



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**NÜBÜVVET TARTIŞMALARI-EBU'L-HASANEL-EŞ'ARÎ VE
EBÛ ALİ EL-CÜBBÂÎ ÖRNEĞİ-**

Ömer FİDANBOY
16910005

Danışman
Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2018

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı
Kelâm Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**NÜBÜVVET TARTIŞMALARI-EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ VE
EBÛ ALİ EL-CÜBBÂÎ ÖRNEĞİ-**

Ömer FİDANBOY
16910005

Danışman
Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

Diyarbakır 2018

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “Nübüvvet Tartışmaları -Ebu’l-Hasan El-Eş‘arî ve Ebû Ali El-Cübbâî Örneği-” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin kağıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

04/06/2018

Ömer FİDANBOY

KABUL VE ONAY

Ömer FİDANBOY tarafından hazırlanan “Nübüvvet Tartışmaları -Ebu'l-Hasan El-Eş'arî ve Ebû Ali El-Cübbâî Örneği-” adındaki çalışma, 04/06/2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda jürimiz tarafından Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kelâm Bilim Dalında, **YÜKSEK LİSANS TEZİ** olarak oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI

Prof. Dr. Metin BOZAN

Doç. Dr. Ahmet AKGÜÇ

ÖNSÖZ

Hamd bütün hakikatlerin kaynağı olan Allah'a, salât ve selam O'nun hak ile batılı birbirinden ayıran peygamberine, âline, ashabına ve Onun yolundan gidenlere olsun.

Günümüze kadar varlığını koruyabilmiş olan Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Şiâ ve diğer itikadî mezheplerin her birinin gayesi ve kendilerince belirlemiş oldukları ana hedef; İslâm dinindeki kapalı hususları açığa kavuşturmak, akîde ile ilgili vârid olan şüpheleri gidermek ve muhalif düşünenlere karşı sağlam delillerle bu dini savunmaktır. Bu sebeble hepsinin kaynağı Kur'an ve Sünnettir.

İslâm'ın kişilere sunduğu düşünce özgürlüğü ve sürekli teşvik ettiği akıl yürütme eylemi sayesinde gerek itikadî gereksesiyaî saiklerle birçok mezhep, İslâm yorum ve düşünce geleneği içerisinde yer almış ve varlığını sürdürmüştür. İslâm tarihi analiz edildiği takdirde, düşünce özgürlüğünün revaçta olduğu dönemde, farklı görüş ve mezheplerin önem kazandığı görülmektedir. İşte bu düşünce özgürlüğünün bir meyvesi olan ve aynı zamanda Ehl-i sünnet'in önemli ekollerinden birini teşkil eden Eş'arîlik ve bu ekolün öncüsü Ebu'l Hasan el-Eş'arî özellikle Mu'tezile ekolünden ayrıldıktan sonra İslâm düşüncesine pek çok katkıda bulunmuş ve çok mühim eserler telif etmiştir.

Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî'nin, özellikle kelâm alanında Eş'arî üzerindeki etkisi yadsınamaz. Zira Eş'arî, henüz çocukluk yıllarında iken ona talebe olmuş ve fikrî bir alt yapı kazanmıştır.

Bu çalışmada görüşleriyle Eş'arîlik mezhebinin temellerini atan Ebu'l Hasan el-Eş'arî ve Basra Mu'tezilesinin sekizinci dönem âlimlerinin başı olarak kabul edilen Ebû Ali el-Cübbâî'nin nübu vete dair görüşleri karşılaştırılacaktır. Konu

hakkında yapılan araştırmalarda Eř'arı ve Cübbâ'nin görüşlerinin mukayeseli değerlendirilmesi hususunda herhangi bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bundan dolayı bahsi geçen konunun araştırılmasının alana katkı sağlayacağı dūřünülmektedir.

Bu çalışmamızda yardımlarını esirgemeyen başta danışman hocam Doç. Dr. Ahmet Akgüç'e, tezin birçok aşamasında bana öncülük edip yol gösteren, fikir ve tavsiyeleriyle destek sunan Doç. Dr. Hayreddin Kızıl'a, Dr. Öğretim Üyesi Hacı Önen'e, Dr. Öğretim Üyesi Abdullah Arca'yave diğer emeği geçen hoca ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Gayret bizden başarı Allah (c.c)'tandır.

Ömer FİDANBOY

Diyarbakır 2018

ÖZET

İslâmî ilimler, üç temel doktrin üzerine kurulmuştur. Bunlar, Kelâm (i'tikâd), fıkıh ve tasavvuftur. Kelâm ilmi ise 'usûl-u selâse' dediğimiz üç temel esastan ibarettir. Bunlar ilâhiyyat, nübüvvet ve sem'iyât'tır. Çalışmamızın konusu olan nübüvvet meselesi, ilk dönem kelâm eserlerinde pek fazla görülmezken sonraki dönemlerde dâhilî ve haricîamillerin etkisiyle geniş yer bulmuştur. Yahudî ve Hristiyanlarla konu üzerine yapılan tartışmalar, Şiâ'nın imamet anlayışı, Mu'tezile'nin nübüvvet algısı, Filozofların bu husustaki düşünceleri, Fetihlerin artması sonucu İslâm coğrafyasının geniş bir alana yayılması ve sonradan Müslüman olanların kültür ve değerlerinin İslâmî değerlerle iç içe girmesi, Berahime, İbn Ravendi ve Ebu Bekr er-Razi gibi düşünürlerin nübüvveti inkâr etmesi gibi sebepler başlıca etkenlerdendir.

Çalışmamızda nübüvvet meselesini, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşleri çerçevesinde değerlendireceğiz. İki düşünürün nübüvvet ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili meseleler hakkındaki düşüncelerini tespit ederek karşılıklı bir şekilde değerlendirdik.

Çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nübüvvet meselesinin İslâm ve öncesi ilâhî dinlerde nasıl algılandığını ele aldık. Ayrıca nübüvvet ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan kavramlar üzerinde durup nübüvvet meselesine dair genel bir vukûfiyet sağlamaya çalıştık. Bununla beraber Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Ali el-Cübbâî'nin konu ile alakalı görüşlerini naklederek, temel savları arasında karşılaştırma yaptık. İkinci bölümde ise nübüvvetin hükmü, imkân ve gerekliliği, vehbî ve kesbî oluşu hususlarını ele alarak genel bir değerlendirme yaptık. Daha sonra Eş'arî ve Cübbâî örneğinde bu hususu ele alıp görüşlerini karşılıklı bir şekilde değerlendirdik.

Anahtar Sözcükler

Nübüvvet, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Ali el-Cübbâî, Mu'tezile, Mucize, Vahiy.

ABSTRACT

The Ahl as-sunnat sect is based on three basic doctrines. These are Kelâm (i'tikâd), fiqh and their composition. The science of Kelâm is also called "usul-u selase" consisting of three essences. These are theology, prophecy, and semiyyat. In this study, we will discuss the issue of prophethood, the second of these three essences. The issue of prophethood is not seen much in the first period works of kelâm, but in the following periods it has a wide place with the influence of the internal and external factors. Among the major factors are Jewish and Christian discussions on the subject, Shi'a's sense of imam, Mu'tazila's prophetic sense, philosophers' thoughts on this issue, the consequent expansion of the conquest of Islamic geography spreading over a wide area and later confusing the culture and values of Muslims with Islamic values, Berahime, and the denial of the prophethood by the thinkers like Ibn Ravendi and Abu Bakr er-Razi.

We will evaluate the issue of prophethood with the viewpoints of two important scientific personalities. These thinkers are Abu'l-Hasan al-Ash'ari and his step-father Abu Ali al-Jabbai. We have worked under this frame under the name of "Discussions on Prophethood-Abu'l-Hasan al-Ash'ari and Abu Ali al-Jabbai". Here we have brought together and compared his views of the prophecy. Apart from this, we dealt with and directly assessed the issues directly or indirectly related to prophethood.

Our work consists of an introduction and two chapters. In the first chapter, we tried to discuss how the question of prophethood is perceived in Islam and pre-Islamic religions. In addition, the Qur'âri-Mu'tezile sects, which have an important place in the Islamic thought system, and the pro-jects of these denominations, handed down the views of both theologians about the scientific personalities of the lives of Abu'l-Hasan al-Ash'ari and Abu Ali al- information and declaration with the

intention of making preparations for the receipt. In the second chapter we tried to focus on the concepts directly or indirectly related to prophethood and to provide a general idea of the prophethood issue. However, we tried to make a comparison by referring to the method of comparison between the two main scientific claims of the scientific personality, conveying the views of the two great kelâm scholars related to the subject. However, in the case of Eş'ârî and Cübbâî, we tried to find the institutional framework of prophethood and related explanations.

Keywords

Prophecy, Abu'l-Hasan al-Ash'ari, Abu Ali al-Jabbai, Mu'tezile, Miracle, Revelation.



İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖNSÖZ.....	I
ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
İÇİNDEKİLER	VI
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	1
1.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ.....	1
2.ARAŞTIRMANIN METODU.....	2
3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI.....	2
4. EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ İLE EBÛ ALİ EL-CÜBBÂÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ.....	4
4.1.Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	4
4.2. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği.....	24

BİRİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1.NÜBÜVVET İLE DOĞRUDAN İLGİLİ KAVRAMLAR.....	38
1.1.1. Nebî Kavramı	41
1.1.2.Resûl Kavramı.....	47
1.1.3. Resûl ile Nebî Kavramları Arasındaki Fark.....	49
1.1.4. Her Millete Kendi Dilleriyle Tebliğ Edecek Peygamber Gönderilmesi	54
1.1.5. Nebî ve Resûllerin Sıfatları.....	60
1.1.6. Peygamberlerin Cinsiyeti	76
1.1.7. Peygamberlerde İctihad.....	79
1.1.8. Peygamberler ile Melekler Arasında Üstünlük Meselesi.....	81
1.1.9.Vahiy Kavramı.....	85

1.1.9.1. Ebu Hasan el-Eş'arî'nin Vahiy Anlayışı.....	88
1.1.9.2. Ebu Ali el-Cübbâî'nin Vahiy Anlayışı.....	91
1.1.10. Mucize Kavramı.....	101
1.1.10.1. Ebu Hasan el-Eş'arî'nin Mucize Anlayışı	103
1.1.10.2. Ebu Ali el-Cübbâî'nin Mucize Anlayışı	106
1.2. NÜBÜVVET İLE İLGİLİ DOLAYLI KAVRAMLAR.....	112
1.2.1. Keramet Kavramı	112
1.2.1.1 Ebu Hasan el-Eş'arî'nin Keramet Anlayışı.....	114
1.2.1.2 Ebu Ali el-Cübbâî'nin Keramet Anlayışı.....	117
İKİNCİ BÖLÜM	
NÜBÜVVETİN KURAMSAL ÇERÇEVESİ	
2.1. NÜBÜVVETİN HÜKMÜ İLE VEHBİLİK-KESBİLİK MESELESİ.....	121
2.1.1. Nübüvvetin Hükmü, İmkân ve Gerekliliği.....	121
2.1.1.1. Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'ye Göre Nübüvvetin İmkânı.....	128
2.1.1.2. Ebû Ali el-Cübbâî'ye Göre Nübüvvetin İmkânı	130
2.1.1.3. Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği.....	131
2.1.1.4. Ebû Ali el-Cübbâî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği	134
2.1.2. Vehbîlik-Kesbîlik Meselesi.....	138
2.1.2.1. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Vehbîlik-Kesbîlik Meselesine Yaklaşımı	141
2.1.2.2. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Vehbîlik-Kesbîlik Meselesine Yaklaşımı.....	142
2.2. HATM-İ NÜBÜVVET TARTIŞMALARI	143
2.3. İMAMET TARTIŞMALARI.....	150
SONUÇ.....	161
KAYNAKÇA	163

KISALTMALAR

AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİFY	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
As.	Aleyhisselâm
b.	Bin
Bkz.	Bakınız
c.	Cilt
Çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
DÜİFD	Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	Hicrî
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazret
İA	İslâm Ansiklopedisi
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
MÜİFVY	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
Nşr.	Neşreden
r.a.	Radiyallahu anh.
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu Aleyhi ve's Sellem
SAÜİFD	Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
TDVY	Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları
Thk.	Tahkik
Trc.	Tercüme eden
t.y.	Yayın tarihi yok
t.s.	Tarihsiz
vb.	Ve benzeri
vd.	Ve devamı
yy.	Yayın yeri yok

GİRİŞ

1.ARAŞTIRMANIN KONUSU VE ÖNEMİ

İslâm inanç esasları, Allah'a, peygamberlere ve ahirete iman olmak üzere usûl-ü selâse diye tabir ettiğimiz üç temel esas üzerine kuruludur. Nübüvvetin usûl-ü selâse'den biri olması, Allah'a ve âhirete iman hususlarını insanlara bildirip açıklayantek kaynak olması, bu müessesesinin önem ve değerini daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Tarihsel süreçte itikadî alanda insanların en fazla ilgi ve dikkatini çeken mesele nübüvvet imanı hususu olmuştur. Nübüvvet meselesini geniş bir çerçevede ele alan pek çok çalışma mevcuttur. Biz bu çalışmamızda tezimizin omurgasını oluşturan kelâm geleneğinin iki önemli temsilcisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile Ebû Ali el-Cübbâî'nin nübüvvet anlayışlarını karşılıklı olarak değerlendirdik. Bu çerçevenin dışına çıkmayarak konunun kapsamını sınırlı tuttuk. Ayrıca klasik nübüvvet yaklaşımlarının oluşumunda Eş'arî ve Cübbâî'nin görüşlerinin etkisi üzerinde durduk.

Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, Eş'arî ekolünün, Ebû Ali el-Cübbâî ise Mu'tezilî ekolünün önemli temsilcilerindendir. Bu iki düşünür hakkında birtakım çalışmalar mevcuttur. Fakat bunların görüşlerini karşılıklı olarak bir araya getiren, bu görüşleri mukayese metodunu kullanarak analiz eden herhangi bir çalışmaya rastlayamadık. Bu sebeple iki düşünürün nübüvvet hakkındaki görüşlerini toplayıp bir araya getirdik. Böylelikle nübüvvet meselesinde, hemfikir ve muhalif oldukları hususları tespit ederek ortaya koyduk.

Ayrıca eğitim hayatının büyük bir bölümünü hocası Cübbâî'nin yanında geçiren Eş'arî'nin, özellikle itikad alanındaki düşüncelerinin oluşumunda hocasının

etksini inceledik. Bununla beraber nübüvvet hakkında Eş'arî'nin Cübbâî'ye muhalefet ettiği hususları ve bunun gerekçelerini bulmaya çalıştık. Böylelikle her iki düşünürün konuyla alakalı iddia ve delillerini bir araya getirip karşılıklı olarak değerlendirmeye tabî tuttuk.

2.ARAŞTIRMANIN METODU

Klasik dönem kelâm âlimlerinden Eş'arîliğin kurucusu Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ile Mu'tezile ekolünün temsilcisi Ebû Ali el-Cübbâî'nin nübüvvet hakkındaki görüşleri araştırmamızın temel konusunu oluşturmaktadır. Bunların görüşlerini tesbit etmek için öncelikle kitap tarama yöntemini kullandık. Bu çerçevede kelâm ilmi alanında yazılmış eserlerden, nübüvvet ile alakalı itikadî mezheplerin görüşlerine yer veren tefsirlerden vekendilerinden sonraki yakın dönemde kaleme alınmış kitaplardan istifade ettik. Bu sayede iki düşünürün nübüvvetle alakalı görüşlerini tespit ettik. Ayrıca mukayese metodunu kullanarak söz konusu iki düşünürümüzün nübüvvet hususundaki görüşlerini karşılaştırdık. Bununla beraber çalışmamızda nübüvvet konusunu incelediğimizden dolayı nübüvvet ile ilgili kavramları açıklamak için kelime tahlil metodunu kullandık.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çalışmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nübüvvet meselesinin İslâm ve öncesi ilahî dinlerde nasıl algılandığını ele aldık. Ayrıca nübüvvet ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan kavramlar üzerinde durup nübüvvet meselesine dair genel bir vukûfiyet sağlanmaya çalıştık. Bununla beraber iki büyük kelâmcının konu ile alakalı görüşlerini naklederek, temel savları arasında karşılaştırma yaptık. İkinci bölümde ise nübüvvetin hükmü, imkân ve gerekliliği, vehbî ve kesbî oluşu hususlarını ele alarak genel bir değerlendirme yaptık. Daha sonra Eş'arî ve Cübbâî örneğinde bu hususu ele alıp görüşlerini karşılıklı bir şekilde değerlendirdik.

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI

Çalışmamızda istifade ettiğimiz birincil kaynaklar, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserleridir. Ayrıca İbni Füre'ın kaleme aldığı '*Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*' adlı eseri başta olmak üzere Eş'arî'nin

görüşlerini bizlere aktaran diğer te'lifâtlarıdır. Müraca'at ettiğimiz kaynaklardan bir diğeri de, İbn Asâkir'in (v. 571), "*Tebyînü Kezibi'l-Müfterî fi ma Nusibe ilâ'l-İmam Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*" adlı kitabıdır. Bunun haricinde Hammad b.Muhammed'in (v. 1344) "*Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*", Abdulkahir el-Bağdadî'nin (v. 429), "*el-Fark beyne'l-Fırak*", Zehebî'nin (v. 748), "*el-Ârş*", Şemsuddin es-Seferanî'nin (v. 1188), "*Levamiu'l-Envari'l-Behiyye*" ve daha nice telifât konuyu çalışırken istifade ettiğimiz kaynaklardandır.

Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî'nin kaleme almış olduğu eserlerinin günümüze ulaşamamış olması bizleri Cübbâî sonrasıyla alakalı yazılmış eserlere sevketti. Cübbâî'nin, gerek genel olarak görüşlerini gerekse nübüvvet özelinde düşüncelerini öğrenmemiz hususunda Kâdı Abdülcebbâr'ın (v. 415) eserlerinden oldukça istifade ettik. Özellikle "*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*" ve "*el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*" adındaki eserleri bizlere gerekli malumatı sağladı. Ayrıca Fahreddîn Râzî'nin (v. 606) "*Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*" adlı tefsirinde nübüvvet ile alakalı ayetleri tefsir ederken Cübbâî'den yapmış olduğu nakillerden de yararlandık. "*Mefâtihu'l-Ğayb*" adlı tefsir iyice incelendiğinde bu konuda istifade edilecek birçok bilgi elde edileceği görülecektir. Ülkemizde "*Fahreddin er-Razî'nin Mefâtihu'l-Ğayb'ında Mu'tezile: Cübbâîler Örneği*" adında bir çalışmanın bulunması bu gerçeği gözler önüne sermektedir. Böylelikle Cübbâî'nin nübüvvet hakkındaki bir takım görüşlerini bu tefsirden istifade ederek elde ettik.

Ayrıca Orhan Şener Koloğlu, "*Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*" adlı eserinde, Cübbâî'nin kelâmî görüşlerini ortaya koyarken nübüvvetle ilgili görüşlerinede değinmiştir. Biz de bu çalışmamızda söz konusu kitaptan ve onun temel kaynaklarından yararlanmaya çalıştık.

Dolayısıyla İslâm düşünce tarihinde önemli bir konuma sahip olan Mu'tezile'nin önemli simalarından biri olan Cübbâî'nin, görüş ve düşüncelerini bizlere aktaran yeni eserlerin gün ışığına çıkmasıyla beraber edindiğimiz bilgiler doğrultusunda konuyu yeniden gözden geçirip değerlendirdik.

4. EBU'L-HASAN EL-EŞ'ARÎ İLE EBÛ ALÎ EL-CÜBBÂÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİKLERİ

4.1.Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk b. Sâlim b. İsmail b. Abdullah b. Musa b. Bilal b. Ebi Bürde b. Ebi Musa b. Abdullah b. Kays b. Hadar el-Eş'arî el-Basrî'nin¹ doğum tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Bazı kaynaklarda Eş'arî'nin hicrî 266-270 tarihlerinde doğduğu ifade edilmiştir.² Ancak genel kanaate göre Eş'arî, 260 tarihinde dünyaya gelmiştir.³ Fakat Eş'arî'nin, Basra'doğduğu hususunda ise tarihçiler fikir birliği içindedir.⁴

İmam Eş'arî, Hz. Ömer tarafından Basra'ya vali olarak atanan⁵ ve Siffin savaşında Hz. Ali tarafından hakem tayin edilen⁶ fakih sahâbi⁷ Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin soyuna dayandığı için Eş'arî nisbesiyle şöhret kazandığı ifade edilmiştir.⁸ Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Yemen'de saygın bir kabile kabul edilen Eş'âr kabilesine⁹ mensuptur. Bu kabilenin atalarından Nebt İbni Eded'in doğduğu vakit gövdesinin çok kılıklı olduğu rivayet edilmiştir. Bu sebeple Nebt, “çok kılıklı” mânasını ifade eden

¹ Ebu Nasr Abdurrahman es-Subkî, **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübra**, Kahire 1992, c. 3, s. 347; Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, **Fihrist**, Beyrût 2000, s. 257; Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri fi ma Nüsibe ilâ İmam Ebi Hasan el-Eş'arî**, thk. Abdülbaki Cezairi, Şam 1990, s. 34; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Sağr bi Bâbi'l Ebnâb**, thk. Abdullah Şakir el-Cüneydî, nşr; İmadetü'l-Bahsi'l-İlmî, Medine h. 1413, Mukaddime içinde, s. 11-13; Ahmed b. Ali b. Sâbit Bağdâdî, **Tarihu'l-Bağdâd**, Kahire 1931, c. 11, s. 346; Ebû Said Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, nşr. Abdullâh el-Bârûdî, Dârü'l-Cinân, Beyrût 1988, c. 1, s. 266; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbni Cevzî, **el-Muntazam Fi Tarihi'l-Muluk ve'l-Umem**, c. 6, s. 332; Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bermekî İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân**, thk. İhsân Abbâs, nşr. Dârü's-Sâdir, Beyrût 1900-1994, c. 3, s. 85.

² İbn Hallikân, **Vefayâtü'l-Âyân**, c. 3, s. 284.

³ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi'l-Müfteri** s. 34; Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Sağr**, Mukaddime s. 11,19; Abdurrahman b. Salih, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995, c. 1, s. 371.

⁴ Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Sağr**, Mukaddime s. 19.

⁵ İbn Nedim, **Kitabu'l-Fihrist**, s. 231; Ebu'l-Hasen Kadi Ahmed b. Abdulcebbar el-Hemedânî, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Nşr. Abdulkerim Osman, Kahire, 1966, s. 235.

⁶ Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Sağr**, Mukaddime s. 21.

⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbni Hacer el-Askalânî, **et-Tehzib**, c. 5, s. 362.

⁸ Subkî, **Tabakât**, c. 3, s. 351; Bağdâdî, **Tarihu'l-Bağdâd**, c. 3, s. 347; Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 1, s. 267.

⁹ İbn Hallikân, **Vefayâtü'l-Âyân**, c. 1, s. 327; Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Sağr**, Mukaddime s. 17.

Eş'âr lakabıyla anılmaya başlamıştır.¹⁰ Sonraki dönemlerde bütün kabileye teşmil edilen Eş'âr lakabı gittikçe yaygınlık kazanmıştır. Dolayısıyla bu kabilenin soyundan gelen Ebu'l Hasan el-Eş'ârîde bu lakap ile anılmıştır. Her ne kadar Eş'ârî'nin, Ebû Mûsâ adındaki sahabenin soyundan gelmediğine ilişkin bazı iddialar varsa da bunlar ilmî derinlikten uzak ve mesnetsizdir.

Seçkin bir sahabe olan Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'nin ailesi Hicaz'da saygın bir aile olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamberin Eş'âr kabilesini methettiğine dair birtakım rivayetlerin mevcut olması ve Kur'an'daki; يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ

دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

“Ey iman edenler! Biliniz ki aranızda kim dinden dönerse Allah'ın sevdiği ve Allah'ı seven, inananlara karşı alçak gönüllü, inkârcılara karşı güçlü ve Allah yolunda cihad eden, kınayanların kınamasından korkmayan bir topluluk getirir”¹¹ ayetinin Eş'âr kabilesi hakkında varid olduğuna dair rivayetlerin olması, Eş'ârî'nin mensup olduğu kabilenin değerini daha fazla arttırmaktadır.¹²

Eş'ârî, İslâm dünyasında özellikle itikadî sahada saygıdeğer bir konuma sahip olup, Kelâm alanında Ehl-i sünnet'in önde gelen düşünürlerinden biridir.¹³ Ehl-i sünnet akidesinin gelişip yayılmasına ciddi mânada destek veren Eş'ârî, yapmış olduğu bu önemli katkılarında dolayı “Nâsırüddin” lakabıyla anılmıştır.¹⁴ Sahip olduğu konum itibarıyla, sadece düşünürlerin üzerinde değil, aynı zamanda birçok Müslümanın hayatı algılama tarzları üzerinde de etkili olmuştur.

¹⁰ Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 1, s. 266; İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri**, s. 37.

¹¹ Maide, 5/54.

¹² Subki, **Tabakât**, c. 2, s. 261-263; İsmail Şık, “Eş'ârî'nin Mu'tezile'den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Adana 2004, c. 4, sayı 1, s. 19.

¹³ Mehmet Kubat, “Eş'ârî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'ârî Ve Kelâmî Görüşleri” **İslami İlimler Dergisi**, yıl 7. cilt 7, sayı 13, s. 21-47.

¹⁴ Abdülhamid, İrfan, “el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasan”, **DİA**, İstanbul 1995, c. 11, s. 445; İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibil-Müfteri**, s. 147.

Eş'arî'nin dünyaya geldiği dönemdeki siyasî hâkimiyet Abbâsîler'in elinde idi.¹⁵ Bu dönemde devletin başında olanlar sırasıyla; Mu'temid (256-279/870-892), Mû'tezid (279-289/892-902), Mûktefi (289-295/902-908) ve Mûktedir (295-320/908-932)'dir.

Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Eş'arî'nin yaşamış olduğu bu dönem, iktidar açısından güven ve istikrara dayalı bir dönem olmamıştır. Zira Eş'arî'nin yaşamış olduğu müddet içerisinde iktidarın altı defa el değiştirmesi bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.¹⁶ Hatta bazı tarihçiler iktisadi durumun çok kötü olduğunu ve insanların; zengin yöneticiler, orta zengin tüccarlar ve fakir halk olmak üzere kategorize edildiğini iddia etmiştir.¹⁷ Tüm bu olumsuzluklara rağmen bahsi geçen dönemde ilmî çalışmalar devam etmiştir.

Henüz küçük yaşta, Sünnî akideyi benimsemiş olan babasını kaybeden Eş'arî,¹⁸ babasının vasiyeti üzerine Sünnî bir âlim olan Zekeriyâ b. Yahyâ es-Sâci'nin (v. 307/919) öğrencisi olmuştur.¹⁹ Eş'arî, hadis ile alakalı malumatının büyük bir bölümünü muhaddis, fakih, Ahmed b. Hanbel'in talebesi²⁰ ve aynı zamanda Basra şeyhi²¹ olan es-Sâci'den almıştır.²² Daha sonraki dönemlerde annesinin, Mu'tezile âlimlerinden Ebû Ali el-Cübbâî ile evlenmesinden sonra da Cübbâî'nin himayesine geçip uzun bir müddet onun ilmî terbiyesinde yetişmiştir. Böylelikle Cübbâî'nin etkisi altında kalmıştır. Kendisinden başta kelâm olmak üzere farklı alanlarda ilim tahsil etmiştir.²³ Cübbâî'nin yanında eğitimine devam ederken diğer

¹⁵ Emrullah Yüksel, "Eş'arîler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları", **Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**, 1980, c. 4, s. 91.

¹⁶ Hüseyin İbrahim, **Tarihü'l-İslam es-Siyasi ve's-Sekâfi ve'l-İctima-i**, Kahire 1965, c. 3, s. 245.

¹⁷ Ahmed Emin, **Zuhru'l-İslam**, Kahire 1964, s. 82.

¹⁸ İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi 'l-Müfteri**, s. 35.

¹⁹ Subkî, **Tabakât**, c. 3, s. 299; Şemsuddi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmet b. Osman ez-Zehabî, **el-Ârş**, thk. Muhammed Halife et-Temimî, nşr. İmadetu'l-Bahsi'l-İlmîy bi'l-Camiati'l-İslami, Medine 2003, c. 1, s. 58; Abdülhamid, İrfan, "el-Eş'arî Ebu'l-Hasan", **DİA.**, c. 11, s. 445; Abdurrahman Bedevî, **Mezâhibü'l-İslâmiyyîn**, Beyrût 1997, s. 490; **el-Munteka min minhaci'l-İtidal fi Nakdi Kelami ehli'r-Rafdi ve'l-İtizal**, thk. Muhibbuddin el-Hatibî ts. s. 503.

²⁰ Hammad b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu'l-Hasan el-Eş'arî**, nşr. el-Camiatü'l-İslamiyye, Medine 1974, s. 58.

²¹ Zehabî, **el-Ârş**, c. 1, s. 58.

²² İzmirli İsmail Hakkı, **Yeni İlmî Kelam**, Umran Yayınları, Ankara, 1981, s. 69.

²³ Abdurrahman Bedevi, **Mezahibu'l-İslamiyyin**, s. 493; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfteri**, s. 91; Zehabî, **el-Uluvvu li'l-Âliyyi'l-Ğaffar fi İdahi Sahihi'l-Ahbar ve Sakimiha**, thk. Ebu

bir yandan da Abdurrahman b. Halef, Mervezi, Sehl b. Nûh ve Muhammed b. Ya'kûb gibi ilmîyle nam salmış asrın büyük Sünnî âlimlerinden hadis ve fıkıh dersleri almaya ve onların ilim halkalarına katılmaya gayret etmiştir.

Eş'arî, Basra'da ikamet ettiği yıllarda ilmî çalışmalarına ciddi mânada ehemmiyet vermiştir. Zaman zaman Bağdat'a giderek Ebû İshak el-Mervezî'nin, Mansûr Camii'ndeki cuma derslerine iştirak etmiştir. Hocası ve aynı zamanda üvey babası olan Ebu Ali el-Cübbâî'nin etkisiyle gençlik yıllarında Mu'tezilî görüşlerden etkilenen ve bu görüşü benimseyen, hatta ömrünün yaklaşık kırk senesini Mu'tezile'nin fikir ve görüşlerini savunmaya veren²⁴ Eş'arî, bu yönde eserler de telif etmiştir.²⁵ Cübbâî, kendisine o kadar güvenmiş ki bazen onu kendi yerine münazaralara vekil olarak göndermiştir.²⁶

Ancak Eş'arî 300 (912-913) yıllarında akla aşırı derecede güvenen ve akli, dinin esaslarını algılamada ve kavramsal bir zemine oturtmada temel ölçü kabul eden bu mezhebin görüşlerinin tutarsız olduğu kanaatine varmıştır. Hatta bir takım düşüncelerinin açıkça, naslarla çatıştığını düşünmüş ve onlardan ayrılmaya karar vermiştir. Daha sonraki hayatında Ebû Hanife, Şafîî, Ahmed b. Hanbel ve Buhârî gibi âlimlerce ortaya konan Ehl-i sünnet akaidini savunmaya çalışan Sünnî ekolün safında yer almıştır. Bu değişim, sıradan bir değişim değil bilakis kelâm tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur.²⁷

Eş'arî, bid'at olarak gördüğü Aristoculuk başta olmak üzere birtakım felsefi fikirleri, Hıristiyanlık ve Yahudîlik gibi tahrife uğramış inanç sistemlerini yazmış olduğu eserlerinde ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Her ne kadar bir takım felsefi akımlar, Eş'arî'yi Arap milliyetçiliği yapan, fikir hürriyetine engel olan ve dünyaya karşı dar bir bakışı benimseyen bir hareketin öncüsü olarak göstermeye çalışmışlarsa da bu iddialarını ilmî bir zemine oturtamamışlardır. Zira Eş'arî, bizzat telif etmiş

Muhammed Eşref, Mektebetu Advai's-Selef, Riyad 1995, s. 221; Abdurrahman Bedevi, **el-Munteka**, s. 503.

²⁴ Bağdâdî, **Tarihul-Bağdâd**, c. 10, s. 351; Zehebî, **el-Ârş**, c. 1, s. 57.

²⁵ Zehebî, **Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ**, c. 15, s. 87; Subkî, **Tabakat**, c. 3, s. 361; Mehmet Keskin, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci**, Ankara, 2005, s. 92.

²⁶ Mehmet Keskin, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci**, s. 91; İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri**, s. 94.

²⁷ Eş'arî, **el-İbane**, s. 34; Abdurrahman Bedevi, **Mezahibu'l-İslamiyyin**, s. 493.

olduğu eserlerde herhangi bir ırkın milliyetçiliğini yapmamış ve fikir hürriyetine karşı çıkmamıştır. Bu iddiaların isâbetsiz ve tutarsız olduğunu gösteren en bariz delillerden biride Eş'arî'nin görüşlerinin, Hindistan'dan Endülüs'e kadar farklı ırk ve milliyetlere sahip olan müslümanların yaşadığı geniş bir coğrafyada yayılıp oralarda kabul görmüş olmasıdır. Bu durum, O'nun tamamen ilmî açıdan geniş bir yelpazeye sahip bir âlim olduğunun kanıtıdır.

Mu'tezile anlayışına bağlı kaldığı süre içerisinde kafasında gittikçe sorular biriken Eş'arî, hocalarına sorduğu sorulara tatminkâr cevaplar alamamıştır. Kafasını toplayıp yalnız bir şekilde sağlıklı düşünebilmek için onbeş gün inzivaya çekilen Eş'arî,²⁸ cuma günü Basra Camii'nin kürsüsünde, Mu'tezile'den ve savunmuş oldukları görüşlerden ayrılıp Ehl-i sünnet'e intisâp ettiğini ve özellikle Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği selef itikadını benimsediğini ilan etmiştir.²⁹ Eş'arî, bu kararı henüz hocası Cübbâî hayatta iken vermiştir. Cübbâî de bunun üzerine Eş'arî'ye reddiyeler yazmıştır.³⁰ Karşılıklı eleştiriler dozunu kaçırıp bazen birbirini tekfire kadar varmıştır. İbni Asakir, Ebu Ali el-Cübbâî'nin yazmış olduğu tefsir hakkında Eş'arî'nin şöyle dediğini nakletmektedir: “Ben Cübbâî'nin Kur'an tefsiri hususunda yazmış olduğu bir kitabı gördüm. Cübbâî, bu kitapta, Allah'ın indirdiği şekle muhalefet ederek Kur'an'ı te'vil edip yorumlamaktadır. Müfessirlerden birinin ondan bir harf dahi rivayet etmesi, tamamen şeytandan gelen bir vesvesedir”³¹

Eş'arî'nin Basra Camisinde Mu'tezileden ayrıldığını açıkladığı konuşmasının bir bölümü şöyledir; “Ey insanlar, beni tanıyanlar tanırlar, tanımayanlara ise kendimi tanıtayım. Ben Ali b. İsmail el-Eş'arî'yim. Daha önceki hayatımda Kur'an'ın ezeli değil mahlûk olduğunu, rüyetullahın mümkün olmayacağını, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savunurdum. Bütün bu fikirlerimden rucu edip tövbe ediyor ve şu elbiseyi nasıl çıkarıp atıyorsam aynen öylede i'tizal fikirlerimi, öylece çıkarıp

²⁸ Hammad b. Muhammed el-Ensarî, **Ebu'l-Hasan el-Eşârî**, s. 61.

²⁹ Abdurrahman Bedevi, **Mezahibu'l-İslamiyyin**, s. 493; İrfan Abdulhamid, “Eş'arî”, **DİA.**, c. 11, s. 444; İbn Nedim, **el-Fihrist**, s. 257; Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye ve Sevatiu'l-Esrari'l-Eseriyye li Şerhi'd-Dureri'l-Mudiyye fi Akdi'l-Firketi'l-Mardiyye**, nşr. Müessesetü'l-Hafikîn, Dimeşk 1982, c. 1, s. 80.

³⁰ Abdurrahman b. Salih, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, c. 1, s. 371.

³¹ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri**, s. 138.

atıyorum”³² Hatta bazı rivayetlerde; “Şimdiye kadar savunmuş olduğum sapık görüşlerden dolayı tam bir müslüman değildim, şimdi gerçek bir müslüman olmak için tövbe ettim, sizde buna şahit olun”³³ dediği geçmektedir.

İbn-i Asakir’in konu hakkındaki açıklamaları kısaca şu şekildedir: “Eş’arî, Mu’tezile kelâmında ciddi mânada yetişmiş bir bireydir. Doğal olarak kelâmî konularda hocalarına sorular sormuştur. Sorular zor ve düşündürücü olduğundan verilen cevaplar Eş’arî’yi tatmin edememiştir. Bu nedenle kendisinin kelâm’da daha fazla derinleşmeye karar vermiş ve bu yönde çalışmalar yapmıştır. Rivayet edilir ki; “Eş’arî, ramazan’ın ilk gecelerinde karşılaşp çözmede zorlandığı bir problem hakkında kendisine yardımcı olması için Allah’a dua etmiş ve cevap olarak rüyasında Hz. Peygamber’in kendisine üç kez; عليك بسنتي أنصر المذاهب المروية عني فإنها الحق
“Benden taraf gelen hak mezhebe hizmet edip yardımcı ol ve sünnetime sınımsıkı sarıl!”³⁴ dediğini görmüştür. İşte tüm bunların etkisiyle Eş’arî, Kâdîr gecesinde Mu’tezile’den ayrılarak Ehl-i sünnet’e dâhil olmuştur”³⁵

Esasen Eş’arî’nin mezhep düşüncesini değiştirmesini özel bir olaya bağlamak yerine onun hakikati ve hakikat bilgisini arama çabasını, daha önceleri Mu’tezile’ye karşı yapılmış tenkit çalışmalarını incelemesini ve böylelikle kaydettiği fikrî zemindeki ilerlemenin bir sonucu olarak bu karara varmasını kabul etmek daha mâkul görülmektedir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi Eş’arî’nin, Mu’tezile’den ayrılışını tek bir sebebe indirgemek doğru değildir. Zira bu ayrılış, aniden olmamış bilakis buna zemin hazırlayan etkenlerle gerçekleşmiştir.

³² İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi ‘l-Müfteri**, s. 148,150; Numan b. Mahmud Ebu’l-Berakat Hayruddin el-Âlûsî, **Cilau’l-Ayneyn fi Muhakemeti’l-Ahmedeyn**, nşr. Matbaatü’l-Medeni, 1981, c. 1, s. 250; Hammad b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu’l-Hasan el-Eşârî**, s. 61.

³³ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi ‘l-Müfteri**, s. 40-41; Hammad b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu’l-Hasan el-Eşârî**, s. 61.

³⁴ Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, **Cilau’l-Ayneyn fi Muhakemeti’l-Ahmedeyn**, c. 1, s. 249; Hammad b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu’l-Hasan el-Eşârî**, s. 58.

³⁵ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi ‘l-Müfteri**, s. 148,149; Ali Osman Koçkuzu, **Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, Ankara 1988, s. 164-165.

İşte bu etkenlerden bir tanesi de hocası Ali Cübbâî ile üç kardeş (ihve-i selâse)³⁶ meselesi etrafında yapmış olduğu münazarada tatmin edici cevap alamamasıdır. Taftazanî, bu hususta Eş'arî'yi şöyle övmektedir: أول من خالف أبا علي الجبائي ورجع عن مذهبه إلى السنة Cübbâî'ye muhalefet etme cesaretini gösteren ve Cübbâî'nin mezhebini terk edip Ehli Sünnet'e dönen ilk kişidir³⁷

Ayrıca Eş'arî ve Cübbâî arasında geçen soru ve cevaplar, şartlı cümlelerden müteşekkildirler. Üç merhaleye ayrılan bu münazarada şartlı kıyaslara müstenid olarak ortaya atılan bir iddia aynı şekilde şartlı kıyaslara müstenid olarak çürütülmüştür.³⁸ Şöyle ki; Mu'tezile'ye göre kullar hakkında en hayırlısını yaratmak Cenab-ı Hakk'a vaciptir. Allah'a bir şeyin vacip olamayacağını düşünen Eş'arî, bir gün Cübbâî'nin ilim meclisine gider ve bir köşeye çekilip orada hazır bulunan yaşlı kadınlardan Cübbâî'ye bit takım sorular sormalarını ister. Kadınlar Cübbâî'ye; "Diyelim ki benim biri yetişkin, Allah'a iman edip emirlerine itaat eden salih ve zahid, diğeri Allah'a isyan halinde olan küfrü bariz bir fasık, bir diğeri ise baliğ olmadan çocuk iken vefat eden üç tane çocuğum var. Söyle bakalım Ey Şeyh! Bunlar hakkında ne düşünüyorsun?"

-Cübbâî; "Salih olan mümin kişi yüksek makamlara ulaşır ve Cennet'e girer, kâfir olarak ölen kişi ise azaba müstahak olur ve Cehennem'e girer, küçük yaşta ölen çocuk için ise ne sevap vardır ne de azap. Ancak netice itibarıyla O kurtuluş ehlidir"³⁹ Zira Kur'an, وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ "Şüphesiz ki Allah kullarına zulmetmez"⁴⁰ buyurmaktadır. Böylelikle Kur'an bizlere, Cebriyye'nin savunduğu

³⁶ Râzî, **et-Tefsîr**, c. 13, s. 143, 185; Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ali, **el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer**, nşr. Hüseyiniye Matbaası, ts. c. 2, s. 90; Âlûsî, **Cilau'l-Ayneyn fi Muhakemeti'l-Ahmedeyn**, c. 1, s. 249-250; Hammad b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu'l-Hasan el-Eşârî**, s. 58; Muhammed Mahmud Subhi, **Dirasetün Felsefiyyetün fi ilmi'l-Kelam**, Beyrût 1985, c. 2, s. 44-46; İzmirli **Yeni İlmî Kelam**, s. 68.

³⁷ Muhammed b. Muhammed el-Hüseyin ez-Zebîd, **Şerhu Kitabi Kava'idi'l-Akaid min Kitabi İthafî's-Sâdeti'l-Muttekin**, y.y., ts., s. 14.

³⁸ Ahmet Akgüç, "Eş'arî Düşüncede Şartlı Kıyasların Kullanımı", **Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi** (21-23 Eylül 2014), s. 489.

³⁹ Râzî, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 13, s. 143.

⁴⁰ Al-i İmran, 3/182.

“Allah isterse günahsız çocukları dahi azaba çekebilir” sözünün batıl ve geçersiz olduğu bildirmektedir.⁴¹

-Eş'arî, bayana; “Cübbâî'ye de ki, eğer küçük yaşta vefat eden çocuk, salih ve zahid olan mümin kardeşinin ulaşmış oldukları makamları arzu edip Cennet'i isterse ehl-i derecât olmasına izin verilir mi bu mümkünmüdür?

-Cübbâî; “Hayır izin verilmez. Çünkü Allah ona şöyle der; Senin salih olan mümin kardeşin bu yüksek derecelere ilim ve amel ile ermiştir. Senin ise böyle bir meziyetin yoktur ki Cennet'e giresin!”

-Eş'arî tekrar kadın yönelip der ki; “Eğer çocuk, 'ya Rabbi! Kusur bende değilki, sen buluşa ermeden beni öldürdün, şayet yaşatmış olup ömrümü uzatsaydın zahid olan kardeşim gibi bende sana itaat edip ibadet eder hatta zühd ve dindarlıkta onu bile geçerdim' derse Allah ne buyurur”?

-Cübbâî; “Allah; Şayet yaşamış olsaydın yoldan çıkacak, bana isyan edecek ve neticede azabıma mustahak olacaktın. Bu duruma gelmeden senin maslahatını gözeterek azaptan korumak için seni uzun yaşatmayıp ruhunu kabzettim”

-Eş'arî, Cübbâî'ye sorması için kadın şöyle der; “O zaman ya küfür üzerine ölen fasık kardeş Cehennem'deki yerinden başını kaldırıp; Ey âlemlerin Rabbi, merhameti yüce olan Allah'ım, küçük kardeşimin baliğ olunca küfre gireceğini bildiğin gibi elbette benim de halimi biliyordun, o zaman neden onun maslahatını gözetip benimkini gözetmedin? derse Allah ne buyurur.”⁴² Ravi, Cübbâî'nin bu son soruya verecek bir cevap bulamaması neticesinde sukut ettiğini nakleder. Ayrıca Cübbâî, sonradan bu soruları soran kişinin kadın değilde aslında Eş'arî olduğunu anlamıştır.

Bir diğer rivayette; Cübbâî; “Ey Eş'arî şeytan seninle uğraşıyor ve sen vesveseye tutuldun” diyerek Eş'arî'ye çıkıştığını, Eş'arî'nin ise cevap olarak; “Hayır

⁴¹ Razi, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 9, s. 448.

⁴² Razi, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 13, s. 143-144; Ebu'l-Fida İmaduddin İsmail b. Ali, **el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer**, nşr. Hüseyiniyye Matbaası, ts. c. 2, s. 90; Âlûsî, **Cilau'l-Ayneyn fi Muhakemeti'l-Ahmedeyn**, c. 1, s. 249-250; Hammad b. Muhammed el-Ensârî, **Ebu'l-Hasan el-Eşârî**, s. 58; Maturidî, **Te'vilatu Ehli's-Sünnet**, c. 1, s. 91.

efendim kesinlikle ben vesveseye tutulmadım. Ama gördüğüm kadarıyla şeyhimizin söyleyecek sözü kalmamış ve sorumuza cevap verememektedir”⁴³ diyerek hocasının meclisini bir daha geri dönmek üzere terk eder. Tatmin edici cevaplar alamayan Eş’arî, artık hiç durmadan çalışır ve bu konudaki araştırmalara yönelip eserler telif etmeye başlar.

Aklındaki sorulara cevaplar aramaya başlayan Eş’arî ile üstadı Cübbâî arasındaki tartışma salah-aslah⁴⁴ ile sınırlı olmayıp esmaullah’ın tevkifi olup olmadığı ve Allah’ın fillerinin niteliği hakkında da aralarında ilmî münazaralar gerçekleştirmiştir.⁴⁵ Nitekim Eş’arî’nin hocası Cübbâî’nin huzurunda olduğu bir sırada, bir adam gelir. Esmallah’ın tevkifi değil de kıyasî olduğunu savunan⁴⁶ Cübbâî’ye sorar; Allah’a, العاقل “el-Âkil” sıfatını-ismini vermek caiz midir?

-Cübbâî; Hayır, caiz değildir. Zira العاقل ‘el-Âkil’ kelimesi, العقال ‘el-ikal’den türemiştir. “İkal” ise men etmek manasına gelmektedir. Allah hakkında bu sıfatın kullanılması caiz değil, muhaldir. Mecliste bulunan Eş’arî, Cübbâî’ye itiraz edip şöyle der; Şayet yaptığın kıyas doğru-sahih ise takdirde Allah hakkında الحكيم “el-Hâkim” sıfatının kullanılmasının da caiz olmaması gerekirdi. Zira الحكيم sıfatı, حَكْمَةٌ ‘el-Hâkim’den türemiştir. Bu ise atın çenesini kapatan demir halkadır ki bazı diyarlarda ‘suluk’ diye tabir olunur. Dolayısıyla yaptığın kıyas gereği bununda sahîh olmaması gerekir. Buna verecek bir cevap bulamayan Cübbâî, Eş’arî’ye; Söyle bakalım, sen neden Allah’a الحكيم ‘el-Hâkim’ isminin-sıfatının verilmesini caiz görüp de, العاقل ‘el-Âkil’ isminin-sıfatının verilmesini caiz görmezsin? -Eş’arî, ‘Ben, Esmallah’ın

⁴³ Topaloğlu, Bekir, **Kelam İlmîne Giriş**, İstanbul, 1981, s. 23, 24; Subki, **Tabakât**, c. 2, s. 258; Ebu’l-Fida, **el-Muhtasar**, c. 2, s. 90; Âlûsî, **Cilau’l-Ayneyn fi Muhakemeti’l-Ahmedeyn**, c. 1, s. 250.

⁴⁴ Muhammed Tahir b. Muhammed İbni Âşûr et-Tûnusî, **Tahrirü’l-Mâna’s-Sedid ve Tenvirü’l-Âkli’l-Cedid min Tefsiri’l-Kitabi’l-Mecid**, nşr. Ed-Daru’t-Tûnusiyeye, 1984, c. 2, s. 322.

⁴⁵ Subki, **Tabakât**, c. 2, s. 259.

⁴⁶ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdadi, **el-Fark beynel-Fırak**, Daru’l-Afaki’l-Cedide, Beyrût 1977, s. 168.

tevkifi olup luğavî kıyas metodu ile olmayacağını savunuyorum. Dolayısıyla Şeriat'ın cevaz vermiş olduğu الحَكِيم 'el-Hâkim' ismini kullanırım, ancak onun vermediği bir isim olan العَاقِل 'el-Âkil' ismini ise veremem.⁴⁷

Bu mesele ile ilgili dikkat çeken bir husus vardır. Nitekim Eş'arî ile arasında uzun bir zaman geçmeyip ona yakın bir zamanda yaşamış olan İbn Nedim, Eş'arî'nin ölümünün üzerinden takriben 45 yıl geçtikten sonra yazmış olduğu '*el-Fihrist*' adlı eserinde, Eş'arî'nin Mu'tezile mezhebini terk ettiğinden bahsederken hiçbir şekilde Cübbâî ile arasında geçtiği iddia edilen bu tartışmadan bahsetmemektedir. Ayrıca Eş'arî hakkında bilgi elde etmemiz noktasında bizlere en çok yardımcı olan müellifler arasında yer alan İbn Asâkir'in de böyle bir tartışmadan bahsetmemesi doğal olarak kafalarda bir takım soru işaretlerinin doğmasına sebep olmuştur.

Eş'arî'nin, Mu'tezile mezhebini terk etmesiyle alakalı, Eş'arî'nin dedesinden kendisine bir miras intikal ettiği, bu mirasın da zamanın Basra Kadısı tarafından Sünnî olduğu için Eş'arî'ye verilmediği ve bundan dolayı Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldığı iddiası vakiaya mutabık olmayan tutarsız bir iddiadır. Zira Mu'tezilî görüşün tahakkum sürdüğü bir dönemde Eş'arî'nin i'tizal fikrinden dolayı hakkından mahrum edildiğini düşünmek doğru değildir.⁴⁸

Bir diğer iddia ise Eş'arî'nin üvey kardeşi olan Ebû Haşim el-Cubbâî'yi kıskanmasıdır. Zira Ebû Haşim, Ebû Ali'nin öz oğlu olduğundan onun yerine geçme ihtimali daha da kuvvetlidir. Bu kıskançlığa delil olarak ise Eş'arî'nin yazmış olduğu eserlerinde Ebû Ali hakkında konuşmasına rağmen Ebû Haşim ile alakalı sukut etmesidir. Nitekim Ebû Ali vefat ettikten sonra gerçekten de yerine Ebû Haşim geçmiştir. Hatta Mu'tezile mezhebi içerisinde babasından daha fazla bir ağırlık elde edip kendinden daha çok bahsettirmiştir.⁴⁹ Kanaatimizce bu iddia yerinde bir iddia değildir. Zira Eş'arî, Mu'tezile mezhebine mensup olduğu dönemlerde zaten mezhep içerisinde zirvedeki yerini edinmişti. Buna ihtiyacı yoktu. Kaynaklarda kendisi ile

⁴⁷ Muhammed b. Halife Ali et-Temimî, **M'utakadu Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaâ fi Esmailahi'l-Husna**, nşr. Advau's-Selef, Riyad 1999, s. 48; Subki, **Tabakat**, c. 3, s. 357.

⁴⁸ Ahvâzî, **Mesâlibu İbn Ebi Bişr el-Eş'arî**, c. 12, s. 155,157-163.

⁴⁹ Şerafeddin Gölcük, **Kelâm Tarihi**, Konya 1998, s. 72.

Ebû Haşim arasında herhangi bir tartışma veya münazara geçtiğine dair bir bilginin bulunmaması kanaatimizi teyit etmektedir.

Hayâsıyla ün salıp⁵⁰ zâhidâne⁵¹ bir dünya hayatı sürdürdüğü nakledilen Eş'arî, Basra'da dedesi Bilal'den kendisine miras olarak intikal eden bir arazinin (köyün) yaklaşık onyedî dirhem tutarındaki geliriyle geçimini sürdürmeye çalışmıştır.⁵² Bu onun başkalarına muhtaç olmadan ilmî çalışmalarını sürdürmesine vesile olmuştur.

Eş'arî'nin amelinde hangi mezhebe bağlı olduğuna gelince, Mu'tezilî âlimlerin fıkhıta umumiyetle Hanefî mezhebini benimsemelerine bakılarak onun da aynı temayülde olduğunu söylemek her ne kadar uzak değilse de kuvvetli yaygın görüşe göre Şâfiî mezhebine mensuptur.⁵³ Aslında Ehl-i sünnet'in hemen hemen tüm yapısal yönlerini kendinde barındıran Eş'arî'yi, tek bir mezheple kısıtlamak pek doğru değildir. Çünkü "*el-İbâne*" adlı eserinin hemen giriş kısmında inanç mantığını çerçevlendirirken; "Ahmed b. Hanbel'in akidesini benimsiyor, onun görüşlerine muhalif olan görüşleri reddediyoruz"⁵⁴ şeklinde bir ifadesi bulunmaktadır. Bu ifadeler, yukarıda ifade ettiğimiz kanaati kuvvetlendirmektedir.

Eş'arî, Kelâm ilmînin yanı sıra hadis, tefsir, fıkıh, usûl, cedel gibi ilimlerle de ilgilenmiş ve bu alanlarda da önemli eserler kaleme almıştır. Lakin asıl şöhretini, kelâm ve itikadî mezhepler sahasında yaptığı çalışmalarla kazanmıştır. Bununla beraber yazmış olduğu eserlerin çoğu elimizde bulunmamaktadır.

Eş'arîh. 300'lü yıllarda Basra'dan Abbâsîler'in başkenti olan Bağdat'a gitmiştir. Bu tarih aynı zamanda İbn Fûrek'in ifadesiyle, Eş'arî'nin Mu'tezile'den koptuğu senedir. Eş'arî, hayatının geri kalan kısmını Bağdat'ta geçirmiştir. Günümüzde mevcut olan eserlerinin hemen hemen hepsini buraya intikal ettikten sonra kaleme almıştır. Bağdat, o dönemde ciddi ilmî ve fikrî hareketliliğin merkezi

⁵⁰ İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, s. 141.

⁵¹ Zehebî, **el-İber**, c. 2, s. 203.

⁵² İbn Asâkir, **Tebyînü Kezîbi 'l-Müfteri**, s. 142; Bağdâdî, **Tarihul-Bağdâd**, c. 11, s. 347.

⁵³ Kenan Ayar, "Ebu Musa Eş'arî'nin İdari ve Siyasi Faaliyetleri", **Din Bilimleri Dergisi**, c. 1, sayı 3, s. 6.

⁵⁴ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 34.

konumundaydı. Eş'arîbu hareketliliğin içine girip yoğrulmuştur.⁵⁵ Bu açıdan Bağdat'ı o dönem için, 'insanların zekâ potansiyellerini kullanıp geliştirdikleri yer' olarak tanımlamak yanlış olmayacaktır.

Eş'arî yeni gitmiş olduğu Bağdat'ta kendini ispat edebilmek ve âlimlerin ilgisi çekebilmek için "*el-İbâne*" adında önemli bir eser telif etmiştir. Hatta bu kitabı telif etmeden Berbehâri'nin yanına gidip kendisinin şimdiye kadar Ebu Ali, Ebu Haşim, Yahudî, Hıristiyan ve Mecûsilere karşı ne kadar büyük bir mücadele verdiğini anlatmış, fakat Berbehâri'den (v. 329/940-41)⁵⁶ beklediği ilgiyi bulamamıştır.⁵⁷ Bütün bu olumsuzluklara rağmen Basra'da yürüttüğü eğitim-öğretim ve telif faaliyetlerine ara vermeyip bu çalışmalarına Bağdat'ta Sünnî inanç çizgisinde devam etmiştir. İnsanlara karşılıklı istifade prensibiyle yaklaşan Eş'arî, hadis ve fıkıh alanlarında kendisinden ders almış olduğu Bağdat'ın en meşhur Şafiî fakihlerinden el-Mervezî'ye kelâm dersleri vermiştir.⁵⁸

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Eş'arî'nin düşünce dünyası aynı vizyonda devam etmemiştir. Bu çerçevede İbn Nedim gibi tarihçiler, Eş'arî'nin hayatını; Mu'tezile ve sonrası olmak üzere iki aşamada ele alırken,⁵⁹ kimileri ise; Mu'tezilî olduğu, Orta yol izlediği ve Selefî olduğu dönem olmak üzere üç merhalede ele almıştır.⁶⁰ Eş'arî, özellikle Ahmet b. Hanbel'in kurucusu olduğu Hanbelî mezhebinden çok fazla etkilenmiştir.⁶¹ Zaten bu durum "*el-İbane*" adlı eserinde açık bir şekilde anlaşılmaktadır.⁶² Daha sonra Selefî düşünceden de vazgeçip kendine has

⁵⁵ İrfan Abdulhamid, "Eş'arî", **DİA.**, c. 11, s. 444.

⁵⁶ Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Halef el-Berbehâri, Hanbelî mezhebine mensub büyük bir ilim adamıdır. Kendi görüşlerini benimseyenlere "Berbehârîyye" denir. Ayrıntılı bilgi için bkz; Ahmet Saim Kılavuz, "Berbehâri" mad. **DİA.**, c. 5, s. 476.

⁵⁷ Ebu Sehl b. Muhammed b. Abdurrahman el-Meğravî, **Mevsuatu Mevakıfı's-Selef fi'l-Âkideti ve'l-Menheci ve't-Terbiyeti**, nşr. Mektebetü'l-İslamiyye, Kahire ts. c. 5, s. 144,

⁵⁸ Subki, **Tabakat**, c. 3, s. 347; Hammad b. Muhammed el-Ensâri, **Ebu Hasan Eş'ârî**, s. 6.

⁵⁹ İbnü'n-Nedim, **el-Fihrist**, s. 217.

⁶⁰ Eş'arî, **Risâle ilâ Ehli's-Sağr**, Mukaddime s. 34; en-Nedvetü'l-Alemiyye li's-Şebabi'l-İslamî, **el-Mavsuatu'l-Müeyyessere fi'l-Edyani ve'l-Mezahibi ve'l-Ahzabi'l-Muasır**, nşr. Daru'n-Nedve, 1420. c. 1, s. 83.

⁶¹ Ömer Kahâle, **Mücemu'l-Muellifin**, Dimeşk 1959, c. 6, s. 59.

⁶² Eş'ârî, **el-İbane**, s. 34-35; M. Said Yazıcıoğlu, **Kelam Ders Notları**, Ankara, 1998, s. 62.

kelâmî bir düşünce okulu kurmuştur. Netice olarak kendisinin fikirsel bazda üç aşamalı bir değişim evresi geçirdiğini söyleyebiliriz.⁶³

H.300⁶⁴ yılında kırk yaşında⁶⁵Mu'tezile'den kopup kendi kelâm düşünce sistemini kuran Eş'arî, kurmuş olduğu bu sistemde Ehl-i hadis ile Mu'tezile vasatında bir yol izlemiştir. On yaşında Mu'tezilî fikri benimseyip kırk yaşına kadar yaklaşık otuz yıl bu fikir üzerinde kalan Eş'arî, fikir hayatındaki ilk değişimi Mu'tezile'den Selefilige meylederek yapmıştır.

Bu değişimin kırk yaşında olması ayrı bir öneme sahiptir. Otuz sekiz yaşlarında hayatında büyük bir değişim yaşayan Gazâlî'nin hayatına baktığımızda bu durumu daha iyi anlamaktayız. Zira küçük yaşlarda bir kişi genelde taklîde daha çok yönelirken, ilerleyen dönemlerde ise kendine yatkın sabit bir düşünceye tabi olur. İşte kırk yaş, kişinin gençliğini hesaba çektiği ve iç dünyasında kendisine huzur ve rahat verecek yeni fikirlerin peşinde koştuğu dönemdir.⁶⁶ Bu çerçevede Muhammed İkbâl, insan hayatını gençlik dönemi, orta yaş ve yaşlılık olmak üzere üç kısımda değerlendirmiştir. Ona göre gençlik dönemi, her ne kadar taklîdin hâkim olduğu bir dönem olsada imanın oluştuğu, orta yaş kişide sistemli bir fikrin yer edindiği ve son dönemlerin ise artık marifet bilincinin oluştuğu dönemdir.⁶⁷

Elimizdeki mevcut kaynaklarda Eş'arî'nin vefat tarihi ile ilgili olarak h. 320 (932) ile h. 330 (990-991) yılları arasında farklı tarihler verilmektedir.⁶⁸ Bununla beraber İbn Kesir,⁶⁹ Zehebî,⁷⁰ Subkî,⁷¹ İbn Asakir⁷² gibi âlimlerin genellikle kabul ettiği görüş h. 324 (935-936) yıllarında Bağdat'ta vefat ettiği'dir.⁷³ Cenazesi

⁶³ Ramazan Altıntaş, "Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği", **Eskiye Dergisi**, Ankara 2010, sayı: 16, s. 27.

⁶⁴ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri**, s. 56.

⁶⁵ Subki, **Tabakat**, c. 3, s. 347; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 91.

⁶⁶ Hasan Kayıklık, "Gazâlî'de Dinsel Yaşayışın Evrimi", **Dini Araştırmalar Dergisi**, 2002, sayı 14, , c. 5, s. 124.

⁶⁷ Muhammed İkbâl, **İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu** (çev: Ahmed Asrar), İstanbul 1984, s. 241-242.

⁶⁸ Bağdâdî, **Tarihul-Bağdâd**, c. 11, s. 347; Semânî, **el-Ensab**, c. 1, s. 267; el-Mukrizî, **el-Hutat**, c. 3, s. 307.

⁶⁹ İbni Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, c. 11, s. 187.

⁷⁰ Zehebî, **el-İber**, c. 2, s. 202.

⁷¹ Subki, **Tabakatu's-Şafiyeti'l-Kubra**, c. 3, s. 355.

⁷² İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri**, s. 147.

⁷³ Eş'arî, **el-Lum'a fi'r-Redd ala Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida**, tah. Muhammed Zannavi, Beyrût 2000, s. 8.

Bağdat'ın güneyinde bir mescidin yanındaki türbeye defnedilmiştir. Daha sonra bazı radikal zihniyetli kişilerce türbesinin yıkılma tehlikesinden dolayı kabri gizli tutulmuştur.⁷⁴

Kâdî Abdülcebbâr, Eş'arî'nin vefatı ile alakalı ilginç bir iddia öne sürmektedir. İddiaya göre Eş'arî, Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Kâsım b. Sehlûye ile yaptığı münazarayı kaybedip mağlub olmuştur. Bu mağlubiyet ona fazlasıyla ağır gelmiş, bu üzüntü sebebiyle aşırı stres yapıp hastalanmış ve kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Hatta bu hadiseden sonra Ebu'l-Kâsım, 'Katilü'l-Eş'arî' yani Eş'arî'nin katili diye anılmaya başlamıştır.⁷⁵ Ancak tarih kitaplarını incelediğimizde Kâdî'nin bu iddiasının ilmî bir dayanağının olmadığını görmekteyiz.

Eş'arî'nin telif etmiş olduğu eser sayısının kaç olduğu tam olarak belli değildir. Mudakkik bir âlim olan İbn-i Asakir, Eş'arî'nin vefat etmeden dört yıl önce h. 320 yılında *العمد* "el-Umed" adında yazmış olduğu eserde birçok kitabının ismini saydığını ve eserlerin sayısının toplamda yüz civarında olduğunu ve bunun yaklaşık otuzunu Mu'tezileden ayrıldıktan sonra, diğer yetmişini ise daha önceden kaleme aldığını ifade etmiştir.⁷⁶ Bunlardan günümüze ulaşan eserleri sadece altı tanedir. Bunlar;

1) *Mâkâlâtül-İslâmiyyîn ve İhtilâfül-Musâllîn*; Bazı kaynaklarda adı '*Mâkâlâtü'l-Müslimîn*'⁷⁷ olarak geçen bu eser, Eş'arî'nin kaleme aldığı önemli eserlerden biridir. Eş'arî'nin bu eseri, Mu'tezilî olduğu dönemde mi, Mu'tezileden ayrıldıktan sonra mı kaleme aldığı hususunda ihtilaf edilmiştir.⁷⁸ Kimileri, Eş'arî'nin eseri telif etmeye başladığında Mu'tezilî olduğunu ve telifini nihayete erdirdiğinde ise Ehl-i sünnet inancını benimsediğini savunmuştur.⁷⁹ Ancak *Mâkâlât*'ın birinci bölümünün sonlarında ashâb-ı hadîs ve Ehl-i sünnet'in temel görüşlerini sıraladıktan sonra "Onlara nisbet ettiğimiz bütün görüşleri kendimize de nisbet eder ve

⁷⁴ İrfan Abdulhamid, "Eş'arî", *DİA.*, c. 11, s. 445.

⁷⁵ Kâdî, *Şerhu-l Usuli-l Hamse*, s. 173-174.

⁷⁶ İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri*, s. 128-136.

⁷⁷ Subki, *Tabakat*, c. 3, s. 361; İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri*, s. 131.

⁷⁸ Hasan Onat, "Mâkâlâtül-İslâmiyyîn", *DİA.*, c. 27, s. 406.

⁷⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'ârî", *DİA.*, c. 11, s. 444.

benimseriz”⁸⁰ demesi eserin Mu’tezileden ayrıldıktan sonra kaleme alınmış olduğunu kuvvetlendirmektedir.

Eseri iki bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde, Hz. Peygamber sonrası meydana gelen kargaşaları ve Müslümanların mezhepleri ele alınmıştır. Özellikle birinci bölümün ikinci yarısının çoğu, Mu’tezile’ye ayrılmıştır. Eserin ikinci bölümünde ise kelâm ilminin tartışmalı meselelerine değinilmiştir. Cevher, araz ve cismin teşekkülü, hareket ve sükûn gibi konulara değinmiştir.

Eş’arî bu eserinde, mezhepler tarihi yazarlarının bir takım hatalar yaptığını ve kendisinin bu hatalardan sakınmaya çalıştığını ve böylelikle tarafsızlığını koruma gayreti içinde olduğunu belirtmiştir. İslâmî mezheplerin fikir ve iddialarını hiçbir müdahalede bulunmadan aynen nakletmiş ve kelâm ilmîndeki ihtilaflara değinip açıklamalarda bulunmuştur.⁸¹ Aynı zamanda bu eser, itikad ile alakalı ortaya çıkan farklı mezheplerin görüşlerini açıklayıp ortaya koyan ilk kaynaklardandır.⁸² Bu yönüyle *Mâkâlâtül-İslâmiyyîn*, İslâm dünyasında *Mâkâlât* geleneğinin ilklerindedir. Ancak eser, İbni Asakir gibi âlimler tarafından mezheplerin tasnifiyle onlara ait fikirlerin tertibi hususunda düzenli olmadığı gerekçesiyle bir takım eleştirilere maruz kalmıştır.⁸³ İbni Teymiyye de eserde, Ehl-i sünnet ile ilgili bazı yanlış bilgilerin olduğunu ileri sürmüştür.⁸⁴

2) *el-İbâne an Usûli’d-Diyâne*; Bu eser Eş’arî’nin Mutezile’den koştuktan sonra yazmış olduğu ilk eserdir.⁸⁵ Bundan dolayı bu eserin ayrıca bir önemi vardır. Eseri Mu’tezile ile fikrî ayrılığa düştükten sonra, onlara karşı safını belirlemek için kaleme almıştır. Dolayısıyla Mu’tezile’den ayrılması, eseri telif etmesindeki önemli etkenlerden biridir. Eserde çalışmamızın ana konusu olan nübüvvet meselesine değinmemiştir.⁸⁶ Bunun dışındaki hemen hemen bütün kelâmî konuları ele almış ve

⁸⁰ Eş’arî, **Makalat**, s. 290-297

⁸¹ Eş’arî, **Makalat**, S. 297, 483, 552; Şerafeddin Gölcük- Süleyman Toprak, **Kelam**, s. 57.

⁸² İrfan Abdulhamid, “Eş’arî”, **DİA.**, c. 11, s. 447.

⁸³ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi ‘l-Müfteri**, s. 91.

⁸⁴ İbni Teymiyye, **Minhâcü’s-sünne**, c. 3, s. 70-71; **en-Nübüvvât**, s. 219-220.

⁸⁵ M. Keskin, **Eş’arîliğin Teşekkül Süreci**, s. 23; Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s. 128.

⁸⁶ Bekir Topaloğlu, **Kelam İlmi Giriş**, s. 128.

karşıt görüşleri çürütmeye çalışmış⁸⁷ve önceden savunmuş olduğu birçok iddiasından vazgeçmiştir.⁸⁸Ayrıca Eş'arî, bu eserinde bir Ashabu'l-Hadis âlimi gibi davranmıştır.⁸⁹

3) *Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmil-Kelâm (el-Has ale'l-Bahs)*; Bu eserde Eş'arî tembel olup taklîçilik yapan insanları eleştirmiş ve taklîçiliğin zararlarına değinmiştir. Böylelikle bir kısım insanların cahilliği sermaye edinip daima kolayca kaçtığını ve düşünmeyedisini kaybettiğini ifade etmiştir. Bunun için, şiddetle kelâmilminin öğrenilmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁰ Eş'arî, her ne kadar bu eleştirilerini herhangi bir isim zikretmeden yapsa da eleştirilerin hedefinde Seleflerin olduğu anlaşılmaktadır.⁹¹ Zira kendisi her ne kadar Selefi dengeyi korumaya çalışsa da kelâmî meseleleri, akıl odağında ele alıp incelemiştir.⁹² Hatta bu yüzden bir kesim Hanbelîler tarafından yoğun bir eleştiriye tabi tutulmuştur.⁹³Ayrıca Eş'ari'nin kendisine sorulan sorulara kelam metodunu kullanarak aklı cevaplar vermesi, onun bidatçı olmakla itham edilmesine neden olmuştur. O da bu ithamlara *İstihsâni'l-Havd fi İlmil-Kelâm* adlı eseriyle cevap vermiştir.⁹⁴ Eser, hadis hocası Talat Koçyiğit tarafından dilimize çevrilmiş ve 1960 yıllarında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisinde yayınlanmıştır.⁹⁵ Ayrıca bu risale, Eş'arî'nin yazmış olduğu son eser olarak belirtilmektedir.

4) *Risâletü'l-İman*; İmanî meselelere değinen küçük hacimli bir eser olduğu söylenmektedir. Ancak eseri bulamadık.

5) *el-Lüma fi'r-Reddi âlâ Ehli'z-Zeyği ve'l-Bida'*; Allah'ın varlığını, sıfatlarını, iradesini, Kur'an'ı, kader meselesini ve imamet konusunu Ehl-i sünnet

⁸⁷ Ayetullah Uğurlu, *el-İbâne Adlı Eseri Örneğine Göre el-Eş'arî'nin Kelamcılığı*, Şanlıurfa 2007.

⁸⁸ Mehmet Kubat, "Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve Kelâmî Görüşleri", **İslami İlimler Dergisi**, yıl 7. c. 7, sayı 13 (30).

⁸⁹ Cemalettin Erdemci, "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012 (7 /32), s. 11.

⁹⁰ M. Said Yazıcıoğlu, **Kelam Ders Notları**, s. 57.

⁹¹ Ahmet Akgüç, **Eş'arî Düşüncede Şarh Kıyasların Kullanımı**, s. 487.

⁹² Eş'arî, **Risâle fi İstihsâni'l-Havd fi İlmil-Kelâm**, s. 88.

⁹³ İbn Teymiyye, **Muvâfikatu Sahihi'l-Mankul li Sarihi'l-Mâkul**, Kahire 1978, c. 2, s. 10.

⁹⁴ Cemalettin Erdemci, "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", **İslami İlimler Dergisi**, s. 11.

⁹⁵ Talat Koçyiğit, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi", **AÜİFD.**, Ankara 1961, c. 8, s. 165-174.

açısından ele alıp incelemiştir.⁹⁶ Eser toplam on bab'dan müteşekkildir. Burada, Mu'tezile'ye sert eleştiriler yöneltip iddialarına cevaplar vermiştir.⁹⁷ Eserde nakle bağlı kalarak akli ön planda tutan bir kelâmî metod izlenmiştir. Bu kitap, Eş'arî'nin önemli eserlerinden biridir.⁹⁸

6) *Risâle ilâ Ehli's-Sağri bi Bâbi'l Ebvâb*; Eserin meşhur ismi bu olup farklı isimler altında da zikredilmektedir. Bu eserde de Ehl-i sünnet itikadını genel olarak ele alıp önemli beyanatlarda bulunmuş ve Ehl-i sünnet itikadını ciddi bir şekilde savunmuştur. Ayrıca bu kitap kendisine yöneltilen sorulara verilmiş bir cevap niteliği taşımaktadır.

Eş'arî'nin, bunların dışında da elimize ulaşmayan bazı eserleri mevcuttur. Eserlerin bir kısmı şunlardır; “*en-Nevadir fi Dekaiki'l-Kelâm, el-Mûcez, Kitabun fi Nakdi'l-A'mal, Kitabun fi'l-İstita'ati, Kitabun kebirun fi's-Sıfati, Kitabun fi Cevazi rüyetillahi bi'l-Ebsar, Kitabun fi ihtilafi'n-Nasi fi'l-Esmai ve'l-Ahkâm ve'l-Has ve'l-'Am, el-Muhtasar fi't-Tevhid ve'l-Kader, İzahu'l-Burhan, el-İhticac, el-Ahbar, Delailü'n-Nübüvve, Fi'l-İmame, Ale'n-Nasih, Fi Enne'l-Kıyase Yehussu zahire'l-Kur'an, Ale'n-Nasara, el-Mesa'il 'ala ehli't-Tesniye, el-Fusül fi'r-red ale'l-Mülhidîn ve'l-Haricîn ani'l-Mille, Cümelü'l-Makalat fi ekavili'l-Mülhidin, Ala Ehli'l-Mantık, er-Red ale'l-Felasife, Nakzu Nakzi Te'vili'l-Edille ale'l-Belhi, el-Kami'li-Kitabi'l-Halidi fi'l-İrade, fi'l-Cisim, Nakzü't-Tac ala İbni'r-Ravendi, Fi'n-Nakz ala İbni'r-Ravendi fi İbtali't-Tevatür, Nakzü'l-Latif, ale'l-İskafi, Nakzu Kelâmi Abbad b. Süleyman, en-Nakz ala Ali b. İsâ, Ala Ebi'l-Hüzeyl fi Ma'lümatillah ve Makturatih, Fi'r-Red fi'l-Harekât ala Ebi'l Hüzeyl, Fi Hikayati Mezhebi'l-Mücessime*”⁹⁹

Ayrıca Eş'arî'nin telif ettiği eserlerin tek yönlü olmadığını bilmemiz gerekir. Bu eserlerin muhtevasını kısaca beş madde de özetleyebiliriz:¹⁰⁰

⁹⁶ Eş'arî, **el-Lüm'a**, s. 61.

⁹⁷ Keskin, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci**, s. 110.

⁹⁸ Ali Abdu'l-Fettah el-Mağribî, **el-Fıraku'l-Kelamiyyeti'l-İslamiyye**, Mısır 1986, s. 281; Keskin, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci**, s. 20-21.

⁹⁹ İbn Asâkir, **Tebyînü Kezibi 'l-Müfteri**, s. 128-136.

¹⁰⁰ Meğravî, **Mevsuatu Mevakıfı's-Selef**, c. 5, s. 144.

-Kelâm ile ilgili olup Ehl-i bid'atı, özellikle Mu'tezile'yi hedef alıp tenkid eden eserleri,

-Filozoflar, Yahudîler ve Hıristiyanlar gibi İslâm dışı akımları hedef alıp tenkid eden eserleri,

-Herhangi bir müdahalede bulunmadan objektif bir şekilde itikadî mezheplerin düşüncelerini nakleden eserleri,

- Kelâm ilmidışındaki İslâmî ilimlerde telif etmiş olduğu eserleri.

- Kendisine yöneltilen sorulara, cevap niteliğinde ele almış olduğu eserleri.

Öte yandan Eş'arîliğin kavramsal bir boyut kazanıp mezhepsel bir kimlik olması, İmam Eş'arî'den sonra gerçekleşmiştir.¹⁰¹ Bununla beraber mezhebin teşekkülü Eş'arî'nin görüşleri çerçevesinde şekillendiğinden dolayı mezhebin nisbeti kendisindedir. Eş'arîyye mezhebi denildiği gibi Eşâîrede denmiştir. Mezhebin İslâm beldelerinde yayılıp genişlemesi kendisinden sonra hicrî 5. ve 6. yıllarda olmuştur.¹⁰² Bu yıllar içerisinde siyasî otoriteninde desteğini arkasına alıp hâkim mezhep pozisyonuna geçmiştir. Medreselerde de geniş bir yer edinmiş ve kitapları medreselerde okutulmuştur. Örneğin Selçuklular devrindeki en meşhur medrese olan Nizamiye medreselerinde Eş'arî mezhebine dair birçok kelâmî eser tedris edilmiştir. Yine itikadî mezhep olarak Maturidi mezhebini benimsemiş olan Osmanlı döneminde de medreselerde Eş'arî mezhebine ait eserler okutulmuştur. Bu eserlerden biri de medreselerde uzun zamanlar okutulmuş olan *Şerhu'l-Akaid*" adlı eserdir. Her ne kadar kitabın metni Maturidi itikâdı üzerinde olan en-Nesefî'ye ait olmuş olsa da netice itibariylebu kitabı şerh edip tafsil eden Sâdu'd-Din Taftazani, Eş'arî mezhebine mensuptur.

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılması o zamanki tartışmaların ana omurgasını teşkil eden Mihne sürecine denk gelmiştir. Eş'arî, Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra onlara karşı olup ciddi bir mücadele içinde olan Küllabiler'e yakınlık göstermiş ve

¹⁰¹ Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi**, Ankara -2011, s. 46.

¹⁰² Eş'arî, **el-İbane**, s. 7-21.

Küllabilerin öncüsü olan İbn Küllab el-Basrî'nin safına katılmıştır.¹⁰³ Böylelikle hep beraber Mu'tezileye karşı ciddi bir mücadele vermişlerdir. Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra kaleme almış olduğu eserlerinçoğu, onları eleştirmek gayesiyle yazılmış reddiyelerdir. Eş'arî, Mihne süreci ve sonraki dönemlerde Mu'tezile ve diğer kesimlere karşı yazmış olduğu reddiyelerle oldukça dikkat çekmiştir.

Aslında Eş'arî'nin Mu'tezileye karşı vermiş olduğu amansız mücadeleyi bir nevi Mu'tezilî geçmişiyile ciddi bir şekilde hesaplaşma olarak ele alabiliriz. Ele aldığı eserlerde Basra Mu'tezilesi'nin öncülerinden ve aynı zamanda üvey babası olan Ebû Ali ve üvey kardeşi Ebû Hâşim'in görüşlerine değinmiş ve reddiye niteliğinde kendilerine cevaplar vermiştir.¹⁰⁴ Zaten hayatta olduğu dönemlerde bir mezhep kurucusu olarak algılanmamasına rağmen onu bu kadar çok popüler kılan şey, yazmış olduğu reddiyelerdir. Ebû Ali'nin "*Usûl*" adlı eserine yazmış olduğu reddiye bunlardan biridir. Bu reddiyesinde rü'yet, nazar ve istidlal konularında Ebû Ali'yi eleştirmiştir.¹⁰⁵ Vefatından sonra meydana gelen hadiselerin de etkisiyle özellikle Küllabiler arasında ciddi bir yer edinmiş ve merkezi bir konuma yerleşmiştir.¹⁰⁶

Eş'arî, yazmış olduğu reddiyeler, Mu'tezile tarafında karşılığını bulmuştur. Mu'tezile'nin keskin savunucularından Kâdı Abdulcebbar, Eş'arî'nin özellikle Basra Mu'tezilesi'ne yönelttiği eleştirilere karşı sessiz kalmayıp bunları yanıtlamıştır. Ayrıca Küllabileri ve onların adı altında Eş'arî'yi, ağır bir şekilde eleştirmiştir. Yaşananlar karşısında sesiz kalmayan Küllabiler, nefsi müdafa'ada bulunup Kâdı Abdulcebbar'ın yapmış olduğu eleştirileri cevaplamış ve aleyhinde reddiyeler kaleme almışlardır. Kâdı Abdulcebbar'ın, Eş'arî'nin "*el-Lüma*" adlı eserine yazmış olduğumühim reddiyelerinden biri olan "*Nakzu'l-Lüma*" adlı eserine Küllabiler'den Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (v. 403/1013) "*Nakzu Nakzi'l-Lüma*" adında bir reddiye kaleme alarak cevap vermiş ve oradaki muhalif görüşleri çürütmeye çalışmıştır.

¹⁰³ İzmirli, **Yeni İlmî Kelam**, s. 68-69.

¹⁰⁴ Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, s. 522-524, 543-545, 560-561.

¹⁰⁵ İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfteri**, s. 130.

¹⁰⁶ İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfteri**, s. 129-136.

Eş'arî mezhebi yukarıda da ifade ettiğimiz gibi öğrencileri ve Eş'arî'nin kaleme aldığı eserleri sayesinde gelişip yayılmıştır. Eş'arî'nin Ebu'l-Hasan el-Bâhilî ve İbn Mücahid et-Tâî adındaki iki önemli düşünür ve bu ikisinin yetiştirmiş olduğu üç önemli kelâmcı vardır.¹⁰⁷ Bunlar; Eş'arî'nin vefatından sonra Eş'arî'lere öncülük eden ve “*el-İnsaf*” ile “*et-Temhid*” gibi meşhur kitapların müellifi olan Muhammed b. Tayyib el-Bakillanî (v. 403/1013), Muhammed b.Hasan İbn Fûrek (v. 406/1015) ve Ebû İshâk el-İsferâyînî (v. 418/1027)'dir. Bu üç mühim kelâmcı, üstad olarak kabul ettikleri Eş'arî'nin düşüncelerinin derli toplu bir vaziyette yayılıp gelişmesine büyük katkı sağlamışlardır. Özellikle bu üçü arasında Eş'arî'ye şiddetle bağlı olan İbn Fûrek, Eş'arî'ninkelâm alanındaki dağınık görüşlerini “*Mücerredü'l-Makâlât*” isimli eserinde derlemeye çalışmış ve bunu sistematik bir hale getirmiştir. İbni Asakir, sadece kelâm ilmînde İbn Fûrek'in yazmış olduğu eserlerin sayısının yüzü bulunduğunu ifade etmiştir. İbn Fûrek, Bâkılânî ve İsferâyîni gibi Küllabilerin öncü kişilerinin çabalarıyla, Eş'arî'nin adı Küllabiler arasında temerküz edip bir mezhep müessisi olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁸ Tüm bunların etkisiyle mezhebin önceki ismi Küllabiyye, yerini Eş'arîyye ismine bırakmıştır. Esasen Eş'arîler, “Eş'arîyye” kavramını kendi tercihleriyle seçip kullanmamışlardır. Ancak şunu da ifade etmek gerekirken bu kullanımdan rahatsız olmamışlardır. Abdulkâhir Bağdâdî'ye kadar gelen süreçte genellikle ‘Ashabuna’, ‘Ashabu'l-Hadis’ veya ‘Ehlü's-Sünne ve'l-Cemaat’ gibi kavramları kullanmışlardır.¹⁰⁹

Ayrıca Eş'arî sonrası, mezhep içerisinde üç farklı yönelimin olduğu söyleyebiliriz. Bunlar: 1. Kelamcı Eş'arîler 2. Muhaddis Eş'arîler 3. Mutasavvıf Eş'arîler. Kelamcı Eş'arîler; İbn Furek, Bakillani, Abdulkahir el- Bağdadi, Cüveyni gibi âlimler, Muhaddis Eş'arîler; Ebu İshak el-İsferayini. Ebu Bekr Hüseyin el-Beyhaki, İbn Asakir, İbn Hatip el-Bağdadi gibi âlimler, Mutasavvıf Eş'arîler ise; Kuşeyrî, Gazzalî gibi âlimlerdir.¹¹⁰

¹⁰⁷ Cemalettin Erdemci, “Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü”, **İslami İlimler Dergisi**, s. 12.

¹⁰⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Eş'arîyye”, **DİA**, İstanbul 1995, c. 11, s. 448-449.

¹⁰⁹ Ebû'l-Meâlî İmâmu'l-Harameyn Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, **eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn**, s. 89.

¹¹⁰ Cemalettin Erdemci, “Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü”, **İslami İlimler Dergisi**, s. 12.

Daha sonraki dönemlerde özellikle Selçuklu Sultanlarından Tuğrul Bey'in dönemi ve Amidü'l-Mülk Kündüri'nin vezirliği döneminde Eş'arîliğin Rafizilikle (İmamiyye-İsna Aşeriyye) birlikte anılıp 'tel'în' edilmesi, Eş'arîyye adının kullanılması açısından ciddi problemler doğurmuştur. Dolayısıyla Eş'arîler, artık böyle anılmayı kabul etmeyi buna alternatif olarak 'ehlü'l-Hakk' kavramını tercih etmişlerdir. Eş'arî ve Rafiziler'in aynı kategoride zikredilmesinin en önemli sebeplerinden biride Eş'arî dairedeki tarikat şecerelerinin Hz. Ali'ye dayanması ve Ehl-i Beyt sevgisinin üzerinde durup sürekli buna vurgu yapmalarıdır.¹¹¹

4.2. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Muhammed b. Abdulvehhâb b. Selâm b. Hâlid b. Humrân b. EbânEbû Ali el-Cübbâî, soy olarak Hz. Osman'ın cariyelerinden olan Ebân b. Osman'a dayanmaktadır.¹¹² Cübbâî, Basra Mu'tezilesinin en önemli temsilcilerindendir.¹¹³

Her ne kadar Cübbâî'nin hayatı ile ilgili yeterli bilgi bulunmasa da, onun, h. 234-235 (m. 849-850) tarihinde doğduğu bilinmektedir.¹¹⁴ Ancak doğduğu yer hakkında iki farklı görüş mevcuttur. Bunlardan birinci görüşe göre, İran'ın güney batı eyaletlerinden olan Hûzistan'ın Cübbâ kasabasında doğmuştur. Cübbâî nisbetini, Cübbâ kasabasından almıştır.¹¹⁵ İkinci görüşe göre, Basra'nın Cübbâ köyünde doğmuştur.¹¹⁶ Genel kanaat ikinci görüşün doğru olduğu yönündedir. Ayrıca

¹¹¹ Sübkî, **Tabakât**, c. 3, s. 390, 391; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 108; Mehmet Kalaycı, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidîlik İlişkisi**, Ankara -2011, s. 51, 56.

¹¹² Şemsuddin Ebu Muzaffer Yusuf Sibtu İbni Cevzî, **Mir'atu'z-Zaman fi tevarihî'l-Âyan**, nşr. Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Dimeşk 2013, c. 16, s. 437; İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, c. 4, s. 267; Kadı Abdulcebbar, **Tabakatu'l-Mu'tezile**, s.80.

¹¹³ İbn Hallikân, **Vefeyâtü'l-A'yân**, c. 4, s. 267; Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 2, s. 17; İbni Nedim, **el-Fihrist**, s. 213; İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, c.4, s.85; Kadı Abdulcebbar, **Tabakatu'l-Mu'tezile**, s.80.

¹¹⁴ İbni Nedîm, **el-Fihrist**, s. 218; Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 2, 17; Yâkût, Şihâbüddîn Ebû Abdullâh el-Hamevî er-Rûmî, **Mu'cemü'l-Büldân**, Dârü Sâdir, Beyrût 1989, c. 2, s. 97; Abdulrrahman b. Salih, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, c. 1, s. 364; Muhammed. İbni Cerir Ebû Cafer et-Taberî, **Tarihut-Taberî Tarihu'r-Rusul ve'l-Muluk**, nşr. Daru't-Turas, Beyrût 1387, c. 11, s. 208; er-Rûmî, **Mücemu'l-Büldan**, c. 2, s. 97.

¹¹⁵ Mustafa b. Abdillâh el-Kostantinî Hatip el-Çelebî, **Süllemi'l-Vusul ila Tabakati'l-Fuhul**, thk. Mahmud Abdulkadir el-Arnaut, nşr. Mektebetü İrsika, İstanbul 2010, c. 4, s. 307.

¹¹⁶ Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 2, s. 8-9; İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî; **el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb**, Dârü Sâdir, Beyrût 1965, c. 1, 255: 21; İbnu'l-İmâd, Abdulhay b. Ahmet b. Muhammed el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri Men Zeheb**, thk. Mahmud el-Arnautî, nşr. Dârü İbni Kesîr, Beyrût 1986, c. 4, s. 18; Hatip el-Çelebî, **Süllemi'l-Vusul**, c. 4, s. 307.

kaynaklarda kendisinden el-Basrî diye bahsedilmesi bu görüşü desteklemektedir.¹¹⁷ İbn Havkal (v. 368), Cübbâî dönemini ele alırken Cübbâî'nin doğduğu yer ve çevresindeki halkın Farsça ve Arapça dilleriyle beraber yöresel 'Hûzî' dilinide kullandıklarını¹¹⁸ ve o bölgede günümüze kadar varlığını sürdüremeyen birçok şehir ve kasabanın varolduğunu söylemektedir. Askermükrem, Ahvâz, Tüster (Süster), Rânehürmüz, Huveyza, Sûs ve Cübbâ gibi şehirler bunlardan sadece birkaçıdır.¹¹⁹

Cübbâî'nin yaşamış olduğu döneme damgasını vuran iki önemli olay vardır. Bunlar Karmatî ve Zenc isyanlarıdır. Karmatî isyanı, Hamdan Karmat (v. 293/906)¹²⁰ ile Abbân'ın (v. 382/1003)¹²¹ Abbâsîlere karşı h. 227 (m. 890) yıllarında birlikte hareket ederek başlatmış oldukları isyandır. Bu olay ismini isyanı başlatan Hamdan Karmat'dan almaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre Hamdan, Şîî fikirleri kullanarak halkı galeyana getirip isyan hareketini başlatmıştır. Her ne kadar İsyân hareketi kısa zaman içinde kanlı bir şekilde yaygınlaşıp büyüdüyse de isyana karşı verilen çetin mücadele ve metanet neticesinde, isyan Aşağı Mezopotamya (Sevadü'l-Kûfe)¹²² dediğimiz yere ulaştıca sert bir karşı koyma ile bastırılır. Ancak isyan tek koldan ilerlemediği için diğer kolları da aynı zamanda kontrol altında tutmak mümkün olmamıştır. Ahsâ'ya doğru uzanan isyan hareketinin başında olan Süleyman b. Ebi Said el-Cennâbî (v. 332/944)¹²³, kurnaz bir siyaset izleyerek Ahsâ'yı işgal edip burada Karmatî Devlet'ini kurduğunu ilan etmiştir.¹²⁴

Zenc isyanı ise Abbâsîlere karşı 255-269 (869-883) tarihlerinde Aşağı Mezopotamya (Sevadü'l-Kûfe) dediğimiz yerde meydana gelmiştir. Bu olay, Ali b.

¹¹⁷ Abdurrahmân Celâlüddîn es-Süyûtî, **Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nuhât**, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1964, s. 102; İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**,; Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbûât, Beyrût 1986, c. 5, s. 271.

¹¹⁸ İbn Havkal, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali el-Bağdadî, **el-Mesalik ve'l-Memalik'Süretü'l-arz'**, 1938, s. 221.

¹¹⁹ İbn Havkal, **el-Mesalik**, s. 254.

¹²⁰ Kûfe çevresinde yaşayan ve kendi adına nisbetle anılan Karmatîler'in lideri bkncz; Kemal Sandıkçı, "Hamdan Karmat", **DİA.**, c. 15, s. 445.

¹²¹ Hamdan'ın en yakın yardımcısı ve kayınbiraderi.

¹²² İsmail b. Ömer İbni Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, thk. Ali Şirî, nşr. Daru İhya Turasi'l-Arabî, Beyrût 1988, c. 2, s. 483.

¹²³ Bahreyn Karmatî Devleti'nin en güçlü reisi bkncz; Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Tâhir", **DİA.**, cilt: 07; sayfa: 372.

¹²⁴ İbnü'l-Esir, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî, **el-Kâmil fî't-Târîh**, Dârü Sâdır ile Dârü Beyrût, Beyrût 1965, c. 7, s. 405.

Muhammed ez-Zencî'nin öncülüğünü yaptığı bir isyan hareketidir. Bu isyana zenc isyanı denilmesinin sebebi, bu hareketin yaklaşık 500.000 zenci köle tarafından gerçekleştirilmiş olmasıdır. Bu isyan ateşi de, Tolunoğulları'nın işe el koyup (269/883) isyanın bastırılması için gerekli olan yardımları göndermesiyle söndürülmüştür. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki bu isyan hareketi o zamana kadar görülmüş en can yakıcı kanlı hareketlerden biridir.¹²⁵

İşte bu iki dehşetli isyanın yaşandığı bir döneme denk gelen Cübbâî, henüz küçük yaşlarda ilim tahsiline kendini vermiştir. Basra'nın meşhur âlimlerinin ders halkalarına katılıp onlardan istifade etmiştir. Basra'nın meşhur âlimlerinden biri olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencilerinden olan ve devrinin Basra Mu'tezile'sinin reisi olan Ebü Ya'küb Yûsuf b. Abdullah b. İshâk eş-Şahhâm el-Basrî'nin ders halkasına katılıp onun öğrencisi olmuş ve ondan kelâm tahsil etmiştir.¹²⁶

Cübbâî, çok keskin bir zekâyâ ve gayet kuvvetli bir hafızaya sahip olan nadir öğrenciler arasında yer almıştır. Hocası vefat edene kadar onunla beraber kalmış, vefat ettikten sonra da onun yerine Basra Mu'tezilesinin başına geçmiştir. Henüz çok genç olmasına rağmen münazaradaki başarısı ve karşı tarafı ikna etme gücüyle bilinmiştir. Zira Basra ve Bağdat'ta genç yaşlarda katıldığı ağır ilim meclislerinde yaptığı başarılı münazaralarıyla tüm dikkatleri üzerine çekmiştir.¹²⁷

Cübbâî'nin hocası olan Şahhâm el-Basrî'nin asıl adı Yusuf'tur. Kendisine Şahham denmesinin sebebi, ticaret yaptığı dönemlerde hayvanların 'iç yağının' satışı ile uğraşmasıdır. Basra'da doğduğu bilinen Şahham'ın hayatı hakkında pek fazla malumat yoktur. Basra'da çocukluğundan beri ilim ile iştiğal ettiği ve meşhur âlim Ebü'l-Hüzeyl'den ders aldığı bilinmektedir. "*Kitabu'l-İstitaati ala'l-Mücbire, Kitabu'l-İrade, Kitabu Kun Fe Yekûn ve Delaletü'l-Araz*" gibi kitaplar yazmış

¹²⁵ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, c. 9, s. 663.

¹²⁶ Abdulrahman b. Salih, *Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire*, c. 1, s. 364; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, c. 4, s. 267; Zehebî, *Siyeru Âlami'n-Nubela*, c. 8, s. 536; es-Suyutî, *Tabakatu'l-Müfessirin*, thk. Ali Muhammed, nşr. Mektebetu Vehbe, Kahire 1396, s. 103; İbni Nedim, *el-Fihrist*, s. 213; Bağdadi, *el-Fark beynel-Fırak*, s. 163; Tahir b. Muhammed el-İsferayinî, *et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fıraki'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin*, thk. Kemal Yusuf, nşr. Alemu'l-Kutub, Lübnan 1983, c. 13, s. 80.

¹²⁷ Subkî, *Tabakât*, s. 80.

olduğu eserlerinden birkaçıdır.¹²⁸ Hocası vefat ettikten sonra (v. 235/ 849) Basra’da Mu’tezilenin başına geçmiştir.¹²⁹ 270/883 yılında ise Basra’da vefat etmiştir.

Cübbâî’nin eğitim hayatıyla ilgili pek fazla bilgi mevcut değildir. İbnü’l-Murtazâ, onun Şahhâm el-Basrî’nin dışında birçok mütekellimden ders aldığını belirtmiş olsa da bunların kim olduğu hususunda herhangi bir bilgi vermemektedir. Ayrıca Zehebî, “Cübbâî, hem kelâm da hem de felsefe de reistir” diyerek onun bu ilimlere olan vukufiyetini belirtmiştir.¹³⁰

Cübbâî’nin Kelâm ilminde olduğu gibi ‘ilm-i nücûm’ dediğimiz astronomi ilmînde de birçok malumata sahip olduğu söylenmektedir. Hatta İbn Tâvûs, Cübbâî’yi astronomiyi en iyi bilen bilim adamları arasında addetmektedir.¹³¹ Cübbâî’nin amelî olarak diğer Mu’tezilî âlimlerin olduğu gibi Hanefî mezhebine meyyal olduğu anlaşılmaktadır. Tüm bunların haricinde Cübbâî’nin şiirlere çok meraklı olup ciddi manada şiir ezberlediği bilinmektedir. Cübbâî’nin bir gün talebelerine şöyle hitab ettiği rivayet edilir: “Hadis ilmî Ahmed b. Hanbel’in, fıkıh Ebu Hanife’nin, KelâmMu’tezile’nin ve yalan ise Rafizî’lerin işidir”.¹³²

Cübbâî’nin ilmî kişiliği, kendi döneminde yapılan münzaralara katılmasıyla daha da açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Nitekim rivayet edilir ki, bir gün kelâmcılar münazara yapma niyetiyle bir caminin yanında toplanmışlar. Genellikle kendine en çok güvenen kişi ilk önce münazara talebinde bulunur. İlmî kabiliyetiyle bilinen Sakr, meclistekilere meydan okur. Bu sırada mecliste herkes meraklı gözlerle “Sakr’ın karşısına çıkmaya kim cesaret edecek?” diye beklerken, kimsenin münazaraya karşılık vermesini hayal bile edemeyeceği bir genç ayağa kalkar ve Sakr’a yönelip “Ben sizinle münazara yapmak istiyorum. Öncelikle size bir sorum olacak, sorabilir miyim?” diyerek dikkatleri üzerine çeker. Sakr, delikanlının bu

¹²⁸ Zehebî, *Siyeru Âlami’n-Nubela*, c. 8, s. 536.

¹²⁹ İbn Hallikân, *Vefeyâtü’l-A’yân*, c. 4, s. 267.

¹³⁰ Zehebî, *Tarihu’l-İslam ve Vefayatu’l-Meşahiri ve’l-Âlâm*, thk. Ömer et-Tedmirî, nşr. Daru’l-Kitabi’l-Ârabî, Beyrût 1993, c. 13, s. 288.

¹³¹ İbn Tâvûs, *Ferecü’l-Mehmûm fî Târîhi Ulemâi’n-Nücûm*, nsr. Muhammed Kâzım, , Dârü’z-Zehâir, Kum 1987, s. 154.

¹³² Zehebî, *Tarihu’l-İslam*, c. 13, s. 127; *Siyeru Âlami’n-Nubela*, c. 8, s. 536.

vakar ve cesareti karşısında hayret eder. Zira Sakr'a karşı konuşmak bile maharet isteyen bir iş olup herkesin cesaret edemediği bir şeydi.

“Sakr, biraz düşündükten sonra bu gence “pekâlâ, sor bakalım ne soracaksın” der. Genç hiç duraksamadan hemen sorusuna geçer; “Sizce Allah kâinata adaleti tatbik ediyor mu?”. Sakr sorulan soruya “tabii ki tatbik ediyor” diye karşılık verir. Genç sanki bu cevabı bekliyormuş gibi hiç duraksamadan; “Peki o zaman Efendim, adaleti tatbik ettiğinden dolayı Allah Teâlâ’yı ‘adil’ diye nitelendirirmisiniz?” Sakr, çevresindekilerin şaşkın bakışları arasında “Elbette, Allah (c.c.) adaleti tesis ettiği için ‘Adil’dir” der. Bu kez genç asıl meramına gelip; “Kötülüğü ve zulmü Allah mı yaratır?” diye sorar. Zira Cübbâ’ye göre zulmü ve kötülüğü yaratan Allah değildir.”¹³³ “Sakr, yine “Elbette, zira her şeyin yaratıcısı O’dur” diye cevap verir. Genç; “Öyleyse, Onu (c.c), kötülük ve zulmü yarattığından dolayı ‘kötü ve zalim’ olarak nitelendirir misiniz?” diye sorunca Sakr bu kez “Hâşâ! Böyle bir şey asla mümkün değildir. O (c.c) bu iki sıfattan münezzehtir” der. Verilen bu cevaba karşı genç şöyle der: “O takdirde Allah’ı adaleti yaratıp tatbik ettiğinden dolayı ‘adil’ olarak nitelememeniz gerekmez mi?” deyince Sakr bu soruya karşı verecek bir cevap bulamaz ve susar. Susup geri çekilme, münazara ilmînde yenilgiyi kabullenmektir. Dolayısıyla delikanlı aynı zamanda Sakr’a üstün gelmiş ve münazarayı kazanmış oldu. Münazara sonunda insanlar şaşkın bakışlar içinde birbirilerine “Bu çocuk da kim? buraya nereden gelmiş?” diye sorarken o esnada “O, Hûzistan’ın Cübbâ kasabasından (gelen) kendini ilme adanmış bir gençtir” denmiştir”¹³⁴

Ebû Ali, bu gibi meclislerde ilmî ile temayüz etmiş ve herkesi kendine hayran bırakmıştı. Gün geçtikçe Basra’da tanınıyor ve ilmî ile şöret salıyordu. Üstadı Yakub b. Abdullah eş-Şahhâm’dan¹³⁵ sonra Basra Mu’tezile’sine riyaset edip ölene kadar kendini talebelerine ders okutmaya verdi. Basra’dan sonra Bağdat’a giden¹³⁶

¹³³ Razi, **Tefsiru’l-Kebir**, c. 21, s. 418.

¹³⁴ Subkî, **Tabakât**, s. 72, 80; Kadı, **Fadlû’l-İtizâl ve Tabakâtü’l-Muitezile**, nşr. Fuâd Seyyid; ed-Dârü’t-Tûnisiyye li’n-Nesr, Tunus 1974, s. 135-350,278; İbn Nedim, **Fihrist**, s. 217; Bağdadi, **el-Fark beynel-Fırak**, s. 188; Ebu Hafs Siracuddin Ömer b. Ali el-Hanbelî ed-Dimeşkî, **el-Lubab fi Ülumi’l-Kur’an**, thk. Adil Ahmet-Ali Muhammed, nşr. Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 1998, c. 12, s. 410.

¹³⁵ Zehebî, **Tarihu’l-İslam**, c. 23, s. 127.

¹³⁶ İbni Nedim, **el-Fihrist**, s. 213.

Ebû Ali orada da çeşitli âlimlerle bir araya gelip onlarla münazaralarda bulunmuş ve ilmî tartışmalar içine girip dikkatleri üzerine çekmiştir. Ebû Ali, sadece Müslüman âlimlerle değil Hıristiyanlar içinde de birçok meşhur bilgin ile münazaralar yapıp onları ilzam etmiştir.

Kendisi derin bir şahsiyet olduğu gibi elinin altında yetişen öğrencileri de bu derinlikte kişilerdi. Bunların arasında Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer es-Saymerî, Ebû'l-Fadl el-Keşşî, Ebû Ömer Saîd b. Muhammed el-Bâhilî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû Bekr b. Harb et-Tüsterî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abbâs er-Râmehürmüzî, Muhammed b. Zeyd el-Vâsiti, Ebû'l Fadl el-Hucendî ve Husaynî gibi tanınmış kişiler de vardır.¹³⁷

Ayrıca oğlu Ebu Haşim, babası vefat ettikten sonra onun yerine Basra Mu'tezile'sine önderlik edecek seviyeye ulaşip Mu'tezilî düşünceye oldukça fazla katkıda bulunmuştur.¹³⁸ Hatta İmam Suyutî (h.911), İbn Dürüsteveyhî'nin (h.347) Ebu Haşim hakkında şöyle dediğini nakleder; "Ben Ebu Haşim ile karşılaştığımda benden nahiv ilmi hakkında seksen soru sordu. Sorular o kadar zordu ki verecek cevap bulamadım." Ebu Haşim vefat ettiği zaman insanlar; "Bu gün hem Kelâm ilmi hem de Lügat ilmi vefat etti." diyerek onun bu ilimlerdeki meziyetini anmıştır.¹³⁹

Cübbâî, talebelerini asla küçümsemez onlarla yeri geldiğinde ilmî tartışmalara girerdi. Yine talebelerinden olan Eş'arî ve oğlu Ebû Hâşim ile birçok ilmî tartışmada bulunmuş ve onların yetişmesine katkıda bulunmuştur. Hatta Malâti, Cübbâî ile Ebû Hâşim arasında tartışılıp ihtilaf edilen yaklaşık yirmi dokuz meselenin var olduğunu bizlere bildirir.¹⁴⁰

Ebû Ali el-Cübbâî, hayatını öğrenme ve öğretmeye adanmış bir ilmî şahsiyettir. Talebelik çağlarında dönemin en büyük üstadlarından ders aldığı gibi

¹³⁷ Abdurrahman b. Salih, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, c. 1, s. 364; Zehebî, **Tarihu'l-İslam**, c. 23, s. 127; İbni Teymiyye, **el-İman**, thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî, nşr. el-Mektebetu'l-İslamiyy, Amman 1996, s. 75.

¹³⁸ Selahuddin Halil es-Sefedî, **el-Vafî bi'l-Vefiyyat**, thk. Ahmet el-Arnaut, nşr. Daru İhyai't-Turas, Beyrût 2000, c. 4, s. 55.

¹³⁹ Suyutî, **Tabakatu'l-Müfessirin**, thk. Ali Muhammed, nşr. Mektebetu Vehbe, Kahire 1396-97, s. 18.

¹⁴⁰ Zeynüddîn Abülbâsîd b. Halil el-Malâti, **et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a**, Beyrût 1968, s. 40.

kendisi de üstadlık makamına gelince yaşadığı çağın önemli âlimleri arasında yerini almıştır. Zengin ilmî bir müktesebata sahip olan Cübbâî'nin yetiştirmiş olduğu talebelerden yaşadığı döneme damgasını vurmuş etkin şahsiyetler de mevcuttur. Bunların arasında ilmîyle ve zekâsıyla temayüz etmiş iki büyük talebesi vardır. Bunlardan biri öz evladı olan Ebû Hâşim, diğeri ise üvey evladı olan Eş'arî'dir.

Cübbâî, Bağdat'tan ayrıldıktan sonra Hûzistan'a doğru yola çıkıp Askermükrem'e gider.¹⁴¹ Askermükrem, dönemin İran eyaletlerinden Hûzistan'ın kuzey kesiminde yer almakta olan çok gelişmiş bir şehir idi. Cübbâî, 68 yaşında¹⁴² 303/916¹⁴³ yılında buradavefat etmiştir.¹⁴⁴ Cenaze namazı burada kılındıktan sonra defni hakkında ufak bir problem yaşanır. Zira Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim babasının cenazesinin Cübbâ'ya nakledilip orada babasının bahçesinde medfun bulunan annesi ile anneannesinin mezarlarının yanına defnedilmesini ister.¹⁴⁵ Birkaç kişi Cübbâî'nin vasiyeti gereği buna karşı çıkarlar. Ancak netice itibariyle vasiyeti hilâfına Cübbâ'ya götürülür ve orada defnedilir. İmam Zehebi her ne kadar O'nun Bağdat'da vefat ettiğini ifade etse de bu rivayetler güvenilir kaynakların çoğunda bulunmamakta ve sağlam kaynaklarda yer alan bilgilerle uyuşmamaktadır.¹⁴⁶

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Cübbâî Mutezile mezhebine mensubtur. “Ayırmak, uzaklaştırmak” anlamında bir ismi-fail olan Mu'tezile “uzaklaşan, ayrılıp bir köşeye çekilen” mânalarına gelmektedir. Bu kavramı terim olarak ele alacak olursak Mu'tezile, itikadî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâmî mezhebin adıdır. Tarih olarak hicrî ikinci asırda ortaya çıkmış Basra menşê'li

¹⁴¹ Taberî, **Tarihut-Taberî**, c. 11, s. 208; Zehebî, **Siyeru Âlami'n-Nubela**, c. 8, s. 536; İbni Nedim, **el-Fihrist**, s. 213.

¹⁴² Zehebî, **Tarihu'l-İslam**, c. 23, s. 127; **Siyeru Âlami'n-Nubela**, c. 8, s. 536.

¹⁴³ Muhammed b. Abdilmelik Ebu'l-Hasan el-Makdisî, **Tekmiletu Tarihi't-Taberî**, thk. Albert Yusuf Kenan, nşr. Katolik Matbaası, Beyrût 1958, s. 17; İbn Asâkir, **Tebyînu Kezibi'l-Müfterî**, s. 56; Cemaluddin Ebu Ferec Abdurrahman el-Cevzî, **el-Muntazam**, c. 13, s. 164

¹⁴⁴ Subkî, **Tabakât**, s. 84; İbn Nedim, **Fihrist**, s. 218; Yâkût, **Mu'cemü'l-Büldân**, c. 2, s. 97; Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 2, s. 17; Hatîb el-Bağdâdî, **Târîhu Bağdâd**, c. 11, s. 55; Abdurrahman b. Salih, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, c. 1, s. 371; Taberî, **Tarihut-Taberî**, c. 11, s. 208; Cemaluddin Ebu Ferec Abdurrahman el-Cevzî, **el-Muntazam**, c. 13, s. 164.

¹⁴⁵ İbni Nedim, **el-Fihrist**, s. 213.

¹⁴⁶ İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri Men Zeheb**, c. 4, s. 18; Subkî, **Tabakât**, s. 84-85; İbni Nedîm, **el-Fihrist**, s. 218.

bir mezheptir. Bunlar İslâm düşünce tarihinde Kelâmın ilk müessisleri olarak kabul edilirler.

Özellikle hicrî I. yüzyılda zirve yapan herkesin şahsî fikrini beğenmesi, bunu mutlak hak/doğru olarak kabul etmesi ve bu görüşlerini Kur'an ve Sünnet'ten kendince desteklemeye çalışması toplumda genel olarak bir kırılmaya ve kafa karışıklığına sebebiyet verdi. Bütün müslümanlara Kur'an ve Sünnet'i hakikat çerçevesinde aklî ve naklî bir izah ile anlama ihtiyacı doğdu. İşte Mu'tezile, keşmekeşli bir şekilde cereyan eden bu hadiselerin etkisiyle meydana gelen ve itikadî alanı sistematik bir şekilde ifade etmeye çalışıp dizayn eden ilk mezheptir.

Mu'tezile'nin son dönem en önemli âlimlerinden Kâdi Abdülcebâr, itikadî alanı sistematize eden ilk mezhep olan Mu'tezile'nin temel esaslarına değinirken; “*Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*” adlı eserinde bunların beş, “*el-Muğni*”de iki, “*el-Muhtasar fi Uşûli'd-Dîn*”de ise dört esas halinde taksime tâbi tutmuştur. Her halükarda Mu'tezile tarih boyunca ‘usulü hamse’ dediğimiz beş temel ilke ile tanınmıştır. Bunlar; Tevhid, adl, el-menziletü beyne'l menziletayn, emri bi'l-ma'ruf nehy ani'l-münker ile el-va'd ve'l va'id'tir.

Mu'tezile adının tarihte ne zaman ve kimler için kullanıldığı konusunda farklı nazariyeler öne sürülmüştür.¹⁴⁷ Bunlardan bir kısmı şöyledir;

1) Hz. Ali'nin hilâfete getirilmesi¹⁴⁸, Muâviye ile anlaşmazlığa düşmesi¹⁴⁹ ve Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye terketmesi¹⁵⁰ üzerine meydana gelen kargaşada hiçbir tarafı desteklemeyip tarafsız kalmayı tercih eden gruplara Mu'tezile veya Mu'tezele denmiştir.¹⁵¹

2) Kimilerince Hz. Peygamber'in ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını, bunlardan firkai-naciyenin yani kurtulacak olan fırkanın Mu'tezile olduğunu ifade eden hadisidir. Her ne kadar bu hadis Hz. Peygambere nisbet edilirse de sahih hadis

¹⁴⁷ Mustafa Öztürk, **Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu –Ebu Müslim el-İsfahânî Örneği-**, Ankara 2008, s. 9.

¹⁴⁸ Zeynüddin İbnü'l-Verdî, **Tetimmütü'l-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer**, c. 1, s. 239.

¹⁴⁹ Taberî, c. 4, s. 496-497; c. 5, s. 142.

¹⁵⁰ Kehf 18/16, Meryem 19/48.

¹⁵¹ İbnü'l-Murtazâ, **Tabakatü'l-Mu'tezile**, s. 314.

kaynaklarında böyle bir rivayete rastlamamaktayız.¹⁵² Sadece *ستفترق أمتي على بضع* şeklinde Süfyan es-Sevrî'nin Abdullah b. Zübeyr'den, Onun da Cabir b. Abdullah'tan, Cabir'in de Rasulallah'tan rivayet ettiğine dair uydurma bir rivayet zikretmektedirler.

3) Olaya farklı yaklaşanlardan biri de Ebü'l-Kâsım el-Belhi'dir. O, Mu'tezile'nin büyük günah işleyen kimseyi kâfir veya mümin değil de fâsık olarak kabul etmesi sebebiyle bu isim ile müsamma olduklarını kaydeder.¹⁵⁴ Hatta Ebu Ali ile oğlu Ebu Haşim, Mu'tezile'nin bu husustaki genel görüşüne muhalefet ederek günahkâr bir kişi bütün günahlarından tevbe etmedikçe münferid yaptığı tevbeler geçersizdir.¹⁵⁵

4) Sünnî kaynaklarda ise Mu'tezile isminin, Vâsıl b. Atâ'nın (v. 131/748) mürtekeb-i kebire konusunda farklı bir anlayışa sahip olan hocası Hasan Basrî'nin (v. 110/728) ders halkasından ayrılması ve Hasan Basrî'nin, 'Vâsıl'ın ders halkasından uzaklaştığını *قد اعتزل عَنَّا وَاصِل* (Vasıl bizden itizal etti)' diye ifade etmesi üzerine ortaya çıktığı zikredilir.¹⁵⁶

İbn Kuteybe, Abdülkâhir el-Bağdâdi, Şehristâni, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi âlimler ise farklı bir yaklaşım sergileyerek Mu'tezile mensuplarını, kader konusunu tartışmaya açıp inkâr ettikleri ve kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu savundukları için Kaderiyye, Cehm b. Safvân'ın fikirlerinden etkilendikleri için Cehmiyye, "Allah hayrı yaratır ama kötülüğü-şerri

¹⁵² Bağdadi, *el-Fark Beynel-Fırak*, s. 118.

¹⁵³ İbnu'l-Murtada, Ahmed b. Yahya, *el-Münyetu ve'l-Emel*, s. 2, 3.

¹⁵⁴ Cahız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1995, c. 1, s. 23; Said b. Ali el-Kahtanî, *Kadiyyetu't-Tekfir Beyne Ehli's-Sünneti ve Firaki'd-Dalal fi Davi'l-Kitabi ve's-Sünnet*, nşr. Matbaatu Sefir, Riyad ts. s. 101; Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Levamiu'l-Envari'l-Behiyye*, c. 1, s. 80.

¹⁵⁵ Bağdadi, *el-Fark Beynel-Fırak*, c. 3, s. 135; Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Levamiu'l-Envari'l-Behiyye*, c. 1, s. 80.

¹⁵⁶ Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları*, Erzurum 2001, s. 31; Kadı b. Abdunnebi b. Abdurresul, *Dusturu'l-Ulema Camiu'l-Ulum fi İstilahati'l-Funun*, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000, c. 3, s. 206; Ebu Fetih Muhammed b. Abdülkerim Ahmet Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal*, Müessesetü'l-Halebi ts. , c. 1, s. 48.

yaratmaz” dedikleri için Seneviyye ve Mecûsiyye, tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını ve çetin bir azaba mustahak olacaklarını savundukları için Vaidiyye, Cenabı Hakk’a ait bazı kâdîm sıfatları ona nisbet etmekten kaçınıp uzak durdukları için ‘Muattıla’ olarak adlandırmıştır. Câhız ise fâsık günahkâr bir kulun cennet’e asla giremeyeceğini ebedi olarak cehennemde kalacağını ileri sürdüklerinden onlara ‘Havâric’ ismini layik görmüştür.

Öte yandan Mu’tezilî düşünürler, haklarında ki tüm bu ithamları reddetmiştir. Kendilerini “ashâbü’l-adl ve’t-tevhid, el-adliyye, ehl-i hak, el-fırkatü’n-nâciye” gibi adlarla isimlendirip bu hareketin Hz. Ali vasıtasıyla Hz. Resûlullah’a kadar dayandığını iddia etmiştir.

Mu’tezile, kendilerine düşmanlık yapan ekol ve mezhepleri ise Mücbire, Kaderiyye, Müşebbihe, Haşeviyye isimlendirmeleriyle ağır ithamlar da bulunmaktadır. Hatta Cübbâî, Mücbire taifesini tarif ederken Onları, Allah’a zulüm, yalan ve teklifi ma-la yutak gibi ona yakışmayacak sıfatlar isnad eden sapkın grup diye nitелеmektedir. Diğer mezhepler ile olan mücadeleleri devam ederken, kendi içlerinde de çok sert çekişmeler yaşamışlardır. Bu iç çekişmeler, onları Basra Mu’tezilesi-Bağdat Mu’tezilesi gibi bir takım ayrışımara, hatta karşılıklı birbirilerini tekfire kadar götürmüştür.

Yukarıda zikrettiğimiz hususlar Cübbâî’nin Kelâm ilmindeki üstünlüğü hakkındadır. Ancak Cübbâî’nin ilimlerdeki derinliği Kelâm ile munhasır olmayıp ayrıca fıkıh, tefsir vb. ilimlerde de saygın bir konuma sahiptir. Ne yazık ki böylesine donanımlı bir şahsiyetin eserlerinden hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Sonraki dönemde yaşamış bazı âlimler tarafından ele alınan eserlerde Cübbâî’ye yapılan atıflarla beraber ondan ve onun ilmî müktesebatından istifade etme imkânını bulmuş oluyoruz. Cübbâî’nin çizmiş olduğu çerçevede birkelâm metodu izleyenlere,

Cübbâî'ler veya Cübbâî ailesi denir.¹⁵⁷ Ebu Haşim'in fikirleri çerçevesinde hareket edenlere ise Behşemiyye denmektedir.¹⁵⁸

Ebu Ali'nin oğlu Ebu Haşim'in görüş ve metodunu özümseyip takip eden Kâdî Abdülcebbar'ın¹⁵⁹ aktarmış olduğu bilgilere göre Cübbâî'nin yazmış olduğu eserler yaklaşık yüzelli bin sayfayı bulmuştur. Bu yüzelli binden yaklaşık kırk bin sayfa kelâma dairdir.¹⁶⁰ Cübbâî'nin eserlerinin çoğu reddiyelerden oluşmaktadır. İbnü'n-Nedim gibi diğer bazı araştırmacılar Cübbâî'nin yaklaşık yetmiş eser telif ettiğini belirtse de¹⁶¹ bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

Buna rağmen başta Kâdî'nin *el-Muğni*'si olmak üzere diğer âlimlerin de eserlerinden istifade ederek Cübbâî'nin eserlerini isim ve içerik olarak öğrenebiliriz. Eserleri şunlardır;

1. *Nakzu'd-Dâmiğ*: Bu eser Cübbâî'nin yazmış olduğu önemli reddiyelerden biridir. Bu kitabı, nübüvveti inkâr etmesi gibi sapık görüşleriyle bilinen İbn Râvendî'nin *Kitabü'd-Damiğ* adındaki eserine bir reddiye olarak yazmıştır. Bu eserin varlığından haberdar olmamızı sağlayan Kadî Abdülcebbar, *Muğni* adlı kitabında Cübbâî'nin söz konusu kitabına atıflarda bulunmuştur.¹⁶²

2. *el-Esmâi ve's-Sıfât*: Kâdî¹⁶³ ve Zehebî'nin¹⁶⁴ atıflarda bulunduğu bu eser, Allah'ın isim ve sıfatlarından bahsetmektedir. Cübbâî'nin bazı talebeleri, kitap üzerine bir takım çalışmalar yapmıştır. Ayrıca Rummânî de bu kitabı şerh edenler arasındadır.

¹⁵⁷ Tahir b. Muhammed el-İsferayinî, **et-Tabsir fi'd-Din**, c. 17, s. 84; Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80.

¹⁵⁸ Selahuddin Halil es-Sefedî, **el-Vafi bi'l-Vefiyyat**, thk. Ahmet el-Arnaut, nşr. Daru İhyai't-Turas, Beyrût 2000, c. 4, s. 55; Bağdadi, **el-Fark beynel-Fırak**, s. 18; Tahir b. Muhammed el-İsferayinî, **et-Tabsir fi'd-Din**, c. 18, s. 86; Maturidî, **Te'vilatu Ehli's-Sünnet**, c. 1, s. 132.

¹⁵⁹ Metin Yurdağür, "Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbar, Hayatı ve Eserleri", **MÜİFD.**, yıl: 1986, cilt: 4, s. 117-136; "Kâdî Abdülcebbar", **DİA.**, 24, 103-105.

¹⁶⁰ Kâdî, **Fadlû'l-İtizâl ve Tabakâtü'l-Muitezile**, thk. Fuâd Seyyid, , nşr. ed-Dârü't-Tûnisiiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, 289: 20-290.

¹⁶¹ Subkî, **Tabakât**, c. 5, s. 82.

¹⁶² Kâdî Abdülcebbar, **el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, thk: Mahmud el-Hudayrî, Kâhire 1965, c. 16, s. 389.

¹⁶³ Kâdî, **Fadlû'l-İtizâl**, s. 309.

¹⁶⁴ Zehebî, **Siyeru Alâmi'n-Nübelâ**, c. 14, s. 184.

3. *el-Usûl*: Eş'arî'nin bu kitabı inceleyip birtakım itirazlarda bulunduğu hatta üzerine bir reddiye ele aldığı bilinmektedir.¹⁶⁵

4. *Cevâbü Mesâili Uhti Ebî Hâşim*: Kâdî'nin bildirdiğine göre, bu kitapta Cübbâî kızının kendisine sormuş olduğu soruları cevaplamaktadır.¹⁶⁶

5. *er-Redd alâ'l-Eş'arî fi'r-Rü'ye*: Cübbâî'nin bu eseri rü'yet konusunda tartıştığı üvey oğlu Eş'arî'ye yazmış olduğu bilinmektedir.¹⁶⁷

6. *er-Redd âlâ Ehli's-Sünne*: Bu eserin, Ehl-i sünnet kelâmcılarına ve onların düşüncelerine yönelik bir reddiyedir.¹⁶⁸

7. *et-Tefsîr*: Fahrüddîn er-Râzî *et-Tefsîrü'l-Kebîr*'inde bu tefsire atıf ve alıntılarda bulunur. Kâdî bu tefsirden bahsederken bazen '*Tefsîr*' bazen de '*Mukaddimetü't-Tefsîr*' diye zikreder. Nüveyhiz, kitabın on ciltten müteşekkil olduğunu belirtirken bir takım âlimler eserin yüz cilt olduğunu iddia etmişlerdir. Eş'arî bu tefsire, "*Tefsî'rü'l-Kur'an ve'r-Redd âlâ Men Halefe'l-Beyan min Ehli'l-Fikri ve'l-Bühtan ve Nakdi ma Harrefehü'l-Cübbâî ve'l-Belhî*" adında bir reddiye yazarak Cübbâî'yi Kur'an'ı Arapçanın kurallarına göre değil de kendi kafasına göre tefsir ettiği hususunda eleştirmiştir.¹⁶⁹

8. *el-Mesâilü'l-Hilâf âlâ Ebî'l-Hüzeyl*: Bu kitabı aynı zamanda Üstadı olan Ebu'l Hüzeyl'e reddiye olarak ele almıştır. Metodunu kullanıp aynı çizgide ilerlemeye çalıştığı üstadını birçok meselede eleştirmiştir. Hatta bazı kaynaklarda Cübbâî'nin eleştirilerinde aşırıya giderek onu tekfir ettiği geçmektedir.¹⁷⁰

9. *Nakdu Kitâbi Abbâd fi Tafdîli Ebî Bekir*: Hz. Ebü Bekir'in üstünlüğünü ispat etmeye çalışan eserine reddiyedir.¹⁷¹

¹⁶⁵ Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, c.14, s. 184.

¹⁶⁶ Kâdî, *Fadlû'l-İtizâl*, s. 330..

¹⁶⁷ İbni Asâkir, *Tebyînü Kezîbi'l-Müfterî*, s. 134.

¹⁶⁸ Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 2, 17: 10; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, c. 14, s. 184.

¹⁶⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'l-Eş'arî*, s. 328; Sem'ânî, *el-Ensâb*, c. 2, s. 17.

¹⁷⁰ Kâdî, *Muğnî*, c. 12, s. 25.

¹⁷¹ Subkî, *Tabakât*, s. 84

10. *Nakdu'l-Marife*: Cahız'ın marifet nazariyesini tenkit etmek için yazılmıştır.¹⁷²

11. *Nakdu'l-İmame*: İbnü'r-Ravendi'nin imamet görüşüne reddiyedir.¹⁷³

Cübbâî'nin yazmış olduğu diğer birkaç eseri şunlardır:¹⁷⁴

“*Kitâbü'l-Emr bi'l-Marûf*,¹⁷⁵ *el-Aslah*,¹⁷⁶ *el-ikfâr ve't-Tefsîk*,¹⁷⁷ *Kitâbü'l-imâme*,¹⁷⁸ *el-Hâtır*,¹⁷⁹ *Kitâbü't-Tadîl ve't-Tecvîr*,¹⁸⁰ *et-Tevellüd*,¹⁸¹ *Kitâbü'l-insân*,¹⁸² *en-Nefy ve'l-isbât*,¹⁸³ *el-Mahlûk*,¹⁸⁴ *Men Yükeffer ve Men Lâ Yükeffer*,¹⁸⁵ *Cevâbü Mesâiili's-Saymerî*,¹⁸⁶ *Cevâbü Mesâiili Ebî Bekr et-Tüsterî*,¹⁸⁷ *Cevâbâtü'l-Hurâsâniyyîn*,¹⁸⁸ *Mesâiilü'l-Basrîyyîn*,¹⁸⁹ *Mesâilü Abdullâh b. el-Abbâs*,¹⁹⁰ *er-Redd alâ'l- Münecimîn*,¹⁹¹ *Nakdu Kadîbi'z-Zeheb*,¹⁹² *Nakdu Kitâbi Hişâm b. el-hakem fî'l-Cism ve'r-Rü'ye*,¹⁹³ *Nakdu Natü'l-hikme*,¹⁹⁴ *Muteşabihu'l-Kur'an*”¹⁹⁵

Mu'tezilî kaynaklar Cübbâî'yi özellikle kelâm ilmînde kendi zamanının en meşhur âlimi kabul ederler. Örneğin Ebû'l-Kâsım el-Belhî gibi meşhur bir âlim, onu dönemin büyük Mu'tezilî âlimleri arasında sayıp epeyce övmektedir.¹⁹⁶ Hatta İbnü'l-

¹⁷² Kâdî, *Muğnî*, c. 8, s.10; *Fadlû'l-İtizâl*, s. 319.

¹⁷³ Kâdî, *Muğnî*, c. 16, s. 152; *Fadlû'l-İtizâl*, s. 320.

¹⁷⁴ Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, c. 14, s. 184; İbni Nedim, *el-Fihrist*, s. 51-57.

¹⁷⁵ Kâdî, *Muğnî*, c. 16, s. 239.

¹⁷⁶ Kâdî *Muğnî*, c. 16, s. 45.

¹⁷⁷ Kâdî, *Muğnî*, c. 16, s. 247.

¹⁷⁸ Kâdî, *Muğnî*, c. 16, s.239.

¹⁷⁹ Kâdî, *Muğnî*, c. 12, s. 401.

¹⁸⁰ Kâdî, *Muğnî*, c. 6, s. 207; Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, c. 14, s. 184.

¹⁸¹ Kâdî, *Muğnî*, c. 4, s. 51.

¹⁸² Kâdî, *Muğnî*, c. 11, s. 363.

¹⁸³ İbni Nedim, *el-Fihrist*, c. 2, s. 221.

¹⁸⁴ Kâdî, *Fadlû'l-İtizâl*, s. 290.

¹⁸⁵ Zehebî, *Siyeru Alâmi'n-Nübelâ*, c. 14, s. 184.

¹⁸⁶ Kâdî, *Fadlû'l-İtizâl*, s. 309.

¹⁸⁷ Kâdî, *Fadlû'l-İtizâl*, s.318.

¹⁸⁸ Kâdî, *Muğnî*, c. 14, s. 221.

¹⁸⁹ Kâdî, *Muğnî*, c. 12, s. 185.

¹⁹⁰ Kâdî, *Muğnî*, c. 6, s. 25.

¹⁹¹ Kâdî, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 316.

¹⁹² İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 13, s. 108: c. 15, s. 109.

¹⁹³ Kâdî *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 152.

¹⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. 13, s. 108: c. 15, s. 109.

¹⁹⁵ Kâdî, *Fazlu'l-İ'tizâl*, s. 260.

¹⁹⁶ Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Bâbü Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn*, thk. Fuiâd Seyyid, Nsr ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus 1974, s. 21-24.

Murtazâ onun ilmî şahsîyetini o kadar saygın görür ki Ebû'l-Hüzeyl'den sonra Mu'tezile'deki en büyük kelâm âlimi olarak kabul edip onun şöhretine kimsenin ulaşamadığını ve ondan etkilendiği kadar hiç kimseden etkilenmediğini açıkça ifade eder.¹⁹⁷ Aynı şekilde İbni Nedim de onun hakkında, وهو الذي ذلل الكلام وسهله ويسر ما صعب منه “Kelâm ilmîni anlaşılır kılan, kolaylaştıran ve ondaki zorluğu gideren Cübbâi'dir” sözleriyle onun ilimdeki derinliğinden bahseder.¹⁹⁸

O, ilmî derinliğinin yanında çok takvalı ve zâhid biriydi. Yine o, ilmî derecesine rağmen tevâzu sahibi idi, kibirlenmeyi ve kibirli kişileri sevmezdi. Yanında ölüm zikredildiği zaman dayanamayıp hemen gözyaşlarına boğulurdu. İnsanlara nasihat etmeyi sever ve onları hayattan ibret almaya teşvik ederdi.¹⁹⁹

¹⁹⁷ Subkî, **Tabakât**, s. 80.

¹⁹⁸ İbni Nedim, **el-Fihrist**, s. 213.

¹⁹⁹ Subkî, **Tabakât**, s. 80.

BİRİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVETİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1.1.NÜBÜVVET İLE DOĞRUDAN İLGİLİ KAVRAMLAR

Kavramlar bir düşüncenin ifadesi olan özlü sözler ve bir zihniyetin algılanabilmesinin anahtarlarıdır. Bu nedenle bir meseleyi tam olarak anlayabilmek için konu ile alakalı kavramları iyi bilmek gerekir. Bu kavramları tam olarak kavrayabilmek kolay bir iş değildir. Zira kavramlar zamanla içerik bakımından değişim göstermektedir. Bu nedenle kavramlar ait olduğu sistem ve zaman içinde değerlendirilmelidir.²⁰⁰ Cübbâ ile Eş'arî arasında nübüvvet kavramını ele alıp, yaşamış oldukları zaman diliminde bu kavramları nasıl değerlendirildiğini açıklamak, konuya giriş açısından önem arz etmektedir.

İslâm düşünce tarihinde üzerinde konuşulma ihtiyacı hissedilmiş birçok kelâmi eğilim ortaya çıkmıştır. Bunlardan en önemlilerinden biri de nübüvvet anlayışıdır. Nübüvvet ise; “Allah ile akıl sahipleri arasında, onların dünya-âhiret sıkıntılarını gidermek ve onlara ebedî bir hayatı kazanmanın yolunu göstermek amacıyla kurulmuş İlahî bir müessesedir”²⁰¹

Nübüvvet meselesi aynı zamanda kelâmın üç temel ana esaslarından birini oluşturmaktadır. Bunlardan Allah'a iman meselesi ilahîyat kısmına girmekte olup Nübüvvet ise sem'iyât kısmında ele alınmıştır. Cenab-ı Hak, tarih boyunca

²⁰⁰ Metin Bozan, **İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İstanbul 2009, s. 27.

²⁰¹ Râğıb el-İsfahânî, **M'ucem**, s. 504.

insanlara kendi mesajlarını ileten Peygamberler ve onlarla beraber tebliğde bulunmaları için kitaplar göndermiştir.²⁰²

Kelâmın temel konuları arasında yer alan nübüvvet meselesi, Hz. Peygamberin nübüvveti ve genel olarak nübüvvet ile ilgili tartışmalar ile alakalıdır. Bu tartışmalar, sadece kelâmcılara has olmayıp filozofların da büyük önem atfettiği hususlardır. Aynı zamanda geçmişten günümüze kadar süregelen ve güncelliğini korumuş tartışmalardır. Zira nübüvvetin içermiş olduğu konular filozoflar kabul etsin ya da etmesin önemsenmeyecek şeyler değildir. Bilakis üzerinde durulması ve tartışılması gereken ciddi meselelerdir. Bu çerçevede filozoflar, sürekli nübüvvet ile ilgili meselelerle uğraşmış ve konu ile alakalı yorumlar yapmıştır. Böylelikle kimi filozoflar nübüvveti doğal olarak görüp kişilerin kendine has bir kazanım olarak yorumlamıştır. Kimileri de nakli reddettiklerinden dolayı nübüvveti inkâr etmiştir. Zira onlara göre nakil akla muhaliftir.

Bazı filozoflar da tanrıyı inkâr ettiklerinden dolayı nübüvveti reddetmiştir. Ya da Tanrıyı kabul etmekle beraber âlem ile ilişkisinin olmadığını dolayısıyla da nübüvvetin gerçeği yansıtmadığını savunmuştur. Tüm bunlarla beraber şunu ifade edebiliriz ki kelâmcılar ve filozofların bir kısmı nübüvveti kabul edip onu ispat etme metotları üzerinde durmuş ve bu hususta derin çalışmalar yapmıştır. Nübüvvetin akıl ile ispatına ve aklen bunun mümkün olduğuna herhangi bir engelin bulunmadığını savunmuştur. Böylelikle bu hususu ispat etmeye çalışırken birçok farklı metot izlemişlerdir.

Önemli İslâm düşünürlerinden olan Mu'tezilî ve Mu'tezilî olmayan bazı kelâmcılar, nübüvvet ile ilgili Ehl-i sünnetten farklı görüşler ifade etmişlerdir. Bu durum toplumun zihninde bazı soru işaretleri doğurmuştur. Bu konuda meydana gelen tartışmalar nübüvvet meselesini kelâmî bir mesele haline getirmiştir.

İlk dönemlerde nübüvvet hakkında Ehl-i sünnet'e muhalif bazı düşünürlerin, nübüvvetin imkânı, ispatı, gerekliliği vb. meseleler ile ilgili başlatmış oldukları

²⁰² Hülya Alper, "İbn-i Sînâ Ve Bakıllânî Örneğinde İslâm Filozofları Ve Kelâmcılarının Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış", **İslâm'da Peygamber İnancı Sempozyumu**, (Editör: İbrahim Coşkun), Ensar Neşriyat, İstanbul 2009, s. 172.

tartışmalar, tamamıyla Hz. Peygamberin nübüvveti ile alakalıdır. Ancak nübüvvet ile ilgili tartışmalar, daha sonraki dönemlerde diğer peygamberleri de kapsayacak bir duruma gelmiş ve umumiyet kazanmıştır.

Eş'arî'ye göre Yüce Allah, ehl-i teklife dünya ve ahiret saâdetleri için gereken emir ve yasakları tebliğ edecek Peygamberler gönderir. Bu aklen imkânsız olmamakla beraber Allah için vacip değil, tamamen O'nun lütfu ve fazlı olup göndermediği takdirde de zulüm etmiş olmaz.²⁰³ Eş'arî, bu düşünceden hareketle Allah'ın insanlığa birçok peygamber göndermesinin de tek bir peygamberle yetinmesinin de caiz olduğunu savunmaktadır.²⁰⁴ Zira Allah'ın peygamberler göndermeksizin de insanlara emir ve yasaklarını bildirmeye kudretinin yeteceğini savunmuştur.²⁰⁵

Akılcı bir tutum sergileyen Mu'tezile, Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğunu iddia etmiştir. Zira onlara göre Allah'ın peygamber göndermesinde akıl açısından herhangi bir kötülük söz konusu değildir. Bu açıdan peygamberlerin gönderilmesinde insanlık için birçok faydası vardır. Böylelikle Mu'tezile aslah teorisinden hareketle Peygamber göndermenin Allah için vacip olduğuna hükmetmiştir.²⁰⁶

Mu'tezile, Allah'ın tüm fiillerinin bir fayda ve hikmete mebnî olduğunu söyler. Aksi takdirde Allah faydasız ve abes bir iş yapmış olur ki bu Allah hakkında düşünülemez. Allah'ın insanlar için “صالح” yani iyi olanı yapması vaciptir.

Ancak اصلح daha iyi olanı yaratması hususunda Mu'tezile'nin bir kısmı bunu ‘salahta’ olduğu gibi vacip görürken, diğer bir kısmı ise bunun vacip olmadığını savunmaktadır. Zira mutlaka her iyiden daha iyi olan bir şey vardır.²⁰⁷ Basra Mu'tezile'sinin lideri olan Cübbâî, Allah'ın اصلح daha iyi olanı yaratmasını din

²⁰³ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 174.

²⁰⁴ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 175.

²⁰⁵ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 176.

²⁰⁶ Kâdî, **Muğnî**, c. 14, s. 15, 19.

²⁰⁷ Ebu'l-Hasan Seyfuddin Ali el-Âmidî, **Ġâyetü'l-Merâm Fi İlmi'l-Kelam**, thk. Hasan Mahmut Abdullatif, nşr. Din İşleri Yüksek Meclisi, Kahire 1971, s. 224.

hususunda vacip olduğunu, dünya hususunda ise bunun vacip olmadığını savunmaktadır. Ancak Bağdat Mu'tezile'si, herhangi bir fark gözetmeksizin hem din hem dünya hususunda bunu vacip görmektedir.²⁰⁸

Nübüvvetin aklen vacip görülmesi, onların benimsemiş oldukları beş esaslarından biri olan 'adalet' prensibinin doğal bir gereğidir. Zira kul için en iyi olanı yaratmamak 'adalet' prensibine aykırı olup, bu fikir adil olmayan bir Allah düşüncesinin doğmasına zemin hazırlamasının yanı sıra Allah'a zulüm isnadı anlamına gelir. Bu sebeple onlar, "İnsanlar için en hayırlı olan şeyi yapmayan bir Tanrı'nın adil olması düşünülemeyeceği gibi ilahlığı da sorgulanır" tezinden hareketle nübüvveti aklen vacip görürler. Bu konuda Mu'tezilî fırkalar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.²⁰⁹

Mu'tezile, nübüvvetin aklen vacip olduğu konusunda ittifak etmekle birlikte konuyla alakalı bir takım fer'î meselelerde farklı yaklaşımlara sahiptir. Örneğin Mu'teziledüşünürlerinin bir bölümü; 'Allah'ın Peygamber göndermesinin vacip olması, iman edeceklerin faydasını gözetmesi sebebiyledir' tezini ileri sürerken, diğer bir kısmı ise iman etmeyecek insanlara Allah'ın Peygamber göndermesinin zorunlu olmasına neden olarak; 'Kıyamet gününde insanların öne sürecekleri mazeretlerinin ortadan kalkması' olduğunu ileri sürmüşlerdir.²¹⁰ Netice itibariyle ileri sürdükleri gerekçe ne olursa olsun, her iki grupta da peygamber gönderilmesi hususunda Allah'a vucubiyet atfetme konusunda müttelik olup bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

1.1.1. Nebî Kavramı

Nebî kelimesi Kur'ân'da tekil ve çoğul olarak toplamda 75 yerde zikredilmektedir.²¹¹ Bu kelimenin nereden türediği konusunda Arap dili filologları genel olarak iki görüş üzerinde durmuşlardır. Türemiş olduğu kök hakkındaki ihtilaf sebebiyle iki türlü kıraat oluşmuştur. Bu iki kıratlardan biri, sonu hemzesiz olup

²⁰⁸ Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80.

²⁰⁹ Vecihi Sönmez, **Nübüvvet Tartışmaları**, İstanbul 2005, s. 229.

²¹⁰ Kâdî, **Muğnî**, c. 14, s. 15, 17-18.

²¹¹ Abdülbakî, Mahmud Fuad, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Dâru'l-Hadis, Kahire 1998, s. 859.

şeddeli ‘ya’ ile biten “en-Nebîyyü”-النبى, diğeri ise sonunda “ya” olmayıp hemzesiz biten “en-Nebî-û”-النبأ dur. Sibeveyhi, birinci kıraati tercih edip ikinci kıraati hoş görmemiştir. İkinci kıraat az kullanılmakta olan bir kıraattir. Zira Mekke ehli dışındaki Arapların tümü nebî kelimesini hemzesiz okumuştur.²¹²

Bu itibarla Nebî kelimesi iştikak ettiği (türediği) kök itibariyle bizlere iki farklı anlam ifade etmektedir:

1- Nebî kelimesi, “İnsana büyük fayda sağlayan önemli haber” mânasına gelen “en-nebê” şeklinde hemzeli olarak okunan bir asıldan türemiştir. Ünlü arap dili filologlarından İbn Manzûr, Ferrâ ve Cevherî bu görüşü savunmaktadırlar.²¹³ Arapçadaki kaideler çerçevesinde, bu kelime daha kolay telaffuz edilebilsin diye kelimenin sonundaki “-hemze-النبأ”, “-ya-النبى” harfine dönüştürülmüştür.²¹⁴ Bu açıdan yorumlandığında Nebî, “fe‘il-فعليل” sığasında ism-u fâil mânasında bir sıfat-ı müşebbehedir. Bu takdirde “haberî-المخبر”, onu tebliğ eden kişi” mânasına gelmektedir.²¹⁵ Nebî kelimesi, yukarıda ifade ettiğimiz gibi ism-i fâil mânasında kullanılabilirdiği gibi hem de ismi-mef‘ûl mânasında dakullanılmaya müsaittir. Bu takdirde, “kendisine haber verilen kişi-المخبر” anlamını ifade etmektedir.²¹⁶

2- “nebbe-النبوة” kökünden türemiştir. “النبوة” kelimesi aslında “المرتفع-yüksek yer” mânasına gelmektedir. Daha sonra bu kelime, Nebîlerin insanlardan üstün konumda olmaları hasebiyle yüksekte olan kişi, büyüklük, üstünlük ve yücelik

²¹² Mehmet Soysaldı, **Kur’an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar**, Çağlayan Yayınları, İzmir, 1997, s. 140–141.

²¹³ Râğıb el-İsfahânî, **el-Müfredât fi garîbi'l-Kur’ân**, Beyrût 2002, Dârü'l-İhyâ, s. 503, İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrût, 1990, c. 1, s. 161-162.

²¹⁴ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, **es-Sihâh: Tâcü'l-luğa ve Sihâhul-Arabiyye**, Beyrût 1979, Dârü'l-İlm, c. 6, s. 2500.

²¹⁵ Râğıb el-İsfahânî, **el-Müfredât**, s. 503-504; Cevherî, **es-Sihâh**, c. 6, s. 2500; Zebidî, Muhammed Murtaza el-Huseynî, **Tâcü'l-Arûs**, y.y., 1988, c. 1, s. 444.

²¹⁶ İsa Yücer, **Son Peygamberlik Risalet ve Nübüvvetin Delillerle İspatı**, Ankara 1996, s. 3.

mânalarında kullanılmıştır. “Nebî” kelimesi, tekil bir isim olup çoğulu “enbiyâ”, “nübea” ve “Nebîyyün” şeklinde gelmektedir.²¹⁷

Eş’arîde aynı şekilde Nebî kelimesinin, ya “النبوة” nebvetten (yüksek yer, mekân) ya da “المنبأ” münebbê (Allah tarafından kendisine vahiy ile önemli haberler verilen seçkin kişi)manasına gelen “النبأ” nebê’den türediğini ifade etmiştir.²¹⁸

Selef âlimlerinden olan İbn Teymiye, birinci mananın ikinci manayı kapsadığını söylemiştir. Zira Allah’tan bahsedip haber veren, onun adına tebliğde bulunup insanlara bir takım uyarılarda bulunan kişinin insanlar tarafından dinlenmesi için yüksek bir mertebeye sahip olması gerekir. Fakat ikinci mana, birinci manayı kapsamamaktadır. Çünkü makam ve mevkisi yüksek olan herkes Allah ile irtibat kuramaz. Onun adına tebliğ ve irşad vazifesini yerine getiremez.²¹⁹

Mu’tezile’nin son dönem ulemasından Kâdî Abdülcebbâr’a göre “Nebî” kelimesi yukarıda zikrettiğimiz iki farklı kökten türeyip iki anlamda ifade edebilir. İsmi-fâil mânasında kullanıldığı takdirde, yüksek makamlara sahip olan, yüce, ulu ve şerefli kişi gibi mânalara gelmektedir.²²⁰ Kur’ân’da Hz. Peygamber hakkında ki، وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا، “Biz Onu üstün bir makama yücelttik”²²¹ âyeti bu manayı teyid etmektedir.²²² Çünkü Nebîler, Allah’ın yaratmış olduğu en üstün ve en değerli

²¹⁷ Cevherî, **es-Sihâh**, c. 1, s. 74; Râğib el-İsfahânî, **el-Müfredat**, s. 503; İbn Manzûr, **Lisanü’l-arab**, c. 1, s. 162-163; Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, **el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân**, Beyrût 1957, c. 1, s. 723; Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 567.

²¹⁸ İbn Fûrek, **Mücerredü’l-Makalat**, s.180.

²¹⁹ İbn Teymiyye, **Kitâbü’n-Nübüvvât**, Beyrût 1985, s. 223.

²²⁰ Kâdî, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 567; Teftâzanî, **Şerhu’l- Mekasid**, İstanbul 1305/1887, c. 2, s. 138.

²²¹ Meryem,19/57.

²²² Erdinç Ahatlı, “Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği”, **DİA.**, Ankara 2007, s. 26.

varlıklardır. Zira onlar seçkin insanlardır.²²³ “Nebî” kelimesini, Peygamber olmayanlar hakkında kullanmak caiz değildir.²²⁴

“Nebî” kelimesinin kullanışı az olmakla beraber bir diğer mânası da الطريق الواضح -açık, aydın ve düzgün yoldur.²²⁵ Zira Nebîler, Allah (c.c.) ile kulları arasında bir vasıta olup, kulları Allah’a ulaştıran sağlam hidayet yollarıdır. Fatiha sûresindeki, اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizi sırat-ı müstakime (doğru yola) ilet”²²⁶ ayetindeki “yoldan” kastedilenin Hz. Peygamber olduğu ileri sürülmüştür. Meşhur Arap dili bilgini Kisâi de, Nebî kelimesinin yol anlamını ifade ettiğini savunmuştur.²²⁷ Bunların haricinde mekândan çıkış²²⁸ ve gizli ses²²⁹ gibi manaları da vardır.

Ebû Ali el-Cübbâî, yukarıda “Nebî” kelimesinin aslı hakkında verdiğimiz iki şıktan, ikincisini reddedip birinci görüşü tercih etmiştir. Zira O, kelimenin hemzeli bir asıldan geldiğini savunmuştur.²³⁰ Dayandığı delil ise şu rivayettir: Bir gün bir adam Resûlullah (a.s.)’ın yanına yaklaşmış ve ona, “Ey Allah’ın Nebîsi (hemzeli)” diye hitap etmiştir. Hz. Peygamber adama yönelerek “Ben Allah’ın Nebîsi (hemzeli) değilim, ancak Allah’ın ‘Nebîyy’siyim (hemzesiz)” demiştir.²³¹ Elimizdeki sağlam kaynaklarda böyle bir rivayete rastlayamadık. Buna rağmen Cübbâî bu rivayet ile istidlal etmeyi tercih etmiştir. Ayrıca Cübbâî’ye göre, “Nebî” kelimesinin istilâhî manası, Allah’ın yaratmış oldukları insanlar arasında ki en seçkin, en şerefli ve en üstün varlıktır.

²²³ Cevherî, **es-Sıhah**, c. 6, s. 2499; Râgıb el-İsfehânî, **Mu’cemu Müfredât-i Elfâzi’l-Kur’ân**, Beyrut, t.s., s. 509; Zebidî, **Tâcü’l-Arûs**, c. 10, s. 354-355; Firuzabâdî, Muhammed b. Yakûb eş-Şirâzî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, Beyrût 1991, c. 4, s. 57.

²²⁴ Yavuz, Salih Sabri, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay., İstanbul t.s., s. 12

²²⁵ Firuzabâdî, **el-Kâmûsu’l-Muhît**, c. 1, s. 27.

²²⁶ Fatiha, 1/5.

²²⁷ Zebidî, **Tâcü’l-Arûs** c. 1, s. 122-123.

²²⁸ Fayumi, Ahmed bin Muhammed, **Misbahu’l-Munir Fi Garibi’l-Şerhi’l-Kebir lil-Rafii**, ikinci baskı, Kum, neşri Hicret, 1414, c.2, s.591.

²²⁹ Cevherî, **es-Sıhah**, c.1, s.74.

²³⁰ Orhan Şener Koloğlu, **Cübbâî’lerin Kelam Sistemi**, Bursa 2005, s. 346.

²³¹ Kadı, **Muğnî**, c. 15, s. 11-14.

Nebî'nin istilâh (terim) anlamında ise genel olarak bir ittifak mevcuttur. Ancak ayrıntılara inildiğinde bir takım farklı görüşlerle karşılaşmak mümkündür. Genel olarak Ehl-i sünnet kelâmcıları Nebî'yi şöyle tarif etmişlerdir: “Nebî, Hz. Allah tarafından kullar arasından seçilip Cebrail aracılığıyla insanlara tebliğ etmesi için kendisine vahyedilen seçkin kişidir.”²³² Diğer bir deyimle, Allah'ın seçtiği kullarına “ben seni şu kavme veya bütün insanlara elçi olarak gönderdim” yahut “benden onlara tebliğ et” vb. “seni gönderdim” ve “onlara haber ver” gibi bu anlamı ifade edecek sözleri söylediği kimsedir.²³³ İslâm filozoflarından Tusî ise Nebî kavramını şöyle açıklamaktadır; “Nebî, Allah'ın kendisine ibadet etme, emirlerini yerine getirme ve yasaklarında uzak durma hususlarını kullarına bildirsın diye göndermiş olduğu insandır.”²³⁴

Ayrıca İslâm düşünce tarihinde, nübüvvet meselesini teolojik ve epistemolojik açıdan inceleyen İslâm felsefesinin ilk düşünür ve filozofu Kindî'dir. Kindî'ye göre nübüvvet, din ile felsefe arasında ulfet ve kaynaşmayı sağlayan önemli bir müessesedir. Kindî'den sonraki filozoflar, onu örnek alarak nübüvvet hususuna özel ve ayrı bir önem vermiştir.²³⁵ Bununla beraber Farabî'yi de unutmamak gerekir. Zira nübüvvet meselesini ortaya atıp tartışılmasına vesile olan ve nübüvvet ile alakalı görüşleri felsefeyle uzlaştırmaya çalışan Farabî'dir. Hatta bundan dolayı birçok

²³² Mâtürîdî, **Te'vîlâtü'l-Kur'ân**, c. 4, s. 497-498; Cürçânî, **et-Tarîfât**, nşr. Muhammed Abdurrahman, Beyrût 2003, s. 328; Seyfeddin el-Âmidî, **el-Mübîn fî Şerh-i Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekezzimîn**, thk. Hasan Mahmud Şafîi, Kahire 1983, s. 121-122; Hilli, Hasan bin Yusuf, **el-Babu el-Hadî Aşer**, Tahran, Müessesetü Mutalaati'l-İslâmî, 1365, s. 34; Sadıkî, Hadi, **Der Amedi ber Kelami Cedid**, Kum, Kitab Taha ve Neşri Maarif, ikinci baskı, 1383, s. 184; Bahrani, İbn Meysem, **Kavaidu'l-Meram fî İlmi'l-Kelam**, Kum, Ayetullah Necefî Mer'aşî Kütüphanesi, ikinci baskı, 1406, s. 122; Fazıl Mikdad, Muhammed bin Hasan, **en-Nafi'u Yevme'l-Haşr**, **Şerhu'l-Babu Hadi Aşer**, Müessesetü Mutalaati'l-İslâmî, Tahran 1365, s. 34; Peygamber olacak kişi, sadece manevî haz ve lezzet alan kimse değil, aynı zamanda tebliğ vazifesi de bulunan özel bir şahsiyettir. Tanrı kendisini, kullarına ancak yaratmış olduğu şeyler ve peygamberlerine vahyettiği sözler ile anlatmıştır. Tanrı ile insan arasında başka bir aracı da düşünülmemiştir. ‘İnsanın kurtuluşu’ fikri ana gayedir. Zaten Peygamberler bu düşünceyi halklarına yaymak için uğraşmışlardır. Bknz.; Mısır'dan Çıkış: 4/28; Yaka, Eyüp, **Kur'an'da Ehl-i Kitabın Kendi Dinlerine Karşı Tutumu**, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya, 1994, s. 42; Wach, Joachim, **Dinler Tarihi, Bilimsel Bir Disiplin Olarak Kuruluşuna Teorik Bir Giriş**, Çeviren: Fuat Aydın, Ataç Yayınevi, İstanbul, 2004, s. 288.

²³³ Seyyid Şerif el-Cürçânî, **Şerhu'l-Mevakif**, c. 3, s. 388.

²³⁴ Nasiruddin et-Tûsî, **Keşfu'l-Fevaid fî Şerhi Kavaidü'l-Âkaid**, thk. Hasan Mekkî, Daru's-Safvet, Beyrût 1993, s.269.

²³⁵ Mahmut Kaya, “Kindi, Ya' kub b. İshak”, **DİA.**, c. 26, s.41-48.

eleştiri ve tenkide maruz kalmıştır.²³⁶ Farabî'ye göre nübüvvet müessesesi, insan aklı ile faâl akıl arasındaki iletişime aracılık etmektedir.²³⁷ Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Farabî, peygamberlerin bilgi seviyelerinin filozofların bilgi seviyesinin altında olduğunu ve peygamberlerin küllî hakikatlerde bilgi sahibi olmadığını iddia etmiştir. Bundan dolayı İzmirli İsmail Hakkı, Farabî'nin Aristo ve Eflatun'u peygamberlerden daha üstün tuttuğunu ifade etmiştir.²³⁸

Eş'arî'ye göre ise Nebî, "Allah'ın kendisini özel olarak bir topluluğa veya genel olarak tüm insanlığa göndermiş olduğu seçkin kişi"dir.²³⁹ Bazı Batılı araştırmacılar, 'Nebî' kelimesinin İbranice deki "Nabeya" kavramından geldiğini iddia ederler. Ancak bu iddia pek yerinde değildir. Zira incelemeler kelimenin, gerek şekil gerekse kök bakımında Arapça bir kelime olduğunu göstermektedir.²⁴⁰ Her ne kadar Eş'arî, eserlerinde nübüvvet meselesine çok fazla değinmese de onun nübüvvet meselesiyle alakalı görüş ve düşüncelerini İbn Fûrek'in "*Mücerredü Makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasen el- Eş'arî*" adlı kitabında görmekteyiz. Zira Eş'arî, "*Makalatu'l İslâmiyyîn*" adlı eserinde ayrıntıya girmeyip sadece, Mu'tezile'den bazı grupların, Mürcie ve Şiâ'nın nübüvvet ile alakalı görüşlerini aktarmaktadır. Yine aynı şekilde "*el-Lüma*", "*el-ibane*", "*İstihşânu'l-Havd fi İlmi'l-Kelâm*" ve "*Risâle ilâ Ehli's-Sağr*" adlı eserlerinde nübüvvet hususuna değinmemektedir.²⁴¹

Ancak Eş'arî, 290/910 veya 300/912 yıllarında 'Babu'l-Ebvab' halkına hitap ederek kaleme aldığı risalesinde nübüvvet meselesine ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Şöyle ki; "Allah-u Teâlâ Hz. Muhammed'i bütün insanlara gönderdiği zaman bu insanlar: kendi uydurduklarını da kitaplarına dâhil eden ehli kitap, akli hâkim kılan felsefeciler Allah'ın Resûlünün bulunmasını inkâr eden Brahmanlar, bu dünyanın ebedi olduğunu iddia eden Dehriler, Mecusiler ve Putperestlerdir. Hz.

²³⁶ Hilmi Ziya Ülken, **İslam Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, Türkiye İş Bankası Kültür yay, Ankara 1967, s. 53.

²³⁷ İlhan Kutluer, "**Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı**", Akıl ve İtikad İçinde, İz yay, İstanbul 1998, s. 87; bkz. Yaşar Aydın, **Farabî'de Tanrı İnsan-İlişkisi**, İz yay, İstanbul 2000, s. 130-133.

²³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, **Eş'ârî, DİA**, c. 11, s. 109.

²³⁹ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makalat**, s. 175.

²⁴⁰ Mehmet Soysaldı, **Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar**, Çağlayan yay, İzmir, 1997, s. 141; Ömer Mahir Alper, **İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s. 118.

²⁴¹ Durmuş Özbek, **Saduddin Teftezani ve Nübüvvet Görüşü**, Sebat Ofset, Konya 2002, s. 104.

Peygamber bunları hakka davet etti. Bunlara deliller getirdi, sonra Hz. Peygamberin ashabına bildirdiklerine kimse muhalefet etmediğini, bilakis onun geçmiş ve gelecek hakkında verdiği bilgileri kabul edip anında onu tasdik ettiklerini, kendisinden sonra Nebî gelmeyeceğini delilleriyle açıklamıştır²⁴²

1.1.2.Resûl Kavramı

Resûl kelimesi, “رسل re-se-le” fiilinden gelmekte olup masdarı risalet’tir.²⁴³

Kök bakımından sözlükte; “kolayca, rahat bir şekilde göndermek, peş peşe yürümek, yavaş yürümek ve kolayca yürünen yol” gibi mânaları ifade etmektedir.²⁴⁴ - افعال

İfâl’ kalıbı üzerine gelen ‘ارسال -irsâl’ kelimesi ise;“gönderme ve salıverme gibi anlamlara gelir.²⁴⁵ Kur’an’da Allah’ın Peygamber göndermesi “ارسال-irsâl” kelimesi ile ifade edilmiştir.

Resûl kelimesi ism-i meful mânasıyla ele alındığında mürsel ile aynı mânayı verirken, ism-i fâil mânasıyla ele alındığında ise “sözü taşıyan kişi” anlamına gelir. Ayrıca taşınan söze ve mesaja da Resûl denilebilmektedir. Bu takdirde Resûl ذو رسالة mesajı sahibi olur.²⁴⁶ Kur’an’da geçen “resûl” kavramını ele alacak olursak Cenab-ı Hakk’ın bazı yerlerde bu kelimedenden kastı Peygamberler iken, kimi yerlerde ise Cebrâil ve diğer meleklerdir.²⁴⁷

Resûl kelimesi, ‘فعل-feûl’ vezninde gelmiş mübalağa ifade eden bir sığadır.

Kelimenin çoğulu “Ersulün, Rusulün ve rusulâu” şeklinde gelmektedir. رسول

²⁴² Durmuş Özbek, **Saduddin Teftezani ve Nübüvvet Görüşü**, s. 104.

²⁴³ Dehhuda Ali Ekber, **Lügat Name**, Müessesese Lügat Name Dehhuda, Tahran, 1334, c. 7, s. 84, 105.

²⁴⁴ İbn Manzûr, **Lisanü’l-arab**. c. 11, s. 281.

²⁴⁵ Râğıb el-İsfahânî, **Mucem**, s. 202-203, İbn Manzûr, **Lisanü’l-arab**, c. 11, s. 283-285.

²⁴⁶ Râğıb el-İsfahânî, **Mucem**, s. 202-203, İbn Manzûr, **Lisanü’l-arab**, c. 11, s. 283-285; Ezherî, **Tehzibu’l-Lugat**, c.12, s. 272.

²⁴⁷ Fâtır 35/1; Hacc 22/75; et-Tekvîr 81/19, Nahl16/36, İsra 17/15.

kelimesi, "فعل - feûl" vezninde bir isim olup geniş kapsamlı bir kullanıma sahiptir. Arapça'da bu vezinde olan isimler, aynı siğa ile müzekker, müennes, müfred ve cem'i olarak kullanılmaktadır.²⁴⁸ O takdir de anlam olarak, "çokça tebliğ ile görevlendirilmiş veya "المرسل-el-mürsil" gönderen ile "المرسل اليه-el-mürselü ileyhi" kendisine gönderilen arasında sıklık git gel yapan seçkin kişi demektir. Ayrıca Resûl kelimesinin Kur'an'daki kullanımına baktığımızda peygamber, elçi ve melek manalarında kullanıldığını görmekteyiz.²⁴⁹

İstılâhta Resûl, kendisini elçi olarak gönderen Allah'ın haberlerini devamlı bir şekilde şevk ile bekleyen, alan ve bunu insanlara ileten kimsedir. İbn Enbârî, "resûl" kelimesini şöyle açıklamaktadır: "Resûl, Yüce Allah'tan tedrici bir şekilde kendisine bildirilenlere uyan ve bu vahy-i ilahîyi hassas bir şekilde takip edendir.²⁵⁰ Yani kendisine emânet olarak tevzi edilen göreve sâdık olup ve onu hakkıyla eda eden kimsedir."²⁵¹ Cürcanî ise Resûl kavramını kısaca şöyle tanımlamaktadır; "Allah'ın, hükümlerini tebliğ etsin diye kullarına göndermiş olduğu insandır"²⁵² Eş'arî'ye göre ise Resûl; Allah'ın, mesajını iletmesi için yaratılanlara göndermiş olduğu ve kendisine tebliğ edeceği; ahkâmı, va'd-va'îdi, sevap ve cezayı iyice belirtip bildirdiği insanların kendisine itaat edip uymasını istediği kişidir.²⁵³

Nebî veya Resûl terimlerinin ülkemizdeki kullanımına baktığımızda şunu görmekteyiz; Türkler İslâmiyeti kabul etmeden önce Peygamber için "yalvaç" kelimesini İslâmiyeti kabul ettikten sonra ise Farisî bir kelime olan 'Peygamber' terimini ve Arapça kökenli nebî veya resûl kelimelerini kullanmışlardır.²⁵⁴ Farsça'da Peygamber, Arapça'daki Resûl ile aynı anlamı ifade ettiğinden bu kullanışta

²⁴⁸ Mehmet Soysaldı, **Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar**, Çağlayan yay, İzmir,1997, s. 142.

²⁴⁹ Bkz. Hud, 11/69; Ankebut, 29/ 31,33; Mürselat, 77/11; Tekvir, 81/19.

²⁵⁰ Erkan Yar, "**Müslüman Kelâmında Elçilik**", 'İslâm'da Peygamber İnanç', İbrahim Coşkun (Ed.), İstanbul 2009, s. 116.

²⁵¹ Zebîdî, **Tacü'l-Arus**, c. 11, s. 284.

²⁵² Cürcanî, **et-Tarifât**, s. 81.

²⁵³ İbn Fürekan, **Mücerredü-l Makalat**, s.180.

²⁵⁴ Mehmet Ali Temiz, **Nübüvvet Ve Risalet Kavramlarının Teolojik Açısından Anlamsal Çerçevesi**, Sivas, Ekim 2007, s. 5-6; Ferit Develioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Yay., Ankara 2006, s. 1035.

herhangibir sakınca gözükmemektedir. Peygamber kelimesini açacak olursak ‘peygâm (peyam)’ haber, başkalarından alınan bilgi mânalarına gelmektedir. ‘Ber (aver)’ ise Farsça sıfat olup ‘getiren’ veya ‘götüren’ anlamındadır. Peygamber, bu iki kelimenin birleşiminden meydana gelen bir ismi-mürekkep olup ‘haberi getiren-götüren’ mânalarını ifade eder.²⁵⁵

1.1.3. Resûl ile Nebî Kavramları Arasındaki Fark

İslâm âlimleri peygamberler için kullanılan resûl ile nebî kavramları arasında herhangi bir farkın olup olmadığı hususunu tartışmışlardır. İslâm düşünürlerinin çoğu, resûlun Nebîden daha özel bir kavram ve daha üstün bir peygamber olduğunu savunmuşlardır. Bunlar, her resûl’ün aynı zamanda bir Nebî olduğunu. Fakat her nebînin resûl olamayacağını ifade etmişlerdir.²⁵⁶ Kısacası nebî olmak peygamberliğin ilk basamağı, Resûllük ise bir üst basamaktır.²⁵⁷

Genel olarak Ehl-i sünnetâlimleri nebî ile Resûl arasındaki fark hususundafarklı görüşler öne sürmüşlerdir. Bunlar şöyledir:

1) Nebî kavramı Resûl kavramından daha umumî bir ifadedir. Zira Nebî, Allah tarafından kendisine bildirilen vahyi insanlara tebliğ etmekle yükümlü değildir. Resûl ise daha özel bir kavram olup tebliğ ile mükelleftir. Dolayısıyla her Resûl nebîdir, fakat her nebî Resûl değildir.

2) Allah tarafından kendisine kitap ve şariat gönderilen elçiye Nebî denir. Resûl ise Allah’ın kendisine yeni bir kitap ve şariat verdiği kişidir.

3) Allah tarafındanözel olarak müminlere gönderilen elçiye Nebî, kâfirleri hak dine davet etmek için görevlendirilen kişiye ise Resûl denir.

²⁵⁵ Süleyman Uludağ, **İslam’da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler**, İstanbul Marifet yay. 1992, s. 185-186.

²⁵⁶ Kâdî, **Muğnî**, s. 383; Ebül-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, **Âlâmü’n-Nübüvve**, Beyrût 1994, s. 93; Elmalılı M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, Ankara 1995, c. 5, s. 311; Mustafavi, **et-Tahkik fi Kelimati’l-Kur’an**, Tahran, 1360, c.3, s.116; Askerî, Hüseyin bin Abdullah, **Mu’cemu’l-Furuku’l-Lügaviyye**, Kum, Müessese neşri İslam, 1384, s. 531.

²⁵⁷ Hüseyin Atay, **İslam’ın İnanç Esasları**, Ankara 1992, s. 189.

4) Allah tarafında insanlardan seçilen elçiye Nebî, meleklerden seçilip gönderilen elçiye ise Resûldenir.

Özellikle, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَّتْ أَلْفَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ

“(Ey Muhammed!) Biz, senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o, bir temennide bulunduğu, şeytan onun dileğine ille de (beşerî arzular) katmaya kalkışmasın. Ne var ki Allah, şeytanın katacağı şeyi iptal eder. Sonra Allah, kendi âyetlerini (lafız ve mana bakımından) sağlam olarak yerleştirir. Allah, hakkıyla bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir”²⁵⁸ ayetinde Resûl ile Nebî kavramlarının ayrı ayrı zikredilmesi bu tartışmaları alevlendirmektedir. Zira Arap dili kaidelerine göre, matuf (atfedilen) ile matufu aleyhi (kendisine atfolunan) arasında muğayeret (farklılık) şart olup ikisi birbirinin aynı olmamalıdır.

Bu çerçevede Arap dilinin önde gelen âlimlerinden İmam Şâfiî,²⁵⁹ Abdulkâhir Bağdadi,²⁶⁰ Beydavî,²⁶¹ Kurtubi,²⁶² Ferrâ,²⁶³ İbn Hazm²⁶⁴ gibi ulemanın kahir ekseriyeti resûl ile nebî kavramlarının birbirinden farklı kavramlar olduğunu, Resûl’ün Nebî’den daha üstün ve daha özel bir kavram olduğunu savunmuşlardır.²⁶⁵

Maturidî ise, “Meleklerden Hz. Cebrail aracılığı ile kendisine vahiy bildirilene resûl, Hz. Cebrail’in dışında başka bir melek aracılığıyla, uyku halindeyken sadık rüya ile veya ilham yoluyla kendisine vahiy bildirilene nebî denir”²⁶⁶ diyerek iki kavram arasındaki farkı belirtmiştir.

²⁵⁸ Hacc, 22/52.

²⁵⁹ İmam Muhammed b. İdris eş-Şafi, **el-Fıkhu-ekber fî İlm-i Usûlid-dîn**, nşr. Abdullah Ahmed Yasin, 2013 s. 28.

²⁶⁰ Abdulkâhir Bağdadi, **Usûlü'd-Din**, s. 154.

²⁶¹ Hüdaverdi Adam, “Nübüvvet'e Dair İki Mesele Nebi İle Resul Arasındaki Fark Ve Kadın'ın Peygamberliği”, **SAÜİFD.**, y.1996, sayı.1, s. 82.

²⁶² Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kurân**, nşr. Ebu İshak İbrâhim, Kahire 1967, c. 7,s. 298.

²⁶³ Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, **Meâni'l-Ku'an**, Beyrût 1982, c. 2,s. 229.

²⁶⁴ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Hazm ez-Zâhirî, **Kitabud'-Durra Fîma Yecibu İ'tikaduhu**, Beyrût 1981, s. 380-381.

²⁶⁵ Hüdaverdi Adam, **Nübüvvet'e Dair İki Mesele**, s. 82.

²⁶⁶ Durmuş Özbek, **Saduddin Teftezani ve Nübüvvet Görüşü**, s. 106.

Eş'arîde Resûl ile Nebî kavramlarının birbirinden farklı olduğunu, Resûl'ün Nebî'den daha üstün ve daha özel olduğunu savunanlar arasında yer almaktadır. Eş'arî yukarıdaki ayet ile alakalı, şöyle bir açıklama yapmıştır: “Nebî kelimesi, resûl kelimesine atfedilmiştir. ‘Matuf, matufu aleyhinin muğayiri olmalıdır’ kaidesi gereğince matuf olan Nebî ile matufu aleyhi olan Resûl kelimeleri arasında bir farkın olması gerekir”²⁶⁷ Ayrıca bu görüşünü, Hz. Peygamberden rivayet edilen şu hadis ile desteklemektedirler: “Resûllerin sayısı 315'tir. İlk peygamber Âdem'dir. Son peygamber ise Muhammed'dir. Enbiya'nın adedi 124'tür”²⁶⁸

Eş'arî'ye göre hem resûl hem de nebî insanlara gönderilmiş elçilerdir. Ancak resûl, kendisine yeni bir kitap verilen veya kendinden önceki şeriatın bazı hükümlerini neshedip Allah tarafından yeni hükümler getiren tebliğ ile sorumlu olan elçi, Nebî ise önceki Peygamberlerin şeriatıyla amel edip tebliğ sorumluluğu olmayan elçidir.²⁶⁹ Burada altı çizilmesi gerekli olan husus, Nebînin tebliğ ile görevli olmaması, onun mutlak anlamda hiçbir şekilde tebliğ etmediği anlamına gelmemektedir. Kastedilen mana şudur: Nebî, yeni bir tebliğ ile görevli olmayıp kendinden önceki peygamberin şeriatı ile amel edip insanlara bu şeriata çağırın, bunu onlara yeniden tebliğ eden, uyaran ve müjdeleyen kişidir.²⁷⁰ Bu hususu yanlış anlayan bazı düşünürler Eş'arî hakkında haksız yere ithamlarda bulunmuş ve onu ağır bir şekilde eleştirmişlerdir.

Eş'arî bir âlim olan İmam Gazâli de, nebî ile resûl kavramlarını iki farklı kavram olarak ele almıştır. Gazâli'ye göre nebî, Allah tarafından seçilen ve kendisine özel olarak tüm mahlûkatın perde arkası bilgisi vahyedilendir. Resûlise yine Allah'ın kendisine bildirmesiyle bu hakikatleri bilen ve ehil olan kimselere bunu tebliğ edendir.²⁷¹

²⁶⁷ İbn Füreke, **Mücerredu-l Makalat** s. 180.

²⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, c. 5, s. 226; Sahihu İbni Hibban, c.2, s.76.

²⁶⁹ Muhammed Ali İbni Ali Tehânevî, **Keşşâfu Istilâhâtı'l-Ulûm**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1995, c. 2, s. 155; İbn Füreke, **Mücerredu-l Makalat** s. 174.

²⁷⁰ İbn Füreke, **Mücerredu-l Makalat** s.176.

²⁷¹ Gazâlî, **er-Risaletu'l Leduniyye**, (Çev. Serkan Özburun-Y.Özkan Özburun) Furkan Yay. İstanbul 1995 s. 95.

İslâm düşünürlerinin diğeri bir kısmı ise nebî ile resûl kavramları arasında herhangi bir farkın olmadığını iddia etmiştir. Mu'tezile ve ünlü düşünürlerinden Ebû Ali el-Cübbâî'de bu görüşü savunanlar arasındadır. Mu'tezile'nin en önemli simalarından biri olup nübüvvet meselesini ayrıntıları ile ele alan Kâdî Abdülcebâr; "Allah (c.c.), resûllere vahyettiği gibi, nebîlere de vahyetmiştir. Bundan hareketle, Nebî ile resûlün aynı konumda olduğunu anlarız"²⁷² ifadeleriyle iki kavram arasında herhangi bir farkın olmadığını savunmuştur.

Kâdî Abdülcebâr, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ "Senden önce hiçbir resûl ve Nebî göndermedik ki ..." ²⁷³ ayetini esas alıp Resûl ve Nebî'nin birbirinden farklı iki kavram olduğunu savunan düşünürleri eleştirip, ayet hakkındaki yorumlarının yanlış olduğunu ifade etmektedir. ²⁷⁴ Kâdî, ayette geçen nebî ile resûl kelimelerini, Rahman suresinde geçen nar ile hurma ²⁷⁵ örneklendirmesiyle kıyaslamaktadır. Her ne kadar yüce Allah, nar ile hurmayı ayrı ve farklı meyveler olarak yaratmışsa da, bu ayırım onların meyve olmasına engel değildir. Aynen öyle de nebî ve resûl kavramlarının ayrı ayrı zikredilmesi bunların aynı manada birer elçi olmasına engel değildir. Dolayısıyla her resûl nebî'dir ve her nebî de resûl'dür. ²⁷⁶

Kanaatimizce Kâdî'nin bu yaklaşımı pek de tutarlı bir yaklaşım değildir. Kâdî, burada yerinde olmayan bir kıyas yapmıştır. Zira ayette geçen iki meyve, müşterek bir hakikate sahiptir. Allah'ın Kur'an'da bu iki kelimeyi birbirine atfederek zikretmesi de onların meyve olmasına engel değildir. Ancak bu iki meyvenin hakikat itibarıyla müşterek, mahiyet ve özelliklerinin de aynı olduğu anlamına gelmemektedir.

Meşhur İslâm Düşünürü Ali el-Kâri (v. 1014/1605), Nebî ile Resûl kavramları üzerinde dururken, Ebû Hanife'nin (v.150/767) de Mu'tezile gibi düşündüğünü ifade etmektedir. Zira Ebû Hanife'ye göre, Nebî ile resûl kelimeleri eş

²⁷² Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 567.

²⁷³ Hac, 22/52.

²⁷⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 567,568.

²⁷⁵ Rahman, 55/68.

²⁷⁶ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 567, 568; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibül- İslâmiyyin*, c. 1, s. 475; İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcebâr*, İstanbul, 2002, s. 316.

anlamli kelimelerdir. Aralarinda herhangi bir fark olmayip her ikisinde Yuce Allah'in yeryuzune gondermis davetçileridir.²⁷⁷ Imam Cüveyni,²⁷⁸ Taftâzânî,²⁷⁹ İci,²⁸⁰ Âmidî,²⁸¹ Mâverdi²⁸² ve Muhammed Hamidullah²⁸³ da bu hususta aynı şekilde düşünmektedirler.

Nebî ile Resûl arasında ki fark ile alakli mevcut iki görüşten bahsettikten sonra şunu ifade etmeliyiz kikanatimizce Eş'arî'nin görüşü tercihe şayandır. Zira Nebî ile resûl arasında, klasik mantıkta "umum-husus-mutlak", modern mantıkta ise tam girişimlik dediğimiz bir ilişki vardır. Yani Nebî daha geniş ve şumullü bir kavram iken Resûl ise daha özel ve has bir kavramdır. Dolayısıyla bu bize, her resûl Nebîdir ama her Nebî, resûl değildir neticesini vermektedir. Böylelikle Allah tarafından kendisine bir kitap ve şariat verilen Peygamberlere resûl, kendisine vahiy yoluyla herhangi bir emir, yasak veya bildiri alıp tebliğ zorunluluğu olmayan kimseler ise Nebîdir. Şayet, tebliğ zorunluluğu olursa, Nebî aynı zamanda resûldür.²⁸⁴ Mu'tezile müfessirlerinden Zemahşeri (v. 538/1144)'de bu konuda Eş'arî'le aynı görüşte olup "Her resûl Nebîdir. Fakat her Nebî resûl değildir" tezini savunmaktadır.²⁸⁵

Büyük Müfessir Fahreddin er-Râzi (v. 606/1210) ise konuya farklı yaklaşmaktadır. Zira O, Nebî ile resûlün birbirinden ayrı kavramlar olduğunu kabul etmekle beraber onların tariflerinde değişime gitmiştir. Razi'ye göre resûl; "Kendisine açıkça bir melek gönderilen ve insanlara dini tebliğ etmek ile emrolunan kimsedir. Nebî ise Peygamber olduğunu rüyasında gören yahut da önceki resûllerden

²⁷⁷ Ebül-Hasen Nûrüddin Alî b. Muhammed el-Kârî, *Şerhul-Fıkhil-ekber*, (trc. Yunus Vehbi Yavuz), İstanbul 1981, s. 45.

²⁷⁸ Cüveynî, *'Kitâbü'l-İrşad ilâ Kavâti'i'l-Edilleti fi Usûli'l-İ'tikâd'* thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrût 1985, s. 335.

²⁷⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*(nşr. Abdurrahmân Umeyra), Beyrût 1998, c. 2, s. 173.

²⁸⁰ Abdurrahman b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf*, Beyrût 1983, s. 337.

²⁸¹ Âmidî, *Ğâyetul-merâm fi ilmîl-keîâm*, s. 317.

²⁸² Mavardi, *'el-Ahkâmu's-Sultaniyye'*, Daru 'l-Kutubi 'l-İlmiyye, Beyrût 1401/1981, s. 20-27.

²⁸³ Muhammed Hamidullah, *İslam Tarihine Giriş* (çev. Ruhi Özcan), İstanbul 1994, s. 28.

²⁸⁴ Şâfiî, *el-Fıkhul-ekber fi İlm-i Usûlid-dîn*, s. 102; Bağdâdî, *Usûlüd-dîn*, s.154; *el-Fark*, s. 269; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'An Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil ve 'Uyunu'l-Ekâvili fi Vücûhu't-Te'vîl*, Mustafa Hüseyin Ahmed (Tertib-Tashih), Beyrût 2002, c. 3, s. 164.

²⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, s. 699.

birinin, kendisinin Allah'ın elçisi olduğunu haber verdiği kimsedir. Yani Resûl kanun koyucu pozisyonundayken Nebî ise sadece hatırlatıcıdır”²⁸⁶

Özetle şunu söyleyebiliriz: Her düşünür kendisine göre kitap ve sünnetten bir takım deliller getirmiştir. Ancak bütün bu delillere rağmen konu kesinlik arz etmemektedir. Zira her iki tarafın da elinde kati ve sarîh deliller mevcut değildir. Konu, dinin kesinlik arzeden meseleleri arasında yer almamakta olup yoruma dayalı bir meseledir.

1.1.4. Her Millete Kendi Dilleriyle Tebliğ Edecek Peygamber

Gönderilmesi

Nübüvvetin tartışmalı konularından biri de, her kavme özel olarak kendi dilleriyle tebliğ edecek bir peygamberin gönderilip gönderilmediği hususudur. Olaya Kur'an perspektifinden yaklaşıldığında Kur'an, **وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ**، **وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِنْهُمْ مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلَالَةُ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ** **وَإِنْ مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا** ²⁸⁷ **كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ** “Andolsun biz, her ümmete; Allah'a ibâdet edin ve putlardan kaçının diye Peygamberler göndermişizdir. Allah, içlerinden kimini hidâyete erdirdi. Bir kısmı da sapıklık içinde bırakılmaya müstehak oldular. Şimdi yeryüzünde gezin de, Peygamberleri yalanlayanların sonunun nasıl olduğunu görün”²⁸⁷, **حَلَا فِيهَا نَذِيرٌ** ²⁸⁸ **بِشْرًا** buyurarak bizlere Allah'ın her millete ve kavme uyarıcı bir Peygamber gönderdiğinden bahsetmektedir. Böylelikle bir anda birden fazla peygamberin gönderilmesinin mümkün olduğu anlaşılmaktadır.²⁸⁹

²⁸⁶ İbn Teymiyye, **Kitâbü'n-Nübüvvât**, s. 337.

²⁸⁷ Nahl, 16/36.

²⁸⁸ Fâtır, 35/ 24; Rum, 30/47.

²⁸⁹ Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyîn**, s. 180; Yahudîler millî bir din anlayışına sahip olduklarından Peygamberliği Yahudî ırkıyla sınırlı tutup başka ırkları bu kutsal vazifeye layık görmemişlerdir. Bknz.; Emine Taşdelen, **Yahudilikte Nübüvvet**, Konya 2010, s. 18; Mustafa Sinanoğlu, “**Semavî**

Hız. Peygamberin nübüvveti ise herhangi bir millete ve kavme has bir şey değildir.²⁹⁰ Zira O, bütün insanlığa gönderilmiş evrensel ve hatemu'n-Nebîyyin olan son Peygamberdir. Kuran bu konuda, **قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً**, “De ki: Ey insanlar! Ben sizin hepinize Allah’ın Resûlüyüm...”²⁹¹ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا,²⁹² **وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** “Biz seni ancak bütün insanlara müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik; fakat insanların çoğu bilmezler”,²⁹² **تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ**,²⁹² **لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا** “Âlemlere uyarıcı olsun diye kulu Muhammed'e Furkan'ı indiren, Allah, yüceler yücesidir”²⁹³ buyurarak onun tüm insanlara gönderilmiş bir peygamber olduğunu beyan etmektedir. Ayette geçen “Âlemlere uyarıcı olsun” ifadesinden de açık bir şekilde Hız. Peygamber’in tüm “ma-sivallaha” yani Allah’ın dışındaki her varlığa uyarıcı olarak gönderildiği anlaşılmaktadır.

Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinde Hız. Peygamberin hem tüm insanlığa gönderildiği²⁹⁴ ifade edilirken, diğer bazı ayetlerde ise Hız. Peygamberin Mekke ve etrafındaki Araplar’a gönderildiğine dair ifadeler mevcuttur.²⁹⁵ Bu beyanatlar zahiren birbiriyle çelişkili olarak görülsede meseleye bütüncül bir şekilde yaklaşıldığı takdirde ayetler arasında herhangi bir çelişkinin olmadığı görülmektedir. Zira bütün insanlığa gönderildiğini ifade eden âyetlerdeki kasıt, Efendimiz’in vermiş olduğu mesajın geçmiş bütün Peygamberlerle aynı olduğudur. Dolayısıyla bu ortak mesajı üstlendiğiden dolayı davası evrensel bir dava olup verdiği mesaj ortak bir mesajdır. Mekke ve etrafındaki Araplar’a gönderildiğini ifade eden âyetlerdeki kasıt ise bu ilahî mesajın evrensel kalabilmesi için, nihayetinde bir toplum üzerinden bir yerde

Dinlerin Kutsal Metinlerinde Nübüvvet Anlayışı”, İbrahim Coşkun (Ed.), ‘İslâm’da Peygamber İnancı’ İstanbul: Ensar Yayınları, 2009, s. 32-33.

²⁹⁰ Yahudîler, Hız. İsa ile Hız. Muhammed (a.s)’in Peygamberliğini kabul etmemektedirler. Onlar sadece Beni İsrâil Peygamberlerine iman etmektedir. Geniş bilgi için Bknz.; Eyüp Yaka, **Kur’an’da Ehl-i Kitabın Kendi Dinlerine Karşı Tutumu**, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1994.

²⁹¹ A’râf,7/158; Şûrâ, 42/7.

²⁹² Sebe,34/ 28.

²⁹³ Furkan, 25/1.

²⁹⁴ Sebe,34/ 28.

²⁹⁵ Şûrâ,42/ 7.

başlanmasının zorunluluğundan bahsetmektedir.²⁹⁶ Yoksa kasıt, Hz. Peygamberin özel olarak sadece Mekke ve etrafındaki Arap topluluklarına gönderildiği değildir.

Yine bu çerçevede, “لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا وَلَوْ شِئْنَا،” “Şayet dileseydik her kasabaya bir uyarıcı gönderirdik”²⁹⁷ âyeti ile “وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ” “her kavme bir Peygamber gönderilmiştir”²⁹⁸ âyeti arasında da bir çelişki varmış gibi görülmektedir. Zira birinci ayette özel olarak her kasabaya bir peygamber gönderilmediği açıkça ifade edilirken, ikinci ayette ise her kavme bir peygamber gönderildiği ifade edilmiştir. Bu da iki ayet arasında bir çelişki olduğunu zannını doğurmaktadır. Fakat yukarıda ifade ettiğimiz gibi meseleye bütüncül bir şekilde yaklaşıldığında hakikatte böyle bir çelişkinin olmadığı açıkça görülmektedir.

Müfessirler, bu durumu şöyle açıklamaktadır: “لَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَذِيرًا،” “Dileseydik her kasabada onları Allah’ın yoluna davet edecek bir Peygamber gönderirdik.”²⁹⁹ Bu vuku bulmamış bir önermedir. Dolayısıyla Allah, her kasabada onları hak yola davet edecek bir Peygamber göndermeyi istemediğinden dolayı göndermemiştir. Ancak ey Muhammed! Tüm bunlarla beraber biz sana ayrı bir özellik verdik. Zira sen bütün insanlara gönderilmiş evrensel bir peygambersin. Sana bu Kur’ân’ı bütün insanlara tebliğ etmeni emrettik. Şayet dileseydik tüm kavimlerin yükünü hafif kılar ve onları uyaracak bir elçi gönderirdik. Fakat biz bütün Peygamberlerin üstün özelliklerini sende cêm etmeyi arzu ettik. Böylelikle seni bütün âlemler arasından seçip tüm insanlığa yol gösterici bir rehber olarak gönderip seni böyle büyük bir vazife ile şereflendirdik. Artık sen tüm milletlerin ve kavimlerin peygamberi olarak seçkin bir elçisin”³⁰⁰

İslâm âlimlerinin çoğu, her kavme özel bir peygamber gönderildiğini fakat insanların peygamberlerden sonra ilahî mesajlardan uzaklaşarak bu manevîyatı

²⁹⁶ Ömer Özsoy- İlhami Güler, **Konularına Göre Kur’ân**, Fecr Yayınları, Ankara 1997, s. 572 (10. dipnottan),

²⁹⁷ Furkan,25/51.

²⁹⁸ Yunus,10/47.

²⁹⁹ Furkan, 25/51.

³⁰⁰ Elmalılı, **Hak Dîni**, c. 5, s. 440.

ellerinden kaçırdıklarını savunmuştur. Alanında uzman dinler tarihi araştırmacısı olan Max Müller (v.1900), bu durumu teyid edip, bütün dinlerin aslında çok açık ve net bir tanrı inancına sahip olduklarını fakat puta tapma gibi sapkın görüşlerin dinlere sonradan girdiğini elindeki belgelerle ispat etmeye çalışmıştır.³⁰¹

Bununla beraber kimi İslâm düşünürleri, her kavme özel bir Peygamber gönderilmediğini savunmuştur. Onlara göre, vefat eden Peygamberlerin nübüvvetison bulmayıp öldükten sonrada devam etmektedir. Bu durumun yeni bir Peygamber gelene kadar devam edeceğini savunmuşlardır. Böylelikle kendilerine elçi gönderilmemiş olarak görülen bu kavimler, aslında kendilerinden hemen önce vefat eden Peygamberin ümmeti sayılıp onun şeriatı ile amel etmek gibi bir sorumluluğa sahiptirler.

Ayrıca tartışma konusu olan bir diğer konu da, “acaba farklı kavimlerden de olsa her kavme kendi dilleriyle konuşabilen bir Peygamber mi gönderilmiş, yoksa gönderilen her Peygamber kendi kavminin diliyle mi konuşmuştur?” sorusudur. Bu konuda Kur’an, “وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ”³⁰² buyurmaktadır. Bu ayetten hareketle İslâm âlimlerinin çoğunluğu, her kavme kendi dilleriyle konuşan bir Peygamber gönderildiği kanaatindedirler. Ancak diğer bir kesim durumun böyle olmadığını Yüce Allah’ın göndermiş olduğu her Peygamberin kendi kavminin diliyle konuştuğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin Hz. Musa ile Hz. İsa, peygamber olarak gönderilmiş oldukları kavmin dili olan İbranice konuşmuş ve tebliğ etmiştir.³⁰³ Aynı şekilde Hz. Peygamber de Araplara gönderilmesi hasebiyle arapça konuşup tebliğ etmiştir.

Her halükarda Peygamberlerin kendi milletlerinin diliyle konuşup tebliğ etmesinin başlıca hikmeti, muhatapların Yaratıcının mesajlarını güzel bir şekilde kavramalarıdır. Böylelikle kendilerine yapılan tebliği anlayamama gibi herhangi bir

³⁰¹ Muhittin Bahçeci, **Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler**, Türdav Yayınları, İstanbul 1977, s. 48-49.

³⁰² İbrahim, 14/4.

³⁰³ İbni Teymiyye, **el-Cevabu’s-Sahih li Men Beddele Dine’l-Mesih**, s. 560.

bahaneleri kalmamaktadır.³⁰⁴ Zira aksi bir durum problemleri meydana getirirdi ki Kur'an bunu şöyle ifade etmektedir: *وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ*

“Eğer biz onu, yabancı (dilde) bir Kur'ân yapsaydık derlerdi ki: ‘Âyetleri (anlayacağımız) bir dilde açıklanmalı değil miydi? Arab’a yabancı söz mü (geliyor!)?’³⁰⁵

Burada sık sık şöyle bir soru sorulmaktadır: ‘Şayet her Peygamber kendi milletin dili ile tebliğ etmiş ise sonradan o dine girip o dili bilmeyenlerin durumu ne olacaktır? Meseleyi İslâm dini üzerinden ele alacak olursak, Arapça indirilmiş bir kitap olan Kur'an'ı acem olan müslümanlar anlamamaktadır. O takdir de Hz. Peygamberin evrensel olan mesajı nasıl anlaşılacaktır?’ Bu soruya şu şekilde cevap verilmiştir: Öncelikle bütün Peygamberlerin ilk muhatap kitleleri kavimleri ve sosyal çevreleridir. Aynı durum efendimiz için de geçerlidir. Bunun böyle olması Hz. Peygamberin mesajının sadece Araplar’a yönelik olduğunu ifade etmez. Zira Hz. Peygamberin yapmış olduğu tebliğin özünde evrensellik vardır, Dolayısıyla daha sonraları İslâm ile tanışıp bu dini tercih edenler arttıkça bu evrensel olan mesaj da daha da kapsayıcı olup yayılacaktır. Ünlü Müfessir Hamdi Yazır da bu duruma şöyle açıklık getirmiştir: “Arapça bilenler her âlim kendi dilinden olup da anlamayanlar için bunu kendi dillerine tercüme ederek Peygamberin bildirdiklerini diğer insanlara tebliğ edip açıklarlar. Böylelikle Peygamberin elçisi ve varisi olma şerefine nail olurlar. Böylece bu mesaj dilden dile, ulustan ulusa herkese yayılır.”³⁰⁶

Kâdî Abdulcebbâr ise “Peygamberin, gönderildiği kavmin dilini bilmemesi nefret uyandıran bir davranış mıdır?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Peygamberin bütün dilleri bilmesi mümkün değildir. Gönderildiği kavmin dilini biliyorsa onlara tebliğini yapar, yoksa başka vasıtalarla tebliğini gerçekleştirir. Ayrıca peygamber

³⁰⁴ Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, **Vahiy ve Nübüvvet**, (Terc. Ünal Çetinkaya), Ankara 1990, c. 2, s. 537.

³⁰⁵ Fussilet, 41/44.

³⁰⁶ Elmalılı, **Hak Dîni**, c. 7, s. 10.

bütün insanlığa gelmiş ise öncelikle kavmine tebliğ yapar, ardından onlar diğer kavimlere mesajı ulaştırır³⁰⁷

Bu çerçevede akla gelen şeylerden biri de peygamberlerin sayısıdır. Efendimize kadar dünyaya birçok Peygamber gelip geçmiştir. Bu peygamberlerin çoğunun hakkında herhangi bir malumat yoktur. Zira yüce Allah, **وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَّن لَّمْ نَقُصُّصْ عَلَيْكَ** “Andolsun Biz, Senden önce de elçiler gönderdik. Onlardan kimini Sana anlattık, kimini de anlatmadık³⁰⁸ buyurarak bunların Hz. Peygamber’e bile tam olarak bildirilmediğini ifade etmiştir.

Kur’ân bizlere yirmi beş Peygamberi isimleri ile bildirmektedir. Bunların dışında Lokman, Üzeyr ve Zülkarneyn’nin peygamberlikleri tartışmalıdır. Yirmi beş tane kişiden on sekizinin ismi bir âyette, diğer yedisi de farklı ayetlerde geçmiştir.³⁰⁹

Kur’an’da ismi zikredilmeden ‘salih bir kul’ olarak kendisinden bahsedilen Hz. Hızır’ın ise Peygamber olup olmadığı ve şuan hayatta olup olmadığı ihtilaf konusudur.³¹⁰ İslâm âlimlerinin çoğu, onun Peygamber olduğu kanaatindedir.³¹¹ Cübbâî’ye göre, Kuran’da Kehf suresinde kendisinden bahsedilen ‘salih kul’ Hz. Hızır değildir. Zira Hz. Hızır’ın, Hz. Musa’dan sonra Peygamber olarak görevlendirildiğine dair rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler sahih kabul edildiğinde, Kehf suresinde bahsedilen kulun,³¹² Hızır (a.s) olması mümkün değildir.³¹³

Nübüvvet meselesiyle ilişkili olup günümüze kadar tazeliğini koruyan bir diğer meselede, ilk Peygamber ile ilk insanın kim olduğu hususudur. İslâm âleminde

³⁰⁷ Kadı, **el-Muğnî**, c. 15, s. 297.

³⁰⁸ Mü’min, 40/78.

³⁰⁹ Bkz. Nisâ, 4/163-164; Mü’min, 40/78; Şuarâ, 26/124-125, 142-143, 177, 178; Enbiyâ, 21/85-86.

³¹⁰ Necmettin Çalışkan, “Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya’da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri”, **Toplum Bilimleri Dergisi**, 2015, Temmuz-Aralık Vol. 9, Num.18; s. 249.

³¹¹ Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 21, s. 481.

³¹² Kehf, 18/65.

³¹³ Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 21, s. 482; Nizamuddin Hasan en-Nisaburî, **Ğaraibu’l-Kur’an ve Reğaibu’l-Furkan**, tkh. Şeyh Zekeriyya, nşr. Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût h.1416, c. 4, s. 447.

yaygın olan görüş, Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğudur.³¹⁴ Ancak Kur'an'da Hz. Âdem'in ilk insan veya ilk Peygamber olduğunu açıkça ifade eden sarif bir ifade bulunmamaktadır. Bununla beraber Kur'an'da Hz. Âdem'in Cenabı-Hak'tan vahiy aldığını,³¹⁵ Allah ile konuştuğunu³¹⁶ ve Allah'ın onu insanlar arasından seçtiğini³¹⁷ ifade eden ayetler bulunmaktadır. Bu ayetlerden Hz. Âdem'in aslında bir Peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Zira şöyle bir akıl yürütmede bulunacak olursak Kur'an, Hz. Âdem hakkında "ıcteba-اجتی"³¹⁸ ile "ıstafa-اصطفى"³¹⁹ kelimelerini kullandığı gibi diğer Peygamberler hakkında da aynı veya benzer kelimeleri kullanmaktadır.³²⁰ Dolayısıyla Âdem hakkında da bunları kullandığına göre Âdem'in de diğer peygamberler gibi bir Peygamber olduğu anlaşılmaktadır.³²¹

Hz. Âdem'in ilk peygamber olduğunu teyid eden bir diğer delil ise Hz. Peygamber'e nisbet edilen şu rivayettir; Hz. Peygamber'e, "İlk Peygamber kimdir? diye sorulunca kendisi cevap olarak, Adem'dir"³²² demiştir. Sonuç olarak şunu ifade etmeliyiz ki İslâm düşünürlerinin çoğunluğuna göre, Hz. Âdem, hem insanoğlunun atası hem de ilk Peygamberdir.

1.1.5. Nebî ve Resûllerin Sıfatları

İslâm düşünce tarihinde nübüvvet meselesiyle alakalı üzerinde durulan bir diğer husus, Peygamberlerin sıfatlarıdır. Bu sıfatları; vacip ve caiz sıfatlar olmak

³¹⁴ Kutsal Kitab'a bakıldığında, Nebî kelimesinin ilk defa Peygamberliğin kendisiyle başladığına inanılan Hz. İbrahim hakkında kullanıldığı görülmektedir. Ancak kendisine indirilmiş özel bir şariat sahibi ilk Peygamber ise Hz. Musa'dır. Bundan dolayı Yahudî nübüvvet algısında, Peygamberlik Hz. İbrahim ile başlamış olsa da, bu müessesenin yasama evresi (teşri dönemi) yani Tanrı'nın yasasının yeryüzüne inmesi, Hz. Musa ile gerçekleşmiştir. Ayrıca Yahudiler nübüvveti, birkaç döneme ayırarak ele almışlardır. Hz. İbrahim dönemi, Hz. Musa dönemi, Hz. Musa'dan Samuel'e kadar süren ara dönem, Samuel Peygamberin dönemi, Hz. Dâvûd'un Güney Krallığı ve Kuzey Krallığı olarak ayrıldığı dönem ve yazar Peygamberler dönemidir. Bu dönemin ilk mümessili olarak kabul edilen kişi Amos olup, son Peygamber olarak kabul edilen kişi de Mâlaki'dir. Bknz.; Elçilerin İşleri:7/37; Salime Leyla Gürkan, "Yahudilik" **İsam**, İstanbul 2008, s. 100.

³¹⁵ Bakara, 2/37.

³¹⁶ Bakara, 2/33.

³¹⁷ Âl-i İmrân, 3/33.

³¹⁸ Tâhâ, 20/122.

³¹⁹ Âl-i İmrân, 3/33.

³²⁰ A'râf, 7/144; Hacc, 22/75.

³²¹ Bahçeci, **Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler** s. 65.

³²² Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, c. 5, s. 178.

üzere iki kategoride ele alınmıştır. Caiz sıfatlar, beşer-insan olmaları itibariyle Peygamberlerde mevcut olan sıfatlardır. Zira peygamberler de diğer insanlar gibi oturur kalkar, yiyip içer, dolaşır gezer, evlenip çocuk sahibi olur ve hastalanıp vefat ederler. Bu yönleriyle peygamberler diğer insanlardan farksız varlıklardır.

Fakat peygamberi diğer insanlardan ayıran, farklı kılan bir takım özellikler mevcuttur. Bu özellik ve sıfatlar peygamberlerin olmazsa olmazıdır. Bunlara vacip sıfatlar denmektedir. Vacip sıfatlar, her Peygamberde insan olmanın da ötesinde bulunması gereken; sıdk, emanet, fetânet, ismet ve tebliğ olmak üzere beş temel sıfattır.³²³ Bu sıfatlar içerisinde tebliğin her Peygamberde bulunup bulunmayacağı ve ismet sıfatının mahiyetine ilişkin bazı fikir ayrılıkları vardır. Yeri geldiğinde bunlara temas edeceğiz. Ancak diğer hususlarda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Kısaca Peygamberlerin sahip olduğu vacip sıfatları şöyle izah edebiliriz;

1) **Sıdk**: Yalan söylemenin zıddı olan “sıdk” kelime olarak; doğru sözlü olmak, doğru haber vermek, sözünde ve işinde samimi, dürüst ve güvenilir olmak gibi mânalara gelmektedir.³²⁴ Sıdk, her peygamberde mutlaka bulunması gereken bir sıfattır. Kur’an’ın farklı sure ve ayetlerinde peygamberlerin dürüst ve yalandan uzak şahsiyetler olduğu ifade edilip sıdk sıfatına haiz olduklarına değinilmiştir. Böyle bir sığata haiz olan peygamberler, busıfatın gereği olarak asla yalan söylememişlerdir.

Dürüstlük Peygamberlerde sonradan kazanılan bir nitelik olmayıp doğuştan gelen fitrî bir özelliktir. Zira yalan ve yalancılık normal insanlarda dahihöş karşılanmamış mezmum sıfatlardır. Hal böyle iken bu çirkin sıfatların peygamberlerde bulunması düşünölememektedir. Dolayısıyla dürüstlük,

³²³ Yahudiler, İslâm nübüvvet inancında olduğu gibi Peygamberlere ismet, fetânet vb. gibi sıfatları yüklememişlerdir. Zira Tora’da, açıkça peygamberlerin günah işlediklerinden söz edilmektedir. Dolayısıyla bu inanca göre diğer insanlar gibi peygamberlerden de günah sadır olmuştur. Zira Tora’da “Musa’nın Mısır’dan çıkarken etba’ından Mısırlılar’ı soymalarını istemesi normal bir şekilde anlatılmıştır” Aynı şekilde “Yakup’un, babası İshak’a şarap ikram etmesi ve oyun oynadığı esnada onu kandırması buna örnektir. Ancak insanlara mesajlarını sağlıklı bir şekilde iletebilsin ve insanlar Peygamberlerin davetlerini daha çabuk bir şekilde kabullensin diye Peygamber olarak seçeceği kişileri bir takım özel yeteneklerle donatıp insanlara sevdirmiştir. Bknz.; Eyüp Yaka, **Kur’an’da Ehl-i Kitabın Kendi Dinlerine Karşı Tutumu**, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 1994, s. 42; Hakan Uğur, **Kur’an’ın Tasdik Ettiği Tevrat’taki Konular**, Konya 2008, s. 203.

³²⁴ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. 10, s. 193.

peygamberler için varlığı zorunlu bir sıfattır. Böylelikle Peygamberlerin, gerek biset'ten önce gerekse biset'ten sonra hiçbir zaman yalan söylemediklerini ifade etmek mümkündür.

2)**Emanet**: “Emanet” kavramı geniş çaplı bir anlama sahiptir. Ancak biz burada emanet kavramını konumuzla alakalı olarak Peygamberlerin bir sıfatı çerçevesinde ele alacağız. Sözlükte, güvenmek, emin olmak ve güvenilir olmak anlamlarına gelmektedir.³²⁵ Ele aldığımız İstilahî mânası ise Peygamberlerde bulunması gerekli olan zorunlu olan sıfattır. Bu sıfatın bir gereği olarak Peygamberler, Allah'tan (cc) emanet olarak aldıkları ilahî vahyi koruyarak herhangi bir değişim yapmadan insanlara aynen tebliğ ederler. Bu hususta Peygamberlerin ihanette bulunması asla düşünülemez. Peygamberlerin emanet sıfatına haiz oldukları nasslarla sabittir. Ayrıca tarih boyuncatevatür seviyesinde inanan-inanmayan herkesin peygamberlerin güvenilir emin kişiler olduklarına dair ortak bir kabul vardır. Zira onlar yaşadıkları zaman ve mekân içerisindeki toplumlardatüm insanlara güven vermiş öncü ve örnek şahsiyetlerdir.

3)**Tebliğ**: Tebliğ kelimesi sözlükte, bir şeyi karşı tarafa bildirme, açıklama, ulaştırma gibi anlamlara gelmektedir.³²⁶ Terim olarak tebliğ: Allah'ın emir ve yasaklarını tahrif etmeden, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmadan olduğu gibi insanlara ulaştırmaya, bildirmeye ve açıklamaya denmektedir.³²⁷ İslâm, bütün Peygamberlerin tebliğ görevlerini tam ve eksiksiz bir şekilde yerine getirmesiyle açık ve kâmil bir şekil kazanmış ve insanlara iletilmiştir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Allah'ın mesajlarını kula iletmesi anlamında kullanılan “et-tebliğ”, bazen de “emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker, irşâd, nasihât, cihat” gibi yakın kavramlarla da ifade edilmiştir.

a.Emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker: İki parçadan müteşekkil olan bu kavramın ilk şikkı olan Emr bi'l-ma'rûf, iyiliklerin tavsiye edilip hayata geçirilmesi

³²⁵ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 13, s. 21.

³²⁶ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 8, s. 419; Rağîb el-İsfehânî, **el-Müfredât**, s. 60.

³²⁷ Şerafeddin Gölcük- Süleyman Toprak, **Kelam**, 1988, s. 283.

için gayret gösterilmesidir. İkinci şık olan nehy ani'l-münker ise kötülüklerden sakındırıp yasaklamak ve ortadan kaldırılması için çaba sarf edilmesidir.

b. İrşâd: İnsanlara doğru olanı hakikati ve gerçeği göstermek manasındadır.

c. Nasihât: Samimi davranıp samimi bir hayat sürmek manalarına geldiği gibi tatlı söz ve öğüt anlamlarını da içermektedir.

d.Cihâd: Dini emirleri öğrenip başkalarına öğretmek, bu emirlere uygun bir hayat sürmek ve nefis ile dış düşmanlara karşı maddî ve manevî mücadele etmek gibi anlamlara gelmektedir. Cihâd, tebliğ için bir vasıta olup tebliğe zemin hazırlayan yardımcı unsurdur. Herhalükarda asıl gaye, kan dökmek veya ganimet elde etmek için savaşmak değil tebliğdir.

Kur'ân'da cihad kavramı geçtiği gibi, iki grup arasında meydana gelen doğrudan doğruya silahlı çatışmaları ifade eden “harb-الحرب³²⁸ ve “kıtâl-القتال³²⁹ kelimeleri de kullanılmıştır.

İnsanın başıboş bir varlık olmayıp bir takım yükümlülükler altında olduğunu bildiren Kur'ân, “belliğ-(بلغ), (ذكر) zekkir” vb. ifadeleriyle Hz. Peygamberin şahsında tüm insanlığı hakka ve hakikate davet etmektedir.³³⁰ Böylelikle tebliğ vazifesinin sadece Hz. Peygambere ait bir görev olmayıp, O'nunla birlikte tüm ümmetin yerine getirmekle sorumlu olduğu kutsal bir vazife olduğu anlaşılmaktadır. Bu hususu bizatihi Hz. Peygamber'in kendisi vedâ hutbesinde şöyle ifade etmektedir: أَلَّا لِيُبَلِّغَ

“Burada size bildirilerimi burada bulunanlar burada bulunmayanlara duyursunlar; olur ki, burada bulunmayanlar bu anlatılanları sizden daha iyi anlar ve yaşarlar...”³³¹

³²⁸ Mâide, 5/64; Enfâl, 8/57; Muhammed, 47/4.

³²⁹ Bakara, 2/190-191; Nisâ, 4/74-76; Tevbe, 9/12-13.

³³⁰ Mâide, 5/67; Nahl, 16/125; Şuarâ, 26/214; Gâşiye, 88/21.

³³¹ Buhârî, 1990: İlim, 1/33/ 105.

Efendimiz bu sözüyle net bir şekilde tebliğ görevini tüm ümmetin yerine getirmesi gereken bir sorumluluk olduğunu beyan etmiştir.

4)**Fetânet**: Fetânet kelimesinin aslı “فطن fe-ta-ne” olup luğatta; akıllı, zeki, uyanık gibi mânalara gelmektedir.³³² İstilahta ise Peygamberlik vazifesini alacak kişinin son derece, akıllı, zeki ve uyanık olduğunu ifade eden özel bir kavramdır. Ayrıca bu sıfat Peygamberlerin hassas derecede şuurlu ve safi bir zihne sahip olduklarını ifade etmektedir. Peygamberlerin toplumda kolektif bir değişim yapabilecek bir potansiyele sahip olmalarının sırrı onların fetânetli olmalarıdır. Aksi halde hitap ettikleri kitleleri iknâda zorlanıp geniş çaplı bir değişim yapamayacak ve muhaliflerin inadî sorularını cevaplandıramayacaktır. Peygamberler Allah’ın elçileri olmaları hasebiyle onların âcziyeti, Allah’ın âcziyeti olacağından böyle bir durum söz konusu değildir.

5)**İsmet**; Sözlükte yasaklamak, engellemek, tutmak, ayrılmamak, takip etmek, korumak, kolye, ip gibi anlamları ifade etmektedir.³³³ İbn Manzûr ismeti şöyle açıklamaktadır; “İsmet, arapça da engellemek ve mani olmaktır. Allah’ın kuluna olan ismeti ise onu azabından korumasıdır”³³⁴

Terim olarak ise farklı tarifler yapılmıştır. Bunlardan bir kaçısı şöyledir: “Allah’ın, Peygamberler olarak seçtiklerini temiz bir yaratılışa sahip kılıp onlara bedeni üstünlük ve kararlılık lütfetmesi ve onları hayırda muvaffak kılıp cezayı gerektirecek fiil, isyan ve günahlardan korumasıdır”,³³⁵ “Peygamberlerin gerek sözlerinde, gerek fiillerinde kendilerini lekeleyecek, kâdîr ve kıymetlerini düşürecek hatalardan korunmuş olmalarıdır”³³⁶ Eş’arîlerin anlayışında ismet, “Allah’ın kudreti taata tahsis etmesi ve masiyet için kudret yaratmaması”³³⁷ şeklindedir. Filozoflar ise ismeti şöyle tarif etmektedir; “İsmet, günahları engelleyen melekedir. Bu meleke,

³³² İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. 13, s. 323.

³³³ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c. 12, s. 403-404; Râğıb el-İsfahânî, **el-Müfredat**, s. 337; İbni Faris, **Mu’cemu Makayîsi’l-Luğat**, c. 4, s. 331.

³³⁴ İbn Manzûr, **Lisânü’l-Arab**, c.12, s.403-404.

³³⁵ Râğıb el-İsfahânî, **el-Müfredat**, c.1, s. 337.

³³⁶ Sabûnî, **el-Bidaye fî Usulî’l-Dîn**, s. 53.

³³⁷ Bağdadî, **Usulu’l-Dîn**, s. 169; Taftazanî, **Şerhu’l-Makasid**, c. 5, s. 50; Cüveynî, **el-Burhan**, c.1, s. 483-485; Cürçânî, **Şerhu’l-Mevakif**, c. 3, s. 530.

kötülük ve iyilik ile ilgili emir ve yasaklara dair vahyin gelmesi ve peygamberlerden ortaya çıkan küçük günahlara itiraz edilmesi ile kazanılır”³³⁸

Bu haslet, tamamen Allah’ın elçilerine has bir durumdur. Yüce Allah’ın kendilerine ismet sıfatını ikram ettiği elçiler dışında hiçbir insan böyle bir niteliğe sahip değildir. Allah’ın Peygamber olarak seçtiği kulları, tebliğ ettikleri vahye ilk önce kendileri inanır. Bu iman gereğine yapılması gerekiyorsa onu yerine getirirler. Şartlar ne olursa olsun daima vahyin esasları doğrultusunda hareket ederler. Aksi halde kendi davaları ile çelişmiş olurlar ki bu mümkün değildir.

İşte bu çerçevede İslâm düşünürleri, Peygamberlerin günah işleyip işlemediği hususu üzerinde durmuştur. Konu ile alakalı Kur’an’a bakıldığında peygamberlerin günah işlediklerini ifade eden âyetlerle,³³⁹ karşılaşmaktayız. Fakat bu ayetler aslında peygamberlerden gerçek mânada herhangi bir günah sadır olduğuna değil, yapılması gerekenden ‘daha evlâsını’ terk ettiklerini anlatan ifadeler olarak anlaşılmıştır. Bu durumda gelen ikaz niteliğindeki vahiy ile gereken düzeltme yapılmış ve ‘en evlâ’ olan fiili işlemleri sağlanmıştır. Dolayısıyla bu durum, onların masumiyetine herhangi bir hâlel getirmemiştir. Hatta Mu’tezile büyük günah işleyip, küfre götürecek davranışlarda bulunan birinin peygamber olamayacağı ve böyle birini peygamber göndermenin Allah hakkında caiz olmadığı hususunda icm’a etmiştir.³⁴⁰

Peygamberlerin özelliklerinden biri de yaşadıkları toplumda en şerefli ailelere mensup olmaları ve boş şeylerle işgal etmemeleridir. Onlar, insanların nefretini çekecek itici ve tiksindirici kusurlardan salim olarak yaratılmıştır. Zira bu kusurlardan salim olmadıkları takdirde, Peygamber olarak gönderilmelerinde hedeflenen hikmetlerin bir kısmı tecelli etmeyecek idi. Bununla beraber, Peygamberlere itici ve tiksindirici sıfatları nisbet eden kulaktan kulağa yayılmış birçok yanlış rivayet mevcuttur. Bunlar mesnetsiz ve muteber olmayan rivayetlerdir.

³³⁸ Cürcânî, **Şerhu’l-Mevakif**, c. 3, s. 530; Muhammed b. Celaleddin ed-Devvanî, **Celâl Şerhu el-Akâid el-Adudîyye**, İstanbul ts., s. 130.

³³⁹ Bakara, 2/258- 260; A’râf, 7/22-23; Hûd, 11/80, 91; Enbiyâ, 21/57-63; Zümer, 39/3; Hicr, 15/71.

³⁴⁰ Eş’arî, **Makalatu’l-İslamiyyîn**, s. 179.

Peygamberlerin masum olduğu hususunu beyan ettikten sonraba ismet sıfatının ne zamandan itibaren peygamberlerde mevcut olduğu ve masumiyetin nübüvvet öncesini kapsayıp kapsamadığı hakkında ihtilaf edilmiştir. Konuya değinen Eş'arî, ismet sıfatının nübüvvet sonrası için geçerli olduğunu, dolayısıyla Peygamberlerin nübüvvet ile görevlendirilmelerinden önce günah işlemelerinin mümkün olduğunu savunmuştur. Bununla beraber nübüvvetten önce küfürden uzak olduklarını belirtmiştir. Ancak Bakillanî, nübüvvetten önce peygamberler olacak kişilerde büyük günah sadır olabileceği gibi küfrün de sadır olabileceğini savunmuştur.³⁴¹ İmam Ebû Hanife ise, nübüvvet öncesi dâhil Peygamberler'in hiç bir zaman günah işlemediklerini söylemiştir.³⁴² İmam Maturidî de Hz. İsa'nın henüz beşikte iken konuşup peygamberliğini ilan etmesini ismet sıfatının çocukluktan itibaren geçerli olduğuna dair delil olarak getirmiştir.³⁴³ Ancak Sabunî, peygamberlerin bi'setten önce küçük günah işlemelerinin caiz olduğunu ifade etmiştir.³⁴⁴ Ebû Hanife ise bu gibi fiilleri, günah olarak değil de zelle (sürçme) olarak isimlendirmiştir. Bu hususu şöyle ifade etmektedir: "Peygamberlerin hepsi de küçük ve büyük günahların, küfür ve çirkin hallerin bütününden uzaktır. Fakat onların zelle (sürçme) ve hataları vâki olmuştur"³⁴⁵

Hz. Âdem hakkında onun isyan ettiğine dair varid olan, وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ

"Âdem, Rabbine âsi oldu ve yolunu şaşırdı"³⁴⁶ ayetini de bu minvalde ele almıştır. Zira Eşârî'ye göre, Âdem, Rabbinin emrine aykırı hareket ettiğinde henüz ona Peygamberlik vazifesi verilmemişti. Çünkü Eşârî'ye göre Peygamberliğin Hz. Âdem'e verilmesi, yapmış olduğu hatadan dolayı cennetten çıkarılıp yeryüzüne gönderildikten sonradır. Dolayısıyla Peygamber iken kendisinden herhangi bir günah ve isyan sadır olmamıştır.³⁴⁷

³⁴¹ Yavuz Şevki, "Eş'ârîyye", c. 11, s. 447-455.

³⁴² Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 60.

³⁴³ Sabûnî, *el-Munteka min İsmeti'l-Enbiya*, s. 9.

³⁴⁴ Sabûnî, *el-Bidaye fî Usuli'd-Dîn*, s. 54.

³⁴⁵ Ebu Hanife, *el-Fıkhü'l-Ekber*, s. 60.

³⁴⁶ Taha, 20/121.

³⁴⁷ İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 186.

Peygamberlerin ismet sıfatına haiz olup günah işlemediklerine dair birçok delil ileri sürülmüştür. Bu delillerden birkaç tanesi şöyledir;

a) Şayet Peygamberlerden günah sadır olsaydı, onların işlemiş oldukları ‘günahlar’ diğer insanların günahlarıyla eşit seviyede olmayacaktı. Zira bu durum Onları Allah katında ümmetlerinin günahkârlarından daha aşağı bir dereceye düşürecek ve saygınlıklarını yok edecekti. Nitekim Yüce Allah, “Ey Peygamberin hanımları, sizden kim apaçık bir terbiyesizlik ederse, O’nun cezası (azabı) iki kat artırılacaktır”³⁴⁸ buyurmak suretiyle, Peygamber eşleriyle sıradan müslüman Kadınların karşılaşacakları ceza arasına bile fark koymuş ve onları aynı kategoride değerlendirmemiş iken, sıradan bir mümin ile Hz. Peygamber arasında herhangi bir farkın konulmayıp aynı kategoride değerlendirilmeleri mümkün değildir.³⁴⁹

b) Peygamberlerden günah sadır olabileceğini kabul etmek aynı zamanda onların fasık olabileceklerini kabul etmek anlamına gelir ki, fasığın şahitliğinin kabul edilmeyeceği hakkında icmavardır. Dolayısıyla dünya hususunda şahitliği kabul edilmeyen birinin ahiret âlemi hakkındaki şahitliği nasıl dinlenir!³⁵⁰

c) Peygamberlerden günah sadır olabileceği kabul edildiği takdirde, ‘kötülükten alıkoyma’ adına peygamberlerin günah işlemelerine engel olmak ve onları bu durumdan sakındırmak gerekir. Dolayısıyla onları kötülükten alıkoyma adına onlara eziyet verip engel olmanın da haram olmaması gerekmektedir. Hâlbuki Kur’an, “Allah’a ve Resûlüne eziyet edenleri Allah, dünyada da ahirette de lanetlemiştir”³⁵¹ buyurarak her ne olursa olsun onlara eziyet vermeyi haram kılınmıştır.³⁵²

d) Şayet Hz. Peygamber (a.s) bir günah işlemiş olsaydı, işlediği o günahta ona tabi olmakta bizler için herhangi bir sakıncanın olmaması gerekmektedir. Zira Kur’an O’nun hakkında “De ki Eğer Allah’ı seviyorsanız bana tabi olun ki, Allah da

³⁴⁸ Ahzâb, 33/30.

³⁴⁹ Râzî, **İsmetü’l-Enbiyâ**, thk. Muhammed Hicâzi, Kahire 1986, s. 41; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevakıf**, c. 3, s. 494.

³⁵⁰ Râzî, **İsmetü’l-Enbiyâ**, s. 41; Cürcânî, **Şerhu’l-Mevakıf**, c. 3, s. 494.

³⁵¹ Ahzâb, 33/57

³⁵² Cürcânî, **Şerhu’l-Mevakıf**, c. 3, s. 494.

sizi sevsin”³⁵³ buyurarak onu bizlere adres gösterip ona ittibâ etmemizi emretmektedir. Böyle bir kıyas, bizi haram olan günah ile vacip olan ittibâyı bir arada tutmaya götürür ki bu imkânsız ve muhaldir.³⁵⁴

e) Peygamberler insanlara, Allah’a ve Resûl’üne itaat etmeyi emredip, onların emirlerine karşı gelmemelerini bildiren elçilerdir. Dolayısıyla eğer peygamberler, insanlara emrettikleri şeyleri kendileri yapmaz veya terk ederlerse, Kur’an’da ki “Niçin yapmayacağınız şeyi söylersiniz? Yapmayacağınız bir şeyi söylemeniz Allah katında çok iğrençtir”³⁵⁵ ayetinin muhatabı olup kendi davaları ile çelişirdiler ki bu mümkün değildir.

Peygamberlerin ismet sıfatına haiz olup günah işlemediklerine dair öne sürülen delillerin birkaçını zikrettikten sonra, peygamberlerin masumiyeti ile alakalı mevcut farklı görüşleri zikretmek yerinde olacaktır. Ünlü müfessir Razi bu konuda ki görüşleri dört kısımda incelemiştir.³⁵⁶

a) Peygamberlerin itikad ve inançları açısından masumiyeti; İslâm düşünürlerinin büyük bir bölümü, Peygamberlerin inançlarında herhangi bir sıkıntının olmadığını ve böyle bir şeyin imkânsız olduğunu savunmuştur. Fakat Harihî taifesinden Fudayliyye adlı grup, Peygamberlerin masum olmadığını, günah işlediklerini ve işlemiş oldukları günahların imanlarını zedeleyip onları küfre soktuğuna hükmetmişlerdir. Şîa’nın İmamiyye kolu da, Peygamberlerin takiyye yaparak küfrü gerektiren şeyleri yapabilmelerinin (yani iman ettikleri halde inkâr ediyormuş gibi görünmelerinin) caiz olduğunu iddia etmiştir.³⁵⁷

b) Peygamberlerin yapmış oldukları tebliğ açısından masumiyeti; İslâm düşünürleri, Peygamberlerin kasıtlı veya kasıtsız yalan söylemelerinin mümkün olmadığını kanaatindedir. Fakat bazı düşünürler, peygamberlerin sehven-kasıtsız bir şekilde birtakım hatalar yapabileceğini ve bunun mümkün olduğunu savunmuştur.

³⁵³ Âl-İ İmrân 3/31.

³⁵⁴ Râzî, **İsmetü’l-enbiyâ**, s. 42; Cürçânî, **Şerhu’l-Mevakif**, c. 3, s. 494.

³⁵⁵ Saf 61/2-3.

³⁵⁶ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 455; Alaüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, **Lubabu’t-Te’vil fi Meâni’t-Tenzil**, thk. Muhammed Ali Şahin, nşr. Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût h.1415, c. 3, s. 216.

³⁵⁷ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 455.

Peygamberler, tebliğ etmekle emrolundukları vahiyde asla tahrife gitmemişlerdir. Bakillânî ile muhakkik Eş'arîler bu görüştedir.³⁵⁸

c) Peygamberlerin vermiş oldukları fetva ve hükümleri açısından masumiyeti; İslâm düşünürlerinin çoğunluğu, Peygamberlerin kasıtlı bir şekilde yanlış fetva ve hüküm vermediklerini ve bunun mümkün olmadığı yönünde kanaat getirmiştir.³⁵⁹

d) Peygamberlerin fiilleri ve yaşayışları açısından masumiyeti; Konumuz ile en çok alakalı olan kısım budur. Peygamberlerin fiilleri ve hayatları açısından masum olup olmadıkları husunda farklı görüşler mevcuttur.

Bunları beş farklı kategoride ele alabiliriz;

1) Peygamberlerin fiilleri ve yaşayışları açısından masum olmayıp kasıtlı bir şekilde günah işleyebileceğini savunanlar ki bunlar Haşeviyye'dir. Haşeviyye, peygamberlerin büyük günah dahi işleyebileceğini iddia etmiştir. Haricilerin Ezarika fırkası da bu görüştedir. Onlara göre büyük günah işlemek küfür olduğundan onlar peygamberler hakkında küfrü mümkün görmektedir.³⁶⁰

2) Peygamberlerin fiillerinde muhtar olup kasıtsız bir şekilde sehven büyük günah işleyebileceğini savunanlardır. Bunlara göre, peygamberler iradî olarak küçük günah işleyebilmektedir. Mu'tezile'nin çoğu bu fikir üzerindedir.³⁶¹

3) Mu'tezile'nin geneli peygamberlerin iradî olarak küçük günah işlemelerinin mümkün olduğunu savunmuştur. Fakat Mu'tezile'nin önemli isimlerinden olan Ebu Ali el-Cübbâî, Peygamberlerin kasıtlı bir şekilde büyük ve küçük günahları işlemesinin caiz olmadığını ve bu tür durumların ancak tevil edilerek hal olunabileceğini savunmuştur.³⁶² Hatta Şehristanî, hem Ebu Ali'nin hem de Ebu Haşim'in bu konuda daha da ileri giderek peygamberlerin büyük-küçük

³⁵⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 490.

³⁵⁹ Razi, **İsmetu'l-Enbiya**, 1990, s.10.

³⁶⁰ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 490.

³⁶¹ Kadı, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 575.

³⁶² Razi, **İsmetu'l-Enbiya**, 1990, s. 9; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 492.

günah işlemesi bir tarafa günaha meyil dahi etmediklerini ifade etmiştir. Bu hususta varid olan olayları tevil'e gitmişlerdir.³⁶³

4) Peygamberlerin fiilleri ve yaşamları açısından masum olup kendilerinden asla günah sadır olmadığını, ancak bununla beraber sehven birtakım hatalar işlediklerini ve bunun mümkün olduğunu savunanlardır. İslâm âlimlerinin çoğu bu görüş üzerinde durmaktadır.

5) Peygamberlerin fiilleri ve yaşamları açısından masum olup kasıtlı veya kasıtsız, sehven veya amden herhangi bir günahın sadır olmadığını ve bu durumun teville kapalı olduğunu iddia edenlerdir. Rafiziler, bu görüş üzerinde durmaktadır. Hatta Şia'ya göre peygamberlerin takiyye yaparak küfrü izhar etmelerini mümkün görmüştür.³⁶⁴

Peygamberlerin masum olduklarını savunan İslâm düşünürleri, فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ³⁶⁵ ayeti üzerinde değerlendirmelerde bulunurken murad-ı ilahînin, “Sizler eğer bu ağaçtan yerseniz, nefislerinize zulmetmiş olursunuz” yönünde olduğunu beyan etmişlerdir. Zira sadece yasak ağaca yaklaşp yemek, başkalarına karşı zalim olma sıfatına sahip olmayı gerektirmez. Zülüm bazen kişinin kendi nefesine, bazen de başkasına karşı yapmış olduğu menfur bir fiildir. Fahreddin Razi, ayeti yorumlayan âlimlerin üç farklı görüş beyan ettiklerini nakletmektedir.³⁶⁶Bunlar şöyledir:

a- Hz.Adem, Allah'ın emrine karşı çıkıp yasak ağaçtan yemiştir. Peygamber olması hasebiyle yapmış olduğu suç, büyük günahniteliğindedir. Dolayısıyla yasak ağaçtan yemesi zulümdür. Bu görüşü savunanlar Haşeviyye'dir.

³⁶³ Ebu Fetih Muhammed b. Abdülkerim Ahmet eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Müessesetü'l-Halebî ts. , c.1, s.77.

³⁶⁴ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 455; Şihabu'd-Din Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, **Haşiyetü'üş-Şihab âla Tefsiri'l-Beydavî İnaayetü'l-Kadî ve Kifayetü'r-Radî âla Tefsiri'l-Beydavî**, nşr. Daru Sadır, Beyrût ts. , c. 2, s. 143; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 490; Muhammed Reşid b. Ali Rıza el-Hüseynî, **Tefsiru'l-Menar**, nşr. el-Hey'etü'l-Mısriyye, Mısır 1990, c. 7, s. 428; Şerif Murtaza, Ali bin Hasan, **Resailu'ş-Şerif el-Murtaza**, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Kum 1405, s. 326.

³⁶⁵ Bakara, 2/ 35.

³⁶⁶ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 454.

b- Hz. Adem'in işlemiş olduğu suç, büyük değil küçük bir günahdır. Peygamberler küçük günahlardan masum değillerdir. Bu görüşü savunanlar Mu'tezilî âlimlerdir. Ancak ayetteki zulmün keyfiyeti hakkında Mu'tezile'den iki farklı görüş ortaya atılmıştır:

1) Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesi küçük bir günahdır. Buhatanın âcilen telafi edilmesi gerekiyordu. Hz. Âdem yaptığı hatayı telafi etmek adına tevbe edip Allah'a yönelmiştir. Hz. Âdem, kendini bu yükümlülükler altında bıraktığı için kendine bir nevi zulmetmiştir. Mu'tezile öncülerinden Ebu Ali el-Cübbâî ve onun gibi düşünenler bu fikirdedir.

2) Hz. Âdem, yasak ağaçtan yemekle hata yapmıştır. Bu hatadan dolayı, kazanmış olduğu sevapların bir kısmından mahrum kalmıştır. Böylelikle kendi sevabını eksiltip nefsine zulmetmiştir. Ebu Ali el-Cübbâî'nin oğlu Ebu Haşim el-Cübbâî ve onun yolunda gidenler bu görüştedir.

c- Peygamberlerin her halükarda masum olduklarını savunanlar, ayette Hz. Âdem'e nisbet edilen zulmü şöyle yorumlamışlardır; Hz. Âdem, daha iyi olan bir şeyi yaptığından dolayı hakkında bu ifade kullanılmıştır.

d- Hz. Adem ağaçtan yediği zaman peygamber değildi. وعصى آدم ربه فغوى ثم

اجتباہ ربه فتاب عليه وهدى “Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı. Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi”³⁶⁷ ayetinden de anlaşılacağı üzere Hz. Âdem'in peygamber olarak seçilmesi bu olaydan sonra olmuştur.³⁶⁸

İsmet ile alakalı üzerinde durulan diğer bir husus da, Peygamberlerin ne zaman bu sığata haiz oldukları hususudur. Bu konuda üç farklı görüş vardır;³⁶⁹

³⁶⁷ Taha, 20/121, 122.

³⁶⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 502.

³⁶⁹ Râzî, **el-Erbain fi Usûli'd-Din**, thk. Ahmed Hicâzi Sekkâ, Mektebetü'l Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, c. 2, s. 117.

a) Tüm peygamberlerin doğuştan itibaren masum olduklarını savunanlar ki bunlar Rafizilerdir.³⁷⁰

b) Peygamberlerin bulûğ çağından itibaren masum olduklarını savunanlar ki Mu'tezile'nin çoğu bu görüştedir.

c) Peygamberlerin nübüvvetten sonra masum olduklarını savunanlar ki Eş'arî'ler ve Ebu Ali el-Cübbâî bu görüştedir.³⁷¹ Çünkü onlara göre ismet, nübüvvetle birlikte başlamaktadır. Dolayısıyla, Peygamberler sadece Peygamber olduktan sonra her türlü kötü fiilden korunmuştur. Peygamberlik öncesi böyle bir şey söz konusu değildir.³⁷²

Mu'tezilenin önemli isimlerinden Kâdı Abdülcebbar'a göre, Peygamberler risâlet öncesi ve sonrasında günah işlemekten korunmuştur. Kâdı, bu görüşüyle, Ebû Ali el-Cübbâî'ye muhalefet etmiştir. Zira O, Peygamberlerin bisetten önce büyük günah işlemelerini mümkün görmektedir. Bununla birlikte iki düşünür de Peygamberlerin bisetten sonraki hayatlarında günah işlemelerinin caiz olmadığı noktasında hemfikirdir. Hatta Ebû Ali el-Cübbâî, biset'ten sonra Peygamberlerin her türlü kötülüklerden korunmasını ve onlara ismet sıfatının verilmesini Allah'a vacip görmektedir.

Ebû Ali, Peygamberlerden sadır olan günahların tevil edilmesi gerektiğine inanmaktadır. Zira kasıtlı olarak haram olan bir şeyi işlemek, başkalarının nefretini cezbedecek şeylerdir.³⁷³ Ebû Ali, Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesinin kasıtlı bir şekilde olmadığını ve teville muhtaç bir durum olduğunu düşünmektedir.³⁷⁴ Zira Hz. Âdem, yasaklanan şeyin ne olduğu hususunda yanılmıştır. Yasaklanan şey 'cins' iken, Hz. Âdem bunu 'ayn' anlamıştır. Yani aynı meyvenin yetiştiği tüm ağaçlar yasaklanmış iken, Hz. Âdem sadece belli bir ağaçtan yemenin yasak olduğunu

³⁷⁰ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakif**, c. 3, s. 492.

³⁷¹ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 456.

³⁷² Kadı, **Muğnî**, c. 15, 310: 13-14.

³⁷³ Kadı, **Muğnî**, c. 15, 310: 15-18.

³⁷⁴ Kadı, **Muğnî**, c. 15, 310: 19-311; el- Bağdâdî, **Kitâbü Usûli'd-Din**, s. 168; İbnü'l-Murtazâ, **Kitâbü'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid**, nşr. A.Nasri Nâdir, Dârü'l-Maşrik, Beyrût 1985, s. 115.

anlamıştır.³⁷⁵ Dolayısıyla burda herhangi bir kasıt değil, algı hatası vardır.³⁷⁶ Ebû Ali el-Cûbbâî, Peygamberlerde nefret uyandırmayan bazı sevap azaltıcı fiillerin bulunabileceğine ve bunun da ismet sıfatına zarar vermediğine ve Peygamberliğe engel olmadığına inanmaktadır.

Hiz. Âdem'in yasak meyveyi yemesi sonucu Allah, **“اهْبِطُوا مِنْهَا”** Oradan inin³⁷⁷ ayeti ile onları cezalandırmıştır. Ebû Ali el-Cûbbâî, birinci inişin yedinci gök tabakasından birinci tabakaya, ikinci inişin ise oradanda yeryüzüne olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁸ Diğer bir deyişle ilk inişin cennetten dünya semasına, ikinci inişin ise dünya semasından yeryüzüne olduğunu savunmuştur.³⁷⁹ Eş'arî ise bu olayın cennet'te gerçekleştiğini belirtmektedir.³⁸⁰ Mu'tezile'nin geneli, Kur'an'ın Hiz. Âdem ve Hiz. Havva hakkında bahsettiği cennetin yeryüzünde Allah'ın onlar için özel olarak yaratmış olduğu bir bahçede olduğunu hatta bu bahçenin Filistin'de olduğunu savunmaktadır.³⁸¹ Ayrıca Cûbbâî, burada **“اهْبِطُوا مِنْهَا”** Oradan inin³⁸² ayetinin muhataplarından birinde şeytan olduğunu ifade edip, Allah'ın kâfirlere hitap etmediğinden dolayı bu hitabın şeytan'a, vasita ile olduğu kanaatindedir.³⁸³

Peygamberlerin bu gibi davranışların sevap azaltıcı olduğunu bilip bilmemesi noktasında bir kısım Mu'tezile âlimleri, Peygamberlerin bir fiilin sevap azaltıcı olduğunu bilerek o fiili işlemesini mümkün görmez iken, diğer bir kısım ise

³⁷⁵ Kadı, **Muğnî**, c. 15, 311: 3-5; Bağdâdî, **Usûl**, 168: 12-15.

³⁷⁶ Bağdâdî, **Usûl**, 168: 15.

³⁷⁷ Bakara, 2/ 61.

³⁷⁸ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 452; el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir**, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, nşr. Daru'l-Fikir, Beyrût h.1420 c. 1, s. 253; ed-Dimeşkî, **el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an**, thk. Adil Ahmet-Ali Muhammed, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s. , y.y., c. 1, s. 550; en-Nisaburî, **Ğaraibu'l-Kur'an**, c. 1, s. 254; Âlûsî, **Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Âzim ve's-Sebî'l-Mesanî**, thk. Ali Abdülbari Atiyye, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1415, c. 1, s. 239.

³⁷⁹ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 471; Dimeşkî, **el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an**, c. 1, s. 550.

³⁸⁰ Râzî, **Tefsîr**, c. 3, s. 452.

³⁸¹ Muhammed Tahir b. Muhammed İbni Âşûr et-Tûnusî, **Tahrirü'l-Mâna's-Sedid ve Tenvirü'l-Âkli'l-Cedid min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid**, nşr. ed-Daru't-Tûnusiyeye, 1984, c. 1, s. 430.

³⁸² Bakara, 2/ 61.

³⁸³ Macmuatun mine'l-Ulema bi İşrafi Macmaî'l-Buhusi'l-İslamiyye bi'l-Ezher, **et-Tefsiru'l-Vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim**, nşr. el-Hey'etu'l-Amme li Şuûni'l-Matabî'l-Emiriyeye, Ezher 1973-1993, c. 3, s. 1392.

Peygamberlerin işledikleri fiilin sevap azaltıcı olduğunu bile bile o fiili işlemelerinin mümkün olduğunu öne sürmüştür.

Ebû Ali, Peygamberlerin belli bir bilgi birikimine sahip olmaları gerektiğini ancak bu bilginin temel ilkelerle sınırlandırılmış olup Allah hakkında câiz olan ve câiz olmayan hususları bilmelerinin yeterli olacağını savunmuştur.³⁸⁴ Bu ilkedan hareket ederek Peygamberlerin söz konusu alanlarda bilgilerinin eksik olduğunu veya cahil olduklarını vehmettirebilecek örnekleri tevil etme yoluna gitmiştir. Tevile gittikleri hususlardan biri de Hz. Mûsâ'nın Allah'tan rüyet talep etmesidir.³⁸⁵ Zira Mu'tezilî düşünürlere göre, Allah'ın görülmesi ebeden câiz değildir. Allah hakkında câiz olmayan bir şeyi istemek ise bir Peygamber hakkında asla düşünülemeyecek bir şey olup bu durum cehaletin bir göstergesidir. Ebû Ali, burada aslında Hz. Mûsâ'nın Allah'ı gözle görmeyi talep etmediğini ve böyle bir cehaletin mümkün olmayacağını ifade etmektedir. Böylelikle bu durumda iki ihtimal söz konusudur.

- i) Ya Hz. Musâ Allah'ı zarûri olarak bilmeyi istemiştir.³⁸⁶
- ii) Ya da rüyet'i kendisi için değil kavmi için istemiştir. Zira Hz.Mûsâ, her hâlükârda Allah'ın gözle görülemeyeceğini biliyordu.

Sicistanın önde gelen Kelâmcısı Muhammed b. Kerram (v. 255/869), peygamberlerin ümmetlerine yapacakları tebliğ ve hizmetlere manî olmayacak şekilde günah işleyebileceklerini, bununla beraber kendilerine inen vahye müdahale edemeyeceklerini ve daveti kendilerine ulaştırmış herkesin onlara icabet etmeleri gerektiğini ifade etmiştir.³⁸⁷

İsmet sıfatı ile ilgili tartışılan konulardan biri de peygamberin masum olmasının, onun iradesini ortadan kaldırıp kaldırmayacağı hususudur. Mu'tezile ile Mâtürîdîler, ismet sıfatını Allah'ın peygambere bir lütfu olarak görmektedir. Ancak her hâlükârda ismet sıfatı, peygamberlerin iradesini ortadan kaldırmamaktadır. Dolayısıyla peygamberlerin masum olması onları itâat etmeye zorlamadığı gibi

³⁸⁴ Kadı, **Muğnî**, c. 15, s. 290.

³⁸⁵ Arâf 7/143.

³⁸⁶ Kadı, **Muğnî**, c. 15, s. 291.

³⁸⁷ Yavuz Yusuf Şevki, "Cahız", **DİA**, İstanbul 1993, c.7, s 24.

günah işlemekten de aciz bırakmamaktadır. Zira ilâhî imtihanın gerçekleşmesi, iradenin varlığına bağlıdır.³⁸⁸ Eş'arîler ismet sıfatını, "Allah'ın, kudreti taata tahsis etmesi ve masiyet için kudret yaratmaması"³⁸⁹ şeklinde açıkladıklarından dolayı onlara göre peygamberlerde masiyet yaratılmamıştır. Dolayısıyla Eş'arîlere göre peygamberlerin masum olmaları onlardan günah işleme iradesini ortadan kaldırmaktadır.³⁹⁰

Peygamberlerin özellikleri bunlarla sınırlı olmayıp kendileri, Allah'tan başka hiçbir güç ve iktidar karşısında diz çökmemiş ve itaatte bulunmamıştır. Görebilecekleri her türlü eziyet ve işkenceye karşı sabretmiş ve sebat göstermiştir. Davalarını tebliğ ederken tehditlere karşı boyun eğmemiş ve bu uğurda ölümü göze almışlardır. İslâm tarihi, savundukları din için hayatlarını feda eden ve şehit olarak rablerine kavuşan peygamberlerle doludur. Hz. Peygamber de bu kahramanlardan biridir. Zira kendisi tüm hayatî riskleri göz önüne alarak savaş meydanlarında dava arkadaşlarının önünde durmaktan hiçbir zaman çekinmemiştir. Hatta en kuvvetli arkadaşları dahi savaş kızıştığında Hz. Peygambere sığınmış ve ondan yardım istemiştir.

Peygamberler, tebliğ vazifelerini yerine getirirken hiçbir şahsî ve dünyevî menfaat gözetmemiştir. Yaptıkları karşılığında **إِنَّا أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ** "Bizim ücretimiz/mükâfatımız ancak Allah'a aittir; sadece O'ndan mükâfat bekleriz"³⁹¹ diyerek tamamen Allah'ın rızasını gözetmiş ve insanlardan istiğna etmiştir. Yaşamları boyunca, insanların kalbine tevhid akidesini yerleştirmek ve yeryüzünde adâleti tesis edebilmek için ciddi bir mücadele vermiştir.

³⁸⁸ Maturidî, **Te'vilatu Ehli's-Sunne**, c.3, s. 527; Sabunî, **el-Bidaye**, s. 114, 115; el-Harpûtî, **Tenkihu'l-Kelam**, s. 284; Kadî, **el-Muğnî**, c. 13, s. 9-21, 76.

³⁸⁹ Bağdadî, **Usulu'd-Din**, s. 169; Taftazanî, **Şerhu'l-Makasid**, c. 5, s. 50; Cüveynî, **el-Burhan**, c.1, s. 483-485.

³⁹⁰ Bağdadî, **Usulu'd-Din**, s. 169; Taftazanî, **Şerhu'l-Makasid**, c. 5, s. 50; Cüveynî, **el-Burhan**, c.1, s. 483-485.

³⁹¹ En'âm, 6/90; Hûd, 11/29, 51; Furkân, 25/57; Şuarâ, 26/109, 127, 145, 164, 180; Yâsîn, 36/21; Sâd, 38/86.

1.1.6. Peygamberlerin Cinsiyeti

Peygamberlerin sıfat ve özellikleri üzerinde durduktan sonra diğer önemli bir konu olan Peygamberlerin cinsiyeti üzerinde duracağız. Normalde bu konunun üzerinde durulup konuşulacak kadar önemli bir mesele olmadığı düşünülebilir. Ancak meseleye köklü bir şekilde yaklaşıldığında bunun, itikadîmezhepler arasındaki ihtilaflara sebebiyet vermiş önemli bir problem olduğu anlaşılacaktır. Peygamberlerin cinsiyetleri ile alakalı tartışmalar, kadının ‘Nebîliğinin’ mümkün olup olmaması ile ilgilidir.³⁹² Zira hem Eş’arî’ler hem de Mâtûridiler geçmiş bütün ‘Resûllerin’erkek olduğu hususunda fikir birliği içerisinde olup aralarında herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir.³⁹³

KadınlardanNebî gelip gelmediği hususu tartışmalıdır. İmam Eş’arî, İbni Hazm, Kurtubi, Zahiriler ve onlar gibi düşünen âlimler; *اذ قالت الملائكة يا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَى نِسَاءِ الْعَالَمِينَ* “Hani bir vakit melekler; ‘Ey Meryem, Allah seni seçti, seni tertemiz büyüttü, seni âlemlerin Kadınları üzerine mümtaz kıldı

³⁹² Eski Ahit’e göre çocuk, kadın ve yaşlıların Peygamber olmasına herhangi bir engel yoktur. Zira bu kişilerden Peygamberler gelmiştir. Miryam, Debora, Hulda, Noadya ve Yeşaya Peygamberin eşleri gönderilmiş kadın Peygamberler arasında kabul edilmiştir. Ayrıca dikkat çekici bir diğer şey de, Yahudilerde nasıl ki ferdi olarak Nebîler varsa aynen öyle de grup halinde Nebîler de vardır. Bunlar, ‘Nebî grupları’ olarak anılırlar. Bunlar sürekli beraber gezip dolaşmış, şarkılar söylemiş ve hep beraber aşka gelerek dans etmişlerdir. Bknz.; Yeremya: 1/4-6, Mısır’dan Çıkış: 7/7; Mısır’dan Çıkış: 15/20, Hâkimler: 4/4, Tarihler: 34/2, Krallar: 22/14; Ömer Faruk Harman, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, **İslam Tetkikleri Dergisi**, 1995, 9/156; Hıristiyanlık’taki nübüvvet anlayışı ise diğer dinlerin nübüvvet anlayışlarından oldukça farklıdır. Ancak bu konuda onlarda Yahudiler gibi düşünerek peygamberliği, erkeklere mahsus görmeyip kadınların peygamber olmasını mümkün görürler. Kutsal Kitab’ın konu ile alakalı ifadeleri şöyledir: “Bu gördüğünüz, Peygamber Yoel aracılığıyla önceden bildirilen olaydır; son günlerde, diyor Tanrı, bütün insanların üzerine Ruhum’u dökeceğim. Oğullarınız, kızlarınız Peygamberlikte bulunacaklar. Gençleriniz ve yaşlılarınız düşler görecek. O günler kadın-erkek kullarımın üzerine Ruhum’u dökeceğim, Onlar da Peygamberlik edecekler. Buradan da anlaşılacağı üzere kadınların peygamber olması mümkündür. Nitekim Resûllerin İşleri’nde Petrus’un, Pentikost günü yaptığı konuşmasında Yoel peygamberin “Oğullarınız da kızlarınız da peygamberlik edecekler” cümlesine atfen kadınların da peygamber olabileceğini belirtmiştir. Ayrıca Luka’da “Aşer kabilesinden Anna isminde (kocasını yedi yıl yaşamış ve seksen dört yıldan beri dul olan) çok yaşlı bir peygamber vardı. Mabetten hiç ayrılmaz, gece gündüz oruç tutup dua ederek ibadet ederdi” Bknz.;Elçilerin İşleri: 2/18; Luka, 2 / 36,37.

³⁹³ Maturidî, **Te’vilâtu’l-Kur’an**, c. 4, s. 373; Şeyhzade, Abdurrahim b. Ali, **Nazmu’l-Feraid**, Mısır 1317/1899, s. 49-50.

demmişti.”³⁹⁴ “...Ona (Meryem'e) ruhumuzu (Cibrili) gönderdik...”³⁹⁵

gibi ayetlerin zahirine dayanarak Hz. Meryem'in nübüvvet ile görevlendirildiğini ileri sürmüşlerdir.³⁹⁶

Kurtubi, Hz. Meryem'in taşıdığı özelliklere dikkat çekerek Hz. Meryem'in bu nitelikleri taşımasından dolayı Nebî olduğunu savunmuştur. Zira hiçbir Kadın verilmeyen değer ona verilmiştir. Cebrail onunla konuşmuş, görünmüş ve yaklaşım üfürmüştür.³⁹⁷ “وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ”³⁹⁸ ile “وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْقَانِنِينَ”³⁹⁹ ayetlerinde olduğu gibi hiçbir Kadın hakkında varid olmayan övgüler Hz. Meryem hakkında varid olmuştur. Kısacası Allah diğer Peygamberlere nasıl vahyetmişse Hz. Meryem'e de öyle vahyetmiştir.⁴⁰⁰

Bu minvalde düşünen âlimler, kadınlardan nebî gönderildiğini ancak nebî ile resûl kavramlarının birbirinden farklı olduğunu savunmuştur. Zira onlara göre Nebî, ister tebliğ ile emrolunsun, ister olunmasın kendisine vahyolunan kişidir. Resûl ise kendisine vahiy edilmesiyle beraber kesin bir şekilde tebliğe memur olan kimsedir”⁴⁰¹

Kısaca bu konu üzerinde çokça durulmuş ve netice itibariyle üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlar şöyledir;⁴⁰²

- i) Kadınların Peygamber olmasını kesin bir dille reddedenler.
- ii) Kadınların Peygamber olmalarının mümkün olduğunu ve bunun önünde herhangi bir engel olmadığını savunanlardır.
- iii) Son olarak da her iki fikir karşısında susmayı tercih edip herhangi bir görüş bildirmeyenlerdir.

³⁹⁴ Âl-i İmrân, 3/42.

³⁹⁵ Meryem, 19/17.

³⁹⁶ Selim Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 10/2- 2006, s. 107-118.

³⁹⁷ Tahrîm, 66/12.

³⁹⁸ Maide, 5/ 75.

³⁹⁹ Tahrîm, 66/12.

⁴⁰⁰ Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l- Kurân**, c. 4, s. 83-88.

⁴⁰¹ İbrahim el-Bacûrî, **Hâşiye Ala metni's-Senüsiyye**, Matbaatü Amiretü'l-Ş-Şerefiyye, 1303, s. 37.

⁴⁰² Hüdaverdi Adam, **Nübüvvet'e Dair İki Mesele**, s. 95.

عِشْرَانِ، وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ، “Biz senden önce de memleketler

halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz bir takım erkekleri kendilerine Resûl olarak gönderdik”⁴⁰³ ayetinden istidlal ederek kadınlardan Resûl gönderilmediğini, ancak Nebî olarak gönderildiğini savunmuştur. Eş’arî’ye göre Kur’an’ın bazı ayetleri bunu desteklemektedir.⁴⁰⁴ Nebî oldukları söz konusu olan kadınlardan dört tanesinden bahsetmektedir.⁴⁰⁵ Kimi kaynaklar da ise bu sayının altı olduğunu geçmektedir.⁴⁰⁶ Fakat bu hususta Eş’arî âlimlerin cumhuru İmam Eş’arî’ye muhalefet ederek farklı düşünmüş ve kadınlardan Nebî gelmediğini savunmuştur. İmam Mâtûrîdî de peygamberin cinsiyeti hususunda Nebî-Resûl ayrımı yapmadan, peygamberlerin erkek olması gerektiğini şart koşmuştur.⁴⁰⁷ Mâtûrîdî kelâm geneleğine tabî olan Pezdevi de kadınlardan hiç peygamber gelmediğini, bütün peygamberlerin erkeklerden olduğunu savunmuştur.⁴⁰⁸ Bunun sebeplerine değinen Sabûnî, “Peygamber olacak kişinin, insanların arasına katılma ve sık sık toplandıkları yerlere gitmesi gerektiğini, kadınların durumunun ise buna pek müsait olmadığını”⁴⁰⁹ gerekçe göstermiştir.

Eş’arî kelâmcı Fahreddin Razi, (v. 606/1210) bu konuda Mâtürîdîler gibi düşünüp Eş’arî’ye muhalefet etmiştir. Razi, bu ayetin kadınlardan peygamber geldiğine değil bilakis kadın peygamber gönderilmediğine dair delil teşkil ettiğini savunmuştur.⁴¹⁰ Ayrıca Razi, kadının, hâkim olmaya, devlet başkanı olmaya hatta İmam Muhammed b. İdris eş-Şafîî’ye (v. 204/819) göre, kendi kendisini evlendirmeye bile yetkisi yok iken nasıl Peygamber olabileceği düşünülebilir? diye başta Eş’arî olmak üzere bu iddiayı savunanları eleştirmiştir. وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا

رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ “Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine

⁴⁰³ Yûsuf 12/109. Ayrıca bkz. Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

⁴⁰⁴ Kasas 28/7; Tâhâ 20/38; Âli-İmrân 3/42. Ayrıca bkz. İbn Furek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 174.

⁴⁰⁵ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 180.

⁴⁰⁶ Zebidi, **Tecridi Sarih Tercümesi ve Şerhi**, trc. Kamil Miras, Ankara 1971, c. 9, s. 150.

⁴⁰⁷ Maturidî, **Te'vilâtu'l-Kur'an**, c. 4, s. 373.

⁴⁰⁸ Pezdevi, **Usulu'd-Din**, s. 135.

⁴⁰⁹ Sabûnî, **el-Bidaye**, s. 46.

⁴¹⁰ Razi, **et-Tefsirü'l-Kebir**, c. 20, s. 210.

vahyettigimiz bir takım erkekleri kendilerine Resûl olarak gönderdik”⁴¹¹ ayetinin bu konuyu açıkça ifade ettiğini bildirmiştir.⁴¹² Bununla beraber İbn Fûrek ile Taftazanî de bu konuda Razî gibi düşünmekte olup, peygamberliğin yükünün ağır olduğunu belirterek bu yükü kaldırabilecek kişinin erkek olması gerektiğini savunmuştur.⁴¹³

Ebu Ali el-Cübbâî, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ, “Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine vahyettigimiz bir takım erkekleri kendilerine Resûl olarak gönderdik”⁴¹⁴ ayetinden anlaşılan, Allah peygamberlere gönderdiği tüm melekleri erkek şeklinde göndermiştir.⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbar ise meleklerin erkek şeklinde gelmesini sadece Peygamberlerin ümmetleri huzurunda olduğu vakte mahsus görmüştür. Zira vahiy ile indikleri esnada kendi aslî suretleriyle geldikleri bilinen bir gerçektir.⁴¹⁶

İslâm âlimlerinin çoğu, ayette geçen “رِجَالًا-rical” kelimesinden de anlaşıldığı üzere nübüvvetin erkeklere has olduğunu savunmuştur. Hz. Musa’nın annesi hakkındaki vahyin ise hayvanlara yapılan vahiy gibi ‘ilham’ mânasında olduğunu vebu tür durumların sıradan insanlarda da meydana gelebileceğini ifade etmiştir. Aynı şekilde Hz. Meryem’e gelen sesi, Cebrail’in Hz. Meryem’e olan hitabı olarak kabul etmiştir.⁴¹⁷

1.1.7. Peygamberlerde İctihad

Nübüvvet meselesi ile alakalı üzerinde durulmuş bir diğer konu da Peygamberlerin içtihad edip edememe hususudur. Ebu Ali el-Cübbâî, Ebu Haşim,

⁴¹¹ Yûsuf 12/109. Ayrıca bkz. Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

⁴¹² Razi, **et-Tefsirü'l-Kebir**, c. 22, s. 46-47.

⁴¹³ Yavuz Şevki, “Eş’âriyye”, c. 11, s. 447-455.

⁴¹⁴ Yûsuf 12/109. Ayrıca bkz. Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

⁴¹⁵ Razi, **et-Tefsirü'l-Kebir**, c. 20, s. 210; Ebu Tayyib Muhammed Sıddık Han el-Buharî, **Fethü'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1992, c. 7, s. 245; Nisaburî, **Ğaraibu'l-Kur'an**, c. 4, s. 263; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, **Fethu'l-Kadir**, nşr. Daru İbni Kesir-Daru'l-Kelime't-Tayyib, Dimeşk-Beyrût h.1414, c. 3, s. 197.

⁴¹⁶ Nisaburî, **Ğaraibu'l-Kur'an**, c. 4, s. 264, Beyrût h.1416; Şihabu'd-Din Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, **Haşiyetü'üş-Şihab âlâ Tefsiri'l-Beydavî İnaayetü'l-Kadî ve Kifayetü'r-Radî âlâ Tefsiri'l-Beydavî**, nşr. Daru Sadır, Beyrût ts. c. 5, s. 333.

⁴¹⁷ M. Said Ramazan el-Bûtî, **Kübrâ Yakîniyyati'l-Kevniyye**, (çev. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan), Madve yay, İstanbul 1996, s. 209- 210.

İn Ebu Hüseyin el-Basrî ve Kâdî Abdulcebbar gibi Mu'tezilenin önde gelen âlimleri, "O, kendiliğinden konuşmamaktadır. Onun konuşması ancak, vahyedilen bir vahiydir"⁴¹⁸ ile "قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَائِهِ نَفْسِي إِنَّ" ile "De ki: Onu kendiliğimden değiştirmem benim için olacak şey değildir. Ben, bana vahyolunandan başkasına uymam"⁴¹⁹ ayetlerinden hareketle Peygamberlerin bilgisinin Allah tarafından olduğunu, böylelikle onların içtihat etmelerinin caiz olmadığını ifade etmektedirler.⁴²⁰

Zira Peygamberlerin içtihat etmesi caiz olmuş olsaydı, içtihadî hükümlerde değişim caiz olduğundan başka bir müçtehidin Peygamberlerin içtihatlarına muhalefet etmesinin caiz olması gerekir ki bu imkânsızdır.⁴²¹ Bununla beraber Ebu Ali el-Cübbâî ve Kâdî Abdulcebbar, Hz. Peygamberin savaş ile alakalı durumlarda içtihat edebileceği kanaatindedirler.⁴²²

Eş'arî, Peygamberlerin vahyin direktifleri çerçevesinde içtihat edebileceğini ve özellikle Hz. Peygamberin birçok meselede içtihad ettiğine dair örnekler getirmiştir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel, İmam Malik, Ebu Yusuf ve diğer birçok Hanefî, Hz. Peygamberin Kur'an'dan açık bir nassın bulunmadığı yerlerde içtihat ettiğine dair görüş bildirmektedirler. Şafiî ise bu konuda kesin konuşmaktan uzak durmuştur.⁴²³

⁴¹⁸ Necm, 53/3-4.

⁴¹⁹ Yunus, 10/15.

⁴²⁰ Razi, **et-Tefsirü'l-Kebir** c. 16, s. 189; Amidî, **el-İhkam fi Usulî'l-Ahkâm**, thk. Abdurrezzak Afîfî, nşr. Mektebetü'l-İslamiyye, Beyrût t.s. c. 4, s. 165; Hasan b. Muhammed el-Attar eş-Şafî, **Haşiyetü'l-Attar ala Şerhi'l-Celal el-Mahallî âla Cemî'l-Cevamî**, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, ts. c. 2, s. 426; ed-Dımeşkî, **el-Lubab fi Ūlumi'l-Kur'an**, c. 13, s. 553-155.

⁴²¹ Nisaburî, **Ğaraibu'l-Kur'an**, Beyrût h.1416, c. 4, s. 47,

⁴²² Muhammed Emin b. Mahmud Emir Padişah el-Hanefî, **Teysiru't-Tahrir**, Daru'l-Fikir, Beyrût ts. c. 4, s. 184; Muhammed b. Süleyman el-Aşkar, **Efâlû'r-Resul ve Delaletuha âla'l-Ahkami's-Şerîyye**, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrût 2003, c. 1, s. 123.

⁴²³ Amidî, **el-İhkam fi Usulî'l-Ahkâm**, c. 4, s. 165.

إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

“Şu senden izin isteyenler, hakikaten Allah'a ve Resûlüne iman etmiş kimselerdir”⁴²⁴ ayetinde Allah'ın izin verme yetkisini Hz.Peygambere bırakmasını, birtakım işlerde yetkinin Hz. Peygamberin içtihadına bırakılması olarak ele almıştır. Hatta kendisi bu konuda Ebu Ali el-Cübbâî'nin iki görüşü olduğunu ve bu iki görüşten birine göre Hz. Peygamberin içtihat edebileceğini belirtmiştir.⁴²⁵

1.1.8. Peygamberler ile Melekler Arasında Üstünlük Meselesi

Kelâmî nübüvvet tartışmaları arasında yer alan bir diğer problem de “efdaliyyet” meselesidir. Efdal kelimesi; fazla olmak, üstün olmak anlamına gelip f-z-l kelimesinden türemiştir. Efdal, ismi tafdil kalıbı üzere olup, bir kimsenin diğerinden üstün olması anlamına gelmektedir.⁴²⁶

İslâm düşünürlerinin değinmiş olduğu diğer bir husus da farklı mahiyetlere sahip olan peygamberler ile melekler arasındaki fazilet kıyaslamasıdır. Konuya değinen Râzi, insan ile melek arasında bilgi, güç ve olgunluk açısından herhangi bir benzerliğin bulunmadığını dolayısıyla böyle bir kıyaslamanın pek doğru olmayacağını ifade etmiştir. Bununla beraber Kelâmcılar konu üzerinde tartışıp farklı görüşler ortaya koymuştur. Ancak altı çizilmesi gereken husus, peygamberlerin suflî ve yersel meleklerden üstün olduğu hakkında herhangi bir ihtilaf yoktur. İhtilaf ulvî ve göksel melekler hakkındadır.

Başta Cübbâî olmak üzere Mu'tezilî âlimlerin büyük çoğunluğu, bazı Şii düşünürler, filozoflar ve Eş'arîlerden Ebû Abdullah el-Halîmî meleklerin Peygamberlerden üstün olduğu ve Peygamberlerin nübüvvetinin onları kapsamadığını

⁴²⁴ Nur, 24/62.

⁴²⁵ Âlûsî, **Ruhu'l-Meânî**, c. 9, s. 413; Said Havva, **el-Esas fi't-Tefsir**, nşr. Daru's-Selam, Kahire h.1424, c. 7, s. 3824; el-Amidî, **el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm**, c. 4, s. 209.

⁴²⁶ İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. 11, s. 524; Râgıb, **Müfredât**, s. 639.

kanaatindedir. Fakat Eş'arîler ile Şia'nın geneli ve diğer itikadî mezheplerin çoğu meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu savunmuştur.⁴²⁷

جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا “Melekleri elçiler yapan”⁴²⁸ ayetinden anlaşıldığı üzere meleklerin bir kısmı diğer meleklerle elçi olarak gönderilmiştir.⁴²⁹ Fakat meleklerden insana Peygamber olarak gönderilen olmamıştır. Meleklerin Peygamberlerden üstün olduğuna dair لَوْلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ “Size ben meleğim de demiyorum”⁴³⁰ ayetiyle وَمَنْ عِنْدَهُ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ “Onun katındakiler ona ibadet etme konusunda kibir yapmazlar”⁴³¹ ayetini delil olarak kullanmıştır.⁴³² Ebû Ali'de bu görüşte olup Ona göre ayetin mânası şöyledir: “Ben sizlere kendi konumum üzerinde bir konum da olduğumu iddia etmiyorum”. Şayet Hz. Peygamber melekten üstün olmuş olsaydı, böyle bir ifade kullanmazdı.⁴³³

Eş'arî ise Resûllerin Allah'a yakınlık açısından en şerefli konumda olduklarını hatta mukarreb meleklerden dahi daha üstün olduklarını savunmuştur. Özetle Ehl-i sünnet'in konu ile alakalı derli toplu kanaati şöyledir: İnsan nevinden olan Peygamberler, mukarreb meleklerden daha üstündür. Mukarreb melekler de, Peygamber olmayan insanlardan üstündür. Peygamber olmayan (imanlı) insanlar, mukarreb olmayan meleklerden daha üstündür. Netice olarak manevî makam olarak

⁴²⁷ Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyîn**, s. 180; Râzî, **Tefsîr**, c. 12, s. 538; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, c. 3, s. 534; el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir**, c. 4, s. 518; ed-Dimeşkî, **el-Lubab fi'Ulumi'l-Kur'an**, c. 8, s. 158; Nisaburî, **Ğaraibu'l-Kur'an**, c. 3, s. 81-82; Şihabu'd-Din Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, **Haşiyetü'üş-Şihab**, c. 4, s. 64.; Muhammed Cemaluddin el-Kasimî, **Mehasinu't-Te'vil**, thk. Muhammed Basıl, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1418 c. 4, s. 365.; Muhammed Reşid b. Ali Rıza el-Hüseynî, **Tefsiru'l-Menar**, c. 7, s. 357; Muhammed İbni Âşûr et-Tûnusî, **Tahrirü'l-Mâna's-Sedid ve Tenvirü'l-Âkli'l-Cedid min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid**, nşr. ed-Daru't-Tûnusiyye, 1984, c. 7, s. 242.

⁴²⁸ Fatır, 35/1.

⁴²⁹ Razi, **et-Tefsirü'l-Kebir**, c. 20, s. 210.

⁴³⁰ Enâm 6/50.

⁴³¹ Enbiya, 21/19.

⁴³² Râzî, **Tefsîr**, c. 2, s. 430.

⁴³³ Râzî, **Tefsîr**, c. 12, s. 537; Şihabu'd-Din Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, **Haşiyetü'üş-Şihab**, c. 4, s. 64.

en tepe noktada Peygamberler ve ardından elçi melekler, salih müminler ve elçilik vasfı olmayan sıradan melekler gelmektedir.⁴³⁴

Kastalanî, meleklerin insanlardan üstün olup olmadığı konusunda ihtilaf olduğunu söylemiştir. Ehl-i sünnet âlimlerinin cumhuru, özel statüye sahip insanların (Peygamberlerin) özel meleklerden (Cebrail, Mikail, İsrail, Azrail, Hamele-i arş, Kerrubiyyun ve Ruhaniyyun) daha üstün olduğunu, bu meleklerin ise Peygamberlerin dışındaki insanlardan üstün olduğunu ifade etmiştir.⁴³⁵

Kurtubî, bu hususta âlimlerin ihtilaf edip üç farklı görüş ortaya attığını söylemiştir.

- i) Peygamberlerin meleklerin özel olanlarından daha üstün olduğunu, velilerin de diğer meleklerden üstün olduğunu savunanlar.
- ii) Meleklerin bütün insanlardan üstün olduğunu savunanlar.
- iii) Mesele hakkında açık ve net bir bilgi ve nas bulunmadığından bu konuda bir şey demenin mümkün olmadığını savunanlar.⁴³⁶

İbni Teymiyye, tüm Peygamber ile velilerin meleklerden üstün olduğunu ifade edip dört büyük halife başta olmak üzere tüm sahabelerin de bu görüşte olduklarını nakletmiştir.⁴³⁷ İbni Kayyim el-Cevzî'de Ehl-i sünnet inancında salih olan beşerin, meleklerden daha üstün olduğunu belirtmiştir.⁴³⁸

Peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu iddia edenler bu iddialarını ispat etmek için bir takım deliller öne sürmüştür. Bu delilleri maddeler halinde şöyle sıralayabiliriz:⁴³⁹

⁴³⁴ Eş'arî, **Mâkâlâtü'l-İslamiyyîn**, s. 48, 226, 439; İbn Hacer, **Fethu'l-Bârî**, c. 13, s. 386; Bağdadî, **Usûlu'd-Dîn**, s. 166.

⁴³⁵ Ahmed b. Muhammed el-Kastalanî, **el-Mevahibu'd-Diniyye**, Mektebetu't-Tevfikiyye, Mısır-Kahire 2010, c. 2, s. 45.

⁴³⁶ Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân**, c. 1, s. 289.

⁴³⁷ İbni Teymiyye Takıyyuddin Ebu Abbas Ahmed el-Harranî, **Mecmûatü'l-Fetâvâ**, nşr. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûra 1995, c. 4, s. 334.

⁴³⁸ Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddin İbni Kayyim el-Cevzî, **es-Sevaiku'l-Mursele**, thk. Ali b. Muhammed, nşr. Daru'l Asime, Riyad h.1408, c. 3, s. 1002.

⁴³⁹ Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kurân**, c. 1, s. 289; Cürçânî, **Şerhu'l-Mevâkif**, c. 3, s. 534.

a) Hz.Âdem kıssasında zikredilenlerden yola çıkarak insanın meleklerden üstün olduğunu anlamaktayız:

1. Allah, Âdem'den meleklerle secde etmesini değil bilakis meleklerden Âdem'e secde etmelerini emretmiştir. Akla ve mantığa uygun olan şey, secde edilenin secde edenden daha üstün olmasıdır. Ancak Kurtubî, bu görüşün yerinde olmadığını savunmuştur. Zira şayet secde edilenin secde edenden üstün olduğunun alameti olsaydı; Kendisine doğru secde edilen Kâbe'nin Peygamberlerden üstün olması gerekirdi. Fakat ümmetin ittifakıyla bütün Peygamberler Kâbe'den daha üstündür.

2. Allah, yeryüzünde melekleri değil Âdem'i kendine halife kılmıştır.

3. Allah bütün isimlerini meleklerle değil Âdem'e öğretmiştir. Bilenin, bilmeyenden üstün olduğunu bizlere bildiren Ku'ran⁴⁴⁰ olduğuna göre Âdem meleklerden üstündür.

4. Allah, Âdem'i seçerek onu âlemlere tercih etmiştir. Âlem, ma-sivallah'ı yani Allah'ın dışındaki melekler dâhil her şeyi kapsadığına göre Âdem meleklerden üstündür.

b) İbadet ederken çekmiş olduğumuz meşakkat ve şehvet duygusunun varlığı. Zira meleklerde herhangi bir meşakkat söz konusu değildir. Melekler için onu ibadetten alıkoyacak şehvet de mevzu bahis olmadığına göre peygamberler meleklerden üstündür.

c) Meleklerin aklî melekesi var olup şehvet duyguları yoktur. Hayvanların ise şehvet duyguları var olup aklî melekeleri yoktur. Kâinattaki en stün varlık olan insan iseher iki duyguya da sahiptir. Şehvetine esiri olmuş bir insan nasilki hayvandan daha aşağı bir konuma inebîliyorsa akılla hareket ettiğinde meleklerden dahi üstün olabilmektedir.

⁴⁴⁰ Zümer 39/9

1.1.9.Vahiy Kavramı

Vahiy وحی kelimesi mastar olup⁴⁴¹; ilham, yazı yazma, yazılan şey, işaret ve gizli konuşma gibi anlamları ifade etmektedir.⁴⁴² Bunların dışında ayrıca; hükümdar, birini ağlatma, sürat etme, çabuk olma, emir, diriliş, melek, ateş ve seri bir şekilde gizlice Allah'ın Peygamber olacak kişinin kalbine “ilkâ”sı (atıp yerleştirmesi) gibi mânalara da gelebilmektedir.⁴⁴³ Vahyin kaynağı direk Cenab-ı Hak olduğundan ve kesinlik arzettiğinden dolayı vahiy; keşif ve ilham ile bir tutulamaz aralarında ciddi bir fark vardır.⁴⁴⁴

Vahiy esas alan bütün dinlerde vahye yönelik farklı yönelim ve tanımlamalar yapılmıştır. Örneğin İslâm'da vahiy dinin olmazsa olmaz kavramlarından biri olup fizik ile metafizik alanları arasındaki yani Allah ile elçisi arasında ki gizli ve hızlı ilahî mesajlaşmadır.⁴⁴⁵ Vahyin Hz. Peygamber öncesi Arap toplumundaki karşılığı ise şeytanî cinlerle iletişim halinde olan sihirbaz ve kâhinlerin aralarında kurmuş oldukları irtibatı ifade eden bir kavramdır.⁴⁴⁶

Kur'an'da vahiy kelimesi yetmişden fazla yerde geçmekte olup çoğunlukla fiil şeklinde kullanılmıştır. Bazı yerlerde vahye karşılık “nur, hikmet, ilim, şifa vb” kelimelerinin kullanıldığını görmekteyiz. Kur'an'da Allah'ın Peygamber veya

⁴⁴¹ İsmail Cerrahoğlu, **Tefsir Usûlü**, TDVY, Ankara 1989, s. 36.

⁴⁴² İbn Manzûr, **Lisânu'l-Arab**, c. 15, s. 379.

⁴⁴³ Râğıb el-İsfahâni, **el-Müfredât**, s. 515; Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, **Milel ve Nihal Dergisi**, İstanbul 2012, c. 8, s. 121.

⁴⁴⁴ Subhi es-Sâlih, **Mebâhis fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Derseâdet Kitabevi, İstanbul t.s. , s. 26.

⁴⁴⁵ Hıristiyanlık'taki nübüvvet anlayışı ile diğer dinlerin nübüvvet anlayışları oldukça birbirinden farklıdır. Hıristiyanlık'taki nübüvvet anlayışının farklı olmasının en önemli nedeni, teslis inancıdır. Yani tanrı hakkındaki yanlış tasavvurlarıdır. Zira teslis anlayışına göre âlemin yaratıcısı 'Baba Tanrı'dır. Baba Tanrı'nın sözü, evladı İsa'da tecelli eder. Bu da Kutsal Ruh ile açığa çıkar. Bu üçlü döngü kendileri tarafından şöyle formülize edilmiştir; “Açıklaması imkânsız denilecek kadar zor, ancak iman edilip kabullenmesi zorunlu olan gizli bir sırdır” Bu çerçevede İsa halkın arasında bulunduğu sürece vahyin kendisidir. Halkın arasında bulunmadığında ise İsa'nın tecellisiyle ya da Kutsal Ruh aracılığıyla seçkin kişilere İsa'dan gelen haber vahiy olarak kabul edilir; “Size karanlıkta söylediklerimi, siz gün ışığında söyleyin. Kulağınıza fısıldananı, damlardan duyurun” Dolayısıyla Kutsal Ruh, vahyi İsa'dan aldığına göre İsa artık Peygamber değil, bizatihi ilahî vahiy kaynağıdır. Zira İsa'nın, Tanrı'nın sözü olması onu tanrılaştırılmıştır. Bknz.;Matta: 28/19; Muhammed Hamidullah, **İslâmiyet ve Hıristiyanlık**, İhsan Süreyya Sırma (Çev.), İstanbul, Beyan Yayınları, 2007, s. 34; Abdurrahman Küçük, Günay Tümer, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1993, s. 254.

⁴⁴⁶ Muhsin Demirci, **Vahiy Gerçeği**, İFAV, İstanbul 2011, s. 34.

velayet makamındaki bir takım insanlara⁴⁴⁷ yönelik gerçekleştirmiş olduğu iletişime vahiy dendiğini görmekteyiz. Aynı şekilde bal arısına⁴⁴⁸, meleklerle⁴⁴⁹, göklere⁴⁵⁰ ve yerlere⁴⁵¹ yönelik Allah'ın birtakım bildirimlerde bulunmasına da vahiy denmiştir.

Vahyin Peygamberlere gelişi Kur'an'da direk aracısız veya elçi aracılığı ile bildirme ya da perde arkasında konuşma olmak üzere üç şekilde geçmiştir.⁴⁵² Yüce Allah, bu üç şekil arasından genellikle Cebrail aracılığıyla vahyeytmeyi tercih etmiştir. Çünkü Allah ile insan ontolojik açıdan birbirinden çok farklıdır. Dolayısıyla vahiy, ya Cebrâil'in meleklik vasfından tecerrüt ederek beşer seviyesine inmesiyle ya da peygamber olacak kişinin bu yükü yüklenebilecek bir şekilde üstün niteliklerle donatılmasıyla mümkündür.

Kur'an, lâfzî ve manevî olmak üzere iki yöne sahip zengin ilahî bir kitaptır. Bu sebeple hem lafzî üzerinde hem de mânası üzerinde çok dikkatli bir şekilde durulmuş ve incelenmiştir. Bununla beraber ortaya şöyle bir tartışma çıkmıştır; Mâna bakımında Allah'a ait olan bu Kur'an, lâfzî açıdan da Allah'a mı?, elçi olarak bu işle görevlendirdiği Cebrail'e mi?, yoksa bizzat kendisine vahyedilen Peygambere mi

⁴⁴⁷ Taha, 20/38-39; Maide, 5/11.

⁴⁴⁸ Nahl, 16/ 68-69.

⁴⁴⁹ Enfal, 8/11.

⁴⁵⁰ Fussilet, 41/12.

⁴⁵¹ Zilzal, 99/4-5.

⁴⁵² Şûrâ, 42/51; Bknz.; İslâm'da ki nübüvvet anlayışında olduğu gibi Yahudî nübüvvet anlayışında da, Tanrı'nın Peygamberlere vahiy bildirmesi ancak bir takım hususî yollarla mümkündür. Bu hususî yollar özetle üç şekildir.

-Birincisi, Tanrı'nın bizatihi veya başka bir şekilde tecelli etmesi ile gerçekleşen vahiydir. Bu tecelli, bulutların üstüne, ateşin içine, karanlığın içine, ahit sandığının kapağına olabileceği gibi Tanrı'nın bizzat tecelli edip görünmesi şeklinde de olabilir. -İkincisi, rüya yoluyla gelen vahiydir. Kutsal Kitap'ta konu ile alakalı şöyle geçmektedir: "Rab Tanrı, Givon'da o gece rüyada Süleyman'a görünüp, 'Sana ne vermemi istersin?' diye sordu", "Rab onlara seslendi; Sözlerime kulak verin... Eğer aranızda bir Peygamber varsa, Ben rüyada kendimi ona tanıtır ve O'nunla rüyada konuşurum". Olaya felsefi açıdan yaklaşan bazı Yahudî bilginler ise vahyin tamamını rüyaya dayandırmaktadır. Bunlara göre uyanık halde vahyin gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak yukarıda naklettiğimiz kutsal metin ifadelerinde, rüya dışında da vahyin gerçekleştiği açıkça anlaşılmaktadır.

-Üçüncü yol ise Melek vasıtasıyla Peygambere vahyin gelmesidir. Konu ile alakalı, Eski Ahit'te şöyle geçmektedir: "Rabbin meleği bir çalıdan yükselen alevlerin içinde ona göründü. Musa baktı, çalı yanyor, ama tükenmiyor", "Kırk yıl geçtikten sonra Musa'ya, Sina Dağı'nın yakınlarındaki çölde, yanan bir çalının alevleri içinde bir melek göründü". Ancak bu kadar açık ifadelerle rağmen, Yahudî âlimlerinin kabul ettiği husus, meleklerin Peygamberlere uyanıkken ve doğrudan görünmemesidir. Bknz.; Yasa'nın Tekrarı: 5/22, Levililer: 16/1-2; Yaratılış: 32/30; 1.Krallar: 3/5; Çölde Sayım: 12/6; Abdülgaffar Arslan, **Kur'ân'da Vahiy**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2000, s. 11-18.

aittir?.Bu konu kısa bir süre içerisinde en önemli tartışmalardan biri haline gelmiştir. Bu tartışmalar neticesinde öne sürülen görüşleri üç başlık altında sıralayabiliriz:

i) Lafız Allah'a aittir: İslâm âlimlerinin geneli bu görüş üzerindedir. Bunlar, Peygambere indirilenin mânası Allah'a ait olduğu gibi lafzının da Ona ait olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü savunanların en büyük gerekçeleri, Kur'an'ın hem lâfzîhem de manevî olarak Levh-i Mahfûz'da mevcut olmasıdır.

ii) Lafız Peygamber'e aittir: Bu görüşteki âlimler, Allah'ın Cebrail'e Kur'an'ın lafzını bildirmeyip sadece mânasını bildirdiğini, Cebrail'in de bu mânaları Hz. Peygambere öğrettiğini ve nihayetinde Hz. Peygamberin bu mânaları Arapça kendine ait kelimelerle ifade ettiğini savunmuştur. Bunlar referans olarak; نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ

الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ "Ruh'l-Emin (Cebrail), onu senin kalbine indirmiştir"⁴⁵³ ayetini göstermiştir. Burada ki 'kalbe indirme' ifadesini tefsir ederken sadece mânanın kalbe indirilmesi olarak ele almıştır. Zira onlara göre lafız kulaktan işitilendir. Mâna ise kalbe aksedendir.⁴⁵⁴

iii) Lafız Cebrâil'e aittir: Bu görüşteki âlimler ise Allah Kur'an'ın sadece mânasını Cebrail'e bildirdiğini ve Cebrail'in de kendisine bildirilen ilahî mesajı şahsına ait Arapça lafızlarla Hz. Peygamber'e bildirdiğini savunmuştur.⁴⁵⁵ Bunlar da referans olarak, إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ "Şüphesiz ki bu Kur'an, şerefli bir elçinin sözüdür"⁴⁵⁶ ayetini göstermiştir. Zira onlara göre Cenab-ı Hak açık bir şekilde bu kitabın, Cebrail'in sözü olduğunu belirtmiştir.

Cebrail'in getirmiş olduğu vahiy, metafizik âlemden fizik âlemine geçen cismânî bir intikâl değildir. Ne Cübbâî nede Eş'arî bunu böyle algılamamıştır. Zira Eş'arî, Kelâmullah'ı bir başlangıcı olmayan Kâdîm varlık olarak kabul etmiştir.⁴⁵⁷ Cismânî intikal ise muhdes yani Kâdîm olmayıp bir başlangıcı olan varlıklara

⁴⁵³ Şuara, 26/ 193-194.

⁴⁵⁴ Zerkeşî, c. 1, s. 230; Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 126.

⁴⁵⁵ Zerkeşî, c. 1, s. 230; Suyûtî, **el-İtkân**, c. 1, s. 126.

⁴⁵⁶ Hâkkâ, 69/40.

⁴⁵⁷ Eş'arî, **el-Lüma**, s. 33-34.

özgüdür. İkisi de birbirine zıt şeyler olup ‘iki zıt bir araya gelemez’ kaidesi gereği bunun kabul edilmesi mümkün değildir. Ebu Ali el-Cübbâi ise Eş’arî gibi düşünmeyip Kelâmullah muhdes olarak kabul etmekle birlikte cismâni intikali reddetmiştir.⁴⁵⁸

1.1.9.1. Ebu Hasan el-Eş’arî’nin Vahiy Anlayışı

Eş’arî, Allah’ın mütekellim sıfatına haiz olduğunu ve kelâm-ı nefsinin muhdes-mahlûk değil ezeli-kadîm olduğunu savunmuştur. Konu ile alakalı aksi görüşte olan Mu’tezile’yi sert bir dille eleştirmiştir. Yüce Allah, müşriklerin Kur’an hakkında *إِنَّ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ* “Bu Kuran yalnızca bir insan sözüdür”⁴⁵⁹ dediklerini bizlere bildirmektedir. Bu ayeti Kur’an’ın mahlûk olmadığına dair delil olarak kullanan Eş’arî: “Kim Kur’an’ın mahlûk olduğunu söylerse, müşriklerin yapmış olduğu gibi Kur’an’ı bir beşer sözü kabul etmiş olur ki bu açık bir şekilde Allah’ın reddettiği bir şeydir”⁴⁶⁰ diyerek Allah’ın Mütekellim olduğunu inkâr etmenin Müslümanların cumhuruna muhalefet etmek olduğu ifade etmiştir.⁴⁶¹ Ayrıca Eş’arî, *el-İbane* adlı eserinde İmam Şafî’nin hocası Vek’î’in, Kur’an’ın mahlûk olduğunu iddia eden kişilerin mürted olduklarına ve acilen tövbe etmeleri gerektiğine hükmettiğini nakletmiştir.⁴⁶² Bu konuda genel olarak Maturîdî kelâmcılar ile Eş’arî kelâmcılar fikir birliği içindelerdir.⁴⁶³ Hatta Eş’arî, bu hususta Ebû Hanife’nin Mu’tezile ile aynı düşündüğünü iddia edenleri eleştirmiştir. Ayrıca Ebû Hanife’nin, Ehl-i sünnet’in en faziletli kişilerinden olduğunu ve bu hususta ona iftira edildiğini savunmuştur.⁴⁶⁴

Eş’arî, kendisine neden Kur’an’ın mahlûk olmadığını iddia ettiğini saranlara şöyle cevap vermiştir: Yüce Allah, *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ*, “Bir şeyi dilediği zaman, O’nun buyruğu sadece, o şeye "Ol" demektir, hemen olur” Şayet

⁴⁵⁸ Şemsuddin Ebu’l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Levamiu’l-Envari’l-Behiyye*, c. 1, s. 80.

⁴⁵⁹ Müddessir, 74/25.

⁴⁶⁰ Eş’arî, *el-İbane*, s. 65.

⁴⁶¹ Eş’arî, *el-İbane*, s. 65.

⁴⁶² Eş’arî, *el-İbane*, s. 77.

⁴⁶³ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İliminde Vahiy, Milel ve Nihal”, *Milel ve Nihal Dergisi*, s. 124.

⁴⁶⁴ Eş’arî, *el-İbane*, s. 78.

Kur'an mahlûk olsaydı, Allah'ın ona 'Ol' demesi gerekirdi. Hâlbuki Kur'an zaten onun kelimidir. Dolayısıyla kendi sözüne bunu demesi mümkün değildir.⁴⁶⁵ Ayrıca Allah'ın Mütakellim olduğunu inkâr etmek, Mütakellim sıfatının zıddını kabullenmektir. Bu da Allah'ın hiçbirşey emretmemesi ve hiçbirşeyi yasaklamaması gerektiğini ifade eder ki bu, Allah hakkında mümkün değildir.⁴⁶⁶

Mu'tezile Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Selefiler ise Kur'an'ın Kâdîm olduğunu iddia edip birbirilerini sert bir şekilde karşılamış hatta bazen birbirilerini tekfir ettikleri aktarılmaktadır. İşte tamda böyle bir kargaşanın içerisinde yeni bir fikir ortaya çıkmıştır. Bu yeni fikrin sahibi Abdullah b. Küllâb'tır. Zira kendisi orta yolu bulmuş ve yepyeni bir iddia ortaya koymuştur. İbni Küllâb, "Kur'an, her ne kadar mâna cihetiyle mahlûk olmayıp Kâdîm olsa da, harfleri ve okunurken çıkarılan ses cihetiyle mahuk ve muhdestir"⁴⁶⁷

Ehl-i sünnet Kelâmcıları ise bu problemi kelâmı ikiye bölerek çözmeye çalışmıştır. Onlara göre iki tür 'kelâm' vardır; Biri, kelâm-ı nefsî yani Cenab-ı Hakk'ın zâtı-kiramı ile kaim olup hakikat ve mahiyetini kavrayamayacağımız ezeli-Kâdîm bir sıfattır. Şûra Suresinde geçen, لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ 'O'nun benzeri hiçbir şey yoktur'⁴⁶⁸ ayetinden de anlaşılacağı üzere nasıl ki Allah'a benzeyen hiçbir şey yoktur. Aynı şekilde Allah'ın kelâmı da hiçbir kelâma benzemeyen Kâdîm bir kelâmdır.⁴⁶⁹

A'râf Suresi'nde geçen, أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ "Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de O'na mahsustur"⁴⁷⁰ ayetini de delil olarak getiren Ehl-i sünnet, mâtufulun mâtuful-aleyhi ile farklı olması gerektiği kaidesinden yola çıkarak ayette geçen الْخَلْقُ kelimesinin yaratılmış olan her şeyi kapsadığını, الْأَمْرُ kelimesinin ise bunun dışında

⁴⁶⁵ Eş'arî, **el-Lum'a**, s. 33.

⁴⁶⁶ Eş'arî, **el-Lum'a**, s. 36.

⁴⁶⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku Ef' Âli'l-İbâd", **DİA**. c. 15, s. 372.

⁴⁶⁸ Şûra, 42/11.

⁴⁶⁹ Eş'arî, **el-İbâne**, s. 45.

⁴⁷⁰ A'râf 7/54.

olduğunu dolayısıyla Allah'ın emir ve kelâmının Kâdîm olup mahlûk olmadığına hükmetmişlerdir.⁴⁷¹ Cübbâî ise bu yoruma karşı çıkıp الأَمْرُ kelimesinin الخَلْقُ kelimesinden sonra ayrı bir şekilde zikredilmesinin ikisinin ayrı şeyler olduğu anlamına gelmeyeceğini, dolayısıyla الأَمْرُ kelimesi mana olarak الخَلْقُ kelimesine dâhil olup muhdestir. Bunun engelleyen bir durumun olmadığını ve bu tür ifadelerin Kur'an'da bolca örneği olduğunu savunmuştur.⁴⁷²

Diğeri ise kelâm-ı lâfzî'dir. Bu ise kelâm-ı nefsiyi bizlere bildiren harf ve seslerden oluşan Kelâmullah'ın yani Kur'an'ın elfazıdır. Bu lafızlar, hâdis yani sonradan var oldukları için ezeli-kâdîm olmayıp mahlûktur.⁴⁷³ Ayrıca Eş'arî'ye göre kelâm-ı nefsi mademki mevcuttur. Mevcut olan şeyin işitilebilmesi mümkün olduğuna göre kelâm-ı nefsi de işitilebilir. Mâtürîdi (v. 333/944) ise Kelâmullah'ın işitilebileceğini savunanların görüşlerini reddedip bunun mümkün olamayacağını ifade etmiştir.

Öte yandan Cübbâî, kelâm-ı nefsi'yi reddetmektedir. Zira kendisi böyle bir ikili ayrıma gitmemiştir. Eş'arî ise kâinatta varlıkların var olmadıkları zamanda da hatta zaman kavramının henüz oluşmadığı aşamada bile Allah'ın mütekellim olduğunu savunarak Cübbâî'ye şiddetle karşı çıkmıştır. Cenab-ı Hakk'ın ezelden mütekellim olduğuna karşı çıkanları da her türlü eksiklikten münezze olan Allah'ı eksiklikle-noksanlıkla itham etmekle suçlamıştır. Eş'arî, Maturîdî ve Mutezilî kelâmcılar ister kelâm-ı nefsiyi kabul etsinler ister kabul etmesinler, kelâmın mânâyla ilişkisinin olduğunda hem fikirdirler.⁴⁷⁴

Netice olarak şunu belirmeliyiz ki, halku'l-Kur'ân meselesi kelâmcılar tarafından uzun uzadıya tartışılmıştır. Bu tartışmaların neticesinde üç grup ve üç farklı görüş ortaya çıkmıştır.

- i) Kur'an'ın kesinlikle mahlûk olduğunu savunan Mu'tezile ile Şiâ.

⁴⁷¹ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 13, s. 430-431.

⁴⁷² Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 14, s. 275; Nisaburî, *Ğaraibu'l-Kur'an*, c. 3, s. 254-255.

⁴⁷³ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 13, s. 156-157.

⁴⁷⁴ Cemalettin Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy", *Milel ve Nihal Dergisi*, c. 8, s. 128.

- ii) Kur'an'ın kesinlikle Kâdîm olduğunu savunan Selefiyye.
- iii) Kur'an'ı kelâm-ı nefsî ile kelâm- lâfzî olarak ikiye ayırıp kelâm-ı nefsinin kâdîm, kelâm- lâfzînin ise hadis olduğunu savunan Eş'arîler.⁴⁷⁵

1.1.9.2. Ebu Ali el-Cübbâî'nin Vahiy Anlayışı

Ebû Ali el-Cübbâî'nin vahiy anlayışı dediğimizde aklımıza ilk gelen şey Halku'l-Kur'an meselesidir. Zira bu tartışmaların ortaya çıkmasında Ebû Ali el-Cübbâî'nin öncülerinden olduğu Mu'tezile etken bir role sahiptir. Halku'l-Kur'an tartışmaları, sarîh bir şekilde Kur'an'da geçmemektedir.⁴⁷⁶ Ancak bazı kaynaklarda konu ile alakalı Hz. Peygambere nisbet edilen bazı rivayetler mevcuttur. Bunlardan biri; "Kur'an Allah kelâmıdır, mahlûk değildir"⁴⁷⁷ rivayetidir. Ancak bu rivayeti sahih görmeyenler var olduğu gibi bu rivayeti Sahabe sözü olarak ele alanlar da olmuştur.⁴⁷⁸ Bu meselenin Kur'an'da sarahaten geçmemesi ve sahih kaynaklarda konu ile alakalı rivayetlerin bulunmaması bizlere asrı saâdette böyle bir tartışmanın 'var olsa bile' üzerinde durulan bir konu olmadığını göstermektedir.

Bu tartışma hicrî birinci asrın sonu ve ikinci asrın başı arasında ortaya çıkmış olup⁴⁷⁹ ilk ortaya çıktığında siyasî bir boyutu olmamasına rağmen daha sonraki zaman diliminde politik bir şekle sokulup siyasete alet edilmiştir. Tartışmayı ilk gündeme getiren Cehm b. Safvân (v. 128/745) ve Ca'd b. Dirhem (v. 118/736)'dir.⁴⁸⁰ Ca'd b. Dirhem ortaya koyduğu fikirler nedeniyle zındık ve fasık ilan edilmiş ve nihayetinde yapılan bu ağır ithamlar neticesinde Kûfe vâlisi Hâlid b. Abdullâh el-Kasi, onun öldürülmesine hükmedip infaz ettirmiştir. Cehm b. Safvân da yine aynı şekilde beyan ettiği görüşler nedeniyle facir ve mulhid ilan edilmiştir. Bununla

⁴⁷⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku Ef'âli'l-İbâd", **DİA.** c. 15, s. 372.

⁴⁷⁶ Kâdî, **Fazlu'l-İ'tizâl**, s. 156.

⁴⁷⁷ Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. Hüseyin, **Şuabu'l-İmân**, thk. Abdülali Abdülhamid Hâmid, Riyad 2003, c. 1, s. 373; Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, **Müsnedü Ebî Ya'lâ**, thk. Hüseyin Selim Esed, Dimeşk 1984, s. 87.

⁴⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, **el-Muntazam**, s. 47.

⁴⁷⁹ Muharrem Akoğlu, "el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları", **Bilimname: Düşünce Platformu**, yıl: 2005/2, sy: 8, c. 3, s. 15.

⁴⁸⁰ Yusuf Şevki Yavuz, "Halku Ef'âli'l-İbâd", **DİA.** c. 15, s. 371.

beraber Horasan'da ki Devlet Başkanlarına isyan edip başkaldırması sebep gösterilerek hakkında ölüm kararı verilip kısa bir süre içerisinde öldürülmüştür.⁴⁸¹

Cehm b. Safvân ile Ca'd b. Dirhem'in başlatmış olduğu bu fikrî harekete sonradan ünlü kelâmcı Bişr el-Meriside (v. 218/833) destek vermiştir. Bişr, bu fikrî hareketin yayılıp gelişmesine vermiş olduğu destek nedeniyle bazı âlimler tarafından tekfir edilmiştir.⁴⁸² Böylelikle bu görüşlerinden dolayı birçok sıkıntı çekmiştir. Özellikle Abbâsî Halifelerinden Hârûn Reşid'in (170-193/786-808) halifeliği döneminde hapse atılıp işkence görmüştür.⁴⁸³ Bütün bu yaşananlar halk arasında derin bir kuşku doğurmuştur. Böylelikle kafalar iyice karışmaya, soru işaretleri gittikçe birikmeye ve insanlar birbirini düşündüğü fikirden dolayı tekfir etmeye başlamıştır. Böyle kargaşalı bir dönemde yaşayan İmam-ı Âzam, (70-150/689-767) yaşananlara karşı sessiz kalmayarak bu mücadelenin içine girmiş ve meseleyi her yönüyle ele alıp kafalarda ki belirsizlik ve soru işaretlerini gidermeye çalışmıştır. Bu, her ne kadar onları bir müddet sustursa da daha sonra tartışmalar devam etmiştir.

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Mu'tezile, Abbâsîler döneminde özellikle Hârûn Reşid ve Emin'den sonra halife olan Me'mun (170-218/776-833)'un iktidara gelmesiyle altın çağlarını yaşamıştır. Zira Me'mun özellikle Kur'an'ın mahlûk oluşu konusuna bizzat dâhil olup bunu inkâr edenlere karşı zor kullanıp işkencelerde bulunmuş hatta daha da ileriye gidip karşı çıkan herkesin öldürülmesine hükmetmiştir. Bu kargaşa, Mutevkkil (206-247/822-861) halife olana kadar devam etti. Onun hilafetiyle bu tür tartışmalara son verildi.⁴⁸⁴

Hârûn Reşid, Mu'tezilî âlimlerin bilgisine ve ikna kabiliyetine çok güvendiği için onlardan bir kısmını tebliğ ve irşad için Çin'den Bizans'a kadar uzanan birçok bölgeye göndermiştir. Hatta Halife üzerinde çok ciddi ideolojik olarak etkide bulunan Bişr b. Mu'temir, Sümâme b. Eşres ve İbn Ebû Du'âd gibi Mu'tezile

⁴⁸¹ Zehebî, **el-İber**, c. 1, s. 73.

⁴⁸² Zehebî, **el-İber**, c. 1, s. 73.

⁴⁸³ Zehebî, **Mîzânü'l-İ'tidâl**, c. 1, s. 322.

⁴⁸⁴ Muhammed Ebû Zehra, **İslâm'da Fık'hî Mezhepler Tarihi**, terc. Abdülkadir Şener, İstanbul 1976, s. 439-451.

âlimleri Halifeyi etkileri altına alıp ikna ederek Mu'tezile'yi sarayın resmî mezhebi haline getirdiler.⁴⁸⁵ Gittikçe saray üzerinde ciddi mânada hâkimiyet sağlayan Mu'tezile, önceleri göstermiş oldukları hoşgörü metodunu bir kenara bırakarak zaman içinde kendi fikirlerini dayatmaya başladı. Hususen Halifenin kendine vezir olarak tayin ettiği İbn Ebû Duâd, Halife'ye yapmış olduğu ısrarcı telkinleriyle Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrini Halifeye kabul ettirir. Bunun üzerine Halife 218 (833) yılından itibaren bu fikri reddeden Kadılara ve âlimlere baskı uygulamaya başladı.

Tarihte bu olay "Mihne" süreci olarak isimlendirilmiştir. 232'de (847) iktidara gelen Mütevekkil-alal-Allah devletin Mu'tezile'yi destekleme siyasetine son verip Mu'tezile'nin yükselişini durdurmuştur. Onları devletin tüm kademelerinden söküp atmıştır. Bu, Mu'tezile için bir çöküş olmuştur. Zira sırtlarını dayadıkları devlet gücü artık onları desteklememiş, tam tersine tüm gücüyle onların ilerleyişini durdurmuş ve onların çöküşüne zemin hazırlamıştır. Yaşananların etkisiyle psikolojik bir tramva geçiren Mu'tezile kendi içinde de tartışmalar yaşamış ve içten parçalanma sürecine girmiştir. Dolayısıyla ilk dönemlerde teorik olarak fikir özgürlüğünü savunan Mu'tezile, daha sonraki uygulamalarında baskıcılığa destek vermiştir. Böylelikle dinde asıl olmayan meselelerde Mu'tezile düşünürleri kendi içinde tartışmış ve birbirlerini tekfir etmeye başlamıştır. Bu da onları tam mânasıyla çöküşe sürüklemiştir.

Öte yandan yaşanan bu kopuş ve çöküş sonucu İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile'yi terk ederek Şîa'ya katılması, önemli şahsiyetlerin bir bir ayrılmaya başlaması ve Mâtürîdî ile Eş'arî'nin Sünnî kelâm ekollerini oluşturmaları, Mu'tezile için inanılmaz ağır bir darbe olmuştur. Yaşanan olaylar sonucu Mu'tezile, bazen toparlanma sürecine girse de kendini tamamen toparlayamamış ve süreç içinde dağılma aşamasına girmiştir.

Meselenin özüne indiğimizde aslında bu tartışmanın ilk olarak, aynı zamanda onuncu Emevi halifesi olan Hişâm b. Abdülmelik'in kâtipliğini de yapmış olan

⁴⁸⁵ Osman Aydın, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", **Marife Dergisi-Mu'tezile Özel Sayısı**-, yıl: 3, sayı: 3, 2003, s. 37.

hıristiyan din adamı Yuhannâ ed-Dımaşkî(ö. 749 [?])⁴⁸⁶ tarafından ortaya atılmıştır. Yuhannâ, İslâm'ın Tanrı ve Mesîh'le ilgili görüşlerinin sıkıntılı olduğunu ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatının mümkün olmadığını iddia etmiştir.⁴⁸⁷ Koyu bir Hıristiyan olması, onu İslâm'a karşı objektif davranmaktan alıkoymuştur. Hz. İsa'nın Kâdîm ve ezelî bir tanrı olduğunu ispat etmek için Kur'anî referansla İsa'nın “ كلمة الله ” Kelimetullah” yani Allah'ın kelimesi olduğunu, kelâmullah da Kâdîm olduğuna göre İsa'nın mahlûk olmayıp kadîm ve ezelî bir varlık olduğunu savunmuştur.⁴⁸⁸

Mu'tezilî âlimler, Yuhannâ'nın ortaya atmış olduğu bu iddiayı bahane ederek Kur'an-ı Kerim'in de mahlûk ve muhdes olduğunu ileri sürmüştür. Bu tartışmalar süre dururken Devlet maslahatı gereği Mu'tezile'nin görüşü Devlet'in resmî görüşü olmuştur.⁴⁸⁹ Daha sonraki dönemlerde Abbasî halifelerinden Mütevekkil döneminde ehli-i Kelâm ciddi bir itibar kaybına uğramış olup Ahmed b. Hanbel'in (v. 780/855) liderliğini yaptığı ehli-hadis ise tam zıddına ciddi bir itibar kazanmıştır.⁴⁹⁰ Hadisçiler ve özellikle Ahmed b. Hanbel bu konuda Mu'tezile'nin karşısında durmuş kelâmullahın Kâdîm olduğunu savunmuştur.⁴⁹¹

Abdülkâhir el-Bağdâdi ve İbn Hazm gibi âlimler, Mu'tezile'nin ortaya çıkışını, İran dinleri, Yahudîlik, Hıristiyanlık ve özellikle Yunan felsefesi gibi dış etkenlere bağlamışlardır.⁴⁹² Fakat diğer faktörlerin oynadığı rol göz ardı edilmemelidir. Bunlardan biri; Mürtekb-i kebir konusuna, Cenabı Hakk'ın sıfatları meselesi, Kur'an'ın mahlûk oluşu vb. tartışmalar üzerinde fikir bazındaki ihtilâflar. Diğerleri ise; Varlığın mahiyeti, hareket ve sükûn gibi etkin olan faktörlerdir.

Gazali, Allah'ın 'kelâm' sıfatını değerlendirirken, 'kelâm' sıfatı ile nübüvvet arasında ciddi bir ilişkinin olduğunu ve bu sıfatı inkâr eden kimsenin aynı zamanda

⁴⁸⁶ Ömer Faruk Harman, “Yuhannâ ed-Dımaşkî”, **DİA.**, c. 43, s. 580.

⁴⁸⁷ Ö. Harman, “Yuhannâ ed-Dımaşkî”, **DİA.**, c. 43, s. 581.

⁴⁸⁸ Ö. Harman, “Yuhannâ ed-Dımaşkî”, **DİA.**, c. 43, s. 581.

⁴⁸⁹ Faruk Beşer, “Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı”, **Usûl Dergisi**, 2004, c. 1, ss:1. s. 14-15.

⁴⁹⁰ Abdulrahman b. Salih, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, c. 1, s. 364; Çağfer Karadaş, **Kelâm Okulları –Ders Notları-**, Bursa 2006, s. 30-31.

⁴⁹¹ Mustafa Altundağ, “Kelâmullah - Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî – Kelâm-ı Lâfzî' Ayırımı”, **MÜİFD**, 2000, sy: 18, s. 149.

⁴⁹² Bağdadî, **el-Fark**, s. 22; İbn Hazm, **el-Fasl**, c. 2, s. 115.

nübüvveti de inkâr etmiş olacağını savunmuştur. Zira peygamber, kendisine Allah tarafından bir takım mesajlar verilendir. Dolayısıyla ‘kelâm’ sıfatı inkâr edilirse ortada verilecek herhangi bir mesaj kalmayacaktır. Böylelikle nübüvvet de söz konusu olmayacaktır.⁴⁹³

Ebu Ali Cübbâî’de Kur’an-ı Kerim’in mahlûk ve muhdes olduğunu şiddetle destekleyenler arasındadır.⁴⁹⁴ Bunu desteklemesini tetikleyen en büyük etken benimsemiş olduğu tevhid nazariyesidir.⁴⁹⁵ Zira Kur’an’ın Kâdîm olması, aynı zamanda Cenab-ı Hak ile beraber ikinci bir Kâdîm varlığın daha mevcut olması anlamına gelir ki bu da tevhit nazariyesine ters düşmektedir. Ona göre Kelâmullah, aynen bizim kullandığımız tekellüm ettiğimiz cinsten olup bir takım seslerden meydana gelmektedir. Kur’an’ı teşkil eden ses ve harfler insan fiili olup muhdes ve mahlûktur. Dolayısıyla ses ve harflerden müteşekkil olan şeyin de muhdes ve mahlûk olması gerekmektedir.⁴⁹⁶

Mu’tezilî âlim Kâdî Adulcebbar kelâmı, “iki veya daha fazla harften oluşan ve kendisinde özel bir düzen bulunan söz” diye tarif etmiştir. Bunun üzerine kendisine ‘tanımda neden ‘ses’ ifadesini kullanmadınız’ diye sorulunca şöyle cevap vermiştir: “Tanım, olabildiğince öz olmak durumundadır. Harfler, ses olmadan anlaşılmayacağından, kelâmın tanımında harflerden bahsettikten sonra, seslerden bahsetmek abes olurdu”⁴⁹⁷ Kâdî’nin sese vurgu yapması, tamamen kelâm-ı nefsiyi kabul etmemesinin bir sonucudur.⁴⁹⁸

Cübbâî’ye göre yüce Allah’ın Mütakellim olması, kelâmı yaratmasıdır.⁴⁹⁹ Zira Mütakellim, ‘kelâm fiilini yapan’ anlamına gelir. Allah mütakellim olduğuna

⁴⁹³ Gazali, **er-Risaletu’l Leduniyye**, s. 84–85

⁴⁹⁴ Dımeşkî, **el-Lubab fi Ūlumi’l-Kur’an**, c. 8, s. 199.

⁴⁹⁵ Hayri Kırbaşoğlu, “Allah’ın Kelâmı Açısından Kur’an’ın Mahiyeti İle İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi’nin ‘Kitâbu’l-Burhan fi Beyani Hakikati’l-Kur’an’ı”, **AÜİFD**, Ankara 1986, c. 28, s. 427–445.

⁴⁹⁶ Kâdî, **el-Muğni**, c. 7. s. 6-7.

⁴⁹⁷ Kâdî, **el-Muğni**, c. 7. s. 15.

⁴⁹⁸ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, **Milel ve Nihal Dergisi**, İstanbul 2012, c. 8, s. 121.

⁴⁹⁹ İbni Vezir İzzeddin el-Yemenî, **İsarü’l-Halk âla’l-Hâlk fi Reddi’l-Hilafat ila’l-Mezhebi’l-Hak min Usulü’l-Din**, Darü’l-Kutubü’l-İlmiyye, Beyrût 1987, s. 119; Şemsuddin Ebu’l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu’l-Envari’l-Behiyye**, c. 1, s. 80; Nisaburî, **Ğaraibu’l-Kur’an**, c. 2, s. 424.

göre, kelâmının failidir. Kur'an da, Allah'ın kelâmı olduğundan, o da Allah'ın fiilidir.⁵⁰⁰

“Hâlâ Kur'an

üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı”⁵⁰¹ ayetini ele alan Cübbâî, kulların fiillerinin ihtilafa açık fiiller olduğunu, Allah'ın fiillerinin ise bütün ihtilaflardan uzak olduğunu, dolayısıyla ihtilaflara açık olan insan fiillerinin yaratıcısı, Allah değil kuldur.⁵⁰² Zira Allah'a ait olan fiiller hakkında ihtilaf söz konusu değildir. Allah'ın mütekellim sıfatına haiz olması, bu lafızların mahlûk ve muhdes olduklarına işaretler.⁵⁰³

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا

بِمِثْلِهِ مَدَدًا “De ki: Rabbimin kelimelerini yazmak için, denizler mürekkebe olsa ve bir o kadarını da, yardımcı olarak onlara ilave etsek, Rabbimin kelimeleri (yazılıp) tükenmeden, o denizler tükenir”⁵⁰⁴ ayetinden yola çıkarak Ehl-i sünnetâlimlerini eleştirmiştir. Çünkü Ehl-i sünnet âlimleri, Kelâmullahın tek ve bütün olduğunu iddia etmişlerdir. Buna karşı Cübbâî, ayetten anlaşılanın Allah'ın pek çok kelimelerinin var olduğu ve ‘Rabbinin kelimeleri tükenmeden’ ifadesiyle bu kelimelerin tükenebilir olduğu anlaşılmaktadır. Tükenebilir bir şeyin kâdim olması mümkün değildir.⁵⁰⁵

وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا “Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir”⁵⁰⁶ ayetini delil

olarak getiren Cübbâî, bu ayetten açık bir şekilde Kelâmullah'ın mahluk ve muhdes

⁵⁰⁰ Kâdî, *el-Muğnî*, c. 7, s. 50.

⁵⁰¹ Nisa, 4/64.

⁵⁰² Nisaburî, *Ğaraibu'l-Kur'an*, c. 2, s. 456.

⁵⁰³ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 10, s. 152; ed-Dimeşkî, *el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an*, c. 6, s. 520.

⁵⁰⁴ Kehf, 18/109.

⁵⁰⁵ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 21, s. 503; ed-Dimeşkî, *el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an*, c. 12, s. 578; Nisaburî, *Ğaraibu'l-Kur'an*, c. 4, s. 47; Muhammed b. Ali eş-Şevkanî, *Fethu'l-Kadir*, nşr. Daru İbni Kesir-Daru'l-Kelîmu't-Tayyib, Dimeşk- Beyrût h.1414,c. 3, s. 375.

⁵⁰⁶ Nisa, 4/82.

olduğunun anlaşıldığını ifade etmiştir.⁵⁰⁷ Cübbâî, yukarıda beyan ettiğimiz görüşler arasında yer alan, Kur'an lafzının Hz. Peygamber'e veya Cebrail'e nisbet edilmesini de kabul etmemiştir. Zira Kur'an lafzının Cenab-ı Hak'tan başkasına nispet edilmesi Cenab-ı Hak'ı mütakellim sıfatına haiz olmaktan çıkarır ki bu mümkün değildir.⁵⁰⁸ Yine Cübbâî, “فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ” “O halde Kur'an'dan sonra hangi söze inanacaklar?”⁵⁰⁹ ayetindeki “حَدِيثٍ” ifadesinden de anlaşılacağı üzere Kur'an'ın hâdis olduğunu savunmuştur.⁵¹⁰

Ayrıca Cübbâî, Yusuf Suresi'de geçen “إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا” “Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik”⁵¹¹ ayetini tefsir ederken ayetin üç vecihle kelâmullah'ın muhdes olduğuna delalet ettiğini savunmuştur.

i) Cübbâî, âyette geçen “أَنْزَلْنَاهُ” “İndirdik” ifadesinden Kur'an'ın muhdes olduğunun anlaşıldığını savunmuştur. Zira Kâdîm olan bir şeyin, bir halden başka bir hale sokulması ve indirilmesi mümkün değildir.

ii) Cenab-ı Hak, Kur'an dilinin “عَرَبِيًّا-Arapça” olduğundan bahsetmiştir. Zira Kur'an Kâdîm bir kitap olsaydı; Arapça, Farsça veya başka bir dil ile vasıflanmazdı. Kur'an dilinin Arapça olduğunun beyan edilmesinden anlaşılan, Allah dileseydi onu Arapça dışında herhangi bir dille de indirebilirdi.

iii) “تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ” “Bunlar, gerçeği açıklayan Kitap'ın ayetleridir”⁵¹² ayetinden de anlaşılacağı üzere, Kur'an ayet ve kelimelerden müteşekkil bir kitaptır. Bütün mürekkepler hadis olduğuna göre mürekkebi bir kelâm olan Kur'an da

⁵⁰⁷ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 10, s. 97; ed-Dımeşkî, *el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an*, c. 6, s. 414.

⁵⁰⁸ Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıglalı, Ankara 1991, s. 111.

⁵⁰⁹ Araf, 7/185.

⁵¹⁰ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 15, s. 421.

⁵¹¹ Yusuf, 12/2.

⁵¹² Yusuf, 12/1.

hadistir.⁵¹³ Razi, “Harflerden, kelimelerden, lafızlardan ve cümlelerden meydana gelen ‘mürekkebe’ bir varlığın muhdes ve mahlûk olduğu konusunda herhangi bir problemin olmadığını ve bunu kendilerinin de kabul ettiklerini ifade etmiştir.⁵¹⁴ Ancak Razî, “Bizim Kur’ân hakkında kadîm olduğunu savunduğumuz husus başka bir şeydir. Biz Kur’an’ın lafzının değil manasının Kâdîm olduğunu savunuyoruz”⁵¹⁵ diyerek Cübbâî’ye bu konuda itiraz etmiştir.

Aynı şekilde Hud Suresinde geçen كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ

“Bu sana indirilen, hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır”⁵¹⁶ ayetini inceleyen Cübbâî, bu ayetten de üç vecihle istidlal edip Kur’an’ın muhdes ve mahlûk olduğuna hükmetmiştir.

i) “(Allah) tarafından âyetleri sağlamlaştırılmış” ifadesinden de anlaşılıyor ki, Kur’an’ın ‘المُحْكَم- Muhkem’ bir kitaptır. ‘المُحْكَم- Muhkem’ ise failinin çok sağlam bir şekilde yaptığı şeye denir. Cenâb-ı Hak, Kur’ân’ı çok sağlam bir şekilde yaratmıştır. Kur’an yaratılmış olmasaydı, onun için ‘المُحْكَم- Muhkem’ denilmesi doğru olmayacaktı. Zira bir şeyi muhkem yapmak, failin mefule yönelik yapmış olduğu fiildir. Mefuller hadis olduğuna göre Kur’an da hadistir.

ii) “sonra da açıklanmış bir kitaptır” ifadesinden de anlaşıldığı üzere Kur’an, belirli bölümlere ayrılmıştır. Bir kısmı diğer bir kısmını beyan ve tafsil etmiştir. Bu bölünme, ancak bölen bir failin fiili ile olduğundan, her sonradan bölünenin muhdes olması gerekir. Bölümlere ayrılmanın Kâdîm bir varlık için söz konusu olmayacağından Kur’an muhdestir.

⁵¹³ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 18, s. 416.

⁵¹⁴ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 18, s. 416.

⁵¹⁵ Razi, *et-Tefsîrû'l-Kebîr*, c. 18, s. 416.

⁵¹⁶ Hud,11/1.

iii) مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ “hikmet sahibi (ve) her şeyden haberdar olan (Allah)

tarafından” ifadesinden Kur’an’ın, Allah katından geldiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Kur’an’ın kadim olarak kabul edilmesi mümkün değildir. Zira bu takdirde ortaya iki farklı kadim varlık çıkmış olacak ve kadîm olan bir şeyin, başka bir kadîmin indinden olduğu neticesi doğacak ki bu mümkün değildir.⁵¹⁷

وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ

senden aman dilerse, Allah’ın kelâmını işitip dinleyinceye kadar ona aman ver”⁵¹⁸ ayetinden de anlaşılacağı üzere Allah’ın kelâmını kâfir veya mü’min hiç fark etmeden herkes işitebilir. Bütün insanların işitmiş olduğu şey sadece bu harfler ve bu seslerdir. Böylelikle Allah’ın kelâmı, bu harfler ve bu seslerden başka bir şey olmadığı anlaşılmaktadır. Bu harfler ve seslerin de kadîm olmadığı, herkesçe zarurî olarak bilinmektedir.⁵¹⁹

Haşeviyye ve onlar gibi düşünenler, bu ayet ile Allah’ın kelâmının, harf ve seslerden ibaret olduğu ve Allah’ın kelâmı Kâdîm olduğuna göre dolayısıyla harf ve seslerin de Kâdîm olduğuna hükmetmiştir.⁵²⁰ İbn Fûrek diğer Eş’arîlere muhalefet ederek, bu harf ve sesler işitildiğinde aynı zamanda, Allah’ın kelâmının da işitildiğini savunmuştur.⁵²¹ Cübbâî’de Mu’tezile’den biraz farklı düşünerek olaya farklı bir şekilde yaklaşmıştır. Zira Ona göre, Allah’ın kelâmı, harf ve seslerden ayrı ve farklı bir şey olup her okuyanın okumasıyla baki olup devam etmektedir.⁵²²

⁵¹⁷ Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 13, s. 498; ed-Dımeşkî, **el-Lubab fi Ûlumi’l-Kur’an**, c. 10, s. 429; Nisaburî, **Ğaraibu’l-Kur’an**, c. 4, s. 5.

⁵¹⁸ Tevbe, 9/6.

⁵¹⁹ Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 15, s. 530.

⁵²⁰ Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 15, s. 530.

⁵²¹ Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 15, s. 530.

⁵²² Razi, **et-Tefsîrû’l-Kebîr**, c. 15, s. 530; İbni Vezir Muhammed b. İbrahim b. Ali el-Murteza, **el-Avasım vel-Kavasım fi’z-zebbi an Sünneti Ebi’l-Kasım**, thk. Şuayb el-Arnaûtî, nşr. Messesetü’r-Risale, Beyrût 1994, c. 4, s. 378; Bağdadi, **el-Fark beynel-Fırak**, s. 218; Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, c. 1, s. 81; el-Âlûsî, **Cilau’l-Ayneyn fi Muhakemeti’l-Ahmedeyn**, c. 1, s. 324; Nisaburî, **Ğaraibu’l-Kur’an**, c. 3, s. 434; el-Âlûsî, **Ruhu’l-Meânî fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Âzim ve’s-Sebî’l-Mesanî**, c. 1, s. 20.

Cübbâî sadece bu konularda değil Kur'an'ın diğer birçok ayetinde farklı olduğunu ortaya koyduğu farklı görüşlerle ispatlamaktadır. Örneğin Ehl-i sünnet, cehenneme girecek günahkâr müminlerin belirli bir vakitten sonra buldukları yerden çıkarılıp cennete konulacaklarına inanırken, Cübbâî ise وَقَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ “İsrailoğulları: Sayılı birkaç gün müstesna, bize ateş dokunmayacaktır, dediler. De ki (onlara): Siz Allah katından bir söz mü aldınız ki Allah sözünden caymaz-, yoksa Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?”⁵²³ ayetinden istidlal ederek Cehennem'e girdikten sonra çıkmanın mümkün olmadığını savunmaktadır. Zira O, Allah'ın vâd-vâid hususundaki hükümlerinin bütün ümmetler hakkında aynı şekilde geçerli olduğunu iddia etmektedir.

Cehenneme giren Yahudîler bir daha çıkamadığı gibi, cehenneme giren Müslümanlarda bir daha çıkamayacaktır. Çünkü Allah'ın bunca nimetine karşı mürtekibu'l-kebire olmak, yapmış olduğu bütün ibadet ve sevapları iptal etmeye yetecek kadar büyük bir şeydir. Zira fasıklık yapmak önceki tüm ibadetleri iptal ettiği gibi kişiyi ebedî bir azaba mustahak kılar. Bununla beraber önceden kazanmış olduğu sevaplar onun azabını hafifletmeye veya azabı üzerinde kaldırmaya yaramayacaktır.

Ebu Haşim ise bu konuda babasıyla aynı fikirde olmayıp sevabın bu konuda faydasının olacağını ifade etmektedir. Razi, Cübbâî'yi eleştirip ayetin bu hususta delil teşkil etmediğini ifade etmektedir. Ayrıca Cübbâî, إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ, “Şüphesiz sen vâdinden caymazsın!”⁵²⁴ ayetinden kesin bir şekilde fasıklar hakkında Allah'ın sözünü tutacağı ve onları Cehenneme atacağını beyan etmektedir.

Aynı şekilde Ehl-i sünnet hiçbir kulun işlemiş olduğu salih ameliyle cenneti kazanamayacağını, dolayısıyla cennete girmenin tamamen Allah'ın fazl ve keremiyle

⁵²³ Bakara, 2/80.

⁵²⁴ Ali İmran, 3/194.

olduğunu savunurken, Cübbâî, وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ “İman edip yararlı iş yapanlara gelince onlar da cennetliklerdir. Onlar orada devamlı kalırlar.”⁵²⁵ ayetinin hasrı ifade ettiğini böylelikle Cennet’e, sadece girmeyi hak eden, iman ve iyi ameli kendinde toplayanın gireceğini iddia etmektedir. Dolayısıyla Ona göre hiç kimse Allah’ın fazl ve keremiyle Cennet’e giremez. Ünlü Eş’arî müfessir Fahreddin Razi, ayetten böyle bir manayı çıkarabilmenin mümkün olmadığını ve dolayısıyla Cübbâî’nin bu konuda yanlış düşündüğünü ifade etmektedir.

Ayrıca Eş’arî, ‘teklifi ma-la yutak’ı caiz görürken, Cübbâî, لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ “Biz, hiç kimseye gücünün üstünde bir vazife yüklemeyiz.”⁵²⁶ İle “Eğer Allah dileseydi, sizi zahmet ve meşakkate sokardı”⁵²⁷ ayetlerini, ‘teklifi ma-la yutak’ yani güç yettirilemeyen emirlerin olmadığına delil olarak getirmiştir. Zira Cübbâî’ye göre nasıl ki cahillik mazeret olup teklifi insandan düşürüp mükellefiyeti kaldırır. O takdir de bir şeye güç yettirmek de teklifi düşürmek için yeterli bir mazerettir.

1.1.10.Mucize Kavramı

Mucize, ifâl kalıbının ismi fail vezninden gelip karşı tarafı çokça aciz bırakan şey, bir şeye güç yettirmeyip çaresiz kalmak anlamındadır. Kelime, kudretin zıddı olan “عجز-âcz” kökünden gelmektedir.⁵²⁸ Bu anlamda Mucize, bizlere daha fazla psikolojik ve manevî olan halleri ifade etmektedir.⁵²⁹ Kelimenin sonundaki ‘3’ takısı

⁵²⁵ Bakara, 2/82.

⁵²⁶ Araf, 7/42.

⁵²⁷ Bakara, 2/220.

⁵²⁸ Ezherî, *Tehzibu’l-Lugat*, c.1, s.220; Firuzabâdî, *el-Kâmûsu’l-Muhît*, Beyrût 1991, c. 1, s. 663; İbn Manzûr, *Lisanü’l-arab*, c.5, s.369; Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, s. 21.

⁵²⁹ H.İbrahib Bulut, *Kur’an Işığında Mucize ve Peygamber*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2002, s. 19.

zannedildiği gibi müenneslik alameti olmayıp mübalağa edatıdır. Yani karşı tarafı çokça aciz bırakan anlamındaki çokluğu ifade etmektedir.⁵³⁰

Kelâm eserlerinde Mucize hakkında farklı tanımlar yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi de Maturidi'nin şu tanımıdır; “Nübüvveti isbat eden kanıtlardan olan Mucize, Allah elçilerinin elinde gerçekleşen, ilgili alanda feraset ve maharet sahibi olanların yeteneklerini aşmış, benzerini meydana getirmeye heves edilmesi veya eğitim-öğretimin bunların mahiyetlerine nüfuz etmesi imkân sınırlarının dışında kalan fiildir”⁵³¹

Meşhur İslâm Filozoflarından olan Kindi ve Farabi de Mucizeyi; “Beşerin güç ve kudretini aşan bir takım tabiatüstü durumların Allah tarafından ihtiyaç duyulan zaman ve zemin içerisinde Peygamberlere verilmesi”⁵³² diye tarif etmiştir. Zira doğadaki ilke ve kanunları yaratıp tatbik eden Allah, bu kuralları aşan bir takım ilke ve kanunlar da koyabilir. Bizim bilgimiz bunları kuşatamadığından bunları kavrayamayabiliriz.⁵³³ Bize düşen şey bu hârikulâde olan hadiselerin, Allah'ın göndermiş olduğu bir Peygamber üzerinden tecellisi olarak görüp kabullenmektir.⁵³⁴ Zira Mucizeleri Peygamberliğin alameti olarak kabul edip iman etmek, aynı zamanda Allah'a ve gayb âlemine iman etmenin temel esasıdır.⁵³⁵

Kelâmcılar her ne kadar Mucizeyi olağanüstü bir durum olarak niteleselerde ünlü fizikçi Einstein'ın 1952 yıllarında Kâdîm dostu Maurice Solouin'e göndermiş olduğu mektupta ifade ettiği gibi Mucize, tabiatüstü olup kanunları kırıp geçiren bir durum değildir. Bilakis Mucize, tabiat kanunlarının varlığını beyan etmek için

⁵³⁰ Sabûnî, Nûreddin, s. 105

⁵³¹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, Bekir Topaloğlu (Çev.), Ankara: İsam Yayınları, 2005, s. 236.

⁵³² Kindî, **Felsefî Risaleler**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 274; Farabi, **el-Medinetü'l-Fadılâ**, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s. 76-77; Mahmut Kaya, **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 145-146; Ayrıca bkz. Şeyh Müfîd, Muhammed bin Muhammed bin Numan, **en-Nuketü'l-İ'tikadiye**, Kum, 1413, s. 35.

⁵³³ Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mucize**, s. 166.

⁵³⁴ Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mucize**, s. 162.

⁵³⁵ Bahçeci, “Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu”, **EÜİFD.**, Kayseri 1983, c. 1, s. 177.

meydana gelen hallerden ibarettir.⁵³⁶ Gazali de Mucizeleri tabii olarak görüp tabiatın Mucizelerle dolu olduğunu savunmaktadır.⁵³⁷ Bu konuya *Tehafütü'l-Felasife* adlı eserinin on yedinci meselesinde değinmektedir. Burada öncelikle filozofların Mucize hakkında ki görüşlerini nakledip iddialarını çürütmeye çalışmaktadır.⁵³⁸

Mucize kelimesi, sarih bir şekilde ne Kur'an'da ne de hadis-i şerifler'de bulunmamaktadır. Ancak 'acz' kökünden iştikak eden diğer fiil ve sıfat kalıplarıyla farklı versiyonlardaki kullanımları bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an'da Mucize ile eş anlamlı olarak, çoğu kez 'âyet' kelimesinin kullanıldığını ifade etmek gerekmektedir.⁵³⁹

1.1.10.1. Ebu Hasan el-Eş'arî'nin Mucize Anlayışı

Mucizeyi kabul edenlerden biri de Eş'arî'dir. Eş'arî'ye göre Mucize; Cenab-ı Hakk'ın izin ve iradesiyle bir hikmete binaen tabiattaki kural ve kanunları aşan, beşeri aciz bırakan ilâhî bir eylemdir. Eş'arî, Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğunun tasdik edilmesi hususundaki en önemli delilin Mucize olduğunu ifade etmiştir.⁵⁴⁰ Konuyu geniş bir perspektifte ele alan kelamcılar mucizeyi birkaç kısma ayırmışlardır. Eş'arî, hissî ve aklî olmak üzere iki kısımda incelemiştir.⁵⁴¹ Maturidî, *Kitabu't-Tevhid* adlı eserinde aynı şekilde iki kısımda incelerken⁵⁴² *Te'vilâtu'l-Kur'an* adlı eserindebu iki kısma sem'î'yi ilave ederek üç kısımda ele almıştır.⁵⁴³

Mucize hakkında birtakım farklı yaklaşımlar söz konusudur. Bunları kısaca ele alacak olursak şöyle ki:

⁵³⁶ Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, İzmir 2002, s. 282; Yusuf Okşar, **İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah**, Adana 2008, s. 117.

⁵³⁷ Bülent Sönmez, **Peygamber ve Filozof**, Araştırma yay., Ankara 2002, s. 111.

⁵³⁸ Gazali, **Tehafütü'l-Felasife**, s. 197.

⁵³⁹ Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mucize**, s. 29-31.

⁵⁴⁰ Eş'arî, **Risale ila Ehli's-Sağr**, s. 183,184.

⁵⁴¹ İbn Füreke, **Mücerredü'l-Makalat**, s. 178.

⁵⁴² Maturidî, **Kitabu't-Tevhid**, s. 202-204.

⁵⁴³ Maturidî, **Te'vilâtu'l-Kur'an**, s. 211, 396.

1. Mucize nevinde hârikulâde olayların, Peygamber olmayan kişilerde zuhur etmesini caiz görmeyip bunun imkânsız olduğunu savunanlardır.⁵⁴⁴ Bunların kim olduğunu açık bir şekilde belirtmeyen Eş'arî, kafalarda soru işareti bırakmıştır. Fakat Mu'tezile'nin konu ile alakalı görüşlerini göz önüne aldığımız zaman kastedilen gurubun Mu'tezile olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁴⁵ Zira Mutezile'ye göre mucizenin yalancı peygamberlerin elinde yaratılması yüce Allah'ın kudreti dâhilinde olmakla beraber, bu durumun bir takım saptırmalara neden olacağından ve Allah'ın da tıpkı diğer işlerinde olduğu gibi bu tür şeyleri yaratması Allah'ın hikmeti gereği imkânsızdır. Eş'arî ise mucizenin yalancı birinin elinde vuku bulmasını kudretin dâhilinde olmadığını savunmuştur.⁵⁴⁶

2. Yine aynı şekilde Peygamber olmayan kişilerde bu hallerin zuhur etmesini caiz görmeyip 'İmamları bu durumdan istisna edenlerdir. Yani İmamlarda bu hallerin zuhur edebileceğini savunanlardır. Bunlar Rafizîler'dir. Sapkınlıkta sınır tanımayan bu grup işin dozunu kaçırarak olayı daha ileri bir seviyeye taşımış ve imamların Peygamberden daha üstün varlıklar olup kendinden önceki Peygamberlerin getirmiş oldukları din ve şeriatı nesh etme yetkisine sahip olduklarını savunmuştur. Bunun ne kadar yanlış bir tutum olduğu açıktır.

3. Bu kısımda yer alandüşünürlerise hârikulâde hallerin Allah'ın istek ve rızasıyla Peygamber olmayan salih kişilerde de meydana gelebileceğini ve bunun mümkün olduğunu savunmuştur.

4. Son olarak bu gruptaki düşünürler, şayet kâfir biri insanları kendine itaate çağırır, kendisinin ilah olduğunu iddia eder ve iddiasını ispat için hârikulâde haller gösterirse bunun istidraç olduğunu ifade edenlerdir. Fakat yalancı bir şahsiyetin Peygamberlik iddiasında bulunup nübüvvetini ispat için bir takım olağanüstü haller izhar etmesini mümkün görmemektedirler.

⁵⁴⁴ Adil Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mu'cize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mu'cizelerin Değerlendirilmesi", **MÜİFD**, İstanbul 2000, s. 122.

⁵⁴⁵ Adil Bebek, "Kelâm Literatürü..." **MÜİFD**, s. 123.

⁵⁴⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakif**, c. 3, s. 412.

İlk bakışta kafa karıştırıcı olan bu iddianın dayanağı şu tarz bir akıl yürütmedir; Tanrı olduğunu iddia eden yalancı kişinin yalanının ortaya çıkması gayet basittir. Zira beşer, yapı bakımında çok acizdir. Uluhiyyet ise acze münafidir. Dolayısıyla beşerin yapısı ulûhiyete müsait değildir. Fakat Peygamberlerin tamamı beşer olup insanlara gönderilmiş olduklarından hangilerinin davalarında sadık, hangilerinin kazıb olduğunu anlamak için bir müeyyide ihtiyaç vardır. Zira böyle bir iddiada bulunan kişilerin yapılarında, Nebî olduklarını ispat edecek veya olmadıklarını gösterecek zahirî bir şey mevcut değildir.⁵⁴⁷

Eş'arî'nin kelâmî görüşlerinin günümüze ulaşmasında çok ciddi mânada payı olan ve bu görüşleri derleyip toparlayarak çok büyük bir hizmete imza atan önemli bir Eş'arî âlim olan Ebû Bekr İbn Fûrek konuyla ilgili önemli değerlendirmelerde bulunup şu ifadeleri kullanmaktadır: "Mucize, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin davasındaki siddikiyetinin delilidir. Nübüvvetin olmazsa olmazı mucizedir. Yani Peygamber olacak kişinin iddiasını tasdik ettirmesidir"⁵⁴⁸ Eş'arî bir Kelâmcı olan Gazâlî de aynı görüşte olup, Mucizenin izhar edilmesindeki ana gayenin, Peygamberin nübüvvetinin ispatı olduğunu ifade edip Mucizenin akıl ile fahmedilemeyeceğini savunmaktadır.⁵⁴⁹ Ayrıca Gazâlî, Mucize konusunda filozofları konuyu yanlış değerlendirdikleri iddiasıyla eleştirmekte olup Mucizenin matematikte varılan sonuçlara benzemediğini kaydetmektedir.⁵⁵⁰

Eş'arî'ye göre nasıl ki peygamber olduğunu iddia edenler bu iddialarını ispat etmek için mucize gösteriyorlarsa aynen öyle de velayet makamında olan kişilerin de 'keramet' olarak isimlendirilen Mucize nevindeki harikulâde durumlar izhar etmesi mümkün ve caizdir. Zira bu harikulâde durumlarvelilerin manevî makamlarını ispat eder ve velayetteki siddikiyetlerine işaret eder.⁵⁵¹

⁵⁴⁷ Eş'arî, **Makalatü'l-İslamiyyin**, c. 2, s. 125.

⁵⁴⁸ Âmidî, **Çâyetul-merâm fi ilmîl-kelâm**, s. 335.

⁵⁴⁹ Gazâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**, s. 173.

⁵⁵⁰ Yusuf Okşar, **Gazâlî'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi**, s. 288.

⁵⁵¹ İbn Fûrek, **Mücerredü'l- makâlat**, s. 176.

1.1.10.2.Ebu Ali el-Cübbâî'nin Mucize Anlayışı

Cübbâî, mucize meselesini diğer Mu'tezilî âlimlerin beyan ettiği gibi değerlendirmiştir. Şöyleki; “Mucize, Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu iddiasını ispat etmek ve bunun hak olduğunu göstermek için muhataplarına göstermiş olduğu hârikulâde hallerdir”⁵⁵² Hatta Cübbâî mucizeyi, kişinin Peygambere iman ile mükellef olabilmesi için zorunlu görmüşve bu hususta oğlu Ebu Haşimde onunla aynı görüşü paylaşmıştır.⁵⁵³

Cübbâî, Mucizeyi sadece Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin bu iddiasını ispata yarayan bir delil olarak görülmesini eleştirmiş ve böyle bir yaklaşımın Mucizenin faydalarına yönelik bir kısıtlama olduğunu savunmuştur. Kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğuna inanan Cübbâî,⁵⁵⁴ konu mucize olunca bunu tamamen Allah'ın yaratmış olduğu bir fiili olarak kabul eder.⁵⁵⁵

Cübbâî'nin fikirlerini derleyip toparlayan ve bunların elimize ulaşmasını sağlan Mu'tezile'nin müteahhir ulemasının en önemli isimlerden biri olan Kâdî Abdülcebbar, (v. 415/1025) kesin bir dille Mucizenin Peygamberler dışındaki kimselerde mevcut olamayacağını ve Mucizenin sadece Peygamberlere mahsus bir müeyyid olduğunu savunmuştur. Cübbâî'nin görüşlerini naklettikten sonra Mu'tezile'nin diğer ileri gelen düşünürlerinin görüşlerini vererek bunlar arasında mukayesede bulunup son olarak konu ile alakalı kendi görüşünü ifade etmiştir.⁵⁵⁶

Örneğin Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile'nin ünlü bir diğer düşünürü olan Ebû Haşim'in Mucize hakkındaki düşünceleri derleyip toplayıp, nakletmiş ve şöyle bir değerlendirmeye tabî tutmuştur; “Ebû Haşim, mucize meselesine delalet açısından yaklaşmıştır. Fakat nübüvveti ispat eden mucizenin delaleti, asla başka iddialarda kullanılan delillerin delaleti gibi değildir. Mucize, daha önce meydana hiç gelmemiş

⁵⁵² Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80.

⁵⁵³ Şemsuddin Ebu'l-Avn el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80.

⁵⁵⁴ Şemsuddin Ebu'l-Avn el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80; ed-Dımeşkî, **el-Lubab fi Ulumi'l-Kur'an**, thk. Adil Ahmet-Ali Muhammed, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, c. 16, s. 410; Nisaburî, **Ğaraibu'l-Kur'an**, c. 2, s. 194.

⁵⁵⁵ Razi, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 8, s. 269.

⁵⁵⁶ Kâdî, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 568.

olağanüstü durumlardır.⁵⁵⁷ Bunlar sadece Peygamberlerde zuhur edip nübüvvetin sadece peygamberlere mahsus bir makam olduğuna işaret etmektedir.”⁵⁵⁸

Kısacası Ebû Haşim de diğerleri gibi Mucizenin, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin sıddikiyetinin delili olduğunu söyler. Mucize ile desteklenmiş Peygamberlerin uygunsuz tavırlarda bulunamayacağını ifade eder. Zira masiyet ve günahın nübüvvet davasına zarar vereceğini ve insanları bu müesseseden nefret ettireceğini bundan dolayı Nebîlerin masum olduğunu kaydeder.⁵⁵⁹

Ebû Ali el-Cübbâî, Hz. Peygamberin (a.s.) en büyük Mucizelerinden olan Kurân’ın kendisinin de Mucize sahibi olduğunu savunmaktadır. Zira geniş bir hacme sahip olmasına rağmen Kur’an’da herhangi bir tezatın olmaması O’nun gerçekten de âlemlerin Rabbi olan Allah’ın kitabı olduğunun bir göstergesidir. Zira tezat, ancak beşerin yazmış olduğu eserlerde bulunabilir. Allah’ın kitabı ise bundan münezzehtir. İşte bu, Kur’an’ın icaz boyutudur.

Kur’an, *وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا*, “Eğer O (Kurân), Allah’tan başkası tarafından gelmiş olsaydı muhakkak onda birçok tutarsızlık bulurlardı”⁵⁶⁰ ayeti ile tüm akıl sahiplerine açıkça meydan okuyup onları aciz bırakmaktadır. Şimdiye kadar hiçbir inkârcı ve şüphecinin bu ilahî meydan okumaya karşılık veremediğini ve bundan sonra da veremeyeceğini ifade etmektedir. Kurân’ın icaz yönü, saymakla bitmeyecek kadar çoktur. Bu yönlerden biri de lafızlarında ki eşsiz fesahat ve belağattır. Bunlar Kur’an’ın güzelliğini ortaya koyan temel unsurlardır.⁵⁶¹

Kur’an’ın belağatının bedihî olmasıyla beraber, Kur’an’da geçen tekrarlar muhaliflerin sürekli istismar ettiği bir husustur. İslâm düşünürleri bu mesele üzerinde durmuşve gerekli açıklamaları yapmıştır. Bu hususta genel olarak üç türlü yaklaşım olduğugörülmektedir. Bunlardan biri, Kur’ân’da tekrarın vukû bulduğu fakat bunun birçok hikmete mebni olduğudur. Diğerleri, tekrarların bulunmadığını savunanlardır.

⁵⁵⁷ İsmail Erdoğan, “İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize”, *FÜİFD*, Elazığ, 1996, c. 1, s. 432.

⁵⁵⁸ Kadı, *el-Muğnî*, c. 15, s. 217–218.

⁵⁵⁹ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 568; *el-Muğnî*, c. 15, s. 221.

⁵⁶⁰ Nisâ, 4/82.

⁵⁶¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, s. 47-52.

Bunlar, tekrarın tarifine farklı bir yaklaşım sergileyenlerdir. Sonuncusu ise tamamen art niyetli olup tekrarın var olduğunu ve bu tekrarların Kur'ân için bir eksiklik olduğunu düşünenlerdir.

Kur'ân'da geçen tekrarlar ile ilgili doyurucu açıklamalarda bulunan İslâm âlimlerinden Ebu Süleyman el-Hattâbi, övülen (memdûh) ve yerilen (mezmûm) olmak üzere iki tür tekrardan bahsetmektedir. Hattâbi'ye göre yukarıda zikredilen yaklaşımlardan sonuncusunun Kur'ân'da bulunmasıyla mümkün değildir.⁵⁶²

Meşhur âlim Zerkeşi ise tekrarın aslında Arapça'da gayet tabii olduğunu ve birçok faydaya haiz olduğunu belirtmektedir.⁵⁶³ Kur'ân'daki tekrarların hikmet ve faydaları üzerinde duran Zerkeşi, bu faydalardan birkaçanesini şöyle ifade etmektedir: “Kur'ân'daki tekrarlar, mânânın zihinlerde daha iyi yer edinmesine ve kıssalardan ders çıkarılmasına sebep olur. Ayrıca normal şartlarda tekrarlar insanda bir bıkkınlık yaratırken Kur'ân'daki tekrarlarda böyle bir şey söz konusu değildir. Bir diğer faydası da önceki kıssaları tekrar ederek efendimize (a.s.) bir teselli vermek”⁵⁶⁴

İslâm düşünürlerinden Dr. Ahmed Bedevi, (ö. 675-1276) konu ile alakalı şu ifadeleri kullanmıştır: “Kur'an'daki tekrar, mânânın ruhun derinliklerine işleyip zihinlerde yer edinmesinin kaynağıdır”⁵⁶⁵ Yine asrın yetiştirmiş olduğu büyük Kelâmcılarından Said Nursi'de Kur'an'daki tekrar meselesine değinip ciddi mânada önemli tespitlerde bulunmuştur. Şöyle ki: “Sebebi kusur tevehhüm edilen tekraratındaki lem'ai i'câza bak ki: Kur'ân hem bir kitabı zikir, hem bir kitabı dua, hem bir kitabı davet olduğundan, içinde tekrar müstahsendir, belki elzendir ve eblâğdır. Ehli kusurun zannı gibi değil. Zira zikrin şe'ni, tekrar ile tenvidir. Duanın şe'ni, terdad ile takrirdir. Emir ve davetin şe'ni, tekrar ile tekittir.⁵⁶⁶ Hem Kur'ân müessistir, bir dini mübinin esasıdır ve şu âlemi İslâmiyet'in temelleridir ve hayati içtimaiye-i beşeriyeyi değiştirip muhtelif tabakata, mükerrer suallerine cevaptır. Müessisetesbit etmek için tekrar lâzımdır. Tekit için terdad lâzımdır. Teyit için takrir, tahkik, tekrar lâzımdır. “Hem öyle mesâili azime ve hakaiki dakikadan bahsediyor ki, umumun kalblerinde yerleştirmek için, çok defa muhtelif suretlerde tekrar lâzımdır Hem Kur'ân müessistir, bir dini mübinin esasıdır ve şu âlemi İslâmiyet'in

⁵⁶² Hattabi, Ebu Süleyman Hamed b. İbrahim, **Beyanü İ'câz el-Kur'ân**, s. 52-53.

⁵⁶³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşi, **el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, c. 3, s. 10.

⁵⁶⁴ Zerkeşi, **el-Bürhân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, c. 3, s. 10.

⁵⁶⁵ Ahmed Bedevi, **Min Belâgati'l-Kur'ân**, s. 144.

⁵⁶⁶ Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, RNK Neşriyat, s. 220.

temelleridir ve hayati içtimaiye-i beşeriyei değiştirip muhtelif tabakata, mükerrer suallerine cevaptır. Müessisetesbit etmek için tekrar lâzımdır. Tekit için terdad lâzımdır. Teyit için takrir, tahkik, tekrir lâzımdır. “Hem öyle mesâili azime ve hakaiki dakikadan bahsediyor ki, umumun kalblerinde yerleştirmek için, çok defa muhtelif suretlerde tekrar lâzımdır.⁵⁶⁷ Tekrarı iktiza eden dua ve dâvet, zikir ve tevhid kitabı dahi olduğunu bildirmek sırrıyla, güzel, tatlı tekraratıyla bir tek cümlede ve bir tek kıssada ayrı ayrı çok mânâları, ayrı ayrı muhatap tabakalarına tefhim etmekte ve cüz’i ve âdi bir hâdisede en cüz’i ve ehemmiyetsiz şeyler dahi nazari merhametinde ve dairei tedbir ve iradesinde bulunmasını bildirmek sırrıyla tesisi İslâmiyet’te ve tedvini şeriatıta Sahabelerin cüz’i hadiselerini dahi nazari ehemmiyete almasında, hem külli düsturların bulunması, hem umumi olan İslâmiyet’in ve şeriatın tesisinde o cüz’i hadiseler, çekirdekler hükmünde çok ehemmiyetli meyveleri verdikleri cihetinde de bir nevi i’câzını gösterir”⁵⁶⁸

Tüm bu açıklamaların neticesinde hem Eş’arî hem de Cübbâî, Kur’an’daki tekrarların gereksiz olup Kur’an’ın fesahat ve belağatına zarar verdiğini iddia edenleri sert bir dille eleştirmişlerdir. Bu tekrarların zararı olmadığı gibi birçok faydaya ve hikmete haiz olduğunu savunmuşlardır.

Kur’ân’ın icazından bahsettikten sonra Kelâmcıların Mucize kavramı hakkında yapmış oldukları kategorizeye değinmek yerinde olacaktır. Mucize; aklî, hissî ve haberi olmak üzere üç ayrı kategoride değerlendirilmiştir.

a) Aklî Mucize:

Bu tür Mucizeler, tamamen insanların akıl yürütme gücüne hitap ettiklerinden dolayı aklîolarak isimlendirilmiştir. Akıl-bilgi ilişkisinden dolayı buna bilgi Mucizesi diyenler de olmuştur. Hatta mânaya dönük bir Mucize olması hasebiyle buna manevî Mucize diyenler olmuştur.

Bu Mucizeler, akıl ve bilgi ile bağlantılı olup akıl sahiplerine hitap etmektedir. Bunlar, hârikulâde olduğu açık olan herhangi bir zaman ve mekân ile kayıtlı olmayan mucizelerdir. Bu tür Mucizeye verebileceğimiz en güzel örnek, Kur’an’dır. Bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “Her Peygambere, mutlaka insanların iman etmeleri için yeterli delil ve Mucize verilmiştir. Bana verilen de Allah’ın bana vahyettiği Kur’ân’dır. Onun devamlı bir

⁵⁶⁷ Sözlür, s. 220, 221.

⁵⁶⁸ Said Nursi, Şualar, s. 219, 220.

Mucize olması sebebiyle kıyamet günü en çok tâbisi olan Peygamber olacağını umarım”⁵⁶⁹

Kur’an, tüm zevi’l-akla (akıl sahiplerine) hitap etmekte, onları hayrette bırakmakta, münkir ve muhaliflere meydan okuyarak onları aciz bırakmaktadır. Meşhur mütefekkir Seyyid Kutub, “Kur’anda ki bu tür meydan okumalardan kasıt, Kur’an’ın hacim ve miktarı değildir. Asıl gaye, Kur’an’ın nazımdaki kendine has olağanüstü üslubudur”⁵⁷⁰ İfadeleriyle muradı ilahiyi açıklamaya çalışmaktadır. AklîMucize, hem Ebu Ali hem de Eş’arî nezdinde kabul görmüş bir Mucizedir. Konu ile alakalı iki düşünür arasında önemli bir fark mevcut değildir.

b) Hissî Mucize:

Hissî Mucizeler, tabiat ile ilişkili olanMucizelerdir. Bu ilişki göz önünde bulundurulup bunlara “kevnî mucizeler” de denmiştir. Peygamberlerin göstermiş olduğu her Mucize, döneminin şerait ve ahvaline uygun olmalıdır. Böylelikle Peygamberin tebliğ görevi daha rahat bir vaziyet alacaktır. Eş’arî, Peygamberlik iddiasında bulunan birinin nübüvvetinin ispatının ancak hissî Mucize göstermekle mümkün olduğunu savunmuştur.⁵⁷¹

Kur’an’da geçen hissî mucizelerin birkaçı şöyledir; “Hz. Musa’nın, Firavn’un sihirbazlarının iplerine karşı asasını Allah’ın emri ile yere atması, bu asanın yine aynı emir ile yılanı dönüşüp sihirbazların iplerini yutması, Hz. Musa’nın bu yılanı aynı emir ile eline alıp yılanın tekrar asaya dönüşmesi ve elini göğsüne katıp hiçbir hastalık olmamasına rağmen çıkardığı zaman ellerinin güneş ve ay misalî parlayıp ışık vermesi, Hz. Salih’in Allah’ın izniyle kayanın içinden deve çıkarması, Hz. İsâ’nın aynı izin ile ölülere geçici olarak diriltmesi, çamurdan kuş yapıp üflemesi ve çamurun gerçek bir kuşa dönüşmesi, doğuştan âmâ olan körleri ve alaca hastalarını yine Allah’ın izniyle iyileştirmesidir.”⁵⁷²

⁵⁶⁹ Buhârî, **Fezâilü’l-Kur’ân**, c. 1, s. 97.

⁵⁷⁰ Seyyid Kutub, **Fî Zilâli’l-Kur’ân**, Salih Uçan (Çev.), İstanbul: Dünya Yayınları, 1990, c. 6, s. 48.

⁵⁷¹ İbn Füreke, **Mücerredü-l Makalat**, s. 176.

⁵⁷² Arâf, 7/107–108, 117–122; Tâhâ, 20/19–22, 67–70; Hûd, 11/64–68; Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110.

İlk dönem Mu'tezilî âlimlerinin geneli, Nazzam (v. 220/835) gibi Mu'tezilenin önemli karakterleri aklı belirleyici olarak gördüklerinden hissi Mucizeyi kabullenmeyip reddetmiştir. Hatta Nazzam Kur'an'ın nazmında da herhangi bir îcazın bulunmadığını savunmuştur.⁵⁷³

Kâdî Abdülcebbar gibi Mu'tezile'nin son dönem âlimleri ise, hissî Mucizeyi kabullenmeyen İbrahim en-Nazzâm'ı ve onun gibi düşünenleri eleştirip Allah'ın, nübüvvetin ispatı için Peygamber eliyle Mucize göstermek zorunda olduğunu savunmuş ve bunu Allah'a vacip görmüştür.⁵⁷⁴

c) Haberî Mucize:

Bir Peygamberin, geçmişte vukû bulmuş veya gelecekte meydana gelecek herhangi bir hadiseye dair Allah'ın izniyle gayptan haber vermesine 'haberî mucize' denmektedir. Bu konuda Kur'an'da bahsedilen haberler buna örnektir. Örneğin; "Hz. Peygamber'in Rum Sure'sinin nazil olmasıyla beraber Sasaniler ile yapılan savaşta kaybeden Rumların yakın bir zamanda bu kez Sasanilere galip geleceğinin haberini vermesi,⁵⁷⁵ Hz. Peygamberin (a.s.) haberî bir mucizesi'dir. Bu durumda her ne kadar gayptan haber veren aslında Kur'an olsa da neticede kendisi de Hz. Peygamber'in bir mucizesidir. Bu sebepten dolayı bunu Hz. Peygamberin haberî mucizesi olarak kabul etmek daha makuldur.

Hz. Peygamberin (a.s.) hissî mucizelerine bir diğer örnekte "Şakkı Kamer" hadisesidir.⁵⁷⁶ Olay, müşriklerin isteği üzerine Mekke'de gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'in en büyük mucizelerindedir.⁵⁷⁷ Bu hadisenin hem Kur'an'da hem de *Sahihi-Buhari*'de geçmesi duruma özel bir önem atfetmektedir. Rivayete göre; "Hz. Peygamber, Minâ'da iken Mekkeli müşriklerin ısrarla Mucize istemeleri üzerine, bir işareti ile ay yarılmış yarısı bir dağın üzerine diğer yarısı da başka bir dağın üzerine

⁵⁷³ Bağdadi, *el-Fark beynel-Fırak*, s. 131-132.

⁵⁷⁴ Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 595-597.

⁵⁷⁵ Rum, 30/1-4.

⁵⁷⁶ Kamer 54/1.

⁵⁷⁷ Kâdî, *Teshîtu Delâilî'n-Nübüvve*, Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi, İstanbul 2017, s. 126.

düşmüş ve sonra tekrar birleşmişlerdir”⁵⁷⁸ Ancak bu hadiseyi kabul etmeyenler olduğu gibi olayı farklı yorumlayanlar da olmuştur. Ehl-i sünnet âlimlerinden Eş’arî, Maturidî, Bakıllanî, Cüveynî (v. 478/1085), Gazzalî, Nesefî (v. 508/1114), Nureddin Sabûnî, Fahreddin Razî, Seyfuddin Amidî, Teftazani (v. 792/1390), Seyyid Şerif Cürçani (v. 816/1413), İbnu’l-Hümmam (v. 861/1457) Abdullatif Harpûtî (v.1916), ÖmerNasuhi Bilmen (v. 1971); Mutezile’den Kadi Abdülcebbar, Şia’dan Nasirüddin et-Tusi (v. 672/1274) gibi kelamcılar şakk-ı kamer hadisesini Hz. Peygamberin hissi bir mucizesi olarak kabul etmişlerdir.⁵⁷⁹

Yukarıda ifade ettiklerimizden de anlaşılmaktadırki, Allah’ın Peygamberlere vermiş olduğu Mucizelerin hepsi hikmet, zaman ve zemin dengesi gözetilerek verilmiştir. Yani Peygamberlerin gönderildiği zaman diliminde insanlar en çok neye rağbet ve teveccüh ediyorsa onlara verilen Mucizeler de bu minval üzerinde olmuştur. Örneğin Hz. İsa zamanında insanlar tıbbi ciddi manada rağbet göstermiştir. Bunun sonucunda Hz. İsa’ya verilen Mucizeler de bu çerçevede olmuştur.⁵⁸⁰ Aynı şekilde Hz. Peygamber döneminde insanların edebiyat ile şiire teveccüh göstermeleri, Hz. Peygamber’in insanlara Kur’ân gibi büyük bir Mucizeyi göstermesini gerektirmiştir.⁵⁸¹

1.2.NÜBÜVVET İLE İLGİLİ DOLAYLI KAVRAMLAR

1.2.1.Keramet Kavramı

Keramet kavramı sözlükte; değerli, cömert, iyi ahlâklı olmak gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸² İstilahta ise “ Yüce Allah’ın izniyle âbid ve takva sahibi sâlih kullarından zuhur eden olağanüstü hallerdir”⁵⁸³ Tasavvuf literatüründe kerâmet ile eş

⁵⁷⁸ Buhari, Tefsir, 290; İbn Kesirİsmail b. Ömer, **el-Bidaye ve’n-Nihaye**, Beyrût 2005, c. 2, s. 483; Beyazî, **İşârâtul-Meram**, s. 313; Bağdâdî, **Usulü’l-Din**, s. 161-162; Maturidî, **Kitabu’t-Tevhid**, s. 206; Cüveynî, **Lüm’a**, s. 112; Yazır, **Hak Dini Kur’an Dili**, 7/ s. 4637.

⁵⁷⁹ Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mu’cize ve Hz. Muhammed’e Nispet Edilen Hissî Mu’cizelerin Değerlendirilmesi”, **MÜİFD**, İstanbul 2000, s. 131.

⁵⁸⁰ Âl-i İmrân 3/49.

⁵⁸¹ İbnu Kesîr, **Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm**, (Hadislerle Kur’ân-ı Kerim Tefsiri), Çev. Bekir Karlığa-Bedrettin Çetiner, Çağrı Yay., İstanbul 1993,c. 4, s. 1252-1253.

⁵⁸² İbn Faris, **Mu’cemu Makayisi’l-Lugat**, c.5, s.171; İbn Manzûr, **Lisanü’l-arab**, c. 12, s. 512.

⁵⁸³ Ebü’l-Kâsım Zeynü’l-İslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, **Kuşeyrî Risâlesi**, İstanbul 1981, s. 531.

anlamli olarak kullanan diğer bir kelime tasarruftur. Bu olağanüstü hallere, velilerin kerameti veya tasarrufu denmektedir.⁵⁸⁴

Kerâmet kavramı, akide ve kelâm ilmi ile doğrudan ilişkili bir kavram değildir. Fakat bununla beraber tamamen alakasız da değildir. Zira keramet nübüvvet ile dolaylı olarak ilişkilidir. Bu sebeple keramet kavramını burada ele almak uygun olacaktır.

Keramet kavramının kelâmi eserlerde yer edinmesindeki en büyük etken tasavvufun İslâm düşüncesi üzerindeki etkisidir. Zira Kelâm ilmîyle alakalı kaleme alınmış eserleri zaman içinde birtakım değişimlere uğramıştır. Bunun en önemli sebebi, ekoller arasındaki hâkimiyet ve iktidar mücadelesidir. Hâkimiyet hangi ekolün elinde ise telif edilen bundan nasibini almış ve iktidarın gölgesinde telif edilmiştir.

Kerâmetin itikadîsahaya ilk defa hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında çıktığı ifade edilmektedir.⁵⁸⁵ Keramet, İslâm düşünürleri tarafından uzun uzadıya tartışılmış ve ihtilaflara sebep olmuştur. Mucizenin tüm mutedil fırkalar tarafında kabul edilmesine rağmen keramet için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir.

Keramet kavramını ele almışken ‘Velî’ kavramına da biraz değinmek yerinde olacaktır. Bilindiği üzere ilk dönemden beri kavramın Kelâmî eserlere girip ele alınması, tamamen nübüvvet meselesi ile olan dolaylı ilişkidendir. Velî ‘ولی’ kavramı Arapçada Sıddık, yardımcı, dost, sevgili gibi anlamlara gelmektedir.⁵⁸⁶ Bu vezin, ismu fâil manasına geldiği gibi ismu mef’ul manasına da gelebilmektedir. Çoğulu ‘اولياء’ şeklinde gelmektedir.⁵⁸⁷ Kişiyi velayet mertebesine ulaştıracak olan şey Zamahşerî’nin de (v. 538/1144) dediği gibi Allah’a olan itaati ve üstün takvasıdır.⁵⁸⁸ Fahreddin er-Razî’de (v. 606/1209) ‘velî’ kavramı üzerinde konuşurken, bir şeyin

⁵⁸⁴ Halil İbrahim Bulut, “Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mu’cize İle İlişkisi”, **SAÜİFD**, Sakarya 2001, sy: 3, s. 331-332.

⁵⁸⁵ Süleyman Uludağ, “Kerâmet”, **DİA**, c. 25, s. 268.

⁵⁸⁶ İbn Manzur, **Lisanu'l-Arap**, XV, 407; Firuzabadi, **el-Kamusu'l-Muhît**, s.1142.

⁵⁸⁷ Seyyid Şerif Cürcanî, **et-Ta'rifat**, s, 310; el-Kuşeyrî, **er-Risale**, s, 259.

⁵⁸⁸ Zamaşerî, **Keşşâf**, c.2, s. 243.

velyî'nin kendisine yakın olması demek olduğunu ve dolayısıyla Velî'nin de Allah'a yakın olduğunu ifade etmektedir. Ancak Allah'a yakınlık, zaman ve mekân ile olmayacağına göre O'na yakınlık kalp ilemdir. İşte bir Velî kalbi ile Allah'a yakın olduğu zaman marifet nuruna sahip olmuştur demektir.⁵⁸⁹

1.2.1.1 Ebu Hasan el-Eş'arî'nin Keramet Anlayışı

Ehl-i sünnet kelâmcıları ile Sûfîler, velilerin kerametlerini hak bilip kabul etmiştir.⁵⁹⁰ Bu mesele yeni bir mesele değil eskiden beri tartışılmış önemli bir meseledir. Zira klasik eserlerde dahi velilerin kerametlerinin tartışıldığını görmek mümkündür. Bu da meselenin o günden beri gündemde olduğunu göstermektedir.⁵⁹¹

Bu tartışmalara değinen Eş'arî, keramet varlığını kabul edip hak olduğunu savunmuştur. Eş'arî, Mu'tezile'nin aksine Mucize nevindeki hârikulâde durumların Peygamberler dışındaki kimselerde meydana gelmesini mümkün görüp, bunun mucizeye her hangi bir zararının da olmayacağını ve bunların mucize ile iltibas edilmemesi gerektiğini savunmuştur. Zira mucizenin şartları arasında, hiç kimsenin aynısını veya benzerini getiremeyeceğine dair bir madde bulunmamaktadır. Şayet böyle bir durum söz konusu olsaydı Hz. Peygamberin mucizelerinin diğer Peygamberlerin mucizelerine benzememesi lazım gelirdi. Hâlbuki bazı mucizeler birbirine çok yakın durumdadır.⁵⁹²

Eş'arî, velilerin kerametlerinin geçmişte bizzat vukû bulduğunu, sahih nakillerin de bunları desteklediğini ve böylelikle keramet varlığının hem aklî hem de naklî olarak mümkün olduğunu ifade etmiştir. Zira tabiattaki kanun ve kuralları var eden Allah (c.c.), istediği zaman bunlarda değişime gidebilir ve olağanüstü hadiseler meydana getirebilir. Bu O'nun için mümkün olup muhal değildir.

⁵⁸⁹ Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, c. 17, s. 126.

⁵⁹⁰ Muhammed b. Süleyman el-Aşkar, *Efâlû'r-Resul ve Delaletuha âla'l-Ahkami's-Şerîyye*, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrût 2003, c. 1, s. 253.

⁵⁹¹ Süleyman Uludağ, "Kerâmet", *DİA*, c. 25, s. 268.

⁵⁹² Âmidî, *Ğâyetu'l-merâm fi ilmî'l-keîâm*, s. 335.

Dolayısıyla abid ve takva sahibi sâlih bir mümindebu tür kerametlerin zuhur etmesi gayet tabii ve mümkündür.⁵⁹³

Ehl-i sünnet, keramet ve diğer hârikulâde hadisâtı geniş bir şekilde tartışmıştır. Bu çerçevede hârikulâde hadisâtı altı gruba ayırmıştır.

1-Peygamberlerin davalarını ispat için göstermiş oldukları kendilerine has tabiatüstü durumlarıdır.⁵⁹⁴ Bunlara mucize denmektedir. Mucize ile alakalı gerekli açıklamayı yukarıda yaptık.

2-Velilerden sadır olan olağanüstü hallerdir. Bunlara da keramet veya tasarruf denmektedir. Örnek olarak; “Rivayetlerde Hz. Süleyman’ın veziri olduğu nakledilen Âsaf’ın, Yemen Kraliçesi olan Belkıs’ın tahtını göz açıp kapat süresince getirmesini,⁵⁹⁵ Hz. Meryem ile ilgili olağanüstü halleri,⁵⁹⁶ Ashab-ı Kehf’in durumunu,⁵⁹⁷ Hz. Ömer’in Medine’de mescidin içinde minberde olduğu bir esnada Nehavend’deki İslâm ordusunun komutanı olan Hz.Sariye’ye “Ya Sâriye el-Cebel! Yani; Ey Sâriye! Dağa doğru çekilin”⁵⁹⁸ diye kritik talimatta bulunmasını verebiliriz. Bunların hiçbirinin mucize olduğu iddia edilemez. Çünkü bunların hiçbiri yukarıda ifade ettiğimiz mucize şartlarını taşımamaktadır.⁵⁹⁹

3-Peygamberlik öncesi Peygamber olacak kişilerde görülen olağanüstü hallerdir. Bu türolağanüstü durumlara irhasat denmektedir. Hz. İsa’nın henüz beşikte iken konuşması⁶⁰⁰ bunun güzel bir örneğidir.

4-Allah ve din düşmanlarının istek ve arzularının aksine zuhur eden tabiatüstü hadisâttir. Bu tür durumlara da ihanet veya hizlan denmektedir. Tarihe yalancı Peygamber olarak geçen Müseylemetü’l-Kezzab’ın kendine uyanları aldatmak için

⁵⁹³ Eşarî, **el-İbâne**, s. 42; Ayrıca bkz. el-Gazzâlî, **el-İktisâd fi’l-i’tikâd**, s. 125.

⁵⁹⁴ Razi, **et-Tefsiru’l-Kebir**, c. 4, s. 478-479; Taftazani, **Şerhu’l-Mekasid**, c. 2 s. 171; Cürcani, **Şerhu’l-Mevakif**, c. 1 s. 174.

⁵⁹⁵ Neml, 27/40.

⁵⁹⁶ Al-i İmran 3/37.

⁵⁹⁷ Kehf 18/9-13.

⁵⁹⁸ Bağdadî, **Usulud-Din**, s. 185.

⁵⁹⁹ **Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkif**, s. 546.

⁶⁰⁰ Ali İmran,3/36.

çoğalmasi niyetiyle tükürdüğü kuyu suyunun tamamen yok olup tükenmesi bunun güzel bir örneğidir.

5-Velayet iddiası olmadan bazı salih kimselerin sıkıntılarının, beklenmedik bir halde giderilmesi gibi hârikulâde olaylardır. Buna da meûnet denmektedir.

6-Kâfir veya fasık olan kişilerde görülen ve onların isteklerine uygun olarak ortaya çıkan harikulade durumlardır. Bu tür durumlar da yine Allah'ın izin vermesiyle mümkün olur Bunlara istidrac denmektedir.⁶⁰¹

Göründüğü gibi yukarıda ki kavramların hepsizahiren birbirine benzer olsa da aslında birbirinden farklı ve bağımsız kavramlardır. Özellikle Mucize ile keramet diğerlerine oranla birbirine daha fazla benzemektedir. Bundan dolayı bazı kişiler bunları birbirinden ayırt edememektedir.

Eş'arî âlimlerinden İbn Fûrek, Mucize ile keramet arasındaki farklara değinerek her iki kavramın birkaç yönden birbirinden farklı olduğunu ifade etmiştir. Bu farkları beş kategoride ele almak mümkündür.⁶⁰²

1)Mucize, ancak bir Peygamber elinde zuhur eden olağanüstü durumdur. Mucize gösteren Peygamber, bütün münkir ve muhaliflerine bunun bir benzerini getirmeleri için meydan okuyabilir. Keramet ise takva sahibi salih Allah dostlarının göstereceği olağanüstü durumdur. Velilerin kerametlere inanmayanlara meydan okuması söz konusu değildir.

2) Mucize, mümin-kâfir bütün insanlar tarafından açıkça görülebilir. Keramet ise sadece takva sahibi salih kullar tarafından görülür. Fasık ve günahkârlar velilerin kerametlerini göremez.

3)Peygamber, kendisinden Mucize talebinde bulunulduğu her vakit, Allah'tan bunu ister ve Mucizeyi gösterir. Veliler ise herhangi bir talepte bulunmaksızın,

⁶⁰¹ Meymun b. Muhammed, **Bahrul-kelâm**, Dımaşk 1997, s. 223; el-Bağdadî, **Usulu'd-din**, s. 185; en-Nesefî, **Tabsiratü'l-edille**, c. 2, s. 109; Ömer Nesefî, **Akaid**, İstanbul 1975, s. 38.

⁶⁰² İbn Fûrek, **Mücerredü'l- makâlat**, s. 176.

sadece Allah'ın irade ettiği zamanlarda keramet gösterirler. Kısacası kerâmette zuhur varken, Mucizede ise izhar vardır.

4) Peygamber, Mucize göstereceği zaman önceden bunun farkında olur. Veli ise bunun farkında olmayıp, kerameti üstüne almaz ve bu kerameti kendisine nispet etmez.

5) Mucize, Peygamber olacak kişide asaleten var iken, kerâmet ise velayet makamına ulaşmış kişide asaleten değil Peygambere olan tabiiyetten dolayı vardır.

Peygamber, şeytanın vesveselerine kapılmaz. Kapılsa dahi Allah tarafından hemen bir uyarı alır, ikaz edilir ve geri döner. Fakat veli, şeytanın vesveselerine kapılabilir ve bu vesvese üzerine yoldan çıkıp sapabilir. Peygamberlik iddiasında bulunup dinden çıkan veliler bunun örneğidir. Velayet makamındaki biri, kavliyle ve fiiliyle tüm insanlığa örnek olması gereklidir. Şeriattan taviz vermemeli ve muhalif hareket etmemelidir. Bu meziyetleri taşıyan kişi, göstermiş olduğu kerametleri ile velayetini ispat etmektedir.⁶⁰³

1.2.1.2 Ebu Ali el-Cübbâî'nin Keramet Anlayışı

Mu'tezile ve İmamı'l-Haremeyn, kerameti Mucizeye zarar vereceği gerekçesiyle bütünüyle reddetmiştir.⁶⁰⁴ Ebu Ali el-Cübbâî'de bu konuda aynı fikirde olup kerametın nübüvvet müessesesine zarar vereceğini düşündüğünden kerameti reddetmiştir.⁶⁰⁵ Zira Cübbâî'ye göre, hakikatte keramet varolmuş olsaydı en başta, Ashâbı-Kiram veya Tabiin nesillerinde olurdu. Fakat bu konuda Cübbâî'ye katılmak mümkün değildir. Zira kaynakları tahlil ettiğimizde her iki nesilde de kerametın vukû bulduğuna dair birçok delil ile karşılaşmak mümkündür. Ancak Cübbâî, bu delillerin hiçbirinin mütevatir haber derecesinde olmadığını belirterek bunları reddetmiştir.⁶⁰⁶ Şehrîstânî Cübbâî'nin keramet anlayışı hakkında şu ifadeyi kullanmaktadır; الجبائي

⁶⁰³ Şehrîstânî, *Nihâyetül-İkdâm fi ilmül-keâm*, London 1934, s. 497.

⁶⁰⁴ Aşkar, *Efâlü'r-Resul ve Delaletuha âla'l-Ahkami's-Şerîyye*, c. 1, s. 253; Sa'deddin Teftazânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 2, s. 203; Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet Ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 3,1 (2005), s. 95.

⁶⁰⁵ Şemsuddîn Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, *Levamiu'l-Envari'l-Behiyye*, c. 1, s. 80.

⁶⁰⁶ Kâdî, *Muğnî*, s. 217-218.

وأبو هاشم ينكرون الكراماتاً أصلاً للأولياء من الصحابة
kerametın zuhur etmedeğini belirterek kerameti inkâr etmişlerdir”⁶⁰⁷

Mevcut kaynaklarda velayet makamına gelmiş kişide kerametlerin zuhur ettiğine dair rivayetlerle karşılaşmaktayız. Fakat Cübbâî'nin de ifade ettiği gibi bu rivayetlerin hiçbirı mütevatır derecesinde olmayıp âhâd haberdır. Nitekim Cübbâî'ye göre, ravileri yalancılık ile itham edilen bu rivayetleri dünyevi menfaatleri gereği kötü emellerine alet edenlerin sayısı hiçte az değildir.⁶⁰⁸

Şehristânî, konu ile alakalı beyanatta bulunurken Ebû Ali el-Cübbâî'nin, gerek sahabe gerekse sonraki nesillerde hiçbir velinin kerâmet sahibi olmadığını ve bu konuda söylenenlerin abartılı birtakım yalan söylemlerden oluştuğu yönde kanaat getirdiğini nakletmektedir.⁶⁰⁹

Ancak şu hususu belirtmek gerekir ki Cübbâî, kerametleri kestirip atmamaktadır. Şehristânî'nin Cübbâî'den naklettiği sözü manidardır. Şöyle ki Cübbâî; “Şayet velayet makamına gelmiş biri efal (davranış), akval (söz) ve ahvali (halleri) ile Allah rasulüne gerçek mânada tabi olursa, o takdirde velilerin zatlarında zuhur eden kerametler aslında Hz. Peygamberin Mucizesi olarak kabul edilir”⁶¹⁰ ifadeleriyle aslında velilerin kerametini inkar etmeyip bunları Hz. Peygamberin bir Mucizesi olarak görmektedir. Dolayısıyla Cübbâî'nin, kerametlerin bir bölümünü irhasat olarak ele alırken, diğer bir kısmını ise Hz. Peygamberin Mucizesi olarak kabul ettiği görülmektedir.

Meseleyi açığa kavuşturmak için şu örneklendirmeyi yapabiliriz; Hz. Meryem'e nisbet edilen tüm olağanüstü haller, keramete inanıp kabul edenlere göre Hz. Meryem'in kerametidir. Fahreddin Razi, Kur'an'da geçen Hz. Meryem'e nisbet edilen tüm hârikulâde hallerin, evliyanın keramaetlerinin varlığının delili olarak ele almaktadır.⁶¹¹ Mu'tezile'den Kâbî'ye göre henüz Peygamber olmamış Hz. İsb'nin

⁶⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 84.

⁶⁰⁸ Kâdî, *Muğnî*, s. 217-219.

⁶⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 22,84-85.

⁶¹⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmî'l-keîâm*, s. 498.

⁶¹¹ Râzî, *et-Tefsir*, c. 6, s. 283-284.

irhasatıdır. Eş'arî'ye göre, Nebî olan Hz. Meryem'in Mucizesidir. Mu'tezile'nin cumhuruna göre, Hz. Meryem'in değil Peygamberlik vazifesini almış olan Hz.Zekeriya'nın Mucizesidir.

Bir diğer görüşe göre bu durum, Hz. Musa'nın annesinin başına gelenle aynı olup tamamen ilhamdır.⁶¹² Âlimlerin çoğu, Hz. Musa'nın annesinin nebî veya resûl olmadığı hususunda ittifak ettiğine göre Hz. Meryemde öyledir. Bunlara gelen vahyin, Peygamberlere gelen vahiy ile ilişkilendirilmesi asla caiz değildir.⁶¹³ Zira burada geçen vahiy ifadelerinden ilham kastedilmektedir.⁶¹⁴ Aynı şekilde Yemen Kraliçesi Belkıs'ın tahtının hârikulâde bir şekilde getirilmesini de Hz.Süleyman'ın bir Mucizesi olarak kabul etmektedir.

Cübbâî, Al-i İmran 37. ayetini şöyle yorumlamaktadır; “Hz.Zekeriya'nın, Meryem'e uğradığında yanında hazır bulduğu yiyecekler aslında Meryem'e ait keramet veya Mucize değildir. Bu harikulade olayın Hz. Zekeriyya'nın Mucizesi olması gerekir. Şöyle ki, Hz. Zekeriyya önceden Allah'a, Meryem'in rızkını geniş kılması için dua etmişti. Duasından sonra Meryem'in yanına gidip onca rızık görünce bunların nereden geldiğini sorar. Aldığı cevap karşısında bunun, Allah tarafından kendisine gösterilmiş bir Mucize olduğunu anlar.⁶¹⁵ Meseleye dair Cübbâî'nin getirmiş olduğu bir diğer yorum ise ayetten anlaşılan Cenab-ı Hakk'ın, ibadetine düşkün zahid bayanlara yardım edip infakta bulunmayı seven müminler aracılığıyla Hz. Meryem'i rızıklandırmasıdır. Hz.Zekeriyya'nın, Meryem'in yanında gördüğü yiyeceklerin nereden geldiğini sormasına gelince, bu soruyu sormasının nedeni bekâr olan Meryem'e bunları kimin getirdiği hakkında endişeye kapılmasıdır.⁶¹⁶ Razi, bu yorumun son derece zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁶¹⁷

Râzi, kerâmete karşı olup inkâr eden bütün düşünürleri ve onların görüşlerini ayrıntıları ile bilen ve derin bir şahsiyettir. Bu konuyu eserlerinde ele alan Razi, her

⁶¹² Râzî, **et-Tefsir**, c. 8, s. 217.

⁶¹³ Razî, **et-Tefsir**, c. 22, s. 46.

⁶¹⁴ Râzî, **et-Tefsir**, c. 22, s. 47.

⁶¹⁵ Râzî, **et-Tefsir**, c. 8, s. 208; ed-Dımeşkî, **el-Lubab fi Ūlumi'l-Kur'an**, c. 5, s. 186; el-Endelûsî, **el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir**, c. 3, s. 124; Nisaburî, **Ġaraibu'l-Kur'an**, c. 2, s. 152.

⁶¹⁶ Râzî, **et-Tefsir**, c. 8, s. 208.

⁶¹⁷ Râzî, **et-Tefsir**, c. 8, s. 208-209.

ne kadar kerameti inkâr eden kişilerin isimlerini açık bir şekilde zikretmese de sözlerinden eleştirilerinin hedefinde Mu'tezile olduğu anlaşılmaktadır.

Razi kerâmete karşı olup inkâr eden bütün düşünürlerin dayanaklarını üç madde de toplamaktadır.

(i) Kerâmeti kabul etmek bu konuda Sofistlerle aynı düşünceyi paylaşmak anlamına gelmektedir. Zira Sofist mantıkla hareket edildiğinde, şayet bir veli Allah'tan dağları yakut ve elmas'a çevirmesini, diğer bir veli ise denizlerin suyunu çekip kurutmasını isterse Cenab-ı Hakk'ın bu iki isteğin gerçekleştirilmesi mümkün olduğu kabul edilirse içinden çıkılmaz bir kâos meydana gelir ki bu düşünülemez. Dolayısıyla keramet yoktur.

(ii) Hârikulâde hallerin zuhuru nübüvvet iddiasında bulunan kişinin delilidir. Böyle özel haller Peygamber olmayan kişilerde meydana geldiğinden medlûl olmadığı için delilin delaleti gereksiz olup delilliği zedelenir.

(iii) Güçler arası çatışma olasılığı meydana çıkar. Zira Veli bir kulun kerâmet göstermesi imkân dâhilinde olduğunda, diğer bir Veli'nin de kerâmet göstermesi mümkün olmalıdır. Birbirine ters ve zıt şeylerin talebi içinden çıkılmaz bir kargaşa doğurur.⁶¹⁸

⁶¹⁸ Râzî, *et-Tefsir*, c. 2, s. 431.

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVETİN KURAMSAL ÇERÇEVESİ

2.1. NÜBÜVVETİN HÜKMÜ İLE VEHBİLİK-KESBİLİK MESELESİ

2.1.1. Nübüvvetin Hükmü, İmkân ve Gerekliliği

Kâdîm bir geleneğe sahip olan İslâm Düşünce Tarihi, nübüvvet meselesi hakkında da ciddi bir müktesebata sahiptir. Bu mesele İslâm Düşünürleri arasında üzerinde epeyce durulmuş ve tartışılmış bir meseledir. Bu konuda yapılan tartışmaların ana sebebi, nübüvvetin hükmü ile alakalı düşünürlerin tek bir noktada buluşmamasıdır.. Zira kimileri nübüvvetin vâcip, kimileri mümkün, kimileri ise muhâl olduğunu savunmuştur.⁶¹⁹

Peygamber göndermenin Allah hakkında vacip olduğuna inananların başını Mu'tezile çekmektedir. Şîa'nın büyük çoğunluğu ile bir kesim İslâm filozofu da aynı görüştedir. Peygamber göndermenin Allah hakkında zorunlu olmamakla beraber imkânsız dahi olmadığını savunan Ehl-i sünnet, bu durumun tamamen Allah'ın isteğine bağlı bir şey olduğunu ve bu iradesine binaen peygamberler göndermiş olduğunu ifade etmiştir. Son olarak nübüvvetin muhâl (imkânsız) olduğunu ve bunun Allah inancına zarar verdiğini düşünen gruptur ki bunlar Deistler,⁶²⁰

⁶¹⁹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 229-230; Aralarında birtakım farklar olmasına rağmen İslâm'da olduğu gibi Yahudilerde de bir Peygamber inancı vardır. Yahudiler Peygamberi, Allah'ın sırdaşı olarak görmektedir. Bu sırdaş, Allah'ın sözlerini bizzat işiten ve daha sonra eksiksiz olarak diğer insanlara onları uyarmak ve müjdelemek için bildiren kişidir. Bknz.; Yasa'nın Tekrarı: 18/18-19, Fuat Aydın, **Yahudilik**, İnsan Yayınevi, İstanbul 2004, s. 87.

⁶²⁰ Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefi ekolün adı. Hüsameddin Erdem, "Deizm", **DİA.**, cilt: 09; sayfa: 109.

Berâhime,⁶²¹Sümeniyye,⁶²²Ebû Bekir Zekeriyya er-Râzi (v. 313/925), İbnü'r-Râvendî'de (v. 293/905) ve onlar gibi düşünenlerdir. Öte yandan Hıristiyanlar'ın, peygamberlerin sıfatları hususunda aşırıya kaçmaları ve onlara ulûhiyet isnad etmeleri en az nübüvveti inkâr edenler kadarbu müesseseye zarar vermiştir.⁶²³

Genel olarak düşünce tarihine baktığımızda nübüvvet meselesinin geniş bir yelpazede ele alınıp incelenmesi ilk olarak İslâm filozofları tarafından gerçekleşmiştir. Bunun en bariz örneği, İslâm filozoflarından Fârâbî'nin (v. 339/950), nübüvvet teorisinin akıl babası olarak kabul edilmesidir.⁶²⁴

Nübüvveti inkâr ve ispat tartışmaları devam ederken Ehl-i sünnet kelâmcıları, nübüvvetin gereksiz olup Allah inancına zarar verdiğini iddia eden bu tür fırkalara karşı ciddi bir mücadele vermiştir. Ehl-i sünnet, nübüvvetin gerekli ve faydalı bir müessese olup Allah inancı ile ters düşmediğini savunmuştur. Böylelikle bir taraftan nübüvvetin ispatı için deliller öne sürerken diğer taraftan nübüvveti inkâr edenlere reddiyeler yazarak onların iddialarını çürütmeye çalışmıştır.⁶²⁵ Öte yandan Musevîler ile Hıristiyanlara karşı Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğu ve onun son peygamber olduğu hususlarında da mücadele etmiştir.⁶²⁶

Nübüvveti inkâr edenlerin düştüğü en büyük yanlış “Kıyasu’ş-Şahid ‘ala’l-Ğaib” yapmaları yani fizik âlemini dikkate alıp metafizik âlemini fizik âlemine kıyas etmeleridir. Bu mantık açısından yanlış olup kişiyi doğru bir neticeye ulaştırmayan bir kıyastır. Bu düşüncede olanlar, akıllarına yatmayan her şeyi (dolayısıyla metafizik âlemini de) inkâr etmiştir. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki nübüvveti inkâr edenler, sadece metafiziği inkâr edenler değildir. Zira metafiziği kabul etmesine rağmen, nübüvveti inkâr eden bazı akımlar da mevcuttur.

⁶²¹ Hindistan'da kutsal metin kabul edilen Vedalar'ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar'da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar'ca temsil edilen dinî yapı. Günay Tümer, “Brahmanizm”, **DİA.**, cilt: 06; sayfa: 329.

⁶²² Budist inancını benimseyenler için müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim. Ahmet Güç, “Sümeniyye”, **DİA.**, cilt: 38; sayfa: 132.

⁶²³ M. Sait Özervarlı, **Kelâmda Yenilik Arayışları**, İstanbul 1998, s. 94.

⁶²⁴ Bilal Kuşpınar, **İbn-i Sina'da Bilgi Teorisi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1995, s. 145.

⁶²⁵ Yusuf Sevki Yavuz, “Delâilü'n-Nübüvve”, **DİA.**, c. 9, s. 116.

⁶²⁶ Salih Sabri Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 140-141.

Fahreddin Râzi, nübüvveti kabul etmeyenleri genel başlıklar altında ele alıp bunları yaklaşık on farklı kategoride incelemiştir.⁶²⁷ Şöyle ki;

1) Metafiziği tümden inkâr edenler ki bunlara Materyalist denmektedir. Bunların hedefleri aslında doğrudan nübüvveti inkâr değildir. Ancak metafiziği tümden inkâr ettiklerinden, Allah'ın varlığına inanmadıklarından ve nübüvvetin de metafizik âlem ile ilişkisinden dolayı nübüvveti de inkâr etmişlerdir.⁶²⁸

2) Allah'ın varlığını kabul etmekle beraber O'nun cüziyyatı yani tikelleri bilmediğini savunanlar ki bunlar filozoflardır. Bu şekil düşünceleri, Gazzâlî'nin onları tekfir etmesine sebep olmuştur. Onlara göre, Allah cüziyyatı bilmediğine göre yeryüzüne Peygamber göndermesi mümkün değildir.

3) Allah'ı ve metafizik âlemi kabul etmekle beraber yeryüzündeki tüm dinleri reddedenlerdir. Bu görüşü savunanlar, Deistlerdir. Zira Allah'ın insanları yarattıktan onlara herhangi bir zorunluluk yüklediğine dolayısıyla onlara emir ve yasaklarda bulunamayacağına inanmaktadır. Bunlara göre, teklif olmadığına göre, tebliğ için herhangi bir elçinin gönderilmesi mümkün olmayıp muhaldir.

4) Metafiziği ve Allah'ın varlığını kabul edip Allah'ın, insanlara emir ve yasaklarda bulunmasını mümkün görenlerdir. Bununla beraber emir ve yasakların insanlara tebliğ edilmesinde Peygamberlere gerek olmadığını savunmuşlardır. Zira tek onlara göre akıl, tek başına iyilik ve kötülüğü algılamada yeterli bulup başka bir şeye ihtiyaç bırakmamaktadır.

5) Şayet Allah, insanlara bir peygamber göndermiş olsaydı muhakkak üstün meziyetlere sahip olan meleklerden birini gönderirdi diyerek insanlardan peygamber olamayacağını iddia edip nübüvveti inkâr edenlerdir.

6) Peygamber olacak kişinin neticede insan olduğu ve bundan dolayı şeriata uygun düşmeyen hareketlerde bulunabileceğine savunanlardır. Bunlara göre, bu

⁶²⁷ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, **Kelâm'a Giriş; el-Muhassal**, Hüseyin Atay (Çev.), Ankara: AÜİFY, s. 212-213; Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 221; Gazzâlî, **el-iktisad fil'itikad**, s. 201.

⁶²⁸ Ayrıca bkz. Süleyman Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Akçağ Yayınları, Ankara 1996, s. 256-262.

durumda ki bir kişinin söz ve davranışları birbirine uymamaktadır. Böyle biri peygamber olamayacağından nübüvveti inkâr etmişlerdir.

7) Nübüvveti inkâr eden bir takım sapık Sûfiler'dir. Bunlar, ipin ucunu kaçırmak Allah'ın dışında ki herhangi bir şey ile iştiğal etmeyi yasak görüp bunları marifetullah bilincini idrak etmeye engel olarak görürler. Dolayısıyla onlara göre insanlara bir takım vazifeleri tebliğ edip yükümlü kılan ve onları Allah'tanalıkoyan peygamberlerin varlığı mümkün değildir.

8) Allah'ın Peygamber vasıtasıyla yerine getirilmesini emrettiği; namaz, oruç, zekât, hac ve bunların dışındaki bizi mükellef kıldığı ibadetlerin insanlara zahmetten başka herhangi bir faydasının olamayacağını savunanlardır. Dolayısıyla bunlara göre, böyle bir şey yapmak Allah'a yakışmayacağından nübüvveti inkâr etmişlerdir.

9) Genel olarak nübüvveti inkâr etmeyip sadece Hz. Peygamber'in (a.s.) nübüvvetini inkâr edenlerdir. Bunlar, Yahudiler ile Hıristiyanlardır. Bunlar nübüvveti kabul etmekle beraber Hz. Peygamber'i ve onun son peygamber olduğunu inkâr etmişlerdir.

10) Nübüvvetin ispatında kanıt olarak kullanılan mûcizeyi inkâr edip onu sihir ile eşdeğer tutanlardır. Bunlar mûcize ile sihrin birbirine çok benzeyip ayırt edilemeyeceğini savunmaktadır. Mûcize'yi kabul etmediklerinden dolayı nübüvveti de inkâr etmişlerdir.

Ehl-i sünnet Kelâmcıları, nübüvveti kabul etmeyen grupların bütün itirazlarını ele alıp önemsemiş, ilmî bir tahkikten geçirmiş ve varid olan bu itirazları gidermeye yönelik cevaplar vermeye çalışmıştır. Bu itirazları gidermeye yönelik nübüvvetin ispatında birçok delil öne sürmüştür. Bu delillerin en önemlilerinden biri İrşâd delilidir. Mâtüridi başta olmak üzere Kelâmcıların çoğu bu delilden istifade etmiştir.⁶²⁹ Cumhur-u ulema, bizlere Allah tarafından gönderildiğini iddia eden

⁶²⁹ Mâtüridî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 224-226.

kişinin davasında sadık olduğunu en açık ortaya koyan delilin Mûcize delili olduğunu beyan etmiştir.⁶³⁰

Eş'arî ve bazı kelâmcılar, hüsün-kubuh delilini nübüvvetin ispatına yönelik olarak kullanmıştır. Fakat dikkat edilmesi gereken husus, Eş'arî hüsün-kubuh delilini Mu'tezile'nin yorumladığı şekilde ele almamıştır. Zira Eş'arî'ye göre, yaratılmışlar içinde akli ile temayüz eden insan, tek başına akıl ile bir şeyin iyi veya kötü olacağını bilemez. Akıl bunu bilmeye kâfi gelmediğinden Allah insanlara, bunu bir elçi vasıtasıyla bildirmiştir.⁶³¹

Nübüvvetin aklen muhâl olmadığını kabullendikten sonra üzerinde durulması gereken bir diğer mesele ise O'nun vâcip-mümkün hükümleri arasında hangi hükme tabi olduğudur. Peygamber göndermek, Allah'a ait bir fiil olduğundan bunun mümkün veya vacip olması tamamen Allah'ın fiillerinin ne şekil ve nasıl meydana geldiğine bağlıdır. Kâdı Abdulcebbar'a göre, Allah'ın tüm fiilleri güzeldir. Güzolmayan bir fiil asla ondan sadır olmaz. Bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Allah'ın fiillerinin ortak sıfatı, hüsendür. Biz bu durumu, Allah'ın kabih olanı yapmayacağı delaleti üzerinden ortaya koymuştuk. Ve yine açıklamıştıkki, hüsün ya da kubuh kapsamına girmeyen fiilleri de Allah'ın işlemesi doğru değildir. Öyleyse Allah, bütün fiillerinde hasen olanı gerçekleştirmek zorundadır"⁶³²

Ehl-i sünnet Kelâmcıları, nübüvvet meselesini aklî imkân yönünden ele alarak değerlendirmişve böylelikle gerek yaratıcı tarafından gerekse insanlar tarafından nübüvvet'e herhangi bir engelin olmadığını ifade etmişlerdir. Hatta insanların peygamberlere olan aşırı ihtiyacı, insanlar açısından bunun ne kadar zarurî bir durum olduğunu ortaya koymuştur. Bu konuda Ehl-i sünnet kelâmcıları,⁶³³ İslâm filozofları,⁶³⁴ Şîa ve Mu'tezile⁶³⁵ yani genel olarak bütün İslâm âlimleri fikir birliği

⁶³⁰ Neseffî, **Tebşirâtü'l-Edille**, c. 1, s. 468; Eş'arî, **el-İbane**, s. 124-125. Kadı, **Muğnî**, s. 160-165.

⁶³¹ Eş'arî, **el-Luma'**, s. 71-72; İbn Füreke, **Mücerredü'l-Makalat**, s. 174, 285; Bağdadi, **Usulu'd-Din**, s. 263; Gazzâlî, **Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs**, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût 1988, s. 132-133.

⁶³² Kadı, **Muğnî**, c. 7, s. 65.

⁶³³ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 222-232; Bâkılânî, **Temhîd**, s. 142-145; Neseffî, **Tebşirâtü'l-Edille**, c. 1, s. 454-455.

⁶³⁴ Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah İbn Sina, **eş-Şifâ el-İlâhiyyât**, Birleşik Arap Cumhuriyeti: t.y., c. 2, ss. 441-443.

içinde olup aynı düşünmekedirler. Hatta İmam Maturidî (v. 333/944), bu konuda İslâm filozoflarının ittifak halinde olduklarını nakletmektedir.⁶³⁶

Nübüvvetin imkân meselesine iki yönlü bakmak gerekir; Allah açısından ve insan açısından. Meseleye Cenab-ı Hak tarafından bakılacak olursa, nübüvvetin muhal değil mümkün olduğu görülmektedir. Zira Allah, irade ve kelâm sıfatlarına haizdir. Madem bu sıfatları vardır, o takdirde bunların tecelli etmesi gerekir. Nübüvvetin muhal olduğunu iddia edenler en başta Allah'ı noksanlık ile nitelemekte olup ispatı-vacipte delil olarak kullanılan “ekmel varlık” sıfatından çıkarmaktadır.⁶³⁷

Konuyu insan açısından değerlendirecek olursak, yine karşımıza çıkan netice nübüvvetin muhal değil mümkün olduğudur. Zira insanlar fiziksel ve ruhî olarak çeşitli özelliklerle donatılmış ve farklı tabiatlarla yaratılmıştır. Dolayısıyla bir peygamber diğer insanlardan farklı olup metafizik âlem ile irtibata geçebilir ve oradan aldığını buraya taşıyabilir. Böylelikle insan açısından bunun herhangi bir mahsuru olmayıp aksine birçok fayda ve maslahat söz konusudur.⁶³⁸

Burada şunu ifade etmeliyizki, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, nübüvvetin imkanı hususunu incelerken Cenab-ı Hakk'ı ve sıfatlarını, Ebû Ali el-Cübbâî ise akli ve insanı baz almıştır. Eş'arî, nübüvvetin tamamen kulların maslahatına olduğunu, Allah'a hiçbir faydasının olmadığını ve Allah'a hiçbir fiilinin vacip olmadığını dolayısıyla peygamber göndermenin de kendisine vacip olmadığını savunmuş.⁶³⁹

İnsanların peygamberlere itaat etmeleri onların ebedî saatleri için gereklidir. Cübbâî, “Biz her Peygamberi –Allah'ın izniyle- ancak kendisine itaat edilmesi için gönderdik”⁶⁴⁰ ayetinden yola çıkarak

⁶³⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, s. 484.

⁶³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 176.

⁶³⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, c. 1, s. 79-80.

⁶³⁸ İbn Hazm, c. 1, s. 139-140; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, c. 4, s. 51.

⁶³⁹ İbni Füreik, *Mücerredü'l-Makalat*, s.176.

⁶⁴⁰ Nisa, 4/64.

peygamberlerin gönderiliş gayelerinden birinin de kendilerine itaat edilmesi olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴¹

Mu'tezile'nin önde gelen düşünürlerinden Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız da nübüvvetin zorunlu bir müessese olduğunu düşünenler arasındadır. Zira akıl, bilgitek başına hakikat bilgisine ulaşmak için kâfi olmayıp, insanlar bu bilgiye ulaşabilmek için başka ilahî bir kaynağa muhtaçtır. Bu ihtiyacı karşılayacak olan şeyde nübüvvet müessesesidir.⁶⁴²

Hüccetü'l-İslâm İmam Gazzâli (v.505/1111), velilerin yaşamış oldukları tecrübelerin nübüvvet müessesesini anlamaya yönelik kolaylaştırıcı olduğunu savunmaktadır. Zira Gazzâli'ye göre, insanların yeni meydana gelen bir hadiseyi kolayca kabullenebilmesi için, o şeyi önceden hayat serüvenlerinde tecrübe etmesi, çok büyük bir önem arz etmektedir. Zahid ve ilmîyle amel eden bir âlim, uykuda olduğu sırada görmüş olduğu rüya vasıtasıyla nasıl ki keşif ve ilham kaynaklı bir takım bilgiler elde etmiş olur. Aynen öylede Nebî olacak kişi, Allah'tan çeşitli yollarla bir takım bilgi ve haberler elde edebilir. Bu gayet doğal bir durumdur.⁶⁴³ İbn Haldûn(v. 808/1406), İbn Teymiyye (v. 728/1328) ve İbn Hazm (v. 456/1064) gibi düşünürler de velâyet mertebesine ulaşıp hakikatleri keşfeden insanların nübüvveti daha kolay kavrayabileceğini söyleyerek bu hususta Gazzâli'yi teyit etmişlerdir. Ancak bununla birlikte hiçbir velinin peygamber makamına ulaşamayacağını ifade etmişlerdir.⁶⁴⁴ Modern Kelâm âlimlerinden Ferid Vecdi (1878-1954)de, keşfi bilgilerin varlığını önemsemiş ve bunları nübüvvetin mümkün olduğunu gösteren bilgiler olduğunu savunmuştur.⁶⁴⁵

Son olarak Selef düşünürlerin bu husustaki görüşlerine bakacak olursak, Selefi düşünürler, diğer hususlarda olduğu gibi nübüvveti de nasrlara bağlı kalarak ele almıştır. İlk dönem Selefi düşünürlerinin nübüvvet ile ilgili görüşlerini dar bir çerçevede olmuştur. Örneğin selefin önde gelen düşünürlerinden Ahmed b. Hanbel,

⁶⁴¹ Razi, *Tefsiru'l-Kebir*, c. 10, s. 123; ed-Dımeşkî, *el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an*, c. 6, s. 463; ed-Dımeşkî, *el-Lubab fi Ûlumi'l-Kur'an*, c. 6, s. 465.

⁶⁴² Yavuz Yusuf Şevki, "Cahız", *DİA*, c. 8, İstanbul 1993, s 24-25.

⁶⁴³ Gazzâli, *el-Münkız mined-Dalâl*, s. 68-69.

⁶⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. 1, s. 140, İbn Haldun, *Mukaddime*, c. 3, s. 1092-1097.

⁶⁴⁵ Ferid Vecdi, *es-Siretü'l-Muhammediyye*, s. 55.

(v.241/855) nübüvvetin imkânı, peygamberlerin dereceleri, mucize vb. konulara değinmemiştir.⁶⁴⁶ Zira o dönemlerde bu gibi konular üzerinde kayda değer görüş ayrılıkları olmamıştır. Ayrıca Tahâvî (v. 321/933), İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350) ve Ali el-Karî (v. 1014/ 1605) de Allah Teâlâ'nın rahmeti gereği peygamber göndermesinin zorunlu/vacip olduğunu savunmuşlardır.⁶⁴⁷

2.1.1.1. Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'ye Göre Nübüvvetin İmkânı

Eş'arîlere göre, Allah'ın mürid olup irade sıfatıyla vasıflanması, O'nun herhangi bir kayıt ile sınırlanamayacağı mânasına gelmektedir. Dolayısıyla Allah'ın iradesini kısıtlayacak veya ona yön verecek herhangi bir dış etken yoktur. Nübüvveti akıl açısından ele alan Eş'arîler, Allah'ın tüm eylemlerinin mümkünâttan olduğunu ve Peygamber göndermesi de O'nun bir fiili olduğundan nübüvveti mümkünâttan saymıştır.⁶⁴⁸

Burada ki imkândan kastedilen şey, olup olmaması bakımından Cenab-ı Hak'a nispetle durumun aynı olmasıdır.⁶⁴⁹ Zira Cenab-ı Hakk'ın Peygamber gönderip göndermemesi tamamen O'nun tercihinin kalmış bir şeydir. Gönderdiği takdirde o Peygamberi istediği cinsten seçme yetkisine sahiptir. Zira Peygamber göndermesi, tamamen O'nun hikmet ve lütfunun bir gereği olup kendisine herhangi bir zorunluluk yoktur. Bilakis göndermesinde kulları için birçok fayda ve maslahat vardır. Yapmış olduğu her şeyde birçoğunu çözemediğimiz hikmet ve maslahatlar vardır. Bundan dolayı Peygamber göndermezse bile bu, O'nun için bir adaletsizlik değildir.⁶⁵⁰

Cenab-ı Hakk'ı değerlendirirken insanlar için var olan ahlâkî değerler üzerinden bir değerlendirme yapma yerinde değildir. Yüce Allah üzerinde herhangi bir güç mevcut olmadığından kendisi için teklif söz konusu değildir. Eş'arî düşünür İbn Fûrek, (ö.406/1015) '*Mücerredü makalati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*' adlı

⁶⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, **el-Akide**, Dımaşk, 1988, s. 125-126.

⁶⁴⁷ İbn Ebi'l-İzz, **Şerhu'l-Akideti't-Tahaviyye**, s. 5, 6; İbn Teymiyye, **Mecmu'u fetâwâ**, c. 1, s. 38; İbn Kayyim el-Cevziyye, **Zadu'l-Mead**, c. 1, s. 28,29; Ali el-Karî, **Davu'l-meâlî li bedi'l-Emalî**, s. 17.

⁶⁴⁸ İbn Fûrek, **Mücerredü makalat**, s. 174.

⁶⁴⁹ Taftazanî, **Şerhu'l- akaid**, Ramazan Ef. Hş. İçinde, dersaadet, İstanbul 1323, s. 275-276.

⁶⁵⁰ Sa'düddin Taftazânî, **Şerhu'l-Akâid**, İstanbul: yny., t.y., s. 215.

eserinde konuya dair İmam Eş'arî'den şunu nakletmektedir: “Cenab-ı Hakk’ın, Peygamberler göndermesi akıl açısından kesinlikle vâcip değildir. Peygamber göndermek ya da göndermemek, O’nun tercihinin kalmış bir durumdur. Bir kavme Peygamber gönderildiğinde o kavmin iman edeceğinin ya da küfürde daha aşırı gideceğinin bilinmesi, bu fiili yapmayı ya da yapmamayı Allah’a vâcip kılmaz. Tercih hakkı, tamamen Allah’a aittir. Şayet bu fiili gerçekleştirirse lütufta bulunmuş olur. Terk etmesi halinde ise zulüm etmek ile nitelenemez”⁶⁵¹ Buradaki izahlardan anlaşılıyor ki Eş'arî, Cenab-ı Hakk’ın Peygamber göndermesini, ‘Lutuf prensibine’ dayandırarak açıklamıştır.

Eş'arî kelâmcılardan olan İmam Gazzali (ö. 505/1111) ise nübüvvet meselesinin akıl hudutlarını aşan bir konu olduğunu ifade etmiştir. Bununla birlikte nübüvvetin imkânına dair delil olarak, Cenab-ı Hakk’ın mütekellim sıfatına haiz olmasını getirmiştir. Zira O'nun bu sığata haiz olması, nefsî kelâmının muhtevasını Peygambere bildirmesini mümkün kılar.⁶⁵²

Nübüvvetin insan açısından değerlendirmesine yönelik Eş'arî bir kelâmcı olan Fahreddin Râzi, قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْعَيْبُ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ, “De ki: Size, ‘Benim yanımda Allah’ın hazineleri var!’ demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Yine size ‘Ben bir meleğim’ de demiyorum. Ben ancak bana vahyolunan şeye uyarım. De ki: Görmeyenle gören hiç bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?”⁶⁵³ ayetin açık bir şekilde müşriklerin nübüvvet hakkındaki sapık görüşlerine karşı bir eleştiri olduğunu ve bunun aynı zamanda nübüvvetin imkânına dair bir işaret olduğunu savunmuştur.

Nitekim ayetten de anlaşılacağı üzere müşriklerin hayallerindeki Peygamber, ancak bir ilahta bulunabilecek olan sıfatlarla muttasıf, gaybı bilen ve beşeriyetten tecerrüd etmiş meleksi bir varlıktır. Yukarıda ki ayet, buna dikkatleri bu hususa çekmektedir.

Zira

⁶⁵¹ İbn Fûrek, **Mücerradü Makâlât**, s. 174.

⁶⁵² Gazzali, **el-İktisad fi'l-i'tikad**, s. 121.

⁶⁵³ Enâm 6/50.

Hız. Peygamberin böyle bir iddiası olmayıp o sadece kendisinin Allah tarafından gönderilmiş bir Peygamber olduğunu iddia etmiştir. Bu da bir beşerin imkân dairesinde olup uluhiyyet sıfatlarıyla muttasıf olmasına lüzum yoktur.

Mâtürîdî, olaya farklı yaklaşım insan açısından baktığımız zaman nübüvvetin zorunlu olduğunu insanın Peygambersiz yapamayacağını savunurken, olaya Allah açısından yaklaşıldığında ise bu zorunluluğun olmadığını Nebî göndermenin onun için mümkünattan olduğunu savunmuştur.⁶⁵⁴

2.1.1.2. Ebû Ali el-Cübbâî'ye Göre Nübüvvetin İmkânı

Öncelikle Ebu Ali el-Cübbâî, nübüvveti inkâr edenlere karşı nübüvvetin imkân dâhilinde olduğunu savunmuş ve onların bu tür görüşlerini reddetmiştir. Bir Peygamber Allah'ın kendisine verdiği talimat gereği, kendinden önceki şeriatı tamamen ortadan kaldırıp ilğa edebilir. Bununla beraber islah yoluna girip belirli birtakım ekleme ve çıkarma yapabilir. Ya da bunların hiçbirini yapmayıp önceki şeraiti olduğu hal üzere ibkâ ederek devam ettirebilir. Böylelikle önceki şeriatın hakikatlerini takrir etmek ve aynı zamanda kulun üzerindeki vacibatı tezkir etmek için Peygamberler gönderilir. Buna aklen engel teşkil edecek bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Cübbâî, akli zorunlulukların ve önceki şeriatın takrîri için nübüvveti mümkün görmüştür.⁶⁵⁵ Bu hususta Mu'tezile arasında fikir birliği olduğunu söylemek güçtür. Zira Mu'tezile'nin bir kısmı, peygamber göndermenin Allah'a vacip olduğunu diğer bir kısmı ise Allah bir ümmetin iman edeceğini bildiği takdirde peygamber göndermesi zorunludur. Aksi takdirde zorunluluk söz konusu olmayıp sadece güzeldir.⁶⁵⁶

Mu'tezile'nin diğer önemli bir ismi olan Ebu Haşim el-Cübbâî ise konuya dair farklı bir yaklaşım içerisindedir. Ona göre akıl ile anlaşılabilir kavranılabilecek dini konular için Peygamber göndermek gereksizdir. Akıl bu vazifeyi gördüğünden sırf bunun için Peygamber göndermek aklen imkânsızdır. Fakat aklın yeterli gelmeyeceği

⁶⁵⁴ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 223-232.

⁶⁵⁵ Kâdî, **Muhtasarı Usulî'd-din**, s. 243-247; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 414.

⁶⁵⁶ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 414.

konularda ise bu hususları kullara bildirecek Peygamberlerin gönderilmesi aklen zorunludur.⁶⁵⁷

Mu'tezile'nin son vârisi ve meşhur kelâm âlimi olan ve aynı zamanda Cübbâî'nin görüşlerini bize ileten Kâdı Abdülcebbâr, konuyu adalet prensibi çerçevesinde ele alıp tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır. Filozoflar da ezelf inayetin gerektirdiği en mükemmel nizamın, adalet kanunlarını vaz eden peygamberler olmadan tamamlanamayacağını ve bunun gereği olarak nübüvvetin aklen zorunlu olduğunu savunmuştur.⁶⁵⁸ Ayrıca Kâdı Abdülcebbâr, Berâhime ve onlar gibi düşünenlerin görüşlerini ele alıp nübüvvetin hükmüne dair bunun aklen muhal olmadığını ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre nübüvvet hakkında herhangi çirkin bir durum söz konusu olsaydı, Cenab-ı Hakk'ın buna yönelmesi asla düşünülemezdi.

Dolayısıyla nübüvvette herhangi çirkin bir durum söz konusu olmadığına göre Berâhime ve fikirdaşlarının nübüvveti muhâl görmesi geçersizdir. Ayrıca Kâdı Abdülcebbâr, konu ile alakalı "nübüvvet meselesinde bilmem gerekenler nelerdir?" tarzında sorulan bir soruya şöyle cevap verir; "Senin ilk etapta bilmen gereken şey Cenab-ı Hakk'ın Peygamberler göndermesinin imkân dâhilinde olduğunu bilmen gerekir. Aynı zamanda bunun faydalı ve isâbetli bir karar olduğunu kabullenmen gerekir" Kâdı vermiş olduğu bu cevap ile de Cenab-ı Hakk'ın Peygamber göndermesinin imkân dâhilinde olduğunu belirtmiştir.⁶⁵⁹

2.1.1.3. Ebu'l-Hasan El-Eş'arî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği

Peygamberlerin gönderilmesinin gerekli olup olmaması toplumun ve bireylerin Peygamberlere ihtiyaç duyup duymamasına bağlıdır. Şayet böyle bir ihtiyaç var ise bunun hangi alanlarda olduğuna ve nasıl giderilmesi gerektiğine dair bu mesele enine boyuna ele alınmıştır. Beşerin Peygamberlerin gönderilmesine muhtaç olduklarını savunan İslâm âlimleri, insanların gerek psikolojik açıdan gerekse sosyal açıdan zayıf olduklarını ve bu zaafı sebebiyle Peygamberlerin yol

⁶⁵⁷ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 414.

⁶⁵⁸ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 414.

⁶⁵⁹ Kâdı, **Muğnî**, c. 15, s. 38.

göstericiliğine ihtiyaç duyduğunu belirtmişlerdir. Zira insanın vahiyden yoksun bir şekilde tek başına akıl ile Allah'a ulaşabilmesi mümkün gözükmemektedir.

Bu hususta Kur'an bizlere, Hz. İbrahim'in kıssası üzerinde mesajı vermiştir. Nitekim Hz. İbrahim, akli ile Allah'ı bulmaya çalışmış, yıldızlara ve güneşe yönelip bir takım tasvirlerde bulunmuştur. Ruh dünyasında yapmış olduğu tüm bu münakaşa neticesinde Cenab-ı Hakk'ı, kalbine beliren kudsî işaretlerle bulabilmiştir.⁶⁶⁰

Cenab-ı Hakk'ın Peygamberler göndermesinin bir diğer önemli sebebi de beşerin ahlâken yetersiz ve irade bakımından zayıf olmasıdır. Zira insanoğlunun, kâinat ile uyum halinde, olgun ve vakur bir yapıya sahip olması gerekmektedir. Bu gelişmelerin gerçekleşebilmesi için ruh âlemine uygun bir çevre zemininin olması gerekmektedir. Fakat Kur'an'ın "bâtıl" olarak nitelendirdiği birtakım sapmalar ister istemez bu tabî gelişimi olumsuz bir şekilde etkilemiştir.

İlk insan ve ilk peygamber olduğuna inanılan Hz. Âdem'in Peygamber olarak görevlendirilmesindeki temel gaye, insanlara yol gösterip eksikliklerini gidermek ve onları kemal mertebesine ermeleri için desteklemek ve yardımcı olmaktır. Şunun altını çizmek gerekir ki, Cenab-ı Hakk'ın Peygamberler göndermesi daha çok beşerin sapıp azgınlaştığı dönemlerde olmuştur. Hz. Âdem'den sonraki zamanlarda da devam eden bu kötü gidişat, telafisi mümkün olmayan bir hal alınca, Peygamberler zincirine yeni halkalar eklenmiştir. Hz. Âdem ile başlayan bu nübüvvet zincirine Hz. Muhammed'de eklendikten sonra nübüvvet son bulmuştur.⁶⁶¹

Özellikle günümüz insanların bir kesimi Cenab-ı Hakk'ın varlığını kabul etmekle beraber Peygamberler hakkında şüpheye düşüp inkâra gitmişlerdir. Zira Cenab-ı Hakk'ın varlığının delilleri, Peygamberlerin nübüvveti ispat konusundaki delillerinden daha kuvvetlidir. Bu nedenle filozofların bir kısmı Cenab-ı Hakk'a iman etmekle beraber Peygamberlerin varlığını reddetmiştir.⁶⁶² Filozofların bu konuda öne sürdükleri delillerden biri de insan aklının iyiyi kötüyü birbirinden ayırtma noktasında Peygamberlere ihtiyaç bırakmayacak derecede yeterli

⁶⁶⁰ Enam, 75-83.

⁶⁶¹ Ahzâb 33/40.

⁶⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 221-222; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, c. 5, s. 7.

olmasıdır. Böyle bir durumda Peygamberlerin gönderilmesinin abes olacağı ve bunun Cenab-ı Hakk'ın hikmetine ters düşeceği iddiasıyla nübüvveti inkâr etmişlerdir.⁶⁶³

Bunlar şöyle bir mantık yürütürler; Peygamberlerin beşere getireceği vahyi, akıl ya idrak edebilir ya da edemez. Akıl bunları kavrayabilecek olursa, Peygamberlerin gönderilmesine ihtiyaç kalmaz. Şayet akıl kavrayamayacaksa o zaman da Peygamberlerin bu bilgileri getirmesini abes olur. Her halükarda zayıf yaratılmış olan insanın sadece akıl ile Cenab-ı Hakk'ın muradını algılayabilmesi ve bu muradın gereği olan emir ve yasakları hayatına geçirmesi imkânsızdır. Çünkü umuru-uhrevî gaybîdir. Gaybî bilgiler ise ancak Peygamberin haberdar olabileceği şeylerdir.⁶⁶⁴ Duyular ve akıl, Cenab-ı Hakk'ı algılayabilmede yetersiz olup ilgili konularda varacakları yer sınırlıdır.⁶⁶⁵ Bununla beraber Peygamber olduğunu iddia eden kişilerin uygulamaları akl-ı selim dediğimiz Kur'anî akla uygun olmalıdır. Zira vahyin muhatabı akıldır. Aklı ortadan kaldırdığımız takdirde otomatik olarak vahiy de ortadan kalkmış olur.

Eş'arî, akli iyilik ve kötülüklerinin tespitinde belirleyici kabul etmemiştir. Zira insan akli, her ne kadar akıl ile taalluku olan hükümlerin bir kısmını ve dünya işleriyle alakalı diğer bir takım şeyleri kavrayabiliyorsa da şeriatın koymuş olduğu kanun ve kuralları bir Peygamber tarafından kendisine tebliğ edilmeden anlamaktan aciz kalmıştır. Dolayısıyla bir şeyin iyi veya kötü olması ancak vahyin bildirmesiyle gerçekleşir.⁶⁶⁶ Bu sebeple insanoğlu, ancak kendisine bir Peygamber gönderildiğinde ve bu peygamber gereken tebliğ vazifesini yerine getirdiğinde şeriatın değerlendirmesine tabi tutulur.⁶⁶⁷

⁶⁶³ Bâkılânî, **Kitâbü't-Temhid**, s. 104.

⁶⁶⁴ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 226, 229.

⁶⁶⁵ Râzî, **Kitâbü'l-Erbain fî Usûlid-din**, s. 98.

⁶⁶⁶ Cüveynî, **Kitâbü'l-irşad ilâ kavâti'ledilleti fî usûli'l-i'tikâd**, thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrût 1985, s. 233.

⁶⁶⁷ İbrahim Özdemir, "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl", **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı: 4, 2014, c. 2, s. 56.

Yüce Allah, insanlara lütuf ve ikramda bulunarak bir hikmete binaen onlara Peygamberler göndermiştir.⁶⁶⁸ Bu eylem kendisine aklen zorunlu olmayıp imkânsız da değildir.⁶⁶⁹ Çünkü Peygamber göndermek O'nun fiillerinden biridir. Diğer fiilleri hangi hükme tabi ise nübüvvette ona tabidir. Dolayısıyla O'nun diğer fiillerinin mümkün olduğu hususunda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmadığına göre nübüvvette imkân dairesinde olup mümkünattandır. Vacip veya mustahil değildir.⁶⁷⁰

İbn Sina, peygamberin gerekliliği hususunu sosyo-politik sebeplere bağlamaktadır. İnsan yaratılışı gereği sosyal bir varlıktır. Fakat böyle olması onun, insanlarla bir araya gelip birbiriyle kaynaşması için yeterli değildir. Zira sosyo-politik düzenin kurulması için bazı kurallar vardır. Bunlar yerine getirilmediği zaman haksızlık ve zulmün önünü almak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla toplumda adalet-zulüm, doğru-yanlış, iyi-kötü değerlerini objektif ve sistematik bir şekilde hayata uygulayacak kural koyucu bir peygambere ihtiyaç vardır.⁶⁷¹

2.1.1.4. Ebû Ali el-Cübbâî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği

Ebû Ali el-Cübbâî'ye göre, Allah'ın tüm fiillerinin ortak bir özelliği vardır. O'da bu fiillerin insanlara faydalı olmasıdır.⁶⁷² Allah'ın, kıyâmet koştuktan sonra kitapları sağ ellerine verilenlerin elde etmiş oldukları sevaptan dolayı onları ödüllendirmesi vaciptir. Bunun sebebi, kulun Allah tarafından önceden mükellef kılınması ve kulun bu imtihanı geçmesidir. Buradaki vucûbiyet, Allah'ın vermiş olduğu nimete karşı eda edilmesi gereken şükürün vucûbiyeti ile benzerdir. Nasıl ki Cenab-ı Hak, inâmda bulunmuş ve bu inâma mükabil şükür gerekli olmuşsa, aynen öylede Allah'ın kulu ödüllendirmesinin ona vacip olması da yapmış olduğu teklif sebebiyledir.⁶⁷³

⁶⁶⁸ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-Makâlât**, s. 174-175; Gazzâlî, **el-İktisad fi'l-İtikad**, s. 116,138, 143.

⁶⁶⁹ İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlât**, s. 175-176.

⁶⁷⁰ Cüveynî, **el-Akîdetü'l-Nizâmiyye**, s. 303; Gazzâlî, **el-İktisad fi'l-İtikad**, s. 143-144.

⁶⁷¹ Bknz. Mevlüt Albayrak, "İbn Sina Açısından Dünyaya müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet" , **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi II. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu**, Isparta 19, 20 Nisan 2001, s. 95.

⁶⁷² Kadı, **Muğnî**, c. 15, s. 65-66.

⁶⁷³ Kadı, **Muğnî**, c. 15, s. 43-45.

Cübbâî, akla büyük bir ehemmiyet veren bir şahsîyet olarak meseleye şöyle yaklaşmaktadır: “Bütün şeri mevcut hükümlerin haklarında herhangi bir hüküm verilmeden önce aklî bir değeri vardır. Kısacası aklın bir şeyi güzel veya çirkin bulması Cenab-ı Hakk’ın, koymuş olduğu kanundan daha önce mevcuttu. Akıl güzel ve çirkin olanı birbirinden ayırt edip ortaya koyabilmektedir. Ancak şu var ki güzel ve çirkin olan şeyleri tüm detayları ile bilip kavrayamaz.⁶⁷⁴ Akıl, Peygamber öncesi namaz, oruç, zekât gibi şeylerin farz olduğunu bilmeyebilir. Fakat Peygamber bunları bildirdikten sonra, onlardaki faydayı mulahaza ettiğinde hemen kabullenir.⁶⁷⁵ Böylelikle sonuçlar dikkate alınarak sağlıklı değerlendirmelerde bulunulabilir.⁶⁷⁶ Bundan dolayı teklifin varolması için akla rehberlik edecek Peygamberlerin varlığını zorunludur.⁶⁷⁷ Ayrıca Cübbâî, **لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَعْتَبْتَكُمْ**, “Eğer Allah dileyseydi, sizi de zahmet ve meşakkate sokardı”⁶⁷⁸ ayetinden anlaşıldığı üzere Allah’ın kula taşıyamadığı yükü yüklemeyeceği ve gücünü aşan noktalarda kulun mukellef olmadığını beyan etmektedir.⁶⁷⁹

Aynen öylede beşere iyiyi kötüyü birbirinden ayırt edip bu ilkeleri açıklayarak anlaşılabilir bir hale getiren Peygamber akla yardımcı olup ona zaman kazandırmaktadır.⁶⁸⁰ Dolayısıyla Allah, akla yardımcı olması için Peygamber göndermek zorundadır.⁶⁸¹ Çünkü akıl her ne kadar yüzeysel olarak hükümleri bilse de onların derinlemesine tafsilatını bilemez ve nakıs kalır.⁶⁸² İşte bu eksikliğin hissedildiği yerde vahiy devreye girer ve Peygamber vasıtasıyla problem ortadan kalkıp çözülür. Onun kullarına Peygamber göndermesinin yeri doldurulamaz bir lütuf olduğu hakkında Mu’tezile arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu

⁶⁷⁴ Kadı, **Muğni**, s. 381.

⁶⁷⁵ Kadı, **el-Muhtasar fî Usûli'd-Din**, c. 1, s. 235-236.

⁶⁷⁶ Kadı, **Muğni**, 15, 117-124.

⁶⁷⁷ Ahmet Saim Kılavuz, **İslam Akaidi ve Kelam’a Giriş**, Ensar Neşr., İstanbul 2004, s. 231; Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80.

⁶⁷⁸ Bakara, 2/220.

⁶⁷⁹ Razi, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 6, s. 406.

⁶⁸⁰ Gölcük, **Kelam**, s. 259.

⁶⁸¹ Razi, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 6, s. 406; Şemsuddin Ebu'l-Avn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye**, c. 1, s. 80.

⁶⁸² Kâdî, **Muğni**, c. 24, s. 604.

değildir.⁶⁸³ Cübbâî’de aynı fikirde olup bunu şöyle ifade etmektedir; *إن بعثة الأنبياء كلها*

“ألطاف” Peygamberleri gönderilmesi Allah’ın lütuflarındandır”⁶⁸⁴

Bu zorunluluk temelde “adalet” prensibi çerçevesinde ele alınmıştır.⁶⁸⁵ İlkesel olarak “Salah-Aslah” ile “Hüsn-Kubh” ilkeleri baz alınarak beyan edilmiştir. Zira nübüvvet, insanların yararına olup beşerin saadetini gaye edinmiştir.⁶⁸⁶ Allah’ın beşere faydalı olan şeyi yaratması ona vacip olduğundan ve Peygamber göndermekte faydalı olduğundan Peygamber göndermek maslahat gereği Ona vaciptir.⁶⁸⁷ Cübbâî,

“وما اللّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ” Allah hiçbir kimseye haksızlık etmek istemez”⁶⁸⁸ ayetine dayanarak Allah’ın, kulun faydasını gözetmesini ve bunun Allah’a vacip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁹

Kâdî Abdülcebbar, bu durumu şu örnekle izah eder: "Peygamber göndermek, maslahat gereği mükellefe hastalık göndermeye benzer. Eğer mükellefin hastalığı esnasında inanması ve böylece iyileşeceğini kabul etmesi gerekli olursa, bu akla aykırı olan bir durumu değil, aksine O’nunla örtüşen bir durumu ortaya çıkarır. Zira akıllarda bunun mükellefin maslahatı için olduğu fikri yerleşmiştir. Öyleyse Kâdîm olan Allah’ın bunu yapması gerekir. Peygamber göndermek de bunun gibidir".⁶⁹⁰

Kişi nasıl ki rızkını temin etmek için çalışıp yoruluyorsa, aynı şekilde ruhunu beslemek için ve ahireti için de çalışıp yorulması ve gayret göstermesi gerekir. Dünya işleriyle alakalı çektiğimiz sıkıntılar aslında ahiret işlerimizin kolaylaşması için elzendir. Zaten Cenab-ı Hakk’ın insanı sadece dünya hayatı için yaratmış olması düşünülemez ve bu O’nun hikmet prensibine münafidir.⁶⁹¹

⁶⁸³ İbnu’l-Murtaza, **Kalaid**, c. 3, s. 183.

⁶⁸⁴ Şehristânî, **el-Milel ve’n-Nihal**, c. 1, s. 81.

⁶⁸⁵ Kâdî, **Muğni**, s. 380-381; **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 563.

⁶⁸⁶ Kâdî, **Muğni**, s. 386-387.

⁶⁸⁷ Kadı, **Şerhu’l-Usûli’l-Hamse**, s. 563; Kadı b. Abdunnebi b. Abdurresul, **Dusturu’l-Ulema Camiu’l-Ulum fi İstilahati’l-Funun**, nşr. Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, Beyrût 2000, c. 3, s. 206.

⁶⁸⁸ Âl-i İmrân, 3/ 108.

⁶⁸⁹ Razi, **Tefsiru’l-Kebir**, c. 22, s. 112.

⁶⁹⁰ Kadı, **el-Muğni**, c. 15, s. 112.

⁶⁹¹ Kadı, **el-Muğni**, c. 15, s. 114-115.

Cenab-ı Hakk'ın Peygamber gönderme zorunluluğunu kabullendikten sonra bu zorunluluğun mutlak bir zorunluluk mu yoksa mukayyed mi olduğu tartışmalıdır. Bu konuda iki farklı görüş bildirmişlerdir. Mu'tezile'ye mensup bazı bilginlere göre Allah mutlak olarak Peygamber göndermek zorundadır. Diğerlerine göre ise Peygamber göndermek Allah'a vacibi-mukayyet olup O'nun bilgisine bağlıdır. Buna göre Allah iman edeceklerini bildiği kullarına Peygamber göndermelidir. Zira kulları için en faydalı şeyi yapmak Allah'a ahlaki bir zorunluluktur. Ancak Peygamber gönderdiği takdirde iman etmeyeceklerini bildiği kimselere ise Peygamber gönderme zorunluluğu yoktur.

Böylelikle irsal ona vacip değildir. Sadece iman etmeyecek bu kitlenin kıyamet gününde herhangi bir mazeret sunmaları için faydalıdır. Ayrıca Cübbâî, bilginin eşyaya taalluku üzerinde konuşurken, eşyanın hakikati ne ise o hakikat üzere olacağını belirtmiştir. Buna göre bazen farklı objelere ait değişik bilgilerle karşılaşabiliriz. Bu ortada bir çelişkinin olduğu anlamına gelmez. Peygamber öncesi aklı bilgiyle Peygamber sonrası bilgi arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Zira çelişki aynı bilginin aynı yer ve zamanda karşılaşmasıyla meydana gelir.⁶⁹²

Maturidî ise, peygamber olmadan dahi insanların, Allah'ın varlığını akıl ile bilmeleri gerektiğini ve dolayısıyla bu durumun kendisi için özür teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Ebu Hanife konu ile alakalı, “Âlemdeki varlık mu'cizelerini, ayetlerini gören kimse için yaratıcıyı tanımada özür yoktur”⁶⁹³ diyerek hiçbir mazeretin geçerli olmayacağını belirtmiştir. Kur'an'dan şu ayetlerle istidlal edilmiştir: “Onun hak olduğu meydana çıkıncaya kadar varlığımızın belgelerini onlara hem dış dünyada ve hem de kendi içlerinde göstereceğiz”⁶⁹⁴, “Onların peygamberleri: "Gökleri ve yeri yaratan, günahlarınızı bağışlamaya çağırın ve bir süreye kadar sizi erteleyen Allah'tan mı şüphe ediyorsunuz?" dediler”⁶⁹⁵, “Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl

⁶⁹² Kadî, **el-Muğnî**, c. 15, s. 112.

⁶⁹³ Şerafeddin Gölcük- Süleyman Toprak, **Kelam**, s. 321-322.

⁶⁹⁴ Fussilet, 41/53.

⁶⁹⁵ İbrahim, 14/10.

yayıldığına bir bakmazlar mı?”⁶⁹⁶, “Göklerin ve yerin hükümlerini, Allah'ın yarattığı her şeyi ve ecellerinin yaklaşmış olması ihtimalini düşünmüyorlar mı? Bundan sonra hangi söze inanacaklar?”⁶⁹⁷.

2.1.2. Vehbîlik-Kesbîlik Meselesi

Nübüvvet'in vehbi veya kesbi oluşu eski kelâm kitaplarında üzerinde genişçe durulmuş bir mesele değildir. Bununla birlikte konu tartışılıp değerlendirilmiştir. Peygamber olacak kişinin ulaşacağı o makama, Cenab-ı Hakk'ın kendisini seçip görevlendirmesiyle mi yoksa şahsî çaba ve gayreti neticesinde mi ulaştığı tartışılıp bu sorulara cevaplar aranmıştır. Özellikle bu tartışmalar daha ziyade ehli-kelâm ve filozoflar arasında vukû bulmuştur. Ehl-i kelâm Peygamberliğin vehbi bir makam olup sonradan kazanılan sıfatlarla ilgili olmadığını savunurken,⁶⁹⁸ Filozoflar bunu reddederek insanların metafizik âlemlerle irtibat kurabilecek özelliklerle donatıldıklarını ve Peygamberliği bu sıfatlarını kullanarak kesbedebileceklerini savunmuşlardır.⁶⁹⁹ Seyyid Şerif el-Cürcânî (v. 816/1413), *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde konuya değinip nübüvvetin Allah'ın bir rahmeti, vehbî olduğunu ve yalnızca Onun isteğine bağlı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca filozofların iddia ettiği peygamberlerde cevherin saflığı, fitratın temizliği gibi zâtî bir ist'idadın bulunmadığını belirtmiştir.⁷⁰⁰ Filozoflar, peygamberlerin kendilerinde üç özellik barındırdıklarını ve bu özelliklerle diğer insanlardan ayrıştıklarını söylemiştir. Bunlar; 1) Gaybî durumlara muttali olmaları, 2) Kendilerinden harikulade fiillerin sudur etmesi, 3) Melekleri aslî suretlerinde görüp onlardan vahiy almaları.⁷⁰¹

⁶⁹⁶ Ğaşiye, 88/17.

⁶⁹⁷ A'raf, 7/185.

⁶⁹⁸ Neseî, **Tabsiratü'l-edille**, c. 2, s. 104; Sa'deddin Teftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, c. 5, s. 8, Gazali, **Mearicü'l-kuds**, s. 131.

⁶⁹⁹ Razi, **Tefsiru'l-Kebir**, c. 12, s. 517.

⁷⁰⁰ Seyyid Şerif el-Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 388.

⁷⁰¹ Cürcânî, **Şerhu'l-Mevakıf**, c. 3, s. 388-394.

Ehl-i sünnetâlimleri ve Mu'tezilî âlimlerinin geneli konuyu ele alıp tartışmış ve nübüvvetin vehbi olup kesbi olmadığını sonucuna varmıştır.⁷⁰² Mu'tezilîâlimlerin bir kısmı adalet prensipleri uyarınca nübüvvetin kesbi olduğunu savunmuşlardır.⁷⁰³

Kur'an, nübüvvetin özellikle kendileri dışındaki kişi ve kabilelere verilmesini kabullenemeyen bir kesimden bahseder. Bunlar her ne kadar iman etmeyip karşı direnç gösterebilirler, kendilerine Kur'an âyetlerin bir benzerinin nazil olmasını ve bu istekleri gerçekleşmediğinde Kur'an'a ve Hz. Muhammed'e iman etmeyeceklerini söyleselerde Cenab-ı Hak onların bu tür söylemelerine karşın onlara şu şekil cevap verip hepsini susturmaktadır: "اللَّهُ أَغْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ" Allah risâletini kime vereceğini çok iyi bilir"⁷⁰⁴ Burada Yüce Allah açık bir şekilde nübüvvetin sonradan elde edilen kesbi bir makam olmadığını ifade etmektedir.⁷⁰⁵

Ayetin nüzul sebebi olarak şu rivayet anlatılır; "Ebû Cehil, efendimize vahiy geldiğini duyduğu zaman; "Biz asla Muhammed'e gelen vahiy bize de gelmedikçe iman edip tabi olmayacağız"⁷⁰⁶ demesi üzerine bu âyet-i kerime nazil olmuştur. Diğer bir rivayette Velid b. Muğire'nin: "Eğer bir Peygamber gönderilecek ise o Muhammed değil ben olmalıyım. Zira ben bu işe daha yatkın olup yaşça ondan büyüğüm. Benim, servetim ve evlatlarım onunkinden daha fazla olup ondan daha güçlüyüm"⁷⁰⁷ demesi üzerine bu âyet nazil olmuştur.⁷⁰⁸ Görüldüğü gibi Kur'an, Cenab-ı Hakk'ın risâlet vazifesini kime vereceğini iyi bildiğini ve bu durumun tamamen onun tercihinin bağlı bir şey olduğunu bildirmektedir. Ünlü Mufessir

⁷⁰² Sabûnî, **Peygamberlik ve Peygamberler**, s. 10; Yavuz, Salih Sabri, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İnsan Yay. İstanbul, s. 21; Bkz. Âl-i İmrân, 3/ 33, Nisâ,4/54, En'âm, 6/84-87; Yahudîlerin peygamber anlayışına göre peygamberlik vazifesi, kişinin gayret ve isteği ile verilecek bir vazife değil, bilakis Allah'ın istek ve arzusuyla alınan kutsal bir görevdir. Zira Peygamber olmak tamamen ilahi seçilmişliktir" Tanah'ta, peygamber olacak kişinin henüz ana karnındayken Tanrı tarafından seçilmiş olduğuna dair bilgiler bunu destekler niteliktedir."Ana rahminde sana biçim vermeden önce tanıdım seni. Doğmadan önce seni ayırdım, uluslara peygamber atadım" Yeşaya da "Tanrı'nın kendisini ana rahmindeyken peygamberlik için çağırıldığını" halkına ilan etmiştir. Bknz.; Mezmurlar, 105/26; Yeremya, 1/5; Yeşaya, 49/1- 3.

⁷⁰³ İbrahim Bayram, "İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi", **Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c: 3, sayı: 1, 2015/1, s. 171.

⁷⁰⁴ Enâm, 6/124.

⁷⁰⁵ Enâm 6/124.

⁷⁰⁶ İsrâ17/93.

⁷⁰⁷ Kehf 18/34.

⁷⁰⁸ Taberî, **Taberî Tefsiri**(çev. Mehmet Keskin, İstanbul: Ümit Yay.), c. 2, s. 600.

Fahredden er-Râzi, âyetin tefsirinde şunları kaydeder: “Cenab-ı Hakk’ı n, bu ayetteki ifadesini şöyle anlamalıyız: Kim ki Peygamberlik için uygun sıfatlara haiz ise ancak o, bu görev için seçilir. Bu sıfatların ne olduğunu ise Cenab-ı Hak’tan başka hiç kimse bilememektedir”⁷⁰⁹

Şu rivayette nübüvvetin vehbi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Şöyle ki; “Peygamberlik iddiasında bulunan Müseylemetü’l-Kezzâb bir gün Medine’ye gider. Hz. Peygamberden kendisine Peygamberlikten hisse vermesini ister. Hz. peygamber Ona şöyle cevap verir; ‘Peygamberlik senin isteğine bağlı olmayıp zorla elde edilecek bir makam değildir. Cenab-ı Hakk’ın istediği olur. Ben sana karşı tebliğ vazifemi yerine getirdim. Eğer itaat etmezsen Yüce Allah seni helâk edecektir.’ dedi. Ve uyarılara aldırış etmeyen Müseyleme Allah tarafında helâk edildi. Kur’ân bu durumu şöyle ifade eder: “Allah’a karşı yalan düzüp atandan yahut kendisine hiçbir şey vahyolunmamışken bana da vahyolundu diyenden, bir de Allah’ın indirdiği gibi ben de indireceğim diye söyleyenden daha zâlim kimdir?”⁷¹⁰

Kelâmcılar, filozofların nübüvvetin kesbi olduğunu iddia etmelerine karşı çıkıp onların iddialarını çürütmeye çalışmışlardır. Böylelikle nübüvvetin kesbi olarak kabul edilmesi halinde meydana gelecek sıkıntılara özel olarak değinmişlerdir. Bunlara örnek olarak son dönem Osmanlı âlimlerinden Mustafa Sabri Efendi’dir (v. 1373/1954). Mısır’a gittiğinde oradaki Oryantalistlerden etkilenmiş olan modernist aydınlarıyla geniş bir çerçevede ilmî münazaralar gerçekleştirmiştir. Yine orada nübüvvetin vehbiliği-kesbiliği meselesini derinlemesine ele alıp bu konudaki karşıt görüşe sahip olanlara reddiye niteliğinde cevaplar yazmıştır. Yazmış olduğu reddiyelerin muhatabı özellikle Zeki Mübârek (v. 1892-1952) ve O’nun gibi düşünüp Peygamberliğin vehbi olmasına karşı çıkanlardır.

Yukarıda da değindiğimiz gibi Nebîliği kesbi olarak kabul ettiğimiz takdirde Kur’ân’da açık bir şekilde geçen Hz. Peygamberin (a.s.) hatemu’l-enbiya (son Peygamber) olma özelliğini inkâr etmiş olacağız ki bu düşünülemez. Aynı şekilde Hz. Peygamberin nübüvvetinin kesbi olduğuna inanıp bu makamı dehâsı ve şahsî

⁷⁰⁹ Razi, **Tefsiru’l-Kebir**, c. 10, s. 161, Taberî, c. 2, s. 600; Kurtubî, **el-Câmiu li Ahkâmi’l- Kurân**, c. 7, s. 150; Elmalılı, **Hak Dini Kur’an Dili**, c. 3, s. 448-449.

⁷¹⁰ En’âm,6/ 93.

çabası ile elde ettiğini kabul edersek Kur'ân'ın Cenab-ı Hak'a olan nisbeti hakkında şüpheler varid olup Hz. Peygamber'in -hâşâ- dürüstlüğü sorgulanır hale gelir.

Zeki Mübârek(1892-1952),⁷¹¹ nübüvvetin vehbi olduğuna inananları sert bir dille eleştirmiş ve bu inancın putperestlikten sirayet eden bir düşünce olup babadan oğula miras olarak geçtiğini iddia etmiştir. Hâlbuki nübüvvetin vehbi olduğunu savunanların inancında asla böyle bir şey söz konusu değildir. Zira bunu savunanlar hiçbir zaman putperestlerin yaptığı gibi hiç kimseyi Allah yerine koyup ibadet etmemişlerdir. Ayrıca nübüvvetin babadan oğla geçmesi söz konusu bile değildir. Peygamberlerin hepsi, Cenab-ı Hakk'ın özel olarak seçmiş olduğu kullarıdır. Bu makamın kesbi olduğuna inanmak, Peygamberlere gerçek mânasıyla iman etmenin önünde bir engeldir.

Nübüvvet makamının kesbi bir makam olduğunu iddia edenler, bu makama nasıl ve hangi yollarla ulaşılacağı konusunda sağlıklı cevaplar verememektedirler. Peygamberlik iddiasında bulunan birinin kendisi Peygamber olduğunu nasıl anladığı ve insanların bunu nasıl anlayacağıda cevaplanması zor olan sorular arasındadır. Zira nübüvvet kesbi olarak elde edildiği için vahyin nüzûlü söz konusu olmayıp, insanları iknâ edecek bir Mucize dahi yoktur.

2.1.2.1.Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Vehbîlik-Kesbîlik Meselesine Yaklaşımı

Eş'arî, bu makamın şahsî çaba, riyâzet ve ilim tahsili ile elde edilemeyeceğini bunun tamamen mevhibe-i ilâhî olduğunu savunmuştur. Bunun için nübüvvet, Cenab-ı Hakk'ındilediği kullarına nasib ettiği bir lütufi-ilahî ve ihsanı-rabbani'dir.⁷¹² Nitekim Kur'an'da Yüce Allah bunu açıkça ifade etmektedir şöyle ki;“O, kullarından dilediğini seçip gönderir ve nübüvveti dilediğine verir”⁷¹³

⁷¹¹ Ferhat Yılmaz, “Zekî Mübârek”, **DİA**, c. 44, s. 216.

⁷¹² İbn Fûrek, **Mucerredu'l-Makalat**, s. 175.

⁷¹³ Hac 22/75, Mâtürîdî, **Te'vilât**, c. 2, s. 172; Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsîd**, c. 5, s. 8.

Eş'arî'nin talebesi İbn Fûrek, Bakara Sûresi'nde ki "Allah, hikmeti dilediğine verir"⁷¹⁴ ayetinden de anlaşılacağı üzere nübüvvetin vehbi olup Allah'ın seçmesine bağlı olduğu kaydetmektedir. Sahabe'den Abdullah b. Mes'ud'da, hikmetten kastın, Peygamberlik olduğunu beyan etmiştir.⁷¹⁵ Aynı şekilde İbn Fûrek, İmam Eş'arî'nin de bu konuda aynı düşüncede olduğunu, Peygamberliğin işlenen salih amellerin mükâfâtı da olmadığını, şahsî çaba ile elde edilemeyeceğini ve bunun tümünden Allah'ın tercihinine bağlı olduğunu aktarmaktadır.⁷¹⁶

2.1.2.2.Ebû Ali el-Cübbâî'nin Vehbîlik-Kesbîlik Meselesine Yaklaşımı

Ebû Ali el-Cübbâî'de nübüvvetin, mevhibei-ilahî (Allah vergisi) olup işlenen salih ameller karşılığında bir mükâfat olmadığını belirtmiştir. Allah, Peygamber olacak kişiyi çok özel sıfatlarla donatmıştır.⁷¹⁷ Yine Mu'tezile mezhebinin dahi âlimlerinden Zemahşeri (v. 538/1144) de nübüvvetin vehbi olduğunu savunmuştur. Ayrıca En'am suresini tefsir ederken 'istefâ'⁷¹⁸ fiilinden Yüce Allah'ın bu makama layık olan kişileri seçtiğini ve nübüvvetin vehbi olduğunu anlamamız gerektiğini kaydetmektedir.⁷¹⁹

Öte yandan Mu'tezile içinden bir grup nübüvvetin kesbi olduğunu iddia etmiştir. Ahmed Eyyüb b. Yanoş, Basra Mu'tezilesi'nden Abbâd b.Süleyman es-Saymeri, Endülüs Mu'tezilesi'nden Muhammed b. Abdullah b. Mürre ve onlar gibi düşünen daha birçok isim nübüvvetin belirli kişilere özel olmasını, adalet prensibine ters olarak kabul ederler. Nübüvvetin gönlü ve ruhu temiz olup güzel ahlâka sahip herkes için mümkün olduğunu ve bunun Cenab-ı Hakk'ın adaletine daha muvafık olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca dünya var oldukça bu müessesenin devam

⁷¹⁴ Bakara 2/269.

⁷¹⁵ Ali Mebrûk, **en-Nübüvve**, Dâru't-Tenvîr, Beyrût 1993, s. 191.

⁷¹⁶ İbn Fûrek, **Mucerredü'l-Makâlât**, s. 175.

⁷¹⁷ Seyyid Abdüssettâr Meyhûb, **el-Kur'ân ve'n-nübüvve inde'l-Kâdî Abdülcebbar**, Dâru'l-Hidâye, Kahire 2003, s. 201, **Makâlât**, c. 2, s. 448.

⁷¹⁸ Enam 6/124.

⁷¹⁹ Zemahşerî, **el-Keşşâf**, c. 2, s. 393.

edeceğini ve kesbi bir makam olan nübüvvetin asla son bulmayacağını savunmuşlardır.⁷²⁰

2.2. HATM-İ NÜBÜVRET TARTIŞMALARI

Hatim, sözlükte; mühür,⁷²¹ bir şeyin sonu,⁷²² yüzük⁷²³ gibi manaları vardır. Nebî kelimesinin ise üç kökten gelme ihtimali olduğundan üç manası vardır. 1) Nebe; haber 2) Nebvet veya Nebavet; yükseklik 3) Nebî; yol'dur.⁷²⁴ Mürekkebin bir isim olan Hatm-i nübüvvet hakkında direk bir tarif, lügat kitaplarında bulamadık. Ancak iki kelimenin anlamları ayrı ayrı değerlendirildiğinde lügatta “bir şeyi tamamlayıp sona erdirmek; mühürlemek” manalarına gelen ‘hatm’ kelimesi ile “Allah’tan haber verme” anlamındaki nübüvvet kelimelerinden müteşekkil olan ‘hatm-i nübüvvet’ (hatmü’n-nübüvve) kavramı Hz. Muhammed’in gelişiyle gök ile yer arasındaki irtibatın kopup peygamberliğin sona ermesini ifade eden bir tabirdir.

Nübüvvet meselesiyle alakalı problemlerden biri de hatm-i-nübüvvet konusudur. Hatm-i nübüvvet meselesini önemli kılan birçok unsur vardır. Fakat ana unsur, son elçinin getirmiş olduğu şeriatın kıyamete kadar geçerli olması ve sonradan ortaya çıkabilecek nübüvvet iddialarının geçersiz kılınmasıdır. Hatm-i nübüvvet, sadece İslâm’da değil öncesi dinlerde de söz konusu edilip üzerinde durulmuş mühim bir konudur. Zira Yahudî inancına baktığımızda onlarda da Malaki ile nübüvvetin sona erdiği inancı mevcuttur. Ancak Yahudîlerin bu inancıyla beraber kutsal metinlerine bakıldığında yeni bir peygamberin geleceğini iş’ar eden bir takım ifadeler bulmaktayız.⁷²⁵ Bu da Yahudî inancında konu ile alakalı bir takım tartışmaları beraberinde getirmiştir.

⁷²⁰ Şerafeddin Yalçın, **Mu'tezile ve Hüsün ve Kubuh**, Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, 1926, cilt: 1, sayı: 2, sayfa: 100-116, s. 114.

⁷²¹ İbni Fâris, **Makâyîsi'l-Lugat**, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Daru'l-Fikir, h. 1399, 2, 245; Zemahşerî, **Esasu'l-Belağat**, thk. Muhammed Basil, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, h. 1419, 1, 231.

⁷²² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî, **Cemheretu'l-Lugat**, thk. Remzi Münîr, Daru'l-İmi'l-Melâyîn, Beyrût, 1987, c. 1, s. 379; İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, 12, 164; Zebidî, **Tâcü'l-Arûs**, s. 32, 42.

⁷²³ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, 12, 162-164; Zebidî, **Tâcü'l-Arûs**, 32, 43.

⁷²⁴ İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, 1, 163.

⁷²⁵ Tesniye, 18/18; Malaki, 3/1; 4/5

Konu ile alakalı Yahudî'lerden bir örnek aktaran ünlü İslâm düşünürü Gazzâlî, Yahudîlerin, Kutsal Kitap'ta geçen “Yer ve gök durduğu müddetçe, benim dinime tabi olunuz; ben Peygamberlerin sonuncusuyum” sözünü Yahudîlerin Hz. Musa'ya nisbet ettiklerini ve onu Peygamberlerin sonuncusu olarak kabul ettiklerini bildirmektedir.⁷²⁶

Bir diğer İslâm düşünürü olan Şehristânî de, Yahudî bir mezhep olan Anâniyye mezhebinin, İsâ (as)'nın kendinden önce gönderilmiş olan Musa (as)'ya tâbi olduğunu ve aslında İsâ'nın bir Peygamber olmadığını iddia ettiklerini nakletmiştir.⁷²⁷ Her ne kadar Tevrat'ta, ahir zamanda gelecek olan bir Peygamberden bahsedilmiş olsa da aslında bunun bir Peygamber değil, kurtarıcı Mesih olduğuna inanırlar.

Konu ile Ebû Hayyan el-Endelüsi, “Hz. İsâ Peygamberlik sıralamasında Hz. Muhammed'den öncedir. Daha sonraki aşamada İsâ'nın yeryüzüne nüzul etmesi, Hz. Peygamberin hatm-i nübüvvetine herhangi bir zarar vermeyecektir. Zira Hz. İsâ, Hz. Peygamberin kiblesine yönelip O'nun şeriatı üzerine amel edecek ve Hz. Peygamber'in ümmetinden bir ferd kabul edilecektir” ifadeleriyle önemli açıklamalarda bulunmuştur.⁷²⁸

Hıristiyanlar da Hatm-i nübüvvet konusunda Hz. İsâ'nın beklenen Mesîh olduğuna iman etmektedir. Dolayısıyla İsâ beklenen Mesîh olduğuna göre ondan sonra herhangi bir peygamberin gelmesinin söz konusu olamayacağını inanmaktadır. Böylelikle bir peygamber beklentisinde olan bazı farklı grupların beklentilerini reddedip karşı çıkmışlardır. Fakat Yahudîlerde olduğu gibi Hıristiyanların kutsal kitabı Ahd-i Cedîd'de İsâ'nın, “Ben de babaya yalvaracağım ve o size başka bir parakleti, hakikat ruhunu verecektir, tâ ki daima sizinle beraber olsun”⁷²⁹ şeklindeki sözlerikimilerince Hz. İsâ'dan sonra nübüvvetin sona ermeyip başka bir peygamber ile devam edeceği şeklinde anlaşılmıştır. Aynı şekilde Mani dininde de Hatm-i nübüvvet inancı vardır. Zira dinin kurucusu olarak kabul edilen Mani, İsâ'nın

⁷²⁶ Gazzâlî, **el-İktisad fi'itîkad**, s. 168.

⁷²⁷ Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 194.

⁷²⁸ Endelüsi, **Bahru'l-Muhît**, c. 7, s. 228.

⁷²⁹ Yuhanna, 14/15-16

müjdelediği kurtarıcının kendisi olduğuna inanmıştır. Dolayısıyla son peygamerin İsa değil kendisinin olduğunu iddia etmiştir.

Hz. Muhammed'in peygamberliği evrensel olduğundan dolayı asla yeni bir peygambere ihtiyaç bırakmamıştır. Ehl-i sünnet düşünürleri ile Kur'an-Sünnet çizgisinde olan bütün âlimler, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğuna, onun gelişiyile nübüvvetin sona erdiğine inanmış, bu hususu İslâm inancının ana unsurlarından biri ve zarûrât-ı dîniyye arasında kabul etmişlerdir. Ehl-i sünnet ile beraber Mu'tezile, mûtedil Şîa ve Hâricî düşünürler arasında hatm-i nübüvvet hususunda fikir birliği vardır. Dolayısıyla Eş'arî ile Cübbâî'de bu hususta aynı fikirde olup aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.

Şîa'dan Gulat diye tabir edilen grup, hatm-i nübüvvet hususunda farklı bir yol izlemiştir. Zira Galiyye gurubundan Beyân b. Sem'ân ile Ebü'l-Hattâb el-Esedî kendisinin peygamber olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca imamlarını nübüvvet makamında gören Bâtıniyye ve İsmâiliyye grupları da hatm-i nübüvvet hususunda Gulat Şîa ile aynı düşünüp peygamberliğin sona ermediğine inanmaktadır. 19.y.y.'dan sonra Bâbîlik, Bahâîlik ve Kâdiyânîlik tarafından hatm-i nübüvvet hususundaki çoğunluğa aykırı görüşler yeniden hayat bulmuştur. Bunlar ortaya çıktıktan sonra dünyanın dört bir yanından İslâm âlimleri cevap ve reddiye niteliğinde telifat ve risaleler yazıp Hatm-i nübüvvet muarız görüşlerle mücadele etmek için birçok müessese kurulmuştur.

Hatm-i nübüvvet konusunda farklı düşünenlerden biri de Kâdiyaniler'dir. Kâdiyaniler, Peygamberliğin Hz. Muhammed ile son bulmayacağına, ihtiyaç halinde Allahın tekrar peygamber gönderebileceğine ve bu çerçevede Gulam Ahmed'in peygamber olduğuna inanmaktadırlar. Bununla beraber Cebrail'in sürekli ona vahiy getirdiğine ve kendisinin bütün peygamberlerden üstün olduğunu savunmaktadır.⁷³⁰ Gulam Ahmed'e göre Nübüvvet, Hz. Muhammed'le son bulmayıp devam eden bir müessesedir. 1891 yılında kendisine vahiy indiğini, Hz. Peygamber'e inen ayetler ve

⁷³⁰ Ebu Turab Seyyid b. Hüseyin, **Wa Muhammedâ (İnne Şanieke Huve'l-Ebter)**, Daru'l-Âffânî, Mısır 2006, c.1, s. 613.

gösterilen mucizeler gibi kendisine de ayetler indiği ve mucizeler gösterildiğini iddia etmiştir.⁷³¹

“Muhammed, sizin

erkeklerinizden birinin babası değil, fakat Allah'ın resûlü ve Nebîlerin sonuncusudur”⁷³² ayetini çok farklı bir şekilde yorumlayan Kâdîyaniler, ayetin Hz. Muhammed'in şanını yüceltip büyüklüğünü gösteren, erdemi bakımından tüm insanlardan üstün olduğunu gösteren bir anlam ifade edecek şekilde anlamaktadır. Dolayısıyla aslında Ahmediler Hatm-i Nübüvvet akidesini değil, bugünkü Müslümanların inanmış olduğu Hatm-i Nübüvvet mefhum ve manasını inkâr ederler.⁷³³

Kısacası Kâdîyanilere göre Peygamberlik müessesesi, kıyamete kadar insanların ihtiyaçlarına binaen devam edecektir. Ancak altının çizilmesi gereken husus, onlar hatm-i nübüvvet meselesini kabul etmekle beraber yorumlamada farklı bir yöntem izlemiştir. Zira Onlar, Hz. Peygamberin vefatından sonra ümmetin dışındaki herhangi bir kimsenin peygamberlik iddiasında bulunamayacağını ve bunun hatm-i nübüvvet ters düşeceğini savunmuştur. Bununla beraber ümmetin içinden birinin Hz. Peygamberin gölgesi altında peygamber olabileceğini ve bu durumun hatm-i nübüvvet meselesine ters düşmeyeceğine inanmıştır.⁷³⁴

Aslında bu ihtilafın asıl sebebi, usûlsüzlüktür. Zira Nebî ve Resûl kavramları arasındaki fark üzerinden doğan bu tartışmalar vakıanın bu seviyede tartışılmasına sebep olmuştur. Böylelikle İngilizler bu durumdan istifade ederek Hindistan bölgesinde bir fitne ateşi yakıp bu ateşin yayılmasına zemin hazırlamıştır. Hatta günümüzde bile bu fitne ateşi hala varlığını ve etkinliğini korumaktadır. Pakistan'da etkinliğini kaybeden bu harekete karşı her yıl mitingler düzenlenmektedir. Bu mitinge verilen isim ise 'hatm-i nübüt' mitingidir. İsminden de anlaşılacağı üzere bu

⁷³¹ Ebu Turab Seyyid b. Hüseyin, **Wa Muhammedâ**, c.1, s. 618.

⁷³² Ahzâb, 33/ 40.

⁷³³ Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed, **Ahmediyet'in Mesajı**, s. 12; Mirza Tahir Ahmed, **Hatemennebiyyin Ayeti ve Hz. Resulullah'ın (S.A.V.) Yüce Şanı**(çev. Muhammed Celal Şems), Surrey 1996, 2-4.

⁷³⁴ Bkz: Mirza Gulam Ahmed, **Keramatu's Sadikın**, Sialkot 1894, s. 85; **Hakikatu'l Vahy**, Kadiyan 1993, s. 28.

miting, Kâdîyanîlerin ortaya attığı ‘nübüvvet sona ermemiştir’ iddiasına karşı yapılmakta olup Hz. Peygamberin son peygamber olduğunu savunmaktadırlar. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi tek bir kelime üzerinde çıkan ihtilaf bazen önü alınamaz toplumsal felaketlere sebebiyet vermektedir. Bu problemleri aşmanın tek yolu metod ve usûl bilmek ve bunu tatbik etmektir.

Genel olarak İslâm âlemine baktığımız zaman Kur’an’a ve onun açıklayıcısı olan Sünnet’e inanan herkesin, Hz. Muhammedin son peygamber olduğuna inanmaktadır.⁷³⁵ Dolayısıyla böylesine önemli bir unsur olan hatm-i nübüvveti inkâr etmenin ve yahut şüpheye düşmenin tehlikeli bir şey olup kişiyi dinden çıkmaya kadar götürebileceğini belirtmiştir. Zira şurası açık ki sahabe, Hz. Peygamber’den sonra nübüvvet iddiasında bulunanları bu iddialarından vazgeçip tövbe etmelerini teklif etmiş, uyarılmış ve bu çağrıya kulak asmayanlarla savaşmıştır. Şayet bu iddia, Kur’an ve Sünnet’e aykırı ve ters bir iddia olmasaydı, Peygamberi hayatın her aşamasında örnek alan sahabe bu kimselerle savaşmaşa girmezdi.⁷³⁶ Zaten dikkat çekici olan, yeryüzünde nübüvvet iddiasından bulunanların hiçbiri ciddiye alınmamış, tarihe birer yalancı veya maceracı olarak adını yazdırmış ve sahte peygamber diye ün salmıştır.

Kur’an’da Hz. Muhammed’in (a.s) son peygamber olduğunu sarahaten bildiren sadece bir ayet vardır. Ancak dolaylı yollarla bu manayı ifade eden ayet ve haricî delillerin sayısı oldukça fazladır. Kimileri bu sayının kırk ile yüz arasında olduğunu söylemiştir.⁷³⁷

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ

“Muhammed, sizin erkeklerinizden birinin babası değil, fakat Allah’ın resûlü ve Nebîlerin sonuncusudur”⁷³⁸ buyurarak nübüvvet müessesesinin nihayete erdiğini ve ‘gök ile yer’ arasındaki ilahî mesajlaşmanın son bulduğunu savunmaktadır.⁷³⁹ İbni Kesîr, ayetten Hz. Peygamberin son nebî olduğunun anlaşıldığını ve her Nebî aynı

⁷³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, s. 190; Bağdâdî, *Uşûlü’l-d-dîn*, s. 162-163.

⁷³⁶ Mevdûdî, IV, 420-421

⁷³⁷ Daudî, Khalid Zaferullah, “Hatm-i Nübüvvet, Literatür”, *DİA*, İstanbul, 1997, c. 16, s, 479-484.

⁷³⁸ Ahzâb, 33/ 40.

⁷³⁹ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2010, s. 119.

zamanda Resûl olduğundan Hz. Peygamberin aynı şekilde son Resûl de olduğunun anlaşıldığını ifade etmektedir.⁷⁴⁰ Aynı zamanda ayette Yahudîlerin sapık görüşlerinden biri olan ‘nübüvvetin babadan oğla geçeceği’⁷⁴¹ inancına da bir reddiyedir. Zira ayetten de anlaşıldığı üzere İslâm da nübüvvet babadan oğla geçmeyen kutsal ilahî bir vazifedir.

Ayetteki “Hateme’n-Nebîyyin” ifadesi çok mühimdir. İbni Âmir ve Asım kelimeyi ‘Hatem’ olarak okurken, Kurrâların çoğu kelimeyi ‘Hatim’ şeklinde okumuştur. Dolayısıyla Taberî’nin de dediği gibi her iki okuyuşta da kelime “peygamberlerin sonuncusu” anlamına gelmektedir. Zira “hâtim” olarak okunduğu takdir de, Peygamberlik zincirini sona erdiren kişi, “hâtem” olarak okunduğunda ise bir şeyi sona erdirmeye yarayan alet, kendisiyle son bulunan şey demek olup her halükarda “Peygamberlerin sonuncusu” anlamına gelmektedir.⁷⁴²

Ayrıca *أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي* “Bugün sizin için dininizi kemale erdirip olgunlaştırdım, size olan nimetimi tamamladım...”⁷⁴³ âyeti de bu mânâyı takviye etmektedir. Ayette geçen *أَكْمَلْتُ* ifadesi ‘tam ve mükemmel kıldım’ manasına gelmektedir. Dolayısıyla tam ve mükemmel kılınmış bir dinde eğrilik ve yanlışlık olmayıp düzeltilmeye ihtiyaç yoktur.⁷⁴⁴ *وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي* ifadesinde de nimetin tamamlanmasından kasıt, dinin ve hükümlerinin tamamlanmasıdır. Yani Hz. Peygamber’in tebliği ile muvazzaf olduğu din-i İslâm’ın tamama ermesidir.⁷⁴⁵

Bunun dışında Efendimizden gelen rivâyetler de bu yöndedir. Bu rivayetlerden bir kısmı şöyledir; *لا نبي بعدي- ليس نبي بعدي* “Benden sonra nebî

⁷⁴⁰ İbni Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm*, c.6, s. 381.

⁷⁴¹ Hüseyin Atay, *İslam’ın İnanç Esasları*, Ankara 1992, s. 189.

⁷⁴² Taberî, *Camiu’l-Beyan*, c.22, s. 16; İsfehânî, *el-Müfredat*, s. 275; er-Râzî, *Muhtâru’s-Sıhah*, İstanbul 1980, s. 142.

⁷⁴³ Mâide, 5/3.

⁷⁴⁴ İsmail Yakıt, “Hz. Peygamber’in Dindeki Konumu”, *III. Kutlu Dogum Sempozyum, Isparta* 2000. s, 13.

⁷⁴⁵ Razi, *Mefatihü’l-Ğayb*, c.3, s. 529.

Ben ana العاقب⁷⁴⁷ "Nübüvvet benimle sona erecektir" وَخَتِمَ بِالنَّبِيِّنَ⁷⁴⁶, yoktur sonuncuyum",⁷⁴⁸ "Ben, Peygamberlerin sonuncusuyum"⁷⁴⁹ "إِنَّ مَثَلِي وَمَثَلِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بَيْتًا فَأَحْسَنَهُ وَأَكْمَلَهُ ، إِلَّا مَوْضِعَ لَبَنَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَائِيَاهُ فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ وَيَعْجَبُونَ لَهُ وَيَقُولُونَ : هَلَا وُضِعَتْ هَذِهِ اللَّبَنَةُ ؟ قَالَ : فَأَنَا اللَّبَنَةُ ، وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ"

"Benim diğer Peygamberlere göre durumum, bir kerpiç hariç diğerlerini tamamlayan adamın durumuna benzer. İnsanlar o eve giriyorlar ve taaccüb ederek 'Keşke şu tuğla da olsaydı.' diyorlar. İşte ben o kerpiç konumundayım. Geldim ve Peygamberliği sona erdirdim"⁷⁵⁰.

Yukarıda zikrettiğimiz ayet ve hadisler naklî delillerdir. Bunların dışında Hz. Peygamberin son Peygamber olduğu hususunda şöyle bir aklî delil öne sürülmüştür. Şayet efendimiz son Peygamber olmasaydı kendisinden sonra daha nice Peygamberlerin gelmesi ve beraberinde çeşitli Mucizeler göstermeleri gerekli olacaktı.⁷⁵¹ Ancak Hz. Peygamber vefat ettikten sonra hiç kimse herhangi bir Mucize ortaya koyarak nübüvvet iddiasında bulunmamıştır. Böyle bir iddianın bulunmaması âlimlerinin çoğunun icmâ-ı ile nübüvvetin nihayet bulduğunun delilidir.⁷⁵²

Hakîm et-Tirmizî⁷⁵³ (v. 320/932)ve İbni Arabî⁷⁵⁴ (v. 638/1240) gibi ehl-i tasavvuf düşünürler hatm-i nübüvvet akidesinden beslenerek "hatm-i velâyet"

⁷⁴⁶ Buharî, fi Ahâdisi'l-enbiya, 4/169/3455; Müslim, Fedâilü's-Sahabe, 4/1870/2404, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, s. 1790.

⁷⁴⁷ Müslim, Mesacid, 1/371/523.

⁷⁴⁸ Buharî, Menakıb, Babu Hatemi'n-Nebiyân, 4/185/3532; Müslim, Fedail, 4/ 1828/2354.

⁷⁴⁹ Darimî Sünen, 1/196/50; Beyhakî, el-Îtikad, 1/192.

⁷⁵⁰ Buharî, Menakıb, Babu Hatemi'n-Nebiyân, 4/186/3535; Müslim, Fedail, 4/179/2286; Kurtûbî, **el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'ân**, 1967, c. 7, s. 197; Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid-Fiten-Bâbü Ma Câe fi'd-Deccal**, Beyrût: Dâru'l-Fikr, h. 1412, c. 7, s. 664.

⁷⁵¹ Muzaffer Barlak, **Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkullânî Ve Kâdî Abdülcebbar Örneği**, Samsun, 2013, s. 50.

⁷⁵² Metin Yurdagür, "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi", **MÜİFD**, Sayı: 13-14-15, İstanbul 1997, s. 308; Abdülgaffâr Aslan, **İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu**, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 98-100.

⁷⁵³ Hakîm et-Tirmizî, s. 161-169, 336-342.

⁷⁵⁴ Muhyiddin İbn Arabî, **Fususul-Hikem**, (çev. Nuri Genç Osman), M.E. B.Y, İstanbul 1992, s. 44.

inancını ortaya koymuştur. Velâyet nübüvvetin bätını olarak kabul edindiğinden “hâtemü'l-enbiyâ” olduğu gibi “hâtemü'l-evliyâ” da vardır. Bazı Sûfiler, Velî ile Nebî arasındaki farkı iyice ortaya koyamayıp yanlış yorumlara sapmıştır. Hatta daha da ileri giderek Velî'nin Nebî'den daha üstün olduğunu iddia etmiştir. Kelâm âlimleri bu tür düşüncede olan kişilerin irtidad ettiğini ifade etmiştir.⁷⁵⁵

2.3. İMAMET TARTIŞMALARI

الامام kelimesi sözlükte "öncü, lider, örnek, düzgün yol, kastetmek ve kendisine uyulan kimse-mukteda bihi" anlamlarına gelmektedir.⁷⁵⁶ İmam aynı zamanda, ümmetin idaresini üstlenen kişiye verilen ünvanıdır. İmamet ise imamın aldığı bu kutsal göreve verilen isimdir. Devlet başkanlığı için ise الامامة-الامامة الكبرى ifadeleri kullanılır. Genelde kelâmcılar, siyasî teorileri ‘imamet’ başlığı altında ele alırken, tarihçiler bu meseleyi ‘hilafet’ adı altında incelemiştir. İbni Haldun, Mukaddime adlı eserinde “Hilafet ve imametın manası” başlığı altında her iki kavramı ele alıp tahlil etmiştir. Ona göre devlet başkanına hem imam hem de halife denir. İmam denmesinin sebebi, devlet başkanının namaz esnasında cemaatin uymuş olduğu kişiye benzemesidir. Bu kişiye imam dendiği gibi aynı şekilde halkın ve toplumun ittiba ettiği kişiye de imam denmiştir. Halife denmesi ise devlet başkanının Hz. Peygamberden sonra onun yerine geçip ümmete liderlik etmesinden dolayıdır. Bu kişiye hem mutlak olara “Halife” hem de “Halifetu Resûlillah” denmiştir.⁷⁵⁷

Kelâmcıların ‘imamet’ kavramını tercih etmesinin ise birkaç sebebi vardır. Bu sebeplerden biri de Ali b. Mîsem ve Hişam b. Hakem gibi Şîî düşünürlerin ‘imamet’ yerine ‘hilafet’ kavramlarını tercih etmesidir. Buna mukabil, onlarda “imamet” kavramını tercih etmiştir. Daha sonraki dönemlerde Şîî düşünürler yazdıkları eserlerde konuyu “*kitabü'l-imame*” başlığı altında kaleme almış ve bu

⁷⁵⁵ Taftazani, *Şerhu'l-Makasîd*, c. 5, s. 57; Aliyyu'l-Karî, *Şerhu Fıkli'l-Ekber*, s. 183.

⁷⁵⁶ Ahmed b. Faris, *Mu'cemu'l-Makayîs fi'l-Luğat*, s. 45; İbn Munzur, *Lisanu'l-Arab*, c. 12, s. 22; er-Razî, *Muhtaru's-Sihah*, s. 20.

⁷⁵⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 191.

hususlu dinin temel bir esasu olarak ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet âlimleri, yapılanlara karşı meseleyi “*es-siyasetü's-şer'iyye*” adı altında incelemiştir. Eş'arî döneminde ise Şiâ'nın imamet inancını eleştirmek adına Kelâm kitaplarının son bölümlerine ‘imamet’ başlığı altında bu konu ele alınmış ve günümüze kadar bu böyle gelmiştir.⁷⁵⁸ İmam'ın tayin edilmesindeki temel kriterin ne olduğu hususunda ise ihtilaf edilmiştir. Ehl-i sünnet ile Mu'tezile, imamın seçim ile atanacağını savunurken, İmamiyye nas ve tayin ile, Zeydiyye ise davet ile atanacağını savunmuştur. Davetten kasıt, halife olacak kişinin insanları kendi hilafetini tanıyıp biat etmeye çağırmasıdır.⁷⁵⁹

İmamet'in vucubiyeti hususu kelâmcılar arasında tartışılmış konulardandır. Bu hususta Hz. Ali'nin hakkının yenildiğini düşünen Şiâ, imamet meselesini kelâm kitaplarına taşıyan ilk ekoldür.⁷⁶⁰ Özellikle Emevîlerden sonra hilafetin Abbasîlere geçmesiyle Şiâ merkezli imamet tartışmaları hareketlenmiştir. Şiâ'nın imamet inancına ilk karşı çıkanlar ise Mu'tezilîlerdir. Daha sonra Ehl-i sünnet, Şiâ'nın düşüncelerinin itikad esaslarına zarar verdiğini düşündüğünden ‘imamet’ hususunu kelâm kitaplarının son kısımlarında ele alarak incelemiş ve Şiâ'ya reddiyeler dizmiştir. İmamın mahiyeti, dindeki konumu ve nitelikleri hususu Ehl-i sünnet ile Şiâ arasında ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir.⁷⁶¹

Ehl-i sünnet'in nazarında imamet, müessese itibariyle çok önemli bir kurumdur. Hatta Maverdî ‘imameti’ şöyle tanımlamıştır; *الدين وسياسة الدنيا حراسة في* الدين وسياسة الدنيا حراسة في “İmamet nübüvvetin yerini tutan, dini koruyan ve dünya hayatını düzenleyen bir müessesedir”⁷⁶² Bununla beraber Ehl-i sünnet, imamet meselesini dinin temel unsurlarından saymayıp meseleyi furuattan kabul etmiştir.⁷⁶³ Muhammed el-Bakır'ın kardeşi Zeyd b. Ali'ye mensub olan Zeydiyye gurubu hariç

⁷⁵⁸ Mustafa Öz-Avnî İlhan, “İmamet”, *DİA*, s. 202.

⁷⁵⁹ Kadı, *Muğnî*, 20/1, 131: 5-197.

⁷⁶⁰ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 182.

⁷⁶¹ Mustafa Öz, Avnî İlhan, “İmamet”, *DİA*, s. 201.

⁷⁶² Maverdî, *el-Ahkamu's-Sultaniyye ve'l-Velayatu'd-Diniyye*, s.3.

⁷⁶³ İbrahim el-Lokkanî, *Hidayetü'l-Mürîd li Cevheri't-Tevhîd*, thk. Mervam el-Becavî, Kahire, Daru'l-Basair, h. 1430, c. 2, s. 1277.

Şiâ'nın geneli ise imamete sadece bu açıdan bakmayıp, imameti hem cismanî hem de ruhanî açıdan nübüvvet müessesesinin devamı ve dinin en önemli rüknü olarak görmüştür.

Ca'fer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e mensub olan İsmailîler, Hz. Muhammed'in hem ruhanî hem de cismanî yetkilerini taşıyan kişinin Hz. Ali olduğunu ve Ra'd 17. ile Nûr 35. ayetlerinin Hz. Ali'nin imametine işaret ettiğini savunmuştur. Bunun dışında Hz. Muhammed'in Veda Haccı dönüşünde Gadir-i Hum mevkiinde "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır"⁷⁶⁴ diyerek Hz. Ali'yi yerine imam olarak tayin ettiğini iddia etmiştir. Bu sebeple üç büyük halifeyi ve daha sonraki Emevî-Abbâsî halifelerinin imametini kabul etmeyip reddetmiştir.⁷⁶⁵ Ayrıca onlara göre İmam, Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin'in soyundan gelen reşid, hür ve müçtehid seviyesinde bir erkek olmalıdır.

İsmailiyye, VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren imameti, peygamberliğin batınî yönü olarak görmüş ve bu durum imam-ı batın anlayışının doğmasına sebep olmuştur.⁷⁶⁶ Nihayetinde imamet, artık biryönetim modeli olmanın ötesinde dinî-ruhanî bir liderliğe inkılab etmiştir. Şiâ, her ne kadar ilk dönemlerde kalabalık bir kitleye sahip olsa da, daha sonraki dönemlerde imamet ile ilgili ortaya koyduğu farklı nazariyeleri, imamların nas ve tayin ile belirlenip günahsız masum varlıklar oldukları yönündeki görüşleri ve üç büyük halifeye yönelik ağır ithamlarından dolayı sahip oldukları kalabalık kitleyi kaybetmiştir.⁷⁶⁷

Haricîler ise Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in hilafetinin tamamını, Hz. Osman'ın ise sadece ilk altı yılını kabul etmekle beraber Hz. Osman'ın son altı yılı ve Hz. Ali'nin hilafetinin tamamını reddetmektedirler. Onlara göre halifenin Arap veya Kureyş'ten olması şart olmayıp kriterleri taşıyan herkesin halife olması mümkündür.⁷⁶⁸

⁷⁶⁴ Tirmizi, "Menâkıb", s. 19; İbn Mace, "Mukaddime", s. 11.

⁷⁶⁵ Mehmet Akif Aydın, "İmamet", **DİA**, s. 201-204.

⁷⁶⁶ Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", **DİA**, s. 201, 202, 203.

⁷⁶⁷ Mehmet Akif Aydın, "İmamet", **DİA**, s. 204.

⁷⁶⁸ Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmamet", **DİA**, s. 202.

Mu'tezile'de imamet hususunu ayrıntılı bir şekilde ele alıp incelemiştir. İmametın zorunlu olup olmadığı hususunda ise ikiye ayrılmıştır. Bunlardan birinci grup imametın zorunlu olup nas ve tayin'inin olduğunu savunurken, ikinci grup ise imamın seçiminde nas ve tayin'in olmadığını dolayısıyla seçimnin ümmetin tercihine bırakıldığını savunmuştur. "Ümmetim yanlış üzerinde birleşmez"⁷⁶⁹ hadisi bu hususta ümmetin güvenilir olduğuna delâlet etmiştir. Ayrıca imamın adil ve âlim olmasını şart koşmakla beraber Arap veya Kureyş'ten olmasını şart koşmamıştır. Ancak şu var ki imamlık kriterlerini taşıyan bir Kureyşlinin, imam olmaya daha mustahak olduğunu ileri sürmüştür.

Hız. Peygamberden sonra kimin daha faziletli olduğu hususu tarih boyunca tartışılmıştır. Bu tartışmalar tarihî ve sosyal şartların oluşturmuş olduğu dengelerden dolayı zamanla nübüvvet meselesinin bir parçası haline gelmiştir. Nitekim Hız. Peygamber'den sonra açık bir şekilde halife tayin edilmediğinden dolayı imamet meselesi hakkındaki tartışmalar alıp başını gitmiştir. Özellikle konuyu daha da karmaşık bir hale getiren şey, Şîa'nın imamlar hakkında oluşturduğu masumiyet algısıdır. Bu durum, Peygamberler ile imamlar arasında bir kıyaslama yapmaya kadar gitmiştir.

Ebu Ali el-Cübbâî ile Ebu Abdullah el-Basrî hariç Basra Mu'tezilesinin geneli, Hız. Ebu Bekir'in Hız. Ali'den daha üstün olduğunu, Bağdat Mu'tezilesinin geneli ise Hız. Ali'nin Hız. Ebu Bekir'den üstün olduğunu ancak bununla beraber 'afdal' varken 'mafdulun' imametinin geçerli olduğunu ileri sürmüştür. Kadı Abdulcebbar ise hiçbir müslümanın, Hız. Ebubekir'in Resulullah (a.s.) nezdindeki yerini tutmadığını ve kendisinin Hız. Peygamberden sonra en faziletli kişi olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁰ Cübbâî, burada farklı bir yaklaşım arzetmektedir. Şöyle ki; Hız. Ebubekir'in Hız. Ali'den daha üstün olduğunu kabul edersek o takdirde Hız. Ömer ile Hız. Ali'nin birbirinden üstün olmalarının caiz olması gerektiğini belirtmiştir. Şayet o takdirde onun Hız. Osman'dan da üstün olması gerekecek çünkü Hız. Ömer, Hız. Osman'dan daha üstündür. Hız. Ömer'i Hız. Ali'den üstün kabul edecek olursak o

⁷⁶⁹ İbn Mace, **Fiten**, 8.

⁷⁷⁰ Kadı, **Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve**, s. 136.

zaman Hz. Ali ile Hz. Osman'ın karşılıklı olarak birbirinden üstün olmalarının caiz olması gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁷¹

Cübbâî, Kureyşli bir imam adayının kendisinden 'efdal' Kureyşli olmayan bir imam adayına tercih edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁷⁷²Eş'arî ise imamın âlim, zeki, hafızası kuvvetli, cesur, adil, istikamet üzeri, iyi bir siyasetçi ve Kureyş'li olması gerektiği şartlarını öne sürmüştür.⁷⁷³Mu'tezile'den Amr b. Ubeyd, Hişam b. Amr, Dırar b. Amr ve Hafs el-Ferd'e göre ise 'afdal' varken 'mafdulun'imameti sahih değildir. Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir'den üstün kabul ettiklerinden dolayı Hz. Ebu Bekir'in hilafetini geçersiz kabul etmektedirler.⁷⁷⁴Eş'arî, Hz. Ebu Bekir'in hilafet makamına Hz. Ali'den daha layık olduğunu ve خليفة رسول الله lakabının kendisine has olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁵Eş'arî, her ne kadar Hz. Ebubekir'in hilafetine dair sarih bir nassın bulunmasadaKur'an'da ki bazı ayetlerin⁷⁷⁶ Hz. Ebubekir'in imametine zımnen delalet ettiğini savunmuştur.⁷⁷⁷Eş'arî'ye göre şayet Hz. Ebubekir hakkında açık bir nass olsaydı, Hz. Ömer ona: "ابسط يدك ابايعك" "Elini uzat sana bey'at edeyim" demezdi.⁷⁷⁸

Ayrıca onun imam seçilmesinin tamamen şura ve ümmetin icma'ı ile gerçekleştiğini belirtmiştir.⁷⁷⁹

Özetle Eş'arî, Hz. Peygamberden sonra kimin halife olması gerektiği hususunda varid olan görüşleri "el-İbane" ile "el-Lum'a" adlı eserinde üç grupta ele almıştır.⁷⁸⁰

i) Hz. Peygamberden sonra Hz. Ebubekir'in nas ile tayin edildiğini savunanlar,

⁷⁷¹ Eş'arî, **Makalatu'l-İslamiyyîn**, s. 341.

⁷⁷² Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 228.

⁷⁷³ İbni Füre, **Makalat**, s. 181, 182.

⁷⁷⁴ Mustafa Öz, Avnî İlhan, "İmamet", **DİA**, s. 202.

⁷⁷⁵ Eş'arî, **el-İbane**, s. 165; İbni Füre, **Makalat**, s. 185.

⁷⁷⁶ Hac, 22/41; Nur, 24/55; Tevbe, 9/83; Fetih, 48/15, 16.

⁷⁷⁷ Eş'arî, **el-İbane**, s. 166.

⁷⁷⁸ Eş'arî, **el-Luma**, s. 136.

⁷⁷⁹ Eş'arî, **el-Luma**, s. 133, 134; **el-İbane**, s. 165, 167; İbni Füre, **Makalat**, s. 181.

⁷⁸⁰ Eş'arî, **el-İbane**, s. 167; Eş'arî, **el-Luma**, s. 133.

ii) Hz. Peygamberden sonra Hz. Ali'nin nas ile tayin edildiğini savunanalar,

iii) Hz. Peygamberden sonra Hz. Abbas'ın imam olduğunu savunanlar.

Hz. Abbas ile Hz. Ali'nin nihayetinde Hz. Ebubekir'e bey'at ettiğini söyleyen Eş'arî, bu durumda Hz. Ebubekir'in ümmetin icma'ı ile imam/halife olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸¹

İmamet konusuna ayrıntılarıyla değinen Mu'tezilî düşünür Kâdî Abdülcebâr, '*Muğni*' adlı eserinde 'fi'l-imâme' başlığı altında konuya değinmiş ve konu ile alakalı Mutezile'nin düşüncelerini ifade etmiştir. Özellikle ilk üç halife Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın hilafetine karşı Şiâ'nın ortaya attığı iddiaları ele alıp çürütmeye çalışmıştır. Bu nedenle imamet hususunda Şia'ya bir reddiye niteliğinde kabul edilmiştir.

İmamet ile ilgili olan meselelerden biri de imamet gerekliliği hususudur. Ebû Ali el-Cübbâî, imâmın varlığının gerekli olduğu kanaatindedir.⁷⁸² Bu görüşünü temellendiren Cübbâî, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından sahabenin halife seçip tayin etmesini delil getirerek ümmetin bu hususta icma ettiğini ifade etmiştir.⁷⁸³ Eş'arî'de bu hususta icma olduğu kanaatindedir.⁷⁸⁴ Buradan da anlaşıldığı üzere, Cübbâî'ye göre imamet gerekliliği aklî olmayıp semî'dir.⁷⁸⁵ Ayrıca imamın seçimle atanması gerektiğini savunan Cübbâî, farklı iddialarda bulunanların görüşlerine reddiyeler yazmıştır.⁷⁸⁶

Cübbâî, imâmet prosedürünü şöyle açıklamaktadır: Halife vefat edeceği zaman kendisinden sonrası için arkasında bu makama sahip çıkacak bir topluluk bırakır. Daha sonra ilim ve takva ehli kişiler istişare ederek bu makama en uygun kişiyi imâm olarak tayin ederler. Bu heyetten biri seçilen imama biat eder ve diğerleri de buna rıza gösterdikleri takdirde bu kişi imâm seçilir. Böylelikle tüm

⁷⁸¹ Eş'arî, **el-İbane**, s. 168; Eş'arî, **el-Luma**, s. 133.

⁷⁸² Kadı, **Muğni**, c. 16, s. 41.

⁷⁸³ Kadı, **Muğni**, c. 16, s. 47.

⁷⁸⁴ İbni Fürekan, **Makalat**, s. 181; Ayrıca bu hususta Ümmetin icma ettiğine dair bkz.; Beycurî, **Tuhfetü'l-Murîd Şerhu Cevheri't-Tevhîd**, s. 200; Âmidî, **Ebkaru'l-Efkâr**, c. 3, s. 417.

⁷⁸⁵ Hillî, **Keşf**, 338: 16-17; Kadı, **Muğni**, 20/1, 17.

⁷⁸⁶ Kadı, **Muğni**, c. 16, s. 316.

insanların seçilen imama biat etmesi zorunlu olur.⁷⁸⁷ Fakat bu tür bir seçim, ideal olup normal şartlar altında vukû bulan seçimdir. Bunun haricinde birtakım istisnaî ve olağanüstü durumlar vardır ki böyle durumlarda bir kişinin biat etmesi imamet için yeterlidir.

Bu istisnaî durumları sayacak olursak;

i) İmâm olmaya namzet olan kişiye ilim ve fazilet bakımından denk olacak biri olmadığı vakit ona biat edilmelidir. Şayet toplumda saygın bir kimse, bu kişiye biat ederse o kimse imâm seçilmiş olur. Diğer Müslümanlar da bu kararı tanıyıp saygı gösterirler.⁷⁸⁸

ii) Mevcut imam vefat eder ve böylelikle İslâm Devlet'inin bekası tehlike altına girerse böyle bir durumda Müslümanlar kendi aralarında en saygın ve faziletli olan kişiyi imam olarak tanıyıp ona biat ederler.⁷⁸⁹

iii) Müslümanlar arasında saygın biri İslâm topraklarını hâkimiyeti altına alır ve Devlet'i yönetme hususunda herkesten daha fazla bu işe ehil ve Kâdîr olursa Devlet'in maslahatı gereği ona biat edilir.⁷⁹⁰

iv) Kâfîr veya fasıkların İslâm topraklarını hâkimiyet altına alıp bu toprakları yönetmesi için 'İmam' olarak birini atarsa ve bu kişi adil biri olup kendisi bu görevden azledildiği takdirde yerine zalim birinin geleceği biliniyorsa bu imama biat edilmesi gerekir. Emevî döneminde Ömer b. Abdulaziz'in imameti buna örnektir.⁷⁹¹

v) Mevcut imam vefat etmede önce kendisinden sonrası için bu işe en çok liyakatı olan kişiyi imam tayin ederse bu kişiye biat edilmesi gerekir. Ancak Cübbâî, normal şartlar altından böyle bir atamaya karşı çıkmıştır. Bu durum sadece devletin maslahatı gereği tercih edilmiştir.⁷⁹²

Genel olarak Emevilere karşı menfî bir tutum içerisinde olan ve Ömer b. Abdulaziz'in imameti dışındaki tüm Emevî halifelerinin imametlerini reddeden Ebu

⁷⁸⁷ Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 256.

⁷⁸⁸ Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 253.

⁷⁸⁹ Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 254.

⁷⁹⁰ Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 255.

⁷⁹¹ Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 255.

⁷⁹² Kadı, **Muğnî**, c. 16, s. 256.

قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله، قال فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ قال أجتهد رأبي ولا آلو؟ فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله. Muâz (r.a.)’dan rivayet edildiğine göre;“Rasûlullah (s.a.v.), Muâz’ı, Yemen’e Kâdî (hâkim) olarak gönderdiğinde ona nasıl hüküm vereceksin? Buyurdu. Muâz: Allah’ın kitabındakine göre hüküm veririm Rasûlullah (s.a.v.): “Allah’ın kitabında bulamaz isen; Muâz Rasûlullah (s.a.v.)’in sünnetine göre... dedi. Rasûlullah (s.a.v.): “Eğer Allah Rasûlünün sünnetinde de yoksa buyurdu” Muâz: Kendi görüşümle ictihat ederek bir hüküm bulur ve ona göre hüküm veririm dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.): “Allah, Rasûlünün elçisini, Allah, Rasûlünün arzusuna uygun hareket etmeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsunbuyurdular”⁸⁰³ hadisinden de imamın nassının vücubiyetine delil olduğunu savunmuştur.⁸⁰⁴

Şiâ’nın İsnâ ‘Aşeriyye ile İsmailiyye kolları ile Mutezile’den Ebu Hüseyin el-Basrî, Cahız ve Ebu Kasım el-Kabî gibi düşünürler ise imametın gerekliliği hususunda hemfikir olmakla beraber imametın vücubunun sem’î değil aklî olduğunu savunmuştur.⁸⁰⁵ Zira Şiâ’ya göre Allah’a peygamber göndermeyi zorunlu kılan aklî delil, aynı şekilde imam göndermeyi zorunlu kılmıştır.⁸⁰⁶ İmamet bir lütuf olması hasebiyle Allah’ın imam göndermesi zorunludur.⁸⁰⁷ Böylelikle İmamiyye Şiası, imamet’i dinin temel meseleleri arasında ve imanın bir rüknü olarak görmektedir.⁸⁰⁸ Fakat Kâdî Abdulcebbar, böyle bir anlayışın yanlış olduğunu ve

⁸⁰³ Tirmizî, Ahkâm, 3, 608, 1327.

⁸⁰⁴ İbn Füre, **Mücerredü makalat**, s. 181; Gazalî, **el-İktisad fi’l-İ’tikad**, s. 147.

⁸⁰⁵ Hasan b. Yusuf el- Hillî, **el-Babu’l-Hadî ‘Aşer ma’a Şerhayhi’n-Naf’i Yevmi’l-Mahşer li Mikdadi’s-Sıyyûrî ve Miftahi’l-Bab li Ebi’l-Fetih b. Mahdum**, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, h. 1365, s. 180; Râzî, **el-Erbâ’în**, c. 2, s. 255.

⁸⁰⁶ Muhammed b. Muzaffer, **‘Akaidu’l-İmamiyye**, Kahire, 1973, s. 66.

⁸⁰⁷ Hasan b. Yusuf el- Hillî, **el-Babu’l-Hadî ‘Aşer ma’a Şerhayhi**, s. 40.

⁸⁰⁸ Ebu Câfer Muhammed b. Ali İbn Bâbeveyh el-Kummî Şeyh Sadûk, **Risâletü’l-İ’tikadâti’l-İmâmiyye, (Şi’-İmâmiyye’nin İnanç Esasları)** çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: AÜİFY., 1977), s. 110.

nübüvvetten hareketle imametin zorunlu olduğunu neticesinin ortaya çıkmadığını savunmuştur.⁸⁰⁹

Aslında Şiâ'nın, imamların varlığının zorunlu olmasını peygamberlerin durumuna kıyas etmeleri sadece görevleri ile sınırlı olmayıp buna ek olarak Peygamberlerin haiz oldukları vasıfların imamlarda da mevcut olduğunu savunmuşlardır. Böylelikle imamların da peygamberler gibi masum olup hiç bir günah işlemedikleri, özellikle İmamiyye açısından temel itiKâdî bir ilkedir.⁸¹⁰ İmamiyye'nin imameti kurumsallaştırması, imamet ile nübüvveti işlevleri bakımından özdeşleştirmesi ve ismet sıfatı başta olmak üzere nübüvvet ile ilgili hususlara göstermiş oldukları hassasiyetin asıl nedeni, nübüvveti imamet anlayışlarının temellendirmesinde araç olarak kullanmalarındır. İmamiyye'ye göre imamet tamamen bir lütuf olup lütuf olması hasebiyle vacip ve zorunludur.⁸¹¹

Lütfun vacip olup olmadığı konusu, Mu'tezile içinde dahi tartışmalıdır. Ebu Ali el-Cübbâî, Kâdî Abdülcebbar ve Basra Mu'tezilesi'nden bazı düşünürler vucubiyetin dini meselelerle, dolayısıyla teklife taalluk eden konularla sınırlandırırken, Bağdat Mutezilesi ise buna dünyevi hususları da eklemişlerdir.⁸¹² Birtakım farklarla beraber İmamiyye de Basra Mutezilesi gibi düşünmektedir.⁸¹³

Mutezile'nin son dönem düşünürlerinden Kâdî Abdülcebbar, imametin vucubiyetine dair görüşleri ele alırken bunları üç kategoride incelemektedir.⁸¹⁴

⁸⁰⁹ Kadı, **el-Muğnî**, c. 16, s. 49.

⁸¹⁰ Şeyh Sadûk, **Risâletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye**, s. 113; Seyyid İbrahim Musevî ez-Zencânî en-Necefi, **Akaidü'l-İmamiyye İsnâ Aşeriyye**, Cab birozekem, Kum 1982, c. 2, s. 157; Aişe Yusuf Mennâî, **Usûlü'l-Akide Beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye**, Dârü's-Sakâfe, Katar 1992, s. 422; Muhammed Rıza Muzaffâr, **Şia İnançları (Akâidü'l-İmâmiyye)**, çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1979, s. 43,51-52.

⁸¹¹ Nasireddîn et-Tûsî, **Tecrîdi'l-Akâid**, tahk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Camiyye, 1996), s. 135; Fahreddin Razi, **Kelam'a Giriş (el-Muhassal)**, (Ankara: AÜİFY, 1978), s. 263. Yahya b. el-Murtazâ, **Kitabü'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid**, tahk. A. Nasrî Nadir, (Beyrût: Dârü'l-Meşrik, 1985), s. 141; Şerif el-Murtazâ, **eş-Şafi fi'l-İmâme**, c. 2, s. 159.

⁸¹² Kadı, **el-Muğnî**, c. 13, s. 41-42.

⁸¹³ Ebu Abdullah İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed Müfid, **Evailü'l-Makalât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtarat**, tahk. İbrahim Ensârî, (y.y.: Mu'temerü'l-Alemî, 1413), s. 59.

⁸¹⁴ Kadı, **el-Muğnî**, c. 16, s. 43.

1. İmametın zorunlu bir kurum olarak görmeyip vacip olmadığını savunanlar,
2. İmameti aklen zorunlu görüp vacip olduğunu savunanlar,
3. İmameti şer‘an zorunlu görüp vacip olduğunu savunanlar.

Ayrıca Kâdî, imamet aklen vacip olarak kabul edildiği takdirde; ya teklife taalluk eden bir mesele olarak ya da bunun dışında vacip olacağı hususunda iki durumun söz konusu olabileceğini ifade etmiştir.⁸¹⁵ Ayrıca Kâdî, imameti aklen vacip görenlerin düştüğü mantık çıkmazını şöyle açıklamaktadır: “İmamın varlığının vacip olduğunu bilmek aklen gerekli olsaydı, aynı şekilde imama duyulan ihtiyaç da muhakkak akliyat içinde olurdu. Hâlbuki İmama şer‘î ahkâmı uygulamak üzere ihtiyaç olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla ona ihtiyacın olduğunu bilmek aklen nasıl doğru olabilir?”⁸¹⁶

Eş‘arî ise nübüvvetin aklen zorunlu olmadığı gibi imametinde aklen zorunlu olmadığını savunmuş⁸¹⁷ ve Şiâ’nın lütuf nazariyesini reddetmiştir.⁸¹⁸ Ayrıca Eş‘arî, imamın masum olduğunu iddia eden Şiâ’ya⁸¹⁹ karşı çıkmış ve peygamberlerin dışında hiçbir insanın masum olmadığını ve buna imamların da dâhil olduğunu savunmuştur.⁸²⁰ Bununla beraber imamın nas ve tayin yoluyla seçildiğini⁸²¹ ve aynı zamanda yaşadığı dönemin en faziletli kişisi olduğunu⁸²² iddia eden Şiâ’nın bu görüşünü de reddederek imamın seçimle göreve geleceğini ifade etmiştir.⁸²³

⁸¹⁵ Kadı, **el-Muğnî**, c. 16, s. 44.

⁸¹⁶ Kadı, **Şerhu Usuli’l-Hamse**, s. 759.

⁸¹⁷ İbn Füreke, **Mücerredü makalat**, s. 180.

⁸¹⁸ İbn Füreke, **Mücerredü makalat**, s. 180, 181.

⁸¹⁹ Hasan b. Yusuf el- Hillî, **el-Babu’l-Hadî ‘Aşer ma’a Şerhayhi**, s. 41.

⁸²⁰ İbn Füreke, **Mücerredü makalat**, s. 181.

⁸²¹ Eş‘arî, **Makalatu’l-İslamiyyîn**, c. 1, s. 33.

⁸²² Hillî, **el-Babu’l-Hadî ‘Aşer ma’a Şerhayhi**, s. 44.

⁸²³ İbn Füreke, **Mücerredü makalat**, s. 186.

SONUÇ

Kelâm ilmî üç ana esastan müteşekkildir. Bunlar Uluhiyyet, nübüvvet ve âhiret inancıdır. Bu hususlardan ikincisi olan nübüvvetinancı, İslâm dininin en mühim iman esaslarından olup Kur'ân'dakiana kavramlarıçerisinde gayet ehemmiyetli bir yere sahiptir. Cenabı-Hak Kur'an'da konu ile alakalı şöyle buyurmaktadır; “İnsanlar iman üzere bulunan tek bir ümmet idi. Daha sonra kimi iman, kimi küfre varmak suretiyle ayrılığa düştüler de, Allah rahmetinin müjdecileri ve azabının habercileri olmak üzere peygamber ve kitaplar gönderdi”⁸²⁴

İşte bu üç esastan biri olan nübüvvet, peygamber efendimize vahyin nazil olduğu ve sıcaklığını koruduğu dönemlere kadar safî bir düşünceyle ele alınmıştır. Fakat sonraki dönemlerde gerçekleşen özellikle Emevi-Abbasi dönemlerinde gerçekleşen tercüme-çeviri faaliyetleri birçok konuda olduğu gibi nübüvvet konusunda da yeni tartışmalar meydana getirmiştir. Gün geçtikçe İslâm'ın yayılmasıyla beraber artan fetihlerin etkisiyle sonradan İslâm dinini tercih eden kişilerin her birinin farklı bir kültür ve anlayışa sahip olmaları nedeniyle ilk dönemler saf ve net olan nübüvvet anlayışı, gitgide eski orijinalliğini kaybetmiş ve yeni bir şekil almıştır.

Özellikle sonraki dönemlerde nübüvveti imkânsız gören bazı grupların ortaya çıkmasıyla beraber, ehli-keîâm derhal savunma pozisyonuna geçmiştir. İlk olarak nübüvveti bütün yönleriyle ele alıp meseleleri tek tek incelemişlerdir. Bunun neticesinde muhalif düşünceye sahip olanlara reddiye niteliğinde cevaplar yazıp varid olan soru ve süpheleri gidermeye çalışmışlardır. Genel olarak İslâm dairesindeki tüm mezhep ve akımlar, Peygamberlerin varlığını kabul etmekle beraber furui meselelerde farklı görüşler ortaya koyarak ihtilaf etmişlerdir. Bunların başlıcaları başlıcaları; Vahiy, Mucize ve vehbilik-kesbilik meselesidir.

⁸²⁴ Bakara, 2/ 213.

Belirtmek isterizki kelim sahasında Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhepleri bu ilmîn öncüleri olup sahada ciddi bir öneme sahiptirler. Kanaatimizce her iki mezhebin zirve şahsîyetlerden olan Eş'arî ve Cübbâî'nin nübüvvet hakkındaki düşüncelerini ve bu düşüncelerin oluşumuna etki eden; hüsün-kubuh meselesi, salah-aslah, bi'setin Allah ile kulları açısından hükmünü vb. nedenlerini ele alıp inceleme ve daha sonra bunların akademik bir düzeyde karşılaştırılıp kıyas edilmesi ilim dünyasına birçok şey kazandıracaktır.

Ayrıca Eş'arî'nin on yaşından kırk yaşına kadar yaklaşık otuz yıllık eğitim dönemini Mu'tezilî düşünür Cübbâî'nin yanında geçirmesi görüşlerinde Mu'tezileye meyledebileceği inancını doğurmaktadır. İşte biz çalışmamızda Eş'arî'nin taklitten uzak mustakil bir düşünce sistemine sahip olduğunu ve nübüvvet ile alakalı birçok meselede Cübbâî ile farklı düşündüğünü ortaya koyduk. Kanaatimizce bu iki şahsiyet üzerine daha geniş çaplı çalışmalar yapılp ilim dünyasına kazandırılmalıdır. Çalışmamızın da bu yönde faydalı bir çalışma olacağını umarız.

KAYNAKÇA

- ADAM Hüdaverdi, “Nübüvvet'e Dair İki Mesele Nebîlle Resûl Arasındaki Fark Ve Kadın'ın Peygamberliği”, SAÜİFD., 1996, sayı.1, s.82.
- AHATLI Erdinç, **Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği**, DŞB., Yay.,s.26, Ankara 2007.
- AKÇAY Mustafa, **Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı**, SAÜİFD, 3/2001.
- AKGÜÇ Ahmet, **Eş'arî Düşüncede Şartlı Kıyasların Kullanımı**, Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (21-23 Eylül 2014).
- AKOĞLU Muharrem, “**el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'ân Tartışmaları**”, Bilim name: Düşünce Platformu, yıl: 2005/2, c.3, s: 8.
- ALBAYRAK Mevlüt, “**İbn Sina Açısından Dünyaya müdahale Vasıtası Olarak Nübüvvet**”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi II. Kutlu Doğum Haftası Sempozyumu, Isparta 19, 20 Nisan 2001.
- ALPER Hülya, **İbn-i Sinâ Ve Bakıllâni Örneğinde İslâm Filozofları Ve Kelâmcılarının Nübüvvet Anlayışına Genel Bir Bakış**, İslâm'da Peygamber İnancı Sempozyumu, (Editör: İbrahim Coşkun), Ensar Neşriyat, İstanbul 2009.
- ALPER Ömer Mahir, **İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy, Felsefe-Din İlişkisi**, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.
- ALTINTAŞ Ramazan, “**Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği**”, Eskiye Dergisi, sayı: 16, s.27, Ankara 2010.
- ALTUNDAĞ Mustafa, “**Kelâmullah - Halku'l-Kur'ân Tartışmaları Çerçevesinde 'Kelâm-ı Nefsî-Kelâm-ı Lâfzî' Ayırımı**”, MÜİFD, yıl 2000, sy: 18.
- ÂLÛSÎ Şihabuddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî, **Ruhu'l-Meânî fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Âzim ve's-Sebî'l-Mesanî**, thk. Ali Abdülbari Atiyye, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1415.

----- **Cilau'l-Ayneyn fi Muhakemeti'l-Ahmedeyn**, nşr. Matbaatü'l-Medeni 1981.

ÂMİDÎ Seyfüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed, **Ğâyetü'l-Merâm fi ilmî'l-Kelâm**, thk. Hasan M. Abdüllatif, Lecnetü İhyâii't-Türâşi'l-İslâmi, Kahire 1971.

----- **el-Mübin fi Şerh-i Elfâzi'l-Hükemâ ve'l-Mütekellimin**, thk. Hasan Mahmud Şafiî, Kahire1983.

----- **Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-Din**, (Nşr.; A. Muhammed el-Mehdi), Dârü'l-Kütübi ve'l-Veşâiki'l-Kavmiyye, Kahire2002.

----- **el-İhkam fi Usuli'l-Ahkâm**, thk. Abdurrezzak Afifî, nşr. Mektebetü'l-İslâmiyye, Beyrût t.s.

ARSLAN Abdülgaaffar **Kur'ân'da Vahiy**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara2000.

-----**İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu**, Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.

ASKERÎ Hüseyin bin Abdullah, **Mu'cemu'l-Furuku'l-Lügaviyye**, Müessese neşri İslâm, Kum1384.

AŞKAR Muhammed b. Süleyman, **Efâlü'r-Resûl ve Delaletuha âla'l-Ahkami's-Şerîyye**, nşr. Müessesetü'r-Risale, Beyrût 2003.

ATAY Hüseyin, **İslâm'ın İnanç Esasları**, Ankara 1992.

ATTAR Hasan b. Muhammed eş-Şafiî, **Haşiyetü'l-Attar ala Şerhi'l-Celal el-Mahallî âlâ Cemî'l-Cevamî**, Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, ts.

AYAR Kenan, “**Ebu Musa Eş'arî'nin İdari ve SiyasîFaaliyetleri**”, Din Bilimleri Dergisi, c.1, sayı 3, s.6.

AYDIN Fuat, **Yahudîlik**, İnsan Yayınevi, İstanbul 2004.

AYDIN Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Fak. Yayınları, İzmir 2002.

AYDIN Mehmet Akif, ‘**İmamet**’, **DİA**, s. 201-204.

AYDINLI Osman, “**Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları**”, Marife -Mu'tezile Özel Sayısı-, yıl: 3, sayı: 3, 2003.

AYDINLI Yaşar, **Farabi'de Tanrı İnsan-İlişkisi**, İz yay, İstanbul 2000.

BAĞDÂDÎ, Ahmed b. Ali Hatib, **Târihu Bağdâd ev Medineti's Selâm**, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrût 1998.

BAĞDÂDÎ Ebû Mansûr Abdülkahir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, **Kitâbü Usûlî'd-Din**, Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, Beyrût1981.

----- **Kitâbü'l-Milel ve'n-Nihal**, thk. A. Nasri Nâdir, nşr. Dârü'l-Masrık, Beyrût1992.

----- **el-Fark beyne'l-Fırak**, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, nşr. Daru'l-Afakî'l-Cedide, Beyrût 1977.

BACÛRÎ İbrahim, **Hâşiye Ala metni's-Senüsiyye**, Matbaatü Amiretü'l-Şerefiyye,1303.

BAHÇECİ Muhittin, **Âyet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler**, Türdav Yay. İstanbul 1977.

----- **Mucizenin İmkânı ve Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu**, EÜİFD, c. I, Kayseri 1983.

BAHRANÎ İbn Meysem, **Kavaidu'l-Meram fi İlmi'l-Kelâm**, Kum, Ayetullah Necefî Mer'aşi Kütüphanesi, ikinci baskı, 1406.

BÂKILLÂNÎ Ebu Bekir et-Tayyib, **Temhidü'l-Evâil ve Telhisu'd-Delâil**, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar, Beyrût 1987.

----- **Kitâbü't-Temhid fi'r-Reddi alâ'l-Mülhideti'l-Muattla ve'r-Rafızave'l-Hâvâric ve'l-Mutezile**, nşr. Mahmud M. El-Hudari ve Abdülhâdi Ebu Ride, Kahire1947.

BARLAK Muzaffer, **Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkılânî ve Kâdi Abdülcebbâr Örneği-** Samsun 2013.

BAYRAM İbrahim, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbilîği-Kesbilîği Meselesi**, Gaziosmanpaşa Üniversitesiİlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 3, Sayı: 1, Yıl: 2015/1.

BEBEK Adil, “**Kelâm Literatürü Işığında Mu'cize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissi Mu'cizelerin Değerlendirilmesi**”, MÜİFD, İstanbul 2000.

BEDEVÎ Abdurrahman,**Mezâhibül- İslâmiyyin**, Beyrût 1997.

-----**Min Belâğati'l-Kur'ân**, Beyrut, 2011.

-----**el-Munteka min minhaci'l-İtidal fi Nakdi Kelâmi ehli'r-Rafdi ve'l-İtizal**, thk. Muhibbuddin el-Hatibî ts.

BELH Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, **Bâbü Zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyin**, nşr. Fuâd Seyyid, ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Nesr, Tunus1974.

BEŞER Faruk, **Ebu Hanife'nin Kur'ân Anlayışı**, Usûl Dergisi, 2004.

- BEYAZÎ, Kadi'l-Kudat Kemalüddin, **İşârâtul-Meram min ibârâti'l-İmâm**, Mısır 1949.
- BEYHAKÎ Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin, **Şuabu'l-İmân**, thk. Abdülali AbdülhamidHâmid, Riyad 2003.
- BOLAY Süleyman Hayri, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, Ankara: Akçağ Yayınları, 1996.
- BOZAN Metin, "İmamiyye Şiâ'sı'nın Peygamberlik ve İmamet Anlayışlarının Mukayesesi", **Dini Araştırmalar Dergisi**, Eylül- Aralık 2006, c.9, s.26, s.s. 95-112.
- BUHARÎ Ebu Tayyib Muhammed Sıddık Han, **Fethü'l-Beyan fi Makasidi'l-Kur'an**, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1992.
- BUHÂRÎ Muhammed b. İsmail Ebû Abdullah, **el-Câmiu's-Sahih**, thk. Mustafa Dib BULUT Halil İbrahim, **Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber**, Rağbet Yayınları, İstanbul2002.
- "Mucize", DİA, s.30.
- "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mu'cize İle İlişkisi", SAÜİFD, Sakarya 2001, sy: 3.
- BUTÎ M. Said Ramazan, **Kübrâ Yakiniyyati'l- Kevniyye**,(çev. Mehmet Yolcu, Hüseyin Altınalan), Madve yay. İstanbul 1996.
- CAHİZ, **el-Beyân ve't-tebyin**, Beyrut 1995.
- CERRAHOĞLU İsmail, **Tefsir Usûlü**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1989.
- CEVHERÎ, İsmail b. Hammad, **es-Sıhah Tacü'l-Lüğa ve Sıhâhu'l-Arabiyye**, thk. Ahmed Abdulğaffar, Dârü'l-İlm, Beyrût 1987.
- CÜRCÂNÎ Seyyid Şerif,
- CÜRCÂNÎ, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, **et-Tarifât**, nşr. Muhammed Abdurrahman, Beyrût 2003.
- **Şerhu'l-Mevâkif**, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- **Şerhu'l-Mekâsıd**, thk. Muhammed Bedruddin en-Nu'manî el-Halebî, Mısır 1907.
- CÜVEYNÎ, Ebû'l-Meâliİmâmu'l-Harameyn Rüknuddin Abdülmelik, **eş-Şâmil fi Usûli'd-Din**. Beyrût 1999.

- **el-Akidetü'n-Nizâmiyye**, (Hevâmiş ile birlikte), Mektebetu'l-İman, 2. Baskı, Mısır 2006.
- **Kitâbü'l-irşad ilâ kavâti'ledilleti fi usûli'l-i'tikâd**, thk. Esad Temim, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, Beyrût1985.
- ÇALIŞKAN Necmettin, **Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İncancının Sosyo-Kültürel Etkileri**, Toplum Bilimleri Dergisi, 2015, Temmuz-Aralık Vol. 9, Num.18: 243-262.
- ÇELEBİ Ahmet, **Mukayeseli Dinler Açısından Yahudîlik**, Çeviren: Ahmet M. Büyükçınar- Ömer F. Harman, Kalem Yayınevi, İstanbul 1978.
- ÇELEBİ İlyas, **İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdı Abdülcebbar**, İstanbul 2002.
- DAUDÎ Khalid Zaferullah, **Hatm-i Nübbüvvet**, Literatür, DİA., İstanbul, 1997, c. 16, s, 479-484.
- DEHHUDA Ali Ekber, **Lügat Name**, Tahran, Müessese Lügat Name Dehhuda, 1334.
- DEVELİOĞLU Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat**, Aydın Yay., Ankara 2006.
- DEMİRCİ Muhsin, **Vahiy Gerçeği**, İFAV, İstanbul 2011.
- DİMEŞKÎ Ebu Hafs Siracuddin Ömer b. Ali el-Hanbelî Dimeşkî, **el-Lubab fi Ūlumi'l-Kur'an**, thk. Adil Ahmet-Ali Muhammed, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.s.
- EBŪ DÂVŪD İmân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi, **Sünen-i Ebû Davûd**, Çağrı Yay. İstanbul, 1981.
- EBU'L-FİDA İmadudin İsmail b. Ali, **el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer**, nşr. Hüseyniyye Matbaası, ts.
- EBU TURAB Seyyid b. Hüseyin, **Wa Muhammedâ (İnne Şanieke Huve'l-Ebter)**, Daru'l-Âffanî, Mısır 2006.
- EBŪ ZEHRA Muhammed, **İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi**, terc. AbdülKâdır Şener, İstanbul 1976.
- EHVÂZÎ Ebû Alî Hasen b. Alî b. İbrâhîm b. Yezdâd, **Mesâlibu İbn Ebi Bişr el-Eş'âri**, Neşr. Michel Allard, 1970.
- EMİN Ahmed, **Zuhru'l-İslâm**, Kahire 1964.
- EMİR PADİŞAH EL-HANEFÎ Muhammed Emin b. Mahmud, **Teysiru't-Tahrir**, Daru'l-Fikir, Beyrût ts.

- ENDELÛSÎ Ebu Hayyan Muhammed b. Yusuf, **el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir**, thk. Sıdkî Muhammed Cemil, nşr. Daru'l-Fikir, Beyrût h.1420.
- EN-NEDVETÛ'L-ALEMİYYE li'ş-Şebabi'l-İslâmî, **el-Mavsuatu'l-Müeyssere fi'l-Edyani ve'l-Mezahibi ve'l-Ahzabi'l-Muasır**, nşr. Daru'n-Nedve, h.1420.
- ERDEMÇİ Cemalettin, "Kelâm İlminde Vahiy", **Milel ve Nihal Dergisi**, İstanbul 2011, 8 (1), 119-142.
- "Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", **İslami İlimler Dergisi**, Yıl 7, Cilt 7, Sayı 2, Güz 2012 (7 /32)
- ERBAŞ Muammer, "Sünnî Tefsir Geleneğinde Mu'tezile'nin Yeri(Mefâtihu'l-Gayb Örneği)", DEÜİFD, yıl: 2004, sy: 20.
- ERDOĞAN İsmail, "İslâm Filozoflarına Göre Nübüvvet ve Mucize", FÜİFD, Elazığ 1996.
- EŞ'ARÎ, Ebu Hasan Ali b. İsmail, **Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve İhtilâfû'l-Musâllin**, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût1990.
- **Risâletun ilâ Ehli's-Sağr bi Bâbi'l Ebvâb**, thk. Abdullah Şakir el-Cüneydî, nşr; İmadetü'l-Bahsi'l-İlmiy, Medine h.1413.
- **el-Lüma fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida**, thk. İzzettin Seyrevan, nşr. Dârü Lübnân li't-Tabi ve'n-Neşr, Beyrût1987.
- **er-Risâle filstihسانی'l-Havz fi ilmî'l-Kelâm**, haz. Muhammed Zannavi, Beyrût2000.
- **el-İbane an Usûli'd-Diyâne**, thk. Abbas Sabbağ, Daru'n-Nefais,Beyrût2010.
- FAHRU'D-DİN RAZÎ, Ebu Abdillâh Muhammed er-Razi, **et-Tefsiru'l-Kebir (Mefatihu'l-Ğayb)**, nşr. Daru İhyai't- Tûrâsi'l-Arabî, Beyrût 1420.
- **el-Erbain fi Usûli'd-Din**, thk. Ahmed Hicâzi Sekkâ, Mektebetü'l Külliyyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l- Ulemâi ve'l-Hukemâi ve'l-Mütekellimin**, nşr. Taha Abdurrauf Sad, Beyrût 1984.
- **İsmetü'l-Enbiyâ**, thk. Muhammed Hicâzi, Kahire 1986.
- **en-Nübüvvât ve mâ yeteallaku bihâ**, thk. Ahmed Hicâzi Sekkâ, Beyrût 1886.
- FARABÎ, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ, **el-Medinetü'l-Fadîlâ**, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

- FAYUMÎ Ahmed bin Muhammed, **Misbahu'l-Munir Fi Garibi'l-Şerhi'l-Kebir lil-Rafî**, ikinci baskı, Kum, neşri Hicret, 1414.
- FAZIL MİKĐAD, Muhammed bin Hasan, **en-Nafi'u Yevme'l-Haşr Şerhu'l-Babu Hadi Aşer**, Tahran, Müessesetü Mutalaati'l-İslâmî, 1365.
- FERRÂ Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, **Meâni'l-Ku'an**, Beyrût 1982.
- FİRUZABÂDÎ Muhammed b. Yakûb eş-Şirâzi, **Kâmûsu'l-Muhit**, Müessesetü'r-Risale, Beyrût 2005.
- FUADAbdûlbaki, Mahmud, **el-Mu'cemu'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim**, Dâru'l-Hadis, Kahire 1998.
- GAZZÂLÎ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, **el-İktisâd fi'l-İtikâd**, nşr. Dâru'l-Emâne, Beyrût 1969.
- **el-Munkizu mine'd-Dalâl**, nşr. Ahmet Şemseddin, Beyrût 1988.
- **Me'âricü'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs**, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût1988.
- **er-Rîsâletü'l Leduniyye**,(Çev. Serkan Özburun, Y.Özkan Özburun) Furkan Yay. İstanbul, 1995 s. 95.
- **Tehâfütü'l-Felâsife**,(Çev. Hüseyin Sarıoğlu, Mahmut Kaya) 2014.
- GÖLCÜK Şerafeddin, Süleyman TOPRAK, **Kelâm**, Konya 1996.
- **Kelâm Tarihi**, İstanbul 2000.
- GÜRKAN Salime Leyla, **Yahudîlik**, İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- HAMİDULLAH Muhammed, **İslâmiyet ve Hıristiyanlık**, İhsan Süreyya Sırma (Çev.), İstanbul: BeyanYayınları, 2007.
- **İslâm Tarihine Giriş**(çev. Ruhi Özcan), İstanbul 1994.
- İslâm Peygamberi**, (Terc. Sait Mutlu -Salih Tuğ), İstanbul 1969.
- HAKKI İzmirli İsmail, **YeniİlmiKelâm**, Umran Yayınları, Ankara 1981.
- HARMAN Ömer Faruk, "Yahudîlikte Peygamberlik ve Peygamberler", **İslâm Tetkikleri Dergisi**, 1995.
- HARPÜTİ Abdullatif, **Tenkihu'l-Kelâm fi Akâidi Ehli'l-İslâm**, trc. İbrahim Özdemir-Fikret Karaman, Elazığ 2000
- HASAN İbrahim Hasan, **Tarihü'l-İslâm es-Siyasîve's-Sekâfi ve'l-İctima'î**, Kahire 1965.

- HATTABÎ Ebu Süleyman Hamed b. İbrahim, **Beyanü İ'câz el-Kur'ân**, Dar'ul-Maarif, 2015.
- HATİP EL-ÇELEBÎ Mustafa b. Abdillâh el-Kostantinî, **Süllemi'l-Vusul ıla Tabakati'l-Fuhul**, thk. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaut, nşr. Mektebetü İrsika, İstanbul 2010.
- HAVVA Said, **el-Esas fi't-Tefsir**, nşr. Daru's-Selam, Kahire h.1424.
- HÂZİN Alauddin Ali b. Muhammed, **Lubabu't-Te'vil fi Meâni't-Tenzil**, thk. Muhammed Ali Şahin, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1415.
- HEYSEMÎ Nureddin Ali b. Ebu Bekr, **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid**, Beyrût 1967.
- HÜSEYNÎ Muhammed Reşid b. Ali Rıza, **Tefsiru'l-Menar**, nşr. el-Hey'etü'l-Mısıriyye, Mısır 1990.
- HEYSEMÎ Nûruddin Ali b. Ebi Bekr, **Mecmeu'z-Zevâid ve Menbe'u'l-Fevâid-Fiten-Bâbü Ma Câe fi'd-Deccal**, Dâru'l-Fikr, Beyrût h.1412.
- HİLLÎ, Hasan b. Yusuf, **el-Babu'l-Hadî 'Aşer ma'a Şerhayhi'n-Naf'i Yevmi'l-Mahşer li Mikdadi's-Siyyûrî ve Miftahi'l-Bab li Ebi'l-Fetih b. Mahdum**, thk. Mehdi Muhakkik, Tahran, h. 1365.
- İBNİ ARABÎ Muhyiddin, **Fususu'l-Hikem**, (çev. Nuri Genç Osman), M.E. B.Y, İstanbul 1992.
- İBNİ ASAKİR, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, **Tebyinü Kezibi 'l-Müfteri fi ma Nüsibe ilâ İmam Ebi İBNİ ÂŞÛR Muhammed Tahir b. Muhammed et-Tûnusî, Tahrirü'l-Mâna's-Sedid ve Tenvirü'l-Âkli'l-Cedid min Tefsiri'l-Kitabi'l-Mecid**, nşr. ed-Daru't-Tûnusiyye, Tunus 1984.
- İBNİ CEVZÎ Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân b. Ali, **el-Muntazam fi Târihi'l-Mülûk ve'l-Ümem**, Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, Beyrût 1992.
- Mir'atu'z-Zaman fi tevarihî'l-Âyan**, nşr. Daru'r-Risaleti'l-Âlemiyye, Dimeşk 2013.
- İBNİ EBİ ŞEYBE Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbrahim, **Musannefü İbn Ebi Şeybe Me'a Hâşiyeti Ebi'l-Meâti**, thk. Muhammed Avvâme, nşr. Dâru'l-Kible, Cidde 2006.
- İBNİ ESİRİZZÜDDİN Ali b. Muhammed el-Cezeri, **el-Lübâb fi Tehzibi'l-Ensâb**, Dâru Sâdir, Beyrût 1965.
- **el-Kâmil fi't-Târih**, Beyrût, Dâru Sâdir & Dâru Beyrût 1965.

İBNİ FÛREKE Ebû Bekr Muhammed b. el-hasan, **Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, Dâru'l-Maşrık, Beyrût 1987.

İBNİ HACER Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalâni, **Lisânü'l-Mizân**, Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbûât, Beyrût 1986.

İBNİ HALDÛN Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, **Mukaddime**, haz. Süleyman Uludag, İstanbul 1983.

İBNİ HALLİKÂN Ebû'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân**, thk. İhsân Abbâs, nşr. Dâru's-Sâdır, Beyrût 1900-1994.

İBNİ HAVKAL Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ali, **Şûretü'l-Arz**, 1939.

İBNİ HAZM Ebu Muhammed Ali b. Ahmed Hazm ez-Zâhiri, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, Beyrût 1986.

----- **Kitabud'-Durra Fima Yecibu İ'tikaduhu**, Beyrût 1981.

İBNİ HÛMÂM Kemaleddin, **Kitâbu'l-Müsâyere**, (Kemaleddin b. Ebu Serif'in el-Müsâmere'si ve İbn Kutluboğa'nın Haşiyesiile birlikte), 1317.

İBNİ İMÂD Ebû'l-Feth Abdülhayy b. Ahmed el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-Zehab fi Ahbâri Men Zeheb**, thk. Mahmud el-Arnaûfî, nşr. Dâru İbni Kesîr, Beyrût 1986.

İBNİ KAYYİM EL-CEVZİYYE, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, **Medâricü's-sâlikin**, Kahire 1403/1983.

----- **es-Sevaiku'l-Mursele**, thk. Ali b. Muhammed, nşr. Daru'l Asime, Riyad h.1408.

İBNİ KESİR, Ebû'l-Fidâ İmâdüddin İsmâîl b. Sihâbüddin, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Ali Şirî, nşr. Daru İhya Turasi'l-Arabî, Beyrût 1988.

İBNİ MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, nşr. Daru Sadır, Lisânü'l-Arab, Beyrût 1990.

İBNU'L-MURTAZA, **Kitâbü'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid**, tk. A.Nasri Nâdir, nşr. Dâru'l-Maşrık, Beyrût 1985.

----- **Tabakatü'l-Mu'tezile**, Beyrût 1912.

İBNİ MUZAFFER Muhammed, **Akaidu'l-İmamiyye**, Kahire, 1973.

İBNİ NEDİM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshak el-Mu'tezilî eş-Şîî, **el-Fihrist**, thk. İbrahim Ramazan, nşr. Daru'l-Marife, Beyrût 1997.

- İBNİ SALİH Abdurrahman, **Mevkifu İbni Teymiyye mine'l-Eşâire**, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1995.
- İBNİ SİNA, Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, **eş-Şifâ el-İlâhiyyât**, Birleşik Arap Cumhuriyeti, 2004.
- İBNİ ŞÂZÂN Fadl, **Kitabu'l-İlel**, Necef 1966.
- İBNİ TÂVÛS, Ebû'l-Kâsım Ali b. Mûsâ b. Cafer b. Muhammed, **Ferecü'l-Mehmûm fî Târîhi Ulemâi'n-Nücûm**, nşr. Muhammed Kâzım, , Dârü'z-Zehâir, Kum 1987.
- İBNİ TEYMİYYE, Ebû'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed el-Harranî, **Kitâbü'n-Nübüvvât**, Beyrût 1985.
- **el-İman**, thk. Muhammed Nasiruddin Elbanî, nşr. el-Mektebetü'l-İslâmiyy, Amman 1996.
- **Mecmûatü'l-Fetâvâ**, nşr. Amir el-Cezzâr-Enver el-Bâz, Mansûra 1995.
- **Muvâfikatu Sahihi'l-Mankul li Sarihi'l-Mâkul**, Kahire 1978.
- İBNİ VEZİR Muhammed b. İbrahim b. Ali el-Murteza İzzeddin el-Yemenî, **İsaru'l-Halk âla'l-Hâlk fi Reddi'l-Hilafat ila'l-Mezhebi'l-Hak min Usulü'd-Din**, Darü'l-Kutübü'l-İlmiyye, Beyrût 1987.
- **el-Avasım vel-Kavasım fi'z-zebbi an Sünneti Ebi'l-Kasım**, thk. Şuayb el-Arnaûtî, , nşr. Messesetü'r-Risale, Beyrût 1994.
- İBNU'L-VERDİ Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Kureşî el-Maarrî, **Tetimmetü'l-muhtasar fi Ahbari'l-beşer**, Dârü'l-İlmiyye, Beyrût 1996
- İCÎ, Abdurrahman b. Ahmed, **el-Mevâkîf fi İlmi'l-Kelâm**, Beyrût ts.
- İCÎ Abdurrahman b. Ahmed, **el-Mevâkîf**, Beyrût 1983.
- İKBAL Muhammed, **İslâm'da Düşüncenin Yeniden Doğuşu** (çev: Ahmed Asrar), İstanbul 1984.
- İRFAN Abdülhamid, "**el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan**" DİA. İstanbul 1995.
- İSFERAYİNÎ Tahir b. Muhammed, **et-Tabsir fi'd-Din ve Temyizu'l-Fıraki'n-Naciyeti ani'l-Fıraki'l-Halikin**, thk. Kemal Yusuf, nşr. Alemu'l-Kutub, Lübnan 1983.
- KÂDİ ABDÛLCEBBÂR, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni, **el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl**, el-Muğni, (en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât), tahkik: Mahmud el-Hudayri, Kâhire 1965.

- **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, nşr. Mektebetü'l-Üsra, Kahire 2009.
- **el-Muhtasar fi Usûli'd-Din**, Mısır 1971.
- **Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile**(thk. Fuad Seyyid), nşr. ed-Dârü't-Tûnisiyye li'n-Neşr, Tunus 1974.
- **Tesbitü delâli'n-nübüvve**(nşr. Abdülkerim Osman), Kahire 1988.
- KÂDÎ b. Abdunnebî b. Abdurresûl, **Dusturu'l-Ulema Camiu'l-Ulum fi İstilahati'l-Funun**, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2000.
- KAHÂLE Ömer, **Mücemu'l-Muellifin**, Dımeşk 1959.
- KAHTANÎ Said b. Ali, **Kâdiyyetu't-Tekfir Beyne Ehli's-Sünneti ve Firaki'd-Dalal fi Davi'l-Kitabi ve's-Sünnet**, nşr. Matbaatu Sefir, Riyad ts.
- KARADENİZ Osman, **İlim ve Din açısından Mucize**, İstanbul 1999.
- **Kelâmcılara Göre Kur'ân-ı Kerim'in İ'câzı Meselesi**, DEÜİFD, Sayı: 3, Yıl: 1986.
- KASİMÎ Muhammed Cemaluddin, **Mehasinu't-Te'vil**, thk. Muhammed Basıl, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1418.
- KÂŞÂNÎ, Muhammed Murtaza, **İlmu'l-Yakîn**, y.y., t.s., c. 1, s. 375.
- KARADAŞ Cağfer, **Kelâm Okulları –Ders Notları-**, Bursa 2006.
- KÂRÎ Ali, Ebül-Hasen Nûrüddin b. Muhammed, **Şerhul-Fıkhil-ekber**, (trc. Yunus Vehbi Yavuz), İstanbul 1981.
- KASTALANÎ Ahmed b. Muhammed, **el-Mevahibu'd-Diniyye**, Mektebetu't-Tevfikiyye, Mısır-Kahire 2010.
- KAYIKLIK Hasan, **Gazâli'de Dinsel Yaşayışın Evrimi**, DiniDini Araştırmalar, 2002,sayı 14, c.5, s.124.
- KAYA Mahmut, **İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri**, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.
- “**Kindi, Ya'kub b. İshak**”, TDVİA, c. xxvi, s. 41–48.
- KALAYCI Mehmet, **Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Maturidilik İlişkisi**, Ankara – 2011.
- KESKİN Mehmet, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci**, Ankara 2005.
- KILAVUZ Ahmet Saim, **İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş**, 10. Baskı, Ensar Neşr., s.231, İstanbul 2004.

- KIRBAŞOĞLU Hayri, **Allah'ın Kelâmı Açısından Kur'an'ın Mahiyeti ile İlgili İhtilaflar ve İbn Kudame el-Makdisi'nin 'Kitâbu'l-Burhan fi Beyani Hakikati'l-Kur'an'ı**, AÜİFD, Ankara 1986. KUŞEYRÎ Ebû'l-Kâsım Zeynü'l-İslâm Abdülkerim b. Hevâzin, **Kuşeyri Risâlesi**(nşr. Süleyman Uludağ), İstanbul 1981.
- KİNDÎ, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh, **Felsefî Rîsâleler**, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- KOÇKUZU Ali Osman, **Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahitlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri**, Ankara 1988.
- KOÇYİĞİT Talat, **"Ebu'l-Hasan el-Eş'arî ve Bir Risalesi"**, AÜİFD, Ankara 1961.
- KOLOĞLU Orhan Şener, **Cübbâî'lerin Kelâm Sistemi**, Bursa 2005.
- KUTUB Seyyid, **Fi Zilâli'l-Kur'an**, Salih Uçan (Çev.), Dünya Yayınları, İstanbul 1990.
- KUTLUER İlhan, **Berahime'den İbn Sina'ya Nübüvvetin İnkâr ve İspatı**, Akıl ve İtikad İçinde, İz yay, İstanbul 1998.
- KÜÇÜK Abdurrahman, Günay TÜMER, **Dinler Tarihi**, Ocak Yayınları, İkinci Baskı, Ankara 1993.
- KURTÛBÎ, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, **el-Câmiu li Ahkâmî'l-Kurân**, nşr. Ebu'İshak İbrâhim, Kahire 1967.
- KULEYNÎ, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshak, **el-Usûlu'l-Kâfi**, tsh. Necmuddin Âmilî ta'lik Ali Ekber Gıffarî, Tahran 1388, c.1, s.134-35.
- KUŞEYRÎ, Abdülkerim en-Neysabûrî, **er-Risale**, (Thk Ali Abdulhamid) Beyrût 1993.
- KUBAT Mehmet, **"Eş'arî Ekolünün Öncüsü Olarak Ebû'l-Hasan el-Eş'arî Ve Kelâmî Görüşleri"**, **İslâmî İlimler Dergisi**, yıl 7. cilt 7, sayı 13 (21-47).
- LEKKÂNÎ, Abdüsselam b. İbrahim el-Mâliki, **İthâfu'l-Mürîd Şerhi Cevhereti't-Tevhid**, Mısır 1948.
- MACMUA MİNE'L-ULEMA bi İşrafi Macmaî'l-Buhusi'l-İslâmiyye bi'l-Ezher, **et-Tefsiru'l-Vasit li'l-Kur'ani'l-Kerim**, nşr. el-Hey'etu'l-Amme li Şuûni'l-Matabiî'l-Emiriyye, Ezher 1973-1993.
- MAĞRİBÎ Ali Abdu'l-Fettah, **el-Fıraku'l-Kelâmiyyeti'l-İslâmiyye**, Mısır 1986.
- MAKDÎSÎ Muhammed b. Abdilmelik Ebu'l-Hasan, **Tekmiletu Tarihi't-Taberî**, thk. Albert Yusuf Kenan, nşr. Katolik Matbaası, Beyrût 1958.

MALÂTÎ Zeynüddin Abülbâsid b. Halil, **et-Tenbih ve'r-red âlâ ehli'l-ehvâ ve'l-bid'a**, Beyrût 1968.

MATURÎDÎ Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur, **Te'vilatu Ehli's-Sünnet**, thk. Dr. Mecdî Baslum, nşr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2005.

----- **Kitabü't-Tevhid Tercümesi**, trc, Bekir Topaloğlu, İsmâ yay. Ankara 2005.

----- **Te'vilâtü'l-Kur'ân**, Ahmed Vanlioğlu (Thk.), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

MÂVERDÎ, Ebül-Hasan Ali b. Muhammed, **Âlâmü'nnübüvve**, Beyrût 1994.

----- **el-Ahkâmus'-Sulâtaniye**, Daru 'l-Kutubi 'l-İlmiyye, Beyrût1401/1981.

MEBRÛK Ali, **en-Nübüvve**, Beyrût: Dâru't-Tenvir, 1993.

MEĞRAVÎ Ebu Sehl b. Muhammed b. Abdurrahman, **Mevsuatu Mevakıfı's-Selef fi'l-Âkideti ve'l-Menheci ve't-Terbiyeti**, nşr. Mektebetü'l-İslâmiyye, Kahire ts.

MES'ÛDÎ, Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin, **Murûcu'z-Zeheb ve Me'adinu'l-Cevher**, thk. Said Muhammed el-Lehham, Beyrût 1997.

MEVDÛDÎ, Ebu'l-A'lâ, **Vahiy ve Nübüvvet**, (Terc. Ünal Çetinkaya), Ankara, 1990.

MEYHÛB Seyyid Abdüssettâr, **el-Kur'ân ve'n-nübüvve inde'l-Kâdi Abdülcebbâr**, Dâru'l-Hidâye, 2. Basım, Kahire 2003.

MEYMUN b. Muhammed, **Bahrul-Kelâm**, Dımaşk 1997.

MEVSİLÎ Ebu Ya'lâ, Ahmed b. Ali, **Müsnedü Ebi Ya'lâ**, thk. Hüseyin Selim Esed, Dımeşk 1984.

MİRZA GULAM Ahmed, **Keramatu's Sadıkın**, Sialkot 1894.

MİRZA TAHİR Ahmed, **Hateme'n-Nebîyyin Ayeti ve Hz. Resûlullah'ın (s.a.v.) Yüce Şanı**(çev. Muhammed Celal Şems), Surrey 1996.

NURSÎ Said, **Şualar**, RNK,2012.

----- **Sözler**, RNK, 2012.

OKŞAR Yusuf, **İslâmKelâmında Nedensellik ve Adetullah**, Adana 2008.

----- "Gazâli'nin Nedensellik ve Âdetullah Düşüncesi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2016.

ÖZARSLAN Selim, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi** 10/2- 2006.

- ÖZDEMİR İbrahim, “Eş’arîler’de Kelâmî Ta’lil”, **Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c.2, sayı: 4, Yıl: 2014 / 2.
- ÖZBEK Durmuş, **Saduddin Taftazani ve Nübüvvet Görüşü**, Sebat Ofset, Konya 2002.
- ÖZERVARLI M. Sait, **Kelâmda Yenilik Arayışları**, İstanbul 1998.
- ÖZLER Mevlüt, **İslâm Düşüncesinde Ehl-i sünnet Ehl-i Bidat Adlandırmaları**, Erzurum 2001.
- ÖZSOY Ömer-İlhami GÜLER, **Konularına Göre Kur’ân**, Fecr Yay. Ankara 1997.
- **el-Müfredât fi garibi’l-Kur’ân**, Dârü’l-İhyâ, Beyrût 2002.
- RÂĞİB EL-İSFAHÂNÎ, Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal, **Mu’cemu Müfredât-i Elfâzi’l-Kur’ân**, Beyrût 2002.
- SABÛNÎ Nureddin, **Maturidiyye Akaidi**, (Terc. Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yay., Ankara 1998.
- **el-Bidaye fi Usûli’d-Din**,(Terc. Bekir Topaloğlu), D.İ.B. Yay., Ankara 1979.
- SADIKÎ Hadi, **Der Amedi ber Kelâmi Cedid**, Kum, Kitab Taha ve Neşri Maarif, 1383.
- SADÛK Muhammed b. Ali b. Hüseyin Ebî Ca’fer İbn Babeveyh el-Kummî, **Risâletu’l-İ’tikâdî’l-İmâmiyye, (Şii İmamiyye İnanç Esasları)** çev. Ethem Ruhi Fırlalı, Ankara 1978.
- Sadûk, **Emâlî**, y.y. 1362.
- SAFFFÂR Muhammed b. Hasan b. Ferruh, **Besâiru'd-Derecati'l-Kübra fi Fedâilî Âl-i Muhammed**, Kum 1374..
- SALİH Subhi, **Mebâhis fi Ulûmi’l-Kur’ân**, Derseâdet Kitabevi, İstanbul 1995.
- SEFEDÎ Salahuddin Halil, **el-Vafî bi’l-Vefiyyat**, thk. Ahmet el-Arnaut, nşr. Daru İhyai’t-Turas, Beyrût 2000.
- SEMÂNÎ Ebû Said Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr, **el-Ensâb**, thk. Abdullâh el-Bârûdî, nşr. Dârü’l-Cinân, Beyrût 1988.
- SUBHANÎ Cafer, **el-İlahiyat ale hedyi’l-Kitab ve’s-Sünnet ve’l-Akl**, Şeyh Hasan Amulî, Müessesetu İmam Sadık, Kum 1417.
- SİNANOĞLU Mustafa, “**Semavi Dinlerin Kutsal Metinlerinde Nübüvvet Anlayışı**”, İbrahim Coşkun (Ed.), İstanbul: Ensar Yayınları, 2009.

SOYSALDI Mehmet, **Kur'an Semantiği Açısından İnançla İlgili Temel Kavramlar**, Çağlayan yay, İzmir,1997.

SUYÛTÎ Celâlüddin Abdurrahman, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrût 1957.

SÖNMEZ Bülent, **Peygamber ve Filozof**, Araştırma yay, Ankara 2002

SÖNMEZ Vecihi, **Nübüvvet Tartışmaları**, İstanbul 2005.

SUBHÎ Muhammed Mahmud, **Dirasetün Felsefiyyetün fi ilmî'l-Kelâm**, Beyrût 1985.

SUBKÎ Ebu Nasır Abdurrahman, **Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ**, Kahire 1992.

SÜYÛTÎ Celâleddin Ebu Bekr Abdurrahman, **el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'an**, Beyrût 1985.

----- **Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lüğaviyyîn ve'n-Nuhât**, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrût 1964.

----- **Tabakatu'l-Müfessirin**, thk. Ali Muhammed, nşr. Mektebetu Vehbe, Kahire 1396.

ŞÂFÎ Muhammed b. İdris, **el-Fıkhul-ekber filîm-i Usûlid-din**, nşr. Abdullah Ahmed Yasin, 2013.

ŞEHRİSTÂNÎ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim Ahmet, **el-Milel ve'n-Nihal**, (Nsr; M.Seyyid Kilâni), Dârus-Saib, Beyrût 1986.

----- **Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmî'l-keîâm**, London1934.

ŞEMSÜDDİN EBU'L-AVN Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî, **Levamiu'l-Envari'l-Behiyye ve Sevatiu'l-Esrari'l-Eseriyye li Şerhi'd-Dururi'l-Mudiyye fi Akdi'l-Firketi'l-Mardiyye**, nşr. Müessesetü'l-Hafikîn, Dimeşk 1982.

ŞERİF MURTAZA Ali bin Hasan, **Resailu's-Şerif el-Murtaza**, Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, Kum 1405.

ŞEYHZÂDE Abdurrahim b. Ali, **Nazmu'l-Feraid**, Mısır 1317/1899.

ŞİHABUDDİN Ahmed b. Muhammed el-Hanefî, **Haşiyetü'üş-Şihab âla Tefsiri'l-Beydavî İnaayetü'l-Kadî ve Kifayetür'Radî âla Tefsiri'l-Beydavî**, nşr. Daru Sadır, Beyrût ts.

ŞEVKANÎ Muhammed b. Ali, **Fethu'l-Kadîr**, nşr. Daru İbni Kesir-Daru'l-Kelimu't-Tayyib, Dimeşk-Beyrût h.1414.

ŞEYH MÜFİD Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî, **el-İhtisâs**, thk. Ali Ekber el-Gıfârî ve Seyyid Mahmud ez-Zernedî, Beyrût 1993.

----- **Evâilu'l-Makâlât**, Beyrût 1993.

----- **en-Nuketu'l-İ'tikâdiye**, Kum, 1413.

ŞIK İsmail, “Eş’arî’nin Mu‘tezile’den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme”, **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 1, 2004, c. 4, s.19.

MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyin, **Sahihu Müslim**, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâruİhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût1981.

NASIRUDDİN TÛSÎ, Muhammed b. Muhammed b. Hasan, **Risale-i İmamet**, Tahran 1335, s. 20

NÂŞÎ EL-EKBER, Ebü'l-Abbâs Abdullâh b. Muhammed b. Abdillâh el-Enbârî, **Mesâilu'l-İmâme ve Muktetafât min'el-Kitabi'l-Evsât fi'l-makâlât (Usûlu'n-Nihal)**, thk. Josev Van Ess, Beyrût 1971.

NESEFÎ, Ebu'l-Muin, **Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Din**, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Ankara 2003.

NİSÂBÛRÎ, Ebu İshâk Ahmed b. İbrâhim es-Sa'lebi, **el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'an**, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrût 1322.

----- **Ğaraibu'l-Kur'an ve Reğaibu'l-Furkan**, tkh. Şeyh Zekeriyya, nşr. Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût h.1416.

TABERÎ Muhammed b. Cerir, **Camiu'l-Beyan an Te'vili Ayi'l-Kur'an**, Beyrût1988.

----- **Târihu'l-Ümem ve'l-Mülûk**, (Nsr.; M. Ebû'l-Fazl İbrâhim), Dâru Süveydân, Beyrût1967.

TACUDDÎN Ebu Nasr Abdulvehhab b. Ali, **Tabakatu's-Şâfiyeti'l-Kubrâ**, Daru İhyai'l-Kutubi'l-Ârabî, y.y. 1965.

TAFTAZÂNÎSa'duddin Mes'ûd b. Ömer, **Şerhu'l-Makâsıd**, nşr. Abdurrahmân Umeyra, Şerhu'l-Mekâsıd, Beyrût 1998.

----- **Şerhu'l-Akâid**, İstanbul 2001.

TİRMİZİMuhammed b.İsâ Ebû İsâ, **el-Câmiu's-Sahihu Sünenü't-Tirmizi**, Ahmed thk. Muhammed Şakir, nşr. Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî,Beyrût1986.

----- **Sünenü't-Tirmizi**, Çağrı Yay, İstanbul 1981.

TÛSÎ, **Risaletün fi'l-Fark beyne'n-Nebî ve'l-İmam**, y.y. t.s.

TEHÂNEVÎ Muhammed Ali İbni Ali, **Keşşâfu Istilâhâtı'l-Ulûm**, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrût 1995.

TEMİMÎ Muhammed b. Halife Ali, **Mâtakadu Ehli's-Sünneti ve'l-Cemaâ fi Esmailahi'l-Husna**, nşr. Advau's-Selef, Riyad 1999.

TEMİZ Mehmet Ali, **Nübüvvet Ve Rîsâlet Kavramlarının TeolojikAçıdan Anlamsal Çerçevesi**, Sivas 2007.

TOPALOĞLU Bekir, **Kelâm İlmi**, İstanbul 1991.

----- **Kelâm İlmine Giriş**, İstanbul 1981.

TOPALOĞLU Bekir, İlyas ÇELEBİ, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam Yayınları, 2010.

TAŞDELEN Emine, **Yahudîlikte Nübüvvet**, Konya 2010.

UĞURLU Ayetullah, **el-İbâne Adlı Eseri Örneğine Göre el-Eş'arî'nin Kelâmcılığ**, Şanlıurfa 2007.

UĞUR Hakan, **Kur'an'ın Tasdik Ettiği Tevrat'taki Konular**, Konya 2008.

ULUDAĞ Süleyman, **İslâm'da İnanç Konuları ve İtikâdı Mezhepler**, İstanbul Marifet yay. 1992.

ÜLKEN Hilmi Ziya, **İslâm Felsefesi, Kaynakları ve Tesirleri**, Türkiye İş Bankası Kültür yay, Ankara 1967.

YAZIR Elmalılı Hamdi, **Hak Dini Kur'an Dili**, Ankara: Akçağ Yay, 1995.

YAKA Eyüp, **Kur'an'da Ehl-i Kitabın Kendi Dinlerine Karşı Tutumu**, S. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lîsâns Tezi, Konya 1994.

YAKIT İsmail, **"Hz. Peygamber'in Dindeki Konumu"**, III. Kutlu Dogum Sempozyuum, Isparta 2000.

YÂKÛT Şihâbüddin Ebû Abdullâh el-Hamevi er-Rûmi, **Mu'cemü'l-Büldân**, Dâru Sâdır, Beyrût1989.

YAR Erkan, **Müslüman Kelâmında Elçilik**, İslâm'da Peygamberİnancı, İbrahim Coşkun (Ed.),İstanbul 2009.

YAVUZSalih Sabri, **Ehl-i sünnetVe Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet**, Kelâm Araştırmaları 3,1, 2005.

----- **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul: İnsan Yayınları 2011.

YAVUZ Yusuf Şevki, **"Eş'arîyye"**,DİA. İstanbul, 1995,

----- **Delâilü'n-nübüvve**, DİA, c.9, s.116.

- **Halku Ef'Âli'l-İbâd**, c.15, s.371.
- **Eş'arî**, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 11, s.444.
- **Cahız**, DİA, c. VII, İstanbul 1993, s 24.
- YAZICIOĞLU M. Said, **Kelâm Ders Notları**, Ankara1998.
- YEZDÎ Misbah, Muhammed TAKÎ, **Amuzeş Akaid**, neşr-i Beyne'l-Milel, Tahran1377.
- YURDAGÜR Metin, “**İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-iNübüvvet Meselesi**”, MÜİFD, Sayı: 13-14-15, Yıl: 1997.
- “**Son Dönem Mu'tezilesi'nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdı Abdülcebbar, Hayatı ve Eserleri**”, MÜİFD, yıl: 1986.
- **Kâdı Abdülcebbar**, DİA, 24, 103-105.
- YÜCER İsâ, **Son Peygamberlik Rîsâlet ve Nübüvvetin Delillerle İspatı**, Ankara 1996.
- YÜKSEL Emrullah, “Eş'âriiler ile Maturidiler Arasındaki Görüş Ayrılıkları”, **Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi**, 1980, c.4, s. 91.
- ZEBİDÎ Muhammed Murtaza el-Huseyni, **Tâcü'l-Arûs**, y.y. 1988.
- ZEHEBÎ Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman, **Siyeru Alâmi'n-Nübelâ**, thk. Şuayb el-Arna'ût, nşr. Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1981-1985.
- **el-İber**, Kuveyt, 1960.
- **Mizânü'l-İ'tidâl**, Mısır 1963.
- **el-Ârş**, thk. Muhammed Halife et-Temimî, nşr. İmadetu'l-Bahsi'l-İlmiyy bi'l-Camiati'l-İslâmi, Medine 2003.
- **el-Uluvvu li'i-Âliyyi'l-Ğaffar fi İdahi Sahihi'l-Ahbar ve Sakimiha**, thk. Ebu Muhammed Eşref, Mektebetu Advai's-Selef, Riyad 1995.
- **Tarihu'l-İslâm ve Vefayatu'l-Meşahiri ve'l-Âlâm**, thk. Ömer et-Tedmirî, nşr. Daru'l-Kitabi'l-Ârabî, Beyrût 1993.
- ZEMAŞERÎ Cârullah Mahmûd b. Ömer, **Keşşâf 'An Hakâiki Ğavâmidit-Tenzil ve 'Uyunu'l-Ekâvili fi Vücûhu't-Te'vil**, Mustafa Hüseyin Ahmed (Tertib-Tedbit-Tashih). 1998.
- ZENCÂNÎ Seyyid İbrahim el-Müsevî, **Akâidu'l-İmamiyye**, Kum 1982, c. 3, s. 175, 183.

ZERKEŞİ Bedru'd-Din, **el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'ân**, Beyrût, 1977.

