



**T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TARİHSELÇİ METODOLOJİ
EKSENİNDE NÜBÜVVETİN
DELİLLENDİRİLMESİNİN İMKÂNI**

Yüksek Lisans Tezi

Nevfel TİLKAT

Çorum - 2020

**TARİHSELÇİ METODOLOJİ EKSENİNDE NÜBÜVVETİN
DELİLLENDİRİLMESİNİN İMKÂNI**

Nevfel TİLKAT

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

TEZ DANIŞMANI

Doç. Dr. İsmail BULUT

ÇORUM - 2020

KABUL VE ONAY

Nevfel TILKAT tarafından hazırlanan *Tarihselci Metodoloji Ekseninde Nübüvvetin Delillendirilmesinin İmkânı*, 13/08/2020 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak yüksek lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Prof. Dr. Fethi Kerim KAZANÇ (Başkan)

İmza

Doç. Dr. İsmail BULUT (Danışman)

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yaptığımı beyan ederim.
(13/08/2020)



İmzası
Nevfel TİLKAT

ÖZET

TILKAT, Nevfel. *Tarihselci Metodoloji Ekseninde Nübüvvetin Delillendirilmesinin İmkânı*, (Yüksek Lisans Tezi), Çorum, 2020.

Kelam ilmi, İslam akaidini temellendirmek için ortaya çıkmış bir ilimdir. Bunu yaparken kendi sistematiği dâhilinde deliller kullanır. Bu delilleri de aklî ve naklî diye iki ana kategoride yapmaktadır. Bu delillerden naklî olanları tartışmalıdır. Mantık ilmi içerisinde naklin içeriği olan haberin doğrudan burhânî delil olmaması sebebiyle itikadın haber üzerinden delillendirilmesi problemlile hale gelmektedir. Aynı problem nübüvvet meselesini delillendirirken de ortaya çıkmaktadır.

Bu problem modern dönem âlimlerinin de dikkatini çekmiş olduğundan farklı delillendirme yollarına başvurular olmuştur. Bunlar arasında Avrupa’da ortaya çıkan tarihselcilik fikrini benimseyenler de olmuştur. Tezin birinci bölümünde istidlal meselesi, klasik kelam literatüründeki delillendirme türleri, modern dönem anlayışları ve bu anlayışlardan olan tarihselcilik düşüncesi ele alınmıştır. Tarihselciliğin yönleri tez kapsamını aşmayacak kadarıyla incelenmiştir.

Kelam ulemâsı nübüvveti delillendirirken naklî delilleri çok sık kullanmışlardır. Bu sebeple tezin ikinci bölümü naklî delilleri incelemeye ayrılmıştır. Bu delilleri tehaddî, Kur’ân kıssaları, mucizeler ve hatm-i nübüvvet başlıkları içerisinde ele almak mümkündür. Bu başlıkların içeriği nübüvvet için ne derece delil olabileceği tezimizin ikinci bölümünü oluşturmaktadır. Bu konuyu incelerken önce mütekaddimûn kelamcılarının saydığımız başlıklar içerisinde nübüvveti delillendirmeleri incelenmiştir. Daha sonra bu başlıkların her biri tarihselci metodoloji içerisinde yeniden ele alınmıştır. Bu sayede naklî delil olarak zikredilen bu başlıkların nübüvvet için delil değeri farklı bir metodoloji nazarında göstermeye çalışılmıştır. Sonuç bölümünde ise kelamcılarının kullandığı naklî delilin modern dünya nazarında değerinin olup olmadığını ifade edilip yeni metodolojiler karşısında klasik literatürün konumuna değinilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Nübüvvet, tarihselcilik, tehaddî, mucize, hatm-i nübüvvet.

ABSTRACT

TILKAT, Nevfel. *The Possibility Of Proving The Prophethood On The Axis Of Historicist Methodology, (Postgraduate Thesis), Çorum, 2020.*

The knowledge of the theology is a science that emerged in order to base the Islamic doctrine. While doing this, it uses evidences within its own systematic. He makes these evidences in two main categories: mental and narrated. Those who have been narrated from these proofs are controversial. Since there is no direct evidence for the news, which is the content of the narration within the logic knowledge, it is becoming problematic to prove the belief through the news. The same problem arises when proofing the issue of prophethood.

Since this problem has attracted the attention of scholars of the modern period, there have been people who have applied different ways of evidence. Among these, there were those who adopted the idea of historicism emerging in Europe. In the first part of the thesis, the issue of istidlal, the types of proofs in the classical theological literature, the modern period concepts and the idea of historicism which is one of these understandings are discussed. Aspects of historicism have been examined to the extent that they do not exceed the scope of the thesis.

The scholars of theology used the evidences of narration very often while proving the prophethood. For this reason, the second part of the thesis is devoted to examine the narrated evidences. It is possible to consider these evidences within the titles of tahaddî, the parables of the Quran, miracles and hatm-i nubuvva. The content of these titles constitutes the second part of our thesis on the degree to which there may be evidence for nubuvva. While observing this issue, first of all, the evidences of Prophethood were examined in the titles mentioned by the theologians. Later, each of these titles was reconsidered within the historicist methodology. In this way, it has been tried to show the value of evidence for prophethood of these titles, which are referred to as narrated evidence, in the view of a different methodology. In the conclusion section, it is stated whether the narrated proof used by the theologians is of value in the eyes of the modern world and the position of classical literature in the face of new methodologies.

Key Concepts: Prophethood, historicism, tahaddi, miracle, hatm-i nubuvva.

TEŞEKKÜR

Tez süresince takıldığım hususlarda fikirlerine başvurduğum Prof. Dr. Halis Albayrak hocama, tezin teknik ve içerik yönünden güçlenmesi için vaktini uzunca bana ayıran Dr. Yunus Öztürk hocama ve tez için beni her daim motive eden, akademik kusurlarımı büyük bir nezaketle bana gösteren, kapısını her daim aşındırdığım danışmanım Doç. Dr. İsmail Bulut hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca tezi her daim okuyup eleştirileriyle ayağımın yere basmasını sağlayan, tez boyunca her daim yanımda hissettiğim eşime de şükranlarımı sunarım. Bu tezi, yazım sürecinde yanımda olan yetişmemde emeklerini inkâr edemeyeceğim pek kıymetli anne ve babama ithaf ediyorum.

Nevfel TİLKAT

14.07.2020

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
TEŞEKKÜR	iii
İÇİNDEKİLER.....	iv
KISALTMALAR.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU	3
2. ARAŞTIRMANIN AMACI.....	3
3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ.....	4
4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	5
5. VARSAYIMLAR.....	7
6. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR.....	8

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1. NÜBÜVETİN DELİLLENDİRİLMESİ

1.1.1. Mütakellimlere Göre Delillendirme Türleri	12
1.1.1.1. Aklî Delillendirme	15
1.1.1.2. Naklî Delillendirme	22
1.1.1.3. Günümüzde Nübüvvetin Naklî Delillendirilmesi.....	26

1.2. TARİHSELÇİ METODOLOJİNİN YAPISI

1.2.1. Tarihselci Metodolojinin Felsefî Temelleri	27
1.2.2. Tarihselcilik-Din İlişkisi	31
1.2.3. Tarihselcilik-İslam İlişkisi	35
1.2.4. Tarihselcilik ve Nübüvvetin İspat İmkânı	46

İKİNCİ BÖLÜM

2.1. NÜBÜVVETİN NAKLÎ DELİLLENDİRİLMESİ VE TARİHSELÇİLİK

2.1.1. Tehaddî	49
2.1.2. Kur'ân Kıssaları	62
2.1.3. Mucizeler	73
2.1.4. Hatmu'n-Nubuvve	88
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	99



KISALTMALAR

Akt.	: Aktaran
AÜİF.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
DİA.	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DİB.	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
Sy.	: Sayı
TDK.	: Türk Dil Kurumu
TDV.	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik
y.y.	: Yayın Yeri Yok
t.y.	: Yayın Yılı Yok
y.e.y.	: Yayınevi Yok

GİRİŞ

İslam itikadında üzerinde en fazla vurgu yapılan husus nübüvvettir. Dinin temelini oluşturan nübüvvet, Tanrı ile insan arasındaki bağı sağlayan faktördür. Aksi halde aşkın olan ile beşerî olan arasında bağ kuracak bir imkân bulunamaz. Tüm bunlara rağmen kendisine en fazla itiraz gelen olgu da nübüvvettir. Hz. Muhammed'in peygamber olarak tebliğe başlamasından günümüze değin peygamberliğe daima itirazlar olmuştur. Bu itirazların sebepleri dönem dönem değişmekle birlikte sonucu hep aynı yere varmaktadır. Vahyin nüzul ortamında müşriklerin itirazları Hz. Muhammed'in kendisi ve vahyin muhtevasına dönük olurken daha sonraki dönemlerde farklı kültürlerin de etkisiyle itiraz doğrudan nübüvvetin imkânını içerisine alan bir hale bürünmüştür.

Nübüvvetin imkânına yönelik dışarıdan gelen ilk büyük itiraz Berahime denilen Hint dinlerinden olan Brahmanlar tarafından gelmiştir. Şehristânî'nin ifadelerine göre nübüvvetin aklen muhal olduğunu söyleyen bu grup birtakım aklî gerekçelerin arkasına sığınarak nübüvvetin imkânını reddetmişlerdir.¹ Bu itirazlara karşı cevap üretenler mütekellim ulemâ olmuştur. Kalam kitaplarının nübüvvet bahisleri bu itirazların cevaplarını içermektedir. Buna ilaveten kelamcılar nübüvvet müdafaası için müstakil olarak *Delâilu'n-Nubuvve* türünden eserleri yazmışlardır. Konuyu incelerken detaylarına değineceğimiz bu eserlerin gayesi Hz. Muhammed özelinden nübüvvetin imkân ve ispatını sağlamaktır.

Nübüvvete gelen ikinci büyük itiraz ise Aydınlanma sonrası ortaya çıkan gelişmeler neticesinde olmuştur. Geleneğin büyük bir sorgudan geçtiği ve özellikle 19. asırda ortaya çıkan pozitivist ideolojiler ile din, özeldede ise nübüvvet reddedilir bir konuma gelmiştir. Bilimsel gelişmeler neticesinde inancın malzemesi olan birçok konunun bilimsel bilginin malzemesi haline gelmesi bu durumu daha çok tetiklemiştir. Hal böyle olunca din ve bilim arasında bir mücadele başlamış; dinin terakkiye mani olduğu yönünde inançlar kendini göstermiştir.²

Din ve bilim çatışmasını bertaraf edebilmek adına ikisini uzlaştırmaya çalışan âlimler çıkmıştır. Bu âlimler dinin içerisindeki inançları veya dinin kutsal metninde geçen ifadeleri bilimsel bir nazarla ele alıp te'vil etmişlerdir. Örneğin Ferid Vecdî'nin,

¹ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 467-468.

² Bkz. İsmail Bulut, *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım –M. Ferid Vecdî'nin Nübüvvet Anlayışı-* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018), 14.

vahyi temellendirirken hipnoz ve manyetizma, ilham ve dâhiliği ön plana alması nübüvvet olgusuna bilimsel referanslar aramasından kaynaklanır.³ Bunun temel sebebi ise dinin meşruiyet ve geçerliliğini bilime uygunluk nispetinde alabileceği düşüncesidir.⁴

Bu düşüncenin doğruluk payı olmakla beraber dinin meşru bir zemine oturması için bilime ihtiyacı olduğunu söylemek sağlam bir zeminden uzaktır. İnsanlık tarihi boyunca dinlerin varlığı ve meşruiyetleri, bilimsel bilgiye dayanmadan ilerlemiştir. Haliyle dine meşruiyet aramak bu durumda tartışmalıdır. Pozitivist akımların dini dışlayıcı yaklaşımları, dinin içerisinde bir savunma refleksi oluşturması sebebiyle dinin bilimsel izahlara girmesi her ne kadar bilimin üstünlüğü gibi algılansa da dinin olaylara anlam katan yönü her zaman dine kendi özünden gelen meşruiyeti sağlayabilir. Bu sebeple bilimsel akla mutabıklık adına dinî metinlerin te'vili eziklik psikolojisi olarak okunmaya müsaittir. Bilimsel bilginin dinlere uygulandığı ve te'vil yerine anlamlandırma ve açıklama düşüncesini barındıran tarihselcilik ise daha farklı bir konuma kendini yerleştirir. Diğer bir ifadeyle Ferîd Vecdî gibi âlimlerin sisteminde hareket noktası inanılan kutsal metnin yapısını bilimsel araştırma yöntemlerine tabi tutmadan yorumlama sistemi iken tarihselciliğin sistemi kutsal metni bilimsel araştırma yöntemleri ile yeniden ele almak üzerinedir.

Dinin, içerisine konu olduğu modern düşünce akımlarından biri de tarihselciliktir. Pozitivist/materyalist tutumdan daha ılıman bir seviyede ilerleyen tarihselcilik, dine meşruiyet veya geçerlilik aramaktan daha çok dini açıklanabilir kılmaya çalışmaktadır. Tarihselcilik, her ne kadar ortaya çıkış itibarıyla Avrupa'da kilise ve Kutsal Kitap ile hesaplaşma düşüncesini barındırsa da daha sonraki süreçte din ve kutsal kitaplar dâhil olmak üzere tarihe konu olan her şeyin nedensellik ve doğallık ile açıklanabilirliğini göstermeye çalışmıştır.⁵ Bunu yaparken bilimden yararlanmıştır.

Tarihselciliğin İslam ile karşılaşması ise geri kalmışlıkla irtibatlıdır. Dinin bilimsel akılla anlaşılabilir kılınması adına tarihselci yöntem ile okumasını yapan âlimler çıkmıştır. İsimlerine ve birkaçının fikirlerine ileride değineceğimiz bu âlimlerin

³ Bkz. Bulut, *Nübüvvet Çığdaş Bir Yaklaşım*, 91.

⁴ Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2, (1996): 3.

⁵ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 33 ve 51.

temel doktrini metodoloji arayışıdır. Örneğin tarihselci olarak bilinen Fazlurrahman'ın eserinin *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*⁶ adını taşıması bu sebepten ötürüdür.

Tarihselcilik, kutsal kitapları ele alırken içerisinde geçen bilgileri ve inançları tarih zemininde inceleyerek doğruluğunu/vakîliğini bilimsel bir nazarla okumaya çalışır. Bu sebeple kutsal kitapların/dinin Ferid Vecdî örneğinde olduğu gibi bilimsel te'vilini kabul etmez. Te'vil yerine tarihsel zeminde açıklama fikri hâkimdir. Detaylarına ilgili bölümde değineceğimiz üzere tarihselcilik dinin ve kutsal kitapların içerisindeki bilgilerin tarihen durumu hakkında araştırma yapmaktadır.

İster te'vil isterse de tarihselcilik metodunu kullanan âlimler olsun hepsinin ortak gayesi dini ve kutsal metni savunarak doğru anlayıp aktarmaktır. Bu sebeple tüm çabalar, tıpkı ilk dönem kelam ulemasının Berâhime karşısında takındığı tavrın modern zamandaki varyantlarıdır. Temel gaye dinin müdafaası olduğuna göre ilk dönemden günümüze kadar verilen bütün çabalar takdire şayandır.

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmamızın konusu; tarihselci metodoloji üzerinden nübüvvetin nakli deliller ile ispat imkânının ele alınmasıdır. Nübüvvetin delillendirilmesi üzerine kadim ulemanın eserleri, örneğin Kâdî Abdulcebbar'ın *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve* adlı eseri, başta olmak üzere günümüzde yazılan tezler⁷, bizlere bu delillerin bilimsel/tarihsel incelemesini sunmamaktadır. Nübüvvet üzerine yapılan konferansların, sempozyumların, çalıştayların hemen hepsinde sunulan bildirilerde bu konuda bir inceleme yoktur.⁸ Bu sebeple nübüvvet dair naklî delillerin içerik analizini konu edineceğiz. Naklî delillerin başlıkları ve içerikleri mütekaddimûn kelimcilerin eserlerinden hareketle tespit edilmesi ve bu delillerin nasıl ele alındıkları konumuzun bir yönüdür. Diğer yönü ise çağdaş akımlardan olan tarihselcilik üzerinden bu delillerin sıhhatinin ortaya konulmasıdır. Konumuz, klasik metodolojiyi ele alıp naklî delilleri tespit; tarihselciliğin metodolojisini inceleyip bu delilleri yeniden ele almak üzerinedir.

2. ARAŞTIRMANIN AMACI

Kelam ilmi, İslam dinini dış unsurlara karşı müdafaa görevini üstlenmesi bakımından diğer İslâmî ilimlerden ayrılmaktadır. Yapısı itibariyle felsefe, sosyoloji,

⁶ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

⁷ Örneğin Muzaffer Barlak'ın *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), S. Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012) adlı eserler.

⁸ Bkz. *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı*, ed. Mahmut Çınar, Esra Delen, M. Raşit Akpınar, Mehmet Aksürmeli, (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2015).

psikoloji gibi sosyal bilimlerin içerisindeki bütün ilimlerle de irtibat halindedir. Modern zamanların etkisiyle bu irtibat alanı bilimsellik açısından daha da genişlemiş ve fen bilimlerinin içerik ve yöntemiyle de ilişki kurar hale gelmiştir. Tüm bu bilgiler nazarından bakıldığında kelam ilmi, savunduğu unsurlara dair delillerini de değişen ve gelişen şartlara göre uyum sağlamak, yenilemek veya gerekirse yeniden inşa etmek durumundadır. Modern zamanların yaklaşımlarından biri olan tarihselcilik karşısında da kelam ilminin kendini güncellemesi zorunlu görülmektedir. Kelam ilminin aslı savunularından olan nübüvvete dair delillerin modern çağa ait bu yeni nazariye karşısında yenilenmeye ihtiyaç duyduğunu göstermek bu çalışmanın amaçlarından. Tez, bu amaca ilaveten, naklî delilin imkânı, sıhhati, nübüvvete nakil üzerinden delil getirmenin imkânı, tarihselciliğin metodolojisinin yapısını göstermek gibi amaçları da barındırmaktadır.

3. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ

İslam İnanç sisteminin üç temel unsuru olan tevhid, nübüvvet ve mead bahisleri kelam kitaplarının da ana konusunu oluşturmaktadır. Kelami literatürde bu bahisler çeşitli aklî ve naklî deliller ile ispat edilmeye çalışılır. Kadim insanlık tarihini göz önüne alınca bu üç aslın insanlar için hiç de uzak olmadığı görülecektir. İnanmak, insanî bir ihtiyaç olmasından hâsıl, bu üç temel alan her daim varlığını korumuştur. İnanılacak bir ilahın varlığı, bu ilahın dünya ile ilişkisi ve ahiret inancı insanlar için vazgeçilmez inanç esası olmuştur. Tanrı'yı ve ahireti delillendirmek ise nübüvveti delillendirmekten daha mümkün konumdadır. Zira her bir kültür kendi içerisinde inanacak bir ilahın varlığını her daim korumuştur. İslam dininde ise temel gaye, ilahın varlığından ziyade tek oluşu üzerine insanları uyarmak ve bunu da ispatlamak olmuştur. Fıtrî bir inanç olması açısından genel itibarıyla bu zor bir durum değildir. Binaenaleyh bu hususta naklî delillerin aklî deliller ile mutabakatı da güçlüdür. Aynı şekilde mead bahsi de hem aklî hem de naklî açıdan benzer delillendirmeler etrafında şekillendiğinden onun ispatı da nübüvvet bahsine nazaran daha kolay olduğu söylenebilir.

Nübüvvetin ispatı ise daha zor bir konumdadır. Söz gelimi Ebû Şekûr es-Sâlimî *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd'inde* nübüvveti naklî deliller ile ispatlarken nübüvveti mucizelere ve peygamberlerin ismet sıfatı üzerine temellendirir.⁹ Bir ön kabul sadedinde görülebilecek bu dayanakların aklen ispatı hiç de kolay değildir. Bilakis önce

⁹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen, (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 158-173.

gelen haberin sıdkına duyulacak bir inanç daha sonra nakledicinin sadakatine duyulacak ikinci bir inanç ve daha sonraki nakledici ravilerin doğru sözlü oluşuna dayanacak üçüncü bir inanç neticesinde bu haber delil olarak kullanıldığından aklî dayanağı düşük kalmaktadır. Çünkü haberin bilgi değeri zorunlu olmadığı için inanç ağırlıklı bir yapıya bürünmektedir. Burada yapılması gereken ilk adım kelimcilerimizin ispat metotlarının sıhhatinin araştırılması ve yeni metodolojiler ve gelişen imkânlar –ki bunlar teknolojik, bütüncül bakış, diğer kitaplara kolay erişim olarak sayılabilir- ekseninde çağdaş bir okumanın yapılmasıdır. Bu sayede hem klasik yöntemlerin sıhhati tespit edilip hem de nübüvvet inancımızın doğruluğu sağlam temellere dayanması mümkündür. Çalışmamızın bu gayeleri içermesi bakımından önemli olduğunu düşünüyoruz.

4. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

İslami disiplinler, ortaya çıktıkları günden bugüne kendi çağlarında belli usûller etrafında şekillenmişlerdir. Her bir disiplinin kendine ait bir usûlü olduğu gibi İslamî ilimler arasında usûl ve makâsîd diye başlı başına da bir disiplin mevcuttur. Kalam ilmi için *Usûlu'd-Dîn* ifadesi kullanılır. Bu ifadenin kullanılması kalam ilminin İslam dininin temelini teşkil eden yapıya sahip olmasındandır. İnançları belli bir usûl ile ispatlama yolunda olan kalam ilmi için bu tabir tam yerindedir. Mezhepler İslam disiplinlerindeki konularda görüş belirtirken her ne kadar tefrikaya düşmüş olsalar da kalam ilminin asılları ve usûlü hususunda müttelik kalmışlar ancak bunları delillendirme hususunda farklı anlayışları tercih edebilmişlerdir. Örneğin tevhid inancı İslam'ın temel ilkesi olması hasebiyle bütün mezhepler bu hususta ve bunun aklen ve naklen ispatı hususunda ittifak etseler de Tanrı'nın mahiyeti hususunda farklı yollara girdikleri de görülmektedir. Aynı şey diğer ilkeler için de geçerlidir. Usûl, çağlar boyunca aynı kaldığı için her zaman diliminin kendi uleması selefîn yöntemini kullanagelmişlerdir.

Kalam ilmi içerisinde nübüvvetin ispatında aynı durum söz konusudur. Kadim ulemâ, farklı kültür, inanç ve düşüncelerle karşılaşınca İslam itikadının temellerinden olan nübüvveti savunmak maksadıyla delillendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin bu inançlardan biri olan Berahime nübüvveti reddettiği için klasik kalam kitaplarında nübüvveteye dair yapılan delillendirmelerin hemen hepsinde Berahime'ye bir cevap durumu vardır. Dolayısıyla yazılan bütün eserler bu konuda ortaktır. Nübüvveteye dair ikinci itiraz ise modern dönemde pozitivist Batı düşüncesi içerisinde ortaya çıkmıştır.

İslam disiplinleri için kırılma noktası, insanlık tarihini değiştiren modern sanayi devrimi ile kendisini gösteren reformasyon hareketleri olmuştur. Hem teknoloji ile

gelen imkânlar hem de yeni usûller, anlayışlar ortaya çıkması neticesinde her alanda olduğu gibi sosyal bilimlerde de kırılmalara ve yeniliklere sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla kadim ulemânın yöntemi ve sözleri modern zihne hitaptan uzak kalmış ve bunun neticesinde de dinî akideleri ispat hususu yeniden gündeme gelmiştir. Pozitivist yaklaşım, empirist yaklaşım, tarihselci yaklaşım gibi yaklaşımlar neticesinde akide ispatı yeni metotlara ihtiyaç duymuştur. Öyle ki söz gelimi peygamber inancı hususunda yeni anlayışlar¹⁰ ortaya çıkmış, modern zihne bu inancın kabulü için yeni usûller gelişmiştir. Hal böyle olunca kadim ulemanın sözleri ve metotları da yeni gelişmeler ve imkânlar ışığında tekraren gözden geçirilme zarureti doğmuştur. Klasik kelam kitaplarında geçen ispat yöntemlerinin günümüz için de ikna edici ve yeterli olduğunu söyleyemeyiz. Yeni felsefî anlayışların da eklememesi ile iş daha kompleks bir hal almaktadır. Zira bütün ilimleri aynı anda görüp okuyabilen bir zihin ile sınırlı imkânlar ve dünya görüşü ile okuyup yazan bir zihin elbette ki bir olmamaktadır. Haliyle deliller de aklî olmak durumunda kalmıştır. Bu durum din anlayışı açısından da geçerlidir.

Modern dönemde, nübüvveti ispat yöntemlerinin naklî olmaktan çok aklî olması ikna ediciliğin tarih içerisindeki değişimini göstermesi açısından önemlidir. Örneğin son dönem âlimlerinden olan Ferid Vecdî, nübüvveti ispatlarken değindiği ayetleri, bilimsel aklî yorumlarla te'vil etmektedir. Aynı şekilde mucizelere dair yaklaşımı da modern bilimsel bir yapıdadır. İsrâ hadisesi ile ilgili o, kadim dönemde mucize gibi algılansa da Mekke ve Kudüs arasındaki mesafenin günümüzde öyle pek de uzak bir mesafe olmadığını, kısa zaman diliminde katedilebildiğini belirtir. Bu durumda mucize gibi algılanan hâdiseler aslında tabiatın içerisinde imkân dâhilinde olan şeylerdir.¹¹ Ferid Vecdî'nin bu görüşleri, kendisinden etkilendiği Abduh'un da yaklaşımıdır. Bu yöntem, dine dair olanın modern bilimsel yapıya uygun şekilde te'vil edilmesi neticesinde ortaya çıkmaktadır.

Modern akımlar neticesinde ortaya çıkan metotlardan biri de tarihselciliktir. Bu metodun ne olduğu, nasıl tanımlandığı konusunda her ne kadar izafilik hâkim olsa da bir anlayış olarak üzerinde genel manada mutabakat sağlandığı söylenebilir. İzafilik, yöntemden ziyade tanımlama üzerinde görülmektedir. Öyle ki tanımsal tartışmalara son vermek adına iyi ve kötü tarihselcilik ayrımı yapmaya çalışan F. Nietzsche tarihsicilik

¹⁰ Örneğin; Abdülkerim Sürüş, *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*, çev: Asiye Tıgılı, (Ankara: Mana Yayınları, 2018).

¹¹ Daha detaylı bilgi için bkz. İsmail Bulut, *Nübüvvet Çığdaş Bir Yaklaşım -M. Ferid Vecdî'nin Nübüvvet Anlayışı* (Ankara: Berikan Yayınevi, 2018).

gibi bir kavram daha ortaya atmıştır.¹² Tartışmalara tezin içeriğinde daha kapsamlı değineceğimiz üzere, yöntem olarak tarihselcilik modern ve tutarlı bir metot olarak görünmektedir. İslam dünyası içerisinde metodolojisini bütünüyle henüz gösteremeyip münferit düzeyde kalmasına rağmen genel bir felsefî nazarı da mevcuttur. Bu sebeple Kur'an ayetlerinden ziyade kelimî literatürü de bu metot ekseninde okumayı planlamaktayız.

5. VARSAYIMLAR

Nübüvvet bahisleri, peygamber veya lider inancı olan her dinin içerisinde yer edinmektedir. Bu durumda her dinin kendi mensubu, kendi dininin evrensel, peygamberinin ise son peygamber olduğu inancını içerisinde taşımaktadır. Hal böyle olunca dinlerin bu iddiaları ispatlanmaya ihtiyaç duymaktadır. İspata başlanacak hareket noktası ise dinin vazedicisi konumunda olan peygamberlerin hakikati olmaktadır. Nübüvvet bu sebeple diğer itikâdî unsurlardan ayrılmaktadır. İslam ulemâsı da bu hakikatin farkında oldukları için başta Mu'tezile olmak üzere Hz. Muhammed'in peygamberliği hususunda eserler yazıp deliller ortaya koymuşlardır. Bu delilleri ise ya doğrudan akla veya nakil üzerinden akla doğru yapmaktadırlar. Deliller bu açıdan akli veya nakli olmaktadır.

Şimdiye kadar ki kelim kitaplarında görebildiğimiz kadarıyla nübüvvet bahsi delillendirilirken nakli deliller önemli bir yer almaktadır. Haliyle nübüvvet dair nakli delillerin sağlamlığı da incelenmeye değerdir. Bu sebeple önce literatür içerisinde nübüvvet dair nakli delilleri inceleyip bunların benzer ve farklı yönlerini göstermeyi hedef ediniyoruz. Mütekkelim ulemâ, nübüvveti delillendirirken birkaç üst başlık içerisinde nakli deliller zikretmişlerdir. Bunlar; mucizeler, Kur'an kıssaları, tehdî ve hatmu'n-nübüvve olarak sayılabilir. Klâsik kelim kitaplarında bu başlıklandırmayı bulmak zordur. Fakat kullandıkları içerik ve nakil malzemesi açısından böyle bir ayırım yapmamız mümkündür. Nübüvveti naklen delillendirme konusunda, mezhebi ne olursa olsun, her mütekkelim bu başlıklardan deliller sunmuştur. Konuyu irdelediğimiz takdirde bu iddiamızın tutarlılığının ortaya çıkacağını düşünüyoruz.

Klasik kelim literatüründe nübüvvetin delillendirilmesinde kullanılan nakli deliller zikrettiğimiz üzere bu başlıklar etrafında teşekkül etmektedir. Bir takım kelimciler bu başlıklar hâricinde Hz. Muhammed'in ahlakî yapısı gibi bazı nakli bilgi içeren deliller getirmiş olsalar da bu, genel olarak bütün mezheplere ve dâhi zikreden

¹² Recep Demir, "Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem", (Doktora Tezi: Selçuk Üniversitesi, 2004), 20.

kelam âliminin mensup olduğu mezhebin tamamına bile sirayet edememiş ve münferit bir yapıda kalmıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, kelamcıların bütününde ortak olan deliller bu başlıklardan müteşekkildir.

Modern çağda ise bilimin etkisi ile nübüvvete dair yazılan eserlerde naklîn bilimsel olarak te'vilini görmekteyiz. İsmi zikrettiğimiz Ferid Vecdî, Abduh gibi âlimlerin bilimsel te'villeri bizde bu kanaati oluşturmaktadır. Oysa ayetlerin te'vil edilmesinden ziyade indiği döneme gidilerek incelenmesi, daha başka bir ifadeyle tarihselci yöntemle ele alınması neticesinde sonucun daha sağlıklı olacağını varsayıyoruz.

Tarihselci yöntemin İslam dünyasında bütüncül bir metodoloji ile uygulanma imkânı bulamaması, onun hakkında spekülâtif izahlara da sebep olduğunu varsayıyoruz. Bu sebeple öncelikle tarihselciliğin yapısını, felsefesini ve tarihini ele aldıktan sonra metodolojisini nübüvvetin ispatı için kullanılan naklî delillerin sıhhatini inceleme için kullanacağız. Daha önce kullanılmayan bu metodoloji ile nübüvvetin naklî delillerinin sağlamlığının da şüpheli hale geleceğini varsayıyoruz.

6. KAPSAM VE SINIRLILIKLAR

Tezin kapsamı, nübüvvetin naklî delillendirilmesi ile sınırlı tutulduğundan diğer konulara ve o konuların delilleri, delillendirme yöntemlerine dair bir içeriğe sahip olmayacaktır. Kelam kitaplarının nübüvvet bahislerinden hareketle dönemlerinin tarihî alt yapısı da inceleneceğinden tarihsel verilerden, olaylardan yararlanılacaktır. Tezin birinci bölümünde klasik kelam literatürü hakkında bir inceleme yapıldıktan sonra modern anlayışlar kısaca aktarılıp tarihselciliğin temelleri ve yapısı hakkında bir araştırmaya gidilecektir. İkinci bölümde ise nübüvvetin naklî delilleri sırasıyla önce mütekaddimûn kelamcılar nazarında incelenip daha sonra tarihselci metot ile yeniden ele alınacaktır.

Tezin sınırlılıkları ise şu şekildedir: Nübüvvetin delillendirilmesi bahsi Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat çerçevesinde cereyan ettiğinden bizim burada nübüvvetin delillendirmesinden kastımız da Hz. Muhammed'in nübüvvetidir. Bu sebeple bütün peygamberleri içermemektedir. Tezin içeriği nübüvvet bahsinin naklî delilleri ile sınırlı tutulacaktır. Mezheplerin bu konudaki yaklaşımları ele alınırken görüşü aktarılacak olan mezhebin tarihsel seyri bütünüyle verilmek yerine mütekaddimûn kelam âlimleri etrafında o mezhebin nübüvveti naklen delillendirirken kullandığı yöntem aktarılacaktır. Mevzu bütünüyle klasik kelam metinlerinin kullandığı

metodun günümüze hitabını irdelemek ve güncel bir metot ile konuyu yeniden ele almak olduğundan tarihî olarak bütün akış verilmeyecektir. Tarihselci metodolojinin eleştirileri de konunun sınırlarını aştığından gerek görülmedikçe eleştirilere değinilmeyecektir. Güncel nübüvvet telakkilerinin teferruatı da konumuzun dışındadır. Bu sebeple sadece konunun anlaşılabilirliğini sağlayacağımızı düşündüğümüz kadarına değinilip geçilecektir.

Tarihselciliğin serencamı anlatılırken bütün fikirler ve yaklaşımlara detaylarıyla değinilmesi tez kapsamımızın dışındadır. Bu sebeple tarihselciliğin doğuşu ve gelişimi genel bir seyir içerisinde anlaşılabilir kılınmaya çalışılacaktır. Özellikle İslam dünyasında tarihselcilik fikrini benimseyen âlimlerin sayısı teker teker değinilmeyecek kadar çoktur. Bu sebeple tarihselciliğin bir metodoloji arayışı sonucu İslam dünyasına geldiğinin anlaşılması adına Fazlurrahman'ın, tarihselciliğin felsefesini anlamak adına Arkoun'un ve tarihselciliğin siyere ve Kur'ân'a bakışını anlamak adına M. Muhammed Tâhâ'nın fikirleri verilip bu çerçevede bir anlatım gerçekleştirilecektir.

İtikadın sacaklarından olan nübüvvetin kelamcılar nezdindeki naklî delillerinin tarihselci metodoloji ile ele alınması bir ilki temsil etmektedir. Bundan dolayı bu naklî delillerin incelenmesi bizim tarihselcilikten anladığımız şekliyle ele alınacaktır. Tarihselci görüşü benimseyen âlimlerin görüşlerinden çıkardığımız bir sonuç olmayacaktır. Bütünüyle kendi incelememizin ve tarihselci metodolojiden yaptığımız çıkarımların bir yansıması olacaktır. Konuyu incelediğimizde görüleceği üzere elbette naklî delillerin bazılarında dair çalışmalar mevcuttur. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla nübüvvet delil değeri açısından hiçbir değerlendirme yapılmamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.1.NÜBÜVVETİN DELİLLENDİRİLMESİ

Kelam ilmi, yapısı gereği insanı dinî bilgi konusunda doğru ve güvenilir bir biçimde bilgilendirmeyi kendisine hedef edinir. Din hususunda aklî ve naklî olarak bilginin sağlamlığını sağlama görevi kelam ilmine has bir vasıftır. Bunu yerine getirirken de akla hitap eden deliller kullanır. Söz gelimi Ebû Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1100), kelam ilminin delillere dayanarak bilgi vermesi hasebiyle kelamın öğrenilmesinin gerekliliğini incelerken şu ifadeleri kullanır:

Tevhid usulünün meseleleri konusunda şüphe ârız olan kimseye; delilsiz, imamların görüşleri yeterli değildir. Ona delilleri öğrenmek ve öğretmek gerekir. Müslüman olmak için İslam'ın asılları olan bu meselelerin delillerini bir zimmî talep etse açıklamak icap eder. Bu böyle olunca kelam ilmini öğrenmek mübahtır, belki farz-ı kifayedir.¹³

Ayrıca kelam ilmi bilgiyi mümkün olduğu mertebede kesin kılma çabası içerisine girer. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) belirttiği üzere “bu ilmin amacı yöneten ve terbiye eden yüce Allah'ın varlığına, sıfatlarına fiillerine ve peygamberlerin doğruluğuna dair kesin deliller ortaya koymaktır.”¹⁴

Meşhur Arap dil âlimi İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-Arab* adlı eserine göre Arap dilinde “göstermek, işaret etmek, kılavuzluk yapmak” gibi manalara gelen¹⁵ “delle” fiili, “delil, istidlal” gibi kelimelerin de kökünü teşkil eder. “Delil” ise sözlük manası itibariyle bu fiil ile aynı manadadır. İstilahî manası ise “Kendisinin bilinmesi ile başka bir şeyin bilinmesini gerektiren şey” demektir.¹⁶ Delil, “bir hükmün ispatı veya bir sonucun ortaya çıkarılmasını sağlayan vasıta”¹⁷. Kelam ilmi delillendirmeler üzerine bina edildiğinden olsa gerektir “Nazar ve İstidlal İlmi” diye de bilinir.

“İstidlal” mevzusu ise daha çok mantık ilmi ile bilinmekle birlikte hüküm ve sonuç belirten usul-ı fıkıh ve kelam gibi ilimler de mevzuları ve yöntemleri gereği ilgilenebilirler. “Delle” fiilinden türeyen istidlal “birinin rehberliğini isteme, delil

¹³ Ebû Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019), 26.

¹⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 22.

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XI, (Beyrut: Dâr-ı Sader, ty.), 247-249.

¹⁶ Seyyid Şerif Cürcanî, *Ta'rifât*, thk. M. Sıddık Minşevî, (Kahire: Dâr-ı Fadile, 2004) 91. Ayrıca bkz. F. Razi, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altıntaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 44.

¹⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “*Delil*”, DİA, c.9, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 136-138.

arama” anlamlarına gelir.¹⁸ Mantık terimi olarak da “hükümler arası ilişki kurarak yeni bir hüküm elde etmek”tir.¹⁹ Cürcanî’ye (ö. 816/1413) göre ise “delilin beyanı ile medlulün ispatıdır. Bu da ya istidlali innî ya limmîdir. Ya da ikisinden diğere olur.”²⁰ Bunun mantık ilmi içerisindeki tanımı da ta’lil/tümdengelim, istikrâ/tümevarım ve temsil/analojidir. F. Razi “İstidlal ya tümdengelim ya tümevarım ya da analojidir”²¹ diye ifade etmiştir.

İstidlalin kelim ilmi içerisinde mantık kuralları ile işlenmesi mevzusu ise Gazzâlî ile olmuştur. Zira kelama mantığı –usul-ı fıkha da- dâhil eden ilk kişi Gazzâlî’dir. O, meşhur usul eseri olan *el-Mustasfâ*’da kitabın mukaddimesine mantık ilmi ile başlamış ve bu ilmi bilmeyenin bilgisine de güven olmayacağından bahsetmiştir.²²

Gazzâlî öncesi kelamcılar mantıkî istidlal metodunu kullanmazdan evvel delillendirmeleri bağımsız bir şekilde yapıp, istidlali sadece duyularla algılanamayan ve zaruri olarak da bilinmeyen inanç ve düşünceler hakkında başvurulacak zihni bir eylem olarak görmüşlerdir.²³ Kullandıkları metotlar mantık ilmindeki gibi derinlemesine ve sistemli olamamıştır.²⁴ Kelam ilminde metot ve usule dair eserlerin kaleme alınmaması da bunun göstergesidir.²⁵

Gazzâlî öncesi kelamcılarının²⁶ delillendirme yaparken kullandıkları metot salt ikna edebilme üzerine bina edildiğinden mantıkî istidlal yerine cedel metodu ağır basmaktadır. Bu yöntemin öne çıkan özelliği ise mütekellimlerin önce inanıp sonra ispat etmeye çalışıyor olmalarıdır. Bu sebeple istidlal yöntemlerinde çok rahat Kur’ânî referanslar kullanabilmişler, hatta bazı metotlarını Kur’an’dan ilhamla

¹⁸ Abdülkuddüs Bingöl, “İstidlal”, DİA, c. 23, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 323.

¹⁹ İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 135.

²⁰ Cürcanî, *Ta’rifât*, 18. Cürcanî her ne kadar eserinde innî ve limmî istidlali açmamış olsa da kısaca tanımlarını yapmakta fayda vardır. İstidlal tikelden tümele doğru olursa “innî” olur. Eğer aksi meydana gelirse de “limmî” olur.

²¹ F. Razi, *el-Muhassal*, çev. Eşref Altıntaş, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 45.

²² Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 45.

²³ Yusuf Şevki Yavuz, “İstidlal”, DİA, c. 23, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 325-328.

²⁴ İlk dönem kelamcılarının kullandıkları metotların detayları için bkz. Metin Özdemir, *Kelamî İstidlalin Problematikliği*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy. 2 (2001): 178-185.

²⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserinde filozoflara cevap vermek adına mantık ilmini kelamcılarının da kullandığını söylemektedir. Fakat Gazzâlî’nin buradaki sözlerinin filozofların mantık ilmini sistemli biçimde kullananın sadece kendileri olduğu yönündeki iddialara cevap verme gayesi taşıdığını Gazzâlî yine aynı eserde dile getirmektedir. Bu durumda Gazzâlî’nin söylediği bu söz tutarlı görünmemektedir. Bkz. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü’l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 9-11.

²⁶ Gazzâlî sonrası kelamcılarının delillendirme yöntemlerinin de ayrıca irdelenmesi elzemdir. Lakin tez konumuzun bir hayli dışında olacağı için detayına girmeyi uygun bulmuyoruz.

oluşturmuşlardır.²⁷ Nitekim Ebû'l-Hasen Eş'arî (ö. 324/935), *el-Luma* adlı eserinde nazar ve istidlal yönteminin sıhhati konusuna değinirken yine bu yöntemin sıhhatini de Kur'an'dan referans alıp Hz. İbrahim'in arayışını konu edinen ayetleri²⁸ kullanır.²⁹ Tüm bunların sebebi ise kelimcilerin inceledikleri meselelerin mezhepler arası ihtilaflara veyahut da filozoflara cevaplar niteliğinde incelenmesidir.

Bir başka kelim âlimi olan Ebû Mansur el-Mâturidî (ö. 333/944) de istidlal meselesini anlatırken şu ifadeyi kullanır: "Bununla beraber Allah ayetlerde nazarı emretmiştir."³⁰ Mâturidî'nin de bu şekilde çekinmeden ayetleri nazar mevzusunu anlatırken dayanak getiriyor oluşu kitabını Müslüman bir kitleye hitaben yazıyor oluşundandır. Bu sebeptir ki kelimcilerin delillendirme yöntemleri gayri müslimler tarafından veyahut da modern dönemin ideolojileri tarafından okunduğunda çok rahat bertaraf edilebilmektedir.

1.1.1. Mütakellimlere Göre Delillendirme Türleri

Delillendirmelerine Kur'an'dan da referanslar getiren kelimciler delillendirme türlerini sayarken de aynı durumu göz önünde bulundurlar. Örneğin Bâkılânî (ö. 403/1013), delil türlerini sayarken aklî, sem'î şer'î ve luğavî diye üç kısma ayırır ve her birini de şöyle açıklar:

Aklî delil, medlulü ile ilişkisi olandır. Fiilin faile delaleti gibi. Fiilin sıfatlarının failin üzerinde oluşması gerekir. Hayat, ilim, kudret, irade gibi. Sem'î şer'î delil, muvadaadan sonra nutk yolu ile ve nutktan çıkarılan mana cihetine delalet edendir. Lüğavî delil ise muvadaa ve muvataa cihetinden kelâmın manasına(delaleti), isimlerin, sıfatların, lafızların delaletleridir.³¹

Bâkılânî, sem'î şer'î delil ile neyi kastettiğini ise *Temhîd* adlı eserinde açıklayarak şer'î hükümlerden iktibasla kitap, sünnet, icma ve bunlardan anlaşılacak asıllara dayalı şer'î kıyas olduğunu söyler.³²

Mu'tezile ulemasından Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) ise delillendirme türlerini dört maddeye çıkararak bunların akıl, kitap, sünnet ve icma olduğundan

²⁷ Örneğin Eş'arî, *el-İbane* adlı eserinde ele aldığı bütün hususlarda ayetlerden deliller getirir. Her ne kadar bu eserini telif ederken Ehl-i Hadis gibi rivayetçi bir gruba kendini yaklaştırma çabasında olduğu söylene de bu, kullandığı metodu değiştirmez.

²⁸ El-En'am 6/66-67.

²⁹ Eş'arî, *Eş'arî Kelâmı*, çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 46.

³⁰ Ebû Mansur el-Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 87. İfadesinin devamında Mâturidî, çeşitli ayetleri zikretmektedir.

³¹ Bâkılânî, *el-İnsaf*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, (Beyrut: Dâru'l-Kutub el İlmiyye, 2007), 9.

³² Hilmi Demir, *Delil ve İstidlalin Mantıkî Yapısı –İlk Dönem Sünni Kelâm Örneği-*, (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2001), 133.

bahseder.³³ Dikkat edilirse akıl haricindeki diğer üç maddenin tamamı da nakilden iktibasla aklî istidlale hamledilebilmektedir. Bir başka deyişle nakil asıl, akıl fer' durumundadır. Kâdî Abdulcebbar'ın bu sınıflandırmasını da aklî ve naklî diye iki kısımda incelemek mümkündür. Zaten mevzunun devamında Kâdî bu minvalde ifadeler kullanır. O;

Delilleri niçin dört ile sınırlandırdınız diye sorulacak olursa şöyle deriz; Birinci olarak delil bir konuda düşünen kişiyi başkasını bilmeye ulaştıran şeydir. Bu da başkalarında değil bu dört şeyde bulunmaktadır. Eğer, sizce kıyas ve haber-i vâhid de şer'î hüküm istinbatında delil değil midir, onları da deliller içinde niçin saymadınız? Denirse; bunlar ya icmanın ya kitabın ya da sünnetin içine girer, dolayısıyla müstakil olarak zikredilmeleri gerekmez deriz.³⁴ ifadelerini kullanarak üç maddenin de habere yani nakle dayandığını dolaylı olarak söylemektedir.

Mâturidî uleması ise müstakil olarak istidlal meselesini incelemese de onlara has bir metot olan “bilgi edinme yolları” bâb başlığı, istidlal meselesinin de içerisinde zikri geçtiği yerdir. Mezhebin imamı olan Mâturidî, bilgi edinme yollarını sayarken bunların duyular, haber ve nazar(istidlal) ile mümkün olduğunu söyler.³⁵ İstidlal başlığı altında ise istidlalin gerekliliğinden ve istidlali inkâr etmenin imkânsızlığından bahsetmektedir. Bir başka Mâturidî âlim olan Ebû Seleme es-Semerkindî de bilgi edinme yollarının duyu organları, haber ve akıl olduğunu söyledikten sonra akli şöyle açıklamaktadır: “Akıl ile duyu organlarının müşahadeleri ve haberlerin hakikatleri ile bu ikisinin hükmü idrak olunur.”³⁶

Tüm bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere mütekellim ulemâ, delillendirmeleri temelde aklî ve naklî diye iki kategori olarak değerlendirmektedir. Zira hem Eş'arî hem Mutezilî hem de Mâturidî uleması yaptıkları ayrımlarda her ne kadar birden fazla kategorik ayrıma gitmiş olsa da ayrımlarının birçoğu akıl veya nakil eksenli olması hasebiyle bu iki ana başlık ile sınırlandırılabilir. Delilin hüküm belirtmesinden hareketle Gazzalî de bu durumu usûl kitabı olan *el-Mustasfâ*'da şöyle belirtmektedir:

Derinlemesine düşünüldüğünde hükümlerin kaynağının bir tek olduğu ortaya çıkar ki, bu Allah'ın sözüdür. Zira Hz. Peygamber'in sözü bir hüküm olmadığı gibi bağlayıcı da değildir. Hz. Peygamber, Allah'ın şöyle veya böyle hükmettiğini haber vermektedir. Hüküm yalnızca Allah'a aittir. İcmâ sünnete, sünnet Allah'ın hükmüne delalet eder. Akıl ise aslında şer'î hükümlere delalet etmeyip sem'in

³³ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse 1*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 144.

³⁴ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse 1*, 146.

³⁵ Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Topaloğlu, Aruçi, 83.

³⁶ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cumelu Usuli'd-Dîn*, çev. Ahmet Saim Kılavuz, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 34.

olmadığı durumlarda hükümlerin de olmayacağına delalet eder. Aklın asli delillerden biri olarak adlandırılması, mecazdır.³⁷

Gazzâlî, yukarıdaki ifadelerinde akli her ne kadar asli bir delil olarak görmese de delillendirmeyi iki kategoriye indirmediği de aşikârdır. Bizim burada belirtmeye çalıştığımız husus da budur. Onun, aklın mecazen delil olduğu hususundaki görüşü ise Eş'arî kelamına mensup oluşundandır. Bilindiği üzere Eş'arî kelamında husun ve kubuh mevzusu; daha geniş ifade ile bir konuda verilecek hüküm veya yargı için vahiy zarurîdir. Gazzâlî, bu sebeple akli mecazî istidlal olarak görmektedir. Çünkü Gazzâlî hükmün ispat yahut da nefy açısından incelenebilir olduğunu düşünür. Bu durumda da ispat için şer'î bir v'az gerektiğine göre akıl yalnızca nefy yönünü ele alabilmektedir. Yani akıl sadece o konuda sem'î delil olmayınca devreye girer ve hükmün olmadığına delalet eder.³⁸

Mezhepler nezdinde zikredilen bu delillendirme türleri Allah'ın delillendirilmesi, dinî bir hükmün delillendirilmesi, vb. mevzuları içeren geniş bir perspektif sonucu oluşturulmuştur. Özelde nübüvvet meselesi için ise İslam ulemâsı “*Delâilu'n-Nubuvve veya A'lâmu'n-Nubuvve*” başlıklarını kullanırlar.³⁹ Delilin çoğulu olan *Delâil* kelimesi ile peygamberliği ifade eden *Nubuvve* kelimesinin birleşmesi sonucu oluşan bu terkip, terim olarak;

Bir peygamberin bizzat gösterdiği veya peygamberliğine alâmet olmak üzere kendisi dışında meydana gelen tabiatüstü olayları konu edinen, peygamberin getirdiği ilkeleri ilmî tahlillere tâbi tutarak bunların ilâhî kaynaklı olduğunu, dolayısıyla o peygamberin de hak peygamber olduğunu ispatlamayı amaçlayan eserleri ifade eder.⁴⁰

Delâil türü eserlerin ortaya çıkışı hicrî II. asrın ortalarına kadar uzanmaktadır. İslâm dininin yayılmaya başlaması ve çeşitli dinî, felsefî görüşlerle karşılaşması sonucu nübüvveti inkâr edenler karşısında ispatın gerekli olması sonucu başta Mu'tezilî ulema olmak üzere muhaddisler ve filozoflar tarafından da eserler kaleme alınmıştır.⁴¹ Örneğin Mu'tezilî Allâf'ın (ö. 235/849) *Alâmâtu Sıdkî'r-Rasûl'u*, Kâdî Abdulcebbar'ın *Tesbîtu Delâili'n-Nubuvve'si* bu alanda yazılan kitaplardır. Muhaddis olan Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) ve Beyhâkî'nin (ö. 458/1066) de *Delâilu'n-Nubuvve* adlı eserleri mevcuttur. Ayrıca ilk İslâm filozofu olarak bilinen Kindî'nin (ö. 252/866) *Risâle fî Tesbîti'r-Rasûl*

³⁷ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 223.

³⁸ Bkz. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, çev. H. Yunus Apaydın, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 430.

³⁹ İslam tarihinde delâil türünden yazılmış bütün kitapların listesi için bkz. Yusuf Ziya Keskin “Şemâil ve Delâilü'n-Nübüvve Eserleri”, *İslam Tarihi Kaynakları*, ed. Adnan Demircan (İstanbul: Mana Yayınları, 2019), 58-62.

⁴⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “*Delâilü'n-Nübüvve*”, DİA, c. 9, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 115-117.

⁴¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, çev. Hüseyin Hansu, *Kâdî Abdülcebbar ve Tesbîtu Delâili'n-Nübüvvesi*, (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2017), 30.

ile İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) *Risâle fî İsbâti'n-Nubuvvât* adlı risaleleri filozofların bu konuda yazdıkları eserleridir.⁴²

Mütakellimlerin ve muhaddislerin delâil türündeki bu eserlerinde rivayetlere dayalı delillendirmeler bir hayli mevcuttur. Her ne kadar mütakellimlerin eserlerinde aklî delillendirmeler olduğu yönünde bir görüş bulunsa da onların akli kullanma metotları inandıkları rivayetlerin aklen imkânını esas alma üzerinedir. Örneğin Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân* adlı eserinde mucizelerin imkânını ve şartlarını zikrederek peygamberliğin ispatının buradan geçtiğini ifade eder.⁴³ Ayrıca yukarıda bahsi geçen Kâdî'nin *Tesbîtu Delâil*'inde de siyerden gelen mucizelere dair bilgileri aynıyla ispat etmenin çabası mevcuttur.⁴⁴ Tüm bu çabalar aklî olsa da temele alınan bilgiler rivayetlere dayandığından aslında naklîdir.

Biz burada delillendirme türlerini bilginin kaynağı açısından aklî ve naklî olarak ayırıp nübüvvet meselesi bağlamında açıklayacağız.

1.1.1.1.Aklî Delillendirme

Bütün öncülleri akla dayanan delile aklî delil denir. Öncülleri zaruriyyât ve yakîniyyât türünden olan aklî delile de burhan adı verilir. Kelamcıların tamamına göre de salt aklî delil üzerine itikâd bina edilmez.⁴⁵ Çünkü aklî delil; “sadece naklî delille sabit olmuş esasların daha iyi anlaşılmasına, doğruluğunun kanıtlanmasına ve gerektiğinde deliller arasında mukayese ve tercih yapılmasına katkıda bulunur.”⁴⁶ Bu sebeple itikadî bir mesele olan nübüvvetin delillendirilmesinde de aklî delilin kullanılması naklî delili desteklemek veyahut da naklî delilin muhatap olarak alacağı bir şeyin varlığını göstermek amacı taşımaktadır. Kâdî'nin de belirttiği üzere; “Kelam kitapları, aklî deliller Kur'an'dan alınarak yazılmıştır.”⁴⁷

Nübüvvetin aklî delilleri hususunda mezhepler kahir ekseriyet benzer argümanlar ileri sürmüşlerdir. Mesela Eş'arî mezhebinin kurucusu olan Ebu'l-Hasen Eş'arî, mucizeler üzerinden nübüvveti delillendirirken Hz. Peygamber'in aklî

⁴² Yavuz, “*Delâilü'n-Nübüvve*”, 115-117.

⁴³ Bâkılânî, *Kitâbu'l-Beyân*, thk. Richard Yusuf Mekârîsî el-Yesûî(Richard J. McCarthy), (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1958), 45-46.

⁴⁴ Bkz. Kâdî, *Tesbîtu Delâilü'n-Nübüvve*, 112-136.

⁴⁵ Şaban Ali Düzgün, “Kelamda Delillendirme Yöntemleri”, *Sistematik Kelam*, ed. Ahmet Akbulut (Ankara: Ankara Üniversitesi UZEM Yayınları, 2011), 198; Fuzûlî, *Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*, çev. M. Esad Coşan, Kemal Işık (İstanbul: Server İletişim, 2014), 58-59.

⁴⁶ Yavuz, “*Delil*”, 136-138.

⁴⁷ Kâdî, *Tesbîtu Delâilü'n-Nübüvve*, 788.

mucizesinin Kur'an olduğundan bahseder.⁴⁸ Bu sebeple o, nübüvvetin ayrıca bir akli delilinden bahsetmez. Zaten ona göre peygamberlerin peygamberliklerine delalet edecek şey de mucizedir.⁴⁹

Eş'arî, mezhebine mensup İbn-i Fûrek (ö. 406/1015), mezhep imamının bu konu hakkındaki görüşlerini teferruatıyla inceler. O, işe aklın tanımını yaparak başlar. Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) *Kitâbu'l-Ayn*⁵⁰ adlı eserinden hareketle akli cehlin nakzı olarak tanımlar. Daha sonra ise akli delilleri, teemmül, tefekkür, nazar ve iktisâben elde edilen ilimlere ulaştıran alametler olarak belirtir.⁵¹ Fakat nübüvvet meselesine gelince Eş'arî'nin sadece mucize, peygamberlik sahibinin risaletinde ilm-i zarurî hakkındaki doğru sözü ve kendisinden önceki resullerin de onun hakkında bilgi sahibi olarak onu müjdelemesi ile nübüvvet delil getirdiğinden bahseder.⁵² Bunların hiçbiri doğrudan akli istidlale dayanmamaktadır.

Eş'arî mezhebine mensup diğer bir âlim olan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî nübüvvetin aklen imkânı üzerinde dururken Berâhime'nin⁵³ hilâfına bunun mümkün olduğundan bahseder. O bu konu hakkında şöyle söylemektedir:

Bilmelisin ki; Berâhime'nin hilafına, Allah'ın nebiler seçip resuller göndermesi caizdir. Bunun delili de şudur: Mülkün sahibi olan (Allah) mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkına sahiptir. Bununla birlikte resuller göndermesi müstehîl olmadığı gibi aklın hakikatlerinden de çıkarmaz. Bunlar nübüvvetin cevazını göstermektedir.⁵⁴

Bâkillânî, her ne kadar Berâhime'ye cevap vermiş olsa da onların iddialarını zikretmemiştir. Onların iddialarını zikreden, bir başka Eş'arî kelamcısı Cüveynî'dir. (ö. 478/1085) Berâhime'nin iddialarını tek tek saydıktan sonra aklen onlara deliller sunar. Cüveynî'nin zikrettiği iddialar ve deliller şunlardır; (a) Peygamber'in getirdiği şeyler akıl ile kavranır veya kavranmaz. Kavranır ise peygambere gerek yoktur. Aklın

⁴⁸ Akt. Hikmet Yağlı Mavil, *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi* (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018), 302.

⁴⁹ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 102.

⁵⁰ Bu eser yazılan Arapça ilk sözlüktür. Bkz. Tefvîk Rüştü Topuzoğlu, "Halil b. Ahmed", DİA, c. 15 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 309-312.

⁵¹ İbn-i Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2005), 29-30. Bu kitaptan bundan sonra *Mücerredü'l-Makâlât* diye bahsedilecektir.

⁵² İbn-i Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 182-183.

⁵³ Bu fırka Hint kültürüne ait olduğu bilinen ve kelam kitaplarında nübüvveti inkâr etmeleri ile tanınan bir fırkadır. Bazı kaynaklara göre Hz. Âdem'in veya Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul ettikleri söylene de Şehristânî bunun olmadığını nübüvveti kesinkes reddettiklerini açıklar. Bu konu hakkında daha teferruatlı bilgi için bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 467-473. Ayrıca bkz. Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13, sy. 1 (2004): 159-193.

⁵⁴ Bâkillânî, *el-İnsâf*, 65-66.

kavrayamayacağı bir şey ise de bu kabul dahi edilemez. Cüveynî bu iddiaya şöyle cevap vermektedir: “Peygamberin getirdiği şeyi aklî delillerin desteklemesi imkânsız bir husus değildir. Bu, bir tek medlûle birçok aklî delilin getirilmesi gibidir.”⁵⁵ Peygamberin getirdiği şeyin akıl ile kavranılmaması durumunda kabul edilmemesi iddiasını da şöyle cevaplar:

Bunun bir hastanın doktora giderek kendisini iyi edecek şeyi sorması gibi olduğunu söyleyen kimseyi neye dayanarak reddediyorsunuz? Zira hasta genellikle kendisine şifa olacak şeyi bilir, fakat neyin şifa vereceğini tam olarak belirleyemez. Bunu ancak tabipler belirler. İşte kendilerine peygamber gönderilen kimselerin durumu da böyledir.⁵⁶

(b)Allah’ın fuhşiyâtı emretmeyeceğini bilmemize rağmen şeriat aklen kötülükler barındırmaktadır. Örneğin hayvan boğazlamak bunlardan biridir. Ayrıca şeriat rükû, secde, şeytan taşlama gibi birçok abes işi de içermektedir. Bunlar akla muhalif şeylerdir. Cüveynî bu iddialara ise şöyle karşılık vermiştir:

Allah’ın hayvanlara ve hiçbir suçu günahı olmayan çocuklara da acı vermesinden dolayı söylediğiniz şey sizin aleyhinizedir. Eğer “Bunda Allah’ın bir hikmeti vardır” derlerse, biz de şöyle deriz: Yapılması hikmet olan bir şeyin aynı şekilde emredilmesinin de bir hikmetinin olması akla aykırı değildir.⁵⁷

Şer’î hükümlerin abesliğine dair iddialara ise şöyle karşılık vermektedir:

Allah kulunu sıkıntıya düşürebilir, aç ve açıkta bırakabilir; onu kasap tezgâhı üzerindeki et gibi çıplak olarak avret yerlerini açıkta bırakabilir. Ancak bizden biri, hizmetçisini giydirmeye ve avret yerlerini örtmeye imkân olduğu halde çıplak bırakırsa elbette kınanır. Oysa Allah dilediğini yapar, yaptıklarından dolayı sorguya çekilmez; insanlar ise sorguya çekilirler. Allah, başlardan akılları alabilir ve delileri birbirlerine zarar verecek şeyleri yapmaya mecbur bırakabilir. Hâlbuki onların akıllarını tamamlamaya da muktedirdir. Öyleyse çeşitli misallerle anlattığımız şeylerin Allah’ın fiili olması akla aykırı olmadığına göre, aynı şekilde bunların, yapılmak üzere emredilmiş olmaları da uzak bir ihtimal değildir.⁵⁸

Eş’arî ulemânın en önemlilerinden biri olan Gazzâlî de nübüvvetin imkânını ele almaktadır. Cüveynî ile aynı şekilde o da Berâhime’nin bu konudaki iddialarını cevaplandırmaya çalışır. Akla uygun yerde peygambere gerek olmadığı gibi kim tarafından söylenirse söylensin akla aykırı şeyin de kabul edilemeyeceği tarzındaki iddialara Gazzâlî de şöyle cevap verir: “Bu şüphe zayıftır. Çünkü Peygamberimiz aklın tek başına bilemeyeceği, ancak anlatıldığında kavrayabileceği konuları haber vermek için gelmiştir. Çünkü akıl insana, fiillerden, sözlerden, huylardan ve inanç esaslarından hangisinin faydalı ve zararlı olduğunu gösteremez.”⁵⁹

⁵⁵ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 249.

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 249.

⁵⁷ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 250.

⁵⁸ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 250-251.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 163.

Eş'arî mütakellimlerin tamamı da kendi mezhep kabulleri içerisinde kalarak aklen nübüvvetin delillendirilmesini sağlamaya çalışmaktadırlar. Söz gelimi Allah'ın mülkünde dilediği gibi tasarruf hakkına sahip olması, aklın eşyanın hakikatini bilme açısından vahye muhtaç olması gibi hususlar Eş'arî mezhebinin fikirleridir. Bu sebeptendir ki bu mezhebe mensup ulemâ da aklî istidlalleri hususunda zikri geçen kabullerinin dâhilinde sözler sarfetmişlerdir.

İmam Mâturidî ise nübüvveti aklen delillendirirken hikmet kavramı etrafına yoğunlaşmaktadır. Zira kâinatın yaratılması bir hikmete binâendir. Bu sebeple de emir ve yasak, va'd ve va'd olmak zorundadır. Tüm bunlar için de peygamber zorunludur.⁶⁰ O, hikmet üzerinden inşa ettiği aklî istidlalini çeşitli argümanlarla da güçlendirmiştir. Çünkü onun için nübüvvet meselesine aklen hükmetmek zorunludur.⁶¹ Din ve dünya açısından eksik olan akıl peygamber ile tamamlanmaktadır. Dünyalık işlerde de insanoğlu her şeyi zarar ve yarar bakımından deneyerek kavrayamayacağına göre bilgi veren birine ihtiyaç vardır. Ayrıca insanlar birbirlerine nasıl ki muhtaç iseler peygambere de aynı şekilde muhtaç konumdadır. İlâveten, nimet ve lütuf sahibine şükür sunmanın envâî çeşit yolu olmakla birlikte bunun en doğru yolunu da bizâtihi nimeti veren bilir. Haliyle en doğru yolu da peygamber ile bildirir.⁶²

Bir başka Mâturidî âlim olan Ebû Seleme es-Semerkandî (ö. 4. yy) de mensubu olduğu mezhebin imamına benzer aklî deliller sunmaktadır. Allah'ın lütfuna şükürün en doğru nasıl yapılacağı, emir ve yasaklara karşı nasıl muamele edileceğinin bildirilmesi, gibi hususların aynısını o da zikretmektedir.⁶³

Mâturidîlik içerisinde ismi zikredilmeden geçilmeyecek bir başka âlim olan Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068), nübüvvet meselesine yaklaşırken vahyin imkânı üzerinde durmaktadır. O, aklen vahyin ispatı hakkında şunları söylemektedir:

Sekiz yönden vahyin ispatı üzerine delil vardır. Bunlar; düşmanlık ve zulmün haddinin beyanı, düşmanlıktan men etmek ve engellenmenin beyanı, hikmet gereği dünyada mükâfat ve azarın gerekliliğinin beyanı, caydırıcılık için takdir edilen mükâfatın sınırı, nimetlerin ve mübahların beyanı ile birlikte nimeti verene şükürün gerekliliğinin beyanı, ubûdiyyet ve şükürün haddinin beyanı, maslahatlar ve hukukun beyanı, husun ve kubuh mevzusunun gösterilmesi.⁶⁴

⁶⁰ Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2014), 272-275.

⁶¹ Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 275.

⁶² Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 276-278. Mâturidî, nübüvvetin aklen zarûreti hususunda bunlara ek olarak daha birçok delil zikretmektedir. Biz sadece bunları zikretmekle iktifa ediyoruz.

⁶³ Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cumelu Usûli'd-Dîn*, 100.

⁶⁴ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fi Beyâni't-Tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 153.

Mâturidî ulemanın en önemlilerinden biri olan Ebû Yusr el-Pezdevî ise nübüvvetin gerekliliğini ilk olarak Allah'ın hakkıyla tanınması üzerinden delillendirerek şöyle söylemektedir: “Fakat herkes yaratıcıyı tanımaya muktedir değildir, çünkü herkes mârifet yolunu tam olarak bilmez, öyleyse mârifet yollarını açıklayan bir peygamber gereklidir.”⁶⁵ Daha sonra o, aklın bazı hususları kavrama kabiliyetinden mahrum olmasından ötürü din va'zedici birinin gelmesini zorunlu addeder. “Akıl kulları koruma, zalimleri zulümden men etmede bir şey yapamaz. O halde insanları idare eden bir yol göstericiye, seyise ihtiyaç vardır”⁶⁶ diyerek ilâhî müdahale ile insanların itidal üzere kalmalarının sağlanması gerektiğinin zorunluluğunu belirtir.

Mâturidîliği şekillendiren âlim Ebû Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ise önce nübüvveteye karşı çıkan fırkaları zikrederek onların iddialarını sıralar. Ardından Allah'ı inkâr edenler için nübüvvetin de muhal olduğunu söyler. Nübüvveti aklın delillendirirken o da aynı şekilde Allah'a şükrün keyfiyeti, din ve dünya işlerindeki ihtilaf konusunda istifade edilecek haricî bir aklın bulunması gibi delilleri zikretmektedir. Fiillerin vâcibât, mümkinât ve mümteni olduğunu zikrettikten sonra bunların övgüye veya zemme dair olanları hususunda aklın yetersiz olması hasebiyle resule ihtiyaç olduğunu da belirtmektedir.⁶⁷

Mu'tezilî ulemâ ise akıl konusunda diğer mezheplere nazaran daha ön plandadır. Nübüvveti ispat hususunda mezhepler arasında en fazla eser verenler de Mu'tezile arasından çıkmıştır. Beş temel esas –tevhîd, adl, va'd ve vaîd, el-menzile beyne'l-menziyleteyn, emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-munker- üzerine bina ettikleri kelam düşüncelerini bu esaslar etrafında açıklamaktadırlar. Nübüvvet meselesini ise Tanrı'ya atfettikleri adl ilkesince açıklayıp peygamber göndermenin Tanrı için zorunlu olduğunu söylerler.⁶⁸ Salah-aslah meselesi ile de irtibatlı olarak Tanrı'nın aslah olanı yapması şanına en yakışan olacağı için peygamber göndermenin Tanrı'nın üzerine vacip olduğu düşüncesini geliştirmişlerdir.

Mu'tezile'nin aklî nübüvvet ispatı, âlimleri tarafından çeşitli eserlerde zikredilmiştir. İslam akâidini savunma işi Mu'tezile arasında yaygın olduğu için bu

⁶⁵ Ebû Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 142.

⁶⁶ Ebû Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 143.

⁶⁷ Bkz. Ebû Muîn en-Nesefî, *Tebziratu'l-Edille*, thk. Muhammed Enver Hâmid Îsâ (Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011), 659-688. Nesefî, nübüvvetin ispatı hususuna eserinde çok geniş yer ayırmaktadır. Aklî delillendirme hususunda teferruatlı bir inceleme tez kapsamı dâhilinde olmadığı için hepsine yer vermedik.

⁶⁸ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse 2*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013), 420.

mesele hakkında görüş beyanı da onlarda ön plandadır. İsbât-ı nübüvve hususunda ilk müstakil eserler de onlara aittir. Fakat onların nübüvveti ispat hususunda yazdıkları eserlerin çok azı günümüze intikal edebilmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden biri olan Câhız (ö. 255/869), nübüvvet meselesi için müstakil eser kaleme alanlardan biridir. Onun, *Hucecu'n-Nübüvve* adlı eseri bu alanda yazılanların ilkini temsil eder. Çünkü yaşadığı dönemde çeşitli din dışı zümrelerle mücadele etmek durumunda kalan Câhız,⁶⁹ İslam'a en büyük saldırının geldiği nübüvvet meselesini de ayrıca ele almak durumunda kalmıştır. Eserinde nübüvvet meselesi hakkında neden daha önceden müstakil çalışmalar yapılmadığı hususunda da serzenişte bulunmaktadır.⁷⁰

Câhız selefe karşı tutunduğu bu serzenişe kendisi de cevaplar bulmaya çalışır. O,selefin neden nübüvvet delil olacak bilgileri toplamadığı hususunda şöyle bir açıklama da yapmaktadır: “Allah, çocuklarını sınamak için (nübüvvet dair) delilleri toplama hususunda selefimizi caydırmıştır.”⁷¹

Câhız, nübüvvet meselesi için aklen insanların yetersiz olacağı hususunu belirtmektedir. İnsanların salt akılla maslahatları kavrayamayacağını, işlerinin sonunu hissedemeyeceğini belirtmektedir. İlimleri tekrardan müstağni, konuya tedariksiz ve nefret eder vaziyette yaşayan bir kimsenin ilmi, itibarı, fazileti, vs. olmaz diyen Câhız, kişi bilmediği kimseye nasıl şükredebilir, kötülüğü nasıl yerebilir sorusunu sorarak burada peygambere ihtiyacı anlatmaktadır.⁷²

Mu'tezilî ulemâ arasında önemli bir yere sahip olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), nübüvveti ispat hususunda müstakil eser kaleme almamış olsa da nübüvvet meselesini kitaplarında irdelemektedir. Daha öncesinde zikrettiğimiz üzere nübüvveti salah-aslah prensibi etrafında inceleyen ve peygamber göndermeyi lütuf olarak gören mu'tezilî düşünce, Cübbâî için de geçerlidir. Bu lütfun gerçekleştiği hususunu ise diğer İslam ulemâsında olduğu gibi Berâhime'ye karşı üstlenmekte ve onların inkârlarına o da cevap vermektedir. Aklın bilgi kaynağı olduğu hususunu kabul etmekle birlikte yetersiz olduğuna Cübbâî de katılmaktadır. Nübüvvetin gerekliliği ise aklen bu noktada başlamaktadır. O, *Kitâbu't-Ta'dil ve't-Tecvîr* adlı eserinde şöyle söylemektedir:

Akıllı kimsenin bütün aklî yetkinliğine rağmen, dünyevî maslahatlarına ulaşmak için, öldürücü zehirleri, faydalı ilaçları, bedeni ayakta tutan gıdaların durumunu, başka şeylerden farklarını bilme hususunda tecrübelerine dayanması

⁶⁹ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Câhız”, DİA, c. 7 (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 24-26.

⁷⁰ Bkz. Câhız, *Rasêilu'l-Câhız*, şrh. Alî Ebû Mulhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002), III, 129.

⁷¹ Câhız, *Rasêilu'l-Câhız*, III, 130.

⁷² Bkz. Câhız, *Rasêilu'l-Câhız*, III, 134-135.

gerektiğine ve bu tecrübelerle dayanma ancak haber yerine geçen şeylerle mümkün olduğuna göre –zira tecrübe haberleri içine alır ve haberlere dayanmayı gerektirir-, aynı şey dinî maslahatlar hakkında da geçerlidir.⁷³

Mu'tezile arasında Câhız'dan sonra müstakil eser yazmak suretiyle Delâilu'n-Nubuvve konusunu inceleyenlerden birisi de Kâdî Abdulcebbar'dır. Hem müstakil eseri olan *Tesbîtu Delâilu'n-Nubuvve'si* hem de *el-Muğni* adlı eserinin 15. cildini teşkil eden *en-Nubuvvât ve'l-Mu'cizât* meselesi onun nübüvveti ispat hususunda delillerini içerir. Ayrıca *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse ve el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn* adlı eserlerinde de nübüvvet meselesine değinmektedir.

Bu eserler arasında *Tesbîtu Delâilu'n-Nubuvve* siyerden müteşekkil olduğu için mutlak mânâda aklî delilleri içerdiğini söylemek bir hayli güçtür.⁷⁴ *Muğni*'de ise maslahat meselesi ön plandadır. Mükellefin maslahata uygun hareket edip etmeyeceğine göre peygamberin gelmesi hasen olmaktadır. Üç grup insandan bahseden Kâdî, bunlardan sadece biri için peygamberi gerekli görür ki o da maslahata uygun emirleri tutacak olan mükelleftir.⁷⁵ O bu açıklamadan sonra aklî delil olarak şerîatın va'zettiği meselelerin maslahatlarının akılla bilinip bilinmeyeceği hususunu inceler ve netice itibarıyla aklın şerîata muhtaç olduğunda karar kılar.⁷⁶

Kâdî, maslahat ve mefsedet merkezli yaklaşımını *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde de sürdürmektedir. Berâhime'nin nübüvveti inkâr için kullandığı ve hemen her kelam kitabında zikri geçen “peygamberin getirdiğinin akla mutabık veya muhalif olacağı; mutabık ise peygamberin gereksiz olup, muhalif ise de peygambere uymanın anlamsız olduğu” iddiasını Kâdî de burada zikredip şöyle cevap vermektedir:

Bilmelisin ki fiillerden öyleleri vardır ki bir tarzda vuku bulduklarında hasen olurlar; bunun hilâfında vâki olduklarında da kabih olurlar. Fiillerden herhangi biri hakkında mücerret haliyle iyilik veya kötülüğüne hükmetmemize gelince; bu söz konusu değildir... Ancak “şu fiil maslahattır, bu fiil de mefsedettir” şeklinde aklen bilmemiz mümkün olmayan hususlarda Allah Teâlâ bu fiillerin hükmünü bize öğretmek için elçiler gönderdi. Böylece onlar, Allah Teâlâ'nın akıllarımızda birleştirmiş olduğu şeyleri öğretmek ve onlarda kararlaştırılanı açıklamak için geldiler.⁷⁷

⁷³ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâi'lerin Kelâm Sistemi*, (Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017), 456.

⁷⁴ Sistematik delillendirme yöntemleri Aristo mantığı ile bilinmektedir. İslam dünyasına bu sistematığın girişi ise filozofların eliyle olmuştur. Kâdî'nin bu eserinde ise siyerden gelen bilgiler önermelerin öncülü olarak görüldüğü için aklî delil değil naklî delil olmaktadır. Öncülleri meşhûrât veya müsellemlât kategorisinde değerlendirildiği için de cedel formunda görülür. Bkz. Halil İmamoğlugil, “*Eş'ari'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelele İlişkisi*”, Toplum Bilimleri Dergisi 10, (2016): 62.

⁷⁵ Bkz. Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 179-180.

⁷⁶ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Mısır: y.e.y., t.y.), IX:26-29.

⁷⁷ Kâdî Abdulcebbar, *Şerh 2*, 424.

Onun, kelim ilmine dair görüşlerinin özeti niteliğinde olan *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn* adlı eserinde de nübüvvet hakkında kısa ve öz görüşleri mevcuttur. Bu eserinde de faydalı olup da aklen bilinmesi imkân dâhilinde olmayan namazın kötülüklerden alıkoyduğu, içkinin kin ve nefret doğurduğu gibi meseleleri zikrederek peygamberliğin aklen vacip oluşunu ispatlamaya çalışır. Aklın yetersiz olduğu durumlarda nübüvvetin devreye girdiğini, hal böyle olunca da peygamber göndermenin aslah olacağından ötürü Tanrı için vacip olduğunu ifade eder.⁷⁸

Üç ana itikâdî mezhep çerçevesinde ele aldığımız nübüvvetin aklî delillendirmesi, genel perspektif itibariyle aynı tarz yaklaşımları içermektedir. Gaye olarak her ne kadar hepsi kendi mezhebî ön kabulleri ile olaya yaklaşmış olsa da delillendirme açısından kullandıkları metot, gittikleri yol özdeştir. İnandıkları nübüvvetin var olduğunu ispat sâdedinde sözler sarfeden mütekellimlerimiz mantıkî istidlal yöntemlerinden uzak, daha çok iknaî olabilmek adına kendilerince nübüvvetin gerekliliğini aklen ispatlamaya çalışmışlardır. Her mütekellimi kendi çağında okuduğumuz takdirde dönemleri için yapmış oldukları bu gayret takdire şâyandır. Zira Berâhime adlı zümrenin yaptığı eleştirilere verilebilecek aklî cevaplar nihayetinde en fazla bu kadar olabilir.

1.1.1.2.Naklî Delillendirme

İslâm itikâdını istidlal hususunda genel mantıkî dayanaklardan ayıran temel nokta, naklî istidlalin de kullanılmış olmasıdır. Bilinmektedir ki, mantık kuralları gereği istidlal, 3 yöntem üzerine bina edilmiştir. Tümdengelim, tümevarım ve analogi olan bu üçlemenin öncülleri de duysal ve/veya aklî olmak mecburiyetindedir. Çünkü öncüller üzerine yapılan kıyas ile varılmaya çalışılan hükmün doğru sonucu vermesi için bu öncüllerin ilk etapta kabul görmüş genel-geçer mahiyet taşıması gerekir. Diğer bir ifade ile öncüller zarûriyyât (zorunlu bilgi)⁷⁹ içermelidirler. Naklî bilgi ise bu açıdan bakıldığında tamamen inanç üzerine kuruludur. Dolayısıyla aklî bilginin de ona eşlik etmesi gerekir. İslâm usulcülerinden olan Şâtıbî, (ö. 790/1388) bunu farketmiş olduğundan “sem’î (naklî) delil yalnız başına katîlik ifade etmez”⁸⁰ demektedir.

⁷⁸ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Dinin Temel İlkeleri*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 120-123.

⁷⁹ Mantık, kelim, felsefe gibi ilimlerde zanniyyâtın karşısı olarak yakîn seviyesinde kesinlik taşıyan önermeler ve bu önermeler neticesinde hâsıl olan bilgi için kullanılan terimdir. Bkz. Mustafa Çağrı, “Zarûriyyât” *DİA*, c. 44 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 146-148.

⁸⁰ Şâtıbî, *Muvâfakât*, thk. Muhammed Murâbî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâleti Nâşirûn, 2013), I, 49.

Naklî delilin kaynağını haber oluşturmaktadır. Sözlükte, “denemek, test etmek, tecrübe etmek, iyi bilmek, tanımak”⁸¹ mânâlarına gelen hubr(hibra) kelimelerinden türeyen haber, terim olarak ise “takdire(geçmiş) veya tekaddüme(gelecek) tetabuk eden kelimeler, yalan ve sıdk ihtimali bulunan kelimeler, söz” gibi anlamlara gelmektedir.⁸² Naklî delilde kullanılan haber ise doğru haber, diğer bir deyişle haber-i sâdık’tır. Bu tarz haberin ise kelimeler literatüründe iki türlü karşılığı bulunmaktadır. Bunlar, *mütevâtir haber* ve *haber-i resul’dur*.⁸³

Mütevâtir lügatta “tetabu etmek, yani arkası kesilmeksizin birbirini takip etmek ve birbirinin peşisıra gelmek mânâsında kullanılan tevaturdan ism-i fâildir.”⁸⁴ Cürcanî’nin Ta’rifât’ta belirttiğine göre de tevâtür, “yalan üzere birleşmeleri tasavvur edilemeyen bir topluluğun dilinden sabit olan haber”⁸⁵ anlamına gelmektedir. Mütevâtir haberin genel tanımı da bu minvalde şekillenmektedir. Nakil konusunda hadis ulemasının da tanımlaması aynı çerçeveyi oluşturur. Onlara göre mütevâtir, “yalan üzere ittifak etmeleri âdeten imkânsız olan kalabalık bir grubun, yine böyle kalabalık bir gruptan naklettikleri ve her tabakada bu durumu muhafaza ettikleri haberler”⁸⁶e denir.

Mütevâtir haberin nakli konusunda kalabalık bir grup olarak belirtilen râvî sayısının kaç kişiden müteşekkil olacağı hususu ihtilaf arz etmektedir. Hem usulcüler hem de hadisçiler bu konuda ittifak edememişlerdir. Haliyle kelamcılar için de bu konuda net bir sayı belirtmek mümkün değildir. Bu sebeptendir ki İbn Hibbân (ö. 354/965) mütevâtir haberin mümkün olmayacağını düşünmektedir.⁸⁷ İbn Hibbân haricindeki ulemâ için sayı her ne kadar önemli olsa da mütevâtir haberin imkânına zeval getirecek kadar da önemsenmemiştir. Söz gelimi Gazzâlî, tevâtür için gereken tam sayı hususunda şöyle söylemektedir: “Tam sayı bilgi doğuran en az sayı olup, bu sayının ne olduğu bizim için malum değildir. Fakat biz sayının tamlığını zarûrî bilginin oluşması ile anlarız.”⁸⁸

⁸¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012), 250.

⁸² Cürcanî, *Ta’rifât*, 84.

⁸³ Bkz. Sa’duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu’l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 71.

⁸⁴ Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980), 344.

⁸⁵ Cürcanî, *Ta’rifât*, 63.

⁸⁶ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 98-99.

⁸⁷ Bkz. Abdulbasit Saltekin, *Fıkıh Usûlünün Tedrici Gelişimi ve Usûli Görüşler* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 106.

⁸⁸ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 298.

Tevâtürün şartları ile ilgili Gazzâlî dört madde zikreder.⁸⁹ Lakin genel usûl kitapları ekseninde bakıldığında üç madde ile bu şartları sınırlandırmamız da mümkündür.⁹⁰ Bunlar: 1. Yeter sayıda ve yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan râvînin nakletmesi. Yeter sayı hususunda ihtilafların olduğunu daha önce zikretmiştik. Burada dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus yalan üzere birleşmelerinin mümkün olmamasıdır. Fakat bu konuda da itirazlar mevcuttur. Örneğin Mu'tezile'den Nazzâmiyye fırkası yalan üzere birleşmemeyi imkân dâhilinde görmez ve bu sebeple mütevâtir haberin de kesin bilgi vermeyeceğini söyler.⁹¹ İmam Mâturîdî ise mütevâtir haberin tanımında “Resulden, yalan ve galat ihtimali bulunan kişilerin dilleri üzerinden bize gelen haberler”⁹² ifadesini kullanarak yalan üzere birleşmeyi imkân dâhilinde görmektedir. İfadesinin devamında her ne kadar çoğunluk oluşunca haberin de sâdık olacağını ifade etse de yalan ihtimali olan şahıslardan nakledilenin de hâlâ bu ihtimali taşıyacağı açıktır.

2. Haberi nakledenlerin, haberi duyularla algılanmış zarûrî bilgi olarak nakletmesi. Tevâtürün oluşması için zarûriyyât gereklidir. Zarûriyyât için ise akıl ve duyuların ortak ittifakı esastır. Dolayısıyla nakledilen haberin duyularla algılanmış olması kadar akla da uygun olması gerekir. Özellikle hadisler hususunda mütevâtir olarak nakledilen rivayetlerin⁹³ akla uygunluğu tartışmalıdır. Kettânî (ö. 1927) gibi âlimlerin mütevâtir diye naklettikleri birçok rivayet bu konuda önemlidir. Söz gelimi onun *Nazmu'l-Mutenâsir* adlı eserinde naklettiği Haricilerle ilgili mütevâtir addedilen rivayetler tarihî bilgilere ters düşmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in sağlığında henüz bu tarz firkalaşmalar mevcut değildir. Bunun haricinde Cüveynî, Gazzâlî, Âmidî (ö. 631/1233) gibi âlimler mütevâtir haberin istidlal üzere nazarî bilgi ifade ettiğini ileri sürerler.⁹⁴ Bu durumda zarûriyyât içermesi de tartışmalı hale gelmektedir. Çünkü nazarî bilgi bedîhî bilginin dışında zikredilmektedir.

3. Haberi nakleden tabakaların hepsinin ilk iki şartı taşıması. İlk iki şartın sıhhatleri hususunda ittifakın olmamasından ötürü bu şartın da sıhhati tartışmalı hale gelmektedir. Fakat klasik eserlerde bu üç şart etrafında mütevâtir habere itimat

⁸⁹ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 297-298.

⁹⁰ Bkz. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, DİA, c. 32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 208-211.

⁹¹ Mustafa Bozkurt, “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVIII, sy. II (2007), 91.

⁹² Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Aruçi, 85.

⁹³ Bu rivayetlerle ilgili bkz. M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, 107-108.

⁹⁴ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, DİA, c. 14 (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 346-349.

edilmiştir. Ayrıca Hanefî usûlcülerden olan Debûsî, (ö. 430/1039) Serahsî (ö. 483/1090) ve Pezdevî bu şartlardan gayri mekânların farklılığı şartını da zikretmişlerdir.⁹⁵

Mütevâtir haberin türleri ile ilgili de ikili bir ayrıma gidilmektedir. “Bilginin aynı lafızlarla” nakledilmesi ile lafzî, “aynı anlamın farklı lafızlarla” nakledilmesi ile de mânevî mütevâtir hâsıl olur.⁹⁶ Kur’ân lafzî mütevâtir kapsamına girerken, Hz. Peygamber’in mucizeleri ile ilgili rivayetler de mânevî mütevâtir diye kabul edilir.

Haber-i Rasûl ise “mucizeyle desteklenmiş yani peygamberliği mucizeyle sabit olan rasûlün haberidir.”⁹⁷ Mâturîdî kelamcılara göre bu haber nazar ve istidlalle sabit bilgi ifade eder. Hâliyle mucizenin delil değeri üzerinden yürümektedir. Çünkü elinden mucize sudur eden kimsenin getireceği haber de sâdık ve zorunlu bilgiyi hâiz olmalıdır. Haber-i rasûl de kendi içerisinde mütevâtir, meşhûr ve âhâd diye üçe ayrılmıştır.⁹⁸ Mütevâtir haber yukarıda zikrettiğimiz ile aynıdır. Meşhûr haber ise İbn Hacer el-Askalânî’nin (ö. 852/1449) Nuhbetu’l-Fiker şerhi olan Nuzhetu’n-Nazar adlı eserine göre, “âhâdın ilk kısmıdır ve ikiden çok râvî ile tahdîd edilmiş turuku bulunan haberdır.”⁹⁹ Ayrıca halk arasında şöhret bularak yaygınlık kazanan haberlere de bu isim verilmektedir.¹⁰⁰ Fukahâ için ise bu tarz haberlere mustefîz denir.¹⁰¹

Âhâd haber ise “tek bir kişinin yine tek bir kişiden naklettiği haberdır ve meşhur sınırlarına girmez. Hükmü, ilimsiz ameli sağlamasıdır. İtikatta ise delil teşkil etmez.”¹⁰² Bu tanım lügat tanımı olup ıstilahî tanımı ise “mütevâtirin şartlarını cem’ etmeyen haberdır.”¹⁰³ Âhâd haberin itikatta delil olmadığı konusunda İslam ulemasının bir kısmı hem fikirdir. Çünkü âhâd haber bir diğer adıyla haber-i vâhid, bilgi ifade etmediğinden zan üzerine kuruludur. İtikatta ise zan delil olamaz. Haber-i vâhid ile amel edilip edilmeyeceği hususu ise ulemâ arasında ihtilâfıdır. Söz gelimi Gazzâlî, onunla amel etmenin istendiğini ifade ederken,¹⁰⁴ Mâturîdî, haber-i vâhid ile amel etmek veya

⁹⁵ Serkan Demir, “Meşhur Hanefî Fakîhlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri” Hadis Tetkikleri Dergisi IX, sy. 2 (2011), 80.

⁹⁶ Bkz. H. Yunus Apaydın, “Mütevâtir”, 208-211.

⁹⁷ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 78.

⁹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Haber”, 346-349.

⁹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu’n-Nazar*, çev. Talat Koçyiğit (Ankara: AÜİF Yayınları, t.y.), 25.

¹⁰⁰ Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967), 124.

¹⁰¹ Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, 125.

¹⁰² Cürçânî, *Ta’rifât*, 86.

¹⁰³ İbn Hacer, *Nuzhetu’n-Nazar*, 28.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Mustasfâ*, 316.

etmemek gibi iki vecih bulunduğunu, amel edilirse hataya düşme olasılığının da yüksek olduğunu hatırlatarak temkinli olunması gerektiğini söyler.¹⁰⁵

Mu'tezile ulemasından olan Kâdî ise haber-i vâhid ile amel etme hakkında iki görüş olduğunu zikreder. Amel konusunda delil teşkil edebilmesi için icma şartını zikreden Kâdî, itikat meselesinde ise aklî hüccetlere mutabık olması gerektiği hususunu ön plana çıkarır. Aksi halde delil değerinin olmayacağını ifade eder. Bu konunun teferruatının bulunacağı yer Kâdî'nin de belirttiği üzere usûl-u fıkhıdır.¹⁰⁶

Haberin sıhhati ne olursa olsun bilgiyi içermesi mi veyahut iletmesi mi ön planda olacağı konusu bir hayli problem teşkil etmektedir. Bu sorun beraberinde haberin bilgi kaynağı olarak zikredilip zikredilmeyeceği meselesini de getirmektedir. Konunun başında belirttiğimiz üzere sistemsel mantık içerisinde bilginin kaynakları arasında haber geçmemektedir. Haberi bilgi kaynağı olarak zikredenler İslam kelimcileridir. Onların da buradaki gayesi tamamıyla itikadî kaygılardan müteşekkildir. Sistemlerinde önce inanıp sonra ispat etme gayesi olduğu açıktır.¹⁰⁷ Onlara göre naklî bilgi duyular ve akla muhalif ve/veya münakız bilgi içermez. Bu sebeptendir ki ondan gelen bilgi de sıhhat şartlarını buluyorsa doğru olmak zorundadır. Tüm bunlardan dolayı dinî haberi bilgi kaynağı olarak görmüşlerdir. Duyular ve akla tenakuz eden haberî bilgileri ise tevâtür şartlarını sağlıyorsa tevil etme yolunu seçmişlerdir.

Genel hatlar itibariyle ulûmu'l-islâmiyye için naklî delilin kullanımı bu şekilde vuku bulmaktadır. Nübüvvetin ispatı sâdedinde zikredilen haberlerin ise sıhhati bu kategorilere girerken içeriği daha kapsamlıdır. Bu kapsamın da şu başlıklarda ele alınması mümkündür: Mucizeler, Tehaddî, Kur'ân Kıssaları ve Hatm-i nübüvvet. Bu başlıkların içeriğini tezin ikinci bölümünde ele alacağız.

1.1.1.3. Günümüzde Nübüvvetin Naklî Delillendirilmesi

Kelam tarihi içerisinde nübüvvetin ispatı için delil olarak zikredilen başlıklar, zamanın ve zeminin değişmesi, fikir akımlarının ve ideolojilerin çeşitlenmesi, muhatap kitlenin inanç yapılarının farklılaşması gibi etkenler neticesinde eski etkisini kaybetmiş, İslam ulemâsı nazarında da farklı yorumlara veya metotlara başvurulmak suretiyle

¹⁰⁵ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Aruçi, 86.

¹⁰⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse 2*, 718.

¹⁰⁷ Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân'ında* bilginin yakîn ifade edebilmesi için öncüllerinin burhânî olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre öncülleri herkesin veya çoğunluğun tanıklık ettiği bilgi meşhûrât kategorisine girer. Tek bir kişinin veya bir topluluğun tanıklık ettiği bilgi ise makbûlât kategorisindedir. Bunların her ikisi de kesinlik oluşturmamaktadır. Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 2.

yenilenmek veya reddedilmek durumunda kalmıştır. Genel hatlarıyla bakıldığında nübüvvete dair yaklaşımlar, geleneksel metodu benimseyenler, modernist metot içerisinde tevil veya yeni delillendirmeler ile meseleye yaklaşanlar ve tarihselci metot ile nübüvvetin delillendirilmesini irdeleyenler olarak üç akıma ayrılmaktadır.

Bu üç akımdan ilki olan ve geleneksel metodu taklit ile kadim ulemânın metodunu günümüze taşıyanlar için yeni bir şey söylemek mümkün değildir. Nübüvvet nazariyeleri klasik ulemâ ile aynıdır. Örneğin kadim mirası taklit eden isimlerden biri olan Mustafa Sabri Efendi, Kur'an'ın tehadî ve kıssalar cihetinden mucizevi olduğunu klasik kelamcılarla aynı zaviyeden ele alır. Mucizelerin ise kelam kitaplarında geçtiği şeklinin yorumsuz kabulünü benimser. Nübüvvete dair modernist bakış açısını da şiddetle eleştirir.¹⁰⁸

Modern çağın etkisi neticesinde nübüvvete dair delilleri tevil eden veya bu delilleri reddedenler de ikinci zümreyi oluşturmaktadır. Modernist yaklaşım olarak da isimlendirilebilecek bu tutum, pozitivist, materyalist düşüncenin de etkisiyle nübüvvetin delili olan meselelere daha rasyonel imkânlar çerçevesinde bakarak yorumlamaya çalışmaktadır. Söz gelimi Muhammed Esed gibi bir âlim klasik kelamın kabul ettiği mucizeyi benimsemek yerine çağın fikrî ve bilimsel durumuna göre yorumlama ihtiyacı hissetmiştir.¹⁰⁹ Aynı şekilde Mısırlı âlim Muhammed Ebû Zeyd, mucizeleri determinist sistem içerisinde açıklama ihtiyacı hissetmiş ve bu doğrultuda tevil yoluna gitmiştir.¹¹⁰ Bu metodu benimseyen çağdaş âlimlerin sayısı azımsanmayacak derecede çoktur.

Son olarak da modern dönemin nazariyelerinden biri olan tarihselci metodoloji ile nübüvvetin delillendirilmesini irdeleyen yaklaşım gelmektedir. Modern İslam entelektüel câmiasında Fazlurrahman ismi ile bilinen tarihselcilik, hem kadim mirası hem de modern düşüncüyü içerisinde barındıran bir yapıya sahiptir. Tezimizin ana konusunu da ihtiva etmesi bakımından metodolojisini açıklamaya çalışacağız.

1.2.TARİHSELÇİ METODOLOJİNİN YAPISI

1.2.1. Tarihselci Metodolojinin Felsefi Temelleri

¹⁰⁸ Bkz. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkifu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1981), IV: 5-9, vd. Ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "*Mustafa Sabri Efendi*", DİA, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 350-353.

¹⁰⁹ Bkz. Hasan Hüseyin Havuz, "*Muhammed Esed'in Mucize Anlayışına Klasik Tefsirler Işığında Eleştirel Bir Yaklaşım*", Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2, sy. 5 (2019): 18-50.

¹¹⁰ Bkz. Muhsin Demirci, "*Kur'an'a Modernist Yaklaşımlar*", Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, sy. 12 (2003): 35-36.

Varlığın zaman ve mekân ile mahdûd yapısı onu anlamlandırmada bu sınırları göz önüne almayı mecbur bırakır. Bu iki başat faktör içerisinde zaman faktörü, varlığın var olduğu anın harekete tetâbuk edeceği mantığı ile mekânın da önünde bulunur. Zamana bağlı olan varlığın bu bağlılığı anlamlandırabilmesi de ancak akıl sahibi olması ile gerçekleşir. Bu sebeple yaratılmış varlıklar içerisinde zamanı anlamlandırıp “*tarih*” haline getiren tek varlık insandır.

Zamanın anlam kazanıp bir tarih haline gelmesinden sonra ise o tarihin insana olan etkisinin incelenmesi, insan üzerindeki gücünün, yaptırımının göz önüne alınması meselesi gelmektedir. Meselenin problematiği de tam bu noktada ortaya çıkar. Çünkü kadim kültür açısından –İbn-i Haldûn istisnası olmakla birlikte- tarih sadece not tutuculuktan, diğer bir ifadeyle vakanüvislikten öte bir şey değildir. Tarihe dair yazılan eserlerin diğer disiplinler gibi bir sistematiği de olmamıştır. Bu sebeple ilmî disiplinler arasına bile giremeyen tarih, kendisiyle mahdûd olan insanın üzerinde etkiye sahip olduğunu da idrak ettirememiştir.

İlmin sınıflamaya tâbi tutulduğu Antik Yunan ve bu dönemin meşhur filozofu Aristo tarafından, değişmezliği, incelenebilirliği ve tekrarı mümkün olmaması sebebiyle tarihin ilimler arasında yer almaması sorunun başlangıcı kabul edilebilir. Çünkü bu anlayış neticesinde tarih üzerine felsefî çalışmalar yapılmamış, etkisinin neler olduğu hakkında kafa yorulmamıştır. Bu durum İslam dünyasına da sirayet etmiş, söz gelimi ilimlerin sınıflamasını yapan Muallim-i Sâni Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm* adlı eserinde tarih ilmini zikretmemiştir.¹¹¹

İslam dünyasında tarihin ilim olarak zikredilmesi ise İbn-i Haldûn tarafından olmuştur. Aristo'nun bahsi geçen nedenlerden ötürü tarihi ilimler arasına almamasına karşılık İbn-i Haldûn, tarihin de belli ölçüler ve yaklaşımlar neticesinde incelenebilir, değişmez bir yapıya sahip olduğunu söyleyerek ilimler sınıflamasına dâhil etmiştir.¹¹² Onun tarih anlayışının felsefî zemine oturmasına sebep geriye doğru bir tarih inşasına girmiş olmasında saklıdır. İbn-i Haldûn'un tarih anlayışında tarihin içerisindeki vâkıaları, illet-malûl ilişkisi ile yeniden okuyup, benzer hâdiseler içerisindeki ortak illetler neticesince bir sonuca varmak esastır.¹¹³

¹¹¹ Bkz. Ebû Nasr el-Fârâbî, *İlimlerin Sayımı(İhsâu-Ulûm)*, çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol (Ankara: Elis Yayınları, 2017).

¹¹² Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 162.

¹¹³ Bkz. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 143.

Tarihin felsefî ve bilimsel inşasında onun metodolojisi kendisinden sonraki süreç için öncül kabul edilebilir. Çünkü o, tarihin metodolojisini inşa ederken Aristo'nun ilim saymadığı sosyolojiyi de işin içine katarak toplumun yapısını, iklimi, coğrafyayı, ekonomiyi, kısacası tarihe etki edecek bütün yönleri görmektedir.¹¹⁴ Tarih felsefesinin temel doktrini de budur. İnsan, tarihin içerisinde çeşitli faktörler neticesinde kendisini inşa eden bir varlıktır. Bu sebeple insana dair herhangi bir mülahaza, bu faktörler es geçilerek oluşturulduğunda eksik ve kusurlu olur.

İslam medeniyetinde 14. yüzyılda İbn-i Haldûn'un kurduğu tarihin felsefî ve bilimsel incelenmesi metodu kendisinden sonra ilerletilmedi. 18. yüzyılda meydana gelen aydınlanma neticesinde Avrupa'da yeniden gündeme gelerek kadim kültürün yüklerini boşaltıp teosentrik bir nazardan homosentrik bir nazara evrildi. Aydınlanma açısından Tanrı'nın tarihin merkezinden çıkması ise kolay olmadı. Alman idealistleri ve daha çok Hegel tarafından tarihin, onun kendi ifadesiyle 'tin'in, bir özgürlüğe kaçış olduğu vurgusu işlenerek Tanrısal güçten arınıp mutlaklık kazanması neticesinde gerçekleşti.¹¹⁵

Alman idealistlerinden olan Fichte, "tarihin kör ve plânsız bir oluş olmadığını, amaçlı bir yükseliş ve ilerleme olduğunu"¹¹⁶ ifade ederek tarihin insanla doğa arasındaki diyalektiğini belirtir. Tarihin asıl gücünün açıldığı filozof olan Hegel ise *tarihsellik* kavramını kullanarak, geçmişin şimdiye ve geleceğe etkisini gözler önüne sermektedir.¹¹⁷ Hegel'in ifadesi ile tinin bu şekildeki oluşumu da tez-antitez-sentez diyalektiği ile canlılık kazanmaktadır. Tüm bu diyalektiğin işletilmesi için merkeze aklın konulması gerekir. Bu durumda kendi bilincini kazanan tarih, ilerlemeci bir hal almaktadır.¹¹⁸

Hegel'in öncülük ettiği tarihsellik, *tin bilimleri* kavramsallaştırmasında Alman Tarihçi Okulu ve daha özeldede Dilthey tarafından ilerletilir. Aydınlanma felsefesinin pozitivist ve empirist tutumuna karşın merkeze insanı alan bir yapıya sahip olan tin

¹¹⁴ Bkz. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*, çev. Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 158.

¹¹⁵ Kubilay Aysevener, "Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih", Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 41, sy. 1 (2001): 176-177.

¹¹⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 818.

¹¹⁷ Daha detaylı bilgi için bkz. Nejdet Durak, Muhammet İrğat "Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında İbn Haldûn'un "Umrân İlmi" İle Wilhelm Dilthey'in "Tin Bilimleri"nin Karşılaştırılması", *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*, ed. Mesut Okumuş, Ömer Dinç (Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015), 363-378.

¹¹⁸ Bkz. Ömer Naci Soykan, "Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XL, (1999): 271-289.

felsefesi, özgünlüğünü de buradan edinir. “Dış dünya, bizim yaşama bütünlüğümüz aracılığıyla/sayesinde bize verilir”¹¹⁹ diyen Dilthey, insanı tarihin öznesi konumuna çıkararak, mekanik izahatlar yapmak yerine doğadaki canlılığı esas alır.

Dilthey’in tin bilimleri, aydınlanmanın açıklamalarını temelde yanlış görerek karşı çıkışı temsil eder. Tarihsellik bu anlamda aydınlanma ile zıtlık halindedir. Dilthey, “doğa bilimlerinin toplumsal idelerle ilgili olayları anlamakta yetersiz kalacağını ve hatta çarpıtmalara yol vereceğini söyleyerek”¹²⁰ pozitivist ve empirist sistemi karşısına almaktadır. Bu karşıtlık birbirini yok etme veya birbirinin yerini alma karşıtlığı değil, bilakis karşıtı sayesinde var olma ve ilerleme karşıtlığıdır. Tin bilimleri, tarihi incelerken, metodik olarak bilimsellikten de yararlanır. Bu noktada ise devreye *hermeneutik* girmektedir.

Tarihselciliğin alt kolları diyebileceğimiz tin bilimleri ve bu bilimleri anlamada kullanılan yöntem olan hermeneutik, aynı zamanda tarihselci metodolojinin oluşumunu sağlayan basamaklardır. Sözlük anlamı olarak “yorumsamacılık, yorumbilgisi” demek olan hermeneutik, felsefi olarak, “19. yüzyılda pozitivistin genel yöntem anlayışına ve doğa bilimlerinin yöntemini insan bilimlerinde de kullanma tavrına karşı, tarih ve sosyoloji gibi insan bilimlerinin konusu olan insan varlığının temel özelliğinden dolayı farklı bir yöneme ihtiyaç duyduğu anlayışı sonucu” ortaya çıkmıştır.¹²¹

Terim olarak Antik Yunan’da Hermes’e kadar uzanan hermeneutik, tarih bilimi açısından Dilthey ve Dilthey’in bu konuda övgüyle bahsettiği Schleiermacher ile bir metot haline gelmiştir.¹²² Kadim dünya açısından Tanrılar’ın mesajını anlamak için kullanılsa da tarih ilmine aktarılıp modern dünyanın bilimsel yöntemleri de eklenince, tarihin anlaşılmasında insanın, coğrafyanın, sosyolojinin etkileri ile ‘tarih’i, kendi tarihinde okumanın ve anlamının adı olmuştur. Dilthey’in de belirttiği gibi Schleiermacher’in (yazar merkezli) filolojiyi de buraya eklemesiyle bu metot daha güçlenmiştir ve tarih hermeneutik yöntemle birleşip tarihselcilik dediğimiz metodolojiye dönüşmüştür.¹²³ Tarihselciliğin modern dünyadaki sacayakları da bu yaklaşımlar neticesinde oluşmaktadır.

¹¹⁹ Wilhelm Dilthey, *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*, çev. Doğan Özlem (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 20.

¹²⁰ Ergün Yıldırım, “Tarihselciliğin Hermenötik Seküler ve Sosyolojik Temelleri Nedir Ne Değildir?”, *Tarihsellik Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 22.

¹²¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 413.

¹²² Bkz. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 413; Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Özlem, 100.

¹²³ Bkz. Dilthey, *Hermeneutik*, çev. Özlem, 102-103.

Tarihselcilik, sözlükte “olayları ve nesnelere belli tarihsel gelişimin ürünleri olarak gören, bunların nasıl ortaya çıkıp, nasıl geliştiğini, nasıl bugünkü durumlarına geldiğini araştıran ve bugünü geçmişe bağlayarak açıklayan yaklaşım” diye geçmektedir.¹²⁴ Eldeki mevcut bilgilerin oluştukları zamanın analizi üzerinden yaklaşım sergileyen tarihselcilik, bir ucuyla modern bilimsel araştırma yöntemlerini kullanırken diğer ucuyla da insanı merkeze alarak psikoloji, sosyoloji gibi beşerî faktörleri kullanmaktadır. Bu sebeple tarihselciliğin epistemolojisi geniş çepçevreler halindedir. Bu durum tarihselcilik için bir handikap gibi görülüp eleştirilmiş olsa da metodolojisine bir halel getirmemektedir. Söz gelimi tarihte meydana gelen bir savaşın roman dilindeki ifadesi ile bilimsel araştırma yöntemleri ile incelenip ifade edilmesi arasında fark vardır. Roman abartılı ve betimleyici bir anlatımı tercih ederken tarihselci bakış, olayın bilimsel incelemesinin yanında psikolojik, sosyolojik ve felsefî etkilerini de göz önüne almaya çalışır.

Tarihselciliğin metodolojisi, olayları tanzim ve tasnif açısından izlediği yöntem gereği objektifi arayan bilimsel metodolojinin aynısıdır. Epistemolojisinin, bilimsel yöntemler ile felsefî-analitik incelenmesi neticesinde oluşmaktadır. Ontolojisi de toplum metafiziğine dayanmaktadır.¹²⁵ Toplumun ve özelde de bireyin üzerinde etki unsuru olan her şeyi esas alır. Bunu yaparken de tarihi kendisine şemsiye olarak seçmektedir. Felsefî olarak tarih, filozofların ilgisini fazla çeken bir unsur olmasa da Fransız İhtilali neticesinde sebeplilik; metafizikten fiziğe, diğer bir deyişle tarihin içerisine indirgenip arandığı ve -daha önce de belirttiğimiz gibi- merkezi insanın oluşturduğu bir anlayış hâkim olduğu için 19. Yüzyıl sonunda etkili bir doktrin haline gelmiştir.¹²⁶

Felsefî olarak tarihselciliğin serencamı hülâsa bu minvalde teşekkül ederken, asıl etkisini gösterip tepki alacağı, tarihin bir parçası olan teoloji/din faktöründe ise durum biraz daha çetrefilli ilerlemektedir. Bilindiği üzere dinin merkezinde Tanrı ve onun buyrukları mevcuttur. Tanrı'nın ve buyruklarının tarih üstü olduğu dinlerin tamamı için hakikat mesabesinde olduğu için tarihselcilik gibi her şeyi tarihin içerisine indirgeyen metodolojiye en büyük tepki buradan gelmektedir.

1.2.2. Tarihselcilik-Din İlişkisi

¹²⁴ Özer Ozankaya, *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDK Yayınları, 1975), 90.

¹²⁵ Bkz. Durak, İrğat, “Tarihselcilik Düşüncesi”, *İbn Haldûn Sempozyumu*, ed. Okumuş, Dinç, 368.

¹²⁶ Bkz. Doğan Özlem, “Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XL, (1999): 131-132.

Tarihselciliğin din üzerindeki etkisini iki açıdan değerlendirmemiz mümkündür. Bunlardan ilki tarihselciliğin din-felsefe ilişkisi üzerindeki etkisi, ikincisi de tarihselciliğin yöntemsel ayrışmasının din üzerindeki etkisidir.

Aydınlanmanın kendisi din ile bir karşıtlık veyahut yüzleşme halinde olduğu için metodik olarak tarihselcilik de bundan nasibini almaktadır. Aydınlanmanın kurucu ve meşhur filozofu Descartes'in *cogito*'su olarak bilinen ve merkeze insanın alındığı "düşünüyorum, öyleyse varım" sözü ile Tanrı'nın merkezî konumunun sarsıldığı aydınlanma felsefesinde;¹²⁷ daha özelden de tarihselci metodolojide din, yeni düşünceler karşısındaki konumu hakkında tartışılan bir unsur haline gelmiştir.

Tarihselcilik üzerinden dine yaklaşımlar, tarihselciliğin bir kolu olan hermeneutik üzerinden şekillenmektedir. Hermeneutik denilince akla ilk gelen isimlerden biri olan Gadamer, hermeneutik'i teolojik, filolojik, hukuksal ve felsefi diye dörde ayırmaktadır. Aydınlanma öncesinde kutsal metinlerin doğru anlaşılması için kullanılan teolojik hermeneutik, Augustinus tarafından kullanılıp metodik bir bilinç haline gelmiştir. Hermeneutik'in reformasyon sonrasında kazandığı ivme ise tam tersi olmuş, dini, keyfilikten uzak nesnel bir araştırma objesi kılmıştır. Gadamer'in bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Yeniçağın teolojik veya hümanistik hermeneutiğinde, özgül ölçütü yeniden elde etmek üzere, kutsal metinlerin örtük veya ikame anlamı araştırılmış ve bu anlam yeniden ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundan amaç, kilise geleneğinin ve Skolastiğin Latincesiyle çarpıtılmış olan esas anlamı ortaya çıkarmaktır.¹²⁸

Gadamer, hermeneutik'in kutsal metinler açısından tarihselci metodolojiye evrilmesini Schleiermacher ile başlatmaktadır. Onun başlattığı psikolojik hermeneutik, filolojik çözümlerlerin de dâhil olduğu Dilthey ve onun müdavimi Betti'ye kadar uzanır.¹²⁹

Gadamer'in tarihselciliği metin merkezlidir. Schleiermacher ve Dilthey tarafından ortaya atılan ve beşerî bilimlerin anlaşılmasında yeni bir metot arayışı gayesini tutan anlayış, Gadamer için yavan bir anlayıştır. Çünkü onun anlayışı nesnel odaklı ontolojiye sahiptir. Metin onda ön plandadır.¹³⁰ Tarihselciliğin yöntemsel ayrışmasında önemli olan yazar-metin-okuyucu üçlemesi, Gadamer için metnin ön plana çıktığı bir yapıdadır. Bu Schleiermacher'de yazar, Dilthey'de ise okuyucu

¹²⁷ Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973), 132.

¹²⁸ Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, der. ve çev. Doğan Özlem (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003), 15-16.

¹²⁹ Bkz. Gadamer, "Hermeneutik", *Hermeneutik Üzerine*, çev. Özlem, 17-18.

¹³⁰ Bkz. Alim Yılmaz, "Gadamer'de Dil Ontolojisi", *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni 4*, ed. Şamil Öçal (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 502.

merkezlidir. Bizce her üç bakışın tarihselcilik için önemi büyük olduğundan birbirinden ayırmadan üçünü de esas alan bir okuma daha sağlıklı olacaktır. Buraya kadar ki kısım tarihselciliğin felsefe-din etkileşimidir.

Tarihselci metodolojinin yöntemsel ayrışmaları üzerinden kutsal metinlerin ele alınışı da ikincil önemli meseledir. Analitik bir yaklaşım sergileyen tarihselcilik, burada yazarı, metni ve okuyucuyu ayrı ayrı analiz; yer yer de tenkit eder. Aslında edebiyat metinlerinde uygulanan bu üçlü bakış açısı dinî metinlere de tarihselcilik aracılığıyla tarih zemininden uygulanmaktadır. Yazar merkezli yaklaşım, yazarın, metnin sahibinin yapısı, durumu, niyeti vs. üzerinden yürüyen bir yaklaşımdır. Metin merkezli yaklaşım ise dilin gücüne, estetiğine atıf yapar. Okuyucu veya yorumcu merkezli yaklaşımda ise yazardan ve metinden gayrı, okuyucunun anlama kapasitesi, eğitim durumu, ruhsal konumu vs. ön plana çıkmaktadır.¹³¹

Tarihsel metodolojiyi kullanan filozoflarda bu üçlü yöntem üzerinde ayrışma görülmekle birlikte, yazar-metin-okuyucu üçlemesinin birbirinden tam olarak ayrıştığı da söylenemez. Zira tarihselcilik için her üçü de önemlidir. Çünkü Tanrı için hitap din dili içerisinde olmaktadır. Din dili de hitabın muhatabı üzerindeki etkiye göre şekillenmektedir. Diğer bir ifadeyle bu metot, “metnin tarihî bağlamındaki anlamını ortaya koymayı, metnin arkasındaki motivasyonu anlamayı ve yazıldığı dönemi tespit etmeyi amaçlar.”¹³²

Aslına bakılırsa yazar-metin-okuyucu üçlemesi bütün sistemlerde önemlidir. Fakat tarihselciliği diğerlerinden ayıran vasıf, bu üçlemeyi tarihî-reel zeminden, bir başka ifadeyle tarihin içerisinde ona etki eden bütün hakikatlerden uzaklaştırmamasıdır. Çünkü geleneksel anlayış nazarında “kutsal metinlerde insanlara hitap eden Tanrı sözü, gerekse Tanrı sözünden hareketle ortaya konan teolojik söylemi yorumlama, imanın çizdiği sınırlar içinde mümkündür.”¹³³ Tarihselcilik dışındaki modern nazariyelerde ise okuyucu merkezli bakış hâkimdir.¹³⁴

¹³¹ Bkz. Necmettin Gökkır, “*Kur'an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler*”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12, (2005): 83.

¹³² Gökkır, “*Kur'an Araştırmalarında*”, 84.

¹³³ Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2000), 43.

¹³⁴ Buna sayısız örnek vermek mümkündür. Lakin biz sadece John Hick'in dinî çoğulculuk düşüncesini vermek istiyoruz. Bilindiği gibi Hick, dinlerin tamamının aynı gayeyi farklı soru ve sistemlerle ifade ettiğini savunarak, dinlerin asıl gayesinin ortak bir noktada birleşebileceğinden bahsetmektedir. Bu söylemin kutsal kitaplar açısından pek de olumlandığı söylenemese de bunun okuyucu merkezli bir bakış olduğu da açıktır. Hick'in görüşleri için bkz. John Hick, *İnançların Gökkuşağı*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 75-76.

Tarihselcilik, tarihin içerisindeki reel ve rasyonel bilgiyi esas aldığı için kutsal metne de bu durumu uygulamaya çalışmaktadır. Bunun örneklerini Rudolf Bultmann, Karl Barth, Karl Rahner gibi teologların *demitolojizasyon* olarak isimlendirilen, tarihî-reel zemini esas alarak kutsal metinlerin mitolojiden arındırılması projelerinde görebiliriz. Marburg Teologları olarak bilinen bu isimlerin gayesi “teolojik metinleri efsaneden arındırma hareketi, teolojik tefsire eleştirel-tarihî bir bakış açısı getirmektir.”¹³⁵ Görüldüğü üzere burada ilk çıkış noktası da *mit* kavramı olmaktadır.

Mit, aslı Yunanca’dan gelen *mythos* kelimesinin Fransızca’dan dilimize geçmiş şeklindedir. Türkçe’de efsane, masal gibi sözcüklerle karşılanmış olsa da Yunanca ‘anlatı’ anlamına gelmektedir. Kadim dünyada açıklanamaz olanın, yani Tanrı’nın, evrenin, yaratılışın, vs. anlatımı için yapılan açıklamalara bu ad verilmektedir.¹³⁶ Kadim kültür açısından açıklanamayan bu alanların bir diğer ortak özelliği de kutsal olarak addedilmeleridir. Haliyle mit, kutsal olana dair yapılan anlatı olmaktadır. Mircea Eliade’nin mitlerin yapısına dair ifade ettiği şu beş madde mit kavramının neye tekabül ettiğini anlamak açısından önemlidir: “1. Mit, doğüstü varlıkların eylemlerinin öyküsünü oluşturur. 2. Bu öykü (o toplum için) gerçek ve kutsaldır. 3. Mit, her zaman bir yaratılışla ilgilidir. 4. İnsan miti bilmekle nesnelere kökenlerini de bilir. 5. İnsan, mitin kutsal ve coşku verici gücünün etkisine girerek onu yaşar.”¹³⁷

Marburg Teologları, mitin kutsal metinlerden arındırılması neticesinde bu metinlerin tarihî-reel zeminde objektif bir nazarla ele alınması gerektiğini düşünmektedirler. Demitolojizasyon denilen bu uygulamanın başlatıcısı ise James George Frazer’dır. Onun kaleme aldığı “*Folklore in the Old Testament*” (1918) başlıklı çalışması Eski Ahit’in özgünlüğünün olmadığını, diğer toplumlardaki mitlerin derlenip aktarılması olduğunu iddia etmesi, tarihî-reel zeminden hareketle kutsal kitapların ele alınması gerektiği düşüncesinin ilk örneği sayılır.¹³⁸

Demitolojizasyon, kutsal metinler nazarında ilk ciddi uygulamasını da Bultmann ile bulmuştur. O, kadim dünya insanının zihin dünyası ile modern dünya insanının zihin dünyasını birbirinden ayırmaktadır. Haliyle kutsal metinlerin içeriğinin modern dünya için pek de reel, rasyonel bir anlatı olmadığı açıktır. Öztürk’ün aktardığına göre

¹³⁵ Özcan, *Teolojik Hermenötik*, 60.

¹³⁶ Bkz. *Mitolojiler Sözlüğü*, yön. Yves Bonnefoy, çev. Levent Yılmaz (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000), 1: V.

¹³⁷ Mircea Eliade, *Mitlerin Özellikleri*, çev. Sema Rifat (İstanbul: Om Yayınevi, 2001), 28.

¹³⁸ Akt. Cengiz Batuk, Emir Kuşçu, *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*, (Ankara: Eskiyeni Yayınları, 2013), 28-29.

Bultmann, “bu düşüncesini temellendirmek için dikkatleri milâdi I. yüzyılda yaşayan insanların kozmoloji tasavvuruna çeker. Buna göre dünya; üstte cennet, altta cehennem olmak üzere üç katlı bir yapı (triple-tiered) gibidir. Bultmann, anılan döneme özgü bu mitolojik tasavvurun aslında ilâhî olanın beşerî terimlerle izah edilmesinden başka bir şey olmadığını söyler.”¹³⁹

Bultmann’ın bu ifadelerinde de görüleceği üzere mitolojik anlatı, dönemin zihin kodları ile ortaktır. Modern dünya için bilimsel açıklanabilir meseleler, kadim dünya için dinî düşüncenin de dâhil olduğu mitik tasavvura konu olmaktadır. Mitolojinin ve teolojinin iç içe olduğu bu tarz anlatımlar, modern çağ için yetersiz olmaktadır. Teolojiyle birlikte kozmolojinin –veya tam tersi kozmolojiyle birlikte teolojinin- bu doğrultuda inşa edilmiş olması da bu yetersizliğe delildir. Modern dünya bilimsel ilerleme ile kozmoloji hakkındaki bilgilerini tamamen değiştirmiş konumdadır. Kutsal metin kozmolojisi ise bilim öncesi döneme aittir.¹⁴⁰

Tüm bu anlatıların da işaret ettiği gibi Bultmann, kutsal metni güncele okutmak için mitolojik tasavvurlardan arındırılması gerektiği görüşünü ön plana atmaktadır. Diğer bir deyişle Bultmann’ın asıl çabası, “Yeni Ahit’teki miadı dolmuş dünya tasavvurunu bertaraf etme çabasıdır. Çünkü Yeni Ahit’in dili, daha önce de belirtildiği gibi, miladın ilk yüzyıllarına özgü bir tarihsel duruma ait olup literal düzeyde günümüz insanına söyleyecek hiçbir sözü yoktur.”¹⁴¹

Tarihselciliğin din ile ilişkisi bu ana çerçeveler içerisinde oluşmaktadır. Elbette ki konunun isimler ve dönemler açısından içsel ayrışmaları olmuştur. Fakat genel itibarıyla tarihselcilik ve din münasebetinin şekillenışı zikrettiğimiz tarzdadır. Şimdi ise tarihselciliğin, din olarak İslam’a uygulanışının serencamına ana hatlarıyla değinmek istiyoruz.

1.2.3. Tarihselcilik-İslam İlişkisi

İslam, hakkında iki önemli hususun göz önüne alınarak okunması gereken bir kavramdır. Birincisi, İslam’ın sadece bir din olmanın ötesinde medeniyeti de olan geniş bir yapıya sahip şemsiye bir kavram olduğudur. İslam’ı salt bir din olarak medeniyetinden dışlayarak okumaya çalışmak bizi tarihî-tecrübî hakikatlerden uzak bir

¹³⁹ Bkz. Mustafa Öztürk, “*Demitolojizasyon ve Kur’an*”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, sy. 1 (2004): 124.

¹⁴⁰ Bkz. Batuk, Kuşcu, *Rudolf Bultmann*, 80.

¹⁴¹ Öztürk, “*Demitolojizasyon ve Kur’an*”, 128. Bultmann’ın demitolojizasyon görüşünün teferruatı tez kapsamımızın bir hayli dışında olacağı için biz sadece konuyu anlaşılır kılmak açısından değinip geçiyoruz. Detaylı bilgiler için alıntı yaptığımız kaynaklara bakılabilir.

anlayışa sevk eder. Bu sebeple İslam'ın bir din olarak okunabilmesi için tarihin içerisindeki verileri doğru ele alıp ona göre hareket edip yorumsal çıkarım yapmak elzemdir. Bu yapısı anlaşıldığı takdirde de kurmuş olduğu medeniyetinin diğer medeniyetler karşısındaki konumunu da doğru okuyabilme imkânına sahip oluruz.

Bilinmesi gereken ikinci husus da bir medeniyetin bir başka medeniyet ile karşılaştığında alacağı tavrın neler olabileceği sorusuna verilen cevabın önemidir. Medeniyet tarihinin bize gösterdiği üzere karşılaşılan bir başka medeniyet yahut bir medeniyet içerisinde üretilen düşüncelerin karşılaştığı bir başka medeniyetin içerisindeki düşünceler için tutunulan tavır, hâkim medeniyetin hangisi olduğu da önemli olmakla birlikte, üç türlü olmaktadır. Hâkim medeniyetin konumuna göre karşıdaki medeniyet ya kendi metinlerini, düşüncesini hâkim olanın düşüncesi nazarında tutarlı kılmaya çalışır, ya hâkim medeniyetin eleştirilerine karşı savunmaya geçer yahut da hâkim medeniyetin düşüncelerini kendisine uyarlamaya çalışır.

Bahsi geçen ön bilgilerin tarihselcilik karşısında İslam'ın tutunduğu tavrı anlama hususunda önemli olduğu aşikârdır. Bilindiği üzere tarihselcilik Batı medeniyeti içerisinde neşvünema bulan bir metottur. Bu metodun karşısında İslam'ın tepkimesini de zikrettiğimiz üç tür üzerinden okumak mümkündür. Burada kendi medeniyet tarihini de işin içine katması, önemli olan bir diğer noktadır.

Tarihen sabit olduğu üzere reformasyon ve sanayi devrimi sonrası gelişen Batı medeniyeti, bir müddet sonra İslam medeniyetinin de önüne geçerek hâkim konuma yükselmiştir. Pek çok Müslüman devlet de Batı hâkimiyeti altına girmiştir. Hâkimiyet altına girmeyen devletlerde de özellikle dinî ve ictimâî alanlarda batılılaşma furyası kendisini göstermiştir. Bu sürecin iyi mi kötü mü olduğu düşüncesinden uzak olarak, tarihî hakikatine işaret etmek bizim için önemlidir. Zira çağdaşlaşma diye tanımlanan bu furya neticesinde dinin toplumsal alana etki eden birçok uygulaması çağdışı görülmüş, bunlarda tecdidin gerekli olduğu ileri sürülmüştür.

Dinî hükümler nazarında yeni fikirlerin oluştuğu ve daha çok Batı etkisi görülen uygulamalar İslam'ın yeniden ele alınıp incelenmesi neticesinde olmuştur. Söz gelişi Abduh ve Reşit Rıza'nın başlattığı İslâmî kanunların yeniden gözden geçirilmesi fikri bu konuya örneklik teşkil eder. Bu durumda içtihat kapısının yeniden açılması ve yeni hükümlerin üretilmesi esastır. Fakat burada yapılan içtihat Muhammed Hüseyin'in de

işaret ettiği üzere “Batı medeniyetiyle uyum sağlamak yahut dinî nassları gerektiği gibi yorumlayarak Batı medeniyetine yaklaşmak şekline dönüşmüştür.”¹⁴²

Yukarıda da bahsettiğimiz gibi hâkim medeniyete karşı takınılan tavrın üç şeklini Muhammed Hüseyin’in ifadelerinden de çıkarmak mümkündür. Hüseyin, iki şekilden bahsetmiş, üçüncü şekli de kendisi fikren temsil edip savunmacı bir tutuma yönelmiştir.¹⁴³ Tüm bu metodik belirsizliklerin yaşandığı süreç içinde tarihselcilik de İslam medeniyetine adım atmıştır. Tarihselciliğin, hem devlet boyutunda hem ekonomi konusunda; üstelik özgürlük sıkıntılarının yaşandığı İslam coğrafyasına sömürge zihniyeti taşıyan Batı medeniyetinden gelmesi kendisi için iyi bir algının oluşmasının önündeki en büyük engellerden biri olmuştur.¹⁴⁴

Dinî ve ictimâî polemikler arasında İslam dünyasına dâhil olan tarihselcilik genel olarak belli bir sistematik içerisinde olamamış, geniş bir destekçi kitlesine ulaşamamış, kişisel bazda İslam’a eklemlemeye çalışılmıştır. Bu durum tarihselcilik için dezavantajlı bir konum sayılabilir. Çünkü metodolojisini ve felsefesini İslam düşüncesi içerisinde etkin kılamadığı için düşünsel olarak amacı, hedefi ve sorunlara yönelik sunduğu çözümler hep muallakta kalmıştır. Bu sebeptendir ki, bu düşünceye sahip âlimler düşüncelerini tumturaklı ifadelerle iletememişlerdir.

Tarihselcilik düşüncesine sahip âlimlerin bu düşünceyi metodik ve felsefi bir zeminde kullanmaktan ziyade sadece eleştirel bir okuma türü olarak kullanmalarını, tarihselciliği din olarak İslam’a ve medeniyetine uygulamak yerine sadece Kur’an’a uygulamalarından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Örneğin tarihselci düşünceyi benimseyenlerden biri olan Mustafa Öztürk’ün salt Kur’an nazarından hareket etmesinden mülhem, Batı menşeli tarihselcilik yerine İslam’ın kendi geleneklerinden türeyen bir tarihselciliği savunması da bu tespitimizin doğruluğuna işaret etmektedir.¹⁴⁵

Tarihseciliğin İslam dünyasındaki yansımalarının çoğu Kur’an’ı merkeze alarak ilerlemektedir. İslam dünyası içinde sistematik bir tarihselcilik metodolojisinin olduğunu söylemek de bir hayli güç görünmektedir. Tarihselcilikten etkilenen,

¹⁴² M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 57.

¹⁴³ Muhammed Hüseyin’in fikirleri için bkz. M. Muhammed Hüseyin, *Modernizmin İslâm Dünyasına Girişi*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986).

¹⁴⁴ Bu konunun detaylı incelemesi için bkz. Fazlurrahman *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 155-208.

¹⁴⁵ Öztürk, Hegel, Dilthey, Gadamer gibi Batı tarih felsefesi savunucularının Kur’an ve tarihsellik tartışmalarında yerlerinin olmadığı; tarihselciliğin fikrî temellerinin İslam tefsir, fıkıh ve usul geleneklerinde aranması gerektiğini düşünür. Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur’an ve Tarihsellik Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 50-53.

buldukları yerlerde yerel faaliyetlerinde düşüncelerini aktaran birkaç âlimden öteye geçmeyen tarihselcilik fikri, Batı orijinli metodik yapısından çok, kendi medeniyetlerinin iç dinamizminden üretilen melez bir yapıdadır. Mahmûd Muhammed Tâhâ (1910-1985), Fazlurrahman (1919-1988), Arkoun (1928-2010), Câbirî (1936-2010), H. Hanefî (1935- yaşıyor), M. Müctehid Şebusterî (1937- yaşıyor), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), A. Suruş (1945- yaşıyor) İslam dünyasında tarihselcilik fikrini benimseyen âlimlerdir. Türkiye’de Ömer Özsoy, İlhami Güler, Mustafa Öztürk tarihselcilik fikrinden hareket eden isimler arasında zikredilmektedir. Tarihselciliğin İslam dünyasındaki yansımalarının daha iyi anlaşılması için bunlardan birkaçının tarihselcilik fikirlerine değinmek istiyoruz:

Tarihselcilik fikrini benimseyen isimlerden biri Mahmûd Muhammed Tâhâ’dır.¹⁴⁶ Muhammed Tâhâ’nın, kendi hareketinin manifestosu olarak kaleme aldığı, *er-Risâletu’s-Sâniye mine’l-İslâm* adlı eseri dinî düşüncesini ihtiva eden yapıdadır. Türkçe’ye *İslam’ın İkinci Mesajı* adı ile çevrilen eser, tarihselcilik fikirlerini barındırması açısından önemlidir. Tâhâ bu eserinde tarih üzerinden hareket ederek Kur’ân’ı yorumlamaya çalışır. Hz. Muhammed’in Mekke’deki konumu ile Medine’deki konumu arasında bir ayrıma giden Tâhâ, Mekke’de nâzil olan ayetleri din; Medine’de nâzil olanları da şeriat olarak nitelendirir. Evrensel olan ayetlerin Mekkî ayetler olduğunu, Medenî ayetlerin tarihsel bir muhteva içerdiğini söyler. O, bahsi geçen eserinde şunları söylemektedir: “Toplumların düzeyindeki farklılık nedeniyle iki şeriat (Hz. Âdem ve Hz. Muhammed’in dönemi) arasında görülen engin fark açıkça göstermektedir ki 7. yüzyıldaki İslam şeriatının bütün ayrıntılarıyla 20. yüzyılda uygulanmasını varsaymak büyük bir yanılğı olacaktır.”¹⁴⁷

Tâhâ, iki mesaj şeklinde okuduğu Kur’ân’ın, ilk mesajında Mekkî sûreleri ele alır. Bu sûrelerin özellikleri üzerinden evrensel bir mesaj olduğu fikrine varır. Örneğin, tefsir usûlünde hitap şekline bakarak bir sûrenin Mekkî veya Medenî olduğu –istisnası

¹⁴⁶ 1911 yılında Sudan’da dünyaya gelen M. M. Tâhâ, eğitim olarak hidrolik mühendisliğini tamamladı. 1930’larda Sudan’ın bağımsızlığı için fiilî olarak aktif rol oynadı. Bu aktifliğine siyasî parti kurarak devam etti. Britanya egemenliğini savunanlar karşısında bağımsız demokratik sosyalist bir Sudan Cumhuriyeti fikrini savundu. Hükümet karşıtı söylemlerinden dolayı hapis yatan Tâhâ, bu süreçten sonra İslamî bir anlayışı benimseyip partisini dinî bir harekete dönüştürdü. 1968 Sudan darbesi sonrası partilerin kapatılması üzerine hareketinin ismini el-ihvânu’l-cumhûriyyûn olarak değiştirerek faaliyetlerine devam etti. Siyasî ve dinî fikirlerinden dolayı mürtedlikle suçlanan Tâhâ, 1985’te idam edildi. Daha detaylı bilgi için bkz. Ömer Mahir Alper, “Mahmûd Muhammed Tâhâ”, DİA, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 370-371.

¹⁴⁷ Mahmûd Muhammed Tâhâ, *İslam’ın İkinci Mesajı*, çev. Haydar Aslan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011), 51.

olmakla birlikte- genel olarak ayırt edilebilmektedir. Mekkî sûrelerde hitap “Ey insanlar” şeklinde iken Medenî sûrelerde hitap “Ey mü’minler” şeklindedir.¹⁴⁸ Tâhâ, bu hitap şekliinden hareketle Mekkî sûrelerin insanlığa hitap ettiği için evrensel mesajlar taşıdığı, Medenî sûrelerin de yerel bir dil kullanmasından ötürü belli bir ulusa hitap ettiğini haliyle de tarihsel olduğunu düşünür.¹⁴⁹

İkinci mesaj olan Medenî sûrelerde ise durum şeriat bazlıdır. Şeriatın yapısı da tarihseldir. Tâhâ, bu tarihselliğe örnek olarak cihad, kölelik, çok eşlilik gibi şeriata matuf meseleleri zikreder. Tüm bunların modern dönem insanı için kabul edilebilir tarafları olmayan bir yapıda olduğunu haliyle kemâlâta erdirmek için evrilmeye, değiştirilmeye muhtaç olduklarından bahseder. Bu durumda tarihsel olanın ahlakî ölçütler eşliğinde nesh edilip değiştirilmesi lazımdır.¹⁵⁰

Benzer bir zaviyeden sünneti de ele alan Tâhâ onun da şeriata atf yapan yönünü tarihsel, ahlâka ve dine atf yapan yönünü de evrensel kabul eder. Eserinin muhtevassından da görüleceği üzere tarihselcilik yaklaşımı onun fikirlerinin içerisine serpiştirilmiş durumdadır. Hegel, Marks gibi filozoflardan etkilendiği de göz önüne alınınca tarihselciliğin etkilerinin görülmesi normaldir.

İslam dünyasında tarihselcilik denilince akla ilk gelen isim elbette ki Fazlurrahman’dır.¹⁵¹ Fazlurrahman, isim olarak tarihselcilikle özdeşleştirilmiş olsa da fikirlerinde metodolojik olarak tarihselciliği görmek pek mümkün değildir. Fazlurrahman’ın, tarihin içerisinden hareketle, diğer bir ifadeyle tarihsel zemini irdeleyerek dinamizm arayışında bulunuyor olması tarihselcilik olarak yorumlansa da

¹⁴⁸ Bkz. Bedreddîn Zerkeşî, *El-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Mektebetu Dâru't-Turâs, t.y.), I: 187.

¹⁴⁹ Bkz. Tâhâ, *İslam'ın İkinci Mesajı*, 133.

¹⁵⁰ Bkz. Tâhâ, *İslam'ın İkinci Mesajı*, 52-55.

¹⁵¹ 1919 yılında Pakistan’ın Hazara şehrinde doğan Fazlurrahman, Diyobendî medresesi(Dâru'l-Ulûm) mezunu olan babasından klasik usule göre ilk eğitimini aldı. Lahor’a gelen ailesinin yanında yükseköğrenime başladı. 1940’ta Pencab Üniversitesi’nin Arapça bölümünü tamamlayıp aynı üniversitede yüksek lisansa başladı. Doktora için İngiltere Oxford Üniversitesi’ne gitti. İslam felsefesi üzerine tamamladığı doktora eğitimi sonrası 1950’de yine İngiltere’nin Durham Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak göreve başladı. 1958 yılında Kanada McGill Üniversitesi’nde doçent olarak başladığı görevi, onun için dönüm noktası olmuştur. Bu tarihten sonra fikirlerini, çağdaş İslam düşüncesine yoğunlaştırmıştır. 1961’de ülkesine dönmüş, dönemin lideri Eyüp Han tarafından İslamî Araştırmalar Enstitüsü’nün müdürlüğüne atanmıştır. Pakistan’ın anayasasını İslamî düşünce üzerine kurmayı planlayan Eyüp Han, bu görevi enstitüye dolayısıyla da Fazlurrahman’a tevdi etmiştir. Fakat anayasayı klasik İslam düşüncesi ve hukuku yerine yeniden ictihâda ve teccide kapı aralayan fikirleri sebebiyle görevinden ayrılmaya zorlanmıştır. Ardından Amerika’ya dönen Fazlurrahman, sırasıyla Kaliforniya ve Chicago Üniversiteleri’nde görevine devam etmiştir. 1988 yılında da burada vefat etmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 9-53; Alparslan Açıkgenç, “Fazlurrahman”, DİA, c. 12 (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 280-286.

bu bütüncül mânâda tarihselcilik değildir. Onun yaklaşımı, klasik İslamî metodolojinin artık iş görmeyip yenilenmesi gerektiğidir. Bu sebeple İslam ilimlerine dair disiplinleri göz önüne alarak yeni bir metot arayışına girişmektedir. Bu girişimini de ilk olarak *Islamic Methodology in History* adıyla yazdığı eserinde göstermektedir. Bu eser Türkçe'ye *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu* adıyla çevrilmiştir.

Fazlurrahman, bahsi geçen eserinde yaşayan sünnet dediği, değişim ve dinamizmi esas alan Nebevî uygulamaların öneminden ve bu uygulamalar yerine geçmiş olan donuk, durağan hadis anlayışının yarattığı sorunlardan bahseder. O, Batı'nın gerisinde ve etkisinde kalmanın neticesinde bizde meydana gelen iki türlü tepkinin; ya yeni güçler karşısında rüzgârın önündeki yaprak misali sürükleniş ya da geçmişe sığınma olarak vuku bulan yaklaşımların yanlışlığından bahseder.¹⁵²

Fazlurrahman, bu iki tepkinin arasında üçüncü bir yol olduğunu düşünür ve buna da yaşayan sünnet der. Şartlara ve duruma göre hükümlerin değişebilirliğini esas alan bu anlayış, dayanağını da yine tarihin kendi içerisinde bulur. Fazlurrahman, fikrinin vuzuha kavuşması için Hz. Ömer'e atıf yapar. İmam Mâlik'in *Muvatta* adlı eserinde geçen ve Irak bölgesindeki Sevad arazisinin İslam savaş hukuku fehvasınca ganimet olarak dağıtılması gerekirken, ayetle sabit olan bu hukuku belli gerekçeler sebebiyle uygulamayan Hz. Ömer'in bu tavrı Fazlurrahman için önemlidir.¹⁵³ Fazlurrahman, bu ve benzeri örneklerle şartlara göre hükümlerin de değişebilir olduğunu göstermek istemektedir.

Fazlurrahman'ın görüşlerinin ikinci ayağını da *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* adlı eserinde bulmak mümkündür. Bu eser de Türkçe'ye İslam ve Çağdaşlık –Fikrî Bir Geleneğin Değişimi- adıyla çevrilmiştir. Bu eserinde o, İslam dünyasının eğitimdeki tarihî seyrini incelemiş netice itibarıyla çağdaşlık sorunu karşısındaki bocalamalarını gözler önüne sermiştir. Müslümanların eğitim açısından geri kalışı ile ilgili sorun, kendi ifadeleriyle “Müslümanların fikrî düzeyini yükselterek, fikrî görüş açısını genişletme sorunudur.”¹⁵⁴

¹⁵² Bkz. Fazlurrahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 156.

¹⁵³ Fazlurrahman, *Tarih Boyunca*, 159-160. Ebû Yûsuf'un *Kitâbu'l-Harac* adlı eserinde anlattığına göre Hz. Ömer arazinin dağıtılmamasına Haşr Sûresi'nin 8-9-10. Ayetlerinde geçen “*onlardan sonra gelenlere..*” kısmından hareketle malları taksim edip sonra gelen nesillere bir şey bırakmama endişesini delil getirmiştir. Bkz. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İbrâhîm, *Kitâbu'l-Harac*, çev. Ali Özek (İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973), 73.

¹⁵⁴ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 214.

Fazlurrahman'a göre Müslümanların zihinlerinde bu tarz sorunların oluşması da yanlış Kur'ân telakkileri sebebiyledir. Kitabının giriş kısmında Kur'ân ve ondan türetilen İslam disiplinlerinin problemlili usul sistemlerine değinmektedir. Ona göre sorun, Kur'ân'a parçacı (atomist) bir nazarla yaklaşıp, alakasız ayetlerden alakasız hükümler çıkarılmasında yatmaktadır.¹⁵⁵ Çağdaş dünyadaki Müslümanların sorunu da budur ve çözümü de yeni bir yorumbilim metodu geliştirmektir. Bu da Kur'ân'ın zahiri; yani estetik, edebî güzelliği yerine anlaşılması yönüne doğru olmalıdır. Bu anlaşılma da ahlak zemininde cereyan eder. Fazlurrahman için Kur'ân'ın anlaşılması onun ahlakî ilkelerinin ortaya konulmasına bağlıdır. Ahlak, etkisini tüketen bir değer değildir. Hukukî tüketilebilir değerler o sosyokültürel ortama has iken ahlak, evrenseli temsil eder. Yeni metot, Kur'ân'ın indiği döneme gidip oradaki evrenselliği alıp günümüze gelmekten ibarettir.¹⁵⁶

Fazlurrahman, Kur'ân'ın evrensel yönünü ortaya çıkaran bu söylemlerini de görüşlerinin üçüncü ayağını temsil eden *Major Themes of the Qur'ân* adlı eserinde teferruatıyla ortaya koymaktadır. Bu eser de dilimize *Ana Konularıyla Kur'ân* adıyla çevrilmiştir. Fazlurrahman, bu eserinde Kur'ân'ın içerisinden belli başlı konular üzerinden evrensel mesajı yakalamayı hedef edinmektedir. Kur'ân'ın tarihsel okunuşundan ziyade o, Kur'ân'ın bu çağa neler söyleyebileceği gayesini gütmektedir. Örneğin, mucize konusunda, mucizenin tarihsel mahiyetini araştırmak yerine mucize ile neyin amaçlanıp neyin sağlandığını inceler ve Kur'ân içerisinde geçen hissî mucizelerin gerçekliğini savunur.¹⁵⁷

Fazlurrahman'ın inşa etmeye çalıştığı metodoloji klasik tefsir, hadis ve fıkıh usullerinin yetersizlikleri ve yanlışlarını gösterip bu alanlarda bir yenilemeye gidilmesi yönündedir.¹⁵⁸ O, bu ilimlere dair yeni metodolojisini anlatırken tarihselcilikten de faydalanmaktadır. Fakat bütüncül bir tarihselcilik yaptığı da söylenemez. Çünkü ele aldığı hususların tarihî zeminden hareketle okumasını yaparak sadece tarihsel tenkidin bir cüzünü kullanmış olmaktadır. Tarihselcilik ise daha geniş bir yapıya sahip, felsefi temelleri olan bir metodu benimser. Haliyle salt lokal bir kritikten öte bütüncül bir hakikat arayışına sahiptir.

¹⁵⁵ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 59.

¹⁵⁶ Fazlurrahman, *İslam ve Çağdaşlık*, 60-63.

¹⁵⁷ Bkz. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 122-123.

¹⁵⁸ Fazlurrahman'ın metodolojisi hakkında bkz. Mustafa Karataş, "Fazlurrahman'ın İslamî İlimlerde Metodoloji Arayışı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2005): 89-106.

Tarihselciliğin metodoloji olarak İslam dünyasında karşılığını bulduğu nadir bir sima Arkoun'dur.¹⁵⁹ Aslına bakılırsa Arkoun, tarihselciliği, salt tarih felsefesi nazarından değil, Marks, Nietzsche gibi filozofların nazarını da işin içine katarak okuma girişimi sergilemektedir. Bu haliyle kendine özgü bir metot geliştirme gayreti içerisinde olduğu anlaşılmaktadır. Onun metodunda vahyi anlamak için tarihi kullanmak yerine tarihi anlamak için vahyi kullanmak esastır. O bu konu hakkında şunları söyler:

Kur'ân, yalnızca özel incelemesi dışında edebî ve tarihî bir belge olarak ele alınamaz; bu demektir ki eski köktenciler ve modern yorumcular tarafından şerefle ortaya konmuş yöntemi tersine çevirmek gerekiyor: ayetler, anlamlarını “iniş koşullarından” (esbâb-ı nüzul) almazlar, fakat tarihçiye, VII. yüzyılın başında Arabistan'da kültürün ve toplumun durumu üzerine ipuçları verirler. Daha önce yapıldığı gibi ayetleri koşula bağlamak, opportünist bir vahiy, gerektiği zaman Tanrı'yı yardıma çağırın bir peygamber pozitivist düşüncesini aklamaktadır.¹⁶⁰

Onun bu yaklaşımında tarihi arka plana attığı düşüncesi oluşmamalıdır. Bilakis o, İslam'ın oluşumunu tamamen tarihsel saiklere indirgediği için böyle söylemektedir. Bu durumda söz gelimi Kur'ân'ın medenî sûrelerinin muhtevası bizatihi tarihin kendisi konumuna gelmektedir. Böylelikle Arkoun, tarihsel metodun uygulanmasından ziyade tarihin kendisini bilimsel metotlarla inceleme imkânı bulmaktadır. Buna örnek olarak da Alain Touraine'nin tarihsellik kavramına yeni bir kullanım alanı açan şu sözlerini zikreder: “Herhangi bir toplumu tarihin içerisine koymaktansa, ilişkiler ve eylemler alanını düzenleyici bir ilke olarak toplumun kalbinde tarihselliğin bulunması asıl konudur.”¹⁶¹

Arkoun, İslam tarihini de mutaassıp, donuklaşmış yapıda görmektedir. Onun bu konudaki yaklaşımı, daha çok din dilini kullanan fakihlerin içtihatlar neticesinde halkın itikadını ve dolayısıyla da bu itikat çerçevesinde halkta oluşan Allah, insan ve tarih anlayışlarının kanun gibi yerleşmesini ima etmektedir.¹⁶² Ayrıca o, oryantalist bakışı da tenkit eder. Oryantalistlerin filolojik bir nazarla takılıp kaldığı “Halife Osman'ın

¹⁵⁹Muhammed Arkoun, aslen Cezayirli olup Berberî köyünde dünyaya gelmiştir. Cezayir Üniversitesi Filoloji Fakültesi'ni tamamladıktan sonra 1956'da Paris'te Arap dili ve edebiyatı alanında da yüksek lisansını tamamlamıştır. 1960-1969 yılları arasında Sarbonne Üniversitesi'nde araştırma görevlisi olarak çalışırken aynı yıllar içerisinde İbn Miskeveyh üzerine doktora tezini de yazmıştır. Ömrü boyunca çeşitli üniversitelerde görevler yapmış, dünyada saygın ödüller kazanmıştır. 2010 yılında da Kazablanka'da vefat etmiştir. Muhammed Arkoun'un hayatı hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Fethi Ahmet Polat, “Muhammed Arkoun”, DİA, c. Ek-1 (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 112-116.

¹⁶⁰ Muhammed Arkoun, “Kur'ân'ı Nasıl Okumalı?”, çev. Ahmet Zeki Ünal, İslâmî Araştırmalar 7, sy. 3-4, (1994): 259.

¹⁶¹ Muhammed Arkoun, “İslâm, Tarihsellik ve İlerleme”, çev. Recep Demir, İslâmî Araştırmalar 22, sy. 2 (2011): 140.

¹⁶² Bkz. Mevlüt Uyanık, “İslâm Aklının Eleştirisi ve İctihad –Muhammed Arkun Örneği”, *Kur'ân'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, ed. Mevlüt Uyanık (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 198.

gölgesinde oluşturulan ve ona özgü tarihsel eleştiri sorununu” anlamsız bulup klasik ve oryantalist her iki tutumu karşılıklı “körler diyalogu” olarak niteler.¹⁶³

Tarihsellik mefhumu ön planda olan Arkoun, Kur’ân’ın da bu yöntemle nasıl okunması gerektiğinin metodunu verir. Bu metot, dilbilimsel, antropolojik ve tarihsel olmak üzere üç süreçten ibarettir. Dilbilimsellik Kur’ân’da görünüşteki düzensizliğin altındaki düzeni aramak, antropoloji Kur’ân’ın mitsel dil yapısını tanımak, tarihsellik ise kutsal metnin somut gerçekliğin verileri ile kıyası içindir. Arkoun, bilimin imkânlarını burada sonuna kadar kullanarak modern çağ disiplinlerinden faydalanmaktadır. Onun nazarında aklın tarihsel etkilerden muaf tutulması imkânsız olduğundan Kur’ân araştırmasında bu sunduğu metoda dikkat etmek gerekmektedir.¹⁶⁴

Arkoun hakkında ülkemizde etraflı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Telifinin tamamına yakınının Fransızca olması, ayrıca etkilendiği filozofların düşünce sistemlerinin tam mânâsıyla bilinmemesi, dilimize çevrilen eserlerindeki anlam yoğunluğunun kullandığı kavramlara yansımaları gibi durumları onun hakkında ülkemizde kapsamlı bir inceleme yapılmamasına gerekçe olarak sayabiliriz. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla düşüncelerinde tarihselciliği beşerî ilimlerle iç içe bir metot dâhilinde ele alması da bir ilki temsil etmektedir.

İslam dünyasında tarihselciliği temsil eden tüm düşünürler Tâhâ, Fazlurrahman ve Arkoun’a benzer tutum sergilemektedir. Bütün tarihselci âlimlerin düşünceleri araştırmamızın kapsamını aşmakla birlikte bu üç âlimin söz konusu metodoloji hakkında bir fikir vereceği kanaatindeyiz. Bununla birlikte tarihselciliğin İslam dünyasında farklı varyantlarının da olduğunu söylemek istiyoruz. Örneğin demitolojizasyonun İslam dünyasındaki yansımaları olan ve tarihselci metodoloji ile harmanlandığı Muhammed Halefullah, ismini saydığımız ilim adamlarından biraz daha farklı bir yol çizmektedir. Onun odak noktası Kur’ân kıssaları ve Kur’ân’ın edebî okunuşudur.¹⁶⁵

¹⁶³ Arkoun, “İslâm, Tarihsellik ve İlerleme”, 147.

¹⁶⁴ Arkoun’un Kur’ân yorumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ahmet Zeki Ünal, “Çağdaş Kur’ân Yorumunda Arkoun ve Garaudy”, 2. Kur’ân Sempozyumu, Yay. Haz. M. Akif Ersin, İzzet Karatay, Fevzi Özkan (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 325-335.

¹⁶⁵ M. Ahmed Halefullah, Şarkıyye’de 1916 yılında dünyaya geldi. Köyündeki Küttâb mektebinde Kur’ân’ı ezberlemiş, daha sonra 1927-1929 yılları arasında Ezher’in şubesi olan ve öğrenci hazırlayan enstitüye devam etmiştir. 1934 yılında burada Ezher’in lise bölümünü bitirip Ezher’e bağlı Dâru’l-Ulûm Fakültesi’ne kayıt olmuştur. Mısır Üniversitesi’nin Kahire Üniversitesi olarak değişmesinden sonra buraya geçiş yapıp Edebiyat Fakültesi’ni 1939 yılında tamamlamıştır. 1942’de yüksek lisansını tamamladıktan sonra Emin e-Hülî danışmanlığında 1947’de İslam dünyasında bir hayli ses getiren *el-Fennu’l-Kasâsî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı doktora tezini tamamlamıştır. Bu eseri Türkçe’ye *Kur’ân’da*

Halefullah'ın doktora tezi, Mısır'da tartışmalara sebep olmuştur. Bu tez, yapısal olarak demitolojizasyon mantığının Kur'ân'a uygulandığıdır. Tarihselci metodun da işlendiği bu mantıkta, Kur'ân kıssalarının, döneminde Hz. Muhammed'in psikolojisini yansıttığını, haliyle tarihî bilgi vermeyi amaçlamadığını belirtir. O, Kur'ân'da mitolojik anlatımların olduğunu savunmaktadır. Halefullah kıssaları tarihsel, temsîlî (dramatik) ve mitolojik (ustûrî) olarak üçe ayırmaktadır.¹⁶⁶

Tarihsel kıssaların, tarihte yaşamış kişileri anlattığını fakat buradan maksadın da tarihî bilgi vermek değil ibret ve öğüt olduğunu söyler. Buna delil olarak da anlatılan aynı kıssanın anlatımının veya sırasının değişmesi olduğunu belirtir. Örnek olarak ise Hicr Sûresi ve Hûd Sûresi'nde geçen Hûd peygamberin, melekler ve kavmi arasındaki diyalogunun kronolojisinin değişmesini vermektedir. Bu değişim de göstermektedir ki, amaç tarihsel bilgi değil ibretlik bir anlatım ve psikolojik bir rahatlatmadır.¹⁶⁷

Halefullah'a göre kıssaların diğer bir türü de dramatik (temsîlî) kıssalardır. Bu kıssalar gerçeklik içermediği gibi sanatsal bir anlatım ile ders verme amacı güder. Bu anlatımın klasik müfessirlerce de kabul edildiğini belirterek Zemahşerî'yi burada zikreder. Zemahşerî'ye göre "Allah'ın ve peygamberlerin sözlerindeki temsîlî anlatımları, müteşâbih sayanlardan birçoğu, temsil gerçeğini ve temsilden anlamların çıkarılması olayını anlamaktan aciz olduklarından bu kanaate varmışlardır."¹⁶⁸

Halefullah buna delil olarak da Sâd Sûresi 21-25. ayetlerde geçen, Dâvûd peygamberin ve koyun sahibi iki kardeşin hikâyesinin anlatıldığı kıssayı getirmektedir. Zemahşerî, Râzî, Beğâvî gibi müfessirlerin bu kıssayı temsîlî bir anlatım olarak gördüklerini söyler. Bu tarz temsîlî anlatımlar için Yâsîn Sûresi ikinci sayfasında geçen kıssayı, Hz. Îsâ'nın gökten indirdiği sofrayı, Hz. İbrâhîm'in ölümlerini öldürdüğü kuşlarda görmesini, Hz. Âdem kıssasını nakletmektedir.¹⁶⁹ Tarihselci nazariye ile bakıldığında da Halefullah'ın dedikleri bu açıdan önemlidir. Bu konuya kıssaları ele aldığımız bölümde değineceğiz.

Halefullah'ın değindiği diğer kıssa türü de mitolojik (ustûrî) kıssalardır. Ona göre diğer iki kıssa türü klasik müfessirlerce de kabul edilen türlerdir. Fakat mitolojik

Anlatım Sanatı adıyla çevrilmiştir. Halefullah, 1997 yılında vefat etmiştir. Daha detaylı bilgi için bkz. Murat Sarıtaş, "Muhammed Ahmed Halefullah", DİA, c. Ek-2 (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 295-298.

¹⁶⁶ M. Ahmed Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 171.

¹⁶⁷ Bkz. Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 174-177.

¹⁶⁸ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 207.

¹⁶⁹ Bkz. Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, 216-221.

kıssayı klasik müfessirler kabul etmezler. Bunun sebebi de ayetlerde geçen “*esâtîru’l-evvelîn*” söyleminin müşriklerin Kur’ân hakkındaki sözleri olmalarıdır. Halefullah, müşriklerin bu tarz söylemlerinin geçtiği ayetleri bir araya getirerek kendi yaklaşımı ile müşriklerin yaklaşımı arasındaki farkı ortaya koymaktadır.

Müşriklerin söylemi ile kendisinin kabul ettiği mitoloji arasındaki farkı Halefullah şöyle ele almaktadır: I. Esâtîr ifadesinin geçtiği ayetler Mekki’dir. Haliyle bu söz müşriklere aittir. II. Bu ifadeyi kullananların çoğu yeniden dirilmeyi inkâr edenlerdir. III. Müşrikler bu söylediklerine samimi bir şekilde inanıyorlardı. Kur’ân’ın mitoloji içermesinden dolayı ona karşı şüphe içindelerdi. Yani mitoloji demeleri iftira amacıyla değil şüphe sebebiyledir. IV. Kur’ân’ın kendisi de bu esâtîr söylemini olumsuzlamamış, sadece bu esâtîrin kaynağını Hz. Muhammed değil Allah olarak belirtmiştir. Zira müşriklerin bu konudaki söylemlerinin geçtiği ayetlerde mitoloji iddialarına cevap yoktur. Sadece Furkân Sûresi 5-6. ayetlerde geçen mitoloji söylemine cevap vardır ve bu da Kur’ân’ın kaynağının Allah olduğunu belirtir.¹⁷⁰

Halefullah’a göre bu tarz bir yaklaşımda kıssaların hakikat değeri üzerine tartışmalar yapılmayacak ve klasik müfessirlerde olduğu gibi anlayamadıkları kıssalar müteşabih olarak nitelenmeyecektir. Bu nazarla bakıldığında aynı kıssanın farklı varyantları bir bütün halinde okunma zorunluluğundan kalkacak, her bir anlatım özel bir kıssaymış gibi algılanacaktır.

Halefullah, nihayetinde bu kıssaların Hz. Muhammed’in psikolojisine destek amaçlı olduğunu, bu sebeple de hakikat nazarıyla bakılmasının yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü bu kıssalar gerçekte Hz. Muhammed’in psikolojisinin birer yansımasıdır. Hz. Muhammed’in mücadelesinin diğer peygamberlerle ortaklık arz etmesi; bütün peygamberlerin mücadele ettikleri kişilerin de birbirine benzemesi psikolojik bir destek amacı taşımaktadır.¹⁷¹

Kur’ân kıssalarına dair bu yaklaşım tarihselciliğin de uyguladığı bir yaklaşımdır. Tarihselciliğin çabası hem kıssaların Bultmann’ın nazariyesindeki gibi mitoloji içerdiğini kabul ederek mahiyetine dair araştırma hem de bu kıssaların günümüze dair ne söylediğini ortaya koyma çabasıdır. Bu yaklaşım biçimi Halefullah’ın da belirttiği gibi Kur’ân kıssalarının kaynağı hakkında yorum yapmayan dar görüşlü kesim ile

¹⁷⁰ Bkz. Halefullah, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*, 231-234.

¹⁷¹ Muhammed Halefullah, *el-Fennu’l-Kasâî*, (Kahire: Sînâ li’n-Neşr, 1999), 345-346.

Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olduğunu inkâra teşebbüs eden oryantalist kesim arasındaki orta yoldur.¹⁷²

Müslüman âlimlerce benimsenen tarihselci bakış açısı daha çok Kur'ân merkezli bir yaklaşımdır. Bu da yer yer tarihselci metot olmakla birlikte daha çok tarihselciliğin bir kısmını oluşturan tarihsel tenkit yöntemi üzerinden yapılmaktadır.¹⁷³ Tarihselci metodun İslam dinine tam sirayet edememesinin birkaç sebebi mevcuttur. Hepsine değinmek tez kapsamımızın dışındadır. Lakin bunlardan biri daha önce de değindiğimiz gibi tarihselciliğin Batı kaynaklı olmasıdır. Buna rağmen Müslümanların çağın buhranları karşısında ilerleyebilmeleri için tarihselciliğin bir yönü olan tarihsel tenkit metodunu kullanmaları da kaçınılmaz olmuştur.

Tarihsel tenkit yöntemi, daha yüzeysel ve daha temelsiz kalabilmektedir. Bilimsel araştırma yöntemlerinin bütünüyle kullanıldığı ve buna rağmen beşerî faktörleri de esas aldığı için pozitivist/materyalist bakışa da kaymayan, din, antropoloji, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, tarih gibi ilimlerin kullanıldığı bir İslam okuması bu metot ile anlaşılabilir . Bu sebeple nübüvvetin ispatının imkânını bu yöntemle araştırmaya çalışacağız.

1.2.4. Tarihselcilik ve Nübüvvetin İspat İmkânı

Din mefhumu ve Tanrı ile konuşma düşüncesi her toplum ve kültürde değişmekle birlikte, Mezopotamya bölgesindeki tezahürü de peygamberlik şeklinde olmaktadır. Bu, Hint kültüründe daha mistik bir hal alırken Yunan kültüründe yarı insan yarı tanrı veya tanrılarla ilgili konuşan Homeros gibi şahıslarla temsil edilmektedir. Hepsinde ortak olan nokta ise bütün anlatılarının kendi kültürlerinin yansıması olduğudur.

Her kültürün kendi inançlarına dair yapılan anlatılar da o kültürün mitolojisinden çıkmaktadır. Örneğin Ortadoğu dinsel geleneğinde yer alan Şabat –yedinci gün- dinlenmesi anlayışı, âlemi altı günde yaratan ve sonra yorulduğu için yedinci gün dinlenen Tanrı'ya dair mitosla iç içedir.¹⁷⁴ Öyle ki aynı kültürün devamı niteliğindeki

¹⁷² Bkz. Halefullah, *el-Fennu 'l-Kasasî*, 249-250; Ayrıca Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım*, 287-288.

¹⁷³ Tarihsel tenkit yöntemleri ile tarihselciliğin metodolojisi birbirine benzeseler bile aynı değildir. Tarihselci metodoloji, tenkit yöntemlerinin tamamından çıkarılan bir sistemdir. Bir metodolojinin oluşumu, aynı sistematiğe sahip yöntemlerin ortak özelliklerinden çıkmaktadır. Tarihsel tenkit yöntemlerine dair kapsamlı bilgi için bkz. Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 51-60.

¹⁷⁴ Bkz. Şinasi Gündüz, *Mitoloji İle İnanç Arasında*, (Samsun: Etüt Yayınları, 1998), 28.

İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'ân'da bu inancın benzerini görmek mümkündür.¹⁷⁵ Elbette burada akla bu tarz yaklaşımların Yahudi kültürüne nereden girdiği sorusu gelebilir. Tarihî olarak bakıldığında buna sebep senkretik akımlar olduğu görülmektedir. Yahudi kültürü içerisindeki bir takım anlayışların İslam dini içerisinde de yer alıyor olması ise senkretizm olarak değil, aynı kültürün içerisinde var olmaları ve din olarak birbirinin devamı niteliğinde olmalarından kaynaklandığı söylenebilir.

Tüm bu bilgilerin de işaret ettiği gibi Tanrı ile insanlar arasında her kültürün kendi öğelerini kullanan ve yine o kültürden çıkmış kişiler bulunmaktadır. Örneğin Kuzey Avrasya'da genellikle de Türkler arasında Şaman kültürü, Fars-Kürt bölgesinde Zerdüş'te dönüşmektedir. Aynı durum Mezopotamya bölgesinde peygambere evrilmiştir. Belirtmemiz gerekir ki; bu durum Tanrı'nın aşkınlığı ile de doğru orantılıdır. Tanrı, ne kadar ulaşılmazsa aracıya o kadar ihtiyaç vardır. Eğer Tanrı sıradanlaşırsa aracıya ihtiyaç da o oranda azalır Hıristiyanlıktaki gibi tamamen ortadan kalkabilmektedir.¹⁷⁶ Metafizik âlemin bilinemezliği veya kavranılamazlığı beraberinde bu âlemle irtibatı olan kişilerin toplum içerisinde gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır.

Peygamber olan kişinin veya diğer kültürleri de işin içerisine dâhil edersek Tanrı ile insanlar arasında bağ sağlayan kişinin seçilmesi de kültürlerde benzerlik arz edebilmektedir. Söz gelimi Zerdüş'tün ilk vahiy tecrübesi, kavmi tarafından sürülmesi ve ahirete dair anlatımları, İslam dini ve Hz. Muhammed ile örtüşmektedir.¹⁷⁷ Buna, aynı kültür içerisinde çıkan veya kültürleri etkileşime giren birçok din üzerinden başka örnekler vermek mümkündür. Bunun çeşitli sebepleri olmakla birlikte bizim dikkat çektiğimiz husus dinlerin içerisindeki anlatımların tarihsel ve kültürel unsurlar taşıdığı ve bunun dinin sosyolojik gerçekliğini gösterdiği.

Tanrı tarafından seçilmiş kişinin her kültürdeki yansıması, karakteristik özellikleri, hayat hikâyeleri birbirleriyle benzerlik ve hatta etkileşim halindeki veya birbirinin devamı niteliğindeki kültürlerde ortaklık arz ettiği¹⁷⁸, hatta sıradan görüldüğü

¹⁷⁵ A'râf Sûresi 54. ayette geçen ifadeler şöyledir: Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratma da buyurma da yalnız ona aittir. Âlemlerin rabbi olan Allah yüceler yücesidir.

¹⁷⁶ Bkz. Muhammet Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 17-18.

¹⁷⁷ Bkz. Zerdüş't, *Avesta Bölümleri*, çev. Eshat Ayata (İstanbul: Kora Yayın, 2011), 29-30; Ayrıca bkz. Annamari Schimmel, *Dinler Tarihine Giriş*, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 91.

¹⁷⁸ Biz tez kapsamının dışına çıkmamak adına sadece işaret etmekle yetiniyoruz. Vahiy düşüncesi olan dinlerdeki benzerlikler için bkz. Muhammet Tarakçı, "Eski Kültürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve

bir gerçektir. Bu durum o dönem içerisinde peygamberliği ispat için bir avantajdır. Bütüncül bakışın imkân dâhilinde olduğu günümüzde kendini seçilmiş olarak anlatan kişinin bunu ispatlaması oldukça zordur. Çünkü seçilmiş olduğuna yönelik ileri süreceği delillerin sıhhati ve geçerliliği ikna edici olmaktan uzak kalacaktır.

Her dinin mensubu, kendi seçilmişlerini ispatlamaya çalışmıştır. Bu İslam dini açısından da böyle olmuştur. Kadim ulemâ, aklî ve naklî delillerle kendi peygamberlerinin doğruluğunu ispata çalışmışlardır. İkinci bölümde tezimizin başlığını oluşturan nübüvveteye dair naklî delilleri mütekaddimûn kelamcılar nazarından inceleyip tarihselcilik içerisinde yeniden ele alacağız.

Peygamberlik”, *Vahiy ve Peygamberlik*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 17-39.

İKİNCİ BÖLÜM

2.1.NÜBÜVETİN NAKLÎ DELİLLENDİRİLMESİ VE TARİHSELÇİLİK

Nübüvvetin naklî delilleri kadim ulemâ nezdinde Kur'ân ve mütevâtir haberdur. Bu haberlerin din dili içerisindeki izdüşümünü tarihselciliği anlatırken aktardık. Tarihselcilik ise her haberi bilimsel araştırma yöntemleri ile geçmişe giderek reel-rasyonel zeminde ele alma gayesindedir. Bu sebeple kutsal kitapları tarihin din dilindeki ifadesi olarak görmektedir. Burada esas soru yazarın dönemin muhatabına neyi anlatmak istediği sorusudur. Kutsal metin dahi olsa bu soru geçerlidir. Haliyle burada metnin ardındaki mesaj yakalanıp metnin muhtevasının din dili içerisindeki evrimi gösterilmeye çalışılır.

Tarihselcilik için önemli olan ikinci soru ise “tarihte gerçekte ne olduğu” sorusudur. Burada metnin inanç formundan ziyade inancın ardındaki gerçekliğin araştırılması düşüncesi vardır. Bu durumda kutsal metin içerisindeki doğaüstü anlatımların, modern bilimsel tetkik sonucu ulaşılan tarihin içerisindeki doğal akıştan farksız olmadığı; bir diğer ifadeyle reel-rasyonel tarih inşası düşüncesi vardır.¹⁷⁹

Mütekaddimûn kelimacılar nübüvvetin naklî delillerini daha önce değindiğimiz ve bu bölümde içeriğini ele alacağımız başlıklar etrafında zikretmektedir. Bu başlıkların klasik kelim literatüründeki karşılığı ve yukarıda bahsettiğimiz perspektif içerisinde, tarihselci metodoloji ile yeniden ele alınması bu bölümün muhtevasıdır.

2.1.1. Tehaddî

Mütekellim ulemânın nübüvveti delillendirirken üzerinde en fazla durdukları delil Kur'ân; onun da *tehadî* olarak isimlendirilen yönüdür. Bu, tefsir literatüründe *i'câzu'l-Kur'ân ve îcâzu'l-Kur'ân* başlıkları altında zikredilir. Kur'ân'ın mucizevî oluşu üzerinde duran kelim âlimleri onun benzerinin yazılamamasını imleyen tehadî ayetlerini de bu sebeple sıklıkla zikrederler. Nübüvveti delil olan naklî deliller arasında akla en yakını Kur'ân olması bu konuyu kat'î delil olarak sık sık zikretmelerinin sebebidir. Öyle ki, tefsir ilminde otorite olarak görülen Suyûtî, *i'câzu'l-Kur'ân* başlığı altında Rummânî, Bâkillânî, Râzî gibi âlimlerin isimlerini zikrederek Kur'ân'ın

¹⁷⁹ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Ersin Kabakcı, “Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları”, (Hitit Üniversitesi: Doktora Tezi, 2019), 23-28.

yaratılmışların tasnifinden ayrı bir yapısı olduğu konusunda kelimcilerin fikir ortaklığına değinmektedir.¹⁸⁰

Suyûtî, Kur'ân'ın mucizevî yönünün akla hitap ettiği noktasında fikir beyan etmektedir. O, geçmiş ümmetlerin mucizelerinin hissî olduğunu fakat Hz. Muhammed'in ümmetinin zekâsının fazlalığı ve anlayışının geniş olması –şerîatın kıyamete kadar devam etmesi de buna dâhildir- dolayısıyla Kur'ân gibi aklî bir mucize ile muhatap olduğundan bahseder. Tehaddîye dair ayetleri de bu hususta zikretmektedir.¹⁸¹

Kur'ân, tehaddî hususunda mucizevî bir dil ve üsluba sahip olması onun vecîz oluşu ile ilgilidir. Îcâzu'l-Kur'ân meselesi de onun bu üslupsal yönüne işaret etmektedir. “Az söz ile çok şey ifade etmek” anlamına gelen vecîz kelimesi Kur'ân için kullanıldığında onun fesâhat ve belâğatna delâlet eder.¹⁸² Bu sebeple hem i'câz hem de îcâz yönleri iç içe incelenmesi gerekmektedir. İş nübüvvetin delâletine gelince kelimciler her iki yönü de tehaddî içerisinde zikretmişlerdir. Kur'ân'ın benzerinin yazılamaması hem onun belâğatı hem de mucizevî oluşu ile ilgilidir. Kur'ân'ın kendisi de İsrâ Sûresi 88. Ayetinde “*De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar*” diyerek mucizevî yönüne işaret edip meydan okumuştur.

Kelimcilerin nübüvveti delillendirme hususunda üzerinde durdukları en önemli mesele budur. Onlar Kur'ân'ın meydan okuması ve bunun karşısında müşriklerin sükût etmesi kelim âlimlerince nübüvveti en büyük delildir. Örneğin Eş'arî, Kur'ân'ı kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayrımı üzerinden okuyarak nefsî olanın Allah'ın zatında kadîm olduğunu bu sebeple de onda mucizevî bir yönün bulunmayacağını anlatır. Lafzî olanın ise ilk olarak nazım dolayısıyla vecîz oluşunu söyler. Kur'ân, nazımından dolayı her biri doğru olan birçok manaya sahiptir. Ayrıca bu vecîz oluşu hasebiyle dinlemesi hoş, tilaveti tatlıdır.¹⁸³

Eş'arî tehaddî ayetlerini tefsir âlimlerinden farklı bir cihette incelemektedir. O, Kur'ân'ın en kısa ve harf olarak da en az harfe sahip sûresi olan Kevser Sûresi'nden bahsederek i'câzın ancak bir sûre veya daha fazlası üzerinde vuku bulacağını söyler.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Bkz. Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2019), 645.

¹⁸¹ Suyûtî, *el-İtkân*, 645-646.

¹⁸² Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 528.

¹⁸³ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 185.

¹⁸⁴ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 185-186.

Ayrıca tehadî ayetlerinden olan Bakara Sûresi 23. Ayette geçen “...onun benzeri bir sûre de siz getirin...”¹⁸⁵ kısmındaki “مِنْ مِثْلِهِ” ifadesini şu şekilde açıklamaktadır: “Bundan maksat okuma yazma bilmeyen ümmî birinin ilettiği geçmiş toplumların haberlerinin benzerinin getirilmesidir. Eğer “بِسُورَةٍ مِثْلِهِ” dese ydi o zaman nazım, fesâhat ve belâgat murâd edilmiş olurdu.”¹⁸⁶

Eş’arî ulemâdan olan Bâkillânî Kur’ân’ın Hz. Peygamber’in nübüvvetine dair delil olduğunu ve mucizevî bir yapıya sahipliğini şu şekilde ifade eder:

Kur’ân, Rasulullah’ın doğruluğuna ve peygamberliğine delil olacak kadar uzun bir süre onlara meydan okudu. Öyle ki onların kanları, malları ve zürriyetlerinin esareti Kur’ân’ın hükmü ile ibâha kapsamına girdi. Eğer ki Kur’ân’ı yalanlamaya güçleri yetseydi muhakkak yaparlardı. Bu sayede canlarını, zürriyetlerini ve mallarını onun hükmünden de kurtarırlardı.¹⁸⁷

Bakillânî, buradaki ifadelerinde Kur’ân’ın benzerinin getirilip getirilemeyeceğine dair meseleyi tartışarak onun benzerinin yazılmasının imkânsız oluşuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu mümkün olsa idi her şeylerini kaybetmeye mahkûm olan dönemin muhatapları tehadîye karşılık vererek benzerini yazar ve bu mahkûmiyetten de kurtulurlardı. Yapamadıkları için savaşmayı seçtiler ve neticesinde yenildiler.

Eş’arî mezhebinin önemli âlimlerinden biri olan Cüveynî için de tehadî mevzusu nübüvete delil getirilecek düzeyde önemlidir. O, meşhur eseri *Kitâbu’l-İrşâd’ın* içerisinde bu mevzuyu muhaliflerin itirazlarını göz önünde bulundurarak ele almaktadır. Kur’ân’ın muciz oluşu ile ilgili şunları söylemektedir: “Kur’ân, üslubundaki zenginlik ve Arapların konuşma usullerinden farklı olan nazmı itibariyle mucizdir.”¹⁸⁸

Cüveynî’nin üzerinde durduğu iki husus vardır. Bunlar nâzım ve üslup zenginliğidir. Ona göre ikisinin bir arada olması sebebiyle Kur’ân, Araplara ait olan şiir, nesir ve recez gibi edebî yönü güçlü yazılı veya sözlü ifadelerle karşılaştırıldığında onlara üstünlük kurmaktadır. Bu sayede onun benzerinin yazılması da imkânsız hale gelmektedir. Salt belâgat veyahut nâzım olması Kur’ân’ı muciz kılmaya yetmezdi. Ayrıca bunlara cevâmiu’l-kelîm özelliği de ilave edilince Kur’ân nübüvvet için kat’î bir

¹⁸⁵ Ayetin tamamı şu şekildedir: “Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!”

¹⁸⁶ İbn Fûrek, *Mücerredu’l-Makâlât*, 186.

¹⁸⁷ Kâdî Ebû Bekir el-Bâkillânî, *İ’câzu’l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sekar (Kahire: Dâru’l-Meârif Bimısır, t.y.), I:20.

¹⁸⁸ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 282.

delil olmaktadır. Çünkü Allah ayetlerde Kur'ân'ın bu yönüyle tehdîde bulunmuş ve karşı tarafı sükûta uğratmıştır.¹⁸⁹

Gazzâlî ise Kur'ân'ın cezâlet ve nâzım birlikteliği üzerinden konuya yaklaşarak dönemin Araplarının tehdî karşısındaki çaresizliklerine değinir. Ona göre bu iki vasfın bir araya gelmesi insan kapasitesi dâhilinde olmadığı için Kur'ân mucizedir. Zaten bu yönünden dolayı ona karşı çıkmaya veya tehdîye tehdî ile karşılık verme gibi olaylar yaşanmamıştır. Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi de budur.¹⁹⁰ Gazzâlî, tehdîye neden karşılık verilmediği hususunda "Arapların karşılık vermeye kalkışamamaları ancak yüce Allah'ın alıkoymasıyla olmuştur"¹⁹¹ diyerek ileride değineceğimiz Nazzâm'ın sarfe görüşüne benzer bir yaklaşım da sergilemiştir.

İmam Mâturidî, nübüvvetin delillendirilmesini çeşitli veçhelerden ele alarak konuya daha geniş perspektif kazandırmıştır. Eş'arî ulemâdan farklı olarak Kur'ân'ı envâî cihetlerle ele alan Mâturidî, tehdîye değinse de asıl unsur olarak üzerinde durmamıştır. Çünkü ona göre Kur'ân'ın aklî delil oluşu birçok farklı yönden ele alınabilir. Her ümmet için bir uyarıcı olması, ümmîlik, halis niyet, muhtelif dinleri incelemeye davet, ilahî yardım, evrensel mesaj, vb. birçok konudan bahseden ayetleri nübüvete delil getiren Mâturidî, tehdî konusunu ise yüzeysel ele almaktadır.¹⁹²

Tehaddî ayetlerini yazdığı tefsirin içerisinde inceleyen Mâturidî, Kur'ân'ın benzerinin yazılamaması konusunda edebî sanatlardan ziyade metin uydurma ve doğru sözlülük kapsamında değerlendirmelerde bulunur. Söz gelimi Bakara Sûresi 23. Ayetten hareketle şunları demektedir: "*Siz de ona benzer bir sûre getirin. Yani Muhammed'in getirdiğinin benzerini getirin, çünkü siz ve o aslî madde, yaratılış ve dil açısından eşit durumdasınız, metin uydurma konusunda onun sizden üstün bir yanı bulunmamaktadır.*"¹⁹³

Mâturidî, tehdî ayetlerinden olan Yûnus Sûresi 38. Ayetin te'vîlini yaparken "*...onun benzeri bir sûre getirin bakalım; çünkü siz de onunla aynı dili konuşuyorsunuz. Üstelik sizler iftira etmek ve yalan konuşmakla bilinmektesiniz, Muhammed'in ise hiçbir zaman böyle bir hali görülmedi, asla yalan konuşmakla itham edilmedi...*"¹⁹⁴ diyerek

¹⁸⁹ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 283.

¹⁹⁰ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 170-171.

¹⁹¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 172.

¹⁹² Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 312-319.

¹⁹³ Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân 1*, çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 89.

¹⁹⁴ Mâturidî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân 7*, çev. S. Kemal Sandıkçı, ed. Y. Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 68.

önceki paragrafta belirttiğimiz doğru sözlülük üzerinde durmaktadır. Ayrıca Verrâk'a cevap verirken Kur'ân'ın tehadî ayetleri ile meydan okuması üzerinden mucizevî, eşi benzeri olmayan bir yapısı olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁵

Mâturidî ulemâdan olan Sâlimî, nübüvvetin delillendirilmesinde Kur'ân'ın i'câzına geniş yer ayırmaktadır. O, Kur'ân'ın muciz oluşunun on iki yönden husûle geldiğini ifade eder. Bunları şöyle sıralamaktadır:

Lafzın nazmı, dil, îcâz, müsteâr ve idmâr(belâğat), lafızda takdim, te'hir, biçimlendirme ve ayırma ile mânâda tertip yapma, kıraat-ı seb'a ile lafız değışse bile hükümdeki ve mânâdaki tevfiik, istenilen tahkîkî mânâyı hata ve eksiklik yapmadan lafzı mecazî kullanarak vermek, lafızlar arasındaki cem' ve muvâfakât ile birlikte hüküm ve mânâdaki farklılık(tefsirdeki vucûh ve nezâir), (her türlü) idrake yaklaşarak en alt seviyeden ve beyandan uzak olması, bilinen kolay kelimelerin nizâm içinde kullanımı ve müteşabih, onu değıştirip dönüştürmede güçsüzlüğün, nâkızanın ve noksanlığın olması, gaybdan haber vermesi.¹⁹⁶

Sâlimî, Kur'ân'ın, bu saydığı on iki mânâ üzerinden mucize olduğunu söyledikten sonra müfessir ve mütekellim ulemânın üzerinde durduğu lafız ve mânâ ayırımına değinmektedir. Kur'ân'ın mucizeliğı mânâda mı yoksa lafızda mı sorusunu inceleyerek her ikisinin birlikte mucizelik belirteceğini söyler. Çünkü ona göre sadece mânânın mucize olması demek Tevrat'ın ve İncil'in de mânâ bakımından mucize oluşunu gerektirir ki bu doğru değildir. Sadece lafzın mucize olduğunu söylemek de yanlıştır. Zira mânâsız lafız boştur, bu da muhaldir.¹⁹⁷

Pezdevî ise nübüvete delil getirmeyi mucize üzerinden yapmış, “Hz. Muhammed'in mucizâtının en büyüğü, Kur'ân'dır. Zira bütün Araplar fesahatlarıyla onun bir benzerini getirmekten âciz kalmışlardır”¹⁹⁸ diyerek Kur'ân'ın i'câzına temas etmiştir. Tehadî ayetlerini bu bağlamda zikreden Pezdevî, Arapların onu yok etmek için canları ve mallarıyla savaşmasını fakat buna rağmen benzerini getirmek için bir şey yapmamalarını delil getirir. Hz. Muhammed'in kavmi içinde en fasih insan olduğu ve bu sebeple benzerinin yazılmadığı şeklindeki itiraza ise şöyle cevap vermiştir:

Eğer o halkın en fasihi idiye, bu onun hakkında bir mucize olurdu. Çünkü o bu fesahate öğrenimsiz ve çalışmasız, kavminden uzak kalmadan sahip olmuş olurdu. Ama şu kadar var ki en fasih olan kimse bir nazım ortaya koyunca bir başkası onun yaptığıının bütününe benzer getiremezse hiç olmazsa bir kısmına benzer getirebilir. Oysa Kur'ân'a karşı çıkanlar onun bir sûresine bile benzer getiremediler.¹⁹⁹

¹⁹⁵ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Aruçi, 280.

¹⁹⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, 166-167.

¹⁹⁷ Bkz. Sâlimî, *et-Temhîd*, 168.

¹⁹⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 150.

¹⁹⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnnet Akâidi*, 153.

Pezdevî, Kur'ân'ın lafız ve mânâ ile birlikte mucize olduğu konusunda aynı mezhebe mensup Sâlimî ile ortak fikre sahiptir. Fakat Tevrat'ın mânâ bakımından mucize olduğunu düşünerek Sâlimî'den ayrılmaktadır. Ona göre Tevrat'ta da sadece Allah'ın bildiği hususlardan haberler mevcuttur.²⁰⁰

Mâturidîler arasında konuyu en detaylı inceleyen Ebû Muîn en-Neseî'dir. O, nübüvvetin delillerini daha önce de bahsettiğimiz üzere farklı cihetlerden detaylıca incelemektedir. Bu delillerden biri de bütün kelimeler ulemâsında olduğu gibi Kur'ân'dır. Kur'ân'ı da nübüvvet delil getirirken kısımlara ayırmaktadır. Bu kısımlardan biri de onun nazmıdır. Kur'ân'ın, "Kelimeler bakımından kendisi haricindekilere benzemeyen mükemmel bir nazma sahip olduğu"²⁰¹ fikrine sahip olan Neseî, aşkın manzûm bir yapıya sahip olmasını da şöyle açıklamaktadır: "Kur'ân, bütünüyle mensûr bir söz değildir. Araplar nezdinde manzûm türleri ise şiir, recez, hutbe ve risale(mektup) olarak dörde ayrılmaktadır. Kur'ân'ın nazmı bunların hiçbirine benzemez. Bu sebeple bir beşer tarafından onun bir benzerinin getirilerek (bu meziyetiyle) kavminden ayrılması tab'a uygun değildir."²⁰² Kur'ân, bu benzersiz nazmı ile ilâhî bir kitap olduğunu ortaya koyarak onu getirenin de peygamber olduğunu delillendirmiş olmaktadır.

Giriş kısmında bahsettiğimiz ve tehadî konusunu da içerisinde barındıran i'câzu'l-Kur'ân meselesine dair eserlerin ilk müellifleri Mu'tezile ulemâsı arasından neşet etmiştir. Kur'ân ve nübüvvet müdafaasını üstlenen Mu'tezile, dolayısıyla ilk defa bu konuda eserler yazan mezhep de olmuştur. Onlar arasında ise bu mevzuyu inceleyen ilk âlimler Nazzâm ve talebesi Câhîz'dir.²⁰³

Nazzâm, Mu'tezile'nin genelinden ayrı bir delillendirme yöntemine başvurarak Kur'ân'ın tehadî içerisinde bahsi geçen bir benzerinin yazılmamasını mucizevî bir vasıf olarak görmeyerek bunu Allah'ın engellemesine bağlar. Bu görüşü de *Sarfe Nazariyesi* olarak bilinmektedir. Eş'arî onun hakkında şunları söyler: "Nazzâm şöyle dedi: Kur'ân'ın delil oluşu ve hayret vericiliği, ondaki gaybî haberler sebebiyledir. Telif ve nazma gelince; eğer Allah, kullarını onlarda yarattığı bir engelleme ve acizlikle

²⁰⁰ Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 351.

²⁰¹ Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, thk. Atay, Düzgün, 78.

²⁰² Neseî, *Tebsiratu'l-Edille*, thk. Atay, Düzgün, 78.

²⁰³ Fethi Ahmet Polat, "*Bir İ'câzu'l-Kur'ân İddiası: Sarfe*", *Marife* 3, sy. 3 (2003): 189.

engellemeseydi, onların buna güçleri yetebilirdi.”²⁰⁴ Şehristânî ise onun bu görüşünü şöyle açıklamaktadır:

Ona göre Kur’ân’ın i’câzı, geçmiş ve gelecek şeylerden haberler vermesi, insanların ona karşı çıkabilme gücünün ortadan kaldırılması ve Arapların onun benzerini getirme konusunda engellenmesi ve aciz bırakılmaları sebebiyledir. Böyle bir durum olmasaydı, Araplar belâğat, fesâhat ve nazım itibariyle onun benzeri bir sûre meydana getirmeye güç yetirirlerdi.²⁰⁵ Nazzâm’ın Sarfe teorisi adıyla meşhur olan bu görüşü Mu’tezile arasında benimsenmemiş sadece ona has bir görüş olarak kalmıştır. Öğrencisi Câhız bile ona bu görüşünden dolayı eleştiri getirmektedir.²⁰⁶

Başka bir Mu’tezilî âlim olan Kâdî Abdulcebbar, Kur’ân’ın tehdîfî ayetlerinden hareketle mucize olduğunu ve benzerinin yazılamayacağını düşünenlerdendir. Kur’ân’ın mucize oluşunu şöyle açıklamaktadır: “Kur’ân’ın mucize olduğunu ise, peygamberin onunla Araplara meydan okumasından biliyoruz. Zira onlar Arapça’yı düzgün ve doğru kullanma hususunda en üst düzeyde idiler. Hz. Peygamber’in nübüvvetini iptal etmek üzere aşırı derecede çaba sarfettiler ve bunu çokça istediler. Buna rağmen Kur’ân’ın bir benzerini, hatta bir kısmının benzerini dahi getiremediler.”²⁰⁷

Mezhepler nazarında Kur’ân, tehdîfî ayetleri ile meydan okuyup benzerinin yazılamayacağını göstermiştir. Tehdîfî ayetlerinin nüzul sıralaması, içeriği hakkında farklı yaklaşımlar olsa da nazımın müciz oluşu hakkında Nazzâm haricinde ihtilaf yoktur. Kur’ân’ın meydan okuması ve karşıtların da cevap verememesi kelamcılar için delildir. Ulemâ, Kur’ân’ın bu yönüyle beşerî imkânlardan uzak olduğunu düşünür. Hatta bütün mezhepler Müseylime’nin onun benzerini getirmek için çabaladığını ve başaramadığını nakletmektedir.

Yukarıda ele aldığımız üzere, mütekellim ulemânın, nübüvvetin delillendirilmesi konusunda üzerinde en fazla durduğu husus Kur’ân’ın i’câz yönüdür. Bu da tehdîfî ayetlerinde kendini göstermektedir. Mütekellim ulemaya göre Kur’ân’ın bir benzerinin yazılamaması Hz. Muhammed’in nübüvvetinin en büyük delilidir. Kur’ân’ın fesâhat ve belâğat yüklü yapısı bu hususta iyi olan, dönemin Araplarını sükûta uğratmıştır. Hatta mütekellim ulemaya göre Kur’ân’ın benzerini yazmaya yeltenen Müseylime alay konusu olmuştur. Tefsir ve kelam literatüründe genel kabul gören görüş budur. Tehdîfî

²⁰⁴ Ebû’l-Hasen el-Eş’arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 197.

²⁰⁵ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 68.

²⁰⁶ Bkz. Polat, “Bir İ’câzî’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”, 200.

²⁰⁷ Kâdî, *Dinin Temel İlkeleri*, 125-126.

meselesi, bir diğerk ifade ile Kur'ân'ın i'câzı konusunda kadim ulemânın ihtilafı yoktur.²⁰⁸

Kur'ân'ın bu yönüyle meydan okumasını İslam uleması iki yönden önemli gördükleri söylenebilir. Bunlardan ilki Hz. Muhammed'e verilen Kur'ân mucizesi, onun son peygamber olması sebebiyle evrensel ve ilelebet bâki kalacak bir meydan okumaya sahip olması zorunluluğudur. İkincisi ise Kur'ân'ın mucizeliğinin aklî olduğu kanaatidir.²⁰⁹ Tehaddî meselesi İslam uleması nazarında bu iki cihet açısından önemli olmakla birlikte beraberinde bir de tartışma getirmektedir. İ'câzın lafızda mı yoksa mânâda mı olacağı meselesidir.

İslam ulemasının büyük çoğunluğunun kabul ettiği görüş Kur'ân'ın hem lafız hem de mânâ üzerinden muciz olduğu görüşüdür. Fakat burada temel bir problem vardır. Bilindiği üzere Kur'ân'ın farklı kıraatleri mevcuttur. Kıraat ilmi, Cezerî'nin tanımıyla, "Kur'ân'ın kelimelerinin kullanımının keyfiyeti ve naklindeki ihtilaflarla ilgilenen ilimdir."²¹⁰ Bu sebeple kıraatlerin farklılaşabilmesi söz konusudur. Burada, sahih kıraat ile ilgili belli üç şartın olduğunu söylememiz de gerekir. Bunlar, kıraatin senedinin sahih olması, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği hatta muvafık olması ve Arap gramerine uygun olmasıdır. Fakat bu üç şartı ilk olarak zikreden kişi hicrî 5. asırda yaşamış olan Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kayravânî'dir. (437/1045)²¹¹ Onun zamanına kadar yazılmış kıraat ile ilgili bütün çalışmalar belli imamlara isnad edilerek derlendikleri için farklı okumalar mevcuttur.²¹²

Kıraat ilmi tarihinde kıraat ile ilgili üç şarttan ise sadece bir tanesi sahih kıraatte esas görülmekle birlikte diğerk ikisinin sadece şart olarak zikredilmeleri ile yetinilmiştir. Kıraatin tevâtüren sabit olması diğerk iki şartı geçersiz kılmıştır. Diğerk şartlar üzerinde önemle duranlar daha çok dilci müfessirler olmuştur. Ferrâ, Zeccâc ve Zemahşerî gibi dilci müfessirler, Arap gramerine uygun oldukları takdirde şâz kıraatleri de makbul saymışlardır.²¹³ Dilci müfessirler haricindeki âlimlerde bu durum yoktur. Cezerî'nin

²⁰⁸ Âişe Abdurrahman, *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.), 79.

²⁰⁹ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 645.

²¹⁰ Muhammed b. Cezerî, *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn*, düz. Alî b. Muhammedu'l-İmrân (y.y, y.e.y, t.y), 49.

²¹¹ Bkz. Arif Güneş, "Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri", (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992), 24.

²¹² Bkz. Güneş, *Kur'ân-ı Kerim'in Okunmasında*, 23-24.

²¹³ Bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3, sy. 1, (2003): 203.

bahsettiği üzere, bir kıraat yaygınlık kazanmış ve sahih isnada da sahip ise imamlar onu diğer şartlara bakmaksızın makbul kıraat olarak almışlardır.²¹⁴

Kur'ân'ın kıraatlerinin bu kadar farklılaşabilmesi ve şartlar mevzusunda sahih sened harici diğer şartların da pek ehemmiyet arz edemeyişi mucizliğin lafızda olduğu yönündeki düşünceyi tartışmalı hale getirmektedir.

Cürcânî, her ne kadar Kur'ân'ın i'câzının kelime, hareke, sükûn vs. gibi yönlerde değil de belâğatında ve fasih oluşunda arasa da²¹⁵ belâğatı ve fasihliği sağlayan da yine bu kelime, hareke gibi olgulardır. Onun i'câzı yerleştirdiği nâzım düşüncesi, anlam yönünden ahenkli bir bütüne işaret eder.²¹⁶ Bu durumda da ya lafız anlam taşıyıcı olarak dışlanır veya lafız da dâhil olmaktadır. Her iki durumda da i'câz problemlili hale gelmektedir.

Bir diğer cihetten bakıldığında ise Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun da belirttiği üzere, "Kur'ân'ın toplanıp derlendiği sırada bir veya iki ayet getiren sahabînin âdil olup olmadığı tahkik edilmiş ve sahabînin âdil olduğu sübut bulduğu takdirde getirdiği ayet kabul edilmiş; aksi halde kendisinden delil ve şahit istenmiştir. Şayet Kur'ân'ı derleme işini üstlenen sahabîlerin sözleriyle Kur'ân ayetleri arasında fesâhat bakımından çok belirgin bir fark olsaydı, âdil olup olmadığı tahkik edilen kişiden delil ve şahit istemeye gerek kalmazdı. Yine Abdullah İbn Mes'ûd, Fâtiha ile Felak ve Nas Sûreleri'nin Kur'ân'dan olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüştür. Şayet Araplar'ın sözleri ile Kur'ân'ın üslubu arasında çok bariz bir fark olsaydı İbn Mes'ûd kesinlikle böyle bir şüpheye düşmezdi."²¹⁷

Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili çok az bir kısmın savunduğu mucizliğin mânâda olduğu yönündeki görüş ise çoğu âlim tarafından eleştirilmiş, mânânın ilâhî olduğu, ilâhî olan bir şey hakkında beşerî bir çabayla üstün gelmenin muhal olduğu yargısına varılmıştır.²¹⁸ Bir diğer görüş olan ve Nazzâm'a atfedilen Sarfe Teorisi de benzer bir yönden eleştirilmiştir. Allah'ın hem Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi hususunda onlara meydan okuması hem de benzerini yazabilecek güçleri onlardan alması mantıksızlık olarak değerlendirilmiştir.

²¹⁴ Bkz. Muhammed b. Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Alî Muhammed Debbâğ (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y), I: 10.

²¹⁵ Bkz. Abdulkâhîr Cürcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, thk. M. Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, t.y), 386-387-388-vd.

²¹⁶ Bkz. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 241.

²¹⁷ Akt. Öztürk, *Kur'ân Dili*, 236.

²¹⁸ Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, 647.

Dinler tarihi literatürü de tarandığında Bîrûnî'den nakledilen ve Brahmanlar ile Zerdüştler'in de kendi kutsal kitapları hakkında İslam ulemasının yaptığı delillendirmeleri kullandıklarını görmemiz mümkündür. Brahmanlar için Vedalar mucizevî bir yapıda benzeri getirilemez mahiyette iken aynı şekilde Zerdüştler için de Avesta aynı üstün vasıfları taşımaktadır.²¹⁹ Birbirinin benzeri iddiaları her dinin mensubunun kendi kutsal kitabına uygulayabiliyor oluşu da câlib-i dikkattir.

Tarihen tehadînin konumuna baktığımızda ise i'câz-ı Kur'ân üzerinden eserlerin verilmesi hicrî 2. ve 3. yüzyıllara tekabül etmektedir. Buna sebep de İslam dışı unsurlara karşı Kur'ân'ın dolayısıyla nübüvvet ve dinin savunusunu yapmaktır. Bu hususta ilk eserlerin Mu'tezile ulemâsı tarafından yazılması da buna delalet etmektedir.²²⁰ Bu döneme kadar sahabenin Kur'ân'ı, mucizeliği nazarından ele aldığı hususu ise sabit değildir.

Kur'ân'a nazire konusunda tarihen bir kaydın olmaması da dediğimizi desteklemektedir. Şöyle ki; tarihî olarak Kur'ân'a nazire yapan tek ismin Müseylime olduğu söylene de onun söylemlerinin Draz'ın da ifade ettiği gibi aşırma, sirkat olduğu açıktır.²²¹ Onun haricinde ise Kur'ân'a herhangi bir nazire gelmemesi dolayısıyla sahabenin de Kur'ân'ın i'câzı hakkında bir çabası olmamıştır. Fakat burada dikkate değer bir mesele daha mevcuttur. Hz. Peygamber'in tehadîsine rağmen müşriklerden herhangi bir cevabın gelmemesini baştan kabulleniş olarak okumak ne kadar doğrudur? Tehadî ayetlerini ve bu ayetlerle ilgili yaklaşımları tarihsel zeminde incelemenin sorumuza bir cevap vereceğini düşünüyoruz.

Tehadî ile ilgili ayetler Mushaf sırasına göre şöyledir:

1. Bakara Sûresi 23-24. Ayetler: *“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah'tan başka yaptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz! Bunu yapamazsanız –ki asla yapamayacaksınız– yakıtı insanlar ve taş olan ateşten sakının; o, inkârcılar için hazırlanmıştır.”*

2. Yûnus Sûresi 38. Ayet: *“Yoksa "Onu Muhammed uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiklerinizi de yardımınıza çağırın!"”*

²¹⁹ Daha detaylı bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'ân Dili*, 217-245.

²²⁰ Bkz. Numan Konaklı, *“İ'câz-ı Kur'ân İlminin Doğuş Süreci”*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), 127-133.

²²¹ Konaklı, *İ'câz-ı Kur'ân, III*; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Mekkî Sûre ve Ayetlerde Tahaddi ve Belağat”, *Kur'an Nüzûlünün Mekke Dönemi*, ed. Mesut Okumuş (Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 68.

3. Hûd Sûresi 13. Ayet: “Yoksa “Kur’an’ı kendisi uydurdu” mu diyorlar? De ki: “Eğer doğru söylüyorsanız Allah’tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!””

4. İsrâ Sûresi 88. Ayet: “De ki: “Yemin ederim, bu Kur’an’ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar.””

5. Tûr Sûresi 33-34. Ayetler: ““Onu kendisi uydurmuştur” diyorlar öyle mi? Hayır, hayır; inanmak istemiyorlar. Eğer doğru sözlü iseler onun benzeri bir söz getirsinler.”

Sayıdığımız bu ayetlerde geçen *sûre* kelimesi ile kast edilenin günümüzde anlaşılan Kur’ân’ın bölümleri olmadığı aşîkârdır. Zira vahyin devam ettiği, Kur’ân’ın henüz bir bütünlük arz etmediği göz önüne alınınca *sûre* ile kast edilen anlam farklı olmaktadır. Râgıb el-İsfehânî’nin Nûr Sûresi 1. ayetinden hareketle bildirdiği şekilde, “hüküm ve hikmetlerden bir bölüm”²²² anlamı vermek daha doğrudur. Bu durumda tehadîde benzeri *sûre*(ler) istenmesi aynı hüküm veya hikmete matuf bir takım sözler istendiği anlamına gelmektedir.

Tehadî ayetlerinin geçtiği *sûre*lerden sadece Bakara Sûresi haricindekilerin tamamı Mekkî *sûre*lerdir. Fakat Medenî *sûre*lerin içerisinde Mekkî ayetlerin olduğu görüşü ve Mekkî *sûre*lerin içerik ve üslûbunu taşıması²²³ gerekçesi üzerinden tehadîye konu olan Bakara Sûresi’ndeki ayetlerin de Mekkî olduklarını söylememiz mümkündür. Ayrıca yapılan hitabın nübüvveti ve ilahi vahyi savunu üzerinden olduğu göz önüne alınırsa muhatapın müşrikler olduğu da görülebilir.

Kur’ân’ın bu tarz meydan okumalarını, dönemin müşrik zihniyetini ve bunun Kur’ân’a yansımalarını esas alarak daha net bir biçimde ortaya koyabiliriz. Siyer ve Kur’ân üzerinden baktığımızda müşriklerin Hz. Muhammed’e karşı mecnunluk,²²⁴ kâhinlik,²²⁵ şairlik,²²⁶ sâhirlik²²⁷ gibi ithamları olduğunu görmekteyiz. Bahsi geçen tüm bu ithamların dönemin Arap kültüründe güçlü yerleri mevcuttur. Bu tarz insanların görünmez âlemlerle irtibatı olduğu düşüncesi de hâkimdir. Ayrıca her şairin bir cini/şeytanı olduğu inancı vardır.²²⁸ Kur’ân açısından bu ithamların kabulü söz konusu değildir. Fakat müşriklerin bu tarz ithamları onların vahiy anlayışlarının da kültürel

²²² İsfehânî, *el-Müfredât*, 524.

²²³ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü (İlmu Usûli’t-Tefsir)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 59.

²²⁴ Bkz. Hicr 15/6, Kalem 68/2, Tekvîr 81/22, vd.

²²⁵ Bkz. Tûr 52/29, Hakka 69/42, vd.

²²⁶ Bkz. Tûr 52/30, Enbiyâ 21/5, Yâsîn 36/69, vd.

²²⁷ Bkz. Yûnus 10/2, Sâd 38/4, vd.

²²⁸ Bkz. Cevâd Alî, *el-Mufasssal fî Târîhi’l-Arab Kable’l-İslâm*, (Bağdat: y.e.y, 1993), IX: 118.

birer yansımasıdır. Tüm bunlar göz önüne alınca Kur'ân'ın müşriklere itirazı vahyin imkânına değil kaynağına yönelik bir itiraz olduğu görülebilir.

Tüm bu bilgiler;

“vahiy fenomeninin olgudan kopuk ya da olguyu hiçe sayan ve onu aşan bir fenomen değil, aksine kültürel telakkilerin bir parçası olduğunu ve bu kültürün mevcut kanaatlerinden doğduğu anlayışını teyit etmektedir. Cinin şaire hitapta bulunup ona şiirini ilham ettiğine, falcı ve kâhinlerin de bilgilerini cinlerden aldıklarına inanan Arap, bir insana gökten vahiy getiren meleği tasdik etmeyi saçma bulmaz. Bu yüzden müşriklerin vahye itirazları onun bizatihi kendisine yönelik olmamış, vahyin muhtevasına veya kendisine vahiy gelen kişiye yönelik olmuştur.”²²⁹

Bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki; tehadî ile kendilerine meydan okunan müşrikler vahyin imkânını –yukarıda değindiğimiz gibi onlara göre vahiy kaynağı farklı olmakla birlikte mümkün bir şeydir- veya insicamlı yapısını eleştirmedikleri için tehadînin de bu açılardan ele alınması doğru görünmemektedir. Müşriklerin eleştirilerinin vahyin muhtevasına veya vahiy alan kişiye yönelik olduğu söylenebilir. Bu durumda tehadî ile müşriklerden beklenen, ya vahyin muhtevasına benzer bir muhteva veya vahiy gelen kişiye benzer bir kişi olmaktadır.

Müşriklerin vahyin muhtevası hususunda itiraz ettikleri noktalar tevhid, ahiret, yeniden diriliş²³⁰ gibi konularda cereyan etmektedir. Onların vahye dair itirazları da bu konular sebebiyledir. Örneğin şirki yeren ve asabiyetleri ile iftihar eden müşriklerin atalarını yanlış yolda olmakla itham eden ayetlerden dolayı müşrikler, Hz. Muhammed'in amcası Ebû Tâlib'e şikâyetinde bulunmuşlardır. İbn-i Hişam'ın naklettiğine göre bu konu hakkında İbn-i İshak'ın nakli şu şekildedir: “Onlar dediler ki; Ey Ebû Tâlib, senin kardeşinin oğlu bizim ilahlarımıza sövüyor, dinimizi ayıplayıp

²²⁹ Hadiye Ünsal, “*Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili*”, (Çukurova Üniversitesi: Doktora Tezi, 2014), 220.

²³⁰ Kur'ân'ın birçok ayetinde müşriklerin yeniden dirilişi inkâr ettiklerine dair ifadeler vardır. Çürümüş kemiklerin yeniden diriltileceğine itirazın olduğu Yâsîn Sûresi 78. ayet, Allah'ın ölen kimseyi diriltmeyeceğine dair müşriklerin sözlerini içeren Nahl Sûresi 38. ayet bunlardan birkaçıdır. Ayetlerde geçen ifadelerin spesifik örnekler olup olmadığı ise net değildir. Kaynaklarda müşriklerin ahirete inananlarının olduğuna dair ifadeler mevcuttur. Fakat Kur'ân'ın karşısında olanların ahiret inancına sahip olmadığı da aşikârdır. Daha detaylı bilgi için bkz. Adnan Demircan, *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 85-86; Mevlüt Güngör, “*Kur'an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnancı*”, Dini Araştırmalar 8, sy. 23 (2005): 13-28.

aklımızı sefih görüyor ve bizim babalarımıza sapık diyor. Ya onu bizden tutup men edersin veya onunla bizi baş başa bırakırsın.”²³¹

Vahyin muhtevası üzerinden yapılan itirazlar karşısında Kur’ân’ın aynı muhtevaya sahip veya benzer sözlerin getirilmesini müşriklerden istemiş olması ihtimal dâhilindedir. Bu durumda siyasî ve ekonomik bir takım sebeplerden²³² dolayı vahyin muhtevasını kabule yanaşmayan müşriklerin cevap vermemiş olmaları doğal hale gelmektedir. İlâveten, İslamiyet’in henüz ilk yılları olması ve yeterli güce sahip bulunmaması dolayısıyla müşriklerin yıldırma politikaları ile Hz. Muhammed’in ve ona inananların güçlerini kıracaklarını düşünmeleri de siyer açısından daha doğru bir yaklaşımdır. İslam ulemasının, müşriklerin Hz. Muhammed ile savaşmalarını tehdîfye cevap verememeleriyle bağdaştırmaları kronolojik olarak problemlidir. Çünkü tehdîf ayetleri Mekki iken, Hz. Muhammed ile müşriklerin arasında meydana gelen savaşlar Medine döneminden itibaren.

Müşriklerin itirazlarının muhteva haricinde, vahiy gelen kişi, yani Hz. Muhammed’e karşı da olduğu esas alındığı takdirde tehdîfinin, Hz. Muhammed gibi birinden böyle sözler getirmeleri yönünde olduğu da muhtemeldir. Bu ihtimali –zayıf görmekle beraber- müfessir ulemâ da ele almaktadır. Mâverdî, Bakara Sûresi 24. ayetle ilgili şunları söyler: “ فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ hakkında iki te’vîl vardır: Birincisi, benzerinin getirilmesi istenen Kur’ân’dır. Bu Mücâhid’in ve Katâde’nin görüşüdür. İkincisi ise Muhammed gibi bir beşerden bir sûre getirin demektir. Çünkü Muhammed de onlar gibi bir beşerdi.”²³³ Benzer şekilde Taberî de aynı ayetin tefsirinde başka bir grubun buradan kastedilenin Hz. Muhammed gibi birisinden bir sûre getirmeleri yönünde görüş beyan ettiğini nakletmektedir. Fakat Taberî, yine tehdîf ayetlerinden olan Yûnus Sûresi 38. ayete dayanarak bu görüşün doğru olmadığını söyler.²³⁴

Kanaatimizce, müşriklerin tehdîfye cevap vermemeleri tehdîfinin muhtevaya dönük olması ve bu ayetlerin indiği dönemde ellerindeki güç ile Hz. Muhammed’i ve ona inananları yıldıracaklarını düşünüyor olmalarından kaynaklanmaktadır. Aksi halde şiir konusunda mahir bir toplumun Müseylime örneğinde olduğu gibi düşük seviyeli bir sirkat ile yetinmeleri düşünülemez. Müfessirlerin, bu ihtimali göz önüne almaması tehdîfinin tarih içerisinde, Mu’tezile’nin İ’câzu’l-Kur’ân üzerine eserlerle de

²³¹ İbn-i Hişâm, *Sîreti İbn-i Hişâm Tercemesi*, çev. Hasan Ege (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006), I: 351.

²³² Bkz. Mehmet Azimli, *Cahiliyye’yi Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 76.

²³³ Ebû Hasan el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-Uyûn*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, t.y), I: 84.

²³⁴ Bkz. İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, I: 217.

desteklemesiyle, Kur'ân'ı, dış saldırılara karşı koruyan bir yapıya dönmesi sebebiyledir. Nitekim Fahreddin er-Râzî, tehdâdiden kastın Hz. Muhammed değil de Kur'ân olduğu düşünülürse benzerinin getirilmesi ümmî veya âlim, tek tek veya topluca herkese meydan okuma olacağı için daha doğru olduğu söyleyerek bu iddiamızı desteklemektedir.²³⁵

2.1.2. Kur'ân Kıssaları

Nübüvvetin ispatı açısından naklî deliller içerisinde kelamcılar nazarında ciddi bir yeri olan diğer bir delil de Kur'ân kıssalarıdır. Kelamcılar, Kur'ân'ın nübüvvet başlı başına bir delil olduğu konusunda hemfikirdirler. Bu sebeple onun nasıl bir delil olduğunu anlatmak için onu farklı cihetlerden ele almışlardır. Tehaddî, kıssalar, gelecekte haber vermesi gibi cihetler üzerinde Kur'ân'ı inceleyen mütekellim ulemâ, onun nübüvvet açısından en büyük ve kat'î delil olduğunu kabul etmişlerdir. Kur'ân'ın kendisi de Nisâ Sûresi 82. ayette *“Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı.”* diyerek hasımlara meydan okumuştur. Kelamcılar da onun delil olabilecek yönlerini araştırıp bahsi geçen başlıklar altında zikretmişlerdir.

Bilindiği üzere Kur'ân'ın büyük çoğunluğu kıssalardan müteşekkildir. O, geçmiş ümmetlerin, peygamberlerin kıssaları üzerinde muhataplarına ibretlik hâdiseler anlatarak mesajını vermeye çalışır. Hûd Sûresi 120. Ayette *“Peygamberlerin haberlerinden, senin kalbini kuvvetlendireceğimiz bilgilerin her birini sana anlatıyoruz. Bunlarda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir uyarı ulaşıyor.”* diye ifade edilmesi de bu kıssaların anlatımlarının gayesinin bizzat Kur'ân'ın kendi dilinden ifadesidir. Kalam literatüründe *haberî mucizeler* diye geçen bu mevzu, geleceğe ve geçmişe dair haberleri içermektedir.

Mütekellim ulemâ bu kıssalardan ve geleceğe dair haberler veren ayetlerden hareketle nübüvvet delillendirmeler yapmaktadırlar. Bu konu her ne kadar kalam kitaplarında mucize başlığı altında zikredilse de hissî mucizelerden ayrı olarak bu anlatımların mahiyeti gerçekten kelamcıların bahsettiği gibi mucizevî mi yoksa değil mi diye incelenmesi için ayrı bir başlık altında zikretmek gereklidir. Çünkü bu mevzu vahiy vasıtasıyla bize ulaşan haberlerden oluştuğu ve kelamcılar nazarında vahyin delil yönü de salt bu mevzu ile sağlanmadığı için ayrıca başlık açılıp incelenmesi zarûret arz

²³⁵ Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981), II: 129.

eder. Mahiyetlerine ileride değineceğimiz için şimdilik sadece kalamcılar nazarında bu konunun nasıl ele alındığını anlatmakla iktifa edeceğiz.

Eş'arî'ye göre peygamberin nübüvvetine delilin en sağlamı olan Kur'ân mucizevî bir muhtevaya sahiptir. Bu sebeple nübüvvete delil olması açısından Kur'ân ilk sırada gelmektedir. Onun nübüvvete delil oluşu mucizevî yönü sebebiyledir. Bu da Kur'ân kelamının nefsî ve lafzî cihetleri ile olmaktadır. Kelam-ı nefsî olan cihetin mucizevî yönü çok geniştir. Lafzî olan yönü ise iki cihettedir. Birincisi nazımının mucizeliğini ifade eden tehadî, ikincisi de gayba dair haber veren yönüdür. Bu da iki cihet üzere vuku bulur. İlki geçmiş ümmetlere, peygamberlere dair haberler, ikincisi ise geleceğe dair haberlerdir.²³⁶

Yine Eş'arî kelamının önde gelen âlimlerinden biri olan Bâkillânî de nübüvvetin ispatı hususunda Kur'ân'ı zikrettikten sonra mezhep imamı gibi iki vecih üzere mucize olduğunu söyler. İlki fesâhat ve belâgat yönüyle meydan okumasıdır ki buna tehadî başlığında değinilmiştir. İkincisi de geçmiş ümmetlere ve geleceğe dair haberleri içermesidir. O bu konu hakkında şunları söyler:

Kur'ân'ın î'câzının veçhelerinden biri de şudur: Geçmiştekilerin haberlerinden olan öncekilere dair kıssaları iştîmâl etmesidir. Kesinlik derecesinde bilinmektedir ki Hz. Muhammed ümmî idi, yazamıyor ve okuyamıyordu. O, zamanının tamamında kitapların eğitim öğretimi ile uğraşmadı. Allah da bunu ondan nefyetmişti. Zira Allah şu sözünde bunu belirtir: “*Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.*”²³⁷

Ayrıca Kur'ân'ın geleceğe taalluk eden açık seçik sayısız haberin iştîmâli de (vardır). Allah'ın şu sözlerinde olduğu gibi: “...*(güzel) sonuç, takvâ sahiplerininindir.*”²³⁸ ve “...*Mescid-i Harâm'a muhakkak gireceksiniz.*”²³⁹ ve “*Allah: Elbette ben ve elçilerim galip geleceğiz, diye yazmıştır...*”²⁴⁰ Bunun gibi başka örnekler de verilebilir. Zira Kur'ân'ın bu konudaki î'câzı çoktur.²⁴¹

Bâkillânî'den sonra Cüveynî de nübüvvetin delillendirilmesinde Kur'ân'ın tehadîyi ve haberleri ihtiva eden yönüne dikkat çekmektedir. O, Kur'ân'ın fesâhat ve belâgatının mucizeliğine değindikten sonra kıssalara ve geleceğe dair haberlere değinir. Ancak kendisinden önceki Eş'arî ulemâda olmayan farklı bir bakış açısını da dâhil ederek kıssaların belâgat ile anlatılmasının da delil olduğunu söyler. Kıssaların içeriği haricinde belîğ bir üslup ile anlatılması da ona göre nübüvvet için bir delildir.²⁴²

²³⁶ Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 185.

²³⁷ Ankebût, 29/48.

²³⁸ A'râf, 7/128.

²³⁹ Fetih, 48/27.

²⁴⁰ Mücadele, 58/21.

²⁴¹ Bâkillânî, *el-İnsâf*, 66-67.

²⁴² Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 285.

Cüveynî, Kur'ân'da nazım ve belâğat dışında î'câz olup olmadığına dair soruya haberlerin olduğu cevabını verir ve haberleri de ikili taksime tâbi tutarak şunları söyler:

Birincisi; öncekilerin kıssalarını semâvî kitaplarda yer aldığı şekilde anlatmasıdır. Hz. Peygamber bunları öğrenmek için uğraşmadı, öğreneceği kitap da yoktu. O, Arapların arasında büyümüşü, tahsil göreceği bir ortam da yoktu. Bu da Hz. Peygamber'in doğruluğunu gösteren en sağlam delillerden biridir.

İkincisi; Kur'ân, geçmiş ve geleceğe dair gaybî bilgileri de kapsamaktadır. (Normal şartlarda) bunlar, bir veya iki kez bilinebilir. Ancak peş peşe birbirini izlediği zaman bu haberler hârikulâde nevinden olur.²⁴³

Gazzâlî ise bu konuda bağlı olduğu mezhebin âlimlerinden farklı olarak Kur'ân'ın î'câzını sadece fesâhat ve belâğat yönü ile sınırlı tutmuştur. Sadece bunlara ek olarak söz ve mânâ uyumunu içeren *cezâlet* kavramını da buraya ekleyerek tehaddîyi kendince güçlendirmiştir. Kıssalar ve geleceğe dair haberler ile bir delillendirme yoluna gitmemiştir.²⁴⁴

Mâturidî, nübüvvetin ispatı hususunda tehaddîden daha çok Kur'ân'ın kıssalara ve geleceğe dair haberlerini zikretmiştir. Görüldüğü kadarıyla onun konuyu ele alışında Kur'ân'ın edebî yönünden ziyade haberler statüsünde değerlendirilen mucizevî yönü daha önemlidir. Çünkü o, nübüvvetin ispatına dair delilleri sayarken Kur'ân'ın fesâhat ve belâğat ile meydan okumasını söyleyip ardından geçmiş ümmetlerin haberlerini ve geleceğe dair verdiği bilgilerin aynıyla meydana gelmesini iki ayrı yerde uzun uzadıya zikreder. Ayrıca Hz. Peygamber'in ümmî biri olması ve bulunduğu topluluktan çıkarak tedrisat ile meşgul olmaması da bu durumu mucizevî kılan başka bir noktadır.²⁴⁵

Mâturidî ulema arasında zikredilen Ebû Şekûr es-Sâlimî ise bu konuda Mâturidî'den ayrılarak Kur'ân'ın belâğat yönünü ön plana çıkaran bir delillendirme yöntemi benimser. O, Kur'ân'ın on iki yönden mucize olduğunu söylemektedir. Kıssalar ve geleceğe dair haberler ise sadece on ikinci başlığı teşkil eder. Burada Kur'ân'ın gelecekte meydana gelen olayların haberlerini önceden verdiğini buna dair ayetler bağlamında izah ettikten sonra Hz. Muhammed'in ilimden, tedrisattan geçmemesine rağmen geçmiş kıssaları aynıyla Kur'ân'da bildirmesini nübüvmete delil sayar.²⁴⁶

Mâturidî akâidinin önemli isimlerinden olan Ebû Mu'in en-Nesefî de nübüvvetin delillerinin her birini detaylandırarak zikretmektedir. Bunlardan biri de aklî mucizeler başlığı altında yer alan delillerdir ki, bizim burada ele aldığımız kıssalar ve

²⁴³ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 285.

²⁴⁴ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 171.

²⁴⁵ Bkz. Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Topaloğlu, Aruçi, 278-279, 295-296.

²⁴⁶ Sâlimî, *et-Temhîd*, 168.

geleceğe dair haberler meselesi de bu başlık altında ele alınmıştır. O, bu konuda şunları söylemektedir:

Aklî mucizelerin birçok kısmı vardır. Bunlar; Rasulullah'ın ahvâline, nesebine, davetine ve haberlerine râci' olanlar (diye ayrılır). Haberlerine râci' olanlar ise iki kısma ayrılır: ilki, geçmiş ümmetlerin kitaplarında Hz. Peygamber'in müjdelenmesidir. İkincisi ise Peygamber'in kâinat hakkındaki haberleridir. Bu son kısım da ikiye ayrılmaktadır: ilki geçmişe ikincisi geleceğe taalluk eden işlerden haberler vermesidir.²⁴⁷

Nesefî, en başta yaptığı taksim üzerine zikrettiği her bir başlığa tek tek değinerek nübüvvetin delillendirmesini yapmaktadır. Hz. Peygamber'in ahvâline dair olan delil hususunda ise o, ümmîlik üzerinde durarak okuma yazma bilmeyen ve hiçbir eğitimden geçmemiş birisinin böyle bir kitabı, yani Kur'ân'ı, kendisinin yazamayacağına işaret eder.²⁴⁸

Mu'tezile uleması da nübüvvetin delillendirilmesinde kıssalara ve geleceğe dair haberlere önem vermektedirler. Onlardan biri olan Nazzâm, her ne kadar mucizeleri inkâr ettiği söylene de, Kur'ân'ın gayba dair haberler vermesini nübüvvet delil olarak zikreder. Onun görüşünü Hayyât şöyle açıklamaktadır: “Bir kavmin kendi özlerindeki ve yakın gelecekte söyleyeceklerini haber vermesinde olduğu gibi bu ve benzeri şeyler Kur'ân-ı Kerîm'de çokça bulunmaktadır. Nazzâm'a göre Kur'ân bu ve benzeri yönleriyle Hz. Peygamber'in nübüvvetine bir delildir.”²⁴⁹ Bu bilgileri İbnu'r-Râvendî'ye karşı Nazzâm'ı müdafaa etmek maksadıyla zikreden Hayyât, öyle anlaşılmaktadır ki kendisi de bu görüşe katılmaktadır.

Kâdî Abdulcebbar da Kur'ân'ın geçmiş peygamberlere dair haberler vermesi üzerinden delillendirmeler yapar. Örneğin o, Hz. İsa ve Musa ile ilgili Hıristiyanların ve Yahudilerin bilgilerini düzelterek haber vermesini nübüvvet delil olarak zikretmiştir. Hz. İsa'nın çarımhta ölmediği ile ilgili bilgi vermesini bu minvalde zikretmektedir.²⁵⁰ Ayrıca kıssalara dair muârazada bulunacak Yahudiler olmasına rağmen onların da aciz kalmaları nübüvvet delildir.²⁵¹

Kâdî, Hz. Peygamber'in geleceğe dair haberlerini de bu zaviyede değerlendirir. Örneğin Ebû Cehil için iman etmeden öleceğine dair haberler veren ayetlerin²⁵² olması

²⁴⁷ Nesefî, *Tebşiratu'l Edille*, thk. Atay, Düzgün, 58.

²⁴⁸ Bkz. Nesefî, *Tebşiratu'l Edille*, thk. Atay, Düzgün, 59.

²⁴⁹ Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 90.

²⁵⁰ Kâdî, *Tebşiratu Delâil*, 244.

²⁵¹ Kâdî, *Şerh 2*, 468.

²⁵² Kıyâme, 75/31-34.

ve bu ayetlerin o sapasağlam ayakta iken gelmesi buna delildir.²⁵³ Kâdî bu konuya dair hem kıssalardan hem gelecekte bahseden rivayetleri sıkça zikretmektedir. Siyer merkezli bir delillendirme yapan Kâdî, rivayetleri bolca kullanmaktadır.

Mu'tezilî ulema arasında kıssaların ve geleceğe dair haberlerin bütün hepsi tarafından nübüvvete delil olarak kullanıldığını söylemek her ne kadar zor ise de bunları inkâr ettikleri anlamına gelmemektedir. Kur'ân'dan aktarılan bu tarz haberleri inkâr etmeleri de mümkün değildir. Bilâkis Mu'tezile'ye yapılan ithamlar sonucu Mu'tezilî savunusu yapılmaya başlanmış, bu konuda da Hayyât'ta olduğu gibi açıklamalar yapıp gerçek gaye ortaya konmuştur.

Her mezhep Kur'ân'ın haberî yönünün nübüvvete delil olacağı hususunda ittifak halindedir. Kelam ilminin mesâili olan nübüvvet meselesini ispat için kullanılan yol, bir diğer ifadeyle vesâil, mezhepler arasında da benzerdir ve hatta yukarıda zikri geçen hususlarda görüleceği gibi ortaktır.

Hülâsâ, mütekellim ulemâ, Kur'ân'ın geçmiş ve geleceğe taalluk eden ayetlerinden hareketle nübüvvet delillendirmesi yapmaktadırlar. Onların özellikle üzerinde durdukları üç tema vardır. Bunlar, ümmî birinin geçmiş toplumlara ait bilgileri verebilmesi, geçmiş toplumlara ait bilgileri yanlıştan arındırarak doğru bir şekilde nakletmesi ve geleceğe dönük haberler vermesidir. Bu üç özelliği sebebiyle nübüvvet için kıssaların delil olacağı mütekellimlerde ittifak konusudur. Biz de bu üç vasfı tarihselci sistematik üzerinden ele almaya çalışacağız.

Mütekellim ulemânın üzerinde durduğu birinci tema Hz. Muhammed'in ümmî olduğu görüşüdür. Haliyle kavminin arasından çıkıp kalem kitap üzerinden tedrisattan geçmeyen birinin geçmiş toplumlara dair haberleri verebilmesi nübüvvetine delil olmaktadır. Üzerinde durulması gereken husus, ümmîlik ile mütekellim ulemânın anladığı mânâda eğitimsiz, okuma yazma bilmeyen bir anlamın kastedilip edilmediğidir. Genel kanaat bu yönde olsa da bu konunun tarihsel cihetten yeniden ele alınması gerekir.

Hz. Peygamber'in ümmîliği mevzusu öteden beri gelen gerek klasik eserlerde gerek modern dönemde yazılan eserlerde üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı bir mevzu olmuştur. İslam âlimleri birtakım gerekçelere dayanarak Hz. Muhammed'in

²⁵³ Kâdî, *Tesbîtu Delâil*, 122.

okuma yazma bilip bilmediği üzerinden muhtelif görüşler belirtmişlerdir.²⁵⁴ Mucizevî bir hâdise gibi ifade edenlerden, sadece okuyabildiğini, yazamadığını söyleyenlere değin farklı farklı yaklaşımların olduğu da görülmektedir.²⁵⁵

Hz. Peygamber'in ümmîliği hususunda etimolojik ve tarihî incelemenin bizlere daha doğru sonucu vereceği muhtemeldir. Haliyle ümmîlik Arap dilinde hangi anlamlara karşılık gelmektedir, Kur'ân'daki kullanımı nasıldır gibi sorularla dönemin tarihsel zeminini göz önünde bulundurarak hermeneutik yöntemle konu ele alınabilir.

Ümmî kavramı, Arapça'da anne anlamına gelen "umm" kelimesinden türetilmiştir. Araplar, yazma bilmeyen için bu kelimeyi kullanmışlardır. Zeccâc, kendi toplumunun hilkatî üzerine olan kişiye bu ismin verildiğini belirtir. Eğitimden geçmemiş, anasından doğduğu gibi anlamlara da gelmektedir.²⁵⁶ Bu kavram içinde doğduğu toplumun kültürel kodlarını da yansıtmaktadır. Annesinden doğduğu saflık üzerine kalan kişiye de ümmî denmesi bunu gösterir. Bu durumda kirlenmemiş, saf temiz olanlar ümmîdir.

Kelimenin, Kur'ân'daki kullanımları da aslî anlamına rücu edecek yapıdadır. Ümmî kelimesi Kur'ân'da altı yerde geçmektedir. Bunlar,

1. Bakara Sûresi 78. ayet: *"İçlerinde birtakım ümmîler vardır ki, kitabı bilmezler; bütün bildikleri kulaktan dolma şeylerdir. Onlar sadece zan ve tahminde bulunuyorlar."*
2. Âli İmrân Sûresi 20. ayet: *"Eğer seninle tartışmaya girerlerse, de ki: "Bana uyanlarla birlikte ben kendimi Allah'a teslim ettim." Ehl-i kitaba ve ümmîlere, "Siz de Allah'a teslim oldunuz mu?" de! Eğer teslim oldularsa doğru yolu buldular demektir. Yok eğer yüz çevirdilerse, sana düşen yalnızca bildirimde bulunmaktır. Allah kullarını çok iyi görmektedir."*
3. Âli İmrân Sûresi 75. ayet: *"Ehl-i kitap'tan öylesi vardır ki, ona yüklerle mal emanet etsen onu sana noksansız öder; içlerinden öylesi de vardır ki, ona bir dinar emanet etsen tepesine dikilip durmadıkça onu sana ödemez. Çünkü onlar "Ümmîlere yaptıklarımızdan dolayı bize bir vebal yoktur" derler. Onlar bile bile Allah adına yalan söylemektedirler."*
4. A'râf Sûresi 157-158. ayetler: *"Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar..."* ve *"...Öyleyse Allah'a ve ümmî peygamber olan resulüne -ki o Allah'a ve O'nun sözlerine inanır- iman edin ve ona uyun ki doğru yolu bulasınız."*

²⁵⁴ Hz. Muhammed'in ümmîliği konusunda yapılmış birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmalarda ümmî olduğunu savunanlar ile karşı çıkanların gerekçeleri tek tek zikredilmektedir. Bu sebeple, malumu i'lâma gerek olmadığı için biz iki tutumun da gerekçelerini burada uzun uzadıya zikretmeyi uygun bulmuyoruz. Bu gerekçelerle ilgili detaylı bilgi almak için bkz. Ahmet Önkâl, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği", Selcuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2, (1986): 249-262; Remzi Kaya, "Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmî Oluşu", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, sy. 1, (2002): 29-52; vd.

²⁵⁵ Bkz. Abdulvahap Özsoy, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği Hakkında Bir Tartışma Ebû'l-Velid el-Bâci Örneği", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 31, (2009): 154.

²⁵⁶ Bkz. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XII: 34.

5. Cuma Sûresi 2. ayet: “Ümmîlere kendi içlerinden, onlara âyetlerini okuyacak, onları arındıracak, onlara kitabı ve hikmeti öğretecek bir elçi gönderen O’dur. Oysa onlar daha önce apaçık bir sapkınlık içindeydiler.”dir.

Her bir ayetin içerisinde geçen anlam aslî anlamı çerçevesinde teşekkül etmiştir. Hitap ettiği kişi veya kitle yani kelimenin mavsûfu değişmekle birlikte anlam birbirinin benzeri konumdadır. Bakara Sûresi’nde Taberî, ümmî ifadesinin Yahudilerden Tevrat’ı okumayanlara hitaben olduğunu belirtir.²⁵⁷ Âli İmrân 20. ayette geçen ümmî kelimesinin de kendilerine kitap verilmemesinden mülhem, müşrik Araplara olduğu yönünde görüş belirtir. Âl-i İmrân 75. ayette ise Yahudilerin müşrikleri aynı gerekçelerle ümmî gördükleri mânâsı olduğunu ileri sürer.²⁵⁸

Ehl-i Kitap, kendilerine kitap verilmemesinden ötürü Arapları bu sıfatla tavsif etmişlerdir. A’râf Sûresi’nde Hz. Muhammed’e ithafen ümmî kelimesinin kullanılması da bundandır.²⁵⁹ Çünkü ayetlerin hitap ettiği kitle Yahudilerdir. Bu durumda Hz. Muhammed’in Arap olması dolayısıyla, ayet Yahudilerin gözünden bakarak ümmî sıfatını kullanır. Nitekim aynı sûrenin 157. ayetine dair Râzî, Zeccâc’ın ümmî tabirinin Arap toplumunun bir sıfatı olduğunu söylediğini belirtmiştir.²⁶⁰ Cuma Sûresi’nde geçen anlam da bu çerçevededir. Burada kastedilen ümmîlik de vahiy kültürüne sahip olmamaya işaret etmektedir. Tüm bu ayetler çerçevesinde bakıldığında ümmîlik, toplum olarak daha önce vahye muhatap olmayışı belirtmek için kullanılmıştır. Hz. Muhammed’e bu sıfatın kullanıldığı ayetlerde ise hitap kitlesinin Yahudiler olması ve Hz. Muhammed’in daha önce vahiy almayan bir topluma mensup olması söz konusudur.

Kadim ulemânın ümmîliği okuma yazma bilmemeyle irtibatlandırması etimolojik olarak doğru olsa bile tarihsel açıdan doğru olmadığı söylenebilir. Bilindiği gibi Arap toplumu ticaretle uğraşan geçimini ticaret ile sağlayan bir toplumdur. Tarih ve siyer kitaplarında buna dair birçok bilgi mevcuttur. Ticaret kervanları ile başka beldelere seferler düzenleyen, Ukaz Panayırı gibi ticarî panayırlar organize eden bir toplumun okuma yazma bilmemesi uzak bir ihtimal gibi gözükmemektedir.

Benzer durum Hz. Muhammed için de geçerlidir. Kur’ân ayetlerinde geçen ve Hz. Muhammed’in ümmîliğine işaret eden ayetlerin hiçbiri okuma yazma bilmemeyle

²⁵⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, I: 491-492.

²⁵⁸ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, III: 277 ve 407.

²⁵⁹ Ümmîlik hakkındaki ayetlerin detaylı incelemesi için bkz. Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 2: 493-496.

²⁶⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XV: 25.

irtibatlı değildir. Tarihsel olarak bakıldığında da Hz. Muhammed, en az kavmi kadar okuma yazma bilmektedir. Siyer ve tarih kaynaklarında geçen meşhur Bahira olayının²⁶¹ da işaret ettiği gibi Hz. Peygamber'in daha küçük yaşlarda amcası ile ticaret için farklı beldelere gittiği aşikârdır. Daha sonra evlendiği Hz. Hatice'nin de ticaret kervanları ile ilgilenmiştir. Tüccar olup da okuma yazma bilmemesi aynı şekilde imkân dâhilinde görünmemektedir.

Arap Yarımadası'nın coğrafi olarak ticaret yollarının merkezinde olması, okuma yazma bilmeme olasılığının düşük olduğunu gösteren başka bir delildir. Bu durumda ticaretle uğraşan kişilerin başka kültürlerle dair bilgilere de iyi düzeyde sahip olduğu gerçeği ortaya çıkar. Tüccarların yabancı kültürlerle kültürel alışverişe girmesi bunu göstermektedir.²⁶² Hz. Muhammed'in vahye konu ettiği meselelerin tamamının dönemin Arapları tarafından biliniyor olmasının sebebi de bu olabilir.

Kadim ulemânın kıssaları nübüvve delil getirmesinin bir diğer yönü de Hz. Muhammed'in kıssaları doğru nakletmesiyle alakalıdır. Bu, yukarıda bahsettiğimiz Kâdî'nin görüşüdür.²⁶³ Yahudiler'in ve Hıristiyanlar'ın peygamberlere dair rivayetlerinin Hz. Peygamber ile düzeltilmesi nübüvve delil düzeyinde görülmüştür. Kâdî'nin bu söyleminin tevhid ve mead ekseninde düzeltme olduğu açıktır. Aksi halde kıssalara dair Hz. Muhammed'in düzelttiği itikadî başka bir yön görünmemektedir.

Kıssalar hakkındaki bu tespitin daha iyi anlaşılabilmesi için din dili içerisinde anlatının nasıl bir değişikliğe uğradığını irdelemek gerekir. Bunu yaparken de kıssaların mahiyetlerine dair bir inceleme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü tarihî bir vakıa din dili içerisinde muhataplarına ibretlik hâdise gibi anlatılıp ders verilme mucibince değişikliğe uğrayabilmektedir.

Kıssaların yapıları hakkında yapılan en etraflı inceleme, ismini daha önce de zikrettiğimiz Halefullah tarafından yapılmıştır. O, Kur'ân kıssalarının vakîliği ve tarihselliği üzerine yaptığı incelemede birçok kıssanın sadece ders vermek amacıyla ibretlik bir hâdise gibi anlatıldığını ifade etmiştir. Ders verme amacı Kur'ân'ın bütünü için geçerlidir. Öztürk'ün de ifade ettiği gibi “Kur'ân başından sonuna kadar tevhid

²⁶¹ Bkz. İbn-i Hişâm, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), I: 111-114.

²⁶² Bkz. Abdulaziz Durî, *İlk Dönem İslam Tarihi*, çev. Hayrettin Yücesoy (İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991), 64-65.

²⁶³ Bkz. Kâdî Abdulcebbar, *Tesbîtu Delâil*, 244.

eksenli bir inanç ve ahlak mesajı” yapısına sahiptir.²⁶⁴ Haliyle Kur’ân’ın kıssaları kullanma yöntemi tevhid ve ahlak ilkelerini verebilmek adına ibret alınacak bir yapıya büründürülmüştür. Bu durumda geçmişe dönük kıssaların anlatımı tevhid ekseninde düzenlenip başka bir değişikliğe uğramadığı görülebilir.

Kıssalar üzerinde ulemânın özenle durduğu bir başka nokta geleceğe dair haberler içermesi ile ilgilidir. Geçmiş de içerisine alan daha kapsayıcı bir başlık olarak “gayb” diye ifade edilen bu mevzu, nübüvvet delil niyetine zikredilmektedir. Özellikle Kur’ân’da gelecekte vuku bulan hâdiselerin anlatılıyor olduğu görüşü ulemâ arasında yaygındır. Ulemâ, Rûm Sûresi 2-6. ayetlerde verilen haber²⁶⁵, Fetih Sûresi 27. ayette Mescid-i Harâm’a girileceğine dair verilen haber tarzında ayetleri geleceğe taalluk eden gayb bilgisi mesabesinde görüp bu türden haberleri Hz. Muhammed için birer nübüvvet delili saymışlardır.

Gayb, Kur’ân’da da geçen bir kavramdır. “غ-ي-ب” (ğ-y-b) kökünden türemiş olan gayb, sözlüklerde, “görülmeyen, bilinmeyen, gizli olan şey” anlamındadır. İbn-i Manzûr, ilk anlamını “şek, şüphe” olarak vermesine karşın İbn-i Arabî’nin belirttiğine göre göz ile görünmeyen her şey bu kelimenin kapsamına girmektedir.²⁶⁶ Kur’ân’da farklı türevlerde altmış kez geçen gayb kavramı,²⁶⁷ beşer için iman, Allah için bilinemeyenin bilgisine vukûfiyet ifadesidir. Bu durumda Allah’ın azâmeti ve ilmi sınırsız bir yapıya bürünürken beşerin kapasitesi ise ancak görebildiği kadarına hâkim, ötesine ise iman etmek üzere belirlenmiş olur.

Peygamber’in de bir beşer olduğu gerçeğine binaen gayba dair haberleri vermesi ancak ilâhî bir vahiy neticesinde olacağı için Kur’ân’daki geleceğe taalluk eden haberler nübüvvet delil olmaktadır. Geleceğe dair haberlerin Kur’ân’da yer aldığı görüşü temel bir kelam problemi olan Allah’ın geleceği bilip bilmediği, biliyorsa ezelden tayin/irade edip etmediği yönündeki kader tartışmalarıyla da irtibatlıdır. Fakat nübüvvet ile irtibatı ayetler üzerinden olması sebebiyle biz burada kelam tartışmalarının içerisine girmekten

²⁶⁴ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 12. Kıssaların yapılarının birçok farklı çalışmada incelenmesi sebebiyle biz burada yeniden ele almak yerine konumuzla da irtibatlı olan, Kur’ân içerisindeki peygamber kıssalarının ve onların mucizelerinin din dili içerisindeki yapısını bir sonraki başlıkta ele alacağız.

²⁶⁵ Bu ayetler hususunda İmam Mâturidî şöyle söylemektedir: “Bize göre bu ayeti kerimede peygamberimiz Hz. Muhammed’in nübüvvet ve risâletine, gerçek peygamber olduğuna dair büyük bir delil vardır.” Ebû Mansûr el-Mâturidî, *Te’vilâtu’l-Kurân Tercümesi 11*, çev. Fadıl Aygan, ed. Y. Şevki Yavuz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 182.

²⁶⁶ İbn-i Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, I: 654.

²⁶⁷ Bkz. Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1: 383.

ziyade, ayetler özelinde geleceğe dair haber verilip verilmediğini incelemeye çalışacağız.

Geleceğe dair haberler konusunun vuzuha kavuşması için vahyin mahiyetine değinmek elzemdir. Çünkü vahye yüklenecek anlam çerçevesinde geleceğe dönük haberlerin ayetlerde bulunup bulunmaması bir zemine oturabilir. Tarihselci metodoloji içerisinden bakıldığında vahiy, İslam filozoflarının vahye yüklediği anlama kısmen benzemektedir. İlâhiyyûn denilen meşşâî filozoflar için vahiy, Tanrı'dan sudûr ederek Faal Akıl'a, ondan da peygambere ittisal eden bir silsile izlemektedir. Faal Akıl'dan peygambere ittisal eden vahyin mahiyeti de burada bir yapıya bürünmektedir. İbn-i Sina bu durum hakkında şöyle söyler: "Vahiy denilen akışın, maddî âlemin ilim ve siyaset bakımından salahı için uygun görülen herhangi bir ifade şeklinde alınmasına 'peygamberlik' denir."²⁶⁸

İbn-i Sina'nın nübüvvet hakkındaki bu sözleri vahyin mahiyetini de belirler niteliktedir. Çünkü meşşâî filozofların nazarında vahiy, kaynağı itibariyle ilâhî olsa da söze ve yazıya döküldüğü zaman peygamberin bundan çıkardığı yorum konumuna gelmektedir. Nitekim Şehristânî, filozofların vahye yükledikleri bu anlamı eleştirir. Bunu yaparken filozofların vahye yükledikleri anlamı peygamberin gelen vahyi avâma anlatmak için yorumlayıp aktardığı şeklinde ifade eder.²⁶⁹ Tüm bu bilgilere göre vahiy, peygamberin zihninde ve dilinde yorumlandığı için mutlak ilâhî bir sözden öte ilâhî ilhamın beşerî bir yorumu haline gelmektedir. Bu durumda vahyin mahsulü olan Kur'ân, yorum manzumesi halini almaktadır. İçerisinde geçen geleceğe dair haberler de Hz. Muhammed'in yorumu konumuna gelmektedir.²⁷⁰

Geleceğe dair haber olarak görülen ayetler, vahyin yukarıda geçen mahiyeti göz önüne alınarak okunması gerekmektedir. Rûm Sûresi'ndeki 2-5 arası ayetler mealen şöyledir:

"Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler. Önce olduğu gibi sonra da Allah'ın dediği olur. O gün müminler Allah'ın yardımını sebebiyle sevinecekler. O dilediğini muzaffer kılar. O çok güçlüdür, engin merhamet sahibidir."

²⁶⁸ İbn-i Sina, *Risaleler*, çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 38.

²⁶⁹ Bkz. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 245-246.

²⁷⁰ Filozoflar için peygamberden sadır olan mucize veya gaybdan haber verme gibi olağanüstülükler mümkündür. Tarihselcilik ile benzerlik arz eden yönü ise vahyin Hz. Muhammed'in yorumu şeklinde tezahür ettiği hususudur.

Taberî, bu ayetlerle ilgili Hz. Ebû Bekr ile müşrikler arasındaki geçen bir rivayeti nakletmektedir. Buna göre; Rumlar (Bizans) ehl-i kitap olmaları sebebiyle mü'minler tarafından kendilerine muhabbet beslenen kesimdi. Farslar (Sasani) ise puta tapmalarından ötürü müşriklerin sevdiği taraf idi. Farslar Rumları yenince müşrikler de mü'minlere gözdağı verip “biz de bunun gibi sizi yeneceğiz” diye sevinç belirtince bu ayetler gelmiş, Rumların yakın bir gelecekte tekrar galip geleceğini bildirmişti. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekr, müşriklerle beş yıl içinde gerçekleşeceğine dair iddiaya girmiş, beş yıl sonunda bu gerçekleşmeyince Ebû Bekr, Hz. Peygamber'e gelip durumu anlatınca “on yıl içinde deseydin ya” diye karşılık bulmuştur.²⁷¹

Ayetlerle ilgili rivayete bakınca mutlak bir gelecek tayininden ziyade bir tahminin olduğu göze çarpmaktadır. Ayetlere konu olan iki ülkenin o dönemdeki durumu da bunu göstermektedir. Sasaniler, 601'de tahta geçen II. Hüsrev ile ülkedeki birliği sağlayınca Bizans üzerine sefere çıkıp savaşı kazanmıştı. Buna karşın Bizans'taki karışıklıklar, Kartaca Valisi Herakleios'un kendisiyle aynı adı taşıyan oğlunun despot rejime sahip imparator Phokas'ı yenip 610'da tahta geçmesine kadar sürmüştü. Bu süreç zarfında Sasani akınları, 619 yılında Mısır'ı ele geçirmesine kadar uzadı. Ayetler de Sasaniler'in Mısır'ı ele geçirmesinden sonra geldi.²⁷²

Tarihen bakıldığında da Mısır, Bizans için ehemmiyet arz eden bir yapıdadır. Mısır, Bizans'ın zahire ambarı diye bilindiği için iktisâdî açıdan zor durumda kalacak olan başkent İstanbul'u harekete geçirmiştir. Dönemin Bizans İmparator'u Herakleios, 622 ila 628 yılları arasında Sasaniler üzerine üç sefer göndermesine rağmen ancak en sonuncuda muvaffak olabilmıştır.²⁷³ Bu durumda ayetlerin geleceğe dair haberinden ziyade bir gelecek tahmini olduğu anlaşılır. Ayetler bir bütün halinde okunduğunda bu durum ortaya çıkmaktadır. Allah, Sasaniler'in galibiyetiyle gözdağı veren müşriklerin karşısında müminlere sükûnet ve güven adına tabir yerindeyse “Bizans da elbet kazanacak, kazanınca da siz gözdağı verin” demektedir.

Geleceğe dair haber olarak değerlendirilen Fetih Sûresi 27. ayet ise mealen şöyledir:

²⁷¹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI: 23. Ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009), V: 6, Kâdî Beydâvî, *Beydâvî Tefsiri*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 481.

²⁷² Bkz. DİB Yayınları, *Kur'an Yolu Meal ve Tefsir*, erişim tarihi: 27.04.2020, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/R%C3%BBm-suresi/3411/2-6-ayet-tefsiri>

²⁷³ Bkz. Aleksandr a. Vasiliev, *Bizans İmparatorluğu Tarihi*, çev. Arif Müfid Mansel (Ankara: Maarif Matbaası, 1943), 1: 250-252.

“Allah, resulüne gerçeğe uygun rüyasında doğruyu bildirmiştir. Allah izin verirse hiçbir şeyden korkmaksızın, (umrenizi yaptıktan sonra) ya saçlarınızı kazıtarak veya kısmen kestirerek, güven duygusu içinde Mescid-i Harâm’a muhakkak gireceksiniz. Allah sizin bilmediğinizi bilmektedir ve bundan başka hemen gerçekleşecek bir fethi de takdir buyurmuştur.”

Rivayet tefsirlerine göre Hz. Muhammed, rüyasında Mescid-i Harâm’a girdiğini görmüş bunun üzerine müminler hazırlanıp Mekke’ye doğru yola çıkmıştı. Fakat müşriklerin engel olması dolayısıyla Hudeybiye’de bir anlaşma yapılmış ve bir sonrası yıl tavafa izin çıkmıştı. Bunun üzerine müminler, “Hani Muhammed’in rüyası nerede?” tarzında serzenişte bulununca Hz. Peygamber de, “Ben bu yıl olacak demedim. Ancak bu illa ki olacaktır” şeklinde karşılık vermişti. Ayetler, bu olaylar üzerine nâzil olmuştu.²⁷⁴

Olayların gidişatı ve Hz. Muhammed’in geleceğe dair ümitvar söylemi, yine gelecek bilgisinden değil, müminler nazarında yenilgi gibi görünen bir hâdisenin morali ve motivasyonu artırmaya dönüştürülmesi çabası vardır. Ayetler de bu çabaya işaretle “muhakkak gireceksiniz” diyerek gayreti elden bırakmamayı sağlamaya dönüktür. Müfessirlerin bir kısmı da bu görüştedir. Ayette geçen “inşallah” ibaresi üzerine Zeccâc, “eğer Allah böyle emrederse(isterse) bu gerçekleşir” anlamı vererek gelecek bilgisi değil, şartlı tayin ile Allah’ın takdirine değinmektedir.²⁷⁵

Ayetlerin tarihsel bağlamı göz önüne alındığında bu ve bunlar gibi ayetlerin geleceğe dair mutlak bir bilgiden söz etmediği görülmektedir. Müminlerin, çektiği zorlukları ilâhî yasalar bağlamında izahın olduğu açıktır. Çabasını, gayretini kaybetmeyip azmeden kişiye Allah’ın karşılığını elbette vereceği ilâhî bir yasadır. Mutlak gelecek tayininden söz edildiği takdirde kelam tarihinin meşhur tartışmalarından biri olan kaderin ezelden belirlendiği yönündeki yaklaşıma kapı aralanmaktadır. Bu ise kulun iradesini hiçe sayan bir yaklaşım olması sebebiyle problemlidir.

2.1.3. Mucizeler

Klâsik kelimeler literatüründe nübüvvetin naklî delillendirmesinde sık değinilen mevzulardan biri mucize mevzusudur. Sözlükte kudretin zıttı olarak güç yetirememek mânâsına gelen ‘acz’ kökünden türeyen²⁷⁶ mucize, kelâm terimi olarak ise her ne kadar ortak bir tanımlaması yapılmamış olsa da peygamberin peygamberliğini ispat hususunda muarızlarına göstermiş olduğu hârikulâde şeyler için kullanıldığını söylememiz

²⁷⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, XIII: 131-132.

²⁷⁵ Bkz. İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, V: 516.

²⁷⁶ Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2012), 674; Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, 597.

mümkündür. Terim olarak ne zaman kullanıldığı bilinmemekle birlikte Câhız, Ali bin Rabben et-Taberî gibi erken döneme mensup âlimlerin eserlerinde yer almamaktadır. Eserlerde hicrî IV. yüzyıldan itibaren rastlanmaktadır.²⁷⁷

Kur'ân'da beyyine, burhân, furkân, sultân kelimeleri mucize anlamında anlaşılabilir bir yapıdadır. Söz gelimi ayetlerde Hz. Musa'ya apaçık bir sultân verildiği ve firavuna karşı sultân ile gönderildiği zikredilir.²⁷⁸ Mucize tabiri ayetlerde geçmemekle birlikte kelâmcıların mucizeye hamlettikleri bu kelimeler literatürde tek çatı altında tanımlanıp açıklanmıştır. Âyet kavramı da kelâmcılar için mucize anlamına hamledilebilmektedir.²⁷⁹ Kelâmcıların mucizeyi ele alış biçimlerinde bu durum daha belirginleşecektir. Ayrıca onlar için mucizeleri kısımlara ayırırlar. Eş'arî aklî ve hissî, Mâtürîdî aklî, hissî ve sem'î diye ayırır.²⁸⁰ Fakat biz burada Kur'an ve muhtevastaki mucizeleri tehadî başlığı altında, ulemâ nezdinde mütevâtir olan mucize rivayetlerini de bu başlık altında işlemeyi uygun bulduk. Çünkü Kur'an ve içeriği haber-i resul statüsündedir ve genel mucizevî mahiyeti haizdir. Bunu da tehadî ile yapmaktadır. Mütevâtir mucize rivayetleri ise tehadî içerseler bile asıl müşkillik rivayetlerin sıhhati ve kabulü cihetindedir.

Eş'arî, mucizeyi nübüvvetin delillendirilmesi açısından zikrettikten sonra mucize için "resûlün risalet iddiası karşısında alışlagelen âdetlerde ortaya çıkan nâkısalık" ifadesini kullanır. Ona göre nebinin sözlerinin doğruluğunu ispatlayan da budur. Çünkü nebî haricinde kimsenin elinden mucizenin sâdır olması imkân dâhilinde olmayacağı için nebî, mucize ile kavmine meydan okumaktadır. Mucizenin faili ise Allah'tır.²⁸¹ Eş'arî burada mucizeyi herhangi bir hârikulâdelikten ve velilerin elinden meydana gelen kerametlerden kesin çizgilerle ayırmış olmaktadır.

Mucize taksimini ise iki vecih üzerinden yapan Eş'arî, birincisine Kur'ân'ı, ikincisine de hissî mucizeler dediğimiz ve siyerdan bize nakledilen hâdiseleri dâhil eder. Bunları nakledenlerin Müslüman olduklarını, bu rivayetlere dair inkâr ve red konusunda bir şey görmediğini, bu rivayetlerin sahih olduğunu, keza öyle olmasa idi ümmetin

²⁷⁷ Halil İbrahim Bulut, "Mücize", DİA, c. 30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 350-352.

²⁷⁸ Bkz. Hûd 11/96; Mü'minûn 23/45.

²⁷⁹ Bkz. Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelam*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 147.

²⁸⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mücize ve Hz. Muhammed'e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 125-126.

²⁸¹ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 182-183.

bunları kabul etmeyeceğini zikreder. Ayrıca müşâhede ve semâ yoluyla nakledilmelerdi bunların kabulünün de olmayacağını da belirtir.²⁸²

Eş'arî mezhebinden olan Bâkillânî de nübüvvetin ispatı konusunda mucize meselesini zikreder ve faili Allah olan hârikulâde fiillerin bu şekilde isimlendirildiğini söyler. Onun için mucizenin meydana geldiği yer ve zaman da önemlidir. Örneğin Musa (a.s) sihrin ve sihirbazların popüler olduğu dönemde yaşadığı için ona esasını yılanı dönüştürme mucizesi verilmiştir. Hz. Peygamber ise dil konusunda fesâhat ve belâğatın ön planda olduğu bir zamanda yaşadığı için ona verilen Kur'ân mucizesi de bu açılardan ön plandadır. Hz. İsa ise tıp ve ilaçların gözde olduğu bir zamanda yaşadığı için ona da ölüleri diriltme, cüzam hastalığını iyileştirme gibi mucizeler verilmiştir.²⁸³

Hz. Peygamber'in nübüvveti meselesine ayrı bir başlık ayıran Bâkillânî, onun bütün insanlığa gelmiş bir peygamber olmasından ötürü şerâtinin nesh olmayacağını ve daimî kalacağını ifade eder. Nübüvvetinin birincil naklî ispatı Eş'arî'de olduğu gibi Kur'ân'dır. Kur'ân'ın i'câzı meselesini *tehadî* başlığı altında incelediğimiz için burada teferruatına girmiyoruz. Kur'ân haricinde ise yine siyerden bize nakledilen inşikâk-ı kamer, yağmur yağdırması, hastalıklardan gelecek zararı izâle etmesi, parmaklarının arasından suyun çıkması, elindeki çakılların tesbihi, hayvanlarla konuşması gibi mucizeleri nakleder.²⁸⁴

Bâkillânî, mucizelerin imkânını da doğaya dair anlayışı olan âdet teorisi üzerinden açıklamaktadır. Eş'arî mezhebine mensup ilk dönem âlimlerinde olduğu gibi onun için de doğada zorunlu bir nedensellik yoktur. Bu husus için o, “yanma ile ateşin sıcaklığı ve sarhoşluk ile aşırı derecede alkol alınmasını örnek verir.” Ona göre bunlar neden-sonuç ilişkisinden öte cisimde meydana gelen bir değişim sonucu meydana gelmektedir. Bu değişimi sağlayan ise âdet üzere o şeyi o hal üzere yaradan Allah'tır. Her meydana gelen olay âdet üzere vukû bulur. Mucize ise yine Allah'ın âdet üzere yarattığı şeyi âdetin üstünde bir yapıda yaratması ile alakalıdır.²⁸⁵

Cüveynî ise nübüvvetin ispatı hususunda mucize dışında başka bir delilin olmadığını söyler. Haliyle peygamberin mucize göstermesi onun nazarında zorunludur. Bu mucizenin faili ise onun için de Allah'tır ve fiilin hârikulâde olması gerekir.

²⁸² İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, 184-185.

²⁸³ Bâkillânî, *el-İnsâf*, 66.

²⁸⁴ Bâkillânî, *el-İnsâf*, 67.

²⁸⁵ Konu hakkında baha fazla bilgi için bkz. Yusuf Rahman, *Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı*, çev. Mustafa Akçay, Halil İbrahim Bulut, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4, (2001), 297-299.

Alışılmışın dışında meydana geldiği takdirde bir fiil mucize kategorisine dâhil olabilir. Aynı zamanda mucize elinde zuhur ettiği kimsenin iddiasını doğrular vaziyette olmalıdır. Burada bir meydan okuma durumu esastır. İddia sahibinin iddiasını ispat için elinden olağanüstü bir şeyin meydana geleceğini ifade etmesi ve o şeyin de iddia sahibinin iddiası üzere meydana gelmesi meydan okuma sonucu olur ve bu meydana gelişin iddiadan önce değil sonra olması gerekir.²⁸⁶

Mucizenin imkânını detaylıca inceleyen Cüveynî netice olarak “Allah’ın dilediğini yapmaya kâdir olduğuna inanan kimse için mucize delil olur” demektedir.²⁸⁷ Mucizenin imkânı hususunda Tanrı tasavvurunun da ehemmiyeti burada göze çarpılmaktadır. Kudret eksenli bir yaklaşım ile mutad olanın âdet üzere vâkî olduğundan da hareketle mucizenin imkânına yer açmış olunur ki, Cüveynî’nin de yaptığı tam olarak budur.

Hz. Muhammed’in nübüvveti hususunda haber olarak gelen rivâyetlerle ilgili Cüveynî öncekilerden pek de farklı bir yol çizmez. Kur’ân’ın onun en büyük mucizesi olduğunu düşünmesinden ötürü i’câzu’l-Kur’ân meselesine genişçe yer ayırır. Daha sonra ise “ayın yarılması, dilsizi konuşturması, parmaklarının aralarından suyun akması, taşların tesbih etmesi, az miktardaki yemeğin çoğalması gibi sayılamayacak kadar çok mucizesi vardır” diyerek bu haberleri kabul ettiğini gösterir. Zaten devamında “bize göre bu mucizelerin hiçbiri tevâtüren sabit değildir. Ancak her birinin hârikulâdeliği ifade etmesi sebebiyle bunların toplamı kesin bir bilgi ifade eder” diyerek mânevî mütevâtirin hâsıl olduğunu belirtir.²⁸⁸

Gazzâlî de mensubu olduğu mezhebin âlimlerinden farklı bir görüş belirtmez. Mucizeye dair görüşleri Cüveynî ile aynı doğrultudadır. Hissî mucize olarak yukarıda zikredilenlerin hepsini birebir aynı metot ile ispat etmeye çalıştıktan sonra kabul eder.²⁸⁹ Gazzâlî’yi diğerlerinden ayıran nokta mucizelerin imkânı hususunda felsefî izaha girmiş olmasıdır. Onun, filozofların düşüncelerindeki çelişkiler ve tutarsızlıklar üzerine kaleme aldığı *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eserinin on yedinci meselesi nedensellik ve mucize bahsini içerir.

Eş’arî kelamının ontolojik bir kabulü olan âdet teorisini bu başlık altında teferruatıyla işleyen Gazzâlî, filozofların iddialarının aksine doğada zorunlu bir

²⁸⁶ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 252-257.

²⁸⁷ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 268.

²⁸⁸ Cüveynî, *Kitâbu’l-İrşâd*, 286.

²⁸⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 172-173.

nedenselliğin olmadığını söyler. Sebep ile sebeplilik arasındaki ilişki ona göre zorunlu değildir. Bunun için o, ateş ve pamuk örneğini verir. “Biz birbirlerine dokunduğu halde pamuğun yanmamasını mümkün görürüz; hatta ateşe dokunmadan da pamuğun yanıp kül olmasını mümkün sayarız. Hâlbuki filozoflar bunun olabileceğini kabul etmezler” diyerek âdet teorisini açıklamış olmaktadır.²⁹⁰ Çünkü burada vuku bulan hâdiseler bizâtihi eşyanın kendi vasfı değil, o vasfı o an kendisinde yaratan Allah vesilesiyledir. Allah, dilediğini dilediği şekilde yaratmaya muktedir olduğuna göre hangi şekilde yaratırsa o şekilde vuku bulmuş olur.

Gazzâlî'nin bu anlatımında mucize için de olanak sağlanmaktadır. Şöyle ki; vâkıalar zorunlu ilkeler değil de Allah'ın yaratması üzerinden ilerlediği için peygamberlerin gösterdikleri tabiatüstü hâdiseler, aslında doğada var olduğu inanılan kanunlara da aykırı olmamış olur. Bu durumda örneğin Hz. İbrahim için serinlik ve selâmet olan ateş,²⁹¹ Allah'ın ateşte veya peygamberde meydana getirdiği alışlagelenin aksi vasıf sayesinde. Gazzâlî, burada maddeye her durumun imkânını da tanımış olmaktadır. Bu sayede Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi de aklen sorun teşkil etmemektedir. Burada mucizenin faili Allah, elinden sâdır olan kişi ise ispatlanmış olarak peygamber kabul edilir.²⁹²

Filozofları bu hususlarda eleştiren Gazzâlî, mucizenin imkânını felsefî zeminde ispat etmiş olsa da rivâyet bağlamında burada da bir incelemeye girmemektedir. Mucize hakkında o, tevâtürle sabit olmasından ve dinin de bu konuyu doğrulamasından dolayı yalanlanmasını da mümkün görmez.

Mâturîdî kelamında ise bu mevzuyu irdeleyen ilk olarak Mâturîdî'nin kendisi olmuştur. Nübüvvetin ispatı hususunda ikili bir taksime gider. Evvelen peygamberlerin davranışlarının peygamberlikten öncesi de dâhil olmak üzere töhmet ve şüpheye mahal verilmeyecek kadar maddî ve mânevî kirlere arınmış olmasıdır. İkincisi ise mucizelerdir. Yetenekten ziyade Allah vergisi bir güç ile meydana gelen mucizeler, benzeri meydana gelmesi mümkün olmadığı gibi eğitim-öğretim ile de kazanılmayacak bir yapıdadır.²⁹³

²⁹⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 166.

²⁹¹ Enbiyâ 21/69.

²⁹² Gazzâlî, *Tehâfüt*, 171-172.

²⁹³ Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 287-288.

O, mucizelerin “zan ve hayal ürünü olmayıp hilkat var oldukça da devam edeceğini” belirtir.²⁹⁴ Burada neyi kastettiği tam olarak anlaşılmasa da mucizelerin rivâyetlerini kastetmesi kuvvetle muhtemeldir. Zira mucizenin zan ve hayal ürünü olup olmaması bizzat müşâhadeye bağlı olmasından ötürü bilgisi tevâtür habere bağlıdır. Tevâtürün de kesinti arz etmeden devamlılık içermesi de hilkat ile birlikte devamının işaret ettiği gibidir.

Mâturîdî, mütekellimlerin yaptığı gibi mucizeleri yine ikili taksime tabi tutar ve aklî mucize olarak hepsinde olduğu gibi Kur’ân’ı zikreder. Daha sonra ise hissî mucizeler mevzusuna geçerek, “nesilden nesile intikal eden nur, iki omzu arasında bulunan mühür, orta boylu olmasına rağmen uzun boylularla yan yana geldiğinde boyunun onları aşması, vahye mazhar olmadan önce bulutun kendisini gölgelendirmesi, şakk-ı sadr hadisesi, çocukluğunda da putlara tapmamış olması, amcası Abbas’ın onun hürmetine yağmur dilemesi ve yağmurun yağması” şeklindeki rivayetleri aktarır.²⁹⁵

İmam Mâturîdî, Verrâk²⁹⁶ özelinde cevaplandığı nübüvvet görüşünde mucizelerin de içerisine dâhil olduğu haber konusunu anlatırken âlimler ve râvîler meclisinden bahsederek buradaki haberlerin uzak yakın herkese açıklandığını ifade eder. Kaldı ki olayların büyüklüğü de hemen yayılma gösterdiği için mucize gibi bir meselenin yayılmaması düşünülemez. Nitekim öyle de olup mucizeler lafızları değişse de vâki oldukları yaygınlık kazanmıştır. Ayrıca Mâturîdî, hissî mucizelerin güvenilir âlimlerden nakledilen haberler olduğunu vurgulayarak bunların inkârını da mümkün görmez.²⁹⁷

Mâturîdî ulemâ nazarında da durum İmamlarının görüşü ile benzerlik arz eder. Nübüvvetin sübut ve sıhhati için mucize temelli bir anlayış geliştirirler. Örneğin Ebû Şekûr es-Sâlimî nübüvvet için mucizenin gerekli olduğunu vurguladıktan sonra onun, peygamberlik iddia edenin daveti ve karşıtlarının isteğinden hemen sonra vukû bulması gerektiğini de ifade eder. Bakillânî’de olduğu gibi Sâlimî’de de mucizenin meydana geldiği zaman ve mekân önemlidir. O da Hz. Musa’nın sihir ve sihirbazlar çağında gelmesinden ötürü mucizelerinin o minvalde olduğunu, Hz. Muhammed’in de dil

²⁹⁴ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 289.

²⁹⁵ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 291-292.

²⁹⁶ Ebû îsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî (ö.247/861). İslam kaynaklarında Mu’tezilî, Şii ve Maniheist inançlarıyla ilişkilendirilen kelimeler âlimi. Bkz. Fuat Aydın, ‘*Verrâk, Ebû îsâ*’, DİA, c. 43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 59-60.

²⁹⁷ Mâturîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, çev. Topaloğlu, 311.

bilgisinin geliştiği fesâhat ve belâğat devrinde gelmesinden dolayı Kur’ân mucizesinin o cihetten güçlü olduğunu belirtir.²⁹⁸

Sâlimî, nübüvvetin ispatı hususunda Kur’ân üzerinde çok durur. Hissî mucizeleri ise sadece zikretmekle yetinir ve sonunda da “bu zikrettiklerimiz arasında Kur’ân mucizesi kat’î olandır” diyerek hissî mucizelere dair mütereddid davranır. Onun, eserinde Kur’ân üzerinde çok durması ve Kur’ân’a dair her meseleyi zikredip de hissî mucizeler için bir görüş belirtmemesi bunu göstermektedir.²⁹⁹

Mâturîdî ulemâ arasında önde gelenlerden biri olan Ebû Muîn en-Nesefî, mucizelerin rivâyetleri konusunda tevâtür derecesinin gerçekleştiğini söyledikten sonra imkânı için ön plâna çıkardığı temel argüman Eş’arî mezhebinde görmeye alışık olduğumuz Allah’ın kudretidir. O, “Allah kudretiyle dilediğini yapma konusunda vasıflıdır” dedikten sonra mucizeleri de bu doğrultuda mümkinât kategorisine koyar. Zira ona göre “(örneğin) ateş, Allah’ın yarattığı bir cisimdir. Ona sıcaklık ve kuruluğu veren de Allah’tır. Kim ki ateşte sıcaklığın yerine serinliğin, kuruluğuğun yerine rutubetin yaratılmasını kudret dâhilinde görmezse Allah’a acziyet atfettiği gibi işlerinde de zorunlu olduğunu iddia etmiş olur.”³⁰⁰

Hem Eş’arî hem de Mâturîdî ulemâ mucizelerin tek tek düşünöldüklerinde âhâd haber olduğunda müttefiktirler. Bir araya geldiklerinde tevâtür derecesine çıktığını söylerler. Bu hususta Mâturîdî ulemânın konuya bakışı Eş’arî ulemâdan biraz farklıdır. Eş’arîler rivâyet eksenli yaklaşırken Mâturîdîler nübüvvet merkezli bir bakış açısını tercih ederler. Eş’arîler için mânevî tevâtürün gerçekleşmiş olması esastır. Mâturîdîler ise peygamberlerin, özelde ise Hz. Muhammed’in elinden olağanüstü hâdiselerin meydana gelmesini esas alarak bu rivâyetlerin mânevî mütevâtir olduğunu söylerler. Nüreddîn es-Sâbûnî *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn* adlı eserinde konuya dair “bu mucizelerin çoğu âhâd yollarla gelmektedir. Fakat hepsinin delâlet ettiği tek bir mânâ vardır ki o da olağanüstü şeylerin Hz. Muhammed’in elinde ortaya çıktığıdır” diyerek zikrettiğimiz nüansı belirtmiş olmaktadır.³⁰¹

Mu’tezile’de ise durum biraz daha farklıdır. İlk olarak, Mu’tezile için fiillerin yaratıcısı Allah değil bizzat insanın kendisidir. Onlara göre Allah’ın insana verdiği

²⁹⁸ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd*, 162-163.

²⁹⁹ Sâlimî, *et-Temhîd*, 166.

³⁰⁰ Ebû Muîn en-Nesefî, *Tebşiratu’l-Edille*, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2:39-40.

³⁰¹ Nüreddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İfav Yayınları, 2017), 53.

kudretin üstünde bir tahakkümü yoktur. Bu da bir fiilin iki failinin olmamasından kaynaklanır.³⁰² Hal böyle olunca mucizenin meydana geliş imkânı, geldi ise failinin kim olduğu meselesi tartışma kazanmaktadır. Mu'tezile arasında mucizeyi reddeden Nazzâm (ö. 231/845) ismi bilinmektedir. Onun reddettiği meselesi ise şüphelidir. Şehristânî (ö. 548/1153), onun şakk-ı kameri reddettiğini söylemektedir. Tritton ise mucizelerin vuku bulduklarını reddettiğini ifade eder.³⁰³ Fakat gerek onun kalamî görüşleri gerekse de mücadele verdiği zümreler düşünüldüğünde mucizeleri reddettiği bilgisi güvenilir durmamaktadır.

Nazzâm'ın mücadele verdiği en önemli zümre dehrîlerdir.³⁰⁴ Bu sebeple onların karşısında mucizeleri inkâr ediyor olması uzak bir ihtimaldir. Ayrıca Mu'tezile arasında tabiat görüşü ve ilâhî müdahale açısından mucizelere en imkân sunan görüş, onun kumûn-zuhûr görüşüdür. Buna göre Allah her şeyi ezelde yaratıp bazı varlıkları bazılarında gizlemiştir ve vakti gelince hepsi ortaya çıkar. Bu durumda mucize de varlık içerisinde âdetin dışında gizlenen bir yapıya sahip olabilir ve vakti geldiğinde ilahî irade ile ortaya çıkabilir. Şakk-ı kameri reddetmesi de onunla birlikte Ebû Bekir Esam ve Pezdevî gibi âlimlerin de olduğu ve bu hâdisenin kıyamete yakın gerçekleşeceğini düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir.³⁰⁵

Mucizeler hakkında Mu'tezile'nin görüşlerini teferruatıyla anlatan isim Kâdî Abdulcebbar'dır. O, peygamberin peygamberliğini ispat zaviyesinde mucizeyi gerekli görür. Fakat mucizenin faili hususunda diğer mezheplerden farklı bir izah gütmek durumunda kalır. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi Mu'tezile'ye göre fiillerin yaratıcısı kullardır ve Tanrı'nın bunlar üstünde etkisi de yoktur. Bu nazarla mucizeye yer açabilmek için Kâdî, "mucizenin Allah cihetinden oluşunun onun şartlarından olmadığı aksine onun Allah tarafındanmış gibi cereyan etmesinin yeterli olduğu" düşüncesine sahiptir. Allah'ın fiili yerine geçer tarzda vuku bulması ise ancak bu şekilde mucizeyi gösterenin doğruluğuna delâlet edebiliyor olmasındandır.³⁰⁶

³⁰² A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 124.

³⁰³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 69; Tritton, *İslam Kelamı*, 132.

³⁰⁴ Dehriyye diye bilinen bu zümre, âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefeye sahiptirler. Cahiliye Araplarında da mevcut olan bu kişilere Kur'an da 45/24. Ayette değinmektedir. Câhız'ın bildirdiğine göre bunlar Allah'ın varlığı yanında mucizeleri, cin, şeytan ve melekleri de inkâr ederler. Bkz. Hayrani Altıntaş, "*Dehriyye*", DİA, c. 9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 107-109.

³⁰⁵ Bebek, "*Kelam Literatürü Işığında Mucize*", 132.

³⁰⁶ Kâdî, *Şerh* 2, 430.

Kâdî, *el-Muhtasar*'da mucize meselesini anlatırken ise yukarıdaki ifadelerinin tam aksi yönde sözler sarf ederek “Allah’ın fiili olmayan bir şey nübüvvete delil teşkil etmez” demektedir.³⁰⁷ Onun bu şekilde zıt ifadeler sarfetmesi konuya yaklaşım açısından kendisinin de net olmadığını gösterebilir. Fakat bu müphemlik Mu’tezilî düşünce içerisinde mucize bahsinin fiiller kategorisinde mi yoksa adl ilkesinin içerisinde yer alan “lütuf” içerisinde mi yer alacağının Kâdî açısından net olmaması sonucu olsa gerektir.

Mu’tezilî sistemde lütuf kavramı; “gerçekleşmesi halinde insanın farz olan ilâhî emirlere itaati tercih edip yasaklanan kötü fiillerden kaçınmasını veya böyle bir tavra yaklaşmasını sağlayan ilâhî yardım niteliğinde” fiilleri ifade eder.³⁰⁸ Bu durumda mucizenin de bu kategoriden sayılıp nübüvvetin ispatındaki ilâhî yardım olarak okumak mümkündür.

Mezheplerin tamamının da mucize konusunda benzer görüşleri paylaştıkları görülmektedir. Mucizelerin, aklen gerekliliği ve nübüvvetin ispatı sadedinde zikredilecek en önemli delil oluşu hasebiyle, inkârı kelamcılar arasında söz konusu olmamıştır. Arada bir tek Nazzâm’ın adı geçse de onun da reddettiği net değildir. Onun kelam sistemi içerisindeki görüşleri sebebiyle bu noktaya varıldığı aşikârdır. Mucizeyi reddedenlere ise kelamcılar ciddi tenkitler yöneltip cevaplar vermişlerdir.

İslam ulemâsı, nübüvvete delil hususunda Hz. Muhammed’e atfedilen ve hissî mucizeler diye adlandırılan bir takım olağanüstü hâdiselerden bahsetmektedirler. Mucizelere dair rivayetlerin sıhhati ulemâ nazarında da tartışmalı olmakla birlikte hepsinin kabule yanaştığı nokta bütün rivayetlerin bir araya gelince hakikat ifade edeceği görüşüdür. Elbette ki tek tek sıhhati problemlili olan rivayetler, nakledeni fazla olması ve hepsinin bir araya gelmesi neticesinde sahih konuma yükselmesi müşküldür. Biz burada rivayet merkezli müşkülü ele almak yerine mucizelere dair dayanak olan Kur’ân’daki peygamber kıssaları ve bu kıssalarda anlatılan mucizelerin mahiyetine dair bir inceleme yapmayı uygun görüyoruz. Bu sayede sıhhati şüphe götürmez Kur’ân’da nakledilen mucizelerin imkân ve mahiyeti üzerinden Hz. Muhammed’e atfedilen mucizelerin de imkân ve mahiyetini açıklamanın daha tutarlı olacağını düşünüyoruz.

Daha önce değindiğimiz gibi Kur’ân’da mucize isim olarak geçmemekle birlikte bu ismin yerini karşılayan, ayet, beyyine, sultan, burhan gibi isimler kullanılmaktadır.

³⁰⁷ Bkz. Kâdî, *Dinin Temel İlkeleri*, 123.

³⁰⁸ Bkz. İlyas Çelebi, “*Lutuf*”, *DİA*, c. 27 (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 239-241; Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 388-389.

Peygamber kıssalarından bahseden ayetlerde onların mucizeleri de anlatılmaktadır. Salih, Eyyûb, Lût, Hûd, Süleyman, Musa, İsa gibi peygamberlere verilen mucizelere dair anlatılar mevcuttur. Bu anlatıların yapılarına bakıldığında ise ortak gaye tevhid; verilen ana mesaj ise Allah'a itaat olduğu göze çarpmaktadır. İkinci ortak yön ise bütün peygamberlerin Yahudi literatüründe de mevcut olduğudur. Bu sebeple peygamberlere dair kıssaların doğru anlaşılması için Yahudi tarihi ve literatürü de incelenmesi gerekir.

Peygamberler, çok azı ihtilafli olmakla birlikte genel olarak hepsi tarihte yaşadığı bilinen veya inanılan şahsiyetlerdir. Bu isimlerin hayatlarından bir takım kesitler vahiy mahsulü olan kutsal kitaplara da yansımıştır. Fakat kutsal kitaplardaki bu anlatılar, mutlak tarih bilgisinden ziyade ilâhî mesaj için ibretlik bir muhtevaya büründürülmüştür. Söz gelimi Yahudi filozof İbn-i Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn* adlı eserinde bu konu hakkında şöyle söylemektedir: “Peygamberlerin vahiylerinin çoğunun temsil yoluyla gerçekleştiği senin için açık ve seçik hale gelmiştir ve bunda herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü nübüvvetin vasıtası mütehayyile kuvvesinin fiilidir. Aynı şekilde vahiyde istiare ve mübalağa tarzlarının da olduğunu bilmen gerekir.”³⁰⁹

İbn Meymûn, aynı fikrini doğa olaylarının kutsal kitaptaki anlatımı için de sürdürerek şöyle demektedir:

Hâdis olan bir şeyin var olması için onu var eden yakın bir sebebin var olmasının zorunlu olduğu oldukça açık bir durumdur. Bu yakın sebebin de bir sebebi vardır ve bu durum her şeyin sebebi olan İlk Sebep'te yani Tanrı'nın meşfeti ve ihtiyarında son bulur. Bundan dolayı peygamberlerin sözlerinde, söz konusu aracı sebeplerin hepsi hazfedilmiş ve “Tanrı yaptı” denilmiştir.³¹⁰

İbn-i Meymûn'un, Tevrat üzerinden bahis konusu yaptığı bu anlatım Kur'ân için de geçerlidir. Kur'ân'da birçok peygambere dair anlatı Yahudi literatürüyle aynı veya benzer şekilde aktarılmaktadır. Bu anlatımlara, Hz. Muhammed'in içerisinde bulunduğu tarih de ilave edilerek teosentrik bakış hâkimiyeti kendini göstermektedir. Örneğin Enfâl Sûresi 17. ayette, “*Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı; bunu da müminlere kendinden güzel bir lütufta bulunmuş olmak için yaptı. Allah her şeyi işitmekte, her şeyi bilmektedir*” denilip bütün sebepler hazfedilerek doğrudan Allah'a atıf vardır.

Bu durum, kavimlerin mucizevî bir şekilde helak edildiklerine dair anlatımlara da yansımıştır. Kavimlerin helakı, bu zaviyeden Kur'ân açısından anlatıma konu olmaktadır. Örneğin, Sâlih peygamberin kavmi olan Semud kavminin şiddetli sarsıntı

³⁰⁹ Musa b. Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 404.

³¹⁰ İbn-i Meymûn, *Delâletu'l-Hâirîn*, 406.

ve korkunç sesle helak edildiği yönündeki ayetlerin³¹¹ deprem ve volkanik patlamaya işaret ettiği açıktır. Çünkü benzer bir anlatıma konu olan ve azgınlıkları sebebiyle helak oldukları belirtilen Lût kavmi, ayetlerde üzerine taş yağdırıldığı³¹² şeklinde anlatılırken arkeolojik kazılarda ortaya çıkan ve bu kavmin yaşadığı yer olan Pompei (İtalya) şehrinin volkan patlamasına maruz kaldığı görülmektedir. Görüldüğü üzere İbn-i Meymûn'un değindiği, doğa olaylarının kutsal kitaplara mucizevî hâdiseler olarak yansımalarının Kur'ân'da da örnekleri vardır.

Helak mucizelerine dair kutsal kitapların yaklaşımı, ayetlere konu olan peygamberlerin hissî mucizelerinin anlatımında da geçerlidir. Kur'ân'da birçok peygamber için zikredilen hissî mucizeler de bu zaviyeden ele alınabilir. Örneğin rüzgârın emrine verildiği yönünde ayetler³¹³ olan Hz. Süleyman'ın masallara konu olan mucizevî bu yönü tefsirlerde çeşitli ilavelerle nakledilmektedir.³¹⁴ Oysaki Tâhir b. Âşûr'un tefsirinde geçtiği üzere, rüzgârın Hz. Süleyman'ın emrine verilmesinden kasıt, ticaret veya savaş gemilerine sahip olan Hz. Süleyman'ın mevsimine göre esen rüzgâr sayesinde bu gemilerini hareket ettirebilmesidir.³¹⁵ Mustafa Öztürk'ün belirttiğine göre bu yorum, Eski Ahit'te de teyit edilebilmektedir. Fenikelilerle ticarî işbirliği yapan Hz. Süleyman gemi filosuyla bunu yürütmüştür.³¹⁶

Aynı şekilde emrinde cinlerin çalıştırıldığına dair ayetlerin³¹⁷ de olduğu Hz. Süleyman, bina ören, dalgıçlık yapan cinlere hükmetmektedir. Kur'ân'da farklı türelerde geçen cin kelimesinin Hz. Süleyman'ın saltanatıyla ilgili mucizevî anlatımlarda ontolojisi farklı bir varlığa değil, aynı zamanda hükümdar olan Süleyman'ın emrindeki farklı milletlerden yabancılara işaret etmektedir. Nitekim ayetlerin tarihsel bağlamına bakıldığında Sur Kralı Hiram'ın usta mimar ve mühendislerinin Hz. Süleyman için tapınak inşa ettikleri görülmektedir.³¹⁸

Yahudi kutsal metinlerine konu olan, Kur'ân'da sabrı ile örnek gösterilen Hz. Eyyûb hakkındaki anlatımlar da bu duruma örnek verilebilir. Hakkında çeşitli

³¹¹ Bkz. A'r'âf 7/78, Hûd 11/67, Hicr 15/83.

³¹² Bkz. Hûd 11/82, Hicr 15/74, Şuarâ 26/173, vd.

³¹³ Bkz. 21. Enbiya Sûresi 81. ayet şöyledir: "Süleyman'ın emrine de onun isteğine göre, içinde bereketler yarattığımız yere doğru esmek üzere güçlü rüzgârı verdik. Biz her şeyi biliriz."

³¹⁴ Bkz. Mustafa Öztürk, "Kur'an Açısından Mucize Nedir Ne Değildir?", *Mucize Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 60.(24. Dipnot)

³¹⁵ Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: Dâr-ı Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), XXII: 158.

³¹⁶ Bkz. Öztürk, "Kur'an Açısından Mucize Nedir Ne Değildir?", 61.

³¹⁷ Bkz. Sâd Sûresi 38/37-38.

³¹⁸ Bursa Protestan Kilisesi, *Kutsal Kitap 1. Krallar 5:13-17*, erişim tarihi: 01.05.2020, <https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=1kr%205>

hastalıklara tutulduğu ve en son mucize göstererek iyileşen; Kur’ân’da Sâd Sûresi 41 ile 44. ayetlerde, ayağını yere vurarak hastalığı için şifalı su çıkartan Hz. Eyyûb’un, Yahudi literatürüne göre yaşayıp yaşamadığı bile meçhuldür. İbn-i Meymûn, hahamların onun hakkında ihtilafa düştüklerini ve bir kısmının böyle birinin yaşamadığını ifade ettiklerini aktarır.³¹⁹ Yaşadığını iddia edenlerin iddialarının tutarsız olmasından hareketle İbn-Meymûn, nihayetinde şunları söyler: “Bu ihtilaflar, Eyyûb’un, mevcut ve yaratılmış olmadığını söyleyenlerin görüşünü desteklemektedir.”³²⁰

Kur’ân içerisinde en fazla bahsi geçen Hz. Musa’ya ait mucizelerin de mahiyeti tarihsel olarak doğal seyir içerisindeki olayların anlatılarda efsaneleştirilmesi gibi görülebilir. Örneğin ayetlerde Hz. Musa’nın asası ile denizi yarıdığı³²¹ şeklindeki anlatılar Amorî kozmik kavga mitinin Babil yaratılış destanı Enuma Eliş’te geçen Tanrı Marduk’un denizi yarmasının, Kenan’da Tanrı Baal’a³²² ve İsraililerde de Yehova’ya atfedilen şeklinin benzeridir.³²³ Olay muhtemelen fırtınalı bir havada Hz. Musa ve beraberindekilerin suyun üzerinden karşıya geçmesine rağmen peşinden gelen firavun ve askerlerinin fırtınayı aşamamasını konu almaktadır. Anlatının efsaneleştirilmesi hem kadim kutsal metinlerde Tanrı’nın yardımını ön plana çıkarmanın bir getirisi hem de kadim tarih yazımının da bir âdeti olsa gerektir.³²⁴

Tarihsel nazariyeyle tespit edebildiğimiz bu örneklerden çıkan yorumu Kur’ân’da adı geçen bütün peygamber mucizelerine atfetmemiz mümkündür. Din dilinin mahiyeti ve kadim tarih yazıcılığının temel yaklaşımını bilmemiz bize, diğer mucizelere dair de ipucu vermektedir. Bu durumda tarihî olarak tespit edilemese bile anlatıların nasıl evrildiklerini görebilmemiz açısından bu örnekler bize ışık tutmaktadır.

Mucizelere dayalı bu anlatımların Kur’ân içerisinde yer alıyor olması hitap ettiği insan topluluğunun bu anlatılarla çevrelenmiş olmasından dolayıdır. Kur’ân’ın temel gayesi realist bir tarih yazıcılığı olmadığı gibi insanların tevhide ve ahirete taalluk etmeyen inançlarını düzeltmek de değildir. Bu sebeple Kur’ân, içinde neşet ettiği toplumun efsanevî inançlarına karışmadan aslî mesajı olan ve evrensel nazara tekabül eden tevhid ve ahiret inancını doğru ve anlaşılabilir temellere bina etmenin gayesini

³¹⁹ Bkz. İbn-i Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 481-482.

³²⁰ Bkz. İbn-i Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 482.

³²¹ Bkz. Şuarâ Sûresi 26/63, vd.

³²² Bkz. George Mendenhall, *Antik İsrail’in İnancı ve Tarihi*, çev. Mia Pelin Özdoğru (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 48.

³²³ Bursa Protestan Kilisesi, *Kutsal Kitap Mezmurlar 74: 13*, erişim tarihi: 01.05.2020, <https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=Mezmurlar+74&x=51&y=15>

³²⁴ Bkz. Mendenhall, *Antik İsrail’in İnancı ve Tarihi*, 68.

gütmüştür. Bunu sağlarken de toplum içerisinde ahlakî değer, insanî yaşam ve acizlikten ötürü Tanrı'ya ibadetle yükümlü insan portresini de inşa etmektedir.

Tüm bunlara ilaveten Kur'ân'ın bu tarz doğüstü anlatımları kullanmasının bir sebebi daha vardır. Kur'ân, müşriklerin inanmak için Hz. Muhammed'den hayalin sınırlarını zorlayan mucize isteklerine cevap vermek için bu anlatımları kullanmaktadır. Örneğin müşriklerin mucize istekleri İsrâ Sûresi 90-93. ayetlerde şu şekilde geçmektedir:

"Dediler ki: "Sen bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen ve üzüm bağı olmalı; içlerinden de çağıl çağıl nehirler akıtmalısın. Yahut -iddia ettiğin gibi- göğü üzerimize parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri şöyle karşımıza getirmelisin. Veya altından bir evin olmalı; ya da göğe çıkmalısın. Bize okuyacağımız bir kitap indirmediğin sürece oraya çıktığına da asla inanmayacağız." De ki: Rabbimi tenzih ederim! Ben sadece bir beşer-peygamberim."

Kur'ân, müşriklerin bu tarz isteklerine katî surette olumsuz yanıt vermiştir. Bunun gerekçelerinden biri de ayette geçtiği üzere şöyledir: *"Bizi mucizeler göndermekten alıkoyan şey, öncekilerin bunları yalanlamış olmasıdır."*³²⁵ Ayetin ifade ettiği gibi inanç kültüründe önceki peygamberlerin mucizelerinin yer aldığı müşriklere karşı bu inanç kullanılmaktadır. Müşrikler, peygamberleri mucize göstermelerine rağmen inkâr eden veya inansa bile peygamberlerinden sonra eski inançlarına geri dönen kavimlerin anlatılarını bildikleri için Kur'ân bu durumu aynıyla aktarıp Hz. Muhammed'in hissî mucize göstermemesine sebep olarak kullanmaktadır.

Kur'ân nazarından bakıldığında bu durumun bir istisnası mevcuttur. Kur'ân'da geçen; Hz. Musa'nın firavunun huzurunda asasının yılanı dönüşmesi ve sihirbazların yılanı dönüşen iplerini yemesi neticesinde bu hissî mucize karşısında iman eden sihirbazlar, İsrâ 59. ayetin istisnası konumundadır. Lakin Hz. Musa'nın asıl karşıtı firavun olması ve onun da bu hissî mucize karşısında iman etmemesi dolayısıyla İsrâ 59. ayetin temel hedefi yerindedir.

Kur'ân içerisinde geçen mucizelere dair bu araştırma ve inceleme bize, Hz. Muhammed'e atfedilen mucizelere dair bir yaklaşım sunmaktadır. Kur'ân'da geçen peygamberlere ait hissî mucizelerin anlatılardaki değişim sonucu oluştuğunu bilmek, sıhhati dahi şüpheli olan ve Hz. Muhammed'e atfedilen hissî mucizelere de temkinli yaklaşmayı yanında getirmektedir. Kur'ân, bu temkinimizi destekleyecek bir yaklaşım

³²⁵ İsrâ Sûresi 17/59.

içerisindedir. Zira yukarıda birkaçına değindiğimiz gibi ayetlerin tamamı Hz. Muhammed'e hissî mucize verilmediğinden ve verilmeyeceğinden bahsetmektedir. Müşriklerin bu taleplerinin net olarak reddedilmesinin nedenlerinin bunlar olduğu söylenebilir.

Literatür içerisinde Hz. Muhammed'e atfedilen hissî mucizelerin tamamı kendisinden sonra onu yüceltmek maksadıyla bir kısmı başka kültür veya inançlardan uyarlanan bir kısmı da İslam kültürü içerisinde yanlış yorumlar neticesinde ortaya çıkan anlatılardır. Örneğin Kamer Sûresi, "Vakit yaklaştı ve ay yarıldı" mealindeki 1. ayeti, Hz. Muhammed'in Mekkeli müşriklerin istekleri sonucu ayı ortadan ikiye yarıldığı şeklinde hadis literatürüne girmiştir.³²⁶

Bu rivayet Kur'ân'ın müşriklerin mucize taleplerine kesin bir şekilde olumsuz yanıt vermesine aykırı olduğu gibi ayetin kadim ulemâdan kıyamete yakın gerçekleşecek bir hâdiseye işaret olduğu şeklinde anlaşılmasının da karşısındadır.³²⁷ Ayrıca Mâverdî, saatin yaklaşmasından kastın kıyamet olduğunu ayın yarılması hakkında da üç yorum olduğunu söyler. İlkine göre "inşikak"tan kasıt işin, emrin ortaya konması, açığa çıkması demektir. İkincisi ayın ortaya çıkmasıyla karanlığın dağılması demektir. Üçüncüsü ise ayın gerçekten ikiye yarıldığı anlamına gelir ki bu da iki türlü yorumlanmıştır.³²⁸ Mâverdî bu yorumlardan birinin kıyamete yakın meydana gelecek hâdiseye olduğunu belirtir. Bu olay İslam kültürü içerisinde yanlış yorum sonucu mucizeleşmiştir.

Bir de başka kültürlerden ve dinlerden bizim dinimize intikal eden hissî mucize atıfları vardır. Buna örnek olarak da İsrâ ve Miraç hâdiselerini verebiliriz. İsrâ hâdisesi, ismini de verdiği İsrâ Sûresi 1. ayette anlatılmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed bir gece yatağından alınıp Mescid-i Aksa'ya götürülmüştür. Genel anlayışa göre buradan kastedilen Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksa'dır. Oysaki Kur'ân, Kudüs'teki mescitten Beytu'l-Makdîs diye bahsetmektedir. Mescid-i Aksa olarak isimlendirilen yer ise Hz.

³²⁶ Bkz. Buhârî, 3868.

³²⁷ Hasan el-Basrî, Atâ b. Ebî Rebah, Nazzâm, Belhî gibi âlimler bu olayın kıyamete yakın gerçekleşecek bir hadise olduğundan bahsetmektedirler. Bkz. Hüseyin Hansu, "Hz. Peygamber'in Mucizeleri ve Rivayet Kültüründeki Yansımaları Nedir Ne Değildir?", *Mucize Nedir Ne Değildir?*, ed. Adnan Demircan (Fecr Yayınları, 2019), 102; Bebek, "Kalam Literatürü Işığında Mucize", 130.

³²⁸ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, V: 409.

Muhammed'in arada gidip namaz kıldığı ve Mekke ile Taif arasında, Mekke'ye dokuz mil uzaklıktaki Cirane mevkiidir.³²⁹

İsrâ hadisesinin devamında da Hz. Muhammed'in göklere çıkıp Allah ile görüştüğü yönündeki anlatımları içeren Miraç hâdisesi yer almaktadır. Bu hâdiseye dair anlatımlar ayetlerde yer almazken özellikle hadis kaynaklarında uzun uzadıya aktarılmaktadır.³³⁰ Kaynaklarda geçen bu hâdiseye hakkında rivayet çelişkileri ve tarihî problemler olmakla birlikte³³¹ bizim dikkat çekmek istediğimiz asıl husus aynı anlatımların Zerdüştlükte de geçtiğidir.

Bilindiği gibi Müslümanların Zerdüştlük ile ilk karşılaşması Hz. Muhammed'in ölümünün hemen akabinde Halife Ebû Bekr zamanında meydana geldi. Sasaniler ile yapılan Kadisiye Savaşı sonrası 637'de Sasaniler'in başkenti Medâyin Müslümanların eline geçti. Bu süreçte her iki dinden de birbirlerini ciddi derecede etkileyen kültürel aktarımlar gerçekleşti.³³² Bunlardan bir tanesi de Zerdüştlük kitaplarından olan Ardâvîrâfnâme'den uyarlanan Miraç olayıdır. Miraçta Hz. Muhammed'in yaşadığı hâdiselerin büyük çoğunluğu benzer şekilde Ardâvîrâfnâme'den alındığı görülebilir.³³³

Bu tarz anlatımların sebebi Hamidullah'ın da değindiği gibi Hz. Muhammed'i övüp yüceltmeye çalışmaktan ibarettir. İlk dönem kaynaklarında sadece bir rüya olarak geçen ve Hz. Muhammed'in rüyası olarak aktarılan bir olay, içerisine farklı kültürlerden unsurlar da eklenerek bugünkü efsanelerle dolu halini almıştır.³³⁴

Tüm bu tarihsel bilgiler ışığında yaklaştığımız zaman Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmek amacıyla ona atfedilen mucizelerin hakikati şüpheli hale gelmektedir. İslam ulemâsı Kur'ân'da geçen peygamber mucizelerinden hareketle bu rivayetleri kabul etme yolunu tercih etmiş olsalar da Kur'ân'daki anlatımların realist bir tarih anlatımı olmayıp ana mesaj için rivayetlerin, dönemin toplumu cihetinden bilindikleri şekliyle aktarımı olarak anlaşılabilir.

³²⁹ Daha detaylı bilgi için bkz. Mehmet Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", Bilimname XVI, sy. 1 (2009): 43-58; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 323.

³³⁰ Bu hâdisenin içeriğine dair bkz. Buhârî, Menâkıbu'l-Ensâr, 42; Ahmet Ağırakça, "Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı", Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Dergisi 1, sy. 2 (2014): 5-10.

³³¹ Bu problemler ve çelişkiler için bkz. Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 43-58.

³³² Zerdüştlükten Yahudiliğe geçen etkiler de vardır. Bunlar İslamiyetten çok önceleri çeşitli sebeplerle meydana gelen etkileşimler sonucu olmuştur. Zerdüştlüğün Yahudilik ve İslam ile etkileşimi hakkında detaylı bilgi için bkz. Marietta Stepaniants, "Zerdüştlüğün İslam'la Karşılılaşması", çev. Cahid Kara, İslâmî Araştırmalar XXIII, sy. 2 (2012): 89-99.

³³³ Bkz. Ardâvîrâf, *Ardâvîrâfnâme*, çev. Nimet Yıldırım (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011), 82-96, vd.

³³⁴ Hamidullah'ın sözü ve miracın ilk dönem kaynaklardaki şekli için bkz. Azimli, "İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", 57-58.

2.1.4. Hatmu'n-Nubuvve

Hatmu'n-Nubuvve, Arapça'da "h-t-m" harflerinin oluşturduğu *hâtem veya hâtim* kelimesi ile nübüvvetin bir araya gelmesi sonucu oluşmuştur. Kur'ân'da Ahzâb Sûresi 40. Ayette; "وَ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ" diye geçen bu terkîbin her iki şekilde de kıraati mevcuttur. Taberî, kesra ile yani hâtim şeklinde okunduğunda "peygamberlerin mührü"; fetha ile yani hâtem şeklinde okunduğunda ise "peygamberlerin sonuncusu" anlamına geleceğini söyleyerek kıraat imamlarının tercihlerini zikretmiştir.³³⁵

Hatm-i nübüvvet meselesi kelim ve mezhepler tarihi literatüründe oldukça geniş yer tutan bir meseledir. Nebi-Rasûl ayrımı, velayet-imamet gibi bahislerin tamamını içerisinde barındıran bu konu nübüvvet de delil olarak zikredilmektedir.

Dinlerin neredeyse tamamında bu mesele mevcuttur. Her din kendi peygamberinin son peygamber olduğunu iddia eder. Öyle ki kelim kitaplarında Yahudiler'in iddiaları arasında zikredilen ve Tevrat'ta Hz. Musa'nın kendi şeriatını kıyamete kadar süreceğini belirten sözler³³⁶ çerçevesinde nübüvveti inkâr kalkışan Yahudiler'e ulemâ cevap vermektedir. Bu cevaplar neticesinde de Hz. Muhammed'in nübüvvetine deliller oluşmaktadır. Nübüvvetin ispatı hususunda doğrudan bir delil olarak zikredilmese de dolaylı yoldan nübüvveti ispat yöntemleri arasında yer aldığı da muhakkaktır. İşte bu sebeple hatm-i nübüvvet meselesi naklî deliller arasında zikredilecek kadar önemlidir.

Mütakellim ulemânın delillendirme sistemi içerisinde onun son peygamber olduğunu ispat, peygamber olduğunu ispat ile memzûc haldedir. Dolayısıyla zikrettikleri deliller hem nübüvvetini hem de nübüvvetin son halkasını temsil ettiğini ispata yöneliktir. Çünkü Sâbûnî'nin de ifade ettiği üzere geçmişteki bütün peygamberlerin peygamberliklerini ispat etmek Hz. Muhammed'in nübüvvetini ve nebilerin sonuncusu olduğunu ispattan geçmektedir.³³⁷

Kur'ân'da nübüvvetin son bulduğuna dair doğrudan bir ayet, dolaylı olarak birden çok ayet vardır. Doğrudan buna delil olan ayet Ahzâb Sûresi 40. ayettir. Dolaylı olarak ise Enbiya Sûresi 107. ayette "biz seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik" denilmesi de buna delâlet ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca Maide Sûresi 3. ayette geçen "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin

³³⁵ Bkz. İbn-i Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Şâkir (Beyrut: Dâr-ı İbn-i Hazm, 2013), XII: 23.

³³⁶ Bkz. Kâdî, *Dinin Temel İlkeleri*, 129.

³³⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 48.

için din olarak İslâmiyet’i beğendim...” şeklindeki ifadeler de nübüvvetin son bulduğuna delalet ettiği yönünde ele alınmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber’in peygamberlerin sonuncusu olduğu şeklinde hadisler de mevcuttur.³³⁸

İslam ulemâsı arasında Hz. Muhammed’in son peygamber olduğuna dair inanç zorunlu görülmüş, buna inanmamak küfür sebebi sayılmıştır. Söz gelimi Bağdâdî, “Kur’ân, Hz. Muhammed’in son peygamber olduğunu bildirmektedir. Aynı şekilde tevâtüren nakledilen hadislerde de Hz. Muhammed’den sonra peygamber gelmeyeceği ifade edilmiştir. Her kim bu iki hücceti reddederse kâfir olur”³³⁹ diyerek hatm-i nübüvveti iman-küfür meselesi haline getirmektedir.

İslam ulemâsı bu konuyu iman-küfür meselesi haline getirmiş olsa da daha İslamiyet’in ilk yıllarından itibaren çeşitli yorumlarla bu mesele istismar edilip gerek nübüvvet/risâlet ayrımı gerekse de imâmet/velâyet meselesi üzerinden bazı fırkaların görüşleri teşekkül etmiştir. Gulât-ı Şia, imâmet bahsi üzerinden peygamberlere vârisler olan imamları gösterirken bir başka Şii grup olan Gâliyye içerisinde Beyâniyye kolunun kurucusu olan Beyân bin Sem’an peygamberlik iddiasında dahi bulunabilmiştir. Hattâbiyye, Yezîdiyye, Hürremiyye gibi gruplar içerisinde de bu minvalde görüşler bulunmaktadır.³⁴⁰ Gazzâlî’nin fikirlerine reddiyeler yazdığı Bâtıniyye fırkası da imamların peygamber vârisi olduğunu söyleyerek hatm-i nübüvveti farklı bir mecraya çekmektedir.³⁴¹

Nebi-rasûl ayrımı üzerinden olaya yaklaşarak nübüvvetin son bulunduğu fakat risâletin devam ettiğini savunan Bahâlik ve Kâdiyânîlik gibi fırkaların yanı sıra tasavvufî tarikatlar arasında da velâyet düşüncesi etrafında nebîlerin vârisleri olan velîler ile devam eden dinî liderlik anlayışı oluşmuş, hatta hâtemu’l-evliyâ düşüncesine dahi ulaşılmıştır.³⁴² Dinin evrensel mesaj içerdiği, kemâle erdiği ve nübüvvetin son bulunduğu düşüncesi her ne kadar kat’î görünüyorsa da İslam dini içerisinde çeşitli te’villerle bunu bertaraf eden zümreler hep olmuştur.

³³⁸ Bkz. Buhari, *Menâkıb*, 18.

³³⁹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn* nşr. Dârü’l-Fünûn (İstanbul: Matbaatu’d-Devle, 1928), 163.

³⁴⁰ Daha detaylı bilgi için bkz. Recep Önal, “Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları”, *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Recep Ardoğan (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017), 271-283.

³⁴¹ Bkz. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, thk. Abdurrahman Bedevî, (Kuveyt: Muessesetu Dâri’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, t.y.), 42-44.

³⁴² Bkz. Önal, “Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları”, *Günümüz Kelam Problemleri*, ed. Ardoğan, 277-278.

Yukarıdaki çeşitli fırkaların görüşlerine rağmen Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile ulemâsı için hatm-i nübüvvet meselesi Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak zikredilmiştir. Örneğin Eş'arî ulemâdan olan Bâkillânî, Hz. Muhammed'in tüm yaratılmışlara gönderildiğini, şeriatının geçmişteki bütün şeriatları neshettiğini ve kendisinin de ebeden nesh olmayacağını söyledikten sonra tüm bunların O'nun nübüvvetine delil olduğunu belirtir.³⁴³

Bir başka Eş'arî âlim olan Cüveynî, hatm-i nübüvvet meselesini nesh başlığı altında ele almaktadır. İlk önce neshin varlığını reddeden Yahudiler'e cevap verir ve neshin mutlak olduğunu söyleyerek tarifini şöyle yapar: "Nesh, bir hitap ile var olan bir hükmün, başka bir hitapla kaldırılmasıdır."³⁴⁴ Cüveynî, nesh konusunda Mu'tezile ile olan fikir ayrılıklarına değindikten sonra Yahudiler'in Hz. Musa'nın şeriatının ebedî olduğuna dair iddialarına cevap verir. O, bunun iki açıdan mümkün olmayacağını söyler ve ilk olarak mucizelerin zuhurunu zikreder. İkincisi ise bunun doğru olması halinde Hz. Muhammed dönemindeki Yahudiler'in de böyle iddia etmiş olması gerektiğini, böyle bir şeyin olmadığını, bilakis Tevrat'ta peygamber geleceğinin zikredildiğini söyler. Böylece son mucize gösteren ve önceki kitaplarda zikredilen peygamber Hz. Muhammed olmaktadır.³⁴⁵

Gazzâlî için de mesele benzer şekildedir. O da Nesh konusu üzerinden ilerleyerek Yahudiler'in iddialarına cevap vermektedir. Onlara göre Hz. Musa, "Yer ve gök durduğu müddetçe benim dinime tâbi olunuz" demektedir. Ayrıca onlar için nesh, bedâ ve tağayyür ile ortak olduğu için kabul edilemez. Gazzâlî, Hz. Musa'nın böyle bir sözü olmadığını, olsaydı Hz. Muhammed dönemindeki Yahudiler'in bu sözleri söylemiş olması gerektiğini, böyle bir şeyin ise nakledilmediğini ifade etmektedir. Diğer devletlere davet mektupları göndermesi de onun evrensel bir mesaja sahip olduğuna ve peygamberlerin sonuncusu olduğuna delalet etmektedir.³⁴⁶

Mâturidî nazarında ise mesele başka bir boyut kazanmaktadır. Ona göre ümmetlerin ihtilâfî vahyin tahrif olmasına sebebiyet vermiş ve neredeyse vahyin hakikatleri silinme derecesine dâhi gelmiştir. Tarih boyunca da bu hep böyle devam etmiş ve Tanrı, peygamber gönderme lütfunda bulunmuştur. Fakat Hz. Muhammed'in nübüvvetine delillerden biri de şudur ki; onun getirdiği vahiy kendisinin korunduğunu

³⁴³ Bâkillânî, *el-İnsâf*, 66.

³⁴⁴ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 276.

³⁴⁵ Bkz. Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 276-279.

³⁴⁶ Bkz. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 167-169.

söyleyerek öğretisini kıyamete kadar bâki tutmuştur. İşte bu sebeple nübüvvetin Hz. Muhammed ile son bulduğu hakikattir. Bu da onun peygamberliğine bir delildir.³⁴⁷

Yine bir başka Mâturidî âlim olan Ebû'l-Berakât en-Nesefî, hatm-i nübüvveti doğrudan işlemese de Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat sâdedinden zikrettiği deliller arasında işlemektedir. O, Kur'ân'ın bütün insanlara meydan okumasını ve buna o zamana kadar cevap verilememesini delil getirerek Hz. Muhammed'in nübüvvetini evrensel ve kıyamete kadar bâki kılmaktadır. Bu sayede o, Hristiyanlar'ın iddialarından olan, nübüvvetin yalnızca Araplar'a hitap ettiği inancına da cevap vermektedir.³⁴⁸

Mu'tezile'den Kâdî de Yahudiler'e cevap vermek adına hatm-i nübüvveti zikretmektedir. Yahudiler'in neshi, bedâ inancıyla aynı görüp reddetmelerine karşı şeriatın tağayyürünü ön plana çıkararak, Hz. Muhammed'in dininin ve şeriatının mükemmel yapısından da görüleceği üzere, kıyamete kadar bâki bir şeriatın tesisinden söz etmektedir.³⁴⁹

Genel olarak kelam ulemâsı hatm-i nübüvvet mevzusunu ikinci planda ele alsalar da nübüvvetin delillendirilmesinde zikri geçen mevzulardan olduğu da görülmektedir. Nübüvveti dair diğer deliller ile birlikte harmanlanarak Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu inancını inşa etmişlerdir. Kur'ân'daki ayetlerin, Hz. Muhammed'in hadislerinin, önceki kitaplardaki müjdelerin neticesinde Hz. Muhammed'in getirdiği şeriatın öncekileri neshettiği, kıyamete kadar da geçerli olacak en güzel sistemi inşa ettiği inancı İslam toplumunun genelinde sağlam bir zemine oturmuştur.³⁵⁰

Hatm-i nübüvvet hususunda İslam tarihi içerisindeki yaklaşımları ve bu konunun nübüvveti hangi açılardan delil olduğu yukarıda aktardığımız gibidir. Aktardığımız bilgiler çerçevesinde üzerine düşünmemiz gereken temel bir takım noktalara burada işaret etmekte fayda görüyoruz. Bu bilgilerde dikkat çeken hususları şöyle sayabiliriz: 1. İslam ulemâsına göre önceki kitaplar Hz. Muhammed'i müjdelemiştir. Bu düşüncüyü destekleyen bir ayet de vardır. 2. Nübüvvetin son bulduğu yönünde Kur'ân'da ayet olmasına rağmen çeşitli te'viller neticesinde bu hep istismar edilmiştir. 3. Ulemâ, Kur'ân'ın ve şeriatın korunmuşluğunu hatm-i nübüvveti ve nübüvveti delil

³⁴⁷ Mâturidî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. B. Topaloğlu, 302.

³⁴⁸ Bkz. Ebû'l-Berakât en-Nesefî, *İslam İnançının Ana Umdeleri (el-Umdetu fi'l-Akâid)*, thk. ve çev. Temel Yeşilyurt (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 78-80.

³⁴⁹ Kâdî, *Dinin Temel İlkeleri*, 128-129.

³⁵⁰ Bkz. Abdülgaffar Aslan, *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 77-92.

görmektedir. 4. Dinin kemâle erdiği yönündeki ayeti delil olarak saymışlardır. Biz bu iddiaları burada tarih zemininde yeniden ele alacağız.

Kudemânın birinci hareket noktası olan ve önceki kitaplarda Hz. Muhammed'in müjdelendiği yönündeki yaklaşımlar beşâiru'n-nubuvve başlığı altında incelenmektedir. Buna göre semavi dinler olan Yahudilik ve Hıristiyanlık Hz. Muhammed'in geleceğini kitaplarında müjdelemektedirler. Hatta bazı görüşlere göre sadece semavi dinler değil, Hint, Fars gibi kültürlerde neşet eden dinlerin kitaplarında Hz. Muhammed'in müjdelendiği düşüncesi vardır.³⁵¹

Tarihsel bir nazarla baktığımızda her din içerisinde beklenen bir kurtarıcı inancının olduğunu görmek mümkündür.³⁵² İslam ile irtibatı olmayan Hint dinleri gibi dinlerin içerisinde de bir kurtarıcı beklentisinin olduğunu görmek bize bu ismin Hz. Muhammed olduğu şeklindeki zorlama bir yorumu değil bütün dinlerin kendilerini hakikat bilmeleri hasebiyle onları dünyada hâkim kılacak birini beklediklerine işaret ettiği söylenebilir. Dinlerin içerisinde bulunan kurtarıcıların tamamı da o din ile bir şekilde irtibatlıdır. Örneğin Zerdüştlük içerisinde beklenen kurtarıcı Saoşyant, Zerdüşün soyundandır.³⁵³ Haliyle beklenen kurtarıcıya dair hemen her dinde bulunan ahlakı hâkim kılmak, adaleti sağlamak gibi evrensel unsurlar üzerinden bunu Hz. Muhammed'e yormak zorlama bir te'vil gibi görünmektedir.

Detaylı incelendiği takdirde beklenen kurtarıcı düşüncesinin “dinlerin tebliğ ve misyonerlik faaliyetlerinin bir parçası olduğu görülebilir. Zira her dinî gelenek, diğer toplumların kurtarıcı beklentisinin, kendi peygamberi veya önderinin şahsında gerçekleştiği iddiasında bulunmaktadır.”³⁵⁴ Her dinin nazarında beklenen kurtarıcının kendilerinden çıkacağı düşüncesi bizim için önemlidir. Burada dikkat etmemiz gereken ikinci önemli nokta ise Kur'ân'ın indiği çevrede hazır bulunan Yahudilik ve Hıristiyanlık dinlerinin olduğudur. Bu iki önemli husus üzerinden konuyla alakalı olan Saff Sûresi 6. ayeti³⁵⁵ ele almak gerekmektedir.

³⁵¹ Mehmet Aydın, “Beşâiru'n-Nübüvve”, DİA, c.5 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 549-550.

³⁵² Bkz. Fadıl Aygân, “Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâiru'n-Nübüvve”, (Doktora tezi: Marmara Üniversitesi, 2011), 10-95.

³⁵³ Zerdüştlük inancı içerisinde üç ayrı beklenen kurtarıcı inancı mevcuttur. Bunların tamamı Zerdüş'ün soyundandır. Detaylı bilgi için bkz. Nimet Yıldırım, *İran Mitolojisi* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012), 519-522.

³⁵⁴ Aygân, “Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâiru'n-Nübüvve”, 20.

³⁵⁵ Bahsedilen ayet şöyledir: “Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: “Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim.” Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, “Bu (kanıtlar) besbelli bir büyü!” dediler.”

Hz. Muhammed'in doğduğu Arap Yarımadası'nda, diğer bütün bölgelerde olduğu gibi beklenen bir kurtarıcı inancı mevcuttur. O bölgede yaşayan Yahudiler ve Hıristiyanlar semavi dinler olması sebebiyle bir kurtarıcı beklentisi içerisindeyler. Aynı şekilde cahiliye Araplarında da nebi beklentisi mevcuttur. Fakat bu beklenti onlara bölgedeki ehl-i kitaptan sirayet etmiştir. Bu sebeple Araplar arasında da peygamberlik iddiasında olanlar çıkmıştır.³⁵⁶ Fakat bu, onlardan peygamber çıktığı anlamına da gelmemektedir.

Tüm bu beklentiler arasında ortaya çıkan İslam, Kur'ân üzerinden beklentilerin odağını da Hz. Muhammed'e çevirmiştir. Bu durumda bütün dinler için beklenen kurtarıcı Hz. Muhammed olmaktadır. Konu ile alakalı olan Saff Sûresi'ndeki ayetin işaretinin de Hz. Muhammed olduğu şeklinde bir anlayışa sebep olduğu açıktır. Fahreddîn Râzî ilgili ayetin tefsirinde İncil'den pasajlar aktararak Hıristiyanlar için beklenen kurtarıcının Faraklit olduğunu ifade etse de³⁵⁷ Müslümanlar nazarında bu kişi Hz. Muhammed'dir.

Ayette müjdelenen kişinin adının Ahmed diye geçmesi konuya mütereddid yaklaşıma sebep olmaktadır. Araplar nezdinde hiç kimse Hz. Muhammed'i Ahmed adıyla çağırmadığı gibi bu ismin ona kullanıldığına dair bir bilgi de tarihen mevcut değildir. İbn-i Âşûr'un da ifade ettiği gibi ayetteki ismin delalet ettiği kişi bu durumda meçhul olmaktadır.³⁵⁸ Fakat Kur'ân'ın konuyla alakalı diğer ayetleri³⁵⁹ birlikte ele alındığında bölgedeki diğer din mensuplarının kurtarıcı beklentilerinin ayetler vesilesiyle Hz. Muhammed üzerine çekilmeye çalışıldığı da görülebilir. Haliyle bu hususun doğrudan nübüvvet için bir delil olması mümkün görünmemektedir.

İnsanlığın kadim düşünce geleneği olan kurtarıcı beklentisi Hatm-i Nübüvvet olgusu ile bitirilmeye çalışılıp yegâne hakikatin Kur'ân ile verildiği ve tamamlandığı düşüncesi yerleştirilmek istenmiştir. Nitekim bakıldığı zaman daha önce de değindiğimiz Ahzab Sûresi 40. ayet hatm-i nübüvvet ile ilgilidir. Bunun haricinde Mâide Sûresi 3. ayette geçen "...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim..." şeklindeki hitap da nübüvvetin sona erdiği şeklinde anlaşılmıştır. Belirtmemiz gerekir ki bu iki ayet

³⁵⁶ Bkz. Cevâd Alî, *el-Mufasssal*, VI: 83-84, vd.

³⁵⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXIX: 314-315.

³⁵⁸ İbn-i Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXVIII: 182.

³⁵⁹ Bkz. En'âm 6/20, A'râf 7/157, vd.

haricinde birçok ayet hatm-i nübüvvet ile irtibatlandırılrsa da net olarak bu minvalde olanlar sadece bu ayetlerdir.

Ahzab Sûresi'nde geçen ayetin tarihsel bağlamına bakıldığı zaman esbâb-ı nüzulü olarak zikredilen hâdisse Hz. Muhammed'in evlatlığı olan Zeyd'in boşadığı eşiyle evlenmiş olmasıdır. Bu evlilik neticesinde Hz. Muhammed'in oğlunun karısı ile evlendiği yönünde sözler söylenince ayet inmiş ve Hz. Muhammed'in kimsenin babası değil ancak peygamberlerin sonuncusu (başka bir kıraate göre mührü) olduğu şeklinde tanımlamıştır.³⁶⁰ Ayetin belirttiği anlam Kur'ân'ın genel muhtevasına da uygunluk arz etmektedir.

Mâide Sûresi'nde geçen hitap, Hz. Muhammed'in veda haccı esnasında gelmiştir. Mâverdî'nin naklettiğine göre İbn-i Abbas bu ayetin veda haccı sırasında Arafat'ta geldiğini söylemiştir. Tarihsel olarak bakıldığı zaman Hz. Muhammed'in müşrikler karşısındaki galibiyeti ilan edilmiş, fetihler ile İslam yayılmaya başlanmış ve Hz. Muhammed de âhir ömrüne varmıştır. Ayetin son olarak helale ve harama dair ifadeler içermesi, dinin tamamlanmasından kastın artık hükmün açıkça belirlendiğine işaret olduğunu göstermektedir. Nitekim Mâverdî, dinin tamamlanmasını farzların, hadlerin, helal ve haramın belirlenmesi olduğunu söylemesi de bundandır.³⁶¹

Tam bu noktada dikkat çeken önemli bir husus diğer dinler içerisinde de hatm-i nübüvvet olgusunun yer edindiğidir. Örneğin Yahudilerde son peygamber Malaki şeklinde anlaşılırken Hıristiyanların birinci yüzyılına kadar ki dönemde Hz. İsa'nın son peygamber olduğu inancı yer edinmiştir. Aynı şekilde Maniheizm içerisinde Mani'nin sonuncu olduğu şeklinde bir inanış vardır.³⁶² Nitekim tarih boyunca bu inancı barındıran dinler olmasına rağmen kurtarıcı beklentisinin canlı olması ve peygamberlerin çıkması câlib-i dikkattir. Yukarıda üzerinde durduğumuz ve Hz. Muhammed'den sonra hatm-i nübüvvetin nebî/rasul ayrımı, imamet ve velayet bahisleri üzerinden istismar edilmesi bu durumu daha da dikkate değer kılmaktadır.

Ulemânın üzerinde durduğu bir nokta da Kur'ân'ın korunmuşluğu ve şeriatın kıyamete kadar baki kalacağı düşüncesidir. Hicr Sûresi 9. ayetteki *‘Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz.’* hitabı, Kur'ân'ın ve dolayısıyla şeriatın kıyamete kadar baki kalacağı düşüncesinden

³⁶⁰ Bkz. İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, V: 90.

³⁶¹ Bkz. Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, II: 12.

³⁶² Bkz. Metin Yurdagür, *‘İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi’*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 13-14-15 (1997): 304.

hareketle nübüvve dolaylı bir delil olarak sayılmasına sebebiyet vermiştir. Fakat ayetin tarihsel bağlamı düşünüldüğünde “onu koruyan da yine biziz” kısmındaki zamirin Kur’ân’a mı yoksa Hz. Muhammed’e mi raci olduğu tartışmalı hale gelmektedir. Râzî, Ferrâ ve İbnu’l-Enbârî gibi dilci müfessirlerin bu zamiri Hz. Muhammed’e raci kıldıklarını belirtmektedir.³⁶³

Hicr Sûresi Mekkî sûrelerdendir. Bu sebeple ayetin muhatapları müşrikler olmaktadır. Ayetin siyak ve sibakı göz önüne alındığında 6. ayette Kur’ân’ın cinlerden alındığına dair bir ithamın olduğu görülecektir. 9. ayetin ilk kısmı Kur’ân’ın Allah katından olduğu ifadesiyle bunlara cevap niteliğindedir. Hemen akabinde gelen 10 ve 11. ayetlerde geçmiş peygamberlerin kavimleri tarafından istihzaya uğradığı şeklindeki ifadeler, 9. ayetin ikinci kısmındaki zamirin Kur’ân’a değil Hz. Muhammed’e raci olduğu görüşünü güçlendirmektedir.

Ayrıca Mustafa Öztürk’ün belirttiği gibi:

“Unutmamak gerekir ki bu sûrenin nazil olduğu Mekke döneminde Kur’ân’ın korunması Hz. Peygamber’in korunmasına, yani onun sağ kalmasına bağlıdır. Hz. Peygamber öldüğü/öldürüldüğü takdirde vahiy sona ereceği için Kur’ân’ın korunmasından da söz etmek anlamsızlaşacaktır. Kaldı ki o dönemde Kur’ân’ın belki de üçte birlik bir kısmı nazil olmuş ve henüz Mushaf haline getirilmemiştir. Bu noktada, Kur’ân’dan söz eden bu ayetteki hû zamirini Hz. Peygamber’e göndermenin filolojik yönden isabetli olmadığı söylenebilir. Ancak ayetin söz ettiği mesele ilk hitap çevresinde herkesçe malum olduğundan, açık isim yerine zamir kullanılabilir.”³⁶⁴

Tüm bu bilgiler ışığında baktığımızda Kur’ân’ın korunması ile ilgili ilâhî bir hükmün olmadığı görülebilir. Haliyle ulemânın şeriatın ebedî olduğuna dair sözleri de bu açıdan dayanaktan mahrum görünmektedir. Kur’ân’ın ve şeriatın muhafazası her ne kadar ilâhî bir havaya büründürülmüş olsa da yazı ve kâğıdın gelişimi, şifâhî kültürden yazı kültürüne geçişin bir sonucu olduğu söylenebilir. Konu elbette söylem düzeyinden ziyade özel bir araştırmaya gerek duymaktadır. Lakin tez konumuzun bir hayli dışında olacağı için konuyu daha fazla teferruata boğmayı uygun bulmuyoruz.

³⁶³ Bkz. Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, XIX: 164.

³⁶⁴ Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali*, 301.

SONUÇ

Nübüvvet meselesi İslam itikadının üç temel ilkesinden biridir. Dolayısıyla Tanrı'nın varlığı ve birliği, ahiret inancı ve bu ikisini insanlara haber veren peygamberin kabulü meseleleri kelam ilminin mesâili konumundadır. Bu sebeple dönemler veya mezhepler değişip kelam âlimleri bu meseleleri ispatlamak adına farklı delillere başvursalar bile bu ilkeler hep sabit kalmıştır. Bir başka ifadeyle mesâil her daim sabit, vesâil ise değişken olmuştur. Bunun sebebi din mefhumunun üzerine bina edildiği temellerin bu meseleler olmasıdır. Elbette ki bu, vesâilin her zaman değiştiği anlamına gelmemektedir. Özellikle itikada dair deliller ilk dönem kelamcıları için hemen hemen aynı olmuştur.

İlk dönem kelamcıları için bu ispatlama yöntemi sistematik mantık ilkelerinden ziyade daha çok basit düzlemde iknayı içeren bir yapıda kaldığı görülebilir. Delillerin mantık kuralları çerçevesinde inşa edilmiyor oluşu bunu göstermektedir. Bu durum da elbette ki kendi içerisinde bazı problemlere sebebiyet vermiştir. Örneğin nübüvvetin ispatı yapılırken Kur'ân'dan deliller getirilme yoluna gidilebilmiştir. Bu ise mantık kuralları mucibince bir şeyin ispatı kendisi olamaz ilkesine aykırıdır. Buna rağmen kelam ulemasının delilleri kendi dönemlerinde gayet başarılı olmuş, din müdafaası açısından fayda sağlamıştır.

Kelamcıları, nübüvvet bahsini incelerken sistematikten uzak kalsalar da belli başlı delilleri de her daim zikretmişlerdir. Üst başlık olarak aklî ve naklî deliller olarak ayrılan bu delillerin temelde hareket noktaları nakil olmuştur. Bu ise bize ulemâ nazarında naklin evvel, aklın müevvel konumda olduğu yönünde fikir verebilir. İspat mevzusu nübüvvet olunca da bu durum kaçınılmaz olmaktadır. Zira olgusal olarak nübüvvetin varlık delili nakildir. Haliyle naklin hakikatini ispat adına akıl aracı konumuna düşmektedir. Bu, evrensel anlamda tutarlı olmasa da kendi içerisinde kabul edilebilir bir şeydir. Çünkü her dinin temel gayelerinden biri inanç ilkelerini akla kabul ettirebilmektir.

Ellerinde dönemin imkânları sebebiyle yeterince veri olmayan ulemânın eksikleriyle beraber kendi sistemlerini kurmuş olmaları takdire şayandır. Bakıldığı zaman aralarında keskin ayrılıklar olmalarına rağmen mezheplerin inanç ilkelerini ispat hususunda birbirlerinden etkilendikleri ve aynı delilleri kullandıkları görülmektedir. Nübüvvet meselesinde tehadî, mucize, kıssalar, hatm-i nübüvvet başlıklarının hemen

hemen aynı ifadelerle her mezhep içerisinde yer alması bize bunu göstermektedir. İslam mezhepleri içerisinde her ne kadar tefrikalar cereyan etmiş olsa da itikada dair aynı delilleri kullanmaları, tefrikanın asıllarda değil fer'î meselelerde olduğunu da açığa çıkarmaktadır.

Tüm bunlara rağmen tarih içerisinde keskin kırılmanın yaşandığı aydınlanma sonrası kadim dünyaya dair her şey yeniden ele alınmak durumunda kalmıştır. İstisna güdülmeksizin rasyonel ve bilimsel zemin içerisinde, kadim dünyaya dair bilgiler yeniden dizaynedilmiş ve tabir yerindeyse bu yöntemler ile süzgeçten geçirilmeye çalışılmıştır. Bu durumdan dinler de nasibini almıştır. Haliyle her din kendisini ispatlamak adına yeniden çaba harcamıştır. Ya mantık içerisinde akla mutabakat etmeye çalışmış ya kendini modern çağa adapte etmek için evrilmiş veya olduğu halinin kabulünü istemiştir. Bunları yaparken de yine modern çağın yöntemlerini kullanmıştır.

Modern çağ içerisinde bilimsel araç ve yöntemlerin de gelişmesi neticesinde araştırmalar daha kapsamlı ve sağlıklı hale geldiğinden bütüncül bakabilmeye de imkân sunulmuştur. Buna rağmen modern metodolojiler kendi cihazlarından inceleyerek farklı sonuçlara varabilmişlerdir. Örneğin pozitivizm yönetsel olarak deney ve gözlemi içerisine aldığı için dinlere hayat alanı sunmamaktadır. Salt bilimin hegemonyasında inancın dışlandığı bir metodu vardır. Fakat hem inancı hem de bilimi aynı anda içerisinde yaşatan tarihselcilik ise dışlamak yerine anlamaya ve açıklamaya çalışan bir metodolojiye sahiptir.

Tarihselciliğin anlamaya ve açıklamaya çalışmasının altında yatan sebep, incelediği olay veya olguyu insanın bizzat kendi sınırları cihetinden; diğer bir deyişle içerisinde yaşadığı ve kendisini kuşatan tarihin bilinciyle ele almasıdır. Pozitivizm içerisinde üç hal yasası ile aşağılanan geçmiş/tarih, tarihselcilik içerisinde anlaşılmayı bekleyen bir şeydir. Çünkü insan tarihin sınırlarına mahkûm bir varlıktır. Hal böyle olunca insana dair her şey bilimsel yöntem ve disiplinlerle tarih de hesaba katılarak yeniden ele alınır olmuştur. Dinlerin de bu sistematik içerisinde ele alınması, Alman tarihselci filozofları sayesinde olmuş, dine dair her şey tarihselcilik ile incelenmeye çalışılmıştır.

Tez boyunca bizim yaptığımız da bu yaklaşımın bir parçasıdır. Nübüvvet meselesine dair modern çağda ciddi eleştiriler gelmiş, peygamberliğin mahiyeti sorgulanır olmuştur. Bu durumda nübüvvet dair deliller de yeniden ele alınmak ve daha güçlü argümanlara sahip olunması gereğinin gösterilmesi gerekmektedir.

Tarihselcilik ise hem anlayıp hem açıklayan bir yapıda olması sebebiyle bizim tercih ettiğimiz metodoloji olmuştur. Bu metodoloji çerçevesinde İslam dininin temellerinden olan nübüvvete dair delillerin araştırması bize önemli sonuçlar vermiştir.

Buna göre kadim ulemânın üzerinde durduğu ve bütün mezheplerin kullandığı deliller aynı olup kendi dönemlerinde güçlü etkiler bırakmış olsalar da bugünün bilimsel ve bütüncül araştırmalarında yeterince güçlü olmadıkları ortaya çıkmıştır. Ulemânın ellerindeki imkânlarla yaptıkları bu ispatlar bugün yeterince ikna edici görünmemektedir. Kadim ulemâ, delillerini oluştururken dönemlerinin düşünce yapısı gereği tarihin bilimsel incelemesini işin içerisine katmamışlardır. Tarih, kadim dünyada reel zeminden de uzaklaşabilen vakanüvislikten öte bir şey değildir. Bu durum, özellikle din dili içerisindeki anlatımların reel tarihî bilgiler vermediği hususu ile örtüşür.

Ayrıca, dinin içerisindeki her bilginin tarihsel zeminden hareketle, içerisinde doğduğu dönemin ve toplumun zihin kodları ile ortak olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu, insanoğlunun yapısı gereği böyledir. Bu durumda dine dair deliller de bu zihin yapısına uygun olmaktadır. Örneğin nübüvvet için delil olarak zikredilen mucizeler, dönemin zihin yapısını da bizlere göstermektedir. Oysa tarihin bilimsel incelemesi bize mucizelerin hakikatinin şüpheli olduğuna işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdurrahman, ÂiŖe. *el-İ'câzu'l-Beyânî li'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Meârif, t.y.
- Açıkgenç, Alparslan. “*Fazlurrahman*”. DİA. 12: 280-286. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Ağırakça, Ahmet. “*Kaynaklar Işığında İsrâ ve Miraç Olayı*”. Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Dergisi 1, sy. 2 (2014): 1-30.
- Alî, Cevâd. *el-Mufasssal fi Târîhi'l-Arab Kable'l-İslâm*. Bağdat: y.e.y, 1993.
- Alper, Ömer Mahir. “*Mahmûd Muhammed Tâhâ*”. DİA. 27: 370-371. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Apaydın, H. Yunus. “*Mütevâtir*”. DİA. 32:208-211. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ardâvîrâf. *Ardâvîrâfnâme*. çev. Nimet Yıldırım. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.
- Arkoun, Muhammed. “*İslâm, Tarihsellik ve İlerleme*”. çev. Recep Demir. İslâmî Araştırmalar 22, sy. 2 (2011): 137-156.
- Arkoun, Muhammed. “*Kur'ân'ı Nasıl Okumalı?*”. çev. Ahmet Zeki Ünal. İslâmî Araştırmalar 7, sy. 3-4, (1994): 247-259.
- Askalânî, İbn Hacer. *Nuzhetu'n-Nazar*. çev. Talat Koçyiğit. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Aslan, Abdülğaffar. *İslâm'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2009.
- Âşûr, Tâhir b. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâr-ı Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- Aydın, Mehmet. “*Beşâirü'n-Nübüvve*”. DİA. 5:549-550. İstanbul, TDV Yayınları, 1992.
- Ayğın, Fadıl. “*Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*”. Doktora tezi: Marmara Üniversitesi, 2011.

- Aysevener, Kubilay. “Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih”. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi 41, sy. 1 (2001): 171-186.
- Azimli, Mehmet. *Cahiliyye’yi Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Azimli, Mehmet. “İsra ve Miraç Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Bilimname XVI*, sy. 1 (2009): 43-58.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*. nşr. Dâru’l-Fünûn. İstanbul: Matbaatu’-d-Devle, 1928.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr. *el-İnsâf*. thk. Ahmed Ferid Mezîdî. Beyrut: Dâru’l-Kutub el İlmiyye, 2007.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr. *İ’câzu’l-Kur’ân*. thk. Seyyid Ahmed Sekar. Kahire: Dâru’l-Meârif Bimısır, t.y. I.
- Bâkılânî, Kâdî Ebû Bekr. *Kitâbu’l-Beyân*. thk. Richard Yusuf Mekârisî el-Yesûî(Richard J. McCarthy). Beyrut: el-Mektebetu’ş-Şarkiyye, 1958.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Batuk, Cengiz, Kuşçu, Emir. *Rudolf Bultmann: Mitoloji ve Hermenötik Sorunu*. Ankara: Eskiyei Yayınları, 2013.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Bebek, Adil. “Kelam Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed’e Nispet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2000): 121-148.
- Beydâvî, Kâdî, *Beydâvî Tefsiri*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Bingöl, Abdülkuddüs. “İstidlal”. *DİA*. 23:323. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bozkurt, Mustafa. “Müslüman Kelamında Haberin Bilgi Değeri”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XLVIII, sy. II (2007): 91.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *DİA*. 30:350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Bulut, İsmail. *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım -M. Ferid Vecdî'nin Nübüvvet Anlayışı-*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Bursa Protestan Kilisesi. *Kutsal Kitap 1. Krallar 5:13-17*. erişim tarihi: 01.05.2020, <https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=1kr%205>
- Bursa Protestan Kilisesi. *Kutsal Kitap Mezmurlar 74: 13*. erişim tarihi: 01.05.2020, <https://www.bursakilisesi.com/kutsalkitap/?q=Mezmurlar+74&x=51&y=15>
- Câhız. *Rasêilu'l-Câhız*. şrh. Alî Ebû Mulhim. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 2002. III.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü(İlmu Usûli't-Tefsir)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Cezerî, Muhammed. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. thk. Alî Muhammed Debbâğ. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y. I-II.
- Cezerî, Muhammed. *Muncidu'l-Mukriîn ve Murşidu't-Tâlibîn*. düz. Alî b. Muhammedu'l-İmrân. y.y, y.e.y, t.y.
- Cündioğlu, Dücane. “Ernest Renan ve “Reddiyeler” Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar Dergisi* 2, (1996): 1-94.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. thk. M. Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, t.y.
- Cürcânî, S. Şerif. *Ta'rifât*. thk. M. Siddık Minşevî. Kahire: Dâr-ı Fadile, 2004.
- Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. çev. Adnan Bülent Baloğlu, Sabri Yılmaz, Mehmet İlhan ve Faruk Sancar. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Çağrııcı, Mustafa. “Zarûriyyât”. *DİA*. 44:146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. “Lutuf”. *DİA*. 27:239-241. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

- De Boer, T. J. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Demir, Hilmi. “*Delil ve İstidlalin Mantikî Yapısı –İlk Dönem Sünni Kelam Örneği-*“. Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2001.
- Demir, Recep. “*Kur'an Tefsirinde Tarihselci Yöntem*“. Doktora Tezi: Selçuk Üniversitesi, 2004.
- Demir, Serkan. “*Meşhur Hanefî Fakihlerine ve Muhaddislere Göre Haber Türleri*“. Hadis Tedkikleri Dergisi IX, sy. 2 (2011): 80.
- Demircan, Adnan. *Kur'an'ın Geliş Ortamında İnanç ve İbadetler*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Demirci, Muhsin. “*Kur'ân'a Modernist Yaklaşımlar*“. Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi. sy. 12 (2003): 29-51.
- DİB Yayınları, *Kur'ân Yolu Meal ve Tefsir*, erişim tarihi: 27.04.2020, <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/R%C3%BBm-suresi/3411/2-6-ayet-tefsiri>
- Dilthey, Wilhelm. *Hermeneutik ve Tin Bilimleri*. çev. Doğan Özlem. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Durak, Nejdet. İrgat, Muhammet. “Tarihselcilik Düşüncesi Bağlamında İbn Haldûn'un “Umrân İlmî” İle Wilhelm Dilthey'in “Tin Bilimleri”nin Karşılaştırılması”. *Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu*. ed. Mesut Okumuş, Ömer Dinç, 363-378. Ankara: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015.
- Durî, Abdulaziz. *İlk Dönem İslam Tarihi*. çev. Hayrettin Yücesoy. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.
- Düzgün, Şaban Ali. “Kelamda Delillendirme Yöntemleri”. *Sistemantik Kelam*. ed. Ahmet Akbulut, 198. Ankara: Ankara Üniversitesi UZEM Yayınları, 2011.
- Efendi, Mustafa Sabri. *Mevkîfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Âlem*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1981.
- Eliade, Mircea. *Mitlerin Özellikleri*. çev. Sema Rifat. İstanbul: Om Yayınevi, 2001.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil, Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Kelâmı ve Tasavvufuna Kısa Bir Giriş*. çev. Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *İlimlerin Sayımı (İhsâu-Ulûm)*. çev. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Kitâbu'l-Burhân*. çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'ân*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Fazlurrahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fazlurrahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Fuzûlî. *Matla'u'l-İ'tikâd fî Ma'rifeti'l-Mebdei ve'l-Meâd*. çev. M. Esad Coşan, Kemal Işık. İstanbul: Server İletişim, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg. "Hermeneutik". *Hermeneutik Üzerine Yazılar*. der. ve çev. Doğan Özlem. 13-32. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Fedâihu'l-Bâtıniyye*. thk. Abdurrahman Bedevî. Kuveyt: Muessesetu Dâri'l-Kutubi's-Sekâfiyye, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ*. çev. H. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-Felâsife*. çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Gökkır, Necmettin. “Kur’an Araştırmalarında Kullanılan Yeni Metot ve Teoriler”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12, (2005): 75-103.
- Gündüz, Şinasi. *Mitoloji İle İnanç Arasında*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.
- Güneş, Arif. “Kur’ân-ı Kerim’in Okunmasında Harf-Kıraat-Yazı Kavramı ve İlişkileri”. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1992.
- Güngör, Mevlüt.”*Kur’an Bağlamında İslam Öncesi Mekke Toplumundaki Tanrı ve Ahiret İnanıcı*”. Dini Araştırmalar 8, sy. 23 (2005): 13-28.
- Hacımuftuoğlu, Nasrullah. “Mekkî Sûre ve Ayetlerde Tahaddi ve Belağat”. *Kur’an Nüzûlünün Mekke Dönemi*. ed. Mesut Okumuş, 63-68. Çorum: Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Halefullah, Muhammed. *el-Fennu’l-Kasasî*. Kahire: Sînâ li’n-Neşr, 1999.
- Halefullah, M. Ahmed, *Kur’ân’da Anlatım Sanatı*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hansu, Hüseyin. “Kâdî Abdülcebbar ve Tesbîtu Delâili’n-Nübüvvesi”. *Tesbîtu Delâili’n-Nübüvve*, Kâdî Abdülcebbar. çev. Hüseyin Hansu, 30. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Muhammed Esed’in Mucize Anlayışına Klasik Tefsirler Işığında Eleştirel Bir Yaklaşım”. Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 2, sy. 5 (2019): 18-50.
- Hayyât, Ebû’l-Hüseyin. *Kitâbu’l-İntisâr*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşaağı*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hüseyin, M. Muhammed. *Modernizmin İslâm Dünyasına Giriş*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı. ed. Mahmut Çınar, Esra Delen, M. Raşit Akpınar, Mehmet Aksürmeli. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2015.

- İbn-i Fûrek. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâiyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 2005.
- İbn-i Hişâm. *Hz. Muhammed'in Hayatı*. çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971. I.
- İbn-i Hişâm. *Sîreti İbn-i Hişam Tercemesi*. çev. Hasan Ege. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2006. I-II-III.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*, Beyrut: Dâr-ı Sader, ty.
- İbn-i Sina. *Risaleler*. çev. Alparslan Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- İbnu'l-Cevzî. *Zâdu'l-Mesîr*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2009.
- İmamoğlugil, Halil. “Eş'arî'nin Kullandığı Aklî Deliller ve Mantıktaki Akıl Yürütmelerle İlişkisi”. *Toplum Bilimleri Dergisi* 10, (2016): 57-99.
- İsfehânî, Râgıb. *Müfredât*. çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kabakcı, Ersin. “Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları”. Hitit Üniversitesi: Doktora Tezi, 2019.
- Kâdî Abdulcebbar. *Dinin Temel İlkeleri*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğnî*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. Mısır: y.e.y., t.y.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse 1-2*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kâdî Abdulcebbar. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*. Çev. Hüseyin Hansu. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Karataş, Mustafa. “Fazlurrahman'ın İslamî İlimlerde Metodoloji Arayışı”. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, (2005): 89-106.
- Kaya, Remzi. “Kur'an'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmi Oluşu”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11, sy. 1, (2002): 29-52.

- Keskin, Yusuf Ziya. “Şemâil ve Delâilü'n-Nübüvve Eserleri”. *İslam Tarihi Kaynakları*. ed. Adnan Demircan, 58-62. İstanbul: Mana Yayınları, 2019.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâ'lerin Kelâm Sistemi*. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2017.
- Koloğlu, Orhan Ş. “*Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime*”. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 13, sy. 1 (2004): 159-193.
- Konaklı, Numan. “*İ'câz-ı Kur'ân İlminin Doğuş Süreci*”. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2014.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu'l-Kur'ân 1*. çev. Bekir Topaloğlu, ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu'l-Kur'ân 7*. çev. S. Kemal Sandıkçı, ed. Y. Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Mâturidî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu'l-Kurân Tercümesi 11*. çev. Fadıl Aygan, ed. Y. Şevki Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Mâverdî, Ebû Hasan. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y. I.
- Mavil, Hikmet Yağlı. *İmam Eş'arî'nin Kelâm Düşüncesi*. Ankara: TDV İSAM Yayınları, 2018.
- Mendenhall, George. *Antik İsrail'in İnancı ve Tarihi*. çev. Mia Pelin Özdoğru. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

- Meymûn, Musa b. *Delâletu'l-Hâirîn*. çev. Osman Bayder, Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Mitolojiler Sözlüğü*. yön. Yves Bonnefoy. çev. Levent Yılmaz. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000. 1.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2012.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât. *İslam İncancının Ana Umdeleri(el-Umdetu fi'l-Akâid)*. thk. ve çev. Temel Yeşilyurt. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Tebşiratu'l-Edille*. thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003. II.
- Nesefî, Ebû Muîn. *Tebşiratu'l-Edille*. thk. Muhammed Enver Hâmid İsâ. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2011.
- Okumuş, Mesut. "İ'câzu'l-Kur'ân". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç, 362-370. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Ozankaya, Özer. *Toplumbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1975.
- Önal, Recep. "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları". *Günümüz Kelam Problemleri*. ed. Recep Ardoğan, 271-283. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Önkal, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği". *Selcuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (1986): 249-262.
- Özcan, Zeki. *Teolojik Hermenötik*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.
- Özdemir, Metin. *Kelamî İstidlalin Problematığı*. Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5, sy. 2 (2001): 178-185.
- Özlem, Doğan. *Felsefî Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XL, (1999): 127-145.
- Özsoy, Abdulvahap. "Hz. Peygamber'in Ümmiliği Hakkında Bir Tartışma Ebû'l-Velid el-Bâci Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31, (2009): 151-170.
- Öztürk, Mustafa. "Demitolojizasyon ve Kur'an". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4, sy. 1 (2004): 119-146.

- Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018. 1.
- Öztürk, Mustafa. *İlâhî Hitâbın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020. 2.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’an Açısından Mucize Nedir Ne Değildir?”. *Mucize Nedir Ne Değildir?*. ed. Adnan Demircan. 45-84. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’ân Dili ve Retoriği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an-ı Kerim Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa. “Kur’ân Kıraatlerinin Tarihsel Serencamına Genel Bir Bakış”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3, sy. 1, (2003): 201-224.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Tarihsellik Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Pezdevî, Ebû Yusr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Polat, Fethi Ahmet. “Bir İ’câzü’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”. *Marife* 3, sy. 3 (2003): 185-218.
- Polat, Fethi Ahmet. “Muhammed Arkoun”. *DİA*. Ek-1: 112-116. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Rahman, Yusuf. “Klasik Dönemdeki Kelam Ekollerine Göre Mucize Anlayışı”. çev. Mustafa Akçay, Halil İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4. (2001):287-310.
- Râzî, Fahreddîn. *el-Muhassal*. çev. Eşref Altıntaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu’l-Ğayb*. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 1981.
- Russell, Bertrand. *Batı Felsefesi Tarihi*. çev. Muammer Sencer. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1973.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.

- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. Ankara: TDV Yayınları, 2017.
- Saltekin, Abdulbasit. *Fıkıh Usûlünün Tedrici Gelişimi ve Usûli Görüşler*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Sarıtaş, Murat. “*Muhammed Ahmed Halefullah*”. DİA. Ek-2: 295-298. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Schimmel, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Semerkandî, Ebû Seleme. *Cumelu Usuli'd-Dîn*. çev. Ahmet Saim Kılavuz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Soykan, Ömer Naci. “*Hegel Sisteminde Tarih Felsefesi Betimleyici-Eleştirel Bir Giriş*”. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XL. (1999): 271-289.
- Stepaniants, Marietta. “*Zerdüştlüğün İslam'la Karşılaşması*”. çev. Cahid Kara. İslâmî Araştırmalar XXIII, sy. 2 (2012): 89-99.
- Suyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kurân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2019.
- Sürüş, Abdülkerim. *Nebevi Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*. çev: Asiye Tıgılı. Ankara: Mana Yayınları, 2018.
- Şâtübî, Ebû İshak. *Muvâfakât*. thk. Muhammed Murâbî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2013. I-II.
- Şehristânî, Muhammed. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Taberî, İbn-i Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Şâkir. Beyrut: Dâr-ı İbn-i Hazm, 2013. I-XV.
- Taftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İfav Yayınları, 2017.
- Tâhâ, Muhmûd Muhammed. *İslam'ın İkinci Mesajı*. çev. Haydar Aslan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

- Tarakçı, Muhammet. “Eski Kùltürlerde ve Doğu Dinlerinde Vahiy ve Peygamberlik”. *Vahiy ve Peygamberlik*. ed. Yusuf Şevki Yavuz, 17-39. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Topuzoğlu, Tevfik Rùŧtù. “*Halil b. Ahmed*”. DİA. 15:309-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uyanık, Mevlüt. “İslâm Aklının Eleŧtirisi ve İctihad –Muhammed Arkun Örneği”. *Kur’ân’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuŧu*. ed. Mevlüt Uyanık. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Ünal, Ahmet Zeki. “Çaędaŧ Kur’ân Yorumunda Arkoun ve Garaudy”. 2. *Kur’ân Sempozyumu*. Yay. Haz. M. Akif Ersin, İzzet Karatay, Fevzi Özkan. 325-335. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.
- Ünsal, Hadiye. “*Erken Dönem Mekkî Surelerin Muhteva Tahlili*”. Çukurova Üniversitesi: Doktora Tezi, 2014.
- Vasiliev, Aleksandr. *Bizans İmparatorluğu Tarihi*. çev. Arif Müfid Mansel. Ankara: Maarif Matbaası, 1943. 1.
- Ya’kùb b. İbrâhîm, Ebû Yûsuf. *Kitâbu’l-Harac*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*Câhız*”. DİA. 7:24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*Delâilü’n-Nübüvve*”. DİA. 9:115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*Delil*”. DİA. 9:136-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*Haber*”. DİA. 14:346-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*İstidlal*”. DİA. 23:325-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “*Mustafa Sabri Efendi*”. DİA. 31:350-353. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yıldırım, Ergün. “Tarihselciliğin Hermenötik Seküler ve Sosyolojik Temelleri Nedir Ne Değildir?”. *Tarihsellik Nedir Ne Değildir?*. ed. Adnan Demircan. 11-60. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Yıldırım, Nimet. *İran Mitolojisi*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

Yılmaz, Alim. “Gadamer’de Dil Ontolojisi”. *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 4*. ed. Şamil Öçal. 501-514. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Yurdağür, Metin. “İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi”. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 13-14-15 (1997): 303-312.

Zerdüş. *Avesta Bölümleri*. çev. Eshat Ayata. İstanbul: Kora Yayın, 2011.

Zerkeşi, Bedreddîn. *El-Burhân fî Ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. (Kâhire: Mektebetu Dâru’t-Turâs, t.y. I.

