeple, İmam Mâturîdî'nin, kaynaklardaki Türk asıllı olduğuna dair iddialar dikkate alınarak yaşadığı dönem itibariyle Semerkand özelinde, Sogdiyana ve Baktriya'daki Türk topluluklarının siyasî ve kültürel yapılarına ait genel özelliklerin ve motivasyonların bilinmesi onun düşünce dünyasına girebilmek açısından faydalı olacaktır. Ancak bu bölümde Türklerin ele alınışı, onların etnik kökenlerinin ve tesis ettikleri siyasî yapıların araştırılmasından ziyade özellikle dil ve kültür olarak kimliklerinin ayrışarak belirginleştiği ve tarihteki yerini aldığı andan itibaren Orta Asya medeniyet tarihinin bir parçası olarak Sogdiyana ve Baktriya bölgelerindeki demografik yapıya nasıl entegre olduklarını anlamaya yönelik olacaktır.

Türklerin bu şekilde bir siyasî organizasyonla tarih sahnesine ilk çıkışları milattan sonra altıncı yüzyılda gerçekleşmiştir. Bumin Han tarafından kurulan Türk Kağanlığı onun ölümünden sonra Muhan ve İstemi idaresinde iki merkezli bir yapı arz etmekteydi.

[95] M. Boyce, F. Grenet, 1991, s.15-16.

[96] M. Boyce, F. Grenet, a.g.e., s.12.

Batı bölgelerini idare eden İstemi M.S. 561'de, Sâsânîlerle birlik olarak Eftalitleri yenip egemenliklerine son verince Sogdiyana Türk kağanlığının nüfuz bölgesine girmiştir.[97]

Müslüman Arapların Horasan ve Mâverâünnehir'i (Sogdiyana) ele geçirmek için yaptıkları uzun mücadeleler ve savaşlar esnasında bunlara karşı direnen Sogd soylularının yardım talepleri üzerine Türkler, zaman zaman Semerkand hariç bölgedeki önemli yerleşim yerlerini işgal etmişler, ancak kalıcı olamamışlardır. Bu müdahaleler ve işgaller, bölgenin Araplar tarafından ele geçirilmesinden sonra Emevi yönetiminden ve uygulamalarından memnun olmayan yerli halkın çıkardığı isyanlarda da devam etmiştir.[98]

Türk kağanlığının M.S. 745'de yıkılması ve birliği oluşturan boyların birbirleri ile olan mücadeleleri ve Çin'in doğudan baskısı, Türk boylarının yerleşecekleri yeni topraklar bulmak üzere dalga dalga Orta Asya'nın batısına doğru göçlerine sebep olmuştur.

Türk kağanlığının bıraktığı boşluğu doldurmaya çalışan Çin'in Batı Orta Asya'da Türk yerleşim bölgelerindeki askerî faaliyetlerine karşı Türk boyları Müslüman Araplar'dan yardım istemişler, Arap ordusu M.S. 751'de Talas'da Karlukların yardımıyla Çinlileri yenmiş ve bu, Türklerin Orta Asya'da kitlesel olarak İslam'a girmelerinin başlaması açısından bir dönüm noktası olmuştur.

Çinlilerin yenilmesi ve M.S. 766'da da Turgeş devletinin yıkılmasından sonra Mâverâünnehir sınırlarında iki güçlü topluluk ortaya çıkmıştır: Siri Derya'nın doğu

---

[97] Denis Sinor, "The Establishment and Dissolution of the Türk Empire", *The Cambridge History of Early Inner Asia,* Ed.Denis Sinor, Athenaeum Press Ltd., Newcastle, 1994, s. 301.

[98] Bkz. W. Barthold, *Turkestan*, s.186-193.

kısmında Karluklar, batı (aşağı) kısımlarında ise Oğuzlar. Oğuz-Karluk sınır hattı Müslümanlar ile sürekli bir savaş halinde idi.[99] Ancak Türklerin yaptığı, buraları ele geçirmekten ziyade ani baskınlar ve yerel idarecilere ve isyan eden Araplara destek vermekten ibaretti. Mesela el-Muqanna ayaklanmasına Türkler de destek vermişti. Bu ayaklanma en çok Semerkand'ın hemen güneyinde yer alan Kiş ve Nesef şehirlerinde başarılı olmuştur.[100]Yine, 806 yılında isyan eden ve Semerkand'ı ele geçiren Râfi b. Leys'e Oğuzlar ve Karluklar da yardım etmişlerdir. Hattâ Râfi, kendisinden yardım isteyen Nesef halkına da Şaş (Taşkent) hükümdarını ve onun maiyetindeki Türkleri göndermiştir.[101] Bütün bu askerî hareketliliğe rağmen Türklerle Müslümanlar arasındaki ticarî ilişkiler de gelişiyordu. Bu karşılıklı etkileşim neticesinde Türkler arasında Müslümanlık yayılmaya başlamıştı.

Dokuzuncu yüzyılın başlarında Mâverâünnehir'de Semerkand, Fergana ve bazı Türk kasabaları Sâmânîlerin idaresinde idi. 875 yılında Buhara'nın da Sâmânî idaresine geçmesi neticesinde Mâverâünnehir'in tamamı, Emevî halifesinin onayı ile, onların yönetimi altına girmiş oldu. Sâmânîler, meşhur Sâsânî komutanı Behram Çûbin soyundan geliyordu.[102]

Horasan ve Mâverâünnehir'den Türk bölgelerine yapılan askerî seferlerin yol açtığı en önemli sonuçlardan biri de savaşlarda esir alınan Türklerin köleleştirilerek satılması meselesidir. Köle ticareti özellikle Sâmânîler zamanında yaygınlaşmış ve Türk köleler *gulam* adı altında Sâmânî ve Hilafet ordularında asker olarak kullanılmıştır.[103] Bu

[99] D. Sinor, *The Establishment and Dissolution of the Türk Empire*, s.348.

[100] W. Barthold, *Turkestan*, s.199.

[101] W. Barthold, a.g.e., s.200.

[102] W. Barthold, a.g.e., s.210.

[103] D. Sinor, *The Establishment and Dissolution of the Türk Empire*, s.347.

kölelerden yüksek makamlara çıkanlar gayri menkul (toprak, köy) satın alabiliyorlardı. Mesela Sâmânî emiri Nuh, 945 yılında Türk asıllı Simjurî ailesinden İbrahim b. Simjur'u Horasan valisi yapmıştır. İbrahim b. Simjur'un babası, Sâmânî ordusunda komutanlığa yükselmişti. Kendisinin de hem siyasetin inceliklerini hem de dinî ilimleri iyi bildiği ifade edilmektedir. [104]

Bazı rivayetlerde, Oğuz boylarından bazılarının, Sâmânî idaresinin onayı dahilinde kendi topraklarını terkederek Mâverâünnehir'de sadece göçebelere uygun olan bazı alanlara yerleştikleri, bunun karşılığında da sınırları her türlü saldırıdan korudukları belirtilmektedir.[105]

Açıkça anlaşılacağı üzere Müslüman Karahanlıların Buhara'ya girip Mâverâünnehir'e hakim oldukları 992 yılına gelinceye kadar Türkler Sâmânî idaresinde bürokraside, özellikle askerî bürokraside, en üst makamlara kadar yükselmişler ve kendilerine, aileleri ile birlikte, sivil toplum içinde yer bulabilmişlerdir.

[104] W. Barthold, *Turkestan*, s.246.

[105] W. Barthold, a.g.e., s.256-257.

II. BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ: HAYATI VE KELÂM FORMASYONU

1. Biyografisi

Kaynaklarda İmam Mâturîdî'nin hayat hikayesiyle ilgili bilgiler oldukça kısıtlıdır. Bu husus, muhtemelen onun Abbasî ve Sâmânî idarelerine muhalif tavrı ve resmi bir görev almaması sebebiyle devlet makamlarının ve ayrıca onun bilimsel yöntemine eleştirel bakan o zamanki bazı ilim çevrelerinin karartma uygulamalarının sonucu olabilir.[106] Nitekim İmam Mâturîdî'nin parlak bilimsel kariyerini ve karizmasını açıkça teslim eden eserler[107] bunu ancak onbirinci yüzyılın sonunda Selçukluların yeni emperyal vizyonlarından aldıkları cesaretle yapabilmişlerdir.

Selçuklular 1089 yılında Karahanlılara karşı yardım isteyen Mâverâünnehir ulemasının talebi üzerine Buhara ve Semerkand'a girmişti.[108] Öyle anlaşılıyor ki Selçuklular, Sâsânî vârisi büyük bir imparatorluğun doktrin birliğinin omurgasını oluşturacak büyük düşünürlere ihtiyaç olduğunu çabuk farketmişlerdi. Bunda, Fars asıllı büyük vezir Nizâmu'l-Mülk'ün büyük payı olduğunda şüphe yoktur. Pezdevî ve Nesefî'nin İmam Mâturîdî'ye yapılan karartmayı Selçuklu sponsorluğunda yaklaşık yüzelli yıl sonra neredeyse eş zamanlı olarak sona erdirmeleri, bu yüzden tesadüf olmasa gerektir. Bu konuyla ilgili olarak kafa karışıklığını giderecek bir diğer bilgi de şudur: Bazı

---

[106] Krş. U. Rudolph, *Al-Maturidi,* s.2.

[107] Bkz. Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, Tah. Hans Peter Linss, Dâr İhya el-Kutub el-Arabiyye, Kahire, 1963; Bkz. Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed el-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*,Tah.Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Baş.Yay., Ankara, 2004.

[108] D. Sinor, *The Establishment*, s.367; W. Barthold, *Turkestan*, s.316-317.

kaynaklarda İmam Mâturîdî'nin talebesi olarak gösterilen[109] Ebu'l-Leys es-Semerkandî'ye (ö.983) izâfe edilen ve İmam Mâturîdî'ye ait görüşlerin çok sık tekrarlandığı Şerhu'l-Fıkhi'l-Ebsat adlı kitabın Ebu'l-Leys'e ait olmadığı ve içeriğinden de daha geç bir döneme ait olduğu anlaşılmıştır. [110] Bu da bizim tezimizi kuvvetlendiren bir tespittir. Şu hususun da unutulmaması gerekir ki Buhara kraliyet/emirlik/devlet kütüphanesi 997 senesinde yanarak tahrip olmuş,[111] 1220'deki Moğol istilasi sırasında Buhara tamamen Semerkand ise kısmen yakılmış ve her iki şehir de öncesinde yağma edilmiştir.[112] Makedonyalı İskender'den sonra Mâverâünnehir'in bu iki büyük uygarlık merkeziyle birlikte tarihî hafızasının da bir kere daha ağır bir tahribata uğradığı açıktır.

İmam Mâturîdî'nin tam adı, Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, doğum yeri bugünkü Özbekistan sınırları içindeki Semerkand şehrinin 'Mâturîd' (Mâturit) mahallesidir. Doğum tarihi ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur; hocalarının ölüm tarihlerine göre yapılabilecek hesaplamalara göre M.852-870 tarihleri arasında bir zamanda doğmuş olabileceği söylenebilir.[113] Ölüm tarihi olarak H.333/M.944 belirtilir. İmam Mâturîdî Semerkand'da vefat etmiş ve buraya gömülmüştür. Herhangi bir nedenle

[109] Her iki kelâmcının eserlerinin incelenmesi, Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin kelâmî görüşleri ve metodolojisi itibariyle İmam Mâturîdî'nin öğrencisi olma ihtimalini ortadan kaldırır. Bkz. U. Rudolph, *Al-Maturidi,* s.137,319-320.

[110] Züleyha Birinci, "Ebu Muti Rivayetli el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", *M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 35 (2008/2), s.57-72, http://e-dergi.marmara.edu.tr/maruifd/article/view/5000007590/5000007895 [15.05.2017].

[111] F. Starr, 2013, s.258.

[112] W. Barthold, *Turkestan,* s.411,413.

[113] Bkz. Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, s.20. ; U. Rudolph, *Al-Maturidi,* s.127-130.

Semerkand dışına çıktığı bilinmemektedir. Aslen Türk veya Sogd veya Arap kökenli oluşu ile ilgili farklı rivayetler vardır. Arap kökenli oluşuna delil olarak gösterilen sadece Kitâbu't-Tevhîd'in yazma nüshasının kenarında yer alan, soyunun Ebu Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensarî'ye dayandığı ile ilgili nottur.[114] Tezimizin birinci bölümünde Mâverâünnehir bölgesinin ve özellikle bölgenin en önemli şehri olan Semerkand'ın hâkim etnik unsurunun eski çağlardan beri İranlı/Fars olduğunu göstermiştik. Bununla birlikte göçler neticesinde bilhassa yedinci yüzyıldan itibaren bölgedeki Türk varlığı artmaya başlamış ve dokuzuncu yüzyılda Türkler çeşitli şekillerde Sogd toplumu arasına karışarak artık onun önemli bir parçası haline gelmişlerdir.

Kanaatimize göre İmam Mâturîdî'nin Arap asıllı olma ihtimali zayıftır. Çünkü bu durumun, "Arap soyağacı geleneğine" göre daha açık bir şekilde vurgulanmış olması beklenirdi. Halbuki bu vurgunun, ne öğrencileri ne de ailesi tarafından yapıldığına dair bir bilgi vardır.

İmam Mâturîdî'nin resmi makamlara karşı mesafeli olduğu, hattâ muhalif ve eleştirel tavrını bazen dolaylı bazen de açıkça dile getirmekten çekinmediği belirtilir.[115] Resmî görev kabul etmemesinin ya da kendisine böyle bir teklif yapılmamasının sebebi bu olabilir. Bu hususta Ebu Hanife'nin muhalif siyasi tavrını ve ilkelerini benimsediği anlaşılmaktadır.

---

[114] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.18.

[115] Mâturîdî, a.g.e., s.525-526; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik,* Haz. Sönmez Kutlu, OTTO, Ankara, 2015, s.37-39; Ashirbek Muminov, "Ebu Mansur el-Mâturîdî'nin Semerkand'daki Muasırları", *Ulu Bir Çınar İmam Mâturîdî*, Haz. Ahmet Kartal, İstanbul, 2014, s.33-38.

2. Kelâm Formasyonu

Birinci bölümde gördüğümüz gibi Semerkand-Merv-Belh bölgesi antik çağlardan itibaren pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış, farklı düşünce ve inançları bazen aynı zaman diliminde bir arada bazen farklı zamanlarda birbirlerine vâris olarak barındırmıştır. Fikirler ve inançlar arasında birbirlerine üstün gelme mücadelesi hiçbir zaman son bulmamıştır. Netice olarak her düşünce ve inanç, hem diğerlerini etkilemiş, hem de onlardan etkilenmiştir.

Müslümanlar Orta Asya bölgesini ele geçirince bazıları binlerce yıllık geçmişe ve geleneğe sahip Zerdüştîlik, Hinduizm, Budizm, Maniheizm, Grek paganizmi, Şamanizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi düşünce ve inanç sistemleri ile karşı karşıya gelmişlerdir. Bu karşılaşmalar neticesinde iki tür tehdit algılamaya başlamışlardır. Birincisi, rakip inanç sistemlerinin İslâm'a yönelttikleri yıkıcı eleştiri ve suçlamalar, ikincisi, yeni mühtedilerin eski inançlarından taşıdıkları ve zamanla İslâm'ın ana yapısını deforme etme eğilimi arz eden hususlar.

Müslümanlar içinden, sözkonusu tehditlerin yapısını ve içeriğini anlayıp İslâmî doktrini akılcı bir anlayışla sistematize etmeye çalışanlar kelâmcılar olmuşlardır. Kelâmcılar bunu yaparken akılcılık ilkesinin kullanılmasının ve diğer din ve düşünce sistemlerinin akla uygun yöntemlerinden istifade etmenin çok önemli olduğunu görmüşlerdir. Mesela kelâm tarihinde önemli bir kilometre taşı şahsiyet olan Cehm b. Safvân (ö.745), Semerkand'da doğup büyümüş, hayatının bir kısmını Kûfe, Tirmiz ve Belh'te ilim çevreleriyle münasebet halinde geçirmiştir. Kadı Abdulcebbâr'ın aktardığına göre Cehm b. Safvân, Sümeniyye'den[116] bir grupla yaptığı tartışmadan yenik olarak

[116] Somnath: Soma (Ay)' nın efendisi veya Ay tanrısı anlamında, Hindu panteonundaki en büyük tanrı Şiva' nın diğer bir adı.

ayrılınca inancını nasıl savunması gerektiği hususunda düşünmeye başlamış[117] ve anlaşıldığı kadarıyla etrafındaki diğer din ve düşünce sistemlerini aklî yöntemlerle analiz etmeye ve bunlardan istifade ederek kendi metodolojisini oluşturmaya çalışmıştır. Sümenîlere bilâhare verdiği cevapların içeriği bunu ortaya koymaktadır. Nitekim İbn Teymiye'nin de aynı vakayı yorumlarken Cehm b. Safvân'ın cevaplarını Meşşâî felsefecilerin sözlerine benzeterek suçlaması, Cehm'in sözkonusu yöntem arayışını teyit etmektedir.[118]

Bu tartışmalar esnasında Cehm, Mûtezîlenin kurucusu kabul edilen Vâsıl b. Atâ ile de irtibata geçmiş ve ondan yardım alarak görüş alış-verişinde bulunmuştur.[119] Vâsıl b. Atâ'nın ise Basra'da yaşadığını, Ebu Hanife ile çağdaş olduğunu, düşüncelerini yaymak için İslâm dünyasının çeşitli merkezlerine ve Horasan'a temsilciler gönderdiğini biliyoruz. Hatta bazı öğrencilerini sırf Sümeniyye ve Seneviyye mensupları ile tartışmak üzere Horasan'a göndermiştir. İlk dönem Mutezilî kelâmcılar Halife Mansur döneminde hızlanan resmî tercüme hareketiyle de çağdaştır. Ancak Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi ilk kelâmcıların Yunan felsefesi ve gnostik düşüncelerden resmî tercüme hareketlerinden önce de haberdar oldukları ve bunlarla ilgili tartışmalar yaptıkları anlaşılmaktadır. Zerdüştîlik, Maniheizm, Mazdeizm, Deysâniyye gibi İran menşeli dualist (senevî) inançlarla ilgili kitaplar Müslümanların eline ulaşmıştı. Fakat bundan daha önemlisi, bu inanışlar, ele geçirilen ülkelerde yaşayan halk arasında yaygın ve kuvvetli idi. Emevî ve Abbâsî idarelerinin gayr-i âdil, müstebid ve ırkçı uygulamalarından hoşnut olmayan halk,

---

[117] Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C.2, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, s.131-132.

[118] A.S. en-Neşşâr, a.g.e., s.132.

[119] A.S. en-Neşşâr, a.g.e., s.131.

çareyi bu inanışlar etrafında örgütlenen muhalefete destek olmakta arıyordu. Netice olarak kanlı çatışmalar, isyanlar ve iç-savaşlar bir türlü bitmiyordu.

İlk dönem kelâmcılar, hem İslâm inancını içten zehirleyerek tecsim ve teşbih gibi sapmaların oluşmasına yol açan hem de İslâm inancı karşısında direnerek onu aşağılamaya ve düşürmeye çalışan bu akımlarla mücadele ederken öncelikle onların metodlarına ve terminolojilerine hakim olmak gerektiğini, bunun da yeterli olmayıp yeni bir sistematiğe ve paradigmaya ihtiyaç olduğunu anlamışlardır. Bu anlayışın dokuz, on ve onbirinci yüzyıllardaki büyük Müslüman aydınlanmasının temel dinamiği olduğunda şüphe yoktur. Müslüman düşünürler ve ilim adamları, rakiplerini ve düşmanlarını ebediyen tesirsiz hale getirmek için onları, askerî olmaktan ziyade akıllarda ve vicdanlarda mahkum etmek gerektiğini görmüşler ve bu uğurda dünya bilim tarihinde görülmemiş bir devrim gerçekleştirmişlerdir. Bu devrimin öncülüğünü ise şüphesiz kelâmcılar yapmışlardır. Kelâmcılar, bu devrimi gerçekleştirirken inanılmaz bir biçimde ve tabiri caizse içgüdüsel olarak, ihtiyaç duydukları sistematik ve metodolojik malzemenin bir kısmının, o an itibariyle hayatiyetini büyük ölçüde yitirmiş olan antik Yunan felsefesinde bulunduğunu anlamışlar ve bunları ihyâ ederek kullanmışlardır.

Bu noktada kelâmcıların, büyük ihtimalle çok sık yaşanan iç karışıklıkların müsebbibi olarak görmeleri nedeniyle özellikle düalist (senevî) akımları büyük bir tehdit olarak kabul ettikleri ve bunlarla büyük bir mücadele gerçekleştirdikleri anlaşılmaktadır. Muhammed b. Zâhid el-Kevserî'ye göre de ilk dönem kelâmcıları olmak itibariyle Mutezîle'nin asıl çıkış nedeni Seneviyye'ye ve İslâm karşıtlarına cevap vermektir.[120]

[120] A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, C.1, s.300.

Ünlü İran dinleri uzmanı Nyberg'e göre de Seneviyye düşüncesini hezimete uğratma açısından İbrahim b. Seyyâr el-Nazzâm büyük bir başarı elde etmiştir.[121]

İslâm düşünürlerinin ne tip kontra meydan okumalara muhatap oldukları hususunda fikir sahibi olabilmek açısından Kadı Abdulcebbâr'ın aktardığı ilginç bir anekdot vardır. Buna göre Hint kralı, Hârun Reşid'e elçi göndererek, münazara yapmak üzere birini göndermesini, kim kazanırsa ona uyulmasını ister. Hârun Reşid de Hindistan'a bir muhaddisi gönderir. Sümenî tartışmacılardan biri, bu muhaddise Allah'ın *kâdir* olup olmadığını sorar. O da *kâdir* olduğunu söyler. Bunun üzerine Sümenî, Allah'ın kendi mislini yaratmaya da kâdir olup olmadığını sorar. Muhaddis buna cevap veremez ve geri döner. Hârun Reşid buna bozulur ve yeniden birini göndermek üzere araştırma yapar ve o zaman kelâmcıların çoğu hapiste olduğu için aralarından Ma'mer b. Abbâd'ı veya başka bir rivayete göre Ebu Hulde'yi seçerek Hint kralına gönderir.[122]

İşte, özellikle sistematikleşme dönemine kadar ilk dönem kelâmcıları etkileyen ve onların kelâm metodolojilerinin oluşumunu etkileyen ve şekillendiren temel dinamikler ve şartlar bunlardır. Bu dinamiklerin ve şartların onuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, ki bu İmam Mâturîdî'nin yaşadığı dönemi de içine alır, en yoğun ve hareketli yaşandığı yer ise kuşkusuz Horasan ve Mâverâünnehir bölgesi olmuştur.

Hiç şüphesiz ki İmam Mâturîdî, bizzat yaşadığı mahalleyi, şehri veya vilâyeti buralarda yaşayan akrabalarını, arkadaşlarını, hocalarını, meslektaşlarını, hemşehrilerini derinden etkileyen, çoğu zaman toplumu altüst eden olaylardan, karışıklıklardan aynı şekilde derinden etkilenmiştir. Onun çapındaki ve hassasiyetindeki bir aydının etrafına kayıtsız kalması, bu sıkıntıları, ürettiği bilime yansıtmaması düşünülemez. Bu sebeple bir

[121] A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, C.1, s.250.

[122] A.S. en-Neşşâr, a.g.e., C.2, s.364.

sonraki bölümde İmam Mâturîdî'nin harâretini ve yakıcılığını bizzat üzerinde hissetmiş olmasını beklediğimiz, onun yaşadığı dönem itibariyle Horasan ve Mâverâünnehir'de meydana gelen bazı dinî ve siyasî olaylardan da bahsetmek istiyoruz. Sözkonusu bu dinî ve siyasî olaylarla onun kayda geçmiş duygu ve düşünceleri ve genel olarak kişiliği arasındaki ilgi ve bağlantıları ayrıntılı bir şekilde analiz etmeden, mesela Kitâbu't-Tevhîd'de neden "imâmetle" ilgili bir bölümün olmadığını veya hocası Ebu Nasr Ahmed b. el-Abbâs el-Iyadî öldüğünde Dâru'l-Cüzcâniye'nin başına, İmam Mâturîdî gibi bir kelam abidesi dururken neden Ebu Nasr el-Iyadî'nin rejim işbirlikçisi oğlunun geçtiğini ve neticede el-Iyadiye mektebinin el-Cüzcâniye'den niye ayrılmak zorunda kaldığını[123] anlayamayız. Ancak böyle bir çalışmanın bizim tezimizin boyutunu aştığını da ifade etmemiz gerekir.

İmam Mâturîdî'nin kelâm formasyonunu ve sistematiğini anlamak için Kitâbu't-Tevhîd'in konularını incelediğimizde onun "imâmet" dışında kendisinden önce ve kendi döneminde İslâm dünyasının gündeminde olan hemen hemen bütün tartışma konularını ele aldığını görürüz. İmâmet konusuna da "İman ve İslâm Terimleriyle İlgili Konular" bölümünde "İrca Hakkında" başlığı altında kısaca değinmiştir. Gerçi burada "Hilafete layık olma konusunda Ali'ye denk olacak bir kimse olmadığını"[124] söyleyerek *re'yini* açıkça izhâr etmiştir, ancak bu konudaki savunmasını hem dolaylı bir şekilde hem de mevzu bir hadisi delil olarak kullanarak yapmaya çalışmıştır.

İmam Mâturîdî'nin, kelâmını oluştururken kendisine dört temel çalışma alanı veya konusu tespit ettiğini görüyoruz: Bilgi (gerçek bilgiye ulaşma yolları), Allah (mevcudatın yaratıcısı), nübüvvet (vahiy), insan (akıl ve teklif sahibi varlık). Bu temel konuları ve

[123] A. Muminov, *Ebu Mansur el-Maturidi'nin Semerkand'daki Muasırları*, s.35.

[124] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc.Bekir Topaloğlu, s.579.

bunların alt başlıklarını çalışırken İmam Mâturîdî'nin büyük ölçüde kendi dönemindeki ve kendinden önceki çok önemli bazı Mutezilî kelâmcıların birikimlerinden istifade ettiği görülmektedir. Bu kelâmcılar arasında Ebu'l-Fazl Cafer b. Harb el-Hemedânî (ö.850), Ebu Bekr Muhammed b. Abdullah b. eş-Şebîb (ö.9.yy), Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö.845), Ebu'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî el-Ka'bî (ö.931), Ebu İshak İbrahim b. Seyyâr b.Hâni el-Nazzâm (ö.845), Ebu'l-Hüseyin Ahmed b.Yahya b. Muhammed b. İshak el-Râvendî (ö.913), Ebu İsâ Muhammed b. Hârun b. Muhammed el-Varrâk (ö.861), Ebu Bekr Abdurrahman b. Keysan el-Esam (ö.816) Kitabu't-Tevhîd'de ve Te'vîlâtu'l-Kur'ân'da daha sık referansta bulunulan kelâmcılardır.

İmam Mâturîdî genel yaklaşım olarak Mutezîle'yi bütün tartışma konularında karşısına bir blok olarak almış ve onlara ağır eleştiriler yöneltmiştir. Kitâbu't-Tevhîd'de, Mutezîle'nin görüşlerini değerlendirdiği ve eleştirdiği her yerde Mutezîlî kelâmcılardan birini de ayrıca ve ismen eleştiriye tabi tutmuştur. Bunu yaparken de özellikle Ebu'l-Kasım el-Ka'bî ve Ebu İsa el-Varrâk'a diğerlerine nazaran daha sert ithamlarda bulunmuştur.

İmam Mâturîdî'nin Mutezile'ye ait görüşleri analizinde ortaya koyduğu ayrıntılar, onun bu analiz ve değerlendirmeleri yazılı metinler yani kitaplar üzerinden yaptığını göstermektedir.[125] Hint dinleri, düalist inançlar, Antik Yunan felsefesi ve Yahudilik-Hıristiyanlık konularında da kelâmcıların kitaplarından faydalanmış olsa bile bütün bu inanç ve felsefe gruplarını bizzat kendi orijinal kaynaklarından da mütâlaa etme imkanına sahip olduğu düşünülmelidir.[126] Nitekim İbni Sînâ, *Buhara kitapçılar çarşısı*nda gezinirken tesadüfen Fârâbî'nin Aristo'nun *Metafizik* adlı eserine yazdığı şerhi bulup satın aldığını ve bu olaydan kısa bir süre sonra da saraya çağrıldığını ve Sâmânî emirini

[125] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.211,232.

[126] A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C.2, s.279,335-336.

tedavi ettiğini ve bunun üzerine saray kütüphanesini kullanma izni aldığını ve burada birçok ilim ve fen dalında yazılmış ve daha isimlerini bile pek az kimsenin bildiği çok nadir ve değerli kitaplar gördüğünü ve bunlardan istifade ettiğini anlatır.[127] *Sivânu'l-Hikme* (Hikmet Ambarı) diye bilinen bu kütüphanenin, Halife Me'mun'un Bağdat'taki *Beytu'l-Hikme*'sini aratmayacak zenginlikte olduğu ve Ebu'l-Hasan Âmirî (ö.992)[128] gibi onlarca parlak ilim adamı için bir cazibe merkezi olduğu bilinmektedir. Ayrıca Buhara kitap pazarının da bilimsel açıdan çok değerli ve nâdir bulunan kitaplara ev sahipliği yaptığı rivayet edilmektedir.[129]

Semerkand, Belh ve Merv bölgesinin binlerce yıldan beri özellikle doğu dinlerinin doğup-büyüdüğü çok önemli bir medeniyet merkezi ve Makedonyalı İskender'den beri de Helenistik medeniyetin önemli merkezlerinden biri olmasının, bu bölgede her türlü kültürel oluşum için çok verimli bir ortam sağladığı açıktır. İmam Mâturîdî'nin de İslâmiyeti daha iyi anlatabilmek ve savunabilmek için bu ortamın tehditleri kadar imkanlarının da son derece farkında olduğunu ve bunlardan azamî derecede faydalanmaya çalıştığını *kelâmının* yüksek seviyesi ispat etmektedir. İmam Mâturîdî, ilk dönem kelâmcıların konu seçiciliği ve yöntem olarak elde ettikleri başarı ve bunun

[127] F. Starr, 2013, s.239-240.

[128] Ebu'l-Hasan Âmirî, İmam Mâturîdî ile çağdaştır. *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*'nin ilgili maddesinde yer alan bilgiye göre Horasan ve Mâverâünnehir'de şöhret yapmış ve Aristo'nun kitaplarına şerh yazmış büyük bir filozoftur.

[129] N.N. Negmatov, "The Samanid State", *History of Civilizations of Central Asia*, ed. M.S. Asimov, C.E. Bosworth, Vol.IV, part 1, s.94. http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001116/111664eo.pdf [15.05.2017].

kitleler üzerindeki dönüştürücü etkisinden sonra[130] kelâm sistematiğini daha ileri bir düzeye taşımıştır.

Onun genel kelâm sistematiğine kazandırdığı iki önemli perspektiften bahsedebiliriz: İmam Matûrîdî, üzerinde şüphe veya ihtilaf olmayan, sübjektif inançtan ibaret olmanın ötesine geçerek herkesçe kabul edilebilecek objektif kriterlerin süzgecinden geçebilecek bir *bilgiyi* elde etmenin mümkün olduğunu ortaya koymaya[131] ve bu bilgiye hangi yollardan ve nasıl ulaşılabileceğini, hangi yol ve yöntemlerin bu hususta kabul edilebilir olmadığını tespit etmeye çalışmıştır.[132] Bunu Kitâbu't-Tevhîd'in müstakil bir bölümü olarak ele almıştır. Ancak Kitâbu't-Tevhîd'in tamamı incelendiğinde görülebilecek daha önemli olan husus şudur: İmam Matûrîdî bu perspektifi, *varlığın* hakikat boyutunu ve bu boyutun anlaşılmasında en kritik seviye olan, *varlığın* kendi içindeki ilişkiler boyutunu modellemek için kullanmıştır.[133]

Diğer perspektifi ise şu şekilde izah edebiliriz: Özellikle onuncu yüzyıldan sonra *kelâm,* bir disiplin olarak çok fazla dış etkiye maruz kalmış ve yer yer özgünlüğünü ve normatif karakterini kaybederek gerilemeye ve doğu ve batı kökenli felsefenin hegemonyasına girmeye başlamıştır. Bunun en erken farkına varan kelâmcılardan biri, belki de ilki, İmam Mâturîdî olmuştur. Anlaşılan, İmam Mâturîdî, *Mutezile kelâmının* artık Müslümanların inançlarını savunan ve onları entellektüel düzeyde temsil eden bir yapı olmaktan çıktığını ve sözkonusu yozlaşmanın koçbaşı haline geldiğini düşünerek,

---

[130] Bu hususta Ebu'l-Fazl Cafer b. Harb el-Hemedânî'den bir örneği İmam Mâturîdî bizzat kendisi vermektedir. Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, s.258.

[131] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, s.239-243.

[132] Mâturîdî, a.g.e., s.45-54.

[133] Bkz. Mâturîdî, a.g.e., s.57-67, 71-72, 77-85, 228-237.

bütün gücü ile Mutezile'yi kavramsal düzeyde köşeye sıkıştırmaya ve entellektüel olarak itibarsızlaştırmaya çalışmıştır.

İmam Mâturîdî'nin, Ebu Hanife'nin kelâmî görüşlerinden etkilendiği, hattâ onun kelâmının esas itibariyle Hanefi geleneğin bir devamı olduğu şeklindeki tez, bazı tarihî olayları izah etme noktasında bir dereceye kadar işlevsel olsa da İmam Mâturîdî'nin kelâma getirdiği seviyeyi, perspektifi ve stratejiyi izah edebilmekten oldukça uzaktır.

Ebu Hanife'nin görüşlerinin, Horasan ve Mâverâünnehir'de yedinci yüzyılın ikinci yarısından itibaren ilk kuşak talebeleri aracılığıyla yayılmaya başladığı, ulemâ ve halk arasında büyük bir taraftar kazandığı bilinmektedir. Ebu Hanife'nin fıkıh ve kelâm mezhebinin özellikle bu bölgede yaygın kabul görmesi bir tesadüf değildir. Öyle anlaşılıyor ki dünya ticaret yollarının en önemli kesişme noktalarından biri üzerinde olan ve yüzlerce yıllık köklü bir ticaret geleneğine sahip olan Horasan ve Mâverâünnehir (Merv, Belh, Semerkand, Hârezm) sahip oldukları ticarî çeşitlilik, tolerans, akılcılık ve pragmatizm ruhunu, bütün bu özellikleri fıkıh anlayışında en kuvvetli bir şekilde yansıtan Ebu Hanife'nin yorumlarında bulmuşlardır. Kendileri ile aynı etnik ve kültürel kökenden gelen ve kendisi de bizzat ticarî hayatın içinden gelen, Emevî ırkçılığına muhalefetini pasif bir direniş şeklinde, ancak açıkça ortaya koyan Ebu Hanife'nin "iman-amel ilişkisi", "mürtekibu'l-kebire" ve "kaza ve kader" konularındaki temel görüşleri, farklı kültürlerden gelerek Müslüman olmuş yüzbinlerce insanın fiilî (de facto) konumunu anlamakta ve onları aynı bütünlük içinde geleceğe taşımakta çok önemli bir referans noktası olmuştur. Unutulmaması gerekir ki içki, kumar ve faiz gibi bazı yasaklar veya namaz, oruç, hac gibi bazı temel ibadetlerle ilgili hükümler açıkça Medine döneminde veya Mekke döneminin sonlarına doğru işlerlik kazanmıştır. Hattâ *veda hutbesini* dikkate alacak olursak faiz yasağı ile ilgili ayetlerin Mekke'nin fethi sıralarında nâzil olmasına

rağmen peygamberimizin amcası Abbas bin Abdulmuttalib'in bu vakitten iki sene sonrasına yani vedâ haccına sarkan faiz işlemleri bulunduğu anlaşılır.[134]

Ebu Hanife'nin bu kapsayıcı yorumunda kendilerini dışlanmışlıktan kurtulmuş hisseden Horasan ve Mâverâünnehir'deki geniş kitleler için onun görüşleri aslında İslâmiyet'e sahip çıkmanın en yakın ve güvenli güzergâhlarından biri olmuştur.

Ebu Hanife'nin fikirleri Horasan ve Mâverâünnehir'de onun en yakın arkadaşları ve talebeleri olan bölge menşeli ulemâ tarafından yayılmıştır. Bunlar arasında Ebu Muti' el-Hakem b. Abdullah el-Belhî (ö.814), Ebu Mukâtil Hafs es-Semerkandî (ö.823), Muhammed el-Şeybanî'nin öğrencisi olan Ebu Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (ö.816) ve Ömer b. Meymun el-Remmâh el-Belhî sayılabilir.[135] İmam Mâturîdî'nin hocaları olan; Ebu Nasr Ahmed b. Abbas b. Hüseyin el-Iyazî, Ebu Bekr Ahmed b. İshak b. Salih el-Cüzcânî, Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö.888) ve Muhammed b. Mukatil el-Râzî (ö.862) de Ebu Hanife geleneğine mensup idiler. Yani İmam Mâturîdî ile Ebu Hanife arasında birden fazla kesintisiz tedris zinciri mevcut idi. Ancak bu durumun iradî bir tercihten ziyade o dönemin mevcut şartlarından kaynaklandığı açıktır. Hattâ kaynaklarda, o zamanlar Belh'ten Irak'a ilim tahsili için gidenlerin Ebu Hanife veya öğrencilerinden

[134] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, C.2, Eser Neşriyat, 1979, s.955,973.

[135] Wilferd Madelung, "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* Ed. Wilferd Madelung, Variorum Reprints, London, 1985, s.36-39; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin Mezhebî Arka Planı", *İmam Mâturîdî ve Mâturîdîlik,* Haz. Sönmez Kutlu, OTTO, Ankara, 2015, s.134-145.

başkasının yanına gitmemelerinden dolayı Kûfeli bazı alimlerin Belh için "Mürciâbâd" (Mürciîlerin yurdu) tabirini kullandıkları rivayet edilir.[136]

İmam Mâturidî'nin kelâmında Mürcie etkisi olarak bahsedilen mesele aslında, hicrî birinci yüzyılda Müslümanlar arasında yaşanan karışıklık ve savaşlar neticesinde Hâricilerin, büyük günah (mürtekibu'l-kebire) ve iman-amel birliği konularında ortaya attıkları fikirlerin Müslümanlar arasında büyük bir kafa karışıklığına ve karamsarlığa yol açması ve birlik ve beraberlik ruhunu tahrip etmesi üzerine çaresiz kalan toplum içinde, aklı selim sahibi olan, ilim, fikir ve kanaat önderlerinin birbirlerinden ayrı ve bağımsız – ancak habersiz değil – geliştirdikleri ve ortaya koydukları tepkisel çözüm önerileridir. Hasan el-Basrî'nin meclisinde onunla Vâsıl b. Atâ arasında geçtiği belirtilen büyük günah tartışması ve sonucu; Muhammed b. Hanefiyye ve oğlu Hasan b. Muhammed el-Hanefiyye'nin çalışmaları ve Ebu Hanife'nin fikir ve çalışmalarının hepsi[137] sözkonusu sıkıntı ve sorunlara çözüm bulma gayretlerinden kaynaklarımıza yansıyan sadece birkaçıdır. Aklı başında, gizli gündemi olmayan, ard niyetsiz her fikir sahibinin zorlanmadan ulaşabileceği ortak sonuçlara fırkacılık mantığı içinde bir mezhep kılıfı uydurulması, meseleyi bütüncül ve derinlikli kavrayamamanın bir sonucudur. Nitekim İmam Mâturîdî de bu konuya Kitâbu't-Tevhîd'de gereken açıklamayı getirmiş ve kendilerine *Mürcie* denilen grubun yeknesak tek bir organik (organizasyonel) bütün olmadığını belirterek kendisiyle arasına açık bir mesafe koymuştur. [138] *İrca* meselesini ve

[136] W. Madelung, "The Early Murji'a", s.36.

[137] A.S. en-Neşşâr, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, C.1, s.333-341,353-356; C.2, s.158-159.

[138] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.350,476,577-578,580.

Mürcie ile ilgili konuları analiz ederken tutarlı gördüğü hususları kişisel olarak doğrular tarzda açıklasa da bunu hep kendisini dışarda tutan bir ifade ile yapmıştır.[139]

İmam Mâturîdî'nin kelâm usûlünde iki temel zaaf noktası dikkat çekmektedir: Birincisi, hadis anlayışı ve hadisleri kullanma tarzı, ikincisi de zaman zaman rahatsız edici boyuta ulaşan *akılcılık-dogmatizm* ikilemidir. İkinci zaaf noktasını nübüvvet konularında tartışmak üzere şimdilik birincisi üzerinde duralım.

İmam Mâturîdî'nin, Kitâbu't-Tevhîd'de kullandığı hadisler, miktar olarak, kullandığı ayetlere oranla oldukça az sayıdadır. Ancak bunlardan özellikle bazıları ve bunlar üzerinden yapılan analizler İmam Mâturîdî'nin sistematik bütünlüğüne ve tutarlılığına zarar vermiş gözükmektedir.

Mesela İmam Mâturîdî, "Arş Konusunun Açıklanması" bahsinde, "*Arşa istivanın*, maddi yükseklik olarak kabul edilmesi durumunda bunun herhangi bir şeref, bir yücelik veya azamet anlamına gelmeyeceğini" söyler. Yani "Çatılara ve dağlara çıkan kişinin, mekan olarak kendinden aşağıda bulunan kişiye karşı bir şeref ve üstünlük kazanmadığını" ifade eder. Halbuki bu değerlendirme, göreceli olarak doğru değildir, çünkü stratejik olarak askeri konuşlanmalarda yüksek ve hâkim mahal, belirleyici bir avantajdır veya hâkim ve sarp mevkilere yapılan yerleşimler yine aşağıdan bakıldığında psikolojik olarak erişilmezlik ve üstünlük duygusu uyandırırlar. İmam Mâturîdî bu ifadenin yani *arşa istivanın* arşı yüceltme (ta'zim) amacı taşıdığını söyler. Bu ise ondan beklenmeyen bir şeydir, çünkü bu açık bir çelişkidir. Yani "Tahta oturmanın, tahta çıkmanın veya tahtın sahibi olmanın, kişiyi büyütmediğini, yüceltmediğini, şeref ve azamet sahibi yapmadığını" söylemektedir. Aslında şunu izah etmeye çalışmaktadır, "Yani Yüce Allah, *arşa* istiva etmekle bir şerefe nail olmuyor, bilakis ona yani *arşa* şeref

[139] Mâturîdî, a.g.e., s.501,533,577-578.

kazandırıyor." Ancak İmam Mâturîdî, bu açıklamaları yaparken kavramları dikkatsiz ve isabetsiz bir şekilde kullanmaktadır. Ardından da gereksiz bir şekilde, *arşa istivada* amacın arşın ta'zimi olduğunu ispat edebilmek için "Arşın nurdan veya cevherden oluşan ve insan bilgisinin ulaşamadığı bir şey olduğu" şeklinde mesnedi belli olmayan ve aklın, mantığın ve bilimin kabul edemeyeceği bir izah yapmakta ve bu izahı desteklemek için de yine aklın ve mantığın ve bilimin kabul edemeyeceği, hadis olduğunu belirttiği şu rivâyeti aktarmaktadır, "Güneş her doğduğu gün Cebrail arşın ziyasından bir avuç getirir ve onu güneşe giydirir, tıpkı birinizin gömleğini giyişi gibi." Ay hakkında da benzer bir rivâyetin "Arşın nurundan bir avuç" ibaresiyle nakledildiğini söylemektedir.[140]

İmam Mâturîdî bahsin devamında, *arş* kavramının kemâl ve yücelik yani ilahî mülkün ve hükümranlığın kemâli manasında alınması halinde bu kemâlin ancak mükellefin yani insanın yaratılması ile gerçekleşeceğini, dolayısıyla "…gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra da arşa istiva edendir…" [141] ayetindeki *arşa istivanın*, mükellefin (insanın) yaratılması manasında olduğunu söyleyerek, tefsirini desteklemek üzere, Yüce Allah'ın Kur'ân-ı Kerim'de bir imâda bile bulunmadığı bir hususta, açıkça İsrâiliyat kokan bir rivayetle İbni Abbas'ın ağızından, "İnsanların, gökler ve yerin yaratılmasından sonraki yedinci günde yaratıldığını" aktarmaktadır.[142]

---

[140] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.130.

[141] el-A'raf 7/54; Yûnus 10/3.

[142] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.134; Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Mür. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005, C.5, s.370-371.

İmam Mâturîdî bütün bunları söyledikten sonra ihtiyatı da elden bırakmayarak kendi nihaî anlayışı olarak "Bu hususta herhangi bir yorumun kesinlik ifade edemeyeceğini ve *'Allah'ın istivadan muradı neyse'* ona iman edilmesi gerektiğini" ifade etmiştir.[143]

Yine, "İmanın Yaratılmışlığı" bahsinde imanın yaratılmış olduğuna delil olarak şu hadisi getirmektedir, "Allah imanı yaratmış, ardından onun etrafını cömertlik ve hayâ ile sarmıştır." Halbuki kaynaklarda bu sözün hadis olmadığı belirtilmiştir.[144]

Daha vahim bir durum şudur: İmam Mâturîdî'nin, *itikadî konuların tahrif edilerek Emevî yandaşları ile karşıtları arasında birbirlerini itibarsızlaştırma aracı haline getirilmesi ve bu tahrifatı doğrulamak ve meşrulaştırmak için hadis uydurulması furyasından* habersiz ve bilgisiz olması düşünülemeyeceğine göre bu hususta kendi ortaya koyduğu metodolojiye[145] yani bilgi edinme yolları ve âhad haberlerin itikadi meselelerde kullanımına açıkça uygun davranmamıştır. Mesela "Mutezile'ye Göre Ma'dumun Şey oluşu ve Bunun Tenkidi" bahsinde Mutezile'yi ilzam etmek için "Kaderiyye bu ümmetin Mecûsîleridir." sözünü kullanmıştır.[146] Yine "İslamî Fırkaların Kulların Fiilleri Hakkındaki Görüşleri" bahsinde Mutezile'yi kastederek "Mürcie ve Kaderiyyenin peygamber ağzından laneti hakettiklerini" ifade etmiştir.[147] Mutezile'ye karşı benzer suçlamaları başka bahislerde de yapmıştır.[148] Rakip akidevî cereyanlara karşı bu tür yakıştırmaların açıkça hadis istismarı olduğu hususunda erken döneme ait bir tespitin

[143] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.135.

[144] Mâturîdî, a.g.e., s.583.

[145] Mâturîdî, a.g.e., s.48-51; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.12, s.267-268.

[146] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu s.155.

[147] Mâturîdî, a.g.e., s.350.

[148] Mâturîdî, a.g.e., s.476,579.

İmam Mâturîdî'nin hem çağdaşı hem de hemşehrisi bir cerh-ta'dil imamından gelmesi de ayrıca düşündürücüdür.[149]

İmam Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da da yukarıda belirtilen örnekler dışında, çok sayıda kaynağı belirsiz ve İsrâillîyât kapsamında olan rivayet aktarmıştır.[150]

3. Yaşadığı Dönemde Mâverâünnehir ve Horasan'da Meydana Gelen Bazı Toplumsal, Dinî ve Siyasî Olaylar

Dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısı ile onuncu yüzyılın ilk yarısı arasındaki dönem (850-950) Horasan ve Mâverâünnehir'in siyasî ve toplumsal karışıklıklarla sarsıldığı bir dönem olmuştur. Ancak yine bu dönem, paradoksal olarak, Müslümanların bilim-felsefe ve dinî ilimlerde özellikle bu bölgede yaşadığı altın çağın önemli bir bölümünü teşkil etmektedir.

Bu dönem Abbâsî merkezi otoritesinin zayıfladığı, hattâ Horasan, Mâverâünnehir ve Fars bölgeleri için sembolik hale geldiği bir dönemdir. Bu dönemde üç önemli hânedan – Tâhirîler, Saffâriler ve Sâmânîler – arasındaki güç ve iktidar mücadeleleri ve savaşlar ve yine bunların her birinin Abbâsî merkezî idaresi ile olan ilişkileri, mücadeleleri ve savaşları bölgeyi derinden etkilemiştir. Her üç aile de bölgeyi Abbâsîlere bağlı bir *emir* (vâli) olarak yönetme mücadelesi vermişler; Sâmânîler (819-1005) Belh ve Semerkand , Tâhirîler (821-873) Horasan, Saffârîler de (861-1003) Sistan merkezli büyüyüp genişlemişlerdir.

---

[149] Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri,* Otto, Ankara, 2015, s.133-140.

[150] Bu türden bazı rivayet örnekleri için bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.12, s.233-234; C.2, s.145-146; C.1, s.188-192.

Hârun Reşid'in iki oğlu Emîn ve Me'mûn arasındaki iktidar mücadelesinden galip çıkan Me'mûn (813-833), bu mücadelede kendisine yardım eden Fars unsurlara doğu eyaletlerinin yönetimini verince bu idareciler Tâhirî ve Sâmânî hanedanlarının temelini atmış oldular.[151] Saffârîler ise Haricî çetelerle birleşerek Abbâsîlere bağlı yerel yöneticileri öldüren âsilerden oluşan bir gürûh olarak ortaya çıkmıştır.[152] Saffârîler; Sistan, Fars ve Kirman bölgelerine hakim oldular ve 873'te Horasan'a girerek Tâhirî idaresine son verdiler. Bununla yetinmeyerek Mâverâünnehir'i de ele geçirmek istediler ancak burada sağlam bir yönetim kurmuş olan Sâmânîler tarafından 900 yılında Belh yakınlarında mağlup edildiler. Sâmânîler bundan sonra yönetimlerini konsolide ederek Horasan ve Mâverâünnehir'de adeta bağımsız bir devlet gibi hareket ettiler ve beğenmedikleri bazı Abbâsî halifelerini tanımadılar.[153]

Sâmânî kraliyet hanedanı içinde, 919-929 arasında on yıllık nispî bir sükûnet dönemi hariç, sürekli olarak kanlı iktidar mücadeleleri yaşandı.[154] Bu mücadelelerde Buhara ve Semerkand merkezi bir rol oynadı. Buhara, Sâmânî devletinin siyasî ve kültürel başkenti, Semerkand da iktisadî başkent idi.

Semerkand; Çin, Bizans, Hindistan ve Ortadoğu ile antik çağlara kadar uzanan ticarî ilişkilerini devam ettirerek uluslararası bir ticarî merkez olma özelliğini koruyordu. Sâmânîler, işlenmiş kalay, kurşun, bakır, kıymetli maden ve taşları uluslararası pazarlara satıyorlar ve bu madenleri çıkarmak ve işlemek için son derece gelişmiş teknikler kullanıyorlardı. Pencere camı, silahlar, süslü seramik malzeme, ipek, her türlü tekstil

[151] W. Barthold, *Turkestan*, s.207-210.

[152] W. Barthold, a.g.e., s.216,222.

[153] W. Barthold, a.g.e., s.226.

[154] Bkz. W. Barthold, a.g.e., s.240-248.

malzemesi ve üstün kalitede kağıt gibi endüstriyel ürünler dünya pazarlarına damgasını vuruyordu. Semerkand kağıdının medeniyet tarihi açısından çok önemli bir yeri vardır.[155]

Sâmânî devletinin kuzey ve doğu sınırları Türklerin yaşadıkları topraklara sınır oluşturuyordu. Sâmânîler ve onlardan önce Tâhirîler için köle ticareti çok önemli bir gelir kaynağı idi; Türklerle yaptıkları savaşlarda aldıkları esirleri Abbâsîlere köle olarak satıyorlardı.[156] Türk köleler, Sâmânî sarayında ve Abbâsî sarayında genellikle askerî amaçlı istihdam ediliyorlardı;[157] bunlar zamanla hem sayıca hem de rütbe olarak önemli ve belirleyici konuma geleceklerdi.

Sâmânî bürokrasisinin dili Arapça idi; ancak Buhara kraliyet sarayı ve kültür merkezleri Farsça konuşuyor ve kullanıyorlardı. Her iki dilin kullanımı da birbirlerini besleyen ve geliştiren bir seyir izlemekte idi. İslâm dünyasının diğer bölgelerinden farklı olarak çok dillilik ve çok kültürlülük, Orta Asya'da karma bir kozmopolit kültürün oluşmasına sebep oldu. Bu kültürel yapının oluşmasında Orta Asya'da antik çağlardan beri var olan; her biri – hanedânı ile, soyluları ile ve iktisadi ve kültürel özellikleri ile – müstakil ve bağımsız çok sayıda gelişmiş şehir merkezinin (vahâ) bulunması da çok önemli bir rol oynamıştır. Merv, Belh ve Semerkand kadar büyük ve kalabalık olmasa da Buhara, Zerdüştî ve Budist geçmişini yeni kimliğinde eriterek bölgenin Müslüman kimliği açısından en muhafazakar merkezi olarak siyasi başkent olmayı başardı.[158] Sâmânî hanedanının 874 yılında Buhara'da yönetimi ele geçirmesi yerel ulemânın çağrısı ve desteğiyle gerçekleşmişti. Bundan sonra Hanefî ulemâ Buhara'da yönetim nezdinde

[155] Bkz. W. Barthold, *Turkestan*, s.234-237; F. Starr, 2013, s.230-231.

[156] W. Barthold, *Turkestan*, s.240.

[157] W. Barthold, a.g.e., s.227.

[158] F. Starr, 2013, s.235.

büyük bir nüfuz kazandı ve bütün önemli devlet işlerinde görüşlerine başvuruldu ve her istekleri yerine getirildi.[159]

Sâmânîler, Budist geçmişlerine karşılık İslâm medeniyetine çok büyük hizmetler yaptılar. Onların döneminde Horasan ve Mâverâünnehir, iktisadî ve bilimsel gelişmelerde hem İslâm dünyasında hem de bütün dünyada parlayan bir yıldız oldu; bilim ve medeniyet tarihine damga vuran çok önemli isimler yetişti. Dünya çapındaki bu büyük isimlerin pek çoğu İmam Mâturîdî ile hem aynı çağda hem de aynı bölgede yaşadılar. Fârâbî (ö.950), İbn Sînâ (ö.1037), Bîrûnî (ö.1061), Ebu'l-Hasen el-Âmirî (ö.992), Ebu'l-Vefa el-Buzcânî (ö.998), Muhammed b. İsmail el-Buhârî (ö.870), Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccac b. Müslim el-Nisâburî (ö.875), Ebu İsâ el-Tirmizî (ö.892), Ebu Abdirrahman el-Nesâî (ö.915), El-Hâkim el-Nisâburî (ö.1014) Ebu'l-Kasım Amâcur el-Türkî (ö.944) bunlardan sadece birkaçıdır.

Horasan ve Mâverâünnehir'de dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan en önemli İslâmî faaliyetlerin başında kuşkusuz *hadis* toplayıcılığı ve *hadis usûlünün* oluşturulmasına yönelik çalışmalar gelmektedir. Bu devirde, Buhara, Semerkand, Merv, Belh ve Nişâbur'da hadis tedviniyle uğraşan yüzlerce ilim adamı vardı. Horasan ve Mâverâünnehir İslam dünyasının başka hiçbir tarafında görülmeyen bir *hadisçilik* faaliyetine sahne olmuştur. Bu seferberlikte kuşkusuz bölge Müslümanlarının İslâmiyete bağlılıklarının artık sarsılmaz bir noktaya gelmesiyle birlikte İslâmî sorunları birinci dereceden sahiplenmeleri kadar, bölgenin Zerdüştî ve Budist geçmişinden dolayı bin yıldan fazla bir süredir var olan, dinî geleneklerin ve kuralların tedvin edilmesi ve yazıya geçirilerek düzenlenmesi geleneği de önemli bir rol oynamıştır. Hadislerin toplanması ve kritiği ile ilgili bu çalışmalar neticesinde ortaya çıkan dogmatik ve durağan din anlayışının İmam Mâturîdî üzerinde büyük bir mahalle baskısı yarattığı anlaşılmaktadır.

[159] W. Barthold, *Turkestan*, s.222,232.

Müslümanlar yedinci yüzyılın ikinci yarısında Irak ve İran'ı ve sekizinci yüzyılın ilk yarısında Horasan ve Mâverâünnehir'i ele geçirince buralarda binlerce yıllık kültür ve medeniyetlerle karşılaştılar. İslâm inancının şekilsel olarak basit ancak güçlü formülasyonu, kısa zamanda kitleleri etkisi altına alarak kendisini kabul ettirmeyi başardı. Ancak Emevî ve Abbasî yönetimleri bu başarıyı hazmedemeyip istismar ederek kendi iktidarlarının devamı için her türlü baskı ve adaletsizliğe başvurmaktan ve her türlü yozlaşmanın önünü açmaktan kaçınmadılar. Bu açık sömürü düzenine karşı özellikle gayri Arap unsurların daha yoğun olduğu bölgelerde bazı muhalifler yerel kültür ve inançlar etrafında örgütlenerek mücadele etmeye çalıştılar. Bunların başında kuşkusuz yüzlerce yıldır toplumun belleğinin ve vicdanının derinliklerinde yer bulmuş olan ve İslâm inancı karşısında hem zihinsel hem de askerî olarak yenilgiye uğramış, ancak Emevîler ve Abbasîler karşısında tekrar ümitlenen Maniheizm, Mazdekizm, Markionizm, Deysânîlik gibi düalist (senevî) ve gnostik fırkalar gelmekteydi. İbnu'n-Nedîm, Abbasî halifesi el-Muktedir döneminde (908-932) Maniheizm taraftarlarının büyük bir kısmının Semerkand'da bulunduğunu söylemektedir.Yine ona göre Horasan'da çok sayıda Markion ve Deysâniyye mensubu yaşamaktaydı.[160]

İlk dönem akılcı ve hürriyetçi kelâm ekolünün güçlü temsilcileri bu kalkışmalara gereken fikrî cevapları birebir vererek onları sarsmışlar ve gerileterek saklanmaya mecbur etmişlerdi. İslâm inancının sözkonusu basit fakat güçlü formülasyonu lehine ne kadar dikkat çekicidir ki bu bağımsız ve sivil kelâmcıların neredeyse tamamı mevâlîden (Arap olmayan) idi.

Sâmânîleri en çok uğraştıran ve bölgeyi derinden etkileyen sorunların başında İsmaîlîler/Karmâtîler geliyordu. İsyancı milliyetçilik hareketlerine hayat veren gnostik ve senevî inanç ve ideolojiler, akılcı ve hürriyetçi kelâm okulu karşısında yenilgiye

[160] A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* C.1, s.284.

uğrayınca bu sefer muhalif İslâmî mezhep ve oluşumlar içine sızarak varlıklarını ve iktidarla mücadelelerini devam ettirdiler. İsmaîlî mezhebinin bir kolu olan Karmâtîlik yaklaşık üç yüz yıl boyunca (869-1182) İslâm dünyasında ideolojik, askerî ve siyasî olarak varlığını bazen açık, bazen gizli olarak devam ettirdi. Birçok bölgede mahallî devletçikler kurarak hem Abbâsîlerle hem de Fâtımîlerle çatıştılar. Bir ara Basra ve Kûfe'yi işgal ettiler ve Fâtımîleri yenerek Kahire'yi kuşattılar.

Karmâtîlik ve içinden çıktığı İsmaîlîlik, gizlilik ve daîlerin şahsî tasarruflarıyla farklı bölgelerde farklı yapılara ve anlayışlara evrilerek neticede tamamen marjinal bir konuma düşmüştür. Bu durum, Şiîlik, İsmaîlîlik ve Karmâtîlikten bahsedilen tarihi olaylarda özellikle Horasan ve Mâverâünnehir'de, olayların kahramanlarının hangi alt-mezhep topluluğuna ait olduğu hususundaki bilgi karmaşasının önemli bir sebebini oluşturmaktadır.[161]

Horasan ve Mâverâünnehir'deki yoğun İsmaîlî faaliyet ve propaganda, Kuzey Afrika ve Mısır'da İsmaîlî Fatımî devletinin kurulmasıyla (909-1171) hız kazanmıştır. İsmaîlî daîlerin faaliyetleri neticesinde Sâmânî kraliyet hanedanından ve idarecilerinden önemli isimler birer birer İsmâilî mezhebine girmeye başlamışlar, *hattâ 942 senesinde bizzat Sâmânî emirinin kendisi İsmaîlîlik'i benimsemiştir.* [162]

930 senesinde Sâmânî emirinin üç kardeşi Buhara kalesinde hapsedilince halk arasındaki âsîler ve bazı ordu unsurları tarafından kurtarıldılar ve kardeşlerden biri emir ilan edildi. Ancak Sâmânî veziri duruma müdahale ederek isyanı bastırdı. Kaynaklar, halk arasındaki bu âsî unsurları tarif ederken bunların Deylemîler, Şiîler ve soyguncu çeteler

[161] Krş. A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* C.1, s.243; Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA),* http://www.islamansiklopedisi.info/index.php?klme=karmatiler [27.08.2017].

[162] A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* C.1, s.242-243.

(yani halk arasındaki gönüllü-paralı savaşçılar) olduklarını belirtirler.[163] Bu yaşananlar aslında o devirde Şiîliğin, Buhara ve Semerkand'da halk arasında nasıl taban bulduğunu göstermesi açısından çok önemlidir.

943-954 yılları arası, malî sıkıntılar ve başta emirler ve vezirler olmak üzere liyakatsız yöneticiler sebebiyle Sâmânî devletinin zayıflamaya başladığı bir dönemdir.

Sâmânîler bir yandan da güney ve güneybatı komşuları olan ve her ikisi de Şiî olan Büveyhîler ve Ziyârîlerle mücadele etmek zorunda kaldılar. Sâmânî orduları 982'de Büveyhîlere yenildi. 999'da da Karahanlılar, Buhara'yı işgal ederek Sâmânî idaresine kansız bir şekilde son verdiler.

Aslında tam bu noktada şu ihtiyaç açıkça ortaya çıkmaktadır: Emevî ve Abbâsîlerin ırkçı, baskıcı ve sömürgeci yönetimlerinin yol açtığı ekonomik, toplumsal ve dinî sorunlara tepki olarak ortaya çıkan muhalefete kimin, nasıl sahip çıkarak önderlik ettiğinin ve bu muhalif yapının nasıl gittikçe ulusal (Fârisî) ve Şiî bir karaktere büründüğünün doğru olarak anlaşılabilmesi için öncelikle, kaynakların verdiği bilgilerin karşılaştırmalı bir kritiğinin, sonrasında da bu konuda analitik bir çalışmanın yapılması gereklidir. Tabii bu, bizim tezimizin kapsamını aşmaktadır. Ancak tezimiz açısından bizimle kesişen boyutu şudur : İmam Mâturîdî'nin bilimsel vizyonu ve bilimsel stratejisi, sözkonusu bu sorunları ve gidişatı tespit etme ve anlamada ve çözümler üretmede yetersiz kalmış ve başarısız olmuştur. İmam Mâturîdî – ve varsa çağdaşı benzerleri – ekonomik ve ideolojik baskı altında ezilen kitleleri cezbedip onları sürükleyecek ve geleceğe taşıyacak bir hikaye oluşturamamıştır.

Halbuki, Saffârîlerin ilk lideri Yakub b. Leys b. Mu'addal, 861'de Sistan'da bir bakırcı çırağı (saffâr) olarak başlattığı isyanlar neticesinde, 876 yılına gelindiğinde

[163] A.S. en-Neşşâr, a.g.e., s.242,215.

Horasan, Taberistan, Cürcân, Rey ve Fars eyaletlerinin hakimiyetini ele geçirerek Bağdat önlerine dayanır.[164] Selçuklu veziri Nizâmu'l-Mülk, *Siyasetnâme'*sinde, Yakub b. Leys'in, İsmaîlî dâîlerin propagandaları neticesinde İsmaîlî mezhebini benimsediğini, Abbâsî halifesinin gönderdiği sulh mektubuna cevaben de "Halifenin kellesini Mehdiye'ye yollamadıkça ve hânedanının kökünü kazımadıkça bu savaştan vazgeçmeyeceğini" söylediğini aktarır.[165] Mehdiye, ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'nin 915 yılında Kuzey Afrika'da kurduğu başkenttir. Burada, sözkonusu Bağdat savaşının yapıldığı yılda henüz Mehdiye diye bir şehir olmaması nedeniyle Nizâmu'l-Mülk açısından bir anakronizm olsa da Yakub b. Leys ağzından aktarılan sözler, onun Şiî-İsmaîlî taraftarlığını ve Şiî kitleler adına da konuştuğunu vurgulaması açısından önemlidir.

Böylece bir taraftan Saffârîler, diğer taraftan Büveyhîler Şiî-İsmaîlî oluşumlara sahip çıkarak Emevî ve Abbasîlerin politikalarından kaynaklanan memnuniyetsizliği ve karmaşayı kendi iktidar hesapları için kullanarak bütün İran'ın hızla Şiîleşmesinin önünü açmış oldular.

Bütün bunlar olurken İmam Mâturîdî, taktik bir hata yaparak, İslam inancının ve medeniyetinin bekası ve gelişimi açısından çok önemli bir görev ifâ etmiş olan Mutezîle'ye karşı çok sert bir muhalefet yürütmüştür. Hattâ bunu yaparken zaman zaman bilimsel üslûbun dışına taşan ifadeler kullanmış ve zaman zaman da tarihî hakikatlere uymayan savunmalar ve açıklamalar yapmıştır.[166] Mutezîleyi ilzam etmek ve

---

[164] A.S. en-Neşşâr, *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu,* C.1, s.218.

[165] Nizamü'l-Mülk, *Siyasetnâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009, s.18-23.

[166] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.473,524-526,112-113,372,374,382,547,476-477; İmam Mâturîdî, Mutezilî kelâmcı Ka'bî'yi bazı

itibarsızlaştırmak için İbnu'r-Râvendî (d.820-ö.913) gibi önce Mutezilî düşünceyi benimseyip sonra ona düşman olan ve Şiî anlayışı benimsediği anlaşılan; bilimsel ve siyasî ajandası karanlık[167] bir şahsiyetten faydalanmaktan çekinmemiştir.

Halbuki akılcı ve hürriyetçi Mutezile kelâmı, yaptıkları çalışmalarla ve verdikleri eserlerle Müslümanların, İran, Basra, Kûfe, Şam ve Mâverâünnehir gibi ele geçirilen bölgelerde karşılaştıkları inanç ve felsefelerin aynen karşıt askerî güçler dengesinde olduğu gibi İslâm inancı üzerinde hegemonik etki kurmalarına izin vermemiş ve bunları marjinalize etmeyi başarmıştır. Ancak aklı ve hür düşünme prensiplerini esas alan ilk dönem (750-850) Mutezile kelâmcılarının bu başarısından sonra Hârun er-Reşid, Me'mun ve Mütevekkil dönemlerinde yaşanan siyasî olaylar neticesinde akılcı ve hürriyetçi kelâm ekolü, dinamizmini, inovasyoncu ve otantik karakterini ve en önemlisi kitleler ve ilim çevreleri nezdindeki itibarını ve otoritesini kaybederek misyonundan

---

açıklamalarından dolayı yalancılıkla ithâm etmiştir. İmam Mâturîdî'ye göre Ka'bî, sözkonusu açıklamalarında Haşviyye'nin yani Ehl-i Sünnet'in Emevî hânedânının ırkçı ve baskıcı icraatlarını desteklediğini iddia etmiştir, İmam Mâturîdî'ye göre bunlar yalan ve iftiradır. Ancak Ehl-i Sünnet'ten Zührî ve Evzâî gibi bazı âlimlerin Emevî hânedânına destek ve bağlılıklarını gösteren bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*, Otto, Ankara, 2012, s.121-122; Steven C. Judd, *Religous Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, Routledge, London, 2014.

[167] Bkz. Josef van Ess, "Ibn ar-Rêwandî, or the Making of an Image", *Al-Abhath*, Vol.XXVII/1978-1979, s.5-26; Bkz. Abdul-Amir al-A'asam, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, Editions Oueidat, Beirut-Paris, 1975-1977; Bkz. Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, Beyrût, 1957.

uzaklaşmış ve bir daha da belini doğrultamamıştır. Bu yokoluşta Mutezîle'nin kendi hataları kadar ona karşı yürütülen ideolojik ve siyasi linç kampanyalarının da büyük etkisi olmuştur.

Mutezîle kelâmının yavaş yavaş canlılığını ve etkisini kaybetmeye başladığı bir dönemde temelde akılcı ve hürriyetçi bu kelâm anlayışına yeni bir yorum ve perspektif getirerek kelâm ilmini daha ileri bir safhaya taşıması beklenen İmam Mâturîdî, ne yazık ki kelâm modellemesinin en kritik ayağı olan *sosyolojik verileri* doğru yorumlayamamış ve tarihin akışını değiştirebilecek bir fırsatı kullanamamıştır.

Kelâm sistematiğinin, henüz gelişim safhasındayken, durgunlaşarak gerilemeye başlaması neticesinde Müslümanların zihin dünyası karmaşaya düşerek bilim ve sanatta elde ettikleri öncü rolü kaybetme tehlikesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Bundan daha vahim bir sonuç ise, marjinalize olmuş rakip ideolojilerin bu sefer kendilerini sözde İslâmî kimlikler içerisinde gizleyerek mücadeleye devam etmeleri olmuştur.

Bâtınîlik/İsmâîlîlik türünden bu ideolojiler, bir taraftan akılcı ve hürriyetçi kelâm ekolünün zayıflaması/zayıflatılması diğer taraftan dogmatik hadisçiliğin güçlenmesi/güçlendirilmesi neticesinde kendisine geniş bir hareket alanı bulmuş ve İslâm dünyasına tamamen egemen olması ancak Türklerin onbirinci yüzyılda bir merkez kuvvet olarak ortaya çıkmaları neticesinde askerî olarak önlenebilmiştir.

III. BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1. Nübüvvetin Anlamı ya da Allah-Âlem İlişkisi Bağlamında Kâinâtın Yaratılış Hikmeti

İmam Mâturîdî'ye göre Allah kâinâtı (âlem) akıllara hayret verici bir hikmetle ve üstün bir sanat eseri olarak yaratmıştır. Kâinat, O'nun birliğine ve hikmetine kılavuzluk etmektedir.[168] Göklerde ve yeryüzünde olan her şey O'nun ulûhiyetini, rubûbiyetini ve birliğini göstermektedir. Suyun, bitkilerin canlılığına tesiri ve bitkiler âlemindeki çeşitlilik ve canlılık gibi; gecenin, gündüzün, bulutların ve rüzgarların oluşumu gibi insan aklının ve ilminin kavrayamadığı tabiat olayları Allah'ın lûtfûnun ve kudretinin delilidir.[169]

İmam Mâturîdî kâinâtın hâdis (sonradan varolan) olduğunu, ancak kendi kendine vücut bulmasının mümkün olmayıp bir muhdise (yaratıcıya) muhtaç olduğunu ve bu muhdisin de *bir olan Allah* olduğunu analitik bir yöntemle ortaya koyar.[170]

Böylece İmam Mâturîdî, Allah'ın varlığını ispat etmek için fizikî (maddî) âlem üzerinden hem *inâyet delilini (gaye/nizam delili)* hem de *hudûs delilini* kullanmış olur. Yani her iki yöntemde de kâinatın yapısı ve özellikleri üzerinde düşünülerek onun kendi kendisini yaratamayacağı, bir Yaratıcıya muhtaç olduğu sonucuna ulaşılır. Her iki

[168] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.67,170.

[169] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.1, s.68,301; C.14, s.138-139,161; C.2, s.502,515.

[170] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.57-79.

ispatlama yöntemi de farklı mezheplerden kelâmcıların kullandıkları ve felsefeden kelâm sistematiğine geçmiş olan yöntemlerdir.[171]

Kelâmcılar Allah'ın varlığını ve birliğini açık olarak ve doğrudan ispatlamalarla ortaya koymaya çalışırlarken *kâinâtın ne için yaratıldığı* sorusunu ise daha dolaylı yollardan cevaplamaya çalışmışlardır. Onlar için bu konudaki en büyük zorluk *Yüce Allah'ın kemâl sıfatlarına sahip oluşu ve onun için herhangi bir eksiklik/zayıflık düşünülemeyeceği hususunun* bu soruya nasıl uyarlanacağı olmuştur. Çünkü onlara göre Yüce Allah bizzat mükemmel olup bizzat övgü ve senaya layıktır. Övgü ve senaya layık olabilmek için başka bir şeye ihtiyacı yoktur. İşte bu *ön kabul ve inanç* neticesinde kelâmcılar, Allah'la kâinâtın varlığı/yaratılışı arasında bir *menfaat bağı* olamayacağını düşünmüşlerdir, yani kelâmcılar, kâinâtın niçin yaratıldığına cevap ararken kâinâtın Allah'a bir fayda temin etmek üzere yaratılmış olabileceği tezini eleştirerek muteber bulmamışlardır. Eğer kâinatın yaratılmasının Allah'a bir faydası/menfaati yoksa ve netice itibariyle kâinât son bulup yok olacaksa o takdirde bu *var oluşun/var edişin* izâhı nedir? İmam Mâturîdî bu zorluğu, kendi sistematik bütünlüğünü bozmadan, ancak dolaylı bir yoldan aşmaya çalışmıştır.

İmam Mâturîdî, âlemin yaratılış gerekçesini ve buna bağlı olarak nübüvvetin anlamını iki kritik terimi kullanarak izah etmeye çalışır: *hikmet* ve *sefeh/abes*.[172] Ona göre hikmetin anlamı *isabettir*, yani her şeyi olması gereken yere koymak ve bütün özelliklerini

[171] Bkz. Ebu Bekir b. el-Tayyib el-Bâkıllânî, *el-Temhîd*, Tah. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Dâr el-Fikr el-Arabî, Kâhire, 1947, s.44-45; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, s.14-18; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf*, Tah. Ömer es-Seyyid Azmî, ed-Dâru'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve'l-Tercüme, Kahire, s.75-76.

[172] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.170; Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, C.1, s.297; C.2, s.501,502.

kapsayacak bir şekilde açıklamaktır.[173] Hikmetin iki şekli vardır: birincisi adalet (adl), ikincisi de ihsân ve lûtufkârlıktır (fazl). Ona göre ilâhî fiilin hikmet dışı olması mümkün değildir.[174]

İmam Mâturîdî âlemin hikmetsiz bir şekilde inşâ edilmiş olamayacağını düşünür; çünkü bu, yani âlemin hikmetsizce inşa edilmiş olması *sefehtir*, yani anlamsızdır, akla uygun değildir. Çünkü âlemin bir parçası olan *akıl*, iyiyi ve kötüyü bilebilecek, övgüye ve takdire lâyık olanı anlayabilecek, hikmet ve sefeh arasında ayırım yapabilecek kapasitede yaratılmıştır.[175] İmam Mâturîdî, *aklın* kâinâtın bir parçası oluşunu âlemin bir hikmete binâen yaratıldığına delil olarak göstermeye çalışır; eğer kendisi de bir hikmet kaynağı olan *akıl* kâinâtın bir parçası ise bütünün de yani bütün kâinâtın da hikmetten uzak olamayacağını ispat etmeye çalışır. Ona göre insanın kâinâtın yaratılış hikmeti üzerinde düşünmesi çok önemlidir.[176]

İmam Mâturîdî âlemin yaradılışındaki hikmeti ise şöyle izah eder: Göklere ve yeryüzüne ve diğer mevcudâta bakıldığı zaman bunların Allah'a bir faydasının veya zararının dokunması söz konusu değildir. Yani bunlar, Allah'ın faydası veya menfaati için yaratılmış değildir; kendi menfaatleri için de yaratılmadıkları anlaşılır.[177] Yani yaratılmalarının kendilerine yönelik bir anlamı da yoktur. Buna ilâveten kâinâtın çözülüp dağılması ve yok olması da söz konusudur ki sadece böyle bir gaye/amaç için yani yok olmak üzere var olmak, akla göre *abes* bir durumdur. Çünkü İmam Mâturîdî'ye göre bir

[173] Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, C.16, s.311; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.166.

[174] Mâturîdî, a.g.e., s.202,333,338.

[175] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.368.

[176] Mâturîdî, a.g.e., C.1, s.301.

[177] Mâturîdî, a.g.e., C.2, s.512.

şeyin hiçbir faydasının olmaması veya sadece yok olmak üzere yaratılması *abestir*.[178] Ona göre kâinâtı yaratan Allah *abesle* iştigal etmez ve *sefih* de değildir.[179] Halbuki âlem, aklın oluşturduğu bilimlerin de açıkça gösterdiği üzere hakîm olan Allah tarafından sahibinin ve yaratıcısının hikmetini açıkça gözler önüne serecek şekilde *hikmet* üzere yaratılmıştır, ki bizzat hikmetin kendisi de bu âlemin bir parçasıdır.

Anlaşılan o ki İmam Mâturîdî kâinâtın insanoğlu için yaratıldığını gösterebilmek için, şuursuz olarak kabul ettiği kâinâtı[180] bir tarafa, akıl ve şuur sahibi insanoğlunu da diğer tarafa koyarak ikisini iki ayrı kategori olarak değerlendirmiştir. Akıl ve şuur sahibi insanoğlunun tabiat üzerindeki kısmî hâkimiyetinin ve kontrolünün onu – insanoğlunu – tabiatın genelinden daha farklı bir konuma oturttuğu âşikârdır. İmam Mâturîdî'ye göre insanoğlu, kâinattaki düzen ve işleyiş üzerinde düşünerek ve akıl yorarak Yaratıcının varlığına ve birliğine ulaşabilir.[181] Bu da kâinâtın aslında insan için yaratıldığını ve insanın emrine âmâde kılındığını gösterir. İnsanoğlunun akıl ve temyiz sahibi olması da bu anlamı teyit eder.

Âlemin yaratılış gayesini akıl ve hikmet bağlamında açıklamaya çalışan İmam Matûrîdî'ye göre fâni (sonlu) âlemin *mükellefler* için bir *imtihan alanı* olarak ve bunun neticesindeki sonsuz bir yeni oluşum için yaratıldığı anlaşılır. Bir anlamda, Allah'ın sıfatlarının da bilinmesine ve anlaşılmasına yardımcı olan *izzet ve şeref, cömertlik ve kerem, güç ve hükümranlık* gibi kavramlar, mükellefler sebebiyle *yaratılmışlar sahasına* çıkar ve hak ettiği yeri bulur. Çünkü çeşitli durumlar ve olaylar arasında temyiz ve tefrik

[178] Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, C.2, s.504,512; C.5, s.368.

[179] Mâturîdî, a.g.e., C.2, s.511.

[180] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.79; Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, C.5, s.367.

[181] Mâturîdî, a.g.e., C.1, s.301.

yaparak kim neyi hak ediyorsa hangi iyiliğe layık oluyorsa ona karşılığını vermek ancak bu temyiz gücünü oluşturan akıl ile mümkün olur.[182] İyiliklerin ve kötülüklerin, övülen ve yerilen şeylerin bilinmesi; hikmet ve sefehin, abes ve mükemmelliğin, faydalı ve zararlının, pis ve temizin, güzel ve çirkinin ayırt edilmesi; her bir *mahlûkun* kadir kıymetinin bilinmesi ve her bir *yücenin* izzet ve şerefinin takdir edilmesi hep bu, mükellefe ikram edilen akıl gücünün rehberliği ile mümkün olur. İşte âlemin yaratılış hikmeti akıl sahibi olan bu mükelleflerdir; âlemdeki herşey onlar için yaratılmıştır.[183]

İmam Matûrîdî, "Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan ve sonra arşa istivâ eden…Allah'tır."[184] ayetinde geçen "arş" ve "istivâ" kelimelerinin te'villerinin *arş* için "mülk" ve *istivâ* için de "hükümranlık/hâkimiyet altına alma" olarak kabul edilmesi halinde, mülkün ve hükümranlığın yücelmesi ve kemâle ermesi anlamına geleceğini, bunun da mükelleflerin yaratılması ile gerçekleşeceğini söyler.[185] Yani kâinâtın yaratılmasındaki mükemmelliği tamamlayan unsur insanın yaratılması olmuştur. Ona göre herşey insan için yaratılmış, insan da Allah'a şükür ve ibadet için yaratılmıştır.[186]

İmam Matûridî'ye göre Allah, canlılar arasında insan türünü, onlara verdiği temyiz gücü, anlama ve kavrama gücü ile kendisini – Allah'ı – tanıyıp bilecek özellikte yaratmış ve onları *emir ve yasaklarına* muhatab kılmıştır. Allah'ın, insanları, kendisini tanıma yollarından uzak tutması mümkün değildi; mükellefleri buna vâkıf olmaktan mahrum bırakması düşünülemezdi, öyle yapsaydı âlemi yaratmasının bir anlamı kalmazdı. Bu

[182] Mâturîdî, *Te'vîlâtu'l-Kur'ân*, C.5, s.367-369.

[183] Mâturîdî, a.g.e., C.2, s.513-514.

[184] A'râf 7/54.

[185] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.370-371; C.9, s.180-181; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, s.133-134.

[186] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.370; C.9, s.180.

durumda mahlûkât yok olmak için var olmuş olurdu ki bu da hikmete uygun düşmezdi.[187] Aslında *emir ve nehyin* hikmeti de mükelleflerin, bunların sahibini tanımasını sağlamaktır.

İmam Mâturîdî, kâinattaki düzen ve ahengi, Yaratıcının varlığına ve birliğine delil olarak kabul ederken bu mükemmelliğin kemâle ermesinin yani ilahî mülk ve hükümranlığın doruk noktasına ulaşmasının ise *mükelleflerin* yaratılması ile gerçekleştiğini belirtmiştir.[188] Bütün mevcudat, işte bu *mükellefler* yani *insan* için yaratılmıştır. Eğer *teklif* yani mükellefiyet olmasaydı yaratmanın hikmeti söz konusu olmazdı. Çünkü bir şeyi sadece bozmak ve yok etmek için yapmak ve meydana getirmek hikmetli bir davranış değil abesle iştigaldir.

İmam Mâtûrîdî, kâinâtın yaratılma gerekçesini *hikmet* kavramı temelinde açıklarken Eş'arî kelâmcılardan Ebu Bekir b. Tayyib el-Bâkıllânî ise Mutezile'nin *aslah* kavramının baskısı altında kalarak Allah'ın kâinâtı bir *gayeye (garaz)* veya bir *sebebe (illet)* bağlı olarak yaratmadığını söyler.[189] Çünkü Bâkıllânî'ye göre; gaye, güdü, sâik, fikir-düşünce gibi şeyler ihtiyaç sahibi ve hâdis varlıklar için söz konusudur ve Allah için kabul edilemez. Bâkıllânî, Allah'ın kâinâtı bir illet gereği de yaratmadığını anlamsız zorlamalarla açıklamaya çalışır. Ancak bu noktada ortaya şöyle bir sorun çıkmaktadır: Bâkıllânî'nin analitiğinde, kâinât, mükellefler ve nübüvvet arasındaki anlamlı ve müteselsil ilişki bağı kopmaktadır.

---

[187] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.2, s.514; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.134,170.

[188] Mâturîdî, a.g.e., s.134.

[189] Bâkıllânî, *el-Temhîd*, s.50-51.

Tanrının, kâinâtı herhangi bir gayeye yönelik olarak meydana getirmesinin düşünülemeyeceği hususu İbn Sînâ tarafından da felsefesinin temel bir kavramı olarak düşünülmüştür. Buna göre Tanrı'nın, başka bir şeye varlık vermekle kendinde bulunmayan bir yetkinliği yani kemâli elde etmeyi amaçlaması sözkonusu olamaz; bu bir eksikliktir. Tanrı zaten mükemmeldir, herhangi bir yetkinliği elde etmeye ihtiyacı yoktur.[190] Bu tip süreçler insanın fiilleri için sözkonusudur. İbn Sinâ'nın, Aristo ve Plotinus (Yeni-Eflatuncu) felsefelerinin etkisi altında kaldığı ve Tanrı-kâinat münasebetini Plotinus'un görüşlerinin doğrudan etkisi altında kurguladığı gözönüne alındığında Plotinus'un ve Aristo'nun Tanrı anlayışının bilinmesi bu "*gaye"* meselesinin daha açık anlaşılmasına yardımcı olur: Aristo'nun *İlk Nedeni* ve Plotinus'un *Bir'i* hareketsizdirler, çünkü onlara göre her hareketlinin gayesi vardır. *Bir'in* ise gayesi olamaz ve bu yüzden hareket etmez.[191] Kâinâtın Vâcibu'l-Vücûd'dan meydana gelişinin *sudûr* ve *feyz* yoluyla olduğunun kabul edilmesi de bu hareketsizlik anlayışının bir devamıdır. Ancak, böylece, Tanrı ve kâinât arasındaki münasebet pasifleşmiştir. Sudûr ve feyezânda bilinçli ve iradeli bir planlamadan bahsedilemez. Tanrı ve onun dışındaki varlık âlemi arasındaki ilişkide âdeta bir *kendiliğindenlik* söz konusudur. İbn Sînâ kâinatta var olan herşeyin *en iyi nizam* içinde olduğunu söylemektedir[192], ancak otonom *akıllar* hiyerarşisi, ilâhî hükümranlığın ortakları olduğunu ortaya koymaktadır. *Tanrı-kâinât* ve *Tanrı-insan* ilişkilerinde araya başka aracılar dahil edilmesine rağmen tarihteki, tabiattaki ve insan zihnindeki diyalektiğin izah edilebilmesi mümkün olmamıştır.

---

[190] Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974, s.107,142.

[191] H. Atay, a.g.e., s.103.

[192] H. Atay, 1974, s.108-109; Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s.199-205.

İbn Sînâ, sudûr ve feyezan anlayışının doğurduğu bu *pasif Tanrı* anlayışını revize etmek üzere Kur'anî kavramlar olarak *yaratma* ve *iradeyi,* tabiri câizse bu iki kavramın içine yedirerek sorunları gidermeye çalışmıştır.[193] Halbuki İmam Matûrîdî'nin konuya getirdiği hikmet temelli anlayış, hem Kur'an-ı Kerîm'deki Tanrı-insan ilişkisinin ruhunu aksettirmekte, hem de tarihteki, tabiattaki ve insan zihnindeki diyalektiği izah etmede daha başarılıdır.

2. Nübüvvetin Önemi

İmam Mâturîdî kâinâtın hudûsu, kâinâtın yaratılmışlığı, kâinattaki düzen ve ahengin mükemmelliği, Yaratıcının varlığı ve birliği, kâinattaki düzen ve ahengin mükellefler yani insanoğlu için yaratılmış olması konularını aynı mantık ve anlam bütünlüğü ve örgüsü içinde birbirine bağlayan müteselsil analizinin son halkasına da *emir ve nehiy* – ya da *teklif* – ve *va'd ve vaîd* kavramlarını oturtmuştur.

Kâinâtın yaratılışını *Allah'ın hikmeti* kapsamında anlamlandırmaya çalışan İmam Mâturîdî, Allah'ın mükelleflerle olan ilişkisine de yine *hikmet* temelli bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre, Yaratıcı, mükellefi yani insanı yaratmış ve ona pek çok nimet ihsan etmiştir. Buna bağlı olarak da e*mir ve nehiy (teklif)* yoluyla, bahşettiği nimetlere karşılık olan teşekkürün yerine getirilmesini talep etmiştir.[194] *Emir ve nehyin* anlamsız kalmaması ve hikmet açısından bütünlüğün sağlanması için Allah *emir ve nehyi, va'd ve vaîd (tergîb ve terhîb)* ile birleştirmiştir. Çünkü emri yerine getirmenin emre uyana bir faydası yoksa veya isyan etmenin âsî olana bir zararı yoksa o zaman emir ve nehyin bir anlamı kalmaz. *Emir ve nehyin* Allah'a bir faydası olmadığına göre bunun hikmete uygun olması için

[193] H. Atay, 1983, s.58,119.

[194] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.169.

mükelleflere yönelik bir *özendirme ve sakındırmanın* yapılması gerekli olmuştur.[195] Yani emre uyulması halinde mükâfat, uyulmaması halinde ceza verileceğinin bilinmemesi yani yaptırımsız kalması nedeniyle emir ve nehiy işlevsiz ve anlamsız hale gelir. İmam Mâturîdî bu noktada şunu da ilave eder: İnsanın, tabiatının yaratılışı gereği yarar/menfaat odaklı hareket etme eğiliminde olması sebebiyle va'd ve vaîd onun bu yapısına uygun düşer. İşte bütün bu süreçte gerekli bilgilendirmenin yapılmasını sağlamak üzere peygamberlere ihtiyaç duyulur. Aksi takdirde insanoğlunun bu konulardan başka türlü haberdar olması mümkün değildir.

İmam Mâturîdî'ye göre insanoğlu her ne kadar aklını kullanarak iyi ve güzel olanı kötü ve çirkin olan davranıştan ayırt etme ve üstün tutma kapasitesine sahip olsa da tabiatında bulunan dünya lezzetlerine meyletme ve acı ve meşakkat hissedeceği şeylerden kaçma özelliği akıl için bir nevi düşman haline gelerek[196] bir iç çelişki mekanizması – bir ikilem – oluşturur. İşte bu çelişki noktasında Allah, insanları, hem onların zihnî kapasitesine yerleştirerek lütfettiği iyi ve güzel davranış kalıplarını hatırlatarak teşvik etmiş hem de bunları tercih etmeleri neticesinde onları *va'd* ettikleri ile mükâfatlandırarak *özendirmiştir*. Bu şekilde, bütün akıl sahiplerinin yani mükelleflerin eylemleri, sonuç itibariyle ya övgüyü ya da yergiyi hak edecek cinsten olur; herşeyin bir anlamı vardır, her bir parçanın anlamı vardır; yapılan bütün işlerin katlanılacak veya faydalanılacak sonuçları vardır. İşte bundan dolayı yeni ve sonsuz bir hayatın yani âhiret hayatının ve nübüvvetin varlığı kaçınılmaz olarak gündeme gelir. Çünkü âhiret âleminde göreceğimiz karşılıklar ve bu âleme yani âhiret âlemine ait bütün hakikâtler ve yönlemeler ancak peygamberlerin ihbarı ile bilinir; mükâfat veya ceza olarak görülecek karşılıkların mahiyeti, verilen nimetlere nasıl şükür edileceği ve nasıl ibadet edileceği hususunda

[195] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.169-170.

[196] Mâturîdî, a.g.e., s.341, 282-283.

dünya hayatında rehber olabilecek ayrıntılı hiçbir bilgi yoktur.[197] Bunlar bilinmediği takdirde mükellefler için geçerli olan *emir ve nehiy* sürecinin, *va'd ve vaîdle (terhîb ve tergîb)* tamamlanma hikmeti gerçekleşmez.

İmam Mâturîdî, nübüvvete olan ihtiyacın sadece ölümden sonrası ve âhiret hayatını ilgilendiren konularda olmadığını, insanoğlunun dünya hayatında varlığını koruyup sürdürebilmesi için muhtaç olduğu her türlü teknik bilgi ve desteğin de peygamberler tarafından sağlandığını ileri sürer. Çünkü ona göre dünya işlerinin düzenini ve dinin varlığını ayakta tutan ilke/sâik birbirinden farklı değildir. Yani insanoğlunun *gıda alıp beslenerek ibadet yapabilmesi* ile *ibadet yapabilmesi için gıda alıp beslenmesi* aynı hedef ve gaye birlikteliğini ifade eder. İşte bu sebeple, ona göre meslekler ve zanaatlar, ticaret usûlleri ve ticaret güzergâhları, şehir ve ülke yolları, tarım teknikleri, bilim ve tıp, diller, hattâ üreme yöntemleri ve çocuk eğitimi ve yabanî hayvanların ehlîleştirilme yöntemleri bile insanlara peygamberler tarafından öğretilmiştir.[198]

Bu düşünce tarzının ve bakış açısının, insanın bilimsel ve sanatsal yaratıcılık kapasitesini ve kültür oluşturma kabiliyetini en azından kavramsal düzeyde göz ardı eden/gölgeleyen ve pasifize eden bir yapısı olduğu bugün daha açık olarak gözükmektedir. Bu hususta değerlendirmelerimizi 4. Bölümde yapacağız.

3. Nübüvvetin İmkânı

Aklî hükümlerin mantıkta ve ontolojide vücûb, imkân ve imtina olarak kullanımı Aristo'ya kadar uzanmaktadır. Önceleri Müslüman filozoflar tarafından kullanılan aklî hükümleri daha sonra kelâmcılar da kullanmışlardır. Ancak *zorunluluk* ve *imkânın* nitelikleri konusunda filozoflar ile kelâmcılar arasında görüş ayrılığı vardır; genel olarak

[197] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.369; C.17, s.9.

[198] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.275-277

filozoflar bu niteliklerin *varoluşa özgü* olduğunu, kelâmcılar ise *varsayıma dayalı itibari* nitelikler olduğunu kabul etmişlerdir.[199]

İmkân sözü "mekin, mekn" veya "mükne ve mekine" köklerinden gelmektedir. "Mekin, Mekn" çekirge ve kertenkele gibi hayvanların yumurtasına denir. Bu kökten gelen "imkân" sözü çekirge ve benzeri hayvanların yumurtalarını yumurtalıklarında meydana getirmek, biriktirmek demektir. "Mekine, mükne" kudret, güç, kuvvet anlamını da taşımaktadır. İmkân sözü bu iki anlamlı tek kökten türetilmiştir. Her iki anlamda da ilerde tesir gösterebilecek, büyüyebilecek ve gelişebilecek bir kuvvet kaynağına işaret etmektedir.[200] *İmkân* kelimesinin sözlük anlamı onun ontolojik ve mantıksal anlamına zemin oluşturmakta ve *varolması olanak dahilinde olan kavram düşünce ve varlığı* ifade etmektedir.[201] Tanrı'nın dışında kalan bütün varlık alanını kapsayan *imkân,* var olmak için bir nedene gereksinim duyar.[202]

Kelâm sistematiği itibariyle "nübüvvetin imkânı" ile nübüvvetin vâcib (zorunlu) mi, mümteni (imkânsız) mi yoksa mümkün mü olduğunun anlaşılması kastedilmektedir. Nitekim, mesela Seyyid Şerif Cürcânî'ye göre bir şeyin gerçekleştiğini ispat etmek, onun şüphesiz bir şekilde mümkün olduğunu da ispat etmek demektir. O, bu kapsamda,

---

[199] Mahmut Ay, *Sadruşşerî'a'da Varlık: Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaştırması*, İlâhiyât, Ankara, 2006, s.263-265.

[200] H. Atay, 1974, s.30.

[201] M. Ay, 2006, s.267.

[202] M. Ay, a.g.e., s.267; Bkz. Muhammed b.Ömer b.Hüseyin Fahreddîn Râzî, *el-Muhassal (Kelâma Giriş)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Ün.İlâhiyat Fak.Yay., Ankara, 1978, s.70-74.

filozofların peygamber göndermeyi *aklen vâcib* (zorunlu) kabul ettiklerini söylemiştir.[203] Cürcânî bu *zorunluluğun* nedenini de ezelî inâyetin gerektirdiği en mükemmel nizamın, adaletli kanunları vaz eden peygamberler olmadan tamamlanamaması olarak izah etmiştir.

İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışı, Cürcânî'nin filozofların nübüvvet anlayışları ile ilgili bu tespitinin doğruluğunu teyit eder. Kâinâtın oluşmasına ve bir düzen içinde bulunmasına dışarıdan gelen bir tesir veya tercih olmadığı, bunun, Tanrı'nın istek ve arzusuna göre gerçekleşmediği anlayışı İbn Sînâ'nın nübüvvet anlayışını da şekillendirmiştir. *İlâhî iradenin* devre dışı bırakılması ve âlemin varoluşunun, *Tanrı'nın bilmesi – akıl etmesi* – kavramıyla açıklanması kapsamında, *nübüvvetin* varlığı da – kâinatın iyilik düzeni içerisinde, insan medeniyetine katkısı açısından – İbn Sînâ tarafından *zorunlu ve kaçınılmaz* görülmüştür.[204] Ancak bu nübüvvete, Tanrı'dan sudûr eden *inâyet düzeni* içerisinde tıpkı *otonom akıllar hiyerarşisi* içerisindeki müstakil akıllar gibi bir otonomluk izâfe edilmektedir. İbn Sînâ, peygamberden – tıpkı *faal akılla* ittisâl etmiş bir filozoftan beklendiği gibi – halka Tanrı ile ilgili olarak onların akıllarının alamayacağı şeylerden bahsetmemesini beklemektedir. Çünkü peygamber böyle yaparsa halkın kafasını karıştırıp toplumsal kargaşaya ve kâinattaki ve *şehirdeki* inâyet düzeninin bozulmasına[205] yol açabileceğinden korkmaktadır.

Cürcânî'nin aktarmasına göre Mutezile'den bazı kelâmcılar da peygamber göndermenin Allah'a vâcib olduğu görüşündedirler. Cürcânî bunlardan bazılarının konu

---

[203] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, T.C.Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, C.3, s.414.

[204] İbn Sînâ, *En-Necât*, Çev.Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012, s.278-279.

[205] İbn Sînâ, *En-Necât*, s.279.

üzerinde daha fazla açıklama yaparak şöyle dediklerini nakleder, "Allah bir topluluğun iman edeceğini bildiği takdirde onlara peygamber göndermek zorundadır." [206]

İmam Mâturîdî nübüvveti, Allah inancının tabiî ve aksi düşünülemez bir uzantısı olarak görür. Ona göre insan, yaradılışındaki bütün yeteneklerle; bütün anlayış, kavrayış ve aklî kapasitesiyle – öncelikle – kâinâtın ve kendisinin bir Yüce Yaratıcısı olduğunu keşfetmelidir. Kendi sınırlı ve kırılgan yetenek ve kapasitesinin farkına varan insanoğlunun, Yaratıcısının kendisini bu zafiyetlerle başbaşa bırakmayıp ona, ihtiyaç duyduğu konularda rehberlik edecek ve gerekli bilgiyi verecek birini – bir peygamberi – görevlendirmemesinin düşünülemeyeceğini bilmesi de yine kendi keşfetmesi gereken bir hakikattir.[207] Görüldüğü üzere İmam Mâturîdî, nübüvvetin imkânını, bizzat *küçük âlem* olarak isimlendirdiği insanoğlunun birey olarak iç dünyasında taşıdığı çelişkilere, uzlaşmalara ve ihtiraslara bağlamıştır.

Mâturîdî kelâmının en önemli isimlerinden olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî de Yaratıcının kullarına *teklifini,* yerine getirilen emirlerin *emir verene* yani Allah'a hiçbir faydası olmaması ve yasaklanan şeylerin de yasağın ihlâli durumunda bir zararı olmaması sebebiyle *sefeh* olarak niteleyenlerin argümanlarını tek tek eleştirerek Allah'tan gelen *emir ve nehiylerin (teklif)* sefeh değil *hikmet* olduğunu ispat etmeye çalışır.[208] Yani İmam Mâturîdî'nin, âlemin yaratılmasının sefeh olduğunu dolayısıyla aslında bir yaratıcının da olmadığını iddia edenlere karşı geliştirdiği *hikmet* kavramını temel alan savunmayı Nesefî, peygamberlerin gönderilmesini kabul etmeyen deistlere karşı yapar. Nesefî, teklifin gelmesini akla uygun bulur. Ancak bunun ne şekilde gerçekleşeceği hususunda İmam Matûrîdî'den farklı bir izah getirerek, tasarruf yetkisinin Allah'a ait olduğunu,

[206] Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf,* C.3, s.414.

[207] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.41-42.

[208] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.1-11,26.

Allah dilerse bunun bilgisini ikmâl ederek veya dilerse kendi cinslerinden veya başka bir cinsten bir elçi göndererek teklifin akıl ve temyiz sahibi kullarına ulaşmasını sağlayabileceğini söyler.[209]

Nesefî, peygamber gönderilmesinin *mümkinât* cümlesinde mi yoksa *vâcibât* cümlesinden mi olduğunu sorarak nübüvvet meselesinde ilginç ve zorlama bir tartışma açmıştır. Nesefî'nin bu konuyu, Mutezilenin *aslah* meselesine karşılık olarak açtığı anlaşılmaktadır. Ona göre Mutezile, peygamber göndermenin *vacip* olduğunu çünkü bunun kullar için *aslah* olduğunu söylemektedir.[210] Mümkinâttan olduğunu söyleyenler de Nesefî'nin ehl-i hadis kelâmcıları dediği Selefî zümredir. İmam Mâtûrîdî ve *iyilik ve kötülüğün (hüsün ve kubuh) ve nimeti verene şükretmenin vacip olduğunun akıl ile bilinebileceğini söyleyenlere* göre de peygamber göndermek *vâciptir*.

Nesefî, İmam Mâtûrîdî'nin, Mutezile'nin aslah görüşüyle bağlantılı bir konuda Mutezile ile aynı fikirde gözükmesinden rahatsız olarak kendisini bu duruma bir açıklama getirmek zorunda hissetmiştir. Ona göre İmam Mâtûrîdî'nin ve *iyilik ve kötülüğün (hüsün ve kubuh) ve nimeti verene şükretmenin vâcip olduğunun akıl ile bilinebileceğini söyleyenlerin* kullandığı *vücûb* ifadesi Allah'ın bir kişiye veya kendi nefsine vâcip kılması gibi değildir; onların kastettikleri nübüvvetin varlığının kesin olmasıdır.[211] Gerçekten de İmam Mâturîdî Kitâbu't-Tevhîd'de "Nübüvvete olan ihtiyaçtan", "Aklî zaruretin nübüvvete olan ihtiyacı gerekli kılmasından", "Allah'tan haber veren bir muhbirin varlığının gerekli olmasından"… bahseder;[212] "Peygamber göndermenin Allah'a vacip olması" şeklinde bir ifade kullanmaz. İmam Matûrîdî'nin dil olarak ve işin

[209] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.7.

[210] Nesefî, a.g.e., s.28.

[211] Nesefî, *a.g.e.*, s.12,28.

[212] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.275,278.

ruhu açısından ne dediği açık olmasına rağmen Nesefî yine de onun Mutezile'den farklı bir şey söylediğini gösterebilmek adına tevilden çekinmemiştir.

Ancak bu konuda Nesefî'nin İmam Mâturîdî'den farklı düşündüğü açıktır. Çünkü peygamber göndermenin *mümkinâttan* olduğunu ve ancak delil ortaya çıktığı zaman ispatlanmış olacağını ifade eder. Hattâ Ehl-i Hadis kelâmcılarının arkasına sığınarak, hikmet, sefeh, hüsün ve kubuh konularında ancak – ilâhî – haber yoluyla bilgi edinilebileceğini, akılların bu konuda bir bilgi vasıtası olmaktan çıkmış olduğunu söyler.[213]

Pezdevî ise farklı bir tabir kullanarak peygamber göndermenin *"aklen güzel"* olduğunu söyler.[214] Anlaşıldığı kadarıyla o da bunu, Allah'a zorunluluk (vücûb) atfetmemek için yapmaktadır. Ancak bununla beraber Allah'ın kullara emirlerini, yasaklarını, ceza ölçülerini ve ibadet şekillerini bildirmesinin zorunluluk olduğunu belirterek[215] kendi içinde çelişkiye düşmekten de kurtulamaz.

Bâkıllânî'ye göre ise Allah'ın peygamber göndermesi câizdir, çünkü bu, imkansız ve akıldışı bir şey değildir ve Allah, mutlak hükümranlık sahibi (mâlik el-mülk) olarak dilediğini yapabilir.[216] Ona göre şu hususlar peygamber göndermenin câiz ve geçerli oluşunu gösterir: Peygamber göndermek *teklifi* bozmaz, imtihânı iptal etmez, bazı delillerin değiştirilmesini gerektirmez, Allah'ı kadîm olmaktan çıkarmaz ve ona noksanlık getirmez, bazı gerçekleri değiştirmez ; peygamber göndermek mükelleflerin

---

[213] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille,* C.2, s.11.

[214] Pezdevî, *Usûlu'd-Din,* s.92.

[215] Pezdevî, *Usûlu'd-Din,* s.92.

[216] Ebu Bekir b. el-Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İnsâf*, Tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Müesseset el-Hâncî, Kâhire,1963, s.61.

çok sevaba ve menfaate ulaşmasını mümkün kılar, bu da O'nun hikmetine ve adaletine uygun bir şeydir.[217]

İmam Mâtûrîdî aklın, insanın sorumluluk yani *teklif* yüklenme süreçlerindeki rolü konusunda Mutezile'ye yakın bir görüşe sahiptir. *Teklifin* şekillenmesinde aklın belirleyiciliği hususunda İmam Mâtûrîdî ile büyük Mutezilî kelâmcı Kadı Abdulcebbâr'ın anlayışları arasında esas itibariyle büyük benzerlikler vardır. Kadı Abdulcebbâr'a göre Allah'ın mükellefi yani insanı yaratmasındaki *hikmet* ona lütûfta bulunarak ihsân etmek (fayda sağlamak) ve sevap kazanma imkanı vermektir.[218] Eğer Allah'ın *teklif* ile bir amacı (garazı) olmamış olsaydı bu, *hikmete* uygun düşmez ve çirkin bir şey olurdu. Sözkonusu amaçta Allah'ın kendisine yönelik bir menfaati olamayacağına göre – bunun muhal oluşu sebebiyle – o zaman bu amacın mükellefin menfaatine yönelik olduğu ortaya çıkmış olur.[219]

Kadı Abdulcebbâr'a göre Kitap ve Sünnetin doğruluklarının bilinmesi, Allah'ın hakîm (hikmet sahibi) olup çirkin bir iş yapmayacağının akıl vasıtası ile bilinmesi sayesinde mümkün olur. Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine de aklî delillerle ulaşılır; bu konuda sem'î delillere ihtiyaç duyulmaz.[220] İmam Mâturîdî de Allah'ın birliğine vâkıf

[217] Bâkıllânî, *el-Temhîd,* s.112.

[218] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâb el-Tevhîd ve el-Adl*, C.11 (et-Teklîf),Tah. Muhammed Ali el-Neccâr ve Abdulhalîm el-Neccâr, el-Müessese el-Mısrıyye el-Âmme, Kâhire, 1965, s.134.

[219] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C.11, s.409-410.

[220] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e.,151-152.

olmanın, O'na ve peygamberlerine iman etmenin yolunun, fikrî çaba ve aklî istidlâlden geçtiğini söyler.[221]

Kadı Abdulcebbâr, *teklîfi,* onu bir bütün olarak kabul etse de, insana ulaşma yolu itibariyle aklî ve sem'î olmak üzere ikiye ayırır.[222] Ona göre *aklî teklif,* insanın, iyi olan (hasen), kötü olan (kabîh) ve yapılmasında gereklilik bulunan (vâcip) bazı fiil ve davranışları akıl yoluyla bilebilmesi ve onları yerine getirmekle veya ihlâlinden kaçınmakla sorumlu olması ve sonuçta da kınama veya ceza ya da övgüye muhatap olmasıdır. Peygamber göndermek, bu haliyle akliyyâta yani akıl ile bilinebilen ve sorumlu olunanlara ilave olarak gerçekleşen bir teklif yoludur.[223]

Kadı Abdulcebbâr'a göre Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür, câizdir.[224] Ancak o, bunu, yani Allah'ın peygamber göndermesini her hâlükârda gerçekleşecek mutlak bir zorunluluk olarak görmez.[225] Ona göre peygamber göndermek bir lütuftur ve bir maslahat olarak gerçekleşir.[226] Peygamber göndermek, mükellefin içinde bulunduğu hallere bağlı olarak bazı durumlarda – her zaman değil – hasen (iyi) olur ve yine onun genel sistematiğine göre hasen olması dolayısıyla da *vâcip* olur.

---

[221] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.434.

[222] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî fî Ebvâb el-Tevhîd ve el-Adl*, C.15 (el-Tenebbüât ve'l-Mu'cizât), Tah. Mahmûd el-Hadrî ve Mahmûd Muhammed Kâsım, el-Müessese el-Mısrıyye el-Âmme, Kâhire,1965, s.64,97; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muhît bi't-Teklîf,* s.23

[223] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.15, s.64.

[224] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.15, s.7,21.

[225] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.97.

[226] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.98.

İmam Mâtûrîdî de Allah'ın, doğruluk ve adaleti akıllar nazarında güzel, zulüm ve yalanı da çirkin göstermiş olduğunu söyler. Ona göre aklın güzel veya çirkin gördüğü şeyde herhangi bir değişiklik söz konusu olmaz; güzelliği veya çirkinliği akıl yoluyla idrâk edilen hususlarda ise aklî tespit açık bir şekilde belirginleşir.[227] İmam Mâtûrîdî, kelâm metodolojisinde aklın ilâhî teklif için müstakil bir kanal olduğunu Kadı Abdulcebbâr gibi açık ve vurgulu ifade etmemiş olsa da onun anlayışına göre akıl, teklif-i sem'î yani peygamberin haberi gelmeden önce bazı temel meselelerde iyiyi, kötüyü (güzeli, çirkini) ayırt edebilecek ve bilebilecek kapasitede yaratılmıştır. İşte bu noktada, İmam Mâtûrîdî'ye göre akıl, nübüvvete ihtiyaç hissetmemiş olsaydı bile Allah'ın peygamber göndermesi yine de yerinde olup lütûf ve ikrâm olarak kabul edilirdi.[228]

4. Nübüvvet ve Vahiy / Allah'ın Peygamberlerle İletişimi

İmam Mâtûrîdî'ye göre kâinâtı ve mükellefleri yaratan Yüce Allah, mükellefleri kendisini tanımaktan mahrum edemezdi. Bu analizin doğal sonucu, sözkonusu iki taraf arasında bir iletişim kanalının tesis edilmesi ihtiyacıdır.

Bu iletişimin mevcudiyeti ve şekli ile ilgili olarak Yüce Allah'ın Kur'an-ı Kerîm'deki ifadesi şöyledir, "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderir ve elçi onun izniyle ve o ne istiyorsa onu vahyeder."[229] Ayete göre Allah insanoğlu ile ya *doğrudan vahyetmek* suretiyle veya *perde arkasından konuşarak* ya da bir meleği elçi olarak göndermesi ve meleğin o insana vahyetmesi suretiyle iletişim kurmaktadır. Yine ayetin açık ifadesinden anlaşılacağı üzere Allah'ın insanoğlu ile bu üç şekil dışında bir iletişiminin mevcut olabileceğini söylemek mümkün

[227] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.274-275,341-342.

[228] Mâturîdî, a.g.e., s.282.

[229] Şûrâ 42/51.

gözükmemektedir.[230] Yine ayetten anlaşıldığı üzere *vahiy,* Allah'ın insanoğlu ile iletişim ya da konuşma şekillerinden biridir.

Ayette belirtilen üç iletişim şeklinden birincisi Allah'ın insanoğluna *doğrudan vahyederek* kurduğu iletişimdir. Bunun örneği Yüce Allah'ın peygamberlerine doğrudan vahyetmesidir.[231] Kur'ân-ı Kerim'de Hz.Musa'nın annesine[232] ve Hz.İsâ'nın havarilerine de[233] vahyedildiği ifade edilmektedir.

Yüce Allah'ın insanoğlu ile olan iletişim şekillerinden ikincisi *perde arkasından* yani muhatabı kendisini görmeden konuşmasıdır. Hz.Musa ile Tuvâ Vadisi'nde konuşması,[234] cennette Adem ve eşi ile konuşması,[235] Hz.İbrahim'e seslenerek hitap etmesi[236] ve Hz.Meryem ile konuşması[237] bu şekilde gerçekleşmiştir.

Yüce Allah'ın insanoğlu ile iletişim kanallarından üçüncüsü ise Allah'ın görevlendirmesiyle gelen meleğin/meleklerin Allah'tan aldığı bilgi/haber/emirleri ilgili kişiye *vahyederek* iletmesidir. Peygamberlerin Cebrail tarafından nübüvvet görevleri ile ilgili bilgilendirilmeleri bu kapsamda olan bir iletişim şeklidir. Hz.Meryem'in Cebrail[238]

---

[230] Muammer Esen, *Kur'an'da Peygamberlik*, Araştırma Yay., Ankara, 2012, s.79-80; Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara, 1992, s.43-44.

[231] Nisâ 4/163.

[232] Kasas 28/7.

[233] Mâide 5/111.

[234] Tâhâ 20/11,12; Kasas 28/30; Nisâ 4/164.

[235] A'raf 7/22; Bakara 2/35.

[236] Sâffât 37/104-105.

[237] Âl-i İmrân 3/47.

[238] Meryem 19/16-26.

ve ayrıca bir gurup melek tarafından[239] bilgilendirilmesi yine bu kapsamda olan bir iletişimdir.

Peki, İmam Mâturîdî'nin Allah'la insanoğlu arasındaki iletişimin mevcudiyeti ve bunun niteliği ve kapsamı ile ilgili düşünce ve tespitleri nelerdir? İmam Mâturîdî de Allah'ın insanoğlu ile sadece Şûrâ Suresi 51. ayetinde geçen üç şekilde iletişim kurduğunu ifade eder. Bununla beraber o, ayetin, risâletin niteliğine yönelik sorulan sorulara cevap mahiyetinde olduğunu ileri sürer.[240] Ona göre Allah, "Acaba peygamberler Allah'ı görebiliyorlar mı? Onunla yüz yüze konuşabiliyorlar mı?" sorularına cevap olarak "Allah ile, belirtilen üç yol dışında konuşan bir insanoğlu bulunmadığını" bildirmiştir; sorular peygamberlerin yeryüzündeki faaliyetlerinden dolayı Allah'ın dünyada görülmesi ile ilgili olduğu için cevap da buna göre olmuştur. Yani ayette belirtildiği şekliyle insanoğlunun Allah ile iletişiminde O'nu görememesi bu dünyaya mahsustur, âhiret hayatı ile ilgili bir konu değildir. Anlaşıldığı kadarıyla İmam Mâturîdî bu izah ve yorumuyla sözkonusu ayetin, Allah'ın ahirette görülebileceği şeklindeki kendi tezine karşıt bir delil olarak getirilmesini engellemeye çalışmıştır.

İmam Mâturîdî sözkonusu ayetin nüzûl sebebi ile ilgili bu yaklaşımını daha sonra biraz daha daraltarak ve Kur'ân-ı Kerim'den bazı ayetleri örnek göstererek ayetin, kâfirlerin Allah'a ve indirdiklerine inanmak için "Allah'la konuşmak", "Allah'ı görmek", "Kendilerine meleklerin gelmesi", "Kendilerine bir mucize indirilmesi" gibi birtakım şartlar ileri sürmelerine karşılık olarak nâzil olmuş olabileceğini söyler. Halbuki ayet içerik ve üslûp olarak İmam Mâturîdî'nin belirttiği gibi bir cevap olma özelliğine sahip değildir. Kur'ân-ı Kerim'in genel üslûbu, kâfirlerin bu tür taleplerinin inanmak için bir

[239] Âl-i İmrân 3/42-43,45.

[240] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.13, s.214.

vesile aramak değil, inkârlarını devam ettirmek ve ayak sürümek için bir taciz yöntemi olduğunu açık ve sert bir şekilde ortaya koyar.[241]

İmam Mâturîdî ayette bahis konusu edilen üç iletişim şekli, ki ona göre bunlar Allah'la konuşma yollarıdır, ile ilgili olarak da bazı açıklamalarda bulunur. Ayette geçen, "...ancak vahiy yoluyla..."[242] sözüyle ilgili iki görüş aktarır: Bir görüşe göre *Allah'ın, peygamberin kavrayışına ve kalbine ilkâ etmesi ve peygamberin de ilkâ edilen şeyi bilmesi/kavraması ve bunu insanlara bildirmesi* anlamına gelmektedir; diğer bir görüşe göre de *uykuda görülen şeyi yani rüyayı ifade etmektedir ve peygamberlerin rüyaları gerçektir.* Bunları başkalarının görüşü olarak aktarsa da daha sonraki açıklamalarından bu ara-cümlede geçen *vahiy* kelimesini *hayal gücüne/tasavvur gücüne/zihne/kalbe (evhâm) ilhâm ve ilkâ etmek* olarak anladığı anlaşılmaktadır. [243] Yine aynı ayette geçen, "...veya perde arkasından..."[244] sözüne de Yüce Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasını örnek verir ve bunun mahiyetini, *Allah'ın, dilediği konuda dilediği şekilde yarattığı sesi üçüncü bir kişinin olmadığı bir ortamda ilgili kişinin kulaklarına ilkâ etmesi* olarak izah eder.[245] İmam Mâturîdî, kendisinin katılıp katılmadığını belirtmeksizin, *hicâb* (perde) kelimesi ile ilgili de bazı görüşler aktarır. Aktardığı bu görüşler arasından bazıları *hicâb* kelimesinin hakiki manasında, yani örtü, perde, ayraç anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Bazılarına göre de *hicâb* ile kastedilen şey, insanların yaratılış ve bünyelerinin uygun olmaması sebebiyle Allah'ı görebilme imkanlarının bulunmamasıdır. Ayette geçen "...yahut bir elçi gönderir ve elçi O'nun izniyle ve O ne istiyorsa onu vahyeder." ara-

---

[241] Krş. En'âm 6/7,8,111,124,158; Furkân 25/21,22.

[242] "... اِلَّا وَحْياً ..."

[243] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.13, s.214.

[244] "...اَوْ مِنْ وَرَّاىٕ حِجَاب..."

[245] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.13, s.214.

cümlesinde geçen *vahiy* kelimesini ise sadece, haber verir/bildirir anlamında, *ihbâr* kelimesi ile izah eder.

İmam Mâturîdî ayette belirtilen her üç iletişim şeklinin çizdiği sınırlar itibariyle herhangi bir insanoğlunun dünyada iken Allah'ı kendi gözleriyle görme veya onunla yüz yüze konuşma imkanının bulunmadığı sonucuna ulaşır. Kelâmcılar bu ayeti analiz ederken Allah'ın insanoğlu ile bu üç şekil dışında iletişiminin sözkonusu olmadığı hususunda aynı görüşü paylaşırlar.[246] Burada dikkat çekici bir husus İmam Mâturîdî'nin, sözkonusu iletişim şekillerini topluca ifade ederken bunları *konuşma* (كلّم) olarak nitelemesidir. Bazı kelâmcı ve müfessirler ise bunların hepsini vahiy olarak tanımlamışlardır.[247] Halbuki vahyin, tanım olarak bütün iletişim veya konuşma şekillerini kapsadığını söyleyebilmek mümkün değildir. Çünkü vahiy özel bir iletişim şeklidir. Nitekim Zemahşerî'ye göre de *vahiy* konuşmanın (kelâmın) ayrı bir bölümüdür.[248] Ayette geçen üç iletişim şeklinin her birini vahiy olarak kabul etmek, anlaşıldığı kadarıyla, mesela Râzî örneğinde, "Seni peygamber olarak seçtim. Onun için şimdi sana vahyedilecek şeyleri dinle." [249] ayetindeki nüansı kaçırmaktan kaynaklanmaktadır.[250] Râzî, Yüce Allah'ın, Hz.Musa ile konuşmasını vahiy olarak isimlendirdiğini söylemektedir. Ancak bu açıklama isabetli gözükmemektedir; dikkat edilirse Yüce Allah

---

[246] Bkz. Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Muhammed el-Hârezmî el-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Muavvad, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1998, C.5, s.420-421; Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990, C.27, s.160-161.

[247] A. Akbulut, 1992, s.44; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, C.27, s.160.

[248] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, C.5, s.420.

[249] " وَاَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحٰى " Tâhâ 20/13.

[250] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, C.27, s.160.

konuşmasının bir noktasından sonrası için "Şimdi, bundan sonra vahyedeceklerimi dikkatle dinle! " demektedir, yani vahiy bu aşamadan sonra gerçekleşmiştir. Zaten vahyin sözlük anlamı da karşılıklı bir müzâkere veya mükâlemeden ziyade tek taraflı bir bildirimi/bilgilendirmeyi ve talimatı vurgulamaktadır. Kelimenin sözlük anlamındaki *ilkâ*, *kazf, hızlı ve çabuk gerçekleşme* boyutları bu tek taraflılığı ortaya koyar. Nitekim bazı çağdaş araştırmacılar da bu hususu dile getirmişlerdir.[251]

İmam Mâturîdî, aynı ayetin açıklamasında geçen *doğrudan vahyin* uykuda görülen rüyâ ve peygamberlerin rüyâlarının da gerçek olduğuna dair bir görüş aktarmaktadır. Ancak "Çocuk kendisiyle birlikte koşup-yürüyecek yaşa gelince İbrâhim ona, 'Yavrum, ben rüyamda seni boğazladığımı görüyorum. Düşün bakalım, ne dersin?' dedi."[252] ayetinin açıklamasında ise bu sefer aynı görüşe kendi görüşü olarak yer verir ve nebîlerin ve resullerin rüyâlarının doğru olduğunu ve bunların açık bir olay gibi gerçekleştiğini, hattâ bazen, bu olayda olduğu gibi açık bir emir olduğunu söyler.[253]

İmam Mâturîdî gibi Râzî ve Zemahşerî de vahyin uykuda rüyâ olarak da gerçekleşebileceğini düşünür.[254] Ancak vahyin uykuda gelmesi ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'de herhangi bir ifade yoktur.[255] Peki, o zaman bu düşüncenin temeli nedir?

---

[251] Bkz. Toshihiko Izutsu, *God and Man in The Qur'an*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2008, s.169-170.

[252] Sâffât 37/102.

[253] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.12, s.171.

[254] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, C.27, s.160; Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, C.5, s.420-421.

[255] Rüyâyı kerâmet gibi bir yetenek olarak nitelemesine katılmamakla birlikte Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan rüyâ olaylarının, ilâhî vahyin uykuda da gerçekleşebildiğine dair iddialara delil olamayacağı konusunda yapılmış kısa ancak güçlü bir analiz için bkz. A. Akbulut, 1992, s.45-52.

Kanaatimizce bu hususta ki yanılgı, hadis külliyatında Hz.Ayşe'den rivayet edildiği belirtilen bir haberin ilgisiz bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu haberde Peygamberimizin ilk vahiy gelmeden önce yaşadığı bazı psikolojik ve manevî süreçlerle ilgili anlattıklarından kesitler aktarılmaktadır. Kişinin kesif olarak yaşadığı ve düşündüğü konuların etkisinin rüyâlarında da devam etmesinden daha tabiî bir durum olamaz. Zaten rivayetin aslında (arapça metinde) kullanılan kelimelerle de [256] bunun bir vahiy oluşu değil, peygamberimizin, ilk ayetlerin gelişine kadar da bazı kalbî ve zihnî süreçlerden geçtiği vurgulanmaktadır.

Netice itibariyle ortaya çıkan şudur ki Kur'ân-ı Kerim'de yer alan ifadelere göre Yüce Allah insanoğlunu muhatap alarak onunla konuşmuş, ona hitap etmiş, bazı durumlarda onu bilgilendirmiş, bazı durumlarda da ona talimatlar vererek taleplerde bulunmuştur. Allah'ın insanlar arasında esas itibariyle muhatap aldıkları kuşkusuz peygamberler olmuştur. O, insanoğluna iletmek istediği genel mesajını peygamberler üzerinden iletmiştir. Peygamberler bu konuda birer aktarma noktası gibi hareket ederek Allah'tan aldıkları mesajı insanlara iletmişlerdir. Bu işin zorluğunu ve olağanüstülüğünü de bizzat yaşamışlar ve hissetmişlerdir. Bunun zor bir süreç olduğu ve kolay katlanılabilir bir yük olmadığı âşikârdır. Bu, aynı zamanda, insanoğlu için mükellefiyetin ve imtihanın da yapısal şartlarını oluşturmuştur.

Öte yandan, Yüce Allah'ın muhatap aldığı beşer arasında peygamber olmayan örnekler de bulunmaktadır. Onların hikayelerinin Kur'ân-ı Kerim'de yer alması yine meşakkatli peygamberlik görevlerinde üstlendikleri yardımcı ya da destek rolün öneminin ve sözkonusu bu karakterler olmadan sahnenin yani peygamberlik sahnesinin asla tamamlanmış olamayacağının vurgulanmasından başka bir şey değildir. İmam

[256] Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. ez-Zebîdî, *et-Tecrîdu's-Sarîh*, Ter. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başk.Yay., Ankara, 1976, C.1, s. 3-13 (Tecrîd Metni).

Mâturîdî, Yüce Allah'ın, hepsi kadın olan bu muhataplarla, bazıları ile bizzat, bazıları ile melek göndererek konuşmasının *peygamberlere gönderilen vahiy cinsinden bir vahiyle* gerçekleşmiş olmasını en doğru görüş olarak kabul eder.[257] Yani Hz.Musa'nın annesi, Hz.İsa'nın annesi Hz.Meryem, Hz.İbrahim'in eşi Sâre ve bize ismi bildirilmeyen niceleri... Hepsi, insanlık tarihinde Yüce Allah tarafından şahsen muhatap alınmışlardır. Yüce Allah, kadını, insanoğlunun mütemmim yarısı yani insanın aslı olması bakımından diğer yarısından ayırmayarak onun bu en şerefli makamdaki yani Allah tarafından şahsen ve dostça muhatap alınma makamındaki yerini bizzat tescil etmiştir. İmam Mâturîdî de kendisine yaraşan bir feraset ve derin bakış açısı ile bu vurguyu görmüş ve çekinmeden beyan etmiştir. Bununla birlikte İmam Mâturîdî, bu vahyin onlara peygamberlik/genel davetçilik sorumluluğu yüklemediğini de ilave etmiştir.

Aslında İmam Mâturîdî bu açıklamaları ile birlikte bir diğer önemli konuda ne düşündüğü ile ilgili bir ipucu vermiş gözükmektedir. Çünkü bildirim/bilgilendirme/ihbâr anlamında da olsa vahiy, tek başına, peygamberlikle görevlendirilme anlamına gelmemektedir. Vahiy, tek başına, sadece bir iletişim veya iletim olayını ifade etmektedir. Tarifinde, iletilen şeyin niteliği veya içeriği ile ilgili bir bilgiyi kapsamaz. Bunun için, yani peygamberlik için, bir görevlendirme yapıldığının açıkça bildirilmiş olması gerekir. Vahiy, bu görevlendirmenin içeriğinin iletilmesi için kullanılan bir araçtır. O takdirde bu vahiy, İmam Mâturîdî'ye göre bir *nübüvvet vahyi* veya bir *irsâl vahyi* yani resullere veya nebilere bildirimde bulunmak üzere meleklerin gönderilmesi olarak nitelendirilir.[258]

[257] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.11, s.11-12.

[258] Mâturîdî, a.g.e., C.8, s.142; C.11, s.11-12.

5. Vahiy Nedir? / Vahyin Niteliği

Vahiy kelimesi Allah ile insanoğlu arasındaki iletişimde kritik bir kelime/kavram olarak karşımıza çıkar. Hattâ Kur'ân-ı Kerim bu kelimeyi daha geniş kapsamda, Allah-melekler, Allah-hayvânât ve Allah-kâinât ilişkisini anlatırken de kullanır. *Vahiy* kelimesinin sözlükte şu gibi anlamları vardır: İşaret, işaret etmek, îmâ etmek, yazı, mesaj, ilhâm, gizli söz, birisine attığınız herhangi bir şey, yazmak, göndermek, başkasının duymayacağı şekilde gizlice konuşmak, ilhâm etmek, gizlice bildirmek, süratli bir şekilde hareket etmek, acele etmek.[259]

Kur'ân-ı Kerim'de vahiy kelimesi melekler[260], insanlar, hayvanlar[261] ve cemâdât için kullanılmıştır; peygamberler dışında Hz.Musa'nın annesine[262] ve Hz.İsa'nın havârîlerine[263] vahyedildiği belirtilmektedir. Yine, Yüce Allah'ın, yeryüzüne[264] ve göklere[265] vahyettiği ifade edilmektedir. Ayrıca, insanların ve cinlerin şeytan tabiatlı olanlarının, peygamberlere karşı bir cephe ve muhalefet oluşturmak üzere kendi aralarında yaptıkları gizli konuşma ve görüşmeleri ifade etmek üzere de *vahiy* kelimesi kullanılmıştır.[266]

---

[259] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut, C.15, s.379-382.

[260] Enfal 8/12.

[261] Nahl 16/68.

[262] Kasas 28/7.

[263] Mâide 5/111.

[264] Zilzal 99/5.

[265] Fussilet 41/12.

[266] En'am 6/112,121.

İmam Mâturîdî, Nahl Suresi 68. ayetinde geçen "evhâ" fiilinin anlamının, bir görüşe göre arıların kalplerine, yapmaları istenen şeyleri ifade eden sözlerin atılması olduğunu aktarır.[267] Bu görüşe göre *vahiy, atmaktır*; böyle denilmesi *âniden vuku bulması* ve hissettirmeden kalplere tesir etmesi sebebiyledir, öyle ki kendisine ilkâ edilen ve kalbine bir şey atılan kişi bununla ilgili hiçbir şey hissetmez. Şeytanın, ilgilisi farkında olmadan yani bu işin dışarıdan bir etkiyle yapıldığını hissetmeden kalplere verdiği vesvese ve aynı şekilde meleklerin insanlara ilhâm etmeleri ve insanların bunun dışarıdan bir etkiyle gerçekleştiğini anlamamaları da bu kapsamdadır.

İmam Mâturîdî'nin, vahyin sözlük anlamını ve ıstılâhî anlamını irdelerken kelimenin Kur'ân-ı Kerim'de kullanıldığı yerleri dikkatlice incelediği[268] ve sözlük ve ıstılâh anlamları arasında temel bir bağlantı tespit edip bu bağlantı üzerinde yoğunlaştığı ve bu doğrultuda bir anlayış oluşturmaya çalıştığı gözükmektedir. O, vahiy kelimesinin sözlük anlamının, *birisine gizlice ve örtülü bir şekilde bir şey ilkâ etmek (iletmek/atmak)* olduğunu ve bunun *bazen îmâ ve yazı ile gerçekleştirildiğini* aktarır; vahyin bu anlamı kazanması *kalbe ânî ve süratli bir şekilde atılması ve ulaşması* sebebiyledir.

Bu cümleden olmak üzere, İmam Mâturîdî, *arıya vahyedilmesi* konusunda ilginç bir mütâlaada bulunur. O, sözkonusu vahyin bütün hayvânâtı kapsadığını ve bunun iki şekilde açıklanabileceğini değerlendirir. Bunlardan ilkine göre, hayvanların bütün davranışları, yaratılışları itibariyle tamamen içgüdüseldir. Yani Yüce Allah bütün hayvânâta vahyederek, ki İmam Mâturîdî *vahyi* burada *ilhâm* anlamında almıştır, onları bilinçli değil, içgüdüsel davranış özelliğinde yaratmıştır. İmam Mâturîdî'nin diğer açıklamasına göre ise hayvânâtın yaratılış özellikleri gereği, davranışlarının belirli bir

[267] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.8, s.140.

[268] Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, içinde *vahiy* kökünden kelimelerin geçtiği ayetlerin tefsiri.

bilinç düzeyine sahip olduğu varsayılabilir.[269] İmam Mâturîdî, bu mütâlaasını desteklemek üzere Ebu Bekir Esam gibi Mutezilî bir kelâmcının görüşlerinden de istifade etmekten çekinmez. Bu konuda Esam'dan yardım alması da ilginçtir. Halbuki, mesela, Kitâbu't-Tevhîd'de Esam'ın *şefaat* konusuyla ilgili görüşlerini sert bir şekilde eleştirmektedir.[270] Bu davranışı onun pragmatik kişiliğini ve *ilmî olarak tutucu bir çevrede bulunması sebebiyle Mutezile karşıtı bir görüntü vermesine rağmen gerçekte Mutezilî fikirlerden ciddî bir şekilde etkilenmiş olduğunu* ortaya koyan bir başka delil olarak kabul edilebilir. Nitekim Eş'arî kelâmcı Fahruddin Râzî de Şûrâ Suresi 51.ayetinin tefsirinde Allah'ın kelâmının hâdis (yaratılmış) olup olmadığını tartışırken İmam Mâturîdî'nin bu konudaki görüşünün Mutezile'nin görüşüne yakın olduğunu iddia eder.[271] Gerçi Fahreddin Râzî'nin bu hususstaki mütâlaa ve tespiti isabetli gözükmemekte ve tam bir mukayeseli analiz yapmak yerine daha çok, tefsirinin diğer yerlerinde yaptığı gibi, bir bilgi yığınağı oluşturduğu izlenimi vermektedir. Ancak yine de onun bu suçlaması İmam Mâturîdî ile ilgili böyle bir algı bulunduğunun işareti olarak yorumlanabilir.

İmam Mâturîdî, "Allah, nefse, kötülükleri de iyilikleri de ilhâm etti."[272]ayetini tefsir ederken de *arıya vahiy edilmesi* olayına getirdiği izah ile bütünlük arz edebilecek bir yaklaşım sergiler.[273] Buna göre kötü/çirkin ve iyi/güzel hükümleri insanoğlunun *aklında* genel ve kavramsal olarak ve a priori mevcuttur. İnsanoğlu yaratılışı gereği, iyi ve kötü

[269] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.8, s.141-142.

[270] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.553-554.

[271] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, C.27, s.161; Krş. Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.115-116.

[272] Şems 91/8.

[273] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.17, s.221-222.

olanı genel hükümler halinde bilir. Ancak tek tek ayrıntıları bilmesi, *ya peygamberler vasıtasıyla bir haber gelmesi* halinde ya da *aklî yöntemleri kullanarak* mümkün olur.

Vahiy ve *ilhâm* kelimelerinin her ikisinin de içerdiği *ilkâ etmek* ve *atmak* anlamlarının İmam Mâturîdî'nin yukarıda yer alan yorumuyla kazandığı boyutu, peygamberin görevlendirilme neticesinde üstlendiği *haber alma-haber verme* sorumluluğuyla birlikte ele alırsak, peygamberin insanlara aktarmak üzere Allah'tan aldığı haberin iletim şeklini ifade etmek için neden vahiy kelimesinin kullanıldığı daha iyi anlaşılır ve *vahiy olgusu* daha iyi canlandırılabilir. Ayrıca, vahiy kelimesinin ihtiva ettiği bu ilkâ ve atma eylemlerinin *yazı ve harflerle* ve *üçüncü şahısların farketmeyeceği şekilde gizlice ve süratle* gerçekleştiğinin dikkate alınması da bu anlama ve canlandırma çabalarına katkı sağlayacaktır.

Allah-peygamber iletişiminde peygamber açısından en kritik ve öncelikli husus, görevi gereği insanlara iletmek üzere aldığı/alacağı haberi eksiksiz alabilmek ve eksiksiz muhafaza edebilmektir. Bu sorumluluğun neticesi olarak peygamberimizin hissettiği baskıyı Kur'ân-ı Kerim'de vahiy süreçlerini anlatan ayetlerde açıkça izleyebiliyoruz. Aynı sıkıntı ve baskının insanlık tarihi boyunca bütün peygamberler tarafından da hissedilmiş olduğunu düşünmemiz yanlış olmayacaktır. Nitekim İmam Mâturîdî, "Onu (vahyedilen Kur'ân'ı) hemen almak (ezberlemek) için dilini depreştirme."[274] ve "...Sana vahyi tamamlanmadan önce Kur'ân'ı okumak/ezberlemek için acele etme."[275] ayetlerini açıklarken bu telaşın, peygamberimizin vahiy esnasında duyduğu şeyleri unutma endişesinden kaynaklandığını ifade eder.[276] Çünkü İmam Mâturîdî'nin ifadesine göre peygamberimiz, kendisine vahyedilen Kur'ân'la ilgili olarak yapması gereken iki önemli

[274] Kıyâmet 75/16.

[275] Tâhâ 20/114.

[276] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.16, s.294-297; C.9, s.241.

şey olduğunun farkında idi: Biri onu ezberlemek, diğeri de anlamak. Peygamberimizin karşılaştığı bu zorluğun ona verdiği sıkıntıyı gidermek için Yüce Allah'ın yaptığı açıklamalar bize, vahiy olayının niteliği ile ilgili çok önemli bilgiler verir. İmam Mâturîdî, peygamberimize yapılan bu uyarının, vahyi getirene kulak verilmesi ve dinlenilmesi suretiyle ona, yani vahyi getirene hürmet edilmesi ve saygı gösterilmesi anlamını da barındırdığını düşünür. İmam Mâturîdî'nin bu yorumundan, vahiy esnasında peygamberimizin pasif bir dinleyici konumunda kaldığını anlamak mümkündür. Yine ona göre ayetten, vahyin telif edilmiş ve manzum bir ifadeyi ilettiği anlaşılır. Halbuki, mesela Bâtınîler, Kur'ân'ın peygamberimizin kalbine bir hayal, bir tasavvur gibi indirilmiş olduğunu ve peygamberimizin bunu kendi zihninde şekillendirip/şekil verip, kendi lisanıyla telif ettiğini söylemişlerdir ki İmam Mâturîdî buna itiraz eder.

Burada dikkat çekici olan husus şudur: İmam Mâturîdî Kıyamet Suresi 18. ayetini açıklarken ayette geçen "قُرْاٰنَه" kelimesinin anlamını "toplamak" olarak kabul etmek suretiyle[277] ayeti vahiy sürecinden kopartmıştır ve anlam bütünlüğünü bozmuştur. Halbuki Râzî, bu kelimenin *okumak* manasında alınmasının daha uygun olduğunu ifade eder.[278] Zemahşerî de, " Okuyanın ne okuduğunu takip et! " açıklamasıyla[279] bu kelimeyi *okumak* olarak anladığını göstermiştir. Zaten bunun dışında bir anlam da hem bu ayetin hem de öncesindeki ayetlerin canlandırdığı sahnenin kurgusuna uygun düşmez. İmam Mâturîdî'nin, vahiy sürecinin bu ayetle açık bir şekilde canlandırılan önemli bir kesitini neden diğer parçası ile birleştiremediğini anlamak mümkün değildir. Halbuki kendi dile getirdiği Bâtınî iddialarına en net cevap ayetin bu şekilde "*okunanı takip et!"* olarak anlaşılmasıdır.

[277] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.16, s.298.

[278] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, C.30, s.198.

[279] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, C.6, s.269.

6. Peygamberlerin Görev ve Sorumlulukları

Feuerbach, bir dinin gerçek tanrısının "*aracı* (mediator)" denilen kişiler olduğunu iddia eder; çünkü sadece bu kişi dinin *dolaysız nesnesi* olur.[280] Feuerbach bu antropolojik analizini Hıristiyan teolojisini ve pagan mitolojilerini esas alarak yapmış olsa da tespitinin tamamen geçersiz olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Onun öncelikle kastettiği şey, din adına insan muhatapların karşısına çıkanın, onların karşısında nesnel olarak duranın ve o din adına yetki ile konuştuğunu iddia edenin yine bir insan olmasıdır. Aslında bu tezindeki şiddet ve sertliği *Tanrı vahyinin çelişkisini* analiz ederken şekilsel ve göreceli olarak yumuşatır; ona göre *Tanrı'nın varlığı* fikrinin vahiy tasavvuru ile bağlantılı olması dolayısıyla *vahiy*, Tanrı'nın kendi varoluşunu kanıtlayışı olması itibariyle Tanrı'nın varolduğunun en kesin delilidir. Ona göre Tanrı'nın varlığına dâir aklî kanıtlar hep sübjektiftir (özneldir). Halbuki Tanrının varlığını kanıtlayan ve objektif olan tek gerçek kanıt *vahiydir*.[281]

Çıkış noktaları ve varış noktaları farklı olsa da Feuerbach ve İmam Mâturîdî'nin *peygamberlerin varlığı ve vahiy olgusu* ile ilgili yaklaşımları benzerlik arzeder. İmam Mâturîdî, "Ayetlerimizi yalanlayıp onlara karşı büyüklük taslayıp yüz çevirenlere gelince, onlar ateş halkıdır. Orada ebedi olarak kalacaklardır."[282] ayetinde geçen "ayetlerimizi" kelimesinden kasdın *peygamberler* olabileceğini söyler. Ona göre peygamberler Allah'ın ayetleri olarak isimlendirilmişlerdir[283] çünkü bizzât peygamberlerin kendileri, insanlar için Allah'ın varlığının ve birliğinin kanıtı

[280] Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Çev. Marian Evans, Trübner & Co., London, 1881, s.74.

[281] L. Feuerbach, a.g.e., s.204.

[282] A'râf 7/36.

[283] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.337.

olmuşlardır. İmam Mâturîdî, peygamberlerin bilfiil mevcudiyetleri ve iddiaları ile bir olgu olarak ortada olduklarını belirtir. Feuerbach için de *aracılar* ve *vahiy olgusu* din açısından en büyük nesnel gerçekliktir. Hattâ onun antropolojik analizine göre *aracı*, insanların dileklerini iletmeleri bakımından Tanrı'dan öncedir. İnsanlar dileklerini hemen karşılarında buldukları aracılara (azizlere) yönelttiklerinde Tanrı'nın, onun, yani *aracının* istediği şeyi yerine getireceğine inanırlar; aracı Tanrı'ya değil, Tanrı aracıya bağımlıdır.

Feuerbach, tartışmayı Îsâ'nın Tanrı ile aynı asıldan olup olmadığı konusuna dayandırarak açmıştır. Ama şanssız bir şekilde, bütün dinlere genelleştirdiği bir hükme vararak neticelendirmiştir. Halbuki İslâm'ın bu konuda ortaya koyduğu esas, Feuerbach'ın genelleştirmesine uymaz. Kur'an-ı Kerim'in açıklamalarına ve tanımlamalarına göre Feuerbach'ın aracılar arasına kattığı peygamberin yetki ve sorumluluğu, Allah'tan indirileni, yani Kur'ân'ı/Allah'ın mesajını insanlara tebliğ ile sınırlıdır. Mesela, Kur'ân-ı Kerim'de Hz.Îsâ'nın yetki ve sorumluluğu şöyle ifade edilir: "Allah, 'Ey Meryem oğlu Îsâ! İnsanlara '*Beni ve annemi Allah'ın yanında tanrılar edinin'* diye sen mi dedin?' diye sorduğu zaman Îsâ der ki '*Hâşâ! Seni tenzih ederim. Hakkım olmayan şeyi söylemek – bana verdiğin görev itibariyle – uygun düşmez...Ben onlara sadece bana emrettiklerini söyledim...*"[284] Feuerbach'a göre dinin ilk/hemen muhatap olunan (immediate) objesi, *aracı* olarak kabul edilen kişilerdir. Dilekler, istekler, talepler buna yöneltilir. Tanrı'nın, *azizin* dileğini geri çevirmeyeceğine inanılır; yani bir anlamda Tanrı'ya dualarla hükmedilir ve Tanrı dualarla yönetilir; yani azizin dileği ve yüreği/vicdanıyla. Bu durumda Feuerbach'ın ana tezi ve iddiası itibariyle aracının arkasındaki Tanrı'nın sadece soyut ve etkisiz bir kavram/fikir ya da bir tasarım olduğu ortaya çıkar. Feuerbach bu sonuca, *dindar-aracı-Tanrı* ilişkisinde, *aracıya*

[284] Mâide 5/116-117.

merkezi/belirleyici bir rol atfederek ya da analizini sözkonusu inanç sistemindeki bu kabul üzerinden yaparak ulaşır.

Onun bahis konusu ettiği *aracının*, ki ona göre *peygamber* de bu tarif kapsamındadır, işlev ve yetkisi hususunda Kur'an-ı Kerim'in belirlediği kapsam ise şöyledir: Öncelikle bütün dilekler Allah'a yöneltilir, "De ki 'Ben, bütün dileklerimi/taleplerimi Allah'a yöneltirim ve hiçbir şeyi/kimseyi ona ortak kabul etmem.' De ki 'Size ne bir zarar verebilirim ne de bir fayda sağlayabilirim.' De ki 'Bir şey olursa beni de Allah'tan başka kimse kurtaramaz ve ondan başka sığınacak bir yer de bulamam. Benim yapabileceğim sadece, Allah'tan ve O'nun iletilerinden size tebliğ etmektir."[285] Hattâ peygamberin bu konudaki sorumluluğu Kur'ân-ı Kerim'de oldukça sert bir şekilde ifade edilmiştir: "O Kur'ân, âlemlerin rabbi tarafından indirilmiştir. Eğer peygamber bize isnad ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı onu kıskıvrak yakalardık. Sonra da şahdamarını keser koparırdık."[286]

Ancak bu noktada, İmam Mâturîdî'nin ve bu konuda onun gibi düşünenlerin peygambere gelen vahyin nitelik ve kapsamını genişleten/esneten yorumlarının sözkonusu *mükellef-peygamber-Allah* ilişkisinde ciddi bazı belirsizliklere ve çelişkilere yol açtığı da aşikârdır. İmam Mâturîdî, peygamberin Allah'ın kendisine indirdiği mesajını insanlara tebliğ etmekle yükümlü olduğunu ifade ediyor, ama bu indirilenin sadece Kur'ân'dan oluşmadığını söylüyor. Ona göre "Ey resul, rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan onun mesajını iletmemiş olursun."[287] ayetindeki "*rabbinden sana indirilen"* ile Kur'ân dışında bazı açıklamalar da kastedilmiş olabilir.[288] İmam

[285] Cin 72/20-23.

[286] Hâkka 69/43-46.

[287] Mâide 5/67.

[288] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.4, s.272-273.

Mâturîdî'ye göre peygamberimize vahiy üç şekilde geliyordu: Birincisi, *Kur'ân*, ikincisi, Cebrâil vasıtasıyla veya Allah'ın dilediği başka bir yolla gelen *beyan vahyi* ki peygamberimiz bununla insanlara haklarını ve sorumluluklarını ve birbirleri ile ilgili meseleleri açıklıyordu, üçüncüsü de *ilhâm ve ifhâm vahyi* ki "Biz sana kitabı hak olarak indirdik ki Allah'ın *sana gösterdiği şekilde* hüküm veresin..."[289] ayetinde geçen "*sana gösterdiği şekilde"* ifadesi "sana ilhâm ettiği şekilde" ve "sana öğrettiği şekilde" anlamındadır.[290] İmam Mâturîdî, ayetteki ifadeye göre peygamberin insanlar arasında hüküm verirken Kur'ân yanında kendi ictihâdını da kullanabilmesine cevaz verildiğini belirtir. Ancak ona göre peygamberin ictihâdı nas gibidir, çünkü peygamber hata etmez; ayette belirtildiğine göre peygambere nasıl hüküm vereceği bizzat Allah tarafından gösterilmiştir.Allah'ın ona doğru olmayan bir hüküm verdirmesi ise mümkün değildir.[291]

Halbuki İslâm tarihinde yaşanan ve bazıları bizzat Kur'an-ı Kerîm'de yer alan pek çok olay[292] bu yorumun geçersizliğini açık bir şekilde ortaya koymuştur. Peygamberimiz toplumsal, siyasî ve askerî meselelerle ilgili pekçok ictihâdî karar almıştır. Onun bu tür bazı kararları bizzat Kur'ân-ı Kerim tarafından düzeltilmiştir.[293] Bu durum, peygamberimizin kendi görüşüne göre karar verebildiğini ve bu görüşlerinin vahiy kapsamında olmadığını göstermektedir.

---

[289] Nisâ Suresi 4/105.

[290] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.13, s.251-252.

[291] Mâturîdî, a.g.e., C.4, s.26-27.

[292] Peygamberimizin sözlerinin ve ictihâdlarının vahiy kapsamında olmadığını gösteren örnekler için bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz.Peygamber ve Kur'ân Dışı Vahiy*, Otto Yay., Ankara, 2012, s.65-100; A. Akbulut, 1992, s.68-80.

[293] A. Akbulut, a.g.e., s.68.

Kur'ân-ı Kerim'de peygamberlerin görev ve sorumluluğunun esas itibariyle Allah'tan gelen/indirilen mesajı insanlara olduğu gibi/aynen iletmek/tebliğ etmek olduğu belirtilir.[294] Bu konudaki ifadeler çok açıktır. Allah'ın risâletinin (mesaj) asıl hedef kitlesi insanlardır. Risâletin teklif sürecindeki işlevinin objektif ve sorunsuz bir şekilde gerçekleşebilmesi için mükelleflerin dikkat ve bilgisine eksiksiz ve tahrif edilmeden takdim edilebilmesi çok önemlidir. Ancak, vahyin kapsam ve niteliğinin esnetilmesinin de ötesinde, açık bir tahrif ve gizleme anlamı ihtiva eden türden haber ve iddialara İmam Mâturîdî çapında bir kelâmcının da yer verdiğini görmek oldukça düşündürücüdür. İmam Mâturîdî'ye göre peygamberimiz vahyin *tilâvet edilmeyen* (okunmayan) kısmını da tebliğ etmekle mükelleftir.[295] Ancak o, bunun *mükellef-peygamber-Allah* ilişkisi açısından ne anlama geldiği ve böyle bir tebliğin nasıl mümkün olabileceği ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaz. Mesela, hükmü cârî, tilâveti kaldırılmış veya unutturulmuş bir ayet olduğunu belirttiği "Evli erkek ve evli kadın zina ettikleri zaman ikisini de muhakkak recmedin." ibaresinin ayet olduğu kabul edildiği takdirde tilâvetinin neden kaldırıldığı/unutturulduğu veya sözkonusu metinde kullanılan kelimelerin ve üslûbun Kur'ân-ı Kerim'in üstün belâgat ve fesâhatine nasıl olup da uymadığı ile ilgili hiçbir izâhatta bulunmaz. Yine, tilâveti kaldırılmış yani kendisi ortada olmayan ancak hükmü geçerli/uygulamada olan bir metnin mükelleflere nasıl ve niçin ulaştırılacağı ve böyle bir sorunun doğrudan ve dolaylı sonuçlarının peygamberimizin tebliğ sorumluluğuna yöneltilmiş çok ciddi bir itham oluşu ile ilgili de bir açıklama görememekteyiz. Üstelik İmam Mâturîdî, *Ahzâb Suresi'nin aslında Bakara Suresi kadar uzun olduğunu ancak*

[294] Mâide 5/67,99; Nahl 16/35,82; Ra'd 13/40; Kehf 18/56.

[295] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.9, s.44.

birçok ayetin bu sureden neshedilip/kaldırıldığını iddia eden habere de olumlu görüşle yer verir.[296]

Nesh ve insâ (unutturma) konusunda bazı yazarların sergiledikleri yaklaşımlar Feuerbach'ın *antropolojik Tanrı* anlayışını çağrıştırmaktadır. Mesela Suyûtî bu yazarlardan biridir; aktardığı haberlere göre peygamberimiz kendisine gece gelen vahyi sabahleyin unutuyordu.[297] Yine onun aktardığı başka bir habere göre "Ensardan iki adam Resûlullah'ın kendilerine okuduğu/öğrettiği bir sureyi herhangi bir zorluk/sıkıntı ile karşılaşmadan okuyorlardı. Bir gece aynı sureyi namazda okumak istediklerinde bir harfini/bir yerini okuyamadılar/hatırlayamadılar. Sabah olunca erkenden Resûlullah'ın yanına gidip durumu anlatınca Resûlullah bu surenin neshedildiğini veya unutturulduğunu bu yüzden bu sûre ile ilgilenmemelerini söyledi." [298] Suyûtî, *metin olarak uzun* ve *mesaj olarak vurgulu* daha başka surelerin de unutturulduğunu/nesh olunduğunu anlatan rivayetler aktarır. Sözkonusu rivayetlerde, ifade olarak Kur'ân-ı Kerim'in ruhuna, ideallerine, belâgat ve fesahatine uymayan hattâ kendi içinde çelişkiler barındıran ve açıkça anlamsız olan bazı metinler Kur'ân ayeti olarak takdim edilmektedir.[299] Benzer rivayetleri Râzî de olumlu görüşle aktarmış ve Kur'ân'dan pekçok ayetin unutturulduğu iddialarını savunmaya çalışmıştır.[300]

---

[296] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.1, s.199-200.

[297] Celâleddin es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fît-Tefsiri'l-Me'sûr,* Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâr Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2015, C.1., s.542-543.

[298] Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr,* C.1., s.543.

[299] Suyûtî, a.g.e., s.546-551.

[300] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr,* C.3, s.208-209.

Halbuki İmam Mâturîdî, "Rabbinin kitabından sana vahyedileni oku! Onun *kelimelerini* değiştirmeye kimsenin gücü yetmez."[301] ayetinin açıklamasında, Kur'ân'ın değiştirilemeyeceğini,ona ilâveler veya ondan eksiltmeler yapılamayacağını belirten ve kendisinin de onayladığı bir görüş aktarmıştır. Ayetin açık anlamı bir yana, aktardığı bu görüş bile yukarıda nesh konusu ile ilgili söylediklerini tekzip eder niteliktedir. Yalnız, sözkonusu bu ayetle ilgili olarak İmam Mâturîdî peygamberlerin görev ve sorumluluğuna dair önemli bir hususu vurgular: Müslümanların, ayette emredilen, *Kur'ân-ı Kerim'i insanlara tebliğ etme görevini* unutup yerine getirmediklerini belirtir. Ona göre ayette her ne kadar Allah'ın risâletini ve indirdiklerini insanlara tebliğ etme emri peygamberimize verilmiş olsa da peygamberin, bu emrin gereği olarak dünyanın her tarafına/ücrâ köşelerine ulaşma imkanı olmaması dolayısıyla bu görevi tek başına yerine getirmesinin mümkün olmadığını; peygamberimizin vefatından sonra bu tebliğ göreviyle sorumlu olmasının düşünülemeyeceğini, bu sebeple de sözkonusu sorumluluğun Müslümanlara ve onların önderlerine ait olduğunu, onların ise bunu yerine getirmediklerini söyler.

Peygamberlerin vefatlarından sonraki konumları ile ilgili Bâkillânî'nin farklı bir görüşü vardır. Ona göre peygamberlerin peygamberlikleri vefatlarından sonra da devam eder, iptal olmaz; bu dünyadan ayrılmalarından sonra onlar hakkındaki hüküm dünyada iken uykuda olmaları veya yeme-içme ile veya bir ihtiyaçlarını giderme ile meşgul olmaları durumu gibidir.[302] Bâkillânî'nin bu zorlama ve anlamsız kabul için gerekçesi şudur: Ona göre peygamberler risâlet şerefini, risâlet görevini yerine getirmeleri sebebiyle hak etmezler. Onlar, Allah'ın "*Sen benim resûlümsün, nebimsin"* sözüyle peygamber olurlar ve bu sebeple peygamberlik şerefini elde ederler; Allah'ın sözü ise kadîmdir, zâil olmaz ve değişmez. Yani Bâkillânî'ye göre Allah'ın görevlendirme sözü

[301] Kehf 18/27.

[302] Bâkillânî, *el-İnsâf,* s.63-64.

kadîm ise görev de kadîmdir. Bâkillânî'nin diğer delili de şudur: Bâkillânî'nin iddiasına göre peygamberimize ne zaman peygamber olduğu sorulduğunda şöyle cevap vermiştir, "Âdem, su ile balçık arasında bir haldeyken ben peygamber idim." Bâkillânî, peygamberlerin şereflerinin ve üstün konumlarının yaşanan an için de geçerli olduğunu söyler, ancak bu durumun onların görev ve sorumlulukları açısından ne anlama geldiği ile ilgili bir açıklama yapmaz.

Peygamberlerin görev, sorumluluk ve toplumsal konumları açısından gündeme getirilen konulardan biri de onların insanlar arasından çıkmış olmalarına yani insan türünden olmalarına yapılan itirazlardır. Söz konusu bu itirazların, görünürde sadece şekilsel olduğu ve basit bir red ve meydan okuma izlenimi verdiği zannedilse de gerçekte arka planda derin bilinç-altından yüzeye taşan temel güdünün (sâik) taktik ve stratejik olduğunu tespit edebilmek zor değildir. Kur'ân-ı Kerim'in beyanlarına göre peygamberlerin getirdikleri yeni paradigmaya karşı çıkanlar, her defasında ve öncelikle, yerleşik ekonomik ve siyasî düzenin ileri gelenleri/temsilcileri olmuşlardır.[303] Yeni paradigma ile oluşması muhtemel yeni düzende, temsil ettikleri eski paradigma ile birlikte kendi nüfuz ve ayrıcalıklarının da son bulacağını öngören oligarşi mensuplarının, peygamberin getirdiği risâlete karşı çıkarken, bunu derin bir felsefî/ideolojik/dinî altyapı ile değil, kaba kuvvete, tehdide ve özellikle dezenformasyon ve itibarsızlaştırmaya (aşağılamaya) dayalı propaganda ile gerçekleştirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Sözkonusu dezenformasyan propagandasının temel argümanı sihir ve büyücülük suçlaması ise sözkonusu itibarsızlaştırma (aşağılama) propagandasının temel argümanı da peygamberlerin herhangi bir özelliği/gücü/yeteneği olmayan sıradan *insanlar* yani birer *beşer* olmaları suçlamasıdır. Nitekim, bu ikinci argümanın, insanoğlu tarafından kendi hemcinsine karşı kullanılmasından daha önce, ilk defa ve aynı şekilde bir

[303] Sâd 38/4-8; Mü'minûn 23/24,33; Hûd 11/27; A'râf 7/90,127.

itibarsızlaştırma (aşağılama) argümanı olarak insanın yaratılması dolayısıyla Yüce Allah'a secde etmeyi reddeden İblis tarafından kullanıldığı haber verilmektedir.[304]

Risâlet mesajı ile gelen peygamberlere *beşer cinsinden oluşları* gerekçe gösterilerek yapılan itirazın arka planında biri ideolojik/dinî diğeri psikolojik olan ve birbirlerinden beslenen iki motivasyon bulunduğu söylenebilir. İdeolojik/dinî olanın kaynağı, toplumun idaresini elinde tutan oligarşinin meşruiyetini aldığı *çok-tanrıcılıktır*. Çok-tanrıcılığı (polyteism) yaratan/oluşturan, düzenleyen/revize eden ve yöneten aslında oligarşinin bizzat kendisidir.[305] Oligarşi, çok-tanrıcılığı kendi ekonomik ve siyasî çıkarları ve hedefleri doğrultusunda istediği gibi şekillendirmiştir; polyteizm inancını ve doktrinini kendilerinin/kendileri gibi insanların oluşturduğu yani insan ürünü olduğu konusunda her hangi bir şüphesi olmayan oligarşinin beşer kanalıyla gelen yeni dini aynı gerekçe ile reddetmesi kendi mantık bütünlüğü açısından tutarsız değildir. *Mevcudun telif hakkı beşer olarak bana aitse, teklif ettiğinin telif hakkı da beşer olarak sana aitse, ben kendi ürettiğim ideolojimden/dinimden niye vazgeçeyim?* yaklaşımı anlaşılmaz değildir. Üstelik, bu argümanın tamamlayıcısı olarak, oligarşi kendisini bütün diğer insanlardan daha yetkin/üstün görmektedir;[306] sosyal statü ve beşerî kabiliyetler açısından kendisinden daha aşağıda gördüğü bir beşerin kendisinden daha iyi ve daha doğru bir görüşü/düşüncesi/teklifi olabileceğini kabul edememektedir.

---

[304] " İblis dedi ki: 'Arıtılmış kara çamurdan oluşmuş kuru kilden yarattığın *bir beşer* için – sana – secde etmek içimden gelmedi.' " Hicr 15/33.

[305] Max Weber, *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, Ed. Günther Roth & Claus Wittich, Çev. Ephraim Ficshoff, University of California Press, California, 1978, C.1, s.407-411; A'râf 7/71.

[306] A'râf 7/66; Mü'minûn 23/33-34,46-47; Kamer 54/23-24.

İmam Mâturîdî de peygamberlerin risâletine karşı çıkarak onların beşer cinsinden yani beşer/adam olmalarını red/inkar gerekçesi olarak gündeme getiren yerel oligarşi mensuplarının bu iddia ve söylemlerini iki yönden iki eleştirel tespit yaparak eleştirmiştir. O, oligarşiyi öncelikle ilkesel olarak tutarsızlıkla suçlar. Ona göre oligarşi, toplumun bireylerinin peygamberlere inanmalarını/bağlanmalarını engellemek için *onların da kendileri gibi birer insan oldukları* tezini ileri sürmüş, ancak diğer taraftan da aynı insanlardan, bu sefer, kendilerine uymalarını/itaat etmelerini isteyerek açık bir çelişkiye düşmüşlerdir.[307] İmam Mâturîdî'ye göre bu bir çelişkidir, çünkü halktan kendilerine bağlanmalarını isteyen oligarşi mensupları da nihayetinde birer beşerdir; beşer oldukları için peygamberlere inanmayı/tabi olmayı reddedenler kendileri de beşer oldukları halde insanlardan kendilerine uymalarını istemekle şekilsel olarak aynı pozisyona düşmüş olurlar. İmam Mâturîdî aynı çelişkinin, insan olmaları sebebiyle peygamberlere inanmayı reddeden *inkarcı oligarşinin*, diğer taraftan halkı – birer beşer olan – atalarına uyup putlara tapınmaya çağırdığı zaman da söz konusu olduğunu vurgular. İmam Mâturîdî söz konusu çelişkiyi tespit etmiş olmasına rağmen peygamberlere karşı çıkanların bu tezlerinin altındaki motivasyonun anlaşılmasına yönelik herhangi bir değerlendirme yapmamıştır. İmam Mâturîdî'nin, *peygamberlerin beşer cinsinden olmalarının red gerekçesi yapılması* ile ilgili diğer eleştirel tespiti ise oligarşi mensuplarının bunu, kibirleri ve büyüklük taslamaları neticesinde gündeme getirmiş olmalarıdır. Ona göre peygamberlere karşı çıkanlar bu işe, yani peygamberliğe kendilerinin daha lâyık olduklarını düşünüyorlardı.[308] Ancak İmam Mâturîdî, onların bu psikolojilerinin kaynakları ve amaçları ile ilgili de daha detaylı bir analiz/değerlendirme yapmamıştır.

[307] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.10, s.28; C.14, s.239; C.7, s.468.

[308] Mâturîdî, a.g.e., C.15, s.192-193; C.12, s.212; C.8, s.359; C.13, s.242.

Netice itibariyle Kur'ân-ı Kerim'in beyanlarından anlaşılmaktadır ki peygamberlerin beşer cinsinden olmaları konusu, onların görevlendirilmeri sürecinde, işin gereği ve tabiatı itibariyle her hangi bir olağanüstülük arzetmemektedir. Ancak peygamberlerin varlık sebebini hedef alan bu retorik, müşriklerin ileri gelenlerinin karşı söylemlerinde yer alınca Kur'ân-ı Kerim'de bunlara gereken cevaplar verilerek câri olan işleyişin, her açıdan, gerçekleştirilmek istenen işin şartlarına muvafık olduğu teyid edilmiştir.[309]

Mâturîdî kelâmının önemli isimlerinden kabul edilen Ebu'l-Yusr Muhammed el-Pezdevî de peygamberlik için önemli olanın "tebliğe ehil olmak" olduğunu, dünyada elçilerin aynı cinsten gönderilmesinin örfî olduğunu, genel uygulamadan kaynaklandığını, geçerlilik şartı olmadığını belirtir.[310]

7. Nebî ve Resûl Arasındaki Fark

Zemahşerî, *nebî* ve *resûl* kelimelerinin Kur'ân-ı Kerim'de farklı anlamlarda kullanıldığını söylemiştir. Ona göre resûl, hem mucize gösterip hem de kendisine bir kitap indirilen kişidir; nebî ise kendisine kitap indirilmeyip kendisinden önceki peygamberin şeriatına davet etmekle görevli kimsedir.[311] Râzî'ye göre de bu iki kelime iki farklı görevi ve kavramı ifade eder; kendisine açıkça melek gelen ve insanları dine davet etmesi emredilen kişi *resûl,* peygamber olduğunu rüyada gören veya bir resûlün, kendisine Allah'ın elçisi olduğunu bildirdiği kişi de *nebî*dir.[312] İmam Mâturîdî'ye göre ise resûl, risâlet mesajını tebliğ etmek üzere gönderilen ve her hâlükârda bununla görevli olan kişidir; nebî ise insanların sorularına ve bilgi taleplerine cevap veren haberci/bilgilendirici

[309] İsrâ 17/95; En'âm 6/9.

[310] Pezdevî, *Usûlu'd-Din,* s.93.

[311] Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf,* C.4, s.203-204.

[312] Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr,* C.23, s.43-44.

gibidir.[313] Yani İmam Mâturîdî bu tarifinde, *resûlün* tebliğ görevindeki tek taraflılığına dikkat çekmektedir; insanlar isteseler de istemeseler de resûl tebliğ görevini yerine getirir. *Nebî* ise, insanlar talep ettikleri/sordukları zaman bilgilendirme yapar. İmam Mâturîdî'nin aktardığı başka bir tarife göre *resûl,* kendisine vahiy ve kitap inen kimsedir; *nebî* ise haber veren kişidir, ancak bu, dil ile yapılan bir bilgilendirme değil de hâl ile yapılan bir sunum gibidir. Çünkü nebînin asıl anlamı her türlü iyilik ve hayrı haber veren kişidir; nebî, kendisinde üstün hasletler toplanan kişidir.[314]

Eserleri günümüze ulaşan kelâmcılar arasında Kadı Abdulcebbâr, resûl ve nebî kelimelerini sözlük ve ıstılah anlamları itibariyle oldukça kapsamlı bir şekilde analiz etmiştir. Onun bu analizleri, konunun ve diğer kelâmcıların konuyla ilgili olarak söylediklerinin ve iddialarının daha iyi anlaşılması bakımından oldukça faydalıdır. Kadı Abdulcebbâr'a göre, *resûl* kelimesi *irsâl* (göndermek, serbest bırakmak) kökünden türemiştir; birisi, bir başkasını irsâl ettiği (gönderdiği) zaman, ona yani gönderen kişiye *mürsil* (gönderen) denilir. Gönderilen kişiye de *resûl* denilir. Kadı Abdulcebbâr'a göre resûl vasfının oluşmasında onun tarafından bir eylem gerçekleştirilmesi dikkate alınmaz; bu hususta önemli olan *mürsilin* (gönderenin) gönderme işini gerçekleştirmesidir.[315] Ancak *resûl* sözünün muhtevasında bir mesaj (risâlet) teslim/tevdi etmek anlamı da mündemiçtir, aksi takdirde mürsil *mürsil* olmaz, onun tevdi ettiği de *resûl* olmaz. Mesajın (risâletin) mesaj özelliği kazanabilmesi için resûlün onu üstlenmesi yani kabul etmesi gerekir; resûlün de mesajı üstlenebilmesi için onu bilmesi ve temyiz edebilmesi gerekir ki mesajı (risâleti) başkalarına iletme görevini edâ edebilsin. Kadı Abdulcebbâr'a göre resûlün çağrısının (risâlet) mutlaka, muhataplarının maslahatı yönünde gerçekleşmesi

[313] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.6, s.79.

[314] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.9, s.144-145.

[315] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C.15, s.9.

gerekir, çünkü risâletin maksadı budur.[316] Mükelleflerin maslahatı ancak resûlün gönderilmesi ile gerçekleşiyorsa o takdirde resûlün gönderilmesi de vâcip olur.

Kadı Abdulcebbâr, *nebî* kelimesinin ise saygıdeğerlik/şeref/meziyet (الرفعة) ifade ettiğini ve nübüvvet (النُّبوة) ve nebâvet (النباوة) kökünden geldiğini belirtir.[317] Kelimenin bu anlama gelmesi hemzesiz kullanıldığı takdirdedir; hemzeli olduğu takdirde inbâ/ihbâr/i'lâm kökünden alınmıştır. Ancak Kadı Abdulcebbâr, nebîler/enbiya için bu ikinci anlamında kullanılmasının doğru olmadığını söyler.[318] Yani ona göre nebî kelimesi sadece enbiya için saygıdeğerlik ve üstün şeref ve meziyet anlamına gelecek şekilde bir ıstılah olmuştur. Çünkü peygamberler (resûller) risâleti kabul ederek onun gereğini yerine getirmek için uğraşırlar, bu esnada ortaya çıkan zorluklara sabrederler ve özellikle, çağrılarına icabet edip kendilerine uyanlar çoğalıp konumları güçlenince bu isme yani *nebî* ismine hak kazanırlar.[319] İşte bu sebeple Kadı Abdulcebbâr ve hocalarına göre *nübüvvet, verilen mücadelenin ve uğraşın karşılığıdır.* Onlar yani Kadı Abdulcebbâr ve hocaları, *nübüvvet* ve *risâlet* arasındaki farkı bu şekilde açıklamışlardır. Yani onlara göre nübüvvet, risâletten farklı olarak, hak edilen/kazanılan bir şeydir.[320] Risâlet ise Allah'ın meşakkatli ve özel bir görevi teklif etmesidir; sözkonusu bu teklifte, daha önce mükellef olduğu şeyleri yerine getirmesinden dolayı hak etme/hak kazanma geçerli değildir. Yani risâlette, hak etme/hak kazanma/lâyık olma söz konusu değildir. Öyle anlaşılıyor ki Kadı Abdulcebbâr, resûl ve nebî terimlerini aynı görevin farklı aşamaları olarak kabul etmiştir.

---

[316] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C.15, s.18.

[317] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.14.

[318] Kâdî Abdulcebbâr'ın bu tezinin gerekçeli izahı için bkz. *el-Muğnî*, C.15, s.14-16.

[319] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C.15, s.16.

[320] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.16.

Bu noktada, İmam Mâturîdî'nin bu konuda Mutezile'ye yönelttiği eleştirinin izaha muhtaç olduğu ortaya çıkmaktadır. İmam Mâturîdî'ye göre Mutezile, nübüvvetin veya herhangi bir ihsânın (ifdâl), insanlara, Allah tarafından, tahsis edilerek verilmediğini söylemektedir.[321] İmam Mâturîdî'nin, resûl ve nebî kavramalarını iki farklı görev olarak kabul ettiği ve tanımladığı dikkate alındığında, eleştirisinde kullandığı *nübüvvet* kelimesiyle ya peygamberlik görevinin tamamını[322] ya da sadece *nebî* tanımı ile ifade ettiği türünü kasdetmiş olması gerekir. Birinci anlamı kasdetmiş ise söylediği şeyle Mutezile'nin ve Kadı Abdulcebbâr'ın şu görüşte olduğunu iddia etmiş olur: Mutezile'ye göre peygamberlik, Allah'ın tahsisi ile değil, peygamberlerin bu işi hak etmeleri/buna hak kazanmaları/lâyık olmaları sebebiyle gerçekleşir. Eğer *nübüvvet* kelimesi ile nebîler topluluğunu kasdetmiş ise, o zaman da Mutezile'nin ve Kadı Abdulcebbâr'ın şu görüşte olduğunu ileri sürmüş olur: Mutezile'ye göre *nebîlerin* görevlendirilmeleri Allah'ın tahsisi ile değil, hak etme/hak kazanma/lâyık olma esasına göre gerçekleşir.

Ancak İmam Mâturîdî'nin başka bir yerde kullandığı ifadeler onun Mutezile'yi ne ile suçladığı konusunda herhangi bir tereddüde yer bırakmaz. Çünkü İbrahim Suresi'nin onbirinci ayetinde, bu sefer *risâlet* kelimesini kullanarak Mutezile'nin şu görüşte olduğunu iddia eder: Mutezile'ye göre, Allah'ın bir kimseye *risâlet* vermesi tahsis yoluyla değildir; Allah tarafından *risâletin* verilmesi, o kişinin bunu hak etmesi/hak kazanması ile gerçekleşir.[323]

Halbuki Kadı Abdulcebbâr ve hocaları Ebu Hâşim el-Cübbâî ve Ebu Ali el-Cübbâî'nin yukarıda aktardığımız açık ifadelerine göre risâlet hak etme yoluyla elde

---

[321] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.9, s.148.

[322] İmam Mâturîdî'nin, *nübüvvet* kelimesini, bütün peygamberlik kurumunu ifade eder anlamda kullandığına dair bkz. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.8, s.142.

[323] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.7, s.469.

edilmez, onlara göre risâlet Allah'ın bir teklifidir, tıpkı mükellef olma durumunda muhatap olunan emirler ve zorunluluklar gibi. Onlara göre nasıl ki mükellef için, emir ve zorunluluğun (îcâp) hak etme/lâyık olma ile bir ilgisi yoksa, Allah'tan gelen risâlet görevinin de hak etme/lâyık olma ile bir ilgisi yoktur.[324] Ancak onlar *nebî* kavramını, peygamberlik görevinin yerine getirilmesi esnasında ortaya konulan üstün gayret ve çabanın karşılığı olarak kazanılan saygıdeğerlik ve üstün şeref ve meziyet olarak açıklamışlardır. Bu bakımdan nebîlik, kazanılan, hak edilen bir isimdir. Zaten Kadı Abdulcebbâr'a göre *resûl* ve *nebî* kelimeleri *ıstılahî* anlamları itibariyle aynı görevi tanımlarlar.[325]

Yine bu noktada karşımıza ilginç bir durum çıkmaktadır. Peygamberliğin gerçekleşme statüsü, yani hak etme/lâyık olma konusunda Mutezile'yi eleştiren İmam Mâturîdî, "Hani biz peygamberlerden bağlılık sözü almıştık. Senden, Nûh'tan, İbrahim'den, Musâ'dan ve Meryem oğlu İsâ'dan da. Onların hepsinden sağlam bir bağlılık sözü almıştık."[326] ayetinin açıklamasında, ayette belirtilen *söz almanın* sadece ayette isimleri geçen peygamberler için söz konusu olduğunu belirten bir görüş aktarır.[327] Çünkü bu görüşe göre isimleri geçen peygamberler, peygamberler arasından kararlılık sahibi (ulû'l-azm) olanlardır; onlar kendilerine yapılan kötü muamelelere sabretmişlerdir. İmam Mâturîdî kendilerinden *söz alınan* ve *kararlılık sahibi* olan peygamberlerin konumlarının takdire şayan/övgüye lâyık olduğunu îmâ eder.[328] Her ne kadar bu meziyetlerin bütün peygamberler için söz konusu olduğunu söyleyen başka bir rivâyet de

[324] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C.15, s.71.

[325] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, C.2, s.428-429.

[326] Ahzâb 33/7.

[327] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.11, s.310.

[328] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.13, s.379-380.

aktarmış olsa, bu tahsisin sadece bazı peygamberler için yapıldığını söyleyen rivâyeti öncelikli ve ağırlıklı olarak aktarır.

Kadı Abdulcebbâr ise, "*Kararlılık sahibi* (ulû'l-azm) peygamberlerin sabrettiği gibi sabret."[329] ayetinin açıklamasında *peygamberlerden bazılarının kararlılık sahibi olup, bazılarının olmadıkları* şeklindeki görüşleri reddederek, ayetin bütün peygamberleri kapsadığını ve ayetteki "من الرُّسُل" ifadesinin peygamberleri kısımlara ayırma anlamı taşımadığını, kararlılık sahiplerinin insanlar içinden kimler olduğunun anlaşılması için kullanıldığını söyler.[330]

8. Şefaat Meselesi

Şefaat kelimesi ş-f-a (شفع) kökünden gelir; *çift yapmak/olmak (aded olarak), bir şeye mislini ilâve ederek iki kat yapmak, bir şeyi iki tane görmek (şaşılık), (satışta) bitişik (komşu) olan akar sahibine öncelik tanımak, birine düşmanlık ederken veya karşı çıkarken bunu başka birisiyle yardımlaşarak (beraber) yapmak, deve veya koyunun karnında yavrusu olması veya peşine takılmış bir yavrusunun olması, yardım etmek, birisi için yardım istemek* gibi sözlük anlamları vardır.[331]

İsfahânî'ye göre de ş-f-a, *bir şeyin kendi benzerine/misline ilave edilmesi/eklenmesi* anlamına gelir. O, *şefaati* ise şöyle açıklamıştır, "Şefaat, yardım etmek ve hâl-hatır sormak üzere birisine katılmak/onunla bir araya gelmektir. Daha çok, itibar ve statü sahibi bir kişinin/kişilerin daha alt seviyedeki kişi/kişilere katılması/onlarla bir araya gelmesini

---

[329] Ahkâf 46/35.

[330] Kâdî Abdulcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, s.388.

[331] Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, C.8, s.183-185; *el-Muncid fi'l-Lûgati ve'l-A'lâm*, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 2003, Lûgat kısmı s.395.

ifade etmek için kullanılır. Kıyametteki şefaat de bu kapsamdadır."[332] İsfahânî, Nisâ Suresi'nin 85. ayetinde geçen, " men yeşfe'u şefaaten haseneten..." ifadesini ise şu şekilde açıklar, "Yani her kim birine katılır ve ona yardım ederse ve onun eşi/misli gibi olursa. Veya, iyi işleri yaparken onun yardımcısı olursa; ona destek olup omuz verirse; onun menfaatine olan işlerde ona eşlik ederse." İsfahânî, aynı ayetteki "...ve men yeşfe'u şefaaten seyyieten..." ifadesini de yine aynı şekilde, ancak bu sefer *seyyieten* kelimesine göre değiştirerek açıklar, "Yani, her kim birine katılır ve ona yardım ederse ve onun eşi/misli gibi olursa. *Kötü* işleri yaparken onun yardımcısı olursa; ona destek olup omuz verirse; onun *zararına* olan işlerde ona eşlik ederse." İsfahânî, her iki yan-cümlede geçen *şefaat* kelimesi ile ilgili başka bir görüş daha aktarır. Buna göre şefaatten kasıt, kişinin diğer bir kişi için hayır veya şer yolu açıp buna uymasıdır; bu şekilde yapınca sanki o kişinin *çifti/misli/benzeri* gibi olmuş olur.[333]

Şefaat sözcüğü, zaman içinde kavramlaşarak akâid ve kelâm ıstılâhında "*peygamberimizin kıyamet gününde günahkar mü'minler için Allah'tan af dilemesi"* anlamını kazanmıştır. Ş-f-a (شفع)/şefaat sözcüğünün, kavramlaşma sürecinde semantik bir sapma yaşadığı açıktır. Bu sapmada kelimenin yoğun dinî/kelâmî tartışmalarda, tarafların mezhebî iddialarını ispatlama gayretlerinde kullanılmasının rolü olduğu anlaşılmaktadır; bu baskı altında ezilen kelime adeta yeni bir sun'î kimlik kazanmıştır. Hattâ bu noktada, semantik sürecin tersine işleyerek kelimenin ıstılâhî anlamının sözlük anlamına ilaveler kazandırdığı gözükmektedir. *Talep etmek/istemek, birisi için yardım istemek* bu cümleden anlamlardır.

[332] Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, Tah. Safvân Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem, Şam, 2009, s.457-458.

[333] İsfahânî, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân,* s.458.

Eş'arî ve Mâturîdî kelâmcılar şefaat kelimesinin ıstılâhî anlamındaki "*birisi için af dileme"* olayının daha özelde ve mürtekibu'l-kebîre (büyük günah işleyen Müslüman) için söz konusu olduğunu kabul ederler.[334] Nesefî ve Bâkıllânî gibi bazı kelâmcılar ise ıstılâhî şefaatin kapsamını genişleterek peygamberlerin ve mü'minlerin de şefaat edeceklerini ileri sürerler. Bâkıllânî, şefaat konusundaki haberlerin sahih olmadığını ileri süren bazı Mutezilî kelâmcıların, şefaati kökten ve doğrudan reddettiklerini söyler.[335] Ancak Râzî ve Kadı Abdulcebbâr'a göre peygamberimizin ümmetine şefaat edeceğinin sabit olduğu hususunda ümmetin arasında ihtilaf yoktur; ihtilaf şefaatin kimler için olacağı konusundadır.[336] Mutezile'den şefaati kabul eden bazı kelâmcılara göre büyük günah işleyen (mürtekibu'l-kebîre) için şefaat söz konusu değildir; büyük günah işleyenlerin cezası ebedidir. Meselâ Ebu'l Huzeyl el-Allâf'a göre şefaat sadece küçük günah işleyen için geçerli olur.[337]Ancak Kadı Abdulcebbâr'a göre peygamberimizin şefaati, tevbe ettiği takdirde büyük günah işleyen mü'min için de söz konusudur.[338]

İmam Mâturîdî ise şefaatin günahkâr kimseler için geçerli olacağını ileri sürer; ona göre günahı olmayanın şefaate ihtiyacı olmayacaktır. Yani ona göre şefaat, cezayı hak eden kimseler içindir, cezası olmayan günahı bağışlanmış kimse için şefaatin anlamı da

---

[334] Bkz. Nesefî, *Tabsıratu'l-Edille,* C.2, s.397; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979, s.98; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, s.168; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr,* C.3, s.53.

[335] Bâkıllânî, el-İnsâf, s.169.

[336] Râzî, Tefsîru'l-Kebîr, C.3, s.52-53; Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi,* Çev.İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2013, C.2, s.604.

[337] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.610-611.

[338] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.608-610.

yoktur faydası da. Bu durumda yani şefaat edilmesi halinde, kusurlu bir ameli olanın bu kusuru dikkate alınmaz/bu kusuruna mukabele edilmez; ameldeki bu kusur küçük günah da olabilir büyük günah da olabilir.[339] İmam Mâturîdî şefaatin ameldeki bir kusura karşılık olarak devreye gireceğini belirleyince artık bu kusurun (günahın) büyük veya küçük olmasının bir önemi kalmaz. Zaten ona göre şefaat hiçbir zaman bir mütekabiliyet esasına göre adaleti ve hakkaniyeti gerçekleştirmek için çalışmaz; şefaat Allah'ın nimet ve ihsânı olarak gerçekleşir.[340] İmam Mâturîdî, şefaat konusunu işlerken Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da olsun Kitabu't-Tevhîd'de olsun, dikkat çekici bir şekilde itinalı bir üslûp kullanır. Mesela kelâm literatüründe şefaatin varlığının ispatı için yoğun olarak kullanılan hadisleri kullanmaz. Özellikle, şefaat tanımlarında ve şefaatin unsurlarından bahsederken bunları doğrudan kendi görüşü olan nitelemeler yerine, mantıkî önermelerin zorunlu sonuçları veya literatür içinde oluşmuş ıstılahlar olarak ifade eder.[341] Anlaşıldığı kadarıyla İmam Mâturîdî, mürtekibu'l-kebire için şefaat yoluyla müstakil ve doğrudan bir kurtuluş yolu açılmasının itikadî açıdan taşıdığı vahim sakıncaların ciddi biçimde farkındadır. Ancak İslâm tarihinde telâfisi mümkün olmayan acı ve vahim olaylar yaşanmasına sebep olmuş olan toplumsal ve siyasî karışıklıkların ve görüş ayrılıklarının makûl bir orta yol çözümü için katkıda bulunma içgüdüsü, onun bu farkındalığın gereğini tam olarak yerine getirmesine engel olmuş gözükmektedir.[342] Nitekim İmam Mâturîdî,

---

[339] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.2, s.154; C.9, s.168,273.

[340] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.553.

[341] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.9, s.273; C.3, s.360; Matûrîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.551.

[342] İslâm tarihinde Cemel, Sıffin ve Hakem olayları neticesinde ortaya çıkan *iman, amel, küfür, kader, irade hürriyeti ve büyük günah* gibi Müslüman toplumu derinden etkilemiş olan sorunlardan toplumsal ve siyâsî olarak en fazla etkilenen bölgelerden biri İmam

mürtekibu'l-kebirenin şefaat kanalıyla bir aklanmaya mazhar olacağına dair açık ve doğrudan bir ifade kullanmaz. O, daha çok, insanı iman dairesinden çıkaran ve affı (bağışlanması) olmayan şirk/küfür ile insanı iman dairesinden çıkarmayan ve affedilme ihtimali olan büyük/küçük günah arasında mutlak bir fark olduğu ve insanların itikâdî olarak ancak mü'min ve kâfir olmak üzere iki ana sınıflandırmaya tabi tutulabileceği hususlarını açıklığa kavuşturmaya çalışır ve şefaati de gerçekleştirdikleri iyi ve makbul ameller sebebiyle, mü'min sınıf lehine devreye sokulması mümkün olan ilâhî bir ihsan olarak izah eder.

Ancak İmam Mâturîdî'nin veya kelamcılardan/ilim ehlinden başkalarının iyi niyetli yaklaşımlarının ve çözüm arayışlarının, şefaate biçtikleri/öngördükleri rolün/işlevin doğruluğunu ve meşrûiyetini ortaya koyan yeterli bir delil/gerekçe olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Halbuki *şefaat* olgusunun, teolojik olarak polyteizmin (çok tanrıcılık) temelini oluşturmasıyla ilgili olarak dinler tarihinde ve din antropolojisinde yeteri kadar delil mevcuttur.[343] Kaldı ki Kur'ân-ı Kerim de şefaati bir *şirk (çok tanrıcılık) argümanı* olarak gündeme getirir ve eleştirir.

Kur'ân-ı Kerim çoktanrıcılığı reddederken bunu, özellikle iki kavramı kullanarak yapar: Birincisi, *şefaat*, ikincisi de *dini yalnız Allah'a has kılmak*. Çünkü şefaat,

---

Mâturîdî'nin de doğup büyüdüğü ve vefat ettiği Mâverâünnehir bölgesidir. Horasan ve Mâverâünnehir bölgelerinde bu kapsamda yaşanan olaylar için bkz. Gerlof Van Vloten, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti,Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev. Mehmed S.Hatiboğlu, A.Ü.İlâhiyat Fak.Yay., Ankara, 1986, s.30-44.

[343] Bkz. Ludwig Feurbach, *Tanrıların Doğuşu*, Çev. Oğuz Özügül, Say Yay., İstanbul, 2015, s.9-49; Sukumari Bhattacharji, *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology From the Vedas to the Puranas*, Cambidge University Press, London, 1970, s. 249-283,301-313, ,318-319.

antropolojik açıdan çok tanrıcılığın temelini oluşturur. İnsanlar, ilk insandan bu yana kâinâtın yaratıcısı ve düzenleyicisi olduğunu hissettikleri/düşündükleri/bildikleri üstün kudret ve bilgi sahibi varlıkla ilişki kurma, onu kavrama ve hatırlama hususlarında zaman zaman sıkıntılar yaşamışlardır. İnsanoğlu, yaşamının devamı için önem arzeden beslenme, barınma, çoğalma (üreme), düşmanlarına ve çeşitli tehditlere karşı korunma gibi konularda kendi gücünün ve imkanlarının sınırlarını/yetersizliğini hissettiği ve işinin/eyleminin başarıya ulaşabilmesi için yardıma ve desteğe ihtiyacı olduğunu anladığı her durumda, sıkıntısını gidermek ve sorununu çözmek için en yakınındaki hemcinslerinden başlayarak bir arayışa girişmiştir. İnsanoğlunun ihtiyaç hissettiği yardımın ve desteğin niteliğine ve niceliğine göre arayışların/dileklerin/isteklerin nitelikleri ve muhatapları da değişebilmiştir. Feurbach'ın dediği gibi *sadece dilekler insanın tekelindeki mülkiyettir*.[344] Ama dileklerin nereye yöneltildiğinin, netice itibariyle insanoğlunun kültürel çevresinin hangi özelliklerde/doğrultuda şekilleneceğini belirleyen en önemli etken olduğu da bir diğer yadsınamaz gerçektir. Feurbach'a göre dilek, tanrıların ilk-görünmesidir, yani dileklerin doğduğu yerde tanrılar görünür, hatta meydana gelir, yani tanrıları dilekler/istekler yaratır.[345] Aslında Feurbach'ın bu tespiti antropolojik gerçeklere uygundur: Grek, Antik Mısır, Hindu ve Arap panteonları tanrısallık mertebesine yükseltilerek tanrı payesi almış eski kral, eski kraliçe, eski komutan, rahip[346] ve halk kahramanlarından oluşur.[347] Makamları, mevkileri ve

[344] L. Feurbach, *Tanrıların Doğuşu*, s.48.

[345] L. Feurbach, a.g.e., s.40-41,46,49,81.

[346] Bir dinin yetkilisi anlamında.

[347] Bkz. James Frazer, *The Golden Bough*, Wordsworth Editions Ltd., Hertfordshire, 1993, s.1-11,83-106,161-167,362-399; S. Bhattacharji, 1970, s.249-313; Ebu Münzir

konumları itibariyle halkın ve tebanın üstünde olan ve hayattayken bile insanların ihtiyaç dileklerinin/isteklerinin/taleplerinin yöneltildiği ve çoğu, halkı ve tebası adına önemli işler yaparak önemli başarılar kazanmış bu maddi güç ve otorite sahipleri, ölümlerinden sonra da bu dileklerin/isteklerin muhatabı olmaya devam ederler, ta ki beşer oldukları unutulup *tanrı* olarak kabul edilene kadar. Onlar insanlar gibi evlenirler, çoluk-çocuk sahibi olurlar, yalan söylerler, aldatırlar, birbirleriyle savaşırlar. İşte bunlar, Feurbach'ın tezindeki tasarım ürünü olan sanal tanrılardır; modelleri insanlar olan tasarımlar.

Çok tanrıcılıkta, ilâhî olanla insanî olan arasındaki iletişim tek taraflıdır; dilekler/istekler, ilâhî olana/olduğuna inanılana yöneltilir. Ancak ilâhî olandan insana yönelen gerçek bir hitap yoktur; ilâhî olanın yetkisini ve konumunu *rahipler sınıfı* kullanır. Ya da Grek mitolojisinde olduğu gibi şairlerin dilinden hayat bulurlar.[348] Neyin ilâhî olduğunu belirleyen ve *tanrılar düzenini* kurup şekillendiren rahipler sınıfıdır. İlâhî olandan beşerî olana hiçbir mesaj akışı yoktur. İşte bu yüzden, onlar için ihtiyaç dileklerinin/isteklerinin gerçek bir muhatabı da yoktur.

Halbuki Yüce Allah, insanı muhatap almış, insanla konuşmuş, peygamberleri vasıtasıyla insana risâletini/mesajını iletmiş ve insana bir teklifte bulunmuştur. Bu teklifte, insan için bir hesap verme ve bunun sonucunda bir ceza veya mükafat öngörülmesi insan ürünü bir tasarım değildir, olamaz. İnsanın attığı her önemli adım, kendi etki gücü dışındaki şartların belirleyici olduğu her girişim neticesinde başarılı olma dileği, insanın içinde ilâhî duygular doğmasına yol açsa da bu durum sözkonusu o adımın ve girişimin doğru ve meşru olduğu anlamına gelmez. Doğruluk, hakkaniyet ve meşruiyet

---

Hişâm b. Muhammed b. Sâib el-Kelbî, *Kitâbu'l-Asnâm*, Tah. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l-Kutubu'l-Mısrıyye, Kahire, 1995, s.50-53.

[348] Bkz. Hesiodos, *İşler ve Günler & Tanrıların Doğuşu*, Çev.Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2015.

esası, tasarım ürünü sanal tanrılarla gerçek ilâhın arasını ayıran en temel ve geçerli kriterdir. Yüce Allah, iyiye, güzele, hakkaniyete, adalete, meşruiyete uymayan bir iş emretmemiş, böyle bir iş için de yardım ve destek vaad etmemiştir.

Feurbach'ın tezinde dileğin/isteğin/talebin yöneltildiği muhatab/muhataplar açısından böyle bir kabul şartı söz konusu edilmemesi de muhatapların birer tasarım ürünü olduklarının ve insan bilinci dışında hiçbir gerçekliklerinin olmadığının bir diğer delili olarak kabul edilebilir.

İşte çok tanrıcı (polyteist/pagan) toplumlarda bu yardım ve destek çağrısı/talebi/dileğinin Feurbach'ın tezine göre tasarım ürünü sanal tanrıları ortaya çıkardığının ve çok tanrıcılığın yapısal ve zihinsel temelini oluşturduğunun anlaşılması Kur'ân-ı Kerim'in *şefaat* (yardım/destek) konusunda neden çok vurgulu ve sert mesajlar verdiğinin anlaşılması açısından kritik önemdedir. Kur'ân-ı Kerim açıkça bu temeli hedef alır. Kur'ân-ı Kerim'de şefaatle ilgili olarak dile getirilen hususlar Nisâ Suresi 85. ayet dışında, tamamen, müşriklerin bu konudaki iddiaları ve Yüce Allah'ın bu iddiaların geçersizliğine dair ortaya koyduğu doğrudan ve dolaylı eleştirilerden ibarettir. "Yoksa Allah'tan başka *şefaatçiler* mi edindiler? De ki 'Bu şefaatçilerin hiçbir şeye güçleri yetmese ve akledemiyor olsalar da mı?' De ki, '*Şefaatin* her türlüsü bütünüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonunda O'na döndürüleceksiniz.' "[349] Yüce Allah müşriklerin/paganların dünyadayken içinde bulundukları yanlışı, yani tasarım ürünü sanal tanrılardan yardım bekleme yanlışını çok güçlü bir üslûpla yüzlerine vuruyor ve kâinatta sadece kendisine ait olan mutlak hükümranlık hakkının asla tartışma/pazarlık konusu olamayacağını ilan ediyor.

[349] Zümer 39/43-44.

Müşrikler/paganlar, Allah'ın varlığına ve birliğine açıktan cephe alacak aklî ve felsefî gücü ve tutarlılığı olan bir muhalefet gerçekleştiremeyince mugâlataya ve polemiğe başvurmuşlardır. Bu mugâlata ve polemiğin ne olduğuna gelmeden önce üzerinde düşünülmesi gereken husus şudur: Şefaat, Kur'an-ı Kerim'de, kelâm ıstılâhında sonradan yüklendiği anlamda kullanılmaz; Kur'ân-ı Kerim'in hiçbir yerinde, peygamberimizin, peygamberlerin veya bir başkasının, cezayı ve azâbı hak etmiş günahkar kulların, kıyamet gününde Allah tarafından affedilmesini sağlayacak bir aracılık faaliyeti/diplomasisi yürütme imkanı/ayrıcalığı bulunduğundan bahsedilmez. İçinde şefaat/şefî'/şufeâ kelimeleri geçen ayetlerden bazılarının, bu kelimelerin akâid/kelâm literatüründe sonradan kazandığı *aracılık etme* anlamı doğrultusunda, sözkonusu aracılık faaliyetinin bazı şartlara bağlı olarak mümkün olabileceğini belirten şekilde tercüme ve tefsir edilmesi, tamamen eski paradigmaya şartlanılmış olmasının bir sonucudur. Halbuki Kur'ân-ı Kerim eski paradigmayı reddetmektedir: "Şüphesiz bu kitabı sana gerçekten biz indirdik. Öyle ise sen de dini yalnızca Allah'a has kılarak O'na ibadet et. İyi bilin ki dinin yalnızca Allah'a has kılınması gerekir. O'ndan başka dostlar edinenler (müşrikler) derler ki 'Biz onlara – o tanrılara – sadece bizi Allah'a en yakın kişiler yapmaları için ibadet ediyoruz.' Allah onların ayrılığa düştükleri hususlarda aralarında hüküm verecektir. Allah, *yalancı ve gerçeği saklamaya çalışan* kişiye doğru yolu göstermez."[350] Yüce Allah müşriklerin Allah'tan başka tanrılara ibadet etme gerekçelerini reddederek onları hem yalancılıkla hem de gerçeği saklamakla suçlamıştır; müşriklerin Allah'a yakın olma iddiaları açık bir aldatmadan başka bir şey değildir. Kur'ân-ı Kerim'e göre onlar Yüce Allah'ın hükümranlığını ve O'na hesap vermeyi reddetmişlerdir: "Onlar (müşrikler) insanları Allah'ın yolundan menederler ve onu eğri

[350] Zümer 39/2-3.

ve çelişkili göstermeye çalışırlar. Onlar, *âhireti* inkar edenlerin de ta kendileridir."[351], "Hattâ bununla kalmayıp *kıyâmeti* de yalanladılar. Biz de *kıyâmeti* yalanlayanlara çılgın bir ateş hazırladık."[352], "Bizimle – hesap vermek üzere – karşılaşacaklarını ummayanlar, 'Bize melekler indirilmeli yahut rabbimizi görmeli değil miydik?' dediler. Gerçek şu ki onlar içlerinde derin bir kibir duygusu besliyorlar ve azgınlıkta sınır tanımıyorlar."[353]

Müşrikler/paganlar, Kur'ân-ı Kerim'in, varlık, yaratılış, kâinatın işleyiş düzeni ve arkitektonik ile ilgili meydan okuyuşu[354] karşısında ortaya bir tez koyamamışlar ve kendi düzenlerinin devamını sağlayabilmek amacıyla İslâm'ın getirdiği tek tanrı inancını, kendi yarattıkları sanal tanrılar düzenine (panteon) uyarlamaya çalışmışlardır: "Allah'ı bırakıp, kendilerine ne zarar ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve 'Bunlar, Allah yanında bizim *şefaatçilerimizdir*.' diyorlar. De ki 'Siz Allah'a, O'nun göklerde ve yeryüzünde bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz?'[355]

Ya da üstün bir askerî güce ve devlet otoritesine sahip oldukları durumda mugâlata ve polemik yerine bunları devreye sokarak ilâhî risâleti bastırmaya çalışmışlardır: "Dediler ki 'Bizi, atalarımızı üzerinde bulduğumuz yoldan döndüresin de yeryüzünde üstünlük ve hakimiyet ikinizin eline geçsin diye mi bize geldin? Biz, ikinize de inanmıyoruz."[356], "Firavun dedi ki 'Bırakın beni Mûsa'yı öldüreyim, o da yardım

[351] Hûd 11/19.

[352] Furkân 25/11.

[353] Furkan 25/21.

[354] Yûnus 10/31-32,34-36.

[355] Yunus 10/18.

[356] Yunus 10/78.

edebilecekse rabbini çağırsın. Ben onun dininizi değiştirmesinden ya da yeryüzünde bozgunculuk çıkarmasından korkuyorum."[357]

Ölümden sonraki hayata inanmayan, kıyameti ve hesap vermeyi reddeden/yalanlayan bir insanın/topluluğun, tasarım ürünü olan sanal tanrılar vasıtasıyla Allah'a yakın olmaya çalıştığını iddia etmesi, kendi çıkarlarını ve nüfuzunu savunmak ve devam ettirebilmek için tanrılar düzeninde (panteon) bazı tavizler vermekten çekinmedikleri anlamına gelmektedir. Bunun bir başka anlamı da ana gövdesini muhafaza edecekleri *tanrılar düzeni* vasıtasıyla siyasî, iktisâdî ve dinî yapıları kendi istedikleri gibi yönetme inisiyatifini kaybetmek istememeleridir.

Onların bu düşüncelerine karşılık Kur'an-ı Kerim en ufak bir taviz îmâsına bile yolları kapayacak bir üslûp kullanır: "Dinlerini oyun ve eğlence edinmiş olan ve dünya hayatının aldattığı o insanları bırak! Hiç kimsenin, kazandıkları sebebiyle her şeyini kaybederek rehin kalmaması için bu Kur'ân'la öğüt ver! İnsanın Allah'tan başka ne bir dostu ne de bir *şefaatçisi* vardır. O rehinden kurtulmak için ne fidye verse de kabul edilmez. İşte onlar – yaptıkları kötülükler karşılığında – kazandıkları sebebiyle rehin alınmışlardır. Onlara, gerçeği gizlemelerinden dolayı kaynar bir içecek ve acı bir azap vardır."[358], "Hiçbir kimsenin başkası adına bir şey ödeyemeyeceği, hiçbir kimseden herhangi bir fidye kabul edilmeyecek olan, hiçbir kimseye herhangi bir *şefaatin* fayda vermeyeceği ve hiçbir kimsenin *hiçbir şekilde yardım göremeyeceği* bir günden sakının!"[359]

[357] Mü'min 40/26.

[358] En'âm 6/70.

[359] Bakara 2/123.

Diğer taraftan, kelâm ve diğer İslâmî ilimler literatüründe peygamberimizin, peygamberlerin ve bazı Müslümanların, günahkâr Müslümanların af edilmeleri için Allah nezdinde aracılık yürütmeleri anlamındaki *ıstılâhî şefaatin* mevcudiyetine delil olarak gösterilen şu ayetler ise sadece, meleklerin, kâlpten inanmış ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanmış mü'minler için Yüce Allah'a yaptıkları destek ve birliktelik dualarından ibarettir ve *ıstılâhî şefaatle* hiçbir alâkası yoktur: "Allah, onların (meleklerin) önlerindekini de arkalarındakini de (yaptıklarını da, yapacaklarını da) bilir. Onlar (melekler) *Allah'ın rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaat etmezler*. Onlar (melekler) Allah korkusundan titrerler."[360], "Göklerde nice melekler vardır ki onların *şefaatleri* ancak Allah'ın dilediği ve hoşnut olduğu kimselere yarar sağlar."[361], "...kimin haddine ki onun izni olmaksızın huzurunda *şefaat edecek*?"[362], "Onun izni olmadan hiç kimse *şefaatçi* olamaz, (yani onun izni olmadan hiç kimseye şefaat olunmaz.)"[363], "De ki '*Allah'tan başka tanrı saydığınız şeyleri çağırın!* Onlar ne göklerde ne de yerde zerre ağırlığınca bir şeye sahiptirler. Onların, bunların (göklerin ve yerin) yaratılmasında hiçbir ortaklığı yoktur. Allah'ın onlardan edindiği bir yardımcısı da yoktur. *Allah katında, onun izin verdiği kimselerden başkasına şefaat fayda vermez.*"[364], "O gün Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseden başkasına şefaat fayda vermez."[365], "Allah'tan başka yalvarıp durdukları şeyler şefaat edemezler. Ancak bilerek gerçeğe

[360] Enbiya 21/28.

[361] Necm 53/26.

[362] Bakara 2/255.

[363] Yûnus 10/3.

[364] Sebe 34/22-23.

[365] Tâhâ 20/109.

tanıklık edenler şefaat hakkına sahip olabilirler."[366], "Takvâ sahiplerini heyet halinde Rahman'ın huzurunda topladığımız, günahkârları da susuz olarak cehenneme sürdüğümüz gün, Rahmân nezdinde söz almış olan dışındakiler *şefâat* hakkına sahip olamayacaklardır."[367]

Yüce Allah meleklerin, O'nun rızasını kazanmış ve hoşnutluğunu elde etmiş mü'min kullara dünyada da ahirette de dost ve yardımcı olduklarını açıklamıştır: " 'Rabbimiz Allah'tır.' deyip sonra da dosdoğru olanlar var ya, onların üzerine akın akın melekler iner ve derler ki 'Korkmayın, üzülmeyin, size vadedilmiş olan cennetle sevinin!' *Biz, dünya hayatında da âhirette de sizin dostunuzuz*."[368], "Hani rabbin meleklere şöyle vahyediyordu, 'Ben sizinle beraberim, haydi siz de *iman edenlere destek olun*!'"[369]

Kur'ân-ı Kerim, *ş-f-a* kelimesi ve türevlerini kullanarak, meleklerle mü'minler arasındaki ilişkiyi en açık bir şekilde tarif ederek gözlerimizin önünde canlandırmaktadır; kelimenin semantiğindeki *çift olmak, bir şeye ilâve olmak, bir şeye katılmak* anlamları tam da, meleklerin mü'minler safına ve cephesine katılarak onlara sağladıkları psikolojik ve moral desteği ifade etmektedir. Şu ayetler, yukarıda sıralanan ayetlerde Allah'ın rızası, hoşnutluğu ve izni ile mü'minlere şefaat edeceği bildirilenlerin *melekler* olduğunu daha farklı ifadelerle ortaya koyar: "Arşı taşıyan ve onun çevresinde bulunan *melekler* rablerini hamd ederek tespih ederler, O'na inanırlar ve şöyle diyerek *inananlar için bağışlanma dilerler*, 'Ey rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O halde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azâbından koru. Ey rabbimiz! Onları da onların babalarından, eşlerinden ve soylarından iyi olanları da kendilerine vaad ettiğin

[366] Zuhruf 43/86.

[367] Meryem 19/85-87.

[368] Fussilet 41/30-31.

[369] Enfâl 8/12.

Aden cennetlerine koy. Şüphesiz sen mutlak güç sahibisin, hüküm ve hikmet sahibisin. Onları, her türlü kötülüklerden koru. O gün kimi kötülüklerden korursan muhakkak ki ona rahmet etmiş olursun. İşte bu en büyük kurtuluştur."[370] İmam Mâturîdî de dua muhtevalı bu ayetlerin, hatâ ve günahları söz konusu olduğu takdirde mü'minler için şefaat anlamına geleceğini kabûl eder. Ancak o, bu kabûlünü ifade etmekle yetinmeyip genel olarak Mutezile ile özel olarak da Ka'bî ile yürüttüğü tartışmaya devam eder. Çünkü Ka'bî bu ayetleri, *şefaatin günahkâr kimsenin günahını düşürme hususunda değil de mü'minlerin mükâfatlarının artması hususunda olacağına dair* delil olarak kullanır.[371] Buna mukabil İmam Mâturîdî de bu ayetlerde söz konusu olan şefaatin, mü'minlerin ayette zikredilen *tevbe etme* ve *Allah'ın yoluna uyma* vasıflarından dolayı gerçekleşmediğini belirtir ve akabinde de bu dua ve şefaatin mü'minlerin cennete girişlerinin bir an önce gerçekleşmesi için yapıldığı sonucuna varır.[372] Ancak bu polemiğin iki taraf için de anlamsız ve yıpratıcı olduğu açıktır. Nitekim sırf bu ayetlerle, yani Mü'min Suresi 7., 8. ve 9. ayetlerle ilgili tartışmalarda bile İmam Mâturîdî gereksiz zorlamalar neticesinde kendi kendisi ile çelişen ve kendisini tekzip eden konumlara düşmüştür.[373]

Istılâhî şefaatin mümkün olduğunun kabûlünün ortaya çıkardığı itikâdî sorunlar, bu kavramın ana bünyeye sonradan dikkatsizce sokulmuş, onun insicâm ve tutarlılığını bozan yabancı bir unsur olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Peygamberimize, peygamberlere ve mü'minlerden bir kısmına tevkîfî olarak bir aklama yetkisinin verildiğinin kabul edilmesi bu aklamanın şüphesiz gerçekleşeceğine iman etmeyi

[370] Mü'min 40/7-9.

[371] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.2, s.154; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, C.27, s.30.

[372] Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.552-553.

[373] Krş. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.2, s.154-155; C.9, s.273; C.13, s.12-18.

gerektirir. Bu durumun muhâkeme ve muhâsebe otoritesinin, yani Yüce Allah'ın konumunda bir zaaf ve belirsizlik oluşturacağı açıktır. Hattâ şefaatle ilgili yetki kullanımına bakıldığında Yüce Allah'ın yetkisine alternatif oluşturulduğu anlaşılır. *Haksız yere adam öldürme, hırsızlık (başkasının malını gasp etme), ırza tecavüz, kadın ve çocuklara tecavüz ederek öldürme, ana-babaya kötü muamele hattâ öldürme, savaş cephesinden kaçma* gibi büyük günahların sorumluluğundan ve cezasından kurtulmanın mümkün olduğunun kabûlü; *hesaba çekilme, mükâfât-ceza, kul hakkı, imtihan, hakkâniyet* gibi temel itikad esasları ile çelişmektedir. Öte yandan bu kabûlün, dinin temel hedeflerinden biri olan, toplumsal ve siyâsî düzenin işleyişini güvence altına alma ilkesini de son derece olumsuz etkileyeceği açıktır.

Peygamberimizin bu yetkiyi kullanmasının ümmetine olan düşkünlüğü ve merhameti ile izah edilmesi Yüce Allah'ın kullarını daha az düşündüğü ve onlara olan merhametinin daha az olduğunu îmâ etmesi bakımından bir diğer önemli sorundur.

Istılâhî şefaat meselesinin İslâm'ın ana bünyesine sonradan ve dikkatsizce sokulmuş yabancı bir unsur olduğu kabul edilse de onun Müslümanların kültür çevresine yabancı bir kavram ve inanç olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Istılâhî şefaat kavramı, özellikle Hıristiyan teolojik doktrininin temelini teşkil eder. Buna göre Hıristiyan teolojisinde Hz.İsa, hem insanoğlunu *aslî günahtan kurtaran*, hem de ona, yani insanoğluna Tanrı katında *şefaatçi* olan bir figür olarak yer almıştır: "Ve eğer biri günah işlerse Babanın nezdinde *şefaatçimiz* sâlih İsâ Mesih vardır; ve kendisi günahlarımıza – ve yalnız bizim günahlarımıza değil – fakat bütün dünyaya kefârettir."[374], "Suçlu çıkaran kimdir? Ölen – ve daha ziyade – kıyam eden Mesih İsâ'dır ki Allah'ın sağındadır ve bizim

[374] *Kitâb-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul,1981, "Yuhanna'nın Birinci Mektubu 2/1-3", s.250.

için *şefaat eder*."[375], "Çünkü bir Tanrı ve Tanrı ile insanlar arasında bir *meyancı (aracı/mediator)* vardır; insan olup cümle için kendisini fidye vermiş olan Mesih İsâ'dır."[376], "İsâ ona dedi ki 'Yol ve hakikat ve hayat benim; ben *vasıta* olmadıkça Babaya kimse gelemez."[377]

Cemel, Sıffîn ve Tahkim olayları neticesinde Müslüman toplumda oluşan kaos ve yaşanan ağır toplumsal travmanın ortaya çok önemli/hayatî sorunlar çıkardığı inkar edilemez bir gerçektir. Bu sorunlar Müslüman toplumun varlığını ve bekâsını tehdit eder şiddette hissedilmiş ve toplumun sorumluluk hisseden bütün kesimlerini çare ve çözüm yolları arayışında teyakkuza geçirmiştir. Müslüman toplum içerisinde iman, küfür, kader, irâde hürriyeti, amel, ecel, rızık, Allah'ın sıfatları, kulların fiilleri gibi temel itikad konularıyla ilgili çok farklı anlayışlar ve yorumlar ortaya çıkmıştır. İlgili taraflar bu görüşlerini ve yorumlarını savunmak ve birbirlerine kabul ettirmek için silahı ve şiddeti kullanmaktan çekinmemişlerdir. Müslüman toplum, peygamberimizden çok kısa bir müddet sonra kanlı savaşlar ve uzlaşma olmayan fikir ayrılıklarının pençesinde varlığını ve birliğini devam ettirebilme hususunda çok ciddi bir tehditle karşı karşıya kalmıştır. İşte bu noktada, selim akıl ve sorumluluk sahibi ilim adamlarının, çoğu zaman insanüstü gayretlerle yaptıkları çalışmalar ve verdikleri eserlerle ve canları pahasına Müslüman toplumun inanç ve ideal birliğini nispeten kabul edilebilir bir orta noktada buluşturmayı başardıkları görülmektedir. Bu gayretler ve çalışmalar esnasında bazen yeterli vukûfiyet sağlayamamaktan bazen çaresizlikten bazen de derin bilinç altına kökleşmiş ön yargı ve şartlanmalardan kurtulamamanın neticesinde önemli ve ciddi hatalar yapıldığı anlaşılmaktadır.

---

[375] *Kitâb-ı Mukaddes*, "Pavlus'un Romalılara Mektubu 8/35", s.161.

[376] *Kitâb-ı Mukaddes,* "Pavlus'un Timoteos'a Birinci Mektubu 2/5-6", s.218.

[377] *Kitâb-ı Mukaddes,* "İncil (Yuhanna'ya Göre) 14/6", s.110.

Istılâhî şefaat meselesinin de Müslüman toplum üzerinde en ağır baskıyı yapmış konulardan biri olan mürtekibu'l-kebirenin (büyük günah sahibi) çözümü hususunda gündeme getirilmiş konulardan biri olduğu kelâm literatüründeki tartışmalardan açıkça gözükmektedir.[378]

[378] Mürtekibu'l-kebire (büyük günah işleyen kimsenin durumu) sorununun itikâdî ve siyasî boyutları ile ilgili olarak bkz. Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezîlizmin İktidar Mücadelesi,* Pınar Yay., İstanbul, 2002, s.165-183.

IV. BÖLÜM

İMAM MÂTURÎDÎ'NİN NÜBÜVVETİN İSPATI VE GEREĞİ HUSUSUNDA İLERİ SÜRDÜĞÜ GÖRÜŞLER VE ELEŞTİRİSİ

1. Nübüvveti Reddeden Görüşlerin Reddi

İmam Mâturîdî, nübüvvetin ve peygamberlerin bilgi, varlık, âlem, yaratılış ve tevhid bütünlüğündeki konumunu ortaya koyduktan sonra nübüvvetin varlığını ve neden gerekli olduğunu çeşitli konulardan deliller getirerek ispat etmeye çalışır. Bunu başarabilmek için âdeta her imkanı, her fırsatı ve her olguyu kullanmaya çalışmıştır.

İmam Mâturîdî, peygamberlerin nübüvvetlerini ispat ettiğini düşündüğü kanıtlarını ortaya koymadan önce risâlet karşıtı görüşleri ele alarak tartışır. O, nübüvveti kabul etmeyenler arasında kâinâtın bir yaratıcısı olduğunu inkar edenleri, bir yaratıcı olduğunu kabul etmekle birlikte emir ve yasağı olduğuna inanmayanları ve *bir yaratıcının varlığına ve insanlara emir ve yasakları bulunduğuna, ancak bununla birlikte insan aklının bir peygambere ihtiyaç duymadığına inananları* da saymaktadır.[379] İmam Mâturîdî, Te'vîlâtü'l-Kur'ân'da, hakkında fazla bir açıklama yapmadığı Berâhime adlı bir topluluğun da peygamberleri inkar ettiğini belirtir.[380] Ancak o, sözkonusu bu topluluğun yukarıdaki tasnifle bağlantısını kurabileceğimiz bir bilgi vermez. Onun aktardığına göre Berâhime, peygamber göndermenin hikmetli bir iş olmadığını iddia etmiştir.

İlk iki sınıf kapsamına hangi düşünce akımlarının girdiği yeterince açık olmakla birlikte, İmam Mâtûrîdî'nin tasnifindeki üçüncü sınıfın kim veya kimler olduğu ile ilgili bir isimlendirme yapmamış olması sıkıntılı bir durum oluşturmuştur. Hattâ bu sıkıntı,

[379] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.271.

[380] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.13, s.283

İmam Mâtûrîdî'nin daha sonra bu toplulukla ilgili açıklamalarını ve eleştirilerini sıralarken onlar için *tevhidi ikrâr edenler/kabul edenler* tanımlamasını kullanmasıyla daha da artmıştır.[381] Bu hususta bir ipucu, Tabsıratü'l-Edille'nin nübüvvetin ispatı ile ilgili bölümünde yer almaktadır. Nesefî bu bölümde, Kitabu't-Tevhîd'in "*Nübüvvetin İspatı ve Gereği*" bölümündeki konu başlıklarını ve ifadelerini, yukarıda geçen tasnif de dahil olmak üzere neredeyse aynen kullanmıştır. O da, yaptığı tasnifte, *Yaratıcının kullarına bazı emir ve yasakları bulunduğuna inanmakla birlikte, aklın güzeli ve çirkini tespit edebilmesinden dolayı mükellefiyet için ayrıca bir peygambere ihtiyaç olmadığını söyleyen bir topluluğu* saymış ve bunların, Hint felsefesi içinde *Berâhime* olarak bilinen topluluk olduğunu ileri sürmüştür.[382] Ancak İmam Mâtûrîdî'ye nazaran Nesefî'nin ifadeleri son derece karışık ve dağınıktır. Ayrıca her iki kelâmcının da ilgili görüşlerinde ciddî sorunlar vardır.

Birinci sorun şudur: Nesefî'nin, nübüvveti reddedenler arasında saydığı sözkonusu topluluğu *Berâhime* olarak isimlendirmiş olmasını bir tarafa bırakacak olursak, Berâhime de dahil olmak üzere, her iki kelâmcının tanım kapsamına giren bir topluluğun vâkıa olarak veya tarihî olarak mevcut olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Nesefî'nin kullandığı, *"Hint felsefesine mensup olan"* ifadesinden *Berâhime'nin* bir Hint dini olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

İmam Mâturidî'nin ve Nesefî'nin yaşadıkları dönem itibariyle iki büyük Hint dinî geleneği olduğunu söyleyebiliriz: Brahmanizm ve Budizm. Budizm'in yaratıcı bir Tanrı

[381] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.275; Krş. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tah. Bekir Topaloğlu & Muhammed Ârûçî, s.250.

[382] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.2-3.

anlayışına sahip olmadığı[383]ve *Brahma'yı* (Brahmanların Tanrısı) ve bir kast olarak *Brahmanları* kabul etmediği,[384]ki bu iki husus *Jainizm* için de geçerlidir, göz önüne alınacak olursa *Berâhime* ile *Brahmanların dini* olarak *Brahmanizm'in* kastedilmiş olması gerekir.[385] Uzak bir ihtimal olmasına rağmen Budizm'in Belh ve Merv dahil olmak üzere Orta Asya'da yayılışı ve mevcudiyeti, Hint kökenli bir din oluşu ve tarihî gelişimi içerisinde Brahmanları anımsatacak *hiyerarşik bir rahipler sınıfına* sahip oluşu göz önüne alınarak *Berâhime* ile Budist dininin kastedilmiş olduğu söylenecek olursa, o takdirde, belirtilen dönem itibariyle Budizm'in, Brahmanizm'in etkisinde kalarak artık bir teist ve çok tanrılı din haline geldiğinin bilinmesi gerekir.[386]

Eğer Berâhime, Brahmanlar dini yani Brahmanizm ise, o zaman, her iki kelâmcının tarifi de hatalıdır. Çünkü Brahmanizm'de, her iki tarifte de geçtiği şekliyle bir Allah ve

---

[383] Aslında Gautama Siddhartha'nın (Buddha) bu konularla ilgili rivayet edilen sözleri dikkatlice incelendiğinde, onun, *Yaratıcı Tek-Tanrıya* değil, Vedalarda tanımlanan yozlaşmış bir tanrı anlayışına ve bu anlayışın arkasına sığınarak insanları kendilerine esir eden riyâkâr ve sahtekâr Brahmanlar sınıfına ve bunu tahkim eden *acımasız kast sistemine* karşı çıktığı anlaşılır.

[384] Monier Williams, *Buddhism*, John Murray, London, 1890, s.72-73,93 https://archive.org/details/buddhism029619mbp [15.05.2017].

[385] Hinduizm ve Brahmanizm kelimelerinin etimolojisi ile ilgili olarak bkz. Max Weber, *The Religion of India; The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Çev. Hans H. Gerth ve Don Martindale, The Free Press, Illinois, 1962, s.4.

[386] M. Williams, 1890, s.172-194.

tevhid inancı yoktur; Brahmanizm çok tanrılı bir inanç geleneği olup panteonunda yüzlerce tanrı vardır.[387]

Bâkillânî ve Kadı Abdulcebbâr gibi görüşleri bize ulaşan kelâmcıların hemen hemen tamamının, Berâhime'nin (Brahmanizm) nübüvvetle ilgili görüşleri olduğunu iddia ettikleri açıklamalarla ilgili en dikkat çekici husus, sözkonusu açıklamaların muhtevasının kaynaklara ve doğru bilgiye dayanmaktan ziyade spekülatif bir özellik arzetmesidir. Bu durumda, ortaya konulan popüler seviyeye önyargıların ve çarpıtmaların da eklenmiş olma ihtimali yüksek gözükmektedir. Bunu rahat bir şekilde tespit edebiliyoruz, eğer aksi sözkonusu olsaydı, yani kelâmcılar bu konuda kaynaklara dayanan doğru bilgiye sahip olsalardı o takdirde anlamsız ve etkisiz savunmalar yapmak yerine zorunlu olarak tıpkı İmam Mâtûrîdî'nin, tasnifinin birinci sırasında yer alan tanrıtanımazlara yönelttiği türden bir itirazla Brahmanlara yüklenmeleri gerekirdi. Yani İmam Mâtûrîdî çapında bir âlim bu zeka kıvraklığını gösterir ve kâinâtın bir yaratıcısının olmadığını iddia edeni öncelikle Yaratıcının varlığını tartışmaya davet ettiği gibi öncelikle Brahmanların nübüvvete karşı olan inançlarını, yani Brahmanizm'in doktrinini tartışmaya açardı. Ancak bildiğimiz kadarıyla hiçbir kelâmcı bunu yapmamıştır.

Bu meselenin aslı şudur: Evet, tıpkı tanrıtanımazların Yaratıcının varlığını inkar etmeleri dolayısıyla doğal olarak nübüvveti de reddetmeleri gibi Brahmanizm de sistematiğindeki *enkarnasyon doktrini* dolayısıyla nübüvvet gibi bir işleyişe ihtiyaç duymaz ve onu reddeder. İkinci olarak da *Brahmanların*, insanlar arasında *Tanrı Brahma'nın zuhûru* olduklarına dair olan inanç[388], onlara, yani Brahmanlara fonksiyon

[387] Monier Williams, *Brahmanism and Hinduism*, MacMillan and Co., New York, 1891, s.2-3,42-48 https://archive.org/details/brhmanismandhin01wilgoog [15.05.2015].

[388] M. Williams, 1891, s.47; Jan Gonda, *Notes on Brahman*, J.L. Beyers, Utrecht, 1950, s.54 https://archive.org/details/NotesOnBrahmanGonda [15.05.2015].

ve yetki olarak zaten nübüvvetin çok üzerinde bir konum vermektedir; onlar insanlar ile Tanrı arasında aracılıkla görevlendirilmiştir.[389] Brahmanizm'in kutsal metinlerine göre bir Brahman, ister çok bilgili olsun isterse az bilgili olsun, büyük bir tanrı, yüce bir ilâhtır; doğumundan itibaren tanrılar tarafından bile bir ilâh olarak kabul edilir.[390] Hayatta olan dînî üstadlar (gurular), sadece ilâhî hikmetin tecessüm etmiş birer nümûnesi olarak değil bizzat Tanrının özü ve yeryüzü ile gökyüzü, yani insanlar ile tanrılar arasındaki müşahhas aracılar olarak tazim görürler.[391]

Bu noktada şu hususların bilinmesi önem arzeder: Hint dînî düşüncesinin üç temel gelişim dönemi vardır: Vedizm, Brahmanizm ve Hinduizm.[392] Bu süreç, M.Ö.1500-1200 dolaylarında Ârî (Aryan) toplulukların Orta-Asya'dan Güney-Asya'ya (Hindistan) göçü ve buraları işgali ile başlamıştır.[393] Ârî toplulukların Hindistan içlerine girerek buralardaki yerli Dravidyan (Dravidian) topluluklarla yüzyıllarca süren dinî, kültürel ve ekonomik boyutlu egemenlik mücadeleleri ve savaşları neticesinde ırklar, inançlar, diller ve kültürler içiçe geçerek heterojen bir harman oluşturmuştur. Burada ilginç bir diyalektik çalışmış ve birbirine amansız düşman olan tezlerden siklet merkezi sürekli değişen bir sentez meydana getirilmiştir. Bu, karşılıklı tavizlere dayanan ve kırılma ve çöküntü noktalarının sınırsız bir hayal gücünün ürettiği yamalarla onarılmaya çalışıldığı bir yapıdır.[394] İşte bu yamalardan biri de *enkarnasyon (hulûl)* inancıdır.

---

[389] M. Williams, 1891, s.43-44.

[390] M. Williams, a.g.e., s.260-261.

[391] M. Williams, a.g.e., s.116-117, 260-261.

[392] M. Williams, a.g.e., s.2-3.

[393] Asko Parpola, *The Roots of Hinduism; The Early Aryans and the Indus Civilization*, Oxford University Press, New Delhi, 2015, s.6-9,92.

[394] Krş. M. Williams, 1891, s.57-58.

Enkarnasyon karşılığı olarak Sanskritçe'de *"avatara"* kelimesi kullanılmaktadır; "*nüzûl,iniş"* anlamına gelmektedir.[395] Buna göre soyut düzeyde algılanan tanrının/tanrıların özü, canlı ya da cansız mahlûkâtın içine akarak onların bedenlerinde veya formlarında tezahür etmektedir. Tanrılar, insanları felaket ve tehlikelerden korumak üzere insan veya hayvan bedeninde yeryüzüne inerler; düşmanlarla ve kötü ruhlarla savaşarak onları yok ederler. Hindu kutsal metinlerinde *Tanrı Vişnu'nun*, Brahmanlar lehine Kşatriya[396] sınıfını yok etmek için yeryüzüne inişinden ve bunların yirmi bir kere köklerini kazıdığından bahsedilir.[397] Bu efsane, Kşatriya ve Brahman kastları arasında Hindu toplumu üzerinde kimin egemen olacağı hususunda yaşanan nüfuz ve hükümranlık mücadelesinde Brahmanların konumunu meşrulaştırmak üzere dini metinlere yansıtılmış Brahman hayal gücünün açık örneklerinden biridir.

Brahmanlar sınıfı, Brahmanizm'in ve Hinduizm'in esaslarını belirlemede yegâne güç ve kaynak haline gelerek bu inancı istediği gibi şekillendirmiştir. Brahmanizm'in en önemli esaslarından biri olan *enkarnasyon doktrini* de M.Ö. 4. yüzyıldan itibaren Brahmanlar tarafından oluşturulmuş ve şekillendirilmiştir.[398] Brahmanlar, bazı durumlarda gerçek tarihî şahsiyetleri,[399] bazı durumlarda da hayalî kişilikleri tanrıların yeryüzündeki tezahürleri olarak empoze etmişler ve bunlar üzerinden kutsalın ve kutsal

---

[395] M. Williams, 1891, s.62-63,47.

[396] Kşatriya (Kshatriya) kastı: Hinduizm'de (Brahmanizm'de) dört toplumsal kasttan biri; idareci ve askerler sınıfını ifade eder, dînî önem ve hiyerarşi açısından Brahmanlar kastından sonra ikinci sıradadır.

[397] S. Bhattacharji, 1970, s.289-290; M. Williams, 1891, s.110.

[398] Monier Williams, *Hinduism*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1877, s.102-103.

[399] M. Williams, 1891, s.110-111.

metinlerin belirleyicisi olmuşlardır.[400] Brahmanizm geleneğinde mevcut olan *tenâsüh* (reincarnation/metempsychosis) inancı da enkarnasyon anlayışının oluşturulmasına zemin hazırlayıp bunu kolaylaştırmıştır.[401]

Brahmanizm'in ve Brahmanların nübüvvet kavramı ve olgusu açısından yukarıda izah edilmeye çalışılan konumlarına kelâm tarihi boyunca hiçbir kelâmcıdan itiraz gelmediği gibi, kelâm literatüründe *Berâhime'nin* argümanları sanki akılcılığın ve aklî düşüncenin yansımaları ve savunusu gibi sunulmaya çalışılmıştır. Berâhime'yi akılcı bir dînî-felsefî gelenek olarak takdim etme anlayışının mezhep farkı olmaksızın bütün bir kelâm literatürüne üstelik aynı ifadelerle nasıl girdiğinin araştırılıp ortaya konulması başlı başına bir tez konusudur. Enkarnasyon ve reenkarnasyon doktrinleri, büyü ve büyücülük geleneği, acımasız kast sistemi, empoze ettiği pesimist ve insan hareketinden korkan bir hayat anlayışı ile Brahmanizm'in, kendi hükümranlık alanında akılcılığa ayırabildiği bir alan olup olmadığı hususunda muhataplarını ikna etmesi beklenirken, Müslüman kelâmcıların İslâmiyetin akılcılığını kendi elleriyle Brahmanların tartışmasına açmaları anlaşılır bir şey değildir.[402]

Öncelikli olarak kelâmcılara ait olması gereken bir sorumluluğu Ebu'r-Reyhân Muhammed el-Bîrûnî (973-1061) yerine getirerek, Brahmanizm'le ve Hint kültürü ve

---

[400] M. Williams, 1891, s.116; Brahmanların kutsal metinlerin kompozisyonundaki rolleri için bkz. Max Müller, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, Williams and Norgate, London, 1859 https://ia802604.us.archive.org/32/items/historyofancient00mluoft/historyofancient00mluoft.pdf [15.05.2015].

[401] Bkz. S. Bhattacharji, 1970, s.291,307-308.

[402] Brahmanizm'in akıl dışı ritüel ve inançlarından bazı örnekler için bkz. M. Müller, 1859, s.390-421; M. Williams, 1877, s.99.

gelenekleri ile ilgili, Sanskritçe orijinal kaynaklara ve bizzat Hindistan'da yapılmış saha çalışmalarına dayanan ve dünya literatüründe de bir ilk olan bilimsel çalışmayı gerçekleştirmiştir.[403] Bîrûnî, Brahmanizm'in nübüvvet meselesine nispetle pozisyonunu büyük bir isabetle tespit ederek Nârâyana'nın (Tanrı Vişnu) insan enkarnasyonları şeklinde yeryüzüne inmesi dolayısıyla Hinduların dinî konularda bir peygambere ihtiyaç duymadıklarını, yani dini peygamberlerden değil bizzat Nârâyana'nın kendisinden, yani *avataralarından* aldıklarını söyler.[404]

Birûnî'ye kadar Müslümanlar arasında Brahmanizm'i ve Hint Felsefesi'ni kendi kaynaklarına dayanarak, sistematik düzeyde analiz edip eleştirebilecek çapta bir ilim adamı gözükmemektedir. Hattâ Birûnî'den sonra bile onun Müslümanlar adına gerçekleştirdiği büyük başarıdan kimsenin haberdar olmadığı, Berâhime'nin nübüvvetle ilgili görüşlerinin Nesefî'nin Tabsıratü'l-Edille adlı eserinde ele alınış biçiminden ve kapsamından açıkça anlaşılmaktadır.

Peki, Brahmanların dinine göre yeryüzü ile gökyüzü yani tanrılarla insanlar arasında bir iletişim olduğu ve bunu peygamberlerin değil de bizzat tanrıların yeryüzüne insan şeklinde inerek gerçekleştirdikleri ve yine, kendi kaynaklarından aldığımız bilgilere göre Brahmanlar dininde bir *tevhidî Tanrı anlayışı* olmadığı ortaya çıktığına göre, o zaman,

---

[403] Bîrûnî'nin sözkonusu çalışmayı hangi şartlarda ve hangi bilimsel esaslara ve metodolojiye göre gerçekleştirdiği ile ilgili açıklamaları için bkz. Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *fî Tahkîk Mâ Li'l-Hind: Min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle*, Matbaa Dâire Meârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1958, s.13-19; Krş. Edward C. Sachau, *Alberuni's India,*Vol.1, Kegan Paul,Trench,Trübner and Co. Ltd., London, 1910, s.17-26.

[404] Bîrûnî, *fî Tahkîk Mâ Li'l-Hind*, s.81; E.C. Sachau, *Alberuni's India,*Vol.1, s.106-107.

İmam Mâtûridî'nin nübüvveti reddedenler sıralamasındaki "*nübüvveti reddeden tevhîd ehli ya da nübüvveti reddeden ama tevhidi ikrâr eden topluluk"* kimlerdir veya bu ifadenin gerçek anlamı nedir?

İmam Mâtûridî'nin tevhîdi ikrâr edenlerle ilgili söz konusu tanımı dikkatlice incelendiğinde, onun Müslüman kelâmcılar arasından birilerini kasdetmiş olması daha muhtemel gözükmektedir. Çünkü söz konusu tanımında belirttiği anlayışta olanlara verdiği cevaplar ve onlara karşı yaptığı savunmadaki tezlerin hiçbiri Brahmanizm'in aynı konulardaki inanç ve anlayışlarını ilzâm edecek şeyler değildir. Bilâkis İmam Mâtûridî'nin, kâinâtın bir yaratıcısı olduğunu ve onun emir ve yasakları bulunduğunu ancak bu emir ve yasaklar için peygambere ihtiyaç olmayıp bu konuda aklın yeterli olduğunu söyleyenlere karşı ortaya koyduğu savunmasındaki/argümanlarındaki bazı konularda Brahmanizm'in anlayışı ile İmam Mâtûridî'nin görüşleri arasında önemli benzerlikler vardır. Aradaki fark, Brahmanizm'in aynı fonksiyonları peygamberler yerine tanrıların *avataralarına* atfetmesidir.[405] Ayrıca, İmam Mâtûridî çapında bir kelâmcıdan, Mutezile'den bile esirgediği *"tevhidi ikrâr edenler"* sıfatını – haklarında derinlemesine malûmat sahibi olmasa bile – tevhid ehli olmadıklarını bilmesi gerektiği *Berâhime* için kullanmaması beklenir. İmam Mâtûridî'nin sözkonusu tanımı bazı Müslüman kelâmcılar, muhtemelen Mutezilî kelâmcılar için kullanmış olması ihtimali de aynı derecede can sıkıcı ve rahatsız edicidir. Çünkü ileriki bölümlerde göreceğimiz üzere İmam Mâtûridî'nin bu açıklamaları Mutezilî kelâm anlayışını işâret etmektedir.

Şu husus çok açıktır ki Mutezile'den veya isimleri ne olursa olsun ilk dönem kelâmcılarından bazı kimselerin nübüvveti reddettiğini söylemek bilimsel ve tarihî gerçeklere uygun düşmez. Burada yeri gelmişken üzülerek belirtelim ki kelâm ve mezhepler tarihi ile ilgili bazı kitaplar muhalif düşüncede olanları karalayan ve ağır

[405] S. Bhattacharji, 1970, s.308-310,318-319.

hakaretler içeren yanıltıcı haberlerle doludur.[406] Bu hususta çarpıcı bir örnek Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin *"el-Fark Beyne'l-Firâk"* adlı eserinde yer almaktadır. Bağdâdî, sözkonusu eserinde büyük kelâmcı Ebu İshak İbrahim b. Seyyâr el-Nazzâm (ö.845) için birbiriyle çelişen bazı asılsız ithamlarda bulunmuştur. Bu ithamlarından biri de Nazzâm'ın *Brahmanların nübüvveti kabul etmeyen görüşlerine meylettiği* ve fakat kılıç korkusu ile bunu açıkça ifade edemediği şeklindedir.[407]

İmam Mâtûridî'nin, *tevhidi ikrâr eden ve yaratıcının emir ve nehyi bulunduğunu kabul eden ancak aklın yeterli olduğunu söyleyip nübüvveti reddedenlerle ilgili* sözkonusu tanımının ortaya çıkardığı ikilem itibariyle, nübüvvet savunmasını kime karşı gerçekleştirdiğine bağlı olarak söylediklerinin bütünüyle anlamsız kalacağı açıktır. Biz yine de bu ikilemden bağımsız olarak onun savunmasında ileri sürdüğü tezleri ve görüşleri aşağıda yer alan bölümlerde değerlendirmeye çalışacağız.

2. Peygamberlerin kişilikleri

İmam Mâturîdî bir kimsenin peygamberlik iddiasının doğrulanabilmesi için bu iddiasını ispat edecek aklî bir delile ve muhataplarını ikna edecek açık bir kanıta sahip

---

[406] Bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, Otto, Ankara, 2015, s.133-146.

[407] Ebu Mansûr Abdulkâhir b.Tâhir b.Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyn el-Firâk ve Beyân el-Fırka el-Nâciye Minhum,* Tah.Muhammed Osman el-Haşt, Mektebe İbn Sînâ, Kahire, 1988, s.119 https://ia802205.us.archive.org/18/items/FP0431/0431.pdf [15.05.2015]; Krş. Abu-Mansûr abd-al-Kâhir ibn-Tâhir al-Baghdadi, *Muslim Schisms and Sects (Al-Fark Bain al-Firak)*, Çev. Kate Chambers Seelye, Columbia University Press, New York, 1920, s.136.

olması gerektiğini söyler.[408] Ona göre peygamberlerin nübüvvetlerini ispat eden kanıtlar temelde iki kısma ayrılır: Birincisi kişilikleri, ikincisi mucizeleri.

İmam Mâturîdî'nin analizine göre diğer bütün fertler gibi peygamberler de içinde bulundukları toplumun kollektif gözetimi ve denetimi altında bir ömür geçirirler. Dolayısıyla eğitimleri veya eğitimsizlikleri, ahlâkları, kabiliyetleri, her türlü uğraşları, üzerlerine atılı olan töhmet ve iftiralar veya övgüler toplumun gözü önünde ve bilgisi dahilindedir.[409] Bu durum insanların, peygamberlerin şahsiyetleri hakkında şüphe ve tereddüde düşmeyecek şekilde bilgi ve kanaat sahibi olmalarını mümkün kılar. Böylece toplum, peygamberlerin sahip oldukları üstün insanî meziyetlere bizzat şahit olur. İmam Mâturîdî'ye göre peygamberler, zorluklara katlanmak, nefsanî arzulara yüz vermemek, maddî üstünlük ve şeref beklentisi ile hareket etmemek, cömertlik, yiğitlik, gerektiğinde canını tehlikeye atmaktan ve feda etmekten çekinmemek, halkın sıkıntılarını üstlenmek, canlılara şefkat ve merhamet gibi faziletlerin dışında herhangi bir kötü sıfatla tanınmamışlardır ki bu hasletlerin her biri tek başına, insanların yakınlığını ve takdirini kazanmak için yeterlidir.[410] İşte, başka hiçbir kanıt ve mucize olmasa bile peygamberlerin davranış ve ahlâkları ve yüksek idealleri ile sergiledikleri mümtaz şahsiyetleri, nübüvvetleri için yeterli bir kanıttır.[411] Bu şekilde peygamberlerin ilâhî mesaj olarak ifade ettikleri sözlerin toplum tarafından tartılması ve değerlendirilmesi ve baskı altında

[408] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.39.

[409] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.6, s.481-482.

[410] Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd, Trc. Bekir Topaloğlu, s.289-290; Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.337.

[411] Mâturîdî,*Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.9, s.215; Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.285.

kalmadan aklın süzgecinden geçirilebilmesi için tarafsız bir ortam oluşması mümkün olur.

İmam Mâturîdî, nübüvvet olgusunu inkar ederek onu sıradan bir insanî faaliyet kapsamında kâhinlik ve sihirbazlık olarak izah etmeye çalışan anlayışa karşı çıkar ve tıpkı peygamberler gibi sihirbaz ve kâhinlerin yaşantılarının da toplumun gözü önünde gerçekleştiğini ve bunların sergiledikleri aşağılık ahlâk ve sefil davranışların, yaptıkları işle uyumlu olarak yalancılıklarını ve sahtekârlıklarını ispat eden en büyük delil olduğunu söyler. Ona göre iddia sahiplerinin sergiledikleri şahsiyetler, nübüvvetle büyücülük ve mucize ile göz boyacılığının arasını ayıran en önemli kriterdir. Peygamberlerin beşer cinsinden gönderilmesi de aynı gayeye matuftur.[412] Beşer cinsinden olan peygamberler bir mucize getirdikleri zaman toplum bunun insan gücünün ve kabiliyetinin üstünde bir olay olduğunu ve bir göz boyamacılığı olmadığını anlayabilir. Netice olarak İmam Mâtûrîdî'ye göre üstün ahlâkları ve şahsiyetleri ve iddiaları ile birer beşer olarak toplumun içinden çıkan peygamberlerin bizzat kendi mevcudiyetleri nübüvvetin ispatıdır.

Ancak İmam Mâturîdî bu noktada, sorunsuz bir tezi sorunlu bir faraziye ile sorunlu hale getirir. Ona göre peygamberlerin, peygamberliklerini ispat için getirdikleri mucizeler gerçekte sihir bile olsa yine de bu, onların peygamberliklerini ispat eden bir kanıt olur. Çünkü ona göre peygamberler, peygamber olarak geldikleri toplumun içinde yetiştikleri ve yaşantıları halkın gözleri önünde geçtiği için sihirle ve sihirbazlarla uğraşmadıkları bilinir; o zaman da sergiledikleri sihirbazlığın Allah tarafından olduğu ortaya çıkmış olur.[413] Ancak bu faraziyenin bütün ögeleri sorunlu gözükmektedir. Çünkü ilgili ayette, sihirbazların insanların gözlerini yanılttıkları ifade edilmektedir ki bunun çalışarak, talim edilerek elde edilen bir yetenek olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki İmam Mâturîdî'nin

[412] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.7, s.158.

[413] Mâturîdî, a.g.e., C.6, s.19; C.2, s.463-464.

kendi mucize tanımında, mucize eyleminde peygamberin bir dahlinin söz konusu olmadığı vurgulanır.

3. Nübüvvetin İspatı Olarak Mucize

İmam Mâtûrîdî, her ne kadar peygamberlerin şahsiyetlerinin nübüvvetleri için yeterli bir kanıt olduğunu söylese de genel argüman olarak nübüvvetin ispatı için *"mucize"* kavramını daha öncelikli ve vurgulu olarak kullanmıştır. Ona göre peygamberlik için mucize ve kanıt şarttır.[414] Mucize ise insan gücünü ve kapasitesini aşan bir olayın gerçekleştirilmesidir.[415] Sözkonusu mucize hangi konu ile ilgili ise bu alanda uzmanlaşmış kişilerin imkan ve kabiliyetinin onun benzerini meydana getirmesi mümkün olmaz.[416] Mucize, sergilenen olağanüstülüğün insan kaynaklı olmadığını, semâvî (ilâhî kaynaklı) olduğunu gösterecek şekilde gerçekleşir ve bu itibarla, peygamberlik iddiasının da ilâhî kaynaklı olduğunu ispat etme amacı taşır.

Nesefî de peygamberliğin ancak mucize delili ile ispatlanmış olacağını söylemesine rağmen[417]yine de teyit edici bir kanıtın (burhân) bulunmaması halinde bile peygamberlerin getirdikleri güzel ahlak, erdemli siyâset, iyi geçim ve davranış yolları, saf aklın onayladığı itikâd konuları gibi ilke ve değerlerin alınıp uygulanmasının doğru ve geçerli olduğunu da ilave etmeden geçemez.[418] Nesefî, *mucize* kavramının *"kudret"* kelimesinin zıddı olan *"acz"* kökünden geldiğini ve ona meydan okuyanı, bu karşı çıkışında *aciz* bırakmasından dolayı mucize denildiğini ifade eder. Mucize hiçbir insanın

---

[414] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.2, s.463.

[415] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.7, s.198.

[416] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.288.

[417] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.29.

[418] Nesefî, a.g.e., s.44.

güç yetiremeyeceği, ancak Allah tarafından meydana getirilebilmesi mümkün olan olaydır ve peygamberin peygamberlik iddiasını doğrulamak üzere Allah tarafından gerçekleştirilir. O da mucizeyi ikiye ayırır, ancak onunki biraz farklıdır: Mu'tad dışına çıkan fiiller olarak mucize ve mu'tad olan fiillerle gerçekleşen mucize.[419]

Pezdevî ise peygamberlerin risâlet davalarının doğruluğunun bilinebilmesi için mucizelerden başka bir yol olmadığını söyler. Ona göre bunlar, gerçekleşmesi insan gücünün üstünde olan olaylardır ve Allah tarafından peygamberin iddiasının doğruluğuna delil olarak meydana getirilir.[420]

Bâkillânî'nin mucize konusundaki ifadesi ise daha da ilginçtir. Bâkillânî peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun sadece ortaya koyduğu dava ile sabit olmadığını, bunun ancak mucizelerle doğrulanabileceğini söyler.[421] Hattâ ona göre peygamberlik iddiasında, doğru olanla yalancı olanı birbirinden ayırmak için mucizelerden başka hiçbir delil yoktur.[422] Yine ona göre mucize fiilleri sadece insanların değil, melek ve cin gibi varlıkların da güçlerinin dışındadır, yani ona göre mucize, sadece Allah'ın güç yetirebileceği türden bir iştir.[423]

---

[419] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.29-31.

[420] Pezdevî, *Kitâb Usûli'd-Din*, s.96-98.

[421] Bâkillânî, *el-İnsâf*, s.61.

[422] Ebu Bekir b. el-Tayyib el-Bâkıllânî, *Kitâbu'l-Beyân*, Tah. Richard J. McCarthy, Librairie Orientale, Beyrut, 1958, s.38.

[423] Bâkıllânî, *Kitâbu'l-Beyân*, s.8.

Mucize konusunda tekrar İmam Mâtûrîdî'ye dönecek olursak o, mucizeleri iki sınıfa ayırır: Hissî mucizeler ve aklî mucizeler.[424] Hissî mucizeler denizin yarılması, ölünün diriltilmesi gibi duyularla algılanan olaylardır. Aklî mucize ise Kur'an-ı Kerim'dir ki metni ve muhtevası ile insan eseri olmadığını akıllar anlar.

İmam Mâtûrîdî'nin ve bu konuda onun gibi düşünenlerin mucizenin konumu ve fonksiyonu hususundaki görüş ve düşüncelerinin isabetli ve tutarlı olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Mucizenin, peygamberliğin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmesi halinde hür irade üzerinde baskı oluşur ve *imtihanın* bir anlamı kalmaz. Bu böyle olmakla birlikte, çağlar boyunca, insanoğlunun tabiatla olan *ilişkisinde* veya bazılarınca kabul edildiği şekliyle *mücadelesinde*, tabiatın ve tabiat olaylarının izah ve yorumunda aklın ve aklî yöntemlerin, dolayısıyla insânî inisiyatifin terkedildiği de bir vâkıadır. Bunun neticesinde insan kültürünü bütün yönleriyle ve genel olarak bu ârızî anlayış oluşturup şekillendirmiş ve kurumsal yapılara *vehim ve kuruntular* hakim olarak insan aklını esir almıştır. Bu durum karşısında peygamberlerin çağrılarının hür ve baskısız bir ortamda sağlıklı bir şekilde tartışılıp değerlendirilebilmesi için öncelikle akılları bloke eden şartların ortadan kaldırılması gerekmiştir. Özellikle tarihin bazı dönemlerinde bilimsel gerçeklikleri ve tabiat kanunlarını göz boyama ve aldatma temelli yöntemlerle kullanarak kişisel veya kurumsal menfaat temin etme çabaları bazı toplumların en hâkim ve belirleyici vasfı haline gelmiştir. Akılları bir afyon gibi uyuşturan bu vehim ve kuruntular, zamanla sistematikleşerek *büyü sanatının (art of magic)* altyapısını oluşturmuş ve gelişmekte olan evrensel bilimsel anlayışın yerine ikame olarak insanoğlunun tabiatı ve tabiat kanunlarının yapısını ve işleyişini çözmesinin ve

[424] Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.2, s.307-308; Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.310-311.

anlamasının ve dolayısıyla Yaratıcının varlığına ve birliğine ulaşmasının önündeki en büyük engel haline gelmiştir.

İnsanların, tabiî olguları tabiatta karşılığı olmayan vehim ve kuruntularla izah etme ve anlama çabası olan büyü, çaresizliğin olağanüstülük görüntüsü arkasına gizlenmiş bir hilekâr kolaycılıkla aşılması beklentisinden ibarettir. Bu tespit, bireysel ve toplumsal insan davranışlarının anlaşılması ve kontrol edilmesine yönelik çabalar için de geçerlidir. Sözkonusu olağanüstülük bir iddiadır. Gerçekte ise yanıltma, aldatma ve gözboyacılığından ibâret bir sahtekârlıktır. İnsanoğlu istek ve arzularına ulaşmak ve ihtiraslarını gerçekleştirmek için zihninde, içinde ümitsizliğin ve hayal kırıklığının bulunmadığı bir vehimler ve kuruntular âlemi yaratmıştır. Yani büyü sadece insanda bulunan sanal bir gerçekliktir. Evrensel bir güç değildir.[425] Büyücü bu gücü kullanarak sadece insan davranışlarını değil tabiat olaylarını da yönetebileceğine inanır. Bunu yaparken dayandığı prensipler aslında bazı zihinsel prensiplerin yanlış uygulamasından ibarettir. Tasavvurlar arasındaki ilişkilerin ve sebep-sonuç ilişkisinin yanlış yorumlanması büyü sanatını bir nevi *sahte bilim* haline getirir.[426] Hattâ büyünün tamamen aldatıcı ve beyhude bir uğraş olduğu söylenebilir.[427] Gerçekten de *büyünün* ve *bilimin* kâinat telâkkileri arasında yakın bir benzerlik vardır. Her ikisinde de olaylar silsilesinin, değişmez ve mekanik bir şekilde işleyen yasalarla belirlendiği şekliyle kusursuz bir biçimde nizamî olduğu kabul edilir; sözkonusu yasaların işleyişi öngörülebilirdir ve

[425] Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Souvenir Press (Educational & Academic) Ltd., London, 1974, s.76.

[426] J. Frazer, 1993, s.11-12,19-20; Edward B.Tylor, *Primitive Culture*, John Murroy, London, 1920, Vol.1, s.115-118 https://archive.org/details/primitiveculture01tylouoft [15.05.2017].

[427] J. Frazer, 1993, s.50.

kesin bir şekilde hesaplanabilir.[428] Her iki sistem de insanın önüne sınırsız ve câzip bir imkanlar alanı açar. Ancak ne var ki büyünün vaadi sanal ve sahtecidir. İşte peygamberlerin topluma sunduğu ayetler, yani *mucizeler,* insanları bu sanallığa ve sahtekârlığa karşı uyaran kanıtlardan başka bir şey değildir.

Büyü sistematiğinde, insanî kişiliklerin de ilâhî kişiliklerin de son aşamada bütün tabiata hâkim olan gayrişahsî güçlere yani tabiat kanunlarına tabi oldukları farzedilse de yine de onları büyüsel tekniklerle yönlendirmesini bilen kişiler tarafından kullanılmalarının, yani kendilerinden istifadenin mümkün olduğu varsayılır.[429] Bunun anlamı şudur: Mesela Eski Mısır'da, büyücüler taleplerini yerine getirmeleri için *panteonun* en üstündeki tanrılara bile baskı uygulayacak güçleri olduğunu iddia etmekteydiler; taleplerine boyun eğmedikleri takdirde onları ortadan kaldırmakla tehdit ediyorlardı. Eski Mısır dinî metinlerine göre büyücünün neredeyse sonsuz bir gücü vardı; büyülü sözler vasıtasıyla yağmurlara, rüzgarlara, yerlere, göklere hükmedebiliyor, güneş bir sözü ile yörüngesinde hareketsiz kalabiliyordu; hiçbir tanrı, hiçbir ruhsal varlık, hiçbir iblis ve kötü ruh onun sözüne karşı duramazdı. Bu yüzden bütün Mısırlılar küçük büyük bütün işlerinde onun yardımı için yalvarırlardı.[430] Benzer bir durum Hindu dini için de geçerliydi; Brahma, Vişnu ve Şiva'dan oluşan *tanrılar üçlüsü* büyücülerin her türlü emrini yerine getirmek zorundaydı.[431] Bu durum, büyücü sınıfının toplumun bütün düşünce ve değerler sistematiğinin yegâne hâkimi ve belirleyicisi haline geldiğinin açık bir kanıtı idi.

---

[428] J. Frazer, 1993, s.49-51.

[429] J. Frazer, a.g.e., s.51-52.

[430] Wallis Budge, *Egyptian Magic*, Trübner & Co., London, 1901, s.x https://archive.org/details/EgyptianMagic_51 [15.05.2017].

[431] J. Frazer, 1993, s.51-52.

Büyünün bütün bir toplumu nüfûzu ve etkisi altına aldığı durum büyücülüğün bir sosyal sınıf haline gelerek kamusal alanı ve siyasî otoriteyi ele geçirmesi ile gerçekleşmiştir.[432] Bu durumda makam, mevki, itibar, güç ve servet sahibi olma potansiyeliyle büyücülük mesleği toplum içindeki en ihtiraslı ve kabiliyetli kişiler için bir câzibe merkezi haline gelmiştir. Neticede toplum üzerindeki nüfûzları itibariyle bunlar arasından en kabiliyetliler şef veya kral konumuna yükselir. Bunun bir adım ilerisi ise zaten tabiatüstü güçlere sahip olduğuna inanılan büyücü-kralın tanrı-kral haline getirilmesidir. Nitekim Bâbil, Eski Mısır, Peru ve Meksika'da kurulmuş olan eski uygarlıklarda krallar *tanrı* olarak kabul ediliyorlardı. Ulûhiyet makamının yegâne sahibi olan Yüce Allah'ın, büyücülüğün baskısı ve aldatması altında sindirilmiş ve uyuşturulmuş olan toplumlara gönderdiği peygamberlerin, işe öncelikle bu sahtekârlığı deşifre ederek ortalığı aydınlatacak bir işaretle (*mucize*) başlamasından daha doğal ne olabilirdi?

Tarih boyunca büyü geleneğinin, bazı toplumlarda diğerlerine kıyasla daha hâkim ve belirleyici konumda olduğu tespit edilmiştir. Mesela Eski Mısır'da ve Bâbil'de büyü, devletin resmi inancı olarak her türlü belge, kayıt, yazışma ve etkinlikte; dinî, siyasi ve edebî metinlerde yerini almıştır.[433] Bâbil medeniyetinin etno-kültürel uzantısı olan ve Eski Mısır'ın da siyasî ve kültürel nüfûzu altında yaşamış olan Eski İsrâil ahalisi de büyü geleneğinden kuvvetli bir şekilde etkilenmiştir. İsrâil dininin tek tanrılı olması ve Yahudiliğin büyücülüğü yasaklayıp ölümle cezalandırması gerçeği bu etkiyi ortadan kaldırmamıştır.

---

[432] J. Frazer, 1993, s.90.

[433] A. H. Sayce, *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*, T & T.Clark, Edinburgh, 1903, s.399,465-466 https://archive.org/details/religionsofancie00saycuoft [15.05.2017]; W. Budge, 1901, s.vii-xv.

Kur'ân-ı Kerim'de, Hz.Musâ'nın ve Hz.Îsâ'nın sergiledikleri bazı olağanüstü olayların, yani mucizelerin özellikle ve ayrıntılı biçimde anlatılması, aslında ilâhî kudrete ve hükümranlığa karşı gerçekleştirilen bir genel meydan okumaya verilen cevabın örnekleştirilmesi olarak kabul edilmelidir. Her iki peygamber de yukarıda anlatılan büyü sistematiğinin etkisinin en yoğun olduğu iki coğrafi bölgenin arasında kalan bir bölgede görev yapmışlardır. Büyücülük, Hz.Musâ zamanında Eski Mısır'da bir devlet doktrini iken, Hz.Îsâ'nın yaşadığı dönemde Filistin topraklarında oldukça yaygındı ve bazen yalancı peygamberlik iddiaları ile birbirine karışarak tezahür ediyordu.[434]

Yüce Allah, Hz.Musâ ve Hz.Îsâ dönemlerinde olduğu gibi tarihin bazı dönemlerinde, insan iradesinin *ilâhî dâvet ve teklifle* zorlama ve baskı olmadan başbaşa kalabilmesi için büyü sistematiğinin toplumsal zihin üzerindeki sanal hükümranlık kilidini kırmak üzere peygamberleri eliyle fiili müdahalede bulunmuştur. Aslında bu müdahale, insanoğlunu vehim ve kuruntulardan bina edilmiş sanal bir esaret ortamından tabiî olana ve tabiata ve dolayısıyla tabiat kanunlarına ve oradan da tabiatın sahibine yönlemek için gerçekleştirilmiş bir uyarıdır. Çünkü mucize olarak kabul edilen hârikulâdelikler, insanoğluna gerçekliğin farklı boyutlarına ancak tabiat kanunlarının bilimsel derinliklerine nüfûz ederek ulaşabileceğinin ipuçlarını da vermektedir. Yani sanılanın aksine *mucize* denilen olay, insanoğlunun bâtıl inançlardan ve varlığın gerçekdışı anlamlandırılmasından bilimsel anlayışa ve bilime, oradan da *Yaratıcının* varlığına ve *Tevhîde* ulaşabilmesine yardımcı olmak üzere gerçekleşmiştir.

[434] Bkz. Reza Aslan, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House, United States, 2013, s.103-114.

4. Nübüvvetin İspatı ve Gerekliliğinin Ortaya Konulmasında *Akıl*

Daha önceki bölümlerde izah edildiği üzere İmam Mâturîdî, insanların farklı dinlere ve mezheplere ve felsefelere bağlanma hususundaki tavır ve düşüncelerinin farklı olması ve her birinin kendi düşünce ve inancının tek doğru olduğunu iddia etmesi karşısında, üzerinde şüphe ve ihtilaf olmayan, sübjektif inançtan ibaret olmanın ötesine geçerek herkesçe kabul edilebilecek objektif kriterlerin süzgecinden geçebilecek türde bir *bilginin* şartlarını ve bu bilgiye hangi yollardan ve nasıl ulaşılabileceğini; hangi yol ve yöntemlerin bu hususta kabul edilebilir olmadığını tespit etmeye çalışmıştır. İmam Maturîdî'nin bu amaçla oluşturmaya çalıştığı *kelâm metodolojisinin* sacayağını, analitik, diyalektik ve akıl yürütme teşkil eder. Sacayağının her üç unsurunun da altyapısını akıl oluşturur ve bunlar birbirleri ile entegre edilmiştir.

İmam Maturidî, *aklın* pasif konumunu, yani âtıl halde bulunmasını bir bilgi edinme yolu olarak kabul etmez. Ona göre insan *akıl* kullanmayı terkederse o takdirde sadece *akıl* sahibi olması, aklın yetenekleri ile elde etmesi mümkün olan sonuçlara ulaşmasını sağlamaz.[435] Aklın, bilgi, *kanıt/delil* ve çözüm üretebilmesi için onun metodik kullanımının gerekli olduğunu düşünür ve aklın bu konumunu *nazar* ve *istidlâl* olarak isimlendirir.[436] Mâturîdî kelâmının en önemli temsilcisi Nesefî de bu konuda İmam Mâturîdî gibi düşünür; Nesefî, bilgi edinme yollarını sayarken *"nazar"* terimini değil de *"akıl"* kelimesini kullansa da *bilgiye* ulaşılabilmesi için *akıl kullanma yöntemlerinin (nazar)* çalıştırılması gerektiğini ifade eder.[437]

[435] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.51,54,216-219.

[436] Mâturîdî, a.g.e., s.50,51,54,216-219.

[437] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.1, s.24,28-29.

İmam Mâturîdî elimizdeki eserlerinde ne *aklın* ne de *nazar/istidlâlin* tanımını yapmıştır. O, daha çok, her iki kavramın da fonksiyonları ile ilgilenmiştir. İmam Mâturîdî'nin, aklın bazı a priori ilkelere sahip olduğunu düşündüğü ve kabul ettiği açıktır.[438] Nazar/istidlâli ise aklın, *fenomenler dünyası/duyulur âlemdeki* sorunlar için delil/kanıt/hüccet oluşturan ve doğru yargıya ulaştıran metodik bir kullanımı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İmam Mâturîdî'nin kendi kelâm metodolojisini oluştururken aklın imkan ve kabiliyetlerini farketme ve değerlendirme hususlarında hem içinde bulunduğu kültürel çevrenin derin entellektüel birikiminden hem de irtibatta olduğu Mutezile kelâm geleneğinden ciddi bir şekilde faydalandığı görülmektedir. Bununla birlikte o, zaman zaman dogmatizm ve tutuculuk baskısı altında sıkışmışlık görüntüsü verse de hiçbir komplekse kapılmadan ve büyük bir özgüvenle kendine özgü bir üslûp ve anlayış geliştirmiştir. Aslında onun bu *üslûp ve ufku*, sadeliği ve derinliği ile potansiyel olarak diğer kelâm ekollerine nazaran, geliştirilmeye ve etkinleştirilmeye daha uygun bir alt yapı sunmuştur. Nitekim bunu, yani Mutezile kelâmının bazı kritik unsurlarını alarak kendi kelâm anlayışı içerisinde daha sade ve kullanışlı hale getirdiğini, *akıl* ve *nazar* kavramlarının İmam Mâturîdî'nin metodolojisindeki *konumları* ile Mutezile kelâmının önemli isimlerinden Kadı Abdulcebbâr'ın metodolojisindeki *konumları* karşılaştırıldığında daha açık olarak görmek mümkündür. Her iki kavramın, yani *akıl ve nazarın* İmam Mâturîdî'nin ve Kadı Abdulcebbâr'ın sistematiklerinde yer alış şekilleri arasında çok önemli *işlevsel farklılık* mevcuttur.

Kadı Abdulcebbâr *akıl ve nazara* İmam Mâturîdî'den çok farklı bir işlev atfetmiştir. Kadı Abdulcebbâr'ın kelâm sistematiğinde teklif iki türlü gerçekleşir: *akıl yoluyla* ve

[438] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.306,343.

nübüvvet (sem') yoluyla.[439] Yani mükellef, teklif konularının bazılarını akıl yoluyla bilir, bazılarını da peygamberler aracılığı ile öğrenir. Kadı Abdulcebbâr'a göre peygamber göndermek, *akıl yoluyla bilinen teklif konularına ilave olarak gerçekleşen bir teklif yoludur.*[440] Mesela ona göre bazı kötü davranışlar ve iyi davranışlar ve bazı vacipler aklen bilinir.[441] Yüce Allah'ın varlığı ve birliği bilgisine aklî delillerle ulaşılabilir; bu konuda sem'a, yani Kitap ve Sünnet bilgisine ihtiyaç yoktur. Yine ona göre zulmün ve küfrân-ı nimetin kötü, *eşit ve tarafsız davranışın* ve *iyilik yapana teşekkürün* vâcip olduğunu bilmek gibi aklın zarûrî olarak bildiği hususlarda da sem'a ihtiyaç duyulmaz.[442] Hakkında aklî bakımdan bilinen bir delil olan konuda da sem'a ihtiyaç duyulmaz, çünkü o konu üzerinde akıl yürütme yapılabilir ve gerekli bilgiye ulaşılabilir.

Kadı Abdulcebbâr, *aklî teklifi nübüvvetten daha merkezî bir konuma yerleştirmiş* ve sem'î teklifi (nübüvveti) onun bir nevi ikincil tamamlayıcısı olarak tarif etmiştir. İşte bu sebeple *aklı* ve *akılla bağlantılı bütün kavram ve terimleri* nasıl farklı anladığını ve sistematik bütünlük içerisindeki görevlerinin ne olduğunu göstermek üzere her birini ayrıntılı bir biçimde tarif ederek birbirleriyle olan çapraz etkileşimlerini de yine ayrıntılı bir şekilde analiz etmiştir.

Mesela Kadı Abdulcebbâr'a göre *akıl*, bazı özel bilgilerin toplamından ibarettir; bu bilgiler mükellefte oluştuğu takdirde onun nazar ve istidlâli uygulaması ve mükellef

---

[439] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.11, (el-Teklîf), s.299; *el-Muğnî,* C.15, (el-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât), s.97.

[440] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.64.

[441] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.11, (el-Teklîf), s.384.

[442] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.14, (el-Aslah,İstihkâku'l-Zemm,el-Tevbe), s.151-154.

kılındığı hususları yerine getirebilmesi mümkün olur.[443] Kadı Abdulcebbâr, *nazarı* da "elde edilmek istenilen bilgiye ulaşmak için ilgili deliller üzerinde düşünmek" olarak tarif etmiştir.[444] Ona göre, *akılda zarûrî olarak oluşan bilgilerle nazar vasıtasıyla* elde edilen bilgiler arasındaki en önemli fark, birinci tür bilgiler Allah tarafından yaratılırken,[445] ikinci türden bilgilerin insanın kendi çabasıyla ürettiği bilgiler olmasıdır. Hattâ Kadı Abdulcebbâr, bu farkı daha açık ve kesin olarak vurgulamak için sistematiği içerisinde *"tevlîd"* diye özel bir kavram geliştirmiştir. Nitekim ona göre Yaratıcının bilinmesi de zarûrî bilgi ile değil *nazarla* mümkündür.

Buna karşılık İmam Mâturîdî akıl ve nazar kavramlarını Kadı Abdulcebbâr gibi kategorik bir şekilde ayırmamıştır. Ona göre nazar, aklın metodik ve analitik kullanımından ibarettir. Başka bir ifadeyle *nazar*, aklî kapasitenin kullanımından ibarettir. O, bilgi teorisinin merkezine de *akıl yürütmeyi* (nazar) oturtmuştur. Ona göre doğru bilgiye ulaşmanın üç yolu vardır : Duyular (ıyân), haber ve akıl yürütme (nazar).[446] Ancak duyu ve haber yoluyla elde edilecek bilginin doğru ve güvenilir olabilmesi için akıl yürütmenin (nazar) kullanılması zarûrîdir.[447] Duyuların algılayışını (sense perception) ve gelen haberleri aklî süreçlerin süzgecinden ve denetiminden geçirmeden doğruluklarından emin olunamaz. İmam Maturîdî'ye göre insanın dış dünya ile olan

[443] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.11, (el-Teklîf), s.375.

[444] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi,* C.1, s.75; Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî,* C.12, (el-Nazar ve'l-Maarif), s.4.

[445] Kâdî Abdulcebbâr, a.g.e., s.58-59.

[446] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd,* Trc. Bekir Topaloğlu, s.46.

[447] Mâturîdî, a.g.e., s.49,51,54.

ilişkilerini doğru ve iyi yönetebilmesinin yegâne yolu nesne ve olayları inceleyerek aklını kullanmasıdır (nazar).[448]Gelişmenin ve medeniyetin temelinde *istidlâl* bulunmaktadır.[449]

İmam Mâturîdî'nin bilgi teorisinin ve kelâm metodolojisinin önemli bir özelliği, *haberi* müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul ve tasnif etmesidir. Aslında bu husus bütün kelâm ekolleri için geçerlidir. Ancak İmam Maturîdî'nin haber tanımı ve haberin diğer bilgi kaynakları ile olan ilişkisini ve entegrasyonunu kurgulayışı son derece teknik/işlevsel ve orijinaldir. Mesela o, mütevâtir haber râvilerine özel bir statü vermez ve bunların rivayetlerinin mutlaka aklî süreçlerin denetimine tabi tutulması gerektiğini söyler.[450] Kadı Abdulcebbâr ise haber konusunu çok ayrıntılı ancak bir o kadar da karmaşık bir şekilde ele almıştır.

Kelâm sistematiği açısından haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesinin esas gerekçesi peygamberlerin din olarak getirdiklerinin ve bunların sonraki zaman ve nesillere aktarılmasının *haber*, yani nakiller/rivayetler yoluyla gerçekleşmesidir. Her türlü bilginin aktarılma yönteminin sözlü veya yazılı rivayet/nakil, yani *haber* olduğu göz önüne alındığında, haberin bir bilgi kaynağı oluşu açıktır.

Bazı sosyoloji ve antropoloji okullarının psikoloji temelli yaklaşımlarında kültürün *öğrenilen* (aktarılan/nakledilen) boyutuna vurgu yapılır.[451] Buna göre kültürü oluşturan davranış şekilleri, düşünceler, değerler, gelenekler, inançlar ve teknik süreçler toplum içerisinde öğrenilir ve yine toplumsal yapı içerisinde sonraki nesillere aktarılır. Bu öğrenme ve aktarma süreçlerinin temelinde *haber* yer alır. İmam Maturîdî'nin, *haber*

[448] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.51.

[449] Mâturîdî, a.g.e., s.54.

[450] Mâturîdî, a.g.e., s.48.

[451] A.L. Kroeber & C. Kluckhohn, 1952, s.111-115,164,210-211.

(nakil/aktarma) yöntemini kabul etmeyenin *kendi toplumsal kimliğini* ve *kendi kültürel çevresine ait olan her şeyin kimlik bilgisini* yok saymış olacağını söylemesinin anlamı budur.[452]

Duyular yolu ile elde edilen bilgilerde olduğu gibi *haber (nakil/aktarma)* yolu ile gelen bilgiler de herhangi bir denetime tabi tutulmadan doğruluklarından emin olunamaz. Bu husus bütün bilgi türleri için geçerlidir. Bazı durumlarda, söz konusu denetimin dolaylı olması *haber konusu bilginin* yapısal özelliği olan "şüphe" unsurunu ortadan kaldırmaz. Uzman olmayan sıradan bir kişi için *bilimsel bir bilginin* doğrulaması nasıl gerçekleştirilebilir? Mesela Kopernik öncesi dönemde Aristo-Ptolemy anlayışına göre yazılmış bir astronomi kitabında yer alan *"güneşin dünyanın etrafında döndüğü"* bilgisini Kopernik'ten önce yaşamış sıradan bir insan nasıl denetleyebilirdi? Ya da bir Orta Çağ coğrafya kitabında anlatılan Hindistan diye bir ülkenin gerçekten var olup olmadığını Orta Çağ'da yaşayan sıradan bir insan nasıl doğrulayabilirdi? Söz konusu bilimsel kitapların yazarlarının birer uzman olmalarının sıradan okuyucu tarafından dolaylı bir denetim kabul edilmesi, bütün muhtevânın doğruluğu hususunda bir garanti olabilir mi? Hayır. Tıpkı, *kimyasal reaksiyonlarda maddenin kütlesinin değişmediğini* bilimsel bir kanun olarak niteleyen Lavoisier'e ait bu bilginin yirminci yüzyılın ilk yarısında Einstein tarafından düzeltilmesi gibi.

Habere konu olan *tarihsel bilgide* ise zorluk daha fazladır. Tarihsel olayları bilimsel konularda olduğu gibi aynı veya benzer unsur ve şartlarla tekrar inşâ edebilmenin önündeki engeller, haber konusu tarihsel bilginin doğrulamasını yapmamızı zorlaştırır, hattâ bazı durumlarda imkansız kılar. Burada dilin getirdiği zorluklar bir yana, söz konusu tekrar inşâ çalışmasını yaparken kişinin kendi algı sürecinden farklı olarak diğer bireylerin algılarına da muhtaç olmasının getirdiği belirsizlikler ve zayıflıklar bu

[452] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.47.

doğrulamanın arzu edilen verimlilikte yapılabilmesine engel olur. Bununla birlikte Bertrand Russel'ın da dediği gibi doğru bilgiye ulaşabilmek için her bir bireysel algının kendi şartları ölçüsünde dikkate alınması önemli bir prensiptir.[453] Çünkü ona göre *bilginin doğruluk meselesi* bir kesinlik meselesi değil bir *ihtimâliyet (güvenilirlik derecesi) meselesidir*. [454] Bu şekilde her bir bireysel algının dikkate alınması sayesinde birbirleri ile uyumlu olan şahitlikler (bireylerin algıları), bilgide daha yüksek doğruluk derecelerine ulaşılabilmesini mümkün kılar. Bertrand Russell'ın bu görüşü İmam Maturîdî'nin mütevâtir haber tanımı ile büyük ölçüde uyum halindedir. [455]

Duyularla idrâk edilenler (müdrekât) ile ilgili bilgilerin doğruluklarının denetlenmesi konusunda Kadı Abdulcebbâr da İmam Mâturîdî gibi düşünür. Kadı Abdulcebbâr'a göre duyular bir şeyin doğruluğu veya yanlışlığı ile ilgilenmezler; biz, duyular vasıtasıyla bir şeyi, özellikleri itibariyle nasılsa, öylece idrâk ederiz; doğruluk veya yanlışlık hükmü ise aklî süreçlerin yürütülmesi sonucu ortaya konulabilir. Yani ona göre idrâk edilen şeylerle (müdrekât) ilgili bilgilerin doğruluğuna akıl karar verir.[456]

Ancak İmam Maturîdî'nin, bu üç bilgi edinme yolu arasındaki doğru bilgiye ulaşma süreçleri ile ilgili denetimsel belirleyicilik konumlarının izâhında Kitâbu't-Tevhîd'in farklı bölümlerinde farklılıklar/çelişkiler olduğu görülmektedir. İmam Maturîdî, bir taraftan duyu ve haber yoluyla edinilen bilgide sözkonusu olabilecek hataların denetimi

---

[453] Bertrand Russell, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1976, s.22 https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.226781/page/n1 [15.05.2017].

[454] B. Russell, 1976, s.174,444.

[455] Krş. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.48-49.

[456] Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, C.12, (el-Nazar ve'l-Maarif), s.55-58.

için *akla* olan zarurî ihtiyacı ifade ederken[457] diğer taraftan aklın *nakil* üzerinde hiçbir müdahalesinin/etkisinin olmadığını söylemektedir.[458] Yine başka bir bölümde *naklin*, duyuların kontrolü yoluyla doğru veya yalan olduğunun anlaşılabileceğini belirtir.[459]

İmam Maturîdî'nin ontolojik anlayışı ve kelâm metodolojisi, insan bilincinin dışındaki dünyanın insandan bağımsız olarak somut bir gerçeklik olarak var olduğu esası üzerine kurulmuştur. Eşyanın gerçekliği inkar edilemez.[460] Aslında bu anlayış, genel olarak kelâm ilminin sistematik temelini teşkil eder. İmam Maturîdî'ye göre sözkonusu gerçekliği idrak etmenin en önemli ve seçkin yolu *duyulardır*.[461] Tabiat (âlem) duyularla tanınır.[462] Ona göre duyu organlarında herhangi bir algı bozukluğu (arıza) olmadığı sürece duyu yoluyla elde edilen bilgide hiçbir fikir ayrılığı olmamıştır.[463] Bununla beraber akıl, her türlü işin konum ve düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir temeldir.[464] Yani nesnelerin ve olayların mâhiyeti (hakâiku'l-eşyâ) duyularla ve duyuların sağladığı veriler üzerinde aklî süreçlerin gerçekleştirdiği inceleme ve değerlendirme neticesinde anlaşılır. [465]

İmam Mâturîdî, dış dünyayı (tabiatı/kâinâtı/âlemi) duyular ve akıl vasıtasıyla inceleyerek ve analiz ederek onun, sergilediği özellikler itibariyle bir bütün olarak

[457] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.51,54.

[458] Mâturîdî, a.g.e., s.582.

[459] Mâturîdî, a.g.e., s.340.

[460] Mâturîdî, a.g.e., s.46.

[461] Mâturîdî, a.g.e., s.340.

[462] Mâturîdî, a.g.e., s.59.

[463] Mâturîdî, a.g.e., s.241.

[464] Mâturîdî, a.g.e., s.343.

[465] Mâturîdî, a.g.e., s.576-577.

sonradan var olduğu ve sonsuz olmadığı sonucuna varır; kâinât ezelî değildir ve ebedî de değildir.[466] Yine o, aklî süreçleri kullanarak bu varoluşun kendiliğinden değil bir Yaratıcı eliyle gerçekleştiğini söyler.[467] Kâinâtın bütün ahenk ve mükemmelliğiyle ancak üstün bir *aklın* eseri olabileceği sonucuna varan İmam Mâturîdî, kâinâtın yaratıcısını ispat etmek konusunda yine kâinatta bulunan hârikulâde olay ve nesnelerle istidlâlde bulunmak gerektiğini söyler.[468] Duyular ötesinde olanı bilmek ancak duyular âleminin kılavuzluğu ile mümkündür; kâinâtın konumunu belirlemek için ise aklı kullanmaktan başka bir yöntem yoktur.[469]

İmam Mâturîdî'ye göre *ilâhî hitap*, insanoğlunun kendi bilincinde yarattığı soyut bir olgu değil bilinç dışında var olan ve doğruluğu ve gerçekliği aklın *a priori* sahip olduğu ve kullandığı ilkelerle tespit edilip anlaşılabilen somut bir olgudur.[470] İnsanoğlunun *ilahî hitâba* muhatap olması bir hikmet gereğidir. Kâinatı kendi birliğine ve büyüklüğüne kılavuzluk edecek şekilde yaratan ve insanoğlunu da bunun bir parçası yapan Yüce Allah'ın insanoğluna hitâbının hikmeti, bu hususun ancak akıl sahibi ve aklını kullanan insan tarafından idrak edilip anlaşılabilmesidir.[471]

Ancak İmam Maturîdî'nin akla duyduğu güven sonsuz değildir. Aklın kapasitesinin ve kavrayışının sınırsız olmadığına inanır.[472] Tıpkı her bir duyunun algı kapasitesinin bir sınırı olduğu gibi aklın da bir kavrama sınırının ve kapasitesinin olduğunu ve bunu

[466] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.51,57-65,83.

[467] Mâturîdî, a.g.e., s.65-68,79,83.

[468] Mâturîdî, a.g.e., s.79.

[469] Mâturîdî, a.g.e., s.63,75.

[470] Mâturîdî, a.g.e., s.170,194,219,256-257,339.

[471] Mâturîdî, a.g.e., s.169-171,173,40-41.

[472] Mâtûrîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, s.381.

aşamayacağını düşünür.[473] Çünkü ona göre akıllar, kendisi de sınırlı yani mütenâhî olan âlemin bir parçasıdır ve dış dünyayı idrak yollarına veri temin eden duyular, apaçık ve âşikâr hususların bile aslını anlamaktan aciz kalmaktadır.[474]

Ancak bilim ve teknolojinin bugün itibariyle geldiği noktada bu tezin içinin boşaldığı ve tartışmanın çok farklı bir boyut kazandığı açıktır. Tartışma için mihenk noktası, insanoğlunun duyusal ve zihinsel kapasitesinin sınırından ziyâde insanoğlunun bu sınırı aşmak için kullandığı bilgi ve teknolojinin sınırının olup olmadığıdır: İnsanoğlu, küçük nesneleri görmek için mikroskopu icat etti; mikroorganizmaları bir milyon defa büyütebilen elektron mikroskopunu icat etti; atomik düzeyde görüntü elde etmek üzere SPM (scanning probe microscope) mikroskopunu icat etti…Aynı şekilde insanoğlu, makrokozmozdaki astronomik cisimleri görebilmek için teleskopu icat etti. Sonra atmosferik şartların olumsuz etkilerinden kurtulabilmek için Hubble teleskopunu Dünya yörüngesine yerleştirdi. NASA, 2016 yılında, Hubble tarafından elde edilen ve Dünya'ya uzaklığı 13.4 milyar ışık yılı olan bir galaksinin görüntülerini yayınladı.[475]

İnsan kulağının duyamadığı frekanslardaki sesleri algılayan cihazların icadı, insan vücûdunun derinliklerini görüntüleyen cihazların icadı, denizin yüzlerce metre derinliğinde *gözlerin göremediği* nesneleri tespit eden cihazların icâdı…İnsan zekâsının başaramadığı hesaplamaları yapmak üzere tasarlanan ilkel bilgisayarlardan günümüzün saniyede yüzlerce trilyon işlem yapan bilgisayarlarına ulaşıldı. Henüz teorik düzeyde geliştirilen quantum bilgisayarlar ise bunlardan yüz milyon kere daha hızlı ve neredeyse

[473] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.172,190,280,282; Mâturîdî,*Te'vîlâtü'l- Kur'an,* C.5, s.381.

[474] Mâturîdî, a.g.e., s.381.

[475] https://www.nasa.gov/feature/goddard/2016/hubble-team-breaks-cosmic-distance-record [08.10.2017].

sonsuz sayıda datayı milyonlarca kilometre uzaklığa anında iletebilecek kapasitede olacak şekilde planlanmakta... Sayısız benzerleri bulunan bütün bu örnekler, bilgi üretimi ve kâinâtın gizemlerinin çözülmesi noktasında, bir yandan insan aklını besleyen duyusal kapasitenin, diğer yandan da bu kapasitenin beslediği ve geliştirdiği aklî süreçlerin sürekli bir gelişim halinde olduğunu göstermektedir. Bu gelişimin insanoğlunun önüne kâinâtı ve kâinâtın varoluş süreçlerini anlayabilmesi için büyük bir alan açtığı ve geriye değil ileriye odaklanılarak bunun değerlendirilmesinden başka bir seçenek olmadığı açıktır.

İmam Mâturîdî, Kitâbu't-Tevhîd'in genelinde akla verdiği öncelikli konumu, "*Nübüvvet Konuları*" bölümünde yaptığı değerlendirmelerle belirsiz ve karmaşık bir hale getirmiştir. Halbuki o, algılanabilir âlemin ve ötesinin anlaşılmasında aklın önemini ve bilgi edinme yolları arasında aklın belirleyici konumunu vurgulayarak kelâm sistematiğine yeni bir ruh ve anlayış getirebilecek çok önemli bir başlangıç yapmış oluyordu. İmam Mâturîdî'nin *peygamber* ve *mucize* kavramlarına yüklediği anlamlar ve bunlara getirdiği izahlar sonucunda bu iki kavramın *aklî* tutarlılıklarında ve aklî süreçlerle uyumlarında ciddî sıkıntılar oluştuğunu söylemek mümkündür.

Evet, akıl, kâinatı Yüce Allah'ın yarattığını bize gösteriyor. Yine bu ilgiyi kurabilecek aklî ve manevî kapasitesiyle insanın mükellef varlık olarak muhâtap alınmasını da akıl onaylıyor. Ancak bu muhâtap alınma sürecinde *haberi (vahy)* getiren *aracıya (peygamber)*, gerçekte sahip olmadığı yani ona verilmemiş bazı meziyetler, sıfatlar ve fonksiyonlar atfetmek ve sonra da bunların akla uygunluklarını iddia ederek izah etmeye çalışmak sorunun temelini oluşturmaktadır. Yani İmam Mâturîdî, nübüvvet konularının dışında, *akla* tahsis ettiği belirleyici konumu, nübüvvet sözkonusu olduğunda peygamberin şahsına vererek onu bir nevi "*insanlar arasında dolaşan evrensel akıl"* mertebesine oturtmaktadır. Yani peygamberlere olan ihtiyacı ortaya koyabilmek için *aklın* yetersiz kaldığı ve her şeyi kavrayamayacağı tezini ileri sürmektedir. Bu mertebeyi insanlara kabul ettirmenin başlıca yolunun da *mucize göstermek* olduğuna inanmaktadır.

İmam Maturîdî'nin, yaşadığı dönemde ve bölgede hızla yayılarak kitleleri tesiri altına alan dogmatik hadisçiliğin manevî baskısı altında aklî metodolojiye karşı yaşadığı gel-gitler nübüvvet konusunda daha belirgin hale gelmiştir. Aslında akılcı geleneğin kuvvetli bir savunucusu olmasına rağmen tıpkı Mutezile kelâmını ve kelâmcılarını ilzâm etmek ve itibarsızlaştırmak için formal hadis tekniği açısından bile mevzu ve zayıf kabul edilen literatüre itibar etmesi gibi akılcı metodolojiye ters düşen zorlama tezler ileri sürmüştür. Karşı karşıya kaldığı açmazların ve yaşadığı tereddütlerin onun ilâhî vahiy karşısında peygamberin konumu hususunda, geçmiş kültür ve geleneklerde mitleşen *dinadamı (büyücü-rahip/şaman)* profiline takılıp kalmasından kaynaklanmış olabileceği söylenebilir. Ona göre *peygamber* olan kişi adalet, doğruluk, zulüm ve yalan gibi ilâhî vahyin konusu olan temel davranış ilkelerinin dışında, anlaşılması ve mâhiyeti açıklamaya ihtiyaç gösteren ve farklı yorumlara yol açabilecek hertürlü ayrıntı için de referans konumundadır. Netice itibariyle insanoğlunun doğru davranış şeklini sergilemek konusundaki bilgisizliği onu, yani insanoğlunu bütün davranışların sonuçlarını bilen bir kişiye yani *peygambere* muhtaç kılar.[476] Buna rağmen İmam Maturîdî'nin, insanın bu bağımlılığını ve çaresizliğini, aklî sürecin içinde aklî bir zorunluluk olarak görmesi açık bir ironi oluşturmaktadır.[477]

İmam Maturîdî, insan türünün yeryüzünde nasıl ve nelerle besleneceği, hangi gıdaları ne kadar tüketeceği konusunda kendisine Allah tarafından her türlü bilginin verildiği bir kişiye yani *peygambere* ihtiyaç olduğuna inanır. Bu olmadığı takdirde gıdaların faydalı olanlarını zararlı ve zehirli olanlarından ayırt etmek için tek tek denemek gerekeceğini çünkü insan aklının bunu denemeden bilmesinin mümkün olmadığını ancak bunun da ölüm tehlikesi ve ciddi rahatsızlıklara yol açma riski nedeniyle *aklen* kabul

[476] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.275.

[477] Mâturîdî, a.g.e., s.276.

edilebilir olmadığını ileri sürer. Hattâ zehirli maddeler yenildiği veya herhangi bir gıdadan yenilen miktar zarar verdiği takdirde bunun nasıl tedavi edileceğinin de *peygambere* bildirilmiş olduğunu ifade eder.[478] Görüldüğü üzere İmam Mâturîdî nübüvvet konusundaki bazı tezlerinin arasına "akıl" kavramını yerleştirerek onlara tutarlılık ve kuvvet kazandırmaya çalışmıştır.

Halbuki botanik veya kendisinden doğduğu herboloji, insanoğlunun binlerce yıllık çalışması ve tecrübesiyle biriktirdiği ve oluşturduğu en eski bilim dallarından birisidir. İnsanoğlu, bitkilerin gıda, ilaç ve zehirli olanlarını ayırt etmek üzere deneme ve gözlem yaparak aklını kullanmış ve kulak verdiği ölçüde de ilâhî vahyin yol gösterici ve ufuk açıcı aydınlatıcılığından faydalanmıştır. İmam Maturîdî eğer bununla yani yeryüzündeki bütün bitki türlerinin yenilmeye elverişli olanları ve zehirli olanları ile ilgili bilginin *peygamberlere* verilişi ile gerçekten bütün bitki türlerini kastediyorsa bunun akla, mantığa ve bilim tarihine uygun olmadığı açıktır. Yok eğer bununla birkaç yerel türle ilgili peygamberin bilgilendirildiğini kastediyorsa bunun da akla, mantığa ve dinin temel ilkelerine ve ruhuna uygun olmadığı açıktır. Yüce Allah insana akıl vermiş ve onu yani aklını nasıl kullanacağı ile ilgili ilkelerle ve yönlemelerle (yön gösterme) desteklemiştir. Herbolojinin ve diğer bilimlerin temel metodolojisi aklın sevk ve idaresinde gerçekleşen deney ve gözlemdir. Peygamberin refakatinin olmadığı zamanlarda hattâ günümüzde bile insanlar tabiatı, hayvânâtı ve kendi türlerini gözlemleyerek birçok tecrübî çıkarımlarda bulunmuşlardır/bulunmaktadırlar. Tarih boyunca ve bugün de binlerce, onbinlerce zehirli ve toksik bitki türünün bilim adamlarınca kayıt altına alındığı ve alınmaya devam ettiği bir gerçektir.

İmam Mâturîdî'nin, insan toplumunun kültürel gelişimini antropolojik açıdan analiz etme ve yorumlama konusunda yetersiz kaldığını söylemek mümkündür. Onun, içinde

[478] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.276.

bulunduğu coğrafyada arkeolojik katmanlar gibi üst üste yığılmış inanç harabeleri arasından özellikle nübüvvet konusunda gerçeğe ulaşmakta zorlandığı ve aslında çok önem verdiği aklî metodolojiye ters düşecek şekilde spekülatif tezlerin peşine düşerek reddettiği *delilsizlik ve taklit* hatasına düştüğü söylenebilir.

İmam Mâturîdî, insanoğlunun icâd ettiği ve geliştirdiği *ticarî faaliyetler düzeni* için ve insanoğlunun ihtiyaç duyduğu ve fakat Allah'ın dünyanın çeşitli bölgelerine dağıttığı *gıda ve hammaddenin nereden ve nasıl temin edilebileceği* hususunda gereken yaratıcılığın (merak ve motivasyon) ve yeteneklerin insan aklında ve tabiatında[479] bulunmadığını, bütün bu yol ve yöntemlerin insan aklının çıkarımlarıyla değil *peygamberin* öğretmesi ve yönlendirmesi ile gerçekleştiğini söyler.

Semerkand gibi medeniyetlerin kesişme noktası ve dünya ticaret tarihinin en önemli merkezlerinden ve geçiş yollarından biri (*İpek Yolu)* üzerinde yaşayan İmam Mâturîdî gibi bir kelâm üstadı bir yana, sıradan bir ilim adamının bile söyleyebileceğini düşünemeyeceğimiz bu sözler nasıl ve ne ile tevil edilebilir? Bu ifadelerin, eğer bunlar İmam Mâturîdî'nin denetiminden geçmeyen ders notları değilse, onun akılcılığına ve genel kelâm formasyonunun tutarlılığına gölge düşürecek mahiyette olduğunda tereddüt yoktur. Ya da kucağında bulduğu asılsız ve delilsiz bir nübüvvet anlayışını, aynen dogmatik hadisçilik meselesinde olduğu gibi mahalle baskısının psikolojik atmosferinden kurtulamayarak ne pahasına olursa olsun savunma çabası olarak yorumlanması mümkündür. O savunma ki netice olarak *ilkelerin ve değerlerin* rehberliğine ve

[479] Mütercim "…fî tab'ihim ve lâ fî uqûlihim…" cümlesini "…insanların hem fizik hem de psikolojik yetenekleri içinde…" şeklinde tercüme etmiş, ancak biz konu bütünlüğü açısından "akıl ve tabiat" karşılıklarının daha uygun olduğu düşüncesindeyiz (Bkz. Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.277).

yönlemesine değil de şahısların tahakkümüne ve yönlendirmesine mahkum eden bir sürecin fikrî altyapısını hazırlamaktadır.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda bilim ve teknolojideki özellikle jeoloji ve jeofizikteki gelişmelerle insanoğlu, yerkabuğu, yerkabuğu katmanları, maden ve su kaynakları, toprak ve bitki örtüsü ile ilgili ayrıntılı bilgiler elde etmiş; uydulardan elde edilen görüntüler kara ve su yolları ile birlikte haritacılığın mükemmelleşmesini sağlamıştır. Bu şekilde hem gıda ve hammadde kaynaklarına ait bilgilerimiz artmış, hem de lojistiğin gelişmesi sayesinde bunlara ulaşım kolaylaşmıştır. Bütün bunları insanoğlu, Yüce Allah'ın kendisine verdiği aklı kullanarak başarmıştır.

İmam Maturîdî, insan aklında ve tabiatında, insanoğlunun ihtiyaçlarını karşılamak için gereken gıda, hammadde, maden, bitkiler gibi şeylerin bulundukları yerler ve bunlara ulaşma yolları ile ilgili bilgilerin olmadığını; bütün bunların *akılların çıkarımıyla değil* bir *peygamber* tarafından öğretilmek ve yol gösterilmek suretiyle gerçekleştiğini iddia ederken, aşağıda vereceğimiz iki örnek insan aklının ve insan tabiatındaki merak ve hırs duygularının insanı nasıl yönlendirdiğini ve meçhûlü aydınlatma ve yeni fizîkî kapasiteler elde etme hususunda nasıl bir fonksiyon icrâ ettiğini göstermesi açısından ibret vericidir.

Örneklerden biri şudur: 1997 yılında Amerikalı biliminsanları insan kulağının duyamadığı derecede düşük frekanslı seslerin aynı zamanda yeryüzü zemininde de çok güçlü sismik titreşimler yarattığını ve fillerin hassas hortumları ve ayakları sayesinde bu tür titreşimleri duyarak yorumladıklarını belirlediler.[480] Sismik haberleşmenin bazı

[480] https://news.stanford.edu/news/2005/june1/elephant-052505.html [30.10.2017]; Bkz. http://physiologyonline.physiology.org/content/22/4/287 [30.10.2017]; Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Caitlin O'Connell, *Elephant's Secret Sense:The Hidden Life of the Wild Herds of Africa*, The University of Chicago Press, New York, 2008.

böcekler ve bazı küçük omurgalı hayvanlar tarafından kullanıldığı daha önceden biliniyordu. Ancak ilk defa büyük bir kara hayvanının sismik titreşimlerle, 4 km.den daha uzun mesafelerden haberleşebildiği tespit edilmiş oluyordu. Uluslararası bilimsel yayınlarda yer alan bilgilere göre bu araştırmaların bilimsel sonuçlarının tıb bilimlerine uyarlanması sonucunda duyma engelliler için kullanılabilecek veya insan duyularının sınırını genişletebilecek cihaz tasarımları üzerinde çalışıldığı anlaşılmaktadır.[481] Sismik dalgalarla haberleşme yönteminin maden kazalarında kullanılması ile ilgili de çalışmalar yapıldığını görüyoruz; bunlar madenlerle ve madencilikle ilgili olmaları dolayısıyla konumuzu da doğrudan ilgilendirmektedir. Maden kazalarında bazı durumlarda kaza şartlarından dolayı toprağın yüzlerce metre altında mahsur kalan kazâzedelerle telli veya telsiz (radyo) hiçbir şekilde iletişim kurulamamaktadır. *Kaya-iletkenliği üzerinden sismik haberleşme* konusunda çalışan bir grup mühendis 2009 yılında henüz deneme aşamasında olan bir cihazla elektromanyetik radyasyon yerine kaya katmanları içinden sismik enerji dalgaları göndererek yerin 271 m. altından yer üstüyle iletişim kurmayı başarmıştır.[482] Aynı proje ekibinin 2012 yılında Afrika'da fillerin sismik haberleşmesi ile ilgili yapılan bir çalışmaya da katıldıkları belirtilmektedir.[483]

İkinci örnek de şudur: Mars, Dünya'ya en yakın 54.6 milyon km., en uzak 401 milyon km. ve ortalama 225 milyon km. uzaklıkta olan bir gezegendir. ABD (NASA), Avrupa

[481] Bkz. https://med.stanford.edu/ohns/research/labs/oconnell-rodwell-lab.html [30.10.2017].

[482] Bkz. http://www4.vmi.edu/faculty/squirejc/research/materials/2010%20SME%20article.pdf [30.10.2017].

[483] Bkz. https://www.academia.edu/29600782/Seismic_Through-Rock_Communication_an_Alternative_to_Electrical_Methods [30.10.2017].

(ESA), Rusya ve Hindistan, Mars'a uydu gönderen ülkeler oldular. Sözkonusu ülkeler Mars'ta su ve hayat olup olmadığını araştırıyorlar. NASA ise Mars yüzeyine *tarayıcı araçlar* (rover) indirerek Mars'ın yüzeyinde yaptığı sondajlarla ihtiva ettiği element yapısını ve ileride gerçekleştireceği insanlı yolculuklar için şartları ve radyoaktiviteyi incelemektedir.[484] Elde edilen bulgu ve görüntüler Dünya'ya gönderilmektedir. Bu durum biraz ondokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında Kuzey Kutbu'na ve Kuzey Kutbu Bölgesine (Arctic) yapılan keşif yolculuklarına benzemektedir. Önceleri balina avı için kullanılan gemilerle , daha sonra ise *buzkıran* gemilerle yapılan bu seferlerde pekçok insan bazen bütün bir ekip hayatını kaybetmiştir. Ancak gelinen noktada, balıkçılık ve diğer ticarî faaliyetler için büyük bir potansiyele sahip olduğu bilinen ve uluslararası hukuka göre kimseye ait olmayan Kuzey Kutbu Bölgesinin, keşfedilmeyi bekleyen çok büyük petrol ve doğalgaz kaynaklarına sahip olduğu ortaya çıkmıştır.[485] Yani netice olarak insan aklının ve iradesinin, ihtiyacı olan kaynakları belirlemede ve bunlara ulaşmak için gereken yol, yöntem ve stratejileri oluşturmada esas konumda olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

İmam Mâturîdî peygamberliğin mevcudiyetine hükmetmenin aklî bir zorunluluk olduğuna dair getirdiği diğer bir delilde de nimet ve lütûf (ikram) sahibine teşekkür edip, nankörlük etmemenin aklın gereği olduğunu söyler.[486] Sözkonusu davranış şekli ile ilgili hüküm soyut (mücerred/kendi başına) olarak doğru olsa bile bu konuda kullanılış şekli hatalıdır. *Peygamber,* eğer Yüce Allah'ın lütûf ve nimetlerini ifşâ eden ve hatırlatan bir haberle geliyorsa bu haberi insandan Yüce Allah'a değil Allah'tan insana doğru

[484] Bkz. https://www.nasa.gov/feature/jpl/mars-rock-ingredient-stew-seen-as-plus-for-habitability [30.10.2017].

[485] Bkz. https://pubs.usgs.gov/fs/2008/3049/fs2008-3049.pdf [30.10.2017].

[486] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.278.

taşımaktadır. Halbuki insanın burada bir inisiyatifi söz konusu değildir, hattâ çoğu zaman gelen haberciyi de haberi de inkar eden bir tavır sergilediği için bu konumların *nübüvvet* delili olması muhaldir. İmam Maturîdî'nin sözkonusu ettiği prensibin uyarlaması teorik olarak eğer ilişkinin akış yönü "insanın Yüce Allah'a gönderdiği bir elçi" şeklinde olsaydı doğru olurdu.

İmam Mâturîdî her bir duyu organının ne kadar değerli olduğunu ve ne kadar ince bir sanatla yaratıldığını göz önüne alarak bu büyük nimetlere karşılık edâ edilmesi gereken şükrü aklın bilemeyeceğini bundan dolayı bunu bildirecek bir *peygambere* ihtiyaç olduğuna hükmetmenin zarûrî olduğunu söyler. [487] Bizce, bu değerlendirmesini yaparken aklın fonksiyonunu ortadan kaldırıcı bir tarzda değil de insana bahşedilen nimetlerin büyüklüğünün ve değerinin ancak aklın kullanılması ile anlaşılmaya başlanabileceğini vurgulasaydı İmam Maturîdî'nin akılcılığına daha uygun düşerdi. Çünkü Yüce Allah da böyle yapmıştır: "Onlara, 'Gökten suyu indirip de onunla yeri dirilten kimdir?' diye sorsan, 'Allah'tır.' derler. De ki 'Gerçek *hamd* Allah içindir.' Ancak onların çoğu *akıllarını* kullanmazlar."[488]

İmam Mâturîdî bir de kendi metodolojisine de uygun olmayan bir şekilde spekülatif bir karışıklık oluşturarak her halükârda akıl aleyhine sonuçlanan ilginç bir sanal ikilem yaratır. Ona göre *varoluş*/*yaratılış* konularında düşünen ve akıl yürüten herkes neticede bunu yaparken ya kendi aklının gösterdiği yolu benimseyecek veya akıl-fikir bakımından kendinden daha ileride olduğunu düşündüğü kimseye/kimselere itibar edecektir.[489] İmam Mâturîdî, herkesin kendi aklına göre hareket etmesi esası doğru ve geçerli kabul edilecek olursa bu durumda muhtelif akılların ortaya koyduğu sonuçların uzlaştırılması ve ayrıca

[487] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.278.

[488] Ankebut 29/63.

[489] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.279.

kendi aklıyla hükmeden herkese hükmünde isabet ettiğinin söylenmesi gerekeceğini ileri sürer. Ancak buna itiraz eder, çünkü bu durumda ortaya, aklına güvenen her din sahibinin haklılığının onaylanması gibi bir sonuç çıkacağını, halbuki birbirine karşıt çok sayıda görüş ve telâkkinin bulunmasından dolayı bunun imkansız olduğunu ileri sürer. İmam Maturîdî'nin mütâlâasının bu kısmı, ne kendi metodolojisinin esaslarına ne genel mantık ilkelerine ne de Kur'an-ı Kerîm'de vazedilen esaslara uygundur. Kendi metodolojisinin esaslarına uygun değildir, çünkü Kitabu't-Tevhîd'in *"Dini Delile Dayanarak Bilmenin Gerekliliği"* bahsinde,[490]dinî kabullerde taklidin muteber olmadığını, inanç ve telâkkinin kaynağı kime dayanıyorsa ve bu şahıs iddiasını kanıtlayacak aklî delillere ve insaf sahibi kişileri ikna edecek kanıtlara sahipse o takdirde her din sahibinin bu gerçeğe tabi olması gerektiğini, çünkü başarabilseydi onun da yani her din sahibinin de yapması gereken şeyin, haklı olduğuna dâir delilleri ortaya koyarak akılları bunu kabule mecbur etmek olacağını söyler. Bu düşüncede olan birinin, kişilerin akıllarını kullanarak delillere ve gerçeğe ulaşma çabalarına karşı çıkması açık bir çelişkidir. Genel mantık ilkelerine de uygun değildir, çünkü aklî yöntemler standart ve doğru olarak kullanıldığı takdirde çelişik sonuçlar vermezler. Bunu İmam Mâturîdî'nin kendisi de kabul etmektedir.[491] Bir de aklıyla hükmettiğini söyleyen herkesin isâbet ettiğini söylemek neden gerekli olsun? İddia başka bir şeydir, ispat başka bir şey. Ortaya konulan delil ve yapılan ispatlamanın geçerliliği de yine aklî yöntemlerle denetlenecektir. İmam Mâturîdî'nin mütâlâası Kur'an-ı Kerim'de vazedilen esaslara da uygun değildir, çünkü Yüce Allah Kur'an-ı Kerim'de *taklidi* mutlak manada reddederek bütün insanlara, varlığın ve yaşamın

[490] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.39-40.

[491] Mâturîdî, a.g.e., s.40.

gerçeklerine vâkıf olabilmeleri için akıllarını kullanmaları gerektiğini söylemiştir.[492] Ancak bir uyarı yaparak her aklını kullandığını iddia edenin iddiasının geçerli olmadığını bildirmiştir.[493]

İmam Mâturîdî, şâyet insanlar akıl-fikir bakımından kendilerinden daha ileride olduğunu düşündükleri kişilerin gösterdikleri yolu benimseyecek olurlarsa o takdirde de sözkonusu bu kişinin *aklının*, Allah tarafından gelmiş bir *peygamber* mesabesinde olacağı sonucuna varır. Bu durumda bir geçerlilik şartı olarak söyledikleri hususunda gerçek bir değerlendirme yapabilmek için bu kişinin nasıl bir kimse olduğunu anlayabileceğimiz bir karinenin bulunması gerekeceğini belirtir. Bu durumda bu kişinin, Allah'tan haber getiren bir kişi oluşu ile isâbetli düşünce ve hükümlerini kendi aklına göre veren bir kişi oluşu arasında ayırım yapılabilmesinin mümkün olamayacağını ifâde eder. İmam Mâturîdî'nin mütâlâasının bu ikinci kısmı da zorlama faraziyeler (önermeler) üzerine binâ edilmiş anlamsız tasımlardan oluşmaktadır. İnsanların fikir danıştıkları, aklına ve bilgisine müracaat ettikleri bir kimsenin aklı niye *peygamber* mesabesinde olsun. İnsanlık tarihi boyunca bazı insanlar belirli bir konudaki bilgi ve anlayışına itibar ettikleri diğer bazı insanlardan akıl ve fikir almışlardır. Kendilerine müracaat edilen insanlar neden ilâhî yanılmazlık özelliğine sahip olmak zorunda olsunlar. Veya genellikle isabetli görüş ve hüküm veren insanların neden bu başarıyı ancak ilahî bir görevlendirilme neticesinde ortaya koymaları sözkonusu olsun. Aklına ve fikrine müracaat edilen insanların her görüşünün veya hükmünün doğru olduğu kimin iddiası ve kabûlüdür?

İmam Mâtûridî kelâm sistematiğini oluştururken doğru bir çıkış noktası yakalamış ancak sözkonusu bu çıkış noktasında kabul ettiği temel ilkeyi ya da amacı sistematiğinin

[492] Bakara 2/170; Hadid 57/17; Rum 30/24; Ankebut 29/43; Şuara 26/28; Mü'minun 23/80; Enbiya 21/67; Nahl 16/12; Enfal 8/22.

[493] Furkan 25/44.

bütününe yayma noktasında sorunlarla karşılaşmıştır. İmam Mâturîdî'nin, kelâmını oluştururken nübüvvet meselelerinde aklın rolü ve konumu ile ilgili yaşadığı gel-gitlerin benzerini büyük Alman filozofu Immanuel Kant (1724-1804), *metafiziğin* problemlerini ele alırken yaşamıştır.

Kant saf aklın, kendi ürünü olan/ kendi ortaya attığı problemleri çözmede yetersiz kaldığını ileri sürer. Çünkü ona göre söz konusu bu problemleri çözmek için ortaya çıkan bilim olan metafiziğin yöntemi başlangıçta dogmatik idi, yani böyle büyük bir iş için *aklın* yeterliliğini veya yetersizliğini anlama noktasında hiçbir ön çalışması mevcut değildi.[494] Bu noktadan itibaren Kant, sistematiğinin temelini oluşturmak üzere kendisini yanıltmayacak, güvenebileceği bilgi ve prensiplerin neler olabileceğini araştırmaya başlamış, her çeşit a priori bilginin imkânını, prensiplerini ve sınırlarını tespit etmeye çalışmıştır.

Kant, *aklın* şaşkın kaldığı/içinden çıkamadığı durumlarda yaşadığı sıkıntının suçunun *akılda* olmadığını, onun yani aklın kullandığı yöntemlerde olduğunu düşünmüştür. Aslında bu noktada İmam Mâtûridî de aklı kullanma yöntemlerine, aklın metodik kullanımına vurgu yapar ve aklın âtıl konumunun bir anlam ifade etmediğini belirtir ve taklide karşı çıkar. Ancak Kant bu tespitini yaptıktan sonra akla bir çağrıda bulunarak ondan yani akıldan, gerçekte kim olduğunu ortaya koymasını istemiştir. Bunun da ancak aklın meşru iddialarının teyid edilmesini ve asılsız iddialarının terkedilmesini sağlayacak bir mahkeme/yargılama ile gerçekleşebileceğini belirtmiştir ki bu da onun yani Kant'ın, *saf aklın eleştirisi* dediği şeydir.

[494] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. Norman Kemp Smith, Macmillan and Co. Ltd., London, 1929, s.7,46.

İmam Mâturîdî, aklın fonksiyon alanı ile nübüvvete kendisinin atfettiği fonksiyon alanı çakışınca ve bu çakışmanın bir çatışma özelliği arzettiğini görünce çözümü aklın kapasitesinin ve yeteneklerinin sınırlı olduğunu söyleyerek nübüvvete atfettiği role alan açmakta bulmuştur. Halbuki Kant, aklı kendisi ile çelişik düşüren bütün hatalardan kurtaracak bir yol bulduğunu iddia eder ve bu esnada ortaya çıkan hiçbir soruyu/sorunu, *aklın yetersizliğini bahane ederek* dikkate almamazlık yapmadığını, bilâkis bütün sorularla/sorunlarla uğraşarak hepsine aklın tam anlamıyla tatmin olacağı cevaplar bulduğunu öne sürer.[495]

Kant'ın *saf aklın kritiği* neticesinde elde ettiği bütün *saf a priori bilgi,* yapısı gereği bir sistematik bütünlük arz eder ve bu sistematik bütünlük içinde ifade edileceği bir felsefî anlayışa/yaklaşıma ihtiyaç gösterir. Kant metafizik olarak adlandırdığı bu felsefî anlayışı/yaklaşımı kendi içinde tekrar sistematize eder ve maddî tabiatı/duyulur âlemi ele alan metafizik türünü *fizik;* iç duyunun konusu olan düşünen tabiatın metafiziğini de *psikoloji* olarak tanımlar. Yani Kant'ın sistematiğinde *aklın kritiği* netice itibariyle zorunlu olarak bilimsel bilgiye ulaşırken diğer taraftan aklın dogmatik kullanımı ise bizi dogmatik savlara sevkeder.[496]

İşte yukarıda kısaca izah etmeye çalıştığımız yaklaşımı ile Kant sadece felsefeyi değil aynı zamanda fizik, kimya, biyoloji, linguistik ve psikoloji gibi bilim dallarını da kökten etkilemiştir.

Buna karşılık daha onuncu yüzyılın başlarında kelâm sistematiğini, açık ve net bir bilgi teorisi ve "Akıl yürütmeyi inkar eden kimsenin elinde, onu reddetmek için akıl

[495] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s.9-10.

[496] I. Kant, *a.g.e.*, s.659-663,57.

yürütmekten başka bir kanıt yoktur."[497] ve "Akıl, her türlü işin düzenlemesinin kendisine dayandırılması gereken bir asıldır."[498] gibi sarsılmaz ilke/prensipler üzerine binâ eden İmam Mâturîdî'nin kelâmı, Müslümanların bugün bile çok ihtiyaç hissettikleri rasyonal bir bilim felsefesi için sağlam bir altyapı oluşturmaya adayken, aynı İmam Mâturîdî insan aklının keşfetme ve icât etme yeteneklerini açıkça göz ardı ederek ve nübüvvetin varlığını ispat etme endişesi ile aklın konumunu tartışmalı hale getirerek bu önemli görevi gerçekleştirme imkanını kaybetmiştir.

5. Zanaat ve Mesleklerin Ortaya Çıkışında Peygamberlerin Etkisi

İmam Mâtûridî insanlığın bilim, sanat, hukuk ve siyâset alanında kaydettiği ilerlemelerin ve başarıların peygamberler olmadan gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Ona göre dünya işleri neticede dinî yükümlülüklerin yerine getirilebilmesi için bir altyapı ve imkan oluşturur. Bu noktada peygamberlerin varlığına duyulan ihtiyacın ortaya konulması nübüvvetin kurumsal olarak ispatı anlamına gelmektedir.

İşte bu sebepledir ki İmam Mâtûridî'ye göre mesela yenilebilen bitkilerle zehirli olanları ayırdetmek için peygamberlere ihtiyaç vardır. Çünkü ona göre herşeyi deneyerek anlamaya çalışmak aklen risklidir ve denemeden anlamanın da aklî bir yolu yoktur. Bu durumda bitkilerin bütün bu özelliklerini Allah'ın kendisine bildireceği bir zâtın yani peygamberin mevcûdiyetine hükmetmek zorunlu hale gelir.[499]

İmam Mâtûridî insanoğlunun *avcılık-toplayıcılık* döneminde yeryüzündeki bütün nesnelerin besleyicilik özelliklerine vâkıf, yani bu özellikler kendisine Allah tarafından

[497] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.50.

[498] Mâturîdî, a.g.e., s.343

[499] Mâtûridî, a.g.e., s.276.

bildirilmiş bir zâta/peygambere ihtiyaç nasıl zorunluluk arzetmişse aynı şekilde bu dönemden sonraki dönemde de yani *Neolitik Devrim* ya da diğer bir tabirle *Tarım Devrimi* aşamasında da insanoğlunun gıda üretimi ve bunların tüketiminde karşılaştığı sorunların çözümlerine vâkıf birisinin/birilerinin bulunmasının bir zorunluluk arzettiğine inanır. Burada dikkat çekici olan bir husus, İmam Mâtûridî'nin insanoğlunun kültürel gelişme sürecinde peygamberlere biçtiği rolü tarif ederken kullandığı kültürel dönemlerin, bugün antropolojinin ve arkeolojinin kullandığı kültürel dönem tasnifine uygunluk arzetmesidir.

İmam Mâtûridî, bütün bu dönemler itibariyle her bir dönemi ve aşamayı temsil eden ve simgeleyen önemli buluş ve icatları ve sıçrama noktalarını tespit etmeye çalışarak bunların gerçekleştirilmelerini peygamberlere borçlu olduğumuzu ifade eder. Ona göre barınmadan giyinmeye, hayvanların ehlîleştirilmesinden ticaret yöntemlerine ve lojistiğine, dillerin öğrenilmesinden üreme yöntemlerine ve çocuk bakımına, gıdaların ne miktarda tüketileceğinden rahatsızlıklara yol açtığında nasıl tedavi edileceğine kadar birçok husus akılların keşfi ve çıkarımı ile değil de peygamberlerin öğretmesi ve yol göstermesi ile bilinebilmiştir.[500]

Dil de dâhil maddî kültür unsurlarının insanlara bizzat peygamberler tarafından öğretildiği düşüncesinin İmam Mâtûridî'nin iki temel değerlendirme hatasından kaynaklandığı söylenebilir. Birincisi, şu hususun anlaşılamamış olmasıdır: Kültürel gelişmeyi veya büyümeyi sağlayan en önemli faktör *"icât etme"* yeteneğidir. Antropoloji okulları, kültürün *evrimci* yorumu ve *yukarıdan aşağıya* doğru sınıflandırılması tartışmalarından bağımsız olarak *keşif ve icat etmeyi* kültürel gelişimin ana dinamiği olarak izâh ederler.[501] Keşif ve icâdın alt yapısını ise *gözlem* oluşturur. İnsanoğlu, tabiatı

[500] Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.276-277.

[501] Bkz. E.B. Tylor, 1920,Vol.1, s.58-69; Franz Boas, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1944, s.197-203

ve tabiatta olanları gözlemler ve yaptığı gözlemlerden ihtiyaçlarını veya merak duygusunu tatmin edecek sonuçlar çıkartmaya çalışır. Bunun için ilhâm, taklit, hayal kurma ve yaratıcılık yeteneklerinden faydalanır. Bunun her zaman planlı ve belirli bir hedefe yönelik olması gerekmez; ancak tesadüfen bile olsa ortaya çıkarılan ürünlerin üzerinde mutlaka tekrarlar ve iyileştirmeler gerçekleştirilir. Bu da icât etme ve yaratıcılık faaliyetlerinin diğer önemli bir özelliğidir.

Kültürel gelişim sürecine bakıldığı zaman insanoğlunun ürettiği *âlet-edevât ve yöntemler* basitten mürekkebe doğru bir gelişim seyri takip etmektedir. İnsanoğlunun Paleolitik ve Neolitik çağlardan beri basit taşlardan başlayarak kullandığı ve icât ettiği âletler ve teknikler gelişmiş ve gittikçe daha fonksiyonel ve mükemmel hale gelmiştir. Bu da icât etme ve yaratıcılığın *aklın temel fonksiyonlarından* biri ve insanoğlunun en ayırd edici vasfı olduğunu göstermektedir. Artık günümüzde mûcitlik profesyonel bir uğraş ve bir uzmanlık haline gelmiştir; mûcitler muazzam bir teorik ve pratik bilgi birikimi ve makine-ekipman desteğiyle çalışmaktadırlar.

İşte insanoğluna bu keşfetme ve icât etme yeteneğini bahşeden Yüce Allah, onu bilime ve bilimsel düşünceye teşvik ederek tabiatı ve tabiata hâkim olan işleyişi anlamaya çalışmasını istemiştir. Kendisini yani kudretini ve yaratıcılığını ancak bu şekilde hakkıyla tanıyabileceğini bildirmiştir.

Tabiatı ve tabiata hâkim olan işleyişi anlayabilmenin ilk şartı tabiatın bilinçli gözlemidir. Bu gözlemin neticesinde gözlemin daha etkin yapılabilmesi için yeni

---

https://archive.org/details/mindofprimitivem031738mbp [15.05.2015]; Alexander Goldenweiser, *Anthropology: An Introduction to Primitive Culture*, F. S. Crofts and Co., New York, 1946, s.118-134; A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, 1952, s.125-126, 186, 192-193.

yöntemler ve araçlar keşfedilir ve icât edilir; bu süreç kendisini besleyerek ve gelişerek devam eder; tabiatın sırları insanoğlunun önünde birer birer aydınlanır. Tabiatın anlaşılması, onu Yaratanın daha iyi bilinmesini ve anlaşılmasını sağlar. İşte bunun için Yüce Allah "Allah'ın gökten su indirişini ve onu kullanarak renk renk meyveler çıkardığını *iyi gözlemle*! ... İnsanlardan ve yabani ve evcil hayvanlardan da yine böyle çeşitli renklerde olanlar bulunduğunu da *iyi gözlemle*! Kulları içinde Allah'a gerçekten saygı duyanlar ancak âlimlerdir."[502] demiştir. Yine başka bir ayette "Gemilerin denizde Allah'ın koyduğu kanun gereği yüzdüğünü iyi gözlemle! Çünkü Allah size kudretine delil olan işaretlerini göstermektedir…"[503] diyerek insanoğlunu tabiata ve tabiat kanunlarına yönlemiştir. Veya şu ayet: "Gökyüzünün boşluğunda akıp giden kuşları iyi gözlemlesinler! Onları Allah'tan başkası tutmuyor.İşte bunda, inanan bir toplum için Allah'ın büyüklüğünün *işaretleri* vardır."[504]

Bu ve benzeri ayetlerde insanoğluna bir perspektif sunulmaktadır. Burada hazırcılık beklentisine sokacak bir vaadin, hazıra konmaya teşvikin izi yoktur. İnsanoğluna aklî kapasitesini, yani *bilinçli gözlem*, keşfetme, icat etme vs. yeteneklerini kullanma uyarısı vardır. Bu, ona yapılan genel *teklifin* bir parçasıdır. Ancak bu şekilde tabiat kanunlarının bilimsel derinliklerine nüfuz ederek varlığın, yaratılışın ve tevhîdin sırlarına, gerçekliğin farklı boyutlarına ulaşabileceğinin ipuçları vardır. Bu perspektiften ve ipuçlarından faydalanma irâdesi insanoğluna aittir. Kendisine farklı bir söz veya başka bir imkan verilmemiştir. Aksi, *teklifin* ruhuna, *imtihanın* amacına uygun değildir.

İmam Mâtûridî'nin, peygamberleri aynı zamanda çok geniş teknik ve tıbbî bilgi ve beceri ile mücehhez uzmanlar ve zanaatkârlar olarak görmesi ve bu donanımın onlara

[502] Fâtır 35/27-28.

[503] Lokman 21/31.

[504] Nahl 16/79.

bizzat Allah tarafından verildiğine inanması şu ayetleri bu doğrultuda yorumlamasından kaynaklanmaktadır: "Ona, sizi zarar görmekten koruyacak giysi yapma zanaatını öğrettik.",[505] "Andolsun, Davud'a tarafımızdan bir lütûf verdik. Ey dağlar! Onunla beraber yankılayın. Ve ey kuşlar! Siz de...Ve onun için demiri yumuşattık. Ki ondan, vücudunuzu örten uzun zırhlar yaparsınız. Bir şey serdettiğinizde iyi takdir edin ve iyi işler yapın. Çünkü ben sizin yaptıklarınızı görmekteyim.",[506]"Gemiyi gözlerimizin önünde ve vahyimiz gereğince inşâ et...",[507] "Ey Âdem oğulları! Bedenlerinizi örtmek için ve size süs olacak şekilde elbiseler yarattık. Ancak takvâ giysisi hepsinden daha hayırlıdır.",[508]"Allah size evlerinizden barınaklar yaptı. Yine sizin için hayvan derilerinden, göç edeceğiniz zaman veya ikâmet edeceğiniz zaman kolayca kullanabileceğiniz,evler yaptı. O hayvanların yünlerinden, yapağılarından ve kıllarından da bir süreliğine kullanabileceğiniz ve faydalanabileceğiniz şeyler yarattı.",[509]"Allah yarattığı şeylerden sizin için gölgeler yaptı. Dağlarda sizin için barınaklar yaptı. Sizi sıcaktan koruyacak giysiler ve zarar görmekten koruyacak giysiler yarattı. Allah size nimetini bu şekilde tamamlıyor ki Müslüman olasınız/teslim olasınız."[510]

İmam Mâtûridî'ye göre bu ayetlerde sözkonusu edilen teknik bilgi ve becerileri ve zanaatları, belirtilen şahsiyetlere yani peygamberlere bizzat Allah öğretmiştir; Hz.Dâvûd'a elbise ve koruyucu zırhlar yapmayı, Hz.Nûh'a gemi inşa etmeyi, insana barınacağı evler ve sıcaktan ve soğuktan koruyacak elbiseler yapmayı öğreten Allah'tır.

---

[505] Enbiya 21/80; Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.9, s.309-310.

[506] Sebe 34/10-11; Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.11, s.408-409.

[507] Hûd 11/37; Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.7, s.170-171.

[508] A'râf 7/26; Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.5, 317-318.

[509] Nahl 16/80; Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.8, s.162-165.

[510] Nahl 16/81; Bkz. Mâturîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* C.8, s.164-165.

Halbuki bu ve benzeri ayetlerde ve genel olarak bütün Kur'an-ı Kerîm'de vurgulanan, insan irâdesinin müstakilliğinin ve insan aklının yaratıcılığının kabulü ile birlikte aslında bu irade ve yaratıcılığı ortaya çıkaran ve ona imkan ve ortam hazırlayan *Kâinâtın Sahibi*'nin irâde-i külliyesi ve mutlak hükümranlığıdır. İnsanoğlunun aklî ve duygusal yetenekleri ile oluşturduğu kültürel yapının ya da çevrenin en önemli kategorik unsurları olan sesli ifade gücü, sanat, bilgi üretme, din algısı, aile ve sosyal sistemler, mülkiyet, hükümet ve savaş, insanoğlunun tabiî *habitatına* uyumunu düzenlemek üzere fonksiyon icra ederler.[511] Bu kültür alanı insanın tabiatla olan çok sayıda ilişkisi sonucunda oluşur. Gıda üretimi ve muhafazası, barınma temin edilmesi, tabiat objelerinin âlet-edevât olarak kullanılma usulleri bu ilişki cümlesindendir. Tabiî çevresinden yani hayvanlardan, bitkilerden, anorganik maddelerden, mevsimlerden, rüzgar ve hava koşullarından faydalanırken veya onu yani tabii çevresini kontrol ederken kullandığı her çeşit usûl/yol da yine insanın tabiatla olan ilişkilerindendir ve bütün bu ilişkiler kültürün oluşumuna ve şekillenmesine tesir eder.

İşte insanoğlunun bizzat oluşturduğu bu kültürel çevrenin kapsamı ve malzemesi tabiat ve tabiat kanunlarıdır. Tabiat, insan zihninin ve bilincinin dışında ve ondan müstakil bir gerçeklik olarak mevcuttur. İnsanoğlu tabiatla olan bütün bu ilişkilerinde, bazı yorumlara göre mücadelelerinde, *ana karakterdir* ve bizzat bu süreçlerin herbiri onun *teklifle* talep edilen davranış şekillerini sergilemesi için oluşturulmuş bir imtihan ve deneme platformudur. Yüce Allah'ın insanoğlu lehine veya aleyhine bu süreçlere müdahalesi *taktik* değildir, olamaz. Bu, teklifin ruhuna terstir. Sözkonusu müdahale, *farkındalık oluşturmaya yönelik* ve *öğütseldir.* Nitekim Yüce Allah, hükümranlığının ve iradesinin her şeyi kapsadığını şu ayetlerde olduğu şekilde hatırlatır: "Karada ve denizde

[511] A. L. Kroeber and C. Kluckhohn, 1952, s.174,184.

yol alıp ilerlemenizi sağlayan O'dur...",[512] "Bütün çiftleri yaratan O'dur. Gemilerden ve hayvanlardan bineceğiniz şeyleri de yaratan O'dur."[513] Yani insanoğlu *kültürel çevresini*, Allah'ın yarattığı kâinâtta, onun koyduğu kanunlara göre oluşturur. Kâinâtı ve ona hâkim olan kanunları keşfetmek ve oradan Yüce Yaratıcıya ulaşmak insanoğlunun *mükellefiyetidir* ve onun imkânı dahilindedir. Nitekim şu ayetler de bu imkâna işâret eder: "Güneşi bir aydınlatıcı, Ay'ı da bir aydınlık olarak yaratan ve yılların miktarını ve zamanı hesaplayabilmeniz için Ay'a yörüngeler belirleyen O'dur. Allah bunları gerçek olarak yaratmıştır. Ayetleri de bilen bir toplum için açıklamaktadır."[514], "Biz, geceye ve gündüze birer işâret koyduk. Gecenin işâretini sildik, gündüzün işâretini de aydınlatıcı olarak bıraktık ki rabbinizin lütfûnu arayasınız ve yılların miktarını ve zamanın hesabını bilesiniz."[515]

Önceki paragraflarda yer alan ayetlerde açıkça ifade edilen *"gözlem yapma"* talebi bu ayetlerde zimnî olarak mevcuttur. Bunun dışında, konu ile ilgili tabiat kanunlarının keşfi ve anlaşılması ve ilgili teknik icraatların gerçekleştirilmesi insanoğlunun sahip olduğu aklî yetenekler kapsamında onun mükellefiyetine bırakılmıştır.Yüce Allah, ilk insandan itibaren sözkonusu ayetler vahyedilene kadar hiçbir peygambere *bire bir* bir astronomi eğitimi vermemiştir. Bu çok açıktır, çünkü dünyanın merkez alındığı, düz olduğu ve dönmediği varsayılan Aristo ve Ptolemy evren anlayışının tamamen terkedilerek güneşin merkeze alınarak dünyanın güneş etrafında dönen bir gezegen olduğunun kabul edilmesi ancak 17.yüzyıl sonu itibarıyladır. Kopernik'le başlayan yeni astronomi anlayışı Kepler ve Galileo'nun katkılarıyla geliştirilmiştir. Özellikle

[512] Yûnus 10/22.

[513] Zuhruf 43/12.

[514] Yûnus 10/5.

[515] İsrâ 17/12.

Galileo'nun teleskopu icat ederek gerçekleştirdiği gözlemler bu konuda belirleyici olmuştur.[516]

Yine şu ayet, İmam Mâtûridî'nin bazı ayetleri *Allah'ın peygamberlere bütün teknik bilgi-beceri ve sanatları öğrettiği* şeklinde yorumlamasına izin vermez: "Kendileri için nelerin helâl kılındığını sana soruyorlar. De ki 'Bütün iyi ve temiz şeyler size helâl kılınmıştır.' Allah'ın size öğrettiğinden öğretip avcı hale getirdiğiniz hayvanların sizin için yakaladıklarından da yeyin ve üzerine Allah'ın adını anın. Allah'a karşı gelmekten sakının. Allah'ın hesabı pek çabuktur."[517] Ayette insanoğluna, yenilecek ve içilecek şeyler hususunda en açık ve rahat ifade ile bilgilendirme yapılırken, tevhîd inancına zarar verebilecek gizli veya âşikâr her tür uygulama konusunda sürekli teyakkuz halinde olma uyarısı yapılmaktadır. Bu teyakkuz uyarısı, yeme-içme ile ilgili açıklamalar vesile edilerek yapılmış bir uyarıdır. Çünkü tevhîdin kapsamı ve derinliği insanoğlunun bütün kültür çevresidir.

Avcı-toplayıcı göçebe kültürün en temel faaliyetlerinden biri *avdır*; hayatın devamı avın bol ve sürekli olmasına bağlıdır. Bu konuda yaşanan endişe ve baskı, avcı-toplayıcı toplulukların tabiat algılarını ve tabiatla olan ilişkilerini etkilemiş ve şekillendirmiştir. Bunun en bariz örneği Şamanizmdir. Farklı versiyonları olmakla birlikte tabiat algısı ve insan-tabiat ilişkisini yorumlamadaki temel benzerlikleri dikkate alındığında Şamanist kültür dünyanın hemen hemen her tarafında mevcuttur. Şamanizm'in *avcı toplumların*

---

[516] Antik Çağ astronomi anlayışından Kopernik astronomisine geçiş sürecinin hikayesi için bkz. Thomas S. Kuhn, *The Copernican Revolution:Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1995, s.227 https://archive.org/details/ThomasS.KuhnTheStructureOfScientificRevolutions [15.05.2015].

[517] Mâide 5/4.

dinî düşüncelerinin bir kısmı olarak ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.[518]Antropolojik çalışmalar Şamanizm'in, *avlanma* veya yiyecek toplamanın başarılı geçmesi için *büyü yapma* uygulamalarıyla başladığını varsaymaktadır.[519]Şamanizm'i tanımlayan en belirgin özelliklerden biri avlanma ayinleridir.[520]*Şamanist mistisizm* animist unsurlarla yapılanmıştır. Şamanist toplulukların kâdir-i mutlak bir yaratıcı olarak *Büyük Gök Tanrı'yı* tanımaları ve ona inanmaları, Şamanizm'in *çok tanrılı* yapısının sonraki dönemlerde ortaya çıkan bir gelişme olduğuna işaret eder, yani monoteizm üzerine eklemlenmiş bir görüntü verir. Ayet-i kerimenin teyakkuz uyarısı tam da bu noktaya isabet eder: Şamanist kültürün ürettiği "*mistik"*, yani "*Şaman"* panteonun küçük tanrılarıyla ve ruhlar dünyası ile özel ilişkileri olduğunu iddia eder. *Şaman*, ruhlar dünyasına yolculuk eder, onları yani ölülerin ruhlarını, kötü ruhları ve tabiat ruhlarını görür ve onlarla irtibata geçer, onları kontrolü altına alabilir; *şaman* gökyüzüne çıkarak tanrılarla görüşür; yeraltı âlemine inerek kötü ruhlarla, hastalıklarla ve ölümle mücadele eder; avın yetersiz olduğu zamanlarda ruhlar âleminde tanrısal güçlerle mücadele ederek av önündeki engelleri kaldırır. *Şaman* aynı zamanda bir *büyücüdür*, bütün bu faaliyetleri için büyüyü bir yöntem olarak kullanır. Şaman, kendisine yardım eden, bazı durumlarda onu eğitip yetiştiren tabiat ruhuna/ruhlarına sahip olduğunu iddia eder. Bu ruhlar genellikle vahşi hayvanlar şeklinde tasavvur edilir; bir kartal, bir kuzgun, bir ayı, bir yılan Şaman'ın koruyucu ruhu olabilir. Şaman, bu güç hayvanına dönüşebileceğine inanır.

---

[518] Andreas Lommel, *Shamanism:The Beginnings of Art*, Çev. Michael Bullock, McGraw-Hill Book Company, New York, 1967, s.69-71. https://archive.org/details/SHAMANISMTheBeginningsOfArt [15.05.2015].

[519] Mircea Eliade, *Shamanism:Archaic Techniques of Ecstasy*, Çev.Williard R. Trask, Princeton University Press, Princeton, 2004, s.502-503.

[520] M. Eliade, *Shamanism*, s.10-12,213,294-299.

İnsanlar ile hayvanlar dünyası arasındaki bağ Şamanizm'in temelidir. Şaman, bilgisini ve metodlarını bu dünyanın gücüne katılmak için kullanır; koruyucu ruhu ya da güç hayvanı aracılığıyla hayvanlar dünyasının yani memelilerin, kuşların, balıkların ve diğer canlıların gücüyle bağlantı kurabileceğine inanır.[521] Bazı efsanelerde *ilk şamanın* yaratıcısının kartal olduğu anlatılır. Avın kıt olduğu zamanlarda şamandan yardım istenir, çünkü şamanın olağanüstü güçleri olduğuna inanılır: Şaman atmosferik olaylara müdahale edebilir yağmur yağdırabilir, yağmuru durdurabilir, gelecekte olacak şeyleri bilir. Bunun üzerine şaman, sembolik (hayâlî) bir yolculuğa çıkarak tabiat ruhlarına ve hayvan ruhlarına egemen olan tanrısal güçlere gider ve av talep eder; hayvanları yakalamak için onlardan izin alır ve avı gerçekleştirir.[522] Bütün bu süreç, şaman *trans halinde* iken yaşanılan psikolojik ve zihinsel bir olgudur, dış dünyada hiçbir gerçekliği yoktur ve büyüsel motiflerle donanmıştır.

Şamanın ve Şamanizm'in *tiyatral (theatrical)* dünyası büyünün, mucizelerin, hayallerin, fantazilerin ve her şeyin mümkün olduğu bir rüyalar âlemidir. Bu âlemde *tabiat kanunları lağvedilmiştir*; rüya ile somut gerçeklik arasındaki sınırlar yıkılmıştır; tanrıların, ölülerin ve ruhların barındığı sanal bir çevre oluşturulmuştur.[523] Ayet-i kerîme bu rüya âlemini, bu sanal dünyayı, bu vehimler âlemini reddeder. Bu dünyada insanoğlu acziyetini ve çaresizliğini basit aldatma ve sahtekârlık oyunlarıyla telafi etmeye çalışır; aklî yeteneklerini tabiatın gerçek yapısını anlama yönünde kullanmaz. Bu sanal dünyada insanoğlunun sözde muallimi sanal tanrılar, sanal hayvan ruhlarıdır. Halbuki ayet-i kerîmede *muallim* insandır. Sahip olduğu aklî yetenekler ile tabiatta gördüklerini ve gözlemlediklerini birleştirerek ihtiyaçlarını gidermek üzere yöntemler geliştiren ve *avcı*

[521] Michael Harner, *Şaman'ın Yolu*, Çev. Ebru Kartal, Ray Yay., İstanbul, 2016, s.90.

[522] A. Lommel, Shamanism, s.27-28.

[523] M. Eliade, *Shamanism*, s.511.

hayvanları eğiten insanoğludur. Bu bir gözlem ve âlet yapma-kullanma meselesidir ve insanoğlu bütün bu faaliyetlerini tabiatta gerçekleştirir; insanoğlu tabiattan öğrenir. Ayet-i kerîmede geçen *Allah'ın size öğrettiğinden* ibaresi mutlaklık ifade eder. İşlev ve yaratmak istediği etki açısından "İman eden kullarıma söyle! Namazı kılsınlar! Ne bir alışverişin ne de bir dostluğun bulunduğu bir gün gelmeden önce kendilerine verdiğimiz rızıktan gizli olarak ve açık olarak infâk etsinler."[524] ayetinde ve benzeri ayet-i kerîmelerde geçen *kendilerine verdiğimiz rızıktan* ibaresinden farksızdır. Kişi her ne kadar kendi tasarrufunda bulunan, kendi kazandığı maldan infak etmiş olsa da – bir mü'min için – nihayetinde bu malı ona Allah bahşetmiştir. İnsanın kültürel çevresinin konumlandığı tabiatı ve tabiat kanunlarını yaratanın Allah olması itibariyle de *Allah'ın size öğrettiğinden* ibaresi aynı şekilde mutlaklık ifade eder.

İmam Mâtûridî'nin ikinci değerlendirme hatası şudur: Ona göre peygamberimize gelen vahiy üç şekilde idi: Birincisi, *Kur'ân-ı Kerîm*, ikincisi, insanlara lehlerine ve aleyhlerine olan durumları ve birbirleriyle ilgili hususları açıklayan *vahy-i beyân* ki Cebrâil'in veya başka bir meleğin diliyle yapılır, üçüncüsü de "Biz sana Kitab'ı gerçek olarak indirdik ki insanlar arasında Allah'ın sana gösterdiği ile hüküm veresin. Sakın hâinlerin savunucusu olma!"[525] ayetinde belirtildiği şekilde *vahy-i ilhâm ve ifhâm* ki ayette geçen "*sana gösterdiği"* ibâresi "Allah'ın ilhâm etmesi ve ifhâm etmesi" anlamındadır.[526] İmam Mâtûridî her üç şekilde olan vahye uyulmasının Allah'ın emri olduğunu belirtmektedir. İmam Mâtûridî, Nahl Suresi 89. ayetinde geçen, "Bu kitabı sana açıklanması gereken herşeyi açıklamak üzere ... indirdik." ibaresi ile ilgili açıklama

[524] İbrahim 14/31.

[525] Nisâ 4/105.

[526] Mâtûridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.14, s.251-252.

yaparken de *Kur'ân dışı vahyin* mevcudiyetinden ve çeşitlerinden bahseder.[527] Gerçi bunu kendi görüşü olarak değil de başka müfessirlerden alıntı olarak ifade eder, ancak herhangi bir eleştiri getirmemiş olması aynı fikirleri paylaştığını göstermektedir. Nitekim Yunus Suresi 109. ayetindeki "Sana vahyedilene uy!" ibaresini açıklarken bunun *Kur'ân ve Kur'ân dışındaki diğer vahiyler* olabileceğini söyler.[528]

İmam Mâtûridî'nin *Kur'ân dışı vahiy* ile ilgili söyledikleri her ne kadar peygamberimize gelen vahiy hakkında olsa da ona göre diğer peygamberlere de getirdikleri kitaplar/sahifeler dışında vahiy gelmiştir.[529]

Kur'an-Kerim ve siyer kitaplarında, vahyin kapsamının İmam Mâtûridî'nin izâhındaki gibi kabul edilmesini imkansız kılan pek çok delil mevcuttur.[530] Vahyin kapsamının tartışmalı sınırlara esnetilerek âdeta insanın kültürel çevresinin bir unsuru konumuna indirgenmesi, insanî olanla ilâhî olanın birbirine karışmasına ve geniş istismar alanları oluşmasına yol açmıştır.[531]

Teklif olarak mükellefiyet oluşturan ilâhî vahyin sahip olması gereken ve sahip olduğu en önemli vasıf *açık bir ilâhî hitap* olmasıdır. Bu açık hitâbın bütün mükelleflere ilâvesiz ve yorumsuz bir şekilde ve geldiği gibi ulaştırılabilmesi için de binlerce yıldır süregelen sözel ve/veya yazılı muhafaza ve aktarma usûlü esas alınmıştır. Bu,

[527] Mâtûridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.8., s.171-176.

[528] Mâtûridî, a.g.e., C.9, s.123.

[529] Mâtûridî, a.g.e., C.1, s.32.

[530] Peygamberimize Kur'ân dışında herhangi bir vahiy gelmediğine dair bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, *Hz.Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Otto , Ankara, 2012.

[531] M.S. Hatiboğlu, 2012, s.63-66.

Hz.İbrahim'e gelen vahiy[532] için de geçerlidir, Hz.Mûsâ'ya ve Hz.Îsâ'ya gelen vahiy[533] için de geçerlidir, Hz.Muhammed'e gelen vahiy için de geçerlidir.[534]

Buradaki kritik husus şudur: İmam Mâtûridî, *üreme yöntemleri ve çocuk eğitimi konusundaki teknik bilgilerin; zehirli bitkilerin zehirsiz ve yenilebilir olanlarından ayırt edilmesi ile ilgili teknik bilgilerin; gıdaların insanlara faydalı olması için nasıl ve ne miktarda tüketileceğine ve insanlar yediklerinden zarar gördükleri zaman bunun tedavisinin nasıl yapılacağına dair tıbbî bilgilerin; hangi hayvanların nasıl ehlîleştirilip hangi işlerde kullanılabileceğine dair teknik bilgilerin; insanların ihtiyaç duyduğu maden ve gıdalardan hangilerinin dünyada nerelere dağıtılmış olduğuna ve buralara nasıl ulaşılacağına dair teknik bilgilerin; ticaret yöntemleri ile ilgili teknik bilgilerin ve dillerin* insanlara peygamberler tarafından öğretildiğini ve yollarının gösterildiğini öne sürmüştür. Ancak bu bilgi ve açıklamaların o peygamberlere gelen kutsal metinlerde yer alması bilimsel ve mantıksal olarak mümkün gözükmemektedir. O zaman bu iddianın kaynağı nedir?

Orta Asya Şamanist-Budist kültür çevresinde yüzyıllar boyunca etkili olan inanç ve anlayışlara göre *şaman,* toplumsal düzen içerisinde merkezî bir konumdaydı. Şaman, kabilenin veya toplumun düzenleyici beyni ve ruhu gibiydi; *üreme ve çoğalma* konularında bile toplumu ayinlerle motive ederek yönlendirmeler yapıyordu.[535] Şamanın asıl fonksiyonu ise bir şifâcı ve doktor olmasıydı; hastalıklara sebep olduğuna inandığı kötü ruhları kovmak için gerçekleştirdiği büyü seanslarında en sık kullandığı yöntemlerden biri kötü ruhları uzaklaştıracağını düşündüğü tiksindirici kokusu ve tadı

[532] A'lâ 87/18-19.

[533] A'raf 7/145; Mâide 5/46; Mâide 5/116.

[534] Mâide 5/67; Hâkka 69/44-46.

[535] A. Lommel, *Shamanism,* s.73-74; M. Eliade, *Shamanism,* s.7-8.

olan çeşitli bitkilerden faydalanmasıydı.[536] Şamanın bitkilere karşı olan bu yakın ilgisinin zamanla bu konuda bir uzmanlık kazanmasının yolunu açmış olduğu ve tiksindirici tadı ve kokusu olan bitkilerin, hasta üzerinde kusturucu ve müshil etkisiyle midedeki ve bağırsaklardaki sindirilmiş yiyeceklerdeki toksik maddeleri atmasını sağlayarak en azından bazı vakalarda işe yaraması sonucunda şamanların bitki tedavisi geleneğinin ortaya çıkmasında pay sahibi oldukları anlaşılmaktadır.[537] Afrika, Asya, Güney Amerika ve Avustralya'da şamanların zehirli bitkiler konusunda da bilgi sahibi oldukları bilinmektedir.[538]

Şamanın, Orta Asya kültür çevresinde toplumsal düzen içerisindeki merkezî konumu Budist rahipler için de geçerlidir. Budizm, her ne kadar ilk çıkış ilkeleri itibarıyla Brahmanist çok tanrıcılığı, kast sistemini ve Brahmanların hiyerarşik ve oligarşik düzenini reddetmiş ise de zaman içerisinde değişerek her üç konuda da Brahmanizm'in etkisi altında kalmıştır. Bu etkinin sonucu olarak Budizm, mîlâdî birinci yüzyıldan itibaren putperest çok tanrıcılığa geri dönmüş ve *Budist rahiplerin hiyerarşik sultası* adım adım şekillenerek sözkonusu çok tanrıcılığın ana kaynağını oluşturmuştur.[539] Netice itibarıyla, Budizm'de de Hindu Panteonu'ndaki tanrı üçlemesine benzer bir üçleme (üç kutsal/tri-ratna) ortaya çıkmıştır. Buna göre Buda, onun öğretisi Dharma ve Budist rahipler topluluğu (Sangha) üçlüsü tanrı olarak kabul edilmiştir.[540] Bu üçlüden Dharma

---

[536] M. Eliade, *Shamanism*, s.215; John Lee Maddox, *The Medicine Man: a Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism*, The MacMillan Co., New York, 1923, s.231-232 https://archive.org/details/medicinemansocio00madd [15.05.2015].

[537] J. L. Maddox, a.g.e., s.240, 278-280.

[538] J. L. Maddox, a.g.e., s.271.

[539] M. Williams, 1890, s.71, 91, 155-160,172-173, 204, 215-221.

[540] M. Williams, a.g.e., s.175-176.

ve Sangha, bir nevi kişileştirme (personification) ile ilâhlaştırılmıştır. Yani Buda'nın öğretisi *enkarne olmuş bir şahsiyet* gibi, rahipler topluluğu da *kollektif bir şahsiyet* gibi muamele görmüştür.

Budist rahipler topluluğunun oluşturduğu hiyerarşik yapı içerisinde yer alan bazı rahip kesimlerine ilk kuruluş döneminde kıdemleri dolayısıyla verilmiş olan öncelikler ve gösterilen saygı ve ihtiram zamanla şekil değiştirerek bunların olağanüstü yeteneklere sahip olduklarına; tabiat, uzay, zaman ve madde üzerinde sınırsız bir hakimiyete sahip olduklarına; her şeyi gördüklerine, her şeye güçlerinin yettiğine ve her türlü mucizeyi gösterebileceklerine inanılmaya başlanmıştır.[541]

Kuzey Hindistan'da ve özellikle Baktriya bölgesinde hâkim olan Budizm'in Mahayana mezhebi, rahip sınıfı için türetilen *Bodhi-sattva doktrinini*[542] değiştirerek Brahman kastı gibi bir imtiyazlı sınıf oluşturma çabası içerisine girmiş ve neticede her tarihsel dönemde ve sınırsız sayıda, tanrısal özellikler sergileyen Bodhi-sattva'nın mümkün olduğunu kabul etmiştir.[543]

Bu noktada, İmam Matûrîdî'nin Şamanist-Budist kültür çevresinin etkisindeki peygamber algısına itirazımızla ilgili ilginç bir husus da şudur: Mahayana mezhebine

[541] M. Williams, 1890, s.184-186.

[542] Bodhi-sattva: Sözlük anlamı özü aydınlanma/kusursuz bilgi olan kişi. Erken dönem Budizminde Buda'nın önceki hayatlarını ifade eder. Mahayana Budizminde ise Bodhi-sattva, sadece kendisi için değil bütün bilinç sahibi varlıkların kurtuluşu için aydınlanma yoluna girmiş kişileri ifade eder, bu anlamda Bodhi-sattva sayısı sınırlı değildir.

[543] M. Williams, 1890, s.189-191; Ayrıca bkz. M. Weber, *The Religion of India*, s.247-249, 255.

göre Bodhi-sattva, insanların ihtiyacına ve talebine göre dünya üzerinde her defasında yeni bir surete bürünerek ve *yeni bir meslek sahibi olarak* ortaya çıkabilir; mesela insan suretinde gözüküyorsa, en saygın ve itibarlı mesleklerde gözükür.[544]

Budizm'in Orta Asya'daki varlığı ise Baktriya krallarının himayesi ile güçlenmişti. Özellikle Baktriya kralı Menander (Kraliyeti ~ M.Ö. 125-90) ve Kuşan kralı İskit Kanişka (Kraliyeti ~ M.S.127-150) dönemlerinde, bu kralların Budist inancı benimsemeleri dolayısıyla Budizm, Orta Asya bölgesinde yayılarak kök salma imkanı bulmuştu; özellikle *Gandara* çok önemli bir Budist merkezi haline gelmişti.[545]

Belh (Bactria), Merv (Margiana), Tirmiz, Semerkand, Buhara ve Bamiyan gibi kadîm Orta Asya şehirlerinde Budizm'in varlığı ve etkisi İslâmiyet'in gelişine kadar, azalarak da olsa devam etmiştir. Bunun, kültür tarihi ve dinler tarihi açısından anlamı şudur: Budizm, bölgede yaklaşık olarak dokuz asır etkin bir şekilde kalarak nesilden nesile, insanların inançlarının, düşünce ve davranış tarzlarının ve kalıplarının oluşmasında ve şekillenmesinde birinci derecede etkin bir rol oynamıştır.

İmam Mâtûridî'nin nübüvvet anlayışında sözkonusu *Şamanist-Budist paradigmanın* izlerinin gözüktüğünü söylemek bilimsel ve tarihî gerçeklerle de örtüşmektedir. Bu etkileşimin bilinçli veya bilinçsiz gerçekleşmiş olmasının ortaya çıkan sonuç açısından bir önemi yoktur. Mesela İmam Mâtûridî'ye göre sihir bilgisinin aslı semâdandır, yani

---

[544] M. Weber, *The Religion of India*, s.251.

[545] H.G. Rawlinson, *Bactria*, s.99-100, 115; T.W. Rhys Davids, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Some Points in the History of Indian Buddhism*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1882, s.198 https://archive.org/details/lecturesonorigin82davi [15.05.2015].

gökyüzündendir, ilâhîdir.[546] Anlaşıldığı kadarıyla bu düşüncesi Bakara Suresi'nin 102. ayetini yorumlama şeklinden kaynaklanmaktadır.[547] Halbuki sözkonusu ayette bu yorumu mümkün kılacak hiçbir ifade yoktur. Nitekim kendisi de farkında olmadan bu yorumunun, yani büyünün peygamberler aracılığıyla Allah'tan geldiği iddiasının asıl kaynağının Kur'ân-ı Kerîm değil de kültür çevresinin yarattığı paradigmatik şartlanma olduğunu itiraf eder.[548] İmam Mâtûridî bu yorumu ile yetinmez ve kendisi ile çelişkiye düşme pahasına ve çelişkili ifadelerle büyüyü daha merkezi bir konuma oturtur ve onu nübüvvetin delillerinden olarak kabul eder.[549]

İmam Mâtûridî'nin, meslekler, zanaatlar ve büyünün vahy kaynaklı olduğunu iddia etmesi, hâlâ eski ve hâkim paradigma ile düşündüğünü ve bunun etkisinden tam olarak kurtulamadığını göstermektedir. Aslında *Şamanist-Budist paradigma* daha genel olan eski ve hakim paradigmanın, yani pagan/çok tanrıcı genel paradigmanın bölgesel bir versiyonudur. İnsanoğlunun bütün önemli ve imtiyazlı faaliyetlerini kendi tekellerine alarak ve ezoterik bir kimliğe ve yapıya dönüştürerek onu, yani insanoğlunu zihinsel ve bedensel esâret altında sömüren bu sistemin kökleri, bilinen tarih itibariyle en eski medeniyetlere kadar uzanmaktadır. Mesela M.Ö. 4500 civarında tarih sahnesine çıkan ve yazının ilk mucitleri olarak kabul edilen Sümerlere ait çiftçilikle ilgili bir el kitabında tarım ve sulama ile ilgili olarak verilen bilgilerin Sümer panteonundaki baş tanrı Enlil'in çiftçisi tanrı Ninurta'nın öğütleri olduğu belirtilir.[550]

---

[546] Mâtûridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.288.

[547] Mâtûridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.1, s.188-192.

[548] Mâtûridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, s.277.

[549] Mâtûridî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, C.6, s.16-17,19; C.2, s.464.

[550] S.N. Kramer, *Sümerler,* s.148.

Kelâmî anlayışı ve metodolojisi İmam Mâtûridî'nin bir nevi kopyası olan ve aynı kültürel çevrede yetişmiş olan Ebu'l-Muîn el-Nesefî'nin bu konudaki yani zanaat ve mesleklerin peygamber menşeli oluşu iddiası ile ilgili ilâve açıklamaları eski paradigmanın her iki kelâmcının sistematiği üzerindeki etkisini daha açık olarak göstermektedir. Nesefî'ye göre hiç bir zanaat ve meslek, akıl ve duyular yoluyla icat edilmemiştir; bunların ortaya çıkışı, mevcûdâtın bütün hakikatini bilen Allah'ın, bunları kendilerine bildirdiği kişilerden alınması yoluyla olmuştur. Ona göre bu zanaat ve mesleklere ait bilimler *tevkîfîdir*, yani ilâhîdir.

Nesefî bu iddiasını ispat etmek için şu şekilde bir spekülasyona başvurur: En eski çağlarından beri yeryüzünde insanoğlunun beslenme imkanları açısından kullanabilecekleri arasında ona zararlı olabilecek şeyler de faydalı olabilecek şeyler de mevcuttu, ancak insanoğlunun tecrübe/deneme yöntemini kullanarak bunlardan zararlı olanları faydalı olanlardan ayırarak anlamasına imkanı yoktu. Söz konusu bu ayırma/seçme işinde duyuları ve aklı da ona yardımcı olmuyordu. Bu durumda kendisine bu seçme/ayırma işinde, bilgili/uzman bir kimsenin yardımcı olmaması halinde bu işi başarması mümkün değildi. Nesefî, bu bilgili/uzman kişinin de bilgisini bir başkasından almış olduğunu, böylece bu konudaki uzmanlığının kendi aklı ve duyuları sayesinde değil de bir başkasının bilgilendirmesi ile gerçekleşmiş olduğunun ortaya çıkmış olduğunu belirtir. Nesefî, söz konusu bu bilgilenme/bilgi aktarma silsilesinin en son ucundaki kişinin, bu gıda nesnelerinin içeriklerini, bizzat onları yaratan tarafından kendisine bildirilmesi dolayısıyla en iyi bilen kişi olduğunu, bu durumun da peygamberlerin varlığı için en açık delil/kanıt olduğunu ileri sürer. Hattâ Nesefî, bu spekülatif analizini bir adım daha ileriye taşıyarak gıda nesneleri ile ilgili söz konusu bilgilerin tevkîfî olduğunu iddia eder ve bu iddiasını de şu şekilde ispat etmeye çalışır: Nübüvveti kabul etmeyen kişilere gıdalar, ilaçlar ve zehirler ile ilgili bilgileri kimden aldıkları sorulduğu zaman bunları

Hipokrat'tan aldıklarını söylerler; Hipokrat'ın da Calînûs'tan[551] aldığını, Calînûs'un da bu bilgileri göğe çıkarak tahsil ettiğini söylerler.[552] Yani Nesefî, peygamberlerin varlığını söz konusu spekülatif analizini pagan Greklerin mitolojilerine dayandırarak ispat etmeye çalışmıştır.

Nesefî söz konusu tezinin diğer bir safhasını ispat edebilmek için aynı kıyas mantığını devam ettirerek yıldızlar, gezegenler ve astroloji ile bilgilerin de *tevkîfî* olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü ona göre *akılların ve duyuların bu bilgileri elde etmesi mümkün değildir*; bu sebeple astrologlar bu bilgilerin Hermes[553]menşeli olduğu ve Hermes'in de bu bunları göğe çıkarak ve semâvî cisimleri bizzat gözlemleyerek elde ettiği şeklinde bir açıklama yapmak zorunda kalmışlardır. Nesefî'ye göre Hermes'le ilgili bu iddialar astrolojinin *Allah tarafından vahiy yoluyla* gönderildiğinin en açık delilidir.[554] Aynı şekilde zanaat ve meslekler, barınma ve giyinme, sıcaktan ve soğuktan korunma, hayvanların evcilleştirilmesi, ülkeler arası yolların ve dillerin bilinmesi ve insanların üremesi ile ilgili bilgi ve tekniklerin akıl ve duyular yoluyla elde edilmesi mümkün olmayıp hep Allah tarafından peygamberlere bildirilmiştir. Ona göre *sihir bilgisi* de aynı kapsamdadır ve tevkîfîdir.[555]

---

[551] Calînûs veya Galenos veya Galen: Yunan filozof ve doktor; yaklaşık olarak M.S. 130-200 arasında yaşamıştır; buna göre ~M.Ö. 460-377 arası yaşamış olan Hipokrat'ın Galen'in öğrencisi olması mümkün değildir.

[552] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.35.

[553] Hermes: Antik Yunan felsefesinde ve mitolojisinde tanrıların habercisi olan tanrısal bir şahsiyet. İslâmî kültürde İdris Peygamber ile özdeşleştirilir ve insanlara gökyüzü ve tıp konusunda ilk bilgileri verdiğine inanılır.

[554] Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, C.2, s.36.

[555] Nesefî, a.g.e., C.2, s.35-37.

Nesefî'nin hiçbir kritiğe, analize ve yoruma tabi tutmadan benimsediği ve kullandığı, İmam Mâtûridî'nin de kararsız gel-gitlerle terk edemediği eski paradigmanın türettiği bu tezlerin uydurma/yanlış ve geçersiz oldukları onaltıncı, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda astronomide sağlanan gelişmelerle ispat edilmiştir. Teleskopun icâdı ve astronomik gözlemlerin ve hesaplamaların yapılmasında kullanılması neticesinde Dünya, Güneş, gezegenler, yıldızlar ve bunların hareketleri ile ilgili çok önemli ve devrim niteliğinde bilgiler elde edilmiştir. Eski paradigmanın iddiasındaki gibi gökyüzüne çıkıp gözlem yapan olmadıysa da (uzaya ilk çıkan insan 1961 yılında Sovyet kozmonot Yuri Gagarin olmuştur) Dünya'nın bir gezegen olduğu ve hareket ettiği, Güneş'in Dünya etrafında değil Dünya'nın Güneş etrafında döndüğü, Güneş sisteminde başka gezegenlerin mevcudiyeti gibi keşifler neticesinde Aristo ve Ptolemy astronomisi ve kozmolojisi yerini Kopernik astronomisine terketmek zorunda kalmıştır. Kopernik astronomisinin elde ettiği bulgular neticesinde ulaştığı kuramsal güç ve otorite Aristo felsefesinin ve kozmolojisinin temel unsurları olan *ay-üstü ve ay-altı âlemler sınıflandırması, ay-üstü âleme atfettiği tanrısallık, gökyüzü cisimlerinin hareketlerinin yeryüzündeki bütün çeşitliliği ve değişimi yarattığı ve kontrol ettiği ve yeryüzü hayatının bu güce bağlı olduğu* gibi inanç ve anlayışların çökmesine yol açmıştır.[556]

17. yüzyılın sonlarına doğru Kopernik astronomisinin bilim dünyasında genel kabul gördüğü ve etkileri ile diğer bilim dallarında da sarsıcı etkiler yaptığı süreçte çöken sadece Aristo ve Ptolemy felsefesi ve kozmolojisi ve bunlardan beslenen Kilise doktrini değil, bu felsefenin arkasına sığınarak felsefe yapmaya çalışan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Müslüman filozofların felsefe anlayışı ile birlikte; aklı, bilimsel gözlem ve inceleme yöntemlerini küçümseyerek devre dışı bırakan ve Allah'ın insanoğluna verdiği en önemli

[556] T. Kuhn, *The Copernican Revolution,* s.91-94.

kâbiliyetlerden olan âlet kullanma ve icat etme ya da bilim ve teknoloji üretme ve kültür çevresi oluşturma becerilerini göremeyen kelâm anlayışı da olmuştur.

Yeni bilimsel paradigmaları destekleyecek ve besleyecek hür ve akılcı kelâm sistematiğinin ilk kurucusu olma imkânını, akla ve bilime verdiği değeri teorik bütünlük içerisine oturtamayarak kaybeden İmam Mâtûridî, kendisinden esinlendiğini iddia eden Nesefî'nin gökyüzü cisimlerinin tanrısallığını, Dünya'nın hareket etmediğini ve evrenin merkezi olduğunu ve Güneş'in Dünya etrafında döndüğünü savunan Aristo ve Ptolemy astronomisinin *İdris Peygamber'e* (Batı literatüründeki Hermes'e) Allah tarafından *vahy* ile bildirildiğini iddia eden tezini okumuş olsaydı hiç tereddüt etmeden nübüvvetle ilgili kendi tezini iptal eder ve geçersiz ve spekülatif bir çaba olduğunu ilân ederdi.

SONUÇ

İmam Mâturîdî'nin, kelâm tarihindeki en önemli kelâmcılardan biri olduğunda hiçbir tereddüt yoktur. Ele aldığı konular ve bu konuları ele alış biçimi, onun üst-düzey bir ilim adamı/kelâmcı olduğunu açıkça ortaya koyar. Onun tahsil ve tedris dönemine denk gelen yıllar itibariyle Semerkand ve civarında güçlü bir kelâm geleneğinin varlığından bahsedilemez. İmam Mâturîdî'nin ilim tahsili veya tedrisi amacıyla yaşadığı bölge dışına, Bağdat, Basra gibi ilim merkezlerine çıktığına dair herhangi bir bilginin bulunmayışı onun ilmî kariyerini daha da önemli ve ilgi çekici hale getirir. Semerkand'da, her ne kadar güçlü bir kelâm geleneğinden bahsedilemese de çok güçlü bir medeniyetler mirâsının bulunduğu ve İmam Mâturîdî'nin de bu mirâstan etkili bir şekilde istifade ettiği bir vâkıadır. Bilgi meselesini ve bilginin elde edilme usûllerini analiz ederek temel geçerliliği günümüzde de devam eden bir *bilgi teorisi/kuramı* geliştirmiş olması bunun en açık kanıtıdır. Bilindiği kadarıyla kelâm ve İslâm felsefesinde bilgi teorisinin temellerini atan İmam Mâturîdî'dir.Yaşadığı bölge itibarıyla böyle bir mirâs devralmadığı göz önüne alındığında onun bu formasyonu, içinde yaşadığı kültürel çevrenin entellektüel düzeyinin yüksekliği ve derinliğinden başka bir etkenle izâh edilemez. Nitekim İbni Sînâ'nın Buhâra'daki, Bîrûnî'nin Hârezm'deki ve Buhârî'nin Buhâra'daki kariyerlerinin de bundan başka bir izâhı yoktur. Ayrıca hepsinin mevâlîden olması ve birkaç kuşak yukarılarının Mecûsî veya Budist inancına mensup olması da bu izâhı teyit eder.

İmam Mâturîdî bilgi teorisini/kuramını tamamen akılcı bir esas üzerine oturtmuştur. Onun bilgi kuramı genel kelâm sistematiğinden bağımsız ve müstakil olarak değerlendirilecek olsa *rasyonel bilgi teorisinin* erken bir versiyonu olduğunu söylemek abartılı bir değerlendirme olmaz. Onun, bilgi teorisinde ve genel olarak kelâm anlayışında akla verdiği merkezî rol/konum sâde ve realisttir. Ancak söz konusu bu rol/konum Mutezîle akılcılığından oldukça farklıdır. O da Mutezile gibi aklın, genel itibarıyla iyiyi

ve kötüyü bileceğini söyler. Ona göre peygamber göndermek "gereklidir". Bununla birlikte pozisyonunu geri çekerek aklın nübüvvete ihtiyaç duymaması halinde bile peygamber gönderilmesinin iyi ve Allah'ın insanlara bir lütfû olacağını belirtir. Onun Mutezîle'ye ağır bir şekilde yüklenmesinin muhtemel nedenlerinden biri de Mutezîle'nin akılcılığı anlaşılmaz detaylar ve teorik karmaşa içinde bir nevi kendi kendisini yutan bir bataklığa çevirmekte olduğunu farketmiş olması olabilir.

Ancak İmam Mâturîdî'nin genel kelâm anlayışına hâkim olan ve onu şekillendiren akılcılık, *nübüvvet meselelerinde* yaptığı açıklamalarla zarar görmüştür. O, akla biçtiği rolü ve onu yerleştirdiği merkezî konumu, nübüvvet tanımlaması ve nübüvvete atfettiği işlevsellik ile bütünleştirmede/senkronize etmede ciddî sorunlar yaşamıştır. Meslek ve zanaatların ya da başka bir ifâde ile bilim ve teknolojinin ortaya çıkışında insan aklının ve insanın gözlem yapma ve icât etme yeteneğinin rolünü göz ardı ederek bu konuda yani meslek ve zanaatların ortaya çıkışında peygamberlerin bilgilendirmesinin/öğretiminin esas olduğunu iddia etmesi kendi *bilgi kuramının* işlevini büyük ölçüde yitirmesine sebep olmuştur. Bu hatâ/yanılgı ise onun tarihî bilgi ile rasyonel (aklî) bilgi arasındaki farkı ve sınırları sistematiğinin genelinde belirginleştirememesinden veya böyle bir şeye ihtiyaç duymamasından kaynaklanmıştır. Hattâ *taklidi* eleştirdiği ve *akla hitâb eden karşı durulmaz delile sahip olmanın belirleyiciliğini* ve *inatçı olmayanları haklılığını kabule mecbur eden burhânın belirleyiciliğini* izâh etmeye çalıştığı durumda bile kurgusunu/yöntemleştirmesini *delil/burhân/prensip* üzerinden değil de sözkonusu bu delile/burhâna/prensibe sahip olan kişi/zât üzerinden yapmıştır. Bu durumda sistematiğini dayandırdığı temel, ironik bir biçimde, ilkeler/prensipler değil de yine kişiler/şahıslar olmuştur. Nübüvveti, kültürel çevreyi oluşturan asıl etken ve bilim ve teknolojinin asıl kaynağı olarak kabul etmesinin altında yatan sebep de budur. Netice itibarıyla ortaya bir delil, bir burhân veya bir prensip de konulmuş olsa bütün bunlar gerçekte o kişiden/o zâttan aktarılan bilgiler/rivâyetlerdir. Bu ise ana karakter olarak dogmatizmden başka bir

şey değildir. Halbuki İmam Mâturîdî, bilgi kuramında akıl yürütme yoluyla bilgi edinme ve haber yoluyla bilgi edinme arasındaki ilişkiyi oldukça açık biçimde tarif etmiştir. Bu noktada İmam Mâtûridî'nin bilgi kuramını/teorisini kendi kelâm sistematiğine uyarlayışını Immanuel Kant'ın sistematiğindeki saf aklın prensiplerine ve pratik aklın prensiplerine ulaşma yöntemleri ve süreçleri ile mukayese ederek yapılacak bir değerlendirme meselenin anlaşılması ve İmam Mâtûridî'nin muhtemel seçeneklerinin tespit edilebilmesi açısından faydalı olacaktır.

İmam Mâturîdî'nin nübüvvet anlayışında, bölgede hayat bulmuş inanç ve kültürlerin izlerinin ve etkilerinin olup olmadığı sorusu aslında cevabını içinde barındıran bir sorudur. İnsan, içinde yaşadığı çevrenin bir ürünüdür. Zaten İmam Mâturîdî'nin kendi kelâm anlayışı da bu hususun geçerliliğini kabul eder. İmam Mâturîdî'nin nübüvvet anlayışı ilkelerin ve prensiplerin egemen ve belirleyici olduğu bir nübüvvet anlayışından ziyâde peygamberlerin şahıslarının belirleyici ve merkezî konumda olduğu bir nübüvvet anlayışıdır ve bunun oluşmasında ve esas alınmasında bölgede yaşamış ve yaşayan kültür ve medeniyetlerin etkisi yadsınamaz. Bu nübüvvet anlayışı da onun sistematik bütünlüğünü bozmuştur.

İmam Mâturîdî'nin nübüvvet-akıl ikileminde yaşadığı sorunun temelinde kültürel/mahallî din anlayışının türettiği tutuculuğun ağır manevî baskısı ile ilkesel düşünce tarzı arasında bir denge oluşturma, bir orta yol bulma çabalarının da bulunduğunu söyleyebiliriz. Aynı durum muhalif görüşler arasında çatışma konusu olan ve siyasî ve toplumsal yapıyı doğrudan ilgilendiren ve etkileyen mürtekibu'l-kebire, şefaat, iman/İslâm, hüsün-kubuh, imâmet gibi meselelerde daha açık gözükür; bu konularla ilgili açıklamalarında ve mütâlaalarında denge kurma ve orta yol oluşturma çabalarından kaynaklanan çelişkiler ve tutarsızlıklar daha âşikârdır. Yine de İmam Mâturîdî'nin aşırı uçları makul bir orta noktada buluşturma konusundaki gayretleri ve elde ettiği sonuçlar çok önemlidir. Bir kelâmcı ve bir münevver olarak içinde yaşadığı

toplumun sorunlarına ve sıkıntılarına duyarsız olmadığını açıkça ortaya koymuştur. Genel kelâm konuları arasında ve nübüvvet konuları arasında bunun ilkesel dayanakları da mevcuttur. Bununla birlikte onun bütün bir Orta Asya ve Kuzeydoğu İran bölgesinin hızla İsmaîlîlik etkisi altına girerek karmaşaya düşmesi karşısında bir kelâmcı olarak gerekli çalışmaları yaptığına dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Bilâkis İbnu'r-Râvendî gibi bir şahsın arkasına ilmî ve manevî desteğini koyarak onu meşrulaştırmak ve Mutezîle'ye ağır ve aşırı eleştiriler yöneltmek gibi bazı taktik hatalar yapmıştır. Bu amaçla zayıf ve asılsız haberleri dayanak olarak kullanması da onun hür ve akılcı kelâm sistematiğinin kalıcılığına ve bütünlüğüne ağır hasar veren başka bir taktik hatadır.

Yukarıda sıralanan bulguların elde edilebilmesi İmam Mâturîdî'nin nübüvvet anlayışının eleştirel (kritik) bir yaklaşımla incelenmesi sonucunda mümkün olabilmiştir.

KAYNAKÇA

AL-A'ASAM, Abdul-Amir, *Ibn ar-Riwandi's Kitab Fadihat al-Mu'tazilah*, Editions Oueidat, Beirut-Paris, 1975-1977.

AKBULUT, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara, 1992.

ASLAN, Reza, *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*, Random House, United States, 2013.

ATAY, Hüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Doçentlik Tezi, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1974.

..... ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983.

AY, Mahmut, *Sadruşşerî'a'da Varlık: Ta'dîlu'l-ulûm Temelinde Kelam-Felsefe Karşılaştırması*, İlâhiyât, Ankara, 2006.

..... AY, Mahmut, *Mu'tezile ve Siyaset: Mu'tezîlizmin İktidar Mücadelesi*, Pınar Yay., İstanbul, 2002.

BAĞDÂDÎ, Ebu Mansûr Abdulkâhir b.Tâhir b.Muhammed, *el-Fark Beyn el-Firâk ve Beyân el-Fırka el-Nâciye Minhum*, Tah.Muhammed Osman el-Haşt, Mektebe İbn Sînâ, Kahire, 1988.

..... BAGHDADI, Abu-Mansûr abd-al-Kâhir ibn-Tâhir, *Muslim Schisms and Sects (Al-Fark Bain al-Firak)*, Çev. Kate Chambers Seelye, Columbia University Press, New York, 1920.

BARTHHOLD, W. , *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, Çev. T. Minorsky, Luzac and Company Ltd., London, 1968.

BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekir b. el-Tayyib, *el-Temhîd*, Tah. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî ve Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde, Dâr el-Fikr el-Arabî, Kâhire, 1947.

..... BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekir b. el-Tayyib, *el-İnsâf*, Tah. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Müesseset el-Hâncî, Kâhire,1963.

..... BÂKILLÂNÎ, Ebu Bekir b. el-Tayyib, *Kitâbu'l-Beyân*, Tah. Richard J. McCarthy, Librairie Orientale, Beyrut.

BİRİNCİ, Züleyha, "Ebu Muti Rivayetli el-Fıkhu'l-Ekber Şerhi'nin Müellifi Meselesi", *M.Ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 35 (2008/2).

BÎRÛNÎ, Ebû'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Fî Tahkîk Mâ Li'l-Hind: Min Makûle Makbûle fi'l-Akl ev Merzûle*, Matbaa Dâire Meârif el-Osmaniyye, Haydarâbâd, 1958.

BHATTACHARJI, Sukumari, *The Indian Theogony: A Comparative Study of Indian Mythology From the Vedas to the Puranas*, Cambidge University Press, London, 1970.

BOAS, Franz, *The Mind of Primitive Man*, The Macmillan Company, New York, 1944.

BOYCE, Mary, *A History of Zoroastrianism*-Vol.1, E. J. Brill, Leiden/Köln, 1975.

..... BOYCE, Mary, Frantz Grenet, *A History of Zoroastrianism*, Vol.3, E.J. Brill, Leiden, 1991.

BUDGE, Wallis, *Egyptian Magic*, Trübner & Co., London, 1901.

CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Çev. Ömer Türker, T.C.Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

DAVIDS, T.W. Rhys, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Some Points in the History of Indian Buddhism*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1882.

ELIADE, Mircea, *Shamanism:Archaic Techniques of Ecstasy*, Çev.Williard R. Trask, Princeton University Press, Princeton, 2004.

ESEN, Muammer, *Kur'an'da Peygamberlik*, Araştırma Yayınları, Ankara, 2012.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad, 1979.

FEUERBACH, Ludwig,*The Essence of Christianity*, Çev.Marian Evans, Trübner & Co., London, 1881.

..... FEURBACH, Ludwig, *Tanrıların Doğuşu*, Çev. Oğuz Özügül, Say Yayınları, İstanbul, 2015.

FRAZER, James, *The Golden Bough*, Wordsworth Editions Ltd., Hertfordshire, 1993.

FRYE, Richard N. ,*The History Of Ancient Iran*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (Oscar Beck), München, 1984.

GONDA, Jan, *Notes on Brahman*, J.L. Beyers, Utrecht, 1950.

GOLDENWEISER, Alexander, *Anthropology: An Introduction to Primitive Culture*, F. S. Crofts and Co., New York, 1946.

HANSEN, Valerie, *The Silk Road: A New History*, Oxford University Press, New York, 2012.

HARNER, Michael, *Şaman'ın Yolu*, Çev.Ebru Kartal, Ray Yay. , İstanbul, 2016.

HATİBOĞLU, Mehmed Said, *Hz.Peygamber ve Kur'an Dışı Vahiy*, Otto , Ankara, 2012.

..... HATİBOĞLU, Mehmed Said, *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadîs Münasebetleri*, Otto, Ankara, 2015.

..... HATİBOĞLU, Mehmed Said, *İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine 2*, Otto, Ankara, 2012

HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahîm b. Muhammed b. Osmân, *Kitâbu'l-İntisâr*, Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, Beyrût, 1957.

HESIODOS, *İşler ve Günler & Tanrıların Doğuşu*, Çev.Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul, 2015.

HİZMETLİ, Sabri, "Karmâtîler", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*.

HINZ, Walther, *The Lost World of Elam: Re-creation of a Vanished Civilization*, Çev. Jennifer Barnes, Sidgwick and Jackson Limited, London, 1972.

İBNU ÂBİDİN, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz, *Reddu'l-Muhtâr alâ'd-Durri'l-Muhtâr*, Çev. Ahmed Davudoğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982.

İBN SÎNÂ, *en-Necât*, Çev.Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul, 2012.

İSFAHÂNÎ, Râgıb, *Müfredât Elfâzu'l-Kur'ân*, Tah. Safvân Adnan Davudî, Dâru'l-Kalem, Şam, 2009.

İBN MANZÛR, *Lisânu'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut.

IZUTSU, Toshihiko, *God and Man in The Qur'an*, Islamic Book Trust, Malaysia, 2008.

JUDD, Steven C., *Religous Scholars and the Umayyads: Piety-Minded Supporters of the Marwanid Caliphate*, Routledge, London, 2014.

KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâb el-Tevhîd ve el-Adl*, C.11 (et-Teklîf),Tah. Muhammed Ali el-Neccâr ve Abdulhalîm el-Neccâr, el-Müessese el-Mısrıyye el-Âmme, Kâhire, 1965.

..... KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Matâin*, Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut.

..... KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse-Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Çev.İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., İstanbul, 2013.

..... KÂDÎ ABDULCEBBÂR, *El-Muhît bi't-Teklîf*, Tah. Ömer es-Seyyid Azmî, ed-Dâru'l-Mısrıyye li't-Te'lîf ve'l-Tercüme, Kahire.

KANT, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Çev. Norman Kemp Smith, Macmillan and Co. Ltd., London, 1929.

KELBÎ, Ebu Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib, *Kitâbu'l-Asnâm*, Tah. Ahmed Zeki Paşa, Dâru'l-Kutubu'l-Mısrıyye, Kahire, 1995.

KROEBER, A. L., and CLYDE KLUCKHOHN, *Culture : A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Books, New York, 1952.

KUHN, Thomas S., *The Copernican Revolution:Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

KRAMER, Samuel Noah, *Sümerler:Tarihleri,Kültürleri ve Karakterleri*, Çev. Özcan Buze, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.

KUTLU, Sönmez, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidi", *İmam Maturidi ve Maturidilik,* Haz. Sönmez Kutlu, OTTO, Ankara, 2015.

LOMMEL, Andreas, *Shamanism:The Beginnings of Art*, Çev. Michael Bullock, McGraw-Hill Book Company, New York, 1967.

MADELUNG, Wilferd, "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the spread of Hanafism", *Religious Schools and Sects in Medieval Islam,* Ed. Wilferd Madelung, Variorum Reprints, London, 1985.

MADDOX, John Lee, *The Medicine Man: a Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism*, The MacMillan Co., New York, 1923.

MALINOWSKI, Bronislaw, *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Souvenir Press (Educational & Academic) Ltd., London, 1974.

MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Mür. Bekir Topaloğlu, Mizan Yayınevi, İstanbul, 2005.

..... MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*, Tah. Bekir Topaloğlu & Muhammed Ârûçî, Mektebetü'l-İrşâd, İstanbul, 2001.

..... MÂTURÎDÎ, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, Trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayıncılık Ltd. Şti. , İstanbul, 2014.

MASSON, V. M. AND V. I. SARİANİDİ, *Central Asia: Turkmenia Before The Achaemenids*, Thames and Hudson Ltd. , London, 1972.

MUMİNOV, Ashirbek, "Ebu Mansur el-Maturidi'nin Semerkand'daki Muasırları", *Ulu Bir Çınar İmam Maturidi*, Haz. Ahmet Kartal, İstanbul, 2014.

MÜLLER, Max, *A History of Ancient Sanskrit Literature*, Williams and Norgate, London, 1859.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed, *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn,* Tah. Hüseyin Atay, Diyanet İşleri Baş.Yay., Ankara, 2004.

NEŞŞÂR, Ali Sâmî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çev. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

NEGMATOV, N. N. , "The Samanid State", *History of Civilizations of Central Asia*, ed. M.S. Asimov, C.E. Bosworth, Vol.IV.

NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetnâme*, Çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2009.

O'CONNELL, Caitlin, *Elephant's Secret Sense:The Hidden Life of teh Wild Herds of Africa*, The University of Chicago Press, New York, 2008.

PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr Muhammed, *Kitâb Usûl el-Din*, Tah. Hans Peter Linss, Dâr İhya el-Kutub el-Arabiyye, Kahire, 1963.

PARPOLA, Asko, *The Roots Of Hinduism:The Early Aryans And The Indus Civilization*, Oxford University Press, New Delhi, 2015.

RÂZÎ, Fahruddîn, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1990.

..... RÂZÎ, Muhammed b.Ömer b.Hüseyin, *el-Muhassal (Kelâma Giriş)*, Çev. Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fak. Yay., Ankara, 1978.

RAWLINSON, Hugh George, *Bactria : The History of a Forgotten Empire*, Probsthain & Co., London, 1912.

RAWLINSON, George, *The Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, In Three Volumes-Vol. II. , John W. Lovell Company, New York.

..... RAWLINSON, George, T*he Seven Great Monarchies of the Ancient Eastern World*, Vol.III, The Nottingham Society, New York-Philadelphia-Chicago.

RUDOLPH, Ulrich, *Al-Maturidi and the Development of Sunni Theology in Samarkand*, Çev. Rodrigo Adem, Koninklijke Brill NV, Leiden, 2015.

RUSSELL, Bertrand, *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1976.

SACHAU, Edward C. , *Alberuni's India*,V.1, Kegan Paul,Trench,Trübner and Co. Ltd., London, 1910.

SARIANIDI, Victor, Necropolis of Gonur, Çev. Inna Sarianidi, Kapon Editions, Athens, 2007.

SAYCE, A. H. , *The Religions of Ancient Egypt and Babylonia*, T & T.Clark, Edinburgh, 1903.

SINOR, Denis, "The Establishment and Dissolution of the Türk Empire", *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Ed.Denis Sinor, Athenaeum Press Ltd., Newcastle, 1994.

SOUCEK, S. , *A History Of Inner Asia*, Cambridge University Press, New York, 2000

Sarianidi, Victor, *Necropolis of Gonur*, Çev. Inna Sarianidi, Kapon Editions, Athens, 2007.

STARR, S. Frederic, *Lost Enlightenment: Central Asia's Golden Age from the Arab Conquest to Tamerlane*, Princeton University Press, Princeton, 2013.

SUYÛTÎ, Celâleddin, *ed-Dürrü'l-Mensûr fît-Tefsiri'l-Me'sûr*, Tah. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâr Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 2015.

ŞÜKÛN, Ziya, *Farsça-Türkçe Lûgat (Gencinei Güftar Ferhengi Ziya)*, "peyâm ve peyâmber kelimeleri", Maarif Matbaası, İstanbul, 1944.

TANCÎ, Muhammed b. Tâvît, "Abû Mansûr al-Mâturîdî", *AÜİFD*., IV/1-2 (1955).

THOMAS, David, *Anti-Christian Polemic in Early Islam : Abu Isa al-Warraq's "Against the Trinity"*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

TYLOR, Edward B., *Primitive Culture*, John Murroy, London, 1920.

VAN ESS, Josef, "Ibn ar-Rêwandî, or the Making of an Image", *Al-Abhath*, Vol.XXVII/1978-1979.

WEBER, Max, *The Religion of India; The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Çev. Hans H.Gerth ve Don Martindale, The Free Press, Illinois, 1962.

..... WEBER, Max, *Economy and Society: an Outline of Interpretive Sociology*, Ed. Günther Roth & Claus Wittich, Çev. Ephraim Ficshoff, University of California Press, California, 1978.

WILLIAMS, Monier, *Hinduism*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1877.

..... WILLIAMS, Monier, *Buddhism,* John Murray, London, 1890.

..... WILLIAMS, Monier, *Brahmanism and Hinduism*, MacMillan and Co., New York, 1891.

VLOTEN, Gerlof Van, *Emevi Devrinde Arab Hâkimiyeti,Şia ve Mesih Akideleri Üzerine Araştırmalar*, Çev.Mehmed S.Hatiboğlu, A.Ü.İlâhiyat Fak.Yay., Ankara, 1986.

YAKUBOVICH, Ilya, "Marriage Sogdian Style", *Iranistik In Europa - Gestern, Heute, Morgen*, Ed. H.Eichner, Bert G. Fragner, V. Sadovski ve R. Schmitt, Der Österreichischen Akademie Der Wissenschaften, Wien, 2006.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, 1979.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Peygamber", *DİA*, İstanbul, 2007.

ZEBÎDÎ, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b., *et-Tecrîdu's-Sarîh*, Ter. Ahmed Naim, Diyanet İşleri Başk.Yay., Ankara, 1976.

ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Muhammed el-Hârezmî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, Tah. Âdil Ahmed Abdulmevcûd & Ali Muhammed Muavvad, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad, 1998.

el-Muncid fi'l-Lûgati ve'l-A'lâm, Dâru'l-Maşrık, Beyrut, 2003.

Kitâb-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul,1981.

https://www.nasa.gov/feature/goddard/2016/hubble-team-breaks-cosmic-distance-record

https://www.nasa.gov/feature/goddard/2016/hubble-team-breaks-cosmic-distance-record

https://www.nasa.gov/feature/goddard/2016/hubble-team-breaks-cosmic-distance-record

http://physiologyonline.physiology.org/content/22/4/287

http://www4.vmi.edu/faculty/squirejc/research/materials/2010%20SME%20article.pdf

https://www.academia.edu/29600782/Seismic_Through-Rock_Communication_an_Alternative_to_Electrical_Methods

https://www.nasa.gov/feature/jpl/mars-rock-ingredient-stew-seen-as-plus-for-habitability

https://pubs.usgs.gov/fs/2008/3049/fs2008-3049.pdf

ÖZET

Balkan, Levent, *İmam Mâturîdî'nin Nübüvvet Anlayışının Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Muammer Esen, 199 sayfa.

Bilim ve felsefe tarihinde en önemli konulardan biri belki de en önemlisi dogmalar ve dogmatizmle mücadele edilerek gerçeğin ortaya çıkarılması olmuştur. Dogmaların hâkim olduğu, karşı düşünce ve tezlerin dillendirilemediği ve eleştirel yaklaşımların terkedildiği ortamlarda hâkim olan akıl dışılık, fanatizm; gerileyen ve zayıflayan ise bilim ve adâlet olmuştur. Dogmatizmi besleyen en kuvvetli kaynak ise eleştirel ve akılcı metodolojiden uzaklaşmış olan dinî doktrin/teoloji olmuştur.

Bu çalışmamızda, dokuzuncu, onuncu ve onbirinci yüzyıl *Müslüman aydınlanmasına* en büyük katkıyı yapmış olan Orta Asya bölgesinden yetişmiş büyük bir kelâmcı olan İmam Mâturîdî'nin nübüvvet anlayışını inceledik. Bunu, onun nübüvvet konularındaki düşüncelerini genel kelâm sistematiğiyle birlikte bir bütün olarak ele alarak gerçekleştirmeye çalıştık. Genel kelâm anlayışına hâkim olan akılcılığının, nübüvvet konularında nasıl yalpaladığını ve dogmatizmin baskısı/direnci karşısında nasıl çaresiz kaldığını gördük. Bu büyük kelâmcının, bütün bir Müslüman tefekkürüne ve bilim üretme sistematiğine önemli katkılar yapabilecek metodolojisinin, dogmatizmin nübüvvet konularına sızmış kültürel unsurları tarafından nasıl bloke edilerek etkisiz hale getirildiğini tespit etmeye çalıştık. Semerkand, Merv ve Belh'in farklı medeniyetler tarafından binlerce yılda harmanlanan kültür çevresinin, İmam Mâturîdî'nin kelâm anlayışına olumlu katkıları kadar sakınmasını gerektiren tehditleri de olduğunu ortaya koymaya çalıştık. Bunu, söz konusu kültür çevresini oluşturan ve şekillendiren ana paydaşların inanç ve düşüncelerini temel kaynaklardan tespit ve analiz ederek yapmaya çalıştık. Bu çalışmamızda ayrıca, insanoğlunun bugün ulaştığı bilimsel seviyenin ve

gerçekliğin İmam Mâturîdî'nin nübüvvet anlayışına sızan kültürel dogmatizmin unsurlarının geçersizliğini açıkça ortaya koyduğunu da göstermiş olduk.

Anahtar kelimeler : Mâturîdî, Nübüvvet, Vahiy, Şefaat, Mucize, Büyü (Sihir), Akıl, Berâhime, Hikmet, Nazar, İstidlâl, Aklî Teklif, Emir-Nehiy.

ABSTRACT

Balkan, Levent, *Critique of Imam Maturidi's Conception of Prophecy,* Master's Thesis, Advisor: Prof. Dr. Muammer Esen, 199 pages.

In this treatise we have studied the conception of prophecy of al-Maturidi, a great Muslim thinker/mutakallim from Central Asia, the region which contributed to the Muslim enlightenment of the ninth, tenth and eleventh centuries the most. We have tried to realize this by handling his views on subjects of prophecy within the unity of his general theological understanding. We have seen how his rationality which governs his general theological approach had faltered in subjects of prophecy and how helpless it had been left under the oppression and resistance of dogmatism. We have tried to determine how his methodology which had had the potential to provide very significant contributions to the Muslim intelligence and scientific methodology had been blocked and paralysed by the cultural elements of dogmatism which had leaked to the subjects of prophecy. We have tried to expose that besides the positive contributions to the intellectual/theological formation of Imam Maturidi of the cultural environment of Samarkand, Marv and Balkh which had been blended by many civilizations for thousands of years, there had also been very serious threats against which he had had to avoid consciously and methodogically. We have tried to do this by determining and analysing from the main literary sources the relative beliefs and opinions of the main contributers which had composed and formed the so called cultural environment. Additionally, in this work, we have shown very clearly that the scientific degree and knowledge the humanity has acquired today have negated the validity of the elements of cultural dogmatism which had leaked to Imam Maturidi's opinions/views on prophecy.

Key Words : al-Maturidi, Prophecy, Revelation, Redeemer (Intercessor), Miracle, Magic, Reason, Barahima, Wisdom, Rational Thinking, God's Ordinance.