

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



**İMAM MÂTÜRÎDÎ VE İMAM GAZZÂLÎ'NİN NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ
GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ**

YAZAR

Muhammed KOÇ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN

Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN

ORDU- 2023

TEZ KABUL SAYFASI

Muhammed KOÇ tarafından hazırlanan “İMAM MÂTÜRÎDÎ VE İMAM GAZZÂLÎ’NİN NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ ” başlıklı bu çalışma, 15.03.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan	Prof. Dr. Mehmet Kenan ŞAHİN Ordu Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi	İmza
Üye	Doç. Dr. Muzaffer BARLAK Sinop Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi	İmza
Üye	Dr. Öğretim Üyesi Samet KARAHÜSEYİN Ordu Üniversitesi / İlahiyat Fakültesi	İmza

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Muhammed KOÇ

ÖZET

YÜKSEK LİSANS, TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI İMAM MÂTÜRİDÎ VE İMAM GAZZÂLÎ'NİN NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

MUHAMMED KOÇ

İslâmî ilimler arasında itikâdî konuları savunmacı bir yöntemle ele alıp inceleyen bir bilim olan Kelâm ilmi, usûl-i selâse olarak isimlendirilen “Ulûhiyet”, “Nübüvvet” ve “Âhiret” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümden biri olan nübüvvet konusu, kelâmın ve aynı zamanda felsefenin tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda kelâm tarihinde mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemi olarak isimlendirilen farklı zaman dilimlerinde, dönemin önde gelen kelâm âlimlerince çeşitli argümanlar ileri sürülerek nübüvvet müessesesi temellendirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada ise farklı dönemlerde yaşamış olan, başta mütekaddimûn dönemi kelâm âlimlerinden Mâtürîdî ile müteahhirûn dönemi kelâm ilminin kilit ismi olan Gazzâlî'nin nübüvvet konusundaki görüşleri mukayeseli olarak ele alınmıştır.

“İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin Nübüvvet Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi” isimli bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin kelâm metodu, kelâm ve felsefe tarihinde nübüvvet müessesine yöneltilen eleştiriler ve bu bağlamda ortaya çıkan farklı düşünce ve akımlara karşı Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirilerine yer verilmektedir. Birinci bölümde nübüvvet dair bazı kavramlar üzerinde durulmuş böylece tezde kullanılan hem linguistik hem de semantik anlamlarına değinilerek konunun daha iyi anlaşılması amaçlanmıştır. İkinci bölümde ise, İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin nübüvvet dair argümanları mukayeseli olarak ele alınmıştır. Bununla birlikte nübüvvet tartışmalarında kullandıkları metodolojinin tespitine çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, Gazzâlî, Nebî, Nübüvvet, Mûcize.

ABSTRACT

MASTER THESIS, BASIC ISLAMIC SCIENCES THESIS

COMPARISON OF THE PROPHETHOOD VIEWS OF IMAM MATURIDI

AND IMAM GHAZALI

MUHAMMED KOÇ

The science of Kalam, which is a science that deals with and examines the issues of creed with a defensive method among the Islamic sciences, consists of three main parts, namely "Divinity", "Prophethood" and "Hereafter", which is called the three methods (Usûl-i selâse). The subject of prophecy, which is one of these three parts, has been the subject of discussion in theology and philosophy at the same time. In this context, the institution of prophecy was tried to be grounded by putting forward various arguments by the leading scholars of theology in different time periods called the mukaddimun and mutahhirun periods in the history of kalam. In this study, the views of Maturidi, who lived in different periods and who were the scholars of theology of the early period, and Ghazali, who was the key figure of the science of theology of the later period, on the subject of prophethood were discussed in a comparative manner.

This study named "Comparison of Imam Maturidi and Imam Ghazali's Views on Prophecy" consists of an introduction and two parts. In the introduction, the theological method of Imam Maturidi and Imam Ghazali, the criticisms directed to the institution of prophecy in the history of theology and philosophy, and the criticisms of Maturidi and Ghazali on this subject against different thoughts and movements that emerged in this context are given. In the first chapter, some concepts related to prophecy are emphasized, so it is aimed to better understand the subject by referring to both linguistic and semantic meanings used in the thesis. In the second part, the arguments of Imam Maturidi and Imam Ghazali on prophecy are discussed comparatively. In addition, it was tried to determine the methodology they used in the prophethood discussions.

Key Words: Maturidi, Ghazali, Prophet, Prophethood, Miracle.

TEŞEKKÜR

İslâmî ilimler arasında, dinin inanç esaslarını, bâtil düşünce ve akımlara karşı savunan ve temelini Kur'ân'dan alan kelâm ilmi, usûl-i selâse olarak isimlendirilen “Ulûhiyet”, “Nübüvvet” ve “Âhîret” olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümden biri olan nübüvvet konusu, tüm ilâhî emir ve yasakları insanlığa tebliğ eden peygamberlere inanç noktasında büyük önem taşımaktadır. Nitekim peygamberlik, ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem ile başlayıp son peygamber Hz. Muhammed ile sona ermiştir. Bu peygamberler arasında da sayıları kesin olarak yalnızca Rabbimizce malum olan nice kavimlere, ilâhî tebliği ulaştırmakla görevli elçiler gönderilmiştir. Bu açıdan bakıldığında tebliğ edilen ilâhî mesajların tartışıldığı bir ortamda, nübüvvet meselesi daha da önem kazanmaktadır.

Kelâm ve felsefe tarihi boyunca nübüvvet müessesesi çeşitli yönleriyle tartışılmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tartışmalar neticesinde ise, her biri kendi sistemi içerisinde farklı temellere dayalı olarak çeşitli argümanlarla savunulan nübüvvet görüşlerinin de ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. İşte bu sebeple peygamberlik ve peygamberliğe dair konuların doğru bilinmesi ve öğrenilmesi, İslâm'ın evrensel mesajının da iyi bilinmesi ve idrak edilmesi noktasında bizlere katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda kelâm ilminde aklî düşüncenin mümessillerinden biri olan, mütekaddimûn döneminin temsilcisi kabul edilen, İmâm Mâtürîdî ile kelâm ve felsefe tarihinde üstün zekâ ve hafızasıyla dikkatleri üzerine çeken, ayrıca bâtil düşüncelere karşı geliştirmiş olduğu özgün metodolojiyle adından övgüyle söz ettiren ve müteahhirûn kelâm döneminin kilit ismi kabul edilen İmâm Gazzâlî'nin nübüvvet dair görüşleri mukayeseli olarak ele alınmıştır.

Çalışmanın giriş kısmında İmâm Mâtürîdî ve İmâm Gazzâlî'nin kelâm metodu, kelâm ve felsefe tarihinde nübüvvet müessesine yöneltilen eleştiriler ve bu bağlamda ortaya çıkan farklı düşünce ve akımlara karşı Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirileri ile tezin amacı ve yöntemi ele alınmaktadır.

Birinci bölümde, nübüvvet ilgili bazı kavramlar olan Resûl ve nebî'nin lügat ve terim anlamları, her iki kavram arasındaki fark ve Kur'ân-ı Kerîm'de Resûl ve nebî terimleriyle ilgili âyetler üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise, İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin nübüvvet görüşü ana başlığı altında İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'ye göre nübüvvetin ispatı, imkânı ve gerekliliği, nübüvvet ve vahiy, nübüvvet ve akıl, nübüvvet ve mûcize, peygamberlerin sıfatları, nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği, nübüvvet ve cinsiyet, peygamberlerin şefaati ve peygamberliğin sona ermesi konuları mukayeseli olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda her iki âlimin nübüvvet konusundaki argümanlarına yer verilerek nübüvvet dair yöntem farklılığı ortaya koyulmaktadır.

Öncelikle çalışmanın başlangıcından tamamlanmasına kadar bana öncülük eden, özgün fikirleriyle yardımlarını esirgemeyen tez danışmanım Sayın Prof. Dr. Mehmet Kenan Şahin'e teşekkür ederim. Çalışmam esnasında tecrübe ve deneyimlerini benimle paylaşan ayrıca fikir ve düşüncelerinden istifade ettiğim Sayın Prof. Dr. Mehmet Evkuran, Doç. Dr. Muzaffer Barlak, Dr. Öğr. Üyesi Samet Karahüseyin ve Dr. Öğr. Üyesi Cemal Sandıkçı'ya teşekkürlerimi sunarım. Çalışmamın tamamlanmasında her zaman yanımda olan ve akademik kariyerimde bana destek olan aileme ve ayrıca çalışmamda emeği geçen herkese şükranlarımı sunarım.

Gayret ve çalışmak bizden, muvaffâkiyet Allah'tandır.

Muhammed KOÇ

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
TEZ KABUL SAYFASI	ii
ETİK BEYANI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
1. 1. Tezin Konusu ve Kapsamı	15
1. 2. Tezin Amacı ve Önemi	17
1. 3. Tezde İzlenecek Yöntem	18
2. NÜBÜVVET KAVRAMININ GENEL ÇERÇEVESİ	19
2. 1. Nübüvvet Kavramının Tanımı	19
2. 2. Resûl ve Nebî Kavramlarının Lügat Anlamları	19
2. 3. Resûl ve Nebî Kavramlarının Terim Anlamları	20
2. 4. Resûl ve Nebî Arasındaki Fark	20
2. 5. Kur'ân'da Resûl ve Nebî Kavramları	21
3. İMAM MÂTÜRÎDÎ VE İMAM GAZZÂLÎ'NİN NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ	24
3. 1. Nübüvvetin İspatı.....	24
3. 2. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği	40
3. 2. 1. Nübüvvetin Aklen Gerekliliği	46
3. 2. 2. Nübüvvetin Naklen Gerekliliği.....	50
3. 3. Peygamberlik ve Vahiy	55
3. 3. 1. Vahiy Kavramının Lügat ve Terim Anlamları	55
3. 3. 2. Allah-Peygamber İletişimi	56
3. 3. 3. Peygamberlerin Haberleri	68
3. 4. Nübüvvet ve Akıl	72
3. 5. Peygamberlik ve Mûcize	77
3. 5. 1. Mûcizenin Lügat ve Terim Anlamları	77
3. 5. 2. Mûcizenin Nübüvvete Delâleti	81
3. 5. 3. Peygamberlerin Mûcizeleri	88
3. 5. 3. 1. Manevî (Akî) Mûcizeler	88
3. 5. 3. 2. Maddî (Hissî) Mûcizeler	91
3. 5. 3. 3. Hayâlî Mûcizeler.....	92
3. 6. Peygamberlerin Sıfatları	93
3. 6. 1. Sıdk	94
3. 6. 2. Emanet	96
3. 6. 3. İsmet.....	97
3. 6. 4. Tebliğ	104
3. 6. 5. Fetânet.....	108
3. 7. Nübüvvetin Vehbîliği ve Kesbîliği	112
3. 8. Nübüvvet ve Cinsiyet.....	126
3. 9. Nübüvvet ve Şefaât	133
3. 10. Nübüvvetin Sona Ermesi	139
4. SONUÇ	143

KAYNAKLAR	149
ÖZ GEÇMİŞ	163

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser.
a.g.m.	: Adı geçen makale.
a.mlf.	: Adı geçen müellif.
a.s.	: Aleyhisselâm.
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: İbn, Bin (Oğlu)
Bkz.	: Bakınız
Bs.	: Baskı
c.	: Cilt
c.c.	: Celle celâluhu
Çev.	: Çeviren
D.İ.A.	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
D.İ.B.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
h.	: Hicrî
Hz.	: Hazreti
İSAM	: İslâm Araştırmaları Merkezi
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
Mat.	: Matbaası
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi ve sellem
sy.	: Sayı
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
ts.	: Tarihsiz
v.	: Vefatı
vd.	: Ve diğerleri
y.	: Yıl
Yay.	:Yayınevi/Yayınla

1. GİRİŞ

Kelâm ilminin üç temel konusundan biri olan ve sem'iyat bahsine giren nübüvvet meselesi tarih boyunca birçok yönden tartışmaya konu olmuştur. Bu tartışmaların başlangıç tarihini kesin olarak tayin etmek güç olsa da çalışmalardan elde edilen sonuçlar ışığında nübüvvet dair inkârcı görüşlerin insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Öyle ki Allah Teâlâ tarafından gönderilen peygamberler, kavimleri tarafından reddedilmekle kalmayıp bundan da öte baskı ve şiddet göyerek bazen sürgüne zorlanmışlar bazen de ölümle tehdit edilmişlerdir.¹ Ancak inkârcıların tüm baskı ve tehdit girişimlerine rağmen onlar haklı davalarından vazgeçmeyip canları pahasına bu görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmişlerdir. Sözelimi peygamberliği reddeden insanlar, Allah'ın varlığını da kabul etmeyerek küfre düşmüşlerdir. Buradaki asıl problem, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte Allah'ın ilâhî emir ve yasaklarının olmayacağını, insan aklının ona her alanda yeteceği düşüncesinden hareketle peygamber gönderilmesine gerek yoktur, diyenlerin görüşleridir. Son peygamber Hz. Muhammed'i reddeden müşriklerin de temelde bu anlayışa sahip olduklarını söylemek mümkündür. Zira Kur'ân'da bahsedildiği üzere müşrikler, yeryüzünü ve gökyüzünü güneşi ve ayı yaratan, kâinatın hizmetine veren, gökyüzünden indirdiği yağmurla yeryüzüne can verenin Allah Teâlâ olduğunu bildikleri halde peygambere karşı çıkmışlar ve nübüvveti reddetmişlerdir.² Onları bu inkâra sevk eden şey ise karakterleri, akli düzgün kullanmamaları, inatları ve kibirleridir.³ Dolayısıyla insanlık tarihine bakıldığında, insanların Allah'ın varlığına ve birliğine imandan ziyade Allah'ın peygamberlerine inanç noktasında şüpheyeye düştükleri görülmektedir.

Hız. Muhammed'in âhirete irtihalinin ardından vahyi kabul etmeyen çeşitli zümrelerin zuhûr ettiği ve aralarında dönemin şairlerinin de yer aldığı bazı kimselerin nübüvveti tenkit eden şiirler kaleme aldıklarından söz edilir. Daha sonraları ortaya çıkan Zerdüştilik (Mecûsîlik), Mezdekîler, Maniheizm, Dehrîler (Materyalistler) ve yalnızca Tanrı'nın varlığına inanıp vahyi reddeden birtakım felsefî akımlar (Tabiatçı filozoflar) ile İslâm dinine mensup olduklarını iddia edip gulât fırkalara bağlı bazı zümreler, peygamberlik müessesini tenkit edip bu yönde eserler kaleme almışlardır. İslâm, fetih hareketleriyle birlikte Arap yarımadası dışında da hızla yayılım göstermesinin akabinde,

¹ Hûd, 11/91; eş-Şuarâ, 26/116, 167.

² Yûnus, 10/31; el-Ankebût, 29/61; Lokmân, 31/25; ez-Zümer, 39/38; ez-Zuhruf, 43/9, 87.

³ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, ed. Yusuf Şevki Yavuz, çev. Bekir Topaloğlu, 1. bs, c. 11 (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), s. 143-144; c. 13, s. 255-256.

h. II. yüzyılın ikinci yarısından sonra Hz. Muhammed'in nübüvvetini ayrıca peygamberlik müessesesini reddeden birtakım Senevî (düalizm) düşünce ve fikir akımlarına karşı nübüvvetin varlığını ve bilhassa Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat amacıyla “*Delâilü'n-nübüvve*” adlı eserler kaleme alınmaya başlanmıştır.⁴

Kelâm ve felsefe tarihinde, nübüvvet dair konular, farklı mezhep ve fırkalar tarafından ele alınıp yorumlanmıştır. İlk dönem kelâm eserlerinde nübüvvet bahsinden fazla söz edilmemekle beraber daha sonraki dönemlerde bazı iç ve dış etkenler sebebiyle akâid eserlerinde peygamberlik bahsine genişçe yer verilmiştir.⁵ Bazı araştırmacılara göre nübüvvet ve vahiy konularına Eş'arî kelâmcısı Bâkılânî (ö. 403-1013)'den itibaren sıkça değinilmektedir.⁶

Geçmişte olduğu gibi tarihin her döneminde bazı kişiler, insanın düşünen ve aklıyla hareket eden, dolayısıyla aklının tüm alanda ona yeteceği fikrinden hareketle insanın, kendisine doğru yolu gösterecek ve onu hidâyete erdirecek bir uyarıcıya veya bir peygambere gerek duymadığını öne sürerek, nübüvvet inancını kabul etmeyip peygamberlik müessesesini reddetmişlerdir. Bu noktada kelâmcılar, peygamberlik müessesesini inkâr edenlere karşılık, muarızların söylemlerini çürütmek ve onların bu iddialarını boşa çıkarmak amacıyla birçok eser telif etmişler, konuyu genel olarak nübüvvetin ispatı, kapsam ve mâhiyeti, imkânı ve hükmü, gerekliliği, vehbîliği ve sona ermesi ana başlıkları halinde ele almışlardır.

Görüldüğü gibi İslâm düşüncesinde nübüvvet konusu ilk dönemlerden itibaren tartışma konusu olmuş ve inkârcı gruplara karşı bu alanda eserler telif edilmeye başlanmıştır. H. III. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nübüvvet ile ilgili kaleme alınan eserlerde Hint kökenli Berâhime adlı bir gruptan söz edilmesi bu durumu kanıtlar niteliktedir.⁷ Geçmişte olduğu gibi günümüzde de deizm adı verilen bazı düşünce sistemlerinde de halen nübüvvet müessesesi üzerine mülahazalar serdedilmektedir. Bu açıdan bakıldığında çalışmada ele alınan nübüvvet konusu kelâm ve felsefe tarihinin gündemini meşgul eden ve ilk dönem kelâm âlimlerinin de üzerine yoğunlaştığı konulardan biri olarak günümüzde de halen güncelliğini korumaktadır.

⁴ Yavuz Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Okur Akademi Yay., 2020), s. 147; Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 2007), c. XXXIII, s. 281.

⁵ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelâm, Tarih-Ekoller-Problemler* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), s. 299.

⁶ Mâcî Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), s. 309.

⁷ İbrahim Aslan, “İmâm Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu = Matürîdî's Defense of Prophethood Deistic Criticisms”, *Kelam Araştırmaları Dergisi* XII/2 (2014), s. 35.

Kelâm eserlerinde zamanla nübüvvet konularına yer verilmesinin iç ve dış etkenleri şöyle sıralanabilir:

- 1) Yahudi ve Hristiyanların nübüvvete yönelik itirazları,
- 2) Şiîlerin masum imam anlayışları,
- 3) Mu‘tezile’nin peygamberlik telakkisi,
- 4) Filozofların nübüvvete dair tenkitleri,
- 5) Berâhime, İbnü’r-Râvendî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi düşünürlerin nübüvvete yönelttikleri eleştiriler.⁸

Makdisî (ö. 355/966’dan sonra), nübüvveti inkâr edenleri, Muattıla (ateistler) ve Berâhime olarak zikrederken⁹, Câhiz (ö. 256/870) ise materyalistler (dehrîler) ve mülhidlerle birlikte İshak b. Tâlût, İbn Ebü’l-Avcâ ve Nu’mân b. Münzir gibi bazı dinsizlerin din adına birtakım yalan haberler uydurarak insanlar arasında yaydıklarını ve Kur’ân’ın vahiy ürünü olmadığını iddia ettiklerini söyler. Binaenaleyh Hristiyanların da mülhid ve zındıkların etkisinde kalarak Hz. Peygamber’in nübüvvetini inkar ettiklerini ifade eder.¹⁰

Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise “*Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*” isimli eserinde nübüvvete yönelik tenkitlerin mülhidler, Râfîzîler, İmamiyye Şîası, Karmatîler, Hristiyanlar, Bâtınîler, Mecûsiler, Manihaistler, filozoflar tarafından geldiğini söyler. Ayrıca grup ismi zikretmeksizin mülhid olarak bahsettiği Ebû İsa b. Verrâk, İbnü’r-Râvendî, Ebû Hafs el-Haddâd, Ebû Saîd el-Husrî gibi şahısların nübüvveti reddettiklerini belirtir.¹¹

Bâkîllânî, Berâhime’ye ait bir grubun ilâhî hikmetle bağdaşmaması sebebiyle nübüvveti reddettiklerini söyler.¹² Ebü’l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ise peygamberliği inkâr edenlere Sümeniyye’yi de dâhil eder.¹³

⁸ Yavuz, *a.g.e.*, s. 150-151.

⁹ Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *Kitâbü’l-Bed’ ve’t-Târîh*, thk. Clement Huart (Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ, 1962), c. I, s. 109.

¹⁰ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Hucecü’n-Nübüvve (Resâ’ilü’l-Câhiz içinde)*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Mektebetü’l-hilal, 2002), c. III, s. 277-278.

¹¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve (Mûcizelerle Hz. Peygamber’in Hayatı)*, ed. Ömer Aydın, çev. Şerif Eroğlu (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), s. 34.

¹² Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü’t-Temhîd li Kavâidi’t- Tevhîd*, thk. Habîbullah Hasan Ahmet (Kahire, 1986), s. 126-127.

¹³ Ebu’l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yay., 1988), s. 130.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) de, inkârcı gruplardan Berâhime ve Sümeniyye'nin, haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmemeleri sebebiyle nübüvveti inkâr ettiklerini ifade eder.¹⁴ Berâhime ve Sümeniyye başta olmak üzere nübüvveti inkâr eden grupların ortak düşünce noktası, insan aklının peygamber gönderilmesine gereksinim duymayacak kadar donanıma sahip olması düşüncesidir.¹⁵

Tarihi süreç içerisinde peygamberlikle ilgili tartışmaların ilk zeminini oluşturan Berâhime'nin fikirlerinin benimseyip yayan ve bu bağlamda mülhid hareketlerini başlatan, ilk devir kelâm ulemâsının İslâm dışı yorumları sebebiyle tenkit ettiği kişiler İbnü'r-Râvendî ve onun hocası Ebû Îsâ el-Verrâk'tır.¹⁶ Abdurrahman Bedevî, Râvendî'nin nübüvnete dair fikirlerini Berâhime'ye dayandırdığını, esasen Berâhime'nin nübüvveti reddeden bir görüşünün bulunmadığını iddia etse de Berâhime'nin kendi içerisinde farklı gruplara ayrıldığı göz önünde bulundurulduğunda bu görüş pek isabetli görünmemektedir.¹⁷

Peygamberliği doğrudan inkâr etmeyip dolaylı olarak onu reddeden gruplara İslâm filozoflarını dâhil edenler de olmuştur. Nitekim Mâverdî, Semerkandî ve Fahreddin er-Râzî bu düşünceyi paylaşan ulemâ arasındadır. Onlara göre filozoflar eserlerinde peygamberlere imân edip onu tasdik ettiklerini belirtse de bu konuda yaptıkları açıklamalara ters düşen bir tavır sergilemişlerdir.¹⁸

İslâm filozofları peygamberlik konusunda Mu'tezile'den de ileri giderek, Allah'ı tanıma ve bilme zorunluluğu, fazilet ve rezîletin ayırt edilmesi (hüsün-kubuh) ve tüm dînî akîdeler akılla ortaya çıkmakla kalmayıp bu hususların derin bilgi sahipleri filozoflarca akıl yoluyla idrak edildiklerini söylerler. Onlara göre dinî hükümlerde akıl üstün bir kıstas olup her şeyi çözümlenmede de yegâne bir araçtır. Vahiy ve şeriat ise yalnızca bir lütuftur. Ancak bununla beraber vahiy ve şeriat insanlık için zarurîdir.¹⁹

İbn Hazm (ö. 456/1064), İslâm filozoflarından Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037)'yı, âlemin ezeli olduğu fikrini ileri sürmelerinden ve bununla birlikte bir yaratıcısının ve yöneticisinin olduğunu kabul etmelerinden ayrıca Kur'ân'ın ilkeleriyle

¹⁴ en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, c. I (Dımaşk, 1990), s. 446-447.

¹⁵ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 13, s. 305-306.

¹⁶ Aslan, "*a.g.m.*", s. 35-36.

¹⁷ Abdurrahman el-Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Beirut, 1945), s. 115-117; Ebû Bekir el-Bakillânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-milhide ve'r-râfızı ve'l-havâric ve'l-Mu'tezile* (Kahire, 1947), s. 96.

¹⁸ Yavuz, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁹ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 311.

bağdaşmayan yorumları sebebiyle onları Dehrî âlem anlayışı içerisinde mütalaa eder. İbn Hazm'a göre onların görüşlerini desteklemek amacıyla Kur'an'dan birtakım âyetleri delil göstermelerine aldanılmamalıdır. Kendilerine göre âyetlerden anlam çıkaran bu filozoflar tekfir edilmelidir.²⁰

Gazzâlî (ö. 505/1111) de, "*Tehâfütü'l-Felâsife*" (*Filozofların Tutarsızlığı*) adlı eserinde nübüvvete dair yanlış yorumları sebebiyle İslâm filozoflarını eleştirmiş²¹ özellikle Fârâbî'yi hedef almıştır. Zira Gazzâlî'ye göre peygamber bir melek aracılığıyla ya da vasıtasız olarak doğrudan Allah ile ittisal kurabilir. Dolayısıyla vahyin gerçekleşmesi için peygamberin akl-ı faale, muhayyile yetisine ve filozofların benimsedikleri hangi tarz olursa olsun bunların hiçbirine ihtiyaç duymaları söz konusu değildir.²² Bu da açıkça filozofların nübüvvete dair yorumlarının nassa aykırı olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Gazzâlî, her ne kadar filozoflar Tanrı'nın varlığını kabul etseler dahi, âlemin ezeli olduğu fikrini benimsemelerinden dolayı onları Dehrî olarak nitelendirmiştir.²³

Nübüvvete dair tenkitler, yalnızca Doğu'da değil Batı'da da 17. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanmıştır. Kilisenin temsil ettiği dogmatik inançlara tepkisel olarak ortaya çıkan, kutsal kitabı ve nübüvveti kesin olarak inkâr eden deizm akımı Avrupa'da en çok İngiltere'de yayılım göstermiş ve Cherbury'li Lord Herbert, Charles Blount, Newton, Jean-Jacques Rousseau, Voltaire ve Thomas Paine gibi düşünürlerce de savunulmuştur.²⁴

Teizm Yunanca'da "Tanrı" anlamına gelen Grekçe Theos'tan; Deizm de aynı anlama gelen Latince "Deus" kavramından türetilmiştir.²⁵ Bu iki kavram birbirine karıştırılsa da aralarında kavramsal açıdan ciddi farklar söz konusudur. Zira Teizm, ilâhî dinlerin buyurduğu emir ve yasakları, inanç ve ibadetleri kabul ederken, deizm ise akli önceleyip doğayı ve evreni yaratan bir Tanrı'ya inanmakla birlikte vahyi ve vahye dayalı tüm inanç ve ibadetleri inkâr eden düşünceyi temsil eder. Dolayısıyla teizm, semâvi dinlerin kutsal kitaplarına ve bu kutsal kitapların muhteva ettiği itikâd esaslarına

²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal* (*Dinler ve Mezhepler Tarihi*), çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), c. I, s. 146 vd.

²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife* (*Filozofların Tutarsızlığı*), çev. Bekir Karlığa (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), s. 25.

²² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 147 vd.

²³ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 25-27, 37 vd.

²⁴ Hüsameddin Erdem, "Deizm", *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1994), c. IX, s. 110; Osman Oral, "Nübüvvet Bağlamında Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi", *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* VI/43 (2019), s. 202; Aslan, "*a.g.m.*", s. 35-36.

²⁵ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yay., 2005), s. 440.

inancı ön görür. Deizm ise vahyi ve peygamberi reddeden inanç çerçevesinde akıl ve doğa ile temellendirilen, dolayısıyla evrene müdahil olmayan bir Tanrı düşüncesini savunur.²⁶

Deizm kavramı ilk kez teolog Pierre Viret'nin "*Instruction chrestienne*" isimli eserinde kullanılmıştır. Viret bu eserinde, deist olarak adlandırılan bir grup filozof ve yazardan söz ederek onların ateistlerden farklı olduğunu dile getirmiştir. Herhangi bir isim zikretmeksizin bahsettiği bu kişileri, Tanrı'ya ve O'nun kâinatı yarattığına inanmakla birlikte Hz. İsa'yı ve Hristiyanlık öğretilerini reddettiklerinden dolayı ateistlikle itham etmiştir.²⁷

Berâhime, Sümeniyye ve Brahmanizm gibi deizmin de nübüvveti reddetmede zikredilen gruplarla aynı düşünce doğrultusunda birleşmektedir. Zira tüm deistler, iki temel noktada ortak görüşü paylaşmaktadırlar. Bunlardan birincisi âlemi yaratan Allah'ın evrene müdahale etmemesi anlayışı, ikincisi ise insan aklına ve bilime duydukları sonsuz güvendir. Dolayısıyla deizm, Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte peygamberi ve vahyi benimsemeyen düşünce tarzını ifade eder. Bu düşünce tarzı, ortaya çıkışından itibaren zamanla gelişim gösterip günümüzde de bazı insanlar tarafından desteklenmektedir.²⁸

İslâm düşüncesinde de ilâhiyye adı altında bazı deizm türü düşüncelerden bahsetmek mümkündür. Bu düşünceyi benimseyen ve tabiat felsefecisi olarak bilinen Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925)'nin nübüvvet görüşü, Berâhime'nin nübüvvet görüşüyle benzerlik göstermektedir. Ona göre insanın akli kendisine peygamberdir. Dolayısıyla ayrıca peygamber gönderilmesi lüzumsuz bir şeydir.²⁹ Zekeriyâ er-Râzî'ye göre gayba dair bilgilerin bilinmesi ve doğru ile yanlışın idrak edilmesinde akıl yegâne unsurdur. Eğer akıl doğruyu tayin edebilecek kapasitede değilse peygamberlerin tebliğ ettiği hususların doğruluğu nasıl bilinir? Akıl yeterli olduğuna göre insanlar arasında bazı kimselerin (peygamberlerin) üstün ve yetkin kabul edilmelerine gerek yoktur.³⁰

²⁶ Ahmet Ceylan, "Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, (2005), s. 181-182.

²⁷ Hüsameddin Erdem, "Deizm", *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1994), c. IX, s. 110.

²⁸ Mahsum AYTEPE, "Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (2017), s. 115, 134.

²⁹ Ebû Bekir Zekeriyâ er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), s. 27.

³⁰ İsmail Erdoğan, "İslâm Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1996), s. 435.

Kelâm tarihine bakıldığında, İslâm düşüncesinin teşekkül ettiği ilk dönem sünnî kelâm ekolünün ve bununla birlikte Mâtürîdîlik mezhebinin temellerini atan, Hanefî fihhının gelişmesine katkı sunan, itikâdî konularda Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'nin yolunu takip eden ve aynı zamanda dirayet tefsirinin kurucusu kabul edilen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), kelâm ilminde aklî düşüncenin mümessillerinden biri olarak kabul edilir. Hanefî mezhebinde yetişen âlimlerin arasında üçüncü kuşakta yer alan Mâtürîdî, Sâmanoğulları'nın Maverâünnehir bölgesine hâkim oldukları bir dönemde hayatını sürdürmüş olmakla birlikte onun hayatı hakkındaki bilgiler ne yazık ki sınırlıdır.³¹ Mâtürîdî'nin hayatını sürdürdüğü Semerkant bölgesinde, birtakım bâtil din, mezhep ve fırkalara karşı, akıl ve nakil eksenli geliştirmiş olduğu yöntemle birlikte sünnî kelâmın kurucusu olarak tanınmıştır. Mâtürîdî, hayatını sürdürdüğü dönemde Berâhime ve Sümeniyye gibi akımların bâtil düşünceleriyle mücadele etmiş ve onların nübüvete dair söylemlerini çürütmeye çalışmıştır. Bu iki grup Tanrı'nın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti, peygamberlerin Allah'tan almış oldukları vahyi, aynı zamanda peygamberlerin mûcizelerini de sihre denk tutarak hikmetle bağdaşmayacağı düşüncesiyle reddetmişlerdir. Mâtürîdî ise Ehl-i Sünnet düşüncesine aykırı olan bu fikir ve düşünce akımlarına karşı kendine özgü geliştirmiş olduğu metodolojiyle muarızlara ikna edici yöntemle cevap vermiştir. Mâtürîdî'nin bâtil düşünce ve akımlara karşı söylemlerine nübüvvetin ispatı bahsinde yer verileceğinden burada değinilmemiştir.

Mâtürîdî'nin ortaya koymuş olduğu metodolojiyi anlamak için, onun kaleme aldığı, kelâma dair müstesna bir eser olan ve sünnî kelâm eserlerinin ana gövdesini oluşturan ve usûl-ü selâse olarak isimlendirilen üç temel esası "Ulûhiyet", "Nübüvvet", "Âhîret" bünyesinde barındıran, Ehl-i Sünnet kelâm mektebinin en kapsamlı ve ilk eseri olarak kabul edilen, "*Kitâbü't-Tevhîd*" adlı eserinin ve aynı zamanda çeşitli yerlerinde kelâma dair bazı görüşlerini zikrettiği, günümüze kadar ulaşan en kapsamlı eseri "*Te'vilâtü'l-Kur'ân*" adlı eserlerinin dikkatlice tahkik edilmesi gerekir. Bu iki eserde İmâm Mâtürîdî, öncelikle inanç sistemini sağlam zemine oturtmak için temel kural olarak benimsediği iki bilgi kaynağından söz eder. Bu bilgi kaynakları ise akıl ve vahiydir. Bununla birlikte epistemolojiyi ilgilendiren konularda duyularla elde edilen bilginin de güvenine vurgu yapar. Nitekim Mâtürîdî'ye göre idrak, duyular yoluyla gerçekleşir.³²

³¹ Ethem Ruhi Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri* (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014), s. 150-151.

³² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 46.

Mâtürîdî kelâm tarihinde, “hidâyet önderi”, “hidâyet meşalesi/alâmeti”, “kelâmcıların hocası”, “Ehl-i Sünnet’in Reisi” gibi övgülerle anılır.³³ Mâtürîdî’nin ortaya koyduğu kelâm metodunun şu dört temel esasa dayalı olarak şekillendiğini söylemek mümkündür: Hakikî (gerçek) doğru bilgi, tüm varlıkların yegâne yaratıcısı olan Allah Teâlâ, peygamberlerin Allah’tan almış oldukları vahiy, akılla müşerref varlık olan insan.³⁴ Mâtürîdî, kurmuş olduğu bu sistemle birlikte, Mu‘tezile’ye tenkit olarak öne sürdüğü, felsefî görüşleriyle Eş‘arî (ö. 324/935-36)’den farklı olarak müstakil bir mezhep hüviyetiyle İslâm dışı fırkalarla da mücadele etmiştir.³⁵

Mâtürîdî, kendi döneminde birtakım İslâm dışı düşüncelerle mücadelesinde, fikir ve düşünceleriyle bâtil görüşleri reddederken ikna yöntemini kullanmayı tercih etmiştir. Bu çerçevede aklî, naklî ve aynı zamanda toplumsal ve tarihsel argümanlara başvurarak muarızların öne sürdükleri görüşleri yine bu metotla çürütmeye çalışmıştır. Kullanmış olduğu aklî ve naklî delillerle muhaliflerini ikna etmeye çalışmış, kaba kuvvet ve şiddet kullanmayı hiçbir zaman tercih ve tavsiye etmemiştir.³⁶

İmam Mâtürîdî, selefî olan hocalarından İmam-ı Azam’ın fikir ve düşüncelerini benimseyip, Hanefî mezhebinin ve Ebû Hanîfe’nin düşüncelerinin sistemleşip gelişmesine katkı sunmuştur.³⁷ Mâtürîdî’nin sistemleştirdiği bu mezhebe, adına nispetle Mâtürîdîlik denilmiştir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Mâtürîdîliğin temellerini atan kişi ve mezhebin kurucusu olarak kabul edilir. Onun ortaya koymuş olduğu görüşleri, akıl ve vahiy eksenini üzerine bina ettiği metodu, yaşamış olduğu dönemden günümüze kadar birçok âlim tarafından kabul görerek benimsenmiştir.³⁸

İmam Gazzâlî’nin yaşadığı V. (XI.) yüzyıl, kelâm ve felsefî düşünce tarihi açısından büyük önem taşır. Kelâm ilminde h. III. asrın sonlarında Eş‘arî, sünnî kelâm ekolünü Mâtürîdî ile birlikte kurduktan sonra Mu‘tezile kelâm metodunda cüz’i bir değişikliğe giderek, akâid sistemlerine dâhil etmişlerdi. Onların geliştirmiş olduğu bu sistem de nakli önceleyip aklî delillerle akâidi desteklemektir. V. asırda ise Gazzâlî, akli önceleyen Mu‘tezile ile Eş‘arîlik ve Mâtürîdîlik mezheplerinin benimsedikleri metodu, akıl ne

³³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 18.

³⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 22; Ebû Muhammed es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî usûli ‘d-dîn Tercümesi)*, çev. Bekir Topaloğlu, 1. bs (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1978), s. 55-57.

³⁵ M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî’nin Akâide Risâlesi ve Şerhi*, ed. Celal Demirdön (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 2000), s. 14-15.

³⁶ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2008), s. 48-49.

³⁷ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 17-18.

³⁸ Ak, *a.g.e.*, s. 50.

nakil eksenli bir anlayışta orta yolu tutarak akli ve nakli bağdaştırdı. Gazzâlî, benimsemiş olduğu sistemle birlikte ilim adamlarına bir çığır açmış oldu.³⁹

Gazzâlî, kelâma dair ortaya koyduğu bu sistemle birlikte kaleme aldığı eserlerinde, Cüveynî (ö. 478/1085) ve Bâkılânî'nin eserlerinden yararlandığı anlaşılmaktadır. Hatta Gazzâlî'nin bu alandaki eserlerine bakıldığında, bazı cümlelerin Cüveynî'nin eserlerinde yer alan ifadelerle örtüştüğü görülmektedir.⁴⁰ Gazzâlî, kelâm ilminde Eş'arî'nin metodunu benimsemekle birlikte, bazı noktalarda ondan ayrıldığı ve yer yer onu tenkit ettiği bilinmektedir.⁴¹

Gazzâlî, Eş'arî kelâmcılarından Bâkılânî'ye nispet edilen “*in'ikâsü'l-edille*” ilkesinin, başka bir deyişle delilin geçersizliği halinde delilin kanıtlayıcısı olan hükmün de geçersiz olması üzerine bina edilen klasik metodun aksine, kelâmda mantık kurallarını kullanmanın bir sakıncası olmadığını savunan, ayrıca Hz. İbrâhim ile ilgili Kur'ân'da geçen ispat delillerini⁴² ve yine Kur'ân'da yer alan birtakım âyetleri mantık ilmi dâhilinde ele alan, hatta mantık ilmini kelâm ilminin bir parçası olarak gören bir âlimdir. Bu sebeple “*Mantık bilmeyenin ilmine güvenilmez.*” diyen Gazzâlî'nin⁴³, felsefî yöneme dayalı ilk kelâm eseri telif eden mütekellim olduğu kaynaklarda belirtilir.⁴⁴

Gazzâlî'ye göre herkesin kelâm ilmiyle meşgul olması doğru değildir. Ona göre kelâm ilmini, ancak akl-ı selîm ve iman-ı kâmile birtakım şüphe ve vesveselerden kendilerini arındırmış, bâtil düşünce ve akımlara karşı dinin akîdesini savunmayı gaye edinmiş olanların öğrenmesi farz-ı kifâyedir.⁴⁵ Gazzâlî kelâm ilmini şöyle tanımlar: “*Ehl-i Sünnet inancını koruyan, Ehl-i bid'at'ın saptırmalarına karşı Sünnî akîdeyi savunan bir ilimdir.*”⁴⁶

Gazzâlî, kelâm ilmine dair pek çok telif etmiştir: Bu eserlerden bazıları ise şunlardır: “*el-İktisâd fi'l-i'tikâd*”, “*el-Münkız Mine'd-Dalâl*”, “*Fedâ'ihu'l-Bâtiniyye*”,

³⁹ Muhittin Bağçeci, “Gazzali'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), s. 149.

⁴⁰ el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet (Mutluluk Hazinesi)*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), s. 6.

⁴¹ İbrahim Ağâh Çubukçu, *Gazzâlî ve Bâtînilik* (Ankara: İlâhiyat Kitabevi Yayınları, 1964), s. 15.

⁴² el-Bakara, 2/258; el-En'âm, 6/76-78.

⁴³ Mustafa Çağrırcı, *Gazzâlî* (İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 2016), s. 50.

⁴⁴ M. Sait Özervarlı, “Gazzâlî”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1996), c. XIII, s. 505-506.

⁴⁵ el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd (İ'tikâd'da Orta Yol)*, çev. Kemal Işık (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1971), s. 15; Çubukçu, *a.g.e.*, s. 16.

⁴⁶ el-Gazzâlî, *el-Münkız Mine'd-Dalâl (Hakikate Giden Yol)*, çev. Ali Kaya, 5. bs (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2008), s. 50; Çağrırcı, *Gazzâlî*, s. 51.

“Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka”, “ed-Dürretü'l-fâhire fî keşfi 'ulûmi'l-âhire”, “İlcâmü'l-'avâm'an'ilmî'l-keâm”, “Kavâ'idü'l-'akâid”, “Hüccetü'l-hak”, “Mufasssilü'l-hilâf”, “ed-Dercü'l-merkâm bi'l-cedâvil”, “el-Kânûnü'l-küllî fî't-te'vîl”, “er-Reddü'l-cemîl 'alâ sarîhi'l-İncîl.”⁴⁷

Akâid ve kelâma dair olan bu eserlerde Gazzâlî, itikâd ve inanç konularını farklı yönlerden ele alıp yorumlamıştır. Meselâ, “el-İktisâd fî'l-'itikâd” ile “Kavâ'idü'l-'akâid” adlı eserleri geleneksel kelâm tarzını andırır. “İlcâmü'l-'avâm'an'ilmî'l-keâm” eserinde selef tarzı inanç anlatılır. “Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendaka” isimli eserinde ise İslâm'daki hoşgörü anlayışı ele alınır ve dar görüşlere karşı çıkılır.⁴⁸

Gazzâlî'nin kelâm ilmine getirmiş olduğu yenilikler şöyle sıralanabilir:

1) Bâkılânî'ye nispet edilen in'ikâsü'l-edilleyi reddetmesi. Başka bir deyişle delilin mantık yoluyla hükmü geçersiz olduğu takdirde delil getirilen şeyin (medlûl) de geçersiz olması ilkesini kabul etmemesi,

2) “Mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz.” diyerek mantık disiplini İslâmî ilimlere dâhil etmesi,

Gazzâlî bu alanda “Mi'yârü'l-ilm” adlı eserini kaleme almıştır.⁴⁹ Eserin adından da anlaşılacağı üzere “İlmin Ölçütü” olarak Türkçeye kazandırılan bu eser, aklî delillerle elde edilecek olan bilgiye kaynaklık etmesi bakımından önem arz etmektedir. Müellifin yine aynı sahada kaleme aldığı bir diğer eser ise “Mihakkü'n-nazar” adlı risâlesidir.

3) Müteahhirûn kelâm döneminden itibaren kendisinin hayatını sürdürdüğü dönemde, özellikle filozoflarla mücadele içinde olması sebebiyle eserlerinde felsefî bahislere yer vermesi,

Gazzâlî filozofların hataya düştükleri noktaları ortaya çıkarmak üzere “Tehâfütü'l-felâsife” adlı eserini kaleme almıştır. Günümüzde bu eser “Filozofların Tutarsızlığı” ismiyle Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁵⁰ Gazzâlî bahsi geçen eserde özellikle İslâm filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'yı çok ciddi şekilde tenkide tâbî tutmuştur. Gazzâlî,

⁴⁷ el-Gazzâlî, *Mutluluk Hazinesi*, s. 7; Çağrı, a.g.e., s. 34-35.

⁴⁸ Süleyman Uludağ, “Bir Düşünür Olarak Gazzâlî”, *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazzâlî Özel Sayısı] (2000), s. 250.

⁴⁹ el-Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm (İlmin Ölçütü)*, çev. Ali Durusoy ve Hasan Hacak, 1. bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 17.

⁵⁰ el-Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*, çev. Bekir Karlığa, 1. bs (İstanbul: Çağrı Yay., 1981), 1-9.

filozofların hatalarını yirmi risâlede ele aldığı bu eserde, onların on yedisinde hataya, üçünde de küfre düştüklerini söyler. Filozofları tekfir ettiği başlıkları da şu şekilde sıralar:⁵¹

1) Âlemin Ezelî ve Ebedî Olduğu Görüşü: Filozoflara göre kâinat yaratılmış olmakla birlikte âlemin yaratılışında zaman kavramı yoktur. Bu görüş kelâm âlimlerine göre yalnızca Allah'ın kadîm olması sebebiyle tevhid ilkesine aykırı bulunarak reddedilmiştir.

2) Bedenlerin Yeniden Dirilişi: Filozoflar, âhiret hayatını dolayısıyla ikinci hayatı kabul etmekle birlikte, yeniden dirilişin cismen değil ruhen gerçekleşeceğini iddia etmişlerdir. Yani mükâfat ve ceza görecektir olan yalnızca ruhtur. Ancak Gazzâlî, bu görüşü de nasrlara aykırı olması sebebiyle reddetmiştir.

3) Allah'ın Ezelî İlmi: Yine onlara göre Allah Teâlâ, nesne ve olayları küllî olarak bilmekle birlikte bunların cüz'ilerini bilemez. Örneğin, Yüce Allah, insanların konuşma ve eylemde bulunma özelliklerine haiz olduklarını bilir. Fakat şuanda benim konuşmakta olduğumu ve hareket ettiğimi bilemez. Bu görüş de Allah'a acz ve noksanlık nispet etmesi sebebiyle reddedilmiştir.⁵²

Görüldüğü üzere Gazzâlî, İslâm filozoflarını, kendi sistemleri içerisinde ileri sürdükleri düşünceleri temellendirmede, onları aklı yanlış kullanmaları sebebiyle eleştiriye tâbi tutmaktadır. Ayrıca onların en çok hataya düştükleri meselelerin ilâhî ilimler olduğu görülmektedir.⁵³

Gazzâlî'nin İslâm filozoflarına karşı yapmış olduğu tenkitler kendisinden sonraki kelâm ulemâsı tarafından da benimsenmiştir.⁵⁴ Ancak filozofların bu üç meselede tekfir edilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyenler de vardır. Zira filozoflar, âlemin zât açısından yaratıldığını, bedenlerin yeniden yaratılışının kesin olarak gerçekleşeceğini ve ilâhî ilmi kabul etmekle birlikte çoğunluğun görüşüne muhalif farklı izahlarda bulunmuşlardır.⁵⁵

⁵¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 25-26.

⁵² el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol*, s. 81-82.

⁵³ M. Kenan Şahin, "Gazzâlî ve Kant'ta Aklın Egemenliği ve Sınırı Sorunu", *Tabula rasa felsefe&teknoloji* 20 (2007), s. 68.

⁵⁴ Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), s. 34.

⁵⁵ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), s. 396.

Gazzâlî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamış olan İbn Rüşd (ö. 595/1198) kaleme aldığı “*Tehâfütü tehâfütî'l-felâsife*” (Tutarsızlığın Tutarsızlığı) adlı eserinde Gazzâlî'yi tenkit edip eserin sonlarında İslâm filozoflarının (Fârâbî ve İbn Sînâ) haklılığı üzerinde durarak onların tekfir edilemeyeceğini savunur.⁵⁶

Gazzâlî'nin öncülük ettiği felsefe ile birleştirilmiş dönem onun halefleri tarafından geliştirilip devam ettirilmiştir. Ondan yaklaşık kırk yıl sonra vefat eden Şehristânî (ö. 548/1153) eserlerinde felsefî bahislere yer vermiş, Allah'ın varlığını ispat etmek üzere yine felsefî delillerden istifade etmiştir.⁵⁷

Gazzâlî'nin metodunu sistemleştirip felsefe ile kelâmı en bariz şekilde birleştiren ve bu alanda hacimli eserler kaleme alan isim Fahriddîn er-Râzî olmuştur. Bu alanda Fahreddin er-Râzî'yi takip eden hatta eserlerinde felsefî konulara ondan daha çok yer veren kişi ise Seyfeddin Âmidî (ö. 631/1233)'dir. Yine aynı dönemde ismi zikredilecek bir diğer kelâm âlimi hiç şüphesiz Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286)'dir. Nitekim o, felsefe ile kelâmı neredeyse birbirinden ayırt edilemeyecek bir konuma getirmiştir. Ondan sonra gelen kelâm âlimleri de, Beyzânî'nin metodunu benimseyerek felsefe ile kelâmı mezcetmişlerdir. Öyle ki bu dönemde, -sem'iyat bahisleri hariç tutulacak olsa- kelâm ile felsefeyi birbirinden ayırt etmek oldukça güç hale gelmişti.⁵⁸

Gazzâlî kelâma dair özgün eserler kaleme almıştır: “*el-İktisâd fi'l-'itikâd*”, “*Tehâfütü'l-felâsife*”, “*el-Münkız Mine'd-Dalâl*” adlı eserlerinden başka “*İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*” adlı eserinin başında da kelâma dair bir bölüme yer vermiştir.⁵⁹

Çalışmanın temel konusu olan nübüvvet müessesesi, iman esaslarından biri olması sebebiyle İslâm inancında mühim bir konumda yer alır. Kur'ân açısından bakıldığında Allah Teâlâ, insanın yaratılışından itibaren kendilerine hidayet rehberi olmaları için insanlara yine kendi içlerinden peygamber seçerek ilâhî tebliğ ve mesajını elçileri vasıtasıyla bildirmiş ve bununla insanları bâtil düşünce ve inançlardan tevhid inancına davet etmiştir.

⁵⁶ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 34-35.

⁵⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), bkz. s. 5 vd., 15 vd.

⁵⁸ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâ'id (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1982), s. 100; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339), c. I, s. 87-88.

⁵⁹ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, 1. bs, c. I (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989), s. 255 vd.

Ehl-i sünnet kelâmının iki büyük mektebi kabul edilen ve h. IV. asır başlarında ortaya çıkan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye arasında teferruata dair bazı meselelerde cüz'î farklılıklar olsa da temel konularda, başka bir deyişle inancın özünü teşkil eden meselelerde herhangi bir fark yoktur. Her iki ekol de nakilden hareketle akla da yer vererek meselelerin çözümünde aklî verilerden istifade etmişlerdir. Bu noktada Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri, akla hiç rol yer vermeyen ve te'vilden kaçınan Ehl-i Hadis ile akli ön plana çıkararak ve yer yer onu hakem tayin eden Mu'tezile arasında bir yol tutmuştur. Ancak her iki mezhep imamı da, meseleleri akıl ve nakil eksenli te'vil etme ve çözüm üretme noktasında birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir.⁶⁰

Mâtürîdî ve Eş'arî'yi farklı düşünceye sevk eden şeyin yaşamış oldukları farklı coğrafya ve maruz kaldıkları kitleyle alakası olduğu söylenebilir. Zira Mâtürîdî, Mâverâünnehir bölgesinde görüşlerini yayarken; Eş'arî, Irak, Basra ve Bağdat'ta faaliyet göstermiştir.⁶¹ Öte yandan Eş'arî'nin hayatına bakıldığında, onun daha küçük yaşlarda babasını kaybetmesinin ardından, annesinin Mu'tezile reisi Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile evlenmesiyle birlikte akâidi üvey babasından öğrendiğini ve dolayısıyla kırk yıl Mu'tezile'ye bağlı kalarak onların görüşlerini savunduğunu ve bu alanda eserler kaleme aldığı söylenebilir.⁶² Mu'tezile'ye bağlı geçen bu dönemde Eş'arî, h. 300/912 yıllarında hocası Ali el-Cübbâî'ye Mu'tezile'nin temel görüşlerinden biri olan "Allah'ın kulları için en iyisini ve faydalı olanını yapması zorunludur." (Salah-Aslah)⁶³ meselesindeki "üç kardeş" (ihve-i selâse) olarak bilinen tartışmada hocasına sorduğu sorulardan kendisini tatmin edici bir cevap alamayıp sonradan gördüğü bir rüya üzerine, Mu'tezile'den ayrılıp Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini benimseyen Ehl-i Hadis'e dâhil olmuştur.⁶⁴

Eş'arî, önceden bağlı olduğu Mu'tezile'nin metodunu kullanarak aklî delillerle ehl-i bid'ata özellikle de Mu'tezile'ye karşı çetin bir mücadele içinde olmuştur. "*el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*" adlı eserini de Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kaleme almıştır.⁶⁵ İbn

⁶⁰ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 56-58.

⁶¹ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 392.

⁶² Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 57.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, ed. Metin Yurdagür, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), c. I, s. 216; a.mlf., *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Hudr Muhammed Nebha (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2012), c. XI, s. 81, c. XIV, s. 68 vd.; a.mlf., *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn, Resâil fî't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Muhammed Ammare (Kahire: Dârü's-Şürûk, 1988), s. 198.

⁶⁴ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 99.

⁶⁵ Fiğlalı, *a.g.e.*, s. 149.

Haldun (ö. 808/1406), Eş'arî'nin İbn Küllâb, Kalânîsî ve Muhâsibî'nin görüşlerini benimseyip kelâmî dillerle onların görüşlerini sistemleştirdiğini söyler.⁶⁶

Eş'ârî, daha önce bağlı olduğu Mu'tezile mezhebinin tesirinde kaldığı için bu durum onun farklı yöntemler benimsemesine sebep olmuştur. Şöyle ki, bazen meselelerin çözümünde kimi zaman nakilden kimi zaman da akıldan uzaklaşarak görüş bildirmiştir. Buna karşılık Mâtürîdî muasırı Eş'arî'ye göre, Mâverâünnehir gölgesinde ehl-bid'at'ın görüşlerini, gerek tartışma üslûbu gerekse özgün yöntemiyle nakil ve akıl arasındaki dengeyi sağlayarak daha isabetli çözümler üretmeyi başarmış bu noktada Selef ile Mu'tezile arasında yer alarak, Eş'arî'ye kıyasla Selef'e daha yakın bir çizgide olmuştur.⁶⁷

Görüldüğü gibi Mâtürîdîler'in metodunda aşırıya kaçılmaksızın ve çizgiyi aşmaksızın akla rol verilir. Eş'arîler ise akli nakle tâbi tutar ve fiil ile destekler. Öyle ki bu konuda araştırma yapan bir kişi Eş'arîler'in Mu'tezile ile Fıkıh ve Ehl-i Hadis arasında bir metot benimsediği, Mâtürîdîler'in de Eş'arî ve Mu'tezile arasında kalan bir sistem olduğu sonucuna ulaşabilir. Bu sahada Mâtürîdiyye, Mu'tezile'nin dörtte birinde, Eş'ariyye ise Ehl-i Hadis'in yanında yer aldığı söylenebilir. Sonuç olarak Mâtürîdî, akılla-nakil arasında bir denge kurarak, dinin hakikatini idrak etmede akla güvenmenin önemine vurgu yapmış, dine aykırı olmayan meselelerde aklın hükmüne göre hareket etmiştir.⁶⁸

Yukarıda da belirtildiği üzere nübüvvet üzerine birçok eser ve çeşitli tez çalışmaları mevcut olmakla birlikte Mâtürîdî ve Eş'ârî kelâmcısı olan Gazzâlî'nin nübüvvet görüşlerini mukayeseli olarak ele alan bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Çalışma kapsamında kelâm ve felsefe tarihinin hemen her döneminde tartışma konusu olan nübüvvet konusunu, mütekaddimûn dönemi sünnî kelâm ekolünün kurucusu kabul edilen İmam Mâtürîdî ile İslâm düşünce tarihinde söz ve düşünceleriyle çığır açan, müteahhirûn kelâm ilminin kilit ismi İmam Gazzâlî'nin bu konudaki görüşlerine yer verilerek nübüvvetin her iki dönemde nasıl telakkî edildiği mukayeseli olarak ele alınacaktır.

⁶⁶ Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1983), c. II, s. 1099.

⁶⁷ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 392, 445.

⁶⁸ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebu Zehra, *İslam'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı - Osman Eskicioğlu (İstanbul: Yağmur Yay., 1970), s. 240; Fırlalı, *a.g.e.*, s. 151-152.

1. 1. Tezin Konusu ve Kapsamı

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan problemlerden birisi de nübüvvet konusu olmuştur. Geçmişten günümüze kadar birçok şahıs, fırka ve gruplar, nübüvvet dair tenkitlerde bulunmuş ve bunun neticesinde de çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bu görüşler çerçevesinde kimi insanlar nübüvvet müessesini tasdik ederek iman esaslarından kabul edip benimsemiş, kimileri ise tamamıyla reddederek küfre düşmüş, bazıları da Tanrı'nın varlığına ve kâinatı yaratmış olduğuna inanmakla birlikte O'nun (c.c.) ilâhî emir ve yasaklarının olmayacağını öne sürmüştür. Burada ele alınması ve üzerinde durulması gereken asıl mesele son olarak zikredilen görüştür. Sözgelimi Hz. Peygamber döneminde zamanın müşrikleri de bu düşünce sebebiyle peygamberi reddetmişlerdir. Zira müşrikler de Tanrı inancına sahip oldukları halde birtakım sapkın düşünce ve inanış sebebiyle peygamberi inkâr etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in âhirete irtihalinin ardından İslâmın hızla yayılmasıyla h. II. asrın ikinci yarısından itibaren peygamberi reddeden bazı şahıs, fırka ve grupların ortaya çıktığı ve bu alanda eserler te'lif edildiği söylenebilir. Bu gruplar arasında ilk dönemden itibaren isimleri eserlerde zikredilen Hint kökenli Berâhime ve Sümeniyye, insan aklının ona her alanda yeteceği, aklın doğruyu ve yanlışı idrak edebileceği dolayısıyla ayrıca peygamber gönderilmesine gerek olmayacağı şeklinde nübüvvet dair bâtil görüşleri şiddetle tenkit edilmiştir. Bu bağlamda nübüvvet müessesesi, ilk devir kelâm âlimlerinin daha sonra da İslâmın felsefeyle tanışmasının ardından filozofların da gündemini meşgul eden bir konu olmuştur.

Günümüzde halen varlığını sürdüren ve ilk kez İngiltere'de Edward Herbert tarafından savunulan deist akımı da, insan aklının peygamber göndermeye gerek duymayacak kadar donanıma sahip olduğunu ve evrene müdahil olmayan Tanrı tasavvurunu ortaya koymuştur. Batı'da başlayan deist düşünce akımı, zamanla Doğu'da da geniş yankı bulmuş ve İslâm düşüncesinde "ilâhiyye" adı altında kendine taraftar bulmuştur. Bu isimlerin başında ise tabiat felsefecisi olarak kabul edilen Ebu Bekr Zekeriyâ er-Râzî gelmektedir. Yukarıda da belirtildiği üzere akli her alanda yetkin gören bu düşünce İslâm kelâm âlimlerince birçok yönüyle tenkit edilerek reddedilmiştir.

Çalışma kapsamında nübüvvet dair tenkitleriyle dönemin bid'at fırkalarıyla mücadelesinde adından söz ettiren, kelâm ulemâsının akli mümessillerinden kabul edilen, mütekaddimûn dönemi sünnî kelâm âlimlerinden İmâm Mâtürîdî ile

müteahhirûn dönemi kelâm ilminin kilit ismi olan ve İslâm filozoflarına karşı tenkitleriyle kelâm tarihinde yeni bir çağır açan İmam Gazzâlî'nin nübüvvet konusundaki görüşleri mukayeseli olarak incelenmiştir.

“İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin Nübüvvet Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi” isimli bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın giriş kısmında İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin kelâm metodu, kelâm ve felsefe tarihinde nübüvvet müessesine yöneltilen eleştiriler ve bu bağlamda ortaya çıkan farklı düşünce ve akımlara karşı Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin bu konudaki eleştirileri ile tezin amacı ve yöntemi ele alınmaktadır.

Birinci bölümde, nübüvvet ilgili bazı kavramlar olan Resûl ve nebî'nin lügat ve terim anlamları, her iki kavram arasındaki fark ve Kur'ân'da Resûl ve nebî terimleriyle ilgili âyetler üzerinde durulmaktadır.

İkinci bölümde ise, İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin nübüvvet görüşü ana başlığı altında İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'ye göre nübüvvetin ispatı, imkânı ve gerekliliği, nübüvvet ve vahiy, nübüvvet ve akıl, nübüvvet ve mûcize, peygamberlerin sıfatları, nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği, nübüvvet ve cinsiyet, peygamberlerin şefaati ve peygamberliğin sona ermesi konularına mukayeseli olarak yer verilmiştir. Bu bağlamda her iki âlimin nübüvvet konusundaki argümanlarına yer verilerek nübüvvet dair yöntem farklılıkları ortaya koyulmuştur.

1. 2. Tezin Amacı ve Önemi

Bu çalışmanın amacı, İslâm itikâdında ve felsefe tarihinde önemli bir yer teşkil eden nübüvvet konusunu, tarihsel süreç içerisinde geçen tartışmalar bağlamında ele alarak günümüzde de halen varlığını sürdüren düşünce ve akımların nübüvveti reddetme sebeplerine yer verip bu çerçevede nübüvvet müessesine karşı yapılan tenkitleri kelâm tarihinin her iki döneminde hayatını sürdürmüş olan başta mütekaddimûn dönemi kelâm âlimlerinden Mâtürîdî ile müteahhirûn dönemi kelâmcılarından Gazzâlî'nin konuyla ilgili söylemlerini mukayeseli olarak ele almak ve her iki dönemde nübüvvet konusunun nasıl telakkî edildiğini ortaya koymak olacaktır. Çalışmada yer verilen İmam Mâtürîdî ve Eş'arî kelâm âlimi İmam Gazzâlî, yaşamış oldukları farklı dönem itibarıyla sünî akîdeyi farklı guruplara karşı savunan iki önemli şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi mütekaddimûn döneminde daha çok Ehl-i Bid'ata karşı mücadele edildiği halde, müteahhirûn dönemiyle birlikte İslâm filozoflarının bâtil düşüncelerine karşı mücadele edilmiştir. Dolayısıyla nübüvvet konusunda her iki âlimin görüşlerini mukayese ederek ele almadaki amaç, dönemin özelliklerini dikkate alarak incelemek ve bu bağlamda nübüvveti nasıl temellendirdiklerine yer vermek ve ayrıca yöntem farklılığını da ortaya koymak olacaktır.

İslâm düşünce tarihi boyunca nübüvvet müessesesi İslâm âlimlerince tartışılmıştır. Bu bağlamda kelâm tarihinde iki döneme ayrılan mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemde nübüvvet konusu farklı açılardan ele alınarak temellendirilmiştir. Yapılan araştırmalar neticesinde Mâtürîdî ve Eş'arî gelenekte kelâm ulemâsının nübüvvet müessesesi üzerine görüşleri müstakil olarak çalışılsa da Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin nübüvvet konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alan bir çalışma olmaması, konunun tercih edilmesindeki asıl sebeptir. Bundan dolayı çalışmada, her iki âlimin nübüvvet konusundaki görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele alınarak nübüvvet müessesesinin her iki dönemde nasıl temellendirildiği ortaya koyulacaktır.

1. 3. Tezde İzlenecek Yöntem

Bu çalışmada sırasıyla şu aşamalar takip edilecektir: İlk olarak araştırmanın konusuyla ilgili çeşitli materyaller derlenerek detaylı olarak incelenecektir. Araştırmada doküman tarama yöntemi kullanılacaktır. Öncelikle birincil kaynaklardan yararlanılıp bunların yetersizliği durumunda ikincil kaynaklardan da istifade edilecektir. Konuyla alakalı okumalar yapıldıktan sonra bilimsel verilere uygunluk gözetilecektir. Çalışmada kullanılacak materyaller; İmam Mâtürîdî'nin ve İmâm Gazzâlî'nin eserleri, konuyla ilgili kitaplar, tezler, makaleler, bilimsel dergiler, bildiri çalışmalarının yanı sıra sempozyumlar olacaktır. Öte yandan İslâm filozoflarının nübüvveti dair söylemlerine yeri geldikçe değinilerek teze konu olan kelâm âlimlerinin nübüvveti temellendirmede ortaya koydukları delilleri karşılaştırmalı olarak ele alıp meselenin hem kelâmî açıdan değerlendirilmesi hem felsefî açıdan tahlili yapılacaktır. Elde edilen tüm veriler çerçevesinde nübüvvet konusu çeşitli yönleriyle tasnif edilerek günümüzde halen tartışma konusu olarak güncelliğini koruyan mezkûr konuya ilişkin argümanlar üzerinde durulacaktır.

Çalışmada esas itibariyle İmâm Mâtürîdî ve İmâm Gazzâlî'nin nübüvvet ile ilgili görüşlerinin tahlil ve analizini yapıldıktan sonra her iki âlimin nübüvveti dair söylemlerini ortaya koymak açısından mukayese yönteminin kullanıldığı bir tez olacaktır.

2. NÜBÜVVET KAVRAMININ GENEL ÇERÇEVESİ

2. 1. Nübüvvet Kavramının Tanımı

Nübüvvet kelime olarak, “nebe’e” kökünden, “haber vermek” veya “nebve” kökünden, “yükseklik/yücelik” manasına gelir.⁶⁹ İstilahta ise, “Evreni yaratan Allah’ın dînî ve dünyevî meselelerde insanları aydınlatıp buyruklarını iletme üzere seçtiği bir insanı elçilikle görevlendirmesini”⁷⁰ ifade etmektedir. Nübüvvet ve peygamber aynı manayı ifade etmekle birlikte Farsça’dan, Türkçe’ye geçen ve haber alan, getiren ve götürülen anlamlarına gelen peygamber kavramı, Arapça Resûl ve nebî kelimelerine karşılık kullanılır.⁷¹ Risâlet de nübüvvet kavramı ile eş anlamlı olup dinî literatürde nübüvvet kavramı daha çok tercih edilmiştir.⁷²

2. 2. Resûl ve Nebî Kavramlarının Lügat Anlamları

Nebî, lügatte haber vermek anlamına gelen “nebe’e”, yahut “yükseklik/yücelik”, “değeri ve konumu yüksek” anlamına gelen “nebve” kökünden masdardır.⁷³ Buna göre nebî kelimesinin sözlük anlamı “haber veren” ve “yüksek konumda olan”dır. Nitekim onlar dînî birtakım bilgileri birbirlerine haber vermişlerdir.⁷⁴ Nebî kavramı “yol” anlamına da gelip Allah ile kulu arasındaki vâsıtayı ifade eder.⁷⁵

Resûl ise, “irsâl” fiilinden türetilmiştir.⁷⁶ “Gönderilen elçi” anlamına gelir.⁷⁷ Resûl aynı zamanda, “Kendisine haber gönderilen mesajı almak üzere bekleyen kişi” olarak tanımlanır. Tebliğ ve risâlet, Resûl kelimesinden doğan kavramlardır. Resûlde, elçilik ve tebliğ esas unsurlardır. Gönderildiği kimselere ilâhî mesajı iletmekle vazifelendirilmiş kimseye Resûl denir.⁷⁸

⁶⁹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât (Kur’ân Kavramları Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), "n-b-e" md. s. 1030-1032.

⁷⁰ Bekir Topaloğlu vd., *İslâmda İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), s. 145.

⁷¹ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 301.

⁷² Yavuz, “Nübüvvet”, c. XXXIII, s. 279.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kum, 1405), c. XV, s. 302-303; Mustafa Sinanoğlu, *Peygamberlere İman* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2018), s. 25.

⁷⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 304.

⁷⁵ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 301.

⁷⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. XI (Kum, 1405), s. 283.

⁷⁷ el-İsfahânî, *a.g.e.*, "r-s-l" md. s. 426.

⁷⁸ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 301.

2. 3. Resûl ve Nebî Kavramlarının Terim Anlamları

Nebî kelimesi, terim olarak “Allah Teâlâ’dan gelen vahyi, bir melek aracılığıyla ya da kalbine ilham gelmesi yahut sâdik rüya ile uyarılan kimse”⁷⁹ şeklinde tarif edilmiştir. Başka bir deyişle nebî, tebliğ görevli olsun veya olmasın, Allah’ın seçtiği, emir ve nehiyelerini kendisine vahyettiği kimsedir.⁸⁰ Zikredilen tanımdan da anlaşılacağı üzere Allah, seçmiş olduğu her nebî’yi, tebliğle görevlendirmemiştir. Dolayısıyla nebî, kendisinden önceki peygamberin kitabını ve şeriatını ümmetine tebliğ eden, kendisine yeni bir kitap ve şeriat verilmeyen peygamberi ifade eder.⁸¹

Resûl kelimesi ise, terim olarak “Allah’ın kendisine vahyedileni tebliğ ile görevlendirilen ve kendisine ait şeriat ve kitapla gönderilen elçi” olarak tanımlanmaktadır.⁸²

Bazı âlimler nebî ve Resûl kelimelerini eş anlamlı kabul ederek her iki kavramı şu şekilde izah etmişlerdir: “Allah Teâlâ’nın kendisine vahyettiği ve tebliğle görevlendirdiği kimse hem nebîdir, hem de Resûldür.”⁸³ Ancak her nebî, Resûl değildir.⁸⁴

2. 4. Resûl ve Nebî Arasındaki Fark

Âlimlerin bir kısmı Kur’ân’da peygamber kavramına karşılık kullanılan “Resûl” ve “nebî” mefhumlarının aralarında bir fark olup olmadığı konusunda ihtilâfa düşmüşlerdir.⁸⁵ Bir kısım âlimlere göre nebî ve Resûl arasında hiçbir fark yoktur.⁸⁶ Bu görüşü savunan birinci gruptaki âlimlerin başında Kâdî Abdülcabbâr gelir. Ona göre, nebî ve Resûl arasında hiçbir fark yoktur.⁸⁷ Bu görüşü savunan âlimlerden biri de Cüveynî’dir. Ona göre nübüvvet: “Allah Teâlâ’nın kulları içinden seçtiği birine, ‘Sen benim Resûlümsün (elçimsin)’ demesiyle meydana gelir.”⁸⁸

⁷⁹ Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), s. 237.

⁸⁰ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 302.

⁸¹ Ferhat Gökçe, *İslam’da Peygamberlere İman*, ed. Elif Erdem vd. (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2019), s. 8-9.

⁸² et-Teftâzânî, *el-Makâsîd (Kelâm İlminin Maksatları)*, ed. Ahmet Kaylı, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 620.

⁸³ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 302.

⁸⁴ Gökçe, *a.g.e.*, s. 9.

⁸⁵ Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 28.

⁸⁶ Musa Bilgiz, “Kur’an’da Nübüvvet (Peygamberlik)”, *Diyanet İlmi Dergi* c. XLIX/1 (2013), s. 6.

⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, c. I, s. 428; a.mlf., *el-Muğni*, c. XV, s. 28.

⁸⁸ Hüdaverdi Adam, “Nübüvvet Dair İki Mesele: Nebi ile Resûl Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1996), s. 80.

Nebî ve Resûl terimleri arasında bir fark olmadığını belirten bir diğerk âlim Teftâzânî (ö. 792/1390) ise nebî'yi Şu Şekilde tarif etmektedir: “*Nebî, kendisine vahyolunan Şeyi tebliğ etmek üzere Allah'ın gönderdiği insandır. Resûl de öyledir.*”⁸⁹ Dolayısıyla nebî ve Resûl arasında bir ayrım olmadığını ifade eder.

Âlimlerden bazıları da nebî ve Resûl arasında bir ayrım olduğu görüşünü savunurlar. Bu farkı açıklarken “‘Resûl’ yeni bir Őeriatı tebliğ ile görevli, ‘nebî’ ise bir başka Resûlün tebliğ ettiği Őeriatı bildirmekle görevli peygamber anlamına gelir”, demişlerdir.⁹⁰ Bu gurubun başında yer alan Şâfiî (ö. 204/820)'ye göre, Resûl bağımsız Şeriatle gelen, nebî ise, Resûller'in Şeriatını uygulamak üzere gönderilen kişiyi ifade eder. Dolayısıyla nebîler, müstakil bir din ve Şeriat sahibi değildirler.⁹¹ Bu sebeple her Resûl nebîdir, ancak her nebî Resûl değildir. Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037-38)'nin nebî ve Resûl tanımı da Şâfiî'nin tanımıyla örtüşmektedir. O, nebîyi Şöyle tanımlamaktadır:

*Nebî, kendisine Allah'tan vahiy gelen ve kendisine meleğin vahiy getirdiği kimsedir. Resûl ise, kendisine yeni ya da kendinden önceki Şeriatın hükümlerini nesheden bir Şeriat ile gelen Peygamber'dir. Her Resûl Allah'ın nebî'si, fakat her nebî O'nun (c.c.) Resûlü değildir.*⁹²

2. 5. Kur'ân'da Resûl ve Nebî Kavramları

Kur'ân'da, nübüvvet görevine karşılık en çok “nebî” ve “Resûl” isimleri kullanılmıştır.⁹³ Kur'ân'da nebî ve Resûl terimleri bazen farklı peygamberleri ifade ettikleri gibi, bazen de aynı peygamberler için nebî ve Resûl kelimelerinin birlikte kullanıldığı görülür.⁹⁴ Nitekim Kur'ân'da, Hz. Muhammed ile ilgili bazı âyetlerde nebî⁹⁵, bazı âyetlerde Resûl⁹⁶, âyetlerin bazılarında ise nebî ve Resûl ifadeleri birlikte kullanılmıştır. Öte yandan Kur'ân'da, kendisine müstakil Şeriat verildiğinden söz edilmeyen Hz. İsmâil hakkında da hem Resûl hem de nebî ifadeleri kullanılmaktadır: “*Bu kitapta İsmâil'i de okuyup an. O gerçekten sözüne sadıktı; elçi-peygamberdi.*”⁹⁷

⁸⁹ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, s. 620.

⁹⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 9, s. 195.

⁹¹ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Kitâbü'l-fikhi'l-ekber fi't-Tevhid*, thk. Ebû Abdullah Muhammed İbn İdrîs (Matbaatu'l-Ebediyye el-Özbekiyye, ts.), s. 28.

⁹² Adam, *a.g.m.*, s. 81.

⁹³ İsmail Karagöz, “Kur'ân'da Nübüvvet”, *Uluslararası Hz. İbrâhim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I* (2019), s. 30.

⁹⁴ Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 28; bkz. el-A'râf, 7/157, 158; Meryem, 19/51, 54; el-Ahzâb, 33/40; el-Hac, 52/22.

⁹⁵ el-Enfâl, 8/64; et-Tahrîm, 66/1; et-Tevbe, 9/73, 113, 118; el-Ahzâb, 33/1, 6, 13, 28.

⁹⁶ el-Bakara, 2/214, 285; Âl-i İmrân, 3/32, 144; el-Mâide, 5/67.

⁹⁷ Meryem, 19/54.

Yine Kur'ân'da, Hz. Mûsâ⁹⁸, Hz. Hârûn⁹⁹ gibi Resûl ve aynı zamanda nebî olarak kendisinden bahsedilen daha birçok peygamber vardır. İsimleri zikredilen bu iki peygamber, “Resûl” olarak anılmakla birlikte kendilerine yeni bir kitap verildiğinden de bahsedilmektedir.¹⁰⁰ Yine kendisine yeni bir kitap verilmesine rağmen Hz. Îsâ da nebî olarak anılmaktadır.¹⁰¹

*“Hani bütüün peygamberlerden; senden, Nûh'tan, İbrâhim'den, Mûsâ'dan, Meryem oğlu Îsâ'dan sadâkat sözü almıştık, onlardan ağır sorumluluk taşıyan bir söz almıştık.”*¹⁰² âyette de görüldüğü gibi, kendilerine kitap ve sahife verilmiş olan nebîlerden bahsedilmektedir. Konuyla ilgili dikkat çeken âyetlerden bir diğeri ise, nebîlere de kitaplar indirildiğini açıkça ortaya koyan şu âyet-i kerîmedir: *“İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi...”*¹⁰³

Ancak Kur'ân'da nebî ve Resûl arasında fark olduğuna işaret eden bazı rivâyetler de mevcuttur. O âyetlerden bazıları ise şunlardır:¹⁰⁴

a) Elçilik ile görevlendirilmek, nitelenmek, nübüvvetle görevlendirilmekten başkadır.

*“... O (Mûsâ) tarafımızdan gönderilmiş bir peygamberdi.”*¹⁰⁵ âyetinde nebî ve Resûl kelimelerinin farklı anlamda kullanıldığına işaret eden bir delil vardır.

b) *“Senden önce hiçbir Resûl ve nebî göndermedik ki...”*¹⁰⁶ âyetinde nebî ve Resûl kelimeleri ayrı kullanılmıştır. Dolayısıyla bu iki kavram arasında fark vardır.¹⁰⁷

Sonuç itibariyle iki kavram arasında fark olduğunu düşünen gruba göre Allah'tan almış olduğu vahyi, emir ve nehiyleri insanlara ulaştırmakla görevli kimseye “nebî”; Allah ile kulları arasında elçilik yapmak üzere görevlendirilen kimseye de “Resûl” denmiştir. Bu sebeple nebî ve Resûl arasında bir ayrım ortaya çıkmış, Allah'ın vahiyle kendisine müstakil bir kitap ve şeriat verdiği kimseye “Resûl”, Allah'ın, inanmayan insanları

⁹⁸ Meryem, 19/51.

⁹⁹ et-Tâhâ, 20/47.

¹⁰⁰ es-Saffât, 37/117.

¹⁰¹ Meryem, 19/30.

¹⁰² el-Ahzâb, 33/7.

¹⁰³ el-Bakara, 2/213.

¹⁰⁴ Gölcük - Toprak, a.g.e., s. 303.

¹⁰⁵ Meryem, 19/51.

¹⁰⁶ el-Hac, 22/52.

¹⁰⁷ Gölcük - Toprak, a.g.e., s. 303.

davet etmesi için vahiyle müşerref kıldığı ve gönderilen mesajları insanlığa tebliğ etmekle görevlendirdiği kimselere ise “nebi” denmiştir.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Karagöz, “Kur’ân’da Nübüvvet”, s. 30-31; Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 2007), c. XXXIV, s. 257.

3. İMAM MÂTÜRÎDÎ VE İMAM GAZZÂLÎ'NİN NÜBÜVVET KONUSUNDAKİ GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

3. 1. Nübüvvetin İspatı

İmam Mâtürîdî, nübüvvetin ispatı ve gereği konusundaki söylemlerine yer vermeden önce, insanların nübüvvet konusunda farklı görüşler ileri sürdüğünü, nübüvveti kabul edenler ile nübüvveti reddedenler şeklinde bir tasnife tâbi tutarak nübüvveti temellendirmeye çalışır. Ona göre nübüvveti kabul edenler arasında hak yolun önderleri, hayır sahibi kişiler ve bilge kimseler yer alır.¹⁰⁹ Buna karşılık nübüvveti reddedenleri de şu şekilde sıralar:

- a) Allah Teâlâ'nın varlığını inkâr edenler,
- b) Allah'ın mevcudiyetine inanmakla birlikte O'nun ilâhî emir ve nehiyelerinin olmadığını ileri sürenler,
- c) Allah'ın buyruklarını kabul etmekle beraber, akılla müşerref olan insanın, aklının her alanda kendisine yeteceğinden hareketle nübüvveti gerek olmadığını savunanlar.

Mâtürîdî, bu üç inkârcı gruba ilave olarak;

- d) Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, inkârcılara karşı sergilemiş oldukları mûcizeleri; sihirbaz, kâhin ve gözbağı yapan kimselerin fiillerine denk tutanlar,
- e) Peygamberlerin göstermiş oldukları olağanüstü mûcizeler karşısında muhatapların bir benzerini göstermekten âciz kalışı ve buna rağmen nübüvveti inkârlarında ısrarcı olmaları, onların bu tür fiiller karşısında bir bilgi ve deneyimlerinin olmayışı sebebine bağlanabilir. Kaldı ki peygamber diye ortaya çıkanlar, tüm toplulukların fiil gücünü deneyimlemiş veya zorlamış değildirlere.¹¹⁰

Nesefî'ye göre bazı kimselerin iddiası o dur ki peygamberlerin sergilediği mûcizeler, bu alanda birtakım eğitim, gayret ve çalışmayla birlikte benzerinin yapılması pekâlâ mümkün şeylerdir. Nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimselerin muhataplarının, mûcize konusunda herhangi bir tecrübe ve alışkanlığa sahip olmayışları söylenebilir. Zaten o

¹⁰⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 271.

¹¹⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 271.

kimseler, bütün insanların gücünü de sınımış değildir. Eğer böyle olsaydı bu takdirde mûcizenin bir benzerini getirmeye muktedir olan ve olağanüstü fiiller karşısında kendisiyle boy ölçüşebilen kimseleri bulabilecekti.¹¹¹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın varlığını reddeden inkârcılara karşı nübüvvetin ispatından söz etmek mümkün değildir. Kelâm eserlerinin çoğunda belirtildiği üzere İslâm dünyasında nübüvveti inkâr ve reddedenlerin başında Berâhime adı verilen Hint kökenli bir grup yer alır.¹¹² Kaynaklarda bu kelimenin nereden ve anlama geldiği konusunda farklı bilgiler yer almaktadır. Kimileri Berâhime isminin, büyük Hint kralı ve Allah'ın Hint bölgesine gönderdiği Âdem peygamberden geldiğini söylerken¹¹³, bazıları Berâhime'nin, Allah'ın varlığına inanmakla birlikte nübüvveti reddedenlere verilmiş bir isim olduğunu belirtir.¹¹⁴

Şehristânî ise, Berâhime'nin kökeni hakkında iddia edilen, peygamberliği reddetme düşüncesiyle ortaya çıkan "Berâhim" adlı kişiye dayandırılarak, bu grubun "Hz. İbrâhim'e intisab eden kimseler olduklarından bu isimle anıldıkları" şeklindeki görüşü doğru bulmaz. Zira peygamberliği kökten reddeden kimselerin Hz. İbrâhim'e tâbi olduklarını söylemek pek isabetli görünmemektedir.¹¹⁵

Berâhime'nin kendi görüşlerinin yer aldığı müstakil bir eserden söz etmek mümkün değilse de onların nübüvvet konusundaki görüşlerinin tenkidi Mu'tezile, Eş'arî ve Mâtürîdî kaynaklarda yer almıştır.¹¹⁶ Bazı kaynaklarda Berâhime'nin nübüvvet konusunda üç farklı guruba ayrıldığı görülmektedir. Bâkılânî "*Kitâbü't-Temhîd*" adlı eserinde onları şöyle sıralar:

- 1) Nübüvveti Allah'ın hikmetine aykırı bularak tümüyle reddedenler,
- 2) Yalnızca Hz. Âdem'in peygamberliğine inanıp, Allah'ın başka bir peygamber göndermediğini savunanlar,
- 3) Allah'ın yalnızca Hz. İbrâhim'i peygamber olarak gönderdiğini, onun hâricindekilerin peygamber olarak kabul edilmeyeceğini ileri sürenler.¹¹⁷

¹¹¹ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 446.

¹¹² Yeprem, *a.g.e.*, s. 112.

¹¹³ Ebü'l-Hasan el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve maâdinü'l-cevher*, thk. Muhammed Muhyiddin Andülhamîd (Kahire, 1964), c. I, s. 76-80.

¹¹⁴ el-Makdisî, *a.g.e.*, c. I, s. 109.

¹¹⁵ eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*, ed. Seyit N. Erkal - Cüneyt Köksal, çev. Muharrem Tan (İzmir: Çağlayan Matbaası, 2006), s. 496.

¹¹⁶ Yavuz, *a.g.e.*, s. 153-156.

¹¹⁷ el-Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 96.

Makdisî (v. 355/966) ise Berâhime (Hint dinleri)'ye ait birçok çeşitlilikten söz etmekte ve onların bilinenlerinin doksan dokuz olduğunu söylemektedir. Bunlar genel olarak kırk iki mezhep ve iki ana başlık altında toplanarak şöyle sıralanabilir:

- Berâhime,
- Sümeniyye.

Yukarıda da belirtildiği üzere Berâhime üç ayrı sınıfa ayrılmaktadır:

1. Tevhid inancını benimseyip mükâfat ve cezaya inanmakla birlikte nübüvveti inkâr edenler,
2. Mükâfat ve cezayı tenâsüh inancına bağlayanlar,
3. Tevhid ve nübüvveti tamamıyla reddedenler.

Nübüvveti reddedenler, çoğunlukla peygamberin bir beşer olarak değil kendilerine gönderilen insan sûretinde bir melek olduğuna inanırlar. Hint Tanrılarına benzetilen bu melekler ustûrî varlıklar olarak bilinir. Dolayısıyla onlar peygamberlik görevini ancak meleklerin yapacağını öne sürerek, insan nev'inden peygamber gönderilmesini inkâr ederler.¹¹⁸

İslâm tarihçilerinin Budist inanca mensup kimseler olan isimlendirdiği “sramana” kelimesinden geldiği öne sürülen Sümeniyye'den ise ilk olarak söz eden müslüman müellifler Makdisî ve Bîrûnî (v. 453/1061) olarak bilinmektedir. Onlara göre Hint coğrafyasında Berâhime ve Sümeniyye olmak üzere iki grup vardır. Bunlardan Sümeniyye, bilgiye ancak beş duyu organıyla ulaşılabileceğini, dolayısıyla bilgi elde etmenin başka yolu olmadığını ileri sürer.¹¹⁹ Bu sebeple onlar Tanrı'dan vahiy alan bir peygamberin varlığını reddederler. Yukarıda da ifade edildiği gibi Berâhime bilgi elde etmede aklı ön plana çıkarırken, Sümeniyye ise beş duyu organını bilgi elde etme aracı görür.

Nübüvveti reddeden bir diğer grup ise İbâhiyye'dir. İbâhîler, dinin emir ve yasaklarını ahlâk kurallarını, kanunların bağlayıcılığını reddedip her şeyi mübah görürler. Öyle ki Tehânevî, mülkiyet hakkına riayet etmeyip sahip oldukları tüm serveti hatta kadınları bile ortak kabul ettiklerinden onların insanlığın en kötü zümresi olduklarını söyler. Her toplumda bu grupların varlığından söz etmek mümkündür. İlke ve görüşleri olan bir

¹¹⁸ el-Makdisî, *a.g.e.*, c. IV, s. 9-14.

¹¹⁹ Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 2010), c. XXXVIII, s. 132-133.

mezhep ve fırkaya mensup olmayan İbâhîler, genel olarak dînî ilkeleri, toplumsal normları ve ahlâk kurallarını reddedenler için kullanılan müşterek bir isimle anılırlar.¹²⁰

Nübüvveti inkâr kategorisinde değerlendirilmekle beraber mantıklı iddialar ortaya koyamayıp bu sebeple pek yaygınlık kazanamayan Sümeniyye ve İbâhiyye adlı grupların nübüvvetle olan itirazlarının temel sebebini Seyfüddîn el-Âmidî şöyle izah etmektedir: “Allah tarafından peygamberlerin gönderildiğini ispat etmek imkânsızdır. Bu sebeple nübüvvet de imkânsızdır. Zira peygamberlik, nebînin kendisinde bulunan bir özellik olmayıp, Allah tarafından kendisine bahşedilmiş olması mecburîdir. Dolayısıyla Allah tarafından gönderilen peygamberin, nübüvvetle görevlendirildiğini bilmesi gerekir. Bu bilginin de kendisine bildirilmesi ilâhî kelâmı (vahiy) mümkün olur. Ancak Allah gözle görülebilen ya da duyularla algılanabilen bir varlık değildir. Bu sebeple peygamberlerin konuştuğu varlığın cin ya da melek olduğu hakkında nasıl ikna olunmaktadır? Vahyin Allah katından gelen bir şey olduğu nasıl tespit edilebilir? Bu sorulara ise ikna edici cevap vermek mümkün değildir. Bu sebeple nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kişinin bu iddiası şüpheden öteye geçemeyecektir. O halde onun nübüvvetini tasdik etmek de imkânsızdır.¹²¹

Nübüvvetle yönelik itirazların temelinde aklın yeterliliğine vurgu yapılmakta ve onu her alanda yetkin kılma olduğunu söyleyen Âmidî, bunun da asıl sebebini, peygamberlerin getirmiş olduğu hususların akla aykırılığı noktasına bağlamaktadır. Şöyle ki akla aşırı güven duyan bu grupların iddialarına göre peygamberlerin tebliğ ettiği ilkeler ve yargılar ya akla uygun ya da aklın idrak edeceği veya aklın idrak edemeyeceği türden şeylerdir. Şayet peygamberlerin getirdiği hükümler aklın idrak edemeyeceği türden ise bu durum abes ve anlamdan yoksun olur. Tam tersine, eğer peygamberlerin getirdiği bu hükümler akılla idrak edilecek yapıda ise bu takdirde peygamberlere ihtiyaç yoktur. Zira akıl, dinin gereklerini idrak edebilecekse ayrıca bir peygamberin rehberliğine lüzum yoktur.¹²² İslâm düşünce tarihinde nübüvveti inkâr eden bu gruplar Sümeniyye, Dehriyye, Berâhime, Sâbie, Tenâsühiyye ve İbâhiyye şeklinde sıralanabilir.¹²³

İslâm düşünce tarihi içerisinde nübüvvet konusuna farklı bir perspektiften yaklaşanlar arasında Bâtıniyye de zikredilebilir. Bâtınîler, peygamberlere gönderilen kutsal kitapların ve bu doğrultuda emir ve yasakların değişkenlik gösterdiğini ancak batinî

¹²⁰ Hasan Onat, “İbâhiyye”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1999), c. XIX, s. 252.

¹²¹ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm fi 'İlmi'l-Kelâm* (Kahire, 1981), s. 320.

¹²² Âmidî, *a.g.e.*, s. 320.

¹²³ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 443-446.

âyetlerin ise kesinlikle değişmeyen aslî gerçekler olduğunu söylerler. Bu nedenle bâtin zâhire göre daima üstündür. Onlar zâhiri, öze ulaşmada kırılması gereken kabuğa benzetirler. Öze ulaşmak için ise te'vile yönelmek gerekir. Yine onlara göre peygamberler vahyin zâhirini, masum imamlar ise bâtinini temsil eder. Ayrıca Bâtînîler, velâyeti, peygamberliğin bâtinini olduğunu öne sürmüşlerdir. Bu doğrultuda peygamberlerin tebliğ ettiği nasları te'vil eden ve onların gerçek anlamlarını gün yüzüne çıkaran kudsî varlıklar masum imamlardır.¹²⁴

Bâtînîler'in nübüvvet ile ilgili görüşleri filozoflara yakındır. Onlara göre peygamberler, nefs-i külliye aracılığıyla akl-ı evvelden aldığı feyiz ve kuvvet sayesinde bazı idraklere hâiz olurlar. Dolayısıyla peygamberler, fitraten yüksek nefislerin (ruhların) uykuda idrak ettikleri şeyleri, onlar uyanırken elde ederler. Öte yandan Bâtînîler, peygamberlerin elinde gerçekleşen bazı mucize ve olağanüstü olayları ise sihir ve göz bağıcılık olarak değerlendirmektedirler.¹²⁵

Nübüvvet nazariyesine yöneltilen bu tenkitler, dönemin kelâm âlimlerini ve aynı zamanda filozoflarını da harekete geçirmiştir. Kelâm uleması ve filozoflar dönemlerinde ortaya çıkan ilhâdî ve inkâr girişimlerine karşı nübüvvet kurumunu çeşitli argümanlar öne sürerek temellendirmeye gayret etmişlerdir. Bu bağlamda nassın yanında aklî yöntemlerden hareketle muarızların söylemlerini çürütmede etkin rol oynamışlardır.¹²⁶

İslâm felsefesinin ilk filozofu olarak kabul edilen Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866) 'ye¹²⁷ göre nübüvvet, felsefe ve din arasındaki uyumu sağlayan bir unsur olarak görülür. Dolayısıyla nübüvvet, din ile felsefenin uzlaştırılmasında önemli bir müessesedir. Ona göre insan aklını aşan konularda vahyin kılavuzluğuna ihtiyaç duyar. Bu bağlamda o, değer ve mertebe bakımından ayrıca insanı tatmin açısından karmaşık ve çetrefilli olan felsefî bilgiyi, daha açık, net ve veciz olan vahyî bilgiden daha aşağıda görür.¹²⁸

Felsefe tarihine bakıldığında peygamberliği, teolojik ve epistemolojik olarak değerlendiren ilk kişinin Kindî olduğu görülür.¹²⁹ Kendisinden sonra gelen filozoflar

¹²⁴ Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânü Mezhebi'l-Bâtiniyye ve Butlânih*, thk. R. Strothmann (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1938), s. 41.

¹²⁵ Topaloğlu, *a.g.e.*, s. 240.

¹²⁶ Mehmet Vural, "Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* I/3 (2013), s. 55.

¹²⁷ İbrahim Agâh Çubukçu, *İslâm Düşünürleri* (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1977), s. 13.

¹²⁸ Mahmut Kaya, "Kindî, Ya'kûb b. İshak", *D.İ.A.* (Ankara: T.D.V., 2002), c. XXVI, s. 46.

¹²⁹ Ulvi Ata, *İbn Sina'da Peygamberlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2006), s. 41.

düşünce sistemleri içerisinde peygamberliğe daima özel bir yer vererek nübüvveti temellendirmeye çalışmışlardır.¹³⁰

Kindî'nin temellerini attığı felsefî ekol, halefleri Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebü'l-Hasan el-Âmirî gibi filozoflar tarafından benimsenerek devam ettirilmiştir. Onların takip ettikleri yol genel olarak kelâm ulemasına yakın bulunmuş hatta bazı araştırmacılar, Kindî ile Mu'tezile arasındaki benzerliklerden hareketle Kindî'nin Mu'tezile kelâmcısı olduğunu öne sürmüşlerdir. Her ne kadar Kindî, nübüvvet bahsine ilişkin ilk kez teolojik ve epistemolojik izahlarda bulunan ve bu sebeple felsefeden daha çok, Mu'tezile'nin kelâm nazariyesine yakın bir noktada görünen bir filozof olsa da, o, kullandığı metot ve uyguladığı terminolojiyle kelâmın uyguladığı metottan farklı bir metot benimsemiştir.¹³¹

Kindî, İslâm dünyasında aklî ve naklî ilimlerin sistemleştirildiği, yabancı kültürlerle ait ilimlerin Arapça'ya tercüme edilerek Beytü'l-hikme'de zirveye ulaştığı, felsefe ile kelâm arasındaki çatışmanın arttığı, farklı din ve mezhepler arasındaki tartışmaların hararetlendiği h. III. yüzyılda yaşamış ve dönemindeki tartışmalarda etkin rol alarak geliştirdiği özgün metodoloji ve uyguladığı terminolojiyle kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofu olma imtiyazını elde etmiştir.¹³² Arap olması sebebiyle kendisine "Arapların Filozofu" lakabı verilmiştir.¹³³

Kindî, günümüze ulaşamayan "*er-Risâle fî Tesbîti'r-Rusûl*" adlı eserinde nübüvvetin varlığını tasdik etmekle birlikte hakikatin bilgisine ulaşma yolunda peygamberlerin ve filozofların ortak bir çaba içerisinde olduklarını düşünmektedir. Fakat peygamberler bu bilgiye vahiyle ulaşırken, filozoflar ise akıl yürütme ve mantıkî delillerle bilgiyi elde edebilmektedirler. Peygamberlerin kalpleri, Allah Teâlâ tarafından temizlendiğinden gaybî bilgilere muttali olurlar. Bu bağlamda Kindî, peygamberleri üstün derecede bir filozof olarak görür. Onun nübüvveti dair sistemli bir teorisinden söz etmek mümkün olmasa da halefleri Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar felsefî sistem içerisinde konuyu ele alıp değerlendirmişlerdir.¹³⁴

¹³⁰ Vural, "a.g.m.", s. 57.

¹³¹ Hülya Alper, "İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2005), s. 55-56.

¹³² Kaya, "Kindî", c. XXVI, s. 42.

¹³³ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), 1/s. 279.

¹³⁴ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 16-17.

Meşşâî filozoflardan Fârâbî, hayatını sürdürdüğü h. III. ve IV. asırlarda, ilhâdî hareketleri başlatan, nübüvveti ve vahyi reddeden Râvendî ile Ebû Bekir er-Râzî gibi kişilerin görüşlerine karşı nübüvvet müessesesini aklî ölçülere göre ve yaşamış olduğu dönemin şartlarına uygun şekilde, muarızların ileri sürdükleri metotla temellendirmeye çalışmıştır. Fakat Fârâbî ortaya koyduğu nübüvvet teorisiyle İslâm âlimleri tarafından eleştirilmiş onun teorisi peygamberliği inkâr olarak telakki edilmiştir.¹³⁵ Bu eleştirilerin temel iki sebebi, Fârâbî'nin peygamberliği mütehayyile gücüyle ilişkilendirmesi sonucu peygamber ve filozof arasındaki mertebe hakkındaki görüşü ile peygamberliğin vehbîliği ve kesbîliğine dair söylemleridir. Başta Gazzâlî olmak üzere onu eleştirenler arasında İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi İslâm düşüncesinde adından çokça söz ettiren önemli şahsiyetler gelmektedir. İbn Teymiyye'ye göre, aralarında Fârâbî'nin de yer aldığı "Vehm ve Tahyilciler'in bazılarına göre peygamberlerin hakikati, gerçek filozoflar gibi bilemeyeceği görüşünü benimsemektedir. Bu sebeple onlar yetkin filozofun peygamberden üstün olduğunu söylerler. İbn Arabî (ö. 638/1240) de benzer bir görüşte bulunarak velînin peygamberden üstün olduğunu ifade etmektedir.¹³⁶

İbn Tufeyl ise kaleme aldığı "*Hay bin Yakzan*" adlı felsefî romanında Fârâbî'nin mutluluğa (es-saâde) dair söylemlerindeki çelişki ve aynı zamanda onun peygamberlik ve felsefe hakkındaki görüşlerini şöyle tenkit etmektedir: "*Fârâbî, peygamberliği tahayyül gücüyle irtibatlandırarak felsefeyi peygamberlikten üstün görmüştür.*"¹³⁷ Dikkat edilirse burada İbn Tufeyl, Fârâbî'yi filozof-peygamber meselesinde değil, felsefe-nübüvvet konusunda eleştiriye tâbi tutmaktadır. Ancak filozofun peygamberden üstün olduğunu söylemekle, felsefî bilginin nebevî bilgiden üstün olduğunu dile getirmek aynı anlama gelmemektedir. Zira peygamber hem nebevî hem de felsefî bilgiye sahiptir. Fârâbî'nin kendi eserleri incelendiğinde onun hiçbir eserinde filozof-peygamber tartışmasına girmediği ve bununla ilgili filozofun peygamberden üstün olduğu şeklinde bir izahta bulunmadığı görülmektedir. Öyleyse onun mezkûr konuya ilişkin eleştirilerin hedefinde olmasının sebebi nedir? Bunun başlıca en önemli ve temel sebebi Fârâbî'nin din ile felsefe ilişkilerinin arz etmiş olduğu görünüm olduğu söylenebilir. Malumdur ki Fârâbî, dini sembol temeline dayandırarak felsefeye kıyasla

¹³⁵ Yavuz, *a.g.e.*, s. 136.

¹³⁶ Yaşar Aydın, "Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi", *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 2/8 (1988), s. 44-46.

¹³⁷ İbn Sînâ - Ebû Bekr Muhammed b. Abdîmelik b. Muhammed b. Muhammed İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzan / İbn Sînâ, Hay b. Yakzan (Esrarü'l-Hikmeti'l-Meşrikiye) / İbn Tufeyl*, ed. N. Ahmet Özalp, çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), s. 69.

daha alt derecede konumlandırmış ve dolayısıyla onun bu değerlendirmesi alan değişimine uğrayarak peygamber-filozof arasındaki mertbe farklılığı bağlamında telakki edilmiş ve bu durum onun tenkit edilmesine kapı aralamıştır.¹³⁸

Fârâbî'nin nübüvveti ispat etmeye çalışmaktan daha çok onu yüceltme gayreti içerisinde olduğunu söyleyenler de vardır.¹³⁹ Nübüvvet konusu Fârâbî'de sıkıntılı bir noktayı teşkil etse de o İslâm filozofları arasında meseleyi sistemli olarak ele alıp tartışan ilk filozof olması sebebiyle onun nübüvvet meselesindeki görüşleri birtakım değişkenliklerle beraber halefleri İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi İslâm filozoflarının görüşlerine tesir etmiştir.¹⁴⁰

İbn Sînâ ise, genel olarak nübüvvet konusunda selefi Fârâbî'yi takip etmekle beraber meseleyi daha ayrıntılı olarak ele alıp somut olarak temellendirmeye çalışmakla selefinden ayrılır. Her iki filozofun nübüvveti temellendirmede ortak düşünce noktaları insanın tefekkür eden bir canlı oluşu, akl-ı faalin işlevleri, hikmetin nazarî ve amelî olarak iki kısma ayrılışı, nebevî ifadedeki sembolik kavramlar olsa da İbn Sînâ bunların yanında nübüvveti psikolojik ve sosyolojik açıdan ele almasıyla konuya farklı bir perspektiften yaklaşır. Ayrıca İbn Sînâ nübüvveti dair görüşlerinde nassa daha yakın bir tutum sergiler.¹⁴¹

İbn Sînâ, aklın ve bilimin yeterliliğini savunarak nübüvveti inkâr eden Berâhime'nin görüşlerini yine aklın ve bilimin verilerinden yola çıkarak cevaplandırmıştır. Ona göre insanlar aklî sezgi ve işlek mütehayyile kapasitesiyle birbirinden farklıdırlar. Peygamberler de vahye muhatap olmaları sebebiyle diğer insanlardan ayrılırlar. Zira peygamberler herkesin erişemediği yüce hakikatlerin bilgisine ulaşarak insanların uzun gayret ve araştırmalar sonucu elde ettikleri bilgileri, herhangi bir çaba göstermeden kaynağından tek seferde elde etmektedirler. Ayrıca peygamberler ruhânî kapasiteleriyle vahyî bilgilere herkese iletilebilir bir formda sahip olarak bu ilâhî emirleri birtakım yaptırımlarla hayata tatbik etme görevini de yerine getirmektedirler.¹⁴²

İbn Sînâ, nübüvveti ispat ederken bazı aklî deliller öne sürer. O, peygamberlik ve vahyin zorunluluğunu, Aristo'nun "*Bazı insanlar zihinlerinde bir kıyas kurmaksızın*

¹³⁸ Aydın, "a.g.m.", s. 44.

¹³⁹ Salih Aydın, "Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2 (2011), s. 288.

¹⁴⁰ Yavuz, a.g.e., s. 136.

¹⁴¹ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1984), s. 206-207.

¹⁴² İlhan Kutluer, *Akl ve İtikad* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s. 107-108.

orta terimi rastgele bulurlar.” sözündeki işaretine istinaden bir kanıtla görüşünü temellendirir. Buradan hareketle İbn Sînâ, sezgisel tecrübeye dayalı bir kuram geliştirir. Ona göre peygamberler çok yüksek seviyede hads (sezgi) gücüne sahiptirler. Yalnızca peygamberlere özgü olan ve aynı zamanda bi'l-meleke akıl nev'inden olan bu gücü İbn Sînâ, insânî mertebelerin en üstünü olarak nitelendirmektedir İbn Sînâ'ya göre Hz. Muhammed'in nübüvvetinin doğruluğu gösteren başka bir delil, yine O'nun şahsıdır. Zira akıllı kimse, Hz. Peygamber ile diğer nebîlerden biri arasında mukayese yaptığında O'nun risâletinin doğruluğunu görecektir.¹⁴³

İslâm filozoflarından, din ile felsefe arasında bir fark olmayıp aksine onların birbiriyle özdeş olduğunu ileri sürenlerin arasında İbn Rüşd gelmektedir. O kaleme aldığı “*Faslu'l-Makâl*” adlı eserinde din ile felsefenin uyum içinde adeta iki dost gibi olduğunu öne sürmüştü ve bunu teorik olarak ortaya koymaya çalışmıştır.¹⁴⁴ Öte yandan “*el-Keşf 'an Menâhici'l-Edille*” sinde ise mezkûr konudaki teorilerini sistemli olarak ele alıp değerlendirmiştir.¹⁴⁵

İbn Rüşd, peygamberliği reddeden gruplar arasında Dehrîler'e dikkat çekerek eleştirilerini ağırlıklı olarak onlara yöneltmiştir. O, Dehrîlerin fizik ötesi âleme ilişkin tüm gerçekleri reddettiğini söyler. Bu bağlamda Dehrîler, dinleri ve nübüvvet kurumunu lüzumsuz görürler.¹⁴⁶ Nübüvveti inkâr görüşleriyle ortaya atılan İbn Râvendî ise, vahyi inkâr ederek peygamberlerin mucizelerinin asılsız olduğunu ileri sürmüştür. Bu konudaki eleştirilerine yer verdiği “*Kitâbü'z-Zümürüd*” ve “*Kitâbü'l-Ferîd*” isimli eserlerinde Hz. Muhammed'e karşı cephe alarak onu şiddetle eleştirmiş, nübüvvet kurumunu kökten reddederek peygamberleri göz bağcı ve sihirbaz kimselere denk tutmuştur. O, insana rehberlik açısından aklın yeterliliğini öne sürerek vahyin lüzumsuz, mucizelerin ise bâtıl olduğunu iddia etmiştir.¹⁴⁷

Görüldüğü üzere İslâm filozoflarının nübüvvet ile ilgili görüşlerini tek bir ekol olarak bir araya getirmek mümkün görünmemektedir. Onlar birçok meselede olduğu gibi nübüvvet konusunda da farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu bağlamda Meşşâî gelenekte Kindî ile başlayan bu süreç Fârâbî ve İbn Sînâ ile devam etmiş onların konuyla ilgili

¹⁴³ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Alper, “İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışı”, s. 58 vd.

¹⁴⁴ Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl*, thk. A. Nasri Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1995), s. 58; Ayrıca bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-makâl el-Keşf 'an minhâci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*, thk. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yay., 1985), s. 115.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fî Akâidi'l-Mille*, thk. Mahmut Kasım (Kahire, 1964), s. 132-251.

¹⁴⁶ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: T.D.V., 1997), s. 77.

¹⁴⁷ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 80; Yavuz, *a.g.e.*, 1995, s. 140-142.

teorileri kendilerinden sonra gelen filozofların görüşlerine tesir etmiştir. Nübüvvet konusunda Fârâbî'nin görüşlerini takip etmekle birlikte bu konuda selefinden daha sistemli ve detaylı görüşler ortaya koyan İbn Sînâ, meseleyi farklı açıklardan ele alıp temellendirmeye çalışmıştır. Zira Fârâbî'nin nazariyesinde nübüvvetin aklî ve mûcizevî yönleri başta olmak üzere nübüvvetle ilgili tüm konulara yer verilmemektedir.¹⁴⁸ Bu sebeple çalışmada yeri geldikçe Meşşâî filozofların nübüvvetle ilgili görüşleri Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin nübüvvet anlayışı çerçevesinde değerlendirilecektir.

Mâtürîdî, nübüvvet inancını reddedenler arasında zikrettiği Berâhime¹⁴⁹ karşısında, nübüvvet müessesini aklî delillere yer vererek temellendirip öne sürülen itirazları çürütmeye çalışmıştır. Mâtürîdî, insan aklının ona her alanda yeteceği görüşünü savunanların fikrine karşı çıkar. Ona göre insan aklı, sınırlı bir yapıda olması sebebiyle dünyevî ve uhrevî bazı konularda gerçek bilgiye ulaşabilirse de çoğu zaman bu bilgiler hakkında tereddüte düşebilir ve gerçek bilgiye ulaşamaz. Dolayısıyla insanların tereddüte düştüğü ve hakkında şüphe duyduğu bu bilgileri ona açık ve seçik biçimde aktaracak ve onu bu buhrandan kurtaracak bir rehberin varlığına ihtiyaç duymaları kaçınılmaz olmuştur.¹⁵⁰

Mâtürîdî, aklı ön planda tutarak nübüvvetin ispatı için ön koşulun, kişide Allah inancının mevcut olmasına vurgu yapar. Allah'ın varlığını kabul eden kimsenin, nübüvvetin ispatında ve imkânında tereddüt etmesi doğru olmaz. Zira peygamber göndermek, Allah Teâlâ'nın konuşma sıfatıyla alakalıdır. Nitekim Yüce Allah, kelâm sıfatıyla mütekellim (konuşucu) dir. Ancak Allah'ın kelâmı insanlarda olduğu gibi ses ve harflerden meydana gelmediği için insanlık tarafından idrak edilmesi için peygamberler gönderilmiştir. Peygamberler de Allah'tan almış oldukları bu ilâhî mesajları insanlara tebliğ etmişlerdir.¹⁵¹

İmam Gazzâlî ise Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat bahsine geçmeden evvel nübüvvetin varlığını reddeden üç fırkanın durumunu izah ederek konuyu ele alır. Bu fırkaları şu şekilde sıralar:

Birinci fırka: İseviyye fırkasıdır. Bu fırka mensuplarına göre Hz. Muhammed yalnızca Arap toplumuna gönderilmiştir. Dolayısıyla O, başkalarının peygamberi değildir.

¹⁴⁸ Alper, "İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışı", s. 56.

¹⁴⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 13, s. 283-284.

¹⁵⁰ Yeprem, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁵¹ Hasan Gümüşoğlu, *İnsanlığın Nübüvvetine Olan İhtiyacı* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1993), s. 13.

Gazzâlî, bu görüşün temelsiz olduğunu savunur. Zira İseviler, Hz. Muhammed'in Allah Teâlâ tarafından gönderilmiş olduğunu itiraf etmişlerdir. Hz. Peygamber, kendisinin âlemlere rahmet olarak tüm insanlık için gönderilmiş olduğunu beyân etmiştir. Hatta ilâhî tebliğini mektuplarla Kisrâ'ya, Kayser'e ve diğer yabancı krallara iletmiştir. Bu gerçek de tevâtürle bilinmektedir. Peygamberler hakkında kizb (yalan söylemek) imkânsız olduğuna göre İseviler'in bu iddiaları asılsız ve doğruluktan yoksundur.¹⁵²

İkinci fırka: Yahudi fırkasıdır. Yahudiler, Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr etmişlerdir. Bu inkârın sebebi ise kendilerine gönderilen Hz. Mûsâ'dan başka bir peygamber gönderilmeyeceğine dair olan inançlarıdır. Dolayısıyla onların Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddetmeleri O'nun mûcizelerine inanmamalarıyla ilgili değildir. Bu sebeple Hz. İsâ'nın da nübüvvetini reddetmişlerdir. Gazzâlî, bu noktada öncelikle Hristiyanlara gönderilen Hz. İsâ'nın peygamberliğini ispat etmenin gereğinden söz eder. Nitekim Yahudiler, Kur'ân'ın mûcize olması hakkında şüpheyeye düşebilirler ancak Hz. İsâ'nın ölümü diriltmesi, doğuştan körlerin yeniden görmesini sağlaması ve alaca hastalığını tedavi etmesi karşısında şüpheyeye düşmeleri ve bunu anlamakta güçlük çekmeleri söz konusu olmaz.¹⁵³

Üçüncü fırka: Hristiyanlardır. Bunlar neshin cevazına hükmederler, ancak Hz. Muhammed'in peygamberliğini, O'nun mûcizelerini reddetmek sûretiyle inkâr ederler.¹⁵⁴

Görüldüğü üzere nübüvvetin ispatında iki müellifin de farklı mezhep ve dinlere yönelik nübüvveti temellendirdiğini, bu bağlamda İmam Mâtürîdî, Berâhime ve Sümeniyye'ye karşı nübüvveti temellendirirken, İmam Gazzâlî ise İseviyye, Yahudi ve Hristiyanlara karşı nübüvveti ispat etmeye çalışmıştır.

Kur'ân'da da ifade edildiği üzere Allah Teâlâ gönderdiği tüm peygamberleri, kendi davalarında haklı çıkarmak ve onların söylemlerini teyit etmek ve nübüvvetlerinin ispatına delil teşkil etmesi amacıyla mûcizelerle desteklemiştir.¹⁵⁵ Allah Teâlâ, ilâhî emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmeleri için nice kavimlere peygamberler göndermiştir. Peygamberler ise gönderilmiş oldukları kavimlere dini tebliğde samimi ve doğru olduklarını desteklemek amacıyla bir karineye ihtiyaç duyacaklardır. Dolayısıyla peygamberlerin iddialarını teyit etmek amacıyla göstermiş oldukları bu olağanüstü

¹⁵² el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 150.

¹⁵³ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 150

¹⁵⁴ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 153.

¹⁵⁵ et-Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 626.

delillere kelâm ilminde mûcize adı verilmiştir.¹⁵⁶ İlk dönem kelâm eserlerinde de Hz. Peygamber'in mûcizelerini ve velîlerin kerametlerini içine alacak tarzda peygamberlere atfedilen bu mûcizelerin gerçekliğinden bahsedilmektedir.¹⁵⁷

Mâtürîdî ve Nesefî başta olmak üzere başka kelâmcılar da nübüvveti, mûcize yanında, kurumsal yapısı, içeriği, peygamberlerin ahlâkî nitelikleri ve nübüvvetin olgusal yanları ile ispatlama yöntemini tercih etmişlerdir.¹⁵⁸

İmam Gazzâlî de, bu konuda Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşarak mûcizenin nübüvvetin ispatına delil olduğunu savunur.¹⁵⁹

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın kullarına emir ve nehyinin, vaad ile vaâdinin varlığını kabul etmeyenlere göre Allah'ın evreni yaratmasının hikmetinden söz edilemez. Evren, Allah'ın emriyle yaratılmış olup kıyametle birlikte yok olacaktır. Allah Teâlâ, yaratmış olduğu evren içerisinde kendi varlığını kanıtlayan birçok deliller de yerleştirmiştir. Dolayısıyla tüm bu karineler evrenin amaçsız yaratılmadığını Allah'ın emir ve nehyinin varlığını destekleyici niteliktedir. Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın, emir ve nehiyleri koymasındaki hikmetini evrendeki düzenin sağlanması, herkesin kendi heva ve hevesine uyarak bozgunculuğa sebebiyet verecek fiillerden uzak durması ve böylece aralarında tartışma ve kargaşa nedeniyle birbirlerinin canlarına kast etmemesi, insanların hemcinsleriyle uyum içerisinde yaşayıp hayatlarını devam ettirmeleri olarak izah eder. Şayet Allah'ın emir ve nehyi olmasaydı insanlar birbirleriyle birtakım konularda ihtilafa düşerek sonunda kendi canlarını tehlikeye atmaları kaçınılmaz olurdu. Bu sebeple de insanlar arasındaki huzur ve sükûnetin temini için dînî birtakım yaptırımlar olarak mükâfat ve cezâ içeren durumların, helâllerin ve haramların sınırlarının çizilmesi ve bunların insanlara bildirilmesi gerekli olmuştur. Böylelikle insanlar kendisine ait olanı veya olmayanı tayin edebilsin ve buna göre hayatını idâme ettirip dünya ve âhîret hayatını güvence altına almış olsun.¹⁶⁰

Mâtürîdî, insanın sosyal bir varlık olmasından hareketle aklının bazı noktalarda yeterli olmayacağını bu sebeple dünyevî bazı meselelerin nakille bir düzene koyulmasının önemine vurgu yapmıştır. Bu bağlamda herkesin kendine göre belirlemiş olduğu

¹⁵⁶ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 111.

¹⁵⁷ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber (İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçerisinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul, 1981), s. 69.

¹⁵⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 307 vd.; en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille*, c. I, s. 481 vd.

¹⁵⁹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 153-155.

¹⁶⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 272-273.

özgürlüklerin ve sınırların ilâhî emir ve nehiyle tayin edilip insanların can güvenliğini tehdit edecek her türlü fiillerin ortadan kaldırılmasına ve insanların kendinden emin ve güvenilir bir ortamda yaşamlarını sürdürmelerinin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Mâtürîdî'ye göre doğru olana erişmek ancak Allah Teâlâ sayesinde mümkün olur.¹⁶¹ Allah'ın emri, nehyi ve imtihana tâbi tutması için peygamber göndermesi haktır. Bunda kuşkusuz imtihana tâbi tutulan için fayda ya da zarar vardır. Çünkü Allah Teâlâ, emredilen hususlardan herhangi bir menfaat gözetmediği gibi yasakladığı şeylerden ötürü de herhangi bir zarar görmez. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesindeki hikmet, iyi ve kötü şeylerin açıklanması, aklın bunları idrakten yoksun olarak yaratılmasıdır. Nitekim akıl şer'î meseleleri ve eşyanın tabiatını kavramada yetersizdir.¹⁶² Allah Teâlâ, Hz. Âdem'den itibaren, insanoğlunu evren ve kâinat içerisinde en mükemmel varlık olarak yaratmış¹⁶³ ve insanı yeryüzünün halifesi¹⁶⁴ olarak vasıflandırmıştır. Kâinata bulunan her şey insanın hizmetine sunulmuş ve hayatını sürdüreceği şekilde yaratılmıştır.¹⁶⁵ Yine Kur'ân'da, insanoğlunun başıboş bırakılmadığı¹⁶⁶, yaratılışıyla birlikte Allah'a kulluk görevinin kendisine yüklendiği¹⁶⁷ açıkça ifade edilerek insanın sorumlulukları belirtilmiştir.

Mâtürîdî'ye göre, Allah Teâlâ yaratmış olduğu evrenin bir parçası olarak insanı başıboş ve kendi haline bırakması Allah'ın yaratıcılık sıfatına ve hikmetine uygun düşmez. Bu sebeple Allah, akıllı bir varlık olarak yaratmış olduğu insana, bunun bir gereği olarak birtakım sorumluluklar yüklemiş ve onu dünyada imtihana tâbi tutmuştur. Dolayısıyla Allah Teâlâ hikmeti gereği, varlıklar âleminde insanın yaratılış amacının idrakine varması aynı zamanda da O'na (c.c.) karşı sorumluluklarını bilmesi için peygamberler göndermiştir.¹⁶⁸ Çünkü insan, yalnızca akıl ile tüm sorumluluklarını eksiksiz olarak kavramayacağı için Allah'ın insanlara bu sorumluluklarını bildirmesi için peygamber göndermesi gerekli olmuştur.¹⁶⁹

Mâtürîdî'nin nübüvvetin ispatına dair getirdiği deliller şu şekilde özetlenebilir:

¹⁶¹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 273.

¹⁶² Yeprem, *a.g.e.*, s. 112.

¹⁶³ el-Vâkı'a, 56/57-59; et-Teğâbün, 64/2; el-Mürselât, 77/20-23.

¹⁶⁴ el-Bakara, 2/30.

¹⁶⁵ el-Bakara, 2/29.

¹⁶⁶ el-Kıyâme, 75/36.

¹⁶⁷ ez-Zâriyât, 51/56.

¹⁶⁸ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Mâtürîdî Akâidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2010), s. 93.

¹⁶⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 274; Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2011), s. 84-85.

1) İnsanın hayata tutunması ve sağlıklı bir yaşam sürdürebilmesi için çeşitli gıdalara, hastalıklardan kurtulmak için ilaçlara, onu sıcak ve soğuktan koruması için elbiselere, kendini emniyette hissedeceği bir konuta vb. başka birçok nesnelere ihtiyacı olacaktır. İnsanlar tüm bu nimetlere ulaşabilmek adına kendileriyle yarışır duruma gelir. Bunun neticesinde ise insanlar arasında kavga ve düşmanlık olur. Toplumda görülen bu kargaşa ortamı insanların bunalımına ve nihayetinde huzurun bozulmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla insanlar arasındaki huzur, güven ve emniyetin temini için ilâhî kanunları kendilerine bildirecek bir rehber ihtiyacı duyulmuştur.

2) İnsan bazen kendisi için neyin faydalı ya da neyin zararlı olduğunu kestiremez. Bu sebeple insan çoğu kez cehâletinden ya da duygularına esir olmaktan ötürü hataya düşer. Dolayısıyla insanların hataya düşmemesi ve kendilerine doğru yolun gösterilmesi ancak bir peygamberle mümkün olur.

3) İnsan aklıyla kendisine verilen bunca nimet karşısında, bu nimetleri verene şükürü gerekli görür ve bunun neticesinde Yüce Yaratıcının varlığına hükmeder. Ancak Allah'a karşı kulluk görevini nasıl ve ne şekilde yapacağını tayin edemez. Bu nedenle insan, kendisine bunları öğretecek bir peygambere muhtaçtır.¹⁷⁰

İmam Gazzâlî ise nübüvvetin delillerle ispatını iki başlık halinde ele alır:

1) Nübüvvetin Özet Olarak İspatı

Gazzâlî, insanı diğer yaratıklardan farklı kılan özelliğın, onu aklî ve naklî ilimlerde söz sahibi kılacak olan akli olduğunu belirtir. İnsan akli sayesinde eşref-i mahlûkât olarak yaratılmıştır. İnsan nasıl ki akli sayesinde diğer canlılardan üstün konumda ise peygamberleri de diğer insanlardan üstün tutan akıllarıdır. Onlar diğer insanlardan üstün konumda olması sebebiyle, insanlara mâlik olurlar, onları idare ederler ve insanlar üzerinde tasarrufta bulunabilirler. İnsanların fikir üretmesi, konuşmaları ve hareketleri, tüm bu fiillerden yoksun olan hayvanlar için nasıl birer mûcize gibi ise aynı şekilde peygamberlerin hareketleri insanlar için bir mûcizedir. Çünkü hiçbir insan peygamber gibi düşünemez, sözler sarf edemez ve harekette bulunamaz.¹⁷¹

Gazzâlî'ye göre peygamberleri diğer insanlardan ayıran bir diğer özellik, tabiatları itibariyle peygamberlerin üstün akla ve zekâyâ sahip olmalarıdır. Bir diğer husus ise,

¹⁷⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 274 vd.

¹⁷¹ el-Gazzâlî, *Me'âricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rîfeti'n-Nefs (Hakikât Bilgisine Yükseliş)*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yay., 2002), s. 114.

hayvanlardan insanın doğması nasıl düşünülemez ise, her insanın sulbünden peygamber dünyaya gelmesi de düşünülemez. Bu noktada Allah Teâlâ dilediği şekilde yaratır ve seçer. Nitekim Kur’ân’da, “Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da.”¹⁷² buyurulmuştur.

Gazzâlî’ye göre peygamberler, yaratılış, huy, ahlâk, akıl ve ruh yönünden diğer insanlardan üstündürler. Bu sebeple hiçbir insan onlara denk değildir.¹⁷³ Ayrıca peygamberler görünüş bakımından diğer insanlar gibi olsalar da mana itibarıyla onlardan farklıdırlar. Nitekim onların diğer beşerlerden farklı olmasının asıl sebebi ilâhî vahye muhatap olmalarıdır. Bu husus Kur’ân’da: “De ki: “Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım. Şu var ki bana, ilâhınızın, sadece bir ilâh olduğu vahyolunuyor.”¹⁷⁴ âyetiyle açıkça ifade edilmektedir.¹⁷⁵

2) Nübüvvetin Ayrıntılı Olarak İspatı

Gazzâlî, bu başlığı da üç kısma ayırarak ele alır:

“**Birinci yol:** İsteğe bağlı (ihtiyarî) olarak meydana gelen hareketlere ait delildir. İsteğe bağlı hareketler de düşünsel (fikrî), söze dayanan (kavlî), işe dayanan (amelî) olarak üç kısma ayrılır. Fikrî hareketler, gerçek ve gerçeğe aykırı (hak ve bâtıl) durumu ifade eder. Doğruluk ve yalancılık kavli hareketlere, iyilik ve kötülük (hayır ve şerr) ise amelî hareketlere karşılık gelir. İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etme melekesi (temyiz) ise sınırda olan hareketler arasındadır. Dolayısıyla insanların bir kısmı iyiyi ve kötüyü, doğruyu veya yanlışı ayırt etmeyi bilir, bir kısmı ise bunu bilemez. Kaldı ki herkesin onu bilmesi veya bilmemesi gerçeğe aykırı bir durumdur. Geriye insanların bazısının onu bilmediği ihtimali kalır.¹⁷⁶ Gazzâlî bu açıklamasında, insanın fiillerinin sınırlı bir yapıda olduğunu, bazı fiillerin yapılması bazılarının da yapılmaması gerektiğini ortaya koymuştur. Bir diğer husus insanın bu sınırı bilmediği ve bu sınırı bilenlerden onu öğrenmenin kendisine vâcib olduğunu idrak eder. Bu da nübüvvetin ispatına delildir.”¹⁷⁷

“**İkinci yol:** Sosyal bir varlık olması sebebiyle insan, ihtiyarî hareketlerinde ve işlerinde belirli kurallar çerçevesinde yaşaması gerekir. Şayet bu kurallar olmazsa insan canını,

¹⁷² el-Hac, 22/75.

¹⁷³ el-Gazzâlî, a.g.e., s. 114.

¹⁷⁴ el-Kehf, 18/110.

¹⁷⁵ el-Gazzâlî, a.g.e., s. 114.

¹⁷⁶ el-Gazzâlî, a.g.e., s. 114.

¹⁷⁷ el-Gazzâlî, a.g.e., s. 115.

malını ve neslini muhafaza edemez. Bu sebeple toplumsal kuralların belirlenmesi millet ve şeriatle olur.”¹⁷⁸

Nübüvvetin ispatını toplumsal maslahat açısından ele alan Gazzâlî’ye göre, vahiyle desteklenmiş olan peygamberler hârici hiçbir insan aklı, insanlığı ebedî saadete ve huzura erdirecek cihanşümûl kanunlar ortaya koyacak kapasiteye sahip değildir.¹⁷⁹ Allah Teâlâ’nın hükmüne tâbi olan peygamberler, gönderilmiş oldukları insanlara onların anlayacağı bir dille hitap ederek insanların dünya işlerinde ve dine ait konularda O’na (a.s.) tâbi olmasını ve Allah’a kullukta güç yetirebilecekleri kadar sorumlu tutulduklarını beyân ederler.¹⁸⁰

“**Üçüncü yol:** Allah Teâlâ’nın ilâhî emirinin olmayacağını dile getiren bir kimsenin nübüvveti tasdik etmesi beklenemez. Allah’ın emirlerini insanlığa iletmede peygamberler nasıl aracı iseler, melekler de onlar gibi birer aracı görevi üstlenirler. Dolayısıyla fitrat gereği Allah’a iman etmek vâcip olduğuna göre meleklerle ve peygamberlere iman etmek de aynı hükümdedir.”¹⁸¹ Kur’ân’da, “*Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine inandılar.*”¹⁸² buyurulmak sûretiyle bu hususa dikkat çekilmiştir.

Özetle İmam Gazzâlî, nübüvvetin ispatına yönelik öne sürdüğü delillerle üç önemli mesele üzerinde durmaktadır:

- a) İnsanın isteğe bağlı fiillerinde ona yol göstermesi ve onu yönlendirmede peygamberlerin etkisi,
- b) Toplumsal düzenin temini ve insanın hayatını idame ettirebilmesinde peygamberlerin rolü,
- c) Peygamberlere iman etmenin Allah Teâlâ’nın varlığına iman etmeye denk tutulması olarak ifade etmektedir.

Genel olarak nübüvvetin ispatı noktasında her iki müellif de nübüvvet kurumunu çeşitli yönlerden ele alıp ispatlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda insan aklının tüm konularda bilgi üretme ve tecrübe elde etmede yetersiz olmasından hareketle, hem dünya hayatı ile ilgili hem de âhîret ile ilgili meselelerde Allah Teâlâ tarafından gönderilmiş olan nebîye

¹⁷⁸ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 115.

¹⁷⁹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 115.

¹⁸⁰ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 115-116.

¹⁸¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 116.

¹⁸² el-Bakara, 2/285.

ihtiyaç olduğunu savunmuşlardır. İnsan kendini yaratan bir varlığın olduğunu idrak edebilse de yaratıcısına karşı nasıl ibadet ve taatte bulunacağını bilemez. Dolayısıyla kendisini yaratan Yüce Rabbine karşı ibadet ve şükrünü peygamberler aracılığıyla öğrenmek durumundadır. Diğer bir husus ise peygamberlerin insanlardan farklı bir yaratılışa ve gayeye sahip olmalarıdır. Zira peygamberler her ne kadar yaratılış olarak insanlar gibi olsalar da onlardan farklı olarak vahye muhatap olmaları, başka bir ifadeyle risâlet görevini üstlenmeleriyle Allah Teâlâ tarafından birtakım mucizelerle desteklenmeleri bu durumu kanıtlar niteliktedir.¹⁸³

Her iki müellif de nübüvvetin toplumdaki rolüne dikkat çekerek, insanların bir arada huzur ve mutluluk içinde yaşayabilmeleri için nübüvvetin varlığını savunmuşlardır. Nitekim her insan, gündelik hayata dair birtakım meselelerde ihtilâf haline düşerek başkalarının haklarına riayet etmediği takdirde, toplumda düzen ortamının yerine, kargaşa ortamı oluşur. İnsanların da bu kargaşa ortamında hayatîyetlerini sürdürmesi güç hale gelir. Bu sebeple insanların emir ve yasakların sınırlarını bilmeleri ve hayatlarını bu ilâhî ölçüye göre sürdürebilmeleri için, insanlığa hidayet rehberi olarak peygamber gönderilmesi kaçınılmaz olmuştur.

Bir diğer durum ise peygamberlere iman etmenin, dinin vazgeçilmez bir unsuru olmasıdır. Nitekim peygamberlere iman etmek Allah'ın emridir. Dolayısıyla bu emre itaat etmeyen kimse, Allah'ın emrine isyan ederek küfre düşer.

3. 2. Nübüvvetin İmkânı ve Gerekliliği

İslâm düşünce tarihinde peygamber göndermenin imkânı ve gerekliği tartışması yalnızca kelâmcıların değil, aynı zamanda islâm filozoflarının da önemli konuları arasında yer almıştır. Söz konusu tartışmaların yoğunlaştığı asıl mesele ise, peygamberliğin hükmü olmuştur. Bu bağlamda üç farklı görüş ortaya çıkmış, kimileri nübüvvetin muhal olduğunu öne sürerken, kimileri nübüvveti mümkün kategorisinde değerlendirmiş, kimileri de peygamberliğin vâcip olduğunu savunmuştur.¹⁸⁴

Nübüvvetin muhal olduğunu öne sürenler arasında Berâhime, Sümeniyye, İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir er-Râzî ile Ateistler ve Deistler gelmektedir.¹⁸⁵ Buna mukabil Ehl-i Sünnet ve ulemânın çoğunluğu nübüvvetin gerekli ve aklen mümkün olduğu görüşünü

¹⁸³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 236; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 515; el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 144-146.

¹⁸⁴ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 224-227.

¹⁸⁵ Yavuz, *a.g.e.*, 2020, s. 158-158; Abdülhamit Sinanoğlu vd., *Sistemik Kelam*, ed. Mehmet Evkuran (Ankara: Bilay Yay., 2020), s. 188.

savunmuşlardır. Öte yandan Mu‘tezile, Şîa’nın Zeydiyye ve İmâmiyye fırkaları ve İslâm filozofları ise nübüvveti vâcib kategorisinde değerlendirmişlerdir.¹⁸⁶ Bununla birlikte Yahudiler ve Hristiyanlar peygamberliğin bir kısmını kabul edip bir kısmını inkâr ederken, Bahâîler, Kadiyânîler ise peygamberliğin son bulmadığını iddia etmişlerdir.¹⁸⁷

Çalışmanın giriş kısmında ve nübüvvetin ispatı bahsinde, peygamberliğin muhal olduğunu ileri sürenlere ait görüş ve eleştirilere değinildiğinden burada yalnızca nübüvveti mümkün ve vâcib olarak değerlendiren ulemânın görüşlerine yer verilecektir. Ancak nübüvvetin hükmüne dair görüşlere geçmeden evvel, mezkûr konudaki ihtilâfın muhtemel sebebine yer vermek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Bu bağlamda meselenin iki yönüyle ele alındığı görülmektedir. Bunlar şöyle sıralanabilir;

- 1) Peygamberliğin Ulûhiyet Makamı Açısından Değerlendirilmesi,
- 2) Peygamberliğin Beşerî Açısından Değerlendirilmesi.¹⁸⁸

Meseleyi her iki açıdan ele alıp bir örneklendirmeye özet olarak izah etmek mümkündür. Örneğin, peygamberliği zorunlu gören; fakat bununla birlikte Allah’ın bir lütfu olduğunu ileri süren bir düşünürün ifadelerine bakıldığında, hem ilâhî hem de beşerî açıdan şu manayı kastetmiş olması muhtemeldir: “Peygamber gönderilmeden de bilinmesi mümkün olan gerçekleri hatırlatmak amacıyla insanlar açısından Allah’ın peygamber göndermesi bir lütuftur; ancak Allah’ın kulları için en iyi ve güzeline yönelmesi gerekli bir varlık olarak telâkki edildiğinde bu fiil ilâhî açıdan vâcib olur. Yine buna benzer olarak peygamberliğin hükmen mümkün olduğunu; fakat bununla birlikte lüzumlu ve zorunlu olduğunu savunan bir düşürün de şunu ifade etmek istediği söylenebilir: “Allah’ın peygamber göndermesi ya da göndermemesi O’nun (c.c.) mümkün fiillerindedir. Ancak insanlığın peygamberliğe olan ihtiyacı yönünden değerlendirildiğinde nübüvvetin zorunlu olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, insanların hayatın akışındaki düzeni sağlamaları, sağlıklı bir hayat sürmeleri ve toplumsal ahlâkî kuralların tesisi peygamber aracılığıyla mümkün olmaktadır.”¹⁸⁹

İnsanlığın nübüvmete olan ihtiyacı yönünden peygamberlik, islâm ulemâsı tarafından faydalı ve lüzumlu görülmüştür. Ancak bununla birlikte insanlar açısından

¹⁸⁶ Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), s. 64-65, 174; Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 190-191.

¹⁸⁷ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 188.

¹⁸⁸ Topaloğlu vd., *a.g.e.*, s. 150-151.

¹⁸⁹ Barlak, *a.g.e.*, s. 174-175.

peygamberlik, dünya ve ahiret saadetini elde etmede olmazsa olmaz bir müessese mi, yoksa insanların hidayete ermelerini sağlayan bir etken mi, sorusu tartışmaya konu olmuştur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet âlimlerinin genel kanaati, dünya ve âhiret saadeti için peygamber gönderilmesinin gerekliliği yönünde olmuştur.¹⁹⁰

İslâm filozofları da insanın peygambere olan ihtiyacına dikkat çekmişlerdir. Onlar her ne kadar kendi düşünce sistemlerinde akla ve felsefeye önem verseler de, dünyada adaletle hükmedilebilmesi, insanların dünya hayatında ruhlarını arındırarak âhirette ebedî saadeti elde edebilmesi için genel olarak nübüvveti gerekli görürler. Ancak bununla birlikte İslâm filozofları konuyla ilgili birbirinden farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu bağlamda Meşşâî filozoflar içerisinde Kindî ve İbn Rüşd kelâm ulemâsına yakın görüşler ileri sürerken; Fârâbî ve İbn Sînâ ise, nübüvvet nazariyelerinde Grek felsefesinin etkisinde kalarak daha eklektik bir sistem ortaya koymuşlardır.¹⁹¹

Fârâbî nübüvveti siyaset felsefesi bağlamında ele alır. Ona göre peygamber bir toplum için gereklidir. Zira erdemli toplumdaki insanlar, tabiatları gereği birbirinden farklılık gösterir. Bu farklıklar sebebiyle insanların mutluluğa ulaşmada nasıl bir yol takip etmeleri gerektiğini bilmeleri mümkün olmadığı için bu konuda onların bir rehber ve yol göstericiye ihtiyaç duymaları kaçınılmaz olur. Fârâbî bu noktada peygamberlerin bu görevi üstlendiklerini belirterek insanların mutluluğa ulaşmaları için toplumda birer önder olduklarını söyler.¹⁹²

Fârâbî, insanın nihai amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu ifade eder. Fakat insanın tek başına bu mutluluğa ulaşması mümkün olamayabilir. Bu sebeple onu bu saadete erdirecek bir başkana gereksinim duyar.¹⁹³ Fârâbî, bu yöneticinin bilim ve marifeti hakiki anlamda elde ettiğini dolayısıyla onun hiçbir konuda başkasına ihtiyacının olmadığını belirtir. Zira O, başkalarına rehberlik edecek, mutluluğa sevk edecek tüm işleri belirleyecek, açıklayacak ve değerlendirecek üstün bir güce sahiptir. Fârâbî siyaset felsefesinde bahsettiği ‘İlk Başkan’ın, doğuştan diğer insanlardan farklı özelliklere ve

¹⁹⁰ Barlak, *a.g.e.*, s. 175-176.

¹⁹¹ Vural, “*a.g.m.*”, s. 56.

¹⁹² Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*, çev. Hüseyin Aydın vd. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay., 1980), s. 51; Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 138-141.

¹⁹³ el-Fârâbî, *a.g.e.*, s. 40.

yatkınlıklara sahip olduğunu belirterek onun Faal Akıl'dan almış olduğu vahiyle filozof ve peygamber olduğu söyler.¹⁹⁴ .

Fârâbî'nin toplumun yöneticisine dair izahlarından onun dînî anlamda nübüvveti kast ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun genel hatlarıyla “İdeal Devletin Başkanı” olarak nitelendirdiği kişiyle Hz. Muhammed'i işaret ettiği söylenebilir.¹⁹⁵ T. J. De Boer, Fârâbî'nin ideal devletin ilk reisi ile görüşlerinden hareketle şu teşbihi yapmaktadır: “O, *Peygamber Hz. Muhammed'in kisvesine bürünmüş kişi olan Eflâtun'dur.*”¹⁹⁶ Filozof ve peygamberlerin niteliklerini birlikte ele alan Fârâbî'nin Grek felsefesinin etkisinde kalarak bu modeli İslâmî öğretiyeye taşıdığı görülmektedir.

İbn Sînâ ise, nübüvvet nazariyesinde selefi Fârâbî'yi takip etmekle birlikte konuyu yeniden ele alıp farklı delillere başvurarak geliştirmiş olduğu doktrinle ondan ayrılır. İbn Sînâ'ya göre insan fitratının gereği toplumsal bir varlıktır. Bu sebeple insanların sosyal hayatta birbiriyle iletişim halinde olduklarını, kendilerine güç gelen şeylerde birbirine yardımcı olmak ve zor zamanlarda birbirlerine destek olmalarından hareketle İbn Sînâ, bu toplumsal dayanışmanın, birlik ve beraberliğin adalet ölçülerine göre olmasının gerekliliğine işaret eder. Dolayısıyla toplumsal hayatta adalet ve düzeni belirleyen kurallar peygamber aracılığıyla insanlara bildirilir. Çünkü insan gündelik hayatta adalet ve zulmü bilemez. Çünkü bu iki kavram kişiden kişiye değişkenlik gösterir.¹⁹⁷ Dolayısıyla O, nübüvveti sosyolojik açıdan ele alarak insanların siyasî, hukukî ve ahlâkî alanda nübüvveti ihtiyaç duyduklarını söyler. Ayrıca toplumda iyiliğin yaygınlaşması için Allah'ın peygamber göndermesini gerekli görür.¹⁹⁸

İbn Rüşd de nübüvvet teorisinde Fârâbî'nin düşüncelerine yakın bir yol takip ederek toplumsal maslahat üzerinden konuyu ele alır. Ona göre beşerî özellikte olan peygamber, dünyevî ve uhrevî âlemde insanların saadete ermelerini sağlayacak vahyî bilgileri tebliğ edip onlara dînî vecibelerini öğretmek, toplumu birtakım sapkın düşünce ve çirkin davranışlardan uzak tutmak için gerekli görülmüştür.¹⁹⁹

¹⁹⁴ el-Fârâbî, *a.g.e.*, s. 44-45.

¹⁹⁵ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2008), s. 184-185.

¹⁹⁶ T. J. De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yay., 2001), s. 152.

¹⁹⁷ Ebû Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ', en-Nefs*, (nşr. G. Anawati, Said Zâyed), c. II (Mısır, 1975), s. 441-443; İbn Sînâ, *en-Necât*, (nşr. Mâcîc Fahri), (Beyrut, 1985), s. 334-337.

¹⁹⁸ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 206.

¹⁹⁹ Kemal Sözen, “İbn Rüşd'e Göre Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspatı”, *İlâhiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, (2002), s. 72.

Görüldüğü üzere Fârâbî ile İbn Rüşd peygamberlik teorilerini toplum ve mutluluk üzerine bina ederken, İbn Sînâ toplum mutluluğuna dikkat çekmemektedir. Öte yandan İbn Sînâ, Allah'ın peygamber göndermesini içtimaî ve siyasî şartlar çerçevesinde zorunlu olarak görürken, diğer filozoflar ise böyle bir zorunluluktan açıkça söz etmemişlerdir.²⁰⁰

İslâm filozoflarının mezkûr konuya ilişkin görüşleri Mâtürîdî'nin görüşlerine oldukça yakındır. Nitekim Mâtürîdî'ye göre toplumsal düzenin temini için, insanlar arasındaki belirgin anlaşmazlıklar, bunun yanında herkesin kendi doğrusunu savunduğu bir yerde, insanlar arasında hakemlik görevini îfâ edecek ve aralarındaki anlaşmazlıklara son vererek, gönüllerini birleştirecek bir peygambere ihtiyaç vardır.²⁰¹

Kur'an'da peygamberlikle ilgili âyetler incelendiğinde, Tanrı'nın insanlığa peygamber göndermesindeki sebeplerden en önemli iki faktörün, insanın ahlâken yetersizliği ve irade zayıflığı olduğu görülür. İnsanlar bu iki zaafı sebebiyle dînî ve dünyevî konularda çoğu kez ihtilafa düşmüşlerdir. Peygamberler de insanların fikrî ayrılığa düştükleri durumlarda onlar arasında adaletle hükmetme görevi üstlenmişlerdir. Bu da nübüvvetin varlığını gerekli kılan hususlardan biri olmuştur.²⁰²

Gazzâlî de Yüce Allah'ın insanlığa mübellîğ olarak peygamber göndermesindeki amacın, insanın ahlâken olgunlaşması, onun dünya ve âhîret arasındaki dengeyi kurabilmesi, dine dair konularda bilgi sahibi olması açısından akıl ve şeriat bağlamında konuyu ele almıştır. Ona göre insanın ruhen olgunlaşması ve kemâle ermesi ancak Allah'ın peygamberleri aracılığıyla mümkün olur.²⁰³

Gazzâlî, konuyla ilgili olarak hasta ve doktor arasında geçen bir örneklendirmeye açıklamalarına devam eder:

İki ilaçtan hangisini tercih etmesi gerektiği hususunda tereddüt eden doktorun hastaya: “Şu ilacı sakın tercih etme! Çünkü bu ilaç hayvanın ölümüne sebep olur. Dilersen bu ilacı şu kediye vererek bunu teyit edecek kapasiteye sahipsin. Bunu yapınca kedinin o an öldüğünü göreceksin ve benim sana olan ikazımın doğruluğunu anlayacaksın. Senin şifa bulman diğer ilaçla mümkün olur ve bunu da deneyimleyerek öğrenebilirsin. Bu da ancak ilacı içmen ve sağlığına kavuşmanla olur. Bu ilacı içip şifa bulman ya da ilacın seni öldürmesi ne benim ne de hocam için bir şey değiştirmez. Çünkü senin yaşamana ya da ölmene ne ben muhtacım ne de hocam. Bu

²⁰⁰ Vural, “a.g.m.”, s. 70.

²⁰¹ el-Mâtürîdî, a.g.e., s. 279.

²⁰² Sinanoğlu, a.g.e., s. 40.

²⁰³ el-Gazzâlî, *Hakikât Bilgisine Yükseliş*, s. 149.

*sözler üzerine hasta doktora: “Bu deneyimi yaşamamı aklın mı yoksa senin sözün mü gerektiriyor? Bu gerçeği öğrenmeden, bu deneyimi yaşamam imkânsızdır.” diyerek ölümüne sebebiyet verdiği takdirde doktor bundan hiçbir zarar görmeyecektir.*²⁰⁴

Gazzâlî, Hz. Peygamber’in tebliğle görevlendirilmesini de tıpkı doktorun durumuna benzetir. Allah Teâlâ, kendisine itaatın bir ilaç, emirlerine âsi olmanın da bir hastalık olduğunu, insanın saadete ve huzura kavuşmasının imanla, helâkına sebebiyet veren şeyin de küfürle olduğunu bildirmiştir. Dolayısıyla Peygamberlerin görevi yalnızca kendisine bildirileni tebliğ edip insanlığı bir olan Allah’a davet etmektir. Bu ilâhî emirlere iman etmeyi tercih eden kimse kendi lehine, bunlardan yüz çeviren kimse kendi aleyhine bir şey yapmış olur.²⁰⁵

Gazzâlî, nübüvvetin gerekliliğinden, nübüvete olan ihtiyaçtan bahsederken insanın yaratılış ve idrak merhalelerinden hareketle konuyu ele alır. Ona göre insan yaratıldığında zihni boş ve saf haldedir. Ne âlemler hakkında ne de yaratılan varlıklar hakkında bir bilgiye sahip değildir. Bu âlemlerin ve varlıkların sayısı da ancak Allah Teâlâ tarafından bilinir. Zira Kur’ân’da, “*Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez.*”²⁰⁶ buyurulmak sûretiyle bu gerçeğe dikkat çekilmektedir.

İnsan, yaratılmış olan âlemler hakkında bilgi edinmesi ancak idrak (kavrayış) yoluyla olur. Bu sebeple insanda ilk olarak yaratılan duyu “dokunma duyusu”dur. Bu duyu yeteneğiyle insan, “sıcaklık-soğukluk, sertlik-yumuşaklık, ıslaklık-kuruluk, ağırlık-hafiflik vb.” gibi varlıkların şeklini ve vasfını idrak eder. Ancak insan dokunma duyusu ile ne renkleri ne de sesleri algılayabilir. İnsanda ikinci olarak yaratılan duyu ise, “görme duyusudur”. Bu duyusu ile insan renkleri ve cisimleri idrak eder. Bu güç, kendisini taşıyan bir ince (latif) cisim aracılığıyla bedeninin tümüne ulaşır, ruh diye adlandırılır ve sınırlar ağında akar. Görme duyusu, duyularla idrak edilen sahada en geniş yer kaplayan duyudur. İnsan da üçüncü olarak ise “işitme duyusu” yaratılır. Bu duyu ile insan, sesleri, farklı nağmeleri işitir ve idrak eder. Sonrasında ise insanda “tatma duygusu” yaratılır. Böylelikle insan duyular safhasını aşarak yaklaşık yedi yaşlarına geldiğinde kendisine temyiz (iyiyi kötüden ayırabilme) yeteneği verilir. Gelişimine devam eden insan bir üst safhaya geldiğinde onu diğer canlılardan ayıran “akıl” nimeti kendisine bahşedilir. İnsan aklıyla varlığı zorunlu olanları, varlığı ile yokluğu aynı mesabede olanları, varlığı imkânsız olanları ve önceden kendisine verilen

²⁰⁴ el-Gazzâlî, *İ’tikâd’da Orta Yol*, s. 141-142.

²⁰⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 141-142.

²⁰⁶ el-Müddessir, 74/31.

duyularla idrak edemediği şeyleri idrak eder. Gazzâlî, akıl nimetinin ardından insana bir göz bahşedildiğini bu gözün de peygamberlik gözü olduğunu belirtir. İnsanın bu göz sayesinde gayba dair bilgileri, gelecekte vuku bulacak hadiseleri, aklın idrak etmekten âciz kaldı meseleleri elde edebileceğini söyler. Aklın bu hakikatleri idrak etmekten yoksun oluşunu ise temyiz yeteneğinin akılla kavrananları idrak edememesi ve yine aynı şekilde duyuların temyiz yeteneği ile kavrananları idrak etmekten uzak olmasına benzetir.²⁰⁷

3. 2. 1. Nübüvvetin Aklen Gerekliliği

Nübüvveti, aklî, dünyevî ve Allah Teâlâ'nın kullarına olan lütufkârlığını kanıtlama açısından gerekli gören Mâtürîdî, Allah'ın insanı yarattıktan sonra gökten indirdiği su ile ona çeşitli gıdalar ve ilaçlar verdiğini bununla beraber de hastalıkları ve insanın ölümüne neden olan zehirleri de bunların içinde gizlediğini, insanın kendisine fayda ve zararlı olan şeyleri tek tek deneyimlemesinin sonucunda hayatını kaybetme ihtimalinin olduğunu ve bunu da aklın kabul etmeyeceğini belirtir. İşte bu sebeple evrende yaratılan tüm varlıkların hakikatini ancak Allah'ın kendisine bildirdiği bir peygamber bilir ve insanlığa öğretir. İnsanın sağlıklı bir şekilde hayatını sürdürebilmesi ve dînî vecibelerini yerine getirebilmesi için peygamber gönderilmesi gerekli olmuştur.²⁰⁸

Ebü'l-Muîn en-Nesefî de, peygamber gönderilmesinin aklen mümkün olduğunu ve bunu Allah'ın "hâlik", "kâdir" ve mâlikü'l-mülk" sıfatları bağlamında ele alır. Zira Allah Teâlâ, evreni yoktan yaratan ve mahlûkat üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine haizdir. Dolayısıyla istediğine istediğini verir, istediğinden ise emreder ve neyheder. Tüm ilâhî emir ve nehiyelerini kullarına herhangi bir sûretle bildirir. Dilerse insanın sorumlu tutulduğu meseleleri tüm incelikleriyle akılda yaratmak ya da peygamber göndermekle gerçekleştirir. Peygamberler, insanlardan ya da başka varlıklardan da olabilir. Bunlardan hiçbiri Allah Teâlâ hakkında imkânsız değildir. Bu sebeple Allah'ın peygamber göndermesi zorunlu değil, aklen mümkündür.²⁰⁹ Öte yandan nübüvvetin getirdiği hususları akıl tek başına bilemez ve kavrayamaz. Bu sebeple de peygamberler aklın yetersiz kaldığı meseleleri haber vermek için gönderilmişlerdir. İnsan akli her alanda aynı kavrayış düzeyinde değildir. Dolayısıyla

²⁰⁷ el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol*, s. 153-156; el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*, ed. Alparslan Açıkgenç, çev. Cemaleddin Erdemci, 2. bs (Ankara: Vadi Yayınları, 2002), s. 274-276.

²⁰⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 275-276.

²⁰⁹ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 448-452.

insan yapmış olduğu güzel ve çirkin, faydalı ve zararlı fiillerinin sonucunda âhirette neyle karşılaşacağını kendisine bildirilmesi için bir peygambere ihtiyaç duymuştur.²¹⁰

Allah Teâlâ, cennet ve cehennemi yaratmış, emirlerine uyup ona itaat eden kullarını cennetle müjdelemiş, kendisine âsi olan kullarını da cehennem azâbıyla uyarmıştır. İnsan ise bu incelikleri idrak edecek donanıma sahip değildir.²¹¹ Buna göre Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber göndermedeki gayesinin, itaat eden kullarını cennetle müjdelemek, günahkâr kullarını da cehennemle uyararak olduğu söylenebilir.²¹² İşte bu noktada peygamberler, insanların gündelik hayatta hataya düşmesine ve yanlışla sürüklenmesine engel olmak gibi mühim bir vazifeyi üstlenmişlerdir. Bu bağlamda insan için akıl ne kadar kıymetli bir şey ise insanlık için de peygamberlik o derece kıymetlidir.²¹³

İbn Sînâ'ya göre peygamber yalnızca insanların dünyada uyum içerisinde hayat sürdürmeleri için kurallar koyan bir yönetici değildir. Aynı zaman da O, insanlara âhirette ebedî saadete erecek prensipleri öğreten, âhîret âlemi hakkında insanları bilgilendiren, onlara kendilerini yaratan kudretli bir yaratıcının olduğunu ve O'nun her şeye kâdir olduğunu ve her şeyi bildiğini ayrıca emirlerine boyun eğilmesinin gerekliliğini, bunu yapan kimselerin Allah tarafından mükâfatlandırılacağını, âsi olanların ise cezalandırılacağını haber veren kişidir.²¹⁴

İbn Sînâ, Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu bu ilkeleri yalnızca teorik olarak tebliğ etmekle yetinmediğine, aynı zamanda insanları ibadete de sevk ederek onların kendisinden sonra Allah'ı ve âhîreti unutmamaları için hatırlatma ve uyarma gibi pratik bir görevi de üstlendiğine işaret etmektedir.²¹⁵

Gazzâlî'ye göre de Allah'ın peygamberler göndermesi mümkündür ve bu konuda bir imkânsızlık yoktur. Zira Allah Teâlâ, kullarının barış ve mutluluklarını murad ettiği için onlara emir ve yasaklarını tebliğ edecek peygamber göndermesi aklen câiz, şerîat yönünden de vuku bulmuş bir durumdur. Gazzâlî, Berâhime'nin, "*Peygamberlerin gönderilmesinde hiçbir yarar yoktur, zira bu hususta akıl yeterlidir.*" şeklindeki iddialarının bâtil bir iddia olduğunu belirtir. Çünkü insanın aklı, sıhhat bulacağı ilacı

²¹⁰ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 49-50.

²¹¹ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 110.

²¹² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 20-21.

²¹³ Kalmahan Erjan, *İmam-ı Mâtürîdî'de Peygamberlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2003), s. 30.

²¹⁴ İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*, c. I, s. 442.

²¹⁵ İbn Sînâ, *a.g.e.*, c. I, s. 444.

tain edecek kapasitede olmadığı gibi, âhiret ahvâline ait bilgileri elde edebilecek kapasite de değildir. Dolayısıyla insanlığın peygambere olan ihtiyacı, insanların doktora olan ihtiyacı gibidir. Ancak doktorların doğruluğu tecrübe ve deneyimle, peygamberlerin doğruluğu da mûcize ile sabittir.²¹⁶

Gazzâlî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesindeki amaçlardan birisi insanın akılla idrak etmekten âciz kaldığı meselelerde kendisine yardımcı olacak bir rehberin varlığına ihtiyaç duymasıdır. Çünkü akıl idrak etme gücüne sahipse de hüküm koyucu vasıfta değildir. İnsan yalnızca akıyla hareket ederek amellerin ve inançların hangisinin faydalı hangisinin zararlı olacağını bilemez. Nasıl ki insan kendisine sıhhat veren ya da kendisini öldüren ilaçların mâhiyetini idrak edemez ise kendisini mutluluğa veya huzursuzluğa sevk edecek kuralları da idrak edemez. İnsan, hastalığını ve bunun tedavi yolunu öğrenmek için doktorun sözüne itimat eder daha sonra da doktorun söylemlerinin doğruluğunu tespit ederse, akıl da şariate dair bilgilerin doğruluğunu vahiyle idrak eder. Bu sebeple peygamberlerin insanlığa gönderilmesi muhâl değil, Allah'ın hikmetine uygundur.²¹⁷

Gazzâlî'ye göre nasıl ki insan duyularının idrak edemeyeceği şeyleri akıyla kavırırsa, gayba dair bilgileri de peygamberler aracılığıyla kavrar. Peygamberlik bu sebeple mümkündür ve fiilen de gerçekleşmiştir. Bunun delili ise duyularla algılanamayan ve aklın sınırlarını aşan bilgilere insanların sahip olmasıdır. Bir kimsenin peygamberliği müşâhede ya da tevâtürle bilinir. Tıpla ilgilenen birinin doktorun davranışlarını gözlemleyerek ve sözlerini işiterek onun doktor olup olmadığının farkına varması gibi Kur'ân ve Sünnet'i bilen ve buna göre yaşayan kimse de Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu idrak eder.²¹⁸

Mâtürîdî'ye göre insanlar birtakım sanatsal ve mesleksel faaliyetleri öğrenmek için peygamberlere ihtiyaç duyarlar. Nitekim insanlar sıcaktan ve soğuktan korunmak için barınacakları bir mekâna ihtiyaç duyarlar. İnsanın tüm bu gereksinimlerini karşılayabilmesi için teknik ve sanatsal bilgiye sahip olması gerekir. Binaenaleyh insanlığa öğretilen bu sanatsal ve teknik bilgiler, Yüce Allah tarafından gönderilen peygamberler aracılığıyla olmuştur. Mâtürîdî'nin konuyla ilgili vermiş olduğu başka bir örnek ise insanlığın hizmetine sunulmuş olmakla birlikte kendisinden faydalanmaya

²¹⁶ el-Gazzâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Mehmed A. Müftüoğlu, 1. bs, c. I (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1989), s. 277.

²¹⁷ Yavuz, *a.g.e.*, s. 98-99.

²¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ariyye", *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1995), c. XI, s. 447-455.

müsait olmayan serkeş (inatçı, dik başlı) hayvanlardır. Nitekim insan, onlara ne kadar ilgi duysa da esasen o hayvanların yaratılış gayesini bilemediği için onların kaçış esnasında nasıl eğitilip kullanışlı ve uysal hale getirileceğini de kestiremez. Evrende yaratılan tüm canlıların bir amaç ve gayeye göre yaratıldığı aşikârdır. Bu canlılardan eğitime yatkın olup evcilleştirilen türde olanları da mevcuttur. İnsanlığın hizmetine sunulan bu canlıların eğitilip nasıl uysal hale getirileceği noktasında da peygamberler insanlığa örnek olmuşlardır.²¹⁹ Öte yandan insanların din ve dünya işlerinin vazgeçilmez bir unsuru olan ticaret ve tarımsal faaliyetlerin yanında iş, eğitim ve sağlıkla ilgili bilgi ve deneyimler akılla değil Allah'ın göndermiş olduğu peygamberleri aracılığıyla gerçekleşir.²²⁰ İşte bu sebeptendir ki insanlığın başlangıcından itibaren gönderilen her bir peygamber, insanları içine düştükleri karanlıktan aydınlığa, sapıklıktan doğru yola iletmişlerdir.²²¹ Başka bir deyişle tarihin her döneminde insanların hatalarını düzeltecek, onları Allah Teâlâ'nın razı olacağı şekilde terbiye edecek, hak yolunun esaslarını onlara öğretecek bir öğreticiye ihtiyaç duyulmuştur. Tüm bunları insanlığa öğreten de Allah Teâlâ tarafından örnek bir şahsiyet olarak gönderilen peygamberlerdir.²²²

Genel olarak ileri sürülen görüşler ve örneklendirmelerden hareketle nübüvvetin gerekli ve aklen mümkün noktasında Mâtürîdî ve Gazzâlî aynı görüşü savunmuşlardır.²²³ Buradaki ortak düşünce, aklın dünyevî ve uhrevî alandaki yetersizliğidir. Kelâm tarihinde, akli önceleyip onu her alanda yetkin konumda gören ve bu sebeple peygamber gönderilmesine ihtiyaç yoktur, diyen mezhepler ve fırkalar olduğu gibi aklın bizzat iyi ve kötü şeyleri tayin edemeyip din ve dünya işlerinde birtakım bilgilerin hakikatini kavrayamadığından hareketle bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır diyenler de olmuştur. Ayrıca akıl güzel ve çirkini bilir, peygamberler de bunu doğrular diye görüşte bulunanlar da olmuştur. İlk görüş tamamen bâtil olarak kabul edilse de diğer iki görüş sahipleri peygamberlik müessesini kabul ederek dolayısıyla Tanrı inancı noktasında birleşmektedirler. Bu doğrultuda kelâm âlimleri, insanın aklının eksik kaldığı hususları, bir peygamberin öğreticiliğinde öğrenmesinin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ifade ederek nübüvvet müessesini reddeden akımlara karşı çeşitli

²¹⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 276.

²²⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 276-277.

²²¹ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 308.

²²² Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), s. 106.

²²³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 276 vd; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 350.

argümanlarla cevap vermeye çalışmışlardır. Esasen nübüvvetin varlığını kabul etmek ancak Tanrı inancıyla mümkün olur. Nitekim Tanrı inancını reddeden inkârcılardan da nübüvveti kabul etmeleri beklenemez.²²⁴

3. 2. 2. Nübüvvetin Naklen Gerekliği

İslâm düşünce tarihinde peygamberliği kabul etmeyenlerin ileri sürdükleri delillerden birisi, insan aklının her alanda yeterli olması ve bu sebeple ilâhî emir ve nehiyler için ayrıca peygamber gönderilmesinin gerekli olmadığı düşüncesidir.²²⁵ Ancak kelâm âlimlerine göre insan birçok bakımdan eksik ve yetersizdir. Çünkü insan aklı, kendisi için neyin yapılması neyin de yapılmaması gerektiğini bilebilirse de varlıklar âlemi hakkında yeterli bilgi sahibi olamaz. İnsanın aklıyla yola çıkarak elde ettiği bilgiler onu bazen iyi sonuçlara bazen de kötü sonuçlara götürebilir.²²⁶ Bu sebeple Allah Teâlâ, insanın aklının kavramayacağı birtakım emir ve nehiyleri insanlığa doğrudan konuşmak sûretiyle aktarması mümkün değildir.²²⁷ Dolayısıyla tüm emir ve nehiylerini insanlığa tebliğ etmesi için peygamber gönderilmesi zarûrî bir ihtiyaç halini almıştır.²²⁸

İnsan aklı sayesinde Allah Teâlâ ile iletişim kurabilse de, bu iletişimin devamını sağlayan sorumluluklarının mâhiyeti ve şekillerini tayin edemez. İnsan, aklıyla nimeti verene şükrün gerekliliğini ve nankörlükten kaçınmanın lüzumunu anlayabilir, fakat o nimetleri kendisine bahşeden yaratıcıya karşı nasıl şükredeceğini bilemez. Bu noktada akıl, yapılması gerekeni yapma, yapılmaması gerekende de kaçınma konusunda ilâhî beyâna muhtaçtır.²²⁹ Bu ilâhî beyânı insanlığa tebliğ etme görevini de peygamberlere yükleyen Allah Teâlâ'dır:²³⁰ “Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun.”²³¹ âyetinde de bu durum açıkça belirtilmiştir.

Selef bilginlerine göre de akıl genel olarak bazı hakikatleri idrak edebilse de, onların tafsilatına dair bilgileri elde etmede yetersizdir. Dolayısıyla akılla kavranılan hakikatlerin şeriatle sübutu gerçekleşmeden bir manası olmayacaktır. Onlar, Allah'ın

²²⁴ Recep Önal, “İslam Kelâmı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliği”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* II/2 (2013), s. 160.

²²⁵ Önal, *a.g.m.*, s. 157.

²²⁶ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 110.

²²⁷ en-Nesefî, *Mâtürîdî Akâidi*, s. 93.

²²⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 274; Işık, *a.g.e.*, s. 104.

²²⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 279; Yeşilyurt, *a.g.e.*, s. 233.

²³⁰ Muammer Esen, “Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler”, *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası (Editörlü kitap)*, (2011), s. 86.

²³¹ el-Mâide, 5/67.

zâtı, sıfatlarını ve isimlerini, ibadetlerin ifâsı, mükâfat ve ceza ile ilgili hükümler, cennet ve cehennem vb. âhiret âlemine dair hususlarda aklın müstakil olarak malumat elde edemeyeceğini ifade ederek bu meselelerdeki bilgilere ulaşabilmek ve insanın bu noktada ihtiyaçlarını giderebilmek amacıyla Allah'ın hikmet gereği peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu belirtmişlerdir.²³²

Mu'tezile, Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinin gerekliliğini "salah-aslah" ve "hüsün-kübuh" prensibi bağlamında değerlendirir.²³³ Zira onlara göre "*Allah'ın kulları için en iyiyi ve faydalı olanı yaratması vâciptir.*" Dolayısıyla Allah, kullarının maslahatı için gerekli hükümleri onlara bildirmesi gerekir. Şüphesiz bu hükümleri insanlara bildirmesi için peygamber göndermesi Allah'ın adaletinin gereğidir ve vâciptir.²³⁴ Aslah prensibinin Allah'a vâcip olması düşüncesinin temelinde, O'nu (c.c.) her türlü noksanlıktan, müstağnilik ve bilgisizlikten uzak tutma anlayışı yer alır. Esasen Mu'tezile ekolünde birtakım konularda ihtilâf halinde olunması gibi aslah prensibinde de fikrî ayrılıklar vardır.²³⁵

Kâdî Abdülcebâr, ekol ulemâsının salah olan filleri Allah'ın adaleti gereği yaratmasının vâcip olduğu yönünde ortak görüşü paylaşırlarken, mezkûr konudaki ihtilâfin aslah olanı yaratmanın vücûbiyyetinde olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Basra Mu'tezilesi ile Bağdat Mu'tezilesi arasında aslah prensibinin alanı ve kapsamı noktasında fikrî bir ayrılığa değinerek kendisinin de mensup olduğu Basra kanadının aslah anlayışını, Allah'ın tüm fiillerinin hasen olduğu görüşü üzerinden izah eder. Dolayısıyla Allah Teâlâ adına aslah olan bir fiil, yapılmadığı takdirde kınamayı gerektirecek bir fiil olması sebebiyle câiz ve vâcip olur. Bu sebeple Kâdî Abdülcebâr, dînî anlamda aslah olan fiilin (teklif) Allah'a vâcip olduğunu, dünyevî aslah meselesinde ise böyle bir vücûbiyyetten söz edilmesinin doğru olmadığını belirtir.²³⁶

Şîa'nın Zeydiyye ve İmâmiyye fırkaları da Mu'tezile'nin görüşüyle bağdaşan bir yorum benimser. Onlara göre de Allah'ın kullarına ilâhî bir lütuf gereği peygamber göndermesi

²³² Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 190.

²³³ Yavuz, *a.g.e.*, s. 111.

²³⁴ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, c. XIV, s. 64-65, 81-83; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr* (İstanbul: Rağbet Yay., 2002), s. 313; Emrullah Yüksel, *Kelâm Dersleri* (Erzurum: Ataüni İlahiyat Fakültesi Yay., 1986), s. 44.

²³⁵ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Samet Karahüseyin, "Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu'tezile ve Yeni Mu'tezile Söylemi", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/2 (Temmuz 2019), s. 353-354.

²³⁶ Samet Karahüseyin, *Mu'tezilî Düşüncenin Farklılaşmasında Kâdî Abdülcebâr* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), s. 194-196.

vâciptir.²³⁷ Ancak onların Mu‘tezile’den ayrıldıkları nokta, peygamberliği imametle ilişkilendirmeleri ve peygamberlerle imamları mukayese etmeleridir. Zira onlar, peygamberliği imâmet anlayışları bağlamında ele alarak nübüvveti imâmetin ayrılmaz bir parçası olarak telakki etmektedirler.²³⁸

Eş‘arîlere göre, Allah’ın insanlığa peygamber göndermesi muhal veya vâcib değil, aklen mümkün ve câiz olan bir fiildir. Onlar nübüvveti ulûhiyet açısından ele alarak Allah’ın “hâlik”, “kâdir” ve “mâlikü’l-mülk” sıfatları bağlamında izah etmişlerdir. Dolayısıyla peygamber göndermede yahut göndermeme de Allah’ın iradesine tesir eden hiçbir zorunlu etken söz konusu değildir. Bilâkis Allah, ilâhî rahmet ve lütfuyla peygamber göndermiştir.²³⁹

Mâtürîdîler ise nübüvveti aklen mümkün görmekte birlikte ilâhî hikmet açısından meseleyi değerlendirerek Allah’ın peygamber göndermesinin vâcib olduğunu savunmuşlardır. Ancak burada “vâcib” mefhumu ile kast edilmek istenen Mu‘tezile’nin, Allah’ın peygamber göndermesi, O’nun (c.c.) hakkında bir gereklilik şeklindeki vâcib anlayışı gibi değildir.²⁴⁰ Aksine Allah, hikmetiyle, lütuf ve rahmeti gereği insanlara peygamber göndermiştir.²⁴¹ Dolayısıyla burada vâcib kavramıyla, Allah’ın peygamberler göndermiş olduğu vurgulanmak istenmiştir.²⁴²

Mu‘tezile, “hüsün-kübuh” prensibiyle Mâtürîdîler ile paralel bir görüş benimser. Zira Mu‘tezile’ye göre akıl, her ne kadar eşyanın zatında olan güzellik ve çirkinliği bilebilirse de bunların vücûbiyyeti vahiyle mümkün olur. Başka bir deyişle insan kendisi için vâcib olanı ancak ilâhî tebliğle bilebilir.²⁴³

İslâm filozofları da peygamber gönderilmesinin gerekliliğini âlemin genel nizamı çerçevesinde değerlendirirler. Onlara göre Allah âlemi, feyz, sudûr ve determinizm sonucu iradî bir zorunlulukla halk etmiştir. Dolayısıyla bu düzen içerisinde peygamber gönderilmemesi tasavvur edilemez. Nasıl ki kâinatın fizik kanunları zarûrî ise

²³⁷ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 191.

²³⁸ Önal, *a.g.m.*, s. 162.

²³⁹ Ebû Bekir el-Bakillânî, *Kitâbü Temhîdü’l-Evâil ve Telhîsü’d-Delâil* (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), s. 153-154; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabu’l-İrşad* (Beyrut, 1985), s. 124-125; el-Gazzâlî, *İtikâd’da Orta Yol*, s. 117-138; Sa’düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* (Mısır: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1987), s. 281-283; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti’s-Şeyh Ebî’l-Hasan el-Eş‘arî* (Beyrut: Dâru’l-Maşrık, 1987), s. 174-180.

²⁴⁰ el-Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 131; en-Neseî, *Tebsiratü’l-edille*, c. I, s. 453.

²⁴¹ Selim Özarslan, *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümâm’ın Kelâmî Görüşleri* (Elazığ: Hilal Yayıncılık, 2002), s. 72.

²⁴² Selim Özarslan, *Pezdevî’nin Kelâmî Görüşleri* (Ankara: T.D.V., 2013), s. 14.

²⁴³ Yavuz, *a.g.e.*, s. 111.

peygamber gönderilmesi de bunun gibi zarûrî ve lüzumludur. Bu sebeple peygamberlik, İslâm filozoflarınca Allah'a zorunlu bir görev olarak telakki edilmiştir.²⁴⁴

Gazzâlî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi câizdir, ne Berâhime'nin iddia ettiği gibi muhâldir ne de Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi vâciptir.²⁴⁵ Aynı zamanda Gazzâlî, İslâm filozoflarının peygamber gönderilmesi zorunludur, görüşünü de tenkit ederek şöyle der:

*Şayet Allah Teâlâ peygamber göndermeseydi, bu durum kötü ya da abes olmazdı. Nasıl ki Allah'ın âlemi yaratma, kulları için en iyi olanı dikkate alma ve bunun gibi birçok şeyi yaratma zorunluluğu yoksa peygamber gönderme zorunluluğu da yoktur.*²⁴⁶

Gazzâlî'ye göre insanlar ibadetler hakkında zorlandıkları bilgileri akılla değil, ancak peygamberlerin kendilerine öğretmeleriyle bilebilirler. Ona göre peygamberler, aklın tek başına kavramayacağı ancak anlatıldığında tek başına idrak edeceği hususları bildirmek üzere gönderilmiştir. Çünkü akıl müstakil olarak insanın yaptığı ameller, sarf ettiği sözler, sergilediği ahlâk ve inandığı inançlardan hangisinin kendisine fayda ya da zarar getireceğini tam anlamıyla kestiremediği gibi kendisine mutluluk veren ya da onu mutsuz eden şeyleri birbirinden ayırt edemez.²⁴⁷

Gazzâlî'ye göre Allah Teâlâ peygamber göndermekle onları davalarında haklı çıkarmak üzere mûcizelerle desteklemiştir. Peygamberler de Allah'tan aldıkları ilâhi vahyi insanlığa iletmiş, iman edip sâlih amelde bulunanların varacağı yerin cennet, isyan edip küfre düşenlerin varacağı yerin de cehennem olduğunu bildirmiştir. Bu sebeple insanların, peygamberlerin davetine uyup onun getirmiş olduğu ilâhî buyruğu tasdik etmeleri kendilerine vâcip olmuştur.²⁴⁸

Gazzâlî, insanların dünyada huzura ve âhirette nihai mutluluğa erişebilmesinin ancak peygambere tâbi olmakla mümkün olacağını ifade eder. Peygamberlerin insanlık için getirdiği mesajın öneminden ise şu şekilde bahseder: “Ona göre peygamberler, âhret âlemine dair bilgileri izah etmişlerdir. Onlar insanların kalplerine âhret inancını yerleştirmek için terğib (teşvik) ve terhib (korkutmak) yoluyla iyi insanların cennetle müjdeleneceği buna karşılık kötülerin ise cehennemle korkutulacağını bildirmek üzere gönderilmiştir. Bununla beraber insanların peygamberlerden sonra Allah'a bir bahane

²⁴⁴ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 318.

²⁴⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 277; el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 143.

²⁴⁶ Erdoğan, *a.g.m.*, s. 441.

²⁴⁷ el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 138-139.

²⁴⁸ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 277-278; el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 155.

öne sürmeleri veya ‘Biz bu konu hakkında bilgi sahibi değildik’, şeklinde bir söylemde bulunmalarının önüne geçilmiştir. Yine Gazzâlî’ye göre insanların ölüm ve ötesine dair bilgileri peygamber aracılığıyla öğrendiğini, peygamberlerin de âhiret ahvâline dair bilgileri Allah’ın kendilerine vahiyle bildirdiğini söyler.²⁴⁹

Özetle Mâtürîdî ve Gazzâlî nübüvvetin naklen gerekliliği konusunda Mu‘tezile’nin, “Allah’ın peygamber göndermesi vâciptir.”²⁵⁰ görüşünün aksine Allah’ın insanlık için lütuf ve rahmetinin eseri olarak peygamber gönderdiğini savunmuşlardır. Her iki müellif de nübüvvet müessesesinin gerekliliğini, Allah’ın ilâhî mesajının insanlığa aktarılmasındaki öneminden hareketle ele almışlardır.

Gazzâlî ve Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliği konusunda aynı görüşü benimseseler de nübüvvetin hükmü meselesinde birbirinden ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. Nitekim Mâtürîdî, beşerî açıdan meseleyi izah ederek, nübüvvetin muhal değil mümkün olduğunu ve bu çerçevede vâcip olduğunu söyler. Ancak onun burada vâcip sözüyle kast ettiği şeyin Allah’ın kendisine zorunlu olarak vâcip kılması değil, gerçekleşmesi yönüyle vâcip olarak değerlendirilmesi gerekir. Gazzâlî ise, Allah’ın her şeye kâdir olduğunu ve peygambere ihtiyacı olmadığını ifade ederek meseleyi ulûhiyet makamı açısından ele alıp peygamber gönderilmesinin muhal ya da vâcip değil, mümkün/câiz olduğunu söyler. Dolayısıyla Allah’ın fillerinde herhangi bir sebep aramaya lüzum yoktur. Burada önemli olan husus, insanların yararından çok Allah’ın iradesidir. Dolayısıyla her iki müellif arasındaki görüş ayrılığının aslî değil lafzî bir ihtilâf olduğu söylenebilir.

Kur’ân- Kerîm’de, Allah Teâlâ peygamberleri aracılığıyla her kavme kendi içlerinden onların dilini konuşan bir peygamber²⁵¹ göndermesindeki hikmet, ilâhî mesajının anlaşılması olarak ifade edilmektedir. Allah Teâlâ göndermiş oldukları peygamberi arasındaki ilâhî iletişim ise vahiy yoluyla gerçekleşmektedir. Vahiy olayının aslı nedir? Kur’ân, Hz. Muhammed’e nasıl indirilmiştir. Buna benzer sorulara cevap bulabilmek için peygamberlik ve vahiy konusunu ele almak gerekir.

²⁴⁹ el-Gazzâlî, *Hakikât Bilgisine Yükseliş*, s. 119.

²⁵⁰ Ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, c. II, s. 422; Salih Sabri Yavuz, “Vücûb”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 2013), c. XLIII, s. 135-136.

²⁵¹ Bkz. İbrâhim, 14/4.

3. 3. Peygamberlik ve Vahiy

İslâm düşüncesinde peygamberlik ve vahiy konusu, kelâm ulemâsının ve aynı zamanda İslâm filozoflarının gündemini oldukça meşgul eden konular arasında yer almıştır. İnsanlığın başlangıcından itibaren Yüce Allah'ın insanoğluyula iletişim şekli olan vahiy olgusu, birçok yönden ele alınarak izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda vahyin mâhiyeti, bilgi kaynağı olarak değeri üzerine yapılan tartışmalar neticesinde farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu başlık altında vahiy kavramı kısaca izah edildikten sonra konuyla ilgili her iki grubun söylemlerine yer verilecektir.

Peygamberlik ve vahiy kavramları özdeş olup birbirinden bağımsız olarak düşünülemez. Zira bir peygamberin risâletle görevlendirilmesi kendisine vahiyle bildirilir. Dolayısıyla peygamberlik vahye dayanır. Hz. Peygamber'in peygamber olarak seçilmesinin ardından, hem Allah'a karşı sorumluluğu hem de insanlığa karşı görevleri kendisine vahiy aracılığıyla bildirilir.²⁵² Bu sebeple vahyin kapsamı, insanlığa bildirilen tüm ilâhî emirleri kapsayacak kadar geniştir.²⁵³

Allah Teâlâ Kur'ân'da, insanlığın tek bir ümmet olarak yaratıldığı, aralarındaki ihtilâflar sebebiyle peygamberlerin gönderildiği ve peygamberlerin gayesinin de insanları iyiliğe teşvik ederek onların akıllarının idrak edemeyeceği meselelerde insanlığa rehberlik yapmaları şeklinde ifade edilmektedir.²⁵⁴

3. 3. 1. Vahiy Kavramının Lügat ve Terim Anlamları

Vahiy kelimesinin lügat anlamı, “gizlice söylemek, işaret eylemek, bildirmek, yazı yazmak, hızlıca kalbe ilkâ etmek, elçi göndermek, ilhâm etmek” demektir.²⁵⁵

Vahyin terim anlamı ise, “Allah'ın çeşitli meselelere dair bilgileri lafzen veya manen, doğrudan iletme sûretiyle ya da bir melek (Cebrâil) vasıtasıyla peygambere gizlice bildirmesidir.”²⁵⁶ Vahyin lügat ve terim anlamları dikkate alındığında onun iki şekilde kullanıldığı görülür:

- 1) Allah Teâlâ tarafından elçi göndermek ya da vasıtasız bir şekilde bildirmek,

²⁵² Işık, *a.g.e.*, s. 122.

²⁵³ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 341.

²⁵⁴ Bkz. el-Bakara, 2/213.

²⁵⁵ el-İsfahâni, *a.g.e.*, "v-h-y" md. s. 1140; Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 4. bs (İstanbul: İz Yayınları, 2014), s. 137.

²⁵⁶ Topaloğlu vd., *a.g.e.*, s. 146.

2) Başka kişiler tarafından işaret eylemek ya da bildirmek.²⁵⁷

Peygamberlerin, Allah'tan aldıkları vahiy, içerisinde şüphe bulundurmuyacak şekilde kesin bir bilgi ifade eder.²⁵⁸

Mâtürîdî'ye göre de, vahye dayanan haberde yalan olmaz. Vahiy, doğru bilgi verir.²⁵⁹ Dolayısıyla nass ile gelen hiçbir şeyi akıl inkâr edemez.²⁶⁰

Vahiy, genel anlamda akıl sahipleri için kullanılan bir kavramdır.²⁶¹ “*O halde ey akıl sahipleri, Allah'a âsi olmaktan sakının ki kurtuluşa eresiniz!*”²⁶² âyetinde de bu husus ifade edilmiştir. Mâtürîdî, bu âyette Allah'ın, “*ulû'l-elbâb*”a (Akıl sahipleri) hitabından hareketle vahyin muhatabının yalnızca akıl sahipleri olduğunu, bu sebeple akılsız kimselerin vahye muhatap olmadıklarını belirtir.²⁶³

Gazzâlî'ye göre de vahye muhatap olan yalnızca Allah'ın peygamberleridir. Zira vahiy peygamberlere özgü bir niteliktir. Allah Teâlâ, Hz. Âdem, Hz. Musâ, Hz. İbrâhim ve Hz. Muhammed ve diğer peygamberlere Cebrâil aracılığıyla ilâhi vahyini tebliğ etmiştir. Dolayısıyla peygamberler kendi nefislerinden konuşmazlar. Onlar ancak kendilerine vahyedilen şeylerle konuşurlar.²⁶⁴

3.3.2. Allah-Peygamber İletişimi

Vahiy, Allah Teâlâ ile peygamberi arasındaki iletişim olup mâhiyeti ve hakikatini yalnızca Yüce Allah bilir. Dolayısıyla vahyin nasıl gerçekleştiğinin hissî ve aklî olarak bilinebilmesi mümkün değildir.²⁶⁵ Peygamber, vahyin niteliği hakkında bilgi sahibi olabilir. Zira peygamber için vahiy, kendilerine özgü ve içsel bir deneyimdir. Bu sebeple peygamber dışındaki kimseler, bu durumu yalnızca dışarıdan müşâhede ederler. Vahyin hakikati yalnızca Allah Teâlâ tarafından, niteliği ise sadece peygamberler tarafından bilinir.²⁶⁶

²⁵⁷ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 142.

²⁵⁸ Sinanoğlu, *a.g.e.*, s. 85.

²⁵⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 11.

²⁶⁰ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 64.

²⁶¹ Işık, *a.g.e.*, s. 122.

²⁶² el-Mâide, 5/100; et-Talâk, 65/10.

²⁶³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 15, s. 246; Düzgün, *a.g.e.*, s. 161-162.

²⁶⁴ el-Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledüniyye (Tevhid ve Ledün Risâleleri)*, çev. Serkan Özburun ve Yusuf Özkan Özburun (İstanbul: Furkan Yay., 1995), s. 91-92.

²⁶⁵ Erjan, *a.g.e.*, s. 17.

²⁶⁶ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 343.

Vahiy kavramını daha iyi anlayabilmek için Kur'ân'da vahyin kullanım formlarına bakılması gerekir. Vahiy, Kur'ân'da, "İşaret ve imâ²⁶⁷, telkin, teşvik ve fısıldama²⁶⁸, bildirmek²⁶⁹, fitrî ilham, sevk-i tabîî, içgüdü²⁷⁰, ilham etmek"²⁷¹ manalarına gelen yetmiş sekiz farklı yerde geçmektedir.²⁷² Ayrıca Kur'ân'da vahyin, kelime anlamı itibariyle, yalnızca peygambere değil başka kimselere de gerçekleştiği görülmektedir.²⁷³ Allah'ın, yeryüzüne²⁷⁴, bal arısına²⁷⁵, meleklerle²⁷⁶, peygamber olmayanlara²⁷⁷ vahyettiği gibi, şeytanlar da birbirine vahyetmiştir.²⁷⁸ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, peygamberlere inen vahiy kesin bilgi ifade ederken, peygamberlerin dışında, diğer insanlarda gerçekleşen ilhamdan doğan bilgiler, İslâm'ın itikâdât ve nassa dayanan sahalarında bir bilgi olmaktan uzak olup kesinlik ifade etmez.²⁷⁹

Gazzâlî'ye göre Allah Teâlâ ile peygamberi arasındaki iletişim şekli olan vahiy, Allah'ın konuşmasıdır. Bu Allah'ın kelâm sıfatının tecellisidir. Allah Teâlâ dilediğinde, Cebrâîl vasıtasıyla peygamberlerine vahyeder yahut vahyi onların kalplerine bırakır. Dolayısıyla insanlar bununla aydınlanırlar. Peygamberlerin vahiyyle elde ettikleri bilgiler vehbîdir. Bu nedenle onların ilmi diğer insanların ilmine nazaran daha üstündür. Öte yandan vahiy ilham ile aynı nitelikte değildir. Gazzâlî'ye göre vahiy peygamberlerin, ilham ise velîlerin süsüdür. Şöyle ki akıl ruhtan, peygamber de derece bakımından velîden üstün konumda ise vahiy de ilhamdan daha üstün konumdadır. Öyleyse denilebilir ki gerçek ilim peygamberlerin ilmidir.²⁸⁰

Müfessirlerin bazılarına göre, Kur'ân'da geçen, "*Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir.*"²⁸¹ âyetinden hareketle, Allah'ın insanla iletişim şeklinin üç şekilde olduğunu şöyle izah etmektedirler:

²⁶⁷ Meryem, 19/11.

²⁶⁸ el-En'âm, 6/112, 121.

²⁶⁹ el-Fussilet, 41/12.

²⁷⁰ en-Nahl, 16/68.

²⁷¹ el-Mâide, 5/111; el-Kasas, 28/7.

²⁷² Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcül-Lüğa ve Sihâhül'l-'Arabiyye* (Beyrut, 1990), c. IV, s. 2520.

²⁷³ Yavuz, *a.g.e.*, s. 58.

²⁷⁴ el-Fussilet, 41/12; ez-Zilzâl, 99/5.

²⁷⁵ en-Nahl, 16/68.

²⁷⁶ el-Enfâl, 8/12.

²⁷⁷ et-Tâhâ, 20/37-38; el-Kasas, 28/7.

²⁷⁸ el-En'âm, 6/112, 121.

²⁷⁹ Takiyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbu'n-nübüvvat* (Beyrut, 1985), s. 167.

²⁸⁰ el-Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risâleleri*, s. 93-94.

²⁸¹ eş-Şûrâ, 42/51.

- 1) Allah'ın insana aracısız olarak konuşması,
- 2) Allah'ın perde arkasından konuşması,
- 3) Allah'ın peygambere bir elçi aracılığıyla yani bir melek (Cebrâil) göndermek sûretiyle konuşması.²⁸²

İmâm Mâtürîdî'ye göre de Allah Teâlâ ile insanoğlunun iletişimi eş-Şûrâ sûresi 51. âyetinde de ifade edildiği üzere üç şekildedir. Mâtürîdî, bu üç iletişim şekli hâricinde, insanın dünya gözüyle Allah Teâlâ'yı görmesinin veya O'nunla (c.c.) yüz yüze konuşmasının mümkün olmayacağını söyler. Kelâm âlimleri de bu âyet-i kerîmeden hareketle Allah ile insanoğlu arasındaki iletişimin başka türlü olmayacağına görüş birliğine varmışlardır.²⁸³

Kur'ân'ın vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e indirildiğini, vahyin O'nun (a.s.) kalbine ise Cebrâil vasıtasıyla ilkâ edildiğini de yine Kur'ân bize bildirmektedir.²⁸⁴ Diğer peygamberlerin de bu tür vahiyler aldığı Kur'ân'da ifade edilmektedir.²⁸⁵

Mâverdî, vahiy türlerini şu şekilde sıralar:

- 1) Allah'ın vasıtasız bir şekilde Peygamberi ile konuşması,²⁸⁶
- 2) Allah'ın, melekleri aracılığıyla Peygamberine bildirmesi,
- 3) Allah'ın sadık rüyalarla elçisine mesajını bildirmesi.²⁸⁷

Mâtürîdî doğrudan doğruya vahyin peygamberlere sadık rüyalarla gerçekleştiğini ifade eder.²⁸⁸ Zemahşerî (ö. 538/1144)²⁸⁹ ve Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210)²⁹⁰ de bu görüşü paylaşan müfessirler arasındadır. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin başlangıcında gördüğü tüm rüyaların gerçekleştiği bilinmektedir.²⁹¹

Vahiy konusuyla ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyetlerden bazıları şunlardır:

Hz. İbrâhim, rüyasında oğlu Hz. İsmâil'i kurban ettiğini görüp bu durumu oğlu Hz. İsmâil'e anlattığında, Hz. İsmâil: *"Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşallah beni*

²⁸² Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 343.

²⁸³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 13, s. 232-234; Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), c. 27, s. 160-161.

²⁸⁴ eş-Şuarâ, 26/192-195; el-En'âm, 6/19, 50; el-A'râf, 7/203; et-Tâhâ, 20/ 114; el-Ahkâf, 46/9.

²⁸⁵ Bkz. Yûsuf, 12/4.

²⁸⁶ el-A'râf, 7/143; et-Tâhâ, 20/12.

²⁸⁷ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, thk. M. M. Bağdadî (Beirut, 1987), 63-66.

²⁸⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 12, s. 194.

²⁸⁹ ez-Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf*, c. V, s. 420-421.

²⁹⁰ er-Râzî, *a.g.e.*, c. 27, s. 160-161.

²⁹¹ el-Buhârî, "Bed'ü'l-vahy", 1.

sabredenlerden biri olarak bulacaksın.” diyerek her ikisi de Allah’ın emrine teslim olmuşlardır. Allah Teâlâ olayın gerçekleşmesine engel olmak için Hz. İbrâhim’e hitâben şöyle buyurmuştur: *“Ey İbrâhim!” diye ona seslendik; Tamam, rüyayı gerçekleştirmiş oldun.*” Böylelikle Hz. İbrâhim samimiyetini, Hz. İsmâîl da teslimiyetini göstererek imtihanı kazanmışlardır.²⁹²

Konuyla ilgili başka âyet ise Hz. Yûsuf’un rüyasıdır. Hz. Yûsuf, rüyasında on bir yıldızla, güneşi ve ayı; onların kendisine secde ettiğini babası Hz. Yâkûb’a anlattıktan sonra babası Hz. Yûsuf’un rüyasını yorumlayarak bunu kardeşlerine anlatmamasını söylemiştir.²⁹³ Hz. Yûsuf, babası Hz. Yâkûb ile Mısır’da tekrar bir araya geldiğinde: *“Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın mânası buymuş; Rabbim onu gerçekleştirdi.”*²⁹⁴ demiştir.

Kur’ân’da peygamberlerin görmüş oldukları rüya hakkında Hz. Peygamber ile ilgili âyetler de bulunmaktadır: *“Allah rüyanda onları sana az olarak göstermişti, eğer onları sana çok gösterseydi korkup çekinirdiniz, savaşma konusunda anlaşmazlığa düşerdiniz; fakat Allah korudu. Şüphe yok ki O kalplerin gizlediğini eksiksiz bilmektedir.”*²⁹⁵ Bu âyetten de anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber’in gördükleri rüyalar yalnızca Allah’ın peygamberi arasında gerçekleşen bir iletişimi değil aynı zamanda Allah’ın Resûlünü psikolojik olarak telkine tâbi tutmasını da ifade eder.²⁹⁶

Yine başka bir âyette Hz. Muhammed ile ilgili olarak şöyle buyurulmaktadır: *“Allah, Resûlüne gerçeğe uygun rüyasında doğruyu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın, (umrenizi yaptıktan sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Harâm’a muhakkak gireceksiniz...”*²⁹⁷

Gazzâlî’ye göre vahiy Allah’ın konuşması, sözü ve yazmasıdır. O, Allah’ın yazmasının niteliğini şöyle izah eder: *“Allah’ın yazması bedenle, kalemlerle veya duygusal olarak levhaya yazma şeklinde değildir.”*²⁹⁸ Allah’ın yazmasının üç mertebesi vardır:

İlk mertebe Allah’ın doğrudan yaratmasıdır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“Yaşatan da öldüren de O’dur. Bir işe hükmettiğinde o konuda sadece “ol!” der, o da*

²⁹² es-Saffât, 37/100-107.

²⁹³ Yûsuf, 12/4-6.

²⁹⁴ Yûsuf, 12/100.

²⁹⁵ el-Enfâl, 8/43.

²⁹⁶ Erjan, a.g.e., s. 20.

²⁹⁷ el-Fetih, 48/27.

²⁹⁸ el-Gazzâlî, *el-Me‘ârifü'l-Akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine)*, çev. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: İnsan Yay., 2002), s. 65.

oluverir.”²⁹⁹ Dolayısıyla Allah’ın söylemesi doğrudan yaratması anlamına gelir. O’nun (c.c.) emir vermesiyle yaratma meydana gelip, bu söze delâlet eder. Yerine ulaşan söz ve yaratılan şey ortaya çıktığında ise yazı olur.³⁰⁰

İkinci merteye ise Allah’ın hikmetin latifelerini ve sözcüklerin anlamlarını peygamberlerin kalplerine vahiy, evliyanın kalplerine ise ilhamla ilkâ etmesi şeklinde gerçekleşmektedir.³⁰¹

Gazzâlî, vahiy ve ilhamın izah etme ve öğretme yoluyla gerçekleştiğine dikkat çekerek hikmet latifelerinin ve kelime manalarının müminlerin başarılı olması, onların hidayete ermesi ve onlara destek olunması için nurla, açmakla müminlerin kalplerinde meydana gelen bir hadise olduğunu belirterek Allah’ın insanla kurduğu iletişimin keyfiyetini ortaya koymaya çalışmıştır.³⁰²

Üçüncü merteye ise, Allah’ın iman edenlerin günahlarını affetmesi ve rahmetini müslümanlara göstermesi şeklinde gerçekleşmesidir. Nitekim Allah, iman edenlere rahmet edeceğine dair söz vermiştir. Gazzâlî, Allah Teâlâ’nın bu söz ile yetinmeyip kayıttan da haber verdiğini ifade ederek³⁰³ iman edenlerin kalpleri, yazılanı (kayıtta olanı) dinleyip huzura kavuşsun diye Allah’ın onlara hitaben: “*Selâm size! Rabbiniz kendine, merhamet etmeyi yazdı.*”³⁰⁴ âyetini delil olarak öne sürer. Ayrıca Allah’ın iman edenlerin sanısını teyit etmek için, duyulan bir şeyde ve dokunulan bir defterde yazısını gösterdi. O defter de Hz. Muhammed’in şahsıdır.³⁰⁵ Bu sebeple Allah: “*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.*”³⁰⁶ buyurmuştur.

Mâtürîdî, dil âlimlerinden bazılarının göre Arap dilinde vahyin birkaç anlama geldiğinden söz eder: Bunlardan biri nübüvvet vahyidir. O da, Allah’ın meleklerini, peygamberlerine ve Resûllerine göndermesidir. Allah’ın beşer ile nasıl konuştuğunu ifade eden âyette³⁰⁷ belirtilen husus bu şekildedir. Vahiy türlerinden diğeri ise işaret anlamına gelen vahiydir. Bu konuda Hz. Zekeriyyâ’nın kavmine sözle değil işaretle konuşmasına dair âyet³⁰⁸ örnek gösterilebilir. Vahyin başka bir şekli de ilhamdır. Buna

²⁹⁹ el-Mü’min, 40/68.

³⁰⁰ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 65-66.

³⁰¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 66.

³⁰² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 66.

³⁰³ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 67.

³⁰⁴ el-En’âm, 6/54.

³⁰⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 67.

³⁰⁶ el-Enbiyâ, 21/107.

³⁰⁷ Bkz. eş-Şûrâ, 42/51.

³⁰⁸ Bkz. Meryem, 19/11.

örnek de Allah'ın bal arısına³⁰⁹ ve Hz. Mûsâ'nın validesine vahyettiğini³¹⁰ bildirilen âyetler zikredilebilir. Yine vahyin bir diğer şekli ise, fısıldama anlamına gelen vahiydir. (isrâr). Buna örnek ise cinlerin ve şeytanların birbirlerine yaldızlı söz fısıldadıklarını beyân eden âyet³¹¹ verilebilir.

Mâtürîdî, yukarıda zikredilen âyetlerde, vahyin, kalplere hızlı bir şekilde atılmasından ve kalpte ortaya çıkmasından dolayı bu şekilde isimlendirildiğini belirtir.³¹²

Kindî, filozofların faal akıl ya da mütehayyile gücünün (hayal gücü) işlevi olarak kabul ettiği vahiy düşüncelerinin aksine, vahyi Allah'ın peygamberlerin kalplerine ilka ettiği özel bir bilgi tanımlar. Ona göre vahyî bilgi, isteğe bağlı olmaksızın, herhangi bir çaba ya da gayret göstermeden, araştırma yapmadan, mantık ve matematiksel yöntemlere başvurmadan zamansız gerçekleşen bir bilgi aracıdır. Dolayısıyla vahiy bilgisi, Allah tarafından yalnızca peygamberlere özgü gerçekleşir. Bu sebeple peygamberler diğer insanlardan ayrılırlar. Ayrıca Kindî, ilâhî bilgiyi beşerî bilgiden üstün tutarak onun beşerî bilgiye göre daha veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme bilgi olduğunu belirtir.³¹³

Kindî'ye göre Allah, vahyî bilgiyi yalnızca peygamberlere vermiştir. Peygamberlerin Allah'tan almış oldukları bu bilgiler, aklın ölçüleriyle uyumludur. Vahiy ile akıl arasındaki zıt görünen şeyler te'vil edildiği takdirde aralarındaki uygunluk da açıkça ortaya çıkacaktır. Zira vahyi tebliğ eden de akli bahşeden de Yüce Allah'tır. Ayrıca Kindî, filozofların gerçek bilgiye yoğun çaba, gayret ve incelemelerden sonra ulaşabildiğini, peygamberin ise bunların hiçbirine ihtiyaç duymadan hakikatin bilgisine vahiy ile ulaştıklarını söyler. Nitekim Allah, peygamberlerin kalplerini vahyî bilgiyi alacak şekilde arındırmıştır. Dolayısıyla onların kalpleri derûnî bir temizliğe sahip olduğu için onlar gaybî bilgilere muttali olurlar. Bu sebeple Kindî, Kur'ân'ın ilâhî bir felsefe, peygamberin ise üstün derecede filozof olduklarını söyler.³¹⁴ Ayrıca Kindî vahyi kesin olarak tasdik etmekle birlikte vahyin amacının her ne kadar felsefî bilgiyle aynı olduğunu söylese de vahyî bilgiyi felsefî bilgiden üstün tutmuştur.³¹⁵

³⁰⁹ Bkz. en-Nahl, 16/68.

³¹⁰ Bkz. el-Kasas, 28/7.

³¹¹ Bkz. el-En'âm, 6/ 112.

³¹² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 6, s. 198.

³¹³ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2006), s. 268-269.

³¹⁴ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 16-14.

³¹⁵ el-Kindî, *a.g.e.*, s. 269.

Fârâbî, vahiy kuramını bazı akıllar aracılığıyla izah etmeye çalışır. Bu akılları ise şöyle isimlendirmektedir: “Faal Akıl, Münfail Akıl, Müstefad Akıl ve Muhayyile Yetisi.” Dolayısıyla onun vahiy teorisini anlayabilmek için öncelikle bu akılların ne anlama geldiğini kısaca izah etmek gerekmektedir.

Fârâbî’nin vahiy düşüncesinde Faal Aklın önemli bir yeri vardır. Zira akıllar kurumunda ilk olarak zikrettiği Faal Akıl, onun kozmolojisini belirlediği gibi, aynı zamanda peygamberlik ve vahiy teorisinin de temelini teşkil eder.³¹⁶ Fârâbî, Faal Akıl sınırlı bir yapıda olması, kusursuzluk ve mükemmel olma özelliklerini içinde barındırmaması sebebiyle ilk prensip olarak görmez. Dolayısıyla Faal Akıl, Allah değil, Allah’ın kendisine hareket verdiği ilk prensibe karşılık gelir.³¹⁷ Faal Akıl öz itibarıyla tektir; ancak onun derecesi, düşünen canlının kurtulduğu ve böylelikle saadete erdiği derecededir. Bu dereceye ise “Melekût” ya da benzeri isimler verilir. Faal Akla ise, “er-Rûhu’l-Emîn (Güvenilir Ruh), Rûhu’l-Kuds (Kutsal Ruh) vb. isimler verilmektedir.³¹⁸

Fârâbî Faal Aklın rolü üçe ayırarak şöyle sıralar:

- 1) Faal Akıl kesintisiz bir fiil hali olması sebebiyle, doğru bilginin teminatıdır.
- 2) İlâhî vahiy Faal Akılla meydana gelmekte, peygamberlik de onunla gerçekleşmektedir.
- 3) İnsanın nazarî âleme ulaşması Faal Akılla mümkün olmakta ve en üstün mutluluğa onunla erişmektedir.³¹⁹

Fârâbî’nin vahiy kuramında yer verdiği diğer akıl ise “Edilgen Akıl”, “Bi’l-Kuvve Akıl” isimleriyle de anılan “Münfail Akıl”dır. Fârâbî, vahyin meydana gelmesinde önemli bir yer tutan Münfail akılı, tüm insanlar tarafından paylaşılan ve ilkel kapasite olarak baştan itibaren, tabiat gereği herkeste bulunan akıl olarak tanımlar.³²⁰ Bu aklın vahiy sürecindeki işlevi ile ilgili olarak Fârâbî şu açıklamayı yapar: “Vahiy kabule hazır olan kişi Faal Akılla ittisal kurmadan evvel Münfail Akılı elde etmesi gerekir. Bundan sonra kazanılmış akıl aracılığıyla Faal Akıl’dan Münfail Akla doğru bir feyezana meydana gelir. İşte bu feyezana Vahiy’dir.”³²¹

³¹⁶ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 139.

³¹⁷ Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1983), s. 183.

³¹⁸ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 2.

³¹⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 141-142.

³²⁰ Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize* (Ankara: Elis Yay., 2006), s. 100.

³²¹ el-Fârâbî, *a.g.e.*, s. 45.

Fârâbî'nin vahiy teorisinde mühim bir yer teşkil eden bir diğer akıl ise Müstefad Akıl'dır. O, aklın üçüncü basamağı olarak gördüğü Müstefad Akıl, dıştan türeme yoluyla nefiste canlanan maddeden mücerret bir mâhiyet olarak tanımlar.³²² Fârâbî, "İdeal Devlet" adlı eserinde Müstefad Akıl hakkında şu açıklamalarda bulunur: "Münfail Akıl, tüm akılları idrak etmesiyle mükemmelleşerek bilfiil akıl ve bilfiil akılsal olan böylece mertebe bakımından Münfail Akıl'dan daha üstün konumda olan bilfiil bir akıl elde eder. İşte bu akla Müstefad Akıl (Kazanılmış Akıl) denir ve Faal Akılla, Münfail Akıl arasında bir köprü işlevi görür ve ona aracılık eder. Fârâbî'ye göre Kazanılmış Aklın ve son insanlık mertebesinin meydana gelmesi, insanın mânevî oluşumunun da nihaî noktasıdır. Bu mertebede, bilfiil düşünen yetinin bedeni, bilkuvve düşünen yeti olurken; Kazanılmış Aklın bedeni ise bilfiil düşünen yeti olur. İnsan Etkin Akıl ile bu mertebede birleşir. Fârâbî de bu halin vahiy hali olduğunu söyler."³²³

Son olarak Fârâbî'nin vahiy anlayışında yer verdiği kavramlardan birisi de 'Muhayyile Yetisi'dir. Bu yeti, "Duyu ile akıl yetisi arasında yer alan bir yeti" olarak tanımlanır.³²⁴ Bu tür duyumsanabilir nesnelere "Mahsûsât" olarak isimlendirilir. Fârâbî'ye göre muhayyile yetisi sayesinde kişi duyular âlemini aşarak gayb âleminden vahiy almaya başlar. Ona göre Peygamberler, muhayyile yetileriyle Faal Akla ermiş kimselerdir.³²⁵

Fârâbî, vahyin meydana gelmesini ise iki tür varlık âlemi üzerinden açıklamaya çalışır. Bu âlemler ay üstü âlem olan ulvî âlem ile ay altı olan suflî âlemdir. İnsanın da her iki âlemle iletişim halinde olduğunu söyleyerek bu iletişimi sağlama görevini de Faal Akla verir. Ona göre insan akıl vasıtasıyla vahiy alabilir. Fârâbî vahiy akışını şöyle izah eder: "Allah'tan feyezân eden vahiy Faal Akla gelir ve ondan Müstefad Akıl aracılığıyla feyezân eden vahiy de Münfail akla ve Müttehayyile yetisini elde eder. Böylelikle vahiy, Faal Akıl'dan bir kişinin aklına feyezân ettiğinde o kimse tam manasıyla hakîm, filozof ve akıl erbabından olurken, vahyin Faal Akıl'dan müttehayyile gücüne taşması durumunda ise o kimse peygamber olur."³²⁶

İbn Sînâ ise vahiy olgusunu aklî yönden ele alır ve konuyu rasyonel açıdan değerlendirir. Ona göre vahiy mümkündür, hatta gerekli bir şeydir. Bu sebeple o, vahyin imkânı ile ilgili olan tartışmalara girmez. İbn Sînâ'yı vahiy konusunda İslâm

³²² Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (2003: Elis Yay., 2003), s. 287.

³²³ el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 2004), s. 95.

³²⁴ el-Fârâbî, *a.g.e.*, s. 89.

³²⁵ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 143.

³²⁶ el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, s. 45.

ulemâsından ayıran nokta, selefi Fârâbî'nin vahiy teorisindeki gibi insanın vahyi elde etme sürecindeki aşamalarıdır. Şu kadar var ki o, Fârâbî'den daha ayrıntılı olarak konuyu izah etmektedir. O vahyi, selefinden farklı olarak nasslara müracaat edip konuyu hem dînî hem de felsefî olarak ele alıp temellendirmektedir. Onun konuyla ilgili görüşlerine “*eş-Şifâ, el-İşârât*” gibi temel eserlerinde ve müstakil risâlelerinde yer verdiği görülmektedir.³²⁷

İbn Sînâ, “*Risâle fi'l Kuvâ'l-İnsaniyye ve İdrâkâtihâ*” isimli risâlesinde vahyi şöyle izah etmektedir: “Vahiy, vahiy meleği (Cebrâil) ve insan nev'inden seçilen peygamber arasında gerçekleşen bir ‘akış’ onun kendi ifadesiyle ‘*mührün muma izini çıkarması gibi*’ peygambere ulaşan ilâhî bir kelâmdır. Kudsî insan aklı, vahiy meleği ile insanî kuvveler arasında irtibat kurabilen akıldır. Peygamber ile vahiy meleği arasındaki irtibat karşılıklı olduğu zaman zâhirî ve bâtinî hisler yukarıya doğru çekilmeye başlar. Bu aşamada vahiy meleği kudsî insanın tahammül edebileceği ölçüde şekle bürünerek insana görünür. Bu sûret vahiy meleğinin aslî sûreti olmayıp onun temsili sûretidir. İnsan vahiy olarak adlandırılan onun “sözünü”, “ses” formunda işitir. Gerçekte asıl söz de budur. Buradaki sözden kasıt, sözün muhtevasındaki mananın iletilmesidir. İnsanın bu manayı doğrudan idrak edebilmesi mümkün olmadığından, mana söz ile iletilmiş olur.” İnsana herhangi bir vasıta olmaksızın gelen vahyi, güneşin temiz suya doğuşuna benzeten İbn Sînâ, ruhun vahiyle nakşolduğunu ve resmedildiğini söyler. Bu noktada vahiy meleği hissedilir bir şekle dönüşür ve onun sözleri de duyulur bir ses halini alır.³²⁸

İbn Sînâ, peygamberlerin diğer insanlardan farklı olarak üstün yetenek ve kudsî sezgi güçleri sayesinde faal akılla ittisal kurabildiklerini ve böylece hakikatleri idrak edebildiklerini söyler. Melek, feyzan halindeki kudret olup peygamberler onun yardımıyla haberleri alırlar.³²⁹

İbn Sînâ, “*er-Risâletü'l-'arşîyye*” adlı eserinde vahyi, Allah'ın kelâm sıfatıyla birlikte ele alır. Ona göre Allah'ın mütekellim olmasının anlamı, ilimlerin ondan kendisine Faal Akıl ya da “*Nakkaş Kalem*” veya “*Mukarrep Melek*” olarak isimlendirilen bir melek vasıtasıyla nebîlerin kalp levhasına feyzandan ibarettir. İşte Allah'ın kelâmı budur. Sayının ve bilginin çokluğu sorun olmadığı bu ilimde kelâm, nebîler için hâsıl olan bilgilerden ibarettir. “*Emrimiz ancak bir tek emirdir. Göz kırpması gibidir. (Anında*

³²⁷ Ata, *a.g.e.*, s. 86.

³²⁸ Ata, *a.g.e.*, s. 87.

³²⁹ Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 222.

gerçekleşir.”³³⁰ âyetinde ifade edildiği gibidir. İbn Sînâ'ya göre çokluk yalnızca, hadîsu'n-nefs (içten konuşma), duygu ve hayallerle olur. Peygamberler gaybî bilgileri, Allah katından bir melek aracılığıyla elde ederler. Tahayyül yetisi (Hayal Gücü) bu bilgileri alarak farklı harfler ve semboller formuna dönüştürür. Muhayyile gücü duygu levhasını boş bulur ve böylece ifadeler ve formlar oraya nakşolunur. Nebîlerin nefsi de ondan düzenli sözler işiterek beşerî bir şahsiyet görür. Vahiy denilen şey de budur.³³¹

İbn Sînâ, insanların dış duyular vasıtasıyla eşyayı görebildiğini, peygamberlerin ise bâtinî duyularla onu gördüğünü söyler. İnsanlar öncelikle müşâhede eder daha sonra bilirlerken, peygamberler ise önce bilir, sonra müşâhede ederler. Yine ona göre peygamberler, kudsî güçleri ve akılları sayesinde diğer insanlardan ayrılırlar. İbn Sînâ felsefî kuramının ve kudsî akıl nazariyesinin bir neticesi olarak peygamberlerin tebliğleri ile vahyin sınıflandırılması meselesinde tasavvur ve nakşi ifadesi hâricinde bir ayrıma gitmez. Tüm bunların Allah katından geldiğini söyler. Dolayısıyla nebîlerin ifade ettikleri nassların kaynağı Faal Akıl vasıtasıyla da sonuç olarak Allah'a dayanır.³³²

İbn Sînâ, vahiy kuramını nübüvvet müessesesiyle birlikte değerlendirip âyetlerden örnekler sunar: “...sana bilmediğin şeyleri öğretmiştir.”³³³, “İşte sana da buyruğumuzla Cebrail'i gönderdik; sen Kitap nedir, iman nedir önceleri bilmezdin...”³³⁴ âyetlerinde de görüldüğü gibi ümmî olan peygamberin, kudsî nefsiyle herhangi bir çaba ve gayret sarf etmeden kendisine Faal Akıl olarak isimlendiren melek aracılığıyla Tanrı tarafından gayb âlemi hakkında bilgi verildiği açıkça ifade edilmiştir.³³⁵

İbn Sînâ, peygamberin tüm insanlığa gönderilmesi sebebiyle lafzının şekillerle ifade edilmiş olması ve sözlerinin ise imalı olmasının şart olduğunu söyler. Zira Eflâtun “Kanunlar” adlı eserinde şu ifadeye yer vermektedir: “Peygamberlerin sembollerinin anlamlarını idrak edemeyenler ilâhî ruhlar âlemine eremezler.” Aynı şekilde Yunan filozoflarından Pisagor, Sokrates ve Eflâtun gibi önde gelen isimlerin, eserlerinde işaretler ve semboller kullandıklarını belirten İbn Sînâ, peygamberlerin de bu sembolik dili kullandıklarını ve sırlarını bunların içine gömdüklerini ifade eder.³³⁶ O, ayrıca

³³⁰ el-Kamer, 54/50.

³³¹ Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh İbn Sînâ, *Risâleler*, çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitabiyat, 2004), s. 56-57.

³³² İbn Sînâ, *a.g.e.*, s. 57.

³³³ en-Nisâ, 4/113.

³³⁴ eş-Şûrâ, 42/52.

³³⁵ Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri* (İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1993), s. 135.

³³⁶ İbn Sînâ, *er-Risâle fî İsbâti'n-Nübüvvât*, thk. M. Marmura (Beyrut, 1968), s. 85.

konuyla ilgili olarak Nûr sûresinde yer alan şu âyeti kerîmeyi örnek verir: “*Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir...*”³³⁷ Âyette zikredilen nûr, aslî ve mecâzi olarak iki anlama gelen müşterek bir lâfızdır. Allah Teâlâ, bizâtihi hayırdır ve her hayrın sebebidir. Devamında İbn Sînâ, gökler ve yerden kast edileni de her şey olarak yorumlar.³³⁸ Yine Kur’ân’da bahsedilen lâfızların başka anlamlara geldiğini de belirten İbn Sînâ, “kalem”in cansız bir âleti, “levh”in düz bir şeyi, “kitâbet”in yazmayı temsil etmediğini bilâkis “kalem” ile ruhânî bir meleğin, “kitâbet” ile de hakikatin kendisinin kast edildiğini söyler.³³⁹ Bu misallerden hareketle İbn Sînâ vahyi, yalın bir hakikat değil, remizlere bürülü bir hakikat olarak değerlendirmektedir.

Gazzâlî, filozofların vahiy teorilerini temellendirmede başvurdukları fiziki ve göksel teorilere karşı çıkar. Ona göre bu, hakikatten uzak olup asılsız ve boş iddialardan ibarettir.³⁴⁰

Gazzâlî, öncelikle Fârâbî’nin vahiy kuramının aksine peygamberlerin doğrudan veya bir melek aracılığıyla (Cebrâil) Allah ile iletişim kurduklarını söyler. Bu sebeple o, peygamberlerin, filozofların vahiy kuramında bahsettiği bu akılların hiçbirine ihtiyaç duymaksızın bunu gerçekleştirebildiklerini ifade eder. Gazzâlî, İbn Sînâ’nın Nûr Sûresi’nden örnek verdiği “Kalem” ve “Levh” lafızlarıyla ilgili yorumunu tenkit ederek, onun şerîat ehlinin vermiş olduğu manadan uzak bir yorum benimsediğini ifade eder.³⁴¹

İbn Rüşd ise Gazzâlî’nin filozoflar hakkında, “*Sizler Hz. Peygamber’in gaybı, doğrudan şanı yüce Allah’ın bildirmesiyle söyleyen kimseye neden karşı çıkıyorsunuz? Söylediklerinizin hiçbirine gerek yoktur!*” söyleminin akla değil nakle dayanan bir tenkit olduğunu öne sürer. Bu sebeple bu sözün, onun “*Tehâfütü’l-Felâsife*” adlı eserinde yer almasının bir manası yoktur, der. Nitekim felsefe, dine dair her şeyi araştırır ve şayet felsefe dini iyi idrak ederse, felsefe ile din arasında herhangi bir ayırım olmaz. Dolayısıyla İbn Rüşd’e göre, Gazzâlî’nin “Levh” ve “Kalem” lafızlarının yorumuyla ilgili İbn Sînâ’ya yönelttiği tenkitler de bu konunun dışında tutulmalıdır.

³³⁷ en-Nûr, 24/35.

³³⁸ İbn Sînâ, *Risâleler*, s. 39.

³³⁹ Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, s. 209.

³⁴⁰ el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 145 vd.

³⁴¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 145-148.

Zira İbn Sînâ'nın gayb âlemine muttali olma hakkındaki bu yorumu, İbn Rüşd'e göre söz konusu edilmeyecek kadar önemsiz bir şeydir.³⁴²

Gazzâlî, kalpte hâsıl olup, zorunlu olmayan ilimlerin ortaya çıkışının farklılığından söz eder. Buna göre delil vasıtasıyla gayret ve çalışma olmaksızın kendiliğinden hâsıl olan ilme "ilhâm" adı verilir. İstidlâl (ortaya çıkarma) yoluyla elde edilen ilme "itibar" veya "istibsar" adı verilmektedir. Gazzâlî'ye göre daha sonra delil olmaksızın ve öğrenmeksizin kalbe ilkâ edilen ilim, kulun nasıl ve nereden kendisine verildiğini bilmediği ve beraberinde kendisinden ilmi istifade ettiği sebebe muttali olduğu kısımlara ayrılmaktadır: O sebep de ilmi kalbe ilkâ eden meleğin müşâhedesidir. Birincisine "itibâr" ve kalpte üfürmek adı verilir. İkincisine "vahy" denir. Vahy ise, peygamberlere özgüdür. "İtibar" velîlere, "istibsar" ise âlimlere özgüdür.³⁴³

Gazzâlî'ye göre Allah mütekellimdir, emreder, yasaklar, vaad eder ve tehdid eder. Konuşması zâtı ile kaim, kadîm ve ezeli bir konuşmadır, diğer canlıların konuşmasına benzemez. Dolayısıyla O'nun konuşması hava titreşimlerinin zincirleme aksamından veya cisimlerin çarpışmasından meydana gelen ses gibi değildir. Dudakların kapanmasıyla veya dilin hareket etmesiyle meydana gelen harflerle de değildir.³⁴⁴ Allah Teâlâ, dilediğinde konuşmasının anlamlarını Cebrâil vasıtasıyla nebîlerinin ve Resûllerinin kalplerine ilkâ eder ve onlar da anlaşılır bir dille insanlara Allah'tan almış oldukları vahyi tebliğ eder. Bu hususta Yüce Allah: "*(Resûlüm!) Onu Rûhu'l-emîn (Cebrâil) uyarıcılardan olası diye, apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir.*"³⁴⁵ buyurmaktadır.³⁴⁶

Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin konuyla ilgili zikrettikleri görüşler özetlenecek olursa, Allah Teâlâ, insanların Rablerini tanıması ve O'na (c.c.) nasıl ibadet ve taat edeceklerini öğrenmesi konusunda insanlara rehber olması için peygamber göndermiştir. Allah'ın gönderdiği elçilerle iletişimi de vahiyle olmuştur. Peygamberler almış olduğu vahiyleri insanlığa tebliğ ederek, onların hem dünya hem de âhîret saadeti için gayret göstermişlerdir.

³⁴² Ebü'l-Velîd Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986), s. 606-607.

³⁴³ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. III, s. 37.

³⁴⁴ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 226.

³⁴⁵ eş-Şuarâ, 26/193-195.

³⁴⁶ el-Gazzâlî, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine*, s. 72-73.

Mâtürîdî, vahyin özel bir dilinin bulunmadığını, Allah'ın insanlığa örnek olarak gönderdiği tüm peygamberlerin, gönderildiği kavimlerinin dilleriyle onlarla iletişim kurduğunu söyler. Dolayısıyla ilâhî mesajın insanların anlayacağı dille ifade edilmesi en doğal şeydir. Zira halk arasında yaygın olan dilden başka dillerle onlara hitap edilmesi pek çok sorunun ortaya çıkmasına sebep olur. Bu sebeple Mâtürîdî, vahiy diline herhangi bir kutsiyet atfedilmemesi gerektiğini ifade eder. Ebû Hanîfe de bu durumu mütalaa ederek âyetlerin tercümeleriyle ibâdet etmenin câiz olduğunu söylemiştir.³⁴⁷

3. 3. 3. Peygamberlerin Haberleri

İmam Mâtürîdî'nin önem verdiği konulardan biri de bilgi konusudur. Nitekim ona göre insanı üstün derecelere ve faziletlere ulaştıran unsur bilgidir. Bir konu hakkında bilgi sahibi olmayan kişinin o konu üzerine söylemde bulunmaması gerekir. Çünkü taklide başvuran kişi, alışmış olduğu şeylere sıkı sıkıya bağlı olduğu için, açık seçik âyetleri bile kavrayamaz durumdadır.³⁴⁸

İmam Mâtürîdî, İslâm düşünce tarihinde özgün bir bilgi kuramı oluşturan ve bu bağlamda eser kaleme alan ilk kişidir. O, bilginin mâhiyetini, imkânı ve değerini, bilgi edinme yollarını, insanda bilginin nasıl oluştuğunu ve dine dair bilgilerin mâhiyetinin ne olduğunu ayrıntılı olarak ele almıştır.³⁴⁹

Mâtürîdî bilgi edinme yollarını üçe ayırır: Duyuların idraki, haber ve akıl. Mâtürîdî'ye göre idrak duyular yoluyla gerçekleşir. Duyular ise görme, dokunma, işitme, koklama ve tatma olarak beşe ayrılır. Her bir duyu yalnızca kendi sahasıyla ilgili olan şeyleri duyumsayabilir.³⁵⁰

Mâtürîdî'ye göre bilgi edinmenin ikinci yolu, doğru haberlerdir ki onlar da ikiye ayrılır: Birincisi mütevâtir haberdir. Mütevâtir haber, yalan konusunda ittifak edebilecekleri aklen mümkün olmayan farklı kişilerden rivâyet olunan haberdir. Mütevâtir haber, zarûrî ilim ifade eder. Doğru haberin ikincisi ise peygamberlerin göstermiş olduğu mucize ile doğruluğu kanıtlanmış haberdir. Bu da kat'î ilim ifade eder.³⁵¹ Mâtürîdî'ye

³⁴⁷ Erjan, *a.g.e.*, s. 20; Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 325.

³⁴⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 10-11.

³⁴⁹ Muammer Esen, "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XLIX/II (2008), s. 17.

³⁵⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 12.

³⁵¹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 13.

göre bu tür haber de, kendisinde kesinlikle şüphe barındırmayan Hz. Peygamber'in haberidir.³⁵²

Bilgi edinme yollarından üçüncü olarak da istidlâli (akıl) zikreden Mâtürîdî, onu da ikiye ayırır: Birincisine zarûfî (zorunlu) ya da bedihi ilim denir. Yani tefekkür etmeden, ilk bakışta zihinde oluşan ilmi ifade eder. İkincisi ise, istidlâlî ilimdir. Bu da, düşünme yöntemlerinden birine ihtiyaç gösteren bilgidir. Bahsi geçen bu bilgi edinme yolları ile elde edilen bilgiler hakikate karşı koymayan insafli kişiler için apaçık bir gerçektir.³⁵³

Mâtürîdî'ye göre, Allah'ın insanı diğer varlıklardan ayırt eden en önemli nimet olan akılını kullanmasının onu her zaman kazançlı çıkaracağını öne sürer. Nitekim insan aklı düşünce ile kendisini yaratan; iyi ve güzel davranışlarına karşılık ecir ve mükâfat veren, kötü davranışlarının sonucu olarak da kendisini cezalandıracak olan Yüce Yaratıcının varlığının bilincine ulaşır. Bu bağlamda akılını iyi bir şekilde kullanan kişi, yaratıcısının gazabından korunmak için kötü fiillerden uzak durarak, O'nun (c.c.) rızasını kazandıracak fiillere yönelir. Böylelikle bunu yapan kişi her halükârda kazançlı çıkacaktır.³⁵⁴

Gazzâlî ise insanın bilgi edinme yollarını dört kısma ayırır: Duyular (mahsûsât), tecrübî bilgiler (mücerrebât) , akıl (evveliyât) ve kalp. Gazzâlî'ye göre insanda bilgi kaynağı olarak ilk yaratılan şey duyu organlarıdır. İnsan duyu organlarıyla âlemler ve varlıkların türleri hakkında bilgi elde edebilmektedir.³⁵⁵

Gazzâlî'ye göre güneş daire biçimindedir, ay ışığını dışarıdan alır, gezegenlerin sayısı çoktur, kâfur beyazdır, kömür karadır, ateş yakıcıdır ve kar soğuktur ifadeleri mahsûsâta (duyular) dair bilgilerdir. Bu bilgiler salt akılla değil ancak duyular aracılığıyla idrak edilebilir. Dolayısıyla bu bilgiler duyulara hitap eden aksiyom niteliğinde (evvelî) önermelerdir. Yine aynı şekilde bir fikre, korkuya, sinirlenmeye, şehvete, anlama ve hissetme yetisine sahip olduğumuzu bilmememiz de bunun gibidir.³⁵⁶

Gazzâlî'ye göre duyu ve aklın verilerinin toplamından elde edilen bilgiler bize tecrübî bilgileri sağlar. Ateşin yakıcı olduğunu, mahmude otu skamoninin (bir tür ilaç) safra'yı rahatlattığını, ekmeğin doyurduğunu, suyun susuzluğu giderdiğini, taşın bırakılınca hızlıca yere düşmesini, canlıya vurmanın acı verdiğini, içkinin sarhoş edici olduğunu

³⁵² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 16.

³⁵³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 16.

³⁵⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 17-18.

³⁵⁵ el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol*, s. 154.

³⁵⁶ el-Gazzâlî, *İlmin Ölçütü*, s. 154, 254.

tecrübî bilgiyle öğreniriz. İçki peş peşe içildikten sonra insan tatma duyusuyla onu duyumsar ve aklı uyarır. Zira bu, onun gerekenidir. Tesadüfen olmuş olsaydı duyu, aklı çoğu kez uyarırmazdı. Akıl duyununun elde ettiği bu bilgilere güvenerek onu zihne işler.³⁵⁷

Gazzâlî'ye göre tecrübî bilginin oluşması faal akıl (akl-ı faal) ile değil insan aklıyla olur. O, akılla elde edilen matematiksel ve mantıksal bilgilerin yanında, her insanın elde edebileceği, vahiyle gelen bilgileri, bunun hâricinde nefsinin tezkiye eden ve Allah Teâlâ katında yücelen kişilere özgü olan sezgisel bilgiyi de kabul eder. Ona göre sezgisel bilgi, gayba dair bilgiler olup doğrudan, aracısız olarak elde edilir.³⁵⁸

Gazzâlî'ye göre akıl tek başına önemli bir bilgi kaynağı olmakla birlikte aklın, bazı bilgileri duyular aracılığıyla idrak edebildiğini ileri sürer. Gazzâlî bu türden bilgileri şöyle izah eder:

A priori bilgiler, aklın yapısını, tek başına kendilerini teyit etmek zorunda bırakan bilgilerdir. İki birden çoktur, bütün, parçasından büyüktür; bir nesneye denk olan nesnelere birbirlerine eşittir, ifadeleri bu türden bilgilerdir. Kendini akıllı olarak değerlendiren, doğuştan getirdiği bilgilerin hâricinde eğitim ve öğretim görmemiş, bir alışkanlık kazandırılmamış, akıllı olarak yaratılmış kişiye bu tür önermeler sunulduğunda, bunları zihinde tasavvur etmesi halinde bunu kabullenmemesi imkânsızdır. Bu bilgiler duyularla elde edilen bilgiler değildir. Zira duyu ancak bir, iki gibi sayılı şeyleri idrak edebilir. Bu önermeler akılda tümel bir formda bulunan hükümlerdir. Aklın bu tür bilgilerden bağımsız tutulması mümkün değildir.³⁵⁹

Gazzâlî'ye göre insan duyu ötesi âleme dair ve akılların tek başına idrak edemeyeceği bilgileri kalbiyle öğrenir. Ona göre kalp, tüm eşyanın hakikatine dair bilgileri kavramaya elverişli yaratılmıştır. Dolayısıyla kalp ile idrak edilen bazı bilgiler duyularla idrak edilemez.³⁶⁰ Gazzâlî, insanın bu bilgileri ancak nübüvvet gözünün kendisine bahşedilmesiyle idrak edebileceğini, böylelikle insanın nübüvvet gözüyle fizik ötesi âleme, gelecekte meydana gelecek hadiseler ve aklın âciz kaldığı bilgilere vâkıf olabileceğini savunur. Ona göre insan gerçek bilgiyi yalnızca kalbiyle elde eder. Allah Teâlâ nezdinde sırlar kalp ile keşfedilir. Diğer organlar ise, kalbin hizmetçileridir. İnsan

³⁵⁷ el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 88; el-Gazzâlî, *İlmin Ölçütü*, s. 256.

³⁵⁸ Ferhat Ağırman - Ahmed Türkmetin, "Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği", *Kaygı Dergisi* 12 (2012), s. 200.

³⁵⁹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 87-88.

³⁶⁰ el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol*, s. 155; el-Gazzâlî, *Mükâşefetü'l-Kulüb (Kalplerin Keşfi)*, çev. Abdullah Aydın, 1. bs (İstanbul: Seda Yay., 1999), s. 41.

kalbini tanıdığı zaman muhakkak nefesini tanımıştır. Nefesini tanıyan kişi de muhakkak Rabbini tanımıştır.³⁶¹

Mâtürîdî, haberin önemine göre yayılım hızının farklılığından söz eder. Örnek olarak ise, bir hükümdarın ölüm haberinin ne kadar gizli tutulmaya çalışılsa da mutlaka onun bilgisinin insanlara ulaşacağını belirtir. Bir başka örnekte ise bir ülkenin fethedilmesi haberinin hızlı yayılmasını zikreder.³⁶² Mâtürîdî, bu bağlamda peygamberlerin getirmiş oldukları haberin önemine vurgu yaparak, dünya da hızlı ve çok kısa zamanda yayıldığını ifade eder. Eğer peygamberlerin getirmiş oldukları haberler yalan olsaydı muhatapları tarafından hemen reddedilir, doğruluğu kanıtlandığında ise kabul edilirdi. Buna misal olarak ise Hz. Peygamber'i verir. Nitekim O'nun belirli zamanda bir bölgede yaşamasına rağmen, farklı ülkelere mektup gönderip onları İslâm dinine çağırdığını belirterek, başına gelebilecek türlü sıkıntıları ve riskleri üstlenmesinin ancak Yüce Yaratıcı'nın desteğiyle mümkün olabileceğini söyler. Bu sebeple Hz. Peygamber'in getirmiş oldukları haberlere şüpheyile bakanların görüşlerini isabetli bulmaz.³⁶³

Görüldüğü üzere Gazzâlî, bilgi sisteminde Mâtürîdî'nin bilgi kuramından farklı olarak kalbî bilgiyi ele almaktadır. Gazzâlî'ye göre içinde şüphe bulundurmeyen bilgiler duyular, tecrübî bilgiler ya da aklî bilgilerle elde edilen değil, Allah'ın insana nübüvvet gözü verip onun kalbine ilhâm ettiği bir nur ile elde edilen bilgiler olduğunu ifade eder.³⁶⁴ Dolayısıyla Gazzâlî, duyularla ve akılla elde edilen bilginin her zaman geçerli, doğru ya da güvenilir olduğu görüşüne karşı çıkar. O bu noktada, Meşşâî filozofların akli her alanda çözüm aracı kabul etmeleri yönündeki görüşlerini tenkid eder. Ancak bununla birlikte nesnel âleme ilişkin bilgileri elde etmede duyu, akıl ve tecrübî bilginin öneminden de söz eder. Gazzâlî, fizik ötesi âlem hakkında, aklın, duyuların ve deneyimlerin tek başına yeterli olmadığını söylemekle insanın aklının, duygularının ve deneyimlerinin yalnızca nesnel âlemde bilgi elde etme aracı olarak kullanılabileceğini belirtir. Ona göre insanın gayba dair bilgi elde etmesi ya vahiyle ya da sezgi ile mümkün olur. Vahiy yalnızca peygambere özgü bir tecrübe olduğu için geriye yalnızca sezgisel bilgi kalır. Gazzâlî, insanın gayb âlemine dair bilgi etmesi ancak kendisinde açılan "bâtınî göz", "nübüvvet gözü" ile mümkün olur, der. Ona göre insanın elde ettiği

³⁶¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. III, s. 7.

³⁶² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 306.

³⁶³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 307.

³⁶⁴ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 155-156.

bu türden bilgiler, içerisinde şüphe bulundurmuyacak kadar kesin ve doğru bilgilerdir.³⁶⁵

3. 4. Nübüvvet ve Akıl

Evren içerisinde en kusursuz ve mükemmel biçimde yaratılan insan, aklıyla düşünen ve duygularıyla hareket eden bir canlıdır. Dolayısıyla insan, akli aracılığıyla doğruyu ve yanlış, güzel ve çirkini tayin edebilecek donanıma sahiptir. Allah Teâlâ, insanı düşünmeye ve aklını kullanmaya teşvik etmiş ve böylelikle insanın hakikatin bilgisine ulaşmasını istemiştir. Dolayısıyla insan, düşünerek doğru bilgiyi elde edebilir. Nitekim Hz. İbrâhim, kavmini davet ve tebliğinde akıl, mantık, tefekkür ve delil gösterme metoduna önem vermiştir.³⁶⁶ Hz. İbrâhim, toplumun dikkatini bir olan Allah'a yöneltmek için önce yıldıza, sonra aya ve sonrasında da güneşe bakarak hepsinin hareketlerini incelemesinin ardından, tüm bunların farklı zaman dilimlerinde batışlarına şahit olduktan sonra, kendisini yaratan Yüce Rabbi'nin varlığını anlamıştı. Kavmini ikna edici yöntemlerle ikaz ederek, tek olan Allah'a ibadete davet etmişti.³⁶⁷

Mâtürîdî'ye göre, Hz. İbrâhim'in kavmi, gök cisimlerinin ilâh olduklarına inanırlardı. O'nun kavmini bu bâtil inanışlardan vazgeçirmek ve tevhid inancını onlara yerleştirmek için zikredilen gök cisimleri hakkında "*Rabbim budur*" demesi, "*bu bana bahsettiğini kişi midir?*" anlamındadır. Başka bir ifadeyle O'nun (c.c.) bahsettiğiniz konumda olmadığını ifade etmek için, onların sözlerini reddetmek anlamında "*Bu o mu?*" demiştir. Nitekim Hz. İbrâhim, babası Azer gibi taşlardan oyulmuş putlara hiçbir zaman tapmamıştır. Allah Teâlâ'nın kendisine vermiş olduğu aklını kıllanarak O'nun (c.c.) varlığı ve birliği bilgisine ulaşmıştır. Dinde akıl büyük öneme sahiptir. Dolayısıyla selim akla sahip olan ve düşünen herkes Allah'ın varlığını ve birliğini idrak edebilir.³⁶⁸ Ancak Mâtürîdî, insanın yaşadığı psikolojik ve toplumsal olaylar, onun her zaman sağlıklı düşünmesine ve akl-ı selîm ile hareket etmesine engel olabileceğini söyler.³⁶⁹ Bu gibi durumlarda, insanlara gerçeği gösterecek bir hidayet rehberine ve peygambere

³⁶⁵ Şahin, *a.g.m.*, s. 72-75.

³⁶⁶ Fikret Karaman, *Sünnet Işığında Tebliğ ve Davet* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2021), s. 21.

³⁶⁷ Bkz. el-En'âm, 6/74-79.

³⁶⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 5, s. 139.

³⁶⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 280-281.

ihtiyaç duyulacaktır.³⁷⁰ Bu noktada peygamber, getireceği vahiy ve akıl ile insanın hataya düşmesini engelleyerek insanlara yardımcı olacaktır.³⁷¹

Gazzâlî, peygamberlerin görevinin insanlara yalnızca tebliğ etmek olduğunu belirterek bu mesajın doğru anlaşılmasında aklın rolüne dikkat çekmektedir. Çünkü akıl müstakil olarak peygamberlerin getirdiği haberleri idrak etmesi söz konusu değildir. İnsan yalnızca bu tür haberleri peygamberlerden duyarak anlayabilir.³⁷² İşte bu noktada Gazzâlî'ye göre, aklın doğru yolu bulabilmesi dînî rehberin önderliğinde olabilir. Dinin ortaya çıkması ve varlığını devam ettirmesi ancak akıl sayesinde olur. Din ve akıl ilişkisi bir binanın temeline benzer. Akıl binanın temelini, din ise binanın kendisini temsil eder. Dolayısıyla temelsiz bir binanın varlığından da söz edilemez.³⁷³

Gazzâlî, her ne kadar aklın bilgiyi elde etmedeki başarısından söz etse de bunun her zaman mümkün olamayacağını ifade eder. Zira insan yalnızca akıyla hareket ettiğinde bazen hataya düşüp yanlış yargılarda bulunabilir. Bunun sebebi ise insanın birtakım kuruntulara, düşlere ve bâtil inanışlara kapılmasıdır.³⁷⁴ Gazzâlî, aklın birtakım vehim, kuruntu ve hayallerden sıyrıldığında isabetli kararlar verip eşyanın hakikatine vakıf olabileceğini, ancak aklın bunlardan tamamen sıyrılmasının da güç bir durum olduğunu belirtir. Ona göre insanın gerçeği idrak etmesine engel olan bu unsurlardan kurtulması yalnızca ölümden sonra meydana gelir. Zira insanın ölümüyle gözündeki perde açılır, sırların bilgisine ulaşır ve insanın yapmış olduğu hayır ve şerlerin yazıldığı amel defteri kendisine verilir.³⁷⁵

İmam Mâtürîdî'ye göre bilgi kaynakları akıl (istidlâl), duyular ve doğru haber³⁷⁶dir. Ona göre, delillerin gündelik hayatımızda zikredilen bilgi kaynaklarıyla uyumlu olması gerekir. Allah Teâlâ göndermiş olduğu peygamberlerin kavimlerinin anlayış seviyelerine göre mucizeler yaratmıştır. Dolayısıyla bu mucizeler aklî ya da hissî olarak gerçekleşmiştir. Bu sebeple Hz. Mûsâ'nın kavmine karşı göstermiş olduğu mucizeler

³⁷⁰ Yavuz, "Nübüvvet", s. 284.

³⁷¹ Yüce, *a.g.m.*, s. 41-42.

³⁷² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 151.

³⁷³ Bayram Çınar, "Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı", *Kalemname
 Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* V/10 (2020), s. 376.

³⁷⁴ el-Gazzâlî, *Mişkatü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*, çev. Şadi Eren, 2. bs (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2019), s. 25-26.

³⁷⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 25.

³⁷⁶ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 11-12.

hissî (duyu ile bilinen), Hz. İbrâhim'in mûcizelerinin daha ziyade aklî (akıl ile bilinen), Hz. Muhammed'in mûcizeleri ise hem hissî hem de aklîdir.³⁷⁷

İmam Mâtürîdî, insanların söylemlerinde, delile ihtiyaç duyulması noktasında peygamberler ve diğer insanlar arasında farklılık olduğunu belirtir. Ona göre peygamberler yaratılışları itibariyle kesin delillere sahiptirler. Dolayısıyla onlardan sadır olan hiçbir sözün karineye (delile) ihtiyacı yoktur. Diğer insanların varlıkları için böyle bir delil söz konusu olamamakla birlikte peygamberler dışındaki her insanın sözlerini doğrulayıcı bir delile ihtiyaç duyması kaçınılmaz olmuştur.³⁷⁸

Buna göre denilebilir ki, peygamberler, doğruluğundan şüphe edilmeyen delillerle öncelikle insanların kalplerine tek olan Allah inancını yerleştirmeyi daha sonra dinin amele ve ahlâka dair konularını onlara telkin ederek her insanın dünya ve âhîret saadetine kavuşmasını istemişlerdir.

Gazzâlî, duyu ve akıllı temel bilgi kaynakları olarak görür. Duyuları ise zahirî idrak edici güç -beş duyu organı gibi- ve bâtinî idrak edici güç -hayal edici, vehm edici (mütevehhime), hatırlayıcı (zâkire) güçler ve düşünme (mütefekkiye) gücü olarak ikiye ayırır. Ona göre var olan âlem hakkında zâhirî idrak edici güçle bilgi edinilebilirse de onun için temel olan bâtinî idrak edici güçle elde edilen bilgilerdir.³⁷⁹

Gazzâlî gerçekte düşünme gücünün akıl gücü olduğunu söyler. Ancak akıl, düşünme gücünün kendisi değil, akıl gücünün düşünme aracıdır. Nasıl ki sebeplerin nitelikleri; kapalılıkları araştırma ve görme kolaylaşınca kadar gözü, bütün yönlerden deliklerde hareket ettiriyorsa, aynı şekilde iki hazneye (anlamlar ve sûretler hazinesi) yerleştirilmiş araştırmaya da sebeplerin mâhiyetleri neden olmaktadır. Ona göre aklın elde ettiği bilgiler, duyuyla elde edilen bilgilere kıyasla daha üstündür.³⁸⁰

Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ rahmetinin eseri olarak insanlığa kitap ve peygamberler göndermiştir. Aklın varlığı, Allah'ın varlığının fitrî bir delilidir. İnsanlar Allah'ın vahdâniyetinin ve rubûbiyetinin delillerini akılları sayesinde idrak ederler. Dolayısıyla akl-ı selîm sahibi insanlar, şu noktalarda bir kanaate, bir hükme ulaşabilirler:

³⁷⁷ Erjan, *a.g.e.*, s. 24-25.

³⁷⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 201.

³⁷⁹ el-Gazzâlî, *Felsefenin Temel İlkeleri*, s. 274 vd..

³⁸⁰ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 274 vd; Hasan Aydın, *Gazzâlî Felsefesi ve İslâm Modernizmine Etkileri*, 1. bs (İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayıncılık, 2012), s. 100-104.

- 1) Allah'ın insana nimet olarak bahsettiği akılla, insan kendi değerini ve yaratılış hikmetini anlayabilir.
- 2) İnsan için yaratılan her şey yalnızca insan aklıyla idrak edilebilir.
- 3) Yine gayba dair bilgilerin tefekkür ile tasavvur edilebilmesi; dolayısıyla bu noktada birtakım şeylerin idrak edilip bir fikre ulaşılabilmesi de yalnızca akıl sayesinde olur. Dolayısıyla insan duyu ötesi âleme dair ve ilk anda kavranılamayan tüm bilgileri aklî tefekkürle idrak edebilir.³⁸¹

Hakikatin yalnızca akılla idrak³⁸² edilebileceğini savunan Mâtürîdî, gerçeğe ulaşmak için aklın vazgeçilmez bir vasıta olduğunu belirtir.³⁸³ Bu noktada Mâtürîdî, akla verdiği önem ile Mu'tezile'ye yakınlaşmaktadır. Ancak Mâtürîdî her ne kadar gerçek bilginin akılla elde edileceğini ifade etse de akıllı bir ilim olarak tanımlamamakla birlikte onunla elde edilen verileri aynileştirme yoluna gitmeyip bu sebeple Mu'tezilîler ve onların yolunu takip eden bazı Eş'arîler'den ayrılmaktadır.³⁸⁴

Gazzâlî de akla büyük bir önem atfederek ilmin akıldan doğduğunu, ilmin esası ve temelini akıl olduğunu ifade eder. Akılla ilim arasındaki ilintiyi ise ağaç ile meyve arasındaki ilintiye benzetir. Güneş ile ışık, göz ile görüş arasındaki nispet gibidir. Ona göre insanı hayvanlardan ayıran nitelik akıldır. İnsan aklını kullanarak tefekküre dayalı ilimleri ve tefekkür sonucu elde edilen gizli sanatların tedvirini elde edebilecek bir konuma gelir.³⁸⁵

Gazzâlî, Allah'ın bilinmesi ve O'na (c.c.) itaat edilmesinin aklen değil, şer'an ve Allah'ın emriyle herkese vâciptir söylemiyle Mu'tezile'nin, "*Allah'ın bilinmesi ve tâati aklen vâciptir.*" iddiasına tenkitte bulunur. Zira Gazzâlî'ye göre aklın, tâati zorunlu kılması için iki seçeneğe dayanması gerekir.

- a) Lüzumsuz şeyleri icâb ettirmektir ki, bu gerçekleşmesi olanaksızdır. Çünkü akıl lüzumsuz ve boş şeyleri gerekli kılmaz.

³⁸¹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 14-16.

³⁸² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 6, s. 63-64; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 126-127.

³⁸³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 262.

³⁸⁴ Hülya Alper, "İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliği", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2010), s. 11.

³⁸⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 203, 209.

b) Fayda ve bir gaye için icâb ettirmektir. Bu fayda ve gaye ya Allah'a dönecektir ki, Allah hakkında böyle bir şey düşünmek muhaldir.³⁸⁶

Dolayısıyla insanın Allah'a karşı kulluk sorumluluğu Mu'tezile'nin aksine akla değil, dine dayandırıldığı açıkça ifade edilmektedir.

Gazzâlî, dine dair hakikatlerin yalnızca akılla idrak edilebileceğini, insanın Allah'a karşı sorumluluğunun onun akıllı olması şartına bağlı olduğunu ifade eder. Bu sebeple akıl ve din birbirini tamamlayan iki ayrı unsurdur. Gazzâlî'ye göre, akıl eşyanın zâhirini, genel prensiplerini kavrayabilirse de eşyanın bâtınını ve hükümlerini idrak edemez.³⁸⁷ Örneğin, insan akıyla Allah'a iman etmenin, doğru ve güzel söz söylemenin, faydalı ameller yapmanın, doğru ve adaletli olmanın iyi şeyler olduğunu bilebilir. Ancak murdar hayvanın, kan ve domuz etinin, Allah'tan başkası adına kesilen hayvanların, içki içmenin, kumarın, fal ve dikili taşların ve kız kardeşe evlenmenin haram işler olduğunu bilemez. Zira bunlar akılla değil, Allah'ın bildirmesi ile bilinebilir. Dolayısıyla dinden uzaklaşan akıl, doğru yoldan da sapmış olur.³⁸⁸

Görüldüğü üzere Mâtürîdî ve Gazzâlî, duyu ve tecrübeyle elde edilen matematiksel, mantıksal ve tabiata dair bilgilerde aklın rolünü benimsemekle birlikte fizikötesi âleme dair bilgileri elde etmede aklın yetersizliğini dile getirerek bu alandaki meselelerin ancak vahiyle çözüme kavuşturulacağını ifade etmektedirler.

Mâtürîdî, insanın imanla mükellef olmasının akla bağlı olduğunu, bu sebeple akılsız kimselerin dînî sorumluluğunun bulunmadığını ifade eder. İnsanın imana dair meselelerin hakikatini bilmesinin yalnızca tefekkür ve nazar yoluyla mümkün olabileceğini belirtir.³⁸⁹

Gazzâlî de Mâtürîdî ile aynı düşüncüyü paylaşarak aklın doğa bilimleri (fizik) ve riyâzî (matematik) ilimlerde delil ve önermelerle doğru sonuçlara ulaşabilse de fizikötesi âleme ilişkin konularda bu yöntemlerle bilgi elde edebilmesi mümkün değildir. Gazzâlî, *"Rabbinin ordularını kendisinden başkası bilmez."*³⁹⁰ âyetinden hareketle kalplerin, ervah âlemi ve farklı âlemlerde öğretim ve terbiye edilmiş ordularından söz eder. Ona göre kalbin iki ordusu vardır: Birisi gözle görünen diğeri ise basiretle görünendir. Kalp padişah; orduları ise hizmetçiler ve yardımcılar hükmündedir. Gazzâlî, kalbin gözle

³⁸⁶ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 276.

³⁸⁷ el-Gazzâlî, *Nurlar Âlemi*, s. 22.

³⁸⁸ Çınar, *a.g.m.*, s. 375.

³⁸⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 680.

³⁹⁰ el-Müddesir, 74/31.

görünün ordularını el, ayak, göz, kulak, dil ve diğer gizli ve açık âraziler olarak sıralar. Ona göre bu organlar kalbin emrinde hareket edip asla onu karşı harekette bulunmazlar. Örneğin, kalbin göze açılmayı emrettiğinde gözün açılması gibi. Kalbin bir de bâtînî, basiretle görünün orduları vardır ki bunlar da, gözün, kulağın, burnun, dokunma hissini ve zevkin idrakinden ibarettir. Gazzâlî'ye göre Yüce Allah, hayal etme, hatırlama, tefekkür etme ve korunma kuvvetleri yaratmasaydı, insanın beyni, eli ve ayağının bir anlamı ve özelliği kalmayacaktı. İşte bu özellikler bâtînî âleminin ordularıdır. Onların kışkırtıcıları da bâtînî âlemindedir.³⁹¹

Görüldüğü üzere Gazzâlî, kalbin dış dünyaya açılmasının duyu organlarıyla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca kalbin bu alandaki bilgilere ulaşmasında yalnızca duyu organlarının bilgilerine değil aklî ve tecrübî bilgilere de ihtiyaç duyduğunu söylemektedir. Gazzâlî, kalbin iki manada kullanıldığını, bunlardan birincisinin çam ağacının kozalağı şeklinde et parçası, diğerinin de rabbânî ve ruhânî bir lâtife olduğunu söyler. Ona göre, idrak eden, bilen ve kavrayan ikinci manaya gelen kalptir. Ona göre kalple elde edilen bilgi içinde kuşku ve şüphe bulundurmuyacak kadar açık ve gerçektir. Bu konunun ise mükâşafe ilimleriyle irtibatlı olduğunu belirtir.³⁹²

3. 5. Peygamberlik ve Mûcize

Kur'ân'da da ifade edildiği üzere³⁹³, Allah Teâlâ tarafından gönderilen peygamberlerin, doğruluklarını ispat etmek amacıyla birtakım tabiatüstü olaylarla desteklendiği belirtilmektedir. Kelâm tarihinde peygamberlerin göstermiş olduğu olağanüstü bu tür olaylara mûcize denilmektedir. Mûcize kavramının ne zaman kullanılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. İlk devir ulemâsından Câhiz ve Taberî eserlerinde bu kavrama yer vermemiştir. Mûcize kelimesinin IV. (X.) yüzyıldan itibaren kaleme alınan eserlerde yer aldığı söylenebilir. Mâtürîdî ve Eş'arî'nin eserlerinde bu kelimeye dolaylı da olsa yer vermeleri bu durumu kanıtlayıcı niteliktedir.³⁹⁴

3. 5. 1. Mûcizenin Lügat ve Terim Anlamları

Mûcize, Arapça'da "a-c-z" kökünden türetilmiştir. "Acz" kelimesi ise sözlükte, "bir şeyden âciz kalmak, güçsüz kılmak, kudretsizlik, tâkatsizlik, karşı konulamaz

³⁹¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. III, s. 12-14.

³⁹² el-Gazzâlî, *Kalplerin Keşfi*, s. 39; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. III, s. 7-9.

³⁹³ Bkz. el-Bakara, 2/60, 87, 253; el-Hadîd, 57/25.

³⁹⁴ Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *D.İ.A.* (T.D.V., 2005), c. XXX, s. 350.

olağanüstü olay”³⁹⁵ anlamında hem erkekler hem de kadınları için kullanılır. Kelime anlamı itibariyle “Kadınların âciz kalması” anlamında daha çok kullanılmaktadır. “Acz” kelimesin çoğulu ise “a‘câz”dır.³⁹⁶

Terim olarak mûcize, “İnkârcıların meydan okudukları sırada peygamberin iddiasını doğrulayacak, inkârcıların benzerini getirmekten âciz kalacakları şekilde, nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kişiden, âdetleri bozan ve tabiat kanunlarına aykırı olarak ortaya çıkan olağanüstü olay” olarak tanımlanmaktadır.³⁹⁷

İmam Mâtürîdî’ye göre mûcize, nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimsenin, iddiasını doğrulayıcı olarak, risâletini insanlara duyurduğu sırada, insan gücünü aşan ve tabiat düzenini bozan³⁹⁸ aklî, hissî ve haberî delillere mûcize denilmektedir.³⁹⁹

Nesefî’ye göre ise mûcize, nübüvvet iddiasıyla ortaya çıkan kimsenin, bu iddiasını ispat etmek için, kendilerine muarızların bir benzerini getirmekten âciz kaldığı, âdeti bozan hârikulâde bir olayın meydana gelmesidir.⁴⁰⁰

Nesefî mûcize kavramının sözlük anlamını şöyle tanımlar: “Kuşkusuz âciz olmak, benzerini ortaya koymaya güç yetirememek demektir. Bu sebeple mûcize kavramı karşı tarafın âciz olduğunu nitelemek için kullanılan mecâzi bir kavramdır. Bu kavramın sonundaki “te” ise müenneslik alâmeti için değil, “fehhâme”, “allâme”, “nessâbe”, “râviyye” kelimelerinde de olduğu gibi mübâlağa içindir.”⁴⁰¹

Gazzâlî’ye göre de mûcize, “Allah’ın peygamberini tasdik etmesi, doğrulaması amacıyla peygamberin halkın gözleri önünde sihirbazlara meydan okuyarak benzerini getirmekten âciz bıraktığı, insanları hayrete düşüren, olağanüstü bir fiildir.”⁴⁰²

Teftâzânî’ye göre mûcize, “Muârazanın olmaması (sihir ve göz bağıcılığına muâraza etmek mümkündür) ve meydan okumanın bulunmasıyla beraber gerçekleşen hârikulâde (eşi görülmemiş, olağanüstü) bir şeydir.”⁴⁰³

³⁹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. V, s. 369; el-İsfahânî, *a.g.e.*, "a-c-z" md. s. 674-675.

³⁹⁶ Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü'l-Sihah* (Beyrut, 1983), s. 413-414.

³⁹⁷ Fahrüddîn er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1978), s. 207; Ömer Nasuhi Bilmen, *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelâm)*, thk. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), s. 181.

³⁹⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 7, s. 221.

³⁹⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 393.

⁴⁰⁰ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 469, 473-475.

⁴⁰¹ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 468.

⁴⁰² el-Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol*, s. 144-146.

⁴⁰³ et-Teftâzânî, *el-Makâsıd*, s. 622.

Cürcânî de mûcizeyi, “Allah’ın elçisi olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu göstermenin amaçlandığı şey” olarak tanımlar.⁴⁰⁴

Bâkılânî’ye göre de mûcize, “Ancak Allah Teâlâ’nın peygamberlerini, güç getirttiği şeyleri yapmaya kadir kılıp, diğerlerini bu hususta acze düşürmesi, peygamberleri daha önce benzerlerine muktedir kılmadığı bazı fiilleri, çok miktarda yapmaya kadir kılarak, olağanın dışına çıkması ve kanunları bozmasıdır.”⁴⁰⁵

Bâkılânî, mûcizenin kelime anlamını farklı açıdan ele almıştır. Ona göre mûcize âciz kalmak anlamında değil de, insanların bir benzerini yapmaya güç yetirememesi veya insan gücünün yetmesinin doğru olmaması manasındadır. Dolayısıyla mûcize isimlendirilmenin sebebi insanların güçleri dâhilinde olmayan bir fiil olduğu içindir. Çünkü mûcizenin şartlarından birisi de Allah Teâlâ’nın bir şeyi yapmaya gücünün yetmesidir.⁴⁰⁶

Peygamberlerin gönderilmiş oldukları kavimlere, Allah Teâlâ’dan almış oldukları ilâhî mesajı iletmek ve birtakım olağanüstü, hârikulâde olaylarla doğruluklarını ispatlamak ve bu sebeple insanların kalplerinin mutmain olmasını sağlamak amacıyla Yüce Allah tarafından mûcize ile desteklenmişlerdir.

Mâtürîdî nübüvveti ispat konusunda mûcizeyi olmazsa olmaz görür. Ona göre peygamberlerin Allah Teâlâ tarafından risâletle görevlendirildiklerine dair iddialarını doğrulayacak ve insanları gördükleri anda hayrete düşürecek birtakım mûcizeler sergilemesi gerekir.⁴⁰⁷

Mâtürîdî, mûcizelerin varlığını ve gerçekliğini savunarak Allah’ın, inkârcıların söylemlerini boşa çıkarmak ve bu doğrultuda peygamberini destelemek amacıyla mûcizeler yarattığını ifade eder. Bununla birlikte Mâtürîdî, Allah tarafından peygamber gönderilen kavimlerin, mûcize görmeseler dahi peygamberlerinin davalarını haklı çıkaracak birçok karineye şahit olduklarını belirtir.⁴⁰⁸ Ona göre peygamberlerin mûcizeleri, hangi alanda gerçekleşmiş ise, bu alanda tecrübe ve deneyimi olan kimseler

⁴⁰⁴ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*, ed. İbrahim Halil Üçer, çev. Ömer Türker, 1. bs, c. III (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), s. 398.

⁴⁰⁵ el-Bâkılânî, *Risâle fî Beyâni’l-Fark Beyne’l-Mucizât ve’l-Kerâmât ve’l-Hiyel ve’l-Kehânet ve’s-Sihr ve’n-Nerancât (Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar)*, çev. Adil Bebek (İstanbul: Rağbet Yay., 1998), s. 70.

⁴⁰⁶ el-Bâkılânî, *a.g.e.*, s. 47.

⁴⁰⁷ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 515.

⁴⁰⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 288-289.

dahi tüm gayret ve çabalarına rağmen onun benzerini göstermede âciz kalırlar.⁴⁰⁹ Dolayısıyla mûcize, insanların tüm bilgi ve deneyimlerini aşan hârikulâde olay olması sebebiyle insan kaynaklı olmayıp ilâhî kaynaklı bir durum olarak peygamberliği ispat amacı taşır.⁴¹⁰

Gazzâlî de mûcizeyi Allah'ın bir fiili olarak nitelendirir.⁴¹¹ Ona göre mûcizenin varlığına inanmak için, peygamberin, sihirbazların gözleri önünde açık-seçik olarak onu göstermesi, böylece sihirbazlara meydan okuması ve kendilerine muârazada bulunmak ve tartışmak için bir müddet süre vermesi veya sâhirlere âciz bırakması gerekir.⁴¹²

Mûcizeler, Allah'ın varlığına, her şeyin onun kudretiyle meydana geldiğine ve O'nun (c.c.) her şeyde dilediği gibi tasarrufta bulunmasına delil olması açısından büyük öneme sahiptir.⁴¹³

Mûcize kelimesi Kur'ân'da ve hadislerde kullanılmamaktadır.⁴¹⁴ Ancak Kur'ân'da ve hadislerde “a-c-z” kökünden türeyen birtakım kavramlar sözlük anlamında kullanılmaktadır.⁴¹⁵ Kur'ân'da mûcize kavramını ifade etmek üzere kullanılan kelimelerden biri “âyet”tir.⁴¹⁶ Hz. Sâlih'in dişi devesi⁴¹⁷, Hz. Mûsâ'nın asâsı ile ışıltılı eli⁴¹⁸, Hz. İsâ'nın gösterdiği olağanüstü hadiseler⁴¹⁹ ve ayrıca inkârcıların peygamberlerden mûcize isteğinde bulunmaları bu kelime ile anlatılmıştır.⁴²⁰ Yine Kur'ân'da bahsedilen bazı mûcizevî durumlar “beyyine” kelimesiyle ifade edilmektedir.⁴²¹ Mûcize karşılığında kullanılan Kur'ânî terimlerden biri de “burhân, sultân”dır.⁴²² Ayrıca Kur'ân'da, “hakk”⁴²³ ve “furkân”⁴²⁴ kelimeleri de bazen mûcize anlamında kullanıldığı görülmektedir.

⁴⁰⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 285.

⁴¹⁰ el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 215.

⁴¹¹ el-Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol*, s. 147.

⁴¹² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 277-278.

⁴¹³ Mehmet Bulğen, “Mucize ve Hatm-ı Nübüvvet”, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı*, (2015), s. 276.

⁴¹⁴ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mûcize* (İstanbul: Marifet Yay., 1999), s. 29.

⁴¹⁵ Erdoğan, *a.g.m.*, s. 405.

⁴¹⁶ Bkz. el-Bakara, 2/118; el-Mâide, 5/114; el-En'âm, 6/37;

⁴¹⁷ el-A'râf, 7/73.

⁴¹⁸ el-A'râf, 7/106-108; Hûd, 11/96; el-Kasas, 28/31-32, 35.

⁴¹⁹ Âl-i İmrân, 3/49-50.

⁴²⁰ Bulut, “Mûcize”, s. 350.

⁴²¹ Bkz. el-Bakara, 2/92, 213, 253; el-Mâide, 5/32, 110; el-A'râf, 7/73,

101; Yûnus, 10/74; Hûd, 11/53; İbrâhim, 14/9; en-Nahl, 16/44; Tâhâ, 20/72; el-Mü'min, 40/22, 28, 34; et-Teğâbün 64/6.

⁴²² Bkz. el-Kasas, 28/32; en-Nisâ, 4/153; Hûd, 11/96.

28/32; el-Mü'minûn, 23/117.

⁴²³ Bkz. Yûnus, 10/76.

3. 5. 2. Mûcizenin Nübüvvete Delâleti

Mûcize konusu yalnızca kelâm âlimlerini değil aynı zamanda İslâm filozoflarını da yakından ilgilendiren bir konu olmuştur. Sünnî kelâm âlimleri mûcize konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Onlara göre mûcize, fâil-i muhtar olan Allah Teâlâ'nın peygamber aracılığıyla yarattığı fiildir. Dolayısıyla mûcize peygamberi tasdik ve teyit etme açısından peygamberliğin delili olarak kabul edilir.⁴²⁵

Mûcize ile ilgili bu başlık altında öncelikle kelâm ekollerinin görüşlerine yer verildikten sonra konuyla ilgili İslâm filozoflarının söylemlerine değinilecektir. Son olarak da çalışmada ele alınan Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin mûcize ile ilgili görüşleri üzerinde durulacaktır.

Mâtürîdî'ye göre peygamberler, Yüce Allah tarafından bir amaç doğrultusunda gönderilmiş olan elçilerdir. Bu elçilerin, kendilerine has özelliklerinin bulunması gerekmektedir. Peygamberlerde, Allah Teâlâ tarafından gönderildiğinin işaretleri vardır ki bunların ilki mûcizelerdir.⁴²⁶ Peygamberlerin inkârcılara karşı nübüvvetini ispat etmesinin tek yolu mûcizedir.⁴²⁷

Mûcize'nin varlığını kabul eden kelâm âlimleri, onun şartları konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun nedeni ise her birinin mûcizeye yüklemiş olduğu anlamdır. Bununla birlikte kelâm ulemâsına göre mûcizenin taşınması gereken şartlar⁴²⁸ şöylece sıralanabilir:

- 1) Mûcize, gerçekte Allah'ın fiilidir. Bu sebeple ilâhî kaynaklıdır. "Peygamberin mûcizesi" denilmesi mecâzi olup mûcizenin onun eliyle gerçekleştirmiş olması ya da onun doğruluğu tasdik etmesi sebebiyledir.⁴²⁹
- 2) Mûcize, doğa kanunlarının üstünde ve tabiata aykırı bir olaydır.⁴³⁰
- 3) Mûcize, peygamberlikle vazifelendirilen kişilerde meydana gelir.
- 4) Mûcize, nübüvvet iddiasından önce olmaz, bu iddiadan sonra da olmaz. Nübüvvet davasıyla birlikte bulunur.⁴³¹

⁴²⁴ Bkz. el-Bakara, 2/53.

⁴²⁵ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 367-368.

⁴²⁶ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 236; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 3, s. 301.

⁴²⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 166.

⁴²⁸ el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. III, s. 398.

⁴²⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 11, s. 160; el-Cüveynî, *Kitabu'l-İrşad*, s. 261; el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 142.

⁴³⁰ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, s. 624; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, s. 147; el-Cürçânî, *a.g.e.*, c. III, s. 398; en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 469; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 144.

- 5) Mûcize olan fiil, iddiaya ve peygamberin isteğine uygun olmalıdır. “Dağı yerinden kaldıracığım.” diyen bir kimsenin denizi yarması mûcize değildir.⁴³²
- 6) Mûcize, dünyada meydana gelmelidir.⁴³³
- 7) Mûcize, insanoğlunun benzerini yapmaktan âciz kaldığı bir olay niteliğinde olmalıdır.⁴³⁴
- 8) Mûcize, kuşatıcı bir özelliğe sahip olmalıdır.⁴³⁵

Peygamberlere iman eden ve davetine uyan kimselerin onlardan hiçbir zaman mûcize talebinde bulunmadıklarını belirtmek gerekir. Nitekim Hârûn ile Yuşâ‘, Hz. Mûsâ’dan; Havârîler Hz. İsâ’dan; Hz. Hatice, Hz. Ebû Bekr, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali, Hz. Peygamber’den mûcize göstermelerini istememişlerdir. Diğer taraftan Nemrutlar, Firavunlar, Ebû Cehiller, Ebû Lehebler, “Hz. İbrâhim’in ateşi, “Nil’in Taşması”, “Aydın ikiye bölünmesi” mûcizeleri karşısında iman etmeyi kabul etmemişlerdir.⁴³⁶

Mu‘tezile’ye göre kul kendi fiillerinin yaratıcısıdır. Onlar bu görüşü benimsedikleri halde, mûcize konusunda Ehl-i Sünnetle aynı görüşü paylaşarak mûcizenin Allah’ın izniyle zuhûr eden olağanüstü bir olay olduğunu söylerler.⁴³⁷ Ancak Mu‘tezile’nin Nazzâmiye fırkası mûcizeyi inkâr edenler arasındadır. Bağdâdî, bunun sebebini onların nübüvveti inkârı olarak belirtir. Ancak onlar peygamberi açıktan inkâr etmekten çekindikleri için bu yolu tercih etmişlerdir. Bağdâdî onların bu görüşte Brahmanların yolunu tuttıklarını söyler.⁴³⁸

Hâricî fırkalardan İbâdiyye’ye göre peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan kimsenin henüz mûcize göstermeden evvel onun peygamberliğini kabul etmek vâciptir. Bu sebeple mûcize peygamberlik için gerekli değildir.⁴³⁹

Dehrîler ve tabiatçılar hâricinde İslâm filozofları nübüvvetin ve mûcizenin varlığını kabul ederler. Ancak İslâm filozofları nübüvvet ve mûcize hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Bu bağlamda onların bir kısmı nübüvveti Allah Teâlâ vergisi olarak telakki

⁴³¹ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 624; el-Cürcânî, *a.g.e.*, c. III, s. 400.

⁴³² et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 624-626; el-Cürcânî, *a.g.e.*, c. III, s. 400-402.

⁴³³ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 471.

⁴³⁴ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 624-626.

⁴³⁵ el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 264.

⁴³⁶ Yüksel, *a.g.e.*, s. 148.

⁴³⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, c. II, s. 430.

⁴³⁸ Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, çev. Ethem Ruhi Fırlı (Ankara: T.D.V., 1991), s. 96.

⁴³⁹ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 111.

ederken diğerk bir kısmı ise peygamberliğin sonradan kazanılmış bir makam olduğunu belirtmişlerdir. Özetle ifade edilecek olursa İslâm filozoflarının genel olarak nübüvveti ve mûcizeyi kabul ettikleri söylenebilir.⁴⁴⁰

Tanrı'nın varlığını inanmakla birlikte peygamberliği ve vahyi reddeden Materyalist, Deist ve Panteist gruplar genel olarak mûcizeleri de inkâr ederler. Ancak nübüvveti ve vahyi kabul eden Teistler ise dünyaya müdahil bir yaratıcının varlığını da benimseyerek mûcizeyi kabul ederler. Onlara göre eğer dünyada ilâhî bir müdahale bulunmasaydı bu takdirde ibadetin de bir anlam taşımaması gerekirdi.⁴⁴¹

Bâtınîler mûcizenin varlığını kabul etmezler. Hatta o kadar ki onlardan bazılarına göre Cebrâil'in gökten emir ve nehiy getirmesi bir kenara dursun gökte meleğin bulunmasını dahi reddederler. Onlara göre melek olan varlıklar yalnızca “dâî”⁴⁴² lerdir.⁴⁴³

İbn Rüşd, Dehrîler (Materyalistler) hâricinde İslâm filozoflarının genel olarak mûcizeyi kabul ettiklerini⁴⁴⁴ söyler. Ancak Gazzâlî, filozofların mûcizeyi imkânsız gördüklerini bunun sebebinin ise onların evrende meydana gelen her şeyin zorunlu bir sebebe bağlı olmasından, determinist anlayışlarından kaynaklandığını belirtir.⁴⁴⁵

Çalışmanın giriş kısmında da ifade edildiği üzere nübüvveti reddeden materyalist filozof İbnü'r-Râvendî de insanın aklının Tanrı hakkında bilgi elde edebileceğini bu sebeple peygamberlik ve vahyin gereksiz olduğunu ileri sürmekle mûcizenin varlığını da reddetmektedir.⁴⁴⁶

Meşşâî filozoflardan Kindî, kaleme aldığı “*er-Risâle fî Tesbîti'r-Rusûl*” adlı eserinde nübüvvet ve mûcize ile ilgili görüşlerini açıklamıştır. Ona peygamberlik vardır ve peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahiyler akılla çelişmez. Vahiy ile akıl arasında çelişki gibi görünen bazı yönler te'vil edildiği takdirde vahiy ile aklın birbirine uyumu ortaya çıkacaktır.⁴⁴⁷

Fârâbî ise peygamberlerin metafizik ve nazarî ilimleri bilmediğini ancak onlarda diğerk insanlardan ayrı olarak sezgi gücünün varlığını dile getirir. Yine onların pratik amel ve

⁴⁴⁰ İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, s. 313.

⁴⁴¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 148.

⁴⁴² Dâî: İnsanları dine ya da mezhebine çağıran kimse demektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Dâî”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1993), c. VIII, s. 420.

⁴⁴³ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 228.

⁴⁴⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 313.

⁴⁴⁵ Erdoğan, *a.g.m.*, s. 434.

⁴⁴⁶ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 295 vd.

⁴⁴⁷ Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemî (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2010), 1/s. 281.

ahlâkta üstün zekâyâ sahip olduklarını söyler. Fârâbî'ye göre peygamberler gerçeği vahiyle öğrenmişlerdir. Onların görevleri ise Allah'tan aldıkları vahyi, başka bir deyişle akla ve mantığa uygun olan hakikatleri cahil kimselere birtakım sembollerle izah etmek olduğunu belirten Fârâbî, peygamberlerin bu görevi yerine getirirken de mûcize göstermeleri gereklidir, der. Bu sebeple ona göre mûcize, peygamberlik için şarttır.⁴⁴⁸

İbn Sînâ'ya göre peygamberlerden sâdır olan mûcizeler ile Allah'ın velî kullarının gösterdiği kerametler, determinist anlayışa aykırı bir durum değildir. Bilakis mûcizeler determinizm sonucuna bağlı olarak meydana gelen doğal şeylerdir. Dolayısıyla mûcizeler her ne kadar tabiatüstü, hârikulâde şeyler gibi görünse de bu durum insanlara özgüdür. Peygamberlerin gösterdikleri bu türden mûcizeler zaten yaratılıştâ var olan şeylerdir. Bu sebeple mûcize doğal düzeninin akışını bozan bir fiil değildir.⁴⁴⁹

Yukarıda da ifade edildiği üzere Gazzâlî, İslâm filozoflarının mûcizevî olayları imkânsız gördüklerini, ancak onların şu üç hususta mûcizeyi kabul ettikleri söyler:

- 1) Mûcize türünden şeyler insanın hayal yetisiyle ilgili olup insan bununla yalnızca Levh-i Mahfûz'u müşâhede edebilir.
- 2) Mûcize nev'inden şeyler insanın sezgi gücüyle vakıf olacağı şeylerdir. Bu durum ise bilenen şeyden diğer bilinene hızlıca ulaşmak demektir. Dolayısıyla bu da insanın nazarî-aklî yetisiyle ilgilidir.
- 3) Mûcizeler amelî-nefsî yetiyle ilgili olup bu yeti doğal nesnelere tesir edecek ve onlara boyun eğdirecek bir dereceye ulaşabilir.⁴⁵⁰

İslâm filozofları arasında mûcize konusuna en çok yer veren İbn Rüşd olmuştur. Ona göre eski filozoflar mûcize konusunda görüş bildirmemişlerdir. Çünkü mûcize konusu onlara göre üzerinde durulmasına ya da problem haline getirilmesine gerek duyulmayan bir konu olarak görülmüştür. Dolayısıyla onlara göre mûcize şeriatin ilkeleri olarak telakki edilmiştir. Bu sebeple onlardan şüphe duyulmaz.⁴⁵¹

İbn Rüşd'e göre nübüvvet zorunlu bir makam değil imkânlar dâhilindedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ peygamber gönderebilir. Göndermiş olduğu peygamberlerde, onların doğruluğunu ispat edecek alâmetlerin de bulunması gereklidir. Bu alâmetlerin izah

⁴⁴⁸ Çubukçu, *İslâm Düşünürleri*, s. 25.

⁴⁴⁹ Taylan, *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*, s. 222.

⁴⁵⁰ İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın tutarsızlığı)*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay., 1986), s. 285; el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159 vd.

⁴⁵¹ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 286-287.

edilmesi ya akılla ya da şeriatle mümkün olur. Şeriatle izah edilmesi mümkün değildir çünkü henüz şeriat sabit olmamıştır. Şeriatın sabit olabilmesi için öncelikle peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasında doğruluğunu kanıtlaması gerekir. Eğer nübüvvet şeriatla sabit olur denirse o takdirde bir şeyi bizzat kendisi ile düzeltmiş oluruz ki bu da apaçık yanlış olur.⁴⁵²

İbn Rüşd, kelâm ulemâsının hissî mûcizeleri nübüvvetin delili olarak değerlendirmesinin bazı problemlere kapı aralayacağını söyler. Nitekim O, “*Mûcize kimin elinde gerçekleşirse o kimse peygamberdir.*” benzeri bir hükmün kabul edilmesi durumunda bu bilginin nasıl ve hangi kaynaktan geldiğinin ortaya koyulmasının gerekliliğine vurgu yapar. İbn Rüşd’e göre, böyle bir hükme karşılık olarak henüz sabit olmayan âyetlerden cevap vermek totolojik bir yaklaşım olur ve bu kısır döngüye yol açar. Bu bilgiye tecrübe, deneyim ve âdetle de ulaşmak imkânsızdır. Zira mûcizelerin yalnızca peygamberlere has bir özellik olduğu, onların hâricindeki hiçbir beşerin buna kudret getiremeyeceğinin bilgisi daha önceden kesin olarak bilinmediği için, bu öncül “*a priori*” bir bilgi olarak kabul edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla mûcizelerin bir anlam taşıyabilmesi, yalnızca nübüvveti tasdik edilen kimselerin elinde meydana gelmesi şartını gerekli kılar. Öyleyse mûcizelerin, peygamberlerin dışındaki hiçbir kimseden zuhûr etmemiş olması gerekir. İbn Rüşd’e göre bu durum, Allah tarafından vazifelendirilen hak peygamberle yalancı peygamberi ayırt edebilmek için kesin bir delil olabilir.⁴⁵³

İbn Rüşd, mûcizenin peygamberliği kanıtlamada kesin bir delil olamayacağını söyler. O, nübüvvet ve mûcize arasındaki bağı aklın idrak edemeyeceğini belirtir. Bu konuda İbn Rüşd şu örneklendirmeyi yapar:

*Hasta olan bir kimseyi tedavi eden kişinin doktorluğuna hükmedilse de kendisinden mûcize sadır olan kimsenin peygamberliğine hükmetmek doğru değildir. Mûcizeyi nübüvvetin ispatı için delil kabul eden kelâmcılar bu konuda yanıldadırlar. Şayet mûcize peygamberlik için bir şart olduğu iddia edilirse, peygamber olmayan kişilerin elinde gerçekleşen birtakım sihir ve keramet gibi olağanüstü fiillerin meydana gelmesini de mümkün görmemek gerekir.*⁴⁵⁴

İbn Rüşd’e göre Hz. Muhammed, insanları kendi peygamberliğine ve hak dinin öğretilerine îmana davetinde bir varlığı başka bir varlığa dönüştürmek gibi hissî

⁴⁵² Erdoğan, *a.g.m.*, s. 442.

⁴⁵³ İbn Rüşd, *Kitâbu'l-Keşf*, s. 211-212.

⁴⁵⁴ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 212-213.

mûcizelere başvurmamıştır. O'ndan (a.s.) sadır olan birtakım hârikulâde kerametlerin varlığından söz edilse de bunlar doğal seyir içerisinde gerçekleşen hadiselerden ibaret olup meydan okuma amacıyla zuhûr eden fiiller değildir.⁴⁵⁵ İbn Rüşd, mezkûr konuya ilişkin şu âyetleri örnek vermektedir:

“Dediler ki: “Sen bizim için yerden bir kaynak fişkırtmadıkça sana asla inanmayacağız.”⁴⁵⁶

“Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağın olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın.”⁴⁵⁷

“Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parça parça düşürmelisin veya Allah'ı ve melekleri karşımıza getirmelisin.”⁴⁵⁸

“Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmedığın sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız...”⁴⁵⁹

Görüldüğü üzere, inkârcılar Hz. Peygamber'den bazı olağanüstü hissî mûcize talebinde bulunmuşlar ancak Kur'ân, onların inanmayacakları halde mûcizelerin sihirden ibaret olduklarını iddia edeceklerini bildirmiştir. Zira önceki ümmetlere gönderilen peygamberler, her ne kadar hissî mûcize gösterecekler de kavimleri tarafından yalancılıkla itham edilmişlerdir. Buradan hareketle İbn Rüşd, Hz. Muhammed'e de aynı şekilde hissî mûcizeler verilseydi, inkârcılar yine kendisini yalancılıkla itham edecek ve bu durumda mûcizelerin herhangi bir değeri olmayacaktı. Bu sebeple peygamberliğin son halkası olan Hz. Muhammed'e hissî mûcizeler yerine, insanın aklına hitap eden ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en büyük delili olan Kur'ân verilmiştir.⁴⁶⁰

Mâtürîdî, mûcize konusunu tevhid ve ulûhiyyet kavramları çerçevesinde telakki edip, peygamberlerin mûcizelerini Allah'ın varlığına ve birliğine bağlar. Ona göre mûcize, peygamberliği tasdik edici olmanın yanında Allah'ın varlığının da delilidir. Dolayısıyla Allah Teâlâ tarafından zarûrî olarak peygamberler aracılığıyla meydana gelen mûcizeleri kabul eden bir kimse aynı zamanda Allah'ın mevcûdiyetini ve vahdâniyetini ayrıca O'nun (c.c.) göndermiş olduğu peygamberin doğruluğunu da kabul etmiş olur.⁴⁶¹

⁴⁵⁵ İbn Rüşd, *a.g.e.*, s. 213.

⁴⁵⁶ el-İsrâ, 17/90.

⁴⁵⁷ el-İsrâ, 17/91.

⁴⁵⁸ el-İsrâ, 17/92.

⁴⁵⁹ el-İsrâ, 17/93.

⁴⁶⁰ Sözen, “*a.g.m.*”, s. 77.

⁴⁶¹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 236.

Mâtürîdî âlimlerin çoğunluğuna göre, mûcizenin dışında hiçbir şey hiçbir şekilde peygamberliği ispat konusunda delil olamaz. Çünkü sadece mûcize nebînin risâletini ispat bahsinde yakînî bilgi sağlar.⁴⁶² Dolayısıyla nübüvvetin ispatı delilsiz olmaz, bu deliller de ancak mûcizelerdir. Her bir Resûlün risâleti, o nebînin göstermiş olduğu mûcize ile ispat olunur.⁴⁶³

Gazzâlî'ye göre peygamberler, genel olarak aklın tek başına idrak etmesi mümkün olmayan şeyleri bildirmekle yetinmeyip bu haberlerin doğruluğuna delâlet edecek insanların benzerini yapmaya muktedir olamayacağı, olağanüstü, tabiat kanunlarını aşan ve insanları hayrete düşüren mûcizelerle doğruluklarını ispat etmişlerdir.⁴⁶⁴ Ona göre mûcizenin peygamberlerin doğruluğuna delâlet etmesinin hakikati şöyledir:

Beşerî kudretin yapmaktan âciz olduğu her fiil ancak Allah'ın fiilidir. Binaenaleyh bu fiil, Hz. Peygamber'de meydan okumak sûretiyle beraber meydana gelirse âdeta Hz. Peygamber'in: "Ben doğruyım." demesi yerine geçer. Hz. Muhammed'in mûcize ile ortaya çıkması tıpkı padişahın huzurunda millete: "Ben bu padişahın elçisiyim. Size gönderildim." diyen elçinin durumuna benzer. Bu davayı güden elçi, eğer padişaha: "Senin elçi olduğumu söylediğim zaman sözümde doğruysam âdetinin hilâfına, tahtında, üç defa ayağa kalk, otur dese ve bunun üzerine padişah da aynı şeyi yapsa, hazır bulunanlar zarûretle bu hareketi üzerine elçinin: Ben doğru söylüyorum." sözünü gerçek kabul ederler."⁴⁶⁵

Gazzâlî, nübüvvetin ispatında, mûcize hârici hiçbir delilin etkili olmayacağına dikkat çeken Mâtürîdî'den farklı olarak, bir kimsenin peygamberliği konusunda tereddüte düşen kişinin, bu şüphesinden kurtulmasını şu şekilde izah eder: Söz konusu kişinin tüm bilgilerini, yaşam tarzını ve tavırlarını öğrenmek gerekir. Bunu öğrenmenin yolu da ya bizzat o şahsı görerek ya da o kişi hakkında tevâtüren gelen bilgileri elde etmekle olur. İşte bu noktada Gazzâlî, peygamberliğin mânâsını tam olarak idrak ettikten sonra kişinin Kur'ân ve hadisler üzerinde tefekkür ettiği zaman, Hz. Muhammed'in peygamberlik derecelerinin üstünde olduğu konusunda kesin bir bilgiye sahip olur, der. Ona göre bu bilginin pekişmesi ise Hz. Peygamber'in ibadetlerle ilgili tavsiyelerine uyup ve bizzat deneyerek kalbin arındırılmasındaki etkisiyle mümkün olur.⁴⁶⁶

Özetle Gazzâlî, nübüvvetin tasdik edilmesinin bu yolla aranmasının gerekliliğini vurgulayıp asâyı yılanı dönüştürmek, ayı ikiye bölmek gibi mûcizeler üzerinden bir

⁴⁶² el-Pezdevî, *a.g.e.*, s. 138.

⁴⁶³ en-Neseî, *a.g.e.*, c. I, s. 468.

⁴⁶⁴ el-Gazzâlî, *İtikâd'da Orta Yol*, s. 144-145.

⁴⁶⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 278; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 146.

⁴⁶⁶ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 163-164.

inancın bazen insanı şaşırtıp saptırabileceğini söyler. Zira Yüce Allah: “*Allah dilediğini sapkınlık içinde bırakır, dilediğini de doğruya iletir.*”⁴⁶⁷ buyurmuştur. Gazzâlî’ye göre bu tip olağanüstü/harikulade olaylar bizim bakış açımızı belirleyen delillerden bir delildir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla ona göre peygamberliğin doğruluğu tadarak (zevk ile), âdeta gözle görmek (müşâhede), elle tutmak ve tecrübe etmek sûretiyle olur.

Sonuç olarak Gazzâlî peygamberliğin ispatında mûcizenin rolünü kabul etmekle birlikte bu iddiasında peygamberi tasdik etmenin tek yolunun mûcize olduğu anlayışına karşı çıkar. Bu konuda O, İbn Rüşd ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Nitekim ona göre peygambere olan sağlam inancın mûcizelere bakarak değil bizzat tadarak, tecrübe ve deneyimle, onun sünnetine tâbi olmakla yerleşeceğini ifade eder.

3. 5. 3. Peygamberlerin Mûcizeleri

Mâtürîdî, mûcizeleri, manevî (aklî), maddî (hissî) mûcizeler olmak üzere ikiye ayırır.⁴⁶⁹

Gazzâlî ise Mâtürîdî’den farklı olarak mûcizeleri hissî, aklî ve hayâlî mûcizeler⁴⁷⁰ olarak üçe ayırır.

3. 5. 3. 1. Manevî (Aklî) Mûcizeler

Aklî mûcizelerden kasıt akılla anlaşılan, düşünme ve idrak etmeyle mûcize olduklarına kanaat getirilen mûcizelerdir.⁴⁷¹ Hz. Muhammed’in hayatına bakıldığında, bi’setten (Nübüvvetle görevlendirilme) önceki cahiliyye dönemi ile bi’setten sonraki İslâmın getirmiş olduğu medeniyetle birlikte toplumdaki değişim ve gelişim ortadadır. Tüm bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda akılları hayrete düşüren bir tablo ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî, “*De ki: “Yemin ederim, bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.*”⁴⁷² âyetinden hareketle Allah Teâlâ tarafından Hz. Muhammed’e indirilen ve her çağdaki akıl sahibi insanlara hitap eden Kur’ân, Hz. Peygamber’in en büyük manevî (aklî) mûcizesidir.⁴⁷³ Nitekim Hz. Peygamber’in gönderildiği Arap toplumu, fesâhat ve

⁴⁶⁷ el-Fâtır, 35/8.

⁴⁶⁸ el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol*, s. 166.

⁴⁶⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 340-342; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 307-308.

⁴⁷⁰ el-Gazzâlî, *el-Madnûn bihî ‘alâ Ehlilî (İki Madnûn)*, çev. Sâbit Ünal, 1. bs (İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1988), s. 48.

⁴⁷¹ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 369.

⁴⁷² el-İsrâ, 17/88.

⁴⁷³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 342; en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 511.

belâgat yönünden ileri seviyede idi. Öyle ki insanların dikkatini çeken ve halk nezdinde beğeni gören bazı şiirler Kâbe'nin duvarına asılırdı. Daha evvel de ifade edildiği üzere her bir peygamberin göstermiş olduğu mucizeler kavimlerinin anlayış durumlarına göre farklılık gösteriyordu. Hz. Peygamber'in de halk arasında okuma-yazma bilmediği (ümmî)⁴⁷⁴ biliniyordu. Buna rağmen O'nun (a.s.) dînî ve dünyevî hayata dair tüm konuları ihtivâ eden, insanlara rehber olacak bir kitabı (Kur'ân) getirmesi ve insanların okunan Kur'ân âyetlerinin ve içerdiği hükümlerinin karşısında hayrete düşerek ve bir benzerini ortaya koymaktan âciz kaldıkları ve "Okuma-yazma bilmeyen bir kimsenin bu sözleri söylemesi mümkün değildir.", şeklindeki kanaatlerini de göz önünde bulunduran Mâtürîdî, bu durumun Hz. Muhammed'in, hak bir peygamber olarak gönderildiğini açık ve net olarak ortaya koyan en önemli manevî (aklî) delil olduğunu söyler.⁴⁷⁵ Diğer taraftan Kur'ân'ın mucize olarak gönderilmesinin başka bir delili de onun hükümlerinin evrensel olup kıyamete dek insanların ihtiyaçlarına cevap vermesi, geçmişte olan biten hadiseleri ve geleceğe dair bazı gaybî bilgileri önceden haber verip bu hadiselerin de aynı şekilde gerçekleşmesi buna işaret etmektedir.⁴⁷⁶ Nitekim Kur'ân'da bunun birçok örneğine yer verilmektedir: "Allah elde edeceğiniz birçok ganimeti size vaad etmiş..."⁴⁷⁷, "Yakında o topluluk da yenilecek ve arkalarını dönüp kaçacaklar."⁴⁷⁸, "Mescid-i Harâm'a muhakkak gireceksiniz..."⁴⁷⁹

Gazzâlî de aynı şekilde Hz. Peygamber'in gönderilmiş olduğu toplumda fesâhat ve belâgatta ileri düzeyde olan Araplar mevcut olduğunu, Hz. Muhammed'in ise ümmî, mektep ve medrese görmediği, ilimle mümârese ve teması olmadığı, kitap mütalaa etmediği ve ilim için hiçbir yolculuğa çıkmadığı⁴⁸⁰ halde onlara karşı Kur'ân ile meydan okuyarak onların Kur'ân karşısında âciz kaldıklarını ifade eder. Eğer bu yönde Hz. Peygamber'e karşılık verilseydi şüphesiz bu durum ortaya çıkardı. Zira inkârcıların canları ve malları pahasına Hz. Muhammed'e meydan okudukları bilinen bir gerçektir. Buna karşılık bazı kendini bilmez rezil şairler arasında yarattığı tartışmalar ve çelişkiler göz önünde bulundurulduğunda, onların Kur'ân karşısında bir benzerini ortaya koymadıkları açıkça görülecektir. Dolayısıyla Gazzâlî'ye göre, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmenin birinci yolu Kur'ân'a bağlanmaktır. Zira Kur'ân, akıcı

⁴⁷⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 314; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 11, s. 158.

⁴⁷⁵ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 290-291, 297; et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, s. 628-630.

⁴⁷⁶ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 295-296, 312-313; en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 497-498.

⁴⁷⁷ el-Fetih, 48/20.

⁴⁷⁸ el-Kamer, 54/45.

⁴⁷⁹ el-Fetih, 48/27.

⁴⁸⁰ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. II, s. 832.

üslûbu, insanları hayrete düşüren ilâhî nazmı, Arapların şiirlerinde ve hutbelerinde kullanmış oldukları metottan ayrı özgün bir metodunun bulunuşu gibi tüm özellikleri içinde barındırması, elbette onun insanların güçlerini aşan bir mûcize olduğunu gösterir.⁴⁸¹ Ayrıca Gazzâlî, inkârcıların, Hz. Peygamber’i esir etme, mallarını gasp etme, kendisini öldürme ve memleketinden sürgün etme teşebbüslerine rağmen, Allah’ın haber verdiği şekilde kendisine Kur’ân gibi bir eserle muâraza etmeye cesaret edemediler. Çünkü hiçbir insanın Kur’ân’daki mânâ güzelliği ve nazmı bir araya getirmeye imkânı yoktur.⁴⁸² Binaenaleyh Yüce Allah, onlara bu fırsatı vermemiştir. Bu sebeple Gazzâlî’ye göre yapılması mümkün olduğu bilinen bir şeyin Allah Teâlâ tarafından fırsat verilmemesi veya yapılmasının engellenmesi de mûcizelerin en büyüğüdür.⁴⁸³

Özetle Gazzâlî, aklî mûcizeyi, Allah’ın, “*O’nu hamd ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.*”⁴⁸⁴ ilâhî kelâmı olarak niteler. Bu ise kâinatta yaratılmış olan her şeyin Allah’ın varlığına delâlet ettiğini gösterir. Her bir eserin onu yapanına şahitlik etmesi gibi. Böyle şahitliğe lisân-ı hâl (hal dili) denilir.⁴⁸⁵

İbn Rüşd’e göre de Kur’ân mûcizelerin en büyüğü ve en açık olanıdır. O Kur’ân’ın başka kimselerin rivâyet ettikleri tabiatüstü birtakım haller gibi olmadığını söyler. Ona göre Kur’ân’ın mûcizevî özelliği, günümüz insanları ve kıyamet dek varlığı devam edecek tüm insanların akıllarına hitap edecek ve mûcize kabul edilecek bir mahiyette oluşudur. Bu sebeple İbn Rüşd Kur’ân’ın, hissî mûcizelere kıyasla daha üstün bir özellikte olduğunu ifade eder.⁴⁸⁶

İbn Rüşd de Gazzâlî örneğinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in hak bir peygamber olduğunu gösteren şu hususa değinir: Hz. Muhammed, bilim ve medeniyetten yoksun Cahiliye Araplarının içinde yetişmiştir. Dolayısıyla O’nun içinde bulunduğu toplumun felsefeyle hiçbir etkileşimi olmamış ve bu alanda bir çalışma yapılmamıştır. Bu açıdan bakıldığında Greklerin (Yunanlılar) ya da diğer bazı milletlerde varlık üzerine araştırma ve inceleme yapıldığı halde Arap toplumunda böyle bir araştırma ve incelemeden söz etmek mümkün değildir. Tarihe bakıldığında onlara ilim nispet edilmediği de görülmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber’in de ümmî olduğu da bilinen bir gerçektir.

⁴⁸¹ el-Gazzâlî, *İtikâd’da Orta Yol*, s. 153-154.

⁴⁸² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 278.

⁴⁸³ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 155.

⁴⁸⁴ el-İsrâ, 17/44.

⁴⁸⁵ el-Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 50.

⁴⁸⁶ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın tutarsızlığı*, s. 287.

İbn Rüşd, konuyla ilgili Hz. Muhammed'in ümmî olduğunu bildiren şu âyet-i kerîmeleri örnek verir:

*“O, ümmîlere, içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir peygamber gönderendir.”*⁴⁸⁷

*“Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları Resûle, o ümmî peygambere uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder, onları kötülükten alıkoyar.”*⁴⁸⁸

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, okuma-yazması olmayan Hz. Peygamber'in Kur'ân gibi eşsiz bir mûcizeyle inkârcılara meydan okumasını O'nun peygamberliğinin en büyük akli mûcizesi olduğunu belirtmektedir.

3. 5. 3. 2. Maddî (Hissî) Mûcizeler

Maddî ya da kevnî mûcizeler olarak da isimlendirilen hissî mûcizeler, Allah'ın, izni, iradesi ve kudretine bağlı olarak halk arasında gerçekleşen ve insanların duyu organlarıyla hissedilen mûcizelerdir.⁴⁸⁹ Hissî mûcizelerin bazıları insanlara fayda sağlamaz. Ancak bu mûcizelerin çoğu, peygamberlerin doğruluğuna delâlet eder.⁴⁹⁰ Çakıl taşının O'na (a.s.) selâm vermesi⁴⁹¹, Hz. Sâlih'in devesi bu türe örnektir.⁴⁹²

Hissî Mûcizeleri, Hz. Muhammed'in zatıyla ilgili olanlar, sıfatlarıyla ilgili olanlar ve zatı ve sıfatları dışında olanlar şeklinde üç başlık altında ele alınabilir:⁴⁹³

a) Zatıyla İlgili Mûcizeler

Hz. Peygamber'in annesi ve babası tarafından, (nurunun) sulbüne ve rahmine intikal ettiği kimselerin alnında bir nurun parlaması, sünnetli olarak dünyaya gelmesi, yüzünün dolunaydan daha güzel olması, mübârek teninin miskten daha hoş kokulu ve ipekten daha yumuşak olması, sırtında peygamberlik mührünün bulunması ve yaratılış olarak beden yapısının eşsiz güzellikte olması zatıyla ilgili olan mûcizelerdendir.⁴⁹⁴

b) Sıfatlarıyla İlgili Mûcizeler

⁴⁸⁷ el-Cum'a, 62/2.

⁴⁸⁸ el-A'râf, 7/157.

⁴⁸⁹ Topaloğlu vd., a.g.e., s. 156.; el-Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 48.

⁴⁹⁰ en-Nesefî, a.g.e., c. I, s. 487; Gölcük ve Toprak, a.g.e., s. 371.

⁴⁹¹ el-Mâtürîdî, a.g.e., s. 310; el-Gazzâlî, a.g.e., s. 48.

⁴⁹² Bkz. el-A'râf, 7/73.

⁴⁹³ en-Nesefî, a.g.e., c. I, s. 487.

⁴⁹⁴ el-Mâtürîdî, a.g.e., s. 308; et-Teftâzânî, a.g.e., s. 634.; en-Nesefî, a.g.e., c. I, s. 488.

Yüce bir ahlâka sahip oluşu, sıdk (doğru sözlü), emîn (güvenilir), iffetli ve korkusuz, şefkâtli ve merhametli olması, fasih ve belîğ bir dille insanlara hitap etmesi, zühd sahibi ve alçakgönüllü olması, sabırlı, marifetlere, yücelik ve maslahatlara sahip, duası ve bedduası kabul olan bir kimse olması, cömert olması vb. gibi özellikler Hz. Peygamber'in sıfatlarıyla ilgili olan mûcizelerdir.⁴⁹⁵

c) Zatı Dışında Meydana Gelen Mûcizeler

Mekke'de, Kureyşliler tarafından kendisinden peygamberliğine dair bir mûcize istenildiği zaman, parmağıyla işaret ederek ayı ikiye yarması,⁴⁹⁶ Câbir b. Abdullah el-Ensârî'nin evinde ve yine Ebû Talha, Zeyd b. Sehl el-Ensârî'nin evinde birçok kimseden oluşan bir cemaati az bir yemekle doyurması⁴⁹⁷, kendisine minber yapıldığı zaman hutbe okumak için minbere çıktığında sırtını dayadığı hurma kütüğünün inlemesi⁴⁹⁸, ağacın Resûl'ün huzuruna gelmesi⁴⁹⁹ ve taşın kendisine selâm vermesi⁵⁰⁰ ayrıca birçok insanın az bir sudan içip kanması, parmaklarından suyun akması⁵⁰¹, Hz. Peygamber'in bedduasıyla düşmanlarının kuraklık ve kıtlığa maruz kalması, ardından kendisinden yardım dileyip yağmura ve bolluğa kavuşmaları⁵⁰², devenin şikâyeti, kızartılmış koyun etinin zehirli olduğunu önceden haber vermesi⁵⁰³ gibi mûcizeler Hz. Peygamber'in hissî mûcizelerinden bazılarıdır. Sayıları sayılamayacak kadar fazla olan hissî mûcizeler, O'nun (a.s.) yaşadığı zaman ve mekânla sınırlıdır.⁵⁰⁴

3. 5. 3. 3. Hayâlî Mûcizeler

Gazzâlî, bu tür mûcizeleri peygamberlerin kendi tecrübeleri ile ilgili olarak yalnızca peygamberler tarafından yaşanılıp birtakım hayâlî temsillerle anlaşılabilceğini ifade eder. Örneğin insanın rüyasında kendisiyle konuşan bir deve görmesi ya da kendisine seslenen bir at görmesi veya daha evvel ölmüş bir kimsenin kendisine bir şey vermesi ya da ölmüş birinden bir şey alması, bundan başka parmağının altın ya da tırnağının aslan olduğunu görmesi gibi. Elinden tutar yahut kendinden bir şeyi almış ve yok etmiş görür. Gazzâlî'ye göre, insanların ancak rüyasında görebileceği bu türden şeyleri,

⁴⁹⁵ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 489-490; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 114-117.

⁴⁹⁶ el-Buhârî, "Menâkıb", 27, "Tefsîr", 54/1; el-Müslim, "Sıfâtü'l-münâfikîn", 34-44.

⁴⁹⁷ el-Buhârî, "Et'ime", 48; "Eymân", 22; "Menâkıb", 25; el-Müslim, "Eymân", 45; "Eşribe", 142-143.

⁴⁹⁸ el-Buhârî, "Buyû", 32; "Menâkıb", 25.

⁴⁹⁹ İbn Mâce, "Fiten", 23.

⁵⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Kahire, 1313), c. V, s. 89, 95, 105; el-Müslim, "Fezâil", 2.

⁵⁰¹ el-Buhârî, "Rikâk", 17; "Eşribe", 31.

⁵⁰² el-Buhârî, "İstiskâ", 13.

⁵⁰³ el-Müslim, "Selâm", 18; Ebû Dâvûd, "Diyât", 6.

⁵⁰⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 310; en-Nesefî, *a.g.e.*, c. I, s. 487; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. II, s. 832-838.

peygamberlerin gündelik hayatta ve uyanık halde bunları görebileceğini ve onlarla konuşabileceğini söyler. Öyle ki gerçekten uyanık halde olan bir kimse bu hadisenin dışardan gelen hissî bir konuşma mı yoksa hayâlî bir söz mü yoksa olduğunu idrak edemez.⁵⁰⁵

3. 6. Peygamberlerin Sıfatları

Peygamberler, Allah Teâlâ tarafından görevlendirilen seçkin kimseler olması sebebiyle, diğer insanlardan farklı olarak vahiy alma yetkisi ve aldıkları vahyi insanlara tebliğ etme noktasında onlara birtakım sıfatlar kazandırmıştır.⁵⁰⁶ Peygamberler, yaratılış olarak diğer insanlara benzemekle birlikte onları diğer insanlardan ayıran üstün erdemlere sahiptirler. Onların diğer insanlardan üstün oluşu nitelik yönünden insanüstü bir üstünlük değil, eşsiz ve mükemmel olarak yaratılmış olmaları anlamındaki üstünlüktür.⁵⁰⁷

İslâm düşüncesinde, ilk dönem akâid ve kelâm eserlerinde ele alınan konulardan birisi de peygamberler hakkında insan olmanın de ötesinde bulunması gereken sıfatlar meselesidir. Buna göre kelâm âlimleri peygamberlerde bulunması gerekli (vâcib) sıfatları emânet, fetânet, ismet, sıdk ve tebliğ başlıkları halinde ele alıp izah etmişlerdir.⁵⁰⁸ Zikredilen sıfatlar tüm peygamberlerde bulunmakla beraber, ilk devir mütekellimler arasında genellikle üzerinde tartışma konusu olan peygamberin ismet (günahtan korunmuş olmak) sıfatı olmuştur.⁵⁰⁹ Bu noktada İslâmî ekollerce ismet sıfatı hâricinde peygamberlerde bulunması vâcib sıfatlarda herhangi bir ihtilâf söz konusu olmamıştır.

Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin eserlerine bakıldığında peygamberlerin sıfatları konusunu müstakil bir başlık altında ele almadıkları, çeşitli konular arasında serpiştirerek özellikle bu sıfatlardan sıdk ve ismet sıfatı üzerinde durdukları görülmektedir. Ancak Gazzâlî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin de ittifak ettikleri sıfatları kabul etmekle birlikte bunlara ziyâde olarak bazı hususlara değinmiştir. Bu başlık altında öncelikle her iki müellif tarafından benimsenen peygamberlerin sıfatlarına daha sonra Gazzâlî'nin sıfatlar konusundaki ilave söylemlerine yer verilecektir.

⁵⁰⁵ el-Gazzâlî, *İki Madnûn*, s. 50.

⁵⁰⁶ Gökçe, *a.g.e.*, s. 43.

⁵⁰⁷ Bilgiz, *a.g.m.*, s. 40.

⁵⁰⁸ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 227.

⁵⁰⁹ Furat Akdemir, "Kur'ân Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2008), s. 57.

Kur'ân'da peygamberlerin özelliklerinin bahsedildiği âyetlere bakıldığında, peygamberlere verilmiş olan bazı sıfatlar sebebiyle onların övgüye lâyık oldukları açık bir şekilde belirtilmektedir.⁵¹⁰ Örneğin peygamberlerin, Allah Teâlâ'nın daima gözetimi altında oldukları, üstün niteliklere sahip olmakla beraber diğer insanlardan yaratılış, ahlâk ve zekâ yönünden farklı birer şahsiyet olmaları vb. birçok özellikler âyetlerde zikredilmektedir.

Peygamberlerde bulunması gerekli özellikler şu şekilde sıralanabilir:

3. 6. 1. Sıdk

Sıdk, sözcük olarak “doğru olmak, hakikati söylemek, doğru, hükmün vâkıya uygun olması” anlamındaki “s-d-k” fiilinden mastardır.⁵¹¹ Peygamberler hakkında zikredilen en önemli sıfatlarından biri olan sıdk (doğruluk) sıfatı, onların Allah'tan aldığı tüm emir ve nehiyleri insanlara tebliğ etmede doğru sözlü olmalarını ifade eder.⁵¹² Dolayısıyla her peygamber doğru sözlü ve dürüsttür. Bu anlamda peygamberler hakkında sıdkın zıddı olan yalan (kizb) kesinlikle câiz değildir. Bu hususta Kur'ân'da şöyle buyrulur: “Eğer peygamber bize atfen bazı sözler uydurmuş olsaydı, elbette onu kısıvrak yakalardık, sonra onun can damarını koparırdık. Hiçbiriniz buna mâni olamazdınız.”⁵¹³ Bu sebeple kavmi tarafından hiçbir peygambere, “Sen daha evvel yalancı biriydin.” şeklinde bir söylemde bulunulmamıştır.⁵¹⁴ Her ne kadar kendisine inkârcılar tarafından nefret ve düşmanlık beslenilse de Hz. Muhammed'in en azılı düşmanlarından biri olan Ebû Cehil bile, O'na (a.s.): “Biz seni yalancılıkla itham etmiyoruz. Çünkü biz senin doğru sözlü ve güvenilir biri olduğunu biliyoruz. Biz yalnızca Allah'ın âyetlerini inkâr ediyoruz.”⁵¹⁵ demiştir. Ebû Cehil'in bu söyleminden derin bir üzüntü duyan Hz. Muhammed'i teselli etmek üzere Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “(Resûlüm!) Onların söylediklerinin gerçekten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar.”⁵¹⁶ Eğer peygamberler ömürlerinde bir kez yalan söylemiş olsalardı onların sözlerine kimse itimat etmeyecek ve bu sebeple insanları doğru yola sevk edemeyeceklerdi.⁵¹⁷

⁵¹⁰ Meryem, 19/41, 54, 56-57; Yûsuf, 12/46.

⁵¹¹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. X, s. 193; el-İsfahânî, *a.g.e.*, "s-d-k" md. s. 582.

⁵¹² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, s. 195; Yüksel, *a.g.e.*, s. 142.

⁵¹³ el-Hâkka, 69/44-47.

⁵¹⁴ Bilgiz, *a.g.m.*, s. 40.

⁵¹⁵ Gökçe, *a.g.e.*, s. 47.

⁵¹⁶ el-En'âm, 6/33.

⁵¹⁷ Yüksel, *a.g.e.*, s. 142.

Mâtürîdî, peygamberlerin getirdikleri haberin doğruluğunu, “sıdk” ve “hak” kavramları üzerinden ele alır. Ona göre, “sıdk” kavramı daha çok haberde kullanılır. Bununla beraber Kur’ân’da bazı yerlerde “sıdk”, bazı yerlerde de” hak” kavramının kullanıldığı görülür. Mâtürîdî’ye göre, “hak” kavramının kapsamı, “sıdk” kavramına göre daha geniştir. Nitekim “sıdk” kavramı genelde haberde kullanılırken “hak” kavramı haber ve ayrıca hükümde de kullanılır. “Hak” kavramının kullanıldığı yere göre farklı manalara geleceğini söyleyen Mâtürîdî, bu kavramın söz ve haberde kullanılmasıyla “sıdk” manasına karşılık geleceğini ifade eder.⁵¹⁸

Nesefî’ye göre de, peygamberlerin mûcizelerle desteklenmiş olmaları onların söylemlerinde doğru olduklarını (sıdk) çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Nitekim peygamberler vasıflarını zedeleyecek her tülû sıfatlardan uzak olmuşlardır.⁵¹⁹

Gazzâlî’ye göre ise sıdk’ın (doğruluğun) erdemini anlamanın en iyi yollarından biri “Sıddîk” (Dil ile söylediğini, kalbi ve ameli ile doğrulayan kişi)⁵²⁰ kavramının bu kökten türemiş olduğunu bilmek yeterlidir. Nitekim Yüce Allah, peygamberleri bu kavramla nitelendirerek şöyle buyurmuştur:⁵²¹ “*Bu kitapta İbrâhim’i de okuyup an! Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi.*”⁵²² Yani sözünde ve fiillerinde doğruluktan ayrılmayan bir peygamberdi. “*Bu kitapta İsmâil’i de okuyup an. O gerçekten sözüne sadıktı; elçi-peygamberdi.*”⁵²³ *Kitapta İdrîs’i de okuyarak an. Hakikaten o, pek doğru bir insandı ve bir peygamberdi.*”⁵²⁴ Örnek verilen âyetlerden de anlaşılacağı üzere, Allah Teâlâ’nın göndermiş olduğu tüm peygamberler, asla yalan söylemde bulunmamışlardır. Şayet yalan söyleyecek olsalardı, o zaman kendilerine inanan halkın güven duygusunu kaybederler, böylece peygamber göndermedeki gaye ve hikmet gerçekleşmemiş olurdu.⁵²⁵ Dolayısıyla Gazzâlî’ye göre akıl ve icmâ O’nun (a.s.) yalan söylemesini imkânsız kılar. Çünkü bu Hz. Muhammed’in Allah Teâlâ tarafından özel olarak mûcizelerle desteklenip insanlığa örnek bir şahsiyet olmasına engel bir

⁵¹⁸ Erjan, *a.g.e.*, s. 62.

⁵¹⁹ Ebü’l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâid’it-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), s. 72-73.

⁵²⁰ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 138.

⁵²¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 668.

⁵²² Meryem, 19/41.

⁵²³ Meryem, 19/54.

⁵²⁴ Meryem, 19/56.

⁵²⁵ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 228.

durum olurdu. O'na (a.s.) peygamberlik verilmeden önce de asla yalan söylediği ya da tiksindirici bir davranışta bulunduğu söylenemez.⁵²⁶

3. 6. 2. Emanet

“el-Emnu” kelimesinin kök anlamı, “gönül huzuru, emîn olma ve gelecek zamanda meydana gelecek kötü bir şeyden korunma ve korkunun bertaraf edilmesi”dir. “el-emnu” ile “el-emânetü” ve “el-emân” esasen birer mastardır. Bu kavram bazen “emân”, insanın güven içinde olduğu bir durumu bazen de insanın tam emin olmadığı bir durumu ifade etmek için kullanılır.⁵²⁷ İnsanın hal ve tavırlarındaki doğruluğunu ifade etmek için “emanet”; sözlerindeki doğruluğu için de “sıdk” kavramı kullanılır.⁵²⁸

Güvenilir olma anlamına gelen emanet, peygamberde bulunması gereken sıfatlardandır. Peygamberlerin hepsi emîn (güvenilir) kimselerdir. Dolayısıyla peygamberler Allah'tan almış oldukları vahiyleri eksiksiz bir şekilde, herhangi bir değişikliğe uğratmadan insanlara bildirmişlerdir.⁵²⁹ Peygamberlerin emanete riayet ettikleri hususunda Kur'ân'da şöyle buyrulur: *“Onlar ki, Allah'ın gönderdiklerini tebliğ ederler ve O'ndan korkarlar ve Allah'tan başka bir kimseden korkmazlar ve hesap görücü olmaya da Allah kâfidir.”*⁵³⁰ Binâenaleyh peygamberlerin “emîn” olmaları zorunludur (vâcip). Onlar emanete asla hainlik etmezler.⁵³¹ *“Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir.”*⁵³² âyeti bu durumu açıkça ifade etmektedir.

Allah Teâlâ, göndermiş olduğu her peygamberin, hem risâlet görevlerinde hem de insanlar arasındaki dünyevî ilişkilerinde her zaman güvenilir bir şahsiyet olmalarını istemiştir.⁵³³ Nitekim Kur'ân'da, Hz. Nûh⁵³⁴, Hz. Hûd⁵³⁵, Hz. Sâlih⁵³⁶, Hz. Lût⁵³⁷, Hz.

⁵²⁶ el-Gazzâlî, *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umde-tü's-Sâlikîn (Hak Yolunun Esasları)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2004), s. 158.

⁵²⁷ el-İsfahânî, *a.g.e.*, "e-m-n" md. 99; el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 29.

⁵²⁸ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 138.

⁵²⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 16, s. 91; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 228.

⁵³⁰ el-Ahzâb, 33/39.

⁵³¹ Yüksel, *a.g.e.*, s. 142.

⁵³² Al'i-İmrân, 3/161.

⁵³³ Akdemir, *a.g.m.*, s. 58.

⁵³⁴ eş-Şuarâ, 26/105-108.

⁵³⁵ eş-Şuarâ, 26/123-125.

⁵³⁶ eş-Şuarâ, 26/141-143.

⁵³⁷ eş-Şuarâ, 26/160-162.

Şuayb⁵³⁸ ve Hz. Mûsâ⁵³⁹ peygamberlerin “*Bakınız ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim.*”⁵⁴⁰ ifadeleriyle kendilerini tanıtmışlardır.⁵⁴¹

İmam Mâtürîdî’ye göre, peygamberlerin gönderilmiş oldukları kavimlere “*Ben size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim.*” başka bir ifadeyle ben size gönderilmiş, vahiy ve peygamberlik verilmesi konusunda güvenilir bir elçiyim demekle peygamberlerin şunu kast etmiş olması da mümkündür: “*Ben sizin aranızda güvenilir biriydim, benden bir hıyanet görmediniz ve yalan söylediğimi de asla duymadınız, öyleyse neden benim yalancı ve büyücü olduğumu iddia ediyorsunuz?*” demektedirler.⁵⁴²

Eğer peygamberler davranışlarında ve sözlerinde güvenilir olmasalardı, insanların nübüvve ve dolayısıyla da vahye olan güvenleri sarsılırdı.⁵⁴³ Bu sebeple onların emîn olmaları zorunlu, hain olmaları imkânsızdır.⁵⁴⁴

Gazzâlî de aynı şekilde peygamberlerin dosdoğru olmalarından hareketle onların emanete asla hıyanet etmeyeceklerini ifade eder. Nitekim Kur’ân’da: “*Bir peygambere, emanete hıyanet yaraşmaz.*”⁵⁴⁵ buyurulmak sûretiyle peygamberlerin güvenilir olmalarının onlar hakkında zorunlu bir nitelik olduğu ifade edilmektedir. Gazzâlî, peygamberlerde olan bu güvenin kaynağının ise Yüce Allah olduğunu, Allah’ın peygamberleri her türlü kötülüklerden emîn kıldığını belirtir.⁵⁴⁶

Gazzâlî’ye göre, Hz. Muhammed her bakımdan, vahye aykırı olacak tüm davranışlardan korunmuştur. Zira aklın ve dinin hükümlerine uygun olan da budur. Bu bağlamda O (a.s.), yalan söylemekten ve verdiği söze aykırı davranmaktan muhafaza edilmiştir.⁵⁴⁷

3. 6. 3. İsmet

İsmet, lügatte “tutmak, sımsıkı tutmak, engel olmak, kendisiyle korunan şey” anlamında “a-s-m” kök fiilinden türetilmiştir.⁵⁴⁸

⁵³⁸ eş-Şuarâ, 26/178-180.

⁵³⁹ ed-Duhân, 44/18.

⁵⁴⁰ eş-Şuarâ, 26/107, 125, 143, 162, 178, 192.

⁵⁴¹ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 10, s. 363-364, 370, 377, 382, 387.

⁵⁴² el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 13, s. 321.

⁵⁴³ Erjan, a.g.e., s. 65.

⁵⁴⁴ Kılavuz, a.g.e., s. 228.

⁵⁴⁵ Al’i-İmrân, 3/161.

⁵⁴⁶ el-Gazzâlî, a.g.e., c. IV, s. 670-671.

⁵⁴⁷ el-Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları*, s. 158.

⁵⁴⁸ İbn Manzûr, a.g.e., c. XII, s. 403-405; el-İsfahânî, a.g.e., "a-s-m" md. s. 705; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 153.

İsmet kavramı terim olarak, “Allah’ın önce kendilerine özgü kıldığı cevher saflığıyla, onlara verdiği bedenî üstünlüklerle, yardımda bulunup ayaklarını sağlamlaştırmakla, iç huzuru vermekle ve kalplerini her türlü kötülüklerden, günahlardan uzak tutmakla ve böylelikle onlara başarı vermek sûretiyle peygamberlerini korumasını ifade eder.”⁵⁴⁹ İsmet kavramı aynı zamanda peygamberlerin günah işlemeye güçleri yettikleri halde onların günahlardan kaçınma melekesini de ifade eder.⁵⁵⁰ İsmet sıfatının zıddı olan günah işleme (mâsiyet) onlar hakkında imkânsızdır.⁵⁵¹

Peygamberler, özellikle nübüvvet sonrası vahiyle şekillenen yaşamlarında günah işlemekten korunmuşlardır. Onlar insan olmaları sebebiyle büyük günah derecesinde olmayan birtakım hatalar yapmış olsalar dahi, onların bu hatası, Allah Teâlâ’nın kendilerini uyarması ve ondan vazgeçirmesi ile mutlaka düzeltilmiştir. Peygamberlerin bu tip küçük hatalarına “zelle” adı verilir.⁵⁵² Kelâm âlimlerinin ekseriyeti de peygamberlerin vahiyden sonra küfür ve günahlardan korundukları (mâsum) hususunda aynı görüşü paylaşmışlardır.⁵⁵³

Kur’ân’da Hz. Âdem ve eşi Hz. Havva’nın, Allah’ın kendilerine yasakladığı ağaçtan unutarak yemek sûretiyle hataya düşmeleri⁵⁵⁴, Hz. Mûsâ’nın yanlışlıkla bir adama yumruk atarak ölümüne sebep olması⁵⁵⁵, Hz. Yûnus uzun süren çabasına rağmen kavmi tarafından çok az kişinin iman etmesi üzerine bu duruma öfkelenerek Allah’ın kendisine izin vermeden görevini bırakıp Ninova’yı terk etmesi⁵⁵⁶, Hz. Dâvûd’un iki kişi arasında geçen dava konusuyla ilgili olarak davacıyı muhatap alıp onu dinleyip, davalıyı dinlemeden, davacı lehinde hüküm vermesi ve Allah Teâlâ tarafından uyarılması⁵⁵⁷ ayrıca Hz. Muhammed’in bir gün Kureyşlilerin ileri gelenlerinden birkaç kişiye, belki imana gelip hidayete ererler ümidiyle İslâmı tebliğ ettiği sırada, Hz. Peygamber’in müezzinlerinden doğuştan âmâ olan Abdullah İbn Mektûm’un kendisine soru sorması üzerine İbn Mektûm’a yüzünü buruşturması ve başını çevirmesi⁵⁵⁸ gibi

⁵⁴⁹ el-İsfahânî, *a.g.e.*, "a-s-m" md. s. 705.

⁵⁵⁰ el-Cürcânî, *a.g.e.*, s. 153.

⁵⁵¹ Bilmen, *a.g.e.*, s. 194.

⁵⁵² Kılavuz, *a.g.e.*, s. 228; Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 333.

⁵⁵³ Kâdî Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr (Kelâm Metafiziği)*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), s. 224.

⁵⁵⁴ el-A’râf, 7/19-25; et-Tâhâ, 20/115-123.

⁵⁵⁵ el-Kasas, 28/15-19.

⁵⁵⁶ el-Enbiyâ, 21/87; bkz. es-Saffât, 37/140-147.

⁵⁵⁷ es-Sâd, 38/24-26; bkz. el-Enbiyâ, 21/78-79.

⁵⁵⁸ Bkz. el-Abese, 80/1-12.

peygamberlerden sâdir olan bazı hatalar, Allah Teâlâ tarafından ikâz edilmek sûretiyle düzeltilmiştir.⁵⁵⁹

Mâtürîdî, peygamberlerden sadır olan bu tür hataların Kur'ân'da zikredilmesinin hikmetiyle ilgili olarak şu ifadelere yer vermektedir: Ona göre bu durumun birinci sebebi Hz. Muhammed'in nübüvvetine delil teşkil etmesidir. Zira insanın nefsi hatalarını ortaya koymaya alışkın değildir. Hz. Peygamber'in bunları dile getirmesi bunun Yüce Allah tarafından olduğuna bir delildir. Böylelikle peygamberlerin Allah'ın elçisi oldukları ve vahiyle konuştukları insanlar tarafından anlaşılabilir. İkinci sebebe gelince, peygamberlerin belâya maruz kaldıklarında ve imtihana tâbi tutulduklarında nasıl bir tavır içinde oldukları, tüm bunlara karşılık Allah'a nasıl sığınıp tevbe ettikleri izah edilmek istenmiştir.⁵⁶⁰

Ebû Hanîfe, peygamberlerin hata ve zellelerinin olabileceğini ifade etmekle birlikte onların Allah Teâlâ tarafından büyük ve küçük günahlardan masum olduklarını söyler.⁵⁶¹ Mâtürîdî'ye göre de peygamberler, tüm günahlardan ayrıca her türlü küfür ve şirkten korunmuşlardır. Peygamberin isyandan ve günahlardan korunmuş olması (ismet)⁵⁶² O'nu (a.s.) zarurî olarak ibadete sevk etmediği gibi hataya düşmesinden de âciz bırakmaz. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın peygamberine bir lütfu olan ismet sıfatı, onları hayır ve iyilik yapmaya yönlendirip, günahlardan da alıkoyar. Ancak bununla birlikte ilâhî imtihan gereği peygamberlerde de irade vardır.⁵⁶³

Nesefî de peygamberlerin günahlardan korunmuş olması hususunda Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşarak, onlardan doğruluklarının aksine fiiller meydana gelmemesi ve böylelikle ahlâkî yapılarının davalarına zarar vermemesi gerektiğini belirtir.⁵⁶⁴

Mâtürîdî kelâmcılarından Pezdevî ise, Mu'tezile'nin aksine peygamberlerin tümüyle günahlardan korunmuş olmadıklarını ifade etmektedir.⁵⁶⁵ Ancak İbnü'l-Hümâm bu konuya biraz daha açıklık getirerek peygamberlerin kendilerinde nefret ettirmeyi gerektirmeyecek hata ve kusurlarının hâricindeki küçük ve büyük günahlardan

⁵⁵⁹ Ömer Nesefî, *İslâm İnançının Temelleri Akâid* (İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 2006), s. 81.

⁵⁶⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 16, s. 124-127.

⁵⁶¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 73.

⁵⁶² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 14, s. 22.

⁵⁶³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 383-384; c. 16, s. 214-217; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 121-122.

⁵⁶⁴ en-Nesefî, *et-Temhîd*, s. 72.

⁵⁶⁵ Özarlan, *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*, s. 14.

korunduğunu belirtir. Ona göre peygamberler, nübüvvet öncesi hayatlarında da masumdurlar.⁵⁶⁶

Gazzâlî de İslam bilginlerinin ittifâken kabul ettiği, “Peygamberler vahiyden sonraki dönemde, dini tebliğde ve ümmetin hidayetine dair hususlarda vahye ters düşecek günah ve kusurlardan korunmuşlardır” görüşüne katılmaktadır.⁵⁶⁷ Ona göre Allah’ın, Hz. Peygamber’i, şeytanın her türlü hile ve desiselerinden himaye ettiğini, şeytanın hiçbir şekilde O’nun (a.s.) zâhirine eziyet etmesine ve bâtınına (iç âlemine) ulaşip herhangi bir vesvesede bulunmasına müsaade etmeyeceğini ifade eder. Gazzâlî aynı zamanda Hz. Peygamber’in, Allah’ı bilmemekten ya da tüm bu konularda ilme ters düşecek tavırlardan da korunduğunu söyler. Ona göre peygamberde bulunan ismet sıfatının nübüvvetten sonra kendilerine bahşedilen bir lütuf olduğu aklen ve icmâ-i ümmet ile sabittir. Ancak onların nübüvvetten önce bu niteliği sahip oluşları haber ve nakille bilinen bir durumdur.⁵⁶⁸

Yine Gazzâlî’ye göre Hz. Peygamber, hayatı boyunca yalan söz söylemekten, verdiği sözü tutmamaktan da korunmuştur. O (a.s.), nübüvvetle görevlendirildikten sonra kasten ya da kasıtsız böyle bir davranışta bulunmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in sözlerinde yalan olması aklen ve icmâ ile imkânsızdır. Zira bu mücizeye ters bir durum olurdu. Dolayısıyla Hz. Muhammed’in nübüvvetten evvel de yalan söylediğine dair herhangi bir karine yoktur.⁵⁶⁹ Bâkılânî ise peygamberin yanılarak yalan söylemesinin mümkün olduğunu söyler.⁵⁷⁰

Mu‘tezile’ye göre de peygamberler gerek bi‘setten evvel gerekse bi‘setten sonra olsun büyük ve küçük tüm günahlardan korunmuşlardır. Nitekim Allah Teâlâ, Kur’ân’da Hz. Muhammed’le ilgili olarak, “*Ona tâbi olun...*”⁵⁷¹ ve “*De ki: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki...”*”⁵⁷² buyurmuştur. Şayet peygamber günah işlemiş olsaydı âyette zikredilen ilâhî hüküm gereği O’na (a.s.) uymak icâb ederdi. Günah olan bir fiilde peygambere tâbi olmak ise bâtıldır.⁵⁷³

⁵⁶⁶ Özarslan, *İbn Hümâm’ın Kelâmî Görüşleri*, s. 75.

⁵⁶⁷ el-Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları*, s. 158.

⁵⁶⁸ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 159.

⁵⁶⁹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 159.

⁵⁷⁰ et-Teftâzânî, *el-Makâsîd*, s. 644.

⁵⁷¹ el-A‘râf, 7/158.

⁵⁷² Âl-i İmrân, 3/31.

⁵⁷³ Fahreddîn er-Râzî, *Me‘âlimü Usûli’ d-Dîn (Kelâm İlminin Esasları)*, çev. Muhammet Altaytaş, 1. bs (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), s. 196-198; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 229.

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'in büyük günahlardan korunduğu ümmetin icmâsıyla sabittir. O'nun (a.s.) hayatına bakıldığında küçük günahlara ve sevimsiz işlere dahi bulaşmadığı görülecektir. Gazzâlî aynı şekilde Hz. Muhammed'in, hastalık ve sağlık, mutluluk ve üzüntü, kızgınlık ve hoşnutluk, şaka ve ciddiyet vb. durumlarda da günah işlemekten korunduğunu söyler.⁵⁷⁴

İslâm düşüncesinde ismet sıfatıyla ilgili tartışmalar, nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrasında peygamberlerin büyük ve küçük günah işleyip işlemedikleri noktasında birleşmiştir. Bu çerçevede iki görüş ortaya çıkmıştır:

1) Peygamberin her türlü kötülüklerden korunduğu savunanlar, (Ehl-i sünnet âlimlerinin kahir ekseriyeti bu görüştedir.)

2) Peygamberin de hata ve günah işleyebileceğini savunanlar.⁵⁷⁵

Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerine göre peygamberler, nübüvvetle vazifelendirildikleri andan itibaren büyük günahlardan ve kasıtlı olarak küçük günahlardan da masumdurlar (ismet).⁵⁷⁶ Onlar bu görüşlerini desteklemek için birkaç delil ileri sürerler:

1) Allah Teâlâ Kur'ân'da, Hz. Muhammed'e uyulmasını⁵⁷⁷ istemiştir. Bu sebeple söz ve fiillerinde peygambere uymak vâciptir. Şayet peygamberler günah işleselerdi bu hususta onları örnek almak haram olurdu. Çünkü günah işlemek bizâtihi haramdır.

2) Eğer peygamberler günah işlemiş olsalardı şahitlikleri kabul edilmezdi. Zira günahkâr bir kimsenin şahitliğinin kabul edilmeyeceği hususunda icmâ vardır. Nitekim Kur'ân'da, "...yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın."⁵⁷⁸ buyurulmuştur.

3) "İyiliği emredip kötülükten sakındırma" ilkesinin genelliği sebebiyle peygamberlerin günahlarına karşılık kendilerine eziyet edilmesi ve ceza verilmesi gerekirdi. Peygamberlere eziyet vermek ise hem de icmâ ile hem de "Şüphesiz Allah ve Resûlünü incitenlere..."⁵⁷⁹ âyeti nedeniyle haramdır.

⁵⁷⁴ el-Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları*, s. 159.

⁵⁷⁵ er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 221.

⁵⁷⁶ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 644; es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 122.

⁵⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/31

⁵⁷⁸ el-Hucurât, 49/6.

⁵⁷⁹ el-Ahzâb, 33/57.

4) Peygamberler Yüce Allah katında üstün şerefe ve mertebeye sahiptirler. Kendilerine büyük lütuflar ve nimetler bahşedilmesine karşılık peygamberlerin günah işlemeleri durumunda diğer günahkâr insanlara kıyasla cezaları daha da katlanacaktır. Bu ise bâtıldır. Dolayısıyla nebîlerin günahattan korunmamış olmaları da bâtıldır.⁵⁸⁰

Hâricî fırkalardan Ezârikâ, peygamberlerin ismet sıfatını reddedip onların da diğer insanlar gibi günah işlemlerinin câiz olduğunu ve tüm günahların da küfür kapsamında değerlendirildiğini savunur.⁵⁸¹ Bu sebeple onlar küfrü mümkün olarak görmektedirler. Hatta bu fırka mensuplarına göre Allah'ın, risâletten sonra günahı sebebiyle küfre düşeceğini bildiği bir kimseyi nübüvvetle görevlendirmesi de mümkündür.⁵⁸²

Peygamberlerin mutlak olarak günahattan korunmuş olmadıklarını ileri süren fırkalardan bir diğeri de âyetlerin ve hadislerin zâhiri manasına bağlı kalıp ona göre hüküm veren Haşviyye fırkasıdır. Bu husustaki görüşlerini ise Hz. Âdem, Hz. Dâvûd, Hz. Süleyman ve Hz. Yûsuf ile diğer bazı peygamberlerin kıssalarından bahsedilirken onların günah işlediklerini gösteren âyetlerin varlığına dayandırırır.⁵⁸³

Peygamberlerde bulunan ismet sıfatını kabul etmeyenlerin getirmiş oldukları naklî ve aklî deliller şu şekilde sıralanabilir:

1) Peygamberlerin de diğer insanlar gibi hataya düşüklerine dair Kur'ân'da geçen bazı önemli âyetleri delil getirirler:

*“Nihayet ikisi de o ağaçtan yediler... Böylece Âdem rabbine karşı gelmiş ve yolunu şaşırmişti.”*⁵⁸⁴ *“Seni yol bilmez halde bulup yol göstermedi mi?”*⁵⁸⁵

2) Diğer bir âyette ise *“Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler aldı (bunlarla tövbe etti)...”*⁵⁸⁶ buyurulmaktadır. Tövbe, günahı olan kimse için söz konusu olur. Çünkü tövbe, günahattan duyulan pişmanlığı dile getirip bir daha aynı hataya düşmemek için kararlı olmayı ifade eder.

⁵⁸⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, s. 196; er-Râzî, *Kelâm'a Giriş*, s. 222-223.

⁵⁸¹ el-Beyzâvî, *a.g.e.*, s. 224; et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 644.

⁵⁸² el-Cürçânî, *a.g.e.*, c. III, s. 491.

⁵⁸³ el-Beyzâvî, *a.g.e.*, s. 224.

⁵⁸⁴ et-Tâhâ, 20/121.

⁵⁸⁵ ed-Duhâ, 93/7.

⁵⁸⁶ el-Bakara, 2/37.

3) “De ki: “Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım.”⁵⁸⁷ âyeti peygamberlerin de diğer insanlar gibi beşer olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanın günahsız olması düşünülemez. Zira bu takdirde insanın meleklerden farkı kalmazdı.

4) İsmet sıfatı kişiyi tüm günahlardan alıkoyan bir özelliktir. Dolayısıyla ismet sıfatı kabul edildiğinde, günahattan kaçınan kimsenin sevap elde etmemesi gerekir.⁵⁸⁸

İmam Mâtürîdî, “O putperestler, sana vahyettiklerimizden başka şeyleri yalan yere bize yamayasın diye neredeyse seni ayartıp ondan saptıracaklar...”⁵⁸⁹ âyetini te’vil ederken Hz. Peygamber’in günahattan korunmuş olması konusunda şu ifadelere yer vermektedir:

*Hz. Peygamber, risâletle görevlendirildiği zaman müşrikler tüm çabalarıyla O’nu (a.s.) davasından vazgeçirmek, sapkınlığa düşürmek, Allah’a karşı isyana sevk etmek uğruna her türlü yola başvurmuşlardır. Müşriklerin tüm çaba ve girişimlerine karşılık Allah Teâlâ peygamberini onların hile ve desiselerinden koruyarak himâye etmiştir. Bu sebeple müşrikler O’na (a.s.) hiçbir şekilde kötülük yapamamışlardır. Bu durum Hz. Peygamber’in günahattan korunmuş olduğuna dair apaçık bir delildir.*⁵⁹⁰

Gazzâlî, Kâdî İyâz (v.1149)’ın, “eş-Şifa” isimli eserinden alıntı yaparak peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili şu açıklamayı yapmaktadır:

*Peygamberin günah işlemesini câiz gören bazı fıkıh, hadis ve kelâm âlimleri, bu görüşlerini âyetlerin ve hadislerin zâhirî anlamlarından yola çıkarak delillendirmişlerdir. Hâlbuki onlar bu tür delillerin zahiri anlamına bağlı kalarak ümmetin icmâ ettiği görüşün aksine görüşte bulunmuşlardır. Bu kabul edilebilir bir şey değildir. Dolayısıyla bu kimseler, hüküm açısından birçok mânâya gelen, aynı zamanda müfessirlerin mânâsında ihtilâfa düştüğü âyetlerden hareketle hüküm vererek selef âlimlerinin benimsediği yola ve görüşlere muhalif olmuşlardır. Binâenaleyh bu iddiada bulunan fakih, muhaddis ve mütekellimlerin görüşlerinde icmâ söz konusu değildir. Bu durum ise onların delillerinde ihtilâf olduğunu ortaya koyar. Diğer deliller de onların bu söylemlerinin hatalı olduğunu gösterir. Bu sebeple onların görüşlerinden vazgeçilip doğru görüşe dönmek vâciptir. Her şeyin en doğrusunu ve iyisini bilen Yüce Allah’tır.*⁵⁹¹

İsmet sıfatıyla ilgili izahından da anlaşılacağı üzere Gazzâlî, peygamberin kesin olarak büyük günah işlemekten korunduğu hususunda ümmetin icmâsının olduğunu belirtir. Ona göre Hz. Peygamber’in mübarek hayatı iyice incelendiği zaman görülecektir ki

⁵⁸⁷ el-Kehf, 18/110.

⁵⁸⁸ el-Cürçânî, a.g.e., c. III, s. 500.

⁵⁸⁹ el-İsrâ, 17/73.

⁵⁹⁰ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 8, s. 367-368.

⁵⁹¹ el-Gazzâlî, Hak Yolunun Esasları, s. 156-157.

O'nun (a.s.) nübüvvetine aykırı olacak hiçbir nahoş durum mevcut olmamıştır (ismet).⁵⁹²

Gazzâlî'ye göre âlimlerin çoğunluğu dînî tebliğ ve hükümlerinin ifâsı hâricinde peygamberin bazı işlerde yanılabilceğini söylemişlerdir. Bunlar ümmetin idaresi, insanların mallarının taksimi, aile işlerinin tertibi ve düşmana karşı tavırlarla ilgili meselelerdir. Ancak peygamberin bu meselelerdeki yanılması nadiren vuku bulan şeylerdir. Dolayısıyla bu tür yanılmalar O'nun (a.s.) şerefli makamına ve mucizeye aykırı şeyler değildir.⁵⁹³

Görüldüğü üzere peygamberler de diğer insanlar gibi beşer olmaları sebebiyle birtakım küçük hatalara düşmüşlerdir. Zira onların düşmüş oldukları bu hatalar kesinlikle dinin hükümlerine dair meselelerle ilgili olmayıp günlük hayatın işleyişiyle ilgili konularda olmuştur. Peygamberlerin bu tür hatalarına Kur'ân'da ve hadislerde yer verilmesi, onların bu hataları sebebiyle Rablerinden nasıl bağışlanma dileycekleri ve O'na (c.c.) nasıl itaat edecekleri noktasında da insanlığa bir örnek teşkil etmektedir. Peygamberlerde bulunan ismet sıfatıyla, Allah Teâlâ onları büyük günahlardan korumuştur. Dolayısıyla her peygamber, hem bi'set öncesi hem de bi'set sonrası dönemde peygamberliklerine hâlel getirecek günahlardan korunmuşlardır. İşte bu sebeple insanlar arasında günahsız (mâsum) olanlar, yalnızca Allah'ın peygamberleridir.⁵⁹⁴

3. 6. 4. Tebliğ

Tebliğ, kelime olarak, "haber bildirmek, duyurmak, ulaştırmak, iletmek" anlamındaki "b-l-ğ" kökünden türetilmiştir.⁵⁹⁵ Terim olarak tebliğ, peygamberlerin Allah Teâlâ'dan almış oldukları tüm ilâhî emir ve yasakları insanlara eksiksiz tebliğ etmeleri, bildirmeleridir. Tebliğin zıddı olan şeriatle ilgili hususları gizlemek, peygamberlerin şanı noktasında imkânsızdır. Dolayısıyla tüm peygamberlerin aslî unsuru olan tebliğ, peygamberliğin olmazsa olmazıdır. Her peygamber Allah'tan aldığı tüm emir ve yasakları harfî harfine ümmetine bildirmiştir.⁵⁹⁶ Bu sebeple peygamberler, kendilerine indirilen vahyin aslına sâdik kalarak herhangi bir değişiklik yapmadan ve gizlemeden

⁵⁹² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 158.

⁵⁹³ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 159.

⁵⁹⁴ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 336.

⁵⁹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. VIII, s. 419-421; el-İsfahânî, *a.g.e.*, "b-l-ğ" md. s. 167.

⁵⁹⁶ Bilmen, *a.g.e.*, s. 195; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 231.

insanlara tebliğ etmişlerdir.⁵⁹⁷ Peygamberlerin tebliğle görevli oldukları hususunda Kur'ân'da şöyle buyrulur: “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.*”⁵⁹⁸

Mâtürîdî, bu âyetten hareketle şu ifadelere yer vermektedir:

*Kâfirlerin peygamberi öldürmek üzere yapmış oldukları planlarıyla birlikte onların tüm çabalarına rağmen Hz. Peygamber'e engel olamayacakları hususunda Allah Teâlâ peygamberini güvence altına alıp her durumda vahyi insanlara tebliğ etmesini emretmiştir. Zira insanın hayati tehlikesinin olması ya da yalanla iftiraya uğraması veyahut sevgi ve dostluğa ulaşma isteği gibi durumlarda bazen verilen görevi yerine getirmekten imtina edebilir. Fakat tüm bunların meydana gelebilme ihtimaline karşılık, ölüm korkusu olsa dahi Allah Teâlâ, peygamberinden her şartta ve durumda kendisine indirilen vahyi insanlığa tebliğ etmesini emretmiştir. Tebliğ edilen ilâhî vahyin insanlar tarafından kolaylıkla anlaşılabilmesi için Allah, peygamberleri kavimlerinin konuştuğu dille göndermiştir.*⁵⁹⁹

Mâtürîdî'ye göre, ilâhî mesajı tebliğ ancak dil ile olur. İman ise kişinin kalbinde meydana gelen bir durumdur. Bu sebeple kişinin kalbinde iman nuru olduğu müddetçe cebir altında küfrü kabul ettiğini dile getirmesi mübah görülmüştür.⁶⁰⁰

Kur'ân'da, peygamberin dini tebliğle vazifelendirildiklerine dair birçok âyet mevcuttur: “...senin görevin sadece tebliğ etmektir; hesaba çekmek bize aittir.”⁶⁰¹; “...Peygamberlerin görevi açık seçik tebliğden başka bir şey değildir.”⁶⁰²; “...artık sana düşen, sadece açık seçik duyurmaktır.”⁶⁰³; “Peygamberin görevi, tebliğ etmekten ibarettir.”⁶⁰⁴ Bununla birlikte Kur'ân'da, “Kul=de ki” emri ile başlayan âyetler de peygamberlerin dini tebliğle görevlendirildiğini açıkça ortaya koymaktadır.⁶⁰⁵ Peygamberler, dini tebliğ ederken, tebyîn (dinî esasları açıklama), ta‘lîm (öğretme), uygulama, öğretip uyguladıklarını kontrol ve düzeltme ile tezkiye (ümmetini kötülüklerden temizleme ve arındırma) görevlerini de yerine getirirler.⁶⁰⁶

⁵⁹⁷ el-Hâkka, 44-47.

⁵⁹⁸ el-Mâide, 5/67.

⁵⁹⁹ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 4, s. 281-282.

⁶⁰⁰ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 4, 282.

⁶⁰¹ er-Ra‘d, 13/40.

⁶⁰² en-Nahl, 16/35.

⁶⁰³ en-Nahl, 16/82.

⁶⁰⁴ el-Mâide, 5/99; en-Nûr, 24/54; el-Ahzâb, 33/23; el-Ankebût, 29/18; el-Cin, 72/23, 27-28.

⁶⁰⁵ en-Nûr, 24/54; el-Ankebût, 29/18.

⁶⁰⁶ Kılavuz, a.g.e., s. 231.

Dini tebliğ etmede esas ilke, “*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle davet et; onlarla en güzel yöntemle tartış.*”⁶⁰⁷ âyeti doğrultusunda olmalıdır diyen Mâtürîdî, âyette zikredilen hikmet lâfzının, hüccet (delil) ve burhan anlamında kullanıldığını ifade etmektedir.⁶⁰⁸ Öte yandan Hasan-ı Basrî’ye göre hikmet, Kur’ân-ı Kerîm’dir. Yani insanları Allah’a Kur’ân ile davet et, denilmektedir.⁶⁰⁹

Peygamberler aynı zamanda insanları uyarmak ve müjdelemek sûretiyle onlara sorumluluklarını bildirmekle de vazifelendirilmişlerdir. Kur’ân’da konuyla ilgili olarak, “*Biz resulleri, sadece müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak göndeririz.*”⁶¹⁰; “*Kuşkusuz ben de O’nun tarafından size gönderilmiş bir uyarıcı ve müjdeleyiciyim.*”⁶¹¹; “*Biz seni sadece müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik...*”⁶¹² buyurulmaktadır. Ayrıca Kur’ân’da Allah Teâlâ, peygamberlerin, kimsenin koruyucusu, vekili, bekçisi olmadığını⁶¹³, öğüt vericiliğinin hâricinde insanlar üzerinde zorla hâkimiyetinin bulunmadığını⁶¹⁴ bildirmektedir.

Mâtürîdî, “*Allah dileyseydi onlar ortak koşmazlardı. Biz seni onların üzerine bir koruyucu kılmadık. Sen onların vekili de değilsin.*”⁶¹⁵ âyetinden hareketle, İslâmı tercih etmenin yalnızca Allah’ın lütfuyla ve hidâyete erdirmesiyle mümkün olacağını söyler. Zira Yüce Allah, kullarından bazısına lütufta bulunması bazını da bundan yoksun bırakması Allah’a ait bir haktır. Yine ilgili âyette dikkat çekilen bir diğer husus, inkârcıların yapmış oldukları şeylerden peygamberin sorumlu tutulmayacağı bu sebeple peygamberden istenilen şeyin yalnızca tebliğ etmek olduğu ifade edilmiş olmasıdır. Binâenaleyh Allah Teâlâ, “*Onların hesaplarından sana sorumluluk yoktur, senin hesabından da onlara sorumluluk yoktur...*”⁶¹⁶; “*...(Ey müşrikler!), söz dinlemezseniz onun (peygamberin) sorumluluğu ona, sizin sorumluluğunuz da size aittir.*”⁶¹⁷ buyurarak herkesin yapmış olduklarından sorumlu tutulacağını bildirmiştir.

⁶⁰⁷ en-Nahl, 16/125.

⁶⁰⁸ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 8, s. 240-243.

⁶⁰⁹ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 8, s. 241.

⁶¹⁰ el-Kehf, 18/56.

⁶¹¹ el-Hûd, 11/2.

⁶¹² es-Sebe’, 34/28; er-Ra’d, 13/7; en-Neml, 27/92; el-Mülk, 67/26.

⁶¹³ el-En’âm, 6/107; Yûnus, 10/108; Hûd, 11/86; Vekil kelimesi bekçi mânâsına da gelir. Bkz el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 12, s. 364.

⁶¹⁴ el-Gâşiyeh, 88/21-22.

⁶¹⁵ el-En’âm, 6/107.

⁶¹⁶ el-En’âm, 6/52.

⁶¹⁷ en-Nûr, 24/54.

İmâm Mâtürîdî, bu noktada peygamberlerin insanlar üzerinde bir bekçi ya da vekil olmadığını bilâkis peygamberlerin görevinin yalnızca tebliğ olduğunu ifade etmektedir.⁶¹⁸

İmâm Mâtürîdî, peygamberlerin vazifelerini şu şekilde sıralamaktadır:

1) İnsanları yalnızca bir ve tek olan Yüce Allah'a davet etmek ve onlara rehber olmak, peygamberlerin en temel görevi ve aynı zamanda en önemli nedenidir.⁶¹⁹

2) Allah Teâlâ'dan almış oldukları emir ve yasakları insanlara tebliğ etmek.⁶²⁰

Bu bağlamda insanları müjdelemek ve uyarmak da peygamberlerin görevleri arasındadır.⁶²¹

3) İnsanlığa örnek bir şahsiyet olmak.⁶²²

4) Ölüm ve ötesine dair, insanların yapmış oldukları amellere karşılık görecekları mükâfât ya da ceza hakkında ve diğer âhîret ahvâli ile ilgili konularda insanları bilgilendirmek de peygamberlerin görevleri arasındadır.⁶²³

5) Tebliğ edilen hususları okumak, öğretmek ve insanları kötülüklerden arındırmak da peygamberlerin görevlerindedir.⁶²⁴

İbn Sînâ da peygamberin görevlerini üç başlık altında toplamaktadır:

1) Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini ve şeriki (ortağı) olmadığını bildirmek,

2) İnsanların dünyevî ve uhrevî saadete ermelerine vesile olacak ahlâkî ilkeleri onlara öğretmek,

3) Âhîret ve ölüm sonrası hayat ile ilgili konularda insanların anlayacağı tarza kısa ve öz biçimde onları bilgilendirmek.⁶²⁵

Gazzâlî'ye göre de peygamberlerin vazifesi marifet yolunu irşad ve tebliğdir.⁶²⁶ Bu sebeple tebliğ peygamberliğin ayrılmaz bir unsurudur. Hakikate dair bilgiler tebliğ ile

⁶¹⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 7, s. 139.

⁶¹⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 8, s. 156-157; c. 9, s. 358.

⁶²⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 7, s. 213.

⁶²¹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 10, s. 302.

⁶²² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 5, s. 155; c. 11, s. 363-364.

⁶²³ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 555-559.

⁶²⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 271-274.

⁶²⁵ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, thk. M. Yusuf Musa vd. (Kahire, 1960), c. II, s. 7443; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 167.

⁶²⁶ el-Gazzâlî, *İ'tikâd'da Orta Yol*, s. 143.

ortaya çıkar. Dolayısıyla tüm peygamberler bu görevi eksiksiz bir şekilde yerine getirmişlerdir.

3. 6. 5. Fetânet

Fetânet kelime olarak, “akıllı, zeki, uyanık olmak, hikmet sahibi olmak, idrak etmek” anlamlarına gelen “fe-ti-ne” kökünden türetilmiştir.⁶²⁷ Fetânet terim olarak, peygamberlerin zeki, uyanık, ileri görüş ve zekâ özelliğine sahip olmalarını ifade eder.⁶²⁸ Bunun zıddı olan “gaflet” (dalgınlık), peygamberler hakkında düşünülemez.⁶²⁹ Kur’ân’da fetânet kavramı yer almamakla birlikte peygamberlerin akıllı ve zeki olduklarına, ayrıca üstün idrak kabiliyetlerinin bulunduğuna işaret eden âyetler mevcuttur.⁶³⁰

Mâtürîdî, peygamberlerin fâtin olduklarını gösteren şu örneği vermektedir: Hz. Süleyman’ın, bir topluluğun koyun sürüsünün bir gece vakti ekinlere zarar vermesi sebebiyle bu konuda vermiş olduğu hükümdür. Zira Hz. Süleyman’ın, Allah Teâlâ tarafından dava konusunu iyi anlaşılması sağlanmış ve O’na (a.s.) hükmetme yeteneği ve ilim verildiği bildirilmiştir.⁶³¹ Yine bununla ilgili başka örnek Hz. Peygamber’den nakledilmiştir. Bir adamın devesi kaçarak başka birisinin bahçesine girip ne var ne yoksa telef eder. Bahçe sahibi bu konuyla ilgili şikâyetini Hz. Muhammed’e söyler. Bunun üzerine Hz. Peygamber de bahçenin gündüzleyin korunmasının sorumluluğu bahçe sahibine, hayvanların geceleyin korunmasının yükümlülüğü hayvanların sahiplerine ve hayvanların geceleyin verdiği zararın ise yine hayvanların sahiplerine ait olduğu yönünde hüküm verir.⁶³²

Ayrıca Kur’ân’da, Hz. İbrâhim’in kavmini gök cisimlerine tapmaktan; yıldız, ay ve güneşin bir ilâh olmadığını bilâkis Yüce Yaratıcı tarafından yaratıldığını ortaya koymak için göstermiş olduğu mücadelesinden⁶³³ daha sonra inanmayan Nemrud’la olan konuşmasında üstün zekâsıyla⁶³⁴ şaşırtmasından ve ayrıca Hz. Nûh’un kavmiyle olan

⁶²⁷ Akdemir, *a.g.m.*, s. 59; Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 339; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 230.

⁶²⁸ Bilmen, *a.g.e.*, s. 195; Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 339; Yüksel, *a.g.e.*, s. 143.

⁶²⁹ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 230.

⁶³⁰ es-Sâd, 38/45; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 12, s. 285-286; Akdemir, *a.g.m.*, s. 59.

⁶³¹ el-Enbiyâ, 21/78-79.

⁶³² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 9, s. 399-404.

⁶³³ el-En’âm, 6/76-79; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 5, s. 131-143.

⁶³⁴ el-Bakara, 2/258; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 190-194.

mücadelesinden de⁶³⁵ bahsedilmektedir. Buna benzer Kur'ân'da diğer peygamberlerle ilgili olarak birçok âyet-i kerime mevcuttur.

Peygamberlerin hepsi fâtin olma niteliğine sahiptirler. Allah'ın kendilerine verdiği üstün muhakeme ve idrak gücü sayesinde onlar ilâhî hükümleri insanlara tebliğ etmedeki başarısıyla insanlar arasında kendilerini ispatlamışlardır.⁶³⁶ Şayet peygamberler akıllı ve zeki niteliğe sahip olmasalardı, hitap ettikleri insanları bu konuda ikna edemez ve başarılı olamazlardı. Dolayısıyla onların fâtin yani akıllı, zeki ve uyanık, üstün idrak gücüne sahip olmaları gerekli (vâcip)dir.⁶³⁷

Gazzâlî, peygamberlerin fâtin yani akıllı ve zeki olmaları hususunda ise şu açıklamalarda bulunur:

“Bu dünyada kör olan âhirette de kördür, yolunu daha da şaşırmıştır.”⁶³⁸ âyeti, peygamberlere görünün bu şeylerin bir kısmının gözle bir kısmının da basiretle gerçekleştiğine, bunların hepsinin de rü'yet olarak isimlendirildiğine işaret eder. Dolayısıyla dinin özüne vakıf olmak kişinin iç basiret nurunun olmasına bağlıdır. İç basiret nuru olmayan kişi dinin yalnızca zâhirî merasimleriyle kendini meşgul eder. Bu kısımların tamamına ise 'akıl' denir.⁶³⁹

Gazzâlî'ye göre ilmin kaynağı akıldır. Zira ilim akıldan doğar. Akıl insanı hayvanlardan ayırt eden bir niteliktir. Ayrıca insanlar akıl konusunda da birbirinden ayrılmaktadırlar. Bu noktada Hz. Peygamber'in aklını, herhangi bir köylünün veya medeniyetsiz bir göçebenin aklıyla bir tutan kimse, aslında ilim ve irfandan nasibini almamış göçebe ve köylü fertlerinden de akılcı daha aşağıdadır.⁶⁴⁰

Ona göre Yüce Allah'ın bilinmesine ve peygamberlerin sıdkına ölçü olan, bâtının basiret nuru olan akılın kötülenmesi düşünülemez. Zira Allah Teâlâ bu nitelikte olan akılı çeşitli sebeplerle methetmektedir. Şayet bu akıl da kötülenirse başka övülmeye değer ne olabilir? Gazzâlî'ye göre övülen şeriat akılla bilinmiştir. Dolayısıyla şeriatın bilinmesine, peygamberlerin sözlerinin idrak edilmesine ve Allah'ın tanınmasına vesile olan akılın zemmedilmesi aynı zamanda şeriatın da zemmedilmesi demektir. Hâlbuki bu doğru bir şey değildir.⁶⁴¹

⁶³⁵ el-Hûd, 11/32; el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 7, s. 185-186.

⁶³⁶ Gölcük - Toprak, a.g.e., s. 340.

⁶³⁷ Yüksel, a.g.e., s. 143; Kılavuz, a.g.e., s. 230.

⁶³⁸ el-İsrâ, 17/72.

⁶³⁹ el-Gazzâlî, a.g.e., c. I, s. 215.

⁶⁴⁰ el-Gazzâlî, a.g.e., c. I, s. 201, 216.

⁶⁴¹ el-Gazzâlî, a.g.e., c. I, 217-219.

Gazzâlî'ye göre Hz. Peygamber'in ilâhî vahyi tebliğde yanlış söylemde bulunması, hataya düşmeleri veya akla aykırı fillerde bulanmaları da yine ümmetin icmâsıyla imkânsızdır.⁶⁴²

İmam Gazzâlî, genel olarak sünnî kelâm âlimlerince kabul edilen bu beş sığata ilave olarak bazı sıfatlara değinmiştir. O, diğere insanlardan farklı olarak peygamberlerde bulunan bu sıfatları şöyle izah eder:

Gazzâlî, Allah'ın kulları arasında O'ndan (c.c.) en çok korkan kimselerin peygamber olduğunu söyler. Zira onların Yüce Allah hakkındaki bilgileri diğere insanlara nazaran daha çoktur. Dolayısıyla onlar Allah'ı daha fazla tanır ve bilirler. Bu konuda Hz. Muhammed: *“En arifiniz benim, Allah'tan en çok korkanınız da benim.”*⁶⁴³ buyurmuştur.

Gazzâlî, insanlar arasında günahsız oldukları halde peygamberlerin korkusunu şu örneklendirmeye izah eder: Bu korku tıpkı aslanın pençesinde olan bir kimsenin korkusu gibidir. O kişi günahından ve hatasından dolayı aslandan korkmaz bilâkis aslanın yaratılış gereği kendisinin canına son vereceğini bilir. İşte bu sebeple Allah Teâlâ, Hz. Dâvûd'a vahiy göndererek: *“Ey Dâvûd! Benden, kükremiş arslandan korkar gibi kork.”* diye emretmiştir.⁶⁴⁴

Gazzâlî, peygamberlerin kendilerine birçok nimet verilmesine rağmen Allah'tan korkmalarını şu şekilde izah eder: Peygamberler, Allah'ın mekrinden (azâbından) emin değildirlere. Zira ancak zarar edici bir kavim, Allah'ın mekrinden emin olabilir.⁶⁴⁵ Bununla beraber Gazzâlî'ye göre Yüce Allah, peygamberlerini insanların kötülüklerinden muhafaza ederek onların bu korkulardan her zaman emîn olmasını istemiştir. Örneğin Hz. Mûsâ, Allah'ın mekrinden emin olmayarak sihirbazların kendisine karşı sihir yaptıkları zaman yüreğinde bir korku hissetmesi üzerine, Allah Teâlâ yeniden O'nun (a.s.) emniyetini tecdid (yenilemek) ederek O'na (a.s.) hitaben: *“Korkma!”* dedik, *“Üstün gelecek olan kesinlikle sensin.”*⁶⁴⁶ buyurmuştur.⁶⁴⁷

Gazzâlî'ye göre dünyada gayb âlemini izah etmenin yolu ancak darb-ı mesellerle mümkündür. Bu sebeple peygamberler de insanların akıllarının idrak edecekleri şekilde

⁶⁴² el-Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları*, s. 158.

⁶⁴³ el-Buhârî, “Nikâh”, 1.

⁶⁴⁴ el-Gazzâlî, *Mutluluk Hazinesi*, s. 652; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 269, 275.

⁶⁴⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 295.

⁶⁴⁶ et-Tâhâ, 20/68.

⁶⁴⁷ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 296.

darb-ı mesellerle onlarla konuşmaya zorlanmışlardır. Dolayısıyla insanlar dünyadayken uyku halindedirler. Uyuyan bir kimseye ise bir şeyin hakikâti ancak örnek vermek sûretiyle izah edilebilir. İnsanlar öldükleri zaman uyanırlar ve anlatılan şeylerin doğru olduğunu anlamış olurlar. Bu da Allah'tan bir hikmet ve kullarına bir lütuf, kulların misal vermeksizin idrak etmesinden âciz oldukları nesnelere idrak edilmesini kolaylaştırmak içindir.⁶⁴⁸

Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Üç sınıfa merhamet ediniz! 1- Cahiller arasında kalan âlime, 2- Bir kavmin zengini ki, fakir düşmüştür. 3- Bir kavmin azizi ki zelil olmuştur.*” Gazzâlî'ye göre bu sebepten dolayı peygamberler insanlar arasında ümmetin aklının kusurundan ötürü imtihan olarak çekmiş zorluklardan dolayı rahmet edilmeye daha lâyıktırlar. Başka bir ifadeyle ümmetin içinde belâya en çok maruz kalan Allah'ın peygamberleri olmuştur. Zira Hz. Peygamber: “*Belâ evvelâ peygamberlere, sonra veli kullara, sonra dinî bakımdan sırasıyla önde olanlara musallat kılınmıştır.*” buyurmuştur. Dolayısıyla peygamberler inkârcılarla müptelâ olmaktan; velî ve âlim kullar da cahillerle müptelâ olmaktan hâlî olamamışlardır.⁶⁴⁹ Dolayısıyla peygamberler yeryüzünde Allah'ın en sevimli kulları oldukları için diğer insanlar daha çok belâya maruz kalmışlardır.⁶⁵⁰

Gazzâlî'ye göre peygamberler, diğer insanlardan farklı olarak görme niteliğine sahiptirler. Peygamberler bu göz sayesinde gayb haberleri ve aklın idrak edemeyeceği konuları müşâhede ederler.⁶⁵¹

Yine Gazzâlî'ye göre peygamberler de diğer insanlar gibi evlenmişler ve bunu tavsiye etmişlerdir.⁶⁵² Kur'an'da Yüce Allah, Hz. Peygamber'e hitâben şöyle buyurmuştur: “*Andolsun senden önce de peygamberler göndermiş, onlara da eş ve çocuklar vermiştik.*”⁶⁵³ Görüldüğü üzere Allah Teâlâ bu durumları peygamberlere bir nimet ve onların faziletli yanları olarak zikretmektedir. Dolayısıyla onların evlilikleri methedilmiştir. Hz. İsa da âhir zamanda yeryüzüne indikten sonra evlenip çocuk sahibi olacaktır.⁶⁵⁴ Bununla birlikte Gazzâlî, diğer insanlardan ayrı olarak Hz. Peygamber'in

⁶⁴⁸ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 42-43.

⁶⁴⁹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 50-51.

⁶⁵⁰ el-Gazzâlî, *Mutluluk Hazinesi*, s. 637-638.

⁶⁵¹ el-Gazzâlî, *Hakikate Giden Yol*, s. 159.

⁶⁵² el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. II, s. 60.

⁶⁵³ er-Ra'd, 13/38.

⁶⁵⁴ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. II, s. 61.

dokuz hanımla evlenmesinin mübah kılındığını⁶⁵⁵, O'nun (a.s.) dokuz hanımı adalet üzere idare edebilecek niteliğe sahip olduğunu, peygamber olmayanların ise bu idare ve adaleti sağlamayacaklarını dolayısıyla bu hususta peygambere uyamayacaklarını ifade eder.⁶⁵⁶ Gazzâlî'ye göre, peygamberleri diğer insanlardan ayıran niteliklerin sayısı daha fazla olmakla birlikte konu açısından bu kadarını zikretmek yeterli olacaktır.

Görüldüğü üzere İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin sıfatlar hususundaki söylemleri birbirini ile örtüşmektedir. Bütün ehl-i sünnet âlimleri gibi onlar da peygamberlerin, sâdik, emîn, fâtin, ma'sûm, mübelliğ oldukları görüşünde ortak bir anlayışa sahiptirler. Ancak Gazzâlî, peygamberlerde bulunan beş sığata ilave olarak peygamberleri diğer insanlardan ayıran bazı niteliklere de değinmiştir: Peygamberlerin günahsız olduğu, kendilerine birçok nimet verildiği halde Allah'tan en çok korkan kimseler olduğu, gayb âlemine dair bilgileri insanlara darb-ı mesellerle izah etmeleri, Allah'ın en sevimli kulları olmaları sebebiyle yine insanlar arasında en çok belaya maruz kalan kimseler olduğu, yine diğer insanlardan farklı olarak görme yeteneğine sahip olmaları, peygamberin aynı anda dokuz hanımla nikâhlı olması ve onların aralarında idare ve adaleti sağlayacak niteliğe sahip olması bu özelliklerden bazılarıdır.

3. 7. Nübüvvetin Vehbîliği ve Kesbîliği

Nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliğinden kasıt, bu makamın hangi yolla elde edildiği, başka bir deyişle peygamberliğin, kulun herhangi bir çaba sarf etmeksizin mevhibe-i ilâhi ile mi (vehbî), yoksa gayret ve çalışma ile mi elde edildiği (kesbî) nin ortaya konulmasıdır. Klasik kelâm eserlerinde konuya oldukça az yer verildiği görülmektedir. Bununla birlikte Kelâm ekollerinin çoğunluğu (Mâtürîdîler, Eş'arîler ve Mu'tezile'ye mensup ulemâdan bazıları) peygamberliğin Allah vergisi (vehbî) olduğu görüşünde hemfikirdirler. Esasen ilâhî kökenli tüm dinlerin genel kabulü de bu yöndedir.⁶⁵⁷ Dolayısıyla nübüvvet, Allah Teâlâ'nın bir lütfu ve ihsanıdır, yani vehbîdir, kesbî değildir. İnsan, çalışmak ve ibadet etmekle peygamberlik makamına erişemez. İnsan bu dünyada yüksek rütbelere sahip olabilir ancak peygamber olamaz. Nitekim insanlardan hiçbiri peygamber olma düşüncesiyle bir plan kurarak bu noktada çalışma ve gayretle peygamber olmuş değildir. Bilâkis Yüce Allah, o makamı dilediği kullarına vermiştir.⁶⁵⁸

⁶⁵⁵ Bkz. el-Buhârî, "Gusül", 12; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 128.

⁶⁵⁶ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. I, s. 128.

⁶⁵⁷ Yavuz, *a.g.e.*, s. 25.

⁶⁵⁸ el-Gazzâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, s. 112; Kılavuz, *a.g.e.*, s. 214.

Kaynaklarda nübüvvetin vehbî olduğu görüşüne dair izahlara rastlanılsa da kesbî olduğuna dair bilgiye rastlamak oldukça güçtür. Hatta bu görüşü savunan kişilerin varlığından söz etmek bile zordur. Bunun muhtemel sebebi ise, peygamberliğin kesbî olduğu düşüncesine dair görüş bildiren bir şahıs ya da grubun, diğer şahıs ya da gruba yönelik görüşlerinin nitelemeden öteye geçmemesi olarak zikredilebilir. Ayrıca bu görüşü destekleyen düşünürlerin eserlerinin günümüze kadar ulaşmamış olması, meselenin izahının belirli sınırlar çizgisinde kalmasına sebep olmuştur.⁶⁵⁹

Peygamberliğin kesbî olduğunu savunan kişiler arasında tespit edilebildiği kadarıyla Basra Mu‘tezile âlimlerinden Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833’ten evvel)⁶⁶⁰ ve Abbâd b. Süleyman es-Saymerî (v. 250/864)⁶⁶¹ ve Endülüs Mu‘tezile ulemâsından Muhammed b. Abdullah b. Mürre yer almaktadır.⁶⁶² Öte yandan İslâm filozoflarının kendi sistemleri içerisinde ve genel hatlarıyla peygamberliği, “insanın faal akılla ittisale geçmesi” olarak telakki etmeleri sebebiyle kelâmcılar tarafından onların nübüvveti kesbî olarak yorumladığı yönünde karşılık bulmuştur. Zira klasik kelâm eserlerine bakıldığında, peygamberliğin kesbî olmadığına dair yer verilen bölümlerde tenkidlerin hedefinde İslâm filozoflarının yer alması bu durumu kanıtlar niteliktedir.⁶⁶³

Eş‘arî kelâmcılardan Âmidî, filozofların peygamberliği açıklamalarındaki tarzlarına değinirken, nübüvvetin çalışma ve gayret sonucu elde edilecek bir araz olmadığını ifade ederek onların bu yöndeki görüşlerini tenkid etmektedir. Zira peygamberlik, insanın Allah’ı bilmesine götüren bir makam değildir. İnsan peygamberlikten evvel de bunu idrak edebilir. Dolayısıyla Allah, peygamberliği nebî olarak vazifelendireceği kişilere ikram etmiştir. Bu nedenle nübüvvet yalnızca Allah’ın bir ihsanıdır.⁶⁶⁴

İslâm filozoflarının nübüvvetine dair izahları sebebiyle bazı kelâm âimleri tarafından kesbîlik anlayışı çerçevesinde tenkid edilseler de birtakım yorum farklılıkları sebebiyle onların nübüvvet teorilerinde ortaya koymuş oldukları görüşlerin kesbîlik olarak mütalaa edilmesinin doğru bir yaklaşım olmadığını söyleyenler de olmuştur.⁶⁶⁵

⁶⁵⁹ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 239-240.

⁶⁶⁰ eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 70.

⁶⁶¹ Ebü'l-Hasen el-Eş‘arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn)*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), s. 323.

⁶⁶² Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 240.

⁶⁶³ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. I, s. 143.

⁶⁶⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 317.

⁶⁶⁵ Barlak, *a.g.e.*, s. 58-60.

Nübüvvetin kesbîliği yönündeki kanaatin üç unsur üzerine bina edildiği söylenebilir. Bu unsurları şöyle sıralamak mümkündür:

- 1) Niyet,
- 2) Nübüvvetin sona ermemesi,
- 3) Nübüvvet makamına erişebilmek için gayret ve çaba gösterilmesi.

Peygamberliğin kesbî bir makam olduğuna hükmedebilmek için bu üç koşulun bir arada bulunması gerekir. Nübüvvetin kesbî bir müessese olduğunu savunanların bu perspektifle değerlendirilmesi de onların kanaatlerinde bu üç unsurun etkili olup olmadığıyla alakalıdır. Ancak bu görüşü paylaşan müfekkirlere hakkında bahse konu unsurların detayı ile bilgiden söz etmek mümkün görünmemektedir.⁶⁶⁶

Meşşâî filozoflardan Kindî, filozofların akıl yürütme ve araştırma yoluyla elde edebilecekleri bilgilere, peygamberlerin herhangi bir çaba sarf etmeksizin Allah'tan aldıkları vahiyle ulaştığını ifade eder. Ona göre irade ve gayret sonucu elde edilen beşerî bilgiler, Allah'ın peygamberlerin kalplerini arındırıp ilâhî mesajını ilettiği vahyî bilgilerden daha alt konumdadır. Dolayısıyla bu bilgi diğer insanlara değil, yalnızca Allah'ın peygamberlerine özgü gerçekleşir.⁶⁶⁷ Görüldüğü gibi Kindî'nin nübüvvet dair söylemlerinden hareketle onun nübüvveti vehbî olarak telakki ettiği söylenebilir.

Mezkûr konudaki eleştirilerin asıl hedefinde olan isim ise Fârâbî olmuştur. Fârâbî, ideal devlet başkanı ile peygamberlik niteliklerini tek kişide toplamak sûretiyle felsefe ile dini mezcutmiştir. Böylelikle peygamber, hem tanrısal bir varlık hem de filozof olabilmenin niteliklerine haiz bir şahsiyet olmaktadır. Dolayısıyla Fârâbî peygamberlik için filozof olmanın şart olduğunu belirtir. Fakat bu durum her filozof olan kimsenin peygamber olacağı anlamına gelmemektedir. Ona göre peygamberlik yalnızca Allah'ın seçimiyle gerçekleşir.⁶⁶⁸

Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde ortaya koyduğu görüşlerden hareketle peygamberliği salt insan başarısına özgü bir olay olarak telakki etmesi sebebiyle bazıları tarafından kesbî anlayış yönünde değerlendirilse de⁶⁶⁹ esasen onun peygamberlik için filozof olmayı yeterli sebep görmemesi ve ilâhî vahyin gerçekleşmesini yalnızca Allah'ın iradesine

⁶⁶⁶ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 240.

⁶⁶⁷ el-Kindî, *a.g.e.*, s. 159-160.

⁶⁶⁸ el-Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle* (Kahire: Matbaatü'n-Nil, ts.), s. 79.

⁶⁶⁹ Vural, "*a.g.m.*", s. 70.

bağlaması, peygamberliği tamamıyla kesbî olarak nitelendirmediği sonucuna götürmektedir.⁶⁷⁰

İbn Sînâ ise peygamberliği varlıksal bir tasnif üzerinden ele alır. Dolayısıyla bu varlıklar sınıflandırmasında oluş ve bozuluşa maruz kalıp suretlere mevzu olan maddî varlıklar arasındaki en kıymetli şey insandır. İnsan nev'î de kendi arasında hiyerarşik bir yapıdadır.⁶⁷¹ İbn Sînâ, bu hiyerarşiyi şöyle izah etmektedir:

*“İnsanlar arasında en üstün olan, bilfiil akıl ile nefsinin yetkinleştirerek ve amelî erdemler olan ahlâkları elde etmiş kişidir. Onlar arasında en üstün olan ise, nübüvvet makamına istidatlı kimsedir.”*⁶⁷²

Görüldüğü gibi İbn Sînâ'nın bu ifadelerinden onun nübüvveti vehbî bir makam olarak gördüğü kanaati tam belirgin olmasa da açıklamalarındaki “istidat” mefhumu peygamberliğin ilâhî mevhibe olduğu ve Allah'ın iradesi ile gerçekleştiği yönünde değerlendirilebilir. Bu örnekten hareketle islâm filozoflarının nübüvvet kuramlarında tam anlamıyla peygamberliği kesbî olarak telakki ettikleri yönündeki anlayışın pek isabetli olmadığı söylenebilir.⁶⁷³

İbn Rüşd de -nübüvveti faal akılla ittisal olarak değerlendirmelerinden ötürü- Fârâbî ve İbn Sînâ'yı tenkid etmektedir. Ona göre insanın makulâtı kabul etmesi sebebiyle kendisinde mevcut olan münfail aklın haricinde aktif haliyle faal akıl diye isimlendirilen ve heyûlânî akıl ile irtibat halinde olan bir özellik vardır.⁶⁷⁴ Dolayısıyla faal akılla ittisale geçilmesi için inziva yolunun tercih edilmesi bir yanılığın ibarettir.

Görüldüğü gibi İbn Rüşd, seleflerinin faal akla yüklemiş oldukları anlamdan farklı olarak bir yol benimsemesi, onun peygamberliğin kesbîliğini savunmadığını göstermektedir. Öte yandan onun nübüvvetin vehbîliği yönünde bir kanaat içinde olduğunu söyleyenler de vardır.⁶⁷⁵

Peygamberliğin vehbî bir müessese olduğu görüşü kelâm ulemâsının çoğunluğu tarafından benimsenmiştir. Nitekim bu hususu İbn Hazm şöyle izah etmektedir:

Peygamberlik, Allah'ın hikmet, erdem ve ismet nitelikleriyle donattığı kullarına münhasır bir topluluktur. Nübüvvet makamına erişmenin tek nedeni, Allah'ın onu dilediği kuluna vermesidir. Zira Allah, vahyi onların

⁶⁷⁰ Barlak, *a.g.e.*, s. 60.

⁶⁷¹ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 241.

⁶⁷² İbn Sînâ, *Kitâbü'ş-Şifâ-Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay., 2005), s. 181.

⁶⁷³ Barlak, *a.g.e.*, s. 61.

⁶⁷⁴ İbn Rüşd, *Telhisu Kitâbi'n-nefs*, thk. Alfred L. Ivry (Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye, 1994), s. 125.

⁶⁷⁵ Vural, “*a.g.m.*”, s. 70.

*kalplerine herhangi bir eğitim ve talim görmeksizin ilkâ etmiştir. Dolayısıyla peygamberler vahyin bilgisine ulaşmak için kademeli olarak ilim mertebelerinde ilerlemiş değildirler. Ayrıca onlar, Allah'ın kendilerine indirdiği vahye, niyet ve talep içinde de olmamışlardır.*⁶⁷⁶

Nübüvvetin vehbîliği konusunda islâm ulemâsının kahir ekseriyeti görüş birliğine varsa da “vehbîlik” mefhumuna yüklenilen anlamlar arasında birtakım ihtilâflar söz konusu olmuştur. Şöyle ki, bazıları peygamberliğin Allah'ın koşulsuz iradesi ile gerçekleşen bir makam olduğunu öne sürerken, bazıları da Allah'ın belirli gerekçelere binaen peygamber tayin ettiğini iddia etmektedir. Bu sebeple islâm âlimlerinin tek bir vehbîlik anlayışı etrafında birleştiklerinden söz etmek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla bu fikrî ayrılık beraberinde üç farklı vehbîlik anlayışının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu vehbîlik anlayışları şöyle sıralanabilir: Erdem Düzeyine Bağlı Vehbîlik, Salt Allah'ın İradesiyle Gerçekleşen Vehbîlik ve Kulların Maslahatlarına Yönelik Vehbîlik.⁶⁷⁷

1) Erdem Düzeyine Bağlı Vehbîlik

Kelâm ulemâsının çoğunluğuna göre Yüce Allah, peygamber seçiminde bulunacağı vakit, kulların erdem yönü ya da itaat durumlarını gözeterek bu makama en layık gördüğü kimseyi tercih eder. Bu düşünce etrafında birleşen âlimler, kulun peygamber olmadan evvelki hayatında yapmış olduğu iyi ameller sebebiyle Allah'ın, içlerinden faziletçe en üstününü seçip peygamberliğe o kimseyi getireceğini belirtirler.⁶⁷⁸

İlk Eş'arî ulemâ (Ebu'l-Hasen el- Eş'arî, Bâkîllânî, İbn Fûrek), Mâtürîdî mütekellimler ve Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî bu görüşü paylaşan düşünürler arasındadır. Burada ilk Eş'arî ulemâ diye bir ayrıma gidilmesinin sebebi, mezhep içerisinde mezkûr konuda ihtilâf halinde olunmasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, isimleri zikredilen ilk Eş'arî âlimler, erdem düzeyine bağlı vehbîlik düşüncesini savunurken, sonraki Eş'arî âlimler (Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Adûdüddîn el-Îcî) ise Peygamber seçimindeki unsur olarak salt Allah'ın iradesine vurgu yapmaktadırlar.⁶⁷⁹

Eş'arî'nin günümüze kadar ulaşmış eserlerine bakıldığında, peygamberliğin vehbîliğine dair herhangi bir ibaresine rastlanılmasa da onun görüşlerini sistemleştirip

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 344.

⁶⁷⁷ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 242.

⁶⁷⁸ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 242..

⁶⁷⁹ Muzaffer Barlak, “Eş'arî Nübüvvet Telâkkisinde Vehbîlik Anlayışları ve Sistem İçi Tutarlılık Arayışı”, *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 1* (2014), s. 415-416.

“Mücerredü'l-Makâlât” isimli eserinde yer veren İbn Fûrek, Eş'arî'nin mezkûr konudaki kanaatini şöyle izah etmektedir:

Eş'arî şöyle diyordu: Peygamberlerin akıl, erdem, idrak gücü, marifet, salah, iffet, cesaret, cömertlik ve nefse hâkimiyet yönüyle gönderildikleri ümmet içindeki en yetkin kimseler olmaları gerekir.⁶⁸⁰ Zira Yüce Allah bu hususla ilgili olarak şöyle buyurmaktadır: “Allah, birbirinden gelme nesiller olarak Âdem'i, Nûh'u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini seçip âlemlere (bütün yaratılmışlara) üstün kıldı.”⁶⁸¹ “Andolsun, onları, bir bilgi üzerine (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık.”⁶⁸²

Görüldüğü gibi Eş'arî, nübüvvet makamına seçilecek kimsenin insanlar arasında o makama en lâyük kişi olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu kişide olması gerekli nitelikleri sıralayarak Allah'ın insanlar arasında peygamberliğe getireceği kimsenin bu özelliklere haiz olmasını belirtir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Eş'arî, peygamberliğin seçiminin Allah'ın iradesinden bağımsız gerçekleşmediğini fakat bununla birlikte O'nun (c.c.) iradesine yön veren birtakım etkenlerin varlığını dile getirmektedir.⁶⁸³

Bâkılânî de aynı görüşü savunarak kulun nübüvvet öncesi durumu ile peygamber seçilmesi arasında bir bağ olduğunu öne sürmektedir. Ona göre kulun bu yönde gayret ve çabası doğrudan peygamber olmaya sebep değildir. Bilakis peygamberlik, Allah tarafından kula lütfedilen bir makamdır. Ancak Allah, peygamber olarak kişiyi seçerken belirli ölçütleri gözeterek bir tercihte bulunur.⁶⁸⁴ Bâkılânî konuyla ilgili olarak şu ifadelerle yer vermektedir:

*Allah Teâlâ kendisine itaat eden kimseyi yüceltir. (...) Kişinin iyilik ve tâati söz konusu olduğunda, nübüvvetle üstün kılınması gerçekleşir. Her türlü noksanlıktan münezzeh olan Allah, bazı kullarını, onların haricinde kalan diğer kullarına peygamber olarak göndermeyi dilediğinde onlar arasında en erdemli ve amel yönüyle en üstün olması sebebiyle bu göreve en lâyük olan kişiyi seçer.*⁶⁸⁵

Bâkılânî'nin bu ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun nübüvveti, kişinin yaşam öncesi durumuyla değil, bilâkis hayatın içerisindeki azim ve çabasıyla irtibatlandırmaktadır. Başka bir deyişle, kişi fitraten kendisine bahşedilen yeteneklerle nübüvvet makamını elde etmemektedir. Bilâkis Allah'a yönelmesi ve bu doğrultuda

⁶⁸⁰ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 176.

⁶⁸¹ Âl-i İmrân, 3/33.

⁶⁸² ed-Duhân, 44/32.

⁶⁸³ Barlak, “*a.g.m.*”, s. 417.

⁶⁸⁴ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 243-244.

⁶⁸⁵ el-Bakılânî, *et-Temhîd*, s. 129.

yapmış olduğu ameller neticesinde bu makama lââyık görülmektedir.⁶⁸⁶ Bu noktada izah edilmesi gereken bir husus daha vardır ki o da nübüvvetin hak edilen bir makam olmadığıdır. Nitekim hak etmek, belirli şartlar yerine getirildiği vakit herkesin onu elde etmesi anlamına gelir. Burada anlatılmak istenen ise Allah'ın bir kavme peygamber göndermeyi dilediğinde, oradaki insanlardan fazilet ve kulluk yönüyle en üstün olanını tercih etmesidir. Bakıllânî de, “*Peygamberlik, hak edilmiş bir şey değildir.*” söylemiyle bu duruma dikkat çekmiştir.⁶⁸⁷

Mâtürîdî mütekellimlerin vehbîlik anlayışları da bu minvaldedir. Dolayısıyla mezhebin genel kanaati, Allah'ın peygamber seçiminde bir tercihte bulunacağı vakit, belirli nitelikleri göz önünde bulundurarak o makama en lââyık kimseyi seçmesi yönündedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, bir yandan Mu‘tezile'nin kesbîlik iddialarına reddiyede bulunurken diğer yandan da toplumda fazilet yönüyle nübüvveti lââyık görülme-yen kimsenin peygamber olamayacağını dile getirmektedir.⁶⁸⁸ Mâtürîdî, nübüvvetin kesbî olmadığına dair şu ifadelere yer vermektedir:

*Şayet nübüvvet Allah'ın lütuf ve ihsanı ile elde edilen bir makam değil de hak edilmişlik olsaydı bu takdirde Allah'ın kuluna nimet bahşetmiş olmasının bir manası olmazdı. Bu da nübüvvetin hak edilen bir şey değil, Allah'ın dilediği kuluna lütuf ve ihsanı ile gerçekleşen bir makam olduğunu gösterir.*⁶⁸⁹

İşte bu sebeple peygamberlik, Allah'ın insanlar arasında dilediği kimseyi seçmesiyle gerçekleşir. Nitekim nübüvvetin vehbî oluşunu ifade eden âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir.*”⁶⁹⁰

Mâtürîdî ilgili âyetten hareketle şu ifadelere yer vermektedir: Ona göre inkârcılar, Hz. Muhammed'in Allah Teâlâ tarafından risâletle görevlendirildiğini ve kendisine verilen en büyük mûcizenin de Kur'ân olduğunu biliyorlardı. Zira onların, “*Allah'ın elçilerine verilenin benzeri bize verilmedikçe kesinlikle sana inanmayız.*” söylemi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onlar peygamberliğin yalnızca Yüce Allah katında saygın ve erdemli olan kişiye verildiğini biliyorlardı. Ancak inkârcılar tüm bunlara rağmen, “*Bu Kur'ân, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!*”⁶⁹¹ diye söylemde bulundular. Onların sözünü ettikleri bu kişinin insanlar nezdinde saygın ve

⁶⁸⁶ el-Bakıllânî, *a.g.e.*, s. 134.

⁶⁸⁷ el-Bakıllânî, *Menâkıbu'l-Eimmeti'l-Erbaa* (Beirut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî, 2002), s. 291.

⁶⁸⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 15, s. 159; Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 245.

⁶⁸⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 7, s. 499.

⁶⁹⁰ el-En'âm, 6/124.

⁶⁹¹ ez-Zuhuf, 43/31.

üstün biri olduğunu sanıyorlardı. Ancak, “Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir.”⁶⁹² âyeti, inkârcıların mucizeleri ve peygamberleri tasdik ettiklerine ve diğer insanlara nazaran peygamberleri daha üstün gördüklerine dair söylemlerini ve delillerini geçersiz kılmaktadır.⁶⁹³

Başka bir âyette Allah Teâlâ, “...Allah, kullarından dilediğine nimetini (peygamberliğini) lütfeder.”⁶⁹⁴ buyurmaktadır. Mâtürîdî, bu âyetin yorumunda, Mu‘tezile’nin, Allah’ın nübüvvet makamını hak edenden başkasına müstakil olarak vermez, iddiasına reddiye olarak onların nübüvveti hak etmelerinin sebebinin Allah’ın lütfu ve ihsanı ile olduğunu belirtir.⁶⁹⁵

Mâtürîdî’ye göre kişinin mevcut durumu, peygamber seçilip seçilmemesinde belirleyici bir etkidir. “Nitekim Kur’ân’da: “...Allah’ın bir kelimesini (Hz. İsa’yı) tasdik edici, efendi, iffetli ve sâlih kullardan bir peygamber olarak Yahyâ’yı Allah sana müjdeliyor.”⁶⁹⁶ buyurulmuştur. Bu âyet-i kerîmede “sâlih kullarından bir peygamber” ifadesiyle peygamberlik özelliğine haiz olmasalar dahi bu kimselerin sâlihlerden olduğu manasına gelebilir. Öte yandan dinde yalnızca sâlih kimselerin nübüvvet makamına seçileceğinin bilinmesi vurgulanmıştır.”⁶⁹⁷

Mâtürîdî, “Onların atalarından, çocuklarından ve kardeşlerinden bazılarını, evet onları da seçkin kıldık ve dosdoğru yola yönelttik.”⁶⁹⁸ âyetinin te’vilinde ise, Allah Teâlâ’nın, peygamberleri nübüvvet ve risâletle seçkin kıldığını belirtir.⁶⁹⁹ Dolayısıyla nübüvvet, kişinin azim ve çalışmasına bağlı kazanılan bir müessese değil, bilâkis Allah Teâlâ’nın seçimiyle gerçekleşen bir makamdır.

Ebu’l-Muîn en-Nesefî ise peygamberliğin seçiminde biri ilâhi diğeri beşerî kaynaklı iki niteliğin etkili olduğunu dile getirmektedir. Beşerî kaynaklı nitelikler ise akıl, idrak gücü, takva vb. olarak sıralanmakta ve diğer bütün özellikler bakımından üstün olmayı ifade etmektedir. Esasen bu özellikler Allah’ın peygamber göndermeyi istediğinde, peygamber olacak kişinin tercihinde etkili olan niteliklerdir. İlâhi kaynaklı nitelikler de ilâhi mevhibe nev‘inden olup nübüvvet makamına lâayık görülen kişinin bu görevi icrâ

⁶⁹² el-En‘âm, 6/124

⁶⁹³ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 5, s. 225-226.

⁶⁹⁴ İbrâhîm, 14/11.

⁶⁹⁵ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 7, s. 499.

⁶⁹⁶ Âl-i İmrân, 3/39.

⁶⁹⁷ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 2, s. 329-330.

⁶⁹⁸ el-En‘âm, 6/87.

⁶⁹⁹ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 5, s. 152.

ederken ihtiyaç duyacağı şeylerin bizzat Allah tarafından giderilmesi olarak izah edilmektedir. Bu ilâhi mevhîbeye örnek olarak ise konuşmakta zorluk çeken Hz. Mûsâ'ya, Allah'ın Hz. Hârûn'u yardımcı olarak göndermesi verilebilir.⁷⁰⁰

Sâbûnî de risâletle görevlendirecek kişinin kendine has bazı niteliklere sahip olmasının gerekliliğine işaret ederek, nübüvvet makamına seçilen kişinin bu nitelikler sayesinde Allah ile kulları arasında risâlet görevini icra etme görevine lâayık görüldüğünü belirtir. Bu özelliklerden ikisine vurgu yaparak peygamberlerin yaşamış olduğu dönemdeki insanlar arasında en akıllı ve ahlâken en üstün nitelikte olduklarını söyler.⁷⁰¹

Özetle ifade edilecek olursa, erdem düzeyine bağılı vebîlik anlayışından kasıt, nübüvvet seçiminde kişilerin müktesebatının doğrudan peygamber seçilmesine etki edeceği anlayıştır. Bu durum kısmî olarak kesbî anlayış yönünde yorumlanabilir. Ancak şunu da hemen belirtmek gerekir ki, daha evvel de ifade edildiği gibi nübüvvetin kesbîliğinden söz etmek için niyet, gayret ve nübüvvetin sona ermemesi olarak zikredilen bu üç unsurun bir arada bulunması gerekir. Dolayısıyla görüşlerine yer verilen ulemânın hiçbirisi bu unsurların varlığından söz etmemektedir. Öte yandan peygamber seçilecek kişinin ahlâken insanlar arasındaki üstünlüğü sebebiyle nübüvveti lâayık görülmesi her ne kadar Allah'ın belli kriterler üzerinden bir tercihte bulunması izlenimini uyandırıyor olsa da, hakikatte burada Allah'ın iradesine tesir eden ve onu icbar altına sokan bir durum söz konusu değildir. Aksine O'nun (c.c.) irade, hikmet ve adalet sıfatlarının bir yansıması olarak kabul edilip eklektik bir bakış açısıyla meselenin değerlendirilmesi doğru bir kanaat olacaktır.⁷⁰²

2) Salt Allah'ın İradesiyle Gerçekleşen Vehbîlik

Bu anlayışa göre Allah Teâlâ, herhangi bir gerekçe sebebiyle peygamber seçiminde bulunmaz. Dolayısıyla nübüvvetle görevlendirilme bizzat Allah'ın kuluna bir lütfu ve ihsanı olarak gerçekleşir. Bu durumda kulun mevcut durumu ya da peygamber olmadan önceki durumu peygamber seçiminde doğrudan etkili değildir. Bu düşünceyi temsil eden sonraki dönem Eş'arî ulemâ arasında yukarıda da ifade edildiği üzere Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Adûdüddîn el-Îcî yer almaktadır.⁷⁰³

Cüveynî peygamberliğin vehbî olduğuna dair şu ifadelere yer vermektedir:

⁷⁰⁰ en-Nesefî, *a.g.e.*, c. II, s. 104.

⁷⁰¹ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 121.

⁷⁰² Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 246.

⁷⁰³ Barlak, "*a.g.m.*", s. 415-416.

Peygamberlik, Allah'ın bu makama seçeceği kimse hakkında "Sen benim Resûlümsün" sözü ile gerçekleşir. Bu durum hükümlerin durumuna benzerdir. Nitekim hükümlerin kaynağı bizatihi nitelikleri sebebiyle değil, Allah'ın o hükümler üzerine beyân ettiği sözlerdir. Dolayısıyla vâcip bir fiil, onu kendisine ait bir özellikten ötürü vâcip kılmaz. Aksine kendisi hakkında 'yap!' denilen bir fiilin vücûbiyeti bu söz ile olur. Bu zikredilen husus ise sırf zikredilmiş olmasından dolayı bizatihi kendisi için bir özellik kazanmaması gibidir.⁷⁰⁴

Görüldüğü üzere Cüveynî, bir kişinin peygamber olmasının gerekçesini, Allah'ın o kişi hakkında "Sen benim Resûlümsün" sözüne bağlamaktadır. Bu görüşünü ise filleri ve hükümleri mukayese ederek izah etmektedir. Cüveynî'nin fillerin hükümleri hususundaki kanaatinin, genel olarak Eş'arî doktrininde kabul gördüğü söylenebilir.⁷⁰⁵

Gazzâlî'nin eserleri incelendiğinde onun peygamberliğin vehbîliğinin mahiyetine dair bir kanaatine rastlanılmasa da "*Tehâfütü'l-Felâsife*" isimli eserinde yer verdiği nedensellik meselesini izah ederken sunmuş olduğu ateş ile pamuk örneğinden hareketle onun mezkûr konudaki görüşü ortaya konulabilir. Gazzâlî, hayatın seyrinde sürekli müşahede edilen sebep ve müsebbeb arasında zorunlu bir bağ olmadığını söyler. Dolayısıyla sebep ve müsebbeb arasında cereyan eden iki şeyden birinin varlığı ya da yokluğu, diğerrinin varlığı ya da yokluğu için zorunlu değildir. Pamuğun ateşe değdiği gibi tutuşması örneğinde olduğu gibi pamuğunun yanmasının sebebi bizatihi ateş değildir. Bunun böyle algılanması müşahedeye dayalı alışkanlık sebebiyledir. Ancak gerçekte, ateşin pamukla buluşması anında Allah'ın pamukta yanma fiilini yaratmasıdır. Bu ise ya melekler aracılığıyla meydana gelir ya da vasıtasız olarak gerçekleşir.⁷⁰⁶ Burada sebep ile mesebdeb arasındaki bir bağ üzerinden meseleyi izah etmedeki amaç, ilk dönem Eş'arîler ile sonraki dönem Eş'arîler'in vehbîlik telakkilerinde, Allah'ın peygamber seçiminde belli sebeplere binaen bir tercihte bulunup bulunmadığı noktasında bir fikrî ihtilâfin mevcudiyetinin bu etkene bağlı vuku bulduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda Gazzâlî, ulemâ arasında cereyan eden fikrî ayrılıkta, Allah'ın sebeplere bağlı olarak bir filli gerçekleştirmedeğini izah etmekte, peygamber göndermenin bu minvalde gerçekleştiğine işaret ettiği anlaşılmaktadır.⁷⁰⁷

Gazzâlî'ye göre peygamberlik çalışma ve gayret sonucu kazanılmış bir müessese değildir. Ancak bununla beraber tefekkür, tâat ve gösterişten uzak amellerle meşgul olmak nübüvvet için gerekli olan şeylerdir. Örneğin insanlık, insan türüne; meleklik ise

⁷⁰⁴ el-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 355.

⁷⁰⁵ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 247.

⁷⁰⁶ el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s. 159-160.

⁷⁰⁷ Barlak, "*a.g.m.*", s. 421.

meleklerle özgü bir şeydir. Dolayısıyla bunlar, peygamberlerin azimle elde ettikleri şeyler değildir. Peygamberlik de aynı şekilde nebîlere özgüdür. Kesbî değil, gayret ve azimle elde edilmez.⁷⁰⁸

Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin bu ifadelerinden anlaşılın nübüvvet öncesi ameller ile bu makama lâîk olunmanın söz konusu olmadığıdır. Zikredilen filler ile risâletle görevlendirme sonrasına yönelik gerçekleşen ibadetler kast edilmektedir.

Şehristânî'nin bu konudaki görüşleri Gazzâlî ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. Her ne kadar o peygamberliğin vehbîliğinin mahiyetine dair açık bir söylemde bulunmasa da nübüvvetin imkânı ve insanlar arasından birinin seçilip diğerlerine üstün kılınmasının Allah'ın hikmetiyle bağdaşmayacağı yönündeki tartışmalar üzerinden meseleyi tahlil etmesi, kısmen de olsa vehbîlik izlenimlerini yansıtmaları açısından konuya açıklık getirmektedir. O'nun konuyla alakalı Ehl-i Hakk'ın sözü olarak naklettiği fikirleri şöyledir:

Yaratılmış olan her şeyin yaratıcısının ve mülkün yegâne sahibinin Allah olduğuna dair delil kaim olmuştur. Emretme, yaratma, mülkünde dilediği gibi tasarruf etme kime ait ise, emir ve yasaklarıyla kullarına istediği gibi tasarrufta bulunma da ona aittir. Benzer şekilde emir ve yasaklarını insanlara tebliğ etmesi için de onlardan herhangi birini seçmek de ona aittir. Böylece peygamber aracılığıyla insanlara Allah'ın emir ve yasakları tebliğ olunur. Halk etme ve benzersiz bir şekilde var etme kimse ait ise, seçme ve istafâ da ona aittir.⁷⁰⁹ Zira Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer."⁷¹⁰

Şehristânî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o, Allah'ın peygamber olacak kişiyi seçiminde herhangi bir etkene bağlı kalmadığını, bilâkis risâletin doğrudan O'nun (c.c.) iradesiyle gerçekleşen mevhibe olduğunu vurgulamaktadır. Başka bir deyişle Şehristânî, Allah'ın, peygamberlik makamına getireceği kişiyi belirlerken O'nun (c.c.) iradesine tesir edecek bir gerekçenin söz konusu olmadığını bu konuda da herhangi bir unsura yer verilmediğini ifade etmektedir.⁷¹¹

Fahreddin er-Râzî ise, nübüvvetin vehbîliğini, "Ben seni seçtim..."⁷¹² âyeti üzerinden izah eder. Ona göre âyette zikredilen kelâmın manası şöyledir:

Ben seni hem nübüvvet için hem de sana bahşedeceğim vahiy için seçtim. Binâenaleyh bu âyet nübüvvetin hâk edilen bir müessese olmadığına delâlet

⁷⁰⁸ el-Gazzâlî, *Hakikât Bilgisine Yükseliş*, s. 114.

⁷⁰⁹ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 420-421.

⁷¹⁰ el-Kasas, 28/68.

⁷¹¹ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 248.

⁷¹² et-Tâhâ, 20/13.

eder. Zira âyette zikredilen “Ben seni seçtim...” kelâmı, peygamberlik makamının, kişiye hak etmek sûretiyle değil, aksine sırf Allah’ın iradesiyle risâletle görevlendirmesinden dolayı verildiğini gösterir.⁷¹³

Buradaki ifadelerinden anlaşıldığı üzere Râzî, peygamberliğin bir kişiye bahşedilmesinin tek nedeninin, salt Allah’ın iradesi ile bu görevi ifa edecek kimseyi seçmesine bağladığı görülmektedir. Dolayısıyla kişinin peygamber olmadan önceki hali ile peygamberlik makamına getirilmesi arasındaki hiçbir unsura parantez açmayarak bu seçimdeki tek etkenin yalnızca Allah’ın iradesi olduğuna dikkat çekmektedir.⁷¹⁴

Konuyla ilgili görüşlerine yer verilecek bir diğer Eş’ârî âlim ise Âmidî’dir. O da nübüvvetin vehbîliğinin mahiyeti hakkında şu ifadelere yer vermektedir:

Peygamberlik, nebîlerin zâtına ait nitelikler sebebiyle kendilerine verilen bir makam değildir. Peygamberlik, kesb ve birtakım ameller ile de elde edilen bir araz da değildir. Bilakis peygamberlik, Allah’ın kuluna bahşettiği bir ihsandır. Nitekim bu hususta Allah şöyle buyurmuştur: “...fakat Allah kullarından dilediğine lütufta bulunur.”⁷¹⁵ Öyleyse peygamberlik, ilâhî mevhîbedir. Ayrıca Allah’ın, “kendisini ıstıfa ettiği kişi” kelâmı ile anlatılmak istenen “Sen benim elçimsin” sözüdür.⁷¹⁶

Âmidî’nin vehbîliğe dair ifadeleri, salt Allah’ın iradesiyle gerçekleşen vehbîlik anlayışına karşılık gelmektedir. Dolayısıyla o, nübüvveti, kişinin bizatihi kendisinde yaratılıştan kaynaklanan nitelikler sebebiyle veya kesb ve taat ile elde ettiği bir makam olarak değerlendirmemektedir. Bilâkis o makamın, Allah’ın kuluna yönelik gerçekleşen bir vergi ve lütuf olduğunu izah etmektedir.⁷¹⁷

Aynı görüşü benimseyen sonraki dönem Eş’ârî ekolü temsilcilerinden Adûdüddîn el-Îcî de mezkûr konudaki görüşlerini şöyle beyân eder:

Ehl-i Hakk’a göre nübüvvet, Allah’ın o kimse hakkında “Seni gönderdim” ya da “Benden sonra tebliğ et” ifadeleriyle veya buna benzer hitabıyla gerçekleşir. Dolayısıyla peygamberlik için herhangi bir şart ya da istidat söz konusu değildir. Aksine Allah, rahmetinin bir eseri olarak kulları arasında dilediği kimseyi seçkin kılar. Bu sebeple Allah, kendisi için resûl seçeceği kimseyi en iyi bilendir. Bir kimsenin resûl seçilmesine etken olan şey ise ancak Yüce Allah’ın –iradesiyle- o kişiye yönelik hitabıdır.⁷¹⁸

Görüldüğü üzere Îcî, peygamberliğin vehbî olduğuna dair Allah’ın her türlü etkenden uzak olarak bir tercihte bulunduğunu, resûl seçeceği kişide herhangi bir yetiyi

⁷¹³ er-Râzî, *Mefâtihi’l-Gayb*, c. 22, s. 18-19.

⁷¹⁴ Barlak, “a.g.m.”, s. 423.

⁷¹⁵ İbrâhîm, 14/11.

⁷¹⁶ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, s. 273-274.

⁷¹⁷ Sinanoğlu vd., *a.g.e.*, s. 249.

⁷¹⁸ Adûdüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıfî İlmi’l-Kelâm* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, ts.), s. 337.

gözetmediğini ve bu yüce makama getirilmenin tek sebebini de Allah'ın -risâlete layık gördüğü- o kişiye yönelik sözlerine bağlamaktadır.⁷¹⁹

3) Kulların Maslahatlarına Yönelik Vehbîlik

Peygamberliğin seçiminde kulların maslahatının gözetilmesi anlayışına göre, Allah bir topluluk içerisinde bu görevi ifa edecek bir kimseyi seçerken, O'nun (c.c.) tercihinin yön verecek olan husus, peygamber gönderilecek toplumdaki insanlar arasında en yüksek yararı sağlayabilecek kişinin o makama getirilmesidir. Bu yaklaşımı savunan isim ise Mu'tezilî âlim Kâdî Abdülcebbâr'dır.⁷²⁰

Kâdî Abdülcebbâr göre Allah, bir topluluğa peygamber göndermek istediğinde, o topluluk içerisindeki kişilerin mevcut durumlarına göre bir tercihte bulunmaz. Dolayısıyla Allah'ın bu husustaki iradesi, nübüvveti tercih edilecek kişinin bu makama getirilmeden evvelki haline göre tecelli etmez.⁷²¹ Ona göre Allah, bir topluluğa peygamber göndereceği vakit, onların arasından faziletçe en üstün olanını değil, o topluluk içerisindeki insanlara en fazla fayda sağlayacak kişiyi tercih eder. O, bu konuda şu ifadelerle yer vermektedir:

“Allah Teâlâ adaleti gereği, bizlere en yüksek faydayı sağlayacak bir kişiyi bildiğinde, nübüvveti o kişiyi getirmesi zorunlu olur. Şayet bu niteliğe sahip bir kişi varken başkasına yönelmesi O'nun (c.c.) adaletiyle bağdaşmaz.”⁷²²

Görüldüğü üzere Mu'tezile'nin genel olarak benimsediği ve daha önce de ifade edildiği üzere “Salah-Aslah” prensibi bağlamında, Kâdî Abdülcebbâr'ın peygamberliğin vehbîliğine dair “Kulların faydasına olacak kişiyi Allah'ın peygamber olarak seçmesi - adalet ilkesi bağlamında- gereklidir (vâciptir).” anlayışı yer almaktadır. Dolayısıyla Mu'tezilî ulemâ ve Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti bir lütuf olarak değerlendirip dinin öğrenilmesi ve şerîatin tatbik edilmesinde olmazsa olmaz bir müessese olduğunu ifade ederler. Bu fiil şüphesiz kulların yararına olması sebebiyle, onlar arasında bu görevi ifa edecek kişinin de insanlara en fazla yararı olacak kişiden tercih edilmesi Allah'ın adaleti gereği vâcip olur.⁷²³

Nübüvvet, birtakım hile ve aldatmaca ile de elde edilmez. Nitekim İslâm tarihinde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseylemetü'l-Kezzab gibi yalancı ve sahtekâr

⁷¹⁹ Barlak, “a.g.m.”, s. 424-425.

⁷²⁰ Sinanoğlu vd., a.g.e., s. 251.

⁷²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zerzûr (Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs, 1969), s. 144.

⁷²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, c. II, s. 436.

⁷²³ Karahüseyin, a.g.e., s. 202-203; Sinanoğlu vd., a.g.e., s. 252.

bazı kişiler hüsrana uğramışlardır. Ayrıca şahsi nüfuz, mal, servet, dünyevî çıkar ile de nübüvvet kazanılmaz.⁷²⁴ Nitekim bu hususta Kur'ân'da şöyle buyurulmaktadır: *"Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık."*⁷²⁵ Geçimliklerin idaresi ve takdirinde bile onların rolü yoktur.⁷²⁶ Kaldı ki bu durumlardan daha üstün bir konumda olan nübüvvet hususunda insanlar nasıl yetki sahibi olurlar?

Nübüvvette verâset de söz konusu değildir. Kur'ân'da, bazı âyetlerde baba-oğul peygamberlerin isimleri birlikte zikrediliyorsa da bu durum peygamberliğin babadan oğula intikal edeceği anlamına gelmez.⁷²⁷ Nitekim Hz. İbrâhim'den sonra oğulları Hz. İsmâil ve Hz. İshâk peygamber olurken, Hz. Nûh'tan sonra bir oğlu Ken'ân (Yâm) babasının emrine isyan edip gemiye binmeyerek tufanda boğulmuştur.⁷²⁸ Hz. İbrâhîm, peygamberliğin kendi neslinden devam etmesini istiyordu. Ancak Allah Teâlâ, vaadinin onun neslinden zâlimleri kapsamayacağını şu âyetle bildirdi: *"...İbrâhim, "soyumdan da" deyince Rabbi, "Vaadim zalimleri kapsamaz."*⁷²⁹ Mâtürîdî, bu âyetin te'vilinde: "Ahd" kelimesinin, risâlet, vahiy anlamına geldiğini ifade etmektedir. Bu âyet-i kerîme de nübüvvetin babadan oğula geçen bir müessese olmadığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.⁷³⁰

Yine Kur'ân'da, Hz. Lût ve Hz. Nûh gibi peygamberlerin hanımlarının ve Hz. Nûh'un bir çocuğunun kâfir olduğunu bildiren âyetler mevcuttur.⁷³¹ Bunlardan bir örnek de babası kâfir olan Hz. İbrâhim'dir. Zira O'nun (a.s.) babası Âzer, putlara tapmakla Allah'ı inkâr etmiştir.⁷³² Ancak bu durum Hz. İbrâhîm'in peygamber olmasına asla engel olmamıştır.⁷³³

Gazzâlî'ye göre de her insanın neslinden peygamber gelmesi düşünülemez. Bu hususta Yüce Allah dilediği gibi seçer ve halk eder. Zira Kur'ân'da, *"Allah meleklerden de elçiler seçer, insanlardan da."*⁷³⁴ buyurulmuştur.

⁷²⁴ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 324.

⁷²⁵ ez-Zuhuf, 43/32.

⁷²⁶ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 13, s. 263-264.

⁷²⁷ Gölcük - Toprak, *a.g.e.*, s. 324.

⁷²⁸ Hûd, 11/42-46.

⁷²⁹ el-Bakara, 2/124.

⁷³⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 1, s. 256.

⁷³¹ et-Tahrîm, 66/10; Hûd, 11/45-46

⁷³² Bkz. el-En'âm, 6/74; Meryem, 19/42, 46.

⁷³³ Bkz. el-Bakara, 2/124.

⁷³⁴ el-Hac, 22/75.

Genel olarak islâm ulemâsı peygamberliğin, çalışma ve kazanmayla (kesbî) değil, bilâkis Allah Teâlâ vergisi olan (vehbî) bir müessese olduğu hususunda ortak düşünceleri paylaşmaktadırlar. Nübüvvetin kesbî olduğunu ileri süren düşünürler arasında Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ve Muhammed b. Abdullah b. Mürre yer almaktadır. Bununla birlikte İslâm filozoflarının nübüvvet teorilerini izahlarından hareketle nübüvveti kesbî bir makam olarak telakki ettikleri yönünde tenkid edilseler de esasen onların bu anlayış doğrultusunda tamamıyla kesbî düşüncede olmadıklarını ifade edenler de olmuştur.

Ulemâdan bazılarının nübüvvetin vehbîliğinin mahiyeti noktasında ihtilâfa düştükleri görülmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî kelâmcılar, İlk dönem Eş‘arî âlimler (Ebu’l-Hasen el- Eş‘arî, Bâkılânî, İbn Fûrek) Mu‘tezile düşünürlerden Zemahşerî ortak bir görüş ile Allah’ın peygamber tercihiinde bulunacağı vakit, fazilet ve itaat yönüyle bu makama en lâyük olan kişiyi seçeceğini belirtmişlerdir. Ancak sonraki dönem Eş‘arî âlimler ise (Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Adûdüddîn el-Îcî) peygamber seçiminde Allah’ın iradesine yön verecek hiçbir unsurun bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca peygamberin, gönderileceği toplumdaki insanlar arasından onlara en faydalı olacak kişiyi Allah’ın tercih etmesi, O’nun (c.c.) adaletinin gereğidir, diyen Kâdî Abdülcebâr’ın vehbîlik hakkındaki görüşü ise Allah’ın mutlak iradesiyle bağdaşmadığı söylenebilir.

3. 8. Nübüvvet ve Cinsiyet

Kelâm tarihinde nübüvveteye yönelik tartışma konularından biri de kadının peygamberliği meselesidir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de halen bu konu üzerine tartışmalar devam etmekte ve güncelliğini korumaktadır. İslâm düşüncesinde nübüvvetinde erkeklik şartının bulunup bulunmadığı hususu, Mâtürîdîler ve Eş‘arîler arasında ihtilâfa sebep olmuştur. Bununla beraber klasik kelâm eserlerinde mezkûr konuya oldukça az yer verildiği ya da hiç değinilmediği görülmektedir. Bunun muhtemel sebebi ise, peygamberlerin erkeklerden gönderildiği yönündeki çoğunluğun kanaatidir.⁷³⁵

Peygamberlikte erkeklik şartının bulunup bulunmadığı yönündeki fikrî ayrılığın temel sebebi, çalışmanın birince bölümünde ele alınan “nebi” ve “resûl” kavramlarına yüklenen farklı anlamlar ile İslâm’da kadının toplumdaki yeri ve üstlendiği roldür.

⁷³⁵ Recep Ardoğan, “Kelâmcılara Göre Nübüvvetinde Erkeklik Şartı”, *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2012), s. 75-76, 99.

Zira her iki kelâm ekolü de resûllerin beşer olarak ve erkeklerden gönderildiği konusunda ortak görüşü paylaşmaktadır.⁷³⁶ Ancak Eş‘arî⁷³⁷, İbn Hazm⁷³⁸ ve Kurtubî⁷³⁹ kadınlardan da nebî gönderildiğini savunmaktadırlar.

Eş‘arîler nebîlikte erkek olmayı şart kabul etmezken, Mâtürîdîler bu görüşün aksine nübüvvet için erkek olmayı gerekli görürler. Onlara göre kadınlık nübüvvete engeldir. Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (v. 493/1100)⁷⁴⁰, Ali b. Osman el-Ûşî (v. 575/1179)⁷⁴¹ Nüreddîn es-Sâbûnî (v. 580/1184)⁷⁴², Ebü'l-Berekât en-Nesefî (v. 710/1310)⁷⁴³, İmam Birgivî (v. 981/1573)⁷⁴⁴, Aliyyu'l-Kârî (v. 1014/1605)⁷⁴⁵ ve Kemâleddin el-Beyâdî (v. 1097/1683)⁷⁴⁶ bu görüşü paylaşan ulemâdandır.

Eş‘arî, “nebî” ve “resûl” mefhumları arasında bir ayrıma giderek şöyle bir izahta bulunmuştur: Ona göre resûl; Allah’ın ibadete dair emir ve nehiyelerini, mükâfat ve ceza ile ilgili haberlerini insanlara bildirmek, onları hayra karşı müjdelemek ve şerlere karşı ikaz etmek üzere gönderilen kimsedir. Eş‘arî bu tanımda ‘tebliğ’ kavramını yalnızca erkeklere has kılmıştır. Zira çoğunluğun görüşüne göre tebliğ vazifesini en iyi erkek yerine getirebilir. Buradan hareketle Eş‘arî, kadınlardan resûl gönderilmediğini ifade etmektedir. Nitekim konuyla ilgili Kur‘ân’da, “Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz kişilerden başkasını peygamber göndermedik.”⁷⁴⁷ buyurularak bu hususa dikkat çekilmiştir.⁷⁴⁸

Eş‘arî ulemânın en meşhur simalarından Fahreddin er-Râzî de zikredilen âyeti delil getirerek kadınlardan resûl gönderilmediğini savunmuştur.⁷⁴⁹ Bununla birlikte Râzî, bu

⁷³⁶ Selim Özarlan, “Peygamberin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2 (2006), s. 111.

⁷³⁷ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 180.

⁷³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 644-646.

⁷³⁹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi‘ li Ahkâmi'l-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), c. 3, s. 78.

⁷⁴⁰ el-Pezdevî, *a.g.e.*, s. 135.

⁷⁴¹ Ferganalı Ali b. Osman el-Ûşî, *el-Emâlî* (‘Aliyyu'l-Kârî'nin Şerhu'l-Emâlî'si ile birlikte) (İstanbul, ts.), s. 21.

⁷⁴² es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 111.

⁷⁴³ Ebü Muhammed Rüknuddîn es-Semerkindî, *el-Akîdetü'r-Rükniyye*, thk. Mustafa Sinanoğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), s. 97.

⁷⁴⁴ Muhammed bi Pri Ali el-Birgivî, *Ravzâtü'l-cennât fî usûli'l-‘itikâd* (İstanbul, 1305), s. 14.

⁷⁴⁵ İbn Sultan Muhammed Aliyyü'l-Kârî, *Dav'u'l-Meâlî Alâ Bed'ü'l-Emâlî* (Şerhu'l-Emâlî) (İstanbul, 1307), s. 68.

⁷⁴⁶ Kemâleddin el-Beyâdî, *İşârâtü'l-merâm min ‘ibârâti'l-İmâm*, thk. Yusuf Abdürrezzak - Mustafa el-Bâbî el-Halebî (Kahire, 1367), s. 56.

⁷⁴⁷ Yûsuf, 12/109.

⁷⁴⁸ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 174, 176-180.

⁷⁴⁹ Fahrüddin er-Râzî, *a.g.e.*, c. 22, s. 46-47.

âyetin Allah tarafından gönderilen peygamberlerin kadınlardan olmadığına delâlet ettiğine dikkat çekerek Eş‘arî’ye muhalefet etmiştir.⁷⁵⁰

Gazzâlî’nin eserlerinde ise peygamberlerin kadınlardan gönderilebileceğine dair herhangi bir ifadesine rastlanılmasa da kendisinden bir asır sonra vefat eden Fahreddin er-Râzî’nin, Eş‘arî ile mezkûr konudaki ihtilafı ve bizzat Gazzâlî’nin de bazı meselelerde Eş‘arî’yi eleştirileri⁷⁵¹ göz önünde bulundurulduğunda onun bu konudaki tutumunun nebîlerde erkeklik şartı gözettiği yönünde olabileceği fikrine götürmektedir.

Eş‘arî, her resûlün nebî olduğunu ancak her nebînin resûl olmadığı⁷⁵² görüşüne istinaden kadınların da nebî olmasının mümkün olduğunu dile getirir. Eş‘arî ulemânın çoğunluğu kadının nebî olabileceği görüşünü paylaşırken, ulemâdan bazıları ise bu fikre muhalif olduğu görülmektedir.⁷⁵³

İbn Fûrek (ö. 406/1015), Eş‘arî’nin Yûsuf Sûresi’nin 109. âyetinden hareketle kadınlardan resûl gönderilmediğini izah etmekte ve bu durumu ise kadınların aklının noksanlığına bağlayarak dört kadının nebî olarak gönderildiğini belirtmektedir.⁷⁵⁴

Kurtubî (ö. 671/1273) de ilgili âyette⁷⁵⁵ geçen “ricâl” kelimesinin kadınlardan, meleklerden ve cinlerden peygamber gönderilmediği şeklinde anlaşılması gerektiğini vurgular; fakat başka âyetleri⁷⁵⁶ tefsir ederken Hz. Meryem’in nebî olduğunu söyler. O, bu görüşünü desteklemek için şu hadisi delil getirmektedir: *“Erkeklerden pek çokları kemale ermiştir. Kadınlardan ise İmran’ın kızı Meryem, Firavun’un karısı Asiye, Huveylid’in kızı Hatice ve Muhammed’in kızı Fatıma’dan başka kimse kemale ermemiştir. Hz. Aişe’nin kadınlara üstünlüğü, tiridin diğer yiyeceklere üstünlüğü gibidir.”*⁷⁵⁷ Hadiste zikredilen “kemâl” lafzının ise sona erme ve tamamlama manasına geldiğini ve bu durumun Hz. Meryem ve Hz. Asiye’nin nebîliğine işaret ettiğini ifade eder. Dolayısıyla Allah, diğer nebîlere vahiy gönderdiği gibi ona da bir melek vasıtasıyla vahyini iletmiştir. Ancak Hz. Asiye’nin nebîliğine dair açık bir karine olmadığını belirterek Hz. Meryem’in ise ondan farklı olarak meleklerin O’na, Allah’tan farklı içerikli vahiyler (teklif, bilgilendirme ve müjde vb.) getirdiğini bu sebeple Hz.

⁷⁵⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. 9, s. 230.

⁷⁵¹ Çubukçu, *a.g.e.*, s. 15.

⁷⁵² Abdülkâhir el-Bağdadî, *Usûlü’-d-dîn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), s. 154.

⁷⁵³ er-Râzî, *a.g.e.*, c. 9, s. 230.

⁷⁵⁴ İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 174-176.

⁷⁵⁵ Yûsuf, 12/109.

⁷⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/42, Meryem, 19/16.

⁷⁵⁷ Buhârî, “Enbiyâ”, 32, 46; Müslim, “Fezâilu’s-Sahâbe”, 70, 2431; Tirmizî, “Et‘ime”, 31, 1835.

Meryem'in nebî olduğunu ve nebînin de veliden üstünlüğünü ifade ederek görüşlerini bu şekilde açıklar.⁷⁵⁸

Zâhiriyye mezhebinin önde gelen ulemâsından İbn Hazm, Eş'arî ile aynı görüşü paylaşarak kadınların resûl olarak değil, yalnızca nebî olarak gönderildiğini ve nebî mefhumunun sözlük anlamından hareketle "Allah'ın vahyine muhatap olan" kimselerin de nebî olarak nitelendirilmesinin mümkün olduğunu söyler. Bu sebeple O, Hz. Meryem ve Hz. Asiye gibi kadınların bu kapsama dâhil edilmesi gerektiğini ifade eder.⁷⁵⁹

Nebî olup olmadığında ihtilaf olunan kadınların isimleri şöyle sıralanabilir: Hz. Meryem, Firavunun Hz. Mûsâ'ya iman eden eşi Hz. Âsiye, Hz. İbrâhim'in eşleri Hz. Sâre ve Hz. Hâcer ayrıca bu dört isme Hz. Peygamber'in eşlerinden Hz. Havva'yı ve Hz. Mûsâ'nın annesini de dâhil edenler olmuştur.⁷⁶⁰

Eş'arî âlimlerden Âmidî, kadınların nebî olabileceği görüşünün mezhebin genel kanaatine göre muhal değil mümkün olarak telakki edildiğini söyler. Öte yandan Mu'tezile'den bir grup bu durumu imkânsız olarak değerlendirip bunu da erkeğin akıl yönüyle kadından üstün oluşuna bağlamışlardır. Ancak Âmidî bu meselenin tartışmalı olduğunu öne sürerek, kadınlardan bazılarının ve bilhassa Hz. Meryem vb. akıl bakımından pek çok erkeğe üstün tutulduğundan söz eder.⁷⁶¹

Eş'arî âlimler konuyla ilgili olarak şu âyetleri delil olarak getirmektedirler: "*Mûsâ'nın annesine, ...vahyettik.*"⁷⁶², "*...Nihayet ona ruhumuzu (Cebraîl'i) gönderdik.*"⁷⁶³ Onlara göre bu âyetlerde peygamberin vahye muhatap olması gibi Hz. Mûsâ'nın annesi de vahye muhatap olmuştur ve bu da O'nun nebî olmasını gerektirir.⁷⁶⁴

Nebîlikte erkeklik şartını öne sürenler ise âyette zikredilen "vahyettik" ifadesinin ilhâm manasına geldiğini⁷⁶⁵, dolayısıyla tebliğle vazifelenen peygamberlerin almış olduğu vahiy ile aynı anlamda olmadığını belirtmişlerdir. Ancak nebîlikte kadınlığı şart görmeyenlerden bazıları ise devlet idarecisinin (İmâm) nitelikleri arasında erkek olmayı

⁷⁵⁸ el-Kurtubî, *a.g.e.*, c. 3, s. 89; *a.g.e.*, c. 9, s. 20.

⁷⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 644-646; Yavuz, *a.g.e.*, s. 94.

⁷⁶⁰ Aliyyü'l-Kârî, *a.g.e.*, s. 56; Abdürrahmân b. Ali eş-Şehzâde, *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid* (Mısır: Matbaatu'l-Ebediyye, 1387), s. 53.

⁷⁶¹ Seyfuddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424), c. II, s. 713.

⁷⁶² el-Kasas, 28/7.

⁷⁶³ Meryem, 19/17.

⁷⁶⁴ eş-Şehzâde, *a.g.e.*, s. 52.

⁷⁶⁵ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 11, s. 19-20.

da zikretmişlerdir. Dolayısıyla onlar kadınların devlet idarecisi olma fikrine ılımlı yaklaşmamışlardır.⁷⁶⁶ Ancak peygamberin aynı zamanda toplumun idarecisi olduğu da bir vakıadır. Bu durum Hz. Peygamber'in Medine döneminde oluşturduğu devlet yapılanmasında da kendini apaçık göstermektedir.

Mâtürîdî'ye göre ise nübüvvet görevini üstlenecek olan kişinin erkek olması gereklidir.⁷⁶⁷ Zira peygamberin hak dini tebliğ ile vazifelendirilmiş olması sebebiyle insanlar arasında dolaşıp onları davet etmesi ve yeri geldiğinde mücadele vererek ortaya atılması gerekir. Hâlbuki kadınlar fitratları gereği bu göreve elverişli değildirler. Bu nedenle söz konusu iki durum arasında tezatlık vardır.⁷⁶⁸

Peygamberlik görevinin Allah tarafından erkeklere verilmesinin birçok hikmetinden söz etmek mümkündür. Çünkü tebliğ vazifesini icra etmek için insanlarla sık sık birarada bulunup onlarla görüşmek, bazen uzunca süren yolculuklara çıkıp türlü zorluklara rağmen insanları hakka davet etmek, bu süreçte inanmayanların çeşitli eziyetlerine maruz kalmak, askerî birlik oluşturup onları sevk, idare ve yönetmek, savaşın zorluklarına göğüs gerebilmek vb. türlü zorluklarla başa çıkabilmek kadınlardan çok erkeklerin tabiatına uygundur. Zira kadın fiziksel ve ruhsal olarak erkeklere kıyasla daha nazik bir yapıdadır. Öte yandan onlara özel bazı haller (hayız, gebelik, doğum, nifas) sebebiyle ağrı ve acılar çekmektedirler. Tüm bunlara ilaveten çocukların bakımıyla üstlenmiş oldukları misyon vb. durumlar onların bu görevi eksiksiz yapmalarına engel olmasına sebep olacak nedenler arasında zikredilebilir.⁷⁶⁹

Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî konuyu ilişkin kısa bir izahta bulunarak Hz. Âdem'in nübüvveti konusunu ele alırken, “*Hakikatte Allah, kadınlardan peygamber göndermemiştir.*” ifadesiyle gönderilen tüm peygamberlerin erkeklerden olduğunu beyân etmiştir.⁷⁷⁰

Mâtürîdî kelâmcılardan Ali b. Osman el-Ûşî de, “*el-Emâlî*” isimli eserinde, “*Kadınlardan asla peygamber olmamıştır; köle ve basit hareketli kimselerden de çıkmamıştır.*” ifadesiyle nübüvvetle görevlendirilen kimselerin yalnızca erkeklerden olduğunu belirtmiştir.⁷⁷¹

⁷⁶⁶ el-Beyâdî, *a.g.e.*, s. 56.

⁷⁶⁷ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 4, s. 373; *a.g.e.*, c. 11, s. 19-20.

⁷⁶⁸ Kılavuz, *a.g.e.*, s. 232.

⁷⁶⁹ Özarlan, “*a.g.m.*”, s. 112.

⁷⁷⁰ el-Pezdevî, *a.g.e.*, s. 135.

⁷⁷¹ el-Ûşî, *a.g.e.*, s. 21.

Sâbûnî de nübüvvette erkeklik şartını şu gerekçelere bağlamaktadır: Peygamberlik, davet amacıyla ün kazanma, insanlar arasına karışma ve onlarla bir arada bulunmayı gerektirir. Oysa kadının durumu ise evde oturmaya ve kendini gizli tutmaya daha müsaittir.⁷⁷²

Ebu'l-Berekât en-Nesefî de aynı görüşü paylaşarak, tebliğ ve davet vazifesinin sorumlulukları ve yukarıdaki izahlar sebebiyle kadınların peygamber olmaya elverişli olmadığını bu sebeple peygamberlerin erkeklerden gönderilmesi gerektiğini vurgular.⁷⁷³

Mâtürîdî kelâmcıların peygamberlikte erkeklik şartını öne sürdükleri görüşlerini şu âyet-i kerîmelere dayandırmaktadırlar:

*“Biz senden önce de, memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik.”*⁷⁷⁴

Mâtürîdî bu âyeti şöyle te'vil etmektedir: “Âyette zikredilen “ricâl” kelimesi peygamberlerin melek ve cin nev'inden değil yalnızca insanlardan gönderildiğini gösterir. Bu bağlamda Mâtürîdî, peygamberlerin birer beşer olduklarını ve nübüvvette resûl ve nebî ayırımına gitmeyerek peygamberlerin erkeklerden gönderildiğini ifade eder.⁷⁷⁵

*“Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik.”*⁷⁷⁶

Mâtürîdî'ye göre bazı müfessirlerin bu âyetin, kâfirlerin: “...Allah, peygamber olarak bir beşeri mi gönderdi?”⁷⁷⁷ ve “...Bize melekler gönderilmesi veya rabbimizi görmemiz gerekmez miydi?”⁷⁷⁸ söylemlerine karşılık olarak inzâl olduğunu belirtir. Zira âyette Allah Teâlâ, onlara cevaben kadınlardan peygamber gönderilmediğini, peygamberlerin erkek olup, hem erkeklere hem de kadınlara gönderildiğini açıkça beyân etmiştir.⁷⁷⁹ Öte yandan Mâtürîdî, Allah'ın kadınları nübüvvetle görevlendirmedeğini, çünkü onların risâlet ve nübüvvet şartlarına haiz olmadıklarını belirtir.⁷⁸⁰

⁷⁷² es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 111; İzmirli, *a.g.e.*, c. I, s. 115.

⁷⁷³ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 52.

⁷⁷⁴ Yûsuf, 12/109.

⁷⁷⁵ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 7, s. 404.

⁷⁷⁶ en-Nahl, 16/43; el-Enbiyâ, 21/7.

⁷⁷⁷ el-İsrâ, 17/94.

⁷⁷⁸ el-Furkân, 25/21.

⁷⁷⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 8, s. 134.

⁷⁸⁰ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 9, s. 344.

Mâtürîdî, kadının nebî olarak gönderilmediğine dair görüşlerine şu örneği de ilave eder: Kur'ân'da zikredilen, Hz. İsâ'nın havarilerine vahyedildiğine⁷⁸¹ dair âyette geçen “vahiy” mefhumunun peygamberlere yönelik gerçekleşen vahiyle aynı anlama gelmediğini⁷⁸² şöyle izah eder:

1) Allah, Hz. İsâ'yı peygamber seçerek O'na vahyini iletmiş ve bu vahiy havarilere de nispet edilmiştir. Zira Hz. İsâ'ya inzâl olunan vahiy, onlara da inzâl olunmuş kabul edilir.

2) Âyette zikredilen “vahiy” lafzı ile kast olunan, gerçekte Allah'ın onlara ilhâm etmesidir. Nitekim şu âyet bu duruma örnek teşkil eder: “*Ve rabbın bal arısına şöyle ilham etti.*”⁷⁸³ Benzer âyetlerde de “vahiy” mefhumunun peygamberlere iletilen dînî anlamda nübüvvet vahyi olarak değil, “ilhâm” yani içgüdüsel bir hadise olarak gerçekleştiği ifade edilir. Kalbe ilkâ edilen bu duyguda, insanın herhangi bir çabası ve gayreti söz konusu değildir. Bilâkis o, insanın aklında ve kalbinde ansızın gerçekleşen bir ihtardır, şeklinde izah edilmiştir.⁷⁸⁴

Özetle ifade edilecek olursa, Mâtürîdîler nübüvvetin erkeklere has kılındığını, her ne kadar Kur'ân'da bazı kadınlar hakkında “vahiy” mefhumu kullanılsa da bu durumun peygamberlere yönelik gerçekleşen vahiyle aynı manada kullanılmadığını ifade etmişlerdir. Bu nedenle kadınlardan peygamber gönderildiğine dair açık bir karine yoktur. Öyleyse kadınlardan peygamber gönderildiğini iddia etmek Mâtürîdî mütekellimlerce yanlış bir yorum olarak telakki edilmiştir.

Peygamberlerin cinsiyeti konusunun Eş'arî âlimlerinin çoğunluğu tarafından ele alınmaması sebebiyle her iki mezhep arasında böyle bir ihtilâftan söz edilmesinin oldukça güç bir durum olduğunu söyleyenler de vardır.⁷⁸⁵ Bu hususa dikkat çeken Ebû 'Azbe, resûl ve nebî arasındaki farkın lafzî ihtilâftan kaynaklandığını bu sebeple Mâtürîdî ve Eş'arî arasında böyle bir fikrî ayrılıktan söz edilemeyeceğini söyler.⁷⁸⁶ Onunla aynı görüşü paylaşan âlimlerden Zebîdî de her iki mezhep arasında on üç ihtilâftan söz eder ve bunların altısının manevî diğer yedisinin ise lafzî ihtilâf olduğunu

⁷⁸¹ el-Mâide, 5/111.

⁷⁸² el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 4, s. 374-375.

⁷⁸³ en-Nahl, 16/68.

⁷⁸⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 8, s. 163.

⁷⁸⁵ Ardoğan, “*a.g.m.*”, s. 81.

⁷⁸⁶ Hasen b. Abdilmuhsin Ebu 'Azbe, *er-Ravdatü'l-Behiyye fi-mâ Beyne'l- Eşâ'irati ve'l-Mâtürîdiyye* (Haydarabat: Matbaatü Meclisi'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1322), s. 15-17.

belirtir. Ayrıca bahse konu olan on üç meselenin ihtilâfinin sübutunda da kesinlik olmadığını dile getirir.⁷⁸⁷

Konuya yönelik ihtilâfın çoğunlukla Mâtürîdî ulemâ tarafından ele alındığı söylenebilir. Bununla birlikte Mâtürîdî'nin görüşlerini sistemleştiren Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin "*Tebsiratü'l-Edille*" isimli eserinde bu konuya yer vermemesi dikkat çekicidir. Öte yandan tefsir eserlerinde de bu fikrî ayrılığa yer verilmediği görülmektedir. Ancak sonraki dönem -Osmanlı Dönemindeki- Mâtürîdî âlimlerin nübüvvet cinsiyet ayrımı üzerinde durduklarından ve konuya ilişkin geniş izahlarından söz etmek mümkündür. Dolayısıyla Mâtürîdîler ile Eş'arîler arasında bu konuda bir uyuşmazlık olduğunu ve Mâtürîdîler'in peygamberlerin erkeklerden gönderildiğini ısrarla vurguladıklarını ve görüşlerini âyetlerle desteklediklerini ayrıca kadınların fitraten ve sosyal konumları sebebiyle bu görev için elverişli olmadıklarını ifade etmektedirler. Bunun sebebi ise onların Eş'arîler'den farklı bir hüviyet benimsedikleri ve aralarındaki ihtilaflarda kendi görüşlerinin daha isabetli olduğunu ortaya koyma gayreti olduğu söylenebilir. Mâtürîdî âlimlerin mezkûr konuda fikir birliği içinde oldukları ve aralarında herhangi bir ihtilâfın söz konusu olmadığından bahsedilebilirse de Eş'arî mütekellimlerin eserlerine bakıldığında aynı görüş etrafında birleşmediği görülmektedir. Zira Eş'arî ulemânın çoğunluğu kadınlardan nebî gönderildiği yönündeki anlayışı kabul etmezler. Bu görüşü benimseyenler arasında tespit edilebildiği kadarıyla Eş'arî, Âmidî, Kurtubî ve İbn Hazm gibi birkaç âlim yer almaktadır.⁷⁸⁸

3. 9. Nübüvvet ve Şefa'at

Şefa'at, kelime olarak "bir şeyi benzerine eklemek", "yardım etmek ve hâlini sormak üzere başkasıyla birleşmek/bir araya gelmek", "birisini için yardım istemek" anlamına gelen "ş-f-a" kökünden türetilmiştir.⁷⁸⁹

Şefa'at kavramı terim olarak, günahkâr müminlerin âhirette affedilmeleri, günahsız olan kimselerin için ise derecelerinin yükselmesi için Allah'ın kendisine şefa'at etme yetkisi verdikleri kimselerin (Peygamberler, Melekler, Sıddıklar ve Şehitler) yine Allah'ın nezdinde aracılık yapmalarını ifade eder.⁷⁹⁰

⁷⁸⁷ Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *İthâfî's-Sâdeti'l-Muttekin bi Şerhi İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1414), c. II, s. 8-13.

⁷⁸⁸ Ardoğan, "a.g.m.", s. 99-100.

⁷⁸⁹ İbn Manzûr, a.g.e., c. VIII, s. 183-185; el-İsfahânî, a.g.e., "ş-f-a" md. s. 555.

⁷⁹⁰ Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2006), s. 614.

Şefaât konusunda Gazzâlî ve Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermeden önce kelâm ekollerinin şefaâtle ilgili görüşlerini zikretmek uygun olacaktır.

Sünnî kelâm âlimleri, âhirette günahkâr kimselere peygamberlerin şefaâtini kabul ederler. Zira onlara göre Allah Teâlâ, günahkâr kullarını aracısız affedebileceği gibi bu kimseleri, peygamberleri ve sâlih kulları aracılığıyla affetmesi de mümkündür.⁷⁹¹ Onlar bu hususta Hz. Peygamber'in, “*Şefaâtım, ümmetimden büyük günah sahipleri içindir.*”⁷⁹² hadisini şefaât için delil olarak ileri sürerler. Şefaât konusundaki bu hadis meşhur olup tevâtür derecesine yakındır. Dolayısıyla haber-i meşhûru inkâr etmek ise bid'attir.⁷⁹³

Ebu Hanîfe, “*el-Fıkhu'l-ekber*” isimli eserinde şefaatin hak olduğunu, Hz. Peygamber'in şefaati günahkâr ve büyük günah işleyip cezayı hak eden kimseleri kapsayacağını ifade ederken⁷⁹⁴, “*el-Vasiyyet*” adlı eserinde ise Hz. Peygamber'in büyük günah işlese de yalnızca cennet ehlinde olan kimselere şefaatinin gerçekleşeceğini söyler.⁷⁹⁵

Eş'arî, “*el-İbâne*” adlı eserinde, şefaât konusunda, müslümanların Hz. Peygamber'in büyük günah işleyen kimselere şefaatinin hak olduğunu görüşünde icmâ ettiklerini söyler.⁷⁹⁶

Mu'tezile'ye göre Hz. Muhammed'in şefaati, yalnızca itaatkâr müminlere ve tevbe eden kimselere yönelik gerçekleşecektir. Dolayısıyla şefaât olunan bu kimselerin Allah katında dereceleri ve sevapları artırılacaktır.⁷⁹⁷

Mu'tezilî âlimlerden Kâdî Abdülcebâr'a göre ise, Hz. Muhammed'in şefaatinin ümmeti için hak olduğu konusunda herhangi bir ihtilâf yoktur. Ancak burada ihtilâf edilen husus, şefaatin kimleri kapsayıp kimleri kapsamayacağıdır. Bu noktada Mu'tezile, şefaatin müminler arasında tevbe eden kimselere yönelik gerçekleşeceğini söylerken, Mürcie ise şefaati hak eden kimselerin, namaz kılan fâsıklar (büyük günah sahibi kimseler) olduğu görüşüne sahiptir.⁷⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, Mürcie'nin bu görüşünü şu âyet-i kerîmelerle tenkit eder: “*Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse*

⁷⁹¹ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 170.

⁷⁹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. III, s. 213; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 21; et-Tirmizî, “Kıyâmet”, 11.

⁷⁹³ es-Sâbûnî, *a.g.e.*, s. 171.

⁷⁹⁴ Ebû Hanîfe, *a.g.e.*, s. 70.

⁷⁹⁵ Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye (İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçerisinde)*, çev. Mustafa Öz (İstanbul, 1981), s. 76.

⁷⁹⁶ el-Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne* (Kahire, 1987), s. 74.

⁷⁹⁷ et-Teftâzânî, *a.g.e.*, s. 700; el-Cürcânî, *a.g.e.*, c. III, s. 594.

⁷⁹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, c. II, s. 604-608.

başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaata kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.”⁷⁹⁹, “...zalimlerin ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaataçisi olacaktır.”⁸⁰⁰ “Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın?”⁸⁰¹

Bâkılânî de şefaata konusunda Mu‘tezile’nin, “Büyük günah işleyen fâsik kimselere şefaata edilmeyeceği”⁸⁰² görüşünü tenkit eden âlimler arasındadır. Bâkılânî şefaata konusunda sünnet kelâm âlimlerinin ileri sürdükleri “*Şefaatem, (öncelikle) ümmetimden büyük günah işleyenler içindir.*”⁸⁰³ hadisini delil getirerek Hz. Peygamber’in şefaatinin büyük günah sahibi kimseler için sabit olduğunu söyler.⁸⁰⁴

Şefaata konusuna eserlerinde genişçe yer veren Fahreddin er-Râzî⁸⁰⁵, Kur’ân’da, “...Rabbin seni övülmüş bir makama yükseltsin.”⁸⁰⁶, “Rabbin sana mutlaka lütuflarda bulunacak, sen de memnun olacaksın.”⁸⁰⁷ buyurulduğunu, dolayısıyla Hz. Muhammed’in ümmetine şefaataçı olacağı konusunda icmâ olduğunu söyler.

Mâtürîdî, şefaata konusunda âyetler ve hadisler olduğunu, genel kabule göre de şefaatin, küçük günahlar için söz konusu olduğunu, bu günahları işleyen kimselerin ise, Allah’ın rızasına nâil olan ve kendisine şefaata etme yetkisi verdiği kimseler aracılığıyla bağışlanacağını söyler.⁸⁰⁸

Şefaata kavramının, Kur’ân’da iki anlamda kullanılmaktadır. Bunlardan birincisi güzel bir işe aracılık etme anlamında “şefaaten hasene”, diğeri ise kötü bir işe aracılık etme anlamına gelen “şefaaten seyyie”dir.⁸⁰⁹ Mâtürîdî, dinde meşru telakki ettiği şefaata-i hasene’yi, başka bir deyişle bir kimse hakkında hayır dua etmek, bağışlanma ve merhamet dilemek anlamına gelen şefaatin kişinin kendisine de fayda vereceğini, şefaata-i seyyie’nin ise başkasına lanet etmek, beddua etmek anlamına geldiğini ve bunun da câiz olmadığını ifade eder. Bununla birlikte şefaata-i seyyie’de bulunan yani

⁷⁹⁹ el-Bakara, 2/48.

⁸⁰⁰ el-Mü’min, 40/18.

⁸⁰¹ ez-Zümer, 39/19.

⁸⁰² Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., c. II, s. 606.

⁸⁰³ Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20-21/4739; et-Tirmizî, “Kıyâmet”, 11/2435-6; İbn-i Mâce, “Zühâ”, 37. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, c. III, s. 213.

⁸⁰⁴ en-Nesefî, Kitâbü’t-Temhîd, s. 365 vd.

⁸⁰⁵ Fahrüddin er-Râzî, el-Erba‘in fi Usûli’d-Dîn, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire, 1986), s. 245-250; a. mlf., eş-Şefâ‘atü l-‘uzmâ fi yevmi’l-kıyâme, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire, 1989), s. 37-57; a. mlf., a.g.e., c. III, s. 54-66.

⁸⁰⁶ el-İsrâ, 17/79.

⁸⁰⁷ ed-Duhâ, 93/5.

⁸⁰⁸ el-Mâtürîdî, a.g.e., s. 551.

⁸⁰⁹ en-Nisa, 4/85.

başkasına beddua eden kimsenin yapmış olduğu bu bedduadan kendisinin de zarar göreceğini belirtir.⁸¹⁰

Mâtürîdî, “...Onlar Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaata edemezler ve Allah korkusundan titrerler!”⁸¹¹ âyetinden hareketle şefaati şu şekilde izah etmektedir:

*Şefaata, günahkâr kimselerin affedilmek umudıyla, Allah’ın dinî ve amelî bakımından razı olduğu kimselere vermiş olduğu yetkidir. Şefaata edilecek kişi, amelde işlemiş olduğu küçük veya büyük günah sebebiyle azap görmesi mümkündür. Binaenaleyh bu kişilere Allah’ın lütfu ve ihsanı ile şefaata edilmesi, onların affedileceği ve bağışlanacağı anlamına gelir.*⁸¹²

Dolayısıyla Mâtürîdî, şefaatin günahkâr müminlere yönelik gerçekleşeceğini, günahsız olan müminlerin ise şefaate ihtiyaçlarının olmadığını söyler.⁸¹³

Kur’ân’da Allah Teâlâ: “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız.”⁸¹⁴ buyurmaktadır.

Mâtürîdî, zikredilen âyette şirk kapsamına giren büyük günahlardan söz etmektedir. Bu bağlamda şirk kapsamına giren büyük günahları: Allah’a şirk (ortak) koşturmak, peygamberlerden bazılarını veya hepsini inkâr etmek, Allah’ın farz kıldığı ibadetleri inkâr etmek, helâli haram, haramı ise helâl kabul etmek vd. şeklinde sıralamaktadır. Tüm bunlar Yüce Allah’a şirk koşturmadır. Mâtürîdî, âyette geçen kebâir kavramıyla Allah’ın büyük günahları kastettiğini, kişinin bu tür günahlardan sakınmasıyla, diğer küçük günahlarının Allah’ın dilemesiyle bağışlanacağını söyler.⁸¹⁵ Nitekim bu hususta ilgili âyet-i kerîmede şöyle buyurulmaktadır: “Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar.”⁸¹⁶

Mâtürîdî, kendisine şefaata edilen kimsenin, işlediği günahtan ötürü şefaati hak etmediğini, bilakis yapmış olduğu iyilikler ve güzelliklerle terk ettiği şey hakkında dostluğu (sadakati) gerekli olan iyiliklerle şefaate lâyık olduğunu söyler. Ona göre fiili terk edene “isyan et” denmez. Aksine bu kimseye “İtaatte bulun ki, isyan ettiğin şey hakkında şefaata talebin kabul edilsin.” denir.⁸¹⁷

⁸¹⁰ el-Mâtürîdî, a.g.e., s. 551-553.

⁸¹¹ el-Enbiyâ, 21/28.

⁸¹² el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 9, s. 359.

⁸¹³ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 2, s. 179.

⁸¹⁴ en-Nisa, 4/31.

⁸¹⁵ el-Mâtürîdî, a.g.e., c. 3, s. 169; el-Mâtürîdî, a.g.e., s. 553-554.

⁸¹⁶ en-Nisa, 4/48.

⁸¹⁷ Yüksel, a.g.e., s. 211.

Mâtürîdî'nin de belirttiği üzere Hz. Peygamber'i diğer peygamberlerden ayıran en mühim özellik, bir lütuf olarak Allah Teâlâ'nın O'na (a.s.), kıyamet günü günahkâr müminlere şefaathetme yetkisini vermiş olmasıdır.⁸¹⁸

Gazzâlî ise, müminlerden bazı kimselerin işlemiş oldukları hata ve günahlardan dolayı cehennemlik oldukları kesinleştiği zaman, Allah'ın günahkâr müminler hakkında; peygamberler ve siddîkların, âlim ve sâlihlerin ve Yüce Allah katında derece bakımından yüksek mertebesi olan kimselerin şefaathetmelerine izin vereceğini söyler. Gazzâlî şefaathetme yetkisi bulunun herkesin aile bireyleri, akrabaları, dostları ve tanıdıkları hakkındaki şefaathet taleplerinin Allah Teâlâ tarafından kabul edileceğini belirtir. Ona göre bu şefaatheti elde edebilecek kişiler, başkalarını küçümsemeyen, günahları da küçük görüp küçümsemeyen ve en ufak ibadetleri bile hafifsemeyenler arasından çıkacaktır.⁸¹⁹ Gazzâlî, özellikle Hz. Muhammed'in şefaathet edeceği hususunda şu âyet-i kerimeyi delil olarak göstermektedir: “*Rabbin sana verecek ve sen hoşnut olacaksın!*”⁸²⁰

Gazzâlî'ye göre Hz. Muhammed'e, tüm insanlığa kapsayıcı nitelikte olan “*şefaathet-i uz mâ*” (büyük şefaathet) hakkı verilmiştir. Dolayısıyla kıyamet günü ilk şefaathet edecek ve şefaatheti kabul edilecek olan Hz. Peygamber'dir.⁸²¹ Ayrıca Gazzâlî, yalnızca Hz. Peygamber'in değil aynı zamanda O'nun (a.s.) ümmetinden sâlih kimselerin şefaathet edebileceği ile ilgili birçok hadisi de nakletmiştir.⁸²² Buhârî ve Müslim'de geçen bu hadislerden bazıları şunlardır: “*Bana beş şey verildi ki benden evvel hiçbir kimseye verilmemiştir:*

- 1) *Bir aylık mesafede bulunduğum halde korku ile düşmanıma galebe çaldım,*
- 2) *Bana ganimetler helâl kılındı. Hâlbuki benden evvel peygamberlerden hiçbir kimseye helâl kılınmamıştır.*
- 3) *Yeryüzü bana ve ümmetime mescit, toprağı da 'temizleyici' madde kılındı. Binaenaleyh ümmetinden bir kimseye namaz vakti geldiğinde namazını olduğu yerde kılsın!*

⁸¹⁸ Işık, *a.g.e.*, s. 130.

⁸¹⁹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 939-940; el-Gazzâlî, *Âhîret Hayatı*, çev. Hüseyin Okur (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), s. 279; el-Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, çev. Ali Arslan (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2013), s. 188-189.

⁸²⁰ ed-Duhâ, 93/5.

⁸²¹ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 943; el-Gazzâlî, *Hak Yolunun Esasları*, s. 162.

⁸²² el-Gazzâlî, *Âhîret Hayatı*, s. 281-282; el-Gazzâlî, *Ölüm ve Ötesi*, s. 189-194.

4) *Bana şefaata verildi,*

5) *Her peygamber sadece kavmine gönderildi. Ben ise, bütün insanlara gönderildim.*"⁸²³

Diğer bir hadiste ise şöyle buyurulmuştur: "*Her peygamberin kabul olunan bir duası vardır. Binaenaleyh istiyorum ki, o duamı, kıyâmet gününde ümmetime şefaata olarak saklamış olayım.*"⁸²⁴

Gazzâlî'nin şefaata ilgili olarak âyet ve hadisler ışığında ortaya koyduğu prensipler şu şekilde özetlenebilir:

- 1) Şefaata, yalnızca Allah'ın izniyle olur. Şefaata etme yetkisini veren Yüce Allah'tır.
- 2) Nebîler, Sıddıklar, Âlimler, Sâlihler ve Allah Teâlâ indinde yüksek mertebesi olan kimseler şefaata edebilir. Dolayısıyla hiçbir put ve sahte Tanrı şefaata edemez.
- 3) Şefaata, kıyâmet günü gerçekleşecektir. Şefaatin dünyada olacağına dair âyet ve hadis yoktur.⁸²⁵

Gazzâlî'ye göre Hz. Muhammed'in şefaatine nâil olmak için, bazı kıstaslar vardır: Hz. Peygamber'e çokça salavat getirmek, O'nun (a.s.) mübarek kabrini ziyaret etmek, O'nun (a.s.) için dua etmek, namazlara devam etmek ve hayır-hasenat yapmak bunlardan bazılarıdır.⁸²⁶

Mu'tezile ve Hâricîlere göre, küçük günahı olan müminlerin bu türden günahları affedilir. Dolayısıyla onlar bu günahlar sebebiyle azap da görmezler. Ancak Allah Teâlâ büyük günah işleyen kimseleri bağışlamaz ve bu kimseler âhirette ebedî azap görürler. Onlar bu görüşlerini şu âyet-i kerîmeye dayandırır: "*Arşî yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: "Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru!"*"⁸²⁷ Görüldüğü üzere âyet-i kerîmede meleklerin kimler hakkında bağışlanma talebinde buldukları açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla dünyadaki istiğfarın, iman

⁸²³ el-Buhârî, "Teyemmüm", 1; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 941.

⁸²⁴ el-Buhârî, "Tevhîd", 31; el-Müslim, "İmân", 334-341; el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 941.

⁸²⁵ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 941-944.

⁸²⁶ el-Gazzâlî, *Âhiret Hayatı*, s. 116-117.

⁸²⁷ el-Mü'min, 40/7.

edip günahlarından tevbe edenlere yönelik olduğuna göre âhirette de şefaatin bu kimselere yönelik olacağı sonucu ortaya çıkar. Mâtürîdî, Mu‘tezile’nin bu görüşlerine reddiye olarak âyette zikredilen “*Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri...*” ifadesini, tevbe edilmesi gereken günahları işleyen kimseler şeklinde izah ederek bu kimselerin günahlarının, meleklerin istiğfarda bulunmasıyla bağışlanacağını söyler. Böylece bağışlanma talebinin günahkâr kimseler hakkında gerçekleşeceğini, şefaatin de bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.⁸²⁸ Dolayısıyla Mâtürîdî, günahsız bir kimsenin kendisine şefaahat edilmesine gerek duymayacağını söylemekte, âyette de zikredildiği üzere Yüce Allah, günahından tevbe ve bağışlanma dileyenleri affedeceğini bildirdiğine göre, niçin Hz. Peygamber’in şefâatiyle günahkâr müminleri bağışlaması mümkün olmasın, demektedir.⁸²⁹

Gazzâlî de bu konuda Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşarak, Mu‘tezile ve Hâricîlerin görüşlerini tenkit etmiştir. Gazzâlî’ye göre âhirette günahkâr müminlere peygamberlerin, âlimlerin, siddîkların, şehitlerin ve Allah Teâlâ katında mertebeye yüksek olan müminlerin şefaahat etmesi haklıdır. Kendisine şefaahat edecek kimse olmayan müminler hakkında da, onların Allah’ın rahmetiyle cehennemde ebedî olarak kalmayacağını, nihayetinde cehennemden çıkartılacaklarını ifade eder.⁸³⁰ Bu hususta delil olarak ise şu âyet-i kerimeleri vermektedir: “...*Bundan böyle kim bana uyarırsa o bendendir; kim de bana karşı gelirse artık sen çok bağışlayan, pek esirgeyensin.*”⁸³¹, “*Şayet onlara azap edersen, şüphesiz onlar senin kullarıdır.*”⁸³²

3. 10. Nübüvvetin Sona Ermesi

İslâm dininde, Hz. Muhammed’in tüm insanlığa gönderilişiyle birlikte nübüvvet müessesinin sonra erdiğini ifade etmek üzere “hatm-i nübüvvet” tabiri kullanılır. “Hatm”, kelime olarak “mühürlemek, sona erdirmek” anlamlarına gelen “h-t-m” kökünden türetilmiştir.⁸³³ Buna göre “Allah’tan haber veren elçi”⁸³⁴ manasına gelen nübüvvet kelimelerinden oluşan (hatm-i nübüvvet) terkibi Allah Teâlâ ile kulları arasındaki peygamberlik görevinin sonlandığını belirtir.⁸³⁵

⁸²⁸ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 2, s. 179; c. 9, s. 359.

⁸²⁹ Işık, *a.g.e.*, s. 131-132.

⁸³⁰ el-Gazzâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 940.

⁸³¹ İbrâhim, 14/36.

⁸³² el-Mâide, 5/118.

⁸³³ el-İsfahânî, *a.g.e.*, "h-t-m" md. s. 330.

⁸³⁴ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 237.

⁸³⁵ Metin Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, *D.İ.A.* (İstanbul: T.D.V., 1997), c. XVI, s. 477.

Kur'ân'da, "hatm-i nübüvvet" terkihi yer almamakla birlikte, Hz. Muhammed ile birlikte nübüvvetin sona erdiği ifade edilmek üzere "hâtemü'nebiyyîn" terkihi kullanılır. "Fakat o, Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur."⁸³⁶ âyetinde, Hz. Muhammed'den başka peygamber gönderilmeyeceği, O'nun (a.s.) âhirete irtihal etmesinin ardından herhangi bir şahsın peygamber iddiasıyla ortaya çıkmasının asla kabul görmeyeceği açıkça ifade edilmiştir. Kur'ân'da peygamberliğin sona erdiğine işaret eden birçok âyet-i kerîme mevcuttur. Bu âyetlerin sayısı yorum farklılıklarından ötürü kırk ile yüz arasında değişkenlik göstermektedir.⁸³⁷

Mâtürîdî, Cenâb-ı Hakk'ın, "Fakat o, Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur."⁸³⁸ âyetiyle O'nun (a.s.) peygamberlerin sonuncusu olduğuna ilişkin açıklamasının ve bildirmesinin sebebini şöyle izah etmektedir: Çünkü Yüce Allah, ezeli ilmiyle Bâtınîler'in öne sürdüğü, "Hz. Muhammed'den sonra bir peygamber daha gönderilecektir." iddiasına karşılık bu iddiada bulunan kimselerden herhangi bir delil istenmeyeceğini bilâkis bu kimselerin yalnızca yalanlanacağını bildirmiştir.⁸³⁹

Gazzâlî de, İslâmın genel prensiplerine uygun olarak Hz. Peygamber'in vefatıyla vahyin sona erdiğini⁸⁴⁰, vahyin sona ermesiyle de nübüvvet zincirinin tamamlandığını söyler. Böylelikle İslâm dini kemâle erdikten sonra artık peygamber gönderilmesine gerek duyulmamıştır.⁸⁴¹

Meşşâî filozoflardan özellikle Fârâbî'nin nübüvvet teorisinde, Faal akılla ittisal kuran peygamberin, filozofla arasında bir fark görülmediği gibi öte yandan insanlık var olduğu sürece bu şekilde ittisalin teorikte varlığının devam etmesi, başka bir deyişle vahyin devam eden bir olgu olarak görülmesi düşüncesi, genel İslâmî prensiplere ve dolayısıyla "hâtemü'l-enbiyâ" insancına ters olması sebebiyle tenkit edilmiştir.⁸⁴²

Hadis literatüründe de peygamberliğin son bulduğuna dair hadisler, "Hâtemü'nebiyyîn" başlığa altında bir araya getirilmiştir.⁸⁴³ Bu hadislerden birinde Hz. Peygamber:

⁸³⁶ el-Ahzâb, 33/40.

⁸³⁷ Osman Kaya, "Ahzab Suresi 40. Ayet Bağlamında Nübüvvet, Velayet ve Hatemiyet Meselesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 2015), s. 478.

⁸³⁸ el-Ahzâb, 33/40.

⁸³⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 11, s. 402.

⁸⁴⁰ el-Gazzâlî, *Tevhid ve Ledüin Risâleleri*, s. 67.

⁸⁴¹ el-Gazzâlî, *Hakikât Bilgisine Yükseliş*, s. 96.

⁸⁴² Vural, *a.g.m.*, s. 69.

⁸⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. I, s. 296; c. II, s. 398, 412, 436; c. III, s. 79, 248, 361; c. IV, s. 81, 84, 127, 128; c. V, s. 278; el-Buhârî, "Menâkıb", 18; "Tefsîr", 17/5; el-Müslim, "İmân", 327..

“Benden sonra peygamber yoktur.”⁸⁴⁴ Başka bir hadis-i şerifte ise edebî bir teşbih üslûbu içinde gayet veciz ifadelerle temsilî izah metoduyla kendisinden sonra peygambere ihtiyaç kalmadığını: “Benimle, benden önce gönderilen peygamberlerin durumu, yaptırdığı evi bitirdikten ve binayı donatıp tezyin ettikten sonra, evin bir köşesinde bir tuğlalık boş yer bırakan kişinin durumuna benzer. Bu bitmiş evi ziyaret edenler, binanın içini gezip dolaşurlarken gözleri bu eksik bırakılan yere iliştiği zaman: ‘çok güzel olmuş amma, keşke evin şu köşesi boş bırakılmasaydı!’ demekten kendilerini alamazlar. İşte ben, peygamberlik binasında tıpkı yeri boş bırakılan o köşe taşı gibiyim. Zira ben, peygamberlerin sonuncusuyum.”⁸⁴⁵ buyurmak sûretiyle ifade etmiştir.

İslâmın teşekkül ettiği ilk dönemden günümüze dek, Ehl-i Sünnet kelâm âlimleri, Hz. Muhammed’in insanlığa gönderilen son peygamber olduğuna inanmanın zarûrât-ı dîniyye’den olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁸⁴⁶ Bu sebeple Kur’ân ve Sünnet’e iman eden bir kimsenin Hz. Muhammed’in irtihalinden sonra peygamberliğin sona erdiğine de iman etmesi gerekir.⁸⁴⁷

Şîa’ya mensup olan ve aşırı düşünceleriyle Gâliyye ve Gulât isimleriyle anılan uç kesim fırkalar hâricinde tüm Müslümanlar Hz. Muhammed’in son peygamber olduğu hususunda görüş birliği içindedirler.⁸⁴⁸

Mâtürîdî’ye göre Hz. Muhammed’den sonra peygamberliğin devam ettiğini iddia etmek, bu anlamda O’ndan (a.s.) sonra bir kimseye peygamberlik isnad etmek, Kur’ân ve Sünnet’e açıkça muhalefet etmek demektir. Dolayısıyla Mâtürîdî bu tür söylemler hakkında tartışmaya bile gerek yoktur, der.⁸⁴⁹

Hz. Muhammed’in vefat etmesiyle birlikte, O’nun (a.s.) halen Allah’ın elçisi olup olmadığı konusunda ihtilâf edilmiştir. Mütakaşşife ve Kerrâmiyye’ye göre Hz. Peygamber şuan Resûl değildir. Çünkü peygamberlik bir nitelik olduğu için, Hz. Muhammed’in irtihalinin ardından, bu özellik işlevini yitirmiştir. Ancak Mâtürîdîlere göre Hz. Peygamber, şu anda da Resûldür. Zira O’nun (a.s.) şuan da Resûl olmadığı iddia edilirse, Hz. Muhammed’e iman ederek müslüman olan bir kimsenin imanı sahih/geçerli olmazdı. Yine ezan lafızlarında yer alan: “Şahitlik ederim ki Allah’tan

⁸⁴⁴ el-Buhârî, “Enbiyâ”, 50; el-Müslim, “İmâre”, 44.

⁸⁴⁵ el-Müslim, “Fezâil”, 20-23.

⁸⁴⁶ Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, c. XVI, s. 478.

⁸⁴⁷ el-Gazzâlî, *Tevhid ve Ledün Risâleleri*, s. 302; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 11, s. 402.

⁸⁴⁸ Topaloğlu - Çelebi, *a.g.e.*, s. 119.

⁸⁴⁹ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 294-302; el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, c. 11, s. 402.

başka ilâh yoktur ve yine şahitlik ederim ki Muhammed O'nun kulu ve Resûlüdür." ifadesi de O'nun (a.s.) halen Resûl olduğunu gösterir. Nitekim burada "*Resûlü idi*" şeklinde bir ifade kullanılmamıştır. Diğer peygamberler hakkında da hüküm böyledir.⁸⁵⁰

⁸⁵⁰ en-Nesefî, *a.g.e.*, s. 96-97.

4. SONUÇ

İslâmî ilimler arasında, dinin inanç esaslarını, bâtil düşünce ve akımlara karşı savunan ve temelini Kur'ân'dan alan kelâm ilmi, usûl-ü selâse olarak isimlendirilen "Ulûhiyet", "Nübüvvet" ve "Âhiret" olmak üzere üç ana bölümden oluşmaktadır. Bu üç bölümden biri olan nübüvvet, kendisine vahyedilen mesajı insanlığa bildirmek için gönderilen nebînin sıfatını ifade eder. Tarih boyunca nübüvvet müessesesi birçok yönden ele alınıp tartışılmış ve konu hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu bağlamda nübüvveti dinin iman esaslarından kabul edip birtakım delillerle savunanlar olduğu gibi nübüvvet ve vahye ihtiyaç yoktur, insanın akıllı ona her alanda yeterlidir diyerek peygamberliği inkâr edenler de olmuştur.

Nübüvvet dair inkârcı görüşlerin ne zaman ortaya çıktığını kesin olarak tayin etmek zor görünse de tarih boyunca insanlığa gönderilen peygamberlerin, Kur'ân'da da ifade edildiği üzere gönderilmiş oldukları kavimler tarafından baskı, zulüm, yurtlarından sürgün edilme ve ölüm tehditlerine karşı çetin mücadeleleri göz önünde bulundurulduğu vakit, konunun insanlık tarihi kadar eskiye dayanan bir geçmişi olduğu söylenebilir. Mâtürîdî, nübüvveti kabul etmeyenlerin başında Tanrı'yı inkâr edenleri zikreder. Zira Tanrı inancı olmayan bir kimsenin peygambere inanması da beklenmez. Burada ortaya çıkan asıl problem, Tanrı'nın varlığına inanmakla birlikte O'nun ilâhî emir ve nehyinin olmayacağını ileri sürenler ile insan aklının her konuda yeterli olduğunu savunan ve bu sebeple peygamberin gönderilmesine gerek yoktur, diyenlerin nübüvveti inkâr etmeleridir. Sözelimi bu düşünce sahibi insanlar, Hz. Peygamber'in döneminde müşrik olarak adlandırılıyorlardı. Zira onlar da Allah Teâlâ'ya inanmakla birlikte karakterleri, inatları, kibirleri ve akıllı yanlış kullanmaları sebebiyle peygamberi reddediyorlardı. Hz. Muhammed'in âhirete irtihalinin ardından İslâm'ın hızla yayılmasıyla birlikte h. II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren nübüvveti reddeden düalist inkârcı akımlara karşı kelâm eserleri kaleme alınmaya başlandı. Özellikle h. III. asırdan itibaren kaleme kalınan kelâm eserlerinde, nübüvveti inkâr edenler arasında Hint kökenli Berâhime ve Sümeniyye adlı gruplar sıkça görülmektedir. Mâtürîdî, eserlerinde söz konusu iki gurubun nübüvvetle ilgili görüşlerine yer verip, nübüvveti farklı yönlerden temellendirmeye ve onların bâtil görüşlerini çürütmeye çalışmıştır. Buradan hareketle ilk devir kelâm âlimleri, ehl-i bid'ata karşı mücadele ederken; müteahhirûn dönemiyle birlikte kelâmın felsefe ile tanışmasının ardından sonraki dönem kelâm âlimleri,

filozoflara karşı mücadelesini sürdürmüştür. Gazzâlî ile başlayan bu dönem, kelâm tarihinde yeni bir sayfanın açılmasına vesile olmuştur. Zira Gazzâlî, kelâm ilmine getirmiş olduğu yeniliklerle ve geliştirmiş olduğu özgün metodolojiyle adından çokça söz ettirmiş ve filozofları tenkitleriyle dikkatleri üzerine çekmiştir. Onun filozofları eleştirdiği noktalar halefleri tarafından da kabul edilip benimsenmiştir.

Nübüvvet üzerine başlatılan tenkitler yalnızca Doğu'da değil, Batı'da da 17. yüzyıldan itibaren Deizm adı altında kendine taraftar bulmaya devam etmektedir. Dolayısıyla hem kelâmın hem de felsefenin yakından ilgilendiği nübüvvet konusu üzerine günümüzde de halen tartışmalar serdedilmektedir. Bu sebeple tüm bu inkârcı görüşlere karşı peygamberlik ve peygamberliğe dair konuların doğru bilinmesi ve öğrenilmesi, İslâm dininin evrensel mesajının da iyi bilinmesi ve idrak edilmesi noktasında bizlere katkı sağlayacaktır. Binaenaleyh nübüvvet konusu üzerine birçok eser bulunsa da, kelâm tarihinin her iki döneminde ön plana çıkan iki müstesna mütekellim Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin konu ile ilgili görüşlerinin mukayesesine dair bir eserin olmaması bizleri bu alanda çalışmaya sevk etmiştir.

Genel olarak nübüvvetin ispatı noktasında her iki müellif de nübüvvet kurumunu çeşitli yönlerden ele alıp ispatlamaya çalışmışlardır. Bu bağlamda insan aklının tüm konularda bilgi üretme ve tecrübe elde etmede yetersiz olmasından hareketle, hem dünya hayatı ile ilgili hem de ahiret ile ilgili meselelerde Allah Teâlâ tarafından gönderilmiş olan nebîye ihtiyaç olduğunu savunmuşlardır. Ancak Mâtürîdî, nübüvveti, Sümeniyye ve Berâhime'nin fikirlerine karşı savunurken, Gazzâlî ise, ekseriyetle Bâtınîler ve Filozofların görüşleriyle mücadele ederek nübüvvet müessesini temellendirmeye çalışmıştır.

Her iki müellif de nübüvvetin toplumdaki rolüne dikkat çekerek, insanların bir arada huzur ve mutluluk içinde yaşayabilmeleri için nübüvvetin varlığını savunmuşlardır. Nitekim her insan, gündelik hayata dair birtakım meselelerde ihtilâf haline düşerek başkalarının haklarına riayet etmediği takdirde, toplumda düzen ortamının yerine, kargaşa ortamı oluşur. İnsanların da bu kargaşa ortamında hayatîyetlerini sürdürmesi güç hale gelir. İşte bu ve buna benzer durumlarda, insanların emir ve yasakların sınırlarını bilmeleri ve hayatlarını bu ilâhî ölçüye göre sürdürebilmeleri için peygamberlerin hidayet rehberi olarak toplumlara gönderilmeleri kaçınılmaz olmuştur.

Mâtürîdî ve Gazzâlî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür. Bu aklın kabul edeceği bir durumdur. Her iki müellif, nübüvvetin gerekliliği konusunda aynı görüşü benimseseler de nübüvvetin hükmü meselesinde birbirinden ayrı görüş ileri sürmüşlerdir. Nitekim Mâtürîdî, beşerî açıdan meseleyi izah ederek, nübüvvetin muhal değil mümkün olduğunu ve bu çerçevede vâcib olduğunu söyler. Ancak onun burada "vâcib" mefhumu ile kast ettiği şeyin Mu'tezile'nin, Allah'ın peygamber göndermesi, O'nun (c.c.) hakkında bir gereklilik şeklindeki vâcib anlayışı gibi değil, gerçekleşmesi yönüyle vâcib olarak değerlendirilmesi gerekir. Gazzâlî ise, Allah'ın her şeye kâdir olduğunu ve peygambere ihtiyacı olmadığını ifade ederek meseleyi ulûhiyet makamı açısından ele alıp peygamber gönderilmesinin muhal ya da vâcib değil, mümkün/câiz olduğunu söyler. Ona göre Allah Teâlâ, peygamber göndermemiş olsaydı bu durum kötü veya saçma olmayacaktı. Binâenaleyh Allah'ın fillerinde herhangi bir sebep aramaya lüzum yoktur. Nasıl ki Allah'ın, insanlık için en iyi ve en güzelini yaratma zorunluluğu yoksa peygamber gönderme zorunluluğu da yoktur. Burada önemli olan husus, insanların yararından çok Allah'ın iradesidir. Özetle her iki müellif arasındaki görüş ayrılığının aslî değil lafzî bir ihtilâf olduğu söylenebilir.

Kelâm tarihinde, akli önceleyip onu her alanda yetkin konumda gören ve bu sebeple peygamber gönderilmesine ihtiyaç yoktur, diyen mezhepler ve fırkalar olduğu gibi aklın bizzat iyi ve kötü şeyleri tayin edemeyip din ve dünya işlerinde birtakım bilgilerin hakikatini kavrayamadığından hareketle bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç vardır, diyenler de olmuştur. Ayrıca akıl güzel ve çirkini bilir, peygamberler de bunu doğrular diye görüşte bulunanlar da olmuştur. İlk görüş tamamen bâtil olarak kabul edilse de diğer iki görüş sahipleri peygamberlik müessesini kabul ederek dolayısıyla Tanrı inancı noktasında birleşmektedirler. Bu doğrultuda kelâm âlimleri, insanın aklının eksik kaldığı hususları bir peygamberin öğreticiliğinde öğrenmesinin kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ifade ederek nübüvvet müessesini reddeden akımlara karşı delillerle cevap vermeye çalışmışlardır.

Her iki müellif de kâinatı ve evreni yaratan Allah Teâlâ'nın, yaratmış olduğu insanoğluna, kendisini tanımak ve O'na (c.c.) nasıl ibadet ve tâat edeceği noktasında yardımcı ve rehber olması amacıyla elçiler gönderdiğini, dolayısıyla göndermiş olduğu elçilerle iletişiminin ise vahiyle olduğunu belirtmişlerdir. Peygamberler almış olduğu vahiyleri insanlığa tebliğ ederek, onların hem dünya hem de âhîret saadeti için gayret

göstermişlerdir. İnsanlığa örnek olan tüm peygamberler, gönderilmiş oldukları kavimlerin, kendi aralarında kullanmış olduğu dille aynı dilden iletişim kurmuşlardır.

Mâtürîdî, bilgi kaynaklarını duyuların idraki, haber ve akıl (istidlâl) olarak üçe ayırmakta ve bunlar arasında en sağlam bilginin Peygamberlerin getirmiş oldukları haber olarak ifade etmektedir. Ancak Gazzâlî, bilgi sisteminde Mâtürîdî'nin bilgi kuramından farklı olarak kalbî bilgiyi ele almaktadır. Gazzâlî'ye göre içinde şüphe bulundurmeyen bilginin duyular, tecrübî bilgiler ya da aklî bilgilerle edilen bilgiler değil, Allah'ın insana nübüvvet gözü verip onun kalbine ilhâm ettiği bir nur ile elde edilen bilgiler olduğunu ifade eder.

Gazzâlî, nübüvvetin ispatında, mûcize hârici hiçbir delilin etkili olmayacağına dikkat çeken Mâtürîdî'den farklı olarak, bir kişinin peygamberliği konusunda tereddüte düşenin bu şüphesinden kurtulmasını şu şekilde izah eder: Söz konusu kişinin tüm bilgilerini, yaşam tarzını ve tavırlarını öğrenmek gerekir. Bunu öğrenmenin yolu da ya bizzat o şahsı görerek ya da o kişi hakkında tevâtüren gelen bilgileri elde etmekle olur. Gazzâlî, nübüvvetin tasdik edilmesinin bu yolla aranmasının gerekliliğini vurgulayıp asâyı yılanı dönüştürmek, ayı ikiye bölmek gibi mûcizeler üzerinden bir inancın bazen insanı şaşırtıp saptırabileceğini söyler.

Mâtürîdî ve Gazzâlî'nin eserlerine bakıldığında peygamberlerin sıfatları konusunu müstakil bir başlık altında ele almadıkları, çeşitli konular arasında serpiştirerek özellikle bu sıfatlardan sıdk ve ismet sıfatı üzerinde durdukları görülmektedir. Ancak Gazzâlî Ehl-i Sünnet âlimlerinde kabul edilen sıfatları kabul etmekle birlikte bunlara ziyâde olarak bazı hususlara değinmiştir: Peygamberlerin günahsız olduğu, kendilerine birçok nimet verildiği halde Allah'tan en çok korkan kimseler olduğu, gayb âlemine dair bilgileri insanlara darb-ı mesellerle izah etmeleri, Allah'ın en sevimli kulları olmaları sebebiyle yine insanlar arasında en çok belaya maruz kalan kimseler olduğu, yine diğer insanlardan farklı olarak görme yeteneğine sahip olmaları, peygamberin aynı anda dokuz hanımla nikâhlı olması ve onların aralarında idare ve adaleti sağlayacak niteliğe sahip olması bu özelliklerden bazılarıdır.

Genel olarak islâm ulemâsı peygamberliğin, çalışma ve kazanmayla (kesbî) değil, bilâkis Allah Teâlâ vergisi olan (vehbî) bir müessese olduğu hususunda ortak düşünceyi paylaşmaktadırlar. Nübüvvetin kesbî olduğunu ileri süren düşünürler arasında Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, Abbâd b. Süleyman es-Saymerî ve Muhammed b. Abdullah b. Mürre yer

almaktadır. Bununla birlikte İslâm filozoflarının nübüvvet teorilerini izahlarından hareketle nübüvveti kesbî bir makam olarak telakki ettikleri yönünde tenkid edilseler de esasen onların bu anlayış doğrultusunda tamamıyla kesbî düşüncede olmadıklarını ifade edenler de olmuştur.

Ulemâdan bazılarının nübüvvetin vehbîliğinin mahiyeti noktasında ihtilâfa düştükleri görülmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî kelâmcılar, İlk dönem Eş‘arî âlimler (Ebu’l-Hasen el- Eş‘arî, Bâkılânî, İbn Fûrek) Mu‘tezile düşünürlerden Zemahşerî ortak bir görüş ile Allah’ın peygamber tercihiinde bulunacağı vakit, fazilet ve itaat yönüyle bu makama en lâyük olan kişiyi seçeceğini belirtmişlerdir. Ancak sonraki dönem Eş‘arî âlimler ise (Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Adûdüddîn el-Îcî) peygamber seçiminde Allah’ın iradesine yön verecek hiçbir unsurun bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ayrıca peygamberin, gönderileceği toplumdaki insanlar arasından onlara en faydalı olacak kişiyi Allah’ın tercih etmesi, O’nun (c.c.) adaletinin gereğidir, diyen Kâdî Abdülcebbar’ın Mu‘tezile ekolünce benimsenen “salah-aslah” prensibi bağlamında meseleyi ele aldığı görülmektedir.

Nübüvvet dair tartışma konularından birisi de peygamberliğin cinsiyeti meselesi olmuştur. Bu bağlamda peygamberlikte erkeklik şartının bulunup bulunmadığı Mâtürîdîler ve Eş‘arîler arasında fikrî ayrılığa sebep olmuştur. Ancak konuya ilişkin tartışmalara klâsik kelâm eserinde oldukça az yer verildiği ya da neredeyse hiç yer verilmediği görülmektedir. Bu durumun muhtemel sebebi, peygamberlerin erkeklerden gönderildiği yönündeki çoğunluk ulemânın kanaati, olduğu söylenebilir. Bu ihtilâfın nedeni ise “resûl” ve “nebî” mefhumlarına yönelik farklı izahlar ile kadının toplumdaki yeri ve misyonudur. Her iki mezhep ulemâsı kadınlardan resûl gönderilmediğine dair ortak görüşü paylaşırken, kadınlardan nebî gönderilip gönderilmediği noktasında farklı görüşler serdetmişlerdir. Mâtürîdîler, kadınlardan nebî gönderilmediğine dair görüş birliği içerisindeyken, Eş‘arî mütekellimlerin aynı düşünce etrafında birleşmediği görülmektedir. Zira Eş‘arî ulemâdan Fahreddin er-Râzî, kadınlardan nebî gönderilmediği yönündeki izahıyla Eş‘arî’ye muhalefet etmiştir. Gazzâlî’nin eserleri incelendiğinde mezkûr konuya yönelik herhangi bir açıklamasına rastlanılmasa da kendisinden bir asır sonra vefat eden Râzî’nin, Eş‘arî ile ihtilafı ve bizzat Gazzâlî’nin de yer yer Eş‘arî’yi tenkitleri göz önünde bulundurulduğunda onun bu konudaki görüşünün peygamberlerin erkeklerden gönderildiği yönünde olabileceği izlenimini uyandırmaktadır. Kadınlardan nebî gönderildiği görüşünü benimseyenler arasında tespit

edilebildiği kadarıyla Eş'arî, Âmidî, Kurtubî ve İbn Hazm gibi birkaç âlim yer almaktadır.

Her iki müellif de âhirette Hz. Muhammed'in günahkâr kimlerinin bağışlanması için şefaât yetkisinin bulunduğunu ortak bir söylemle belirtmişlerdir. Onlar şefaât konusunda, Mu'tezile ve Hâricîlerin görüşlerini tenkit etmişlerdir.

Her iki müellif de İslâmın genel prensiplerine uygun olarak Hz. Peygamber'in vefatıyla vahyin sona erdiğini, vahyin sona ermesiyle de nübüvvet zincirinin tamamlandığını söyler. İslâmın teşekkül ettiği ilk dönemden günümüze dek, ehl-i sünnet kelâm âlimleri, Hz. Muhammed'in insanlığa gönderilen son peygamber olduğuna inanmanın zarûrât-ı dîniyye'den olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

KAYNAKLAR

- Adam, Hüdaverdi. (1996). “Nübüvvete Dair İki Mesele: Nebî ile Resûl Arasındaki Fark ve Kadının Peygamberliği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 57-105.
- Ağırman, Ferhat - Türkmetin, Ahmed. (2012). “Bilginin İmkânı Problemi: Gazali Örneği”. *Kaygı Dergisi* 12, 197-208.
- Ahmed b. Hanbel. (1313). *el-Müsned*. Kahire.
- Ak, Ahmet. (2008). *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık.
- Akdemir, Furat. (2008). “Kur’ân Bağlamında Peygamberlerin Sıfatları”. *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1, 51-84.
- Aliyyü'l-Kârî, İbn Sultan Muhammed. (1307). *Dav'u'l-Meâlî Alâ Bed'ü'l-Emâlî (Şerhu'l-Emâlî)*. İstanbul.
- Alper, Hülya. (2005). “İbn Sînâ ve Bâkullânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur’ânî Perspektifle Değerlendirilmesi”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28, 53-73.
- Alper, Hülya. (2010). “İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi: Aklın Önceliği ve Vahyin Gerekliliği”. *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/2, 8-27.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî. (1424). *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî. (1981). *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*. Kahire.
- Ardoğan, Recep. (2012). “Kelâmcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı”. *K.S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19, 75-104.
- Aslan, İbrahim. (2014). “İmâm Mâtürîdî’nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu = Matürîdî’s Defense of Prophethood Deistic Criticisms”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XII/2, 33-54.
- Ata, Ulvi. (2006). *İbn Sina’da Peygamberlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi.
- Aydın, Hasan. (2012). *Gazzâlî Felsefesi ve İslâm Modernizmine Etkileri*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Yayıncılık, 1. Basım.

- Aydın, Salih. (2011). “Fârâbî'nin Sisteminde Nübüvvet ve Filozofi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2, 287-300.
- Aydınlı, Yaşar. (2008). *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Aydınlı, Yaşar. (1988). “Fârâbî'nin Nübüvvet Öğretisi”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* 2/8, 35-49.
- Aytepe, Mahsum. (2017). “Deizm-Bilim İlişkisi ve İslam Düşüncesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1, 113136.
- Bağçeci, Muhittin. (1989). “Gazzali'nin Kelam İlmine Verdiği Önem ve Kelam Metodu”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, 147-165.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. (ts.). *Usûlü'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye.
- Bağdadî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. (1991). *el-Fark beyne'l-Fırak (Mezhepler Arasındaki Farklar)*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: T.D.V., 1. Basım.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. (1947). *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-milhide ve'r-râfızı ve'l-havâric ve'l-Mu'tezile*. Kahire.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. (1987). *Kitâbü Temhîdü'l-Evâil ve Telhîsü'd-Delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. (2002). *Menâkubu'l-Eimmeti'l-Erbaa*. Beyrut: Dâru'l-Müntehabi'l-Arabî.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyip b. Muhammed el-Basrî. (1998). *Risâle fi Beyâni'l-Fark Beyne'l-Mu'cizât ve'l-Kerâmât ve'l-Hiyel ve'l-Kehânet ve's-Sihr ve'n-Nerancât (Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar)*. çev. Adil Bebek. İstanbul: Rağbet Yay.
- Barlak, Muzaffer. (2014). “Eş'arî Nübüvvet Telâkkisinde Vehbîlik Anlayışları ve Sistem İçerisinde Tutarlılık Arayışı”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri* 1, 415-427.
- Barlak, Muzaffer. (2018). *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım.
- Bayrakdar, Mehmet. (1997). *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: T.D.V.
- Bedevî, Abdurrahman. (1945). *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*. Beyrut.

- Beyâdî, Kemâleddîn Ahmed. Hasan. (1367). *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Yusuf Abdürrezzak - Mustafa el-Bâbî el-Halebî. Kahire.
- Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. (2014). *Tavâli'u'l-Envâr (Kelâm Metafizigi)*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Bilgiz, Musa. (2013). "Kur'an'da Nübüvvet (Peygamberlik)". *Diyanet İlmî Dergi XLIX/1*, 23-46.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. (2015). *Açıklamalı İlm-i Kelâm Dersleri (Muvazzah İlm-i Kelâm)*. thk. Salih Sabri Yavuz - Faruk Sancar. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2. Basım.
- Birgivî, Muhammed bi Pri Ali. (1305). *Ravzâtü'l-cennât fi usûli'l-'itikâd*. İstanbul.
- Boer, T. J. De. (2001). *İslam'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yay.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. (1992). *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Bulğen, Mehmet. "Mûcize ve Hatm-ı Nübüvvet". *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştayı*, 273-278.
- Bulut, Halil İbrahim. (2005). "Mûcize". *D.İ.A. XXX/350*. T.D.V.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. (2002). *Hucecü'n-Nübüvve (Resâ'ilü'l-Câhiz içinde)*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrut: Mektebetü'l-hilal.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. (1990). *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-Arabiyye*. Beyrut.
- Cevizci, Ahmet. (2005). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yay.
- Ceylan, Ahmet. "Tanrı Tasavvurları ve Sosyal Hayata Yansımaları Sempozyumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları*, 181-203.
- Corbin, Henry. (2010). *İslâm Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbni Rüşd'ün Ölümüne*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 8. Basım.
- Cürçânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. (1997). *Kitâbu't-Ta'rifât (Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü)*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım.

- Cürcânî, Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. (2015). *Şerhu'l-Mevâkıf (Mevâkıf Şerhi)*. ed. İbrahim Halil Üçer. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmekil bi Abdillâh. (1985). *Kitabu'l-İrşad*. Beyrut.
- Çağrı, Mustafa. (2016). *Gazzâlî*. İstanbul: D.İ.B. Yayınları, 1. Basım.
- Çelebi, İlyas. (2002). *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yay.
- Çınar, Bayram. (2020). "Gazzâlî'de Akıl ve Nakil İlişkisi Kuramı". *Kalemname* / *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)* V/10, 363-386.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. (1964). *Gazzâlî ve Bâtınlık*. Ankara: İlahiyat Kitabevi Yayınları.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. (1977). *İslâm Düşünürleri*. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları, 1. Basım.
- Deylemî, Muhammed b. Hasan. (1938). *Beyânü Mezhebi'l-Bâtıniyye ve Butlânih*. thk. R. Strothmann. İstanbul: Matbaatü'd-Devle.
- Durusoy, Ali. (1993). *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları.
- Düzgün, Şaban Ali. (2011). *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1. Basım.
- Ebu 'Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin. (1322). *er-Ravdatü'l-Behiyye fî-mâ Beyne'l-Eşâ'irati ve'l-Mâtürîdiyye*. Haydarabat: Matbaatü Meclisi'l-Maârifî'n-Nizâmiyye.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. (1992). *es-Sünen*. Çağrı Yay.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. (1981). *el-Fıkhu'l-Ekber (İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçerisinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul, 1. Basım.
- Ebü Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit b. Zûtâ b. Mâh. (1981). *el-Vasiyye (İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçerisinde)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul, 1. Basım.
- Ebu Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. (1970). *İslam'da Siyasî ve İtikâdî Mezhepler Tarihi*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı - Osman Eskicioğlu. İstanbul: Yağmur Yay.

- Erdem, Hüsameddin. (1994). "Deizm". *D.İ.A.* IX/109-111. İstanbul: T.D.V.
- Erdoğan, İsmail. (1996). "İslâm Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mûcize". *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11, 429-450.
- Erjan, Kalmahan. (2003). *İmam-ı Mâtürîdî'de Peygamberlik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi.
- Esen, Muammer. (2008). "Mâtürîdî'nin Bilgi Kuramı ve Bu Bağlamda Onun Alem, Allah ve Kader Konusundaki Görüşlerinin Kısa Bir Tahlili". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLIX/II, 45-56.
- Esen, Muammer. (2011). "Peygamberlik (Nübüvvet) ve Peygamberler". *Matürîdî'nin Düşünce Dünyası (Editörlü kitap)*, 84-99.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. (1987). *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*. Kahire.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. (2005). *İlk Dönem İslâm Mezhepleri (Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn)*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1. Basım.
- Fahri, Mâcit. (1992). *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. (ts.). *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıle*. Kahire: Matbaatü'n-Nil.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. (2004). *el-Medînetü'l-Fâzıla (İdeal Devlet)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. (1980). *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât*. çev. Hüseyin Aydın vd. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yay.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. (2014). *Günümüz İslâm Mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 3. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2013). *Âhiret Hayatı*. çev. Hüseyin Okur. İstanbul: Semerkand Yayınları.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (1971). *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd (İ'tikâd'da Orta Yol)*. çev. Kemal Işık. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (1988). *el-Madnûn bihî alâ Ehlilî (İki Madnûn)*. çev. Sâbit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2002). *el-Me'ârifu'l-'Akliyye (Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine)*. çev. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: İnsan Yay.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2008). *el-Münkız Mine'd-Dalâl (Hakikate Giden Yol)*. çev. Ali Kaya. İstanbul: Semerkand Yayınları, 5. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (1995). *er-Risâletü'l-Ledüniyye (Tevhid ve Ledün Risâleleri)*. çev. Serkan Özburun - Yusuf Özkan Özburun. İstanbul: Furkan Yay.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2002). *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu'l-Felâsife)*. ed. Alparslan Açıkgenç. çev. Cemalettin Erdemci. Ankara: Vadi Yayınları, 2. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (1989). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*. ed. A. Fikri Yavuz. çev. Mehmed A. Müftüoğlu. I-IV Cilt. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (ts.) *Kimyâ-yı Saâdet (Mutluluk Hazinesi)*. çev. Faruk Meyan. 1-2 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2002). *Meâricu'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs (Hakikât Bilgisine Yükseliş)*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yay.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2019). *Mışkatü'l-Envâr (Nurlar Âlemi)*. çev. Şadi Eren. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2. Basım.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2013). *Mi'yâru'l-ilm (İlmin Ölçütü)*. çev. Ali Durusoy - Hasan Hacak. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (1999). *Mükâşefetü'l-Kulûb (Kalplerin Keşfi)*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Seda Yay., 1. Basım.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2013). *Ölüm ve Ötesi*. çev. Ali Arslan. İstanbul: Hikmet Neşriyat.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (2004). *Ravdatü't-Tâlibîn ve Umde-tü's-Sâlikîn (Hak Yolunun Esasları)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. (1981). *Tehâfüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: Çağrı Yay., 1. Basım.
- Gökçe, Ferhat. (2019). *İslam'da Peygamberlere İman*. ed. Elif Erdem vd. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2. Basım.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. (2016). *Kelâm, Tarih-Ekoller-Problemler*. Konya: Tekin Kitabevi, 9. Basım.
- Güç, Ahmet. (2010). "Sümeniyye". *D.İ.A.* XXXVIII/132-133. İstanbul: T.D.V.
- Gümüšoğlu, Hasan. (1993). *İnsanlığın Nübüvvetine Olan İhtiyacı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi.
- Işık, Aydın. (2006). *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mûcize*. Ankara: Elis Yay.
- Işık, Kemal. (1980). *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. (1987). *Mücerredü Makâlâti'sh-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. (1983). *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. (2017). *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. (1405). *Lisânü'l-Arab*. Kum.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (1995). *Faslu'l-Makâl*. thk. A. Nasri Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrk.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (1985). *Faslu'l-makâl el-Keşf an minhâci'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri)*. thk. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay., 1. Basım.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (1964). *Kitâbu'l-Keşf 'an Menâhici'l-Edille fi Akâidi'l-Mille*. thk. Mahmut Kasım. Kahire.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (1986). *Tehâfüt et-Tehâfüt (Tutarsızlığın tutarsızlığı)*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yay.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. (1994). *Telhîsu Kitâbi'n-nefs*. thk. Alfred L. Ivry. Kahire: Mektebetü'l-Arabiyye.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (1985). *en-Necât*. ed. Mâcit Fahri. Beyrut.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (1968). *er-Risâle fi İsbâti'n-Nübüvvât*. thk. M. Marmura. Beyrut.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (1960). *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*. thk. M. Yusuf Musa vd. I-II Cilt. Kahire.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (1975). *eş-Şifâ', en-Nefs*. ed. G Anawati - Said Zâyed. Mısır.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (2005). *Kitâbü's-Şifâ-Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay.

- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. (2004). *Risâleler*. çev. Alparslan Açıkgenç - M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Kitabiyat.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî - İbn Tufeyl, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik b. Muhammed b. Muhammed. (1996). *Hay b. Yakzan / İbn Sînâ, Hay b. Yakzan (Esrarü'l-Hikmeti'l-Meşrikiye) / İbn Tufeyl*. ed. N. Ahmet Özalp. çev. M. Şerefeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. (1985). *Kitâbu'n-nübüvvat*. Beyrut.
- İcî, Adûdüddin. (ts.). *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. (2012). *el-Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Basım.
- İzmirli, İsmail Hakkı. (1339). *Yeni İlm-i Kelâm*. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. (2012). *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Hudr Muhammed Nebha. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. (1988). *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn, Resâil fî't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Muhammed Ammare. Kahire: Dârü's-Şürûk.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. (1969). *Müteşâbihu'l-Kur'an*. thk. Adnan Muhammed Zerzûr. Kahire: Mektebetü Dâru't-Türâs.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. (2013). *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. ed. Metin Yurdağür. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. (2017). *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve (Mücizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı)*. ed. Ömer Aydın. çev. Şerif Eroğlu. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Karadeniz, Osman. (1999). *İlim ve Din Açısından Mûcize*. İstanbul: Marifet Yay.

- Karagöz, İsmail. (2019). “Kur’ân’da Nübüvvet”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı I*, 28-55.
- Karahüseyin, Samet. (2019). “Klasik Düşünceden Modern Düşünceye, Mu‘tezile ve Yeni Mu‘tezile Söylemi”. *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/2, 347-363.
- Karahüseyin, Samet. (2011). *Mu‘tezilî Düşüncenin Farklılaşmasında Kâdî Abdülcebbar*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi.
- Karaman, Fikret vd. (2006). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: D.İ.B. Yayınları.
- Karaman, Fikret. (2021). *Sünnet Işığında Tebliğ ve Davet*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 3. Basım.
- Kaya, Mahmut. (2002). “Kindî, Ya‘küb b. İshak”. *D.İ.A.* XXVI/41-58. Ankara: T.D.V.
- Kaya, Osman. (2015). “Ahzab Suresi 40. Ayet Bağlamında Nübüvvet, Velayet ve Hatemiyet Meselesi”. *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 167-192.
- Kılavuz, Ahmet Saim. (2014). *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 22. Basım.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya‘küb b. İshâk b. es-Sabbâh. (2006). *Felsefî Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yay.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. (1998). *el-Câmi‘ li Ahkâmi’l-Kur’ân*. Beyrut: Dâru’l-Fikr.
- Kutluer, İlhan. (2008). *Akı ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. (1962). *Kitâbü’l-Bed’ ve’t-Târîh*. thk. Clement Huart. Bağdat: Mektebetü’l-Müsennâ.
- Mes‘ûdî, Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin. (1964). *Mürüccü’z-zeheb ve maâdinü’l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin Andülhamîd. Kahire.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2014). *Kitâbü’t-Tevhîd Açıklamalı Tercüme*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 6. Basım.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. (2015). *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Bekir Topaloğlu. 1-17 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 1. Basım.

- Mâverdî, Ebu'l- Hasan Ali b. Ebû Mansûr Muhammed. (1987). '*A'lâmü'n-Nübüvve*. thk. M. M. Bağdadî. Beyrut.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. (1992). *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Mahmûd. (2000). *İslâm İnancının Ana Umdeleri (el-Umde fi'l-Akâid Tercümesi)*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 1. Basım.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. (1986). *Kitâbü't-Temhîd li Kavâidi't- Tevhîd*. thk. Habîbullah Hasan Ahmet. Kahire.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. (1990). *Tebziratü'l-edille*. thk. Cl. Salamê. I-II Cilt. Dımaşk.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. (2007). *et-Temhîd li Kavâid'it-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. (2010). *Mâtürîdî Akâidi (Bahrü'l-Kelâm Tercümesi)*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 1. Basım.
- Nesefî, Ömer. (2006). *İslâm İnancının Temelleri Akâid*. İstanbul: Bayrak Yayıncılık, 22. Basım.
- Onat, Hasan. (1999). "İbâhiyye". *D.İ.A.* XIX/252-254. İstanbul: T.D.V.
- Oral, Osman. (2019). "Nübüvvet Bağlamında Mâtürîdî'nin Deizm Eleştirisi". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* VI/43, 200-222.
- Önal, Recep. (2013). "İslam Kelâmı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* II/2, 151-178.
- Öz, Mustafa. (1993). "Dâî". *D.İ.A.* VIII/420-421. İstanbul: T.D.V.
- Özarslan, Selim. (2002). *Mâtürîdî Kelâmcısı İbn Hümmâm'ın Kelâmî Görüşleri*. Elazığ: Hilal Yayıncılık, 1. Basım.
- Özarslan, Selim. (2006). "Peygamberin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri". *C.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/2, 109-121.
- Özarslan, Selim. (2013). *Pezdevî'nin Kelâmî Görüşleri*. Ankara: T.D.V., 2. Basım.

- Özervarlı, M. Sait. (1996). "Gazzâlî". *D.İ.A.* XIII/505-511. İstanbul: T.D.V.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin b. Abdülkerim. (1988). *Usûlu'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yay.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn. (1986). *el-Erba'în fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn. (1989). *eş-Şefâ'atü'l-'uzmâ fî yevmi'l-kıyâme*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn. (1978). *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: A.Ü.İ.F. Yayınları.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn. (2019). *Me'âlimü Usûli'd-Dîn (Kelâm İlminin Esasları)*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn. (1990). *Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ. (2016). *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Râzî, Muhammed bin Ebî Bekir bin Abdilkâdir. (1983). *Muhtaru'l-Sihah*. Beyrut.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. (1978). *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî usûli'd-dîn Tercümesi)*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1. Basım.
- Semerkindî, Ebû Muhammed Rüknuddîn. (2008). *el-Akâdetü'r-Rükniyye*. thk. Mustafa Sinanoğlu. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Sinanoğlu, Abdülhamit vd. (2020). *Sistemik Kelam*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yay., 4. Basım.
- Sinanoğlu, Mustafa. (2018). *Peygamberlere İman*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1. Basım.
- Sözen, Kemal. "İbn Rüşd'e Göre Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspatı". *İlâhiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler)*, 69-86.

- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. (ts.). *Kitâbü'l-fikhi'l-ekber fi't-Tevhid*. thk. Ebû Abdullah Muhammed İbn İdris. Matbaatu'l-Ebediyye el-Özbekiyye.
- Şahin, M. Kenan. (2007). "Gazâlî ve Kant'ta Aklın Egemenliği ve Sınırı Sorunu". *Tabula rasa felsefe&teknoloji* 20, 63-83.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim. (2006). *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler ve Mezhepler Tarihi)*. ed. Seyit N. Erkal - Cüneyt Köksal. çev. Muharrem Tan. İzmir: Çağlayan Matbaası, 1. Basım.
- Şehristanî, Muhammed b. Abdülkerim. (ts.). *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*. thk. Alfred Guillaume. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ.
- Şehzâde, Abdürrahmân b. Ali. (1387). *Nazmü'l-Ferâid ve Cem'u'l-Fevâid*. Mısır: Matbaatu'l-Ebediyye.
- Taberî, İbn Cerîr. (1978). *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut.
- Taylan, Necip. (1983). *Anahatlarıyla İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım.
- Taylan, Necip. (1984). *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. (2019). *el-Makâsıd (Kelâm İlminin Maksatları)*. ed. Ahmet Kaylı. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. (1987). *Şerhu'l-Akâid*. Mısır: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. (1982). *Şerhu'l-akâ'id (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yay.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). (1992). *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay.
- Topaloğlu, Bekir vd. (2012). *İslâmda İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 13. Basım.
- Topaloğlu, Bekir. (2013). *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2. Basım.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. (2010). *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım.

- Uludağ, Süleyman. (2000). “Bir Düşünür Olarak Gazâlî”. *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* XIII/3-4 [Gazâlî Özel Sayısı], 249-254.
- Ûşî, Ferganalı Ali b. Osman. (ts.) *el-Emâlî ('Aliyyu'l-Kârî'nin Şerhu'l-Emâlî'si ile birlikte)*. İstanbul.
- Vural, Mehmet. (2003). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. 2003: Elis Yay.
- Vural, Mehmet. (2013). “Meşşâî Filozofları ve Spinoza'da Nübüvvet Nazariyesi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* I/3, 53-83.
- Yavuz, Salih Sabri. (2020). *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Okur Akademi Yay., 1. Basım.
- Yavuz, Salih Sabri. (2013). “Vücûb”. *D.İ.A.* XLIII/135-136. İstanbul: T.D.V.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (1995). “Eş'ariyye”. *D.İ.A.* XI/447-455. İstanbul: T.D.V.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2007). “Nübüvvet”. *D.İ.A.* XXXIII/279-285. İstanbul: T.D.V.
- Yavuz, Yusuf Şevki. (2007). “Peygamber”. *D.İ.A.* XXXIV/257-262. İstanbul: T.D.V.
- Yeprem, M. Saim. (2000). *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. ed. Celal Demirdön. İstanbul: M.Ü.İ.F.V. Yayınları, 1. Basım,
- Yurdağür, Metin. (1997). “Hatm-i Nübüvvet”. *D.İ.A.* XVI/477-479. İstanbul: T.D.V.
- Yüce, Mustafa. (2011). “Allah-Âlem-İnsan İlişkisi Bağlamında Nübüvvet Meselesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1, 35-60.
- Yüksel, Emrullah. (1986). *Kelâm Dersleri*. Erzurum: Ataüni İlahiyat Fakültesi Yay.
- Yüksel, Emrullah. (2014). *Sistemâtik Kelâm*. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza. (1414). *İthâfî's-Sâdeti'l-Muttekîn bi Şerhi İhyâ'i 'Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Muhammed el-Hârezmî. (1988). *Tefsîru'l-Keşşâf*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan.

ÖZ GEÇMİŞ	
Adı Soyadı	Muhammed Koç
Yabancı Dili	Arapça-İngilizce
Orcid Numarası	0000-0002-1589-1155
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	10444237
Lise	Arsin Anadolu İmam-Hatip Lisesi
Lisans	Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	Ordu Üniversitesi SBE TİB Kelâm ve İtikâdî İslâm Mezhepleri
Mesleki Deneyim	Diyanet İşleri Başkanlığı (2015-)
Akademik Çalışmalar	1. 2.