



MÂTÜRÎDÎ'NİN GAYB MESELESİNE BAKIŞI

Selim GÜLVERDİ

Adıyaman Anadolu İmam Hatip Lisesi Fen ve Sosyal Bilimler Proje Okulu Meslek Dersleri Öğretmeni, Dr.,
e-posta: sgulverdi67@gmail.com
Orcid: 0000-0003-2647-1006

Geliş Tarihi/Received:

28.10.2019

Kabul Tarihi/Accepted:

18.12.2019

e-Yayım/e-Printed:

31.12.2019

ÖZ

Sonlu bir varlık olan ve fitratı gereği bilinmeyi merak eden insan öldükten sonra ne olacağını bilmek ister. Bundan dolayı zihinsel bir çaba içerisine girer ve duylara kapalı varlık ve bilgi alanı olan gayba ilgi duyar. Duyular ötesi alanı düşünmek ve ona inanmak insanı hayvandan ayıran önemli bir eşiktir. Duyularla algılayamadığı bir şeye inanmak insana ait bir meziyettir. Hayvanlar sadece gördükleriyle yetinir ve duylarıyla algılayamadığı şeyleri düşünemezler. Bu nedenle Kur'an'ın hemen ilk sayfasında 'gayba inanmak', mü'minlerin bir vasfı olarak zikredilmiştir. Kur'an'da mü'minler için "kadere inanırlar" şeklinde bir ifade geçmediği halde "gayba inanırlar" ifadesi geçer. Çünkü gayba inanmak İslam'ın inanç esaslarının temelini oluşturur. Gayba inanmayan bir kimse sem'î konular olan inanç esaslarına da inanamayacağı için Kur'an gaybı önclemiştir. Gaybı ele alırken çalışmamız gereği Mâtürîdî'nin *Kitabü't-Tevhid* ve *Te'vilatü'l-Kur'an* adlı eserlerinden onun konuyla ilgili görüşlerini tespit ederek izah etmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Gayb, Kur'an, Mâtürîdî

MATHURIDI'S VIEW OF THE UNSEEN PROBLEM

ABSTRACT

The human being, who has an end and is curious about the unknown, wants to know what will happen after death. So, he gets into a mental struggle and has interest in the unknown which is closed to senses and is an area of knowledge. Thinking about meta-senses and believing in it are big edges differentiating man from animals. Believing in something that he can't perceive through senses is unique to mankind. Animals make do with what they see and they can't think of things that they can't perceive. So, believing in the unknown, which is mentioned in the first several pages of Quran, is mentioned as something specific to believers. There isn't the expression "they believe in destiny" in Quran, but there is the expression "they believe in the unknown". Because believing in the unknown makes up the basis of Islamic beliefs principles. As somebody who doesn't believe in the unknown won't believe in belief principles as well, which are khabar, Quran has given priority to the unknown.

Key Words: Unseen, Quran, Mâtürîdî

GİRİŞ

Kur'an, "Gaybı bilen Allah'tır, razı olduğu elçileri hariç kimseye gaybı bildirmez."¹ ayetinde ifade edildiği gibi Allah'tan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini ancak O, dilerse razı olduğu peygamberlerine bildirebileceğini belirtir. Gaybın bilinmesi konusunda kalamcılarla sûfiler farklı düşünürler. Kalamcılar Allah'ın gaybı sadece seçtiği peygamberlerine bildirdiğini ileri sürerken sûfiler elçi kavramının "veli" olarak nitelendirilen kimseleri de kapsadığını belirtirler.² Gaybın bilinmesi konusunda hicri III. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan bu problemin yanı sıra XIX. yüzyılda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle daha önce gayb olarak kabul edilen "anne rahmindeki çocuğun cinsiyeti ve yağmurun ne zaman yağacağı" gibi konular biliniyor hale geldi. Bu durum, teknolojik gelişmelerle acaba dünyanın yaşının hesaplanarak

¹ Cin, 72/26-27.

²Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım, Abdülkerim b. Hevazın b. Abdülmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand yay, 2009. 398.

kıyamet saatinin de bilinip bilinmeyeceği gibi bazı istifhamların oluşmasına zemin oluşturdu. Gerek İslam düşünce tarihinde ve gerekse günümüzde gayb hakkında var olan epistemolojik ve ontolojik problemlere, Mâtürîdî'nin (ö. 343/944) Kur'an perspektifinden bakarak ileri sürdüğü görüşlerine yoğunlaşarak çözümler sunacağız. Gayb meselesinde Mâtürîdî'nin durduğu yeri tespit etmek, Ehl-i Sünnet'in gayb konusundaki görüşünü belirlemek açısından önemlidir. Mâtürîdî'nin gayba dair bir eseri olmamasına rağmen, epistemolojisi, ilham konusundaki düşüncesi, imanı tasdik olarak tanımlaması, istidlal bi's-şahid alâ'l-gaib ve hikmet anlayışı gibi prensipleri onun ne kadar köklü bir gayb tasavvuruna sahip olduğunu gösterir. Ayrıca onun ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmemesi de bu konudaki görüşlerini ortaya çıkarmak açısından önemlidir. Öncelikle Mâtürîdî'nin gayb tanımı üzerinde durarak onun gaybı nasıl anladığını tespit etmeye çalışalım.

1. GAYB KAVRAMI

1.1.Tanım: Mâtürîdî'ye göre gayb, duyularla³ ve akılla bilinmeyen ancak anlaşılabilen ve haberle bilinen⁴ fakat mahiyetini bilemediğimiz⁵ bir bilgi ve varlık alanıdır. O, gayb akılla bilinmez ancak akılla anlaşılabilir derken, eğer bir şey zorunlu olarak akılla biliniyorsa o şeyin gayb olmaktan çıkacağını ifade eder. Akıl Allah'ın varlığını ve teklîğini düşünür, makul görür ve insan istidlali bilgiyle inanır. Gayb âleminin varlıkları olan diğer sem'iyat konuları Cennet, Cehennem, Sırat, Mizan da duyularla hissedilmez ve zorunlu olarak akılla da bilinmez ancak akıl, onları makul kabul eder ve inanır.⁶

Gayb, "peygamberin verdiği haberle bilinir", derken de İslam filozoflarından farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Filozoflar, teolojiyi metafizikle bütünleştirerek gayb âlemini rasyonel argümanlarla izah ederler.⁷ Mâtürîdî duyular ötesi âlem olan gayb âleminin sadece akılla açıklanamayacağını bunun yanı sıra haberin de metafiziğin izah edilmesinde önemli bir yerinin olduğunu belirtir. Bu haber de mucizelerle desteklenmiş peygamberin verdiği haberdur.⁸ Sûfiler de 'levh-i mahfuz'daki bilgileri ve melekût âlemini ilham ve keşif yoluyla bildiklerini iddia ederler. Mâtürîdî, sûfilerin bu iddiasına katılmayarak gaybın, peygamberin verdiği haberlerle bilineceğini ve ilham yoluyla elde edilen bilginin bağlayıcı olmadığını söyleyerek bu görüşe karşı çıkar.⁹

Ona göre gayb mahiyet olarak bilinmez.¹⁰ Çünkü mahiyet bir şeyin kendisiyle o şey olduğu hakikattir¹¹ ve her şeyin bir hakikati vardır, bu hakikat kendisinin gerekli ya da sonradan olma bütün sıfatlarından farklıdır.¹² Hakikat varlıktan soyutlanmış bir kavram olabilmektedir.¹³ Mâtürîdî, tabiattaki her şeyin iki yönü olduğunu, bir yönün bize görünen zahir yönü, diğerinin ise bize görünmeyen batın ve hakikat yönü olduğunu söyler. Varlığın bu yönünü bilmenin yaratıcıya ait olduğunu çünkü hakikat bilgisinin O'nun kudretinde olan ezeli bilgi olduğunu ve varlığın künhünü oluşturduğunu söyler.¹⁴ Tabiattaki varlıkların insana her zaman kapalı olarak kalacak ve ancak Allah'ın bildiği bir yönünün olmaya devam edeceği anlaşılmaktadır.

1.2. Gaybın Kısımları

Gayb, kapsam açısından izafi bir kavramdır. Belli bir zaman diliminde gayb olan bir konu daha sonraki dönemde gayb olmaktan çıkabilir. Bazı insanların bildiği şeyler başkaları için gayb olabilir. Bu durum bize gaybın izafi olduğunu gösterir.

1.2.1. İzafi Gayb

İzafi gayb, Allah'ın peygamberlerine bildirmesiyle veya akıl ve aletlerle bilinen gaybtır.¹⁵ Gaybın kısımlara ayrılması Allah'ın dışındaki varlıklar için geçerlidir. Allah için gayb ve şahadet veya izafi ve mutlak gayb diye bir durum olamaz çünkü hiçbir şey O'nun ilminin dışında kalamaz.

1.2.2. Mutlak Gayb

Mutlak gayb Allah'ın zatı ve kıyamet saati gibi O'ndan başka kimsenin bilemediği veya Allah'ın bildirmediği gaybi konulardır. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın "*Kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi ona aittir.*"¹⁶ ayetiyle kıyametin ne zaman kopacağı bilgisinin kendisine ait olduğunu ifade ettiğini belirtir. Bunun kıyamete kadar kimse tarafından bilinmeyeceğini belirten Mâtürîdî, Râfîzî ve Bâtınîlerin, imamlarının

³ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebu Mansûr el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu İbrahim Halil Kaçar. İstanbul: Mizan Yayınları, 2008, I: 15.

⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVI: 186.

⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV: 80.

⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2013. 356.

⁷ Şaban Ali Düzgün, "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II:1, 2003, 57-81.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 46.

⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII: 221.

¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV: 80.

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 178.

¹² Muhammed Fahreddin b. Dîyaüddin Ömer er-Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, Tahran: Mektebetü'l-Esedî, 1996, 148.

¹³ Râzî, *Mebâhisü'l-Meşrikiyye*, 48.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI:261.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, VII: 368, X/463.

¹⁶ Fussilet, 41/47.

kıyamet saatini bildiğini iddia etmelerinin Kur'an'a tamamen aykırı olduğunu belirtir.¹⁷ O, âlemin oluşumu ve varlıkların mahiyeti gibi konuları da mutlak gayb kapsamında ele aldığı için Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ve mutlak gaybı bildiğini iddia etmenin Tevhid inancıyla bağdaşmayacağını¹⁸ ancak 'izafi gaybın akıl ve haberle bilinebileceğini söyler.¹⁹ *Te'vilatü'l-Kur'an* şarihi Alâeddin es-Semerkandî, (ö. 539/1144) mutlak gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini çünkü Allah Teâlânın, onu uluhiyyetin bir vasfı olarak sadece kendine has kıldığını ifade eder.²⁰

Mâtürîdî'nin açıklamalarından onun gaybı iki kategoride ele aldığını ve izafi gaybın bilinmesinin mümkün olduğunu ancak mutlak gaybın Allah'a mahsus bir bilgi olması hasebiyle O'ndan başka kimsenin bilemeyeceğini kabul ettiğini anlarız. Mâtürîdî'nin gaybı, izafi ve mutlak şeklinde ikiye ayırması maksadın, belli bir süre için gayb olarak kabul edilen bir konunun daha sonra gayb konusu olmaktan çıkabileceğine dikkatleri çekmek olduğu kanaatindeyiz.

II. MÂTÜRİDÎ'YE GÖRE GAYBIN BİLİNME YÖNTEMİ

Kelamcılar, ilham ve ona yakın olan rüya ve ledün ilmi gibi yollarla gaybın bilinmeyeceğini ileri sürerler. Çünkü kelamcılar, "havass-ı selime, akıl ve haber" in bilgi kaynağı olduğunu savunurlar. Bir kelamcı olarak Mâtürîdî'nin, bilgi kaynakları arasına ilhamı almaması, bağlayıcı bilgi vermediğini kabul etmesinden dolayıdır. O, insanın öğrenerek bilgi edinebileceğini, eşyanın hakikatının da bunu gerektirdiğini ve bu bağlamda insan aklının, hüsün ve kubuhu bilebileceğini savunur.²¹ Bu anlayışta olan bir alimin, insan aklıyla bilginin gerçekleşmeyeceğini ancak ilham yoluyla gaybten bilgi alınabileceğini savunması, onun kelam sistemine uymaz. Genel olarak kelamcılar ve araştırmamız gereği olarak da Mâtürîdî'nin gaybın hangi metotlarla bilinebileceği konusu üzerinde durarak meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışalım.

1. KAYNAĞI İLAHİ OLAN YÖNTEMLERLE GAYBIN BİLİNMESİ

Kaynağı ilahi olan yöntemler denildiğinde akla ilk gelen hiç şüphesiz vahiydir. Kur'an, Allah'ın ilminin gizli-açık her şeyi kuşattığını ve Allah'ın, bu ilimden dilediği kadarını peygamber olarak görevlendirdiği kişilere vahiy yoluyla bildirdiğini ifade eder. Kelamcılar, Kur'an-ı Kerim'de "*Allah'ın, elçilerinden dilediğine gaybı açıklayacağını*"²² ifade eden ayetleri O'nun, gayb bilgisinden dilediği kadarını ancak peygamber olarak görevlendirdiği kişilere vahiy yoluyla bildirdiği hususunda ittifak halindedirler.²³ Mâtürîdî bilgi kaynaklarını duyu, akıl ve haber olduğunu ileri sürer ve ilham ve benzeri yolları tikel olarak kabul eder ancak tümel olarak kabul etmez.²⁴ Gaybın bilinmesi konusunda ileri sürülen metotlar konusunda başta Mâtürîdî olmak üzere kelamcılar ve sûfilerin görüşlerini temellendirerek ayrıştıkları noktalar üzerinde duracağız.

1. 1. Vahiy

Vahiy, sözlükte "hızlı bir şekilde²⁵ işaret etmek, yazmak, risâlet, ilham etmek ve gizli söz söylemek" anlamlarına gelir.²⁶ Terim olarak da "Allah'ın bir emri, hükmü veya bilgiyi peygamberine gizli ve hızlı bir şekilde bildirmesi"²⁷ anlamına gelir. Mâtürîdî vahiy "kalbe süratle ve gizlice atılan bir bilgi" olarak tanımlar ve vahyin bu özelliğinden dolayı peygamber dışında Allah'ın vahiy gönderdiği kimsenin bunun farkında olmadığını ifade eder. Şeytan'a da böyle bir imkân tanındığını ve Şeytan'ın vesvese verdiği kimsenin bunun farkında olmadığını belirterek vahyin 'süratli ve gizli' olma özelliğini önceler.²⁸ Vahyin süratli ve gizli olma özelliğine dikkat çeken Mâtürîdî, vahyin bu özelliğinden dolayı peygamber dışındaki kimsenin, kendisine gaybten gelen bilginin Allah'tan mı Şeytan'dan mı geldiğini bilemeyeceğini ifade eder. Peygamberlere gelen vahyi, 'nübüvvet vahyi',²⁹ peygamberlerin dışındaki insanlara,³⁰ arıya³¹ ve yere³² gelen vahyi de ilham vahyi olarak nitelendirir.³³ Onun vahiy kavramıyla kast ettiği nübüvvet vahyidir. Nübüvvet vahyinin imkân dahilinde olup olmadığı yani kadim varlığın hadis varlıkla iletişiminin mümkün olup olmadığı konusunda o, haberi bilgi kaynağı kabul ederek vahyin bizim için bir

¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, VII: 149.

¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 70.

¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, VII: 185.

²⁰ Ebubekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul: Hamidiye Bölümü, t.y.vr.681a.

²¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, VI:182.

²² Âl-i imrân, 3/179, el-Cin, 72/26-27.

²³ İlyas Çelebi, *İslam İnancında Gayb Problemi*, İstanbul: MÜİFY, 1996, 159.

²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.8.

²⁵ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammedel-İsfahânî, *el-Müfredat*, Beyrut, 1975, 668.

²⁶ Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, Trsz, III: XV:496; İsfahânî, *el-Müfredat*, 668.

²⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *DİA*, XXXII: 402-403.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, VIII:140.

²⁹ eş-Şûrâ, 42/51.

³⁰ el-Kasas, 28/7.

³¹ en-Nahl, 16/68.

³² ez-Zilzal, 99/4-5.

³³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, XI/11; XVII:298.

gereklilik ve ihtiyaç olduğunu ifade eder. Nübüvvetin insanlık için bir ihtiyaç olduğunu söyleyerek vahyin imkân dahilinde olduğunu³⁴ ve haber-i resulün en güvenilir haber olduğunu çünkü peygamberlerin doğruluklarının mucizeyle desteklendiğini dolayısıyla vahyi, bilgi kaynağı olarak kabul etmenin de zorunluluk olduğunu savunur.³⁵ Hz. Meryem'e gelen vahiy gibi nübüvvet vahyi dışındaki vahiylerin ilham vahyi olduklarını bu nedenle peygamberlerin verdiği gaybi haberlerin ancak doğru bilgi olduğunu belirtir.³⁶ Kelamcıların duyu ve akılla beraber haberi de bilgi kaynağı olarak kabul etmelerinin nedeni aklın her şeyi bilemeyeceğini ifade etmeleridir. Mesela akıl, sem'iyat konularını bilemez bunları ancak vahyin ışığında bilir. Akıl, vahiyle verilen bilgileri anlar ancak bu alanı aklileştiremez çünkü gayb alanı aklın sahası değildir. Yani gaybi konuların nasıllığı hakkında bilgi edinmenin yolu sadece vahiydir. Çünkü gayb alanının detayları, aklın ve duyuların bilgi üretim alanı dışında kalmaktadır. Dolayısıyla burada nakli bilgiye ihtiyaç bulunmaktadır.³⁷

Mâtürîdî, bilgi kaynakları olarak kabul ettiği duyu, akıl ve haberi bilgi edinmede beraber kullanır. Ona göre, duyu verileri ve haberin güvenirliliği de, onların akıl süzgecinden geçirilmesine bağlıdır.³⁸ Bu durum da gaybi bilginin akla ters düşmemesi ve spekülâtif olmaması gerektiğini gösterir. Aynı zamanda duyularda olduğu gibi aklın da hata yapması durumunda vahiy akla yol gösterir ve ona ışık tutar. Mâtürîdî'nin gaybi anlamada akla etkin bir rol vermesi onu mutasavvıflardan ayırır çünkü onlar bilgiyi direk Allah'tan aldıklarını söyler ve akılla irtibatlandırmaya gerek görmezler. Allah'tan ilham yoluyla aldıklarını ileri sürdükleri bilginin yanlış olamayacağını iddia ederler.

Mâtürîdî, vahyin sadece metafizik âlem hakkında bilgi vermediğini aynı zamanda sanat ve meslek grupları, hayvanlardan hangisinin yararlı, hangisinin zararlı olduğu, ticaret ve eğitim gibi alanlar olmak üzere hayatın bütün alanları için bilgi vererek insanoğluna öncülük ettiğini belirtir.³⁹ Görüleceği üzere o, vahyi gayba dair bilgi elde etmede en güçlü kaynak olarak kabul etmekle beraber akla da onu anlamak için etkin bir rol verir. Vahyi anlamada spekülâtif bilgi kaynaklarına yönelmez.

1. 2. İlham

Lehm kelimesinden türeyen ilham, sözlükte "bir şeyi hızlıca yutmak, sindirmek ve batırmak" anlamlarına gelir.⁴⁰ İstilahi olarak da "Allah'ın, doğrudan veya melek aracılığıyla iyilik telkin eden bilgileri, istidlal ve tefekkür olmaksızın feyz yoluyla insanın kalbine ulaştırması" diye tanımlanabilir. Bilgi kaynaklarını kullanmadan insanın zihninde (kalbinde) aniden ortaya çıkması ilhamın esasını teşkil eder.⁴¹

İslam düşünce tarihinde ilk defa ilahi bilginin feyz yoluyla imamlarının kalbine aktığını savunan gulat-ı Şîa'dan⁴² Keysaniye fırkasına bağlı olan Miklâs el-Ecda' el-Esedi (ö. 143/760) Cafer Sadığın kendisine 'ism-i azam'ı öğretmesinden dolayı bu şahsın Allah'tan ilham aldığını iddia etmiştir.⁴³ Hicri III. asrın başlarında sûfilerin yazdığı eserlere baktığımızda duyu, akıl ve haberle beraber ilhamı da bilgi kaynağı olarak kabul ettiklerini görürüz. Nitekim bu dönemde yaşayan sûfilerden olan Ebu Said el-Harraz (ö. 225/840), "kim firasetle bakarsa Allah'ın nuruyla bakar, firasetle bakanın ilmi Allah'tan gelir, bunun için de hata ve gafletten beri olur,"⁴⁴ sözleri onların ilhamı kabul ettiğini gösterir.

Sûfiler, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul etmekle vahiy dışındaki yollarla da gayb bilgisine ulaşabileceğini hatta Ebu Said el-Harraz (ö. 279/880) gibi bazı sûfi şahsiyetler, ilhamla elde edilen bilgide hata olmayacağını savunurlar. İlk dönem sûfilerinden olan ve en az bir kelamcı kadar Allah'ı ve hakikati bilmede asli unsurun akıl olduğunu kabul eden Muhasibi'nin (ö. 243/857) hangi nedenlerden dolayı ilhamı bir bilgi kaynağı olarak kabul ettiği merak edilmektedir.⁴⁵ Kanaatimizce Şîa'dan etkilenmiş olan sûfilerin subjektif ve rasyonel olmayan ilham görüşleri, İslam düşünce tarihinde sûfiler ile kelamcılar arasında önemli bir kırılma noktası olmuştur. Kelamcılar, bilginin sağlamlasının yapılabilmesi ve ölçülebilir olmasına yani subjektif olmamasına önem verirken sûfiler, bilginin ilham yoluyla Allah'tan alındığını söyleyerek bu özellikleri aramazlar. Şa'rânî (ö. 973/1565) ve İmam Rabbani (ö. 1034/1624)⁴⁶ gibi sûfilerin ilhamı delil olarak kabul etmemeleri, bu konuda sûfiler arasında tam bir ittifak olmadığını

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 278.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s.8.

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVI:186.

³⁷ Hülya Alper, *İmam Matürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* İstanbul: İz yay, 2013, 145.

³⁸ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: MÜİFY, 201 64.

³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 11.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XII/555.

⁴¹ Yavuz, "İlham", *DİA*, XXII: 98-100; Cürçânî, *Mu'cemu't-Te'rîfat*, 32; İsfehani, *Müfredat*, 586; Tehânevî, *Keşşafü İstîlâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 258.

⁴² Yavuz, "İlham", XXII: 98-100.

⁴³ Saîd b. Abdullah Ebî Halef el-Kummi el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Makalât ve'l-Fırah*, thk. Muhammed Cevâd el-Meşkûr, Tahrân: Mektebetü Haydarî, 1971, 51; Seyfuddin Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlü'd-Din*, thk Ahmed Muhammed Mehdi, *Daru'l-Kutubu'l-Vesakiyye*, Kahire,2004, s.62.

⁴⁴ Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand yay, 2009. 398.

⁴⁵ Harun Çağlayan, *Din Felsefesi Açısından Matürîdî Gelen-Ek-i* içerisinde Matürîdilikte İlhamın Epistemolojik Değeri, ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz yay, 2016, 439.

⁴⁶ Seyyid Mahmut Şükrü.el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, Trsz. XVI:18.

göstermesi açısından önemlidir. Bazı mutasavvıfların, açık ve kesin olmaması nedeniyle, nazar ve istidlal ile ortaya konulan bilgilerin, keşf ve ilham yoluyla elde edilen bilgilerden daha sağlam ve daha güvenilir olmadığını çünkü kelamcıların da kendi arasında anlaşamadıklarını iddia etmeleri⁴⁷ haklı bir eleştiri olmasa gerek, çünkü kelamcılar bilginin kesin ve doğru olmasına önem verdikleri için kuvvetli delillere dayanarak elde edilen bilgiyi kabul eder ve bu şarta uymadığı için de ilhamı kabul etmezler. Kelamcılar vakia olarak ilhamı kabul ederler ancak delil olma ve kesin bilgi verme konusunda sûfilerden farklı düşünürler. Kanaatimizce ilhamın, bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi yanlış olabilecek görüş ve düşüncelerin savunulmadan kabul edilmesine zemin hazırlayacak bu da dinin anlaşılmasında önemli bir rolü olan aklın işlevselliğine zarar verecek ve dinin anlaşılmasını zorlaştıracaktır.

2. 1. Mâtürîdî'ye Göre İlham

Mâtürîdî'ye göre ilham, bir çaba ve zorluk olmadan bilginin süratle kalbe atılmasıdır. İlham Allah'tan geldiği gibi şeytandan da gelebilir. Allah'tan gelen ilhamın hayrı kapsadığı hemen anlaşılmazsa da bir süre sonra anlaşılır.⁴⁸ O'na göre ilhamın başka tanımları da yapılabilir. İlham, iyi olanı kötü olandan ayırt etme yeteneğidir. Akıl bir şeyin iyi ya da kötü olduğuna ilk bakışta karar verebilir ancak her şeyin iyi ya da kötü olduğunu bilemez. Bilemediği şeyleri peygamberin verdiği haberle veya tefekkür sonucunda bilir. Mâtürîdî, bu durumu şöyle açıklar: Nefis, lezzet ve fayda veren şeylere ülfet ederken sıkıntı ve elem veren şeylerden de nefret eder. Mesela insan gözüyle gördüğü bir şeyi faydalı veya zararlı olduğunu tahmin eder, ancak onu tadınca böyle olmadığını anlar. Bazan da gördüğü renklerden hangisinin iyi hangisinin kötü olduğunu bilemez ancak akılla buna karar verebilir. Yani Allah, "icmalı" olarak aklın tabiatına iyi ve kötü olanı bilme kabiliyeti yerleştirmiştir. Genel olarak akıl, bir şeyin iyi veya kötü olduğunu bilir ancak her şeyi bilemez ve bunu da peygamberin haberiyle veya tefekkür sonucunda bilebilir.⁴⁹

Mâtürîdî, bilgiyi kalbe süratli bir şekilde atmanın, vahyin bir özelliği olduğunu ve bu nedenle Kur'an'da Şeytan'ın vesvese vermesinin de vahiy olarak ifade edildiğini belirtir. İlhamın Kur'an'da bazan vahiy olarak da ifade edilme nedeninin bilginin süratle insanın kalbine ilka edilmesidir. Mesela, "*Havarilere vahyettim*"⁵⁰ ayetindeki "vahyettim" ifadesinin "ilham gönderdim" anlamında kullanıldığını belirtir. "*O sırada rabbin meleklere şunu vahyediyordu: Şüphesiz ben sizinle beraberim, iman edenlerin sebatlarını pekiştirin. Ben inkâr edenlerin kalplerine korku salacağım, artık boyunlarının üzerinden vurun.*"⁵¹ âyetini yorumlarken de Allah, kendisi ilham gönderdiği gibi meleklere vasıtasıyla da gönderebilir. Peygamber dışındaki insanların, gelen ilhamın kimden ve nerden geldiğini bilemediklerini ancak hayır içerikliyse Melekten eğer şer içerikliyse de Şeytan'dan olduğunu anlaşılacağını yani ilhamın Şeytan'dan da Melek'ten de gelebileceğini söyler.⁵² Şeytan'ın verdiği vesvese de Allah'ın iradesi kapsamında olmaktadır, çünkü O, izin vermezse Şeytan buna yeltenemez ve Allah her şeyin yaratıcısı⁵³ olduğu için bu vesveseyi de O yaratmaktadır.⁵⁴ Kadî Abdülcebbar, (ö. 415/1025) Allah'ın ilhamı yarattığı iddiasını reddederek insanın fücordan sakınması ve takvayı tercih etmesi için ayetteki ilhamın 'bildirme' anlamında kullanıldığını ifade eder.⁵⁵

Mâtürîdî, ilhamı, insanın mücadele ve taatle kulluk görevini yerine getirmesi sonucu Allah'ın ona takvayı bildirmesidir, şeklinde de tanımlar.⁵⁶ Bu görüşü desteklemek için "*Bizim uğrumuzda elinden gelen çabayı sarfedenlere gelince, onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır.*"⁵⁷ âyetini delil getirir. Allah Teâlâ'nın yoluna eriştirmeyi, yolunda gayret ve çaba sarf etme şartına bağlaması ve yine "*Kullarım, beni senden sorarlarsa (bilsinler ki), gerçekten (onlara çok) yakıным. Bana dua edince, dua edenin duasına cevap veririm. O halde, doğru yolu bulmaları için benim davetime uysunlar, bana iman etsinler.*"⁵⁸ âyetinde ise Allah'ın kullarına icabet etmesinin O'nun davetine icabet etmeye bağlanması, ibadet ve taat içerisinde olan mü'minlere bir şekilde ilham geldiği anlamına gelir.⁵⁹ Mâtürîdî, Kur'an'da takva-ilham arasında kurulan ilişkiye bakarak Allah'ın peygamberlere, insanlara, hayvanlara ve cansız varlıklara ilham gönderdiğini, peygamberlere gelen ilhamın kesin ve bağlayıcı olduğunu⁶⁰ ancak ihtiyatlı davranarak Peygambere gelen ilhamı, Kur'an vahiy dışında tutar ve Kur'an dışında Allah ile Peygamber arasındaki iletişimin ilham yoluyla devam ettiğini belirtir.⁶¹ İnsanlara gelen ilhamın ise Şeytan'dan gelen

⁴⁷ Süleyman Uludağ, "Marifet", *DİA*, XVI:18.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, IV:372.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XVII:222.

⁵⁰ el-Mâide, 5/111.

⁵¹ el-Enfâl, 8/12.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VI:182.

⁵³ ez-Zümer, 39/62.

⁵⁴ Semerkandî, *Şerh-i Semerkandî*, . vr. 326a.

⁵⁵ Kadî, İmadüddin Ebü'l-Hasan Ahmed Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-Metâin*. Beyrut: Darü'n-Nehdâ Hadisiyye, Trsz, 231.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XVII:222.

⁵⁷ el-Ankebût, 29 /69.

⁵⁸ el-Bakara, 2/186.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XVII:222.

⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, VII: XIII:251.

⁶¹ Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, 105.

vesvese mi yoksa melekten gelen ilham mı kesin olarak ayırt edilemediğinden dolayı delil olamayacağını belirtir.⁶² Hayvanlara verilen ilhamı da “Allah arıya vahyetti⁶³” ayetiyle açıklayan Mâtürîdî, insanın sonradan öğrenerek bildiği bazı şeyleri, hayvanların öğrenme yeteneği olmadığı halde yaşaması için yararına ve zararına olan şeyleri doğuştan bildiklerini söyler. Mesela kuşların öğrenme faaliyeti olmadığı halde doğarken uçmayı bildiklerini söyler.⁶⁴ Hayvanların doğuştan kazandıkları yetenekleri, ilham olarak niteleyen Mâtürîdî, vahyin bütün varlıklar için söz konusu olduğunu ileri sürer.

Mâtürîdî, Kur’an’da, insana gelen ilhamın iki anlamda kullanıldığını belirtir. Birincisi insana doğuştan verilen iyi ve kötüyü ayırt edebilme yeteneği,⁶⁵ ikincisi ise Allah’ın insan ile iletişim kurması.⁶⁶ Onun ilham anlayışı, Allah-âlem ilişkisi hakkındaki düşüncesini de ortaya koyar. Âlemin, Allah’ın esmasının bir yansıması olduğunu yani âleme, var olan fitri özelliklerini O’nun verdiğini ve ilham yoluyla âlemle ilişkisinin sürekliliğini koruduğunu söyler. İnsan dışındaki varlıklarda ise ilhamın, ilahi iradeye dayalı içgüdüsel bir program olduğunu, dolayısıyla bu ilahi programdan ayrılmaları söz konusu olmadığı için Kur’an bu durumu “Allah arıya vahyetti” şeklinde vahiy terimiyle ifade eder. Mâtürîdî’ye göre insana gelen ilhama örnek olarak Kur’an’da, “Musa’nın annesine vahettik.”⁶⁷ şeklinde ifade edilen ilham, imtihan gereği kesin bilgi ifade etmez. Yani ilham, vak’a olarak var ancak bilgi kaynağı değildir. O, ilhamı, bilgi kaynağı olarak kabul etmez. Akide konusunda duyu, akıl ve haber dışında bir delil kabul etmeyen Mâtürîdî’ye göre ilham, bu üç bilgi kaynağından hiç birinin kapsamına girmediği ve objektif bir bilgi kaynağı olmadığı için onun verdiği bilgi sübjektif ve tikel bir bilgidir.

Fahreddin er-Râzî, (ö. 606/1210) Mâtürîdî’nin, ‘insana gelen ilham, eğer iyiliği kapsıyorsa melekten, kötülüğü kapsıyorsa Şeytan’dandır’ düşüncesini eleştirerek Şeytan’ın vesvesesini meleğin verdiği ilhamdan ayırmanın çok zor olduğunu çünkü Şeytan’ın bazan sağdan yanaşarak önce iyilik ilham ettiğini yani hedef şaşırttığını sonra tekrar kötülük ilham ettiğini bunun da insanın iki ilhamın arasını ayırmasını zorlaştırdığını söyler.⁶⁸ Bizce Mâtürîdî, iki ilhamı birbirinden ayırmanın zorluğu ve kesin olmaması nedeniyle onun bilgi kaynağı olamayacağını söyleyerek Râzî’nin eleştirisine cevap vermiş olmaktadır.

Mâtürîdî, sûfilerin nübüvvet, Peygamber’den sonra ilham yoluyla velayet şeklinde devam eder, iddiasına katılmayarak Peygamber mirasının istidlal metoduyla akıl ve naklin dengeli bir ölçüde fonksiyonel olmasıyla devam ettirilmesi gerektiğini yani peygamberlerin mirasının ilham değil vahiy yoluyla elde edilen bilgi olduğunu söyler. Çünkü o, “Allah’ın elçilerinden dilediğine gaybı açıklayacağını”⁶⁹ bildiren ayeti delil kabul ederek Peygamber dışındaki kimselere gelen ilhamın bir vak’a olarak var olduğunu ancak bilgi kaynağı olmadığını savunur.⁷⁰

Kadî Abdülcebbar, mutasavvıfların “Bizim uğrumuzda çaba gösterenleri, mutlaka yollarımıza eriştireceğiz”⁷¹ ayetini delil kabul ederek, zühd ve takvada ileri olduğunu kabul ettikleri kimselere ilham yoluyla özel bilgiler verildiği iddiasına karşı gelerek bu ayetten bazı kimselere özel bilgi verildiği anlamının çıkarılamayacağını belirtir. Bu ayetle Allah Teâlâ’nın, yolunda çaba gösteren herkesi, sevap, kurtuluş ve başarıya ulaştıracağını ifade ettiğini belirtir.⁷² Kadî, ilham hakkındaki eleştirilerini şöyle sürdürür: Dini reddedenlerin ve tevhide aykırı inançları olan Cebriyye ve Müşebbihe’ye mensup kimselerin durumunu düşünelim, eğer onlara, neden bu görüşleri savunuyorsunuz diye sorulduğunda onlar bize ilham geldi, deseler, ilhamı bilgi kaynağı olarak kabul edenlerin onlara hak vermesi gerekir. Halbuki dinle çelişen bu düşüncelerin doğru olduğunu kabul etmek büyük günah kapsamına girer ve bütün bunlar bize ilhamın bilgi kaynağı olmayacağını gösterir.⁷³

Kadî’nin ilham hakkındaki düşüncesi bu konuda Mâtürîdî’nin, Eş’ari kelamcılardan daha çok Mu’tezil’ye yakın olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, sûfilerin benimsediği spesifik olan ilham yerine rasyonel olan hikmeti koyar. Çünkü hikmette akıl aktif bir rol icra eder ve hikmet bilgisi ilhamın aksine sağlaması yapılabilecek bir bilgidir. Akıllı, bilgi kaynağı olarak kabul eden için elbette ki bu daha uygun bir yöntemdir. Hikmetin, kavramak, düşünmek, görüşünde isabet etmek gibi anlamlarının yanısıra nur, hidayet ve şifa gibi vasıflara sahip Kur’an anlamına geldiğini de ifade eden Mâtürîdî, insanın nur ile eşyanın hakikatini gördüğünü, hidayet ile her hayrı bildiğini, kötülükten sakındığını ve şifa ile hastalık veren şeylerden korunduğunu belirtir. Hikmet, her şeyin aslına ulaşmak, her şer olandan sakınmak, her

⁶² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVII:222.

⁶³ en-Nahl, 16/68.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, VIII:143.

⁶⁵ eş-Şems, 91/8.

⁶⁶ Meryem, 19/25.

⁶⁷ el-Kasas, 28/7.

⁶⁸ Râzî, Muhammed Fahreddin b. Dîyaüddin Ömer. *Metelibü’l-Âliye min İlmi’l-İlahi*, Ed. Ahmet Mecâzi sefâ. 1. Beyrut: Dârü’l-Kütüb’l-Arabî, 1989,230.

⁶⁹ Âl-i İmrân, 3/179, Cin, 72/ 26,27.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II:490, XVI:185.

⁷¹ el-Ankebût, 29/69.

⁷² Kadî, Ebü’l-Hasan Kadî Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedani. *Mütesâbihü’l-Kur’ân*, Ed. Muhammed Adnan Zerzûr. Kahire: Dârü’t-Türas, 1972.551.

⁷³ Kadî, *el-Muğnî fi-Ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*, Ed. İbrahim el-Medkûr. Mısır: şirketü’l-Arabiyye, 1990.XII: 344.

hayra ulaşmak, hak sahibine hakkını vermek ve her şeyi yerinde kullanmaktır.⁷⁴ Hikmetin zıddı olan sefeh ise kişinin cehaleti yüzünden bir şeyi yerine koymamaktır.⁷⁵ Sefih, yanlış bir düşünceyle iş yapan, haddi aşan, kınamayı gerektiren fiilleri işleyen kimseye verilen isimdir.⁷⁶ Ona göre Kur'an'ın bakış açısıyla meselelere ve tabiata bakarak her meselenin bir çözüm mantığının olduğunu ve tabiatta her şeyin bir hikmete binaen yaratıldığını kavramamız gerekir ki bu da ilham gibi burhana dayanmayan bir yöntemle değil nazar ve istidlale dayanan bir metotla ama Kur'an'ın gölgesinde zihinsel bir gayret sarf ederek bize kapalı olan bilgilere ulaşarak ilahi maksadı anlamaya yaklaşabiliriz. Ehl-i Sünnet ekolü içerisinde ilk defa bilgi konusunu işleyen bir şahsiyet olarak Mâtürîdî'nin yapmak istediği şey akideyi sağlam bir bilgi ve akıl temeli üzerine oturtmaktır. Bu bilgi de ancak Kur'an'a uygun olan ve kelamcıların benimsediği duyu, akıl ve haberden oluşan bilgi kaynaklarıyla elde edilebilir. İlham, burhana dayanmadığı ve doğrulanabilir de olmadığı için kişisel olarak kabul edilse de bağlayıcı özelliği yoktur. Mâtürîdî'nin bilgi kaynakları arasına ilhamın yerine haberi alması, gaybden ancak haber-i sadıkla bize ulaşan bilginin bağlayıcı olduğunu ifade eder.

1. 3. Rüya

Sözlükte "görmek" anlamına gelen "rü'yet" kökünden türeyen rüya, "uykuda görülen şey",⁷⁷ uyku sırasında zihinde beliren görüntülerin bütünü (düş)⁷⁸ olarak tanımlanır.

İnsanlar çok eski zamanlardan beri rüya konusuna gizemli olması ve geleceğin bilinmesi nedeniyle ilgi duymuşlardır. Kur'an da Hz. İbrahim, Hz. Yusuf ve Peygamber'imizin rüyalarına atıfta bulunarak rüyayı konu edinir. İslam düşünce tarihinde kelamcılar, filozoflar ve sûfiler rüyaya ilgi göstermiş, rüyanın mahiyeti ve işlevi konusunda birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. XX. yüzyılda ise Alfred Adler (ö. 1937), Sigmund Freud (ö. 1939) ve Carl Gustav Jung (ö. 1963) gibi psikanalistler bilimsel olarak rüyayı ele almış farklı yorumlara varmışlardır.⁷⁹

Kur'an ve hadislerde rüyayla peygamberler ve salih kullar arasında kurulan ilişki ve rüyanın gayba ilişkin işaretler içerdiği düşüncesi, İslam düşüncesinin sistemleşme döneminde ciddi bir yankı uyandırmış ve Yeni Platoncu felsefe geleneğinden beslenen İslam filozoflarının Tanrı odaklı felsefi sistemlerinde önemli bir yer edinmiştir. İslam filozofları rüyayı tabiat ilimleriyle ilişkilendirerek Yaratıcı'nın nûrundan olan nefsin, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa her şeyi bildiğini ve hiçbir şeyin ona gizli kalmadığını söyler. Uykuda duyuları kullanmayan nefsin uyumadığını, rüyada zaman ve mekâna bağlı kalmadan gayb bilgisine ulaştığını söyler.⁸⁰

İlk zâhid ve sûfilerden itibaren rüya, tasavvufun önemli bir konusu ve kaynağı olmuştur. Peygamberlerin gördüğü rüyalar vahiy, takvâ sahibi müminlerle velilerin gördüğü rüyalar ilham olarak kabul edilmiştir.⁸¹ İlk sûfi müelliflerden Kelebazî ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) rüyanın, kalbe gelen bir takım düşünceler ve zihinde tasavvur ve hayal edilen bir takım haller olduğunu belirtir.⁸² Kuşeyri, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i rüyada kestiğini ona anlatınca Hz. İsmail'in "eğer açıkça beni rüyanda kestiğini gördüysen bunu gerçekleştir eğer bu şekilde değil de te'vil yoluyla bu sonuca ulaştıysan rüyayı netleştirinceye kadar bu işi ertele" dediği rivayetini ileri sürerek iki çeşit rüya olduğunu söyler. İlk dönem sûfileri rüyanın te'vil edilme durumu olduğunu ileri sürerek onunla kesin olarak gayb bilgisi elde edildiğini ifade etmekten kaçınmışlardır.⁸³

Kelamcı ve sûfi olan Haris el-Muhasibi ve Kuşeyri gibi mutasavvıflar rüya yoluyla elde edilen bilgilerin delil olduğunu söylemekten kaçındıkları halde onlardan sonra gelen mutasavvıfların rüyayla elde edilen bilgilerin ilham olması hasebiyle delil olabileceğini ileri sürmeleri, kelam ve tasavvufta bilgi kaynakları konusunda farklılığın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Gazzâlî (ö. 505/1111) uykunun, duyuların nefis üzerindeki etkisini ortadan kaldırdığını ancak hayalin hareketini engelleyemediğini ve bu esnada Levh-i Mahfûz'dan kalbe aksedilenleri hayal kuvvetinin aldığını belirterek nefis yoluyla gayb bilgisinin elde edilebileceğini söyler.⁸⁴ Gazzâlî ve İbnü'l-Arabi başta olmak üzere mutasavvıflar, rüyanın bilgi kaynağı olabileceğini kabul ederler.

XIX. yüzyıla gelindiğinde psikolojik anlamda rüyâlar hakkında Sigmund Freud (ö. 1939) ve oluşturduğu Psikanaliz kuramı karşımıza çıkmaktadır. Freud'a göre insan zihni, bilinçaltı ile bilinç arasında bir koruma görevi görmektedir. Ancak bilinçaltında bastırılan duygu ve düşünceler uyku esnasında rüya yoluyla açığa çıkar.⁸⁵ Bilinçaltındaki duygu ve düşünceler, sadece kişisel davranışlara

⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II:189.

⁷⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I:249

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I:39.

⁷⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV:297; isfahânî, *Müfredat*, 276.

⁷⁸ Çelebi, "Rüya", *DİA*, XXXV:309.

⁷⁹ Sigmund Freud, *Düşlerin Yorumu*, trc. Emre Kapkın İstanbul: Payel yay, 19991, 115.

⁸⁰ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk, el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz yayıncılık, 1994, 133-135.

⁸¹ Süleyman, İudağ, "Rüya", *DİA*, Ankara, 2002. XXXVII: 316.

⁸² Ali Durusoy, *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İstanbul: MÜİFAV, 1983. 89.

⁸³ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşarat*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971. III:93.

⁸⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.IV:903.

⁸⁵ Freud, *Düşlerin Yorumu*, trc. Emre Kapkın, 115.

dayalı olmayıp sosyal çevrenin de bir sonucu olabilirler.⁸⁶ Freud'un rüyayı sadece bilinçaltındaki duygu ve düşüncelerin açığa çıkması olarak görmesine psikanalist Carl Gustav Jung (ö. 1961) karşı çıkarak rüyanın sadece bilinçaltı duygu ve düşüncelere dayanmadığını aynı zamanda ruhun da bir katkısının olduğunu savunur.⁸⁷ Jung, rüya görmede ruhun da rol alabileceğini söylemesi bu yolla gelecek için bilgi edinilebileceği anlamına gelir. Bu durum bilimsel olarak rüyanın sadece bilinçaltının bir yansıması olmadığını aynı zamanda rüyayla bilgi elde edilebileceğini ve bunun da İslam düşüncesindeki "sadık rüya" kavramıyla örtüştüğünü söylemek mümkündür.⁸⁸

1. 3.1. Mâtürîdî'nin Rüya Anlayışı

Mâtürîdî uyku ve uyanıklığın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu ve uyku esnasında bilgi kaynağı olarak kabul edilen duygu organlarının atıl durumda olmasından dolayı rüyada edinilen bilginin kelam bilimi açısından kesin bilgi olamayacağını ve bu nedenle peygamber olmayan kimsenin rüyasının bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini söyler. Hz. İbrahim'in rüyasını yorumlarken, insanı öldürmenin haram olmasına rağmen oğlu İsmail'i kurban etmek istemesi Onun rüyada gördüğünü, bir emir olarak algılamasından dolayıdır, der. Hz. İbrahim'in bu tavrının bize peygamber rüyalarının bir çeşit vahiy olduğunu gösterdiğini belirtir.⁸⁹ O, rüyada görülen sembollerin, fizyolojik olarak bizzat ifade ettikleri nesneye işaret etmediğini belirtir. Mesela Hz. Yusuf'un rüyada gördüğü yıldız ve güneş bizzat yıldız ve güneş değil kardeşleri ve babasıdır, yine rüyada görüldüğü ifade edilen secde de secdenin hakikatine değil selamlamaya işaret eder. Aynı zamanda Hz. İbrahim'in rüyada kurban ettiği hakikatte oğlu değil koçtur. Rüyada sembol olarak görülen bir nesne madem hakikatte kendisi değil başka bir şeye işaret ediyorsa, işaret edilen bu nesnenin ne olduğunu bilmek için rüyayı yorumlamak (tabir) gerekir. Yorum yapmak ancak yorum yapanı bağlar, bu nedenle rüya ancak kişisel olarak bağlayıcı olabilir çünkü icthadın, icthad yapan kimse için bağlayıcı olabileceğini ifade eder.⁹⁰ Kelâmcılara göre peygamberler, ismet sıfatına sahip olduklarından dolayı yâkaza halinde aldıkları vahiy gibi onların rüyaları da bağlayıcıdır.⁹¹

Mâtürîdî, rüyayı sadık ve kâzib şeklinde ikiye ayırarak sadık rüyanın anlaşılır, açık ve rahmani bir rüya olduğunu ve Kur'an'da "hulm" olarak ifade edilen, açık olmayan karışık rüyanın da kâzib rüya olarak nitelendirildiğini belirtir. O'na göre Kur'an'da geçtiği halde kaynağı açısından kesin olarak bilinemediği için rüya bilgi kaynağı olamaz. Peygamberlerin rüyada aldıkları bilgilerin bir nevi vahiy olarak kabul edilmesi, bu yolla Allah ve insan arasında bir iletişimin kurulabileceğini gösterirken peygamber dışındaki insanların rüyalarının delil olarak kabul edilmeme nedeni ise aynı derecede kesin olmamalarıdır. Mâtürîdî, bunu söylemekle rüyada hem ilahi bir yön hem de insani bir yön olduğunu ve rüya, 'bilinçaltında bastırılan duyguların açığa çıkmasıdır' diyen Freudun aksine rüyanın sadece insana ait psikolojik bir durum olmadığını aynı zamanda rüyayla, Allah ve insan arasında iletişim kurulabileceğini, rüyanın tek bir nedene indirgenemeyecek kadar karmaşık olduğunu ifade eder. Uyku esnasında görülen sadık bir rüyanın uzun bir zaman geçse de hiçbir değişikliğe uğramadan ortaya çıkacağını söyler.⁹² Ona göre ilham kapsamında değerlendirilen rüyanın rahmani mi şeytani mi olduğunu kesin olarak birbirinden ayırmak mümkün olmadığından gayb hakkında verdiği bilgi kesin bilgi olarak kabul edilemez.

Mâtürîdî, insan bazan rüya görür ve rüyası tersine gerçekleşir, muhtemelen uyanık kimsenin pozisyonu da bunun gibidir, yahut da o, doğru ile yanlış ayırt edemeyebilir. Burada iki pozisyon da birbirinden farklıdır. Çünkü insan uyku halindeyken rüyada mümkün olmayan şeyi görebilir. Mesela kendisini ölü görür, halbuki ölü idrak edemez veya başını kucağında görmesi gibi ki böylesini uyanık kimsenin görmesinin muhtemel olmadığını söyler.⁹³ Mâtürîdî, rüya olayları arasındaki bağlantının uyanmakla kesildiğini ifade ederek, rüyanın reel bir temelden yoksun olduğunu belirtir. Rüya ve algılanan gerçeği, birbirinden kesin olarak ayırıp, algı dünyasının bir rüya olmadığını ifade eder. Bununla birlikte o, felsefe tarihi boyunca uzayıp giden reel bir dış dünyanın varlığını ispatlama denemelerinin bir örneğine sistemi içerisinde yer verdiği görülmektedir.⁹⁴ Rüyada muhal şeylerin görülmesi uyanık olan kimsenin hata işlemesiyle kıyaslanamaz, mesela uyanık kimse, rüyada kendisini ölü olarak gören kimse gibi ölü göremez, çünkü ölünün hissedemeyeceğini bilir. Mâtürîdî, duyuların rüyada atıl durumda olmasından dolayı uyku ve uyanıklığın birbirinden tamamen farklı şeyler olduğunu yani uyanık olan bir kimsenin rüya gören kimse gibi hatalar yapmayacağını söyleyerek rüyanın bazan bir hayal olabileceğini

⁸⁶ Kelly Bulkeley, *Psikolojik Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*, trc. Dilek Cenkçiler, Ankara: ODTÜ yay, 2008, 206.

⁸⁷ Carl Gustav Jung, *Man and His Symbols*, New York: Ferguson Publishing, 1964, 28.

⁸⁸ bkz. Selim Özarlan, "İslami Kaynaklar Işığında Rüya Konusuna Kelamî Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 45 Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık 2009, ss. 89-108;

⁸⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII:171-172.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII: 270-271.

⁹¹ Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaik't Tenzil*, Beyrut: Daru'l-Mearif, Trsz, IV:56.

⁹² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII:363.

⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 242.

⁹⁴ Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, 148.

belirtir. *Onlara dünya hayatında ve ahirette bir müjde vardır.*⁹⁵ ayetinde geçen “müjde” kavramını rüya olarak yorumlayan bazı mutasavvıflar⁹⁶ Allah Teâlâ'nın, veli olarak kabul edilen insanlara rüya yoluyla müjde verdiğini iddia etmelerine karşın Mâtürîdî, bu iddiayı doğrulamak için ileri sürülen rivayetler eğer sahihse diyerek bu iddiaya karşı çekimser bir tavır içinde olmuş ve kanaatimizce O, ayette ahiret, dünyadan sonra zikredildiği ve ahirette de rüya olmadığı için “müjde” kavramının rüya olarak kabul edilemeyeceğini savunur.⁹⁷

Rüyanın mahiyeti konusunda ise Mâtürîdî, “Allah ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyi düşünenler için ibretler vardır.”⁹⁸ ayetini yorumlarken Allah Teâlâ'nın uyku esnasında idrak eden nefsi aldığını ve bedende canlılığı sağlayan ruhu da bıraktığını, ölümüne hükmetmediği kimselerin nefislerini belli bir süre daha yaşamaları için salarken, ancak ölümüne hükmettiği kimselerin ise hem ruhlarını hem de nefislerini alıkoymadığını belirtir. Ona göre insanda idrak eden, lezzet ve elemi hissedilen, görmek, duymak, tatmak gibi duyuşsal özellikleri olan nefis ve canlılığı sağlayan, görmek, duymak, tatmak gibi duyuşsal özellikleri olmayan ruh da vardır. Uyku esnasında Allah nefsi bedenden aldığı halde ruh yerinde kalır. Bedenden ayrılan nefis rüya görürken; ruh, sadece bedende canlılığı sağlar. Kabir azabı da nefse yapılırdı çünkü elem ve lezzetleri nefis idrak eder. O, ruhun uyku esnasında bedenden alındığını ancak yansımalarının devam ettiğini ve daha önce ölenlerin ruhlarıyla buluştuğunu ifade eden Taberî'nin görüşünü⁹⁹ eleştirerek uyku esnasında bedenden ayrılan ve rüya faaliyeti içinde olanın ruh değil nefis olduğunu savunur.¹⁰⁰ Günümüzde Tıbbın bilimsel olarak tespit ettiğine göre kişi tamamen ölmeye önce beyin ölümü gerçekleşmektedir. Beyin ölümü gerçekleşen kişi, şuurunu kaybettiği halde canlılığı devam eder.¹⁰¹ Bu durum şuurun ruhtan ayrılabilmesini gösterir ki Mâtürîdî de nefsi elem ve lezzeti hissedilen kavram, ruhu da bedende canlılığı sağlayan kavram olarak tanımlar. O, rüyada nefsin bedenden ayrıldığı görüşünü kabul etmekle filozoflara yaklaşır, sadece peygamberlerin rüyalarının delil olabileceğini söylemekle de mutasavvıflardan ve rüya bilinçaltı düşünce ve davranışların uykuda ortaya çıkmasıdır, diyen Freud'dan ayrılır.

1. 4. Ledün ilmi

Mutasavvıflar, Kehf suresinde yer alan “*Ve kendisine tarafımızdan ilim öğrettik*”¹⁰² ayetini dayanak kabul ederek salih kimselerin gaybi bilgiyi elde edebileceklerini iddia ederler.¹⁰³ Kelamcılar ve bir kısım müfessirler ise söz konusu ayetin muhatabının veli olarak kabul edilen kimse değil, peygamber olduğunu dolayısıyla ledün ilminin vahiy olduğunu belirtirler.

Sözlükte yanında,¹⁰⁴ gizli gibi anlamlara gelen “ledün” kelimesi Arapça ‘inde’ kelimesiyle aynı anlamı taşır. Terim olarak da kat,(ükseklik) ilahi bilgi ve sırlar¹⁰⁵ gibi anlamlara gelir.

Zemahşeri, (ö. 538/1144) ledün ilminin, Allah'ın ilmi, ilahi sırlar ve gaybe ait haberler olduğunu belirterek bu ilmin ancak peygamberlere verilen vahiy olabileceğini söyler.¹⁰⁶ Gazâlî, dış tesirlerden uzak olarak Allah tarafından kalbin derinliklerine yerleştirilen ilme, ledün ilmi adının verildiğini ve rüyada insanların gelecekte bilgi aldıkları uyanırken de Allah'tan bilgi almalarının mümkün olduğunu söyler.¹⁰⁷ Râzî, ledün ilmini bir öğreticinin öğretmesiyle veya irşad edicinin irşad etmesiyle bilinmeyen ancak Allah Teâlâ tarafından vasıtasız olarak bildirilen ilim olarak tanımlar ve İslam alimlerinin çoğunluğunun bu ilmi peygamberlere gelen ilim olarak ifade ettiklerini belirtir.¹⁰⁸ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) göre ledün ilmi, riyazet yoluyla nefis teziyesi yaparak manevi olgunluğa erişmiş olan kimselere melek veya peygamber aracılığı olmadan Allah Teâlâ'nın verdiği ilahi bilgi ve hakikatlerdir.¹⁰⁹

Ledün ilmi hakkında kelamcılarla mutasavvıflar arasındaki görüş ayrılığı, Kehf suresinde geçen “*Kullarımızdan birini buldular ki ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ona tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” ayetindeki “*kullarımızdan biri*” ibaresinin farklı şekillerde yorumlanmasına dayanır. Kelamcılar, müfessirler ve hadisçiler ayette geçen zatın “peygamber” olduğunu ifade ederken mutasavvıflar da bu zatın “veli” olduğunu kabul ederler. Tartışmanın can alıcı noktasını oluşturan “*kullarımızdan biri*”

⁹⁵ Yûnus, 10/64.

⁹⁶ İsmâîl Hakkî Bursavî, *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Darü'l-İhyau't-Türâsî'l-Arabî, Trsz, IX: IV/61.

⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII:79.

⁹⁸ Zümer, 39/42.

⁹⁹ Ebû Cafer Muhammed ibn-i Cerîr et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999, IV:380.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XII:342.

¹⁰¹ Selma Tepehan, *Beyin Ölümü ve Organ Naklinin Sağlık Personeli ve Hukuki Mevzuat Açısından İncelenmesi* Yüksek Lisans Tezi, İÜATESB, 2012, 5.

¹⁰² el-Kehf, 18/70.

¹⁰³ Bursavî, *Rûhu'l-Beyân*, V:275.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII:383.

¹⁰⁵ İsfahânî, *el-Müfredat*, 579.

¹⁰⁶ Zamahşerî, *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzîl*, II:396.

¹⁰⁷ Gazâlî, *İhyâü Ulûmü'd-Din*, II:55-57.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981XXI:149.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ali. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tefsiru's-Şeyhi'l-Ekber*, thk. Dr. seyyid Muhammed Hüseyin ez-Zehebî. Medine: Camiatu'l-İslamiyye, t.y., I: 406.

ibaresini açıklığa kavuşturarak başta Mâtürîdî olmak üzere kelimciler ve mutasavvıfların konu hakkındaki iddialarını temellendirmemiz, “ledün ilmi”nin mahiyeti ve çerçevesinin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Çünkü ayette kendisine “ledün ilmi” verildiği belirtilen bu zatın kim olabileceği kendi çerçevesi içinde anlaşılmazsa zihinlerde ahlaki problemler doğurduğu gibi, gaybın bilinip bilinmemesi konusunda insanların, Kur’an’ın ruhuna uymayan istikametlere yönlendirilmesine müsait bir mahiyet arzedebilir.¹¹⁰

Kuşeyrî, Hızır’a verilen ledün ilminin ilham olduğunu ve ilhamın da velilere verilmesinden dolayı onun veli olduğu sonucuna varır. Ayette Allah Teâlâ’nın Hızır için “kulumuz” ifadesini kullanması onun Allah’ın “veli kulu” olduğu anlamına geldiğini belirtir.¹¹¹ Kuşeyri’nin ifadelerinden ona göre gayb bilgisinin ledün ilmi olarak veli kullara verilebileceği anlaşılmaktadır. Gazâlî ise Allah Teâlâ’nın ledün ilmini veli olarak kabul edilen kimselere verebileceğini ve Hızır’ın bu konu için bir örnek olduğunu söyler. İbnü’l-Arabi de ledün ilmini, riyazet yoluyla nefis tezkiyesi yaparak manevi olgunluğa erişmiş olan kimselere melek veya peygamber aracılığı olmadan Allah Teâlâ’nın verdiği ilahi bilgi ve hakikatler olarak tanımlar.¹¹² Kalbe doğan bir bilgi eğer ibadet ve taatle ilgiliyse ilham, itaatın emir ve nehiy yönüyle veya sonucuyla ilgiliyse de ledün ilmi olarak isimlendirilir. İlham, zamanla değişen bir bilgiyken ledün ilmi değişmez ve sabit bir ilim olduğunu söyler. Ona göre insanda doğuştan var olan zorunlu bilgiler de ledün ilmi olarak kabul edilirken ilham bazan doğru bazan yanlış olur ve ledün ilmi gibi zorunlu bilgi olamaz.¹¹³ İsmâil Hakkı Bursevî’ye göre ise Hz. Musa, nübüvvet yani zahir ilmini bildiği ve buna tabi olduğu için batın ilmine sahip olup eşyanın hakikatini bilen birisi olan Hızır’a uyması konusunda sabretmesinin mümkün olmadığını söyler.¹¹⁴ Genellikle tasavvuf erbabı, onun velî olduğunu, kelâm, tefsir ve hadis âlimlerinin çoğu da nebî olduğunu kabul ederler.¹¹⁵ Ancak Ledün ilminin şeriata ters düşmesi halinde Ebû Saîd el-Harrâz, (ö. 277/890) Hücvîrî, (ö. 465/1072) Gazzâlî, Sühreverdî gibi birçok sûfi, “zâhire aykırı düşen her bâtın bâtıdır” kaidelerini benimseyerek şeriata bağlı kalmanın gerekliliğini savunurlar.¹¹⁶

1. 4.1. Mâtürîdî’ye Göre Ledün İlmi

Mâtürîdî, “katımızdan bir rahmet ve ilim verdiğimiz kul”¹¹⁷ ayetinde geçen “rahmet” ifadesinin nübüvvet ve “katımızdan bir ilim” ifadesinin de “vahiy” olduğunu, buna delil olarak da “*Sen bana uymada sabredemezsin*”¹¹⁸ diyen salih kulun ancak bunu vahiyle bilmiş olabileceğini ve “*Ben bunları kendiliğimden yapmadım*”¹¹⁹ ayetinin de bu kanaati pekiştirdiğini ifade eder.¹²⁰ Mâtürîdî, ancak peygamberlerin gaybi ihbarlarının delil olabileceğini, peygamber olmayan kimselerin gaybi ihbarlarının ilham çerçevesinde değerlendirildiği için delil olamayacağını ifade eder.¹²¹ Ona göre bu kurala uygun olarak Hz. Musa, vahiy alan bir peygambere uymuş olabilir.

Mâtürîdî’den başka kelimciler de genel olarak aynı görüşü paylaşırlar. Kadî Abdülcebbâr, Kur’an’da “katımızdan bir rahmet ve ilim verdiğimiz kul” olarak bahsedilen, kültürümüzde ve İslami literatürde “hızır” olarak geçen şahsın “nebi” olduğunu çünkü masum bir çocuğun öldürülmesi ve geminin delinerek içindekilerin ölümüne neden olmak gibi şeriatta haram kılınan fiillerin ancak peygamber vasıtasıyla yapılabileceğini söyler. Bu zatın sözkonusu fiilleri kendi insiyatıyla değil ancak Allah’ın ona vahiyle bildirerek yaptırıldığını ve Hz. Musa’ya “sen bana uymakta sabır gösteremezsin” demesi de bu kanaati desteklediğini belirtir.¹²² Râzî de Hızır’ın peygamber olduğunu çünkü bir peygamberin ancak yine bir peygambere uyabileceğini ve Hz Musa’nın O’na uymasından dolayı Hızır’ın, Hz. Musa’dan üstün olduğunu, peygamberden üstün olanın da peygamber olması gerektiğini ifade eder.¹²³ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere kelimciler, Hızır’ı nebi olarak kabul ettikleri için ledün ilminin ancak vahiy yoluyla peygamberlere gelen ilim olduğu görüşündedirler. Kelamcılar bağlayıcı kuralların ve helâl-haram sınırının belirlenmesinin ancak vahiyle yapılabileceğini ileri sürerler. Müfessir Kurtubi (ö. 671/1273) ve Ebu Hayyan el-Endelusi (ö. 745/1344)¹²⁴ Cumhurun, Hızır’ın peygamber olduğu görüşünü benimsediğini ifade ederler.

¹¹⁰ Halis Albayrak, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 243.

¹¹¹ Kuşeyrî, *Letâifu’l-İşârât*, III:227.

¹¹² İbnü’l-Arabi, *Tefsiru’ş-Şeyhi’l-Ekber*. Ed. Dr. Muhammed seyid Hüseyin ez-Zehabi. Medine: Camiatu’l-İslamiyye, Trsz I: 406.

¹¹³ İbnü’l-Arabi, *el-Fütûhatü’l-Mekkiyye*, Ed..Ahmet Şemseddin. Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, trsz. I:434.

¹¹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, V:281.

¹¹⁵ Çelebi, “Hızır”, *DİA*, XVII: 422-423.

¹¹⁶ Uludağ, “Ledün İlmi”, *DİA*, XII: 412-413.

¹¹⁷ el-Kehf, 18/65.

¹¹⁸ el-Kehf, 18/67.

¹¹⁹ el-Kehf, 18/82.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IX:85.

¹²¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II:490.

¹²² Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân. el-Endelûsî, *Bahrü’l-Muhîd*, ed. Şeyh Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993, VI: VI/139.

¹²³ Râzî, *Mefatihü’l-Çayb*, XXI:150.

¹²⁴ Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân. el-Endelûsî, *Bahrü’l-Muhîd*, ed. Şeyh Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1993, VI: VI/139.

Mâtürîdî, Hızır'ın nebi olduğunu söylemekle kelamcıların ortaya koyduğu paradigmaya bağlı kalarak Allah'ın gaybı ancak peygamberlere bildirebileceğini; peygamber dışındaki kimselerin her hangi bir yolla aldığı iddia ettikleri gayb bilgisinin ilham düzeyinde olduğunu ve bunun da şeytan'dan gelen bir vesvese olup olmadığını kesin olarak ayırt edilemeyeceğini belirtir. O, ayette Hızır'ın "Ben bunları kendiliğimden yapmadım"¹²⁵ demekle dikkatleri kendi velayetine veya nübüvvetine değil aksine Allah'ın meşietine çektiğini ifade eder. Allah'ın iradesiyle insanın iradesi her zaman uyum içerisinde olmayabilir, zaten insan aklının, bu hikmeti gereği gibi idrak etmesi kavraması mümkün değildir.¹²⁶ Mâtürîdî'ye göre Allah, fiillerini hür bir seçimle ve hikmetle gerçekleştirir. Mutlak varlık, mutlak irade sahibi olduğu için her şeyin kendi mahiyetiyle oluşması, hür bir seçimle gerçekleştiğini gösterir.¹²⁷ Mâtürîdî, mutasavvıflardan farklı olarak ledün ilmine yaklaşmakta ve asıl mesele olarak insanın, Allah'ın iradesi ve ilmini kuşatamayacağını ve gaybı, Allah bildirmediği bilemeyeceğini belirtir.

Mâtürîdî, "kendisine kitaptan bir ilim verilmiş olan kimse, ben onu sen göz açıp kapayıncaya kadar getiririm"¹²⁸ ayetini tefsir ederken "kendisine kitaptan ilim verilmiş olan kimse"nin gösterdiği kerametın peygambere uymasının sonucu olarak meydana geldiğini yani kerametın, peygamberin mucizesinin devamı niteliğinde olduğunu belirtir.¹²⁹ O, Kur'an'ın ifadesiyle veli olarak kabul edilen kimsenin peygambere uyduğunu, peygamberin veli kula uymadığını belirtir ve ledün ilminin de şeriatla çelişmemesi gerekir. Aksi halde ledün ilmi olarak kabul edilen bilginin Şeytan'dan gelen vesvese olma ihtimali orataya çıkabilir.

Akidetu't-Tahavi şarihi Muhammed b. Ebi İzz (ö. 792/1390), bir kimse ledün ilmi, vahiyyle çatıştığı halde vazgeçmez ve onunla amel ederse, bu durum onun akidesine zarar verir. Musa ve Hızır kıssasına bakılarak, Hızır ledün ilmine sahip olduğu için Hz. Musa'ya uymadı, iddiasında bulunulamayacağını çünkü Hızır, Hz. Musa'nın ümmetinden olmadığı için Ona uymadığını söyler. Hz. Musa İsrailoğulları'na gönderildiği halde Hz. Muhammed bütün insan ve cinlere gönderilmiştir. Bu nedenle herkesin Ona uyması zorunludur. Eğer Hz. Musa ve İsa yaşamış olsalardı şüphesiz Hz. Muhammed'e tabi olurlardı.¹³⁰

Tâhavi şarihi Ebu İzz'in de belirttiği gibi Mâtürîdî anlayışa göre veli, peygamberden üstün olarak kabul edilmediği gibi ledün ilmi de vahiyyle çelişmez çünkü Ona göre ledün ilmi aldığı iddia eden ve veli olarak kabul edilen kimse ancak peygambere uymakla bu ilmi alabilir; aksi halde bu ilme sahip olamaz. Ledün ilmine sahip bir müslüman, peygamberi tasdik etmesinin sonucu olarak böyle bir ikrama nail olmuştur. Hz. Musa ve Hz. İsa yaşasaydılar onlar da Peygamber'imize uyarlardı çünkü Allah katında din ancak İslamdır ve Peygamber'imizin risaleti kıyamete kadar geçerlidir. Mâtürîdî'nin, Hızır'ın nebi olduğunu kabul etmesinin nedeni peygamberlerin birbirlerine uyabileceklerini ve ancak onlara verilen bilginin bağlayıcı olabileceğini; Hızır-Musa kıssasında da vurgu ledün ilmine değil, Allah'ın mutlak iradesine yapılmaktadır. O, bunları söylemekle peygamber dışında kimseye özel bilgiler verilmediğini, Onun mirasının ancak akıl ve nakil dengesi içerisinde korunabileceğini ifade eder.

Gazzâlî hariç başta Mâtürîdî olmak üzere kelamcılar vahiy dışında gaybi bilginin elde edildiği bilgi kaynakları olarak ileri sürülen ilham, rüya ve ledün ilminin bağlayıcı olamayacağını savunurlar.

2. KAYNAĞI İLAHİ OLMAYAN YOLLARLA GAYBIN BİLİNMESİ

Sûfîler ilham, rüya ve ledün ilmi gibi yollarla gaybten haber aldıklarını ve buna dini referanslar da gösterirken, genel olarak dinle bağlantısı olmayan çevreler cin, Şeytan ve kâhinler vasıtasıyla gaybten haber aldıklarını iddia ederler. İslam alimlerinde birinci yolla elde edilen bilgilerin bağlayıcı olmadığı her ne kadar ileri sürülse de vak'a olarak kabul edildiği halde bunun dışındaki yollarla gaybten haber almanın Kur'an'la çelişen bir yöntem olarak kabul edilmiştir. Cin, şeytan ve kâhinlerin gaybı bildiği kabul edilirse gayb, Allah'ın yetkisinde olmaktan çıkar ve insanın istediğinde ulaşabileceği alan haline gelir. Bu durumda da ulûhiyet alanına girilmiş olacağından İslam akidesiyle bağdaşmaz.

1. Cinler Gaybı Bilir mi

Kur'an'ın âlem anlayışı sadece görünen varlıklardan müteşekkil olmayıp aynı zamanda metafizik âleme ait varlıkları da kapsar. Cinler de metafizik âleme ait varlıklar oldukları için Kur'an onları gaybi varlıklar olarak kabul eder. Cinleri incelerken Mâtürîdî'nin cinlerin mahiyet ve özellikleri ile çalışmamız gereği cinlerin gaybı bilme hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Cin, sözlükte örtmek, gizlenmek ve bir şeyin duyulardan gizlenmesi anlamına gelir; Araplar duyularla algılamadığı için kalbe 'cenan', gece karanlığı çöküp etraf karanlık olunca da "cenne leyl" derler.¹³¹ Görünen insanın karşıtı olarak görünmeyen varlık için cin,¹³² anne karnında gizlenen şeye de cenin adı verilir.¹³³ Terim olarak da

¹²⁵ el-Kehf, 18/82.

¹²⁶ Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*, İstanbul: MÜİFVY, 1984, .283.

¹²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 117.

¹²⁸ en-Neml, 27/40.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, X:385.

¹³⁰ İmam Kadî Ali b. Ali b. Muhammed Ebû İzz, *Şerhu Akîdetü't-Tahâvî*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki Dimeşk: Müessesetü Risâle, Trsz, II:774.

¹³¹ İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 128.

¹³² Ebû Nasr b. İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhah*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2019, 205.

“duyularla idrak edilemeyen, insanlar gibi şuur ve iradeye sahip bulunan, ilâhî emirlere uymakla yükümlü tutulan ve mümin ile kâfir gruplardan oluşan varlık türü” anlamına gelir.¹³⁴ Râzî, İbn-i Sina'nın cinlerin hariçte varlıkları olmadığını iddia ettiğini ve birçok felsefecinin de cinlerin varlığına inanmadığını söyler.¹³⁵ Pozitivistler ise bilimsel olarak ispatlanamadıkları için cinlerin varlığına inanmazlar. Bazı kaynaklarda bir kısım Mu'tezili kelamcının da cinlerin varlığını kabul etmediği rivayetler arasında geçmektedir.¹³⁶

Mâtürîdî, cinlerin gayb haberlerini almak için kulak hırsızlığı yapmalarını “*Hâlbuki biz, (daha önce) göğün bazı yerlerinde gayb haberlerini dinlemek için otururduk. Fakat şimdi her kim dinlemeye kalkacak olursa, kendini gözetleyen yakıcı bir ışık bulduk.*”¹³⁷ âyetine dayanarak şöyle açıklar: Cinlerin daha önce gayb haberlerini almak için gök kapılarına yaklaşarak kulak hırsızlığı yaptıklarını ancak Peygamberimizden sonra melekler tarafından gözetlendiklerini ve onlara meteor atılarak uzaklaştırıldıklarını belirtir. Cinlerin artık gayb haberlerine kulak abartabilecekleri mekâna yaklaştırılmadıklarını ve bu nedenle kehanetin de kalktığını belirtir. Allah Teâlâ'nın da Kur'an'ın ifadesiyle cinlere, Kur'an'ın kehanet işi olmadığını, ilahi vahiy olduğunu ve eğer inanmıyorsanız insanlar ve cinler bir araya gelip benzerini getirin demiştir.¹³⁸ Mâtürîdî'ye göre Kur'an gaybten gelen bir kitap olduğuna göre eğer cinler gaybı biliyorsa onlar da böyle bir kitap getirsinler, getiremiyorlarsa gaybı bilmedikleri açıkça ortaya çıkmaktadır. Ancak cinler insanların bilmediği bazı şeyleri bilseler de bu onların gaybı bildiği anlamına gelmez.

Mâtürîdî, cinlerin gaybı bilme konusunda “*Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşağılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı.*”¹³⁹ âyetini açıklarken şöyle der: Hz. Süleyman, bazı insanların cinlerin gaybı bildiklerini iddia etmeleri üzerine Allah'a, bu iddianın yanlışlığını onlara göstermesi için dua ederken ailesine de vefatını cinlere söylememelerini istemişti. Hz. Süleyman, asasına yaslanmış olarak vefat ettiği halde cinler anlamamış ne zaman ki yere düşünce cinler bunun farkına varmışlardı. Allah Teâlâ, bu fiili gerçekleştirmekle insanlara cinlerin gaybı bilmediğini haber vermeyi irade etti. Bu durumu gören insanlar, cinlerin gaybı bilme konusunda sırandıklarını ve gaybı bilmediklerini gördüler.¹⁴⁰ Kulak hırsızlığı yaparken meteorlarla uzaklaştırılmaları ve Hz. Süleyman'ın vefatından haberdar olmadan çalışmaya devam etmeleri, cinlerin ne gökteki vahiyden bir şeyler öğrenerek gayba ulaştıklarını ne de şehadet âleminde gaybı bildiklerini gösterir. Cinler meteorlarla kovalanırken bazı bilgi kıyımlarını alsalar da bunun üzerine çok yalan katarak kâhinlere ulaştırdıkları için bunun bilgi değeri olmadığı ileri sürülür.

3. 2. Şeytan Gaybı Bilir mi

Sözlükte “uzaklaşmak, haktan ve hayırdan ayrılmak, muhalefet etmek”¹⁴¹ anlamlarına gelen Şeytan kelimesinin kök yapısı hakkında dilciler arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Bunları kelimenin aslının “bağlamak, rahmetten uzaklaşmak, kovaya bağlanan ip, insan, cin ve hayvandan kibirlenerek isyan eden kimse” anlamlarına gelen “şatane” olduğunu savunanlar¹⁴² ile “öfkeden yanmak, yok olmak” anlamlarına gelen “şeyeta” olduğunu kabul edenler¹⁴³ olmak üzere iki grupta toplayabiliriz. Bazı dilciler de Şeytan, isminin “Allah'ın rahmetinden ümit kesmek anlamına geldiğini ve Şeytanın ilk isminin “azazil” olduğunu belirtirler.¹⁴⁴

Şeytanın gerçek bir varlığa sahip olması konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kadı Abdülcebbâr¹⁴⁵ ve Razi,¹⁴⁶ cinlerin gerçek bir varlıklarının olduğunu savunurken, Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna (ö. 209/824) gibi müfessirler de soyut varlıklar olduğunu ileri sürerler.¹⁴⁷ Şeytanın gerçek varlık olduğunu kabul eden Mâtürîdî ise ontolojik olarak cin olması nedeniyle Şeytanla cinler arasında asıl-fer' ilişkisi olduğunu dolayısıyla gerçek bir varlığa sahip olduğunu savunur.¹⁴⁸

¹³³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, III: XIII:92.

¹³⁴ Süreyya Şahin, “Cin”, *DİA*, VIII:5-8.

¹³⁵ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXX:148.

¹³⁶ Bedreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh eş-Şiblî, *Acaib garaibu'l-Cin*, thk. İbrahim Mahmut Cemil Kahire: Mektebetü'l-Kur'an, Trs, 15.

¹³⁷ el-Cin, 72/9

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVI/165.

¹³⁹ Sebe, 33/14.

¹⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII: 99-101; Semerkandi, *Şerhi Semerkandi*, s.617.

¹⁴¹ Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX: 99-101.

¹⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII:238.

¹⁴³ İsfahânî, *el-Müfredat*, 344.

¹⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VI:29. Ayrıca bkz. , Selim Özarslan, *İslam İnanç Esasları/Akaid Esasları*(Temel Dini Bilgiler), Nobel Yayınları, Ankara, 2013, 84.

¹⁴⁵ Kadî, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*, 244.

¹⁴⁶ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXI.139.

¹⁴⁷ Ebû Ubeyde Ma'mer İbnü'l-Müsemme, *Mecâzü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Fuad, Kahire: Mektebetü Hancî, Trsz, 16.

¹⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX:69; Çelebi, “Şeytan”, *DİA*, XXXIX: 99-101.

Ontolojik olarak cinlerle aynı olan Şeytanların¹⁴⁹ da gaybı bilmedikleri daha önce cin bahsinde geçtiği gibi Kur'an, "Biz göğe dokunduk, onu kuvvetli bekçiler ve alevlerle dolu bulduk, doğrusu biz göğün bazı yerlerinde dinlemek için otururduk."¹⁵⁰ şeklinde ifade ederek şeytanların kulak hırsızlığı yapma girişimlerinin cinlerde olduğu gibi şihaplarla engellendiğini ve gayba erişimlerinin imkânsız olduğunu ifade eder. Râzî, şeytanların yakılacaklarını bildikleri halde göğe çıkmayı göze almalarını, yakılma olayının farklı yerlerde geçmesine bağlamıştır. Bu durumda, bazen şihâbla vurulmuş, bazen de vurulmadan sağlam döndükleri için çıktıkları yerden yakılmama ihtimalini düşünerek tekrar göğe çıkmayı göze aldıklarını savunur.¹⁵¹

Mâtürîdî, Şeytan gaybı bilmediği halde insan bir iyilik yapmayı düşündüğü anda onu vaz geçirmek için kalbine vesvese verdiğini dolayısıyla şeytanın, insanın kalbinden geçene müttali olduğunu belirtir.¹⁵² İbn-i Teymiyye (ö. 622/1225), Mâtürîdî'nin bu görüşünü "İnsanı biz yarattık ve elbette içinden geçenleri biliriz."¹⁵³ âyetini yorumlayarak destekler. Meleklerin kalptekini bildiklerini âyette geçen "biz" lafzından çıkaran İbn-i Teymiyye, Allah Teâlâ'nın kalptekilerini bilme kapsamına melekleri de aldığını ifade eder. Meleklerin, Şeytanın İnsanlara vesvese vermesinden haberdar olduklarını ve insanı buna karşı durmaya teşvik ettiklerini söyler.¹⁵⁴ Şeytan da gökten gayb haberlerini alamadığı halde meleğin insana verdiği ilhamdan haberdar olmakla bizim için gayb olan bir durumu bilir. Ancak bu onun gaybı bildiği anlamına gelmez. Mâtürîdî, "De ki, cinlerden olsun İnsanlardan olsun insanların kalbine vesvese sokan sinsi Şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların malik ve hâkimine insanların mâbuduna sığınırım."¹⁵⁵ âyetinde ifade edildiği gibi cin şeytanların olduğu gibi insan olan şeytanların da var olduğunu ve Ehl-i kitap dinlerin cin ve insan şeytanların varlığını kabul etmelerine rağmen Dehrielerin (Ateist) Şeytan'ın varlığına inanmadıklarını aksine peygamberlerin insanları kendilerine bağlamaları için ortaya attıkları bir kavram olduğunu ifade ettiklerini belirtir. Mâtürîdî, her insana zaman zaman kötü hislerin ilham edildiğini, bunun da Şeytandan geldiğini dolayısıyla dehrielerin iddiasının temelsiz olduğunu gösterdiğini ifade eder.¹⁵⁶ Şeytan'ın kendisine merkez olarak seçtiği asıl yer nefistir. Nefis, yapısı gereği lezzet ve şehvetlere meyilli, kendine zarar veren ızdırıp ve şiddete karşı da yüz çeviren bir özelliğe sahiptir.¹⁵⁷

Şeytanın, insanın nefisinden ve aklından geçirdiklerini bilmesi konusunda birden fazla görüş ileri sürülmektedir. Bazılarına göre insanın nefsinin arzu ettiklerini bilir ve onları insana hoş gösterir; aklının düşündüğü olumlu şeyleri bilir ve onu engellemeye çalışır. Bazıları da iyi ya da kötü fiilin insan üzerinde bazı izleri olur buna bakarak Şeytan bu izlerle insanın yapacaklarından haberdar olur ve iyi fiillerden vaz geçirir, kötü fiilleri de güzel gösterir. Diğer bir kısım İslam bilgini ise sayılan bu metotlarla şeytanın insanın nefsindeki bilmediğini aksine âmâ olan birinin sert ya da yumuşak bir şeye dokunarak bilmesi gibi Şeytan da insanın yapacaklarına dokunarak bilir. Mâtürîdî, bu metotların hepsi de Şeytanın nefislerdekini bilmek için kullandığı bir metot olduğunu belirtir. Kaldı ki bizim bu yolları da bilmemiz zorunlu değil, bizim yapmamız gereken Allah Teâlâ'nın emrettiği gibi Şeytan'a uymamamız ve bu konuda teyakkuz halinde olmamızdır.¹⁵⁸ Şeytan'ın bunları bilmesi Allah'ın izniyle olur, O'nun izni olmadan kimse gaybı bilmez.

Mâtürîdî, insanın rasyonel olarak bilemediği ancak haberle bildiği, Şeytanla bu içiçe olma durumuna karşı çok dikkatli ve bilinçli olunması gerektiğini söyler. Aksi halde insanın kendini tamamen Şeytana kaptıracağını ve yok olmaya mahkum olacağını bu nedenle Allah Teâlâ'nın Kur'an'da Peygamber'i uyardığını belirtir.¹⁵⁹ "Eğer Şeytan seni dürtüklerse hemen Allah'a sığın."¹⁶⁰ ve de ki rabbim Şeytanların gizli kışkırtmalarından sana sığınırım. Onların yanımda bulunmalarından da sana sığınırım."¹⁶¹ Kur'an'ın ifadesine göre insan, kendisi göremediği ama Şeytanın gördüğü bir şekilde gaybi varlıklar tarafından kuşatılmış olarak yaşamını sürdürürken peygamberler vasıtasıyla bize tebliğ edilen vahye ittiba edilmediği zaman hayat ancak yüzeysel olarak algılanır ve bu durum insanın ahireti kazanmasını, daha huzurlu ve mutlu olmasını zorlaştırır.

3. 3. Kâhin ve Gayb

Kehene fiilinden türetilen ve mastarı kehanet olan kâhin, sözlükte gaybı bildiğini iddia eden kimseye verilen isimdir. Terim olarak da gelecekte vukuu bulacak hadiseleri¹⁶² veya geçmişteki gizli

¹⁴⁹ el-Kehf, 18/50

¹⁵⁰ el-Cin, 72/9

¹⁵¹ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981, XVII:406, XXX:157.

¹⁵² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IX:69.

¹⁵³ Kaf, 50/16.

¹⁵⁴ Takiyuddîn Ebû Abbâs Ahmed b. Abdulhalîm b. Abduseelâm. İbn-i Teymiyye, *Mecmu'l-Feteva*. Suudi Arabistan: Dârü'l-İrşad, 2004. V:508.

¹⁵⁵ en-Nas, 114/1-6.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII:400.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, VI:254.

¹⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII:406.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XVII:402.

¹⁶⁰ el-A'raf, 7/200,

¹⁶¹ el-Mü'minün, 23/97-98.

¹⁶² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIII:363.

sırları¹⁶³ bildiğini iddia eden kimseye denir. Cahiliye Arapları kâhinlerin, insanüstü varlıklarla irtibat kurarak metafizik bir güç elde ettiklerini, kâhinlerin, göğe çıkıp meleklerin konuşmalarını dinleyen cinler¹⁶⁴ vasıtasıyla gaybı bildiklerini iddia ediyorlardı. Nitekim Cahız (ö. 255/868), yalancı peygamber Müseylime'nin kendisi için meleklerle görüşüğünü iddia ettiği bir cinin varlığından bahsettiğini haber verir.¹⁶⁵ Kehanet kapsamına aynı zamanda suya, kuş uçurtmaya, hayvanların ciğerlerine, kalbine ve kemiklerine, buğday danelerine ve yıldızlara bakarak gelecek hakkında bilgi vermek de girer.¹⁶⁶

Kehanetin yaygınlaştığı Cahiliye Arap toplumunda gaybı bildiğini iddia eden kimse kâhin olarak kabul ediliyordu. Bu dönemde geniş ölçüde yayılmış olmasına rağmen kehanetin başka milletlerden Araplara geçtiği kabul edilmektedir. Araplar, kâhinlere "hazi" adını verirlerdi ki bu isim Keldanicede "bakan, gören" anlamına gelir ve bu da kehanette bulunan kimselerin her toplumda var olduğunu gösterir. Cahiliye Arapları kâhinlerin her şeyin üzerinde bir güçlerinin olduğuna inandıkları için tarlalarına tohum atmak ve savaş gibi önemli konularda onlara sormadan karar vermezlerdi. Kâhinlerin söylediklerinin bazen doğru çıkması toplumun onlara bağlanmasına gerekçe oluşturuyordu.¹⁶⁷

Mes'udi (ö. 345/956), Pisagor (M. ö. 570) gibi bazı Yunan düşünürlerinin, suret bilgisinin külli nefiste olduğunu kabul ettikleri için insanın nefsinin arındırarak tabiattaki sırları elde edebileceğini savunduklarını, diğer bir kısım Yunan filozofunun ise insanın münferit ruhlarla (cin) irtibata geçerek gelecek hakkında bilgi alabileceğini ileri sürdüklerini ve Hıristiyanların da Hz. İsa'nın nefsiyle gaybı bildiğini iddia ettiklerini belirtir.¹⁶⁸ Bazı insanlar sahip oldukları normalin üstünde bir sezgi gücüyle, ruhlarla ünsiyet kurarak gelecekte meydana gelecek hadiseleri önceden haber verdiklerini iddia ederler..

Cinlerle irtibat kurmak veya tahmin yürütmekten ibaret olan kehanet, ilmi ve rasyonel kesin bir bilgi olmadığından İslam kehanete şiddetle karşı çıkmış ve İslam'ın gelişiyle beraber kehanette bulunmak da etkisini yitirmiştir. Kur'an, Peygamberimiz için "*Rabbinin lütfu sayesinde sen asla ne bir kâhinsin ne de bir mecnun*"¹⁶⁹ diyerek Hz. Peygamber'in kehanetle hiçbir ilişkisinin olmadığını ifade eder. Bunun yanı sıra Kur'an, "*Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar*"¹⁷⁰ ayetiyle de cinlerin meleklerden kulak hırsızlığı yaparak bir şey çalması konusunda meteorlarla kovalandığını bildirir. Sahih hadislerde ise Hz. Peygamber'in "Kâhinlere gitmeyin, onların söyledikleri hiçbir şey değildir." dediği ve sahabenin de "Ya Rasûlallah, dedikleri bazan doğru çıkıyor" demeleri üzerine Hz. Peygamber "Kulak hırsızlığı yapan cinlerin göğe çıkıp doğru bir kelime duyduklarında bunun üzerine birçok yalan da katarak irtibatta oldukları kâhinlere ilettiklerini" söyler.¹⁷¹

İslam düşünce tarihinde kehanet, Kur'an ve sahih rivayetlerde açık olarak reddedilmesine rağmen bu konuda tartışmalar süregelmiştir. Maverdi (Ö. 450/1058) ve İbn-i Haldun (Ö. 808/1406) gibi İslam düşünürleri "*şüphesiz o zikri (Kur'an) biz indirdik, onun koruyucusu da elbette biziz.*"¹⁷² âyetini delil getirerek Kur'an'ı kulak hırsızlığına karşı korumak için cinlerin şihabla kovalandıklarını, ancak Kur'an dışındaki gaybi haberler için bu durumun söz konusu olmadığını ve şihabla vurulan cinlerin de bazılarının ölmeyip yaralandıklarını ileri sürerek¹⁷³ kehanette bulunmanın İslam'ın gelişinden sonra da devam ettiğini savunurlar.¹⁷⁴

Genel olarak kehanet konusunda ortaya çıkan problemleri ve Müslüman düşünürlerin konuya yaklaşımlarını ele aldıktan sonra şimdi Mâtürîdî'nin kehanet meselesine nasıl yaklaştığına bakmamız yerinde olacaktır.

3. 3.1. Mâtürîdî'nin Kehanet Hakkındaki Görüşü

Mâtürîdî, kehaneti insanın cinlerle irtibata geçerek veya kendi sezgi gücüyle, geleceği bilmek olarak tanımlar ve "*Rabbinin lütfu sayesinde sen asla ne bir kâhinsin ne de bir mecnun*"¹⁷⁵ ayetinde ifade edilen "*Rabbinin lütfu*" sayesinde Hz. Peygamber'in kehanette bulunmaktan ve şiir gibi Kur'an'ı sezgisel olarak kendi yanından söylemekten korunduğunu belirtir.¹⁷⁶ Kehanetin zan, vehim ve tahminden ibaret olduğu için gayba dair bir konuda bilgi ifade edemeyeceğini bu nedenle kehanetin, Kur'an'da zan, tahmin ve

¹⁶³ İsfahâni, *el-Müfredat*, 570.

¹⁶⁴ Çelebi, "Kâhin", *DİA*, XXIV:170-171.

¹⁶⁵ Ebü Osman Ömer b. Bâhr Câhuz, *Kitabü'l-Hayevân*, ed. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mısır: Matbâatu Mustafa Elbanî, 1966, IV:370.

¹⁶⁶ Beşşâr Ali Selame el-Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, Ürdün: Dârü'l-Me'mun, 2009, 354.

¹⁶⁷ Âmûş, *el-İmanu bi'l-Gayb*, 351.

¹⁶⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. el-Ali el-Hüzeli el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zehab ve Meadinü'l-Cevher*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Müessesetü Darü'l-Hicre, 1948, II: 172-193.

¹⁶⁹ et-Tûr, 52/29.

¹⁷⁰ el-Hicr, 15 /18.

¹⁷¹ Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, Ed. Nezir b. Muhammed Faryabi Ebu Küteybe, Daru't-Tayyibe. Riyad: Daru't-Tayyibe, 2006. 1061.

¹⁷² el-Hicr, 15/9.

¹⁷³ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Maverdî, *Â'lâmü'n-Nübüvve*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987, 136.

¹⁷⁴ İbn-i Haldûn, Veliyuddin Abdurrahman b. Mahmut, *Mukaddime*, ed. Abdullah Muhammed Derviş. Şam: Mektebetü'l-Hidaye, 2003. I:245.

¹⁷⁵ et-Tûr, 52/29.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV:176.

vehim anlamına gelen “recmen bi'l-ğayb” kavramının eş anlamlısı olarak kullanıldığını ifade eder.¹⁷⁷ Kur'an'ın inanan kimseleri, Ehl-i Kitabın uyduğu ve kâhin olarak nitelendirilen “cibt ve tağuta uymaktan sakındırdığını belirtir.¹⁷⁸

Mâtürîdî, “*Andolsun biz gökte yıldız kümeleri oluşturduk ve seyredenler için ona güzel bir görünüm verdik. Onları her kovulmuş şeytana karşı koruduk. Ancak kulak hırsızlığı yapmaya kalkışan olursa onu da parlak bir ışık kovalar.*”¹⁷⁹ ayetini yorumlarken şeytanların göğe yükseldiklerini ve meleklerin onları görmediği bir anda yeryüzünün idaresiyle ilgili konuşmalarını dinleyerek bazı kelimeler duyduklarını ve buna birçok kelime de ilave ederek kâhinlere aktardıklarını ancak Hz. Peygamber döneminden itibaren cin veya şeytanların kulak hırsızlığı yapma girişimlerinin “şihab” denilen ateş parçalarıyla engellendiğini belirtir.¹⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, Mu'tezili âlim Ebû Ali el-Cübbâî'den (ö. 303/916) nakilde bulunarak, cinlerin şihabla yok olacaklarını bildikleri halde meleklerden bilgi almak için kulak hırsızlığı girişiminde bulunmalarını, her seferinde farklı yerlerde bulduklarını söyleyerek açıklar. Yani bazan şihabın isabet ettiği yerlere giderek isabet aldıkları halde başka bir zamandaysa isabet almadan dönebildiklerini söyler.¹⁸¹ Mâtürîdî, cin ve şeytanların Kur'an nazil olurken ona müdahalelerinin söz konusu olmadığını açıklar. “*Onu şeytanlar indirmedir, bu onların yapacağı iş değildir. Zaten buna güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten kesinlikle uzak tutulmuşlardır.*”¹⁸² âyetini açıklarken Mekke müşriklerinin Hz. Peygamber için O'na gökten haber getiren bir cin vardır, Kur'an'ı bu cin getirmektedir ve O, kâhindir, dediklerinde Allah Teâlâ şeytanların buna güç yetiremeyeceğini, Kur'an'ın, meleklerle ve ateş parçası atılarak korunduğunu ki bu şekilde kovalamanın da Peygamberimiz dönemine has bir durum olduğunu belirtir.¹⁸³ Mâtürîdî, cinlerin kâhinlere haber getirmekten alıkonulmalarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin bir delili olduğunu çünkü daha önce cinlerin bundan alıkonulmadığını ve Kur'an'ın, cinlerin ateş parçasıyla uzaklaştırılmalarını haber vermesinin de Peygamber'in cinlerden haber alan bir kâhin olmadığını ifade ettiğini belirtir.¹⁸⁴ Onun ifadelerinden anlaşılacağı üzere kehanette bulunmak Hz. Peygamberle beraber sona ermiştir. Ancak bazan yaralı olarak dönebildiklerini söyleyerek bilgi kırıntılarına ulaştıklarını kabul eder.

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın cin ve şeytanların, kulak hırsızlığı yapmak istediğinde şihabla kovalanmalarına rağmen bazı bilgiler aldıklarını söylemenin bir problem oluşturduğunu ifade eder. O, cin ve şeytanların Peygamberimizden itibaren kulak hırsızlığı yapmak istedikleri zaman şihabla kovalandıkları için meleklerin konuşmalarını işitemeyecek bir yerde durduklarını ve bu mekânda oldukları halde yine de bazı bilgi kırıntılarını alabileceklerini söyler.¹⁸⁵ Bu görüşü, kelamcıların “Peygamberimizden itibaren kehanette bulunma dönemi kapandı” anlayışına ters düşmez çünkü cinlerin, meleklerin konuşmalarını işitemeyeceği yerde durduklarını ve burada da bilgi alamayacaklarını bildirir. Ancak duydukları bir kelimeye yüz kelime ilave etmeleri bir şey ifade etmeyeceğini söyler. Mâtürîdî, bu meselenin gayb konusu olması hasebiyle tarafımızdan tam olarak anlaşılamayacağını ifade eder. Mesela cinlerin, melekleri nasıl dinledikleri ve neden buna ihtiyaç hissettiklerini ve cinlerin cevher olarak meleklerden farklı olmalarına rağmen onların konuşmalarını nasıl anladıklarının tam olarak anlaşılamayacağını belirtir. Kehanette bulunmanın sona erdiğini söyleyerek kelamcılarla aynı görüşü paylaşan Mâtürîdî, kâhinlerin meleklerden dünya işleri için gayba dair bilgi alma durumlarının devam ettiğini savunan Maverdi ve İbn-i Haldun gibi düşünürlerin görüşlerine katılmaz.

Mâtürîdî, yıldızların hareketlerini hesap ederek gelecek hakkında bilgi edinmenin mümkün olduğunu ve bunun kehanet olmadığını ileri sürer. Çünkü Allah Teâlâ'nın her şeyi bir ölçüye göre yarattığını,¹⁸⁶ yıldızların da bir düzen içinde hareket ettiklerini, bu hareketlerin hesaplanmasının gecenin ve gündüzün başlama ve bitiş saatleri, güneşin doğup batma vakitleri, yağmurun ne zaman yağacağı gibi tespitlerin yapılabileceğini ve bunun da kehanet anlamına gelen “müneccimlik” olmadığını söyler. Müneccimlik herhangi bir hesap yapmadan sadece yıldızlara bakıp yarın bu olacak şeklinde gelecek hakkında konuşmaktır, der.¹⁸⁷ Günümüzde astroloji olarak kabul edilen müneccimlik de yıldızların hareketlerinin hesaplanması ile olan bir şey olmayıp sadece hareketler üzerinde tahminler yürüterek gelecek hakkında bilgi vermektir ki bu tahmin ve zandan öteye geçmediği için Mâtürîdî'nin ifadesiyle hesaplamaya dayanmadığı için falcılık kapsamına girer. Ona göre ilahi fiillerin bir hikmet gereği meydana gelmesinden dolayı insanın yapması gereken alemde aklıyla bu hikmeti naklin ışığında okuması ve kehanet gibi zan ve tahmine dayanan spesifik durumlardan kaçınmaktır.

¹⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IX:37.

¹⁷⁸en- Nisa, 4/51.

¹⁷⁹ el-Hicr, 15/ 16, 17,18.

¹⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VIII:18.

¹⁸¹ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXVI:121.

¹⁸² eş-Şuara, 26/201-211-212.

¹⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, X:342; Semerkandi, *Şerh-i Semerkandi*, 426.

¹⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII:123.

¹⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XII:125.

¹⁸⁶el-Kamer, 54/49.

¹⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XVI:186.

Mâtürîdî, Kur'an'ın, zan ve tahminle veya cinlerin kâhinlere verdiği haberlerle hareket etme yerine insanı, aklın nuru ve imanla güç kazanan basiret ile âleme bakıp onu tanımaya ve bilgi edinmeye yönlendirdiğini belirtir. İnsanın sadece akılla tek başına âlemi anlayamayacağını bu nedenle akıl ve naklin beraber hareket etmesi gerektiğini ifade eder.¹⁸⁸

Mâtürîdî, falcılık konusunda “*Fal oklarıyla paylaşmanız size haram kılındı çünkü bu doğru yoldan sapmaktır.*”¹⁸⁹ âyetini yorumlarken, müşriklerin cahiliye döneminde sefere çıkacakları zaman putlarının yanına giderek orda bekleyen kişiye durumu arz ettiklerini ve o kimsenin de görünmeyecek şekilde üzerinde yazılı olan “git” “gitme” ve yazısız okların içinde bulunduğu kutudan oklardan birini çektiğini, “git” yazılı ok çıkarsa sefere çıkmanın o kimse için iyi olacağına, “gitme” oku çıkarsa da yine o kimse için sefere çıkmanın kötü olacağına ve yazısız ok çıkarsa da sefere gitme konusunda o kimsenin serbest olduğuna inandıklarını belirtir, Mâtürîdî, tamamen bir rastlantı sonucu olarak git veya gitme kararlarının verildiğini ve bundan dolayı da bunun ayetle yasaklandığını söyler. Kur'a çekmeyi de ok çekmekle kıyaslayarak ona benzediği için sakıncalı olduğunu çünkü Kur'adan çıkan sonuç olumluysa o işin yapılması konusunda olumlu bir hüküm, olumsuz ise o işin yapılması konusunda olumsuz bir hüküm verilir ki bu hükmün gelecek için belirleyici olamayacağını ifade eder.¹⁹⁰

Mâtürîdî, yıldızların hareketlerinin hesaplanarak yağmurun ne zaman yağacağı, gece ve gündüzün ne zaman başlayıp biteceği gibi geleceğe dair bazı bilgilerin bilimsel ve teknolojik yollarla bilinebileceğini ve hesaplanmayla bilinen şeylerin de gayb olmadığını söyler. Hesapla geleceğe dair şeyin bilinmesi gayb olmadığı gibi kehanet de değildir çünkü kehanet tamamen delilsiz olan, zan ve tahmine dayanan bir durumdur. Kehanet ister kişinin sezgi gücüyle vardığı bir sonuç olsun isterse de cinlerin, kâhinlerin kulağına fısıldadığı asılsız bilgiler açısından olsun Kur'an'a göre gaybı bilme yöntemi olamaz.

3. BEŞ BİLİNMEYEN (MUGAYYEBAT-I HAMSE)

İslam literatüründe mugayyebât-ı hamse olarak bilinen beş bilinmeyen meselesi H. III. asırda gündeme gelmiş ve bu hususların mutlak gayb olduğu kabul edilerek hiç kimse tarafından bilinemeyeceği ileri sürülmüştür. Ancak daha sonraki dönemlerde mugayyebât-ı hamse olarak kabul edilen hususların hepsinin mutlak gayb olmadığı dolayısıyla bazı hususların tecrübe veya hesapla bilineceği Mâtürîdî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelimciler tarafından savunulmuştur. Ayrıca bilim ve teknolojinin geliştiği günümüzde konu tekrar gündeme gelmiş ve daha önceki dönemlerden farklı olarak gayb hakkında bazı istifhamlar ortaya atılmıştır.

4. 1. Lokman Sûresi Otuz Dördüncü Ayet

“*Şüphesiz yok ki kıyametin kopacağı zaman ve yağmurun ne zaman ve nereye yağacağı, bir kimsenin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği bilgisi Allah katındadır. Allah her şeyi bilir ve her şeyden haberdardır.*”¹⁹¹ Mugayyebât-ı hamse meselesine temel oluşturan Lokman sûresi otuz dördüncü ayeti ele alarak nüzul sebebi, ilk dönem ve günümüz müfessirlerinin ayet hakkındaki görüş ve düşünceleri sonundaysa Mâtürîdî'nin görüşleri üzerinde durarak meseleyi açıklamaya çalışalım.

4. 1.1. Âyetin Nüzûl Sebebi

Vahidî'nin (ö. 468/1076) rivayet ettiğine göre bedevi Araplardan Amr b. Hârise b. Muhârib adında bir kişi, Hz. Peygamber'e gelerek:

“Ey Muhammed bana kıyametin ne zaman kopacağını, ülkemizde kıtlık var, bana yağmurun ne zaman yağacağını, karım hamile ne doğuracağını, nerde doğduğumu biliyorum, nerde öleceğimi haber ver, diye sorması üzerine bu ayetin nazil olduğu rivayet edilmektedir.”¹⁹²

4. 1.2. Muğayyebâtı Hamse Hadisi

Buhari'nin rivayet ettiği bir hadis, Lokman sûresinde geçen ayetin ilk dönem müfessir ve hadisçileri tarafından muğayyebâtı hamse ayeti olarak isimlendirilmesine gerekçe olarak kabul edilmektedir. Abdullah İbn-i Ömer'den rivayet edildiğine göre, Hz. Peygamber, “Gaybın anahtarları beştir ki, onları Allah Teâlâ'dan başkası bilemez. Allah'tan başka hiç kimse yağmurun ne zaman geleceğini bilemez, yarın ne olacağını Allah'tan başka hiç kimse bilemez, ana rahimlerinde neler bulunduğunu Allah'tan başka hiç kimse bilemez, hiçbir nefis yarın ne kazanacağını bilemez, hiçbir nefis ne tarzda öleceğini bilemez, dedi ve lokman otuz dördüncü ayeti okudu.”¹⁹³

İlk dönem müfessirleri mugayyebâtı hamse olarak kabul edilen beş husus hakkındaki kanaatlerinin sonucu olarak “*rahimlerdekini Allah bilir*” ifadesini ‘rahimlerdekinin cinsiyetini ancak Allah bilir’ şeklinde yorumlayarak o gün için bilinmeyen ama mutlak gayb olmayan bir şeyi mutlak gayb kapsamı içerisinde

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XIV:119.

¹⁸⁹ el-Mâide, 5/3.

¹⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, IV:149.

¹⁹¹ Lokman, 31/34.

¹⁹² İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, en-Nisâbü'rî. *Esbabü'n-Nüzûl*. Beyrut: Darü ibn-i Kesir, 1998 300.

¹⁹³ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim b. Muğîre b. Merdezbehe Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. Trc. Ahmet Naim. Ankara: DİBY, 1993. III:308.

kabul ederek, doğmadan önce çocuğun cinsiyetinin bilinemeyeceğini savunmuşlardır. Ancak bilim ve teknolojinin gelişmesi sonucunda ultrason cihazıyla çocuğun cinsiyeti doğmadan bilinince bu görüşün problem oluşturduğu ve bu nedenle sorgulanması gerektiği ileri sürüldü. Aslında söz konusu ayette “rahimlerdekini Allah bilir” ifadesi için “hasr” kullanılmadığı halde müfessirler bu şekilde anlamışlardır. Aynı durumu “Yağmuru Allah yağdırır” ifadesi için de söylemek mümkündür. Müfessirler yağmuru ne zaman yağacağını ancak Allah bilir, şeklinde anlayarak yine bir problemin oluşmasına zemin hazırlamışlardır. Ancak Mâtürîdî ve Râzî gibi kelimacılar bunun mutlak gayb konusu olmadığı dolayısıyla hesaplamalar sonucunda bilinebileceğini söylemelerine rağmen müfessirlerin görüşü o gün için tercih edilen görüş olmuştur.

Son dönem müfessirleri, “beş bilinmeyen” konusunda klasik dönem müfessirlerinden farklı düşünürler. Onları farklı düşünmeye iten sebep gelişen bilim ve teknolojidir. “Yağmuru O yağdırır ve rahimlerdekini O bilir” hususlarını “yağmuru ne zaman yağacağını Allah bilir ve rahimlerdekinin erkek mi dişi mi olduğunu Allah bilir” şeklinde yorumlayan klasik dönem müfessirlerinin görüşlerinin bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucunda bilinir hale geldiğini savunan son dönem müfessirleri, ‘kıyamet saati, bir kimsenin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği’ hususları hariç diğer iki hususun günümüzde bilinir hale geldiğini, ayrıca “Yağmuru O yağdırır ve rahimlerdekini O bilir” ibarelerinde ‘hasr’ ifadesinin kullanılmadığını dolayısıyla söz konusu edilen hususların bilinebileceğini söylerler.¹⁹⁴ Çağdaş müfessir ve düşünürler, sebab-i nüzûl olarak rivayet edilen hadisi fazla dikkate almamakta ve muğeyyebat-ı hamseden artık ikisinin bilindiğini, bilinmeyenlerin sayısının beş değil, üç olduğunu söylemektedirler.

4.2.1. Mâtürîdî'nin Ayet Hakkındaki Yorumu

Mâtürîdî, Lokmân suresi otuz dördüncü ayetin nüzul sebebi olarak kabul edilen rivayetleri ‘eğer Peygamber’e dayandığı kesinse’ diyerek ihtiyatla yaklaşır ve ilk dönem müfessirleri gibi rivayetleri tek izah tarzı olarak görmez. O’na göre eğer bu rivayetler doğruysa o zaman bu beş hususun mahiyeti bilinmez ancak onların bazı durumları hesaplamayla veya işaretlerle bilinebilir. Esasen O, mugayyebatı hamse problemini açıkladığı kabul edilen rivayete bağlı kalarak yorumlamayı tercih etmemektedir.¹⁹⁵ Mâtürîdî, mesela, yağmuru ne zaman yağacağını alâmetlerle veya tecrübeyle bilinebileceği gibi doğmadan önce çocuğun cinsiyetinin de aynı metotlarla bilinebileceğini ifade eder. Onu bu perspektiften bakmaya sevk eden amil, bir kelimacı olarak meselelere nakil ve akıl beraberliğinde bakmanın elzem olduğunu savunmasındandır. Ayrıca O, semantik açıdan da kavramları irdeleyerek, probleme rasyonel bir anlam alanı açmaya çalışır. Müfessirlerin bilinmeyen “beş mesele”yi mutlak gayb olarak kabul etmelerine gerekçe olarak ileri sürdükleri bilinmeyen beş meselenin Kur’an ve hadislerde “hazainullah” kavramıyla ifade edildiğini ve yine Kur’an’da bu kavramın tefsiri mahiyetinde “mefatihü’l-gayb” kavramının kullanılmasını ileri sürmelerine karşılık Mâtürîdî, “mefatih” kelimesinin aslının anahtar anlamına gelen “miftah” değil, ‘yardım ve zafer’ anlamlarına gelen “mefteh” olduğunu ve bunun da gaybın anahtarları anlamına gelmeyeceğini¹⁹⁶ bu nedenle Kur’an’ın ifadesiyle, Hz. Peygamberin gaybın hazinelerine sahip olmadığı için de ilahi rahmet ve azabın kendi elinde olmadığını söylediğini belirtir.¹⁹⁷

Mâtürîdî, Kur’an’da yer alan “İbrahim yıldızlara baktı ve ben hastayım, dedi”¹⁹⁸ ayetini yorumlarken Hz. İbrahim’in ‘ben hastayım’ demesi, yıldızların hareketlerine bakarak ve hesaplamalar yaparak ileride hasta olacağı kanaatine vardığını söyler. Hz. İbrahim’in bu tavrı, fizik âlemdeki varlıkların zaman ve mekân boyutuyla bazı yönlerinin bize kapalı olması onların hiç bilinmeyeceği anlamına gelmez aksine hesaplamalarla veya tecrübe yoluyla bilinebileceğini ifade eder. Ancak Mâtürîdî’ye göre âlemdeki varlıkları fiziksel olarak bir kural ve tecrübe dahilinde zaman ve mekân faktörü ötesinde algılayabilmemiz onları mahiyet olarak bilmemiz anlamına gelmez çünkü şahadet âlemindeki her varlığın bir gayb(mahiyet) bir de fiziksel yönü vardır. Bildiğimiz şey varlığın fiziksel yönüdür. Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*’da, Hz. Ebubekir’in bir kadına, doğum yapmadan önce çocuğunun kız olacağını haber verdiğini kaydeder. Hz. Ebubekir’in bunu ilham yoluyla değil gözlemlerine göre bildiğini söyler. Peygamberimizin de kıyametin kopma zamanını bilmediğini ve mutlak gayb olmasından dolayı bu konuda O’na bilgi verilmediğini bu nedenle O’nun vahiy dışında kıyametin kopma zamanı hakkında söz söylemediğini belirtir. Çünkü kıyametin kopma saati gibi mutlak gayb olan bir hususta vahiy olmadan konuşmanın mükellef olduğumuz birçok konuda yapılması gerekenleri yapmamak ve yapılmaması gerekenleri yapmaya sebep olacak durumun oluşmasına yol açar. Eğer bir varlığın bazı yönleri metot dahilinde veya tecrübe ve gözlem yoluyla hala bilinmiyorsa bu konuda sınırları zorlamak falcılığın ve uğursuzluk gibi meşru olmayan durumların ortaya çıkmasına neden olur ki bu İslam dininde men edilmiştir. Oysa insanın bilgi alanının dışındaysa bir şey, bu konuda yapılması gereken vahye uymaktır.¹⁹⁹

¹⁹⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *Tefsîru’l-Mizan*. Beyrut: Müessesetü’l-â’Lâ, 1998. XVI:246.

¹⁹⁵ Çelebi, “Mugayyebât”, *DİA*, XXX: 374-375.

¹⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, II:124.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, V:82. Şerh-i Semerkandi, 595

¹⁹⁸ es-Sâffât, 37/88-89.

¹⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, XVI:186.

Mâtürîdî'nin, şahadet âlemindeki varlıkların mahiyetinin bilinemeyeceğini ancak zahirine taalluk eden ve bize kapalı olan tarafının, tecrübe ve gözlem ile bilineceğini söylemesi, Onun probleme Allah'ın ilmi perspektifinden baktığını söyleyebiliriz. O, *Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını*²⁰⁰ dolayısıyla mutlak gayb olarak kabul ettiği varlıkların mahiyeti konusunda "*Allah, seçtiği peygamberleri dışında kimseyi gayba muttali kılmaz*"²⁰¹ ayetini delil kabul ederek onu peygamberler dışında kimsenin bilemeyeceğini ki peygamberlerin de vahiyle haberdar olduklarını söyler. Mâtürîdî, "*Melekler, seni tenzih ederiz, öğrettiğinden başka bir bilgimiz yoktur*"²⁰² ayetini delil göstererek, biraz daha bu açıyı geniş tutar ve insanın sahip olduğu tüm bilgilerin Allah'ın bize verdiği bilgiler olduğunu söyler. Bize vermediği bilgiyi yani bir şeyin mahiyetini bilemeyiz; ama bize verdiği mahiyet dışındaki bilgileri yani zahire ait bilgileri biliriz. Mâtürîdî, problemi Allah'ın ilmi açısından ele alırken Fahreddin er-Razi ise ilahi kudret açısından ele alarak müfessirlerin görüşlerine katılmakla beraber asıl maksadın bu olmadığını çünkü Allah Teâlâ'nın sadece bu beş hususu değil her şeyi bildiğini söyler ve "*Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez*" ayetini delil göstererek ilahi kudrete vurgu yapıldığını belirtir. Allah Teâlâ'nın tufan esnasında bir kum zerreciğinin doğudan batıya kaç kez gidip geldiğini ve bu zerreciğin ne kadar süre bir yerde durduğunu bilir. Ona göre bu meselede asıl vurgu ilahi kudrete yapılmaktadır.²⁰³

Onun ifadelerinden anlaşılacağı üzere şahadet âleminde var olan bir şey bizce bilinmezse de o şey şahadet âleminde var ve onun bilinmesi insanların imkân ve şartlarıyla orantılıdır. Bu şahadet âlemindeki varlık, bugün için bilinmezse veya biz bilemezsek de bir gün açığa çıkacak veya başkaları bunu biliyor, diyebiliriz. O'nun bu şekilde problemi ele alması, gaybı mutlak gayb ve izafi gayb olmak üzere ikiye ayırdığını söyleyebiliriz. O'na göre mutlak gayb, varlığın mahiyetidir ki onu yalnızca Allah bilir, diğeri de zaman ve mekân faktöründen dolayı bilemediğimiz ancak şahadet âlemindeki varlık ve bilgidir.²⁰⁴

4. 3. Mugayyebâtı Hamse Kapsamı

Mâtürîdî'nin de ifade ettiği gibi maugayyebâtı hamse kavramına temel oluşturan Lokmân suresi otuz dördüncü ayetin Allah'ın ilmi açısından ele alınması gerekir. Mâtürîdî "*Onlar, O'nun bilgisinden kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar..*"²⁰⁵ âyetinde ifade edildiği gibi Allah Teâlâ'nın bildirdiği bilgi, varlıkların şahadet âleminde duyu, akıl ve haberle elde edilen bilgi iken verilmeyen bilgi ise Allah'ın ezeli ilmini ifade eden varlıkların mahiyetine yönelik bilgilerdir. Bu bağlamda beş bilinmeyen meselenin şahadet âlemine yansıyan yönleri bilinmekle beraber mahiyetleri bilinmez. Allah'ın ezeli ilmi, muhdes varlıklara taallük ettiği kadarıyla bilindiği halde Allah'ın ilminin mahiyeti ayetin belirttiği gibi kuşatılmaz. Şüphesiz müfessirler de söz konusu ayeti açıklarken Allah'ın ilminden bahsetmektedirler ancak böyle bir ayırma gitmemekte ve bilinmeyen beş hususta insanın hiçbir şey bilemeyeceğini ileri sürerler. Mâtürîdî ve müfessirler ayeti aynı şekilde Allah'ın ilmi açısından ele aldıkları halde yaklaşımları arasında farklılık bulunmaktadır. O, ayeti kapsam olarak Allah'ın kadîm ilmi bağlamında ele alır.²⁰⁶

4. 3.1. Kıyametin Kopma Zamanı

Kur'an, kıyametin kopma zamanı hakkında Peygamber'imize sıkça sorular sorulduğunu bize haber vermektedir. "*Ne zaman gelip çatacak? diye sana kıyamet saatini sorarlar. De ki: "Onun hakkındaki bilgi sadece rabbimin katındadır."*"²⁰⁷ *Ne zaman gelip çatacak? diye sana kıyameti sorarlar. Sen onun hakkında ne söylüyebilirsin ki! Onun hakkındaki nihai bilgi rabbine aittir.*"²⁰⁸ Mâtürîdî, kıyamet alametlerinin bilinmesine rağmen kıyametin mahiyet olarak bilinemeyeceğini belirtir. Kur'an, Peygamber'imiz için "*Sen ancak ondan korkanları uyarırsın*" diyerek kıyamaet saati bilgisinin sadece Allah'a ait olduğunu belirtir.²⁰⁹ Hadislerde de kıyamet saati hakkında soru soran kimseye "*Sorulan kişi sorandan daha bilgili değildir.*"²¹⁰ diyerek cevap verdiği haber verilmektedir. Allah kıyamet anını ilahi hikmetinden dolayı gizli tutmuş olsa da, o vaktin yaklaştığına delâlet eden bazı alâmetler nasb ve tayin buyurulmuştur. Zikr edilen bu alâmetlere "*eşrat-ı saat*" denir.²¹¹

4. 3.2. Yağmuru Allah Yağdırır

Mâtürîdî, ilk dönem müfessirlerinin yaptığı gibi yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başka kimse tarafından bilinip bilinmeyeceği konusuna girmez ve ayette Arapçada yağmur anlamına gelen "*matar*" ve "*ğays*" kelimelerinden neden '*matar*' değil de '*ğays*' kelimesinin kullanıldığına dikkat çeker.

²⁰⁰ el-Bakara, 1/255.

²⁰¹ el-Cin, 72/26-27.

²⁰² el-Bakara, 1/32.

²⁰³ Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, XXV:165.

²⁰⁴ Selehaddin Polat, "*Gayb Meselesi ve İmam Mâtürîdî*", EÜSBED, III, 1983.; 261-280.

²⁰⁵ el-Bakara, 2/255.

²⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI:261.

²⁰⁷ el-A'raf, 7/187.

²⁰⁸ en-Naziat, 79/42-44.

²⁰⁹ en-Naziat, 79/45.

²¹⁰ Buhârî, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, I:83.

²¹¹ Abdüllatif Harpûti, *Tenkihü'l-Kelam Fi Akâid-i Ehli'l-İslam*, (Kelam İlmine Giriş), ed. Fikret Karaman İstanbul: Çelik yay, 2016, 257.

“Onların üzerine öyle bir yağmur yağdırdık ki ne kötü idi uyarılanların yağmuru”²¹² “(Azap) Emrimiz gelince oranın altını üstüne getirdik. Üzerine de Rabbinin katında işaretlenmiş(pişirilmiş) balçıktan taşlar yağdırdık..”²¹³ âyetlerinde geçtiği gibi Kur’an’da, ‘matar’ kelimesi, bazan azab etmek anlamında kullanılır. Çünkü matar kelimesinde azab etmek anlamı da vardır.²¹⁴ Ancak, yağmur anlamına gelen ‘ğays’ kelimesi Kur’an’da rahmetle beraber kullanılmıştır. “İnsanlar bütün ümitlerini yitirdikten sonra yağmuru indiren ve rahmetini yayan odur.”²¹⁵ Mâtürîdî, ‘ğays’ kelimesinin üç anlamı olduğu üzerinde durmakta ve şöyle demektedir: Yağmur, insanların geçimine katkı sağladığı için destek, hayatlarını sürdürebilmeleri için zorunlu olarak suya olan ihtiyaçlarından dolayı rahmet ve bazan da bereket anlamında kullanılır ki bereket her hayırlı şeye verilen isimdir.²¹⁶ Bu ifadelerden, varlık alemine intikal etmiş yağmurun alamet ve belirtilerinin hesaplamalarla ne zaman yağabileceğinin tespit edilebileceği ancak Allah’ın yağmur vasıtasıyla rahmetinin sınırlarının ve boyutlarının insanlar tarafından tespit edilmeyeceği anlaşılmaktadır. O, konuya Allah’ın ilmi açısından yaklaşarak, yağmurun sağladığı sınırsız rahmeti bilmenin imkansız olduğunu çünkü bunun yağmurun mahiyetini oluşturduğunu ve Allah’ın ilmi kapsamına girdiğini belirtir.

Zamanımızda bulutlara yağmur bombası atarak yağmur yağdırmanın, “Yağmuru Allah, yağdırır” ayetiyle çelişip çelişmediği konusunda Mâtürîdî, “Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Sonunda onlar (o rüzgârlar) ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyunu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız.”²¹⁷ ayetini delil göstererek, Allah Teâlâ’nın yağmur yağdırmadan önce rüzgârlar gönderip bulutları hareket ettirmekle yağmurun önceden yağacağını haber verdiğini ve bunun da yağmurun yağacağını önceden bilinmesinin ayetle çelişen bir durum değil aksine Allah’ın insanoğluna hikmetini düşünmesi için gösterdiği bir sünnettullahıdır, der.²¹⁸ Mâtürîdî, “yağmuru Allah yağdırır” ayetiyle Allah’ın iradesine vurgu yapıldığını çünkü bulutları çıkararak hareketlendirmenin ve onlardan yağmur yağdırmanın ancak Allah’ın iradesiyle olabilecek hikmetli bir iş olduğunu belirtir.

4. 3.3. Rahimlerde Olanı Allah Bilir

İlk dönem müfessirleri, “rahimlerde olanı Allah bilir” ayetini yorumlarken doğmadan önce rahimdeki ceninin cinsiyetini ancak Allah Teâlâ’nın bildiğini O’nun dışında kimsenin bilemeyeceğini savunurlarken daha sonra 19. Yüzyılda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle günümüz müfessirleri ultrason cihazıyla doğmadan önce çocuğun cinsiyetinin bilindiğini söyleyerek ayeti ilk dönem müfessirlerinden farklı düşünmekte ve beş bilinmeyenden ikisinin artık bilindiğini savunduklarını konunun giriş kısmında belirtmiştik.

Mâtürîdî ise rahimlerdekinin cinsiyetinin bilinmesi konusunu öteleyerek, Allah Teâlâ’nın, nutfenin alakaya, alakanın mudğaya nasıl ve ne zaman dönüştüğünü, rahimde ceninin her an nasıl bir değişikliğe uğradığını bildiğini ve ceninin cinsiyetini Allah’tan başkasının da bilmesinin mümkün olduğunu söyler.²¹⁹ Onun, cinsiyet bilinebilir ancak mahiyet bilinemez görüşü, ilk dönem müfessirlerinin görüşlerini çürüttüğü halde mugayyebâtı hamse üçtür, diyen günümüz müfessirlerinin görüşleriyle de örtüşmez çünkü ona göre cenin mahiyet olarak bilinemez ve cinsiyetin bilinmesiyle de ceninin tamamen bilinmiş olacağı savunulamaz. Gayb konusunda eser telif eden günümüz düşünürlerinden Bessam Ali Selame de Mâtürîdî’nin görüşünü savunarak ceninin cinsiyetinin bilinmesi, onun tamamen bilinmesi anlamına gelmez, aksine bu ayetin anlamını sınırlandırmak anlamına gelir. Ayetteki “ma” lafzı “men” edatı şeklinde anlaşılmalıdır. “Ma” ile soyut şeyler kast edilirken, “Men” ile somut şeyler kast edilir. Bu da bize Allah’ın, ceninin sadece cinsiyetini değil, kaderini, said veya şaki olmasını da bildiği anlamına gelir. Bilimin, ceninin cinsiyetini bilmesi Allah’ın alanına müdahale değil aksine O’nun koyduğu sünnettullahı bilmek, keşfetmek ve ona uymaktır.²²⁰ Bessam Ali Selame’nin savunduğu görüş, ceninin cinsiyeti doğmadan önce de bilinebilir diyen Mâtürîdî’nin görüşüyle örtüşmektedir.

4. 3.4. Kişinin Yarın Ne Kazanacağını Bilememesi

Âyette geçen “kesb” kelimesini semantik olarak ele almamız, “Kişinin yarın ne kazanacağı” hususunun daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Kesb, lügatte, “Bir menfaat elde etmeye veya bir zararı defetmeye yönelik olarak gerçekleştirilen fiil,²²¹ günah ve sevap olarak insanın

²¹² en-Neml, 27/58.

²¹³ Hûd, 11/82-83.

²¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, V:178.

²¹⁵ eş-Şûara, 42/28.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI:260.

²¹⁷ el-Araf, 7/57.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, II:247.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, XI:261.

²²⁰ Âmûş, *el-İmanu bi’l-Gayb*, 340.

²²¹ Cürcânî, *et-Te’rifât*, 154.

kazandıkları,²²² insanın bir malı elde etmek gibi faydalı veya hazverici bir şeyi istemesi"²²³ anlamlarına gelir.

Mâtürîdî ekolünde kesb, insan için bir sıfattır, insanın irade ve kudretine bağlıdır.²²⁴ Nureddin es-Sabûnî'ye (ö. 580/1184) göre ise insanın özgür iradesi ve kudretiyle, Allah'ın icad ettiği, ihtiyari fiillerdir.²²⁵ Mâtürîdî, kesb kavramını gayb ile ilişkilendirerek mal kazanmak gibi somut şeyleri kapsadığı gibi aynı zamanda hayır ve şer gibi ahlaki ve ahirete yönelik şeyleri de kapsadığını söyler.²²⁶ Ancak günümüzde kişi belli bir ücret karşılığı çalıştığı için, günlük kazancının ne kadar olduğunu bilmektedir, bu durumun "kişi yarın ne kazandığını bilemez" hususuyla çeliştiği sanılmaktadır. Halbuki Kur'an'ın ifadesine göre "kesb" sadece maddi olarak kazanılan şeyler değil aynı zamanda hayır ve şer olarak kazanılan soyut şeylerdir. Aylık veya haftalık veya günlük ücretle çalışanların ertesi gün ve ya hafta veya sene içinde ellerine geçecek ücreti bilmek veya bunun alışlagelen biçimde belli olması dini anlamdaki gaybı bilme anlamına gelmez. Kimin yarın ne kazanacağı izafi bir gaybtır, izafi gaybın da zamanla veya bilimsel keşf ve icatlarla veya belli ortam ve şartlarda gayb olmaktan çıkmaları mümkündür.²²⁷ Mâtürîdî'ye göre gayb konusu olarak 'kişinin yarın ne kazanacağını bilememesi' hususu, sadece ücretli bir insanın günlük parasal gelirini değil aynı zamanda hayır ve şer olarak, dünya ve ahiret için kazandıklarının hepsini kapsar. Kesb kavramı, gayb ile ilişkili olarak düşünüldüğünde gelecek için sadece ihtiyari fiilleri değil, insanın iradesi dışında gerçekleşen fiilleri de kapsar çünkü insanın düşünmediği ve beklemediği bir olayı yaşaması her zaman mümkündür. Mâtürîdî, 'kişinin yarın ne kazanacağını bilememesi' hususunun, gayb konusu olmanın nedenini, insanın yapıp-ettikleri konusunda devamlı dikkatli ve uyanık olması gerektiğine dikkat çekmek olduğunu belirtir.²²⁸

Mâtürîdî fiili yaratanın Allah Teâlâ olduğunu dolayısıyla gerçek anlamda onu bildiğini, insanın ise fiilini gerçek anlamda bilmediğini söyleyerek insanın kesb ettiği ya da işlediği fiillerin mahiyetini bilmediğini söyleyerek mugayyebatı hamse konusunda düalist bir yaklaşım tarzı sergiler.²²⁹ Kaldı ki, insanın mahiyetini bilemediği bir fiili gelecekte de bilme imkânı daha da azalır. Kesb kavramı dünya hayatı ile sınırlandırılmadığı zaman konunun gayb tarafının sürekli var olacağını ve teknoloji ne kadar ilerlerse ilerlesin kesbin bu bilinmeyen yönü kıyamete kadar devam eder.

4. 3.5. Kişinin Nerede Öleceğini Bilememesi

Kişinin nerede öleceği ecel problemiyle ilgili bir husustur. Ölüm anı ve bir şeyin vakti gibi anlamlara gelen ecel,²³⁰ Mâtürîdî ve Eş'ari kelamcılarının Allah'ın ilmi ve takdiri açısından yaklaştıkları bir konudur.²³¹ Ecel, Allah'ın takdirine bağlı olup, ne zaman ve nerede geleceği gayb konusudur. Bir kimsenin nerede öleceği fazla tartışma konusu olmadığı halde ölmek üzere olan kimsenin artık nerde öleceği belli olduğundan 'kişinin nerede öleceğini bilememesi' hakkında zihinlerde bazı soru işaretlerin oluşmasına yol açmıştır. Bir kimsenin hangi kıt'ada, ülkede, bölgede, beldede, yerleşim biriminde veya hangi noktada öleceğinin gayb meselesi olması da böyledir. Yeni ve sağlıklı doğan bir bebeğin ne kadar yaşayacağı ve nerede öleceği gayb olsa da, ölmek üzere olan bir kimsenin öleceği yer artık az çok bellidir. Buradaki gaybı bilme meselesini zaman faktörüne tahsis etmek gerekir.²³²

Mâtürîdî, Kur'an'ın kişinin öleceği yeri bilemeyeceğini belirtmekle ecelin ne zaman geleceğinin bilinmeyeceğini ifade ettiğini belirtir.²³³ Ona göre burada asıl vurgulanan şey 'ecel'dir, ecel de Allah'ın bilgisi dahilindedir kimse onu bilemez. Ancak eğer ecelin vakti geldiğine dair beyin ölümü gibi bazı belirtiler ortaya çıktıysa bu kimsenin öleceği vakit ve yer artık belli olmuştur, denilebilir, çünkü hesaplamayla bir şey bilinince gayb olmaktan çıkar. Çünkü beyin ölümü gerçekleşen kimse hiçbir fonksiyonunu gerçekleştirmediği için bu kimsenin geri dönüşünün olamayacağı yani öleceği anlaşılır. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın eceli gizlemesinin sebebi olarak insanın yapmak istediklerini sadece bir vakitte yapmaması ve yapmak istemediklerinden de sadece belli bir vakitte yani ecelin belli olduğu vakitte yapmamasını gösterir ki bunun da insan için hem meşakkate hem de gaybın ortadan kalkarak imtihanın son bulmasına neden olacağını belirtir.²³⁴ Ona göre insanın imtihan halinin sürekliliği için gayb halinin

²²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, I:716.

²²³ İsfahânî, *el-Müfredat*, 555.

²²⁴ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, Konya: SÜİF, 1988, 210.

²²⁵ Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebi Bekr es-Sabûnî, *el-Bidaye Mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye, fi-Uşûlü'd-Din*, ed.

Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dârü'l-Meârif, 1996, 113.

²²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, V:344.

²²⁷ Uludağ, *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, 273.

²²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI:260.

²²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XV:302.

²³⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XI:11.

²³¹ Osman Karadeniz, *Ecel Üzerine*, Anadolu yayınları, 1992, 23.

²³² Süleyma Uludağ, "İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü", İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003, 273.

²³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, III:337.

²³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, XI:260.

devam etmesi gerekir; bu nedenle gayba ait unsurlar olan mugayyebatin yani rızık, ecel vb.lerinin de gizli kalması gerekir.

SONUÇ:

İmam Mâtürîdî, teolojik problemleri çözerken nakille beraber akla da dengeli bir şekilde başvurulması gerektiğini savunan Ehl-i Sünnetin iki büyük kelam ekolünden Mâtürîdîliğin kurucusudur. Onun bu özgün metodu nedeniyledir ki düşünceleri kendisinden sonra gelen kelâmcılar tarafından önemsenmiş ve sistemleştirilmiştir. Mâtürîdî, Kur'an'ın öngördüğü sağlam ve doğru inanca sahip olmak için doğru bilgiye önem vermiş bu nedenle duyu, akıl ve haberi bilgi kaynağı kabul ederek önce epistemolojisini oluşturmuş ve ilhamı bilgi kaynakları arasına dahil etmeyerek peygamber dışında gaybten haber vermenin geçerli ve bağlayıcı olamayacağını ifade etmiştir. O, ilhamın delil olarak kabul edilmesi durumunda İslam toplumunun subjektif ve âfâki, görüş ve irrasyonel düşüncelerle İslam'a yaklaşacağını bunun da olumsuz bir duruma sebebiyet vereceği kanaatindedir. Mâtürîdî, ilhamla meseleleri çözümlene yerine Kur'an'ın bizi teşvik ettiği, "istidlâl bi's-şahid alâ'l-gaib" ilkesini ileri sürer. İnsanın, gaybten bilgi akışı beklentisi içerisine girmesi yerine şehâdet âlemine hikmet ile bakıp gayb âlemini anlaması ve gayb konusu olan Allah'ın varlığına ve birliğine inanması gerektiği sonucuna varacağını savunur. Çünkü o, Eflatun gibi âlemi 'gölge âlem' olarak kabul etmez aksine âlemdeki varlıkların hakikatinin sabit olduğunu dolayısıyla bu varlıkların bilgisinin de mümkün olduğunu kayd eder. "Eşyanın haikati sabittir", ilkesiyle insanın âlemdeki varlıklardan bilgi elde etmenin mümkün olduğunu söyler. Haber ile akıl beraberliğinde nazar ve istidlalde bulunmanın bize eşyanın hakikatini bilmenin yolunu açığını belirtir.

O, Allah Teâlâ'nın âlemdeki her şeyi bir hikmetle yarattığını bu nedenle Kur'an'ın, âleme ibret gözüyle bakarak bizi bu hikmetleri anlamaya teşvik ettiğini belirtir. İnsanın yapması gereken duyu, akıl ve haberle beraber âleme hikmet ile bakıp gayb âlemini anlamaya çalışmaktır. Mâtürîdî, rasyonel bir tavır ile Allah'ın âlemdeki fiillerinin hikmetlerini anlayarak O'nun sıfatlarını dolayısıyla gaybı anlamaya teşvik eder. Yani subjektif olan ilham yerine objektif olan hikmet ile gaybı anlamaya çalışmanın daha uygun olduğunu savunur. Ayrıca onun sisteminde ne sûfîler gibi âleme bakarken akıl dışlanır, ne de filozoflar gibi nakil geri planda bırakılır.

Mâtürîdî'nin gayb anlayışını ortaya çıkaran diğer görüşü ise imanın tasdik olduğu anlayışıdır. O, "gayba iman", Kur'an'ın gaybi ihbarlarına inanmak olarak yorumlar. Gaybi ihbarların başında ise iman esasları gelir. İman esaslarında insanın bilgi edinme kapasitesiyle kesin bilgi edinmek değil, kesin kabul ve tasdik söz konusudur. O, imanın sadece ikrar olamayacağını söylemekle imanın kalbin fiili olduğunu ve yerinin de orası olması gerektiğini dolayısıyla iman için asıl önemli unsurun görünmeyen boyutunun yani kalpteki inanç olduğunu ifade eder. Nitekim Kur'an, bu durumu "*Allah imanlarınızı en iyi bilendir*"²³⁵ şeklinde ifade eder. Aynı şekilde imanın bilgi olamayacağını çünkü bilgi olsaydı, imanın gaybi ihbarlara inanma durumunun ortadan kalkacağını belirtir. Bu nedenle imanın bize görünmeyen bir şekilde gerçekleşen kalp fiili olduğunu ancak içte gerçekleşen imanın dışarıya yansımalarının olacağını savunur. Yani ona göre iman gayba dayalı bir kavram olduğu için tasdik olarak kabul edilir. Mâtürîdî, 'iman kalb ile tasdik ve dil ile ikrar'dır, demekle mahiyetinin bize kapalı olduğunu bizce bilinen tarafının ikrar olduğunu belirterek gayb anlayışına bağlı kalır. İmanda aslolanın tasdik olduğunu söylemekle bilgi, ikrar ve aklın da iman için önemli etkenler olduğunu kabul etmekle beraber iman, gayba dayalı olduğu için imanın kalp ile tasdik olduğunu belirtir. İman-gayb ilişkisini ön plana çıkaran Mâtürîdî, gayb devam ettiği müddetçe imanın geçerli olduğunu aksi takdirde yeis zamanında olduğu gibi gayb ortadan kalktığı anda iman için teklifin ortadan kalkacağını belirtir.

Mâtürîdî'ye göre âlemin nasıl var olduğunu ve mahiyetini Allah kadim ilmiyle bilir, Allah'tan başka kimse bilemez. Mesela bütün canlılar sudan yaratıldığı halde bunu anlamaya çalışsak anlayamayız. Bu nedenle insanlar canlı bir ağaç yaprağı var etmekten aciz kalmaktadırlar. Yine buna bağlı olarak yaprağın mahiyetini de anlayamaz. Çünkü bu bilgi yaratana ait bir bilgidir yani mutlak gaybdır. Ona göre âlemde hiçbir zaman bilinemeyecek olan ve Allah'a ait olan bir gayb olacaktır. Günümüzde bilim insanı, hücreyi tanıyabildiği halde canlı bir hücre var edememesi, onu tam olarak bilemediği ve bu bilemediği şeyin de mahiyet olduğu anlaşılır.

Gayb, akılla bilinmez ancak anlaşılabilir. Yani haber olmadan Allah'ın varlığına akılla inanırız. Cennet, Cehennem ve hesap gününün varlığının makul olduğunu kabul ederiz. Aklın gaybı anlayabileceğini söylemekle beraber haber olmadan da bunun eksik kalacağını dolayısıyla insanın, peygamberlerin gayb bilgisine muhtaç olduğunu kaydeder. Peygamberlerin gayba dair verdiği bilgiler hariç hiç kimsenin bu konudaki haberleri kesin olamayacağı için delil olamazlar. Mâtürîdî'nin gayb anlayışına uyulduğu zaman İslam toplumunun bilgi toplumu olacağı ve hurafelerden arınarak dinamizm kazanacağı kanaatindeyiz.

²³⁵ en-Nisa, 4/25.

Mâtürîdî'nin gayb anlayışı, günümüzde teknolojiyle beraber ortaya çıkan problemlerin çözümüne de ışık tutar. Nitekim ilk dönem müfessirleri "ana rahminde olanı Allah bilir" ayetini 'ana rahmindeki ceninin cinsiyetini Allah bilir' şeklinde yorumlarken, günümüzde ultrason cihazıyla ceninin cinsiyeti bilini hale gelince bu durum bir problem gibi algılandı. Mâtürîdî, ceninin cinsiyetinin bilineceğini ancak mahiyetinin yani rızık, ecel ve kader gibi durumlarının bilinemeyeceğini belirtir. Teknolojik gelişmeler ne kadar ilerlerse ilerlesin varlığın mahiyetini yani Allah'ın kadim ilmini kuşatamayacağını ancak şahadet âlemine taalluk ettiği kadarıyla O'nun ilmini bileceğini söyleyerek Allah'ın ilmiyle gayb arasındaki ilişkiye dikkat çeker ve bu bağlamda problemi takdire şayan bir şekilde çözer.

Gayb kavramının doğru anlaşılması, toplumda gaybı bildiğini iddia eden medyum ve gaypten ilham yoluyla haber aldığı ileri süren şahısların dini istismar etmelerinin önüne geçilir. Böylece toplumun rasyonel düşünmesinin önü açılır. Aksi halde gaybten haber aldığı iddia eden şahıslara itibar edilerek dinin tekellesmesine yol açar. Bu nedenle Mâtürîdî'nin ileri sürdüğü "istidlal bi'-ş-Şahid ala'l-gaib", hikmet ve nübüvvet gibi argümanlarla gaybı anlamaya çalışmanın daha doğru ve güvenilir olduğu kanaatindeyiz..

Kaynakça

- Albayrak, Halis. *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Harpûtî, Abdüllatîf. *Tenkîhü'l-Kelam Fi Akâid-i Ehli'l-İslam*. Kelam İlmine Giriş, ed. Fikret Karaman İstanbul: Çelik yay, 2016.
- Âmidî, Seyfuddin. *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûlü'd-Din*. thk Ahmed Muhammed Mehdi, Darü'l-Kutubu'l-Vesakiyye, Kahire,2004.
- Âmûş, Beşşâr Ali Selame. *el-İmanu bi'l-Gayb*. Ürdün: Dârü'l-Me'mun, 2009.
- Âlûsî, Seyyid Mahmut Şükrü. *Rûhu'l-Meânî*. Beyrut: İhyau't-Türâsi'l-Arabi, Trsz.,XVI.
- Alper, Hülya. *İmam Matûrîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz yay, 2013.
- eş-Şiblî, Bedreddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Acaib garaibu'l-Cin*, thk. İbrahim Mahmut Cemil Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, Trsz.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. Muğîre b.Merdezbehe. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*. Trc. Ahmet Naim. Ankara: DİBY, 1993. III.
- Bursevî, İsmâil. Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Darü'l- İhyau't-Türâsi'l-Arabi, Trsz, IX: IV.
- Jung, Carl Gustav. *Man and His Symbols*. New York: Ferguson Publishing, 1964.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnancında Gayb Problemi*. İstanbul: MÜİFY, 1996.
- Çelebi, İlyas. "Rüya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*,Ankara 2002, TDV yay. XXXV.
- Çelebi, İlyas."Hızır", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*,Ankara 2002, TDV yay. XVII.
- Çelebi,İlyas. "Mugayyebât", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*,Ankara 2002, TDV yay. XXX.
- Çelebi, İlyas. "Şeytan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*,Ankara 2002, TDV yay. XXXIX.
- Düzgün, Şaban Ali. "Bir Problem Alanı Olarak Metafizik ve Metafiziksel Olmayan Bir Teolojinin İmkânı", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, II:I, 2003.
- Durusoy, Ali. *İbn-i Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: MÜİFAV, 1983.
- el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b.el-Ali el-Hüzeli. *Mürüccü'z-Zeheb ve Meadinü'l-Cevher*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Kahire: Müessesetü Darü'l-Hicre, 1948, II.
- el-Maverdî, Ebû'l-Hasen Ali b.Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Â'lâmü'n-Nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987.
- es-Sabûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b.Mahmûd b. Ebi Bekr. *el-Bidaye Mine'l-Kifaye fi'l-Hidaye fi-Usûlü'd-Din*. ed. Fethullah Huleyf, İskenderiye: Dârü'l-Meârif, 1996.
- Câhız, Ebû Osman Ömer b. Bâhr. *Kitabü'l-Hayevân*. ed. Abdüsselam Muhammed Hârûn, Mısır: Matbâatu Mustafa Elbanî, 1966, IV.
- İbnü'l-Müsemînâ, Ebû Ubeyde Ma'mer. *Mecâzü'l-Kur'an*. thk. Muhammed Fuad Kahire: Mektebetü Hancî, Trsz.
- el-Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Felsefi Risaleler*. trc. Mahmut Kaya, İstanbul: İz yayıncılık, 1994.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974, IV.
- Gölcük, Şerafettin.- Toprak, Süleyman. *Kelam*, Konya: SÜİFY, 1988.
- Gülverdi, Selim. "Lokmân Sûresi Otuz dördüncü Ayetin Kelami Açılan Yorumu". ADYÜİİD, II, 2018.

²³⁶ Çağlayan, Harun. *Din Felsefesi Açısından Matûrîdi içerisinde Matûrîdilikte İlhamın Epistemolojik Değeri*. ed. Recep Alpyağıl, İstanbul: İz yay, 2016.

İbn-i Teymiyye, Takiyuddîn Ebû Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Abduseelâm. *Mecmu'l-Feteva*. Suudi Arabistan: Dârü'l-İrşad, 2004. V.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, Trsz, III: XV.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *Tefsiru's-Şeyhi'l-Ekber*. thk. Dr. Muhammed seyyid Hüseyin ez-Zehebi Medine: Camiatu'l-İslamiyye, t.y.,

İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*. Ed. Ahmet Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, trsz.,I.

İbn-i Haldûn, Veliyuddin Abdurrahman b. Mahmut. *Mukaddime*. Ed. Abdullah Muhammed Derviş. Şam: Mektebetü'l-Hidaye, 2003.

Ebû İzz, İmam Kadî Ali b. Ali b. Muhammed. *Şerhu Akâidetü't-Tahâvî*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turki Dimeşk: Müessesetü Risâle, Trsz, II.

İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredat*. Beyrut, 1975.

Kadî, Ebü'l-Hasan Kadî Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedani. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metain*. Beyrut: Daru'n-Nehdetü'l-Hadiseh, Trsz.

Kadî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. Ed. Muhammed Adnan Zerkûr. Kahire: Dârü't-Türas, 1972.

Kadî, *el-Muğnî fi-Ebvabi't-Tevhîd ve'l-Adl*. Ed. İbrahim el-Medkûr. Mısır: şirketü'l-Arabiyye, 1990.XII.

Karadeniz, Osman. *Ecel Üzerine*, İzmir, Anadolu yayınları, 1992.

Bulkeley, Kelly. *Psiokolojik Kültürel ve Dini Boyutlarıyla Rüyalar*. trc. Dilek Cenkçiler, Ankara: ODTÜ yay, 2008.

Kummî, Saîd b. Abdullah Ebî Halef el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Makalât ve'l-Fırak*. thk. Muhammed Cevâd el-Meşkûr Tahran: Mektebetü Haydarî, 1971.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kasım, Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. Trc. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand yay, 2009.

Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşarat*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971. III.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*, Ed. Nezir b. Muhammed Faryabi Ebu Küteybe, Daru't-Tayyibe. Riyad: Daru't-Tayyibe, 2006.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandi, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, ed. Bekir Topaloğlu İbrahim Halil Kaçar İstanbul: Mizan Yayınları, 2008, I.

Mâtürîdî. *Kitâbü't-Tevhîd*. Terc. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İSAM Yayıncılık, 2013.

el-Endelûsî, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân, *Bahrü'l-Muhîd*. ed. Şeyh Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993, VI.

Selim Özarlan, "İslamî Kaynaklar Işığında Rüya Konusuna Kelamî Bir Bakış", *Diyanet İlmi Dergi*, c. 45 Sayı: 4, Ekim-Kasım-Aralık: 2009.

Özcan, Hanifi. *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*. İstanbul: MÜİFY, 2001.

Râzî, Muhammed Fahreddin b. Dîyaüddin Ömer. *Mebâhisü'l-Meşrikiyye* Tahran: Mektebetü'l Esedî, 1996.

Râzî, *Metalibu'l-Aliye min İlmi'l-İlahi*. Ed. Ahmet. Mecâzi sefâ. 1. Baskı, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-Arabî, 1989.

Râzî, *Mefatihü'l-Ğayb*, Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981, XVII:406.XXX.

Yeprem, Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: MÜİFVY, 1984.

Semerkandi, Ebubekir Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed. *Şerh-i Semerkandî*, Süleymaniye Kütüphanesi İstanbul: Hamidiye Bölümü, t.y.

Freud, Sigmund. *Düşlerin Yorumu*. trc. Emre Kapkın, İstanbul: Payel yay, 19991.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Tefsîru'l-Mîzan*. Beyrut: Müessesetü'l-â'Lâ, 1998. XVI.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed ibn-i Cerîr. *Tefsîrü't-Taberî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999, IV.

Tepahan, Selma. *Beyin Ölümü ve Organ Naklinin Sağlık Personeli ve Hukuki Mevzuat Açısından İncelenmesi Yüksek Lisans Tezi*, İÜATESB, 2012.

Polat, Selahaddin. "Gayb Meselesi ve İmam Mâtürîdî", EÜSBED, III, 1983.

Uludağ, Süleyman. "Marifet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, TDV yay. XVI.

Uludağ, Süleyman. "Rüya", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara 2002, TDV yay. XXXVII.

Uludağ, Süleyman. "Ledün İlmi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, TDV yay. XII.

Uludağ, Süleyman. *İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-II İçerisinde Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.

Vâhidi, İmam Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed en-Nisâbûrî. *Esbabü'n-Nüzûl*. Beyrut: Darü ibn-i Kesir, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy", *DİA*, Ankara, 2002, XXXXII.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an-Hakaiki't Tenzil*. Beyrut: Daru'l-Mearif, Trsz, IV.