

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Mehmet ARICI

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ÇUKUROVA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Mehmet ARICI

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİK

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Jüri Üyesi: Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Tarık TANRIBİLİR

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER

DOKTORA TEZİ

ADANA / 2022

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne;

Bu çalışma, jürimiz tarafından Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalında DOKTORA TEZİ olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. İsmail ŞIK
(Danışman)

Üye: Prof. Dr. Tuğrul YÜRÜK

Üye: Doç. Dr. İbrahim KAPLAN

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Tarık TANRIBİLİR

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul DÖNER

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

.../.../

Prof. Dr. Serap ÇABUK
Enstitü Müdürü

NOT: Bu tezde kullanılan ve başka kaynaktan yapılan bildirişlerin, çizelge, şekil ve fotoğrafların kaynak gösterilmeden kullanımı, 5846 sayılı Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu'ndaki hükümlere tabidir.

ETİK BEYANI

Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde ve ortaya çıkan sonuçlarda herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu,

bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. .../.../ 2022

Mehmet ARICI

ÖZET

SEYYİD ŞERİF EL-CÜRCÂNÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Mehmet ARICI

Doktora Tezi, Temel İslâm Bilimleri Ana Bilim Dalı

Danışman: Prof. Dr. İsmail ŞİK

Kasım 2022, 202 sayfa

Seyyid Şerif el-Cürcânî, hicrî sekizinci asrın ikinci yarısı ile dokuzuncu asrın başlarında yaşamış olan Eş'arî kelâm ekolünün önemli şahsiyetlerinden birisidir. Bu doğrultuda Cürcânî'nin nübüvvet anlayışını ele alan bu araştırma giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi, amacı, yöntem ve kaynakları hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde; peygamberlikle ilgili, nebî ve resûl kavramları, Kur'ân ve hadislerde peygamberlik, nübüvvetin ispatı, kelâm ekolleri ve filozoflara göre nübüvvetin imkânı, gerekliliği, nübüvveti inkâr problemi, peygamberliğin vehbîliği, filozofların peygamber algısı, peygamber göndermenin faydaları, nübüvvet özü gereği yapılan itirazlar, teklif bağlamında nübüvveteye yönelik itirazlar, aklın yeterli görülmesi nedeniyle nübüvveteye yönelik itirazlar ve peygamber göndermenin gerçekleşmediğine dair yapılan itirazlar ele alınmıştır. Bunun yanı sıra mucize kavramı, mucizenin şartları, mucizenin gerçekleşme şekli, nübüvvetin mucize ile temellendirilmesi, mucizeye yapılan eleştiriler, mucizenin delâletine yönelik eleştiriler, mucizenin görmeyenler tarafından tasdiki ve irhas, keramet, maûnet, istidrâc ve ihanet türü olağanüstü olaylarla ilgili konulara yer verilmiştir.

İkinci bölümde vahiy ve vahyin geliş şekilleri ve niteliği, ilham, kitap, suhuf ve melek kavramları, meleklerin masumiyeti fikri ve bunu reddedenlerin delilleri, bunlara verilen cevaplar, peygamberlerin meleklerle üstünlüğü meselesi, meleklerin üstünlüğünü iddia edenlerin delilleri ve bu görüşlerin değerlendirilmesi ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Hz. Muhammed'in nübüvveti, ismet kavramı, Hz. Peygamber'in masumiyeti, peygamberlere isnat edilen günahlar ve Cürcânî'nin bu isnatlara cevabı, Kur'ân'ın i'câzı ve buna yönelik eleştiriler, Cürcânî'ye göre Kur'ân dışındaki deliller, aklî, hissî, haberî ve diğer delillere ait konulara yer verilmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada Cürcânî'nin nübüvvet anlayışı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, Vahiy, Nübüvvet, Kur'ân, Mucize.

ABSTRACT

SAYYID SHERIF AL-JURJANI'S UNDERSTANDING OF PROPHETHOOD

Mehmet ARICI

Ph.D. Thesis, Department of Basic Islamic Sciences

Advisor: Prof. Dr. İsmail ŞIK

November 2022, 202 pages

Sayyid Sharif al-Jurjânî is one of the important figures of the Ash'ari kalam school, who lived in the second half of the eighth century and the beginning of the ninth century.

In this direction this research, which deals with Jurjânî's understanding of prophethood, consists of an introduction, three chapters and a conclusion. In the introduction part, the information about the subject, importance, purpose, method and sources of the research is presented.

In the first part; about prophethood; The concepts of prophet and messenger, prophethood in the Qur'an and hadiths, the problem of denial of prophethood, the possibility, necessity and proof of prophethood according to theological schools and philosophers, the God-giveness of prophethood, the perception of prophets by philosophers, the benefits of sending a prophet, objections to prophethood due to its essence, objections to messengership, objections to prophethood in the context of accountability, objections to prophethood because reason is considered sufficient, and objections to not sending a prophet are discussed. In addition, the concept of miracle, the conditions of the miracle, the way the miracle took place, the foundation of the prophethood with the miracle, the criticism of the miracle, the criticism of the proofs of the miracle, the approval of the miracle for the non-witnesses and the extraordinary events such as pre-prophethood miracles, wonderworks, exceptional events, unbelievers' wonderworks and betrayal are included.

In the second part; Revelation and the way and nature of revelation, the concepts of inspiration, book, pages and angels, the idea of the innocence of angels, the proofs of those who reject them and the answers given to them, the matter of the superiority of the prophets over the angels, the proofs and evaluation of those who claim the superiority of angels are discussed. As a result, Jurjani's understanding of prophethood in Islamic theology has been revealed.

In the third part; The prophethood of Hz. Muhammad, the concept of sinlessness, the innocence of the Hazrat Prophet, the sins attributed to the prophets and Jurjani's response to these claims, the miraculousness of the Qur'an and its criticisms, the evidences outside the Qur'an according to Jurjani, the issues related to mental, emotional, reported and other evidences are included. Hence in this study Jurjani's understanding of prophecy it has been revealed.

Keywords: Jurjani, Şerhu'l-Mawâkif, Revelation, Prophethood, Qur'an, Miracle,

ÖNSÖZ

İnsan için en önemli bilgilerden biri mebd ve meâde ait bilgidir. Zira bu konu ilk devirlerden itibaren insan düşüncesini meşgul eden bir husus olmuştur. Bu hususun bir parçası olan nübüvvet bu bağlamda değerlendirilmiştir. Kimileri bu bilgilere akıl ile, bazıları nakille, bir kısmı da akıl ve nakli uzlaştırma yoluyla ulaşmaya çalışmıştır. Bazı kimseler de riyâzat ve mücâhedeyle elde edileceğini savunmuştur. Kelâmî düşünceye göre bu bilgilere ancak akıl ve nassın, diğer bir ifadeyle felsefî ve dînî düşüncenin mezc edilmesiyle elde edilebilir.

Kuşkusuz İslam kelimasının en seçkin simalarından birisi de Eş'ârî kelâm ekolüne mensup Seyyid Şerif Cürçânî'dir. O, felsefî kelâmî yönüyle kelâm tarihine damgasını vurmuş ve bir düşüncenin doğruluğunu tespit için bir yöntem olan tahkik tavrıyla öne çıkmıştır. Cürçânî, temelde nübüvveti yaklaşımını Eş'ârî düşünce perspektifinde kâdir-i muhtar, ıstıfâ, nedenselliğin reddi ve âdet teorisi üzerine oturtmuştur.

Bu çalışmada kelâmî meselelere bu minvalde çözüm üreten Cürçânî'nin, özellikle hicrî ikinci asrın yarısından itibaren tartışılmaya başlayan ve günümüzde de güncelliğini koruyan nübüvveti dair görüşleri ele alınmıştır. Bu kapsamda nübüvvetin imkanı, gerekliliği, ispatı, mucize, keramet, Hz. Muhammed'in nübüvveti, peygamberlerin ve meleklerin masumiyeti, peygamber-melek kıyaslaması gibi birçok konuyla ilgili görüşler analiz edilmiştir. Onun bu konuda Kur'ân ve sünnet çerçevesinde aklî ve mantıkî verilerle yapmış olduğu açıklamalarına yer vermek suretiyle nübüvvet algısı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın şekillenmesi ve tamamlanmasında teşvik ve yönlendirmeleri ile büyük emeği olan tez danışmanım Prof. Dr. İsmail ŞIK hocama teşekkürü bir borç bilirim. Tez aşamasında bana yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Ömer SADIKER ve Arş. Gör. Hamdi AKBAŞ'a teşekkür ederim. Bu süreçte beni destekleyen ve ihmalimi hoş gören eşim Emine ARICI'ya minnet duyarım. Ayrıca, araştırmamı SDK-2018-10436 ID numaralı doktora tez projesi ile destekleyen Çukurova Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Birimi'ne de teşekkürümü ifade etmek isterim.

Mehmet ARICI

Adana, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	2
3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	3
4. Seyyid Şerif Cürcânî'nin İlmî Konumu.....	9

BÖLÜM I

NÜBÜVVETE DAİR TEMEL MESELELER

1.1. Kur'ân'da ve Hadislerde Peygamberlik	13
1.2. Nübüvvetin İspatı	15
1.3. Nübüvvetin Fikri Temelleri.....	18
1.3.1. Nübüvvetin İmkânı	18
1.3.2. Nübüvvetin Gerekliliği	24
1.3.3. Peygamber Göndermenin Faydaları	27
1.4. Nebi ve Rasul Kavramları	29
1.4.1. Nebi Kavramı.....	29
1.4.2. Rasul Kavramı.....	30
1.4.3. Nebi-Rasul Mukayesesi	31
1.5. Nübüvveti İnkâr Problemi	36
1.6. Nübüvvete Yapılan Bazı İtirazlar	39
1.6.1. Nübüvvete Özü Gereği Yapılan İtirazlar.....	39
1.6.2. Teklif Bağlamında İtirazlar	41
1.6.3. Aklın Yeterli Görülmesi Nedeniyle Yapılan İtirazlar	45
1.7. Filozofların Nübüvvete Dair Bazı Yanılgıları	49
1.8. İmkânı Kabul Edilen Peygamberliğin Vukûuna Yönelik İtirazlar	53
1.9. Peygamberlikle İlgili Diğer Düşünceler	55
1.9.1. Peygamberliğin Vehbî Oluşu	55
1.10. Mucize-Nübüvvet İlişkisi	58
1.10.1. Mucize Kavramı.....	58

1.10.2. Mucizenin Şartları.....	60
1.10.3. Mucizenin Gerçekleşme Şekli.....	66
1.10.4. Nübüvvetin Mucize İle Temellendirilmesi.....	68
1.10.5. Mucizeye Yapılan Eleştiriler.....	70
1.10.6. Mucizenin Delaletine Yönelik Eleştiriler.....	72
1.10.7. Mucizenin Şâhit Olmayanlar Açısından Tasdîki.....	79
1.11. Diğer Olağanüstü Olaylar.....	82
1.11.1. İrhas.....	82
1.11.2. Keramet.....	84
1.11.3. Maûnet.....	88
1.11.4. İstidrâc.....	89
1.11.5. İhânet.....	90

BÖLÜM II

VAHİY, MELEK, KİTAP

2.1. Vahiy.....	92
2.1.1. Vahyin Niteliği.....	95
2.1.2. İlham.....	97
2.2. Melek.....	101
2.2.1. Meleklerin Masumiyeti.....	103
2.2.2. Peygamberlerin Meleklerle Üstünlüğü Meselesi.....	108
2.2.3. Meleklerin Üstünlüğünü İddia Edenlerin Delilleri ve Bu Delillerin Değerlendirilmesi.....	111
2.3. Kitap.....	115
2.3.1. Suhuf Kavramı.....	116
2.3.2. Kitap Kavramı.....	117

BÖLÜM III

HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ

3.1. Delailün-Nübüvve Bağlamında Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspat Eden Deliller.....	122
3.1.1. Kur'an'ın İ'câzı ve İ'câza Yönelik Eleştiriler.....	124
3.1.2. Aklî (Bilgi/Manevî) Deliller.....	140
3.1.3. Hissî (Kevnî) Deliller.....	141
3.1.4. Haberî Deliller.....	145

3.1.5. Diğer Deliller	147
3.2. İsmet Kavramı ve Hz. Peygamber'in Masumiyeti	150
3.2.1. Peygamberlere Günah İsnat Edilmesi İddiası ve Eleştirisi	160
SONUÇ.....	186
KAYNAKÇA.....	191



KISALTMALAR

b.	: İbn
Bk./bk.	: Bakınız
Çev.	: Çeviren
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
Ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
H.	: Hazreti
İSAV.	: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı
Krş.	: Karşılaştırınız
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfalar arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trs.	: Tarihsiz
Ünv.	: Üniversite
vb.	: ve benzeri
vs.	: vesaire
vr.	: varak
v.dğr.	: ve diğerleri
yrs.	: yer yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

İslâm inançlarını kendine başlıca konu edinen kelâm ilminin usûl-i selâse olarak da belirlenen üç temel araştırma alanından biri de nübüvvettir. Zira bu konu, Allah ile insan arasındaki ilişkinin belirlenmesinde önemli bir yer tutar. Aynı zamanda bu mesele, geçmişten günümüze dek inanç alanındaki ihtilaf ve tartışmaların en önemli odak noktalarından birini teşkil etmiştir.

Nübüvvet meselesi hicrî IV. asır ve sonrası klasik dönem kelâm metinlerinde detaylı olarak ele alınmamıştır. İslâm'ın geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte karşılaşılan Mecûsî, Brahman ve Maniheizt gibi felsefî ve dini gruplara karşı nübüvveti, Yahudi ve Hristiyanlara da Hz. Peygamber'in risâletini ispata yönelik çalışmalar hicrî IV. asırdan itibaren sistematik kelâmın konusu olmaya başlamış ve konuya ait müstakil eserler yazılmak suretiyle bir literatür oluşmuştur.

Bu doğrultuda, tarihi süreç içerisinde İslâm düşüncesinde nübüvvet olgusu kelâm ekolleri tarafından çeşitli yönleriyle irdelenmişken, Eş'arî düşünce sistemine mensup Cürcânî'nin nübüvvetle ilgili görüşlerinin dar çerçevede ele alındığı Şeyma Ferşatoğlu'ya ait yüksek lisans tezi dışında, araştırmalara konu edilmemiştir. Bu nedenle bu çalışmada hicrî VIII. asrın ikinci yarısı ile IX. asrın başlarında yaşamış olan müteahhirûn dönemi felsefî kelâm geleneğinin en seçkin şahsiyetlerinden olan Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö.816/1413)'nin nübüvvet anlayışı detaylı ve kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Bu çerçevede sözkonusu tezde ele alınmayan; filozofların nübüvvet algısı, delâilü'n-nübüvve bağlamında Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden farklı deliller ve meleklerin masumiyeti konularına yer vermek suretiyle nübüvvetin imkânı, ispatı, gerekliliği, mucize, Hz. Peygamber'in nübüvveti, peygamberlerin masumiyeti, vahiy, kitap ve peygamber-melek kıyaslaması gibi nübüvvetin temel meseleleri ele alınmıştır. O'nun nübüvvet anlayışı sözü edilen konulara getirdiği farklı yaklaşımlar ve kavramlara yüklediği manalar çerçevesinde daha ziyade Adudüddîn el-Îcî'nin (ö.756/1355) *Mevâkıf* adlı eserine şerhi olan *Şerhu'l-Mevâkıf* bağlamında ele alınıp incelenmiştir. Ayrıca, konuyla ilgili kavramlar ele alınırken onun *et-Ta'rifât* adlı eserinden de faydalanılmış, konunun izahı ve anlaşılması açısından genel olarak Eş'arî geleneğe bağlı kelâmcıların görüşlerine yer verilmekle birlikte diğer ekollerin görüşlerine de değinilmiştir.

2. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Kelâm kaynaklarında ulûhiyetten sonra zikredilen nübüvvet konusu, tanrı-insan ilişkisi açısından önemlidir. Nübüvvet olgusunun Kur'ân, hadis ve aklî çıkarımlar ışığında ortaya konması, buna yönelik şüphe ve eleştirilerin reddedilmesi ve bunlara karşı İslâm inanç ve esaslarının savunulması kelâmcıların araştırma alanlarından biri olmuştur. Bilindiği üzere, hicrî ikinci asırdan itibaren Hz. Muhammed ve onun nübüvvetini inkâr eden ve eleştiren düşünce ve akımlar ortaya çıkmış ve bunlar varlıklarını günümüze kadar değişik şekillerde sürdürmüşlerdir. Zira insanlar, tanrının varlığından ziyade peygamberlerin varlığını ve kimliğini sorgulamıştır. Kuşkusuz nübüvvet fikrine yönelik bu inkâr ve eleştirilerin temelinde aklın yeterli olacağı düşüncesi yatmaktadır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde bu kuruma yönelik eleştirilere en etkili cevaplar verip savunanlar şüphesiz Mutezîlî kelâmcılar olmuştur. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet'in temsilcileri olan Eş'arî ve Matürîdî kelâmcıları da buna yönelik ciddi çalışmalar yapmışlardır.

Cürcânî, kelâmî meselelerde takipçisi olduğu Eş'arî ekolünün görüşlerine kayıtsız şartsız bağlı kalmamıştır. O'nun özellikle Gazzâlî (ö.505/111) sonrası müteahhirün döneminde felsefe ve mantığın kelâm ilmine dâhil olmasıyla¹ birlikte bazı kelâmî meselelerin izah ve yorumunda Eş'arî'ye itiraz ettiği yerler de olmuştur. Diğer bir ifadeyle Cürcânî, bir inanç meselesi olan nübüvvetin ortaya konmasında felsefî düşünceye ve aklî çıkarımlara yer vermiştir. Bu yaklaşıma istinaden Cürcânî'nin nübüvvet algısının genel nübüvvet anlayışı içerisinde incelenmesinin önemli olduğu ortaya çıkmıştır.

Eş'arî gelenekten gelen Cürcânî, kendi ekolü içerisinde görüşlerinin örtüştüğü ve ayrıştığı noktalara, Mâtürîdî düşünceyle benzeşen ve farklılık gösteren yönleri ve filozofların görüş ve eleştirilerine yer vermesi konunun önemini ortaya koymuştur. Bu çalışmanın Cürcânî'nin şerhini yaptığı İcî'nin kelâmî görüşleri hakkında yapılacak çalışmalara da ışık tutacağı umulmaktadır. Öte yandan kelâmî araştırmalar içerisinde konuyla ilgili birçok kelâmcının nübüvvet algısı araştırma ve inceleme konusu yapılmışken, XIX. asra kadar Osmanlı ve İslâm coğrafyasında ilmî paradigmayı belirleyen ve âlimler tarafından sened ve otorite olarak kabul edilen² felsefî kelâm geleneğinin en

¹ Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1981, 28-29.

² Arıcı, Müstakim, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri," *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik

önemli temsilcilerinden olan Cürcânî'nin³ nübüvvet anlayışını ele alan bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur.

Söz konusu nedenlerle tezin amacı, sözü edilen farklı niteliklere sahip olan Cürcânî'nin nübüvvetle ilgili düşüncelerini ve bu hususta etkilendiği ve eleştirdiği görüşleri bilim dünyasına kazandırdığı eserleri çerçevesinde doğru bir şekilde tespit edip değerlendirmek ve incelemektir. Onun diğer kelâmcılardan farklı olan görüşlerini kıyaslayarak orijinal yönlerini ortaya koymak ve sistematik bir biçimde dilimize ve günümüze aktarmak suretiyle ilim dünyasına katkı sunmaktır. Ayrıca bu teze, Cürcânî'nin nübüvvet karşıtı düşünce ve akımlara karşı genelde peygamberliği özelde Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatta kullandığı delil, yöntem ve usûlünü tespit etmek ve bunun yanında Cürcânî ve *Şerhu'l-Mevâkıf* merkezinde hicrî VIII. asır Eş'arî kelâm geleneğinde nübüvvet algısının anlaşılmasına ve tanıtılmasına katkı sağlamayı amaçlamaktayız.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Cürcânî'nin nübüvvet anlayışı başlıklı bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi kullanılmıştır. Bu yöntemde yazılı belgelerin içeriği titizlikle ve sistematik olarak analiz edilir⁴. Bu doğrultuda nübüvvet konusunda müellifin kendisi ve etkilendiği kelâmcılar hakkında yapılan çalışmalar başta olmak üzere literatür taraması yapılarak kitap, dergi, makale, değerlendirme ve diğer dokümanlar etraflıca incelenmiştir.

Öte yandan, çalışmanın şahıs ve eser odaklı olması nedeniyle araştırmada şahıs üzerine derinleşme, fikir-hâdise ilişkisini tesis etme, menkulde makulü arama ve karşılaştırma gibi tekniklere yer verilmiştir. Konulara bütüncül yaklaşarak daha geniş bir perspektiften bakılmış, tez boyunca yargılama, dışlama veya onaylama gibi yaklaşımlardan uzak durulmuştur. Bu doğrultuda yapılan çalışma neticesinde elde edilen veriler tasvir metoduyla objektif bir şekilde yansıtılarak özgün bir sonuca ulaşmaya

Yay., 2015, 238. Değerlendiren Ahmet Süruri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33, ss. 107-164, İstanbul 2015.

³ Gümüş, Sadreddin, "Seyyid Şerif Cürcânî", *DİA*, VIII,134-136, İstanbul 1993; Türkgülü, Mustafa, *Kelâm İlmi I*, TDV., Ankara 1997, 146.

⁴ Wach, Elise-Richard, Ward, Learning about Qualitative Document Analysis, Institute of Development Studies, *Practice Study in Brief*, 13, Brighton, 2013, 1.

çalışılmıştır. Kaynak gösteriminde yöntem ve şekil olarak Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi Tez Yazım Klavuzu esas alınmıştır.⁵

Çalışmaya konu olan tezin esasını Cürcânî'nin nübüvvet anlayışı oluşturmaktadır. Bu yüzden konuyla doğrudan ilgisi olması nedeniyle Cürcânî'nin kaynaklarda belirtilen ve günümüze ulaşan *Hâşiye ale'l-Keşşâf* ve *et-Ta'rifât* adlı eserleri üzerinde durulmuş ancak araştırmanın ana kaynağını *Şerhu'l-Mevâkıf* oluşturmıştır. *Şerhu'l-Mevâkıf*⁶ Cürcânî'nin, İcî'nin kelâm ve felsefeye dair yazdığı *el-Mevâkıf* adlı eserine yapmış olduğu en meşhur şerhidir. Cürcânî'nin 807/1404 tarihinde Semerkand'da te'lif ettiği bu eser, *el-Mevâkıf*'in şerhleri⁷ arasında meşhur, yaygın ve derli toplu olanıdır.⁸ O'nun bu eserinde kelâmî meselelerin izah ve yorumunda felsefî bahisleri ustaca ele alıp incelemesi ona unutulmaz bir şöhet kazandırmıştır.⁹ Dolayısıyla müteahhirün kelâm geleneği içerisinde yer alan bu eser, kelâm tarihinin etkili eserlerinden biri olmuştur.¹⁰

Cürcânî, *el-Mevâkıf*'i İcî'nin görüşlerini tasdik etme, detaylandırmak suretiyle farklı yönlerden ele alma ve kendi görüş ve düşüncelerini beyan etme şeklinde şerh etmiştir.

Şerhu'l-Mevâkıf, giriş ve mevkıf başlığını taşıyan altı ana bölümden meydana gelmektedir. “Mevkıf” başlığını taşıyan ana bölümler ise “mersad, maksad” şeklinde, bazen de “mersad, fasıl, kısım, tür, bahis ve mesele” adıyla ifade edilen alt bölümlere ayrılmıştır.

Eserin birinci bölümü altı kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda kelâm ilminin tanımı, konusu, faydası, değeri ve isimlendirilmesi; ikinci kısımda bilginin tanımı; üçüncüsünde bilginin kısımları; dördüncüsünde zorunlu bilginin ispatı; beşincisinde nazar ve çeşitleri, şartları ve gerekliliği; altıncısında ise doğru nazarla maksada ulaşmanın yolu, delil, kıyas ve istidlâl çeşitlerine yer verilmiştir.

⁵ Erişim adresi: <http://sosyalbilimler.cu.edu.tr/tr/detay.aspx?pageld=1501>.

⁶ Sehâvî, Şemseddin (ö. 902/1497), *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut trs., V, 329; Ziriklî, Hayreddin (ö.1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-İlim lil-Melâyîn, yrs., 2002, V, 7.

⁷ Şemseddin el-Kirmânî (ö.786/1384), Haydar el-Herevî (ö.?), Seyfeddin el-Ebherî (ö.?), Alâeddin Ali et-Tûsî (ö.887/1482), Molla Lütî (900/1495), Hatîpzâde (ö. 901/1496), Kemalpaşazâde (940/1534), Muslihüddin Lârî (ö. 979/1571), vb. birçok âlim şerh yapmıştır. (Sinanoğlu, Mustafa, “el-Mevâkıf”, *DİA*, XXIX, 422-424, Ankara 2004; Yinanç, Mükrimin Halil, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî* (Ali b. Muhammed b. Ali), Haz. Fahmeddin Başar, İlyas Gökhan, Ömer Hakan Özalp, Türk Tarih Kurumu, 5, ss. 809-826, Ankara 2017).

⁸ Gümüş, Sadreddin, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, Fatih Yay, İstanbul 1984, 143.

⁹ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 143.

¹⁰ Türker, Ömer, “Şerhu'l-Mevâkıf: Kelâm İlminin Son Büyük Klasığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 14/28, ss. 377-381, İstanbul 2016.

Şerhu'l-Mevâkıf'ın ikinci bölümü beş kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda varlığın tanımı, mahiyeti, zihnî varlık, ma'dûmun "şey" olup olmaması ve hal, ikinci kısımda mahiyet ve çeşitleri; üçüncüsünde zorunluluk, imkân, imtina, kıdem ve hudus, dördüncüsünde vahdet ve kesret, sayıların mertebelerinin mahiyet bakımından farklı türlerden olması; beşincisinde illet ve ma'lul, teselsül ve imkânsızlığı gibi konular işlenmiştir.

Eserin üçüncü bölümü beş kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda arazın tanımı, varlığının ispatı, kısımları ve cevher araz ilişkisi; ikinci kısımda nicelik, niceliğin özellikleri, kısımları, cismin boyutları, zamanın hakikati ve mekân; üçüncüsünde nitelikler, irade tanımı ve çeşitleri, kudret, huy, sağlık, haz ve acı; dördüncüsünde nispetler; beşincisinde ise izâfet ve kısımları incelenmiştir.

Eserin dördüncü bölümü bir giriş ve dört kısımdan meydana gelmektedir. Girişte cevherin, birinci kısımda cismin tanımı, basit ve bileşik oluşu, cismin heyûle ve suretten oluştuğunun ispatı, felekler, arzın mahiyeti, unsurlar, mizaç ve nefis konuları ele alınmıştır. İkinci kısımda cisimlerin hâdisliği arazları ve halleri gibi bazı özelliklere; üçüncüsünde nefisler ve onun hükümlerine dair konular; dördüncüsünde ise aklın ispatı, özellikleri, cin ve şeytan gibi bahislere yer verilmiştir.

Beşinci bölümü ilâhiyat başlığı altında yedi kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Allah'ın varlığı ve zâtı; ikinci kısımda tenzihi sıfatlar; üçüncü kısımda Allah'ın birliği; dördüncü kısımda subûti sıfatlar; beşinci kısımda rü'yetullah ve Allah'ın hakikatini bilmek; altıncısında Allah'ın fiilleri, kulların fiilleri, tevlîd, hüsün ve kubuh, teklifi mâ lâ yûtak, Allah'ın fiilleri ve illet; yedincisinde ise Allah'ın isimleri konu edilmiştir.

Altıncı bölümü ise sem'îyyât başlığı altında dört kısımdan meydana gelmektedir. Birinci kısımda nebî kavramı, mucize, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı, Kur'ân mucizesi ve diğer mucizeleri, peygamberlerin ismeti, peygamber-melek kıyaslaması ve keramet konularına yer verilmiştir. İkinci kısımda âhiret hayatı, cismânî diriliş, cennet ve cehennem, azap ve sevap, şefaât, tövbe, kabir suâli, sırat, mizan, hesap; üçüncüsünde imanın hakikati, artması ve eksilmesi meselesi, küfür, büyük günah, tekfir ve bazı fırkaların tekfir edilmesi; dördüncüsünde ise imamet meselesi ele alınmıştır.

Eserin son kısmına da İslâm fırkalarından Mu'tezile, Şia, Hâriciler, Mürcie, Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe gruplarını konu edinen bir ek yapılmıştır.

Felsefî kelâm düşüncesinin en değerli eserlerinden olan *Şerhu'l-Mevâkıf*'ın

önemine binaen üzerine birçok hâşiye ve ta'likat kaleme alınmıştır.¹¹ Bunların en değerlisi Fenârî Hasan Çelebi (ö. 886/1481) ve Abdülhakim es-Siyâlkûtî'nin (ö. 1067/1657) hâşiyeleridir. *Şerhu'l-Mevâkıf*, gerek en yetkin kabul edilen bu hâşiyelerle, gerekse yalın olarak İslâm dünyasının ilim ve kültür merkezlerinde ve diğer yerlerde pek çok defa basılmıştır.¹²

Şerhu'l-Mevâkıf, 1239/1823, 1292/1875, 1311/1893 tarihlerinde İstanbul'da; 1322/1904 ve 1325/1907 senelerinde Mısır'da; 1260/1844'te Luknav'da; 1257/1841 ve 1266/1850 yıllarında Bulak'da; 1264/1848 tarihinde de Leibzig'de basılmıştır.¹³ Bu araştırmada ise Mahmud Ömer ed-Dımyâtî tarafından hazırlanıp 1998 tarihinde Beyrut'ta Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye'de Hasan Çelebi ve Siyâlkûtî hâşiyeleriyle birlikte basımı elde mevcut olan *Şerhu'l-Mevâkıf* temel alınmıştır.

Hâşiye ale'l-Keşşâf, Cürcânî'nin tefsir sahasında te'lif ettiği kıymetli eserlerden biridir.¹⁴ Cürcânî'nin bu eseri, ünlü bir tefsirci olan Mu'tezîlî ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil* adlı tefsirinin Fâtiha sûresinin tamamı ve Bakara sûresinin 25. âyetine kadar yazmış olduğu bir hâşiyesidir.¹⁵ Cürcânî'nin bu hâşiyeyi “*Allah bir sivrisineği veya daha küçük bir şeyi misal vermekten çekinmez.*”¹⁶ âyetine kadar yazabildiği ifade edilmiştir.¹⁷ Günümüze ulaşan bu eser âlimler arasında ilgi görmüş ve ilk olarak 1308/1890 tarihinde Mısır'da basılmıştır. Daha sonraki yıllarda *Keşşâf*'la birlikte birçok defa basılmıştır.¹⁸ Bu eserin yazmaları çeşitli kütüphanelerde bulunmaktadır.¹⁹

Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ı ise onun lügat alanında yazdığı önemli bir eserdir.²⁰ Eser alfabetik olarak düzenlenmiş kavramlar sözlüğüdür. Veciz bir şekilde ifade edilen bu eser;

¹¹ Arıcı, Müstakim, “Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri”, ss. 107-164; Ayrıca hâşiyeler ve yazmaları için bkz. Sinanoğlu, “el- Mevâkıf”, *DİA*, XXIX, 422-424; Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 144.

¹² Türker, “*Şerhu'l-Mevâkıf*: Kelâm İlminin Son Büyük Klasığı”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, ss. 377-381.

¹³ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 144.

¹⁴ Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh (ö. 1250/1834), *el-Bedrü't-Tâli*, Dâru'l-Marife, Beyrut trs., I, 488; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 7.

¹⁵ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 131.

¹⁶ el-Bakara, 2/26.

¹⁷ İsmâil Paşa, Bağdatlı (ö.1341/1920), *Hediyetü'l-Ârifin Esmâü'l-Müellifin ve Asârü'l- Musannifin*, Matbaatü'l-Behiyye, İstanbul 1951, I, 728.

¹⁸ Gümüş, Sadreddin, “Cürcânî ve Hâşiye Ale'l-Keşşâf Tefsiri Üzerine Hâşiyesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, s. 179, İstanbul 1993; Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 132.

¹⁹ Bulunduğu yerlere ait bilgi için bkz. Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 132.

²⁰ Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 7.

Arap dili ve edebiyatı, felsefe, mantık, hendese, tıp, astronomi, fıkıh, tefsir, hadis, kelâm ve tasavvuf gibi çeşitli ilimlere dair önemli terim ve tanımlamaları içermektedir.²¹ Cürcânî, bu eserin girişinde kitabın kendi dönemine kadar yazılmış olan çeşitli ilimlere dair eserlerden derlenen terim ve tanımlamalardan ibaret olduğunu belirtmiş, eseri talebelere ve isteyenlere kolaylık sağlaması için alfabetik olarak düzenlediğini ifade etmiştir.²² Bu eser her iki yönüyle ilk olma özelliği taşımaktadır.

İlim adamları, talebeler ve araştırmacıların başvurdukları bir el kitabı konumunda olan *et-Ta'rifât*'ın farklı yer ve zamanlarda birçok baskısı yapılmıştır. Eserin ilk baskısı 1228/1813 tarihinde İstanbul'da (Asitane) Ahmet Naim Efendi matbaasında yapılmış, 1253/1837 yılında da müsteşrik Flügel tarafından neşredilmiştir. 1269/1852 yılında yine İstanbul'da Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire'de, 1275/1858 senesinde Ali Rıza Efendi matbaasında basılmıştır. 1283/1866 tarihinde İstanbul'da Şirketi Sahâfiyyei Osmâniye ve Hac Ahmet Hulisi basımevinde iki kez basılmıştır. Daha sonra 1296/1878 yılında İstanbul'da Âmire matbaasında, 1307/1889'da Hac Hüseyin Efendi basımevinde ve 1318/1900 tarihinde de İstanbul'da Arif Efendi matbasında basılmıştır.²³

Bunlardan başka *et-Ta'rifât*, 1306/1887 yılında Kahire'de Matbaatü'l-Hayriyye basımevinde, 1393/1973 tarihinde Kahire'de Mustafa el-Bâbî el-Halebî matbasında, 1315/1897 senesinde St. Petersburg'da, İbnü'l-Arabî'nin *el-Istılâhâtü's-Sûfiyye*'si ile birlikte 1261/1845 yılında Leipzig'de, 1403 senesinde Kahire'de İbrahim el-Ebyârî, 1987 tarihinde de Beyrut'ta Abdurrahman Umeyre tarafından neşredilmiştir.²⁴

Diğer taraftan bu çalışmada *et-Ta'rifât*'ın 1985 Beyrut ve 2004 Kahire baskıları esas alınmakla birlikte, *et-Ta'rifât*,ın *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü* adıyla Ârif Erkan tarafından Türkçeye çevrilerek, Bahar Yayınları tarafından 1997 yılında İstanbul'da yapılan basımı da kullanılmıştır.

Araştırmada kullanılan bütün kaynaklar kaynakça kısmında belirtilmekle birlikte ilgi ve önemine binaen nübüvvet meselesinin ele alındığı bazı önemli eserleri zikretmekle fayda görülmüştür. Bu nedenle çalışmanın konusunu oluşturan nübüvvetle ilgili kelâmî

²¹ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 188; Gümüş, Sadreddin, “et-Ta'rifât”, *DİA*, XXXX, 29-30, İstanbul 2011.

²² Cürcânî, Ali b. Muhammed es- Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-Tarîfât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, 4.

²³ Abdullayev, Övez Muhammed, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 57, Bursa 2005.

²⁴ Gümüş, “et-Ta'rifât”, *DİA*, XXXX, 29-30; Abdullayev, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, 57.

eserlere başvurulmuştur. İstifade edilen eserlerin başında Cürcânî'nin de dâhil olduğu müteahhirûn Eş'arî kelâmı içerisinde felsefî kelâm geleneğinden gelen Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'd-Dîn* adlı eseri gelmektedir. Ahmed Muhammed el-Mehdî tarafından tahkiki yapılan bu eserin dördüncü cildinde nübüvvet başlığı altında nübüvvete dair meselelere etraflıca yer verilmesi Cürcânî'nin nübüvvetle ilgili konuları yorumlamasında etkili olmuştur. Bunun yanında aynı müellifin tahkiki Hasan Mahmud Abdullatif tarafından yapılan *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* adlı eseri de aynı minval üzere kritik edilmiştir.

Cürcânî'nin nübüvvete bakışı, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) kelâma ait en hacimli eseri olan ve tahkikini Ahmed Hicâzî es-Sakâ'nın yaptığı *el-Metâlibü'l-Âliye* adlı eseri ve bu eserin nübüvvete dair kısımlarından ibaret olan *en-Nübüvvât* adlı eserinde yer alan hususlar dikkate alınarak değerlendirilmiştir. Yine buna benzer bir şekilde aynı müellifin nübüvvetle ilgili bahislerin ele alındığı ve tahkiki, Ahmed Hicâzî es-Sakâ tarafından yapılan *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn* ve sırf peygamberlerin ma'sumiyetine dair kaleme almış olduğu *İsmetü'l-Enbiyâ* adlı eserleri de gözden geçirilmiştir.

Bunların yanında Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) nübüvvet konularının bahsedildiği *Kitâbü't-Temhîd*, *el-İnsâf* ve *el-İntisâr* adlı eserleri de bu kapsamda değerlendirilmiştir. Yine benzer bir şekilde nübüvvet olgusunun temelini oluşturan mucizenin detaylı bir şekilde anlatıldığı Bâkılânî'nin *Kitâbü'l-Beyân* adlı eseri incelenmiştir. Bu doğrultuda aynı müellife ait Kur'ân'ın mucizevî yönlerinin genişçe anlatıldığı *İ'câzü'l-Kur'ân* adlı eserin de tetkiki yapılmıştır.

Cürcânî'nin çağdaşı olup kendisiyle ilmî münazaralarda bulunduğu ve *Şerhu'l-Mevâkıf* ile benzer nitelikler taşıyan Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) *Şerhu'l-Makâsîd* isimli eserinin “sem'ıyyât” başlığı altında bahsedilen nübüvvete dair mevzular ve aynı müellife ait *Şerhu'l-Akâid* adlı eseri de gözden geçirilmiştir.

Diğer taraftan nübüvvet ile ilgili konularda Mutezile'nin görüşlerine yer verilmiştir. Bu maksatla Mutezîlî düşüncenin en önemli temsilcilerinden olan Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* ile *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhid* adlı eserlerinden istifade edilmiştir. Ayrıca felsefî düşünce açısından nübüvvetin imkânı, gerekliliği, peygamber yanlışlığı ve mucize konularının izah ve yorumunda İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Kitâbü'n-Necât*, *el-İşârât* ve *t-Tenbîhât* ve *el-Mebde'* ve *l-Meâd* ile *eş-Şifâ* isimli eserlerinden faydalanılmıştır.

4. Seyyid Şerif Cürcânî'nin İlmî Konumu

XIV. asrın sonunda ve XV. asrın başında yaşamış olan Cürcânî, İslâm dünyasında İbn Haldun (ö. 808/1406), Taftâzânî ve Şemseddin el-Fenârî (ö. 834/1431) gibi âlimler arasında eserleriyle öne çıkan ve çağdaşlarının ekseriyetine üstünlük sağlayan müdakkik âlimlerden biridir.²⁵ Cürcânî, Arap dili ve edebiyatına vâkıf, felsefe ve mantıkta mahir, derin anlayış ve ince görüş sahibi, çokça tahkik ve tahlil yapan, tetkiki güzel olan, latif tenkitlerde bulunan, ibareleri fasih, münazara ve cedel kabiliyeti yüksek ve nadir eser sahibi olan usta bir kelâmcıdır.²⁶

Cürcânî, küçük yaşlardan itibaren eser yazmaya başlamış; sarf, nahiv, belagat, lügat, fıkıh, tefsir, hadis, usûl-i hadis, riyâzat, münazara, felsefe ve mantık gibi, naklî ve aklî ilimler sahasında kitaplar yazmak suretiyle devrinin benzersiz bir kişisi olmuştur.²⁷ Cürcânî, kelâmî kişiliği yanında tasavvufî yönüyle de tebârüz etmiş ve bu alanda birçok eser kaleme almıştır.²⁸ İlimlerin her dalında eser veren ve ilimlerin inceliklerine vâkıf olan Cürcânî'nin şöhreti özellikle İran ve Anadolu'ya yayılmış ve buralarda son derece saygı ve hürmet görmüştür. İnsanlar onun eserlerinden faydalanmışlar, âlimler onun kitabını delil olarak kullanmışlar ve eserlerini referans olarak göstermişlerdir. Ondan ve talebelerinden ders almak bir övünç vesilesi sayılmıştır.²⁹ Onun ilmine sonsuz güven duyulmasından dolayı, "Seyyid'in sözü, sözlerin efendisidir." ifadesi âlimler arasında darbı mesel haline gelmiştir.³⁰

Cürcânî'nin öğrencilerinden Afîuddîn el-Cerhî (ö.?), onu devrinin allâmesi, asrının eşsiz kişisi, zamanının yeğane âlimi ve müfessirlerin medarı iftiharî şeklinde nitelerken, diğer bir öğrencisi olan Ebu'l-Fütûh et-Tâvûsî (ö.?) de onun şöhretinin ve ilimlerdeki hünerinin soy ve asaletini geride bıraktığını ifade etmiştir.³¹ Bunun yanı sıra Kadızâdei Rûmî (ö. 830/1430), Gıyâseddin Cemşid (ö. 833/1429), Uluğ Bey (ö.

²⁵ Yinanç, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî*, 809-826; Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 94.

²⁶ İsfahânî, Muhammed Bâkır el-Musevî (ö.1313/1896), *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulamâi ve's-Sadât*, thk. Esadullah İsmâileyîni, Mektebetü İsmâileyîni, Tahran 1293, V, 300; Leknevî, Muhammed Abdulhay (1304/1886), *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Muhammed Bedreddin Ebu'l-Firas en-Nâ'sânî, Mabaatu Dâru's-Saâde, Mısır 1324, 125.

²⁷ Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye*, 125; Yinanç, *Makaleler-İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî*, 809-826; Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli*, I, 488.

²⁸ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 97-98.

²⁹ Şevkânî, *el-Bedrü't-Tâli*, I, 488-489.

³⁰ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 192.

³¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, V, 328.

853/1449), Muînuddînî Kâşî (ö. 840/1437) ve Alâeddîn et-Tûsî (ö. 887/1482) gibi âlimlerin onun yetiştirdiği önemli şahsiyetlerdendir. Aynı şekilde Fetullah eş-Şîrvânî (ö. 857/1453), Seyyid Ali Acemî (ö.860/1455) ve Fahreddîn-î Acemî (ö. 865/1460) gibi mümtaz âlimler de onun öğrencileri arasında yer almıştır. Âlimler onu “es-Sened/otorite, Üstâdü’l-beşer ve’l-aklû’l-hâdî aşar/ İnsanlığın üstadı ve on birinci akıl” şeklinde nitelemişlerdir.³²

Cürcânî’nin yaptığı seyahatleri, ilmî kişiliğinin gelişmesinde özellikle mantık ve felsefe gibi aklî ilimleri elde etmesinin önemli bir yeri olmuştur. Bu vesileyle aklî ilimlerde meşhur olan Kutbuddîn er-Râzî’nin (ö. 766/1365) mantığa dair *Şerhu’ş-Şemsiyye ve Şerhu’l-Metâlî* adlı eserlerini okumak için Herat’a, daha sonra bu sahada bilgisini derinleştirmek amacıyla Mısır’da bulunan Mübârek Şah el-Mantîkî’ye (ö. 784/1382) gitmiştir. Diğer taraftan burada Ekmeleddîn el-Bâbertî’den (786/1374) şerî ilimleri almış, daha sonra Mısır dönüşü Semerkant’da Hâce Alâeddîn Attar’dan (ö. 802/1400) tasavvufî ilimler tahsil etmiştir.³³

Öte yandan Semerkant’da zamanın hükümdarı olan Timur’un (ö. 807/1405) meclisinde Cürcânî ile aklî ve felefsfî ilimlerde zamanının en büyük âlimi allâme Taftâzânî arasında birçok ilmî tartışma ve münazaralar yapılmıştır.³⁴ Bu tartışmalarda fesahat ve belâgat sahibi, münazara ve delil getirme yöntemlerini iyi bilen Cürcânî, âlim olan fakat dilinde kekemelik bulunan Taftâzânî’ye gâlip gelmiştir.³⁵ Hatta yapılan bir münazarada iki tarafın yenişememesi üzerine Timur’un Cürcânî’nin nesebini gerekçe göstererek taraf tuttuğu ve Taftâzânî’nin buna içerleyip üzüntüsünden öldüğü rivayet edilmiştir.³⁶

Âlimler onların zamanında ve daha sonraki devirlerde hangisinin haklı olduğunu araştırmış, Cürcânî ile Taftâzânî arasındaki görüş ayrılıkları, başta Anadolu âlimleri olmak üzere diğer âlimler arasında asırlarca tartışma konusu olmuştur. Cürcânî veya Taftâzânî taraftarı olmak büyük âlimlerin özelliklerinden sayılmıştır.³⁷ Özellikle Osmanlı âlimleri,

³² Yinanç, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî*, 809-826; Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 120-123.

³³ Nüveyhiz, Âdil (ö.1403/1983), *Mu’cemu’l-Müfessirîn*, Müessesetü Nüveyhizi’s-Sakâfe, Beyrut 1988, I, 380-381; Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 127; Şevkânî, *el-Bedrü’t-Tâli*, I, 489-490; Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 97-98.

³⁴ Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman (ö. 911/1505), *Buğyetü’l-Vuât fî Tabakâti’l- Lügaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü’l-Asriyye, Lübnan/ Sayda, II, 196; Yinanç, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî*, 809-826.

³⁵ Leknevî, *el-Fevâidü’l-Behiyye*, 136; Sehâvî, *ed-Dav’ü’l-Lâmi*, V, 329.

³⁶ Taşköprizâde, Ahmed Efendi (ö. 968/1561), *eş-Şekâikü’n-Nu’mâniyye fî Ulmaî’d-Devleti’l-Osmâniyye*, Dâru’l-Kütübi’l-Arabiyye, Beyrut trs., 29.

³⁷ Şevkânî, *el-Bedrü’t-Tâli*, I, 489.

padişah ve vezirlerin meclisinde bu iki âlimin ihtilaf ettiği konuları tartışmıştır.³⁸

Cürcânî, özellikle Osmanlı padişahlarının sevgi ve saygısını kazanmış, eserleri asırlarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuş, âlimlerin bilgi seviyesi onun eserleriyle ölçülerek, eserlerini okutabilenlere özel imkânlar sunulmuştur.³⁹ Cürcânî'nin Osmanlı döneminde medrese müfredatında yer alan *Şerhu'l-Mevâkıf*, *Hâşiyetü't-Tecrîd*, *el-Misbâh* gibi eserleriyle anılan özel medreseler kurulmuştur.⁴⁰

Şerh ve hâşiyeciliğin yaygın olduğu bir dönemde yetişen Cürcânî'nin eserlerinin ekseriyeti şerh ve hâşîye formatındadır. Ancak onun şerh ve hâşiyeleri araştırma, inceleme ve sorgulamaya dayandığı için temel metin olarak kabul edilmiş, üzerine hâşîye ve ta'likalar yazılmak suretiyle medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur.⁴¹ Cürcânî, XV. asırdan itibaren medreselerin ilgasına kadar Osmanlı ulemâsına verilen icâzetnâmelerde icâzet zincirinin en önemli halkasını teşkil etmiştir.⁴²

Cürcânî, felsefî kelâm geleneğinden gelen Fahreddîn er-Râzî, Seyfeddîn Âmidî, Kadı Beyzâvî ve İcî'nin görüş ve düşüncelerinden etkilenmiş, *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı bu çizgide kaleme almıştır. Bu nedenle eserinde bu kelâmcılara atıfta bulunmuştur. Kelâm ve felsefeyi ustaca meczeden Cürcânî, kelâmî düşüncüyü, Eş'arî ekolünün temel esaslarını baz alarak İbn Sînâ felsefesiyle ilintili bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Bu yüzden İbn Sînâ şârihi olarak nitelendirilmiştir. Sem'iyatla ilgili meselelerde daha nakilci bir tavır takınmıştır. O'nun geniş bir coğrafyada asırlarca devam eden etki ve imajı eserleri üzerinden olmuştur. Özellikle İcî'den tevârüs eden tahkik yöntemini başarılı bir şekilde kullanması bu hususta kendisinden sonra gelen kelâmcılara örnek olmuştur. Felsefî yorumlar Cürcânî'de İcî'ye nisbetle daha belirgin hale gelirken, İcî ise bu, kelâmî çerçeveyi aşmamış, filozoflardan nakledilen teoriler konusunda ihtiyatlı davranmıştır. Ancak İcî ile Cürcânî'nin kelâm tasavvurları farklıdır. İcî daha çok gelenekçi bir yaklaşıma sahipken, Cürcânî nedensel açıklamaların kelâmın bir parçası olarak kullanılabileceğini söyler. Cürcânî matematik, astronomi ve tabiat gibi ilimlerde İcî'den farklı bir çizgide olmuştur. Kuşkusuz Cürcânî'nin İcî'ye olan en büyük katkısı, onun şerhini yaptığı *el-*

³⁸ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 107.

³⁹ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 109.

⁴⁰ Arıcı, Müstakim, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri," *İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*, Ed., M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2015, 238. Değerlendiren İbrahim Halil Üçer, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 1/2, ss. 139-145, 2015.

⁴¹ Gümüş, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, 108.

⁴² Yinanç, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî*, 809-826.

Mevâkıf adlı eserini, kanıta dayalı (istidlâl) yöntemden yararlananlar için ortak bir başvuru metnine dönüştürmüş olmasıdır.



BÖLÜM I

NÜBÜVVE TE DAİR TEMEL MESELELER

1.1. Kur'ân'da ve Hadislerde Peygamberlik

Allah, insanlığın yaratılışıyla birlikte, onlara kendi cinslerinden olan seçkin kimseleri; iman ve itaat edenleri cennetle müjdelemek, inkârcıları ve günahkârları da cehennemle uyarmak ve insanların ihtiyaç duydukları dünyevî ve uhrevî gereksinimlerini karşılamak üzere peygamber olarak göndermiştir.⁴³ Bu nedenle her ümmete peygamber gönderilmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla onların varlığı bu âlem için bir lütuf ve rahmettir.⁴⁵ Nitekim İslâm akidesinin temellendirildiği noktalardan biri de peygamberlere imandır.⁴⁶ Zira bu husus Kur'ân ve sünnetle sabittir. Kur'ân'ın ifadesine göre en güzel bir şekilde yaratılan,⁴⁷ her şey emrine verilen,⁴⁸ akıl⁴⁹ ve irade sahibi⁵⁰ kılınan insan, başıboş ve sorumsuz olarak bırakılmamış,⁵¹ aksine birtakım yükümlülüklerle sorumlu tutulmuştur.⁵²

Diğer bir ifadeyle kandile benzetilen peygamberler; insanları eğiten, doğru yolu gösterip onları aydınlatan ve sorumluluklarını bildiren kişiler olarak gönderilmişlerdir. Peygamber olarak seçilen ilk kişi de Hz. Âdem'dir.⁵³ Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber'in, ilk nebînin kim olduğuyla ilgili bir soruya, onun Âdem olduğunu, "O nebî miydi?" diye sorulduğunda ise "Evet, mükelle bir nebiydi."⁵⁴ şeklinde cevap verdiği rivâyet edilmiştir. Kıyâmete kadar insanlığın ihtiyaç ve beklentilerine cevap verecek nitelikte olan Kur'ân ve son peygamber olarak da Hz. Muhammed gönderilmiş,⁵⁵ din

⁴³ Neseî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (ö.508/114), *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün DİB, Yay., Ankara 2003, II,1; Taftâzânî, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Akâid*, (Şerhu'l-Akâidi'l-Kestellî ile birlikte), Bahar Matbaası, İstanbul 1973, 165.

⁴⁴ Yûnus, 10/47; el-Fâtır, 35/24.

⁴⁵ Taftâzânî, Sadeddîn, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994, V, 5.

⁴⁶ el-Bakara, 2/285.

⁴⁷ et-Tîn, 95/4.

⁴⁸ el-Bakara, 2/29; el-Câsiye, 45/13; el-Mülk, 67/15.

⁴⁹ Âl-i İmrân, 3/190; ez-Zuhruf, 43/3; el-Mülk, 67/10.

⁵⁰ el-Kehf, 18/29; eş-Şems, 91/7-8.

⁵¹ el-Kıyâme, 75/36.

⁵² ez-Zâriyât, 51/56; el-Mülk, 67/2.

⁵³ Âl-i İmrân, 3/33; el-Maide, 5/16; el-Ahzâb, 33/45, 46.

⁵⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (ö. 230/845), *et-Tabkâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, I, 45; İbn Hanbel, Ahmed (ö.241/855), *el-Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut trs., V, 178.

⁵⁵ el-Ahzâb, 33/40.

olarak da İslâm kabul edilmiştir.⁵⁶ Diğer bazı hadislerde de Hz. Peygamber'in risâletinin sâdık rüyalar ile başladığı, nübüvvetten sadece sâdık rüyaların kalacağı⁵⁷ ve onun gelmesiyle peygamberlik binasının tamamlandığı,⁵⁸ ondan sonra nebî ve resulün gelmeyeceği şeklinde belirtilmiştir.⁵⁹ Bu doğrultuda Hz. Âdem'in ilk peygamber Hz. Muhammed'in de son peygamber olduğu kitap ve onu destekleyen sünnet ve icmâ ile sâbit olduğu ifade edilmiştir.⁶⁰

Allah, kulları arasında ayırım yapmaksızın her ümmete adaletle hükmetmek, haksızlık ve zulmü kaldırmak⁶¹ ve aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek için peygamberler ve onlar vasıtasıyla kitaplar göndermiştir.⁶² Peygamberlerin gönderildikleri toplulukların diliyle ilâhî buyrukları tebliğ ettikleri,⁶³ peygamberliğin Allah vergisi olup çalışma ve ibadetle kazanılamayacağı ve Allah'ın bir lütfu olarak dilediğine vereceği ifade edilmiştir.⁶⁴ Bu doğrultuda İslâm düşüncesinde peygamberlik vazifesinin doğrudan kesbî olduğunu savunanlar olmamıştır. Ancak bazı İslâm filozoflarının açıklamalarından peygamberliğin kesbî olduğu izlenimi doğduğu ve son devir bir kısım İslâm düşünürünün onların çizgisine paralel olarak peygamberliğin kesbîliği yönünde açıklamalar yaptıkları belirtilmiştir.⁶⁵

Kur'ân'da bir kısım peygamberlerin isimleri açıkça zikredilmekle birlikte ismi geçmeyen peygamberlerin de varlığına işaret edilmiştir.⁶⁶ Bu çerçevede Kur'ân'da Âdem, İdris, Nuh, Hud, Salih, İbrahim, Lut, İsmail, İshak, Yakup, Yusuf, Şuayb, Eyyûb, Zülkifil, Mûsâ, Harun, Davud, Süleyman, İlyas, Elyesa, Yunus, Zekeriya, Yahya, İsa ve Muhammed olmak üzere yirmi beş peygamber zikredilmekle birlikte adı geçen Üzeyir,

⁵⁶ Âl-i İmrân, 3/85; el-Maide, 5/3.

⁵⁷ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr., el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire 1403, Ta'bir, 91; Nisâbü'rî, Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed (ö. 405/1014), *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 432.

⁵⁸ Buhârî, Menâkıb, 18; Müslim, Müslim b. el-Haccâc, (ö. 261/875), *Sahîhu'l-Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, Beyrut trs., Fezâil, 23.

⁵⁹ Müslim, Mesâcid, 523; İman, 194; Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 433.

⁶⁰ Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tâhîr (ö.429/1037), *Usûlü'd-Dîn*, Matbaatu'd-Devle, İstanbul 1928, 342; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 167.

⁶¹ Yûnus, 10/47.

⁶² el-Bakara, 2/213.

⁶³ İbrahim, 14/4; eş-Şûrâ, 42/7.

⁶⁴ el-En'âm, 6/124; el-Cuma, 62/4.

⁶⁵ Bayram, İbrahim, "İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3, 1, ss. 169-198, 2015.

⁶⁶ el-Gâfir, 40/78.

Lokman ve Zülkarneyn'in peygamberlikleri hususunda ihtilaf edilmiştir.⁶⁷ Kur'ân'da Hz. Nuh, İbrahim, Musâ, İsâ ve Muhammed ulü'l-azm peygamber olarak nitelendirilmiştir.⁶⁸

Peygamberlerin sayısıyla alakalı bir takım rivayetler söz konusudur ancak bu rivâyetler birtakım sorunlar taşımaktadır.⁶⁹ Bu nedenle nebî ve resûllerin sayısal olarak tahdit edilmesinden bahseden rivâyet, ahad haber olup âyetlerle çeliştiği gerekçesiyle reddedilmiştir.⁷⁰ Diğer taraftan peygamberlerin sayı ile sınırlandırılmasının iki açıdan sorunlu olduğu belirtilir. Peygamberlerin sayısının gerçekte zikredilenden daha az olması halinde peygamber olmayan birisinin peygamberliği ispat edilmiş, sayının daha çok olması durumunda ise peygamber olan birinin peygamberliği reddedilmiş olacaktır.⁷¹

Bütün peygamberlerin getirdikleri inanç esaslarının bir olup aralarında bir fark olmadığı ifade edilmiştir.⁷² Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber “Dünya ve âhirette Meryem oğlu İsâ’ya en yakın kendisinin olduğunu, peygamberlerin anneleri farklı babaları bir olan kardeşlere benzediğini, dinlerinin de bir olduğunu ve aralarında başka bir nebînin olmadığını”⁷³ ifade etmiştir. Peygamberlere Allah’ın elçisi olduklarını kanıtlayan mucizeler verilmiştir.⁷⁴ Bununla birlikte inkârcıların çoğu, peygamberleri kendileri gibi insan olmalarını veya olağanüstü şeyler göstermelerini ileri sürerek yalanlamışlardır.⁷⁵

1.2. Nübüvvetin İspatı

İspat, “bir şeyi yokluktan varlığa çıkarma, başka bir şeyin tespiti hususunda hüküm verme anlamlarına” gelmektedir.⁷⁶ Allah-insan ilişkisi açısından nübüvvetin varlığı ve ispatı önemli bir konu olmuştur. Düşünce tarihinde Allah’ın varlığı ve birliğinden daha çok beşer cinsinden bir varlığın peygamber olarak gönderilmesine itiraz edilmiştir.

⁶⁷ Yavuz, Yusuf Şevki, “Peygamber,” *DİA*, XXXIV, 257-262, İstanbul 2007.

⁶⁸ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn*, 159.

⁶⁹ “Hz. Peygamber nebîlerin sayısı hakkında sorulan bir soruya bunların sayısının yüz yirmi dört bin, bunlardan üç yüz on beş veya üç yüz on üçünün resûl olduğu şeklinde cevap vermiştir.”, İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 266; Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö.458/1066), *Sünenü’l-Kübrâ*, Matbaatu Meclisi Dâireti’l-Meârifî’l-Osmâniyye, Haydarâbad 1937, IX, 7.

⁷⁰ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 169-170.

⁷¹ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 61-62.

⁷² el-Bakara, 2/285-286.

⁷³ Buhârî, Enbiyâ, 48.

⁷⁴ el-Hadîd, 57/25; Buhârî, Fezâilü’l-Kur’ân, 66; Tefsîru’l-Kur’ân, 65; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 165.

⁷⁵ el-İsrâ, 17/90-92; el-Furkan, 25/8, 21.

⁷⁶ İsfahânî, Râgıb (ö.V/XI), *el-Müfredâtü’l-Elfâzı’l-Kur’ân*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 2006, “s-b-t”, 90; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 12.

Birçok filozof, Allah'ın varlığına inandığı halde akli gerekçe göstererek nübüvveti reddetmiştir.⁷⁷ Nitekim Kur'ân'da ifade edildiğine göre, Nuh kavminin ileri gelen inkârcıları, “*Bu (Nuh) ancak sizin gibi bir insandır. Size üstünlük taslamak istiyor. Eğer Allah dileseydi insandan bir melek gönderirdi. Biz önceki atalarımızdan böyle bir şey duymadık.*”⁷⁸ diyerek Allah'ın peygamber göndermesinin imkânsız olduğunu iddia etmiştir.

Mekke müşrikleri de benzer bir şekilde kendi içlerinden bir uyarıcı olarak gelen Hz. Muhammed hakkında “Bu bir yalancıdır.”⁷⁹, “Bu tuhaf ve şaşırtıcı bir şeydir.”⁸⁰ demek suretiyle peygamberliğine itirazlarda bulunmuşlardır. Bu doğrultuda nübüvvetin ispatına gerek duyulmuştur. Çünkü Allah'ın varlığı ve birliği hakkında birçok güçlü kanıt olmasına karşın, nübüvveti ispat hususunda yeterli delil bulunmamaktadır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı vâcibü'l-vücut, peygamberin varlığı ise mümkünü'l-vücut olarak değerlendirilerek, konu daha çok akli gerekçelerle ispat edilmeye çalışılmıştır.⁸¹ Aslında insanlık tarihinde fiilî olarak gerçekleşen peygamberliğin çeşitli kaynaklarda zikredilmesi, nübüvvetin varlığının bir ispatı olduğu gibi,⁸² onlardan açık mucize ve delillerin sâdır olduğunun tevâtür yoluyla bilinmesi de peygamber gönderildiğinin bir başka kanıtıdır.⁸³

Bir kimsenin peygamber olduğunun bilinmesi onu gönderenin Allah olduğunun bilinmesine bağlıdır. Oysa bunu bilmenin yolu yoktur. Dolayısıyla peygamberlik ispat edilemez şeklindeki düşünce reddedilmiştir. Zira Allah, peygamberler hakkında bilgi ifade eden mucizeler ortaya koymak veya zorunlu bilgi yaratmak suretiyle onları teyit etmiştir.⁸⁴ Kaldı ki Allah'ın peygamber göndermesi aklen mümkündür.⁸⁵ Çünkü Allah'ın elçi göndermesi kendi tercihine bağlı olarak mülkünde tasarruf etmesidir. O'nun tasarrufları akla uygun olmakla birlikte imkân dâhilinde olup zorunluluk arzetmez. Dolayısıyla nübüvveti reddetmeye veya inkâr etmeye imkân yoktur.⁸⁶

⁷⁷ Baysal, Erkan, “Muhammed Âbid el-Câbir’de Nübüvvetin İspatı, İ’câz ve Ümmîlik”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV, ss.123-156, 2016.

⁷⁸ el-Mü’minün, 23/24.

⁷⁹ Sâd, 38/4.

⁸⁰ Kâf, 50/2.

⁸¹ Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara 1992, 9.

⁸² Şık, İsmail, *Haneî-Mâturîdî Gelenegîn Usûlü’-d-Dîn Anlayışı* (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlü’-l-Fıkıh Diyalogu), Asil Yay., Ankara 2009, 131.

⁸³ Semerkandî, Şemsüddin (ö. 702), *İslâm İnanç İlkeleri*, thk. ve çev: Yürük, İsmail -Şık, İsmail, Araştırma Yay., Ankara 2011, 77.

⁸⁴ İbnü'l- Hümam, Kemâleddin (ö.861/1457), *el-Müsâyyere*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Mısır 1317, 190.

⁸⁵ Âmidî, Seyfuddîn, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûli’-d-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Matbaat-u Dâri’l-Kütibi’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, Kâhire 2004, IV, 29.

⁸⁶ Şık, *Haneî-Mâturîdî Gelenegîn Usûlü’-d-Dîn Anlayışı* (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlü’-l-Fıkıh

Eş'arî risâletin sıhhat ve resûlün doğruluğunu ispat eden şeyin mucizeler olduğunu ifade etmiştir. O, insanlarda peygamberlik iddiasına dair zorunlu bir bilginin meydana gelmesini ve bir peygamberin önceki peygamber tarafından müjdelenip; nitelikleri, zâtı, zamanı, ismi ve halinin bildirilmesini bir başka ispat yöntemi olarak kabul etmiştir.⁸⁷ Bu doğrultuda nübüvvetin ispatı, aklî ve hissî mucizelerin imkân ve ispatı esasına dayalı olarak ortaya konmuştur.⁸⁸ Bu da risâletin naklî ve aklî delillerle ispat edilmesine dayanmaktadır.

Nübüvveti destekleyen iki önemli unsur vardır. Bunlar; vahiy ve mucizedir. Bu bağlamda Kur'ân'da nübüvveti ispat eden aklî ve hissî deliller mevcuttur. Nitekim Hz. Mûsâ ve Hz. İsrâ'nın mucizeleri hissî (görsel, duyusal) iken Hz. İbrahim'in mucizeleri genellikle aklî olmuştur.⁸⁹

Hz. Peygamber'in risâletini ispat eden deliller ise aklî olup, onun en büyük mucizesi devamlılık ve yeterlilik arzeden Kur'ân'dır. Nitekim Hz. Peygamberden olağanüstü şeyler isteyen inkârcılara karşı “Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?”⁹⁰ şeklinde cevap verilerek Kur'ân'ın yeterli bir mucize olduğuna dikkat çekilmiştir.⁹¹

Yine buna benzer bir şekilde Mekke müşrikleri, önceki peygamberlerden bir kısmının emrine rüzgârların verilmesi ve ölülerin diriltilmesi mucizeleri gibi, Hz. Peygamber'den buna benzer mucizeler göstermesini istediler. Bunun üzerine onlara “*Bizi, mucizeleri göndermekten ancak öncekilerin yalanlamış olması alıkoymdu.*”⁹² şeklinde buyrularak bu talepleri reddedilmiştir. Buna gerekçe olarak; müşriklere bu tür mucizeler gösterilse bile küfürde ısrar edip iman etmeyecekleri, sonuçta helak olacakları gösterilmiştir. Helak şeklinde bir azap ise ümmet için söz konusu değildir. Daha önce müşriklerin atalarının da bu tür mucizelere şahit oldukları halde inanmadıkları ve bu nedenle mucize göstermenin abes olduğu belirtilmiştir.⁹³ Bu yüzden Hz. Peygamber için

Diyalogu), 137.

⁸⁷ İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan (ö.406/1015), *Mücerredü Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 2005, 182-183.

⁸⁸ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İrşad Yay. İstanbul 2001, 203-204; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire 1996, 586.

⁸⁹ Şık, *Haneftî-Mâtürîdî Geleneğinin Usûlü'd-Dîn Anlayışı (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlü'l-Fıkıh Diyalogu)*, 136.

⁹⁰ el-Ankebut, 29/51.

⁹¹ Râzî, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1981, XXV, 80.

⁹² el-İsrâ, 17/59.

⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX, 235-236.

aklî mucize öncellenmiş olup, onun risâletini ispat eden aslî mucizesi Kur'ân olmuştur. Bu bağlamda nübüvvetin peygamberin mucize göstermesi, aklın kabul etmeyeceği şeyleri söylememesi ve davetinin insanları Allah'a itaat edip isyandan sakındırmaya yönelik olmasıyla sâbit olduğu belirtilerek, peygamberliğin ispatında mucize ve akıl esas alınmıştır.⁹⁴

Kur'ân, birçok yönden önceki mucizelerden ayrılmaktadır. Önceki peygamberlere ait mucizeler meydana geldikten sonra devam etmemiştir. Nitekim asanın yılanı dönüşmesinden ve ölünün diriltilmesinden bir eser kalmamıştır. Bu ve benzeri mucizeler bir mekânda meydana gelmiştir. O mekânda olmayanlar ise onu görmemiştir. Allah'ın kitabına inanmayıp mucizeleri yalanlayan bir kimseye, söz konusu mucizeleri peygamberle birlikte kitap olmaksızın ispat etmek mümkün değildir. Kur'ân ise bâkidir. Onu yalanlayan bir kimseye benzeri bir âyet getirmesi istenir. Üstelik Kur'ân doğu ve batıya yayılarak herkes onu duymuştur.⁹⁵ Dolayısıyla bu durum Hz. Peygamber'in risâletinin ispatıdır.

Cürcânî'ye göre nübüvvetin tasdikini zorunlu kılan kanıt mucizedir, mucize fiili bir tasdik konumundadır.⁹⁶ Hz. Muhammed'in peygamberliğinin en önemli delili ise Kur'ân mucizesidir.⁹⁷ Zira Kur'ân, günümüze kadar güncelliğini koruyarak tahrif, tağyir ve tebdilden uzak kalmıştır.

Peygamberler ve getirdikleri öğretilerin insanlar tarafından kabulü, kuşkusuz onların peygamberliğinin ispat edilmesine bağlıdır. Bu doğrultuda onları teyit eden farklı deliller zaman, zemin ve şartlara göre ortaya konmuştur.

1.3. Nübüvvetin Fikri Temelleri

1.3.1. Nübüvvetin İmkânı

Kur'ân'a göre âlemi yaratan ve ona düzen ve intizam veren Allah, insanları peygamberleri vasıtasıyla uyarmış, kâinatı ve insanları başıboş, gereksiz ve anlamsız

⁹⁴ Yürük, Şık, *İslâm İnanç İlkeleri*, 76-77.

⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXV, 80.

⁹⁶ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Şerhu'l-Mevâkıf, Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi hâşiyeleri ile birlikte), thk., Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VIII, 116.

⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 267.

olarak yaratmamıştır.⁹⁸ Bu bağlamda Allah'ın insanlara peygamber göndermesi, O'nun irade sıfatıyla ilgili bir mevzû olup bu insanlar için bir lütuftur.⁹⁹ Bu doğrultuda nübüvvet müessesesi İslâm'ın temel inanç esaslarından biri olarak,¹⁰⁰ insanlık tarihi boyunca, doğru yolu göstermek ve insanları aydınlatmak maksadıyla, Allah'ın elçi göndermesi ile ortaya çıkmıştır.¹⁰¹ Yaratıcı mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunma hakkına sahip olduğundan peygamberlik makamı aklen mümkün görülmüştür.¹⁰² Zira akıl, âlim, diri, mürîd, kâdir, semî, basîr ve mütekellim olma niteliklerine sahip olan Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olduğuna kesin olarak karar verir.¹⁰³ Bununla birlikte insan aklı bazı temel gerçekleri kavrayabilirken ayrıntılarda ise yeterli olamaz. Dolayısıyla aklın kavradıkları dinin sabiteleriyle teyit edilmeden bir anlam ifade etmez.¹⁰⁴

Nübüvvetin imkânı, var olan vakıadan Hz. Peygamberin risâletinin ispatından hareketle ortaya konmuştur. Zira bir şeyin gerçekleşmesi o şeyin imkânına delâlet eder. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamberliği nübüvvetin mümkün olduğunun bir kanıtıdır.¹⁰⁵ Bu doğrultuda, kelâm ekollerinin nübüvvetin aklen mümkün ya da vacip (zorunlu) olması hususundaki tartışmalarına yer vermek suretiyle konuya açıklık getirilmiştir.

Mutezile, peygamber gönderme imkânını, beş temel esaslarından biri olan adâlet ilkesi¹⁰⁶ kapsamında ele almış ve konuyu “salah- aslah” ile “hüsn- kubh” meselesindeki açıklamaları bağlamında değerlendirmiştir. Allah, bu esasa göre asla çirkin (kubuh)¹⁰⁷ bir fiil işlemez ve tercihte bulunmaz. O'nun bütün fiilleri iyi (hasen)¹⁰⁸dir. Allah kendisi için

⁹⁸ el-Enbiyâ, 21/16; el-Mü'minûn, 23/115; Sâd, 38/27; ez-Zâriyât, 51/56; el-Kıyâmet, 75/36.

⁹⁹ Şık, *Haneft-Mâturîdî Geleneğinin Usûlü'd-Din Anlayışı* (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlü'l-Fıkıh Diyalogu), 131.

¹⁰⁰ en-Nisâ, 4/136.

¹⁰¹ Aydın, Osman, “Mutezile Düşüncesinde Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed,” *İslâmî İlimler Dergisi*, 1, s.1, s. 8, 2006.

¹⁰² Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 2000, 58; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 12.

¹⁰³ Selâlecî, Ebî Amr Osman (ö. 574/1177), *el-Akîdetü'l-Bürhâniyye ve'l-Füsûlül-İmâniyye*, thk. Nizâr Hammâdî, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 2008, 88.

¹⁰⁴ Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay., İstanbul 2012, 58.

¹⁰⁵ İcî, Adudüddin Abdurrahman, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), thk. Mahmud Ömer ed-Dımyâfî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, VIII, 254; Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed (ö.505/1111), *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, el-Matbaatü'l- İ'lâmiyye, Kahire 1303/1885, 36.

¹⁰⁶ Allah'ın güzel (hasen) olan fiilleri işlemesi, kötü (kabih) fiillerin işlenmesinde ise herhangi bir tesirinin bulunmaması, yapması gerekli olanları yapması, yapmaması gerekli olanları da terketmesidir. (Topaloğlu, Bekir- Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay., İstanbul 2010, 14.)

¹⁰⁷ Kubuh; dünyada kötülüğü, âhirette ise cezayı ilgilendiren şeydir. (Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 91.)

¹⁰⁸ Hasen; dünyada övgüyle âhirette ise sevapla ilgili olan şeydir. (Cürcânî, *et-Ta'rifat*, 91.)

yapması gereken şeyleri ihmal etmez yapar.¹⁰⁹ Buna göre Allah zorunlu olarak kulların salahı (iyiliği, menfaati) için peygamber gönderir.¹¹⁰ Mutezile bu düşüncesini “aslah alellah” prensibine dayandırmıştır. Bu düşünceye göre Allah’ın kulları için en iyi olanı yaratması gerekli olduğundan, kulların lehine olarak peygamber göndermesi zorunludur.¹¹¹

Mutezile’ye göre, Allah’ın iman edecek bir topluluğa peygamber göndermesi aklen vaciptir. Zira bunda onların ıslah edilmesi söz konusudur. İman etmeyecek insanlara ise peygamber göndermesi zorunlu olmayıp onların mazeretlerini engellemek için göndermesi iyidir.¹¹²

Mutezile’den Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) sadece aklî zorunlulukları ve önceki şeriatı silinse de silinmese de ekleme ve çıkarma yapmadan teyit etmek için peygamber gönderilmesinin mümkün olduğunu söyler. Mutezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) de aklın tek başına şerî hükümleri bilmede yeterli olmadığını bu nedenle peygamber gönderilmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Mutezile’den bazı kimseler ise önceki şeriatın takriri için peygamber göndermenin ancak önceki şeriatın neshedilmesi halinde mümkün olacağını iddia eder.¹¹³

Mutezile, Allah’ın fiillerinde mutlaka bir gaye ve hikmetin bulunmasını zorunlu görmektedir. Zira garazdan yoksun bir fiil abes ve çirkindir. Allah ise bundan münezzehtir.¹¹⁴ Dolayısıyla Mutezile, Allah’ın kullarına zorunlu bir şekilde iyilik ve lütuf olarak peygamber gönderdiğini iddia etmiştir.¹¹⁵ Bu durumda Mutezile, peygamber gönderilmesini, adâlet esası çerçevesinde hüsün ve kubuh, ilâhî fiillerde garazın dikkate alınması, ilâhî lütfun gerekliliği ve aslaha uyma zorunluluğu düşüncesine dayandırmıştır.¹¹⁶

Ehl-i sünnet’in genel kabulüne göre Allah’ın peygamber göndermesi aklen

¹⁰⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 301; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi’t-Tevhîd ve’l-Adl*, thk. Mahmut Muhammet Kasım, yrs, trs., XI, 81.

¹¹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 563.

¹¹¹ Cüveynî, İmamü’l-Harameyn Ebu’l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbüri (ö.478/1085), *el-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edillet’i fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdûlmün’im Abdülhamîd, el-Mektebetü’l-Hancî, Mısır 1950, 287; Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 28; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 7.

¹¹² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 254; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 27.

¹¹³ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 27; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 254; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 254.

¹¹⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 224, 226.

¹¹⁵ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 7.

¹¹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 254.

mümkündür.¹¹⁷ Mâtürîdî, Allah'ın elçileri ve kitapları, insanlara yardım etmek ve onlara yol göstermek suretiyle hikmeti gereği gönderdiğini söyler.¹¹⁸ Zira hikmet peygamber göndermeyi gerekli kılar, peygambersiz hikmet eksiktir. Fakat Allah'ın fiillerinde hikmete uyması olağan bir şey olup aklî bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla Allah'ın onun gereğine uyma mecburiyeti yoktur.¹¹⁹

Mâtürîdî kelâmcıların çoğunluğuna göre Allah'ın peygamber göndermesi hikmeti gereği zorunludur. Tercih edilen, bi'setin Allah'ın bir lütfu ve rahmeti olup gönderilmesinin güzel, gönderilmemesinin ise çirkin görülmemesidir.¹²⁰

Ehl-i Sünnet kelâmcılarının bir kısmına göre ise Allah'ın peygamber göndermesi hikmet gereği vaciptir.¹²¹ Peygamber gönderilmemesi imkânsızdır. Bu görüşleri benimseyenler daha çok Mâtürîdî düşüncenin yaygın olduğu Maverâünnehir kelâmcılarıdır.¹²² Ancak söz konusu kelâmcılar burada vacip ifadesini, Mutezile'nin iddia ettiği gibi Allah'ın onu kendisine zorunlu kılması veya herhangi birinin Allah üzerine bunu mecbur kılması anlamında kullanmamıştır. Aksine onlar bu tabirle nübüvvetin varlığının gerçek olduğunu teyit etmek istemişlerdir.¹²³ Ayrıca Allah'ın, insanlara peygamber göndermesinin hikmetler, maslahatlar ve onların menfaatlerini gözetmesinin bir sonucu olarak vâcip olduğu belirtilirken, iki tarafı birbirine eşit olan yani gönderilmesi veya gönderilmemesi müsavi olan bir mümkün olmadığı da ifade edilmiştir.¹²⁴

Bu ifadelerle göre Mâtürîdî kelâmcıların, peygamber gönderilme konusunda Mutezile'ye benzer bir yaklaşım sergiledikleri görülmektedir. Ancak onlar, Mutezile'nin kullandığı zorunluluk yerine hikmeti ön plana çıkarmak suretiyle akıl-vahiy dengesini sağlamaya çalışmışlardır.

Eş'arî kelâmcıları nübüvvetin imkânını Allah'ın zatı ve sıfatları bağlamında ele

¹¹⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II,12; İbn Ebî Şerif, Kemâleddîn (ö. 906/1500), *el-Musâmere*, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1317, 187.

¹¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256; Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, IV, 228.

¹¹⁹ Nesefî, Ebül-Berekât (ö.710/1310), *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-Mektebetü'l- Ezheriyye, Kahire 2011,239; Kestelî, Muslihiddin Mustafa (ö.901/1496), *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, Bahar Matbaası, İstanbul 1973,164.

¹²⁰ Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed b. Hüseyin (ö. 1098/1687), *İşârâtü'l-Merâm min İbârâtü'l-İmâm Ebî Hanîfe b. Nu'man fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1971, 269-270.

¹²¹ Sâbûnî, Nureddin (ö. 580/1184), *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk., Muhammed Aruçi, Dâr ibn Hazm, Beyrut 2013, 175; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 5.

¹²² Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 7; İbn Ebî Şerif, *el-Musâmere*, 187.

¹²³ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 12; Ramazan Efendi, Bihiştî (ö.979/1571), *Hâşiyetü Ramazan Efendi alâ Şerhi'l-Akâid*, Şirketü Sahâfiyyei Osmâniyye, Dersâdet 1308, 275.

¹²⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Şerhu'l-Akâidi'l-Kestellî ile birlikte), 164.

alıp ulûhiyet ekseninde açıklamaya çalışmışlardır. Eş'arî'ye (ö. 324/935-36) göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi akıl açısından zorunlu olmadığı gibi imkânsız da değildir. Her ikisi de aynı konumdadır. Elçi gönderirse bu kullar için bir lütuf ve ihsan olur. Göndermediği takdirde ise bu O'nun için bir zulüm ve haksızlık olmaz.¹²⁵ Ona göre peygamber göndermek onun iradesine bağlı olup, kulların maslahatına riayet etme zorunluluğu yoktur. Kendisine itaat etmeyip, inkâr edeceğini bildiği kimseleri yarattığı gibi, peygamber gönderdiği takdirde reddedeceklerini bildiği kimselere peygamber göndermesi de mümkündür.¹²⁶ Bununla birlikte risâlet birçok maslahatı içerdiği için Allah'ın bir rahmeti,¹²⁷ lütfu ve ihsanı konumundadır.¹²⁸ Ancak Allahın fiilleri hiçbir şekilde nedenselliğe bağlanamaz. Elçi göndermek hikmeti kapsadığı takdirde hikmet onun için bir neden değildir. Allah'a nisbetle hikmetin varlığı ve yokluğu aynı konumdadır. Fakat hikmeti var olma yönünü baskın kılmaktadır.¹²⁹

Bâkılânî, nübüvvetin mümkün olup imkânsız olmadığı, Allah'ın mâlikü'l-mülk¹³⁰ ve mürîd olup mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğinden hareketle konuya ulûhiyet açısından yaklaşır ve bunun aklın verileriyle çelişmeyeceğini ifade eder.¹³¹ Bağdâdî de nübüvvetin imkânını, teklifin mümkün olmasıyla ilişkilendirerek, kulların sorumlu tutulup tutulmamasının mümkün olduğunu söyler.¹³²

Şehristânî (ö. 548/1153) ise nübüvvetin imkânını şu gerekçelere dayandırmıştır. Allah yaratıcı ve mülk sahibi bir varlık olup bu delille sabittir. Emreden, yaratan ve mülkün sahibi olan varlığın kulları üzerinde de emretme ve yasaklama yetkisi vardır. Bunun gibi, emir ve yasaklarını bildirmek üzere kulları arasından birini seçme hakkına da sahiptir. Çünkü yoktan var edip, yeniden inşa edenin dileme ve tercih hakkı vardır. Nitekim, “*Rabb'in dilediğini yaratır ve tercih eder.*”¹³³ şeklindeki âyet bunu teyit etmektedir. Dolayısıyla bahsedilen hususlarda ve peygamberlik iddiasında bulunmakta bir imkânsızlık yoktur. Zira peygamberlik iddiasında bulunmanın imkânsızlığı, ulûhiyet

¹²⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, 180-181; bkz. Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, yrs., 1992, 62.

¹²⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, 181; bkz. Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiye*, 62.

¹²⁷ el-Enbiyâ, 21/107.

¹²⁸ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, thk. İnsâf Ramazan, Beyrut 2003, 137; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 5, 7.

¹²⁹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid li Ramazan Efendi*, 275-276; Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 165.

¹³⁰ Al-i İmrân, 3/26.

¹³¹ Bâkılânî, *el-İnsâf*, 58.

¹³² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 154.

¹³³ el-Kasas, 28/68.

iddiasında bulunmanın imkânsızlığına benzemez. Aksine peygamberlik iddiasında bulunmak aklen imkân dâhilinde olan şeylerdendir.¹³⁴ Râzî de bu doğrultuda peygamber göndermenin Allah'ın fâil-i muhtar¹³⁵ ve kâdir-i mutlak¹³⁶ olmasının bir sonucu olduğunu belirtmiştir.¹³⁷

Âmidî, nübüvvetin imkânı konusunda Allah'ın peygamber göndermesinde aklî bir zorunluluk bulunmadığı gibi, imkânsızlığın da olmadığını belirterek, her iki durumun peygamberin şahsına ve onu seçip gönderene nisbetle aynı konumda olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸

Filozoflara göreyse peygamber gönderilmesi aklen zorunludur.¹³⁹ Ancak onlar peygamberliğin kesbî olduğunu iddia ederek, Allah'ın kendi ihtiyarıyla peygamber gönderdiğini inkâr etmişlerdir.¹⁴⁰ Peygamberler âlemin düzeni için, adaletli kanunlar vaz etmek suretiyle genel bir iyiliğe neden olduğundan ilâhî inâyet ve hikmet gereği gönderilmemesi mümkün değildir.¹⁴¹ Bunlardan Dehriyye, tabiatçı filozoflar ve Berâhime akımı, insan aklının kendisine peygamber olduğunu iddia ederek nübüvvetin imkânını reddetmiştir.¹⁴² Nübüvveti kabul eden filozoflar peygamberlerin imkân ve gereksinimini daha çok toplumsal bir ihtiyaç zemininde ele alıp izah etmişlerdir.

Cürcânî'ye göre Hz. Muhammed'in peygamberliğinin sabit oluşu, nübüvvetin mümkün olduğunun kanıtıdır. Zira bir şeyin sonradan meydana gelmesi o şeyin imkânına delâlet eder.¹⁴³ Ayrıca o, peygamberliğin Allah'ın bir rahmeti ve vergisi olup, O'nun kayıt alınamayan dilek ve tercihinine bağlı olarak meydana geldiğini ifade etmiştir.¹⁴⁴

Bununla birlikte Allah'ın varlığını zorunlu olarak kabul eden akıl, Onun peygamber gönderebileceğini de kabul eder. Çünkü yaratıcının yaratıklarına karşı kayıtsız ve ilgisiz kalması düşünülemez. Kuşkusuz bunu sağlayacak kişiler de farklı niteliklere sahip olan peygamberlerdir.

¹³⁴ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Mektebetü's-Sakâfati'd-Diniyye, Kahire 2009, 420-421.

¹³⁵ el-Bürûc, 85/16.

¹³⁶ Yâsin, 36/82.

¹³⁷ Râzî, Fahrreddîn, *en-Nübüvvât*, thk. Ahmet Hicâzî es-Sakâ, Dâr İbn-i Zeydûn, Beyrut 1986, 161-162.

¹³⁸ Âmidî, Seyfüddîn, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire 1971, 318.

¹³⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 27; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 254.

¹⁴⁰ İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere*, 190.

¹⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 254; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 6, 7; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm*, 269.

¹⁴² Erdoğan, İsmail, *İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet Ve Mucize*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, ss. 429-449, 1996.

¹⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 254.

¹⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 242.

1.3.2. Nübüvvetin Gerekliliği

Nübüvvetin gerekliğinin, Allah ve kul açısından diğer bir ifadeyle dinî ve dünyevî bilgiler bakımından ele alınması mümkündür. Bu doğrultuda peygamber gönderilmesinde sayılamayacak kadar hikmet ve faydalar vardır. Zira insanların dünya ve âhiret saadetine ulaşması ancak peygamber göndermekle sağlanır.¹⁴⁵

Yeryüzünün halifesi¹⁴⁶ olarak nitelenen insanın kendi haline bırakılması halinde inanç ve davranış noktasında doğruyu bulması pek de mümkün görülmemektedir. Çünkü insan Kur’ân’ın ifadesiyle, “çok zâlim”¹⁴⁷, “çok câhil”¹⁴⁸, “çok nankör”¹⁴⁹ ve “nefsine düşkün”¹⁵⁰ bir varlık olarak nitelendirilmiştir. İnsanın bu özelliğine istinaden onları eğitime noktasında peygamberlere ihtiyaç duyulmuştur. Nitekim bir âyette şöyle buyurulmuştur: *“Andolsun ki, peygamberlerimizi birtakım belgelerle gönderdik. İnsanların doğru hareket etmeleri için peygamberlere kitap ve ölçü indirdik.”*¹⁵¹ Diğer bir âyette ise şöyle ifade edilmiştir: *“Eğer Allah’ın bizi erıştirmesi olmasaydı, biz hidayete ermiş olmazdık. Andolsun, Rabbimiz’in peygamberleri bize hakkı getirmişlerdir.”*¹⁵² Söz konusu niteliklerle yaratılan insana yanıldığında onu uyaran, heva ve hevesine uyduğunda ona engel olan bir yardımcı gerekir. Zira insanı heva ve nefsiyle başbaşa bırakmak onu kötülöklere teşvik etmek olur. Bu nedenle peygamberlerin gönderilmesine gerek duyulmuştur.¹⁵³

Hadislerde de peygamberlere duyulan ihtiyaçtan söz edilmiştir. Nitekim bir rivayette şöyle aktarılmıştır: “Benimle sizin durumunuzun misali ateş yakan bir adamın örneğine benzer. Pervane ve kelekler ateşe düşmeye başlayınca adam onları engellemeye çalışır. Ben de sizi kuşağınızdan tutup ateşten korumaya çalışıyorum. Ama siz elimden kaçıp gidiyorsunuz.”¹⁵⁴ Peygamberler bu örnekte olduğu gibi ümmetlerini düşdükleri ateş çukurundan kurtarmak için gayret göstermişlerdir.

Peygamberlerin akli teyit etmek ve desteklemek için gönderilmesi güzeldir.

¹⁴⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü'l- merâm*, 269.

¹⁴⁶ el-Bakara, 2/30.

¹⁴⁷ İbrahim, 14/34; el-Ahzâb, 33/72.

¹⁴⁸ el-Ahzâb, 33/72.

¹⁴⁹ İbrahim, 14/34; ez-Zuhuf, 43/15; Abese, 80/17.

¹⁵⁰ Yûsuf, 12/53.

¹⁵¹ el-Hadîd, 57/25.

¹⁵² el-A'râf, 7/43.

¹⁵³ Râzî, Fahrreddîn, *el-Muhassal*, thk. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezherî, Kahire trs., 214.

¹⁵⁴ Buhârî, Rikâk, 26; Müslim, Fezâil, 2284.

Bazen bir kısım şeylerde menfaat ve maslahat meydana gelir. Bunlara sırf akılla vâkîf olmak mümkün değildir. Bu nedenle bunları insanlara bildirmek ve öğretmek için elçilerin gönderilmesi iyi görülmüştür.¹⁵⁵ İnsan aklı Allah'ı tanıma ve O'na ne şekilde ibadet edileceğini bilme noktasında yetersiz kalmaktadır. Bu nedenle Peygamber göndermekteki hikmet, insanlara Allah'ın zatını, sıfatlarını ve ona nasıl ibadet edileceğinin bildirilmesidir.¹⁵⁶ Bu aynı zamanda kulların büsbütün itiraz yollarını kapamaya yönelik bir hamledir.¹⁵⁷

Nitekim bu durum âyetlerde şu şekilde ifade edilmiştir: *“Peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri kalmaması için müjdecî ve uyarıcı olarak elçiler gönderilmiştir.”*¹⁵⁸, *“Biz peygamber göndermedikçe kimseye azap etmeyiz.”*¹⁵⁹, *“Eğer onları Muhammed'den önce bir azâba uğratarak yok etseydik; 'Rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de alçak ve rezil olmazdan önce âyetlerine uysaydık olmaz mıydı?' diyeceklerdi.”*¹⁶⁰ Bu âyetlere göre Allah'ın peygamberleri vasıtasıyla şerî kuralları ayrıntılı olarak açıklamak suretiyle kulların mazeretinin ortadan kalktığı belirtilmekte ve bi'setten önce insanların ibadet etme sorumluluğu taşımadıkları ifade edilmektedir.¹⁶¹

Sümeniyye, Berâhime ve İbâhiyye gibi gruplar bazı gerekçelere dayanarak peygamber gönderilmesine gerek duyulmadığını iddia etmiştir. Onların düşüncesine göre peygamberler akla uygun olan şeyleri getirecekse aklın buna ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla peygamber gönderilmesi anlamsız ve abestir. Böyle bir durum hakîm olan Allah'a yaraşmaz. Eğer peygamberler akla uygun olmayan şeyleri getirecekse bu reddolunur, kabul edilmez. Çünkü herkes tarafından aklın Allah'ın bir delili olduğu kabul edilmiştir. O'nun delilleri birbiriyle çelişmez, dolayısıyla aklın kabul etmeyeceği şey de bâtıldır.¹⁶² Onların iddiasına göre kullar emir ve yasaklarla yükümlüdür. Kulların fiilleri güzel ve çirkin kısımlarına ayrılırken, güzel fiiller emredilmiş, çirkin fiiller ise yasaklanmıştır. Fakat insan, güzelliklere meyiletme ve çirkinliklerden hoşlanmama fitratıyla

¹⁵⁵ Râzî, Fahreddîn, *el-Matâlibü'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Dâru'l-Kütübi'l- Arabiyye, Beyrut 1987, VIII, 30.

¹⁵⁶ Râzî, *el-Matâlibü'l-Âliye*, VIII, 30.

¹⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII, 19; Râzî, *el-Muhassal*, 214.

¹⁵⁸ en-Nisâ, 4/165.

¹⁵⁹ el-İsrâ, 17/15.

¹⁶⁰ Tâhâ, 20/134.

¹⁶¹ Râzî, *el-Muhassal*, 214; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XI, 112.

¹⁶² Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Lümau'l-Edille fî Kavâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâe*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Mektebetü's-sakâfe, Beyrut 1987, 123; Cüveynî, *el-İrşâd*, 303; Nesefî, *el-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*, 241-242.

yaratıldığından akıl bunları bilmekte yeterlidir. Dolayısıyla peygamber gönderilmesine gerek yoktur.¹⁶³

Oysa nübüvvet; aklın ötesinde gaybı, gelecekte meydana gelecek olan hâdiseleri ve aklın anlamakta âciz kaldığı şeyleri idrak eden gözün açıldığı bir haldir. Dokunma hissinin renkleri ve sesleri, görme duyusunun sesleri ve renkleri algılamakta âciz kaldığı gibi, aklın ötesindeki haller de akılla kavranamaz. Dolayısıyla akıl nübüvvetin idrak ettiği şeyleri kabul etmek zorundadır.¹⁶⁴ Bu doğrultuda peygamberler vasıtasıyla gönderilen şeriatın, sırf akılla idrak edilemeyen şeylere yol gösterdiği ve aklın gerektirdiği şeyi reddetmediği belirtilmiştir.¹⁶⁵

İnsan aklının emaneti geri vermenin, insafli olmanın, nimete şükretmenin, yalan ve zulmün çirkin, iyilik yapmanın güzel olduğunu bilmesi mümkündür. Ancak namazın kötülüklerden alıkoyacağını, içki içmenin kin ve düşmanlığa neden olacağını bilemez. Bu nedenle Allah'ın bunları öğretecek birisini göndermesi gereklidir.¹⁶⁶ Bu bağlamda fiillerdeki; yetkinlik ve eksiklik (bilgi ve cehalet gibi), amaca uygunluk ve aykırılık (maslahat ve mefsedet gibi) nitelikleri akıl ile bilmek mümkündür. Fiilin övgü ve sevaba veya yergi ve cezaya taalluku ise ancak şeriat ile bilinebileceği ifade edilmiştir.¹⁶⁷

Öte yandan toplumsal yaşamın devamı kanun ve adalete bağlıdır, bunu sağlayacak kişiler ise peygamberlerdir. İnsanların tek başlarına bırakılmaları halinde tartışmaya girerek, kendi yararına olanı adalet, aleyhine olanı ise haksızlık olarak değerlendirecektir. Bu sebeple peygamber gönderilmesine gerek vardır.¹⁶⁸ Bundan da öte şeriat olmadığı takdirde tartışmaya, çatışmaya, insanların birbirlerini öldürmesine ve kargaşaya neden olacak, sonuçta dünyevî ve uhrevî işler bozulacaktır. Bu nedenle peygamberlere ihtiyaç duyulmuştur.¹⁶⁹

Cürcânî uhrevî bakımdan gayb âlemine ait cennet, cehennem, ceza ve mükâfatla ilgili ayrıntılı bilgilere akıl ile değil, ancak peygamberler vasıtasıyla ulaşılabileceğini ifade eder.¹⁷⁰ Çünkü duyu organlarıyla algılanamayan hususlarda akıl değil nakil devreye

¹⁶³ Neseфі, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, 242

¹⁶⁴ Gazzâlî, *el-Munkizu mine'd-Dalâl*, 35.

¹⁶⁵ Cüveynî, *Lümau'l-Edille*, 123.

¹⁶⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn*, yrs., trs., 378.

¹⁶⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 202-203.

¹⁶⁸ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali, *eş-Şifâ el-İlâhiyat*, thk. Saîd Zâid, el-Eb Kanvâtî, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1960, 441; İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Matbaatü's-Saâdet, yrs., 1938, 303.

¹⁶⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 245

¹⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 50; ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 214; İbn Kayyim el-

girer. Ona göre dünyevî olarak da peygamberlere ihtiyaç vardır. İnsan yaradılışı gereği medenî bir varlıktır. Tek başına yaşaması zordur. İhtiyaçlarını gidermesi noktasında diğer insanlarla muamele ve mübadelede bulunması gerekir. Bu işlerde haksızlığa uğramaması için de kanun ve nizama ihtiyacı vardır. Bunu sağlayacak kişiler ise peygamberlerdir.¹⁷¹ Cürcânî, dünyevî açıdan peygamberlere olan gereksinimi, daha çok filozofların düşüncelerine yakın bir doğrultuda ele almıştır.

Zayıf bir varlık olan insan aklının mutlak bir şekilde doğru ve yanlışı, faydalı ve zararlı olan şeyleri bilmesi mümkün değildir. Bu noktada insanların, peygamberlerin sosyal ve dini hayata ilişkin getirdikleri düzenlemelerine ihtiyacı vardır. Bu durum onların varlık nedeni olmuştur.

1.3.3. Peygamber Göndermenin Faydaları

İnsanlığa rahmet¹⁷² ve örnek¹⁷³ olarak sunulan peygamberlerin gönderilmesi, dinî ve dünyevî açıdan faydalı olmuştur. Allah her kavme uyarıcı bir peygamber göndermek suretiyle¹⁷⁴ onlara iyilik ve ihsanda bulunmuştur. Bu nedenle peygamber göndermedeki temel neden faydalı olmaktır.¹⁷⁵ Bu doğrultuda Peygamberler uhrevî açıdan Allah'ın şeriatını insanlara tebliğ etme, O'nun yüceliğini ve sıfatlarını bildirme, tekrar dirilişi ve insanlar için âhiret hayatında hazırlanan ceza ve mükâfatı haber vermekle insanlara yararlı olmuşlardır.¹⁷⁶ Diğer taraftan filozoflardan İbn Sînâ, ilâhî inâyetin insanlığın hayatını devam ettirebilmesi için; vücudun bazı bölgelerinde kılların oluşması, ayakların altında oyukların meydana gelmesinin birçok menfaati icabı gerekli kıldığını belirtir. Oysa diğer faydalara kıyasla peygamberlere olan ihtiyacın bundan daha fazla olduğunu, bu nedenle peygamberlerin mevcut olmamasının düşünülemeyeceğini ifade eder.¹⁷⁷ İnsan hayatında önemli yeri olan meslek ve sanatlara ait bilgilerin elde edilmesinde bir eğitici konumunda olan elçilerin gönderilmesinde fayda vardır.¹⁷⁸ Nitekim Kur'an'da açıklanan gemi

Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub b. S'ad b. Şemseddin (ö. 751/1350), *Miftâhu Dâri's-Sa'âde ve Menşûru Velâyeti'l-İlmi ve'l-İrâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs., II, 113.

¹⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 245.

¹⁷² el-Enbiya, 21/107.

¹⁷³ el-Ahzâb, 33/21.

¹⁷⁴ Yûnus, 10/47; el-Fâtır, 35/24.

¹⁷⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, IX, 80.

¹⁷⁶ Turgut, Ali Kürşat, "İbnü'n-Nefs'in Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, ss. 235-236, 2011.

¹⁷⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyat*, 441-442; ayrıca bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 24.

¹⁷⁸ İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said (ö. 456/1064), *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nahl*, thk. Abdurrahman Umeyre, Muhammed İbrahim Nasır, Daru'l-Cil, Beyrut 1996, I, 141-142.

yapımı,¹⁷⁹ demircilik,¹⁸⁰ hayvancılık,¹⁸¹ ziraat¹⁸² ve ticaret¹⁸³ gibi dünyevî bilgilerin peygamberler vasıtasıyla öğretildiğine dair yorumlar vardır. Öte yandan kaynaklarda bazı peygamberlerin sanat erbabı olduklarından da söz edilmiştir.¹⁸⁴ Yeryüzünde gıda, ilaç ve zehir gibi mevcut olan maddelerin tecrübeyle bilinmesi yeterli değildir. Bunlar ancak uzun bir zaman sonra öğrenilebilir. Üstelik bunlarda çoğunlukla tehlike mevcuttur. Bu nedenle zarar görmeden ve tehlikeye düşmeden bunların fayda ve zararlarını ve özelliklerini öğrenmek için peygamber gönderilmesinde yarar vardır.¹⁸⁵ Dolayısıyla peygamber göndermekteki temel neden fayda olgusudur.

Cürcânî, insanın yaşayabilmesi için gerekli olan yiyecek, içecek ve giyecek gibi temel ihtiyaçlarını başkalarıyla muamele, rekabet ve mübadelede bulunmadan karşılamasının zor olduğunu belirterek, bu nedenle sosyal bir varlık olan insanın tek başına yaşamasının güç olduğunu ve toplumsal bir dayanışmaya ihtiyaç duyduğunu ifade eder.¹⁸⁶ Cürcânî, böylece insanların bir kısmı ekmek pişirirken diğerlerinin un öğüttüğünü, bir başkasının ise tarımla uğraşmak ve terzilik yapmak suretiyle birbirlerinin ihtiyaçlarını giderdiklerini söyler.¹⁸⁷

Netice itibarıyla Cürcânî, peygamberlerin, varlık nedeninin dünya ve âhiret nizamını sağlamak adına insanlar için büyük bir maslahat olduğunu, dolayısıyla ilâhî inâyet açısından peygamberlerin gönderilmelerinin yararlı görüldüğünü ifade eder.¹⁸⁸

Buna göre yaratıklarına karşı son derece şefkatli ve merhametli olan Allah, onları başıboş bırakmamak ve onlara faydalı olmak adına peygamberler göndermiştir. Bununla birlikte Eş'ârî gelenekte peygamber göndermenin Allah'ın kudreti gereği dilerse yapacağı bir şey olduğunu ve herhangi bir zorunluluk bulunmadığını da gözardı etmemek gerekir.

¹⁷⁹ Hüd, 11/38.

¹⁸⁰ Sebe, 34/10-11.

¹⁸¹ el-Enfâl, 8/60.

¹⁸² el-Bakara, 2/71.

¹⁸³ en-Nisâ, 4/29.

¹⁸⁴ Aydemir, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDV.Yay., Ankara 1991, 154-155.

¹⁸⁵ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 13; Râzî, *el-Muhassal*, 215.

¹⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 245; ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhat*, IV, 61; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 303; İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin b. Mahmûd b. Abdîrrahman b. Ahmed (ö.749/1349), *Metâli'u'l-Enzâr alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî, Kahire 2008, 199.

¹⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 245; bkz. İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 303.

¹⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 246.

1.4. Nebi ve Rasul Kavramları

1.4.1. Nebi Kavramı

Nebî kelimesinin kökeni hakkında farklı iki görüş bulunmaktadır. Birincisi, “Nebî” kelimesi dilsel olarak: “n-b-e/ نبأ” kökünden türetilmiş olup, “haber veren” anlamındadır.¹⁸⁹ Nebînin bu şekilde isimlendirilmesinin nedeni, onun Allah katından haber veren veya verilen kimse olmasıdır.¹⁹⁰ Nitekim “*Kullarıma bağışlayan, merhamet eden olduğumu, azâbımın ise can yakıcı olduğunu haber ver.*”¹⁹¹ ve “*Onlara İbrâhim’in konuklarını haber ver.*”¹⁹² âyetlerinde haber veren anlamında kullanılmıştır. “*Peygamberin eşi ona ‘Bunu sana kim haber verdi?’ demiş, o da ‘Bana, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olan Allah haber verdi’ demişti.*”¹⁹³ âyetinde ise nebî, haber verilen bir kimse manasında istimal edilmiştir.¹⁹⁴ Nebî kelimesinin haber vermek anlamında kullanılması, haberin önemli bir faydasına ve onunla bir bilginin ya da zann-ı gâlibin meydana gelmiş olmasına dayanmaktadır.¹⁹⁵

İkinci görüşe göre nebî kelimesi, yükseklik ve tümsek anlamına gelen “nebve-nübüv-nebavet” kelimesinden türetilmiştir.¹⁹⁶ Buna göre bir kimse yükseldiği ve yüceltiği zaman “tenebbâ fülânün/تنبى فلان” denilir. Allah’ın peygamberleri de bu şekilde nitelenmiştir.¹⁹⁷ Çünkü nebîler dünya ve âhirette büyük bir şeref ve itibar sahibi olup yaratıkların en şerefliisidirler.¹⁹⁸ Zira “*Onu yüce bir yere yükselttik.*”¹⁹⁹ âyeti de bu hususa işaret etmektedir.

Üçüncü görüşe göre ise bir kök olarak, nebî kelimesinin yol anlamına gelen “nebi” den türetilmiştir. Zira Allah’ın elçilerinin hidâyete götüren yollar olduğu ve onlar

¹⁸⁹ İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed (ö. 711/1311), *Lisânu’l-Arab*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1999, XIV, 8; Firuzâbâdî, Ebü’t -Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed, (ö. 817/1415), *Kâmûsü’l-Muhît*, Matbaatü’l-Emîriyye, Mısır 1302, “n-b-e”, I, 29; İbrâhim Mustafâ, v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul trs., “n-b-e”, II, 902.

¹⁹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-b-e”, 501-502.

¹⁹¹ el-Hıcr, 15/49-50.

¹⁹² el-Hıcr, 15/51.

¹⁹³ et-Tahrîm, 66/3.

¹⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV, 8; Tehânevî, Muhammed A’lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid (ö.1158/1745), *Keşşâfü Istılâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebet-ü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996, “n-b-e”, 1681.

¹⁹⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-b-e”, 501.

¹⁹⁶ Firuzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, “n-b-e” I, 29; İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-b-e”, 501 Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtü’l-Fünûn*, “n-b-e”, 1681; İbrâhim Mustafâ, v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, “n-b-e”, II, 902.

¹⁹⁷ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 241.

¹⁹⁸ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr* V, 290-291.

¹⁹⁹ Meryem, 19/57.

vasıtasıyla Allah’a ulaşıldığı ifade edilmiştir.²⁰⁰ Mâtürîdî (ö. 333/944), nebînin her hayır ve bereketten haber verdiği için bu isimle ifade edildiğini söylemiştir.²⁰¹

Nebî kelimesinin hemzeli olup olmaması hususu nahivciler arasında tartışma konusu olmuştur. Hemzesiz olması hemzeli olmasından daha etkili olduğu kabul edilmiştir. Zira her haber veren kimsenin konumu yüksek değildir. Dolayısıyla hemzesiz okunması tercih edilmiştir.²⁰² Nitekim sırf nefretinden dolayı Hz. Peygamber’e “يا نبى الله/ Yâ Nebîallâh” şeklinde hemzeli olarak hitap eden birisine Hz. Peygamber, “لست نبى الله/ Ben Nebîallâh değilim.”, “أنا نبى الله/Ben Nebiyyullâhım.”²⁰³ şeklinde cevap vermiştir.

İstılâhî olarak nebî, özel bir şekilde Allah’tan kullara haber getiren kimsedir.²⁰⁴ Diğer bir tarife göre nebî; peygamber olduğunu rüyasında gören veya resûllerden birisinin onun Allah’ın elçisi olduğunu haber verdiği kimsedir.²⁰⁵ Bir başka tanıma göre ise nebî; Allah’ın vahyi tebliğ etmekle görevlendirdiği kimsedir.²⁰⁶

Anlam itibarıyla nebî kelimesinden türemiş olan nübüvvet, “insanların dünya ve âhiret hayatına ait işlerinde bahanelerini gidermek için, Allah ile akıl sahibi kullar arasında yapılan elçilik görevi” şeklinde tanımlanmıştır.²⁰⁷

Cürcânî’ye göre nebî; melek vasıtasıyla kendisine vahyedilen veya kalbe ilham edilen ya da sadık rüya ile bildirilen kişidir.²⁰⁸ Yahut Allah’ın seçmiş olduğu kullarına şu kavme veya bütün insanlara “Seni elçi olarak gönderdim.” ve “Onlara haber ver.” gibi manalar ifade eden sözler söylediği kimsedir.²⁰⁹

Cürcânî’nin bu düşüncesiyle nebî kelimesini, hem farklı şekillerde vahye muhatap olma hem de elçilik görevi manalarına yorumladığı görülmektedir.

1.4.2. Rasul Kavramı

Resûl kelimesi “r-s-l” kökünden türetilmiştir. “sabûr/صبور” ve “emîr/أمير”

²⁰⁰ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 8; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV,10; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn*, “n-b-e”, 1681; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içinde), VIII, 241; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 5.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, VII, 242.

²⁰² İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-b-e”, 502; Fîruzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, “n-b-e” I, 29.

²⁰³ Kadî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 567; el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-b-e”, 502; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV,10; Fîruzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, “n-b-e” I, 29.

²⁰⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü’l-Eş’arî*, 180.

²⁰⁵ Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, 50.

²⁰⁶ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 5; İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 198.

²⁰⁷ İsfahânî, *el-Müfredât*, “n-b-e”, 501; İbrâhim Mustafâ, vd., *el-Mu’cemu’l-Vasît*, “n-b-e”, II, 903.

²⁰⁸ Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *et-Tarîfât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşevî, *Dâru’l-Fâdile*, Kahire 2004, 201.

²⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 241-242.

kelimeleri gibi “faûl/ فعول” ve “faîl/ فعيل” kalıbında kullanılan bu kelime sözlükte, “gönderilen elçi” anlamına gelmektedir. Kelimenin çoğulu “rusûl/رسل” ve “ersûl/ارسل”dür. “Risâlet” kelimesi de “göndermek” anlamına gelen “İrsâl” den türetilmiş olup, “elçilik” manasına gelmektedir.²¹⁰ Türkçede kullanılan “Peygamber” kelimesi, Farsça kökenli olup, “haberci” anlamındadır. Dilimizde bu kelime “elçi” sözüyle ifade edilmiştir.²¹¹ Resûl kelimesi; tekil, çoğul, eril ve dişi için de kullanılır. “*Biz şüphesiz âlemlerin Rabbi’nin elçisiyiz.*”²¹² âyetinde “resûl” kelimesi çoğul anlamında kullanılmışken, “*And olsun ki, içinizden size bir peygamber gelmiştir.*”²¹³ âyetinde ise tekil manasında kullanılmıştır. Ayrıca “rusûl” ile bazen “Kur’ân şerefli bir elçinin getirdiği sözdür.”²¹⁴âyetine göre melekler, bazen de “*Muhammed ancak bir peygamberdir.*”²¹⁵ âyetinde ifade edildiği üzere peygamberler kastedilir.²¹⁶

Resûl kelimesinin terim anlamıyla ilgili şu tanımlamalar yapılmıştır. Eş’arî’ye (ö. 324/936) göre resûl, “Allah’ın mesajını yaratılanlara iletme üzere kendisine ahkâmın, vaad ve vâdin, sevap ve cezanın bildirildiği kimse”dir.²¹⁷ Diğer bir tanıma göre resûl kelimesi, Arapça’da “kesilmeksizin akan bol sût” anlamına gelen bir deyimden alınmıştır. Buna göre resûl vahyin kesilmeden birbiri ardınca geldiği kimsedir.²¹⁸ Başka bir tarife göre resûl, “Allah’ın amel ve tebliğ edilmek üzere bir şeriatla gönderdiği kimse”dir.²¹⁹ Cürçânî’ye göre ise resûl, “Allah’ın hükümlerini yarattıklarına bildirmesi için, gönderdiği bir kimse”dir.²²⁰ Buna göre resûl kavramı, yeni bir şeriat veya güncellenmiş hukuk kurallarını haber veren kimseyi kapsamaktadır.

1.4.3. Nebi-Rasul Mukayesesi

Kur’ân’da nebî ile resûl kavramları arasında fark olduğuna işaret eden âyetler mevcut olduğu gibi, olmadığına işaret eden âyetler de vardır. Bu durum kelâmcılar

²¹⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “r-s-l”, 212; Fîruzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, “r-s-l”, III, 372; İbrâhim Mustafâ, v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, I, 345.

²¹¹ Etik, Ârif, *Ferheng-i Fârisî*, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul trs., 115; Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay., Ankara 1981, 813.

²¹² eş-Şuârâ, 26/16.

²¹³ et-Tevbe, 9/28.

²¹⁴ el-Hâkka, 69/40.

²¹⁵ Âl-i İmrân, 3/144.

²¹⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, “r-s-l”, 212; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, I, 345.

²¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü’l-Eş’arî*, 180.

²¹⁸ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 154; bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, “r-s-l”, 213.

²¹⁹ Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü’l-Fünûn*, “Risâlet” md., 860; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, I, 345.

²²⁰ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 96; bkz. Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi alâ Şerhi’l-Akâid*, 51.

arasında tartışılmıştır. Mutezile'ye göre kavram olarak nebî ile resûl arasında bir fark yoktur. Kadı Abdülcebbar buna delil olarak “*Senden önce ne bir resûl ne de nebî gönderdik.*”²²¹ âyetini getirmiştir. Ona göre bu iki kelime aynı anlamda kullanılmıştır. Zira bunlardan biri ispat edilince diğeri de ispat edilmiş olur, ya da biri nefyedilirse diğeri de nefyedilmiş olur. Birinin ispat edilip, diğerin reddedilmesi çelişki doğurur. Dolayısıyla bu iki kelime aynı manaya gelmekte olup, aralarında bir fark yoktur. Abdülcebbar’a göre, bu âyet nebî ile resûl arasında fark olduğunu göstermez. Çünkü mücerred fiil, cins farklılığına delâlet etmez. Yani tek olarak iki cinsin zıttına delâlet etmez. Nitekim Allah tarafından peygamberimizin diğeri peygamberlerden ayrı tutulması, onun nebîlerden olmadığını göstermez. Zira meyve cinsinden olan hurma ve narın birbirinden farklı olması, nar ve hurmanın meyve olmadığına delâlet etmez. Buradaki durum buna benzemektedir. Netice itibarıyla her resûl nebî olduğu gibi, her nebî de resûldür.²²²

Mutezile, nebî-resûl tartışmasında, Allah’ın Hz. Muhammad’e bir kere nebî, bir kere de resûl olarak hitap ettiğini ve onu “Hâtemü’n-Nebiyyîn” olarak nitelendirdiğini bu yüzden aralarında fark olmadığını iddia etmiştir.²²³

Kavramsal olarak risâlet nübüvvetle eş anlamlı kabul edilmiştir.²²⁴ Ancak çoğunluğa göre risâlet, nübüvvetten daha genel görülmektedir.²²⁵ Bu yüzden dînî literatürde kullanım olarak daha çok nübüvvet tercih edilmiştir. Her iki kavram asıl itibarıyla Allah’ın vahiy yoluyla bildirdiği bilgileri ve O’nun emirlerini insanlara ulaştırıp ilâhî elçilik görevini yapma manası taşımaktadır.²²⁶

Aslında Kur’ân, bazı düşünürlerin yorumladığı gibi, nebî ile resûl arasında bâriz bir farkın olmadığına işaret etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber hakkında bazı âyetlerde resûl²²⁷, bazı âyetlerde nebî²²⁸, ifadeleri kullanılırken, bir kısmında ise hem resûl hem de nebî ifadesi kullanılmıştır.²²⁹ Kur’ânda Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn da resûl ve nebî olarak anılmaktadır.²³⁰ Hz. İsâ’ya kitap verildiği halde nebî olarak nitelenmiştir.²³¹

²²¹ el-Hac, 22/52.

²²² Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 568.

²²³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, 49-50.

²²⁴ Tehânevî, *Keşşâfû Istulâhâtü’l-Fünûn*, “Risâlet”, 860.

²²⁵ Beyâzîzâde, *İşârâtü’l-Merâm*, 279.

²²⁶ Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvât”, *DİA*, XXXIII, 279, İstanbul 2007.

²²⁷ el-Bakara, 2/214, 218; Âl-i İmrân, 3/32, 144; el-Maide, 5/67.

²²⁸ el-Enfâl, 8/64; et-Tevbe, 9/73; et-Tahrim, 66/1.

²²⁹ el-A’râf, 7/157.

²³⁰ Meryem, 19/51; Tâhâ, 20/47.

²³¹ Meryem, 19/30.

Mâtürîdî, “*Onlar ki yanlarında bulunan Tevrat ve İncil’de ismini yazılı buldukları ümmî peygamber o resûle tâbi olurlar.*”²³² âyetinde birlikte zikredilen resûl ve nebî kavramları hakkında şunu söylemiştir: Resûl, yeni bir kitap ve hükümleri tebliğ etmek üzere gönderilen ve her halükârda bunları uygulamakla yükümlü olan kimsedir. Bir başka tanımına göre resûl, muhatapları talepleri dikkate almadan tebliğ etmekle sorumlu olan kimsedir. Nebî ise bir talep ve birinden haber sorma durumunda onlara bir şeyler haber verendir.²³³

Bağdâdî, nebînin resûlden daha genel olduğunu belirtip, her resûlün nebî olduğunu, ancak her nebînin resûl olmadığını söylemiştir. Ona göre aralarındaki fark, nebînin sadece vahye muhatap olması, resûlün ise vahiyle birlikte yeni bir şariat veyahahut önceki şariat hükümlerinin bir kısmını nesh edip yenilerini ortaya koymasıdır.²³⁴

Mutezile’nin ekseriyeti el-Hac, 22/52. âyetinin yorumunda resûl ile nebî arasında fark olmadığını savunurken, Mutezilî düşünceye sahip olan Zemahşerî (ö.538/1144) ise Mutezile’nin aksine aralarında fark olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre resul; kendisine kitap ve mucize verilendir. Nebî ise, kitap verilmeyip insanları kendisinden önceki şariate davet edendir.²³⁵

Râzî’ye göre sözü edilen âyette “nebî” kelimesinin resûl üzerine atfedilmesi, matûfun, matûfun aleyhden farklı olmasını gerektirir. Bu âmi (geneli) hâsa (özele) atfetmek kâbilindendir. Dolayısıyla nebî resûlden ayrıdır. Ona göre mucize ve kitap sahibi olup kendinden önceki şeriatı nesheden resûl, bu özellikleri taşımayan kimse ise nebîdir. Diğer bir yorumuna göre, meleğin açıkça gelip halka davetle emrettiği kimse resûl, rüyada resûl olduğunu gören veya resûllerden birinin onun Allah’ın resûlü olduğunu haber verdiği kimse ise nebîdir.²³⁶

Kurtubî (ö. 671/1273), nebî-resûl tartışmasına konu olan el-Hac, 22/52. âyetinin, âlimlere göre iki açıdan müşkil olduğunu söyler. Bir grup, nebîler içinde resûl ve resûl olmayanların bulunduğunu söylerken, diğerleri ise gönderilmeyene nebî demenin mümkün olmadığını savunur. Bu görüşü savunanlar, delil olarak sözü edilen âyeti

²³² el-A’râf, 7/157.

²³³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V, 54.

²³⁴ Bağdâdî, *Usûlû’l-Dîn*, 154.

²³⁵ Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâik-i Gavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûnu’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad 1998, IV, 203-204.

²³⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII, 50.

getirmişlerdir. Bu âyet nebî için risâleti zorunlu kılmıştır. Ayrıca nebî Allah'tan haber verendir. Haber vermenin manası ise bizzat onu göndermektir.²³⁷

Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), el-Hac 22/ 52. âyet bağlamında resûl-nebî farkı konusunda şu değerlendirmelere yer vermiştir: “Resûl, Allah’ın yenilenmiş bir şeriatla insanları davet etmek üzere gönderdiği kimsedir. Nebî ise resûlden genel olup, Hz. Mûsâ ile Hz. İsmâ arasındaki İsrâiloğulları’nın peygamberleri gibi, önceki bir şeriatı yerleştirmek için gönderdiği kimsedir.”²³⁸

Selefi düşünceye sahip İbn Teymiyye (ö.728/1328) nebî-resûl mukayesesi yaparken şu tesbitte bulunmuştur: “Nebî, Allah tarafından isyan edenlere tebliğ etmek için elçi olarak gönderildiği takdirde o resûl olarak adlandırılır. Allah tarafından hiçbir kimseye elçi olarak gönderilmeyip, kendinden önceki şeriatla amel eder ise o nebî olarak isimlendirilir.”²³⁹

İbnü’l-Hümâm, resûl ve nebî kavramlarının anlamları ve aralarında farklılık bulunup bulunmadığına dair deliller dikkatli bir şekilde incelendiğinde bâriz bir farkın görülmeyişi belirtir. Zira Allah’ın vahyi tebliğ etmek için görevlendirdiği kimseye “nebî” yanında “resûl” de dendiğini ifade eder.²⁴⁰

Yazır, resûl ile nebî kavramlarında anlam olarak farklılık bulunduğunu, nebînin resûlden daha genel olduğunu, bu konuda bazı hadislerin bulunduğunu söyler. Ona göre şeriat örfünde meşhur olduğu üzere resûl, kendine vahyolunan ve tebliğle yükümlü olan kimsedir. Nebî ise tebliğe memur olsun olmasın kendisine vahyedilen kimsedir.²⁴¹ Yazır, bu bağlamda Hz. İsmâil hakkında âyette “Kavmine gönderilmiş bir resûl, bir nebî idi.”²⁴² şeklinde buyrulmasına karşın, Hz. İsmâil’in yeni bir şeriatla değil, Hz. İbrâhim’in şeriatıyla gönderildiğini diğer bir ifadeyle Hz. İbrâhim’in şeriatını tebliğle yükümlü kıldığını söyler.²⁴³

Söz konusu ayırım hadis kitaplarında da yer almaktadır. Nitekim bir hadiste: “Nebîlerin sayısının yüz yirmi dört bin, bunlardan üç yüz on beş veya üç yüz on üçünün

²³⁷ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut 2000, XII,75.

²³⁸ Beyzâvî, Nâsuruddîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418, IV, 75.

²³⁹ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebî'l-Abbâs Ahmed, *en-Nübüvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tüyân, Mektebet-ü Edvâi's-Selef, Riyad 2000, 714

²⁴⁰ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâqere*, 198.

²⁴¹ Yazır, M. Hamdi (ö.1942), *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979, V, 3413.

²⁴² Meryem, 19/54.

²⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3414.

resûl olduğu.”²⁴⁴ ifade edilmiş, diğer bir hadisde ise “Risâlet ve nübüvvet kesilmiştir, benden sonra ne bir resûl ne de bir nebî vardır.”²⁴⁵ şeklinde aktarılmıştır. Bu rivayetlerde nebî ve resûllerin sayısı yanında, nebî ve resûlün kavram olarak birbirinden farklı olduğuna da işaret edilmiştir. Söz konusu açıklamalara göre resûlün nebîden daha özel olduğu ifade edilmiş, ancak bu durum tartışılmıştır. Resûl başkalarına tebliğ etmekle sorumlu olan, Cibrîl vasıtasıyla kendisine vahiy gelen, şeriat sahibi ve kendine has kitabı olan ve kendinden önceki şeriata uyma zorunluluğu olmayan kimsedir. Nebî için bu durum söz konusu değildir. Bazıları resûlün daha genel olduğunu iddia etmiştir. Zira resûl insan ya da gönderilmiş bir melektir. Nebî ise sadece insana mahsustur.²⁴⁶ Bu doğrultuda Kur’ân’da resûl kelimesiyle bazen insanlardan gönderilen peygamberler²⁴⁷ bazen de Cebrâil ve diğer meleklerin kastedildiği²⁴⁸ ifade edilmiştir.²⁴⁹

Cürcânî’ye göre nebî ve resûl farklı manalara gelen kavramlardır. Zira nebî, melek vasıtasıyla kendisine vahiy gelen ya da kalbine ilham edilen veyahut sadık rüyalar ile bilgilendirilen kimsedir. Resûl ise Cibril tarafından Allah’tan kitap indirilmek suretiyle hususî olarak vahye muhatap olan kimsedir. Diğer bir ifadesine göre resûl, kendisine kitap verilen nebîdir. Nebî ise Yûşa’ peygamber gibi, kendisine kitap verilmeyip kendinden önceki peygamberin şeriatına tâbi olmayı emreden peygamberlerdir. Ona göre resûl, nübüvvet vahyinin üzerinde hususî bir vahye muhtap olduğu için daha üstündür. Dolayısıyla nebî ile resûl arasında bir fark vardır. Cürcânî’nin bu düşüncesinin temelinde vahyi; risâlet vahyi ve nübüvvet vahyi şeklinde ikiye ayırması yatmaktadır.²⁵⁰ Buna göre nebî ve resûl kavramlarına şu veya bu anlamları verenlere göre bunlar tebliğe muhatap olmaları noktasında aynı konumdadır. Ancak, Cibril vasıtasıyla Allah’tan kitap indirilmek suretiyle özel olarak vahiy alan resûl, bu yönüyle nebîden ayrılmıştır. Nebî sadece kendinden önceki bir peygambere ait olan kitap ve hükümleri yaşatıp, uygulamakla yükümlü olan bir kimsedir. Bu yönleriyle resûl nebîden ayrılmıştır. Bu durumda nebî-resûl ayrımının belirleyici unsuru kitap verilmiş olmaktır. Ayrıca nebî ve resûl kavramları

²⁴⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 266; Beyhâkî, *Sünenü’l-Kübrâ*, IX, 7.

²⁴⁵ Tirmizî, Muhammed b. İsa (ö. 279/892), *Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, Beyrut 1996 Rü’yâ, 2; İbn Hanbel, *el-Müsned*, III, 267.

²⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü’l-Fünûn* “Risâlet” md., 860.

²⁴⁷ en-Nahl, 16/36; el-İsrâ, 17/15; el-Hac, 22/52.

²⁴⁸ el-Hac, 22/75; el-Fâtır, 35/1; et-Tekvîr, 81/19.

²⁴⁹ Önal, Recep, Kur’ân’daki Nebi-Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım, *Kelam Araştırmaları*, 11/1, ss. 329-350, 2013.

²⁵⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 96, 201; *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 21.

arasında bir farklılığın olup olmadığının tartışılması ve bu hususda kelâmcılar arasında görüş birliğinin bulunmaması, bu konunun dinin temel esaslarıyla ilgili bir mesele olmadığını göstermektedir.

1.5. Nübüvveti İnkâr Problemi

Vahye muhatap olan insanların bir kısmı peygamberlere iman ederken, diğer bir kısmı ise inkâr edip reddetmişlerdir. Kur'ân inkârcıların risâlete, peygamberlerin şahsına ve mesajlarına yönelik şüphe ve itirazlarından ve onların reddetme gerekçelerinden bahseder. Nitekim onlar Kur'ân'ın ifadesine göre Hz. Peygamber'i yalancılıkla,²⁵¹ delilik ve sihirbazlıkla²⁵² ve melek değil insan olmakla²⁵³ suçlamışlar, getirdiği mesajlarını da masal²⁵⁴ ve büyü²⁵⁵ olarak nitelendirmişlerdir.

Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar fetihlerle birlikte geniş bir coğrafyaya yayılarak farklı din, kültür ve etnik yapılarla temas halinde olmuştur. Hicrî II. asırdan itibaren Emevîler döneminden başlamak üzere özellikle de Abbâsiler devrinde Melâhide, Seneviyye, Zenâdika ve Dehriyye gibi, nübüvvet karşıtı düşünce ve akımlar, belirgin bir şekilde ortaya çıkıp yayılmıştır. Bu dönemde insanlar zındık kelimesini çokça dillendirmiş ve birçok kişi bununla itham edilmiştir.²⁵⁶ Kuşkusuz bu dönemde nübüvvet karşıtı düşüncelerin yayılmasında; felsefe, dinlerle ilgili tartışmaların, doğurduğu şüpheler etkili olmuştur. Öte yandan hilafetin Emevîler'den Abbâsiler'e geçmesiyle birlikte iktidar olamayan bir kısım İranlılar'ın Mani, Zerdüşlük ve Mazdek gibi inanç ve düşüncesini gizli ve açık bir şekilde yaymalarıyla birlikte zındıklığın çoğalması da nübüvvet karşıtı düşüncelerin doğmasına zemin hazırlamıştır.²⁵⁷

Ali b. Rabben et-Taberî (ö. 247/861), Irak ve Horasan civarında Hristiyanların bilgini olarak tanınan amcası Ebû Zükkâr Yahya b. Nu'mân'ın (ö.?), ilk Müslümanlardan muhâcir ve ensârın Hz. Muhammed'e ait bir mucize ve işaret görmeden ona inandıklarını iddia ettiğini belirtir ve ayrıca diğer peygamberlere ait görsel mucizelerin kitaplarında

²⁵¹ eş-Şuarâ, 26/141; Sâd, 38/14.

²⁵² ez-Zâriyât, 51/52.

²⁵³ Hûd, 11/27.

²⁵⁴ el-Furkan, 25/5.

²⁵⁵ el-Ahkâf, 46/7.

²⁵⁶ Emin, Ahmed (ö.1373/1954), *Duha'l-İslâm*, Müessesetü Handavî li't-Ta'lim ve's-Sakâfe, Kahire 2012, I, 135.

²⁵⁷ Emin, *Duha'l-İslâm*, I,136.

mevcut olduğunu, Kur'ân'da ise bu tür mucizelere rastlanmadığını savunduğunu aktarır. Belâgatın bütün toplumlarda ortak bir nitelik olması nedeniyle, Kur'ân'ın belâgatının mucize olarak değerlendirilemeyeceğini, dolayısıyla Hz. Muhammed'in risâletini reddettiğini belirtir.²⁵⁸

İbn Ebû'l-Avcâ (ö. 155/772), İshak b. Tâlût (ö.?) ve Numan b. Münzir (ö.?) gibi mühlid ve zındıkların yalan haberler çıkarak şehirlerde yaydıkları ve Kur'ân'a itiraz edip onun müteşâbihini ve hükümlerini sorguladıkları ifade edilmiştir.²⁵⁹

Hicrî III. asır İslâm kelâm ve akidesinin teşekkül ettiği ve nübüvvet karşıtı akımların yaygın olduğu bir dönem olmuştur. Özellikle bu asırda güçlenen Karmatîler²⁶⁰ ve Bâtınîler²⁶¹, peygamberlere hakaret edip şeriatın hükümlerini iptal etmiş ve birçok Müslümanı katletmişlerdir.²⁶²

Ebû İsâ el-Verrâk (ö. 247/861) ve İbnü'r-Râvendî (ö. 303/913) bu asrın en meşhur mühlidlerinden kabul edilmiştir. Nitekim Râvendî, *Kitâbü'z-Zümürriid* ve *Kitâbü'd-Dâmig* adlı kitaplarında, Verrâk ise *Kitâbü'l-Behâim* ve *Kitâbü't-Tâc* gibi eserlerinde nübüvvete itiraz edip Kur'ân'ı eleştirmişlerdir. Kureys'in ve Araplar'ın câhil, ahmak ve aptal olduklarını söyleyerek, Muhammed'in onları kandırıp alaya aldığını iddia etmişlerdir.²⁶³

İbnü'r-Râvendî, sapık düşüncelerini özellikle *Kitâbü'z-Zümürriid*'de dile getirmiş, alaycı bir tavırla İslâm'ın temel esaslarından olan nübüvvet inancını sarsmaya cüret ederek mucizeleri eleştirip reddetmiştir. O, Kur'ân'da çelişkiler, hatalar ve hikmet dışı sözlerin varlığını iddia etmiştir. Nübüvveti inkâr düşüncesini, Berâhime'ye nispet edilen aklın Allah'ın mahlûkatı üzerindeki en büyük nimeti olduğu argümanına dayandırmıştır.²⁶⁴

Müslümanların Câlînûs (ö.200/816)u olarak tanınan tabip Ebû Bekir er-Râzî (ö.

²⁵⁸ Taberî, Ali b. Rabben, *ed-Dîn ve'd-Devle*, thk. Âdil Nüveyhiz, Dâru'l- Âfâkî'l-Cedîde, Beyrut 1973, 98, 189-190.

²⁵⁹ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb (ö. 255/869), *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1964, III, 277-278.

²⁶⁰ Hamdân b. Eş'as Karmat'a (ö.263/906) nisbetle İsmâiliyye mezhebine mensup bâtinî bir gruptur. Bu mezhep şeriatın zâhiri esaslarını te'vîl etmek suretiyle hükümleri ortadan kaldırmıştır. (Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 329.)

²⁶¹ Nasların zâhiri manalarını reddetmek suretiyle, bâtinî manalarının olduğunu iddia edenler. Bâtıniyye; İsmâiliyye, Sebeiyye, Karâmita, Haramiyye, Bâbekiyye ve Muhammere şeklinde farklı lakaplarla anılmıştır. (İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 420-421.)

²⁶² Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut trs, I, 106.

²⁶³ Kadı Abdülcebbar, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, I, 51; Bedevî, Abdurrahman (ö. 1423/2002), *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye Beyrut 1980, 68.

²⁶⁴ Bedevî, *Min Tarihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 69, 88, 95, 98.

313/925) de nübüvveti inkâr etmiştir. Ona göre Hz. Muhammed, Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ'ya onlar da birbirlerine muhalefet etmiştir. Hz. Muhammed'in kitabı da çelişkilerle doludur. Tıp, hendese, astronomi ve coğrafya gibi ilimler filozoflar ve ilim ehline ortaya konup geliştirilmiştir. Bu hususta peygamberlerin herhangi bir katkısı olmamıştır.²⁶⁵

Makdisî ise (ö. 355/966) risâleti inkâr edenleri; Allah'ı inkâr edenler (ateistler) ve Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti reddeden Berâhime şeklinde iki kısma ayırır.²⁶⁶ Berâhime, Allah'ın hikmetinin bir gereği olarak ve peygamberlerin akılla çelişen şeyleri getirmelerinden dolayı peygamber göndermesinin caiz olmadığını iddia ederken, sadece Hz. Âdem'in peygamberliğini kabul etmiştir.²⁶⁷ Sümeniyye de aklı yeterli görüp peygamber gönderilmesini saçmalık olarak görmüştür.²⁶⁸ Ayrıca bunlar haberi bilgi kaynağı olarak kabul etmediklerinden dolayı nübüvveti reddetmişlerdir.²⁶⁹

Câhiz, Kur'ân'ı cemedip yazılmasına özen gösteren sahabeler Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair delilleri toplamış olsalardı, inkârcı zındıkların ve fikirlerinde ısrarcı olan Dehrîler'in nübüvvete itiraz etme yollarının kalmayacağını söylemiştir.²⁷⁰ Câhiz'in bu düşüncesi Hz. Peygamberin risâletini inkârcılara karşı ispatta Kur'ân mucizesinden ziyade diğer delillerin belirleyici olduğu izlenimini vermektedir. Cürcânî, nübüvveti inkâr edenlerin; peygamberliğin asıl itibarıyla imkânsız olduğu, insana sorumluluk yüklediği, aklın sorumlulukları bilmede yeterli görülmesi ve olağanüstü bir nitelik taşıyan mucizenin aklen imkânsız olduğu şeklindeki gerekçelerle reddettiklerini ifade etmiştir.²⁷¹

Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddedenlerin ekseriyetinin, tarafgir bir refleksle sözde aklı esas almak suretiyle onun şahsiyetinden çok getirdiği öğretileri eleştirerek, mesajlarını ve mucizelerini akıl dışı saçma olarak nitelendirdikleri ve bu nedenle nübüvveti inkâr ettikleri görülmektedir.

²⁶⁵ Râzî, Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân b. Ahmed (ö.322/933-34), *A'lâmü'n-Nübüvve*, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2003, 7-8, 94, 207-208.

²⁶⁶ Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Borsaid trs., I, 109.

²⁶⁷ Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1987, 126-127; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 109-110.

²⁶⁸ Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed (ö.493/1100), *Usûlü'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türa, Kahire 2003, 95.

²⁶⁹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 24.

²⁷⁰ Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, III, 226-227.

²⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 255.

1.6.Nübüvvete Yapılan Bazı İtirazlar

Berâhime, Sümeniyye, Deistler, Zındıklar gibi bazı felsefî ve dinî gruplar nübüvveti inkâr edip birtakım itirazlarda bulunmuşlardır. Bunların nübüvveti inkâr etmekteki uzlaşî noktaları akıldır. Onlar aklın yeterliliği, bilgi kaynağı olup olaması gibi sorunları da dikkate alarak meseleye yaklaşmışlardır. Bu gruplar peygamberliğin esas itibarıyla imkânsız olduğu, peygamberin kim olduğu ve kim tarafından gönderildiğinin bilinemeyeceği, insana sorumluluk yüklenemeyeceği ve risâletin gerçekleşmediği şeklindeki iddialarla peygamberlik müessesesine itiraz etmişlerdir. Onların itirazlarını çeşitli bağlamlarda ele almak mümkündür. Bunlardan bazılarını sırasıyla ele almaya çalışacağız.

1.6.1. Nübüvvete Özü Gereği Yapılan İtirazlar

Nübüvvet müessesine karşı çıkanlar, öncelikle peygamber göndermenin özü gereği imkânsız olduğuna yönelik itirazlara dair çeşitli deliller getirmiştir. Bunları sırayla değerlendirecek olursak birinci itiraz; peygamber olarak gönderildiğini iddia eden kimsenin “Seni gönderdim, seni seçtim, benden tebliğ et.” şeklinde söyleyenin Allah olduğunu bilmesi, yani kendisinin Allah tarafından gönderildiğini kesin olarak bilmesi gerekir. Ancak onlara göre bunu bilmenin bir yolu olmadığı gibi, elçiyi göndereni algılama imkânı da yoktur. Nitekim bu bildirimin cinlerden olması da mümkündür. Çünkü cinlerin varlığı ve peygamberlere telkinde bulunabileceğine dair icmâ da vardır.²⁷² Bu ihtimallerden dolayı o kimsenin peygamberliğine itimat edilmez.²⁷³

Cürcânî, bu iddiayı kabul edilemez ve problemlili bulur. Zira Allah, peygamberi gönderenin cinler olmayıp, aksine kendisi olduğuna dair bir kanıt gösterir. Diğer bir ifadeyle Allah “Seni gönderdim” dediği kimsede birtakım mucizeler ve işaretler ortaya koymak suretiyle zorunlu bilgiyi yaratır, böylece onun peygamberliği teyit edilmiş olur.²⁷⁴ Buna göre bir kimsenin peygamber olduğunun en önemli delili mucizedir. Çünkü mucize peygamberin fiilî bir tasdiki konumundadır. Mucizesiz peygamber düşünülemez.

İkinci itiraz ise; peygamberlik iddiasında bulunan kimseye vahiy telkin eden varlık ya cismânîdir veya rûhânîdir. Vahiy getiren varlığın cisimsel olması halinde vahyin

²⁷² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 255; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 30; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 9.

²⁷³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 31.

²⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 256; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 9.

telkini sırasında diğer insanlar tarafından görülmesi gerekir. Oysa durum böyle değildir. Vahiy telkin edenin rûhânî bir varlık olması durumunda ise rûhânîlerin konuşması mümkün olmadığından vahiy telkin etmeleri imkânsızdır.²⁷⁵

Cürcânî, bu iddiaya karşı vahiy telkin eden varlığın cisimsel olmasının ve orada bulunanlardan onu görmelerinin Allah tarafından engellenmesinin mümkün olduğunu ifade eder, O bu düşüncesini kâdir-i mutlak Allah anlayışına dayandırır.²⁷⁶ Zira cismi latif olan melekler ve cinlerin insanın görme alanında olmadığı bilinmektedir.

Diğer bir itiraza göre; peygamberin tasdiki onu gönderenin her yönüyle bilinmesine bağlıdır. Bu bilgiye ise zorunlu ve kolay bir şekilde değil, ancak derin bir nazarla/düşünceyle ulaşmak mümkündür.²⁷⁷ Diğer bir ifadeyle peygamberleri tasdik onu gönderenin varlığını, sıfatlarını ve hakkında mümkün olan ve olmayan şeyleri detaylı bir şekilde bilmeye bağlıdır. Bu bilgiler ise kendiliğinden meydana gelen bedîhî bilgiler değildir, aksine nazar ve istidlâle dayalı olarak elde edilen bilgilerdir.²⁷⁸ Muhatapları bu bilgilere ulaştıran nazarın ise belirli bir süresi yoktur. Aksine bu nazar kişilerin anlayışlarının güçlü ve zayıf oluşlarına göre farklılık gösterir. Dolayısıyla mükelleflerin tasdik için nazar etme süresi isteme ve bu konuda herhangi bir zamanda bilginin bulunmadığını iddia etme hakkı vardır.²⁷⁹ Ancak o zamanda peygamberlerin davetten men edilmesi ve peygamber göndermenin bir manası kalmaması gerekir. Aksi halde mükellefe tasdiki için süre verilmediği takdirde mükellef teklif-i mâ lâ yutak yani güç yetirilmeyen şeyle yükümlü tutulmuş olur. Bu akıl açısından kabul edilmez ve Hakîm olan Allah'ın bunu yapması düşünülemez.²⁸⁰

Cürcânî, bütün bu itirazlara karşı mucizeye muhatap olan kimselerin akıllı ve nazar etme gücüne sahip olmaları halinde, bu kişiler nazar etse de etmese de dinin kesinlik kazanmış olacağını ve peygamberi tasdik etmenin zorunlu hale geleceğini söyler. Dolayısıyla mükellefin tasdik için süre istemesinin mümkün olmadığını ifade eder. Cürcânî, Mutezîle'nin tasdik için süre vermeyi zorunlu görse de onların hüsün ve kubuh anlayışlarına göre bunu reddetmeleri gerektiğini, zira peygamberlerin muhataplarını

²⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 255; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 31-32.

²⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 256.

²⁷⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 255; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 255.

²⁷⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 32.

²⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 255.

²⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 256; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 33.

iyiliklere ve güzelliklere çağırıp, kötülüklerden alıkoyduklarını ifade eder.²⁸¹

Peygamberin tasdiki için muhataba süre verilip verilmemesi tartışılmıştır. Nazar ve istidlâl sahibi olanlar için tasdik zorunlu olduğu, bu güce sahip olmayanlara ise tasdik için süre verilmesi gerektiği savunulmuştur. Mutezile'nin süreyi zorunlu görmesi, hüsün ve kubuh anlayışlarıyla çelişmektedir. Mutezile'ye göre bir şeyin güzel veya çirkin olduğu şeriatle değil, akıl ile bilinir. Dolayısıyla tasdik için süreye gerek yoktur. Çünkü peygamberlerin getirdiği mesajlar fenalıkları, çirkinlikleri değil, iyilikleri ve güzellikleri içermektedir. Bu noktada peygamberin tasdiki için nazar ve istidlâlin öncellenmesi, aynı zamanda tahkiki iman gerekliliğine işaret etmektedir.

1.6.2. Teklif Bağlamında İtirazlar

Teklif, sözlükte “bir şeye düşkün olmak, bir işi zorluğuna rağmen üstlenmek” anlamlarına gelen “k-l-f” kökünden türemiş olup, muhataba külfet yani zorluk ve yorgunluk veren bir şeyi yüklemek demektir.²⁸² Terim olarak ise “hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesi”dir.²⁸³ Diğer bir ifadeyle teklif; fayda sağlamak ya da bir zararı gidermek için kendisinde zorluk bulunan bir işi yapması veya terk etmesi için başkasına bildirimde bulunmaktır.²⁸⁴ Peygamberlik ile teklif kavramı arasında sıkı bir ilişki vardır. Biri olmayınca diğeri düşünülemez. Bunlar birbirlerini tamamlayan bir bütün gibidir.²⁸⁵ Teklif nübüvvetle anlaşılır. Mükelleflerin yükümlü oldukları fiillere ait hükümlerin tamamı akıl yönünden değil, Allah'ın peygamberler vasıtasıyla gönderdiği şeriatla sabittir.²⁸⁶

Allah, inkâr edecek ve yarar sağlamayacağını bildiği birisine peygamberlerin diliyle teklifin faydalı olduğunu ima etmek için bildirimde bulunur.²⁸⁷ Allah, teklifle insanı imtihan eder. O, bu sayede teklife karşı çıkanı, âyetlerini düşünmeyip inkâr edeni ve şeriatını yalanlamaya davet eden kimseyi terk eder. Dolayısıyla Allah'a itaat eden için teklif ve peygamber göndermek faydalıdır.²⁸⁸ Allah, insanlara teklif sunmakla onlara

²⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 256.

²⁸² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 59; İsfahânî, *el-Müfredât*, “k-l-f” md, 456; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “k-l-f” md. 142.

²⁸³ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 207.

²⁸⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 510.

²⁸⁵ Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1979, 298.

²⁸⁶ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *Kitâbü'l-Beyân*, thk. Richard Joseph McCarthy, el-Mektebetü'l-Şarkıyye, Beyrut 1958, 41.

²⁸⁷ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, 143.

²⁸⁸ Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 43.

lütüfta bulunmuş, fayda sağlamış ve sevap kazanmalarına imkân vermiştir.²⁸⁹ Diğer bir ifadeyle teklifte fâil için deneme ve külfet olduğundan yapana sevap, terkedene ise ceza vardır.²⁹⁰ Ehl-i Sünnet'in diğer bir kolu olan Mâtürîdî düşünceye göreyse teklif, insanın irade ve gücüne dayanmaktadır. Buna göre fiziksel engeli olan bir kimse fiziken güçsüzdür. Dolayısıyla akıl böyle bir kimsenin teklife mahal olmasını kabul etmez. Tekliffe muhatap olan sağlıklı bir kimsenin, fiillerini işlemesi onun iradesine bağlıdır. İnsan ancak bu şekilde fiillerinden sorumlu tutulur. Böylece teklif bir anlam ifade etmiş olur.²⁹¹

Cürcânî, peygamber gönderilmesi sorumlu tutmayı gerektirdiği gibi, sorumlu tutulmak için de peygamber gönderilmesi gerekir, görüşünü benimseyenlerin bu hususta ittifak ettiklerini belirtir. Peygamber gönderilmek suretiyle sorumlu tutmanın ise bazı gerekçelerden dolayı imkânsız olduğunun iddia edildiğini söyler.²⁹²

Sözü edilen gerekçelerinden ilki, fiillede cebrin olması ve insan özgürlüğünün bulunmamasıdır. Bu düşünceye göre fiili icat etmede kulun herhangi bir etkisi yoktur. Çünkü kulun fiili Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. Bu durumda kulu başkasının fiiliyle sorumlu tutmak ise “teklif-i mâ lâ yutâk” yani güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmak olacaktır. Dolayısıyla cebir altında işlenen fiilden kul sorumlu tutulamaz. Cürcânî, kulun kudreti, fiiller üzerinde doğurduğu etkisi olmasa bile fiille bir ilişkisinin olduğunu, buna kesb denildiğini ve bu nedenle sorumlu tutulduğunu söyler, dolayısıyla kulun güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutulmasının diğer Eş'ârîlerin aksine söz konusu olmadığını da ifade eder.²⁹³

Gerekçelerinden ikincisi ise böyle bir sorumlu tutmanın kul için zararlı olmasıdır. Zira kul teklifin gereğini yaptığı takdirde yorulur ve zahmet çeker, bu nedenle zarar görür. Yapmadığı takdirde ise ceza görür, bu sebeple de zarara uğrar. Oysa Allah, kuluna zarar vermekten münezzehtir. Buna karşı kula sunulan teklifteki dünyevî ve uhrevî maslahatların faydaları, zararlarından daha çok olması durumunda, az bir zarar için çok faydanın terk edilmesinin uygun olmadığı ifade edilmiştir.²⁹⁴

²⁸⁹ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 511; *el-Muğnî*, XI, 134-135.

²⁹⁰ Sâbü'nî, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB., Gaye Mat., Ankara 1978. 69(Metin), 145(Çev).

²⁹¹ Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan Ve Fiilleri*, 291; Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi, Konya 1988, 220-223.

²⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 256.

²⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 257; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 34.

²⁹⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 258; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 258; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 10.

Gerekçelerinden üçüncüsü, teklif Allah ve kula yönelik bir maksattan dolayı olur veya herhangi bir maksata dayanmaz. Teklifin garazsız olması abes ve çirkin görülürken, Allah'ın menfaatleri elde etme ve zararları defetme gibi maksatlardan uzak olmasından dolayı, O'nun hakkında garazdan bahsedilemez. Teklifin kula dönük bir maksada dayanması halinde ise bu kula zarar vermek veya fayda sağlamaktır. Zarar vermenin garaz olmayacağına icma vardır. Fayda elde etmek için teklifte bulunmak, yarar sağlamadığında ise azap etmek makul görülmemiştir.²⁹⁵ Bu durum, “Kendin için menfaat sağla, aksi takdirde sonsuza dek azap ederim.” demeye benzetilmektedir. Hâlbuki kul için en önemli maslahat azaptan kurtulmaktır. Teklifin itaatkâr müminler için sağladığı fayda, inkârcılar ve isyankârlar için teklifte bulunmanın getirdiği büyük zararla çelişir. Başkalarının menfaati için bir topluluğa zarar verilmesi ise haksızlık ve çirkin bir davranıştır.²⁹⁶ Söz konusu bu gerekçe, güzellik ve çirkinliğin akılla bilineceği, Allah'ın fiillerinde mutlaka hikmet ve amacın bulunması gerektiği ve maksatsız fiilin ahmaklık ve boş olduğu²⁹⁷ şeklindeki Mutezîlî düşüncenin ayrıntısı niteliğindedir.²⁹⁸

Cürcânî, teklifin kula yönelik bir amaca dayandığı ve bu şekildeki teklifin dünyevî ve uhrevî faydalarının, zorlukla yapılan fiillerin doğurduğu yorgunluğun zararından fazla olduğunu belirtir. Ona göre kulun ebedî olarak azaba maruz kalmasının nedeni, kulun menfaatlerini elde edememesi değil, efendisinin emrine uymamasıdır. Efendinin emretmesinde kendisi için bir fayda olmasa dahi bu isyanla efendisini hafife almasıdır. İnkârcılar ve isyankârların zararını gerekçe göstererek teklife yaptıkları itiraz ise onların kötü tercihlerinden dolayı reddedilmiştir.²⁹⁹

Gerekçelerinin dördüncüsü, bazı ibâhî³⁰⁰ düşüncelere mensup sûflerin görüşüdür. Buna göre güçlükle yapılan bedene ait fiillerle teklifte bulunma tefekkürden, Allah'ı bilme ve O'nda olması gereken sıfatlar ve O'nun için mümkün olan ve olmayan fiilleri düşünmekden alıkoyar. Kuşkusuz elden kaçırılan bu şeyler hakkında düşünmekten beklenen maslahat ve elde edilen lezzet, bedensel fiillerle sorumlu tutulan şeylerden

²⁹⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 257; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 257.

²⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 257.

²⁹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 362, 390.

²⁹⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 258.

²⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 258.

³⁰⁰ İbâhiyye; kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını kabul etmeyip her şeyi mübah gören kimseler. İbâhî fırkalar, genellikle âyet ve hadislerin zâhirî manaları yanında bâtinî manalarının da olduğunu ileri sürerek nasların zâhirini hiçbir kurala bağlı olmadan tevil etmişler. Bu şekilde dinî hükümleri geçersiz hale getirmişlerdir. (Onat, Hasan, “İbâhiyye”, *DİA*, XIX, 252, İstanbul 1999.)

beklenen maslahattan fazladır. Bu nedenle sorumlu tutmak aklen imkânsızdır.³⁰¹

Allah'ı, sıfatlarını ve fiillerini bilmek için tefekkür etmek, teklifin amaçlarından biri ve en büyük dayanağıdır. Diğer sorumluluklar ise buna yardımcı, teşvik edici ve hayatın iyileştirilmesine vesile mahiyetindedir.³⁰² Hayatın iyileştirilmesi ise vakitlerin, sorumluluklarla uğraşmaktan ziyade meşgul eden gereksiz uğraşlardan arındırılmasına yardımcı olmasıdır. Dolayısıyla sorumlu tutmak aklen mümkündür.³⁰³

Gerekçelerinin beşincisi, fiili gerçekleştirmekle sorumlu tutmada üç durum söz konusudur. Teklif ya fiilin varlığıyla birliktedir. Bu birliktelikte fiil zorunlu olduğu için kesinlikle hiçbir fayda yoktur. Dolayısıyla teklif abes ve çirkindir.³⁰⁴ Teklif ya da fiilden sonradır. Bu da önceki gibi olmakla birlikte hâsılı tahsille (olanı elde etmekle) sorumlu tutma söz konusudur. Veyahut teklif fiilden öncedir. Bu ise güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmaktır. Zira fiilden önce fiil imkânsızdır. Çünkü bir şey yok olduğunda varlığı imkânsızdır. Bunun güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmayı mümkün görmeyen kimseye göre geçersiz olduğu ortadadır.³⁰⁵ Güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmayı mümkün gören kimse ise bunun vukunu ve her teklifin güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmak olduğunu kabul etmemektedir.³⁰⁶ Hâlbuki fiilden önce fiille sorumlu tutmak, güç yetirilemeyen şeyle sorumlu tutmanın gerçekleşmesini ve bütün tekliflerin bu kabilden olmasını gerektirir. Bu kısım, güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutmayı mümkün gören kimseye göre de yanlıştır. Dolayısıyla bu kısımlar geçersiz olduğunda teklif de mutlak olarak imkânsız olur.³⁰⁷

Cürcânî'ye göre kudret fiille birliktedir. Buna göre fiille teklif, hâsılı tahsille sorumlu tutmak değildir. Bu ancak fiil kendisine karışık olan tahsilden önceki bir tahsille meydana geldiği takdirde olur. Bu durumda fiil zorunlu olacağı için hiçbir faydası olmaz şeklindeki söylem ise, ancak Allah'ın fiillerinde bir amacın bulunmasının zorunlu olması halinde söylenebilir. Oysa Allah'ın fiillerinde gaye zorunluluğu yoktur.³⁰⁸

Mâtürîdî düşünceye göreyse Allah'ın fiillerinde hikmet vardır. O, fiillerini

³⁰¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 35; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 257.

³⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 258.

³⁰³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 258.

³⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (VIII, 257).

³⁰⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 35; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 257; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 257.

³⁰⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 257.

³⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 257; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 35

³⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 258.

zorunlu olmadan kendi tercihi doğrultusunda bir maksada yönelik olarak işler.³⁰⁹ Varlıklar Allah'ın rastgele yarattığı şeyler değildir. Aksine bunların kendilerine ait özellikleri ve gerçeklikleri vardır. Bu nedenle varlıklar yaratılış esnasında gelişi güzel bir yere değil, uygun ve düzenli bir yere konulurlar.³¹⁰

Mutezile'ye göre teklifin fiilden önce olması güç yetirilmeyen şeyle sorumlu tutma değildir. Zira bir durumda teklif, o halde gerçekleştirmeye sorumlu tutulmayıp ikinci durumdaki gerçekleştirmeye sorumlu tutulur, aksi takdirde yokluk ile varlık birleştirilmiş olur. Bu sorumlu tutma ihdas (sonradan meydana getirme) gibidir. İhdas ise kuşkusuz yaratılmış sonradan var edilmiş şeylerdendir.³¹¹

Buna göre insanlara sorumluluklarını bildirmek için gönderilen peygamberler, kişiyi bazı nedenlerle sorumlu tuttuğu için eleştirilmiştir. Oysa Allah'ın, akıl ve idrak sahibi insana bazı yükümlülükler getirmesi O'nun irade ve kudretine bağlıdır. Çünkü o fiillerinden dolayı sorgulanamaz, fakat insanlar sorgulanırlar. Bu nedenle Allah kullarını istediği şekilde sorumlu tutabilir. Burada Eş'âri düşüncenin kudret merkezli tanrı tasavvuru; itaat eden, güç karşısında boyun eğen kul ile buyuran, bilen ve yaratan Tanrı tasavvuru ortaya çıkmaktadır.

1.6.3. Aklın Yeterli Görülmesi Nedeniyle Yapılan İtirazlar

Cürcânî, bu yaklaşımın temelde aklın sorumluluklarını bilmede yeterli görülmesi nedeniyle peygamber gönderilmesine ihtiyaç duyulmadığı düşüncesine dayandığını söyler.³¹² Ona göre bu fikri savunanlar Berâhime,³¹³ Sümeniyye,³¹⁴ Sâbiîler³¹⁵ ve Tenâsüh³¹⁶ taraftarlarıdır.³¹⁷ Bu gruplar arasında peygamberleri tasdik noktasında farklı düşünenler vardır. Berâhime'den bir grup peygamberleri inkâr edip Allah'ın hikmet ve sıfatı gereği peygamber göndermesinin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Diğer bir grup

³⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 108; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I, 421.

³¹⁰ Ulrich, Rudolph, "Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı", çev. Yunus Öztürk, Ersin Kabakçı, *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 17, s. 34, ss.777-786, 2018.

³¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 258; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 53.

³¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 258.

³¹³ Berâhime; İslâm müelliflerine göre bunlar Hind telakkisinde kâinatın hudusunu ve Allah'ın birliğini kabul etmekle beraber nübüvveti inkâr edenlerdir. (Sâbûnî, Nureddin, *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, DİB., Gaye mat., Ankara 1978, 190.)

³¹⁴ Sümeniyye; Kâinatın kıdemine ve tenasühe inanan, beş duyudan başka bilgi kabul etmeyen putperest Hind inancına bağlı olanlar. (Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, 214.)

³¹⁵ Sâbiîlik; Güney Mezapotamyada yaşayan ve ışık ve karanlık düalizmine dayalı gnostik inançlarıyla tanınan topluluğun bağlı olduğu din. (Gündüz, Şinasi, "Sâbiîlik" *DİA*, XXXV, 341-343, İstanbul 2008)

³¹⁶ Tenâsüh; Ruhun, başka bir bedenden ayrıldıktan sonra ruh ile beden arasında zâtî yakınlık nedeniyle ikisi arasındaki ilişki araya zaman girmeksizin bedenle irtibat kurmasıdır. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 72.)

³¹⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 258-259.

ise sadece Hz. Âdem'in peygamberliğini tasdik ederken, bir kısmı Hz. İbrahim'in risâletini kabul etmiş, diğer bir kısım da yalnız Hz. Şit ve Hz. İdris'in peygamberliğini kabul etmiştir.³¹⁸ Bu grupların, bazı peygamberlerin risâletini kabul edip nübüvveti inkâr etmekle aslında kendi delilleriyle çelişkiye düştükleri ifade edilmiştir.³¹⁹

Bu gruplar genel olarak peygamber gönderilmesini aklın mümkün görmemişler, hatta saçmalık olarak nitelemişlerdir.³²⁰ Bu itirazın temelinde ise insan aklının her şeyde yetkin kılınması düşüncesi yatmaktadır. Onların bu yaklaşımına göre, peygamberlerin getirecekleri şeyler aklın verileriyle anlaşılacak bir konumda ise diğer bir ifadeyle peygamberler aklın güzel gördüğünü güzel, çirkin bulduğunu da çirkin bulursa peygamber göndermenin bir anlamı ve faydası kalmaz. Onların getirecekleri şeyler aklın verileriyle çelişmesi, diğer bir ifadeyle, peygamber aklın güzel gördüğünü çirkin, çirkin gördüğünü güzel görmesi durumunda bu reddedilir. Çünkü akıl şerî delillerden biridir. Allah'ın delilleri birbiriyle çelişmez, o halde aklın delâlet ettiği kabul edilir. Dolayısıyla peygamber gönderilmesine ihtiyaç yoktur.³²¹ Bu gruplar itirazlarını söz konusu gerekçelerin yanı sıra, başka nedenlere dayanarak da açıklamaya çalışırlar.

Kullar bazı emir ve yasaklarla sorumludurlar. Bu mükellef oldukları fiiller güzel ve çirkin kısımlarına ayrılırken, güzel olan fiiller emredilmiş, çirkin fiiller ise yasaklanmıştır. Ancak yaratılışında iyilikleri sevmeye ve kötülüklerden nefret etme eğilimi olan insanın aklı, bunları bilmede yeterli görülür.³²² Allah'ın, davetine icabet etmeyeceğini bildiği kimseye elçi göndermesi hikmet dışı olduğu gibi, onu kendi cinslerine karşı üstün tutmuş olur. Oysa bir şeyi yaratılış itibarıyla benzer ve aynı seviyede olana karşı üstün tutmak akıl dışı bir davranıştır. Bu nedenle peygamber gönderilmesine gerek yoktur.³²³

Cürcânî bu fırkaların düşüncesine göre aklın güzelliğine kanaat getirdiği bir fiili işlerken, çirkin olduğuna hükmettiği bir fiiliden de uzak duracağını, hakkında hüküm veremediği fiilleri ise ihtiyaç duyduğunda yapacağını belirtir. Çünkü ihtiyaç, hazır bir durum olup kaçırılmasından doğacak olan zararı gidermenin hesaba katılması gerekir. Çirkin olduğu varsayılan bir fiilin sırf zararlı olma ihtimali, ihtiyaçların karşılanmasına

³¹⁸ Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 126-127; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 95.

³¹⁹ Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed (ö. 1067/1657), *Hâşiyetü Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, VIII, 259.

³²⁰ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 302; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 95.

³²¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 303; Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 95; Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, 370; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 9.

³²² Neseî, *el-İ'timâd ve'l-İ'tikâd*, 241-242.

³²³ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 2-3.

mâni değildir. İhtiyaç duymadığı durumda ise fiilin sonuçta zarar verceği ihtimaline karşı tedbirli davranarak o fiili işlemez.³²⁴ Söz konusu gruplar bu gerekçelere dayanarak nübüvvete itiraz etmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın hükümlerinin, hüsün ve kubuhun peygamberler ve kitaplar olmadan aklın verileriyle bilinip bilinemeyeceği meselesi kelâmcılar arasında tartışılmıştır.

Mutezile'ye göre fiillerin güzellik ve çirkinliği (iyi ve fena oluşu) akılla bilinir. Güzeli işleyene sevap ve övgü, çirkinini yapana ise yergi ve ceza vermek Allah için zorunludur. Fiiller kendi yapıları itibarıyla güzel ve çirkindir. Şeriatın görevi fiilin güzelliğini ve çirkinliğini tesbit etmek değil onu haber vermektir. Fiillerin güzellik ve çirkinliğinin akıl tarafından tespiti halinde bunun gereğini yapmak Allah ve kula zorunludur.³²⁵ Onlara göre hitabın kendilerine ulaşmasından önce, Allah'a iman etmek ve O'na şükretmek zorunludur.³²⁶ Mâtürîdîler'e göre akıl, bazı şeylerin iyi ve çirkin olduğunu şeriat olmaksızın kavrayabilir. Fiillerin güzellik ve çirkinliğine hükmeden ise Allah'tır. Diğer bir ifadeyle Allah'ın hükmü aklın kavradığını gerekli kılmaz. Akıl hükümlerin bilinmesine yardımcı olan bir araçtır. Bu düşünceye göre kendilerine peygamber gönderilmeyen kimseler Allah'ın varlığından ve birliğinden sorumludurlar.³²⁷ Eş'arîler'e göre ise akıl, teklif hükmünde bir şeyin güzel ve çirkin olduğuna delâlet etmez. Fiillerin güzellik ve çirkinliği ancak şeriat yoluyla bilinir. Kulların fiillerinde güzellik ve çirkinlik söz konusu değildir. Aslında bütün fiiller eşit olup güzellik şeriatın fâilini övdüğü, çirkinlik ise yerdığı şeydir.³²⁸

Cürcânî, kendilerine peygamber gönderilmeyen ve davet ulaşmayan kimsenin mazurlu olup iman ve amel etmekle sorumlu olmadığını ifade eder.³²⁹ Cürcânî, söz konusu grupların akli yeterli görüp nübüvvete yapılan itiraza karşı, aklın bazı fiillerin güzellik ve çirkinliğine hükmedebildiğini, ancak peygamberin getirdiği şeriatın ise aklın genel olarak fiillerin güzellik, çirkinlik, fayda ve zararlarına dair verdiği hükümlerde, ayrıntıya girerek tek başına bilemediği hususları açıkladığını belirtir.³³⁰ Buna örnek olarak ibadetler, hadler ve bunların miktarlarının belirlenmesi, faydalı ve zararlı fiillerin öğretilmesi verilir. Bu

³²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 259.

³²⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, 362-363; İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 158.

³²⁶ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 214.

³²⁷ İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 158; Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm*, 59-60; Şeyhzâde, Abdürrahim (ö.944/1516), *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid*, Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır 1317, 31.

³²⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 258; eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-Akdâm*, 362.

³²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 22; bkz. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, 36.

³³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 259. Ayrıntılı bilgi için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 9.

alandaki herhangi bir etkinliğin olmadığı belirtilir.³³¹

Cürcânî, bütün fiillerin eşit olup fâilinin övülmesini ve mükâfatlandırılmasını ya da fâilinin kınanıp cezalandırılmasını gerektirecek bir nitelikte olmadığını, aksine fiillerin şârî tarafından emredilmesi ve yasaklanması sonucu bu özelliği kazandığını, dolayısıyla peygambere gereksinim duyulduğunu söyler.³³²

Ayrıca bir başka yönden peygamberler, akılla çelişip aklın tereddüt ettiği şeyleri ortadan kaldırdığı ve akıl insanlarda farklı yaratıldığı için sadece akla dayanmanın çelişki ve çekişme doğuracağı ve bunun da düzenin bozulmasına neden olacağı düşüncesiyle peygamberlere ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir.³³³

Diğer bir taraftan da peygamberler, ilaçların özelliklerini bilen mahir tabiplere benzetilir. İnsanlar ilaçların fayda ve zararlarını uzun bir tecrübeyle öğrenebilir. Bu süre zarfında henüz bilmedikleri o ilaçları tecrübe etmeden kullanma imkânı olmaz ve tecrübe süresi dolmadan ölür. Çünkü o sürede insan öldürücü olan bir ilacı bilmeden kullanabilir, bu da onun ölümüne sebep olur. Tabibin önerilerine uyduğu takdirde ise zarar görmez. Bu nedenle tabibe ihtiyaç vardır.³³⁴ Dolayısıyla bu düşünceye göre peygamberlere gereksinim vardır.

Cürcânî aynı şekilde fiilin niteliklerini ve sorumlulukları bilme noktasında aklın tefekkür etmesini yeterli görüp, peygamberlere ihtiyaç olmadığının söylenemeyeceğini belirtir. Ona göre peygamberler bilgiye vahiyle ulaşırken, tabipler ise sahip oldukları bilgilerin tamamına sadece fikir ve tecrübeyle ulaşılabilir. Dolayısıyla peygamberlere olan ihtiyaç, mahir tabiplere olan ihtiyaçtan daha fazladır. Cürcânî, insanın, toplumsal bir varlık olması nedeniyle adâletli kanun ve intizama ihtiyaç duyduğunu söyler. Bunu sağlayacak kişilerin de mucizeyle diğer insanlardan ayrılan peygamberler olduğunu, dolayısıyla bu durumun peygamberlerin varlıklarını zorunlu kıldığını ifade eder.³³⁵

Seçkin niteliklere sahip olan insana bahsedilen akıl yetisinin ona sorumluluğunu bilmesinde ve ihtiyaçlarının giderilmesinde tek başına yeterli olup olmadığı hususu tartışılmıştır. Kimileri akli öncellerken, kimileri nakli öncellemiş, bazıları da akıl ile nakil arasında denge sağlamıştır. Bu noktada akıl ile nakil arasındaki sınırın ne olması gerektiği

³³¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 259.

³³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 204.

³³³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 9.

³³⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 259; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 259.

³³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 259.

düşüncesi ele alınmıştır. Bu yaklaşımlar kelâm ekollerinin fikrî alt yapılarının oluşumuna etki etmiştir. Kuşkusuz insanın yararına ve zararına olan şeylerin bilinmesinde aklın ve naklin önemli bir yeri olmuştur. Bununla birlikte insanın dünyevî ve uhrevî ihtiyaçlarının giderilmesinde tek yetkili gücün akıl olduğu söylenemez. Akıl vastasıyla ulaşılan bilgiler sınırlıdır. Zira aklın bilgi üretmediği alanlar mevcuttur. Bu noktada nakil diğer bir ifadeyle peygamberlik müessesesi devreye girmektedir. Bu doğrultuda akıl yoluyla genel ahlâkî kuralları bilmek mümkünken, akıl ve duyu organlarının alanına girmeyen ibadetin niteliklerine ait bilgilere ise ancak nakil yoluyla ulaşılabilir. Allah peygamberleri akla yardımcı olarak göndermiştir. Buna göre aklın nakle ihtiyacı olduğu kadar, naklin de akla ihtiyacı vardır. Dolayısıyla akıl gerekçe gösterilerek nübüvve itiraz edilemez.

1.7.Filozofların Nübüvve Dair Bazı Yanılgıları

Filozoflara göre âhirette insanları hakiki saadete ulaştıracak olanların en hayırlısı ve en mükemmeli kuşkusuz peygamberlerdir. Onlar kendilerinde bulunan üç özellik nedeniyle başkalarından ayrılır.³³⁶ Birinci özellik, filozoflara göre peygamberler melekleri algılanabilir şekillerle biçimlenmiş olarak görür ve sözlerini vahiy olarak işitir.³³⁷ Uyuyan bir kimsenin uykusunda bazı şahısları görüp onlarla mana ifade eden sözler konuştuğu gibi, peygamberlerin nefisleri de bedensel meşgalelerden kurtulmak ve kudsiyet âlemine kolayca çekilmek suretiyle uyanırken melekleri görmesi ve onlarla konuşması mümkündür.³³⁸ Filozoflara göre soyut varlıklar (duyularla algılanamayan varlıklar), şekil ve madde halinde peygamberlerin hayal gücüne görünür, söz konusu varlıklar ona hitap eder ve ona düzenli, muntazam korunan sözler duyururlar.³³⁹

Cürcânî, bu durumda filozofların, peygamberlerin nefsinin kudsiyet âlemine çekilip bu âlemlle uyanırken bağlantı kurduğunda duyulurları (duyu organlarıyla idrak edilenleri) gördüğü gibi makûlleri (akledilenleri) de göreceğini savunduklarını belirtir. Çünkü onlara göre hayal gücü, nefiste resmolan makûle duyulur elbisesini giydirir. Hayal gücü de duyulur elbisesinin giydirildiği bu makûlü dışardan gelen duyulurların

³³⁶ İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâh b. Ali, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, thk. Mehdî Muhakkık, Tahran 1984, 115; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 242; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 242; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 21.

³³⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 244; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 244; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 23.

³³⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 244; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 244.

³³⁹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 21.

nakşolduğu biçimde ortak duyuya nakşeder. Kudsiyet âlemine çekilme ve onunla irtibat kurmanın peygamberlerde meleke haline gelmesi mümkün olup bu çekilmenin ardından müşahade meydana gelir.³⁴⁰

Cürcânî, filozofların melekler hakkındaki düşüncelerini eleştirir, görüşlerinin inançlarıyla çeliştiğini ve filozofların bu düşüncelerinin insanların inançlarını bozmağa ve kendi inançlarının yanlışlığını örtmeye yönelik olduğunu söyler. Zira filozoflar, peygamberlerin gördüğü melekleri kabul etmeyip meleklerin ya zatlari bakımdan soyut olup feleklerle ilgili nefisler olduğunu veya hem zat hem de fiil yönünden soyut akıllar olduğunu iddia eder, birincileri semâvî melekler, ikincileri ise mele-i alâ olarak isimlendirirler. Cürcânî, konuşmanın ses, harf ve hava gibi cisimlere ait koşullara bağlı olduğundan, filozofların iddia ettiği gibi meleklerle ait işitilecek bir sözü olmadığını, dolayısıyla soyutlara ait söz ve konuşmalardan bahsedilemeyeceğini söyler.³⁴¹

Filozofların meleklerin görülmesine dair söyledikleri sözün sonuçta dayanak noktası, hasta ve delilerde olduğu gibi gerçekte varlığı bulunmayan bir tahayyülden ibarettir. Zira bir kimse kendiliğinden tahayyüllere istinaden maslahata ve akla uygun emir ve yasaklar vazetmiş olsa, akıl sahiplerince bu kimsenin peygamberliği kabul edilmez.³⁴²

İkinci özellik, filozoflara göre peygamberlerin tabiatı değiştirebilmesi yani onlarda olağanüstü halin meydana gelmesidir.³⁴³ Bunun nedeni peygamberin bedeninin isteğine bağlı olarak çeşitli şekillerde ve farklı tarzlarda her işte nefisine boyun eğdiği gibi, anâsır³⁴⁴ âleminin heyûlâsının³⁴⁵ da ona itaat etmesi ve onun tasarruflarına boyun eğmesidir.³⁴⁶ Diğer bir ifadeyle peygamberler kendi bedeninde tasarrufta bulunduğu gibi anâsıra ait heyûlâ da onun muharrik kuvvetine itaat eder.³⁴⁷

Filozoflara göre bu itaat yadırganamaz. Çünkü insan nefisleri bedenlere yerleşmeyip, beden üzerinde tasavvurlarıyla etkilidir. Nitekim utanma, korkma ve öfke

³⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 244; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 23- 24.

³⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 244.

³⁴² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 244-245.

³⁴³ İbn Sinâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 120; İbn Sinâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdillâ b. Ali, *el-İşârât ve't-Tenbîhat*, thk. Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1993, IV, 156; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 243.

³⁴⁴ Anâsır; "unsur" kelimesinin çoğulu olup, muhtelif cisimlerin meydana geldiği asıllardır. Bunlar anâsır-ı erbaa adı verilen toprak, su, ateş ve havadır. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 163.)

³⁴⁵ Heyûlâ; Cisimlere ait olan birleşme ve ayrılmayı kabul eden, cismânî ve nevi (türe ait) suretlere mahal teşkil eden cevherdir. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 279.); arazları bulunmayan ezeli olan ilk cevherdir. (Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 55, 57.)

³⁴⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 243; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 243.

³⁴⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 21.

vücutta kızarma, sararma ve ısınmaya neden olduğu gibi, sırayla birinci durum ikinci hale sebep olur.³⁴⁸ Onlara göre unsural âleminin heyûlâsı da peygamberin güçlü nefesine boyun eğip onun irade ve tasavvurlarının etkisi altındadır.³⁴⁹ Dolayısıyla güçlü nefisler kendi bedeni dışında diğer cisimlerin bütün unsurları üzerinde tasarrufta bulunabilir. Bu nedenle peygamberler vasıtasıyla yeryüzünde depremlemler, rüzgârların, yangınların, boğulmaların, zâlimlerin helakı, azgın şehirlerin harabı, taşlardan ve parmaklardan su çıkması gibi olayların meydana gelmesi mümkündür.³⁵⁰

Riyâzat yapan salih kişilerde bu tür olağanüstü olayların varlığı kabul edilirken, filozoflara göre unsurlardan oluşan cisimlerde herhangi bir araç kullanmadan sadece irade ve tasavvurlarıyla tasarrufta bulunabilen peygamberin nefsi tarafından harikulade şeylerin meydana gelmesi elbette mümkündür. Cürçânî, filozofların nefsin nesnelere cisimlere ve onların hallerine tesir ettiği düşüncesinin, varlık üzerinde Allah'tan başka hiçbir müessirin olmadığı düşüncesiyle çeliştiğini belirtir. Ona göre bedensel değişimler ile nefsî irade ve tasavvurlar arasındaki birliktelik, beden üzerinde bir etkinliği olduğuna delâlet etmez. Zira bu birlikteliğin adet yoluyla gerçekleşmesi mümkündür. Dolayısıyla olağanüstü olaylar peygamberlere mahsus kılınmadığı takdirde peygamberleri başkalarından ayırt etme mümkün olmaz.³⁵¹

Üçüncü özellik, peygamberlerin gaybî bilgilere sahip olmasıdır.³⁵² İbn Sînâ'ya göre peygamberlerin hayal gücüyle olabilecekleri haber vermesi ve gaybtan haber vermesi mümkündür. Birçok insan rüyasında gelecekle ilgili bazı şeyler hakkında bilgi edinebilirken, uyanıkken bu mümkün görülmemektedir. Ancak peygamberler uykuda ve uyanıkken bu tür bilgileri verebilme özelliğine sahiptirler. O'na göre peygamberlerin tahayyül melekesi; kâinatın ilkeleriyle bağ kurmasıyla değil, aksine faal aklın yayılması ve onun nefsini akledilirlerle aydınlatmasıyla gerçekleşmektedir.³⁵³

Peygamberlerin temiz bir nefse saf bir mizaca sahip olmaları, insanı cezbeden âdî ve bayağı şeylere iltifat etmemeleri ve kâinatın geçmişi geleceği ve şimdiki anının suretleriyle nakşolunan yüce ilkelerle güçlü bir bağ kurmaları nedeniyle onlar için

³⁴⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 243; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 243; ayrıntı için bkz. İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 120.

³⁴⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 244.

³⁵⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 22.

³⁵¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 244.

³⁵² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 242; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 242; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 22.

³⁵³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 117- 118-119.

herşeyin meydana gelmesi mümkündür.³⁵⁴

Sezgi (hads) gücüne sahip olan peygamberler, herhangi bir öğrenim görmeden faal akılla güçlü bir bağ kurmaları nedeniyle en kısa zamanda birinci akledilirlerden ikinci akledilirlere ulaşır.³⁵⁵ Bu itibarla filozoflara göre peygamberlerin gaybî bilgilere sahip olmaları reddedilemez. Çünkü insânî nefisler zatları bakımından soyut olup maddeye yerleşmemiştir, yani mekânsızdır. Soyut olmaları açısından aklî ve semâvî nefislerle ilgisi vardır. Bu aklî ve semâvî nefisler oluş ve bozuluşun olduğu bu unsurlar âleminde meydana gelen şeylerin şekilleriyle nakşolur. Zira aklî ve semâvî nefisler unsurlar âleminin ilkesidirler. Dolayısıyla nefis-i nâtık o soyutlarla manevî bir bağlantı kurar ve hâdislerin suretlerini müşâhede eder.³⁵⁶ Diğer bir ifadeyle bu suretlerden nâtık nefiste resmolmaya hazır olan suretler, buraya resmolur.

Filozoflara göre bu durum bir ayna karşısında üzerinde çeşitli nakışlar bulunan başka bir ayna koymak suretiyle bu nakışların ilkinde yansımaya benzemektedir. Onlara göre peygamberlerin bu derece güçlü bir nefse sahip olmalarına delâlet eden şey, insânî nefiselere ait görüşlerin aklî manaları idrakte farklılıklar taşımasıdır. Bir tarafta pek çok nazariyatı yanılgıya düşmeden en kısa zamanda sezgiyle kavrayan kudsî nefisler, diğer tarafta ise idrakten yoksun anlayışsız ahmak nefisler mevcuttur. Filozoflara göre çeşitli mücâhadelere dayalı riyazet, nefsi bedenle meşguliyetten ve aleti kullanmaktan alıkoyan hastalık veya dış duyumların kesildiği uyku nedeniyle meşguliyetleri azalan kimseler, bu bilgilere sahip olabilmekte ve bazen gaybî şeylere vakıf olup onlardan haber vermeleri mümkün görülmektedir. Oysa onlardan farklı bir konumda olan peygamberlerin bu bilgilere sahip olması elbette yadırganamaz.³⁵⁷

Cürcânî, filozofların peygamberlerin gaybı bildikleri iddiasını birkaç yönden eleştirip reddetmiştir. Ona göre peygamberlerin gaybe ait her şeyi bilme zorunluluğu yoktur. Zira âyette Hz. Peygamber hakkında “Eğer gaybı bilseydim hayrı çoğaltırdım ve bana kötülük dokunmazdı.”³⁵⁸ şeklinde buyurulmuştur. Cürcânî, filozofların bir kısım gayb bilgisine sadece peygamberlerin değil, riyazat yapanların, hastaların ve uyuyanların da sahip olabileceklerini iddia ettiğini söyler. O, bu iddianın kabul edilmesi halinde

³⁵⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 21.

³⁵⁵ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-Meâd*, 116.

³⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 242; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 22

³⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 242

³⁵⁸ el-A'râf, 7/188.

peygamberlerin bu bilgiyle başkalarından ayrılmayacağını belirtir.³⁵⁹ Cürcânî, peygamberlerin bilgisini filozofların düşündüğü gibi nefislerin tür açısından bir olmalarına rağmen cevherin saflığına, bedenle ilişkiyi kesme gücüne, kudsiyet ve mele-i alâ tarafına yönelişin farklı ve zayıf olmasına bağlanmasının problemlili olduğunu söyler. Zira mahiyette eşitlik (nefislerin tür açısından bir olmaları), hükümlerde ve sıfatlarda ortaklığı gerekli kılar. Farklılığın bedenin hallerine bağlanması ise Tanrı'nın zatıyla zorunlu kılan olmasına dayanmaktadır. Cürcânî, nefsin cins yönünden ortak olması nedeniyle yüce ilkelerle bağlantı kurması ve hâdislerin nefiste resmedilmesi şeklindeki önermenin zanna dayalı aklî bir delilden ibaret olduğunu ifade eder.³⁶⁰ Sözü edilen ifadelerle göre Cürcânî, filozofların nassın ötesinde aklî ve felsefî yorumlara dayalı peygamber algısını eleştirdiği görülmektedir.

Kuşkusuz peygamberlik kurumu, Tanrı-âlem ilişkisinin belirlenmesinde önemli bir rol sahiptir. Filozoflar bu noktada aklî esas alıp bazı aklî yorumlarda bulunmuşlardır. Onlarda naslarda belirlenen seçilmiş olma ve varlıklarının mümkün veya zorunlu olduğu peygamber düşüncesinden ziyade, ilâhî hikmet ve inâyetin gereği mevcut olan bir peygamber fikri vardır. Filozoflar, peygamberliği; amelî, nefsî ve muhayyileye dayalı bir meleke olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla onların bu nübüvvet algısı nasların zâhiriyle örtüşmeyip, çeliştiği izlenimini vermiştir.

1.8. İmkânî Kabul Edilen Peygamberliğin Vukûuna Yönelik İtirazlar

Peygamber göndermenin bazı nedenlerden dolayı gerçekleşmesinin imkânsız olduğu iddia edilmiştir. Zira Peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin şeriatları hakkında yapılan incelemede bunların aklî hükümler ve hikmetin gerektirdikleriyle çeliştiği, oysa akılla ve hikmetle çelişen bir şeyin ise Allah'tan olduğunun düşünülemeyeceği ifade edilmiştir.³⁶¹ Akıl ve hikmet dışı görülen şeyler; yemek ve faydalanmak için hayvan kesip ona acı vermenin mübah görülmesi, bazı günlerde aç ve susuz kalarak oruç tutulması, muayyen yerleri ziyaret etmek için çöllerde yoculuk yapılması, belirli yerlerde vakfe ve say yapılması, elbisenin deliler ve çocuklar gibi soyulması, ihram giyilip başın açılması, taş atılması ve bir taşın öpülmesi, şeklindeki davranışlardır. Aynı şekilde hür bir kadına

³⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 243.

³⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 243.

³⁶¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 35-36.

bakmak haramken, cariyeye bakmanın helal olması ve bir kilo iyi hurmayı iki kilo kötü hurma karşılığında satmak faizken aynı hurmayı bir dirheme satıp o bir dirhemle iki kilo kötü hurma satın alınmasının faiz sayılmaması gibi yaratıcıya bir faydası olmayan kula zarar veren hükümlerdir. Bu nedenlerle nübüvveti inkâr edenlere göre peygamber gönderilmesi söz konusu değildir.³⁶² Oysa Allah akıl ve hikmet dışı görülen ibadetleri; mükellefleri imtihan etmek, nefislerini itaat etmeye alıştırmak, emir ve yasaklara karşı boyun eğme kabiliyetlerini güçlendirmek için emretmiştir. Bunlarda kendisi ve ilim sahiplerinden başka kimsenin bilemeyeceği birçok hikmet ve maslahat vardır.³⁶³

Cürcânî'ye göre insanların dinin emrettiği bu gibi hususlardaki hikmet ve maslahatı anlayamaması bunların olmadığı anlamına gelmez. Nefis bir hükümdeki hikmet ve maslahatı bilmesi durumunda yalnız mevlâsının emrine uymak için değil, maslahattan dolayı onun emrine boyun eğer. Hikmet ve maslahatı bilmesinden dolayı da güçlü ve derin bir bilgiye sahip olduğuna kani olur. Bu yüzden kibre kapılır. Oysa hikmetini bilmeden ibadet ettiğinde ise teslimiyeti sadece emre uymak için olur. Hikmetini bildiği hususta meydana gelen gurur ve kibri kırılır. Bununla birlikte hikmetini bilmeden yapılan ibadette sinama daha fazladır. Çünkü nefis maslahatını bilmediği şeyi kabul etmez. Bunların tamamı taabbüdî hükümlerdeki hikmet ve maslahatı bilmenin kanıtıdır.³⁶⁴

Buna göre peygamberlerin getirmiş olduğu öğretilerin, nübüvvet karşıtı grupların iddiası aksine, insana yönelik çeşitli hikmet ve maslahat barındırması mümkün olup bunlardan yoksun olduğu düşünülemez. Zira İnsan bu hikmet ve maslahatların bir kısmını bilgi, tecrübe ve zamanla öğrenirken, bunların ekseriyetini öğrenmesi için peygambere ihtiyaç duyar. Peygamberlerin getirdikleri ilâhî emir ve yasakların bir kısmında ise hikmet ve maslahat olup olmadığı sorgulanamaz. Bu dinin taabbüdî yönünü teşkil eder. Çünkü burada aklı aşan yalnızca yaratıcının bildiği bir durum söz konusudur. Dolayısıyla söz konusu nedenlerle nübüvveti itiraz edilemez.

³⁶² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 266-267; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 267; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 36; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 10.

³⁶³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 10.

³⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 267.

1.9. Peygamberlikle İlgili Diğer Düşünceler

1.9.1. Peygamberliğin Vehbî Oluşu

Kur'ân-ı Kerim'in Hz. Peygamber gibi birine indirilmesi Mekkeli müşrikler arasında tartışılmıştır. Bu tartışma vahyin içeriğinden ziyade vahyin Hz. Peygambere gelmiş olmasından kaynaklanmıştır. Mekkeli müşrikler birçok âyette ifade edildiği üzere, Hz. Muhammed'in peygamberliğini şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Nitekim bir âyette şöyle buyrulmuştur: *"Onlara bir âyet geldiği zaman, 'Allah'ın peygamberlerine verilen bize de verilmedikçe inanmayız", derler. Allah, peygamberliğini vereceği kimseyi daha iyi bilir.*"³⁶⁵ Zemahşerî'ye göre bu âyet, Velid b. Mugîre'nin hazreti Peygamber'e eğer peygamberlik bir haksı ben senden daha çok lâyıkim. Çünkü ben senden yaşça büyüğüm, üstelik benim malım ve çocuklarım senden daha çok demesi üzerine inmiştir. Diğer bir rivâyete göreyse Ebû Cehil, Abdümenâf oğulları bize şerefte rekabet ettiler. Nihayet koşuda denk iki at gibi olduğumuz sırada, "Bizde bir peygamber var, ona vahiy geliyor." dediler. Vallahi biz buna asla razı olmayız, asla ona uymayız. Ancak ona vahiy geldiği gibi, bize de vahiy gelirse uyarız." demesi üzerine bu âyet nâzil olmuştur. Sözü edilen âyette risâlete ancak uygun olan birinin seçilmesi gerektiğine ve Allah'ın risâleti vereceği yeri, en iyi bildiğine vurgu yapılmıştır.³⁶⁶ O, peygamberlerin Allah tarafından seçilmiş olmasını şart koşmakla birlikte, peygamberlerin insanlar ile sadece beşer olma noktasında aynı konumda olduklarını, bunun dışında peygamberlerin diğer insanlardan farklı yönlerinin bulunduğunu, bu nedenle bu görevin olanlara verildiğini ifade etmiştir.³⁶⁷ Şehristânî, *"Rabbini dilediğini yaratır ve seçer. Onlar için seçim hakkı yoktur."*³⁶⁸ âyetinin yorumunda her insanın vahiy almaya uygun olmadığını, bunun ancak Allah'ın kulları arasından seçtiği birine verildiğini söyler.³⁶⁹ Râzî, Hz. Muhammed'in peygamberliğine delâlet eden ilzam edici bir mucize meydana geldiği zaman, onların haset ve hilekarlıklarından dolayı, "Allah tarafından bu vazifenin benzeri bize de verilmedikçe inanmayacağız."³⁷⁰ dediklerini, bununla da uyan değil, uyulan kimse olmayı ve hizmet

³⁶⁵ el-En'âm, 6/124.

³⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 393; bkz. *Tefsîri Kurtubî*, VII,71; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 2047

³⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 367-368.

³⁶⁸ el-Kasas, 28/68.

³⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 462.

³⁷⁰ el-En'âm, 6/124.

eden değil, hizmet edilen kimse olmayı istediklerini belirtir.³⁷¹

Allah, peygamberlerine gönderilmek üzere meleklerden (Cebrâil, Mikâil vb.) elçiler seçip görevlendirdiği gibi, insanlardan da kullarına gönderilmek üzere elçiler gönderir. Nitekim bu hususta şöyle buyurulmuştur: “Allah meleklerden ve insanlardan elçiler seçer.”³⁷² Bu âyet, müşriklerin itiraz edencesine “Kur’ân aramızdan birine (Muhammed’e) indirildi.” demeleri üzerine nâzil olmuştur. Bununla elçi seçiminin onların değil, kendi yetki alanında olduğuna vurgu yapılmıştır.³⁷³ Müşrikler bir başka itirazlarında “Bu Kur’ân, iki şehrin birinden bir büyük adama indirilmeli değil miydi?”³⁷⁴ dediler. Zira onlar Kur’ân’ın Mekke ve Taif’te bulunan büyük bir adama indirilmesi gerektiğini iddia ettiler. Mekke’de Velid b. Muğire, Taif’te ise Urve b. Mesud es-Sakafî bulunmakta idi. Kureyş, Kur’ân’ın yetim ve öksüz olan Muhammed’e inmesini kabul etmedi. Onlar Kur’ân’ın, reisleri ve büyüklerinden birisine inmesini önermişlerdir. Çünkü Kureyş’e göre büyüklük ölçüsü mal ve makamdır. Bu nedenle Kur’ân’ı onlara layık görmüştür.³⁷⁵ Allah onlara cevap niteliğinde: “Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini âlemlere tercih etti.”³⁷⁶ şeklinde buyurarak, peygamber seçme ve gönderme yetkisinin kendisine ait olduğunu bildirmiştir. Kur’ân’ın bu ifadelerine göre peygamberlik vehbî olup, babadan oğula veraset yoluyla geçen bir görev değildir. Zira Hz. Nûh’un oğlu³⁷⁷ ve İbrahim’in babası inkârcılardandı.³⁷⁸

Hz. Peygamber’den aktarılan bir rivayette müşriklere cevap niteliğinde “Allah, İsmâil’in çocuğundan Kinâne oğullarını, Kinâne oğullarından Kureyş’i seçti. Kureyş’ten Hâşimoğulları’nı, Hâşimoğulların’dan da beni tercih etti.”³⁷⁹ şeklinde buyurarak seçme hakkının Allah’a ait olduğunu ifade etmiştir.

Allah, risâlet ve nübüvvete uygun olan bir kimseyi yaratmak suretiyle bu görevi dilediği kimseye verir. “Bu, Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah büyük lütf

³⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIII, 184-185.

³⁷² el-Hac, 22/75.

³⁷³ Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö.310/923), *Câmi’ul-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü’r-Risâle, yrs., 2000, XV111, 687; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, XII, 90; Neseî, Ebû’l-Berakât, *Tefsîru’n-Neseî*, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1988, III, 112.

³⁷⁴ ez-Zuhruf, 43/31.

³⁷⁵ İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi’l-Fidâ İsmâil ed-Dîmeşkî (ö. 774/1373), *Muhtasâr Tefsîri İbn Kesîr*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dâru’t-Türâsi’l-Arabî, Kâhire 1987, I, 615; Sâbûnî, Muhammed Ali (ö.2021), *Safvetü’t-Tefsîr*, Dâru’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut 1993, III,156; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4272-4273.

³⁷⁶ Âl-i İmrân, 3/33.

³⁷⁷ Hûd, 11/42.

³⁷⁸ es-Sâffât, 37/85.

³⁷⁹ Müslim, Fezâil, 2276.

sahibidir.”³⁸⁰ âyetinde bahsedilen lütuftan maksat nübüvvet ve risâlettir. Allah bunları istediğine verme yetkisine sahiptir.³⁸¹ Allah bir peygamber seçmek istediği zaman, insanların en faziletliyelerinden seçer. Sonra onu farklı yönleriyle teyit eder.³⁸²

Risâletin özel bir yeri vardır. Bu görev ancak belirli niteliklere sahip olan kimse için uygun görülmüştür. Bu vazifenin bazılarına verilmesi ise Allah’ın tercihi olup O’nun bir lütfu ve ikramıdır.³⁸³ Vazifeli olmak, görevlendirilmiş olmak başka, ayrıcalıklı olmak başkadır. Peygamberler, “Doğrusu onlar bizim katımızda seçkin iyi kimselerdendir.”³⁸⁴ âyetine göre diğer insanlardan farklı bir konuma sahiptir. Zira Allah peygamber olarak seçeceği zâtı, üstün yetenek ve niteliklerle donatmıştır. Nitekim onlarla ilgili başka bir âyette şöyle buyrulmuştur: *“Ey Yahyâ! Kitaba kuvvetle sarıl’ deyip daha çocukken ona hikmet, katımızdan kalp yumşaklığı ve sâfiyet verdik. O Allah’tan sakınan, anasına ve babasına karşı iyi davranan bir kimse idi, başkaldıran bir zorba değildi.”*³⁸⁵

Nesefî, Allah’ın mahlûkattan birini seçip, kullarına peygamber olarak göndermesinin onun tercihinin bağlı olduğunu belirtir.³⁸⁶ Âmidî de bu doğrultuda peygamberliğin, nebinin sahip olduğu kişisel özelliklere, bilgi ve beceriye bağlı olmadığını, Allah’ın lütuf ve ikramı olarak onu dilediğine verdiğini ifade eder.³⁸⁷

İbn Teymiyye ise Allah’ın, peygamberleri kendi tercihinin bağlı olarak seçtiğini, nübüvvetin soyut bir izâfî sıfattan ibaret olmadığını belirtir. O, peygamberlerin başkalarından farklı niteliklere sahip olduğunu, peygamberlikten önce mevcut olmayan sıfatlarla üstün kıldığı bir kimseyi elçi olarak gönderdiğini söyler.³⁸⁸

Siyâlkûtî, nübüvvetin mal ve nesebe bağlı olmadığını, aksine risâletin nefsanî faziletlerle bağlı olarak Allah’ın onu kullarından dilediğine verdiğini ifade eder.³⁸⁹ İbn Âşûr (ö.1393/1973), risâletin istek üzere verilmediğini, ancak Allah’ın uygun gördüğü kimselere verildiğini belirtir.³⁹⁰

Yazır’a göre “Bu (peygamberlik vazifesi) Allah’ın ihsanıdır; onu dilediğine

³⁸⁰ el-Cuma, 62/4.

³⁸¹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, X, 8.

³⁸² Râzî, *en-Nübüvvât*, 20.

³⁸³ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIII, 185.

³⁸⁴ Sâd, 38/47.

³⁸⁵ Meryem, 19/12-14.

³⁸⁶ Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 1.

³⁸⁷ Âmidî, *Gâyetü’l-Merâm*, 317.

³⁸⁸ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 30.

³⁸⁹ Siyâlkûtî, *Hâşiyetü Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi alâ Şerhi’l-Mevâkıf*, VIII, 242.

³⁹⁰ İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, ed-Dâru’t-Tûnisîyye, Tunus 1984, VIII, 54.

verir.”³⁹¹ âyetinde ifade edildiği gibi, peygamber gönderilmesi sırf Allah’ın fazlıdır. Kesb ile çalışmakla kazanılan bir şey değildir, onu dilediğine bahşeder, o tabiat kanunları altına alınamaz, yalnızca ilâhî üstünlüğün gereğidir.³⁹²

Cürcânî, Ehl-i Sünnetin peygamber seçimini, Allah’ın dilediğini yapan ve tercih eden (kâdir-i mutlak ve muhtâr) oluşuna bağladığını ifade eder. Ona göre peygamber seçiminde, filozofların iddia ettikleri; temiz bir fitrat, saf bir cevhere sahip olma gibi, kişisel bir kabiliyet şartı aranmaz. Aynı zamanda uzlet ve inzivaya çekilmek suretiyle, nefisle yapılan mücadele sonucunda elde edilen maddî ve manevî kazanım ve donanımların da bir etkisi yoktur. Aksine Allah rahmetiyle kullarından dilediğini seçip, risâleti ona tahsis etmiştir.³⁹³ Zira “O, risâletini kime vereceğini en iyi bilendir.”³⁹⁴ Buna göre Cürcânî peygamber olma kistasın, seçilmiş olmak, diğer bir ifadeyle Allah’ın bir vergisi olduğunu belirtir.

Üstelik bu görev, kişisel kabiliyetlere bağlı çalışarak elde edilmiş olsaydı, birçok kişi bunu başarabilirdi. Dolayısıyla çok sayıda peygamber adayı ortaya çıkar ve bunlar arasında tercih yapma imkânı zorlaşırdı. Bu nedenle peygamberlik vazifesi doğrudan koşulsuz olarak Allah’ın irade ve uhdesine bırakılmıştır.

1.10. Mucize-Nübüvvet İlişkisi

1.10.1. Mucize Kavramı

Mu’cize, sözlükte; kudretin yokluğu, zayıflık, güç yetirememe gibi anlamlara gelen “a-c-z” kökünden türetilmiş olup ism-i fâil kalıbında “âciz bırakan” anlamına gelen bir isim olup³⁹⁵ kelimenin sonundaki “te” harfi ise gönderilen peygamberlerin ve mucizelerinin çok olması nedeniyle mübalağa içindir.³⁹⁶ Terim olarak mucize: “meydan okumak suretiyle hasımları âciz bırakan olağanüstü bir hâdisedir.”³⁹⁷

Mucize kavramı ism-i fâil kalıbıyla Kur’ân’da ve hadislerde açıkça geçmemekle

³⁹¹ el-Cuma, 62/4.

³⁹² Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VII, 4957.

³⁹³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 242.

³⁹⁴ el-En’âm, 6/124.

³⁹⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, XIV, 58; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtî’l-Fünûn*, “a-c-z”, 1165; İsfahânî, *el-Müfredât*, “a-c-z” md., 340.

³⁹⁶ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü’l-Muhît*, “a-c-z” md., II, 179; Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 170.

³⁹⁷ Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 170; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 11; Fîrûzâbâdî, *Kâmusu’l-Muhît*, “a-c-z” md. II, 179.

birlikte, “acַz” kökünden türetilmiş olan fiil ve sıfat kalıbıyla kullanımı mevcuttur.³⁹⁸ “Göklerde ve yerde Allah’ı âciz bırakabilecek hiçbir şey yoktur.”³⁹⁹, “Allah’ı âciz bırakamayacağınızı bilin.”⁴⁰⁰ve “İşte bunlar, yeryüzünde Allah’ı âciz bırakamazlar.”⁴⁰¹ şeklinde bazı âyetler buna örnek olarak verilebilir. Olağanüstü olaylar mahiyetinde olan mucize kavramı, Kur’ân’da daha çok “âyet”⁴⁰² kelimesiyle ifade edilmiştir.⁴⁰³

Cürçânî, Kur’ân’da mucizenin âyetle ifade edilmesinin nedenini, Allah’ın peygamberleri tasdik ettiğini gösteren bir alâmet olmasına dayandırmıştır.⁴⁰⁴ Ayrıca “beyyine”,⁴⁰⁵ “burhan ”,⁴⁰⁶ “sultan”,⁴⁰⁷ “furkan”⁴⁰⁸ ve “hak”⁴⁰⁹ gibi kavramlar da mucize yerinde kullanılmıştır. Bununla birlikte söz konusu kavramların mucize kelimesiyle eşdeğer olmadığı da belirtilmiştir. Zira bu kavramlar mucize kelimesinden anlaşılan i’caz anlamını içermez. Bu kavramlar, ancak cüzî mananın ekserisini kapsayan mucizenin bir kısmına delâlet eder, delil veya kanıt manasına karşılık gelir. Hicri I. asırdan itibaren dinlerle ilgili hususlarda Müslümanlarla diğer din müntesipleri arasında yaşanan tartışmalara rağmen, mucize ya da i’caz kavramının ıstılâhî anlamda kullanımına rastlanılmaz. Ancak Mucize terimini ilk kullananlardan birinin Ahmed b. Hanbel olduğu söylenmekle birlikte, bu kavramların hicrî III. asrın sonları ve dördüncü asrın başlarında sıklıkla kullanılmaya başlanmış olduğu ifade edilmiştir.⁴¹⁰

Allah ile beşer arasında elçilik yapan kimsenin gösterdiği mucizenin, beşer gücünün dışında olması ve her nebinin, davetiyle ilgili beşer nefsinin tatmin eden bir mucize göstermesi zorunludur.⁴¹¹ Bu noktada kelâmcılar tarafından mucizenin farklı tanımları yapılmıştır. Eş’arî’ye göre mucize, “Peygamberlik iddiası sırasında önceki âdetin aksine meydana gelen hâdiselerdir.” Ayrıca o, peygamberin mucize göstermesinin dışında onun

³⁹⁸ Aydın, Hayati, “İslâm İnançları Açısından, Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme,” *Sakarya Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 27, s. 32, s.106, 2015; Hımsî, Naim, *Fikretü İ’câzi’l-Kur’ân Münzû Bi’seti’n-Nebeviyyi Hatta Asrina’l-Hâdir*, Müessesetü’l-Risale, Beyrut 1980, 7.

³⁹⁹ Fâtır, 35/44;

⁴⁰⁰ et-Tevbe, 9/2.

⁴⁰¹ Hud, 11/20.

⁴⁰² el-Bakara,2/118, 259; Âl-i İmrân,3/49; el-En’âm,6/35, 37,124; el-A’raf, 7/73, 105-106; Yunus, 10/20; Tâhâ, 20/22.

⁴⁰³ İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ebi’l-Abbâs Ahmed, *el-Mucizât ve’l-Kerâmât ve Envâ-ı Havârîki’l-Âdât*, thk. Mahmud b. İmam Ebi Abdillâh, Mektebetü’s-Sahâbe, Tanta 1986, 9.

⁴⁰⁴ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 21.

⁴⁰⁵ en-Nisa, 4/153; el-Maide, 5/110,112-114; Hûd, 11/28, 53, 63.

⁴⁰⁶ el-Kasas, 28/32.

⁴⁰⁷ Hûd, 11/96.

⁴⁰⁸ el-Bakara, 2/53.

⁴⁰⁹ Yunus, 10/76.

⁴¹⁰ Hımsî, *Fikretü İ’câzi’l-Kur’ân*, 7-8.

⁴¹¹ İsfahânî, Râgıb, *el-İ’tikâdât*, thk. Şemran el-İclî, Müessesetü’l-Eşref, Beyrut 1988, 128

doğruluğunu ve risâletini kanıtlayan üç şeyin bulunduğunu söyler. Bunlar; mucize sahibi olduğunun tasdik edilmesi, zorunlu bilginin onun doğruluğunu ortaya koyması ve gelecek peygamberin önceki peygamber tarafından ismi, hali, zamanı ve sıfatlarına ilişkin bildirimde bulunmasıdır.⁴¹² Diğer bir Eş'arî kelâmcısı İcî'ye göre mucize, "Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden bir kimsenin doğruluğunun teyit edilmesinin amaçlandığı şeydir."⁴¹³ Taftâzânî'ye göreyse, "Peygamberlik iddiasında bulunan kimsede inkârcılara karşı meydan okuyarak benzerini getirmekten âciz bırakan olağanüstü bir halin meydana gelmesidir."⁴¹⁴ Mâtürîdî'ye göre mucize "Peygamberlerin elinde ortaya çıkan ve bir benzeri eğitim ve öğretim yoluyla ortaya konulamayan, yetenek dışı meydana gelen olağanüstü olaylardır."⁴¹⁵ Mutezile'den Kadı Abdülcebâr da mucizeyi şu şekilde tanımlamıştır: "Beşeri bir benzerini meydana getirmekten âciz bırakmak suretiyle Peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin doğruluğuna delâlet eden fiillerdir."⁴¹⁶

Cürcânî'ye göre mucize "Nübüvvet iddiasıyla hayra ve mutluluğa çağıran bir kimsenin peygamberliğini teyit eden olağanüstü bir olaydır."⁴¹⁷ Cürcânî bu tanımında diğer tanımlardan farklı olarak "hayır ve mutluluğa çağıran" ifadesiyle mucizenin farklı bir yönüne dikkat çekmiştir. Zira mucizeyle kastedilen asıl şey, peygamberin getirdiği mesajların Allah'a ait olduğunun tescil edilmesidir. İlâhî mesajlar ise insanın faydasına onu mutlu ve huzurlu kılacak hususları kapsamaktadır. Dolayısıyla mucizeyle peygamberliğin ispatından öte onun getirdiği öğretilerin insana sağladığı avantajlardır.

Sonuçta mucizeye dair kelâmcıların yaptıkları bu tanımlarından ortaya çıkan ortak nokta, peygamberliğin tartışmasız en önemli belgesinin mucize olmasıdır. Mucizenin de tabiat kurallarını ihlal etmek suretiyle insanları âciz bırakacak nitelikte olmasıdır.

1.10.2. Mucizenin Şartları

Mucizeyi peygamberliği ispat etmede en önemli kriter olarak kabul eden kelâmcılar, mucizenin bazı şartları taşımasının zorunlu olduğunu söylemişlerdir. Bunlar:

- a) Allah'ın bir fiili olmalıdır. Allah tarafından bir tasdikin söz konusu olması için

⁴¹² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eşarî*, 182-183.

⁴¹³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 246.

⁴¹⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 166.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 188-189.

⁴¹⁶ Kadı Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 569.

⁴¹⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 184.

bu gereklidir.⁴¹⁸ İcî, burada mucizenin şartlarına “Mucize, fiil yerine geçen bir şeydir.” şartını eklemiştir. Zira o, kullarda kudreti yaratmanın yokluğunun diğer bir ifadeyle fiilden güçsüz kılınmanın Allah’tan çıkan bir fiil olmadığını, bu nedenle bu ifadeye yer verilmesi gerektiğini belirtir.⁴¹⁹

Cürcânî ise, kullardaki âcizliğin Allah tarafından yaratılmasının bir fiil olduğu düşüncesiyle söz konusu ifadeye gerek kalmadığını, zira mucizenin Allah’ın fiili olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu konuda o İcî’nin görüşünü değil, Âmidî’nin görüşünü tercih etmiştir.⁴²⁰ Bazı kelâmcılar mucizelerin peygamberlerin kudreti dâhilinde olmaması gerektiğini şart koşmuşlardır.⁴²¹ Bu bağlamda Cürcânî, Âmidî’nin şu görüşlerine yer vermiştir; mucizelerin peygamberlerin gücü dâhilinde olup olmadığı kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Bazılarına göre havaya yükselmek ve suda yürümek gibi hareketler mucize değildir. Çünkü Allah’ın bunları peygamberlerde yapma kudretini yaratmasıyla peygamberin gücü dâhiline girer. Buradaki mucize, onlara güç yetirmenin kendisinden ibaret olup bu kudret peygamberin gücü dâhilinde değildir. Bir kısmına göre ise bu hareketler her ne kadar peygamberin gücü dâhilinde olsa da olağanüstü ve Allah’ın mahlûkatı olması açısından mucizedir. Bu görüş daha isabetli görülmüştür.⁴²² Bu doğrultuda mucizeler Allah tarafından peygamberlere verilen yapma gücünün Allah’ın bir fiili olduğu, dolayısıyla mucizenin yaratıklar açısından imkânsız olduğu ifade edilmiştir.

b) Mucize olağanüstü bir durum arz etmelidir.⁴²³ Olağan durumlarda âciz bırakma söz konusu değildir. Kuşkusuz mucize, Allah’ın sözle tasdik etmesi konumundadır. Diğer bir anlatımla kulumu gösterdiği olağanüstü şeylerde onaylıyorum, o doğru söylüyor demektir. Nitekim her gün güneşin doğması, her baharda çiçeklerin açması ve peygamber olduğuma dair delilim “Güneşin yarın doğmasıdır.” demek gibi olağan şeyler onun doğruluğuna delâlet etmez. Çünkü bu tür şeyler olağanüstü bir nitelik taşımamaktadır. Zira bu hususta peygamberlik iddiasında bulunan yalancılarla peygamber eşit konumdadır.⁴²⁴

c) Mucizeye karşı muâraza yapılmasının imkânsız olmasıdır. Muâraza âciz

⁴¹⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 246; Kestellî, *Hâşiyetü’l-Kestellî alâ Şerhi’l-Akâid*, 166; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, 569.

⁴¹⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 246.

⁴²⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 247; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 18-19.

⁴²¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 247.

⁴²² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 247; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 19.

⁴²³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 247; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 18; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu’l- Usûli’l-Hamse*, 571;

⁴²⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 247; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 19.

bırakılmanın bir göstergesidir.⁴²⁵ Çünkü mucizeye karşı muaraza yapıldığı takdirde nebî ile nebî olmayan aynı seviyeye düşer ve mucize tasdik konumundan çıkar.⁴²⁶ Meydan okuma olmadan peygamberin elinde meydana gelen olağanüstü hâdise mucize olarak değerlendirilemez.⁴²⁷ Mucizenin susup konuşmayan bir kimseden zuhur etmesi halinde bu mucize olarak kabul edilmez. Çünkü mucize, sözlü tasdik etme konumuna delâlet etmekte olup meydan okumadan gerçekleşmez.⁴²⁸

Bu bağlamda bazı kelâmcıların ileri sürdüğü gibi mucizede açıktan meydan okuma ve muâraza talebinin şart olup olmadığıyla ilgili soruya; bunun şart olmayıp karinelerin yeterli görüldüğü ve peygamberlik iddiasında bulunan kimseye “Eğer peygambersen mucize göster.” denilince o da Allah’a dua eder, Allah da o mucizeyi gösterir. Sonuçta bu durum peygamberin doğruluğuna delil teşkil etmekle birlikte, açıktan meydan okuma yerine geçer şeklinde cevap verilmiştir.⁴²⁹

d) Mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde nübüvvetini tasdik etmek için ortaya konmalıdır.⁴³⁰ Zira olağan dışılığın, nübüvvet iddiasında bulunmayan bir kimsenin elinde zuhur etmesi halinde ya da iddia ettiğinin tersi olması durumunda bu Allah tarafından tasdik yerine geçmez.⁴³¹

e) Mucize, peygamberin iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşmelidir. Örneğin bir peygamber mucizesinin ölüyü diriltmek olduğunu söyleyip ardından söz gelimi dağı kaldırmak gibi başka bir mucize gösterse, bu Allah’ın onu tasdiki yerine geçmez.⁴³²

f) Peygamberin iddia ettiği ve ortaya koyduğu mucizenin onu yalanlamaması gerekir.⁴³³ Söz gelimi bir kimse “Benim mucizem bu kertenkelenin konuşmasıdır.” dese ve akabinde kertenkele o kimsenin yalancı olduğunu söylese bu durumla o kimsenin doğru kabul edilmediği aksine yalancı olduğu düşüncesi artar. Zira burada yalanlayan mucizenin bizzat kendisidir. Şayet o kimse “Benim mucizem şu ölüyü diriltmektir.” dese ve diriltse

⁴²⁵ Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 27; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 248; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 19.

⁴²⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 20.

⁴²⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 12.

⁴²⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 313.

⁴²⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 248; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 20.

⁴³⁰ Cüveynî, *el-İrşâd*, 313; el-İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 248.

⁴³¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 20.

⁴³² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 248; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248; Cüveynî, *el-İrşâd*, 313; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 171; Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 570.

⁴³³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 248; bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 315; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 20.

akabinde ölü onu yalanlamış olsa bu fiilin mucize olmasında ihtilaf edilmiştir. Mucizenin ölünün diriltilmesi olduğunu söyleyenlere göre o fiil mucize olmaktan çıkmaz. Ölünün diriltilmesi peygamberlik iddiasında bulunan kişiyi yalanlamamıştır. Zira yalanlayan sözüyle o şahıstır. O şahıs diriltildikten sonra onu tasdik etmekte ve yalanlamakta serbesttir. Dolayısıyla onun yalanlaması, diriltmenin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delâlet etmesine zarar vermez.⁴³⁴

Cürcânî, diriltmenin mucize olması ancak o kişi diriltildikten sonra bir müddet yaşaması ve yalanlamayı sürdürmesi halinde geçerli olacağını belirtir. Bu düşüncüyü Âmidî'nin de paylaştığını söyler. Cürcânî, diriltlen kişinin hemen ölmesi durumunda ise Bâkılânî'ye göre bunun mucize olmadığını zira o şahsın yalanlamak için diriltildiğini neticede kertenkelenin yalanlamasına benzediğini ifade etmiştir. Cürcânî, diriltlen kişinin yalanlayarak yaşaması ile yaşamaması arasında bir fark olmadığını zira kertenkele örneğinin aksine söz konusu her iki halde de kişinin tercih etme hakkının bulunduğu söyler.⁴³⁵

Cürcânî, mucizede âciz bırakan şeyin belirlenmesinin şart olmayıp aksine peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin “Ben olağan üstü bir şey yapacağım” demesi ve hiçbir kimsenin buna gücünün yetmemesinin yeterli olacağını belirtir. Cürcânî Âmidî'ye göre âciz bırakan şeyin belirli olması halinde ona muâraza etmek için mislini yapmanın gerekli, belirli olmaması durumunda ise çoğunluğa göre mislini yapmanın zorunlu olduğunu söyler. Bâkılânî'ye göre ise mislini yapmanın zorunlu olmadığını aktaran Cürcânî, doğru olanın da bu görüş olduğunu ifade eder.⁴³⁶

g) Mucizenin peygamberlik iddiasından önce olmayıp, iddiayla birlikte veya sonra meydana gelmesi gereklidir.⁴³⁷

Cürcânî, mucizenin iddiayı öncelemeyerek birlikte meydana gelmesinde ihtilafın olmadığını, tartışmanın mucizenin sonradan meydana gelmesi durumunda yaşandığını söyler.⁴³⁸ Zira tasdik in peygamberlik iddiasından önce olması düşünülemez. Şayet peygamberlik iddiasında bulunan kimse, “Mucizem daha önce elimle meydana gelmiş

⁴³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248; Âcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 248; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 20.

⁴³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 20.-21.

⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248.

⁴³⁷ Cüveynî, *el-İrşâd*, 314; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 248; Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 166.

⁴³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 249.

olan şeydir.” demiş olsa bu onun doğruluğuna delâlet etmez. Aksine o kimseden iddia ettiği şeyi veya başkasını daha sonra yapması istenir. Eğer bunları yapmaktan aciz kalırsa kesinlikle onun yalancı olduğu ortaya çıkar. Şayet bir kimse mucize gösterirken söz gelimi boş olduğu bilinen sandıkta “Şunlar şunlar var.” deyip, sandık açıldığında durum onun dediği gibiyse bu bir mucizedir. Meydan okumadan önce o şeylerin sandıkta yaratılmış olması mümkün olsa bile bu mucize olarak değerlendirilir.⁴³⁹ Zira mucize onun gaybtan haber vermesidir, o şeyin sandıkta yaratılması değil. Bu haber meydan okumayla birlikte, iddiaya uygun olarak gerçekleşmiştir. Cürcânî, gayb bilgisi kişide eğer meydan okumadan önce yaratılmışsa, onun gaybtan haber vermesinin kendisini tasdik etme konumuna getirmeyeceğini ve doğruluğuna delil teşkil etmeyeceğini söyler. Dolayısıyla iddiasında yalancı olacağını, yalancının elinde olağanüstü bir halin meydana gelmesinin ise düşünülemeyeceğini ifade eder.⁴⁴⁰

Olağanüstü olayların peygamberlik iddiasından önce vuku bulmaması durumunda peygamberlerden nakledilen birçok mucize iptal edilecektir. Oysa Hz. İsa'nın beşikte konuşması⁴⁴¹ ve üzerine kuru hurma ağacından taze hurmaların dökülmesi⁴⁴² hadisesi onun peygamberlik iddiasından önceki mucizeleridir. Buna benzer Hz. Peygamberin göğsünün yarılması ve kalbinin yıkanması,⁴⁴³ taş, toprak ve ağacın ona selam vermesi⁴⁴⁴ ve bulutun onu gölgelendirmesi⁴⁴⁵ gibi olağanüstü haller peygamberlik öncesine aittir, şeklindeki itirazlara karşı Cürcânî şunu söyler; peygamberlik iddiasından önce meydana gelen bu olağanüstü hadiseler mucize değil, keramettir. Bunların velilerde görülmesi mümkündür. Peygamberler peygamberlik öncesinde velilerin derecesinden aşağıda olmadıklarından bu tür olağanüstü hadiselerin onlarda görülmesi mümkündür. Bunlar irhâsât olarak değerlendirilir.⁴⁴⁶

Cürcânî, Bâkılânî'nin Hz. İsa' "Ben şüphesiz Allah'ın kuluyum. Bana kitap verildi ve beni peygamber yaptı."⁴⁴⁷ âyetine istinaden çocukken peygamber olduğunu belirtir. Çünkü ona göre Allah'ın çocukta aklî olgunluk ve peygamberlik şartlarını

⁴³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 21; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 249.

⁴⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 249; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 21.

⁴⁴¹ Âl-i İmran, 3/46; el-Mâide, 5/110; Meryem, 19/16-33,36.

⁴⁴² Meryem, 19/25.

⁴⁴³ Buhârî, Salat, 1.

⁴⁴⁴ Tirmîzî, Menâkıb, 6.

⁴⁴⁵ Tirmîzî, Menâkıb, 3.

⁴⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 249; bkz. İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 249; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 21.

⁴⁴⁷ Meryem, 19/30.

yaratması mümkündür.⁴⁴⁸ Bu nedenle onun çocukluğunda göstermiş olduğu olağanüstü hâl peygamberlik iddiasını öncelemiş olmaz.⁴⁴⁹

Cürcânî, Hz. İsmâ'nın "Beni peygamber yaptı." sözünden sonra peygamberlik zamanına kadar konuşmamış ve kendisinde peygamberlik şartları olgunlaşmıncaya dek peygamberlik iddiasında bulunmamıştır, şeklindeki düşüncüyü eleştirir. Zira akıl peygamberliğin herhangi bir davet olmaksızın uzun süre devam etmesini kabul etmez. Bununla birlikte Hz. İsmâ'nın "Beni peygamber yaptı." sözünün Hz. Peygamber'in "Âdem toprak ve su arasındayken ben peygamberdim."⁴⁵⁰ sözüne benzediği belirtilmiş ve bu ifadelerde ileride vuku bulacak olan bir şey hakkında geçmiş zaman kipi kullanıldığı, dolayısıyla bunun, peygamberliği öncelleyen bir mucize olduğunun iddia edildiği ifade edilmiştir.⁴⁵¹

Mucize, peygamberlik iddiasından hemen sonra ya da uzun bir zaman sonra gerçekleşmiştir. Hemen sonra meydana gelen mucize, az bir zaman önce meydana gelen mucizenin aksine doğruluğa delâlet etmektedir. Zira az zaman önce meydana gelen mucize kesin olarak doğruluğa delâlet etmez. Mucizenin peygamberlik iddiasından uzun bir zaman sonra meydana gelmesi ise söz gelimi peygamberin "Benim mucizem bir ay sonra gerçekleşecek olan şu olaydır." şeklinde demesi ve bu olayın gerçekleşmesidir.⁴⁵²

Cürcânî, söz konusu bu durumun peygamberliği ispat eden mucize olmasında görüş birliği, fakat delâlet yani peygamberin gaybtan haber vermesi yönünden ise görüş ayrılığı olduğunu söyler. Buna göre mucize iddiayla birlikte değildir. Fakat onun mucize olduğuna dair bilgi daha sonra meydana gelmiştir. Bu takdirde peygamberin iddia edip haber verdiği mucize, gerçekleşene dek o sürede peygamberi tasdik edip ona tabi olma sorumluluğu yoktur. Çünkü tasdik etme ve tabi olmada yükümlülüğün koşulu, onun mucize oluşunu bilmektir. Mucize ise ancak peygamberin vaat ettiği şeyin gerçekleşmesinden sonra meydana gelmektedir. O, peygamberin gaybî olarak vaat ettiği şeyin meydana gelmesinin, mucizenin delâlet yönüne işaret ettiğini, dolayısıyla mucizenin iddiadan sonra gerçekleştiğini ifade etmiştir.⁴⁵³

⁴⁴⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 249.

⁴⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 250; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, 22.

⁴⁵⁰ Bu hadis mühlitlerin uydurması olup, aslının olmadığı söylenmektedir. (İbn-i Teymiyye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau'l-Melik Fahd, Medine 1995, II, 147, 237.)

⁴⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 250.

⁴⁵² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 250; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 250; Benzer görüşler için bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 22.

⁴⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 251.

Peygamberin vaat ettiği bir şeyin meydana gelmesiyle mucizeye dönüşeceği, dolayısıyla mucizenin oluş bakımından sonradan meydana geldiği, sonradan olan şeyin de mucize olarak bilindiği ifade edilmiştir.⁴⁵⁴ Cürçânî'ye göre tercih edilen görüş birincisidir. Zira peygamberin haber vermesi gaybıtan haber vermektir. Dolayısıyla onun iddiasıyla birlikte gerçekleşen haberi mucizedir. İddiadan sonra gerçekleşenin ise mucize olduğu değil, onun mucize olduğunun bilinmesidir.⁴⁵⁵

Sonuç itibarıyla bir şeyin mucize sayılabilmesi, onun söz konusu nitelikleri taşımasına bağlıdır. Aksi takdirde iddia sahibinin peygamberliğini ispat etmez.

1.10.3. Mucizenin Gerçekleşme Şekli

Mucizeler Allah'ın fiili olup, O'nun dilemesine ve tercihinine bağlı olarak meydana gelir.⁴⁵⁶ Diğer bir ifadeyle mucizeler, Allah'ın kulların kudreti dâhilinde olmayan bir fiili yapmaya peygamberini muktedir kılmasıyla gerçekleşir.⁴⁵⁷ Bu doğrultuda Allah tarafından peygamberlere verilen mucizeleri yapma gücü Allah'ın bir fiili olarak meydana gelir. Dolayısıyla mucizeler diğer mahlukat açısından imkânsızdır.⁴⁵⁸ Esasında "Peygamberin mucizesi" ifadesi mecazen kullanılan bir söz olup gerçekte mucize, Allah'ın kudretinin somut bir delilidir.⁴⁵⁹ Mucizelerin Allah'ın gücü ve kudretiyle meydana geldiği şeklindeki bu kelâmî yaklaşım, Kur'an âyetleriyle de örtüşmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklerin mucize isteklerini "*De ki: Allah, mucize /âyet indirmeye güç yetirendir.*"⁴⁶⁰, "*Mucizeler yalnızca Allah katındandır.*"⁴⁶¹ ve "*Hiçbir peygamber Allah'ın izni olmadan bir mucize getiremez.*"⁴⁶² âyetleriyle reddetmesi bunun açık bir kanıtıdır. Buna göre mucizede peygamberin herhangi bir yetki ve etkisinin olmadığı, onun sadece mucizeye mahal teşkil ettiği görülmektedir.

Filozoflar, mucizenin terk, söz ve fiil olmak üzere üç şekilde gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁴⁶³ Terk şeklinde mucize; bir müddet olağanüstü bir şekilde alışlagelen

⁴⁵⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 251.

⁴⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 251.

⁴⁵⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 321; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 251.

⁴⁵⁷ Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 23; Nesefî, *Tabşiratü'l-Edille*, II, 31.

⁴⁵⁸ Pay, Metin, "İslam Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar*, 18, s.47, ss.146-171, 2015.

⁴⁵⁹ Bulut, Zübeyir, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler," *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3, s. 5, ss. 1-31, 2015

⁴⁶⁰ el-En'am, 6/37.

⁴⁶¹ el-En'am, 6/109; el-Ankebût, 29/50.

⁴⁶² el-Mü'min, 40/78.

⁴⁶³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 251.

beslenmenin terkedilmesi ve yaratılış icabı cevherin saflığıyla veya mücahede ve dünyevî bağların kesilmesine bağlı olarak cevherin saflaşmasıyla meydana gelir. Sonuçta beşerî kirlere arınan nefis yüce âleme yönelmekle bedene ait maddeleri çözündürmek ve ayırtırmakla meşgul olmaz, bu nedenle bedene ihtiyacı kalmaz.⁴⁶⁴ Bu durum hastaların haline benzemektedir. Zira nefis şiddetli hastalıklara karşı direnç gösterme ve zararlı maddeleri çözmekle meşgul olurken, faydalı maddeleri çözemez. Bu nedenle ayrışan bu maddelere karşı ihtiyaç duyduğu gıdayı alamaz. Oysa sağlıklı zamanlarda bu gıdanın yarısını hatta onda birini almadığı takdirde ölür. Bu hal hastalarda mümkün olduğuna göre en yüksek konumdaki peygamberlerde olması daha da mümkündür.⁴⁶⁵ Nefsin mukaddes âleme yönelişinde gıdanın yerini kudsi nurlardan alınan ruhânî hazlar alır. Nitekim Hz. Peygamber'in "Ben rabbimin katında gecelerim; O, beni yedirip içirir."⁴⁶⁶ hadisinde buna işaret edilmiştir.⁴⁶⁷ Diğer bir ifadeyle bedensel hazlar, nefsin en yüce mertebelere Allah'a ulaşmasına manidir. Buna ulaşmanın yolu, ilâhî nurlardan beslenen ruhânî manevi hazlar ve lezzetlerdir. Söz konusu hadis farklı şekillerde yorumlanmıştır. Hz. Peygamber'in Allah tarafından yedirilip içirilmesini hakiki manada yorumlayanlara göre Allah, Hz. Peygamber'i taltif için onun oruçlu olduğu gecelerde cennet nimetlerinden yedirir ve içirir. Bu hal sadece peygambere mahsustur. Mecâzî anlamında yorumlayanlara göre Allah, peygambere yeme içme kuvvetini vermiştir. Diğer bir yoruma göre ise Hz. Peygamber'in Allah'a olan aşırı derecede sevgi ve muhabbeti, onu yeme ve içmeden alıkoymuştur, şeklindedir.⁴⁶⁸

Söz şeklindeki mucizede; peygamberin bedensel faaliyetlerden temizlenmiş olan nefsi, semâvî (göksel) meleklerle doğru çekilir. Onlardaki sûretler peygamberin nefesine nakşolur. Nakşolan sûretler mütehayyile ve ortak duyuya geçerek gaybtan haber verir.⁴⁶⁹

Fiil şeklindeki mucize ise peygamberin nefsi, gücü sayesinde kendi bedenine ait parçalarda tasarrufta bulunduğu gibi unsurların maddesi olan nesnelerde de tasarrufta bulunmasıdır.⁴⁷⁰

⁴⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 251.

⁴⁶⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 251; Benzer görüşler için bkz., et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 23.

⁴⁶⁶ Buhârî, Savm, 2; Müslim, Sıyam, 57.

⁴⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 252.

⁴⁶⁸ Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin (ö.676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde 2014, VI, 401-402.

⁴⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 252.

⁴⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 252; İbn Sînâ'ya göre, nefsin kendi iradesiyle başka nefislere, bedenlere ve maddeye etki etmesinin aklın mümkün olduğu ve sezgi gücü en üst dereceye çıkmış kişi açısından

Buna göre filozoflar, peygamberlerin mucize göstermelerini onların muhayyile ve sezgi gücü, nefsin yetkinliği ve tezkiyesi gibi, nedenlere bağladıkları görülmektedir. Dolayısıyla bu düşünce filozofların, mucizeyi peygamberin gücü, isteği ve yeteneğine bağlı doğal bir olay olarak kabul ettikleri izlenimini vermektedir.

Cürcânî'ye göre mucizeler, peygamberlik iddiasında bulunan kimselerde Allah'ın dilemesine bağlı olarak meydana gelir. Mucizelerin gösterilmesinin amacı peygamberliği ispat etmekle birlikte, insanları dünya ve âhiret mutluluğuna erdirecek ve onları kurtaracak şeylere davet etmektir. O, bu düşüncesiyle mucizenin farklı bir yönüne işaret eder. Cürcânî peygamberlikte özel bir kabiliyet ve istidat şart olmadığı gibi mucizede de böyle bir şartın gerekli olmadığını, filozofların ise tersini düşündüklerini söyler.⁴⁷¹ Dolayısıyla mucizenin gerçekte fâili Allah'tır. Kulun, mucizelerin meydana gelmesinde mucizeye mahal olma dışında herhangi bir etkisi yoktur.

1.10.4. Nübüvvetin Mucize İle Temellendirilmesi

Genel olarak kelâmcılar mucizeyi peygamberliği doğrulamanın en önemli kanıtı olarak kabul etmişlerdir.⁴⁷² Bu nedenle mucizenin peygamberliğe delâlet etmesini farklı yönlerden açıklamaya çalışmışlardır. Bunların; naklî, âdetsel ve aklî olmak üzere üç başlıkta ele alınması mümkündür.⁴⁷³

Eş'arî, Bâkılânî ve muhakkik kelâmcılar⁴⁷⁴ mucizenin peygamberin doğruluğuna delâletinin aklî ve naklî (semî) bir delâlet olmadığı görüşündedirler.⁴⁷⁵ Mutezile ise mucizenin nübüvvete delâlet etmesinin âdetsel olduğunu savunmuştur.⁴⁷⁶ Âmidî de aynı doğrultuda âdetsel bir delâlet olduğunu söyler.⁴⁷⁷ Dolayısıyla bu durum sözlü olarak "Doğru söylüyor." mesabesindedir. Peygamberlik kurumuna karşı çıkanlara göre Allah'ın bir kimseyi elçi olarak gönderdiğine dair sözlü bir emri yoktur. Nübüvvet iddiasında

bunların olağan görülmesi gerektiği ifade edilmiştir. Pay, Metin, "İslâm Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri", *Dini Araştırmalar*, 18, s. 47, ss.146-171, 2015.

⁴⁷¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 251; İbn Sînâ'ya göre, peygamber herhangi bir vasıta olmaksızın kendi gücüyle tabiat olaylarını etkileyip değiştirebilir. Alper, Hülya, "İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelâmcıların Nübüvvet Anlayışının Kur'anî Perspektifle Değerlendirilmesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 28, ss.53-73, 2005.

⁴⁷² Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 19.

⁴⁷³ Bulut, Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yay., ss.130-131, Ankara 2016

⁴⁷⁴ Gazzâlî, kelâmcıları muhakkik olanlar ve olmayanlar şeklinde ikiye ayırmıştır. (*el-Munkızu mine'd-Dalâl*, 8.); Muhakkik: Meseleleri, delilleriyle objektif bir şekilde değerlendirmek suretiyle ortaya koyarak konunun hakikatına vâkıf olan âlim anlamındadır. (Mustafa Aykaç, "Ehli sünnet Kelâmında "Muhakkik" Kimliğinin Kodlarına Dair Problematik Bir Analiz", *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 13, ss. 172-196, 2020)

⁴⁷⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 25.

⁴⁷⁶ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 149.

⁴⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 25.

bulunan kişiye ait olağanüstü halin başka zaman ve yerlerde yapılabilen olağan bir durum olup olmadığı bilinemez. Veya herhangi bir kişisel beceri ve âletlerle yapılan ancak oradakilerin bilemedikleri bir fiil olup olmadığı anlaşılamaz. Yahut Allah'ın ne maksatla o fiili yarattığı bilinemez. Buna benzer gerekçelerle mucize, nübüvvetin ispatında delil olarak kabul edilmez.⁴⁷⁸

Cürcânî peygamberliğin kabul edilmesini zorunlu kılan kanıtın mucize, mucizenin ise söze değil fiile dayalı bir tasdik olduğunu belirtir. Mucizenin tasdike delâlet etmesinin de âdetsel olduğunu ifade eder.⁴⁷⁹ Cürcânî, mucizenin nübüvvete delâletinin fiilin fâiline olan delâleti ve fiilin düzenli oluşu da fâilinin bilgisine delâlet etmesi gibi saf aklî bir delâlet olmadığını söyler. Çünkü aklî deliller medlûlleriyle ilişkili olduğundan delillerin medlûllerine delâlet etmesi zorunludur. Hâlbuki mucizede böyle bir şey söz konusu değildir. Çünkü göklerin yarılmaması, yıldızların dağılması ve dağların parçalanması gibi olağanüstü olaylar kıyamet koptuğunda meydana gelecektir. O vakitte ise peygamber gönderilmesi mümkün değildir. Aynı doğrultuda kerametler de peygamberlik iddiasında bulunanın doğruluğuna delâlet etmeden velilerin elinde ortaya çıkar. Burada naklî bir delâletten söz edilemez. Zira nakil peygamberin doğruluğunu ortaya koyar, bu da kısır bir döngüye götürür. Bu nedenle mucizenin nübüvvete delalet etmesi âdetseldir. O, mucizenin doğru bilgi verdiğini, bunun da tarafımızdan âdetsel bir zorunlulukla bilindiğini söyler.⁴⁸⁰

Eş'arî düşünceye göre mucizenin peygamberin doğruluğuna delâlet etmesi, Allah'ın mucizenin akabinde doğruluk bilgisini yaratma âdetini sürdürmesine bağlıdır. Çünkü olağanüstü bir şeyin yalancı bir kimsede meydana gelmesi aklen mümkün olsa bile, âdeten böyle bir durumun meydana geldiği bilinmemektedir.⁴⁸¹ Cürcânî, mucizenin delâletinin aklî olmadığını, zira yalancı bir kimsede mucizeyle doğruluğun çeliştiğini, dolayısıyla mucizenin doğruluğa delâlet etmesinin âdetsel olduğunu belirtir. Öte yandan o, olağanüstü bir fiilin yalancı bir kimsenin elinde meydana gelmesinin aklen mümkün olduğunu, zira Allah'ın kudretinin bütün mümkünleri kapsadığını, ancak âdet gereği böyle bir durumun söz konusu olmadığını söyler.⁴⁸² Bu bağlamda Taftazânî, mucizenin yalancının elinde meydana gelmesi durumunda; yalancının aynı zamanda hem doğru hem

⁴⁷⁸ Bebek, Adil, "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 18, ss.121-148, 2000.

⁴⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 116.

⁴⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 252-253.

⁴⁸¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 253; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V,18.

⁴⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 253.

de yalancı olması gerekeceği, bunun da imkânsız olduğunu ifade eder. O, Mâturîdîler'in ise mucizenin yalancının elinde meydana gelmesinin yalancı ile doğruyu aynı konuma getireceği dolayısıyla peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin birbirinden ayrılmayacağı, bunun da Allah'ın hikmetine uygun düşmeyeceği düşüncesiyle reddettiklerini belirtir.⁴⁸³

Cürcânî, Mutezîle'ye göre mucizenin yalancının elinde meydana gelmesini Allah'ın gücü ve kudreti dâhilinde olmakla birlikte, gerçekleşmesinin Allah'ın hikmeti açısından imkânsız olduğunu ve bunun hüsün-kubuh kapsamında meydana gelmesinin çirkin olduğunu söylemektedir.⁴⁸⁴ Kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtar olan Allah'ın fiillerinde herhangi bir sınırlama yoktur. O, fiillerini bu doğrultuda işler. Peygamberin tasdiki konumunda olan mucizenin, yalancı bir kimsenin elinde meydana gelmesi halinde onun doğruluğu teyit edilmiş olur. Oysa böyle bir davranış çirkindir, hoşgörülmez, akıl bunu onaylamaz. Zira Allah ancak güzel olan fiilleri işler. Dolayısıyla Allah hakkında böyle bir şey düşünülemez.

Mucizenin peygamberliğe delâleti kesin olmakla birlikte, bu delâlet âdetseldir. Bu, onun tasdiki mesabesindedir. Bu âdet Allah'ın yaptığı bir şeydir. Burada neden sonuç ilişkisi reddedilmiştir. Zira tabiat yasaları zorunlu olmayıp Allah'ın bir âdetidir. Dolayısıyla Allah'ın doğa yasalarını iptal etmek suretiyle peygamberi tasdik etmesi mümkündür.

1.10.5. Mucizeye Yapılan Eleştiriler

Nübüvveti inkâr edenler mucizeleri kabul etmemişlerdir. Onların iddiasına göre mucize imkânsızdır. Zira olağanüstü bir durumun mümkün görülmesi safasata olup aklen imkânsızdır. Dolayısıyla peygamberlikten söz edilemez. Bu düşünceye göre mucizenin mümkün görülmesi halinde; dağın altına, deniz suyunun kan ve yağa, evdeki kapların olgun insanlara dönüşmesi, yaşlı adamın bir anda anasız ve babasız doğması gerekir. Yine benzer şekilde peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin iddiası akabinde hemen yok olması ve yok olduğu anda bir benzerinin meydana gelmesi gerekir. Dolayısıyla mucizenin ona benzer bir kimsede görülmesiyle, mucize gösteren kimsenin, peygamberlik iddia edenden başka birisi olması mümkün olur.⁴⁸⁵ Ayrıca olağan dışılığın mümkün görülmesi

⁴⁸³ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V,18.

⁴⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 253; detaylı bilgi için bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 236-240.

⁴⁸⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 259-260; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V,15.

halinde kargaşa çıkacağı, nübüvvet ve başka şeylere ait kuralların bozulacağı iddia edilmiştir. Çünkü bu durumda farklı zamanlarda şer'î hükümler getiren bir kimsenin peygamberliğinin mucizeyle teyit edilen benzer kişiler olması ve kendisinden mucize istenen şahsın başka bir dinden olması gibi dünya ve âhîret hayatına yönelik düzensizlikler doğurabileceği gerekçesiyle reddedilmiştir.⁴⁸⁶ Oysa olağan dışı durumlar göklerin, yerlerin ve ikisi arasındaki varlıkların yoktan yaratılmasından ve yok oluşundan daha şaşırtıcı ve zor değildir.⁴⁸⁷ Zira Allah bunları ve altında olanları yaratmaya ve icat etmeye kâdirdir, aksi takdirde âciz kalır. Bunların hepsi mümkün varlıklardır. Varlığı mümkün olan şeyin yokluğu da mümkündür. Dolayısıyla mümkün olan şey imkânsız değildir.⁴⁸⁸

Cürcânî, peygamberlerin mucizeleri ve velilerin kerametlerinin her zamanda var olan bir âdet olduğunu, dolayısıyla akıl sahibi herkesin bunu kabul etmesi gerektiğini belirtir. O, peygamberin varlığını olağanüstü bir durumun yanında, olağan bir halin de teyit edeceğini söyler. Zira ona göre mucizedeki amaç, peygamberliğin ispat edilmesidir.⁴⁸⁹

Şerhu'l-Mevâkıf'a Hâşiye⁴⁹⁰ yazan Siyâlkûtî bu noktada Cürcânî'nin mucizedeki olağan dışılık şartını gözardı etmesinin problemli olduğunu, oysa mucizenin esasını olağanüstülüğün teşkil ettiğini ifade eder.⁴⁹¹ Kanaatimizce Cürcânî, peygamberliğin ispatında mucizeyi temel esas almakla birlikte, farklı yöntemlerin de kullanılabileceğine işaret etmektedir. Ona göre esas olan peygamberliğin tasdikidir.

Peygamberliğin ispatının en etkin ve belirgin rolü olan mucizenin, olağanüstü bir nitelik taşıması hususunda kelâmcılar görüş birliği içindedir. Mucizede olağanüstülük şartının aranması muhatabı ilzam edip kabul etmeye yöneltmektir. Peygamberlerin gösterdikleri mucizeleri yanında ilim, ahlâk ve ameldeki üstün meziyetleri ile insanlara tebliğ ettikleri mesajların benzerine ulaşılamaması gibi hususlar, kuşkusuz peygamberliği kanıtlayan önemli unsurlardır. Üstelik peygamberlerin bu nitelikleri aklî mucizeler

⁴⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 260.

⁴⁸⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 260; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 15.

⁴⁸⁸ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 55; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 15-16.

⁴⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 260.

⁴⁹⁰ Şerh ve Hâşiye; muhtasar metinler üzerine yazılan ve bunlardaki örtülü ve karışık ifadelerin açıklandığı, hatalara işaret edilip eksikliklerin tamamlandığı, bazen metnin izahıyla yetinilmeyerek hükümlere ait deliller verilmek suretiyle mukayesenin yapıldığı eserler şerhleri meydana getirmektedir. Şerhler metin kenarına yazılır. Hâşiyeler ise; muhtasar bir metin üzerine yazılmış olan şerh ve metinde geçen bazı kelime ve terkiplerle anlaşılması zor ve kapalı olan ifadeleri vuzuha kavuşturan, bunların kiritiğini yapan ve yerine göre eleştiren çalışmalardır. Hâşiyeler genellikle kitabın alt kısmına yazılır. (Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Tarihi*, Arı Sanat yayınları, İstanbul 2006, 151-152.)

⁴⁹¹ Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Mevâkıf üzerine Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi Hâşiyesi*, VIII, 260.

bağlamında değerlendirilmiştir. Burada amaç peygamberliğin ispatıdır; delilin olağanüstü nitelik taşıyıp taşımadığı değil. Dolayısıyla mucizedeki olağan dışılık şartının gözardı edilmesi söz konusu değildir.

1.10.6. Mucizenin Delaletine Yönelik Eleştiriler

Mucizeyi kabul etmekle birlikte mucizenin bazı ihtimallerden dolayı peygamberlik iddiasını doğrulamadığına dair görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan ilki, mucize Allah'ın fiili değil, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin fiilidir, şeklindeki görüştür.⁴⁹² Bu durumda o fiil, Allah'ın onu tasdiki konumunda olmaz. Başkaları mucizeyi yapmaktan âciz olmalarına karşın mucizelerin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin fiili olması mümkündür. Dolayısıyla fiilin ona ait olmadığına belirlenmesi gerekir. Bu doğrultuda Cürcânî, bazı nedenlerden dolayı mucizenin Allah'ın değil de peygamberlik iddiasında bulunan kimseye ait olabileceğine dair itirazın yapıldığını söyler.⁴⁹³

Şöyle ki;

A) Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin nefsi, mahiyetçe ve hakikatça diğer insanî nefislerden farklı olması itibarıyla başkalarının güç yetiremediği şeyleri yapması mümkündür.

B) Peygamberlik iddiasında bulunan kimse, bedenine ait özel mizacı sayesinde emsallerinden daha güçlü olduklarından, başkasının yapamadığı fiillere güç yetirebilir.⁴⁹⁴

C) Peygamberlik iddiasında bulunan kimse sihir⁴⁹⁵ hususunda üstün bir yeteneğe sahiptir. Zira sihrin gerçekliği hususunda fikir birliği vardır. Varlığı kitap, sünnet ve ümmetin ittifakıyla sabittir.⁴⁹⁶

Cürcânî, sihir konusunun sahabe devrinden itibaren tartışılmaya başlandığını ve fakihlerin sihirbazların hükmü konusunda görüş ayrılığına düşüklerini, bir kısmı öldürülmesi gerektiğini söylerken bir kısmının ise sadece küfrüne hükmettiğini belirtir. Sonuçta hiç kimsenin sihri inkâr etmediğini, dolayısıyla bu hususta icmâ olduğunu da

⁴⁹² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 260.

⁴⁹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 260.

⁴⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 260; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 38.

⁴⁹⁵ Sihir; yıldızlı sözler, gözbağcılık ve el çabukluğuyla meydana gelen hile ve aldatmaca, şeytana yaklaşmak suretiyle ondan yardım isteme ve nesnelerin şeklini ve tabiatlarını değiştirme iddiasıdır. (el-İsfahânî, el-Müfredât, “sihir” md. 243). Diğer bir tanımla sihir; Hile ve aldatma konumunda gerçeğe aykırı bir şekilde gösterilen ve sebebi gizli olan her durumdur. (Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, III, 222.)

⁴⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 260; ayrıntılı bilgi için bkz. Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 77-78; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 38.

ifade eder.⁴⁹⁷ Kelâm olkullarından Mutezîle ise sihri reddeder.⁴⁹⁸ Oysa Kur'an'da sihirde bahseden birçok âyet mevcuttur. Nitekim âyetlerde “Şeytanların Süleyman'ın hükümdarlığı hakkında söylediklerine uydular. Oysa Süleyman kâfir değildi, ama insanlara sihir öğreten şeytanlar kâfir olmuşlardı. Bâbil'de melek denilen Hârût ve Mârût'a bir şey indirilmemişti. Bu ikisi 'Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkâr etme.' demedikçe kimseye bir şey öğretmezlerdi. Hâlbuki bu ikisinden koca ile karısını ayıracak şeyler öğreniyorlardı.”⁴⁹⁹ ve “Mûsâ, 'Siz koyun' dedi. Hemen değnekleri ve ipleri sihirleri yüzünden Mûsâ'ya sanki yürüyorlarmış gibi geldi.”⁵⁰⁰ şeklinde buyurulmuştur. Ayrıca hadislerde de sihirde bahseden rivayetler mevcuttur. Nitekim Lebîd b. A'sam'ın Hz. Peygamber'e yapmış olduğu sihir bunun örneğidir.⁵⁰¹ Hz. Peygamber'e sihir yapıldığı iddiası âlimler arasında tartışma konusu olmuştur. Bir kısım kelâmcı bu iddiayı, inkârcıların Hz. Peygamber hakkındaki “büyülenmiş bir adam”⁵⁰² iddiasını doğru çıkaracağı, dolayısıyla nübüvvetin güveninirliğini yitireceği düşüncesiyle reddetmiştir. Bu rivâyet, “Allah seni insanlardan koruyacaktır.”⁵⁰³ ve “Sihirbaz nereden gelirse gelsin başarı kazanamaz.”⁵⁰⁴ âyetleriyle çeliştiği ve nübüvveti tartışmaya açacağı gerekçesiyle de kabul edilmemiştir.⁵⁰⁵ Hile, yanıltma ve şüpheyi düşürme olarak nitelenen sihir, masum olan Hz. Peygamber hakkında düşünülemez.⁵⁰⁶ Âlimlerin ekseriyetine göre ise söz konusu rivayetin gerçekliği kabul edilmiştir. Ancak Hz. Peygamberin sihre maruz kalması, onun doğruluğuna dair delil ve korunmuşluğuna ait icmâ olması nedeniyle, şeriatı tebliğ etmesine herhangi bir olumsuz etkisi olmamıştır. Zira sihir bir tür hastalıktır, ârizî bir iletir. Hz. Peygamber'in de diğer insanlar gibi hasta olması ve dünyevî işlerde musibetlerle karşılaşması mümkündür.⁵⁰⁷ Diğer bir ifadeye göre yapılan büyü, Hz. Peygamber üzerinde bedensel bir tesir bırakmış, fakat onun itikadına, kalbine ve aklına ise

⁴⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 261; ayrıntılı bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 39.

⁴⁹⁸ Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, III, 230; Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Mevâkıf Üzerine Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi hâşiyesi*, VIII, 261.

⁴⁹⁹ el-Bakara, 2/102.

⁵⁰⁰ Tâhâ, 20/66.

⁵⁰¹ Buhârî, Tıb, 47; Müslim, Selâm, 2189.

⁵⁰² el-İsrâ, 17/47; el-Furkan, 25/8.

⁵⁰³ el-Maide, 5/67.

⁵⁰⁴ Tâhâ, 20/69.

⁵⁰⁵ Kâsimî, Muhammed Cemâleddin, *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn's-sûd, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1997, IX, 577.

⁵⁰⁶ Kâdî İyâz (ö. 544/1149), *eş-Şifâ bi Ta'rifi Hukukî'l-Mustafa*, Dâru'l-Feyhâi, Ummân 1407, II, 411; Çakın, Kâmil, “Peygamberimize Büyü Yapılması İle İlgili Rivayetler,” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22,1, ss. 25-54, 2017.

⁵⁰⁷ Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, II, 412; *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1419, VII, 86.

herhangi bir etkide bulunmamıştır.⁵⁰⁸ Cürçânî, Hz. Peygambere yapılan bu sihrin doğruluğunu onaylarken, onun üzerinde yaptığı etkisinin detayına girmemiştir.

Cürçânî, Eşarî'ye göre kulların ihtiyârî fiillerini yalnızca Allah'ın kudretiyle gerçekleştirdiğini ve kulların gücünün ihtiyârî fiillerin meydana gelmesinde herhangi bir etkisinin olmadığını belirtir. Aksine Allah'ın kulda bir güç ve tercih yaratmak suretiyle âdetini devam ettirdiğini ve kulun fiili kesbetmek suretiyle işlediğini ve onun fiile mahal olma dışında herhangi bir rolünün olmadığını ifade eder.⁵⁰⁹ Buna göre fâil; melek, insan, sihirbaz veya şeytan olsun başkası üzerinde bir şey yapmada herhangi bir etkisi yoktur. Bunların fiilleri ancak kendi kudreti dâhilindedir. Dolayısıyla mucize peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin fiili değil, Allah'ın fiilidir. Sihirbazların fiillerinin tamamı da Allah'ın fiilleri kapsamında olup, sihir yapılan kimseler üzerinde bir tesiri yoktur.⁵¹⁰ Nitekim “Büyücüler Allah'ın izni olmadan hiç kimseye zarar veremezler. Onlar kendilerine fayda vereni değil; zarar vereni öğrenirler.”⁵¹¹ âyetinde ifade edildiği üzere sihirbazların sihrinin ancak Allah'ın izni, hükmü, rızası ve fiili ile gerçekleşebileceği bildirilmiştir.⁵¹²

D) Peygamberlik iddiasında bulunan kimse tılsım bilgisine sahiptir. Sihrin varlığı kabul edilmese dahi şaşırtıcı tesirleri olan olağan dışı tılsımlar inkâr edilemez. O, başkalarının bilmediği bir tür tılsım sayesinde çağdaşlarının benzerini yapamadığı ilginç bir şeyi yapabilir, bu nedenle başkalarından ayrılır. Cürçânî tılsımın, aktif semâvî güçler ile pasif yerel güçlerin karıştırılması şeklinde tanımlandığını belirtir. Tılsımın kendine has şartları olup bunların fâil ve kâbil yani aktif semâvî güçler ile pasif yerel güçlere ait özellikler olduğunun ileri sürüldüğünü söyler. Dolayısıyla bunları bilen ve aralarında bağ kurabilen kimsenin tuhaf olaylar meydana getirebileceğini ifade eder.⁵¹³

E) Olağanüstü bir şey, ilginç etkileri olan bazı bileşiklerin özelliklerine bağlıdır. Mıknatısın demiri, kehribarın samanı çekmesi, sirke dolu kaba bırakılan taşın çökmesi yerine kabın dışına çıkması ve yağmur çeken taş buna örnek olarak verilebilir. Dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde olağanüstü halin, bazı bileşiklerin

⁵⁰⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, VII, 88.

⁵⁰⁹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 163; ayrıca bkz. Eş'arî, Ebü'l-Hasan (ö. 324/935-36), *Kitabü'l-Lümâ'*, thk. Hamude Gurâbe, Matbaatü Mısır, yrs.1955, 69; Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhid*, 342.

⁵¹⁰ Bâkılânî, *Kitabü'l-Beyân*, 33, 89; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263.

⁵¹¹ el-Bakara, 2/102.

⁵¹² Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 90.

⁵¹³ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 261; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 40.

özelliğini bilmeye ve başkalarının bunu bilmemesine bağlı olarak meydana gelmesi mümkündür.⁵¹⁴ Bu ihtimallerden dolayı onun peygamberliğini tastik etmeye güven duyulmaz.⁵¹⁵

Cürcânî sihir, tılsım ve buna benzer; denizin yarılması, ölülerin diriltilmesi, kör ve abraşın iyileştirilmesi gibi şeylerin âciz kılma derecesine ulaşmadığı takdirde mucizeyle karışmayacağını, dolayısıyla herhangi bir sorun kalmayacağını söyler. Sihrin mucize seviyesine ulaşması halinde ise peygamberlik iddiası ve meydan okuma olmadığından herhangi bir problem teşkil etmeyeceğini ifade eder.⁵¹⁶ Sihrin peygamberlik iddiası ve meydan okumayla birlikte olması halinde iki şeyden biri olması gerekir: Ya Allah onun elinde mucizeyi yaratmaz, yahutda mucizenin benzerini başkasının elinde onunla muaraza etmesi için yaratır. Aksi halde yalancının tasdiki söz konusudur, böyle bir şey ise imkânsızdır.⁵¹⁷

Buna göre olağandışı bir niteliğe sahip olan sihir, tılsım ve buna benzer şeyler ile mucize arasında zâhiren bir benzerlik olsa da mahiyetçe bâriz bir fark olması nedeniyle mucizenin delâletine yönelik eleştiriler reddetilmiştir.

Mucizenin delâletine yönelik eleştirilerden ikincisi, mucizenin melekler, şeytanlar ve cinler veyahutda yıldızlarla irtibata dayandırılmasıdır. Melekler ve şeytanlar tarafından insanları saptırmak için peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde olağanüstü bir fiilin meydana gelmesi mümkündür. Zira melekler ve şeytanlar olağanüstü ilginç fiiller yapabilir. Dolayısıyla bu fiiller ona ait olmayabilir. Aynı zamanda peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, kendi zamanında başkalarının vâkıf olmadığı yıldız ilmi sayesinde benzeri ancak binlerce senede meydana gelen bir olayı bilmesi ve akabinde ortaya çıkan bu garip olayın kendisinin bir mucizesi olduğunu iddia etmesi mümkündür. Bu takdirde o olay onun peygamberliğini kanıtlamaz.⁵¹⁸

Cürcânî, bu iddiaya karşı Allah'tan başka yaratıcının olmadığını, dolayısıyla mucizelerin onun fiili olup, başkasına isnat edilemeyeceğini söyler.⁵¹⁹

Üçüncüsü, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği olağan dışılığın mucize değil de keramet olma ihtimalidir. Dolayısıyla peygamberliğin doğrulanması söz

⁵¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 261.

⁵¹⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 40.

⁵¹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 56.

⁵¹⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 56; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 263.

⁵¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 262; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 40-41.

⁵¹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263; krş. Eş'ârî, *Kitâbü'l-Lûmâ'*, 72; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 56.

konusu değildir.⁵²⁰

Cürcânî, bu itirazın kerameti mümkün görmeyenler açısından bir problem teşkil etmediğini, kerametın mümkün görülmesi halinde ise velinin kerametinin mucize seviyesine ulaşmasının söz konusu olmadığını belirtir. Zira keramet bir maksat ve tercihe bağlı olarak meydana gelmeyip rastgele gerçekleşir. Bu nedenle mucizeyle karıştırılması mümkün değildir.⁵²¹ Böyle bir düşünce mucize ile keramet arasındaki farkı ortadan kaldırır, kimin peygamber olduğu bilinmez. Oysa keramet zahiren mucizeye benzese de aralarında mahiyetçe fark vardır.

Dördüncüsü, mucizeyle peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin tasdikinin kastedilmemesidir. Diğer bir ifadeyle mucizenin Allah'ın fiili olduğu kabul edilse bile mucizeyle peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin Allah tarafından tasdiki söz konusu değildir. Böyle bir durum ise Allah'ın fiillerinde maksat ve amaç gözetmeyi gerektirir. Oysa Allah'ın fiillerinde herhangi bir gaye zorunluluğu yoktur.⁵²² Zorunluluk kullar içindir, yaratıcı için düşünülemez. Çünkü fiillerde zorunluluk yaratıcının ihtiyarına ve kudretine müdahaledir.

Cürcânî, buna karşın Allah'ın fiillerinin gayeyle talil edilemeyeceğini, yani Onun, fiillerini bir maksada yönelik olarak işlemediğini ve mucizenin tasdik etmek amacıyla yaratılmadığını belirtir.⁵²³ Aksine mucize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin elinde meydan okuma ve diğer geçerli şartlarla birlikte tasdik etmenin kanıtıdır. Buna göre mucizeden maksat tasdik etmek değil, tasdik etmeye delil kılmaktır.⁵²⁴ Diğer bir ifadeyle mucize, Allah'tan gelen ve Allah'ın zâtı ile kâim olan bir tasdike delâlet eder.⁵²⁵ Cürcânî, bu durumu utangaçlığın doğurduğu kızarıklığın gerçekleştiğine dair zorunlu bilgiyi vermesine benzetir. Bununla birlikte Allah'ın Kâdir-i Muhtar olmasına istinaden utanma olmadığı halde, kızarıklığı gerektiren semâvî tuhaf bir şeklin meydana gelmesinin de mümkün olduğunu ifade eder.⁵²⁶ Neticede Allah'ın fiillerinde nedensellik olmadığı gerekçesiyle mucizenin delâletine yönelik itiraz reddetilmiştir. Zira mucizeler tasdik amaçlı yaratılmamış, aksine mucizeler onay niteliğinde bir belge olup tasdikin bir delili

⁵²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 262.

⁵²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 56-60.

⁵²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 262; krş. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 45.

⁵²³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263; bkz. Râzî, *el-Muhassal*, 210.

⁵²⁴ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 62.

⁵²⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, V, 15.

⁵²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263.

olarak kabul edilmiştir.

Beşincisi, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin tasdiki onun doğruluğunu gerektirmez. Bu Allah'ın yalan söylemesinin imkânsız olduğunun bilinmesine bağlıdır. Bu ya akıl ile ya da nakil ile bilinir. Fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin zâtî olmasının reddetilmesi nedeniyle akıl ile bilinmez. Yalan, zâtî itibarıyla çirkin görülmediğinde ise Allah'ın yalan söylemesi imkânsız görülmez. Allahın yalan söylemesinin imkânsız olması nakil yoluyla da bilinmez, çünkü bu durumda Allah'ın tasdiki ile peygamberin söylemi arasında kısırdöngü meydana gelmesi söz konusudur.⁵²⁷ Diğer bir ifadeyle burada peygamberliğin doğruluğundan ziyade onu gönderen Allah'ın doğruluğu sorgulanmakta ve Allah'ın doğruluğunun ise ne akıl ile ne de nakil ile bilinemeyeceği, dolayısıyla peygamberin tasdik edilemeyeceği söylenmektedir.

Cürcânî, Allah'ın yalan söylemesinin görüş birliğiyle imkânsız olduğunu⁵²⁸ ve bunun şu gerekçelere dayandığını söyler. Yalan bir eksiklik olup, Allah'ın eksiklikle nitelenmesi icmayla imkânsızdır. Allah, yalanla nitelenmez, aksi takdirde yalanın kadîm olması gerekir. Bu durum Allah'ın doğrulukla nitelenmesini imkânsız kılar. Dolayısıyla böyle bir şey Allah için söz konusu olamaz.⁵²⁹ Ayrıca Cürcânî, Allah'ın konuştuğu bilgisi bize peygamberlerden tevâtür yoluyla ulaştığı gibi, Allah'ın doğru söylediği ve yalan söylemesinin imkânsız olduğu bilgisinin de bize tevâtür yoluyla nakledildiğini belirtir.⁵³⁰ Dolayısıyla mucize fiilini yaratan Allah'ın ve tasdik ettiği bir kimsenin yalancı olması imkânsızdır. Bu nedenle mucizeye itiraz edilemez. Cürcânî'nin tevâtür haberle ilgili görüşlerine ileride değinilecektir.

Altıncısı, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin meydan okuması, bazı yerlerde muâraza yapabilecek kişilere ulaşmaması mümkündür. Bu ihtimalden dolayı onun iddiası geçersizdir.⁵³¹

Peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin olağanüstü bir şeyle meydan okuması karşısında kendi bölgesindeki insanların ona muâraza edemedikleri haberi, orada olmayanlara ulaşmasa dahi, davetinin ulaştığı herkese nisbetle onun iddiasının doğruluğu

⁵²⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 46; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 262; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 262.

⁵²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 114; krş. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, II, 84.

⁵²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 114-115.

⁵³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 116.

⁵³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 262.

zorunlu olarak bilinir.⁵³² Buna göre iddiada meydan okumaya karşı muârazanın yapılamaması yeterli ve bağlayıcı görülmüştür. Dolayısıyla söz konusu ihtimal geçersizdir.

Yedincisi, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin davası dikkate değer görülmeyip, küçümsenmesinden dolayı muâraza yapmaya gerek duyulmamış olması mümkündür.⁵³³

Çağdaşlarına karşı üstünlük sağlamaya çalışan ve onların kendisine boyun eğmelerini isteyerek canları ve mallarına hükmetme iddiasında bulunan kimseye karşı genellikle muâraza yapılır ve bu hususta hiçbir kimse sorumsuzluk duyamaz. Muârazanın reddedilmesi safsata olup ondan kaçınılması söz konusu değildir. Bu yaklaşıma göre muâraza sarfeye açık bir şekilde delâlet etmektedir.⁵³⁴ Cürcânî, nefislerin muâraza yapmaya yatkın olarak yaratıldığını, muârazadan alıkonulmalarının diğer bir ifadeyle sarfenin ise peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğunu kanıtlayan olağandışı bir durum olduğunu ifade eder.⁵³⁵ Bu açıklamalar peygamberlik iddiasının bir delilidir. Zira insanlar genellikle kendilerine emir ve yasaklar koyan, onları korkutan kimselere karşı itiraz eder. Bu itiraz da onun iddiasının bir kanıtı olur. Dolayısıyla peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin davasına değer verilmeyip itibar edilmemesi mümkün değildir.

Mucizenin delâletine yönelik eleştirilerden Sekizincisi, peygamberlik iddiasında bulunan kimseye karşı muâraza yapılması ve bu muârazanın bir maniden dolayı ortaya çıkmaması mümkündür. Bu durumda ya muârazayı yapan kimse bu muârazayı açığa çıkarmamıştır veyahut bir maniden dolayı ortaya çıkmamıştır. Bu ihtimallerden dolayı olağan dışı bir durum onun doğruluğuna delâlet etmez.⁵³⁶

Muâraza yapıldığı takdirde bu muârazanın iddia sahiplerince, taraftarlarınca ve başkaları tarafından ortaya çıkarılıp başkasına nakledilmemesi ve herkes tarafından bilinmemesi olağan şartlarda mümkün görülmemiştir.⁵³⁷ Zira peygamberlik gibi büyük bir iddia karşısında insanların olumlu ya da olumsuz bir tavır takınmaları ve tepki

⁵³² Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 64; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 263.

⁵³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 262.

⁵³⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 264.

⁵³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 264.

⁵³⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 47; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 262.

⁵³⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 65; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 264; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 264.

göstermeleri kaçınılmazdır. Dolayısıyla iddia sahibine muâraza yapılmıştır. Bu nedenle mucizenin delâletine yönelik itiraz reddetilmıştır.

1.10.7. Mucizenin Şâhit Olmayanlar Açısından Tasdîki

Cürcânî mucizenin, görenlere peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna dair bilgi verdiğini, mucizeye şahit olmayanlar açısından ise ancak tevâtürün bilgi verdiğini, tevâtür haberin ise bilgi ifade etmeyip⁵³⁸ zan ifade ettiğinin iddia edildiğini belirtir. Dolayısıyla tasdikin görmeyenler açısından problemlili olduğunun savunulduğunu ifade eder.⁵³⁹ Buna dair bazı gerekçeler ileri sürülmüştür.

Tevâtürün bilgi değeriyle ilgili tartışmadan önce, konuyla ilgisi olması açısından bilgi edinme kaynaklarından olan doğru haber hakkında kısa bir değerlendirme yapılması uygun olacaktır.

Haber sözlükte; bilmek, anlamak, tanımak, nüfuz etmek ve denemek gibi anlamlara gelir.⁵⁴⁰ Terim olarak ise yalan ve doğru olma ihtimali olan sözdür.⁵⁴¹ Diğer bir tanıma göre haber; hariçte bir şeye nisbeti olan söz olup, eğer haber bu nisbete yani vakıaya (olaylara, dış gerçeklere) uyarsa doğru haber, uymassa yalan haber adını alır.⁵⁴² Doğru haber; mütevâtir ve haber-i resûl olarak ikiye ayrılır.⁵⁴³ Mütevâtir kelimesinin masdarı olan tevâtür lügatte; aralarında boşluk olacak şekilde bir şeyin arkasından sonra başka bir şeyin gelmesidir.⁵⁴⁴ Bu ifade “*Sonra peyderpey peygamberler gönderdik.*”⁵⁴⁵ âyetinde geçen “tetra” kelimesinden alınmıştır.⁵⁴⁶ Terim anlamı, sözleriyle bilgi meydana gelecek çoğunluğa ulaşan topluluğun verdiği haberdur.⁵⁴⁷ Haber-i resûl ise mucize ile teyit edilmiş haber demektir.⁵⁴⁸ Mütevâtir haber ve haber-i resûlün kesin ve doğru bilgi ifade ettiği hususunda âlimlerin çoğu görüş birliğinde olup risâleti inkâr eden Sümeniyye ve

⁵³⁸ Sümeniyye ve Berâhime gibi, gruplara göre tevâtür haberin bilgi değeri yoktur. (Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, 11.)

⁵³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 255.

⁵⁴⁰ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd (ö.400/1009), *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilim li'l-melâyîn, Beyrut 1987, II, 641; İbrâhim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “ha-be-re” md., I, 213.

⁵⁴¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 84; ayrıca bkz. Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 24; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 319.

⁵⁴² Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 33.

⁵⁴³ Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 55-56; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 33, 35.

⁵⁴⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 842; Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Ulvânî, Müessesetü'r-risâle, yrs., 1997, IV, 227.

⁵⁴⁵ el-Mü'minûn, 23/44.

⁵⁴⁶ Cevherî, *es-Sihâh*, II, 843.

⁵⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 227.

⁵⁴⁸ Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 55-56; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 35.

Berâhime gibi gruplar ise bunu reddetmiştir.⁵⁴⁹

Dînî malûmâtın ekseriyeti haber niteliğinde olup, Hz. Peygamber'in haberine dayanmaktadır.⁵⁵⁰ Bu nedenle Cürcânî, mütevâtir haberi sadece Hz. Peygamberden gelen haberle sınırlandırmış ve haberi geliş biçimine göre mütevâtir, meşhur ve vâhid şeklinde üç kısımda ele almıştır. Ona göre mütevâtir haber; yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun ifadeleri ile sabit olan haberdir. Mütevâtir haber kesin bilgi ifade ettiği ve amel etmeyi zorunlu kıldığı için inkâr eden ittifakla kâfir olur.⁵⁵¹

Cürcânî, meşhur haberi; ilk asırda âhâd olup ikinci asırda yalan üzere birleşmeleri düşünülemeyen bir topluluğun nakli olarak tanımlar. O, meşhur haberin kesin bilgi ifade etmediğini, inkâr edenin hükmü tartışmalı olmakla birlikte kâfir olacağını söyler.⁵⁵² Haber-i âhâd ise; bir kişinin bir kişiden naklettiği ve meşhur haberin sınırına ulaşmayan haber şeklinde tanımlar. İnkâr edenin küfrüne hükmedilmeyeceğini, kesin bir bilgi ifade etmeyip zan ifade ettiği için, itkâdî konularda delil olarak kabul edilmeyeceğini söyler.⁵⁵³ Oysa Eş'arî âhâd haberi itikâdî konularda delil olarak kabul etmiştir.⁵⁵⁴

Tevâtür haberin kesin bilgi verdiği hususunda görüş birliği olmasına rağmen, bazı gerekçelerden dolayı kesin bilgi ifade etmediğine yönelik bazı itirazlarda bulunulmuştur. Bunlardan ilki, tevâtürü meydana getiren kişilerden her birinin yalan söylemesi mümkün olduğu gibi, tamamının yalan söylemesi de mümkündür. Çünkü hepsi o birlerden meydana gelmiştir. Dolayısıyla tevâtürün bilgi değeri yoktur.⁵⁵⁵ Buna karşı bütünün hükmü ile bütünün meydana getiren kısımların hükmünün aynı olmadığı, zira on kişinin ayrı ayrı hareket ettiremediği bir şeyi birlikte hareket ettirmelerinin mümkün olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵⁶ Dolayısıyla tevâtür haber bilgi ifade eder.

İkinci olarak bilgi, mucizeyi rivayet eden râvilerin sayılarına göre sınırlanmaz. Buna göre yüz kişinin haber vermesiyle doksan dokuz kişinin haber vermesi arasında bilgi verme açısından bir fark yoktur. Çünkü râvî sayılarının meydana getirdiği her bir tabaka

⁵⁴⁹ Bağdâdî, *Usûlû'd-Dîn*, 11; Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 5; Râzî, *el-Mahsûl*, IV, 227; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 34, 36.

⁵⁵⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 30.

⁵⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 40; *et-Ta'rifât*, 85.

⁵⁵² Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 85; bkz. Hadisleri inkâr etmek (Kârî, Ali (ö.1014/1605), *Şerhu Fıkhı Ekber*, Matbau'l-Müctebâi'd-Dehleviyye, Delhi 1314, 203).

⁵⁵³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 274, 372, 374-375; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 85-86.

⁵⁵⁴ Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *el-İbâne an Usûlû'd-Diyâne*, thk. Fûkiye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensar, Kahire 1977, 14-20.

⁵⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l- Mevâkıf içerisinde), VIII, 264; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 15.

⁵⁵⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l- Mevâkıf içerisinde), VIII, 265.

bilgi verme bakımından kendisinden öncekiyle aynı hükmü taşımaktadır.⁵⁵⁷

Eş'arî düşünceye göre tevâtür yoluyla bilginin meydana gelmesi Allah'ın onu yaratmasına bağlıdır. Bilgiyi sayıya bağlı olmadan da yaratması mümkündür.⁵⁵⁸ Kuşkusuz Allah, irade ve dilemesine bağlı olarak her tabakanın akabinde eşit bir şekilde bilgi yaratmaya kadirdir.⁵⁵⁹ Dolayısıyla yalan ihtimali ve bilgi ifade etmemesi yönüyle râvîlerin oluşturduğu sayı tabakaları aynı seviyede değildir.⁵⁶⁰ Zira tevâtür haber yoluyla bilginin meydana gelmesi şartlara göre değişmektedir.⁵⁶¹ Cürcânî'ye göre bazen bir olay hakkında belirli bir sayıyla bilgi meydana gelirken, aynı sayıyla başka bir vaka için bilgi meydana gelmez. Bazen bilgi belirli bir grubun haberleriyle meydana gelirken, sayı itibarıyla onlara eşit olan diğer bir topluluğun haberiyle ise meydana gelmez. Ya da aynı şekilde bir topluluktaki bir dinleyici için bilgi meydana gelirken, aynı gruptaki başka bir dinleyici için bilgi meydana gelmeyebilir.⁵⁶²

Üçüncüsü, tevâtür haber bilgiyi gerektirdiği takdirde haber-i vâhid (tek kanallı haber) de bilgi verir. Oysa haber-i vâhid ittifakla bilgi ifade etmez. Tevâtürde tevâtürü oluşturan kişilerin birarada bulunma zorunluluğu yoktur. Aksine tevâtür, peş peşe gelen haber-i vâhidlerden oluşur. Bu şekilde meydana gelen tevâtürde bilgiyi gerektiren şey, sadece son haberdur, öncekiyle birlikte son haber değildir. Zira önceki haber gitmiştir. Bu durumda haber-i vâhidin bilgi ifade ettiği öne sürülmüştür.⁵⁶³

Cürcânî'ye göre tevâtürün akabinde meydana gelen bilgi Allah'ın yaratmasıylaadır. Bu nedenle Allah'ın bilgiyi tek bir kişinin haberiyle değil, belirli sayıdaki kimselerin haberlerinden sonra yaratması mümkündür. Bu durumda son haber o bilgiyi gerektirmez. Cürcânî, filozoflara göre tevâtür haberlerin, bilgi oluşumunu sağlayan nedenler olup bilgiyi zorunlu kılan olmadığını belirtir. Bu durumda daha önceki haberlerin son haber gibi, bilginin meydana gelmesine dair bir katkısının bulunduğunu, ancak bilginin fâilinin haber değil, başka bir şey olduğunu söyler.⁵⁶⁴

⁵⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 264.

⁵⁵⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 265. Âlimlerin ekseriyetine göre; haberle bilgi arasında neden-sonuç ilişkisi yoktur. Zira bilgi mümkün ve mevcuttur. Mümkün ve var olan her şey ise Allah'ın yaratmasıylaadır. Dolayısıyla bilgiyi zorunlu kılan şey haber değil, Allah'ın onu yaratmasıdır. (Apaydın, H. Yunus, "Mütevâtir," *DİA*, XXXII, 208-211, İstanbul 2006.)

⁵⁵⁹ Siyâlkûtî, *Şerhu'l-Mevâkıf Üzerine Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi Hâşiyesi*, VIII, 265.

⁵⁶⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 265.

⁵⁶¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 265.

⁵⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 265.

⁵⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 264-265; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 15.

⁵⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 265-266.

Îcî’de tevâtür bilgi hususunda, Mutezîlî düşünceye paralel olarak birinci haberin zan ifade ettiğini, bu zannın da ikinci ve üçüncü haberle güçlendiğini ve bu halin kendinden daha kuvvetli bir bilginin olmadığı bir noktaya varıncaya kadar devam ettiğini söyler. Dolayısıyla bilgiyi gerektiren şeyin kendinden önce benzerlerinin bulunması şartıyla son haber olduğunu belirtir.⁵⁶⁵ Buna göre haber-i vâhid zorunlu bir bilgi ifade etmemektedir.

Cürcânî tevâtürün şartlarına uygun olarak elde edilen bilginin nazarî değil, zorunlu olduğunu, zira uzak ülkeler ve geçmişte yaşamış kimseler hakkında bilgi elde etmenin tevâtürden başka bir yolu olmadığını söyler.⁵⁶⁶

Buna göre ülkelerin varlığı, yeri ve daha önce yaşamış toplumlar hakkında haber nakledenlerin sayısının yeterli olup olmadığı veya bunların nazarî bir düşünce ile bilinebileceği şeklinde bir anlayış söz konusu değildir. Bu nedenle peygamberler ve mucizeleri hakkında tevâtür yoluyla gelen bilgilerin doğruluğuna dair zorunlu bilginin meydana geldiğini söylemek mümkündür.

1.11. Diğer Olağanüstü Olaylar

1.11.1. İrhâs

İrhâs lügatte; sıkmak, desteklemek, yardım etmek, inşa etmek anlamlarına gelen “r-h-s/ر ه ص” kökünden türemiş olup; ispat etmek, tesbit etmek, binayı sağlam yapmak, duvar örmek ve Allah’ın bir kimseyi, hayır ve iyilik kaynağı yapması manalarına gelir.⁵⁶⁷

Cürcânî, irhâsı; Hz. Peygamber’den nübüvvet öncesinde ceddinin alnındaki nurun ortaya çıkması gibi, sâdır olan olağanüstü haller şeklinde tanımlamıştır. Diğer bir tanımına göre ise irhâs; peygamberden nübüvvet öncesinde peygamberliğine delâlet eden olağanüstü halin meydana gelmesidir.⁵⁶⁸ Bazı Ehl-i Kitap ve kâhinlerin haber verdiği üzere Hz. Peygamber’in gönderilmesinin beklendiği bir zamana da irhâs denmiştir.⁵⁶⁹

Cürcânî, irhâsatın أرهصت الحائط “(Erhastü’l-haite)/Duvarı tesis ettim.” sözünde

⁵⁶⁵ Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 265.

⁵⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 266.

⁵⁶⁷ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü’l-Fünûn*, “r-h-s” md., I,141; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “r-h-s” md., V,342; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu’cemu’l-Vasît*, “r-h-s” md., I,378.

⁵⁶⁸ Cürcânî, *et-Ta’rifât*,16-17; bkz. Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü’l-Fünûn*, “r-h-s” md., I, 730; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu’cemu’l-Vasît*, “r-h-s” md., I, 378.

⁵⁶⁹ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 13.

ifade edildiği gibi nübüvvet öncesi peygamberliği tesis eden vakıalar olduğunu belirtir.⁵⁷⁰ Bu tür olaylar nübüvvete bir çeşit zemin oluşturmuştur. “*Bunun üzerine Meryem çocuğu gösterdi; ‘Biz beşikteki çocukla nasıl konuşabiliriz?’ dediler. Çocuk, ‘Ben şüphesiz Allah’ın kuluyum. Bana kitap verdi ve beni peygamber yaptı.’ dedi.*”⁵⁷¹ âyetinde belirtildiği üzere Hz. İsa’nın henüz bebekken konuşması ve bir bulutun Hz. Peygamberi devamlı olarak gölgelendirmesi⁵⁷² gibi hâdiseler irhâs olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷³

Cürcânî, burada mucizenin farklı bir boyutuna temas eder. O’na göre peygamberlerin nübüvvetten önceki dereceleri, evliyâların mertebesinden düşük olmamalıdır. Bundan dolayı irhâs keramet kabilinden sayılmalıdır.⁵⁷⁴ Dolayısıyla peygamberin kerameti irhastır.

Mutezile ise kerameti kabul etmediği gibi irhâsı da reddeder. Mutezile’ye göre sadece mucize kavramı vardır. Çünkü mucize nübüvvet iddiasıyla birlikte meydana gelir, önce veya sonra olmaz. Bu nedenle peygamberlikten önce olağanüstü olaylar mevcut ise, bunlar o vakitteki bir peygamberin mucizesi ya da önceki peygamberlerin mucizesi olarak sayılabilir.⁵⁷⁵ Bu bağlamda Mutezile, Meryem kıssasını Hz. Zekeriye’nin, Belkıs’ın tahtının getirilmesi olayını da Hz. Süleyman’ın mucizesi olarak değerlendirmiştir.⁵⁷⁶ Dolayısıyla Mutezile, mucize dışındaki tüm olağanüstü olaylar ve iddialara karşı mucizeyi korumaya yönelik bir tavır içerisinde olmuştur.

Buna karşılık, “*Zekeriya mabette onun (Meryem’in) yanına her girişinde bir yiyecek bulduğunda ‘Ey Meryem! Bu sana nereden geldi?’ diye sormuş, o da ‘Bu Allah’ın katındadır.’ cevabını vermişti.*”⁵⁷⁷ âyetinde geçen Meryem’le ilgili olağanüstü halin ona ait keramet olup Zekeriye için mucize olmadığı ifade edilmiştir. Ancak bunu kabul etmeyenler var. Şayet Zekeriye’ye ait bir mucize olsaydı Zekeriye’nin bu olağanüstü durumu Meryem’e “Bu nereden geldi? diye sormaması gerekirdi. Zira mucize sahibinin mucizesinden habersiz olması düşünülemez. Dolayısıyla bu olağanüstü hâl Zekeriye’ye ait bir mucize olmayıp Hz. İsa ya da Hz. Meryem için bir keramettir.”⁵⁷⁸

⁵⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 249.

⁵⁷¹ Meryem, 19/29-30.

⁵⁷² Tirmîzî, *Menâkıb*, 5; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin (ö.458/1066), *Delâilü’n-Nübüvve*, thk. Abdülmu’tî Emîn Kal’acî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 1405, II, 27.

⁵⁷³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 249.

⁵⁷⁴ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 16.

⁵⁷⁵ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 213-216.

⁵⁷⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIV, 197-198; Kârî, *Şerhu Fıkhı Ekber*, 96.

⁵⁷⁷ Âl-i İmrân, 3/37.

⁵⁷⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, VIII, 33; Kestellî, *Hâşiyetü’l-Kestellî alâ Şerhi’l-Akâid*, 176.

Peygamberlerden nübüvvet öncesinde sâdır olan hâdiseler, mucizenin şartlarına hâiz olmasa dahi, olağanüstü bir nitelik taşıdığı için, bunları nübüvveti ispat eden ikinci derecede deliller kapsamında değerlendirmek mümkündür.

1.11.2. Keramet

Keramet (k-r-m/كرم) fiilinden türemiş olup sözlükte, “cömert, iyi ve güzel ahlaklı, şerefli ve üstün olmak” anlamlarına gelir.⁵⁷⁹ Terim olarak ise “peygamberlik iddiasında bulunmaksızın bir kimsede olağanüstü bir halin meydana gelmesi”dir.⁵⁸⁰ Diğer bir tanıma göre keramet, “Allah’ın veli kullarında peygamberlik davası gütmeksizin, âdet dışı hallerin meydana gelmesi”dir.⁵⁸¹

Kerametın tanımlamasında ifade edildiği üzere, kerametle ilişkili kavramlardan biri de velî kavramıdır. Velî (v-l-y/ولی) fiilinden türemiş olup sözlükte, “yakınlık, yardımcı olmak, dost, birinin işini üstlenen ve yöneten” gibi anlamlara gelir. Çoğulu “evliyâ”dır.⁵⁸²

Cürcânî, velî kelimesinin “faîl” kalıbında kullanılıp iki anlama geldiğini söyler. Velî ism-i fâil anlamında kullanıldığında; isyan etmeksizin devamlı itaat eden kimse manasına gelir. Velî kelimesi ism-i mefûl anlamında kullanıldığında ise, Allah’ın ihsan ve fazlının devam ettiği kimse manasına gelir. O’na göre velî; Allah’ı ve sıfatlarını bilen, emirlerini eksiksiz bir şekilde yerine getiren, yasaklardan titizlikle kaçınıp şehvet ve lezzet zaafılarına düşmekten uzak duran kimsedir.⁵⁸³

Keramet konusu kelâmcılar arasında tartışılmakla birlikte, amel olarak mucize gibi Allah’tan gelen bir nimet, olağanüstü bir mesele olarak değerlendirilmiştir. Zira Ehl-i Sünnet kelâmcılarının kâhir ekseriyeti kerametın varlığını kabul ederken, Mutezile kelâmcılarının çoğunluğu ise reddetmiştir. Bunula birlikte kelâm ekolleri içerisinde farklı düşünenler olmuştur. Ehl-i Sünnet kelâmcılarından Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) ve Ebû Abdullah el-Halîmî (ö. 403/1012) gibi şahıslar kerameti reddederken, Mutezile’den Ebu’l Hüseyin el-Basrî’nin (ö. 436/1044) kerameti kabul etmesi⁵⁸⁴ mezhep

⁵⁷⁹ Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, “k-ru-m” md., IV, 167; İsfahânî, *el-Müfredât*, “k-ru-m” md., 446; İbrâhim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “k-ru-m” md., II, 790.

⁵⁸⁰ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 193; Tehânevî, *Keşşâf-ü-Istılâhâtı'l-Fünûn*, 730.

⁵⁸¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 72; Tehânevî, *Keşşâf-ü-Istılâhâtı'l-Fünûn*, 1360; İbrâhim Mustafâ, vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, II, 790.

⁵⁸² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “v-l-y” md. XV, 400-401; Tehânevî, *Keşşâf-ü-Istılâhâtı'l-Fünûn*, “v-l-y” md., 1806; İsfahânî, *el-Müfredât*, “v-l-y” md., 566; İbrâhim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “v-l-y” md., II, 1070.

⁵⁸³ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 213; Tehânevî, *Keşşâf-ü-Istılâhâtı'l-Fünûn*, “v-l-y” md., 1806.

⁵⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 314; krş. Râzî, Fahrreddin, *Kitâbü'l-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, thk., Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986, II, 199.

içi farklılaşmaya örnektir.

Râzî'ye göre velinin kerametini inkâr edenler, “*Onlar ağırlıklarınızı sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar.*”⁵⁸⁵ âyetinde insanın bir beldeden bir beldeye intikal etmesinin ve yükleri develere taşımasının ancak güçlülükle olabileceğine işaret edildiğini belirtirerek, reddetliklerini söyler. Kerameti savunanlar ise evliyâların bir beldeden uzak bir beldeye yorulmadan, zorluk çekmeden bir gecede intikal ettiklerini iddia etmektedir. Bu düşünce söz konusu âyetle çelişmektedir. Dolayısıyla kerâmetin aslı yoktur. Keramet düşüncesi bu şekilde geçersiz kılındığı takdirde diğer şekilleri de geçersiz olur.⁵⁸⁶ Oysa Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye zorluk ve meşakkat içinde günlerce yolculuktan sonra ulaşabilmiştir. Bu durumda velinin bir günde kendi beldesinden hacca gitmesi nasıl düşünülebilir?⁵⁸⁷ Bu çelişkili bir durumdur. Zira böyle bir iddia, velinin kerametini peygamberin mucizesinden üstün bir konuma getireceği gibi, naklî ve aklî delillerden de yoksundur. Dolayısıyla bu manada kerametten söz edilemez.

Mutezile, “*Görülmeveni bilen Allah, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz. Ancak peygamberlerden bildirmek istediği kimse bunun dışındadır.*”⁵⁸⁸ âyetine istinaden kerameti reddetmiştir.⁵⁸⁹ Bu âyete göre Allah gaybı, yalnız yarattığı mahlûkat arasından peygamberlere bildirmiştir. Oysa keramet sahibi evliyâlar elçi değildirler. Bu nedenle gaybı bilmezler. Dolayısıyla gelecekte vukubulacak olan sırları bilme noktasında onların bir kerameti de yoktur.⁵⁹⁰ Ayrıca Allah, olağanüstü hali nübüvvete delil kılmıştır. Olağanüstü durum peygamber olmayan bir kimsede meydana geldiği takdirde bu delil geçersiz olur. Çünkü medlûl olmaksızın delilin varlığı delilin itibarını zedeler, bu ise geçersizdir. Üstelik olağanüstü halin zuhuru bir kısım evliyâ hakkında mümkün görüldüğü takdirde, diğerleri hakkında da mümkün görülür. Kerametler çoğaldığı zaman devam edip gelen âdetler bozulur. Dolayısıyla bu hal mucize ve keramete zarar verir.⁵⁹¹

Bir başka açıdan keramet ehli olan bir veli, birisinde bir dirhem alacağı olduğunu iddia ettiği zaman, ondan bir kanıt getirmesi istenir mi istenmez mi? Eğer ondan bir delil

⁵⁸⁵ en-Nahl, 16/7.

⁵⁸⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX, 233.

⁵⁸⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 93.

⁵⁸⁸ el-Cin, 72/26-27.

⁵⁸⁹ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid li Ramazan Efendi*, 292.

⁵⁹⁰ Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocvî, (ö. 950/1543), *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri'l-Kâdi el-Beydâvî*, Mektebetü'l-Hakikat, İstanbul 1991, IV, 465; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXX, 168; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 235.

⁵⁹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 93; Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin*, II, 204.

getirmesi istenirse bu abes olur. Çünkü kerametın zuhuru onun yalancı olmadığını gösterir. Dolayısıyla kesin bir kanıt varken, ondan nasıl zanni bir delil getirmesi istenir. Delil getirmesi istenmediği takdirde ise Hz. Peygamberin, “Delil getirmek iddia edene aittir, yemin de inkâr edene gereklidir.”⁵⁹² sözü terk edilmiş olur. Bu da kerametın geçersiz olduğunu gösterir.⁵⁹³ Yine hadiste “Kendilerine farz kıldıklarımın benzerini yerine getirmek suretiyle bana yaklaşmak isteyenler elbette yaklaşamazlar.”⁵⁹⁴ şeklinde bgeçmektedir. Bu hadis, Allah’a yaklaşma hususunda farzları yerine getirmenin, nafileleri yerine getirmekten daha önemli olduğuna işaret etmektedir. Oysa farzlarla Allah’a yaklaşanlarda hiçbir keramet meydana gelmezken, nâfilelerle yaklaşanlarda kerametın meydana gelmemesi daha elzemdir.⁵⁹⁵

Olağanüstü halin peygamber ve başkası hakkında meydana geldiği düşünüldüğünde, önemli ve önemsiz kimselerin ulaştığı makam gibi, bir seviye ve konum kalmaz. Oysa akıllı kimseler olağanüstü halin büyük bir makam olduğu hususunda ittifak etmiştir. Dolayısıyla bu makamın peygamberlere ait olması gerekir.⁵⁹⁶

Bir başka açıdan Mutezile’ye göre kerametın kabulü mucizelerin ve risâletin iptaline götürecektir. Çünkü peygamberin doğruluğunun kanıtı mucizedir. Mucizeler peygamberlerin elinde olağanüstü olarak meydana gelir. Bu halin peygamberlerden başkasının elinde meydana gelmesi durumunda, mucize ile keramet birbirine karışır. Dolayısıyla peygamberlerin doğruluğuna dair bir kanıt kalmaz.⁵⁹⁷ Zira mucize risâlet iddiası üzerine meydana gelir. Veli risâlet iddiasında bulunduğu anda kâfir ve Allah’ın düşmanı olur. Onun elinde kesinlikle olağanüstü bir durum meydana gelmez. Velâyet iddiasında bulunduğu anda ise velâyetten düşer. Bu bağlamda Mutezile olağanüstü halin, peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunan kimseyi ayırt edip tanıma imkânı sağladığı için, özellikle insanların buna ihtiyaç duyduğunu, veliyi tanımaya ise ihtiyaç olmadığını iddia etmiştir.⁵⁹⁸

Cürcânî, olağanüstü olayların imkânını rededenlere karşı hem mucizeyi hem de kerametın varlığını kabul etmiştir. O, kerametın imkânını aklî hükümler bağlamında

⁵⁹² Buhârî, Şehâdet, 19; Tirmîzî, Ahkâm, 12.

⁵⁹³ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 93; Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn*, II, 204.

⁵⁹⁴ Buhârî, Rikâk, 38; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 256.

⁵⁹⁵ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXI, 93.

⁵⁹⁶ Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn*, II, 204.

⁵⁹⁷ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 236; Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 107-108.

⁵⁹⁸ Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, II, 107-108.

meydana gelmesini mümkün görüp, naklî olarak da varlığını imkân dâhilinde görmüştür.⁵⁹⁹ O'na göre mümkünlerin varlığı Allah'ın her şeyi kapsayan kudretine dayalıdır. Hiçbir şey Allah'ın gücü karşısında imkânsız değildir. Dolayısıyla keramet mümkün bir hal olup, meydana gelmesi Allah'ın zatı gereği imkânsız değildir.⁶⁰⁰

Cürcânî, kerametın gerçekleşmesine dair: Hz. Meryem'in erkeksiz olarak hamile kalması⁶⁰¹, herhangi bir sebep olmaksızın yanında rızkını hazır bulması⁶⁰² ve kuru hurma dalından taze hurma dökülmesi⁶⁰³ âyetlerini delil olarak getirmiştir. Cürcânî'ye göre bu durumlar, Hz. Zekeriya'nın mucizeleri veya Hz. İsmâ'nın irhâsâtı olarak değerlendirilemez.⁶⁰⁴ Çünkü mucizenin delil olabilmesi için, meydan okuma ile birlikte topluluk ve elçi huzurunda görünür bir şekilde ortaya konması gerekir. Oysa Hz. Meryem'e ait söz konusu haller ise mucizeye benzememektedir. Şayet bu durumlar Zekeriya'ya ait mucize olsaydı, mucizenin meydana geliş şekli elbette bilinirdi. Hâlbuki Zekeriya bunlardan habersizdir. Dolayısıyla bu Zekeriya'ya ait mucize değildir. Veya bu hâdiseler Hz. İsmâ'nın irhâsâtı olarak sayılamaz, sayıldığı takdirde Hz. Meryem keramet olmaksızın bunun nereden kaynaklandığını bilemez.⁶⁰⁵

Cürcânî'ye göre Kur'an'da bahsedilen diğer keramet örnekleri ise Âsaf⁶⁰⁶ ve Ashâb-ı Kehf⁶⁰⁷ kıssalarıdır.⁶⁰⁸ Söz konusu âyetlerde zikredilen kişiler peygamber olmadıkları halde kendilerinden olağanüstü haller meydana gelmiştir.

Cürcânî, Âsaf kıssasının anlatıldığı âyetle Âsaf'ın, Belkıs'ın tahtını uzak bir mesafeden göz açıp kapayıncaya dek getirmesini Hz. Süleyman'ın mucizesi olarak değil, Âsaf'ın kerameti olarak kabul etmiştir. Çünkü burada peygamberlik iddiası söz konusu değildir.⁶⁰⁹ Cürcânî, yine buna benzer bir şekilde Ashab-ı Kehf kıssasından bahsedilen âyetle Allah'ın sözü edilen kişileri, icmâ ile peygamber olmadıkları halde üç yüz küsur sene mağarada bozulmadan canlı olarak uyutmasını keramet olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu kıssalarda bahsedilen olağanüstü hâdiseler, mucizenin şartlarından olan

⁵⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 314; bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 494.

⁶⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 314.

⁶⁰¹ Âl-i İmrân, 3/47; Meryem, 19/20.

⁶⁰² Âl-i İmrân, 3/37.

⁶⁰³ Meryem, 19/25.

⁶⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 315; bkz. Râzî, *Kitâbü'l-Erbâîn*, II, 202.

⁶⁰⁵ Siyâlkûtî, *Hâşiyetâ Siyâlkûtî ve Hasan Çelebî alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, VIII, 315.

⁶⁰⁶ en-Neml, 27/40.

⁶⁰⁷ Kehf, 18/25.

⁶⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 315; bkz. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, 494.

⁶⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 315

peygamberlik iddiası ve meydan okuma koşulunu taşımadığı için mucize olarak kabul edilmemiştir.⁶¹⁰

Hadis külliyyatında da zikredildiği üzere mağrada mahsur kalan üç kişinin olağanüstü bir şekilde kurtulması⁶¹¹, sığırın üzerine yük yükleyen kişiye “Ben bunun için yaratılmadım demesi”⁶¹² ve Cüreyc adındaki bir velinin beşikteki bir bebeği konuşturması⁶¹³ şeklinde keramet örneklerine rastlamak mümkündür.

Cürcânî, mucizede peygamberlik iddiasıyla birlikte meydan okumayı şart koşar. Keramette ise bu şartın olmadığını, dolayısıyla peygamberliğin ispatı olan mucizenin, keramet ile karışma endişesinin ortadan kalktığını söyler.⁶¹⁴ Ona göre, velilerin elinde zuhur eden keramet, tercihe bağlı olarak meydana gelmez, aksine rastgele gerçekleşir.⁶¹⁵ Mucize kişiye masumiyet kazandırırken keramet kazandırmaz, mucizede ifşâ zorunlu olup keramette ise gizlemek esastır.⁶¹⁶

Buna göre her ne kadar mucize ile kerametın oluş şekilleri birbirine benzese de sonuç itibarıyla birbirinden farklıdır. Zira mucizelerde iddia, ispat, zorunluluk ve bağlayıcı bilgiler bulunması gerekli iken, keramette ise bunlar gerekli görülmemiştir. Mucizede olduğu gibi keramette de fiili dileyip yaratan Allah'tır.

1.11.3. Maûnet

Kelâm kitaplarında mucize ve keramet dışında bahsedilen olağanüstü nitelik taşıyan hâdiselerden biri de maûnettir. Maûnet sözlükte; yardım, kolaylık ve faydalı anlamlarına gelir.⁶¹⁷ Terim anlamı ise: Sıradan müminler eliyle meydana gelen olağanüstü hallerdir.⁶¹⁸ Allah'ın bir kimse hakkında suçsuz ve doğru olduğuna dair bir işaretle bulunması mümkün olup bu durum maûnet olarak değerlendirilir. Bu tür olayların günahkâr bir kimsede de meydana gelmesi mümkündür, bu onun için bir yardımdır.⁶¹⁹

Cürcânî, maûneti; belâ ve musibetlerden kurtarmak için sıradan insanlarda

⁶¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 315; bkz. Râzî, *Kitâbü'l- Erbaîn*, II, 203.

⁶¹¹ Buhârî, *İcâre*, 12, Enbiya, 53.

⁶¹² Buhârî, Enbiya, 54; Tirmizî, Menâkıb, 16.

⁶¹³ Buhârî, Enbiya, 48; Müslim, Birr, 8.

⁶¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 315; bkz. İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 315.

⁶¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 263.

⁶¹⁶ Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 109; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, VIII, 34; XXI, 93-94.

⁶¹⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* “a-v-n” md., IX, 484-485; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “a-v-n” md., II, 644.

⁶¹⁸ Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâtü'l-Fünûn*, “a-v-n” md., I, 1601.

⁶¹⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 175,185.

meydana gelen olağanüstü bir hal şeklinde tanımlar.⁶²⁰ Söz konusu açıklamalara göre herhangi bir kimse hakkında yardım amaçlı, haklı ve suçsuz olduğuna dair olağandışı bir durumun meydana gelmesi mümkün görülmektedir. Bu noktada keramet, irhâs ve maûnet olağanüstü bir nitelik taşımaları yönünüyle aynı konumdadır. İsimlendirme olağan dışılığın meydana geldiği kişiye göre değişmektedir. Keramet, bir peygambere tabi olarak veli kuldan tercih dışı meydana gelir, kişiye masumiyet kazandırmaz. İrhâs ise, risâlet öncesinde peygamberliğe hazırlık olmak üzere peygamber olarak gönderilecek kimselerde meydana gelir, fakat kerametle aynı görülür. Dolayısıyla keramet ve irhâs bu yönleriyle maûnetten ayrılmaktadır.

1.11.4. İstidrâc

Diğer olağanüstü hallerden biri de istidrâctır. İstidrâc kelimesi sözlükte; merdiven basamağı, merdiven çıkmak, yol, kademeli olarak, aşama aşama, dürmek ve mertebe gibi anlamlara gelen “d-r-c/درج” fiilinden türemiştir. Talep vezninde kullanılan istidrâc kelimesi: Derece derece yükselmeyi veya inmeyi istemektir.⁶²¹ İstidrâc kavramı ıstılâhta: Kâfir ve günahkârların elinde onların isteğine uygun olarak meydana gelen olağanüstü hallerdir.⁶²²

Cürcânî, istidrâc kavramıyla ilgili olarak şu tanımları yapmıştır: a) Şeytanın bir kimsenin derecesini yükseltip bir yere çıkarması, sonra bu yerden indirmesi ve nihayetinde helak olup gitmesidir. b) Mühlet vermek suretiyle Allah’ın azabına yavaş yavaş yaklaşmaktır. c) Allah’ın rahmetinden uzaklaşıp giderek Allah’ın azabına yaklaşmaktır. d) Allah’ın bir kulun ihtiyacını bela ve musibete dönüşmesi için ömrünün sonuna dek yerine getirmesidir. e) Allah’ın kulu hesap gününde azaba yaklaştırmasıdır.⁶²³

Bu doğrultuda istidrâcla ilgili olarak şu âyetlere atıf yapılmıştır; “*Âyetlerimizi yalan sayanları, bilmedikleri yönden, ağır ağır sonuçlarına yaklaştıracamız. Onlara mühlet veririm, benim cezalandırmam çok çetindir.*”⁶²⁴ Bu âyet bağlamında şu değerlendirilmelere yer verilmiştir. Allah inkârcılara nimetlerini peyderpey vererek artırır ve onlara günah ve isyanlarını artırmaları için mühlet tanır. Onlar da bunun kendileri

⁶²⁰ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 234; benzer tanımlar için bkz. Nesefî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 109; Kestellî, *Hâşiyetü’l-Kestellî alâ Şerhi’l-Akâid*, 175.

⁶²¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “d-r-c” md.,184; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “d-r-c” md., IV, 320; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu’cemu’l-Vasît*, “d-r-c” md., I,276-277.

⁶²² Tehânevî, *Keşşâfû Isulâhâti’l-Fünûn*, “istidrâc” md.,1,149

⁶²³ Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 20.

⁶²⁴ el-A’râf, 7/182-183; bkz. Benzer âyetler; Âl-i İmrân, 3/178; el-Kalem, 68/44-45.

hakkında Allah'ın bir lütfu olduğunu zannederler. Bu nedenle gurur ve kibire kapılıp azgınlaşırlar. Sonuçta azabın kendilerine ulaşmayacağını zannederler. Bu durumun kendileri için bir istidrâc olduğunu bilmezler.⁶²⁵

H. Peygamber istidrâcla ilgili olarak bir hadislerinde: “Hiç şüphesiz Allah zâlîme mühlet verir. Onu yakalayınca da kaçmasına fırsat vermez.”⁶²⁶ şeklinde buyurmuş, akabinde “*İşte Rabb'in zâlim bir kasaba halkını yakalarken işte böyle yakalar. O'nun yakalaması çok acı ve çetindir*”⁶²⁷ âyetini okumuştur. Ukbe b. Âmir'in rivayet ettiği başka bir hadiste ise H. Peygamber, “Allah'ın bir kula günahlarına rağmen, dünyalık istediklerini verdiğini görürseniz bu bir istidrâctır.”⁶²⁸ şeklinde buyurmuş, sonra şu âyeti okumuştur: “*Kendilerine hatırlatılanı unuttuklarında, onlara her şeyin kapısını açtık; kendilerine verilene sevinince ansızın onları yakaladık da umutsuz kalıverdiler.*”⁶²⁹

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre istidrâc; aslında bir deneme, uyarı ve cezalandırma yöntemidir. İnkârcılar ve günahkârlar kendilerine istekleri doğrultusunda verilen bol nimet ve imkân karşısında şükretmek yerine nankörlük edip azıp, şımararak bunu kendilerinden bilir. Neticede Allah'ın azabı ummadıkları bir taraftan ansızın gelir ve helak olurlar. Zira bu şekilde denemelerden geçen birçok peygamberin ümmeti helak olmuştur. Dolayısıyla insan sahip olduğu nimetler karşısında dikkatli olmalıdır. Netice itibarıyla zâlim, kâfir, azgın ve günahkâr kimselerin istekleri doğrultusunda gözle görülür imkân ve başarılar elde edip şımarıklık gösterenlerin daha sonra ummadıkları bir anda ansızın helak edilmeleri, hârikulâde bir nitelik taşıdığı için istidrâc olarak değerlendirilmiştir.

1.11.5. İhânet

Olağanüstü nitelik taşıyan hallerden biri de ihanettir. İhanet kavramı sözlükte, “hor ve hakir görmek, zelil kılmak ve küçümsemek” anlamlarına gelir.⁶³⁰ Şu âyetlerde bu anlamlarda kullanılmıştır: “*Fakat Rabbi onu denemek için rızkını daraltıp bir ölçüye göre*

⁶²⁵ İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahman b. Temam el-Endelüsî (ö.541/1147), *el-Muharrerü'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1422, II,482; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 77-78; Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, III, 143.

⁶²⁶ Buhârî, Tefsir, 65; Müslim, Birr, 6746.

⁶²⁷ Hûd, 11/102.

⁶²⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, IV, 145.

⁶²⁹ el-En'âm, 6/44.

⁶³⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “h-v-n” md., 541; İbrahim Mustafâ, vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “h-v-n” md., II, 1011.

verdiği zaman ‘Rabbim bana hor baktı.’ der.”⁶³¹ “Allah’ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek yoktur.”⁶³² İhanetin terim anlamı ise, inkârcıların elinde iddialarına zıt olarak meydana gelen olağanüstü hallerdir.⁶³³ Diğer bir tanıma göre ihanet, peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin davalarında yalancı olduklarını göstermek maksadıyla isteklerine zıt olarak meydana gelen harikulâde olaylardır.⁶³⁴

Nitekim bir rivayette, Benî Hanife kabilesinden Ümmü Heysem adındaki bir kadın Müseylemetü’l-Kezzab’a kuyuların suyunun azlığından ve hurma ağaçlarının kurumaya yüz tuttuğundan şikâyetinde bulunmuştur. Daha önce Hz. Muhammed’in dua ederek suyu çekilen kuyuların suyla dolduğundan bahsetmiş, kendisinin de dua etmesini istemiştir. Bunun üzerine Müseyleme bir kova su istemiştir. Kovadan ağzına su alıp kovaya tükürmüş, sonra bu suyu dua ederek kuyuya dökmüştür. Kuyudaki su çoğalacağına aksine çekilip kurumuştur.⁶³⁵ Diğer bir rivayete ise, Müseylemetü’l-Kezzab adıyla bilinen Mesleme b. Sümâme, bir gözü kör olan birinin gözünün açılması için dua etmiş, bunun üzerine sağlam gözü de kör olmuştur.⁶³⁶

Kadı Abdülcebbâr, olağanüstü halin yalancıların elinde meydana gelmesi durumunda doğru sözlü ile yalancının, peygamber ile peygamberlik iddiasında bulunanın arasında ayırım yapma imkânının kalmayacağını söyler. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin isteğinin -nitekim Müseyleme hadisesinde olduğu gibi- gerçekleşmemesi onun yalancı ve rezil olması için yeterli bir nedendir. O bu itibarla ihanet şeklinde olağanüstü bir olay türünden bahsedilemeyeceğini söyler.⁶³⁷

Oysa bu tür hâdiselerin meydana gelmesi mümkündür. Bu tür olaylar iddia sahiplerini küçük düşürmeye ve yalancı olduklarını ortaya koymaya yönelik olarak meydana gelmektedir. Dolayısıyla ihanetin olağanüstü bir nitelik taşıması yönüyle peygamberliğin ispat edilmesinde bir rolünün olabileceği düşünülmektedir. Cürcânî bu konuya değinmemiştir.

⁶³¹ el-Fecr, 89/16.

⁶³² el-Hac, 22/18.

⁶³³ Kârî, *Şerhu Fıkhı Ekber*, 99; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtı'l-Fünûn*, “İhanet” md., 1, 286.

⁶³⁴ Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 175; Tehânevî, *Keşşâfü- Istılâhâtı'l-Fünûn*, “İhanet” md., 1, 149;

⁶³⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tarihü'r-Rusûl ve'l-Mülûk ve Sıfatı Tarihî Taberî*, Dâru't Turâs, Beyrut 1387, III, 284-285; Tehânevî, *Keşşâfü Istılâhâtı'l-Fünûn*, I, 150.

⁶³⁶ Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 175; Kârî, *Şerhu Fıkhı Ekber*, 99.

⁶³⁷ Kadı Abdülcebbâr, *el-Mugnî*, XV, 236.

BÖLÜM II

VAHİY, MELEK, KİTAP

2.1. Vahiy

İslâm düşüncesine göre genelde Allah-âlem ilişkisi açısından, özelde de Allah'ın kullarıyla olan diyalogunda vahyin önemli bir yeri vardır. Vahiy bir tür iletişim ve bilgi edinme vasıtasıdır. Vahiy kavramı yetmiş aşkın âyette fiil formatında, altı yerde de “vahiy” şeklinde geçmektedir. Ayrıca hadis kaynaklarında ve siyer kitaplarında vahiyle ilgili rivâyetler mevcuttur. Vahiy, v-h-y fiilinin mastarı olup, sözlükte; “hızlı bir şekilde bildirmek ve işaret etmek, yazı yazmak, gizlice söylemek, ilham etmek, fısıldamak, seslenmek emretmek, iletmek, emrine vermek ve göndermek gibi anlamlara gelir.”⁶³⁸ Söz konusu ifadelerle delil gösterilen her şey vahiydir.⁶³⁹ İstılahta ise “Allah'ın peygamberlerine iletilmiş olan ilâhî sözüdür.”⁶⁴⁰ Vahiy kelimesi bazen mutlak olarak ifade edilir, onunla ismi mefûl kastedilir, yani vahiyden maksat vahyedilendir.⁶⁴¹ Kur'ân-ı Kerim'de vahyin sözlük ve terim anlamında kullanıldığına dair âyetler mevcuttur. Bu âyetlere dayalı olarak vahyi sözlük anlamı itibarıyla; ilâhî vahiy (Allah'ın vahyi) ve gayri ilâhî vahiy (ilâhî olmayan, insanlar ve cinler arasında meydana gelen vahiy) şeklinde sınıflandırmak; ilâhî vahyi de peygamberlere ve diğerlerine ait olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür.⁶⁴² Ayrıca vahiy, Hz. Peygamber'e farklı zaman ve mekânlarda, değişik şartlarda gelişine göre de çeşitli gruplara ayrılmıştır.⁶⁴³ Cürcânî, vahyi; risâlet vahyi ve nübüvvet vahyi olmak üzere ikiye ayırır. Risâlet vahyini, Cebrâil'in Allah'tan aldığı kitabı peygambere vahyetmesi olarak tanımlarken, nübüvvet vahyini ise melek vasıtasıyla vahye muhatap olma şeklinde tanımlar.⁶⁴⁴

⁶³⁸ İsfahânî, *el-Müfredâtü*, “v-h-y”, 548; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “v-h-y”, XV, 240-242; Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, Trc-şerh. Arif Erkan, Bahar yay. İstanbul 1997, 248; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, “v-h-b”, IV, 391; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, “v-h-y”, 1776; İbrahim Mustafa v.dğr., *Mu'cemu'l-Vasît*, “v-h-y”, II, 1029-1030.

⁶³⁹ Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, Trc. Arif Erkan, 248.

⁶⁴⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 548; Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 248; Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhît*, IV, 391; Suyûtî, *el-İtkân*, I, 59. Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü'l-Fünûn*, 1776; İbrahim Mustafa v.dğr., *Mu'cemu'l-Vasît*, II, 1030.

⁶⁴¹ Cürcânî, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 248; Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü'l-Fünûn*, 1776.

⁶⁴² Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Elif Ofset, Ankara 1979, 37.

⁶⁴³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 19-30.

⁶⁴⁴ Cürcânî, *et-Tarîfât*, 258-259.

Vahiy türlerinden gayri ilâhî vahye şu âyetler örnek olarak verilir: “Zekerîyya mihraptan kavminin huzuruna çıktı ve onlara sabah-akşam Allah’ı tesbih etmeyi vahyetti.”⁶⁴⁵ Bu âyette vahiy kelimesi imâ ve işaret etmek anlamındadır.⁶⁴⁶ “Biz böylece insan ve cin şeytanlarını peygamberlere düşman ettik ki, bunlar birbirlerini aldatmak maksadıyla süslü ve yalan sözlerini vahyederler. Rabbin istese idi, onlar bunu yapamazlardı, sen onları iftiraları ile başbaşa bırak.”⁶⁴⁷ âyetinde ise vahiy kavramı fısıldamak, gizlice söylemek anlamlarında kullanılmıştır.⁶⁴⁸ Bu âyetlerde geçen vahiy kelimesi anlam itibarıyla ilâhî vahiy olarak nitelendirilmemiştir. Vahiy sözcüğü; “O gün yer bütün haberlerini anlatacaktır. Çünkü Rabbin kendisine vahyetmiştir.”⁶⁴⁹, “Her gökte ona ait olan emri vahyetti.”⁶⁵⁰ ve “Hani havarilere, ‘Bana ve rasûlüme iman edin.’ diye vahyetmişim. ‘İman ettik, hakiki müslüman olduğumuza sen de şahid ol.’ demişlerdi.”⁶⁵¹ şeklindeki âyetlerde “emretti” anlamında kullanılmıştır.⁶⁵² Vahiy kelimesi; “Biz Mûsâ’nın anasına vahyettik.”⁶⁵³ âyetinde “ilham”,⁶⁵⁴ “Rabbin bal arısına vahyetti.”⁶⁵⁵ âyetinde ise “teshir”⁶⁵⁶ manasında kullanılmıştır. Vahiy sözcüğü bu âyetlerde ıstılâhî anlamda kullanılmayıp farklı anlamlarda kullanılsa bile, vahyeden Allah olduğu için ilâhî vahiy olarak nitelendirilmiştir.⁶⁵⁷

Allah tarafından peygamberlere, özellikle Hz. Muhammed’e iletilen ilâhî mesajlar, hakiki asıl vahiy olarak değerlendirilmiştir.⁶⁵⁸ “Sana kitaptan vahyetmiş olduğumuz haktır ve daha önceki kitapları tasdik eder.”⁶⁵⁹, “Biz bu Kur’ânı sana vahyederek en güzel kıssaları anlatacağız.”⁶⁶⁰ ve “İşte böylece sana ve senden öncekilere vahy ediyor. Allah aziz ve hâkimdir.”⁶⁶¹ âyetleri hakiki vahye örnek olarak verilebilir. Bu tür vahiyde, “Allah, bir insanla ancak vahiy ile veya perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderirip

⁶⁴⁵ Meryem, 19/11.

⁶⁴⁶ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXI, 191.

⁶⁴⁷ el-En’âm, 6/112.

⁶⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 389; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, VII, 61.

⁶⁴⁹ ez-Zilzâl, 99/4-5.

⁶⁵⁰ Fussilet, 41/12.

⁶⁵¹ el-Mâide, 5/111.

⁶⁵² Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, IV, 90; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî’l-Kur’ân*, VI, 336; İbn Kesîr, *Muhtasâr Tefsîri İbn Kesîr*, III, 666.

⁶⁵³ el-Kasas, 28/7.

⁶⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 421.

⁶⁵⁵ en-Nahl, 16/68.

⁶⁵⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 548; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4255, 4256.

⁶⁵⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 37-38.

⁶⁵⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 548; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4256; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 39.

⁶⁵⁹ el-Fâtır, 35 / 31.

⁶⁶⁰ Yûsuf, 12/3.

⁶⁶¹ eş-Şûrâ, 42/3.

izniyle ona dilediğini vahyeder.”⁶⁶² âyetine göre Allah’ın mesajı insanlara üç şekilde bildirilmiştir. Buna göre vahiy doğrudan bir vasıta olmadan peygamberin kalbine hızlı ve gizli bir işaretle bırakılmasıyla gerçekleşir.⁶⁶³ Nitekim bir hadiste bu tür vahye işaret edilmiştir. “Şüphesiz Ruhu’l-Kudüs Cibril kalbime şu sözü üfledi. Hiçbir nefis, rızkını tam olarak almadıkça ölmez. Öyleyse Allah’tan sakınınız da rızkınızı güzel, meşru yollardan arayınız.”⁶⁶⁴ Ayrıca Kur’ân’da Hz. İbrahim’in rüyada çocuğunu kurban etmekle emredilmesine⁶⁶⁵ dayalı olarak peygamberlerin rüyasının bir tür vahiy olduğu belirtilmiştir.⁶⁶⁶ Vahyin bu kısmı, Allah’ın insanla doğrudan vasıtasız olarak konuştuğuna işaret etmektedir. Veya vahiy, Hz. Mûsâ’nın Allah’ın kelâmını işitmesinde olduğu gibi⁶⁶⁷ duyan kimsenin kendisiyle konuşanı görmeksizin perde arkasından kelâmı duymasıyla gerçekleşir.⁶⁶⁸ Âyette kastedilen perde, Allah’ın perdesi değildir. Zira örtü gibi cisimler hakkında mümkün olan şey Allah hakkında imkânsızdır. Örtüden kastedilen şey, işitenin görmekten engellenmesidir.⁶⁶⁹ Allah, bazı cisimlerde söz yaratmak suretiyle bu sözleri duyurmak istediği kimselere duyurur. Sözü işiten ise söyleyenı göremez. Zira Allah zatı itibarıyla görülmez.⁶⁷⁰ Yahut vahiy, sözü işitilen ve görülen Cibril’in, belirli bir surette peygambere tebliğ etmek üzere Allah’ın göndermesiyle gerçekleşir. Peygamberlere vahiy daha çok bu şekilde gelmiştir. Bu tarz vahiy, melek tarafından kalbe ilkâ edilebileceği gibi, meleğin cismani surete girerek veya girmeden gelip onunla konuşması şeklinde de gerçekleşebilir.⁶⁷¹

Cürcânî, peygamberlerin vahiy alma yollarını müstakil olarak zikretmemekle birlikte, söz konusu âyete göre Allah’ın insanlarla konuşmasını vahiy yoluyla, perde arkasından peygamberlerle konuşmasıyla ve ümmetlere onların diliyle konuşmak üzere peygamber göndermesiyle sınırlandırdığını ifade eder.⁶⁷²

⁶⁶² eş-Şûrâ, 42/51.

⁶⁶³ Sâbüni, *Safvetü’t-Tefsîr*, III, 146; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4255.

⁶⁶⁴ Zebîdî, Ahmed b. Ahmed (ö.893/1488), *Sahîhi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarîh Tercemesi*, trc. Ahmed Naim, DİB Yay., Ankara 1979, I, 3.

⁶⁶⁵ es-Sâffât, 37/102. “Ey oğulcuğum! Doğrusu ben uykuda iken seni boğazladığımı görüyorum, bir düşün ne dersin?” dedi. “Ey babacığım! Ne ile emrolundunsa yap. Allah dilerse sabredenlerden olduğumu göreceksin” dedi.

⁶⁶⁶ Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, IV, 111; İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed (ö. 597/1201), *Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr*, Mektebetü’l-İslâmî, Beyrut 1984, VII, 297.

⁶⁶⁷ el-Kasas, 28/30. “Oraya gelince, kutlu yerdeki vadinin sağ yanındaki ağaç cihetinden: “Ey Mûsâ! Şüphesiz ben âlemlerin Rabbi olan Allahım diye seslenildi.”

⁶⁶⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, 548; Râzî, *en-Nübüvât*, 8.

⁶⁶⁹ Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî*, IV, 111-112.

⁶⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 421.

⁶⁷¹ Sâbüni, *Safvetü’t-Tefsîr*, III, 146; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 1525, VI, 4255.

⁶⁷² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 159.

İlâhî vahyin, durum ve şartlara göre farklı iletişim kanallarıyla Hz. Peygamber'e ulaştırıldığı görülmektedir. Cürcânî, âyetle (eş-Şûrâ, 42/51) bahsedilen vahiy alma yolları dışında, söz konusu vahyin geliş şekillerine ayrıntılı bir şekilde değinmemiştir.

Vahiy, fizik ötesi ilâhî bir tür iletişim vasıtası olarak Allah ile peygamberler arasındaki bir sırdır. İnsanların tam olarak vahyin mahiyetini kavraması imkânsızdır. Çünkü akıl bu alanda bilgi üretemez, devreye nakil girer.

2.1.1. Vahyin Niteliği

Beşerî bir varlık olan Hz. Peygamber'in maddî âlemden soyutlanıp, ilâhî vahye mazhar olması, sorumluluğu ağır olan bir görevdir. İlâhî irade doğrultusunda gerçekleşen vahiy, birtakım yükümlülükler taşıması nedeniyle Hz. Peygamber üzerinde ruhsal etkiler bırakmıştır. Nitekim *"Doğrusu Biz, sana taşıması ağır bir söz vahyedeceğiz."*⁶⁷³ âyetinde ifade edilen "ağır söz"den maksat Kur'ândır. Çünkü Kur'ân muhataplarına ağır teklif ve sorumluluklar yükleyen emir ve yasaklar getirmiştir.⁶⁷⁴ Bu âyet aynı zamanda risâlet vazifesinin zor ve sıkıntılı bir görev olduğunu Hz. Peygamber'e ihtar etmiştir. Vahiy ağır bir söz olduğundan Hz. Peygamber üzerinde bedensel bir etkileşim meydana getirerek, bir hayli sıkıntı çekmesine neden olmuştur. Zira Hz. Peygamber, vahiy esnasında heyecan ve korku içinde vücudu titrer, yüzünün rengi değişirdi.⁶⁷⁵ Vahiy aldıktan sonra başını örter ve üzerinin örtülmesini isterdi.⁶⁷⁶ Nitekim Hz. Âişe bu hususta şöyle demiştir: "Ben onu çok soğuk bir günde kendisine vahiy gelirken gördüm, alnından ter damlaları akıyordu."⁶⁷⁷ Yine buna benzer bir şekilde Hz. Peygamber devesi üzerinde iken vahiy gelince ağırlıktan devesinin çöktüğü ve Hz. Peygamber'in bu yüzden devesinden inmek zorunda kaldığı rivâyet edilmiştir.⁶⁷⁸ Başka bir rivâyette ise vahiy kâtiplerinden olan Zeyd b. Sâbit şöyle demiştir: "Bir defasında vahiy nâzil olurken, Hz. Peygamber'in dizi dizimle temas halindeydi. O kadar bir ağırlık hissetmişim ki, bu ağırlık altında sanki ayağım kırılacak gibi olmuştu."⁶⁷⁹ Bu nedenle Hz. Peygamberin bu hallerini gören müşrikler onu kâhin,⁶⁸⁰

⁶⁷³ el-Müzzemmil, 73/5.

⁶⁷⁴ Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, IV, 303; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, XIX, 37-38; İbnü'l-Cevzî, *Zâdû'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, VIII, 389.

⁶⁷⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 60.

⁶⁷⁶ Buhârî, *Bed'ul-Vahy*, 3; İbn Hanbel, *el-Müsned*, I, 464.

⁶⁷⁷ Tirmizî, *Menâkıb*, 15; Buhârî, *Bed'ul-Vahy*, 2.

⁶⁷⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, II, 176.

⁶⁷⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, V, 184, 190.

⁶⁸⁰ et-Tûr, 52/29.

sihirbaz⁶⁸¹ ve mecnûn⁶⁸² olmakla suçlamışlardır.

Vahyin Hz. Peygamber tarafından algılanmasının mahiyeti, İslâm âlimleri arasında tartışma konusu olmuştur. Bir kısmına göre peygamber vahyi beşerî olmaktan çıkıp, melekî (rûhânî) bir hal almak suretiyle Cibril'den almıştır.⁶⁸³ İnsan nefsi beşeriyetten sıyrılarak melekiyet kesbetme istidâdına sahiptir. Bütün peygamberler bu kabiliyet ve tabiat üzere yaratılmıştır. Peygamberler bu insilah (sıyırılma) esnasında şiddetli horuldamalara yol açan sıkıntılı hallerle karşılaşır. Peygamberler bu haletten sıyrılıp beşeriyetlerine döndükleri zaman vahiy bilgisi onlarda meydana gelir.⁶⁸⁴ Bazılarına göre ise Hz. Peygamber vahyi, beşerî bir hal alan melekten almıştır. Ancak bunlardan en zor olanı birincisidir.⁶⁸⁵ Zira kendisinin bir beşer olduğunu⁶⁸⁶ ifade eden Hz. Peygamberin, maddî âlemden soyutlanıp, manevî âlemle irtibata geçmesi için melek tabiatına bürünmesi zor bir durumdur. Çünkü hâdisin, beşerî nitelikler taşıması nedeniyle kelâmı kadîmi işitmeye güç yetirebilmesi imkânsızdır. Ancak kulun bundan kurtulması halinde, Allah'ın soyut ruhlara söylediği tarzda ona söylemesi mümkün olur.⁶⁸⁷ Peygamberlerin vahyi melekleşmek suretiyle aldıkları düşüncesine karşı, vahyi beşerî bir nitelikte aldıkları iddia edilmiştir. Zira rûhânî bir varlık olan Cebrâil'in, vahyi iletme için, hakîkî hüviyetinin belli bir şahısta cismânî bir hakîkata döndüğü söylenemez, zira şahısların dönüşümü mümkün değildir.⁶⁸⁸

Öte yandan vahyin niteliği bağlamında şu değerlendirmeler de yapılmıştır. Mutezile'ye göre Allah'ın sözü olan vahiy, sesler ve harflerden ibaret olup O'nun zâtıyla kâim değildir. Allah tarafından peygamberin zatında yaratılmıştır.⁶⁸⁹ Eş'arî'ye göre vahiy, ilâhî bir kelâm olup bu kelâmın ses ve harf türünden olmayan Allah'ın zâtı ile kâim olan bir manadan ibarettir.⁶⁹⁰ Mâtürîdî'ye göreyse vahiy, kelâmın konuşanın zâtıyla kâim bir mana olup konuşanın o manayı içinde tasarlaması ve onu harflerden teşkil eden lafızlarla ifade etmesidir.⁶⁹¹ Cüveynî de nefis ile kâim olanın hakîkî kelâm, hakikî kelâma delâlet

⁶⁸¹ Yûnus, 10/3.

⁶⁸² et-Tekvîr, 81/22.

⁶⁸³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 58.

⁶⁸⁴ İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî, *Mukaddime* 2, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh yay. İstanbul 2014, 773.

⁶⁸⁵ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 58.

⁶⁸⁶ Kehf, 18/110.

⁶⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4257-58.

⁶⁸⁸ Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İmi'l-Kelâm*, nşr. A. Guillaume, London 1934, 455.

⁶⁸⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 105-106.

⁶⁹⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, 60-68.

⁶⁹¹ Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 369.

eden ifadelerin ise mecâzî kelâm olduğunu söyler.⁶⁹² Kur’ân, lafız ve mânadan ibaret olup, Cebrâil Kur’ân’ı levhi mahfuz’dan ezberlemek suretiyle onu indirmiştir. Diğer bir düşünceye göre Cebrâil’in indirdiği mânaları Hz. Peygamber anlayıp, Arapça olarak ifade etmiştir.⁶⁹³ Bu iddia şu âyete dayandırılmıştır: “*Uyarıcılardan olman için, onu güvenilir ruh (Cebrâil), senin kalbine apaçık bir Arap lisanıyla indirmiştir.*”⁶⁹⁴ Taftâzânî de benzer ifadelerle şunları söyler: “Allah’ın kelâmı kadîm olan nefsî kelâm ile hâdis olan lafız arasında müşterektir. Kur’ân lafza ve mânaya isim olup, her ikisini de kapsar. Allah’ın kelâmı (vahyi), kadîm olan mânada hakikat, lafız (nazımda) ise mecazdır.”⁶⁹⁵ Diğer bir ifadeye göre asıl ilâhî kelâm Allah’ın zatındaki manalar olup, harf ve seslerden meydana gelen lafza mecazen kelâm denilmiştir.⁶⁹⁶ Cürcânî bu doğrultuda, sesler ve harflerden meydana gelen lafzî kelâmın hâdis olup Allah’ın zatıyla kâim olmadığını, nefiste bulunan manaların lafızlarla ifade edilmesinin ise gerçek kelâm olup Allah’ın zâtıyla kâim ve kadîm olduğunu ifade eder.⁶⁹⁷

Kelâmcılar ve filozoflar tarafından tartışılan konulardan biri de vahiy meselesidir. Çünkü Kur’ân’da vahyin niteliğiyle ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu nedenle mahiyeti ve gerçekleşme şeklinin beşer tarafından algılanması mümkün değildir. Vahyin niteliği ancak vahya mazhar olan peygamberler tarafından bilinebilir. Bununla birlikte vahyin mahiyetinin beşer tarafından algılanamaması, onu inkâr etmeyi gerektirmez. Zira günümüzde pozitif ilimlerin özellikle parapsikolojinin alanına giren, fakat bilimsel olarak açıklanamayan metapsişik olayların varlığından bahsedildiği de gözardı edilmemelidir.

2.1.2. İlham

Vahiyle ilgili kavramlardan biri olan ilhamın varlığı ve bilgi değeri başta kelâmcılar olmak üzere, diğer din bilimleri tarafından irdelenmiş ve bu konuda farklı görüşler ortaya konmuştur. İlham sözlükte; “içmek, birden yutmak” anlamına gelen “lehm” kökünden türemiş olup “yutturmak” demektir.⁶⁹⁸ Arapça’da ilham “Deve yavrusu

⁶⁹² Cüveynî, *el-İrşâd*, 127.

⁶⁹³ Suyûtî, *el-İtkân*, I, 58.

⁶⁹⁴ eş-Şuarâ, 26/193-195.

⁶⁹⁵ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 94-95.

⁶⁹⁶ Kârî, *Şerhu Fıkhı Ekber*, 39.

⁶⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 106.

⁶⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “ilham”, XII, 345-346; İbrâhim Mustafâ v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, “l-h-m”, II, 849; el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “l-h-m”, 473.

memedeki sütü yuttu.” ve “Hızlı koştuğu için, sanki yeri bir kerede yutan at.” manalarına gelen bir deyimden alınmıştır.⁶⁹⁹ Terim olarak ise “Feyiz yoluyla kalbe atılan mana” anlamına gelmektedir.⁷⁰⁰ Diğer bir tanımla ilham, “Kazanım, gayret, ve tefekkür olmadan, doğrudan bir neden ve önceden bir istek olmaksızın kalbe gizli bir şekilde ansızın gelen manadır.”⁷⁰¹ Başka bir tanıma göre ilham, meleği görmeden delilsiz olarak elde edilen bilgidir ve bu durum evliyâya mahsustur. Meleği görmekle meydana gelen bilgiye ise vahiy denir. Bu hal ise peygamberlere aittir.⁷⁰² Cürcânî ilhamı, kalpte meydana gelen bir bilginin herhangi bir âyetle kanıtlanmadan ve delil gözönünde bulundurmada amel etmeye götüren bir şey şeklinde tanımlamıştır.⁷⁰³ İlhamın tanımında geçen feyiz yoluyla ifadesi vesveseyi bundan hariç tutmak içindir. Çünkü vesvese kalbe feyiz yoluyla atılmaz. Aksine doğrudan şeytandan kaynaklanan bir nedenden dolayı atılır. Feyiz yoluyla kalbe ulaşan mana, bilgi ve fikirler ise kalbi mutmain etmek içindir. Allah, ilhamı bazı seçkin kullarına has kılmıştır. Oysa vesvesede bu durum söz konusu değildir.⁷⁰⁴

İlham kavramı Kur’ân’da yalnızca bir âyette geçmekle birlikte, bazı âyetlerde geçen vahiy kavramı, ilham anlamında kullanılmıştır. İlham kavramıyla ilgili olarak bir âyette “Allah insanın nefesine hem fücûru (kötülüğü) hem de takvayı (kötülükten sakınmayı) ilham etti.”⁷⁰⁵ şeklinde buyrulmuştur. ⁷⁰⁶ “Biz Mûsâ’nın anasına şöyle vahyettik. Onu bir süre emzir. Şayet hayatından edişe edersen onu nehre bırak. Hiç endişe etme, üzülme! Zira biz ona tekrar kavuşmanı sağlayacağız. Ayrıca onu ileride peygamberlikle görevlendireceğiz.”⁷⁰⁷ âyetinde ise vahiy kavramı, ilham anlamında kullanılmıştır.⁷⁰⁸ İlham kavramı hadislerde de geçmektedir. Nitekim bir hadiste “Hz. Peygamber’den dua öğretmesini isteyen İmrân b. Husayni adındaki bir sahabiye Allah resûlü ‘Allahım! Bana doğruyu bulma yeteneğini ilham et. Beni nefsimin kötülüğünden koru.’ şeklinde dua etmesini önermiştir.”⁷⁰⁹ Hz. Peygamber, Hz. Ömer hakkında “Sizden

⁶⁹⁹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “l-h-m”, 473; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-Muhît*, “l-h-m”, IV, 175-176.

⁷⁰⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “l-h-m”, 473; Cürcânî, *et-Tarîfât*, 35; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 45

⁷⁰¹ Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûn* “İlham”, 256-257; Kestellî, *Hâşiyetü’l-Kestellî alâ Şerhi’l-Akâid*, 45-46

⁷⁰² Ramaza Efendi, *Hâşiyetü Şerhi’l-Akâid li Ramazan Efendi*, 63-64.

⁷⁰³ Cürcânî, *et-Tarîfât*, 35

⁷⁰⁴ Tehânevî, *Keşşâfû Istılâhâtü’l-Fünûn* “İlham”, 257; İbrahim Mustafâ v.dğr., *Mu’cemu’l-Vasît*, “l-h-m”, II, 849.

⁷⁰⁵ eş-Şems, 91/8.

⁷⁰⁶ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri’l Kâdi el-Beydâvî*, IV, 568.

⁷⁰⁷ el-Kasas, 28/7.

⁷⁰⁸ Şeyhzâde, *Hâşiyetü Şeyhzâde alâ Tefsîri’l Kâdi el-Beydâvî*, III, 505; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, V, 3719.

⁷⁰⁹ Tirmizî, *Daâvât*, 69.

önceki ümmetler arasında ilham olunan kimseler vardı. Eğer ümmetimin içinde böyle birisi varsa, o da Ömerdir.”⁷¹⁰ buyurmuş, diğer bir hadislerinde ise “Ben, Allah’ı bana ilham ettiği övgülerle hamedederim.”⁷¹¹ şeklinde buyurmuştur.

Velilere veya müttaki kullara verilen özel anlamdaki ilhamın, bilgi değerinin olup olmadığı konusu, kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Mâtürîdî ilhama dayalı olarak elde edilen bilgiler arasında çelişkiler ve farklılıklar olduğunu, bu yüzden de birbiryle çelişen farklı din ve mezheplerin ortaya çıktığını, dolayısıyla ilhamın bilgi kaynaklarından sayılmayacağını ifade etmiştir.⁷¹² İlham yoluyla bilgi elde edilebileceğini iddia eden bir kimse delilden yoksundur. Allah tarafından kendisine bir şeyin helâl ya da haram kılındığının ilham edildiğini iddia eden kimseye yalan söylüyorsun denir. Çünkü onun doğruluğuna delâlet eden bir kanıt yoktur. Dolayısıyla her ikisinden birinin diğerine karşı tercih ettirecek bir delili yoktur.⁷¹³ İlhamın bir bilgi değeri yoktur. Çünkü bir kimsenin kendisine ilham edilen görüşün doğru, hasmının ise yanlış olduğunu iddia etmesi mümkündür. Bu düşünce birbiriyle çelişen dinlerin geçerli olduğu, gerçek dinin ise yanlış olduğu görüşüne götürür. İlhamın bir kısmı doğru, bir kısmı yanlış olduğu düşünüldüğünde ise ilhamın doğruluğuna dair delil getirmedikçe, genel olarak her ilhamın geçerliliği hakkında hüküm vermek mümkün olmaz.⁷¹⁴ İlham, bir şeyin yanlışlığını ya da doğruluğunu bilme nedeni değildir, çünkü kesinlik ifade etmeyip zan ifade eder.⁷¹⁵ Bu nedenle bilginin ilham, talim ve tasfiye yoluyla elde edilmesi aklî verilerle desdeklenme şartına bağlanmıştır.⁷¹⁶

Sûfilere göre ilham bilgi kaynaklarındanır.⁷¹⁷ Onlara göre bilgiler keşf ve ilham yoluyla öğrenim görmeden ibadetlere devam etmek suretiyle kalpte meydana gelir.⁷¹⁸ Delil olarak “Allah insan nefesine hem kötülüğü hem de kötülükten sakınmayı ilham etti.”⁷¹⁹ âyetini getirmişlerdir.⁷²⁰ Şia’nın Ca’feriyye kolu da bilginin ancak his (beş duyu

⁷¹⁰ Buhârî, Enbiyâ, 54.

⁷¹¹ Buhârî, Tevhid, 36.

⁷¹² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 69

⁷¹³ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 20.

⁷¹⁴ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 34.

⁷¹⁵ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, 46.

⁷¹⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), I, 263-264.

⁷¹⁷ Cürçânî, *et-Tarîfât*, 35

⁷¹⁸ Zebîdî, Muhammed Murtazâ ((ö.1205/1791), *İthâfû's-Sâdeti'l-Müttekîn bi-Şerhi Esrâri İhyâ'i Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Fikir, yrs., trs. VII, 258.

⁷¹⁹ eş-Şems, 91/8.

⁷²⁰ Kestelî, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, 46.

organı) ve ilham yoluyla elde edileceğini iddia etmiştir.⁷²¹

Öte yandan İslâm filozofları ve bir kısım kelâmcı, ilham yoluyla bilgi elde edilmesini mümkün görmüştür. Nitekim Şehristânî, İbn Sînân' ın saf, temiz nefislerin faal akılla ilişki kurmaya yatkın olduğunu, neticede bilgilerin feyiz yoluyla ona akacağını söylediğini aktarır.⁷²² Mutezile kelâmcıları içinde (Ashâbu'l-İlham) adlı bir grub, bilginin ilham yoluyla elde edilmesini savunmakla birlikte, aklî bilginin tefekkürle elde edilmesini tasdik etmiştir. Ancak bu bilgi zandan ibarettir, yahut bu bilgi tefekkür edene ait olmayıp aksine Allah'ın fiilidir. Dolayısıyla bu bilgi ilham yoluyla elde edilmiştir.⁷²³ Bağdâdî bazı insanlarda nazarî bilginin ilham yoluyla elde edilmesinin mümkün olduğunu ifade ederken,⁷²⁴ Âmidî, Bağdâdî'nin bu görüşünü destekler mahiyette bilginin nazar ve istidlâl dışında delil, eğitim ve öğretime ihtiyaç duymadan ilham yoluyla elde edilebileceğini belirtmiştir.⁷²⁵ Ancak ilhamın evhamdan ayrı tutulması, kitap ve sünnete aykırı olmaması gerektiği zira bu şekilde kabul edilen ilhamın bile, dinler ve mezheplerin doğruluğunu tespitte bir ölçü olmadığı söylenmiştir.⁷²⁶ Ayrıca ilham yoluyla elde edilen bilginin herkes için bağlayıcı olmayıp kişinin kendisi için bir delil olabileceği ifade edilmiştir.⁷²⁷

Cürcânî'ye göre ilham, sûfiler hariç âlimlerin çoğunluğuna göre bir şeyin gerçekliğini tespit etmede bilgi vasıtası olarak görülmez, delil olarak kabul edilmez.⁷²⁸ Ancak peygamberlere ait olan ilham bunun dışındadır.⁷²⁹ Ona göre ilham bilgi kaynağı olarak kabul edildiği takdirde, ilham sahibinin ilhamın Allah'tan gelip gerçek olduğundan, yahut başkasından gelip gerçek dışı olduğundan emin olması gerekir; bu ise ancak aklî tefekkürden sonradır. O, ilhamı bilgi elde etmede yardımcı bir unsur olarak görür.⁷³⁰ Cürcânî'nin bu görüşü İcî'yi destekler mahiyettedir.

Bir bilginin zihinde aklî bir çıkarım olmasızın meydana gelmesi mümkündür. Ancak bu bilgi ilâhî kaynaklı olmayabilir. Bu sebeple ilham zannidir. Aklî, naklî ve duyuşsal verilere dayanmadığı için, genel ve bağlayıcı değildir. Dolayısıyla ilhamın dini

⁷²¹ Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn*, 18.

⁷²² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 576.

⁷²³ Kadî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 96.

⁷²⁴ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 14.

⁷²⁵ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, I, 158-159.

⁷²⁶ İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Umran Yay. Ankara 1981, 35-36.

⁷²⁷ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 46.

⁷²⁸ Cürcânî, *et-Tarîfât*, 35; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, (Ramazan Efendi hâşiyesi ile birlikte), Şirketü Sahâfiyye Osmâniyye, Dersââdet 1308, 63.

⁷²⁹ Ramazan Efendi, *Hâşiyet-ü Şerhi'l-Akâid li Ramazan Efendi*, 63-64.

⁷³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 263-264.

konularda delil olmadığı düşüncesi, naslar ve akıl açısından daha uygun görülmektedir.

2.2. Melek

Melek sözlükte “güç, kuvvet” ve “elçi” anlamlarına gelir.⁷³¹ Melek kavramı bazı âyetlerde⁷³² sözü edilen anlamlarda kullanılmıştır.⁷³³ Terim olarak ise “farklı şekillerde görülebilen, duyularla algılanamayan, nûrânî varlıklardır.”⁷³⁴ İslâm âlimlerinin çoğuna göre melekler; latif varlıklar olup değişik şekillerde görülebilen,⁷³⁵ duyu organlarıyla algılanamayan, zor görevleri yerine getiren,⁷³⁶ Allah’a ibadet ve taatte bulunmak üzere programlanan,⁷³⁷ cinsiyet özelliği taşımayan,⁷³⁸ yiyip içmeyen,⁷³⁹ gayb bilgisi olmayan,⁷⁴⁰ nûrânî ve rûhânî olan⁷⁴¹ Allah’ın şerefli kullarıdır.⁷⁴²

İslâm inanç sisteminin temel esaslarından biri olan meleklerle iman konusuna Kur’ân’da ve hadis kaynaklarında sıkça vurgu yapılmıştır. Nitekim ilgili âyetlerde şöyle buyurulmuştur: “*Peygamber Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de. Her biri Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine iman ettiler.*”⁷⁴³ Diğer bir âyette ise “*Asıl iyilik Allah’a, âhiret gününe, meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman edenlerin iyi amelidir.*”⁷⁴⁴ buyurulmuştur. Cibrîl hadisi olarak bilinen hadisde de Hz. Peygamber “İman nedir?” şeklindeki soruya “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine ve öldükten sonra dirilmeye inanmaktır.”⁷⁴⁵ şeklinde cevap vermiştir. Kuşkusuz melekler vahyin peygamberlere iletilmesinde ilk elden şahitlik eden kutlu elçilerdir. Nitekim bu durum âyette şöyle ifade edilmiştir: “*Fakat Allah sana indirdiğine*

⁷³¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “Melek” md., XIII. 185; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “Melek” md. II, 893.

⁷³² et-Tekvîr, 81/19-20; en-Necm, 53/5-6.

⁷³³ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VIII,5321; VII, 4572.

⁷³⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*,193; Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü'l-Fünûn*, “Melek” md.,1640; İbrahim Mustafâ, v.dğr., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “Melek” md. II,893; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I, 398.

⁷³⁵ Meryem, 19/17; Buhârî, *Bedü'l-Vahiy*, 2; İman, 37; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid li Ramazan Efendi*, 285

⁷³⁶ en-Necm, 53/5; et-Tekvîr, 81/20; el-En'âm, 6/93; el-Fâtır, 35/1.

⁷³⁷ en-Nahl, 16/50; el-Enbiyâ, 21/27; et-Tahrîm, 66/6; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 172.

⁷³⁸ ez-Zuhruf, 43/19; es-Sâffât, 37/149; en-Necm, /27-28; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Şerhi'l-Akâid li Ramazan Efendi*, 285.

⁷³⁹ Hûd,11/69-70; ez-Zâriyât, 51/24-28.

⁷⁴⁰ el-Bakara, 2/31-33.

⁷⁴¹ Müslim, Zühd, 60; İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI,168; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 226.

⁷⁴² Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, I, 67; Nisâbü'rî, Nizâmeddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin (ö.730/1329), *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Umayrât, Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, Beyrut 1416, 213; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 63.

⁷⁴³ el-Bakara, 2/285.

⁷⁴⁴ el-Bakara, 2/177.

⁷⁴⁵ Buhârî, İman, 37; Müslim, İman, 8.

şahitlik eder, onu bilerek indirmiştir, melekler de şahitlik ederler. Şâhit olarak Allah yeter.”⁷⁴⁶ Allah; meleği, vahyi ve şeriatı tebliğ etmede kendisi ile peygamberleri arasında vâsıta kılmıştır. Zihinlerimiz her ne kadar nebîlerin meleklerden önce gelmesini gerektirse de melek, şeref ve yücelikte nebiden önce gelir. Zira meleklerle iman, söz konusu olan âyette⁷⁴⁷ peygamberlere imandan önce zikredilmiştir.⁷⁴⁸ Bu âyetin ifadesine göre meleklerle iman peygamberlere ve kitaplara iman etmeyi zorunlu kılmakta, reddi ise dolaylı olarak vahyi, peygamberi ve kitabı inkâr etmeyi gerektirmektedir. Öte yandan “Allah’ı, meleklerini, kitaplarını, peygamberlerini ve âhiret gününü inkâr eden kuşkusuz derin bir sapıklık içindedir.”⁷⁴⁹ âyetinde melekleri inkâr, peygamberleri inkârdan önce zikredilmiştir. Çünkü dinî hükümler peygamberlere melek vasıtasıyla indirilmiştir.⁷⁵⁰

Âlemde meydana gelen her hareketlilik ilgili meleklerden kaynaklanmaktadır. Melekler yaratıkların türlerine göre farklı şekilde görevlendirilmiştir. Melekler şerefli kullar olup, her bir meleğin Allah nezdinde belli bir görevi ve yeri vardır. Onlar emredildiği işi yapar.⁷⁵¹ Beyzâvî’ye göre melekler ikiye ayrılır. Bir kısmı marifetullah dışında bir şeyle meşgul olmayan İlliyyûn ve Mukarrebûn adıyla anılan meleklerdir. Bunlar Allah’a çok yakın ve onun nezdinde şerefli mevkileri olan meleklerdir.⁷⁵² Bu melekler hakkında şöyle buyurulmuştur: “Onlar gece, gündüz bıkmadan tesbih ederler.”⁷⁵³ Bir kısmı ise Müdebbirûn (idare edenler, yönetenler) melekleridir. Bunlar ilâhî hüküm gereği, semadan yeryüzüne kadar işleri yöneten meleklerdir.⁷⁵⁴ Nitekim Kur’ân’da şöyle buyurulmuştur: “Allah’ın kendilerine verdiği emirlere karşı çıkmazlar, kendilerine buyurulanları yerine getirirler.”⁷⁵⁵ “Rabb’in ordularını kendisinden başkası bilmez.”⁷⁵⁶ şeklindeki âyetin yorumunda ise meleklerin sayısı, cinsleri, ömürleri ve ibadet şekillerini ancak Allah’ın bildiği ifade edilmiştir.⁷⁵⁷

⁷⁴⁶ en-Nisâ, 4/166.

⁷⁴⁷ el-Bakara, 2/285.

⁷⁴⁸ Nisâbü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân, 213.

⁷⁴⁹ en-Nisâ, 4/136.

⁷⁵⁰ eş-Şuarâ, 26/193-194.

⁷⁵¹ İbn Ebü’l-İz, Sadreddin Muhammed b. Alâddin Ali b. Muhammed el-Hanefî (ö.792/1390), *Şerhu’l Akîdeti’t-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Vizârâtü’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, Riyad 1418, 279.

⁷⁵² Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, I, 67; bkz. Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâtü’l-Fünûn*, 1641; Ramazan Efendi, *Hâşiyet-ü Ramazan Efendi alâ Şerhi’l-Akâid*, 285.

⁷⁵³ el-Enbiyâ, 21/20.

⁷⁵⁴ Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, I, 67; Tehânevî, *Keşşâfü Istulâhâtü’l-Fünûn*, 1641-1642; Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Şerhi’l-Akâid li Ramazan Efendi*, 285.

⁷⁵⁵ et-Tahrîm, 66/6.

⁷⁵⁶ el-Müddessir, 74/31.

⁷⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 307.

Konuyla ilgili âyet ve yorumlar bize aklın bu sahada bilgi üretmekte yetersiz kaldığını ve duyularla algılanamayan meleklerin mahiyeti ve görev alanlarıyla ilgili bilginin ancak vahiy yoluyla elde edilebileceğini göstermektedir.

2.2.1. Meleklerin Masumiyeti

Meleklerin masumiyeti meselesi, İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Bir kısmı, meleklerin masum olduğunu kabul ederken, bir kısmı ise reddetmiştir. Bu konuda her iki taraf da delil getirmiştir.⁷⁵⁸ İslâm âlimlerinin ekseriyetine göre meleklerin tamamı günahlardan korunmuştur.⁷⁵⁹ Meleklerin masumluğunu iddia edenler, “*Üstlerindeki Rablerinden korkarlar ve emredileni yaparlar.*”⁷⁶⁰, “*Allah’tan önce söz söylemezler, O’nun emri üzere iş yaparlar.*”⁷⁶¹, “*Allah’ın emrine isyan etmezler ve ne emredilirse onu yaparlar.*”⁷⁶² ve “*Gece gündüz tesbih ederler, hiç ara vermezler.*”⁷⁶³ âyetlerini delil olarak getirmişlerdir. Meleklerin niteliklerinin açıklandığı bu âyetler meleklerin masumiyetine delâlet etmektedir. Çünkü melekler Rablerine boyun eğerek emredilen her şeyi yaparlar ve O’nun emirlerine karşı çıkmazlar. Dolayısıyla meleklerin günah işleme iradeleri Allah tarafından alınmıştır, bu nedenle günahsızdır. Oysa insan için bu söz konusu değildir.⁷⁶⁴ Bu doğrultuda meleklerin günah işlemeye güçlerinin yetip yetmeyeceği hususu tartışılmıştır. Filozofların tamamı ve Cebriye’nin çoğunluğuna göre meleklerin günah işlemeye güçleri yoktur. Onlar sırf hayır için yaratılmışlardır. Mutezile’nin tamamı ve fukahânın ekseriyetine göre ise her iki tarafa da kadirdirler.⁷⁶⁵ Cürcânî Allah’ı tesbihte boşluk doğuracağı gerekçesiyle meleklerin masum olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁶

Meleklerin masumiyetini reddedenler şu âyeti delil olarak getirmişlerdir: “*Rabb’in, meleklerle ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti. Melekler ‘Orada bozgunculuk yapacak, kanlar akıtacak birini mi var edeceksin? Oysa biz seni överek yüceltiyor ve seni devamlı takdis ediyoruz’ dediler. Allah da ‘Ben şüphesiz sizin bilmediğinizi bilirim.’ dedi.*”⁷⁶⁷ İddiaya göre bu âyette meleklerin masumiyetini ihlal eden

⁷⁵⁸ İcî, *el-Mevâkıf*, (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 307; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 62.

⁷⁵⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 152; Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân*, 216.

⁷⁶⁰ en-Nahl, 16/50.

⁷⁶¹ el-Enbiyâ, 21/27.

⁷⁶² et-Tahrîm, 66/6.

⁷⁶³ el-Enbiyâ, 21/20.

⁷⁶⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XX, 46; XXII, 161; *Kitâbü’l-Erbâîn*, II, 123; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 221.

⁷⁶⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 186.

⁷⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 308; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 220

⁷⁶⁷ el-Bakara, 2/30.

birçok nokta vardır.⁷⁶⁸

Oysa meleklerin soru sormalarının nedeni, itaat edenlerin yerine, isyan ehlinin getirilmesine yönelik şaşkınlık ve kaygı duymaktır. Dolayısıyla onların masumiyetini ihlal eden bir durum söz konusu değildir.⁷⁶⁹ Melekler bu soruyu Allah’a itiraz ve onu yalanlama tarzında sormamış, aksine sadece bilgi edinmek için sormuştur.⁷⁷⁰ Diğer bir düşünceye göre melekler bu düşüncelerini soru sorma ve danışma şeklinde dile getirmedi. Nitekim âyetle şöyle buyurulmuştur: “Allah’tan önce söz söylemezler; ancak O’nun emri üzerine iş işlerler.”⁷⁷¹ Aksine melekler bunu -soru biçiminde sorsalar da- Allah’ın kendilerine bildirdiği şey hususunda onu tasdik edip teyit amacıyla dile getirmişlerdir. Bu doğrultuda meleklerin sorusu, büyüklenme ve kendilerini üstün görmeye değil, aksine Allah’a itaat etmeye ve onun emirlerine boyun eğmeyi öğrenmeye yönelik olmuştur.⁷⁷² Bu aynı zamanda şaşkınlık içinde hürmet ve saygının bir ifadesidir.⁷⁷³ Meleklerin insanoğlunun nitelikleri hakkındaki sorusu, kişiye problemin temelini araştırmayı zorunlu kıldığı için gıybet olarak değerlendirilemez.⁷⁷⁴ Zira soru sormadaki amaç hayranlık duyma, daha uygun varken bunun yerine uygun olmayan özelliklere sahip olan bir kimseyi yaratmasının hikmetinin açıklanmasını istemektir.⁷⁷⁵ Meleklerin bu sözünden onların Âdemoğlu hakkında gıybet ettikleri ve kendilerini beğendikleri iddiası çıkarılamaz. Burada esas olan halifelik hususunda günahkârları günahsızların üzerine takdim etmek suretiyle hikmetin açığa çıkmasıdır. Yoksa ne gıybet ne de kendini beğenmektir.⁷⁷⁶ Dolayısıyla burada gıybet yoktur, melekler gıybette uzaktırlar. Çünkü bu âlem teklif âlemi değildir. Ayrıca istişareye dayalı şeylerde gıybet yoktur.⁷⁷⁷ Öte yandan Râzî, meleklerin âdemoğlunun kan dökücü, fesad çıkarıcı bir varlık olduğu bilgisine vahiy ile ya da zan ve istinbat yoluyla ulaştıkları iddiasının, âlimler arasında tartışıldığını ifade etmiştir.⁷⁷⁸ Melekler âdemoğlu hakkındaki bu bilgiyi Allah’ın bildirmesiyle ya da levhi mahfuzu müşahade ile⁷⁷⁹ veyahutta kan dökmeye, fesad çıkarmaya sebep olan öfke ve şehvete müşterek olmaları

⁷⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 307.

⁷⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 271; bkz. Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, I, 68.

⁷⁷⁰ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 219; bkz. Nisâbü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân, 217.

⁷⁷¹ el-Enbiyâ, 21/27.

⁷⁷² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 220.

⁷⁷³ Kurtubî, *el-Câmi-u li-Ahkâmi’l-Kur’an*, I, 316.

⁷⁷⁴ Nisâbü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân, 217; bkz. Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 185.

⁷⁷⁵ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 64.

⁷⁷⁶ Ramazan Efendi, *Hâşiyetü Ramazan Efendi alâ Şerhi’l-Akâid*, 285.

⁷⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 403.

⁷⁷⁸ er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 185.

⁷⁷⁹ el-Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 307.

nedeniyle, insan ve cinler arasında mukayese yapmak suretiyle öğrenmiştir.⁷⁸⁰

Cürcânî, sözü edilen âyete göre meleklerin Allah’a itiraz etme, âdemoğlu hakkında gıybet yapma ve nefsi tezkiye etme şeklinde günah işlediklerinin savunulduğunu belirterek bu iddiaları reddetmiştir. Ona göre meleklerin soru sormalarının nedeni Allah’a karşı itiraz etmek değil, insanın yaratılış hikmetinin ortaya çıkmasını istemektir.⁷⁸¹ Cürcânî, meleklerin âdemoğlunu kan dökmek ve fesat çıkarmakla nitelemesini, gıybet olarak değerlendirmemiştir. Zira gıybet ancak gıybeti yapılan kişiyi tanımayanlara yapılabilir. Oysa Allah açık ve gizli olan her şeyi bilendir. Dolayısıyla gıybet söz konusu olamaz.⁷⁸² Melekler, âdemoğlunu fesat çıkarma ve kan dökmekle nitelemelerini zanlarına göre söylemiştir. Allah’ı tesbih ve takdis etmekle de faziletlerini ortaya koyarak kendilerini beğenip tezkiye etmiştir. Bu nedenle günah işlemiştir.⁷⁸³ Cürcânî’ye göre melekler âdemoğlu hakkındaki bu bilgiyi, Allah’ın öğretmesiyle elde etmiştir. Zira Allah’ın öğretmesinde bizim bilmediğimiz bir hikmet olabilir. Ya da melekler bu bilgiyi levhi mahfuzdan öğrenmiştir. Tezkiye nefsin faziletlerini ortaya koymaktır. Dolayısıyla Allah’a nisbetle tezkiye düşünülemez.⁷⁸⁴ Ayrıca nefsi övmenin mutlak bir şekilde yasaklanmadığı da ifade etmiştir.⁷⁸⁵ İcî, meleklerin masumiyetine delâlet eden âyetlerin ihtilafı olduğunu belirtirken,⁷⁸⁶ Cürcânî, bu hususta olumlu veya olumsuz anlamda kesin bir delil olmadığını söyler. Bu konudaki her iki tarafın delillerinin zandan ibaret olduğunu, zannın ise kesinlik ifade etmediğini belirtir.⁷⁸⁷

Kelâmcılar arasında meleklerin masumiyeti ile ilgili yapılan tartışmalardan birisi de İblis’in cinlerden mi ya da meleklerden mi olduğu meselesidir.⁷⁸⁸ Bu konuda kelâm okulları arasında farklı düşünenler mevcuttur. İblis cinlerden olup, meleklerin cinsinden değildir. “Kûfeliler bu eve girdi, ancak Medînelilerden bir adam girmedi.” örneğinde olduğu gibi, istisnânın müstesnâ nevinden olmayandan yapılması mümkündür.⁷⁸⁹ Dilcilere

⁷⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 271; Beyzâvî, *Envâru’l-Tenzil ve Esrâru’t-Te’vîl*, I, 68; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 64; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 403.

⁷⁸¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 307; bkz. İbn Kesîr, *Muhtasâr Tefsîri İbn Kesîr*, I, 49; Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 301.

⁷⁸² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 307.

⁷⁸³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 307.

⁷⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 307.

⁷⁸⁵ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 185; Nisâbü’rî, *Garâibü’l-Kur’ân ve Regâibü’l-Furkân*, 217.

⁷⁸⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 308.

⁷⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 308; bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 63.

⁷⁸⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü’l-Eş’arî*, 295.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, I, 424; bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, I, 423.

göre bir şeyin kendi cinsinden olmayandan istisnâ edilmesi mümkündür.⁷⁹⁰ “*Orada boş ve günaha sokacak bir söz duymazlar. Sadece selâma karşılık selâm sözü işitirler.*”⁷⁹¹ âyetlerinde bu tür istisnânın mümkün olduğuna işaret edilmiştir.⁷⁹² “*Meleklerle, Âdem’e secde edin.’ demiştik, İblis müstesnâ hepsi secde ettiler, o ise kaçındı büyüklük tasladı ve inkâr edenlerden oldu.*”⁷⁹³ âyetinde İblis’in meleklerden istisnâ edilmesi muttasıl bir istisnadır (İblis meleklerin türündendir). Çünkü İblis, melekler arasında gizlenmiş tek cinnî olandır. Bununla birlikte istisnânın munkatî olması da mümkündür.⁷⁹⁴ Eş’arîlerin çoğunluğuna ve Mutezîle’ye göre İblis meleklerden değil, cinlerdendir. Fakihlerin çoğunluğuna göre ise İblis meleklerdendir.⁷⁹⁵ İblis’in cinlerden olduğuna dair; “*O cinlerdendi, Rabbinin emrinden saptı.*”⁷⁹⁶ âyeti delil olarak getirilmiştir.⁷⁹⁷ Râzî’ye göre bu âyet üç şekilde yorumlanmıştır. İblis’in meleklerden olması cinlerden olmasına mâni değildir. İblis, şeytanlardan olan cindendir. İblis meleklerden olup, değişim ve dönüşüme uğramıştır.⁷⁹⁸ O’na göre İblis’in meleklerden olmasının iki delili vardır. Birincisi, İblis meleklerden istisnâ edilmiştir. Bu istisnâ İblis’in meleklerden olmasını zorunlu kılar. İkincisi, İblis meleklerden olmadığı takdirde “Âdem’e secde edin.” emri İblis’i kapsamaz. Bu durumda İblis’in secdeyi terk etmesi kibirlenme, yüz çevirme ve günah olarak nitelendirilemez. Dolayısıyla ceza ve kınamayı gerektirmez.⁷⁹⁹ İblis meleklerdendir, aksi takdirde secde emri onu bağlamaz. İblis’i meleklerden istisnâ etmek doğru değildir. Buna karşı “İblis ancak cinlerden idi.”⁸⁰⁰ âyeti öne sürülemez. Zira İblis fiilen cinlerden, tür olarak da meleklerdendir. Melekler kesin olarak günah işlemezler, ancak İblis, esasa cinnî olduğu için günah işlemiştir.⁸⁰¹ İcî’ye göre secde emrine muhalefet eden İblis’in, meleklerden istisnâ edilmesi⁸⁰² ve secde emrine muhatap olması⁸⁰³ onun meleklerden olduğunu gösterir. Aksi takdirde kınanmaz ve “*Sana emrettiğimde secde etmeni*

⁷⁹⁰ Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, 296-297.

⁷⁹¹ el-Vâkıa, 56/25-26.

⁷⁹² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 219.

⁷⁹³ el-Bakara, 2/34.

⁷⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 254.

⁷⁹⁵ Bağdâdî, *Usûlü’l-Din*, 296; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 232.

⁷⁹⁶ el-Kehf, 18/50.

⁷⁹⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 232; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 218.

⁷⁹⁸ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXI, 137.

⁷⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 233-234; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 217.

⁸⁰⁰ el-Kehf, 18/50.

⁸⁰¹ Beyzâvî, *Envâru’t-Tenzîl ve Esrâru’t-Te’vîl*, III, 284.

⁸⁰² el-Hicr, 15/30-31.

⁸⁰³ el-Bakara, 2/34.

engelleyen nedir?”⁸⁰⁴ hitabıyla karşılaşmazdı.⁸⁰⁵

Cinlerin meleklerin türünden olmadığına dair şu delillere yer verilmiştir: “Allah, bir gün onların hepsini diriltip toplar, sonra meleklerle ‘Bunlar mı size tapıyordu?’ der. Melekler, ‘Hâşâ, bizim dostumuz onlar değil, sensin. Hayır, onlar bize değil cinlere tapıyorlardı, çoğu onlara inanıyorlardı’ derler.”⁸⁰⁶ Bu âyetler cinler ile melekler arasındaki farka işaret etmektedir.⁸⁰⁷ İblis soy ve nesil sahibi bir varlıktır. Nitekim bir âyette şöyle buyurulmuştur: “Ey insanoğulları! Siz Beni bırakıp onu ve soyunu dost mu ediniyorsunuz? Halbuki onlar size düşmandır. Kendilerine yazık edenler için bu ne kötü değişmedir.”⁸⁰⁸ Melekler ise cinsiyet sahibi varlık olmadığı için soy ve nesli yoktur.⁸⁰⁹ Bu durum âyette şöyle ifade edilmiştir: “Onlar, Rahmân olan Allah’ın kulları melekleri de dışı saydılar. Yaratılışlarını mı görmüşler? Onların bu şahitlikleri yazılacak ve sorguya çekileceklerdir.”⁸¹⁰ İblis ateşten yaratılmıştır. Nitekim âyette şöyle buyurulmuştur: “Beni ateşten onu çamurdan yarattın, ben ondan üstünüm.”⁸¹¹ Melekler ise nurdan yaratılmıştır.⁸¹² Dolayısıyla cinler melek kategorisinde değerlendirilemez

Taftazânî, meleklerle “Âdem’e secde edin.’ demiştik; İblis’ten başka hepsi secde etmişti; O, cinlerden idi; Rabbi’nin buyruğu dışına çıktı.”⁸¹³ âyetine göre İblis’in meleklerle dâhil edilmesinin tağlîb (çoğunluğa göre hükmetme) yoluyla olduğunu, çünkü İblis’in aralarında gizlenmiş tek bir cinnî olduğunu belirtir.⁸¹⁴ Ona göre âyetteki “O, cinlerden idi.” ifadesi “oldu” anlamına gelmez. Ya da İblis’in kendilerine cin adı verilen meleklerden bir topluluk olduğu söylenemez.⁸¹⁵

Cürcânî bu doğrultuda söz konusu âyette İblis’in cinlerden olup, meleklerden istisnâ edildiğini ve çoğu aza baskın kılma kuralı gereği secde emrinin İblisi’de kapsadığını ifade eder.⁸¹⁶ Bu âyette cinler de meleklerle birlikte secde ile yükümlü kılınmıştır. Fakat burada melekleri zikretmekle yetinilmiştir. Çünkü büyükler itaat

⁸⁰⁴ el-A’râf, 7/12.

⁸⁰⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 307.

⁸⁰⁶ Sebe, 34/40-41.

⁸⁰⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 232; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 219.

⁸⁰⁸ el-Kehf, 18/50.

⁸⁰⁹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, II, 233; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 219; Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefâsir*, II, 194.

⁸¹⁰ ez-Zuhruf, 43/19.

⁸¹¹ el-A’râf, 7/12.

⁸¹² İbn Hanbel, *el-Müsned*, VI, 168; Müslim, *Zühd*, 2996.

⁸¹³ el-Kehf, 18/50.

⁸¹⁴ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 64; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 173; bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, I, 319.

⁸¹⁵ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 64.

⁸¹⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 307.

etmekle emredildiklerini bildikleri zaman, küçükler de kendilerinin yükümlü olduğunu bilir. Dolayısıyla “Secde ettiler.” ifadesindeki zamir, her iki kesime de yöneliktir. Cin gizlenmek anlamına geldiğinden, derecesi ve mertebesi yüksek olan bir grup melek görülmez. Konum itibarıyla kendilerinden aşağıda olan melekler onları görmediklerinden o melekler cin olarak adlandırılmıştır.⁸¹⁷ Cürçânî’ye göre bir grup meleğin cin olarak isimlendirilmesi zahire aykırıdır. Bu durumda İblis’in cinlerden olması, meleklerden olmasıyla çelişmeyecektir. Çünkü cin lafzından ilk akla gelen, melek grubuna girmeyen şeydir. İblis’in cinlerden olduğunu söylemek âyetin nazmından anlaşıldığı üzere meleklerden olmasıyla uyumsuz. Zira meleğin tabiatı isyanı gerektirmez. Veya İblis’in cinlerden olması, cinin meleklerden bir grubun ismi oluşuyla bağdaşmaz.⁸¹⁸

Naslarda birtakım özellikleri, yetenekleri ve görevleri hakkında yeterli bilgi verilen gayb âlemine ait meleklerin masumiyetinin ve melek- cin ilişkisinin tartışılmış olması bu konudaki delillerin zannî olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu mesele inanç esasları bağlamında değerlendirilemez. Bununla birlikte yüce âleme ait ruhânî bir varlık olan meleklerin günah işlememeleri akla daha yatkın görülmektedir.

2.2.2. Peygamberlerin Meleklerle Üstünlüğü Meselesi

Kelâm ilminde ele alınan konulardan biri de mahiyet, görev ve sorumluluk açısından birbirinden farklı olan peygamberler ile melek arasında yapılan kıyaslamadır. Esasında bu tali bir mesele olup bu konu İslâm’ın ilk dönemlerinde ele alınmamış, kelâmcılar tarafından bidat olarak ortaya atılmıştır. İnançla ilişkisi olmaması nedeniyle bu konunun tartışılmasının fayda getirmediği şeklinde kanaatler bulunsa da kaynaklarda hicrî birinci asırda bu meselenin tartışıldığına dair emarelerin bulunabileceği ifade edilmiştir.⁸¹⁹ Bu konuda kelâm ekolleri farklı görüşler ortaya koymuştur. Peygamberlerin, suflî melekler/yer meleklerinden üstün olduğu hususunda bir ihtilafın olmadığı, tartışmanın ulvî/semâvî gök melekleriyle peygamberler arasında olduğu ifade edilmiştir.⁸²⁰ Ekseri Eş’arî kelâmcılar ve Şia’ya göre peygamberler meleklerden üstün görülürken; filozoflar, Mutezile, Bâkılânî ve Ebû Abdullah el-Halimî’ye göre ise melekler peygamberlerden

⁸¹⁷ Siyâlkûtî, *Hâşiyetâ Siyâlkûtî ve Çelebî alâ Şerhi’l- Mevâkıf*, VIII,308.

⁸¹⁸ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 308.

⁸¹⁹ Kılavuz, Ulvi Murat, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 56/1, ss. 1-32, 2015.

⁸²⁰ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 309.

üstün tutulmuştur.⁸²¹ Ayrıca Şia, imamları da meleklerden üstün kabul etmiştir.⁸²² Hadis taraftarlarının tamamı peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu savunurken, bu konu özellikle Mutezile arasında tartışılmıştır. Bir kısmı peygamberleri Hârut, Mârut ve İblis gibi isyankâr meleklerden üstün tutarken İblis'i meleklerden saymıştır. Bir kısmı ise melekleri peygamberlerden üstün görmüştür. Mutezili'nin ekseriyeti melekleri insanların tamamından üstün tutmuş, Hârut ve Mârut'un Bâbil'de yaşayan iriyarı iki kimse olduğunu belirterek, İblis'i de cinlerden saymıştır.⁸²³ Bu doğrultuda peygamberlerin meleklerden üstün olmasıyla ilgili farklı yorumlar yapılmıştır. “*Ey Muhammed! Senin hayatına yemin olsun ki, onlar sarhoşluklar içinde bocalayıp duruyorlardı.*”⁸²⁴ âyetinde ifade edildiği üzere Allah, Hz. Peygamber'i onurlandırmak için hayatına yemin etmiştir. Oysa Allah, Hz. Peygamber'den başka hiçbir kimsenin hayatına yemin etmemiştir. Bu onun Allah katındaki derecesinin yüksekliğini gösterir. Çünkü o Allah katında yaratılmışların en şerefliisidir.⁸²⁵ Allah melekler hakkında: “*Bunlar içinde kim 'Ben, Allah'tan başka bir tanrıyım.' derse, işte onu cehennemde cezalandırırız.*”⁸²⁶ şeklinde buyurmuştur. İbn Abbas, bu âyetle Hz. Muhammed'in semâ ehlinin en faziletlisi olduğuna dair delil getirmiştir.⁸²⁷ Allah'ın peygamberleri vahye muhatap kılması onlar için bir şeref, lütuf ve ayrıcalıktır. Peygamberler kulları arasında seçilmiş en faziletli kimselerdir. Zira onlar hakkında “*Doğrusu onlar katımızda seçkin iyi kimselerdendir.*”⁸²⁸ şeklinde buyurulmuştur.⁸²⁹

Cürcânî'ye göre “*Hani biz meleklerle Âdem'e secde edin demiştik.*”⁸³⁰ âyetinde meleklerin Âdem'e secde etmekle emrolunması, Âdem'in meleklerle olan üstünlüğünün bir kanıtıdır. Çünkü secde hizmet çeşitlerinin en büyüğüdür. Hikmet gereği daha aşağıda olan, daha yüksekte olana secde etmekle emredilmiştir. Daha üstün olanın daha aşağıdakine hizmet ettirilmesi ise aklın kabul etmeyeceği bir şeydir. Âdem meleklerden

⁸²¹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 225; İsfahânî, *Metâli'u'l-Enzâr alâ Metn-i Tavâli'i'l-Envâr*, 212; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l- Mevâkıf içerisinde), VIII, 309; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 65.

⁸²² Şeyh Sadûk, *el-İtikâdât fî Dîni'l-İmâmiyye*, 89.

⁸²³ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 166.

⁸²⁴ el-Hicr, 15/72.

⁸²⁵ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, X, 36-37; ayrıca bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX, 207.

⁸²⁶ el-Enbiya, 21/29.

⁸²⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'an*, XI, 248; bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, 160.

⁸²⁸ Sâd, 38/46.

⁸²⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Şemseddin, *Tarîku'l-Hicreteyni ve Bâbü's-Sa'âdeteyni*, Dâru's-Selefiyye, Kahire 1394, 350.

⁸³⁰ el-Bakara, 2/34.

üstün olduğundan diğer bütün peygamberler de üstündür.⁸³¹ Ona göre şöyle iddia edilemez: Meleklerin secdeyi Allah’a yapması ve Âdem’in de meleklerin kıblesi gibi düşünülmesi mümkündür. Secdenin Âdem’e yapılması halinde, meleklerle mahsus secde, insanlara ait olan selâmın yerine geçebilir. Bu durumda secde tevâzu ve hizmette son sınır olmayacaktır. Zira secde örfî bir hüküm olup, zamana göre değişebilir. Ayrıca meleklerle secdenin emredilmesi, itaatkâr olanlarını isyankâr olanlardan ayırmaya yönelik imtihan maksadıyla yapılması mümkündür. Dolayısıyla Âdem bu ihtimallerden dolayı üstün görülmez.⁸³² Zira “*Bana üstün kıldığın şu kişiye bak!*”⁸³³ ve “*Ben ondan daha üstünüm, beni ateşten yarattın onu ise çamurdan yarattın.*”⁸³⁴ âyetleri, söz konusu secdenin şerefendirme ve üstün görme secdesi olduğuna işaret etmektedir.⁸³⁵ Cürcânî, “*Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti, sonra da onları meleklerle gösterip ‘Eğer iddianızda sadık iseniz bunların isimlerini söyleyiniz.’ dedi. Bunun üzerine melekler ‘Seni eksiklikten tenzih ederiz, senin bize öğrettiğinden başka bilgimiz yok.’ dediler.*”⁸³⁶ âyetlerinin Âdem’e bütün isimlerin öğretildiğine, meleklerle ise öğretilmediğine işaret ettiğini, bu nedenle meleklerden üstün olduğunu ifade eder.⁸³⁷ Bu doğrultuda Âdem’in meleklerle olan üstünlüğünü ilminin çokluğuna ve öğreticinin öğrenenden daha üstün olmasına bağlanmıştır.⁸³⁸ “*Allah, Âdem’i, Nuh’u, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini âlemlere üstün kılmıştır.*”⁸³⁹ âyetinde belirtildiği üzere İbrâhim ve İmrân ailesinden, peygamber olmayanlar ayrılmıştır. Dolayısıyla Âdem, Nuh ve bütün peygamberler, meleklerin de dâhil olduğu “âlemin” sınıfına karşı üstün tutulmuştur.⁸⁴⁰ İnsanın ilmî ve amelî faaliyetlerde bulunması önünde şehveti, öfkesi, onu meşgul eden çeşitli ihtiyaçları ve engeller mevcuttur. İbadetlere devam etmek ve aklî güce ters düşen bir şeye galib gelmek suretiyle kemâlâtı elde etmek çok zordur. Bu nedenle üstünlüğü ve sevabı hak etmede daha etkilidir. Dolayısıyla insan meleklerden üstündür.⁸⁴¹ Cürcânî, insanın şehvetsiz akıl sahibi melek

⁸³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 309; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 197; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 225; Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin*, II, 177.

⁸³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 310; bkz. Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin*, II, 177-178.

⁸³³ el-İsra, 17/62.

⁸³⁴ Sâd, 38/76.

⁸³⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 310; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 197; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâvî*, 283.

⁸³⁶ el-Bakara, 2/31-32.

⁸³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 310.

⁸³⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 66; *Şerhu'l-Akâid*, 197; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâvî*, 284.

⁸³⁹ Âl-i İmrân, 3/33.

⁸⁴⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 66; *Şerhu'l-Akâid*, 197.

⁸⁴¹ Râzî, *Kitâbü'l-Erbâin*, II, 178; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 235; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 311; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 66; *Şerhu'l-Akâid*, 197.

ile akılsız şehvet sahibi hayvan arasında bir yapıya sahip olduğunu, bu iki taraftan birini diğerine kıyaslama yoluyla, akıllı şehvetine galip gelenin meleklerden üstün olacağını söyler.⁸⁴²

2.2.3. Meleklerin Üstünlüğünü İddia Edenlerin Delilleri ve Bu Delillerin Değerlendirilmesi

Meleklerin peygamberlerden üstün oluşuyla ilgili farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu hususta bir kısım naklî ve aklî deliller ileri sürülmüştür. Esasında İnsan fıtratı gereği meleklerin üstünlüğünü kabul eder. Çünkü melekler yüce ve güzel yaratıklar olarak nefse yerleşmiştir. Nitekim Yusuf'u gördüklerinde ellerini kesen kadınların *"Allah'ı tenzih ederiz, ama bu insan değil, ancak çok güzel bir melektir."*⁸⁴³ demeleri bu duruma işaret etmektedir.⁸⁴⁴ Bundan öte meleklerin üstün oluşu onların itaatinin peygamberlere göre daha kapsayıcı olmasına bağlanmıştır.⁸⁴⁵ Öte yandan meleklerin üstünlüğü düşüncesinin Hristiyanların Hz. İsa'yı ilahlaştırma inancının önüne geçme maksadına matuf olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴⁶

Cürcânî meleklerin peygamberlerden üstün olduğunu savunanların dayandığı naklî delilleri şu şekilde zikretmiştir: Allah, Hz. Peygamber'e *"De ki ben size yanımda Allah'ın hazineleri vardır demiyorum, gaybı da bilmiyorum. Ben size meleğim de demiyorum."*⁸⁴⁷ şeklinde buyurmuştur. Bu söz büyüklük taslama ve küçümsemeyi reddetme ve söz konusu derecelerden feragat etme düşüncesiyle tevazu göstermek için söylenmiş bir sözdür. Hz. Peygamber bu sözle, kendisine ilâhlık ve meleklik gibi insan olmanın üstünde bir mertebe nispet etmemiştir. Aksine birçok insanda bulunan bir özelliğe ve peygamberlik görevine sahip olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla bu durum, meleğin vaziyetinin peygamberin konumundan daha üstün ve şerefli olmasına delâlet etmektedir.⁸⁴⁸ Bu söz Hz. Peygamber tarafından tevazu maksadıyla söylenmemiştir. Zira Kureyş *"Âyetlerimizi yalanlayanlara yaptıkları fâsıklıktan ötürü azap dokunacaktır."*⁸⁴⁹ âyeti indiğinde, Hz. Peygamber'i yalanlamak için tehdit edildikleri azabın bir an önce gelmesini istediler.

⁸⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 311; bkz. İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî*, 284.

⁸⁴³ Yusuf, 12/31.

⁸⁴⁴ İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî*, 287.

⁸⁴⁵ Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 102.

⁸⁴⁶ Kılavuz, Murat, *"İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış,"* 1-32,

⁸⁴⁷ el-En'am, 6/50.

⁸⁴⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 312; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 231; İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî*, 289.

⁸⁴⁹ el-En'am, 6/49.

Bunun üzerine “*Ben size yanımda Allah’ın hazineleri vardır demiyorum, gaybı da bilmiyorum. Ben size meleğim de demiyorum.*”⁸⁵⁰ âyeti inmiş, Hz. Peygamber onlara azabın vaktini ve onu indirecek güç ve kuvvete sahip bir melek olmadığını ifade etmiştir. Nitekim rivayete göre Cebrâil iki kanadından biriyle Lût kavminin yurdunu alt üst etmiştir.⁸⁵¹ Dolayısıyla âyet, meleğin sevap yönüyle daha üstün olmasından öte, güçlü ve kudretli oluşuna delâlet etmektedir.⁸⁵² Peygamberler meleklerden faydalanıp, onlardan bilgi edinmişlerdir. Nitekim, “*Onu çok güçlü biri öğretti.*”⁸⁵³ ve “*Onu senin kalbine emîn olan Ruh indirdi.*”⁸⁵⁴ âyetlerinde ifade edildiğine göre Cebrâil, peygamberlerin öğretmenidir. Öğretmenin ise kuşkusuz öğrenciden daha üstün ve daha bilgili olması gerekir.⁸⁵⁵ Cürçânî’ye göre öğretmenin meleklerle nispet edilmesi aklî mecaz kabilinden olup öğretmen Allah’tır, melekler ise tebliğci konumundadır.⁸⁵⁶ Melekler Allah tarafından peygamberlere gönderilen elçilerdir. Elçiler elçiyi gönderene gönderilenden daha yakındır. Dolayısıyla melekler daha üstündür.⁸⁵⁷ Bu düşünce genel bir kural olarak kabul edildiği takdirde, hükümdarın başka bir hükümdara gönderdiği elçinin gönderildiği hükümdardan daha üstün olması gerekir. Böyle bir düşünce kesinlikle yanlıştır.⁸⁵⁸ Kitap ve sünnette sıralamada daima meleklerin peygamberler ve nebilerden önce zikredilmesi meleklerin üstün olduğunun bir kanıtıdır. Çünkü öne geçirilme şeref ve rütbe itibarıyla’dır.⁸⁵⁹

Cürçânî, meleklerin devamlı olarak öne geçirilmesini iki nedene bağlamıştır. Melekler varlık olarak öncedirler. Dolayısıyla lafzî varlık, gerçek varlıkla örtüşürülmüştür. Veya meleklerin öncellenmesi iman etme sıralaması bakımındandır. Bu nedenle onların önce zikredilmesi daha uygun görülmüştür.⁸⁶⁰ Meleklerin üstün olduğuna işaret eden delillerden biri de “*O’nun katındakiler büyükenerek O’na kulluk etmekten*

⁸⁵⁰ el-En’am, 6/50.

⁸⁵¹ İbn Kesîr, *Muhtasâr Tefsîri İbn Kesîr*, II, 228.

⁸⁵² Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, IV, 241; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 312; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 70.

⁸⁵³ el-A’râf, 7/20 .

⁸⁵⁴ eş-Şuarâ, 26/193.

⁸⁵⁵ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, IV, 230; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 314; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 70; *Şerhu’l-Akâid*, 198;

⁸⁵⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 314; bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, IV, 230; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 70; *Şerhu’l-Akâid*, 198.

⁸⁵⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 314.

⁸⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 314; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 314; bkz. Râzî, *Kitâbü’l-Erbâin*, II, 186-187.

⁸⁵⁹ Râzî, *Kitâbü’l-Erbâin*, II, 190; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 314; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 71; *Şerhu’l-Akâid*, 198.

⁸⁶⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 314; bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 71; *Şerhu’l-Akâid*, 198.

çekinmezler.”⁸⁶¹ âyetidir. Bu âyette sözü edilen “O’nun katında” ifadesiyle bir yer kastedilmemiştir. Çünkü Allah mekân sahibi değildir. Aksine bununla kastedilen fazilet ve üstün mertebe yakınlığıdır.⁸⁶² Cürcânî’ye göre bu iddia “*Allah’a karşı gelmekten sakınanlar, güçlü hükümdarın katında, yüksek bir derecede cennetlerde ferahlık ve aydınlık içindedirler.*”⁸⁶³ âyetiyle çelişmektedir. Buna göre “katında olmak” ifadesi daha üstün olmaya değil, faziletli olmaya delâlet etmektedir.⁸⁶⁴ “*Mesih de gözde melekler de Allah’a kul olmaktan asla çekinmezler.*”⁸⁶⁵ âyetine göre meleklerin Mesih’ten üstün olduğu iddia edilmiştir. Âyet tıpkı, “Ne vezir bu emirden çekinir ne de sultan” denilmesi gibidir, aksi doğru değildir. Buna göre anlam, İsâ da derecesi ondan yüksek olan da kulluktan asla çekinmezler şeklindedir.⁸⁶⁶ Dil açısından da buna benzer sözlerde matuf, matufun aleyhten üstün konumdadır.⁸⁶⁷ Hristiyanlar, Mesih’i körleri ve alaca hastaları iyileştirmesi, ölülere diriltmesi ve babasız olması nedeniyle onu büyütüp kul olmaktan çıkarak ilâhlık konumuna getirmişlerdir. Oysa melekler söz konusu fiilleri gerçekleştirmede Mesih’ten üstündür. Zira anasız ve babasız olan melekler, Allah’ın izniyle Mesih’in güç yetiremediği şeylere gücü yeter. Bu bağlamda üstün özelliklere sahip olan melekler kulluktan kaçınmayıp, ilâhlık iddiasında bulunmazken, Mesih’in kullukta bulunması daha uygundur. Dolayısıyla burada üstünlüğü gerektiren bir şey yoktur.⁸⁶⁸ Ayrıca söz konusu âyette “Mukarrabûn melekleri” çoğul olarak zikredilmiştir. Çoğul kalıbı ise bütünü kapsar. Bu durum bütün meleklerin Mesih’ten üstün olmasını gerektirirken, meleklerden herbirinin Mesih’ten üstün olmasını gerektirmez.⁸⁶⁹ Meleklerin üstünlüğüyle ilgili öne sürülen delillerden birisi de: “*Rabbınız size bu ağacı sırf melek olursunuz diye yasakladı.*”⁸⁷⁰ âyetidir. Bu âyet meleklerin beşer nevinden daha üstün olduğuna delâlet etmektedir. Bu âyetten anlaşıldığına göre Allah Âdem ve Havvâ’yı melek konumuna düşmemesi için o ağaçtan yemeyi yasaklarken, İblis ağaçtan yiyenin melek olacağı düşüncesini teşvik etmiştir. Çünkü melekliğe yükseliş ağaçtan yemekle olur.⁸⁷¹ Bu

⁸⁶¹ el-Enbiyâ, 21/19.

⁸⁶² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 227; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 313.

⁸⁶³ el-Kamer, 54/54-55.

⁸⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 313.

⁸⁶⁵ en-Nisâ, 4/172.

⁸⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 313.

⁸⁶⁷ Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 199.

⁸⁶⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 313; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V,71; *Şerhu’l-Akâid*, 199.

⁸⁶⁹ Râzî, *Kitâbü’l-Erbâin*, II, 181; Kârî, *Şerhu Fıkhı Ekber*, 145.

⁸⁷⁰ el-A’râf, 7/20.

⁸⁷¹ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XIV, 50; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 231; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V,70.

âyette meleklerin peygamberlerden üstün olduğuna delâlet eden bir şey yoktur. Zira Âdem ve Havvâ, melekleri kendi sûretlerinden daha güzel bir surette ve yaratılış bakımından daha büyük ve güçlü görünce, onlar gibi olmayı temennî ettiler. Bu istem meleklerin faziletine delâlet etmez. Bilakis onların beşerden sûret, güç, kuvvet ve büyüklük gibi nitelik açısından farklı olduklarına delâlet eder.⁸⁷²

Cürcânî, meleklerin peygamberlerden üstün olduğu iddiasının akli gerekçelere dayandırılarak da ispatlanmaya çalışıldığını ifade eder. O, bu iddiaları şu şekilde zikretmiştir: melekler madde ve onun etkilerinden soyutlanmış ruhlardır. Dolayısıyla meleklerin hiçbir özelliği kuvve(potansiyel) durumunda olmayıp bu kuvvenin tedrici olarak fiile dönüşmesi söz konusu değildir. Aksine meleklerin bütün olgunlukları, ilk yaratıldıkları anda eylemli iş (kinetik) olarak mevcuttur. İnsanların düşünen nefisleri ise yaratıldıklarında bu yetkinliklerden yoksun olup onlardaki bu özellikler tedrici olarak kuvveden fiile çıkar.⁸⁷³ Diğer taraftan melekler, kötülüklerin ve çirkin ahlâkın kaynağı olan öfke ve şehvetten uzaktırlar. Onlar nurânî ve latif varlıklar oldukları için, onlarda kudsi nurların ortaya çıkmasını engelleyen hiçbir mâni yoktur. Dolayısıyla melekler daima ilâhî nurları gözetlemeye odaklanmışlardır. Madde ise buna engeldir.⁸⁷⁴ Yine melekler şerefli, yüce bedenlerle ilişkili olup bu bedenler bozulmaksızın pozisyon ve bağlantılarıyla bu âlemimizi idare eden felekler ve yıldızlar konumundadır.⁸⁷⁵ Bunlara ilave olarak melekler deprem, bulut ve göksel hâdiseler gibi, olağanüstü zor fiilleri yapabilen varlıklardır. Nitekim Kur’ân’da melekler hakkında “İşi taksim edenlere yemin olsun ki”⁸⁷⁶ ve “İşi yönetenlere yemin olsun ki”⁸⁷⁷ şeklinde buyurulmuştur. Zira onlardaki bu kudret, yaradılıştan kaynaklanan bir güç olmadığından, onlar için bitkinlik ve yorgunluk söz konusu değildir.⁸⁷⁸ Melekler, gaybla ilgili sırlara vâkıf olan geçmişi, gelecek ve şu an bilmediğimiz şeyleri bilendir. Onların bilgisi küllî (tümel) olup, onların cüz’î misallerin nakşolduğu duyuları yoktur. Melekler, oluş ve bozuluş âleminde meydana gelen şeylerin

⁸⁷² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 241-242; Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 313; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 70.

⁸⁷³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 312; bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 72; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 198.

⁸⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 312; bkz. Râzî, *Kitâbü’l-Erbâin*, II, 196; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 72; Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 198.

⁸⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 312; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 227. ez-Zâryât, 51/4.

⁸⁷⁷ en-Nâziât, 79/5.

⁸⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 312; bkz. Râzî, *Kitâbü’l-Erbâin*, II, 197; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 72.

esasî olduklarından bilgileri fiilîdir. Onların bilgisi, kuvveden yoksun soyut varlıklar olarak yaratıldıkları esnada mevcut olmasından ötürü de fitrîdir.⁸⁷⁹ Söz konusu nedenlerle meleklerin üstün olduğu iddia edilmiştir. Oysa melekler hakkındaki bu tür yaklaşımların dinî değil, felsefî esaslara dayandırıldığı gerekçesiyle bunun kabul edilemez olduğu söylenmiştir.⁸⁸⁰

Peygamber melek kıyaslamasında naslarda her iki türün bir diğerinden üstün olduğunu gösteren ifadelerle istinaden, genelde insan ile melek, özelde de peygamberler arasında mukayese yapılmıştır. Bu doğrultuda; insanların elçi olanları meleklerin elçi olanlarından, meleklerin elçi olanları insanların genelinden, insanların geneli de meleklerin genelinden daha üstün tutulmuştur. Meleklerin elçi olanları ise insanların genelinden ittifakla üstün kabul edilmiştir.⁸⁸¹ Ancak burada zorunlu olan meleklerle ve peygamberlere iman etmektir, hangisinin üstün olduğuna değil. Zira bu hususun zorunlu olması halinde nasla açıklanması gerekir. Üstelik bu mevzuda deliller eşittir. Dolayısıyla iki taraflı deliller daha üstün olmaya değil, faziletli olmaya işaret etmektedir.⁸⁸² Üstünlük meselesi kesin olmayıp zannî bir meseledir. Ebû Hanîfe bu meselede tevakkuf edip, bir şey söylememiştir.⁸⁸³ Cürcânî kelâmcıların üstünlük ile ilgili yaptıkları tartışmaların, sevabın daha çok olması anlamında fazilet yarışında olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸⁴

Buna göre genelde melek-insan, özelde de melek-peygamber arasındaki üstünlük tartışması nasları anlama ve yorumlamadan kaynaklanmaktadır. Bu hususta kesin bir delilden bahsedilemez. Ontolojik olarak farklı özelliklere sahip insanla melek arasında üstünlük tartışması yerine bu iki türün kendi aralarındaki fazilet yarışından bahsedilmesi daha doğru olacaktır. Bununla birlikte kendisinde günah işleme yetisi bulunan insanın, bu niteliği taşımayan varlıklardan üstün olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

2.3. Kitap

Allah'ın sıfatlarından biri de kelâm sıfatıdır. Peygamberlere vahiy yoluyla

⁸⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 312; bkz. Râzî, *Kitâbü'l-Erbâîn*, II, 196; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 312

⁸⁸⁰ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 312; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 72; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 198.

⁸⁸¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 196.

⁸⁸² İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akâidet-i-Tahâvî*, 282.

⁸⁸³ Kârî, *Şerhu'Fikhi Ekber*, 144.

⁸⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 312.

gönderdiği mesajları bu sıfatın bir tezahürüdür.⁸⁸⁵ Bu doğrultuda İlâhî kitaplar beşeriyete yol gösterici⁸⁸⁶, aydınlatıcı,⁸⁸⁷ ihtilafları giderici⁸⁸⁸ ve adalet sağlayıcı olarak⁸⁸⁹ gönderilmiştir. Bu nedenle peygamberlere inanmak zorunlu kılınmıştır.⁸⁹⁰ Vahyolunan ilâhî kitaplar, Kur’ân’ı Kerim’de belirtildiği üzere genel olarak hacimlerine ve muhatap kitleye göre suhuf ve kitap şeklinde gönderilmiştir.

2.3.1. Suhuf Kavramı

Suhuf, sahife kelimesinin çoğuludur. Sahife; yayılmış, açılmış şey, üzerine yazı yazılmış veya yazılacak kâğıt kırtasiye anlamlarına gelmektedir.⁸⁹¹ Mektup, risâle ve kitaba da sahife ve suhuf denmiştir. Nitekim peygamberlere indirilen kitaplara suhuf adı verilmiştir.⁸⁹² Bununla birlikte suhuf; Tevrat, Zebur, İncil ve Kur’ân dışında peygamberlere indirilmiş olan risâleler olarak da bilinmektedir.⁸⁹³ Ayrıca suhuf; bir âlime ait yazılar, sahabe ve tâbiîn tarafından toplanan hadis metinleri ve İslâm öncesi dönemde şiir, hitabe, bir araya getirilmiş sözler ve hukukî anlaşmaları ifade etmek için kullanılmıştır.⁸⁹⁴

Suhuf kelimesi Kur’ân’da farklı anlamlarda kullanılmıştır. “O, (Kur’ân) kutsal kılınmış sahifelerdedir.”⁸⁹⁵ ve “İşte o apaçık delil, tertemiz sahifeleri okuyan ve Allah tarafından gönderilen peygamberdir.”⁸⁹⁶ şeklindeki âyetlerde suhuf kelimesi Kur’ân anlamında kullanılırken, “Amel defterleri açıldığı zaman.”⁸⁹⁷ âyetinde de amellerin kayıt altına alındığı ilâhî tutanak anlamında kullanılmıştır. “Doğrusu bu hükümler ilk sahifelede, İbrahim ve Mûsâ’nın sahifelerinde de vardır.”⁸⁹⁸ ve “Yoksa Mûsâ’nın ve sözünü yerine getiren İbrâhim’in sahifelerinde olanlar kendisine bildirilmedi mi?”⁸⁹⁹ âyetlerinde ise peygamberlere gönderilen ilâhî mesajlar manasında kullanılmıştır. Bu âyetlerdeki mesajlar, Hz. İbrahim ve Hz. Mûsâ’ya indirilen suhurları tespit edip teyit etmekte,

⁸⁸⁵ Çelebi, İlyas, *Kitaplara İman*, DİB Yay., Ankara 2015, 22.

⁸⁸⁶ el-Bakara, 2/2; el-İsrâ, 17/9.

⁸⁸⁷ el-Hadîd, 57/9.

⁸⁸⁸ el-Bakara, 2/213.

⁸⁸⁹ eş-Şûrâ, 42/15.

⁸⁹⁰ en-Nisâ, 4/136.

⁸⁹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Suhuf”, 293; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, “Suhuf”, VII, 292.

⁸⁹² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5578.

⁸⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5768.

⁸⁹⁴ Dumlu, Ömer, “Suhuf”, *DİA*, XXXVII, ss. 477-478, İstanbul 2019.

⁸⁹⁵ Abese, 80/13.

⁸⁹⁶ el-Beyyine, 98/2.

⁸⁹⁷ et-Tekvîr, 81/10.

⁸⁹⁸ el-A’lâ, 87/18-19.

⁸⁹⁹ en-Necm, 53/36-37.

dolayısıyla söz konusu suhuf lar Kur'ân'ı kapsamaktadır.⁹⁰⁰

Kur'ân'da ve hadislerde suhuf ların sayısı ve miktar ı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak zayıf olarak nitelenen bir hadiste Hz. İbrâhim'e indirilen suhuf ile Tevrat, Zebur, İncil ve Furkan'ın (Kur'ân'ın) Ramazan ayında nazil olduğu bildirilmektedir.⁹⁰¹ Ebû Zer'den rivâyet edilen bir hadiste ise Allah'ın yeryüzüne 104 kitap indirdiği; bunlardan 50 sahife Hz. Şit'e, 30 sahife Hz. İdris'e, 10'ar sahife de Hz. İbrahim ve Hz. Âdem'e verildiği, ayrıca Tevrat'ı, İncil'i, Zebur'u ve Kur'ân'ı inzâl ettiğinden bahsedilmektedir.⁹⁰²

Buna göre Hz. Âdem'den itibaren insanların az olduğu ilk devirlerde, onların ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde gönderilen sayfeler, daha çok dînî ve ahlâkî hususları içerir nitelikte olmuştur. Daha sonra insanların ve ictimâî problemlerin artmasıyla birlikte büyük kitaplar gönderilmiştir.

2.3.2. Kitap Kavramı

Kitap (k-t-b) fiilinin masdar ı olup yazmak, toplamak anlamına gelir.⁹⁰³ Bütün harfleri bir araya getirdiği ve çeşitli kıssaları, âyetleri, hükümleri ve haberleri topladığı için kitap ismi verilmiştir. Mektuba da mecâzen kitap adı verilmiştir.⁹⁰⁴ Ayrıca kitap kelimesi; Kur'ân, Tevrat, İncil, levhi mahfuz, akıl, bilgi, delil, yazılı sahife ve zorunlu kılmak anlamlarında kullanılmıştır.⁹⁰⁵ Kitap kelimesi bu doğrultuda Kur'ân'da farklı manalarda kullanılmıştır. Söz konusu kelime Kur'ân'da 230 defa geçmekte olup “*Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır. Takva sahipleri için yol göstericidir.*”⁹⁰⁶ âyetinde olduğu gibi Kur'ân'a delâlet etmektedir.⁹⁰⁷ Kitap kelimesi, bunun yanında vahyedilen bütün mukaddes kitaplar için,⁹⁰⁸ bazen bazı ilâhî emir ve hükümleri ifade etmek için,⁹⁰⁹

⁹⁰⁰ Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir*, III, 550.

⁹⁰¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999, XXVIII, 16984; Taberî *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, XXIV, 377.

⁹⁰² İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed el-Büstî (ö.354/965), *Sahihu ibn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, II, 77; Zernahşerî, *el-Keşşâf*, VI, 360; Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikir, Beyrut trs., VIII, 489; Bursevî, İsmail Hakkı (ö.1137/1725), *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikir, Beyrut trs., X, 411; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh (ö.1250/1834), *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1414, V, 519.

⁹⁰³ Cürçânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, 3.

⁹⁰⁴ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I, 276

⁹⁰⁵ İsfahânî, *el-Müfredât*, “Kitap”, 441-442.

⁹⁰⁶ el-Bakara, 2/1.

⁹⁰⁷ Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 35.

⁹⁰⁸ Âl-i İmrân, 3/119.

⁹⁰⁹ el-Bakara, 2/178, 183; el-Enfâl, 8 /68

bazen de indirilen vahyin bütünü için kullanılır.⁹¹⁰ Dolayısıyla Kitap kavramı Kur'ân'da peygamberlere indirilen vahiyleri kapsayan kutsal metinler anlamında kullanılmıştır.

Bununla birlikte kitap kelimesi Kur'ân'da başka anlamlarda da kullanılmıştır. Kitaptan maksat özel manada Hz. Muhammed'e indirilen Kur'ân'dır. Zira Tevrat Mûsâ, İncil'de İsa için bir sembol olduğu gibi Kur'ân'da Hz. Peygamber'e alem olmuştur. Önceki kitapların ve bütün ilimlerin özünü içine aldığından, kitaba Kur'ân adı verilmiştir.⁹¹¹ Ayrıca Kur'ân bu isimden başka 55 isimle tesmiye edilmiştir.⁹¹² İbn Manzûr, Zeccâc'ın (ö. 311/923) kitap lafzından kastedilenin mutlak bir şekilde Tevrat olduğunu, kitabullah kelimesinin ise Kur'ân ve Tevrat yerine geçmesini mümkün gördüğünü aktarır.⁹¹³ Kur'ân'ı Kerim'de en çok kitap ismiyle ifade edilen Kur'ân kelimesi; fülân kalıbında masdar olup sûreleri toplayıp bir araya getirdiği için Kur'ân adı verilmiştir.⁹¹⁴ Bu doğrultuda Kur'ân'ı Kerîm'in terminolojik olarak çeşitli yönleri ve nitelikleri ele alınarak farklı tanımları yapılmıştır. Buna göre Kur'ân; Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar Hz. Muhammed'e indirilen ve tilâvetiyle ibadet edilen mucize bir lafızdan ibarettir.⁹¹⁵

Cürcânî'ye göre Kur'ân; Hz. Peygamber'e Cibril vasıtasıyla 23 senede peyder pey indirilen, Mushaflar'da yazılı olan, dillerde okunan, zihinlerde ezberlenen, mütevâtir olarak nakledilen ve iki kapak arasında yazılı olandır.⁹¹⁶

Kur'ân'da kitap kavramı içinde yer alan Ehli kitap'a ait Tevrat, Zebur ve İncil'den bahsedilmektedir. Bu ilâhî kitaplara verilen isimler lügat itibarıyla benzer manalar ifade etmektedir. Bunlardan Zebûr kelime olarak; akıl, düşünce, söz, taşla nakşetme, sabır, men etme ve yazma anlamlarına gelen “zebr” masdarından türetilmiş olup yazmak ve kitap manasına gelir.⁹¹⁷ Zebûr kelimesinin aslı sağlamlaştırmak anlamındadır. Sağlam ve güvenli olduğu için Dâvud'un kitabına bu ad verilmiştir.⁹¹⁸ Kur'ân'da “*Dâvud'a Zebûr'u*

⁹¹⁰ er-Ra'd, 13 /43.

⁹¹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “K-r-e”, 419.

⁹¹² Zerkeşi, Bedreddin (ö.794/1392), *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, Beyrut 1957, I, 273.

⁹¹³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XVIII, 22-23.

⁹¹⁴ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*, Matbaatı Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1966, 4; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “Ka-r-e” md., XI, 78.

⁹¹⁵ Zürcânî, Muhammed Abdulazîm (ö.1367/1948), *Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, yrs., trs., I, 19.

⁹¹⁶ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 146; *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*, 3- 4; *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 117; bkz. Bâkallânî, *Î'câzü'l-Kur'ân*, 21.

⁹¹⁷ Zebidî, Muhammed Murtaza, *Tâcü'l- Arûs*, Dâru'l-hidâye, yrs., trs., “zbr”, XI, 400; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “zbr”, VI, 11.

⁹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, VI, 11.

verdik.”⁹¹⁹ buyurulmak suretiyle Hz. Dâvud’a verilen ilâhî kitap, Zebûr olarak isimlendirilmiştir. Nitekim Araplar bu kitaba Dâvud’un Zebûr’u dediler ve diğer topluluklar da Dâvud’un kitabını Zebûr’la tanıdılar.⁹²⁰ Hz. Dâvud’a verilen Zebûr İbranice olup 150 sûreyi kapsamaktadır. Bu sûrelerden 50’si Bühtünnassar ve Bâbilliler’den, 50’si Rumlar’dan bahseder. Geri kalan 50’si ise hikmetli sözler, nasihat ve ahlâkî öğretilere yer verir, helâl ve harama dair hükümlere yer verilmez.⁹²¹ 150 sûreden meydana gelen Zebûr’un kapsadığı konulara dair rivâyetlerin doğruluk derecesi bilinmemekle birlikte, ilâhî kitabın genel olarak şiir ve ilâhilerden meydana geldiği kesindir.⁹²² Bugün mevcut olan Kitabı Mukaddes adı altında Eski Ahid’te “Mezmurlar” adıyla Dâvud’a nisbet edilen eser, 150 Mezmur’dan meydana gelmiş olup kendi içinde beş kitaba ayrılmıştır.⁹²³

Tevrat lafzı; İbrânice “Torah” kelimesinin Arapça’ya dönüşmüş bir şeklidir. Şeriat, ta’lim, vasiyyet ve kanun gibi anlamlara gelmektedir.⁹²⁴ Tevrat kelimesi, Ahd-i Atîk (Eski Ahid) denilen kitapların tamamı için kullanıldığı gibi⁹²⁵ Mişna, Talmud ve Rabbîler’e ait eserler için de kullanılmaktadır.⁹²⁶ Tevrat, Yahudilerin kutsal kitabı olan “Tanah”ın (Ahdi Atîk) ilk bölümüdür. Bu kısımda yer alan Tekvin, Çıkış, Levililer, Sayılar ve Tesniye kitaplarının tamamı Tevrat olarak isimlendirilir.⁹²⁷ Ahdi Atîk, Hristiyanlarca Yunanca kitap anlamına gelen “Bible” kelimesiyle de ifade edilmiştir.⁹²⁸ Kur’ân’da geçen Tevrat lafzı, Hz. Mûsâ ve bütün İsrâîl peygamberleri vasıtasıyla isrâiloğullarına gönderilen ilâhî mesajları kapsamaktadır. Dolayısıyla İsrâîl peygamberlerinin kitaplarının tamamı Kur’ân’a göre Tevrat olarak nitelendirilmiştir.⁹²⁹ Kaldı ki Kur’ân’da çeşitli âyetlerde on sekiz⁹³⁰ defa zikredilen Tevrat lafzının hiçbir âyette Hz. Mûsâ’ya indirildiği konusunda bir açıklık bulunmamaktadır. Fakat müfessirler, “*Andolsun, biz Mûsâ ile Hârûn’a Allah’a karşı gelmekten sakınanlar için o Furkan’ı (Tevrat’ı) bir ıfık ve öğüt olarak verdik.*”⁹³¹

⁹¹⁹ en-Nisâ, 4/163

⁹²⁰ Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, IX, 401-402.

⁹²¹ Sa’lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Arâisü’l-Mecâlis*, yrs., trs., 163.

⁹²² Aydemir, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 152.

⁹²³ Kitab-ı Mukaddes *Eski Ve Yeni Ahit*, Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 1974, 540-628.

⁹²⁴ Büstânî, Butrüs, *Muhîtu’l-Muhît*, Mektebetü Lübnân, yrs., 2008, I, 75.

⁹²⁵ Rıza, Ahmed, *Mu’cemu Metni’l-Lüga*, Dâru mektebeti’l-hayât, Beyrut 1958, I, 414.

⁹²⁶ Adam, Bâkî, “Tevrat”, *DİA*, XXXXI, ss. 40-45, İstanbul 2012.

⁹²⁷ Hindî, Rahmetullah (ö.1308/1891), *İzhâru’l-Hak*, Dâru’l-cil, Beyrut trs., 55-56; Adam, Bâkî, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar yay., İstanbul 2015, 28-30.

⁹²⁸ Hindî, *İzhâru’l-Hak*, 53.

⁹²⁹ Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 61-65.

⁹³⁰ Abdalbâkî, Muhammed Fuad, *Mu’cemü’l-Müfrehres li Elfâzi’l-Kur’ânî’l-Kerîm*, Dâru’l-kütübî’l-Misriyye, yrs., 1945, 158.

⁹³¹ el-Enbiyâ, 21/48.

âyeti ve “*Hani, doğru yolu tutasınız diye Mûsâ’ya kitabı (Tevrat’ı) ve Furkan’ı vermiştik.*”⁹³² âyetinde Hz. Mâsâ’ya verilen kitabı ve Furkan’ı Tevrat olarak yorumlamışlardır.⁹³³ Ayrıca hadis kaynaklarında Tevrat’ın Hz. Mûsâ’ya verildiğine dair rivâyetler mevcuttur.⁹³⁴ Dolayısıyla genel kanı Tevrat’ın Hz. Mûsâ’ya indirildiği yönünde olmuştur.

İncil lafzı ise kökeni Yunanca bir kelime olan “*evangelium*”dan alınarak Arapça’ya geçmiş bir kelimedir. İyi haber, müjde anlamlarına gelmektedir.⁹³⁵ Bu kelime daha sonra Hz. Îsâ’nın hayatı ve mesajlarını yazı ile kaydeden kitaplar hakkında kullanılmıştır.⁹³⁶ İncil kelimesi Kur’ân’da Hz. Îsâ’ya indirilen kitaba verilen özel bir isim olup,⁹³⁷ on iki yerde geçmektedir.⁹³⁸ Hristiyanlara göre kutsal kabul edilen Ahdi Cedîd (Yeni Akit); dört İncil, Resûller’in İşleri, Pavlus’un mektupları ve Yuhanna olmak üzere 27 kitaptan meydana gelmektedir.⁹³⁹ İncil lafzı; Matta, Markos, Luka ve Yuhanna kitaplarına has kılınmakla birlikte, geri kalan Ahd-i Cedîd denilen kitapların ve risâlelerin tamamına İncil adı verilmiştir.⁹⁴⁰ Hristiyan düşünceye göre Hz. Îsâ, Ahdi Cedîd’i teşkil eden kitapları ne yazmış ne de yazdırmıştır. O sadece tebliğ etmiş, Havârilere de tebliğ edip uzun süre şifahi olarak nakletmişlerdir. Bu nedenle Hz. Îsâ’nın tebliğ ettiği gerçek İncil korunamamıştır.⁹⁴¹ Bunun yanı sıra Hz. Îsâ’dan sonra yazılan İnciller onun denetimi ve kontrolü olmadan yazıldığı gibi, en eski İncil olarak kabul edilen Matta ve Markos dahi Havarilerce yazılmamıştır.⁹⁴² Zamanla Hz. Îsâ’yı gören ilk nesil Hristiyanların azalması ve bu dinin yayılması, İncil’in yazılması zarureti doğurmuştur. Hristiyanlara göre sadece Îsâ’ya ait olan İncil; Matta, Markos, Luka ve Yuhanna olmak üzere dört şekilde tezahür etmektedir.⁹⁴³ Diğer taraftan söz konusu İnciller’in m.s. 325 tarihinde İznik Konsili’nde onlarca İncil ve risalelerden seçilip resmî bir hüviyet kazanması İncil’in tahrif edildiğinin

⁹³² el-Bakara, 2/53.

⁹³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 269; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXII, 178; Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, II, 71.

⁹³⁴ Buhârî, *Tevhid*, 19; Müslim, *Hudûd*, 28.

⁹³⁵ Bustânî, *Muhîtu’l-Muhîd*, I, 19; Rıza, *Mu’cemu Metni’l-Lüga*, V, 409; Hindî, *İzhâru’l-Hak*, 55.

⁹³⁶ Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, DİB. Yay., Ankara 1988, 86.

⁹³⁷ Hindî, *İzhâru’l-Hak*, 56; Rıza, *Mu’cemu Metni’l-Lüga*, V, 409.

⁹³⁸ Abdulbâkî, *Mu’cemü’l-Müfrehes*, 688.

⁹³⁹ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 86; Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 251.

⁹⁴⁰ Bustânî, *Muhîtu’l-Muhîd*, I, 19; Hindî, *İzhâru’l-Hak*, 56.

⁹⁴¹ Blail, Gerhard, “İncil”, Çev: Öskan, Ali Rafet, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, ss. 343-346, 1991; Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 252.

⁹⁴² Tarakçı, Muhammet, *Tevrat ve İncil’in Tahrifi İle İlgili Kur’ân Ayetlerinin Anlaşılması Sorunu, Usûl İslam Arştırmaları*, 2/2, 33-54, 2004.

⁹⁴³ Harman, Ömer Faruk “İncil” *DİA*, XXII, ss. 270-276, İstanbul 2000.

bir delili olarak gösterilmiştir.⁹⁴⁴ Bunun yanı sıra Kur'ân'da İncil'in tahrif edildiğine dair atıfta bulunulmuştur.⁹⁴⁵

Kutsal kitapların mevsûkiyeti, ancak bu kitapların ilâhî kaynaklı olmasına, değişime uğramadan mütevâtir olarak nakledilmesine ve her türlü çelişkiden uzak olmasına bağlıdır. Oysa elde mevcut olan Tevrat ve İncil, bu niteliklerden yoksundur. Zira bu kitaplarda ihtilaflar ve tutatarsızlıklar mevcuttur. Tevrat'da Hz. Mûsâ'ya ait olmayan olaylardan bahsedilmesi, İncil'in Hz. İsâ zamanında yazılmadığının Hristiyanlarca kabul edilmesi, bu kitapların ilâhî özelliklerini yitirdiğinin bir başka göstergesidir.⁹⁴⁶ Dolayısıyla bugünkü Yahudiler ve Hristiyanların elinde bulunan Tevrat ve İncillerin yazımı ve aktarımı ile ilgili yaşanan problemler nedeniyle ilâhî niteliklerini kaybettiği, neticede mevcut kutsal kitapların Yahudi ve Hristiyanların bir ürünü olduğu sonucu çıkmaktadır.



⁹⁴⁴ Yıldırım, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, 92; Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, 252- 253.

⁹⁴⁵ en-Nisâ, 4/157.

⁹⁴⁶ Kaplan, *Kelâm Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, 254.

BÖLÜM III

HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİ

3.1. Delailün-Nübüvve Bağlamında Hz. Muhammed'in Peygamberliğini İspat Eden Deliller

H. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlayan aklî ve naklî olmak üzere farklı deliller mevcuttur.⁹⁴⁷ Eş'ârî kelâmcıları nübüvvetin ispatında mucizeleri baz almışlardır.⁹⁴⁸ H. Muhammed peygamberlik iddiasında bulunmuş, iddiasını kanıtlamak için de mucize göstermiştir. Bu onun nübüvvetinin ispatı olmuştur. H. Peygamber'in bu durumu tevâtür ve icmâ ile tespit edilmiş olup, insanlar bu iddiaya tanıklık etmiştir.⁹⁴⁹ Bununla birlikte bazı kelâmcılar H. Muhammed'in ilmî, amelî ve ahlâkî olarak yüksek bir kemâlâta ve olgunluğa sahip olmasını, câhilî bir toplumu medenî bir topluma dönüştürmek suretiyle olgunlaştırmasını ve kusursuz bir fizikî yapıya sahip olmasını onun peygamberliğini ispat eden delillerden kabul etmiştir.⁹⁵⁰

Cürcânî'ye göre H. Muhammed'in peygamberliğini ispat eden en belirgin ve etkin mucizesi Kur'an'dır. Çünkü bu mucize bütün zamanlarda, mekânlarda ve dillerde varlığını devam ettirmiştir.⁹⁵¹ Bu yüzden mucize isteyenlere cevaben “*Yoksa onlara okunmakta olan kitabı sana göndermemiz mucize olarak kâfi gelmiyor mu?*”⁹⁵² şeklinde buyurulmuştur. O'nun diğer mucizeleri risâletini tamamlayan unsurlar olarak görülmüştür.⁹⁵³ O, belâgat ve fesahatta zirveye çıkan Araplar'a muâraza etmeleri hususunda meydan okumuştur.⁹⁵⁴ Nitekim Cürcânî, H. Peygamber'in muhataplarına karşı “*Eğer doğru söylüyorlarsa onun sözlerinin bir benzerini getirsinler.*”⁹⁵⁵, “*Yoksa, ‘Onu kendisi uydurdu’ mu diyorlar? De ki; eğer doğru iseniz Allah’tan başka*

⁹⁴⁷ Râzî, *Kitâbü'l- Erbaîn*, II, 87.

⁹⁴⁸ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, 182; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 182; Cüveynî, *el-İrşâd*, 307.

⁹⁴⁹ Râzî, *Kitâbü'l-Erbaîn*, II, 76; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 267; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 27.

⁹⁵⁰ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 36-37; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 54-58; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 439; Râzî, *el-Muhassal*, 208; *Kitâbü'l-Erbaîn* II, 87-89; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 168-169; İbn Ebî Şerif, *el-Müsâmere*, 205.

⁹⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, I, 24-25.

⁹⁵² el-Ankebut, 29/51.

⁹⁵³ Râzî, *en-Nübüvvât*, 18.

⁹⁵⁴ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 586.

⁹⁵⁵ et-Tûr, 52/34.

çağırabildiklerinizi yardıma çağırın da siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin."⁹⁵⁶ ve "De ki; and olsun ki, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de verseler, onun benzerini meydana getiremezler."⁹⁵⁷ şeklindeki âyetlerde ifade edildiği üzere Kur'an'la tehdid⁹⁵⁸ ettiğini belirtir. Buna karşı herhangi bir muâraza⁹⁵⁹ yapılmadığını, aksi halde bu muârazanın mütevâtir olarak bize kadar gelmesi gerektiğini ifade eder.⁹⁶⁰ Muâraza yapılmadığının bir göstergesi de Araplar'ın Kur'an'ı, evvelkilerin masalı ve sihir olarak görmeleri, Hz. Peygamber'i de sihirbaz olarak nitelendirmeleridir.⁹⁶¹ Bu hususta bilgisiz ve yetersiz kaldıklarını anlayınca da dil ile karşılık vermek yerine kılıç ile karşılık vermeye yeltenmişlerdir.⁹⁶² Ayrıca Bir rivayette "Hiçbir peygamber gönderilmemiştir ki, insanları ona imana getirecek bir mucize verilmemiş olsun, bana verilen mucize ise Allah'ın vahyettiği Kur'an'dır."⁹⁶³ şeklinde Kur'an risâletin kanıtı olarak göstermiştir.

Kuşkusuz Hz. Peygamber'in risaletini ispat eden söz konusu delillerle birlikte başka deliller de mevcuttur. Kur'an'ın, okuması yazması olmayan ümmî bir kimsenin eliyle ortaya konması onun peygamberliğinin bir ispatıdır. Zira Kur'an, insan düşüncesinin üstünde hikmet dolu bir kitaptır. Bu olağanüstü hikmetli sözler ise ancak peygamberlerden sâdır olur. Getirdiği öğretilerin insan fitratına uygun olup insanlar üzerinde derin izler bırakması, bunların korunup değişikliğe uğramaması ve Hz. Peygamber'in düşmanları tarafından bile emin ve güvenilir bir kimse olarak kabul edilmesi onun peygamberliğini ispat eden diğer kanıtlardır. Dolayısıyla söz konusu deliller onun tasdikini zorunlu kılmıştır.

⁹⁵⁶ Hûd, 11/13.

⁹⁵⁷ el-İsra, 17/88.

⁹⁵⁸ Tehaddî: Bir konuda birinin acziyetini ortaya koymak ve ona galib gelmek amacıyla yapılan meydan okumadır. (Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, II, 91). Diğer bir ifadeyle tehdid; Hz. Peygamber'in Kur'an hakkında şüphe edenlere karşı benzerini getirmeleri için meydan okumasıdır. (Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 267).

⁹⁵⁹ Muâraza: Bir kimsenin Kur'an'a benzemesi için ortaya attığı sözün, Kur'an âyetlerinin bir benzerinin olduğunu iddia etmesidir. (Arpa, Enver, "İ'câzü'l-Kur'an Konusuna Farklı Bir Yaklaşım," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLIII (2002), Sayı I, 81-107.)

⁹⁶⁰ Cür'ânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 267-268; krş. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 27.

⁹⁶¹ Zerkeşî, *el-Burhan*, II, 91.

⁹⁶² Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 168.

⁹⁶³ Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 66.

3.1.1. Kur'an'ın İ'câzı ve İ'câza Yönelik Eleştiriler

Kur'an'ın sahip olduğu edebî üstünlük ve muhteva zenginliği nedeniyle bir benzerinin getirilememesi şeklinde ifade edilen i'câzü'l-kur'an meselesi, hicrî ikinci asırdan itibaren İslâm fetihleriyle birlikte Müslümanların farklı bölgelerde değişik fikir, inanç ve kültürlere mensup insanlarla karşılaşmalarıyla birlikte İslâm âlimlerinin gündemine girmiştir. Bu temas aynı zamanda birçok tartışmayı da beraberinde getirmiştir.⁹⁶⁴ Bu insanların bazıları İslâm'ı eleştirmiş, Kur'an'ın nazımını tenkit etmiştir. Bunun üzerine İslâmî disiplinleri oluşturan kelâmcılar, dil bilimciler ve müfessirler Kur'an'ı ve i'câz yönlerini savunmaya yönelmişlerdir.⁹⁶⁵ Bu bağlamda Kur'an'ın i'câzının hangi açılardan olduğu tartışılmış ve bu hususta İslâm âlimleri farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.⁹⁶⁶ Kur'an'ın i'câzı; ilginç nazmında,⁹⁶⁷ şaşırtıcı üslubunda,⁹⁶⁸ bilinmedik nazım ve mahlûkatı âciz bırakan yüksek derecede belâgat yetkinliğine sahip olmasındadır.⁹⁶⁹ Zira Kur'an'ın nazım ve üslubu kendine has makta',⁹⁷⁰ matla'⁹⁷¹ ve fasıllarıyla⁹⁷² Araplar'ın kullandığı nazım ve nesir türünden ayrılmaktadır.⁹⁷³

Cürcânî sûrelerin, kıssaların ve diğerlerinin başlarıyla matlâları, sûrelerin sonlarıyla makta'ları ve âyetlerin sonlarıyla da fasılların kastedildiğini oysa bunların Araplar'ın sözlerinde seciler konumunda olduğunu söyler. Kur'an'da zikredilenlerin ise daha önce Araplar'ın sözlerinde görülmediğini ve onların bunun benzerini yapmaya güçlerinin yetmediğini ifade eder.⁹⁷⁴

Çağdaşı Taftâzânî, bu noktada Kur'an'ın nazım ve terkinin Araplar'ın sözlerinin olağan üsluplarına uymadığını şu örneklerle açıklar. Araplar'ın sözlerinde “ya'lemûn ve

⁹⁶⁴ Yavuz, Yusuf Şevki, “İ'câzü'l-Kur'an”, *DİA*, XXI, ss.403-406, İstanbul 2000; Konaklı, Numan, İ'câzü'l-Kur'an Fikri: Mahiyet, Tarihîsel Süreç Ve Literatür, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43(2012/2), 251-290

⁹⁶⁵ Sultan, Münir, *İ'câzü'l-Kur'an Beyne'l-Mutezile ve'l-Eşâire*, Menşetü'l-Maârif, İskenderiye 1986, 48.

⁹⁶⁶ Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman (ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Matbuat-u Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1979, II,150.

⁹⁶⁷ Nazım: Aklın gerektirdiği şey nispetinde delâlete uygun, manalara bağlı olarak kelimeleri ve cümleleri te'lif etmektir. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 203.)

⁹⁶⁸ Cüveynî, *el-İrşâd*, 349.

⁹⁶⁹ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *İ'câzü'l-Kur'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Maârif bi Mısır, yrs., 2009, 48-51.

⁹⁷⁰ Makta': Bir manzûmenin, özellikle gazel ve kasidenin son beytidir. (Mevlevî, Tahir, *Edebiyat Lügati*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994, 94.)

⁹⁷¹ Matla': Kasidelerin ve gazellerin veya genel olarak her manzûmenin birinci beytidir. (Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 95.)

⁹⁷² Fsil: Meânî ilminde sözün, atıf edatları ve râbitalarla birbirine bağlanmış olarak söylenilmesidir. (Mevlevî, *Edebiyat Lügati*, 45.)

⁹⁷³ İci, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 268.

⁹⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 268.

yef'alûne" de olduğu gibi makta'ların bulunması olağan bir şey değildir. Yine aynı şekilde Arap kelâmında "Yâ Eyyühâ'n-nâs, Yâ Eyyühâ'l-müzemmil, el-Hâkkatü mâ'l-Hâkkatü, Amme Yetesâelûn" misallerinde olduğu gibi matlâlar onların üsluplarında yer almaz.⁹⁷⁵

Kur'ân'ın fasih bir üslubu, muhteva zenginliği ve her türlü noksanlıktan salim olması nedeniyle mucizedir. Mana ve üslubun i'câzdan ayrılması halinde ise Kur'ân'ın söz konusu i'câzı ortadan kalkar.⁹⁷⁶ Mutezîle'ye göre Kur'ân'ın nazmı, dil ve üslubu mucize olup, benzerinin meydana getirilmesi ölümlerin diriltmesi kadar zordur.⁹⁷⁷

Cürcânî, Kur'ân'ın i'câzının Arap dilinde daha önce benzeri görülmeeyen yüksek bir belâgat mertebesinde bulunduğunu ve Arap dilcilerin bu görüşü savunduğunu ifade eder.⁹⁷⁸ Diğer bir ifadeyle Kur'ân'ın mucize oluşu belâgat ve fesahatta⁹⁷⁹ zirveye ulaşmasından kaynaklanmaktadır. Zira bu husus fasih Arapça konuşan Araplar ve beyân ilmine vâkıf, söz üsluplarını iyi bilenler tarafından teyit edilmiştir.⁹⁸⁰ Bu bağlamda dilciler belâgata dair farklı açıklamalar yapmıştır.⁹⁸¹ Belâgat; müfretlerin ve aralarındaki te'liflerin kusurlardan uzak olması ve sözün zikredildiği konuma uygun olan anlamın ifade ve o manaya delâlette herhangi bir noksanlık veya eksiklik olmadan dile getirilmesidir.⁹⁸² Dolayısıyla kelâm, lafızların değeri, manaların güzelliği ve sözün manaya uygunluğunun artması nispetinde daha fazla belîğ olur.⁹⁸³ Cürcânî, diğer bir ifadeyle belâgatı, "Muktezeyi hale uygun söz söylemek" şeklinde tanımlar.⁹⁸⁴

Kur'ân'ın i'câzı; tekit, teşbih, istiâre, takdim, tehir, fasıl ve vasıl, başlangıç ve bitiş güzellikleri, örnekleme ve şaz lafızlardan uzak olmak gibi, belâgatın bütün özelliklerini kapsamaktadır.⁹⁸⁵ Cürcânî, belâgat sanatlarına vâkıf olup Kur'ân'ı ve terkiplerini araştıran bir kimsenin, Kur'ân'ın söz konusu bütün belâgat türlerini kapsadığını gördüğünü belirtir. Araplar'ın belâgat üstatlarından hiçbirinin bütün gücünü sarfetse bile Kur'ân'da zikredilen belâgat sanatlarından ancak bir veya ikisine güç yetirebileceğini, diğerlerinde ise başarılı

⁹⁷⁵ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V,30.

⁹⁷⁶ Râzî, *en-Nübüvât*, 16.

⁹⁷⁷ Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'n-Nehdatü'l-Misriyye, Kahire 1950, I, 271.

⁹⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 268.

⁹⁷⁹ Fesâhat: Fasih bir lafızla maksadın ifade edildiği bir melekedir. (el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 141).

⁹⁸⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 28.

⁹⁸¹ Belâgat: Manaların en güzel lafızlarla kalbe ulaştırılmasıdır. (Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsâ b. Ali, *en-Nüketü fi'l-câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halefullah, Muhammed Zağlul Selam, Dâru'l-Meârif, Mısır 1976, 75-76).

⁹⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 268.

⁹⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 268

⁹⁸⁴ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 43

⁹⁸⁵ Rummânî, *en-Nüketü fi'l-câzi'l-Kur'ân*,76; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 269.

olamayacağını söyler.⁹⁸⁶ Cürcânî, bu çerçevede Kur'ân'ın müfret ve cümlelerinin belâgatın en güzel yönleriyle te'lif ve tanzim edilmesinin, dînî ve dünyevî maksatların en etkili ve mükemmel bir şekilde anlaşılmasına vesile olduğunu belirtir. Hükümlerin kolayca kavranılması ve âyetlerin dizilişindeki inceliklerin anlaşılması için, Kur'ân'ın olaylara göre peyderpey indirildiğini ifade eder.⁹⁸⁷ O, Kur'ân'ın i'câz yönlerine örnekler vermek suretiyle açıklık getirir. Örneğin Kur'ân'a "tahmîd" ile başlamada, okuyan için nimete muvaffak olmasında daha çok dikkat çekmek ve Kur'ân okumaya hazırlanmak için Allah'a hamdetme hususunda bir uyarının yapıldığını söyler. Kur'ân'ın "istiâze" ile bitirilmesinde ise onu hatmeden kişinin şeytanın vesvesesinden ve dürtüsünden Allah'a sığınmasına yönelik bir teşvik ve tekrar okumanın bir övgü vesilesi olacağına dair ince bir işaret olduğunu belirtir.⁹⁸⁸

Cürcânî, Kur'ân'daki muhkem ve müteşâbih âyetlerin varlık nedeniyle ilgili olarak şunu söyler; muhkemde maksad, kalp huzuru ve gönül hoşnutluğuyla kolayca anlaşılır. Müteşâbihte ise âlimler, onun manalarını ortaya koyup muhkeme döndürmek için bütün düşünce ve yeteneklerini kullanmak suretiyle değerli manalara, birçok bilgiye ve yüksek derecelere ulaşır. O, Kur'ân'ın sûre ve âyetlere ayrılmasının okuyanın isteğini artırma ve ezberleyene kolaylık sağlamaya yönelik olduğunu düşünür.⁹⁸⁹

Cürcânî, belâgatın derecelerinde herhangi bir sınırın olup olmadığı meselesinin tartışıldığını söyler.⁹⁹⁰ Eş'arî'lerin bir kısmı sınırsız olduğunu iddia ederken, bazıları da sınırlı olduğunu savunmuştur.⁹⁹¹ Cürcânî'ye göre belâgat, sahih manalara delâlet eden önemli lafızlarla gerçekleşir. Oysa dillere ait kıymetli lafızların sonu vardır. Dolayısıyla var olan lafızlara dayalı belâgat dereceleri de sınırlıdır. Bununla birlikte mevcut lafızlardan daha fasih ve manalarına mutabakatı daha uygun olan lafızların varlığı imkân dâhilinde olduğundan, belâgatın mertebelerinde bir sınır olmadığı iddia edilmiştir.⁹⁹²

Kur'ân'ın bir başka i'câz yönü, onun gayb haberlerinden bahsetmesidir. Bu gaybî haberler; geçmiş peygamberlere ait ümmetlerin hikâyeleri ve gelecekle ilgili haberler şeklinde iki kısımda ele alınmıştır.⁹⁹³ Mutezîle'den Nazzâm Kur'ân'ın i'câzının nazmında

⁹⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 269; krş. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 70.

⁹⁸⁷ Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*, 6.

⁹⁸⁸ Cürcânî, *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*, 6-7.

⁹⁸⁹ Cürcânî, *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*, 6-7.

⁹⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 268.

⁹⁹¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 69.

⁹⁹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 268; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 69-70.

⁹⁹³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtü'l-Eş'arî*, 175; Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 48; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*,

değil, gayb haberlerde olduğunu belirterek, Kur'ân'ın bu yönüne dikkat çekmiştir.⁹⁹⁴

Kur'ân'da geçen “*Rasûlüm! İşte bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin.*”⁹⁹⁵ ve “*İşte bu Yusuf kıssası gayb haberlerindendir. Onu sana vahyediyoruz. Onlar hile yaparak işlerine karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin ki onu bilesin.*”⁹⁹⁶ şeklindeki âyetler ile Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Lut, Hz. Mûsâ ve diğer peygamberlere ait kıssaların anlatıldığı âyetler geçmişe dair gaybî haberlere işaret etmektedir.⁹⁹⁷

Cürcânî, Kur'ân'ın geleceğe dair verdiği haberler yönüyle mucize olmasına örnek olarak “*Onlar yenildikten sonra birkaç yıl içinde yeneceklerdir.*”⁹⁹⁸ âyetini verir. Zira söz konusu âyete göre yenilen Rumlar'ın üç ile dokuz yıla kadar Farslar'a galip gelecekleri haber verilmiş ve bu olay daha sonra haber verildiği gibi gerçekleşmiştir.⁹⁹⁹ Buna göre Hz. Peygamber'in “*Sen bundan önce ne bir yazı okur ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı bâtila uyanlar kuşku duyarlardı.*”¹⁰⁰⁰ âyetinde ifade edildiği üzere okuma ve yazma bilmemesine rağmen, söz konusu geçmiş ve geleceğe dair haberlerden bahsetmesi Kur'ân'ın bir mucizesi olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁰¹ Cürcânî, “*Eğer Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı.*”¹⁰⁰² âyetine göre, Kur'ân'da bir çelişki ve tutarsızlığın bulunmamasını onun mucize olduğunun bir başka kanıtı olarak görür.¹⁰⁰³

Kur'ân'ın i'câzıyla ilgisi olduğu öne sürülen bir konu da sarfe¹⁰⁰⁴ meselesidir. Mutezile'den en başta Nazzâm, Eş'ârîler'den Ebû İshak el-İsferâyînî ve Şîa'dan Şerîf el-Murtazâ (ö.436/1044) olmak üzere birçok kelâmcı, Kur'ân'ın i'câzının sarfe yoluyla olduğu görüşündedir.¹⁰⁰⁵ Kuşkusuz i'câzu'l-Kur'ân konusunda en çok araştırma yapanlar

VIII, 269; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 36;

⁹⁹⁴ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 271; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 184.

⁹⁹⁵ Hûd, 11/49.

⁹⁹⁶ Yusuf, 12 /102.

⁹⁹⁷ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 50; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 36.

⁹⁹⁸ er-Rûm, 30/3.

⁹⁹⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 269.

¹⁰⁰⁰ el-Ankebût, 29/48.

¹⁰⁰¹ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudah, Dâri İbn Hazm, Beyrut 2001, 67.

¹⁰⁰² en-Nisâ, 4/82.

¹⁰⁰³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 269; ayrıca bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 73.

¹⁰⁰⁴ Sarfe sözlükte; “geri çevirmek, engel olmak, reddetmek” anlamlarına gelen “sarf” kökünden türetilmiş bir isimdir. (Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 113.); terim anlamı “Arap ediplerinde belâgat yönünden Kur'ân'ın benzerini meydana getirme gücü bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellenmesidir.” (Topaloğlu, Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 271-272.)

¹⁰⁰⁵ Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 271; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 269; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 28; Suyûtî, *el-İtkan*, II, 151.

ve fikir üretenler Mutezîle âlimleri olmuştur. Özellikle Nazzâm, Kur'ân'ın kendisinin mucize olmadığını, aksine i'câzının sarfe yönüyle olduğunu iddia eder. Allah'ın Kur'ân'ı nübüvvete delil kılmak için indirmedikini, Kur'ân'ın diğer kitaplar gibi helâl ve harama dair hükümleri açıklamak için indirdiğini ifade eder.¹⁰⁰⁶

Bu teoriye göre, Araplar peygamber gönderilmeden önce Kur'ân'ın benzerini getirme güç ve yeteneğine sahiptirler. Kur'ân'ın herhangi bir mucizevî özelliği yoktur. Fakat onun mucizeliği, Araplar'ın belâgat üstatlarının muaraza etmekten men edilmesidir.¹⁰⁰⁷ Araplar'ın özellikle âcizlikle kınanma, liderliği kaybetme ve itaat etme yükümlülüğü gibi nedenlere bağlı olarak muaraza yapma isteği olduğu halde Allah bunları engellemiştir. Bu engelleme olağan dışı olduğundan mucize olarak nitelendirilmiştir.¹⁰⁰⁸

Cürcânî, Şia'dan Şerif el-Murtazâ ya göre, Araplar'ın Kur'ân'ın benzerini getirme bilgi ve becerisine sahip olduklarını, fakat Allah'ın bu bilgileri onlardan çekip almak suretiyle muâraza gücünü kaybettiklerini ifade eder.¹⁰⁰⁹ İnkârcılardan belagat açısından Kur'ân'ın benzerini meydana getirme güç ve yeteneğinin alındığı iddiası, aslında Kur'ân âyetleriyle çelişmektedir. Zira âyetlerde müşriklere Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri için meydan okunmaktadır. Bu gücün onlardan alınması halinde meydan okumanın bir anlamı kalmaz. Bu engellemeden aynı zamanda bizzat Kur'ân'ın nazmının ve üslubunun mucizevî özellikler taşımadığı anlamı çıkar. Oysa Kur'ân'ın başta belagat ve fesahat olmak üzere her yönüyle mucize olduğu kabul edilmektedir. Bununla birlikte sarfe teorisini, Kur'ân'ın i'câzı için bir yöntem olarak kabul etmek mümkündür.

Kur'ân'ın i'câz yönü hakkında yapılan tartışmalar, Kur'ân'ın i'câz yönünün kapalı olduğuna delâlet etmektedir. Oysa Kur'ân'ın mucize olması halinde Kur'ân'ın bu mucizevî yönünün tartışmasız bir şekilde açık olması gerekir.¹⁰¹⁰ İcî, Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri hakkında tartışma ve kapalılık olduğunun iddia edilmesi halinde Kur'ân'ın belagat, gaybdan haber verme ve şaşırtıcı bir nazma sahip olma özellikleriyle bir bütün olarak değerlendirildiğinde mucizeliği hususunda herhangi bir sorun olmadığını söyler. O, Kur'ân'ın i'câzı hakkında farklı görüşlerin olmasının, düşünce farklılığı ve bilgi

¹⁰⁰⁶ Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 8; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 73.

¹⁰⁰⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 73; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 269; Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfan fî Ulûmi'l-Kur'ân*, II, 414.

¹⁰⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270

¹⁰⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270; ayrıca bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 28; Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan*, II, 414.

¹⁰¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 97.

seviyesinden kaynaklandığını belirtir.¹⁰¹¹ Ona göre, söz konusu i'câz yönlerinden birine nispeten mucize olmadığının iddia edilmesi halinde, Kur'an'ın bütün yönleri veya bir kısmı açısından mucize olmaması gerekir. Zira bazı hatipler nesirde başarılı olurken, nazımda ise başarılı olamaz, birisinde üstünlük sağlayanın hepsinde üstünlük sağlaması gerekmez. Dolayısıyla Kur'an'ın mucize olmadığı iddia edilemez.¹⁰¹² Cürcânî'nin bu itiraza karşı herhangi bir yorum yapmaması, İcî'nin vermiş olduğu bu cevabı yeterli görmesinden kaynaklandığı izlenimini vermektedir.

Kur'an'ın i'câz yönüne yönelik başka bir eleştiri, Kur'an'ın şaşırtıcı bir nazma sahip olması onun mucizevî yönünü ortaya koymaz. Zira bazı belâgat ustalarının bir kısım şiir ve hitabeleri Kur'an'ın belâgatından geri kalmaz.¹⁰¹³ Nitekim Müseyleme'nin "Fil, nedir fil. Filin ne olduğunu nereden bileceksin. Onun ince bir kuyruğu ve uzun bir hortumu vardır" şeklindeki ahmaklıkları ve saçmalıkları Kur'an'ın kalıp ve üslubuna benzemektedir.¹⁰¹⁴ Dolayısıyla Kur'an'ın bu yönüyle mucize olduğu söylenemez.

Bu iddia, Kur'an'ın i'câz yönünün, belâgat ve şaşırtıcı bir nazımın birlikte olması gerektiği ifade edilerek reddedilmiştir.¹⁰¹⁵ Oysa Kur'an dışındaki söz ve ifadelerde bu bütünlüğün tam olarak sağlandığı söylenemez. Bu doğrultuda Kur'an'ın belâgat açısından mucize olmadığına dair bazı itirazlar ileri sürülmüştür. Hatiplerin en belîğ hutbesi ve şairlerin en etkili kasideleri vezin ve özel nazmı dikkate alınmadan Kur'an'ın, en kısa sûresiyle mukayese edildiğinde ikisi arasında açık bir fark olmadığı görülmektedir. Oysa peygamberi teyit eden mucize ile kıyaslanan şey arasında kuşku olmayacak şekilde belirgin bir farklılığın olması gerekir.¹⁰¹⁶ En kısa sûrenin, en uzun hutbe veya kasideyle kıyaslanmasını insafsızlık olarak niteleyen Cürcânî, bu kıyaslamamanın ancak onun ölçüsünde ve belâgatının düzeyinde olanlarla yapılması gerektiğini ifade eder.¹⁰¹⁷ Kur'an'ın bütünüyle veya uzun sûreleriyle mucize olması, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispat etmede yeterli görülmüştür. Nitekim muarazaya yeltenen Velid b. Muğire uzun bir uğraştan sonra "Bu sözleri hatiplerin hutbeleri ve şairlerin şiirleriyle

¹⁰¹¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 273; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 122.

¹⁰¹² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 274; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 123.

¹⁰¹³ Cüveynî, *el-İrşâd*, 350; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 270; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 30.

¹⁰¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 30.

¹⁰¹⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 350; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 30.

¹⁰¹⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 98; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 270; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270.

¹⁰¹⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 274.

karşılaştırdım sonuçta onlardan olmadığını gördüm.” demek zorunda kalmıştır.¹⁰¹⁸

Sahabe bazı sûre ve âyetleri tartışmıştır. Bunlardan İbn Mes'ûd Fâtiha, Felak ve Nas sûrelerinin Kur'ân'dan olmadığını söylemiştir. Oysa bu sûreler belâgat açısından i'câz seviyesine ulaşmış olsaydı, bu i'câz sayesinde söz konusu sûrelerin Kur'ân'dan olup olmadığı bilinecek ve bu hususta herhangi bir tartışma yaşanmayacaktı.¹⁰¹⁹ Diğer bir ifadeyle şayet Kur'ân belagat yönüyle mucize olsaydı İbn Mesud, bu sûrelerin Kur'ân'dan olup olmadığını tartışmayacaktı.¹⁰²⁰ Dolayısıyla Kur'ân'ın belagat açısından mucize olduğu söylenemez.

Cürcânî'ye göre sahabelerin bazı sûrelerin Kur'ân'dan olup olmadığıyla ilgili tartışmaları zan ifade eden ahad haberlere dayanmaktadır. Zan ise katiyet karşısında bir mana ifade etmez. Bu nedenle ahad haberlere itibar edilmez. Oysa Kur'ân'ın tamamı kesinlik ifade eden tevâtürle nakledilmiştir. Dolayısıyla söz konusu sûrelerin Kur'ân'dan olduğu kesindir. Cürcânî, sahabenin bu sûrelerin, Hz. Peygamber'e inmesinde ve belagat açısından i'câz seviyesine ulaşmasında ise herhangi bir tartışma yaşamadıklarını ifade eder.¹⁰²¹ Bunun nedeni, özellikle sahabe ve tâbiîn dönemlerinde Müslümanların Kur'ân'ın i'cazı ve diğer yönleriyle meşgul olmaktan ziyade, Kur'ân'ın amelî yönüne ağırlık vermiş olmaları olabilir. Zira i'câzü'l-Kur'ân'la ilgili meseleler daha sonraki dönemlerde tartışılmaya başlamıştır. Diğer bir nedeni de Kur'ân'a karşı muaraza yapılamamasıdır.

Cürcânî, buna benzer şekilde besmele hakkında da tartışmanın yaşandığını belirtir. İmam Şâfiî'nin eski görüşüne göre besmele, sadece Fâtiha sûresinin bir âyeti olup diğer sûrelerde teberrüken yazılmıştır. Diğer bir görüşe göre ise her sûrenin bir âyetidir. İmam Ebû Hanefî'ye göre sûrelerin başındaki besmele, âyet olmayıp sûreleri birbirinden ayırmak için yazılmıştır. Cürcânî, besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olup olmadığıyla ilgili herhangi bir tartışmanın yaşanmadığını belirtir.¹⁰²²

Sahabe Kur'ân'ı toplarken aralarında adaletiyle meşhur olmayan birisi, bir veya birkaç âyet getirdiğinde delilsiz veya yeminsiz olarak onu Kur'ân'a koymadılar.¹⁰²³ Şayet

¹⁰¹⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 123; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 274.

¹⁰¹⁹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 98; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 29.

¹⁰²⁰ Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmud (ö.1270/1854), *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., XXX, 279.

¹⁰²¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 275; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 124; bkz., Âlûsî, *Ruhu'l-Meânî*, XXX, 279.

¹⁰²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 275; ayrıca besmele hakkındaki tartışmalar için bkz. İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir (ö.543/1148), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut trs., I, 2-3.

¹⁰²³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 98; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 270.

iddia edildiği gibi Kur'ân i'câz seviyesinde bir belagata sahip olsaydı âyetler bu sayede tanınacak, dolayısıyla âyetlerin tesbiti için herhangi bir kanıt, yemin ve adalete gereksinim duyulmayacaktı.¹⁰²⁴

Cürcânî ise Kur'ân'ın toplanması esnasında getirilen âyetler için yemin veya şahit istenmesinin, söz konusu âyetlerin Kur'ân'daki sıralanmasını tespit etmeye yönelik olduğunu, Kur'ân'dan olup olmamasıyla ilgili olmadığını söyler. Zira Kur'ân'ın tamamının Hz. Peygamber'den mütevâtir olarak nakledildiğini ve cemaat ile kılınan namazlarda devamlı olarak Kur'ân okunduğunu, dolayısıyla bir kişi tarafından getirilen âyetlerin Kur'ân'dan olduğunun kesin bilindiğini ifade eder. Bununla birlikte Cürcânî, bir kişinin getirdiği âyetin karinelerle desteklenmesi halinde, ahad haberlerle de Kur'ân âyetlerinin tesbit edilebileceğini söyler.¹⁰²⁵

Sahabe, Kur'ân'ın cem'i esnasında ihtilafların giderilmesi noktasında, âyetlerin tesbit ve yazılımında farklı yöntemler kullanarak son derece titiz davranmışlardır. Bu çalışmalar yapılırken âyetlerin belagat açısından i'caz seviyeleri ile ilgili bir şey ileri sürülmemiştir. Zira Kur'ân'ın edebî üstünlüğü tartışılmaz bir gerçek olup, hiçbir kimse âyetlerin belagat yönünden mucize olmadığını iddia etmemiştir. Dolayısıyla âyetlerin tanınmasında âyetlerin i'câz seviyelerinin bilinmesinin bir etkisi olmamıştır.

Her sanatın üstünlük bakımından farklı seviyeleri olup bu derecelerin belirli bir sınırı yoktur. Çağdaşlarına nazaran sanatında üstün bir konumda olan bir kimseye karşı, başka bir devirde bir başkasının ona üstünlük sağlaması mümkündür. Buna göre Hz. Peygamber'in kendi zamanının en fasihi olarak çağdaşlarının bir benzerini meydana getirmekten âciz bırakan sözü, mucize olarak kabul edilmesi halinde, herhangi bir dönemde ortaya koyduğu sanatıyla kendi zamanındakilere karşı üstünlük sağlayan bir kimsenin getirdikleri şeylerin de mucize olarak sayılması gerekir. Böyle bir iddia ise yanlıştır.¹⁰²⁶

Peygamberlere verilen mucizeler, sadece o devirde yaşayan topluluğun en üst seviyede bulunduğu sanat konusunda meydana gelir. Bu seviyenin üstünde olan bir şeyin ise Allah katından olduğu bilinir.¹⁰²⁷ Aksi takdirde o topluluk nezdinde mucize gerçekleşmez. Veya mucize türüne ait sanatta mahir olmaları halinde mucizenin bir

¹⁰²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270.

¹⁰²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 275; benzer görüşler için bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 29

¹⁰²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 270-271; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 270-271.

¹⁰²⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 276.

benzerini meydana getirebilme zannına kapılırlar.¹⁰²⁸ Nitekim Hz. Mûsâ döneminde yaygın ve revaçta olan sanat sihirdi. Hz. Mûsâ'nın yılanı dönüşen asası,¹⁰²⁹ sihir sanatında usta olan sihirbazların gerçeği olmayan hile, hayal ve sihri yutup¹⁰³⁰ etkisiz hale getirmesiyle bunun beşer gücünün ötesinde Allah tarafından verilen bir mucize olduğuna kanaat getirip iman etmişlerdir. Firavun ise sihir sanatını bilmediği için, Hz. Mûsâ'yı sihirbazlara sihir öğreten bir kişi olarak zannetmiştir.¹⁰³¹ Hz. İsa zamanının en yaygın sanatı olan tıp ilminde insanların yeterli bilgileri olmasına rağmen, ölüleri diriltme¹⁰³² ve alacalı hastaları iyileştirme¹⁰³³ gibi, hallerin tıp sanatını kapsamadığı, aksine bunun Allah tarafından ortaya konan bir mucize olduğu kabul edilmiştir.¹⁰³⁴

Hz. Peygamber devrinde ise belagat en üst dereceye ulaştığı için, o dönemin en belirgin sanatı belagat olmuştur. Hz. Peygamber belagatta zirve yapmış olan belagat ustalarına karşı bir benzerini getirme hususunda meydan okumuş ve ona karşı muaraza yapılamamıştır. Onların muarazası; savaş, inkâr ve muarazaya kalkışan Müseyleme'nin, "Ekenlere, haset edenlere, pişirenlere ve yiyenlere yemin olsun ki!" şeklindeki saçma ve gülünç sözleri olmuştur. Sonuçta âciz kalan belagat erbabı, Kur'ân'ın bir vahiy ürünü olduğunu itiraf etmek zorunda kalmıştır.¹⁰³⁵

Gaybe dayalı haberlerin mucize olmayacağına dair bazı itirazlar yapılmıştır.¹⁰³⁶ Gaybdan verilen haberlerin olağanüstü bir nitelik taşımadan tesadüfen bir iki kez meydana gelmesi mümkündür. Gaybtan haber vermenin mucize olabilmesi, olağanüstü hali sağlayan tekrara bağlıdır. Ancak mucize olabilme noktasına ulaşmada tekrarın belli bir sayısı yoktur. Dolayısıyla gaybdan haber vermenin mucize olduğu bilinemez.¹⁰³⁷

Cürcânî, gayb haberlerdeki i'câz sınırının belli olup âdet tarafından belirlendiğini ve bu sınırın örfü yaşayanlar arasında bilinen ve alışılmışın çok ötesinde olduğunu belirtir. Kuşkusuz Kur'ân'ın vermiş olduğu gayb haberlerin olağanüstü bir konuma ulaştığını, ancak genel olarak bilmenin yeterli olup detaya girmeye gerek kalmadığını söyler.¹⁰³⁸

¹⁰²⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 276.

¹⁰²⁹ eş-Şu'arâ, 26/32.

¹⁰³⁰ Tâhâ, 20/69.

¹⁰³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 276.

¹⁰³² el-Maide, 5/110.

¹⁰³³ Âl-i İmrân, 3/49.

¹⁰³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 276.

¹⁰³⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 276-277; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 276-277; ayrıntılı bilgi için bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 86; Bâkılânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 27-28.

¹⁰³⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 271.

¹⁰³⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 271.

¹⁰³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 277.

Ayrıca müneccimler ve kâhinler gaybla ilgili bilgiler vermektedir. Oysa bu haberlerin mucize olmadığına ittifak vardır.¹⁰³⁹

Cürcânî, müneccimlerin gaybe dair verdikleri haberlerin mucize derecesine ulaşmadığını, güneş ve ay tutulmasına ilişkin verdikleri haberlerin ise yanılmanın nadir olarak gerçekleşmesi mesabesinde olup gaybdan haber verme kapsamında olmadığını belirtir. Dolayısıyla müneccim ve kâhinlerin iddialarının mucize olarak değerlendirilemeyeceğini söyler.¹⁰⁴⁰ Geçmişte gaybe dair bir kısım haberleri bilmek mümkün olmadığından mucize olarak kabul edilmiştir. Günümüzde astronomi verileri kullanılarak, gözlem ve hesaplamalarla güneş ve ayın tutulacağı zamanı bilinebilmektedir. Dolayısıyla bu gaybe ait bilgi değildir. Zira bu, gaybi zâfî yani delillerle bilinen ve sezilen gayb olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁴¹ Ayrıca Kur’ân’ın sadece gaybtan haber veren âyetleri mucize olarak kabul edilmesi halinde, bunun dışında kalan âyetleri mucize sayılmayacaktır. Dolayısıyla Kur’ân’ın ekseriyeti i’câz özelliğini kaybedecektir. Böyle bir yaklaşım ise doğru değildir.¹⁰⁴² Cürcânî, Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispat etmede Kur’ân’daki olağanüstü şeylerin yeterli olduğunu ve Kur’ân’ın bir kısmının gayb haberleri kapsamamasının sorun teşkil etmediğini söyler.¹⁰⁴³

Kur’ân’da uzunluğuna rağmen tutarsızlık ve çelişki bulunmaması nedeniyle onun mucize olması birkaç nedenden dolayı geçersiz sayılmıştır.¹⁰⁴⁴ Oysa Kur’ân’da çelişki olduğu iddia edilmiştir.¹⁰⁴⁵ Zira âyette “*Biz ona şiir öğretmedik.*”¹⁰⁴⁶ denilmesine karşın, Kur’ân’da şiir olan âyetler mevcuttur. Buna örnek olarak şu âyetler verilmiştir:¹⁰⁴⁷ “*Kim Allah’tan korkarsa Allah ona çıkış yolu gösterir; onu ummadığı yerden rızıklandırır.*”¹⁰⁴⁸

Cürcânî, şiir olduğu söylenen bu âyetlerin “mahrecen” lafzı olmaksızın feûlün-fulün-feûlün-feal vezninde mütekârib bahrinde¹⁰⁴⁹ ve yine benzer şekilde “*Onlara süre*

¹⁰³⁹ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 99; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 271.

¹⁰⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 277.

¹⁰⁴¹ Kara, Necatî, “Kur’ân’da Gayb”, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, I, I, ss. 59-90, 1994.

¹⁰⁴² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 99; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 271; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 271.

¹⁰⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 277.

¹⁰⁴⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 271; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 99.

¹⁰⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 271.

¹⁰⁴⁶ Yâsîn, 39/69.

¹⁰⁴⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 99; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 271; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 34.

¹⁰⁴⁸ et-Talak, 65/2-3.

¹⁰⁴⁹ Bahri Mütekârib: Aruz sisteminde bir bahir (vezin ölçüsü) olup, Halil b. Ahmed (ö.175/791)’in ortaya koyduğu bir vezin türüdür. (Topuzoğlu, Tevfik Rüştü, “Mütekârib” *DİA*, XXXII,189, İstanbul 2006.

veriyorum, kuşkusuz benim tuzağım çetindir.”¹⁰⁵⁰ âyetinin de söz konusu vezin üzere olduğunun iddia edildiğini söyler.¹⁰⁵¹ O, “Allah onları rezil etsin, onlara karşı size yardım etsin ve mümin topluluğun gönüllerini ferahlatsın.”¹⁰⁵² âyetinde geçen “veyuhzihim/ويخزهم Onları rezil etsin.” ifadesindeki mim harfinin kesresi ve “mümin/müminlerin” ifadesindeki nun harfinin fethası işba’¹⁰⁵³ yapıldığında sözün vezinli hale geleceğini, dolayısıyla Kur’ân’da şiir vezinlerinin mevcut olduğunun savunulduğunu belirtir.¹⁰⁵⁴ Oysa Kur’ân’daki söz konusu ifadeler ancak işbâ’ veya ekleme veyahut da çıkarmayla şiir vezinlerine dâhil olabilir, aksi halde şiir vezinlerinde olduğu söylenemez. Üstelik şiirde vezin, kafiye ve dize uyumu söz konusudur.¹⁰⁵⁵

Cürcânî’ye göre böyle bir değişikliğin yapılması halinde Kur’ân’ın üslubu bozulur. Kur’ân’da şiir olduğu iddia edilen âyetlerin herhangi bir değişikliğe uğramadan vezinli olduğu düşünülse bile bu şiir olarak değerlendirilemez.¹⁰⁵⁶ Söz konusu şiir olduğu düşünülen âyetlerin, vezinli sözlerin nadiren de olsa nesirlerde bulunabileceğine karşın bu sözlerin şiir, söyleyenin de şâir konumunda olduğu iddia edilemez.¹⁰⁵⁷ Taftâzânî de, âyetin sadece söz konusu vezinlerde olmasını yeterli görmeyip aksine veznin kastedilmesi gerektiğini, oysa Allah’ın şiir söylemeyi kastetmediğini ifade eder.¹⁰⁵⁸

Kur’ân’ın, “Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.”¹⁰⁵⁹ ve “Yaş kuru ne varsa hepsi apaçık kitaptadır.”¹⁰⁶⁰ âyetlerine göre hakikatle örtüşmediği iddia edilmiştir. Zira Kur’ân’da doğa ilmi, matematik, tıp ve güncel olaylarla ilgili birçok konuda bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kur’ân’ın bu ifadesi gerçekte bağdaşmamaktadır.¹⁰⁶¹ Oysa âyetlerde belirtilen kitaptan maksat levh-i mahfuzdur, dolayısıyla herhangi bir problem teşkil temez. Veya kitapla genel anlamdan ziyade, özel anlamda din işlerinde ihtiyaç duyulan şeyleri kapsayan Kur’ân kastedilmiştir. Bu nedenle Kur’ân’da herhangi bir çelişki yoktur.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁰ el-A’râf, 7/183.

¹⁰⁵¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 271.

¹⁰⁵² et-Tevbe, 9/14.

¹⁰⁵³ İşbâ’: Beytin bir ve ikinci mısralarının sonlarının dolgu ögesi olarak uzatılmasıdır. (Pala, İskender v.dğr., “Kafiye”, *DİA*, XXIV, ss. 149-153, İstanbul 2001.)

¹⁰⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 271.

¹⁰⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 277-278.

¹⁰⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 278.

¹⁰⁵⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 278.

¹⁰⁵⁸ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 35.

¹⁰⁵⁹ el-En’âm, 6/38.

¹⁰⁶⁰ el-En’âm, 6/59.

¹⁰⁶¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 271-272; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 100.

¹⁰⁶² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 126; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 278.

Kur'ân'da, “*Bu ikisi iki sihirbazdır.*”¹⁰⁶³ ifadesine göre lahn¹⁰⁶⁴ bulunduğu iddia edilmektedir. Zira bu âyette “innenin” ismi mansup olması gerekirken ref edilmiştir. Bu nedenle Hz. Osman’a Mushaf takdim edildiğinde “Onda lahn vardır, Araplar onu dilleriyle düzeltecektir.” demiştir.¹⁰⁶⁵

Cürcânî, Hz. Osman’ın, “Onda lahn vardır.” ifadesiyle kastedilen şeyin Mushaf’ın kendisi değil, yazımından kaynaklanan bir lahn olduğunu söyler. Bu bağlamda Cürcânî, Ebû Amr (ö. 154/771)’in âyeti “hâzeyni” şeklinde nasb ile okuyarak, elifle yazılmasının kâtipten kaynaklanan bir yazım hatası olduğunu iddia ederek, Mushaf’a muhalefet ettiğini belirtir.¹⁰⁶⁶ Cürcânî, söz konusu âyeti gerekçe göstererek Kur’ân’da lahn olduğu iddiasına karşı, elifin bazı Arap lehçelerinde, Medine ve Iraklılar’ın bu yerdeki okuyuşlarında tesniye ve altı ismin bütün hallerinde kullanıldığını söyler.¹⁰⁶⁷ Buna örnek olarak *إن أبها وأبا* “Onun babası ve babasının babası (dedesi) saygınlıkta zirveye ulaşmıştır.” şiiri verilmiştir.¹⁰⁶⁸

Cürcânî, “elifin” olduğu gibi kalmasının sadece “hâzâ” lafzına ait olup ona yalnızca “nun” un eklendiğini, nitekim benzer bir durumun “ellezî” için de geçerli olduğunu söyler. Zira her üç halde de “ellezî” kelimesine “nun” eklenip “yâ”nın olduğu gibi bırakıldığını söyleyenlerin olduğunu ifade eder.¹⁰⁶⁹ Ayrıca Cürcânî, söz konusu âyetle ilgili olarak “inne” edatının evet anlamına geldiği ve başka bir izaha göre “innehu” şeklinde zamir-i şe’n takdir edilip her ikisinin haberine “lâm” dâhil olduğu şeklinde açıklamaların yapıldığını söyler.¹⁰⁷⁰

Kur’ân’da faydasız lafız tekrarı ve açık ve anlaşılır olan hususların yeniden izah edilmesi şeklinde tekrarlar mevcut olup, bu durum Kur’ân’ın i’câzıyla çelişen bir kusurdur.¹⁰⁷¹ Birinciye örnek olarak Rahmân sûresinde otuzbir defa tekrarlanan “*O halde Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?*”¹⁰⁷² âyeti ve Mürselât sûresinde dokuz kez

¹⁰⁶³ Tâhâ, 20/63.

¹⁰⁶⁴ Lahn; dilde ve kıraatte hata yapmaktır. Buna göre kelimenin yapısında ve irabında hata etmeye lahn denildiği gibi, Kur’ân okunurken harflerin zat ve sıfatlarında hata yapmaya ve yapılan hatalara da lahn denir. (Çetin, Abdurrahman, “Lahn”, *DİA*, XXVII, 55-56, Ankara 2003.)

¹⁰⁶⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 272; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 32.

¹⁰⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 278-279; benzer görüşler için bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 126.

¹⁰⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 278; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 127.

¹⁰⁶⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 278; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 127.

¹⁰⁶⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 278-279; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 127.

¹⁰⁷⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 279.

¹⁰⁷¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 280.

¹⁰⁷² Rahmân, 55/13.

tekrarlanan, “*O gün yalanlamış olanların vay haline!*”¹⁰⁷³ âyetleri gösterilir. İkinciye örnek ise, “*Hac esnasında üç gün- ve döndüğünüzde yedi gün, ki o tam on gündür- oruç tutmak gerekir.*”¹⁰⁷⁴ âyeti verilir. Ayrıca Kur’ân’da birçok yerde geçmekte olan, Hz. Mûsâ ve Hz. İsmâ kâssalarında anlam tekrarlarının olduğu iddia edilir.¹⁰⁷⁵

Cürcânî, Kur’ân’daki bu tekrarların âyetin manasının tahkik ve tasvir edilmesinde mübalağa ifade ettiğini ve bir kıssanın birçok konuyu kapsadığını belirtir. Bu nedenle aynı kıssada zikredilen şeylerin bir kısmının bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak ele alındığını, bazen de bunun tersinin yapıldığını söyler.¹⁰⁷⁶ Açık olanların izah edilmesi kabilinden olduğu zannedilen tekrarın, “*Haccı ve umreyi Allah için tam yapın. Eğer (bunlardan) alıkonursanız kolayınıza gelen kurbanı gönderin. Kurban, yerine varıncaya kadar başlarınızı tıraş etmeyin. Sizden her kim hasta olursa yahut başından bir rahatsızlığı varsa, oruç veya sadaka veyahut kurban olmak üzere fıdye gerekir. (Hac yolculuğu için) emin olduğunuz vakit kim hac günlerine kadar umre ile faydalanmak isterse, kolayına gelen bir kurban keser. Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi olmak üzere oruç tutar ki, hepsi tam on gündür. Bu söylenenler, ailesi Mescid-i Haram civarında oturmayanlar içindir. Allah'tan korkun. Biliniz ki Allah'ın vereceği ceza ağırdır.*”¹⁰⁷⁷ âyetinde olduğu gibi lafzın zahiriyle çeliştiği izlenimini giderdiği belirtilir.¹⁰⁷⁸

Cürcânî, söz konusu âyette “*O tam ondur.*” ibaresinin kullanılmaması durumunda yedi ile kastedilenin; söz konusu üçe başka bir dört eklemek suretiyle yedinin tamamı olduğunun zannedilebileceğini söyler.¹⁰⁷⁹ Diğer bir ifadeyle terdîd¹⁰⁸⁰ veya tahyir suretiyle üç veya yedi gün yeterli olduğu zannedilmesin, oruçun tam on gün tutulması gerekir.¹⁰⁸¹ Cürcânî, bu nedenle tekrar kabilinden olan “tam” lafzına ihtiyaç duyulduğunu ifade eder.¹⁰⁸² Ayrıca Kur’ân’daki tekrarların belagatın ortaya konması ve ifadenin genişliği açısından beyân âlimlerinin açıklamalarına göre sözün güzelliklerinden olduğu

¹⁰⁷³ el-Mürselât, 77/15.

¹⁰⁷⁴ el-Bakara, 2/196.

¹⁰⁷⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 272; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 33.

¹⁰⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 278; ayrıca bkz. Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, IV, 127-128.

¹⁰⁷⁷ el-Bakara, 2/196.

¹⁰⁷⁸ Âmidî, *Ebkârü’l-Efkâr*, IV, 129.

¹⁰⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 279.

¹⁰⁸⁰ Terdîd: Beyit veya söz içinde bir kelime yahut ifadenin iki farklı anlam ve bağlamda tekrar edilmesi mânâsında bedî’ terimi. (Kaçar, Halil İbrahim, “Terdîd”, *DİA*, XXXX, SS. 506-507, İstanbul 2011.)

¹⁰⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, II, 715.

¹⁰⁸² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 279.

belirtilmiştir.¹⁰⁸³

Kur’ân’ın i’câzına yönelik bir başka eleştiri noktası, Kur’ân’da “*Eğer o, Allah’tan başkası katından olsaydı onda pek çok çelişki bulurlardı.*”¹⁰⁸⁴ âyetine göre tutarsızlık reddedilmesine karşın, lafız ve anlam bakımından çelişki bulunduğu iddiasıdır.¹⁰⁸⁵

Ayrıca Kur’ân’da bulunmadığı söylenen tutarsızlık, Kur’ân’ın bir kısmı belâgat mertebesine ulaşırken bir kısmının ise ulaşamaması şeklindeki belâgat derecelerindeki tutarsızlıktır. Cürçânî, âyetler arasındaki belâgat mertebeleri farklı olsa bile Kur’ân’ın bir bütün olarak belâgatle niteleneceğini söyler.¹⁰⁸⁶ Veyahut tutarsızlıkla kastedilen Ehl-i Kitap’ın Kur’ân’da bahsedilen kıssalar hakkındaki tartışmalarıdır. Zira Kur’ân, Allah katından gelmediği takdirde, onların bilgisiyle Kur’ân’ın ifadesi çelişir.¹⁰⁸⁷

Kur’ân’da olduğu iddia edilen lafızdaki çelişki, lafzın veya terkinin değiştirilmesiyle veya fazlalık ve noksanlıkla veya anlam farklılığına neden olan hareke değişikliğiyle olur.¹⁰⁸⁸ Aslında bu bir çelişki olmayıp, yakın anlamlara gelen muhtelif lafızların birbiri yerine konulması diğer bir ifadeyle bazı kelimelerin yerine müradiflerinin konulmasıdır. Bunlarla ilgili örnekler âyetlerde mevcuttur. Lafzın değiştirilmesine dair örneklerde : “كالصوف المنفوش” (atılmış renkli yün gibi)¹⁰⁸⁹ ifadesi yerine “كالصوف المنفوش” (atılmış yün gibi)” ifadesinin getirilmesi; “فاسعوا الى ذكر الله (Allah’ı anmaya koşun.)”¹⁰⁹⁰ yerine “فامضوا الى ذكر الله (Allah’ı anmaya gidin.)” zikredilmesi; “فهى كالحجارة (O taş gibidir.)”¹⁰⁹¹ yerine “فكانت كالحجارة (O taş gibi oldu.)” getirilmesi ve “والسارقة والسارق (kadın ve erkek hırsızlar)” ifadesiyle değiştirilmesidir.¹⁰⁹³

Terkibin değiştirilmesine ait örnekler ise: “ضربت عليهم الذلة والمسكنة” (Onlara yoksulluk ve düşkünlük damgası vuruldu.)”¹⁰⁹⁴ ibaresi yerine “ضربت عليهم المسكنة والذلة”

¹⁰⁸³ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 128; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 33.

¹⁰⁸⁴ en-Nisâ, 4/82

¹⁰⁸⁵ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 126; Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 272; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 33.

¹⁰⁸⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 280; ayrıca bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 126; Taftâzânî, *Şerhu’l - Makâsîd*, V, 33.

¹⁰⁸⁷ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 126; Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 280.

¹⁰⁸⁸ Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 272.

¹⁰⁸⁹ el-Kâria, 5/101.

¹⁰⁹⁰ el-Cuma, 62/9.

¹⁰⁹¹ el-Bakara, 2/74.

¹⁰⁹² el-Maide, 5/38.

¹⁰⁹³ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 100-101; Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 272.

¹⁰⁹⁴ el-Bakara, 2/61.

konması ve “وجاءت سكرة الموت بالحق” (Ölüm sarhoşluğu gerçekten gelir.)¹⁰⁹⁵ yerine ise “وجاءت سكرة الحق بالموت” (Gerçek sarhoşluk ölüm ile gelir.)” ifadesinin getirilmesidir.¹⁰⁹⁶

Fazlalık ve noksanlıkla ilgili olarak “Onun doksan dokuz ‘dişi’ koyunu vardır.”¹⁰⁹⁷ âyeti ve “Peygamber müminlere bizzat kendilerinden daha yakındır ve onun eşleri onların anneleridir ve o da onların babasıdır.”¹⁰⁹⁸ âyeti örnek olarak gösterilir.¹⁰⁹⁹ Bu durumda söz konusu âyetlerde fazla olduğu söylenen “dişi” ve “o da onların babasıdır.” kısımları bu kıraatte fazlayken, meşhur kıraatte ise bulunmamaktadır.¹¹⁰⁰

Kur’ân’da olduğu iddia edilen anlam yönünden çelişkiye ise şu âyetler örnek olarak verilir: “Rabbimiz seferlerimizin arasını uzaklaştır.”¹¹⁰¹ Bu âyetin emir kalıbıyla bâid/ باعد ve rabbenin nidasıyla/ رَبَّنَا şeklinde hem de geçmiş zaman kalıbıyla/ باعد ve rab/ رَبَّنَا merfu yapılarak “Rabbimiz seferlerimizin arasını uzaklaştırdı.” şeklinde okunabileceği belirtilir.¹¹⁰² Bir diğer örnek, “Rabbin güç yetirebilir mi?/ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ?”¹¹⁰³ âyetinin “Rabbine güç yetirebilir misin?/ هَلْ تَسْتَطِيعُ رَبُّكَ?” şeklinde de okunabileceği ifade edilir. Bunlardan birincisinde Rabb’in durumu ikincisinde ise Hz. Îsâ’nın hali sorulmaktadır.¹¹⁰⁴

Cürcânî, bu yaklaşıma karşı Kur’ân’da lafzî ve anlamsal bakımından aykırılık olduğu iddiasından ahad habere dayalı olanların, Kur’ân’dan olmayıp reddedildiğini, mütevâtir olarak nakledilenlerin ise Hz. Peygamber’in “Kur’ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Bunlardan hangisi kolayınıza gelirse onu okuyunuz.”¹¹⁰⁵ rivayetine göre Kur’ân’dan olduğunun kabul edildiğini söyler. Dolayısıyla mütevâtir olarak rivayet edilenlerdeki lafzî ve anlamsal aykırılıkların Kur’ân’ın i’câzına bir etkisinin olmadığını, aksine bu durumun onun yetkinliğinin bir göstergesi olduğunu ifade eder.¹¹⁰⁶

Belâgat üstatlarının dahi çelişki ve tutarsızlığın yanı sıra düşüklük ve bozukluk bulamayacağı birçok hutbe ve uzun kasidelerin varlığı bilinmektedir. Bunlardan meydan

¹⁰⁹⁵ Kâf, 50/19.

¹⁰⁹⁶ Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 101; Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 272.

¹⁰⁹⁷ Sâd, 38/23.

¹⁰⁹⁸ el-Ahzâp, 33/6.

¹⁰⁹⁹ Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 272.

¹¹⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 272; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 101.

¹¹⁰¹ Sebe, 34/19.

¹¹⁰² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 272; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 101.

¹¹⁰³ el-Mâide, 5/112.

¹¹⁰⁴ Îcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 272; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 272; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 101.

¹¹⁰⁵ Buhârî, *Fedâilü’l-Kur’ân*, 5; Tirmizî, *Ebvâbü’l-Kırâât*, 43.

¹¹⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 279; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 129.

okunan en kısa bir sûre miktarında bile olsa, en belirgin bir şekilde ortaya çıkar. Zira onların bu miktardaki nazım ve nesirlerinde bir çelişki bulunmaz. Dolayısıyla Kur'ân'da çelişki ve tutarsızlığın bulunmaması onun i'câzını gerektirmez.¹¹⁰⁷ Cürcânî, bu itirazla ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır.

Bir i'câz yöntemi olarak düşünülen sarfenin birkaç nedenden dolayı yanlış olduğu ifade edilmiştir. Cürcânî, ilk olarak mucizenin Kur'ân'ın kendisi değil de Allah tarafından ona muaraza edilmesinin engellenmesi şeklinde öne sürülen sarfe düşüncesinin, Kur'ân'ın mucizeliği hakkında âlimler arasında meydana gelen görüş birliğiyle çeliştiğini ifade etmiştir.¹¹⁰⁸ Ayrıca şayet Araplar, Şerif Murtaza'nın söylediği gibi muarazadan alıkonulmuş olsalardı bu durum onlar tarafından bilinir, âdet gereği bu konu konuşulur ve tevâtür yoluyla bize ulaşırdı. Oysa böyle bir tevâtürün varlığından söz edilmemiştir. Bu nedenle muaraza olmuştur fakat bize kadar ulaşmamıştır, şeklindeki söylemin kabul edilmesi olası görülmemektedir.¹¹⁰⁹ Muârizların peygamberi susturmayı çok istemelerine rağmen onları kendi aleyhlerine boyun eğmeye zorlayan bir delil olur düşüncesiyle bu kudretin kendilerinden alınmasını dillendirmeyip, açıklamamışlardır, şeklindeki bir itiraza karşı İcî, muarizlardan kudretin alınması kesin olarak peygamberi tasdik etmeyi zorunlu kılıyorsa, insanların bundan tamamen yüz çevirmesinin âdeten mümkün olmadığını söyler.¹¹¹⁰

Cürcânî, tasdik etmeyi zorunlu kılan kudretin alınması değil de sihir ve cin işine benzer farklı bir şey ise mutlaka onu dile getirerek muâraza gücünün sihir ya da başka yollarla engellendiğini iddia edeceklerini belirtir. Dolayısıyla bu durumun kendi aleyhlerine bir delil teşkil etmeyeceğini ifade eder.¹¹¹¹

Diğer bir yönden sarfe yoluyla i'câz düşünülemez. Zira Araplar Kur'ân'ın inmesinden önce Kur'ân benzeri söyledikleri sözlerle muâraza ettiler, dolayısıyla onlar Kur'ân'ın benzerini inşa etmeyle değil, Kur'ân'ın kendisini getirme meydan okumasıyla karşılaştılar.¹¹¹² İ'câzın sarfeyle olması halinde Kur'ân'ın ifadelerinin sarfeden önce olağan olması gerekir, aksi halde sarfe mucize olmaz. Çünkü sarfe âdetle çelişmez.¹¹¹³

¹¹⁰⁷ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 272-273; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 272-273.

¹¹⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 273; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 103-104.

¹¹⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 273; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 104.

¹¹¹⁰ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 273.

¹¹¹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 273; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 104.

¹¹¹² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 273; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 273.

¹¹¹³ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 104.

Kur'ân, özü itibarıyla i'câz sanatından yoksun olması halinde insanları âciz bırakamaz. Oysa sarfe düşüncesine göre âciz bırakan Kur'ân değil; Allah'tır. Çünkü Allah ondan Kur'ân'ın benzeriyle mukabele etme gücünü almıştır. Üstelik meydan okumanın vakti geçtiğinde i'câz da gidecektir. Bu durumda Kur'ân da i'câzdan yoksun kalacaktır. Dolayısıyla böyle bir iddia geçersizdir.¹¹¹⁴ Cürcânî, i'câzın sarfe yoluyla belirlenmesini eleştirmekle birlikte, sonuçta sarfenin veya Kur'ân'ın, peygamberliği ispat yöntemi olarak mucize ve olağanüstü bir durum arzettiğini ifade eder.¹¹¹⁵

Kur'ân'ın i'câzı konusunda farklı görüş ve eleştirilerin olması, onun i'câz yönlerinin çok güçlü olduğunu gösterir. Birçok mucizevî özellikler taşıyan Kur'ân'ın, belâgat ve fesahat yönüyle mucize olmasının ise baskın çıktığı görülmüştür.

3.1.2. Aklî (Bilgi/Manevî) Deliller

Aklî mucizeler, peygamberliğin doğruluğunu teyit etmek için düşünce, tefekkür, ferâset ve akıl yürütmeye dayalı olarak elde edilen kanıtlar olup, belirli bir zaman ve mekânla sınırlı olmaksızın devamlılık arzeder. Dolayısıyla her asırda insanların bu tür mucizeleri anlayıp idrak etmesi mümkündür.¹¹¹⁶ Aklî mucizeler, şüpheden uzak yakinî bir bilgi ifade ettiğinden diğer mucizelerden daha etkili ve kalıcı olmuştur.¹¹¹⁷

Bu doğrultuda Kur'ân, aklî mucize çerçevesinde değerlendirilmiştir.¹¹¹⁸ Bununla birlikte peygamberlerin dualarının makbul olması; Hz. Peygamber'in Kayser hakkında "Allahım! Kayser'in saltanatını parçala"¹¹¹⁹ şeklinde yapmış olduğu duasının kabul edilmesi, okuması ve yazması olmayan câhil bir topluluğa gönderilmesi ve peygamberlerin şerefli, temiz ve saygın bir sülaleden gelmiş olmaları aklî mucizelerden kabul edilmiştir.¹¹²⁰

Cürcânî'ye göre Hz. Peygamber'in dinî ve dünyevî hususlarda asla yalan söylememesi, -aksi takdirde inkârcılar tarafından teşhir edilmesi söz konusudur.- peygamberlik öncesi ve sonrasında çirkin davranışlarda bulunmaması ve "Bana az sözle çok şey ifade etme gücü verildi." sözüyle üstün bir fesâhata sahip olması, onun aklî

¹¹¹⁴ Suyûtî, *el-Itkân*, II, 151.

¹¹¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 280.

¹¹¹⁶ İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 128; Hatîb, Abdülkerim, *el-İ'câz fî Dirâsâti's-Sâbikîn*, Dâru'l-Fikir el-Arabî, Kahire 1974, 89-90.

¹¹¹⁷ İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 129.

¹¹¹⁸ İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 135; Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 113.

¹¹¹⁹ Buhârî, *Megâzî*, 82.

¹¹²⁰ İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 133; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 59-62.

mucizelerindendir. Görevi sırasında karşılaştığı zorluklara sabredip gevşeklik göstermemesi, Uhud ve Hendek savaşlarında olduğu gibi düşmanlarına karşı son derece cesur davranışlar sergilemesi de onun Kur’ân dışında kalan aklî mucizelerinden bazılarıdır.¹¹²¹ Ona göre Hz. Peygamber’in; ümmetine karşı son derece şefkatli olması nedeniyle “*Onlardan dolayı kendini üzüntüye sokma.*”¹¹²² ve “*Onların peşinden nerdeyse kendini helak edeceksin.*”¹¹²³ âyetlerine muhatap olması, “*Elini büsbütün de açma.*”¹¹²⁴ âyetinde ifade edildiği gibi uyarılacak kadar cömert olması da onun diğer aklî mucizelerindendir. Yine aynı şekilde Kureyş’in Hz. Peygamber’in davasını bırakmasına karşılık servet, kadın ve liderlik teklifini reddetmesi, fakir ve miskinlere karşı mütevâzi davranması, zenginlere karşı ise izzetli olması ve savaşlarda mağlup ettiği düşmanlarına karşı iyi davranması, netice itibarıyla güzel bir ahlâka sahip olması da onun aklî mucizelerindendir.¹¹²⁵ Ayrıca Cürcânî, “*Allah seni insanlardan koruyacak.*”¹¹²⁶ âyetine göre Allah’ın Hz. Peygamber’i insanlardan gelebilecek bütün kötülüklerden koruduğunu, dolayısıyla söz konusu sıfatların Hz. Peygamber’in zatında toplanmasının onun peygamberliğinin en büyük delillerinden olduğunu ifade eder.¹¹²⁷

Kuşkusuz peygamberliğin ispatında aklî mucizelerin önemli bir yeri vardır. Zira bu tür mucizeler insanları akıllarını kullanmaya ve onları düşünmeye sevk eden gerçeklerden oluşur. Bu doğrultuda Hz. Peygamber’in diğer insanlardan farklı kişilik ve ahlâki niteliklere sahip olması ve getirdiği öğretilerin akılla çelişmemesi onun peygamberliğini kanıtlayan aklî mucizesi olmuştur.

3.1.3. Hissî (Kevnî) Deliller

Hissî mucizeler, duyu organlarıyla algılanan olağanüstü olaylardır.¹¹²⁸ Bunlara kevnî mucizeler de denir. Bu tür mucizeler, göze hitap eden maddî mucizeler olup tabiat kanunlarına aykırı bir şekilde meydana geldiğinden o sırada insanların iman etmesini ya da inkâr ederek sonuçta helak olmalarını sağlar. Hissî mucizeler, insanların yaşadığı zaman ve mekanın şartlarına göre o dönemin peygamberi tarafından ortaya konan sınırlı

¹¹²¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 284; bkz. Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 60.

¹¹²² el-Fâtır, 35/8.

¹¹²³ el-Kehf, 18/6.

¹¹²⁴ el-İsrâ, 17/29.

¹¹²⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 284; bkz. Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 54-55; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 37.

¹¹²⁶ el-Maide, 5/67.

¹¹²⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 284.

¹¹²⁸ Neseî, *Tabsiratü’l-Edille*, II, 52; İsfahânî, *el-İ’tikâdât*, 128.

olağanüstü olaylardır.¹¹²⁹ Genellikle peygamberlere verilen mucizeler bu doğrultuda olmuştur. Nitekim Kur’ân’da zikredilen Hz. Sâlih’in dişi devesi,¹¹³⁰ Hz. Mûsâ’nın asasının yılanı dönüşmesi,¹¹³¹ ateşin Hz. İbrahim’i yakmaması,¹¹³² Hz. İsâ’nın çamurdan yaptığı kuşları canlandırması, ölüleri diriltmesi ve anadan doğma körlerele alacalı hastaları iyileştirmesi,¹¹³³ hissî mucizelerdendir. Yine aynı şekilde Nuh kavminin tufan ile helak edilmesi,¹¹³⁴ Semud,¹¹³⁵ Âd¹¹³⁶ ve Medyen halkının korkunç bir gürültüyle yok edilmesi,¹¹³⁷ gibi mucizeler de hissî mucizelerdendir. Söz konusu âyetlerden anlaşıldığı üzere bu tür mucizeler vasıtasıyla inananların mükâfatlandırıldığı, inkâr edenlerin ise helak edilmek suretiyle cezalandırıldıkları görülmüştür. Bu tür mucizelerin sonraki insanlar tarafından tasdik edilmesi ise ancak haber yoluyla mümkün olmuştur.

Hz. Peygamber’in Kur’ân dışında, hissî mucizeleri bağlamında değerlendirilen farklı türden mucizeleri de vardır.¹¹³⁸ Bunlar: a) “*Vakit yaklaştı ve ay yarıldı.*”¹¹³⁹ âyetine göre ayın yarılmasıdır.¹¹⁴⁰ Bu olağanüstü durum mütevâtir olarak İbn Mesud ve birçok sahâbi tarafından rivayet edilmiştir. Bu rivayete göre ay iki parçaya ayrılıp, bir parçası dağın bir tarafında diğer bir parçası ise öbür yanında kalmıştır.¹¹⁴¹ Cürcânî bu olayın bir tür meydan okuma olması nedeniyle mucize olduğunu söyler.¹¹⁴²

b) Cansız varlıkların konuşması ve hareket etmesidir.¹¹⁴³ Konuyla ilgili şu rivayetlere yer verilmiştir: Enes b. Mâlik Resûlullah’ın yanında bulunduğu sırada eline aldığı bir avuç taş, duyacakları bir şekilde tesbihatta bulunmuştur.¹¹⁴⁴ Cafer b. Muhammed es-Sâdık babası Muhammed Bâkır’dan naklettiği bir rivayette de “Hz. Peygamber hastalandığında Cebrâil’in getirdiği içinde nar ve üzüm olan bir tabaktan yerken üzüm ve

¹¹²⁹ İsfahânî, *el-İ’tikâdât*, 131-132; Hatîb, *el-İ’câz fî Dirâsâti’s-Sâbikîn*, 88-90.

¹¹³⁰ el-Â’râf, 7/73; Hûd, 11/64; eş-Şuarâ, 26/155; el-Kamer, 54/27.

¹¹³¹ el-Â’râf, 7/107, 117-118; Tâhâ, 20/19-21, 65-69; el-Kasas, 28/31.

¹¹³² el-Enbiyâ, 21/67-70; el-Ankebut, 29/24; es-Saffât, 37/97-98.

¹¹³³ Âl-i İmrân, 3/49; el-Maide, 5/110.

¹¹³⁴ el-Â’râf, 7/59-64; Yunus, 10/71-73; Hûd, 11/42-43.

¹¹³⁵ el-Â’râf, 7/78; Hûd, 11/65-67; el-Hicr, 15/83.

¹¹³⁶ el-Â’râf, 7/72; Hûd, 11/59-60.

¹¹³⁷ el-Â’râf, 7/85-93; Hûd, 11/94-95; el-Hicr, 15/78-79.

¹¹³⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 280.

¹¹³⁹ el-Kamer, 54/1.

¹¹⁴⁰ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 280.

¹¹⁴¹ Buhârî, Menâkıb, 27; Müslim, İnşikâku’l-Kamer, 2800.

¹¹⁴² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 280-281; bkz. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XVI, 419; et-Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 37.

¹¹⁴³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 281, 283.

¹¹⁴⁴ Taberânî, Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb (ö.360/971), *el-Mu’cemu’l-Evsât*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru’l-Harameyin, Kahire trs., IV, 245, (4097); Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 182; Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, I, 62.

nar tesbih etmiştir.”¹¹⁴⁵ Hz. Abbas’ın aktardığı hadiste ise Hz. Peygamber Hz. Abbas’a şöyle buyurmuştur: “Ey Ebe’l-Fadl sen ve oğulların evde bekleyin, yarın geleceğim, sizinle görüşecek bir işim var.” dedi. Sabah olunca Allah Resûlü onlara gelip birbirlerine yaklaşmalarını söyleyerek üzerlerine bir örtü örttü. Onlara ‘Allahım bu amcam ve babamın kardeşi, bunlar da ehl-i beytimdir. Onları örttüğüm gibi, sen de ateşden koru’ şeklinde dua etti. Bunun üzerine kapının eşiği ve evin duvarları ‘âmin, âmin’ dedi.”¹¹⁴⁶ Abdullah b. Ömer rivayet ettiği başka bir hadiste şöyle demiştir: “Hz. Peygamberle yolculuk yaparken bir bedevîyle karşılaştık. Hz. Peygamber ona nereye gittiğini sordu, o da ailesine gideceğini söyledi, bunun üzerine Hz. Peygamber bedevîye bundan daha hayırlı olan bir şeyi istermisin dedi, bedevî de bunun ne olduğunu sorması üzerine peygamber ‘Allah’tan başka ilah olmadığına, O’nun ortağı bulunmadığına, Muhammed’in de onun kulu ve resûlü olduğuna şahitlik etmendir.’ dedi. Bunun üzerine bedevî buna dair bir delil istedi. Hz. Peygamber de vadi kenarında duran ağacı çağırdı, ağaç da yeri yarararak gelip peygamberin önünde durdu, onun peygamberliğini tasdik edip geri yerine döndü.”¹¹⁴⁷ Diğer bir rivayette de şöyle aktarılır: “Yahudi bir kadın Hayber’in fethinde peygambere yemesi için zehirli kızartılmış bir koyun getirdi. Koyunun ön kolu, zehirlenmiş olduğunu peygambere haber verdi. Bunun üzerine kadın suçunu itiraf ederek maksadının eğer bu kişi peygamber ise bu koyunun ona zarar vermeyeceği, değilse ondan kurtulmak olduğunu söyledi.”¹¹⁴⁸ Bu tür mucizeye ait başka bir örnek hurma kütüğünün inlemesidir. Rivayete göre, “Hz. Peygamber tavanı hurma dalları ile örtülü mescidde hutbe okurken hurma kütüğüne yaslanırdı. Minber yapılıp üzerinde hutbe okumaya başlayınca hurma kütüğünden deve inlemesine benzer bir ses işitildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber elini kütüğün üzerine koyunca da susmuştur.”¹¹⁴⁹

Cürcânî bu tür rivayetlerde cansız varlıkların hareket etmesi ve konuşması nedeniyle iki mucizenin varlığına işaret edildiğini söyler.¹¹⁵⁰

c) Dilsiz hayvanların konuşmak suretiyle peygamber’in risâletine şahitlik

¹¹⁴⁵ Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, Bosnalı Hacı Muharrem Efendi matbaası, İstanbul 1309, I, 629; (Ayrıca Hz. Peygamberin yediği yiyeceklerin tesbih ettiğine dair farklı rivayetler vardır; Buhârî, Menâkıb, 25; Tirmîzî, Menâkıb, 6; Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, I, 62.)

¹¹⁴⁶ Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, I, 62; Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, I, 628.

¹¹⁴⁷ Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl (ö.255/869), *Sünenü’l-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru’l-Muğnî, Riyad 2000, Mukaddime 16; Tirmîzî, Menâkıb, 6; Bağdâdî, *Usûlü’l-Dîn*, 182; Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, I, 61; Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, I, 615-616.

¹¹⁴⁸ Buhârî, Tıb, 55; Müslim, Bâbü’s-Semmü, 2190.

¹¹⁴⁹ Buhârî, Menâkıb, 25; Tirmîzî, Cuma, 10; Menâkıb, 6; Dârimî, Mukaddime, 6.

¹¹⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 283.

etmesidir.¹¹⁵¹ Cürcânî buna örnek olarak şu hadisleri verir: Rivayete göre, “Bir çoban koyunlarını otlatırken kurt koyununu kaptı, çoban da koyununu geri aldı, kurt da kuyruğu üzerine oturup ‘Allah’tan korkmuyor musun? Allah’ın bana gönderdiği rızkımı alıyorsun’ dedi. Çoban da ‘Şaşılacak bir durum, kurt benimle insan gibi konuşuyor.’ dedi. Bunun üzerine kurt ‘Sana bundan daha şaşırtıcı olanını söyleyeyim mi? İşte bu zat, Allah’ın resûlüdür. Geçmiş milletlerden haber veriyor.’ dedi. Bunun üzerine çoban Hz. Peygamber’e gelerek durumu anlattı. Hz. Peygamber de ‘Kurt doğru söylemiş. Kıyametin alametlerinden biri de yırtıcı hayvanların konuşmasıdır.’ buyurmuştur.”¹¹⁵² Başka bir rivâyette ise, “Hz. Peygamber çölde yürürken birisi ona ‘Ey Allah’ın resûlü!’ diye iki kez seslendi. Allah resûlü dönünce ansızın uyuyan bir bedevînin yanında bağlı olan bir ceylanla karşılaştı. Ceylan ‘Ey Allah’ın resûlü yaklaş bana.’ dedi. Hz. Peygamber de ona ihtiyacını sordu. Ceylan, ‘Bu bedevî beni avladı, fakat benim bu dağda iki yavrum var. Beni serbest bırak, gidip yavrularımı emzireyim ve geri döneyim’ dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona ‘Bunu yapacak mısın?’ diye sorunca ceylan ‘Eğer bunu yapmazsam Allah beni cezalandırsın’ dedi. Bunun üzerine peygamber ceylanı serbest bıraktı. Ceylan gidip yavrularını emzirip geri geldi, Allah resûlü onu bağladı. Bu esnada bedevî uyandı ve Hz. Peygamber’e ‘Bir ihtiyacın var mı?’ diye sordu. Hz. Peygamber de ona ‘Evet, bu ceylanı serbest bırak’ dedi. Bunun üzerine bedevî ceylanı serbest bıraktı. Ceylan da ‘Allah’tan başka ilâh yoktur ve Muhammed Allah’ın resûlüdür’ diyerek şehadet getirmiştir.”¹¹⁵³ şeklinde buyurulmuştur.

d) Hz. Peygamber’in az yiyeceklerle birçok insanı doyurmasıdır. Cürcânî bu tür mucizenin birçok kez meydana geldiğine dair haberlerin mevcut olduğunu söyler.¹¹⁵⁴ Buna örnek olarak Enes b. Mâlik’in rivayet ettiği şu hadisi verir: “Enes’in annesi Ümmü Süleym, Hz. Peygamber’e eşlerinden biriyle zifafa girerken oğlu Enes’le bir kap kavrulmuş hurma gönderdi. Hz. Peygamber Enes vasıtasıyla yaklaşık üç yüz kişiyi davet etti. Allah Resûlü kaba okudu. Sonra davetliler onar kişilik gruplar halinde o kapdan

¹¹⁵¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 282; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 77; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 38; *Efkâr*, IV, 77.

¹¹⁵² İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru’l-Hadis, Kahire 1995, VIII, 148; Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, I, 61; Râzî, *A’lâmü’n-Nübüvve*, 154; Kârî, *Şerhu’s-Şifâ*, I, 633.

¹¹⁵³ Beyhakî, *Delâilü’n-Nübüvve*, I, 61; Münzirî, Ebû Muhammed Zekîddin Abdülazim b. Abdülkavî b. Abdillâh (ö.656/1258), *et-Tergîb ve’t-Terhîb*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1987, I, 568; Kârî, *Şerhu’s-Şifâ*, I, 638-639.

⁸⁵¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 283; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 81.

doyuncaya kadar yediler, kapdaki yiyecek eksilmedi.”¹¹⁵⁵

e) Parmakları arasından suyun fışkırmasıdır.¹¹⁵⁶ Enes b. Mâlik’ten bu hususla ilgili şu hadis rivayet edilmiştir: “Hz. Peygamber’e Kuba’da iken küçük bir bardak getirildi. Elini suya koydu fakat girmede. Bunun üzerine dört parmağını soktu, başparmağını sokmadı. Akabinde insanlara ‘Gelin, için.’ dedi. Enes, ‘Bu esnada suyun Hz. Peygamber’in parmakları arasından fışkırdığını gördüm. İnsanların hepsi kanıncaya dek içtiler.”¹¹⁵⁷ Rivayete göre gelenlerin sayısının yetmiş seksen olduğu belirtilmiştir.¹¹⁵⁸

Bazı âlimler, bu tür mucizeleri kalıcı olmamasını gerekçe göstererek bunların nübüvveti kanıtlayan mucizeler olmayıp, birer işareti olduğunu söylemiştir.¹¹⁵⁹

Hissî mucizeler, peygamberliğin ispatında aklî ve haberi mucizelere göre ikinci sırada yer alır. Zira Kur’ân’da belirtildiğine göre müşriklerin Hz. Peygamber’den bu tür mucize göstermesi talebi reddedilmiştir. Onlara görsel mucize yerine Kur’ân’ı adres göstererek akletmeye ve düşünmeye davet etmiştir. Üstelik hissî mucizelere ait rivayetlerin tevâtür yoluyla geldiği hususu tartışılmıştır. Bununla birlikte bu tür mucizelere tanık olanlar açısından bu bir ispat yöntemi olarak kabul edilmiştir.

3.1.4. Haberî Deliller

Haberî mucizeler, paygamberlerin vahye dayalı olarak geçmiş ve geleceğe dair vermiş oldukları haberlerdir. Geçmişe ait haberî mucizeler; Kur’ân’da zikredilen Hz. Mûsâ ve Firavun kıssası, Hz. Yûsuf, İbrahim, Nuh ve Lut gibi peygamberlere ait haberler ve önceki milletlerin başına gelen olayların detaylı bir şekilde aktarılmasıdır.¹¹⁶⁰ Nitekim bu durumla ilgili olarak âyette şöyle buyurulmuştur: “*Ey Muhammed! Bunlar sana vahyettiğimiz bilinmeyen haberlerdir. Sen de kavmin de daha önceleri bunları bilmezdin.*”¹¹⁶¹ Bu tür mucizeler daha çok doğru bilgi edinme, ibret ve ders almaya yöneliktir. Geleceğe ait haberi mucizeler ise; peygamberlerin kâhinlik, sihirbazlık ve

¹¹⁵⁵ Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuyb (ö.303/915), *Sünen*, thk. Yâsir Hasan, İzeddin Dali, Müessesü’r-Risâle, Beyrut 2014, Nikâh, 84; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî (ö.327/938), *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebet-ü Nizar Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan 1419, X, 3149; hadisin varyantları için bkz. Buhârî, Menâkıb, 25; Megâzî, 29; Müslim, Eşribe, 141,142; Tirmizî, Menâkıb, 6; Kârî, *Şerhu’s-Şifâ*, I, 614.

¹¹⁵⁶ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 283; bkz. Beyhakî, *Delâilü’n- Nübüvve*, I, 61; Amidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 82.

¹¹⁵⁷ Buhârî, Menâkıb, 25; Tirmizî, Menâkıb, 6; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsât*, IV, 285, (4215).

¹¹⁵⁸ Müslim, Fezâil, 2279.

¹¹⁵⁹ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 206.

¹¹⁶⁰ Sâbüni, *Mâturîdiyye Akâidi*, 117; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 35-36.

¹¹⁶¹ Hûd, 11/49.

müneccimlik gibi yöntemlere başvurmadan geleceğe dair birtakım olayları önceden haber vermesidir.¹¹⁶² Hz. Peygamber'in geleceğe dair verdiği haberlerin bir kısmı Kur'an'da zikredilmiştir. Bizanslılar'ın İranlılar'ı savaşta mağlup edeceğinin “*Rumlar en yakın bir yerde yenildiler. Onlar bu yenilgilerinden sonra üç ile dokuz yıl arasında galip geleceklerdir.*”¹¹⁶³ âyetiyle önceden bildirilmek suretiyle olayın gerçekleşmesi,¹¹⁶⁴ “*Yakında o (müşrik) topluluğu bozguna uğrayacak ve arkalarına dönüp kaçacaklardır.*”¹¹⁶⁵ şeklindeki Mekkî âyette bahsedilen hususun, Bedir savaşında meydana gelmiş olmasıdır.¹¹⁶⁶ Bu tür mucizeler daha çok uyarı niteliğindedir.

Cürcânî, Hz. Peygamber'in Kur'an dışında kalan haberi mucizelerine şu örnekleri vermiştir:¹¹⁶⁷ Kisrâların ve Kayser'in saltanatlarının yıkılacağını haber vermesi,¹¹⁶⁸ “Hilafet benden sonra otuz senedir. Sonra ısıricı bir saltanata dönüşecektir.”¹¹⁶⁹ ifadesiyle râşid halifeler döneminin sona erip krallık ve saltanatın hâkim olacağını bildirmesi ve Kâbe'nin yıkılacağını haber vermesidir.¹¹⁷⁰ Yine aynı şekilde Hz. Peygamber'in kendisinden sonra eşlerinden ilk olarak Zeyneb'in vefat edeceğini bildirmesi,¹¹⁷¹ Hasan ve Hüseyin'in öldürüleceğini¹¹⁷² ve İslâm dininin doğuda ve batıda yayılacağını haber vermesi bu tür mucizelerdendir.¹¹⁷³

Ahad haberlere dayalı olan bu tür Kur'an dışı mucizelerin, her birisi kuşkusuz doğru olmakla birlikte kesin bir bilgi meydana getirmediği, ancak bu mucizelerin tamamının olağanüstü bir nitelik taşımasından dolayı kesin bir bilgi ifade ettiği söylenmiştir.¹¹⁷⁴ Cürcânî'ye göre Kur'an dışındaki bu tür mucizelerden bahseden rivâyetlerin herbiri ayrı ayrı mütevâtir olmayıp ahad olsa bile, aralarındaki müşterek nokta olan mucizenin gerçekleşmiş olması mütevâtirdir. Dolayısıyla bu durum peygamberliğin ispatı için yeterli bir kanıttır.¹¹⁷⁵

¹¹⁶² Sâbûnî, *Mâturîdiyye Akâidi*, 117-118; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 36-37.

¹¹⁶³ er-Rûm, 30/2-4.

¹¹⁶⁴ Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, 166; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 36.

¹¹⁶⁵ el-Kamer, 54/45.

¹¹⁶⁶ Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, 166-167.

¹¹⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 283; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 82.

¹¹⁶⁸ Buhârî, Menâkıb, 25; Tirmîzî, Fiten, 41; Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, 159; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 37.

¹¹⁶⁹ İbn Hanbel, IV, 272; V, 220; Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî (ö.275/889), *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l Asriyye, Beyrut trs, Sünne, 39; Tirmîzî, Fiten, 48.

¹¹⁷⁰ Müslim, Fiten, 2909, 2918, 2919; Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 500, (8396)

¹¹⁷¹ Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 26, (6776).

¹¹⁷² Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, III, 196-197, (4824, 4826).

¹¹⁷³ Buhârî, Menâkıb, 25.

¹¹⁷⁴ Cüveynî, *el-İrşâd*, 354; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 57.

¹¹⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 283, 374; bkz. Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, II, 57-58.

Buna göre Hz. Peygamber tarafından ön görülen haberlerin daha sonra vâkıya mutabık olarak meydana gelmiş olması ve insanların buna tanıklık etmesi kuşkusuz onun peygamberliğinin bir kanıtı olmuştur.

3.1.5. Diğer Deliller

Hz. Peygamberin risâletini ispat eden delillerden biri de önceki peygamberlerin beşâirü'n-nübüvve bağlamında Tevrat ve İncil'de vermiş oldukları haberdır. Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamberin peygamberliğiyle ilgili herhangi bir kanıtın bulunmadığına dair yapılan itirazlara karşı, Hz. Peygamber'in elinde zuhur eden mucizenin onun peygamberliğini ispatta yeterli olacağı, diğer delillerin ise tamamlayıcı ve takviye edici nitelikte olduğu ifade edilmiştir.¹¹⁷⁶ Kanaatimizce Cürcânî söz konusu nedenle, Tevrat ve İncil'de geçen Hz. Peygamber'in risâletine işaret eden haberlere yer vermemiştir.

Hz. Peygamber Allah tarafından putperest Araplar'a, teşbih dinine inanan, yalan ve dolanı teşvik eden Yahudilere, iki ilâha tapan Mecusilere ve teslisi benimseyen Hristiyanlara aydınlatıcı bir kitap, üstün bir hikmet, doğru inanç ve amellerle gönderilmiştir. Neticede sapkın dinler yok olmuş ve bozuk inançlar ortadan kalkarak tevhit güneşi her tarafı aydınlatmıştır. Bu durum Hz. Peygamber'in risâletinin bir kanıtı konumundadır. Cürcânî, peygamberlerin insan nefislerini kemale erdirecek, kalbî hastalıkları tedavi edecek niteliklere sahip kimseler olduğunu, dolayısıyla insanların manevî hastalıklarını tedavi edecek bir tabibe ihtiyaç duyduklarını belirtir. Bu noktada Hz. Muhammed'in davetinin hasta kalpleri tedavi etmede ve kalplerdeki pasların giderilmesinde daha yetkin ve etkili olduğunun görüldüğü, bu nedenle onun peygamberliğinin kesinleştiğini ifade eder.¹¹⁷⁷ Cürcânî, Râzî'nin Hz. Peygamber'in risâletini ispatta söz konusu niteliklere sahip olmasını burhan-ı limmî (illet-malul; sebep-sonuç ilişkisi) kategorisinde açık bir delil olarak gördüğünü belirtir. Zira peygamberliğinin hakikatı araştırılıp incelendiğinde o mahiyetin Peygamber dışında hiçbir kimsede bulunmadığını, bu yüzden diğerlerinden üstün olduğunu, Peygamberliğin mucizeyle ispatını ise burhan-ı innî (malul-illet; sonuç-sebep ilişkisi) çerçevesinde ele aldığını aktarır.¹¹⁷⁸

¹¹⁷⁶ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 284-285.

¹¹⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 285; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 39.

¹¹⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 285; Ayrıca ayrıntılı bilgi için bkz. Râzî, *el-Matâlibü'l-Âliye*, 122-123; Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 168.

Hiz. Peygamber'in risâletini inkâr edenler; Hristiyanlar gibi mucizelerini reddedenler ve Yahudiler olmak üzere iki gruptur.

Yahudilerin İsevîyye¹¹⁷⁹ fırkası ise Hiz. Peygamber'in risâletini kabul etmekle birlikte onun bütün insanlara değil, özel olarak Araplara gönderildiğini iddia eder.¹¹⁸⁰ Cürcânî, bu iddiaya karşı sözü edilen fırkanın Hiz. Peygamber'in risâletini kesin deliller ve parlak mucizelerle kabul ettiklerinden dolayı, onun tevâtür yoluyla gelen sadece Araplar'a değil, bütün insanlara gönderildiği iddiasını da kabul etmek zorunda olduklarını belirtir. Zira Hiz. Peygamber'in varlığı ve peygamberlik iddiası bilindiği gibi, onun bütün ümmetlere gönderildiği iddiasının da bilinmekte olduğunu ifade eder.¹¹⁸¹

Yahudiler, Hiz. Muhammed'in peygamberliğini şu gerekçelere dayanarak reddetmişlerdir. Birincisi; onun peygamberliği, önceki dinlerin nesh edilmesini gerektirir. Bu hususta Müslümanlar görüş birliği içindedir. Ancak nesh Yahudilere göre imkânsız görülmüştür. Çünkü nesh cehâlet veya bedâya delâlet eder. Her ikisi de Allah için söz konusu olamaz. Bu şu demektir; neshedilen hüküm bilinmeyen bir maslahattan dolayı olursa bu nesih cehalettir, şayet o maslahat biliniyor ve onu gözetmek başlangıçta görülmüyor ve sonra nedensiz olarak ihmal ediliyorsa bu bir bedâdır.¹¹⁸² Cürcânî'ye göre hükümlerde maslahata riayet etme zorunluluğu olmadığından nesh edilen hükmün maslahat içermesi şart değildir. Maslahatın gözetilmesi zorunlu olsa bile daha önce olmayan bir maslahatın meydana gelmesi mümkündür. Çünkü maslahatlar zamanlara göre değişir. Bu, bir ilacın herhangi bir vakitte değil de belirli bir vakitte içilmesi gibidir. Buna göre bir vakitte hüküm, gözetilmesi gereken bir maslahatı kapsarken, diğer bir vakitte ise ilk maslahatın kalkmasından sonra meydana gelen başka bir maslahatı içerir. Dolayısıyla cehâlet veya bedâ söz konusu değildir. Ona göre öncekilerin şariatlarının kendi şariatımızla nesh edilmesindeki hükmün konusu aynı değildir. Zira o şariatlar başka topluluklara, bu şariat ise bize gönderilmiştir. Dolayısıyla nesh mümkündür.¹¹⁸³ Ayrıca

¹¹⁷⁹ İseviyye; Ebû İshak b. Yakub el-İsfahânî (ö. ?) ye nispet edilen bir fırkadır. Abbâsî halifelerinden el-Mansur zamanında ortaya çıkmış ve İsrâiloğullarını âsî milletlerin elinden kurtarmak için peygamber olarak görevlendirildiğini, beklenen Mesih'in elçisi olduğunu ve kendisine mucize verdiğini iddia eden bir kimsedir. (eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, II, 257.)

¹¹⁸⁰ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 285-286; Cüveynî, *el-İrşâd*, 338.

¹¹⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 288.

¹¹⁸² Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 146; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 111-112; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 286; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 43. (Nesh; şariat sahibi nezdinde şerî hükmün son bulmasıdır. Bedâ ise; evvelce olmayan yeni bir görüşün ortaya çıkmasıdır. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 34, 260.)

¹¹⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 286; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 44.

Cürcânî burada hükmün konusu olan şeyin, fiil olarak yorumlanabileceğini belirtir. Çünkü nesheden hükümle ilgili fiiller ile neshedilen hükmün ilişkili olduğu fiiller birbirinden farklıdır. Dolayısıyla tek bir kişiye ait fiillerle ilgili hükümlerde nesh mümkündür.¹¹⁸⁴

Cürcânî, Yahudilerin Hz. Peygamber'in peygamberliğini reddetmelerinin ikinci gerekçesini şu şekilde açıklamıştır: Hz. Mûsâ, dininin neshedilmesini reddetmiştir. Oysa o görüş birliğiyle peygamberdir. O'nun dininin nesh edildiğini iddia eden kimse peygamber olamaz. Zira Hz. Mûsâ "Gökler ve yer var olduğu sürece cumartesi yasağına uyunuz."¹¹⁸⁵ emriyle dininin neshedildiğini reddetmiştir. Bu tevâtür yoluyla nakledilmiştir. Buna göre cumartesi yasağının devam etmesiyle nesh imkânsız kılınmıştır. Bu nedenle Hz. Mûsâ'nın dinin diğer hükümlerinde de neshin geçersiz olduğu teyit edilmiştir. Cumartesi yasağının devam etmesinden maksat da Yahudiliğin devam etmesidir.¹¹⁸⁶ Cürcânî cumartesi yasağının devam etmesinin Hz. Mûsâ'dan tevâtür yoluyla nakledilmediğini, nakledildiği takdirde bunun Hz. Muhammed'e karşı delil olarak kullanılacağını belirtir. Nakil için birçok neden bulunduğundan bunun mütevâtir olarak nakledileceğini söyler.¹¹⁸⁷ Dolayısıyla Yahudilerin bu iddiası geçersizdir. Ayrıca bu iddianın doğru olması durumunda Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed'in mucize göstermemesi ve Yahudilerin, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed zamanında bu nasları onların aleyhine kanıt olarak ortaya koymaları gerekir.¹¹⁸⁸ Buna göre Yahudilerin Hz. Peygamberin risâletini inkâr etmeleri makul ve haklı gerekçelere dayanmamaktadır.

Yahudilerin Hz. Peygamberin risâletinin kendi şariatlerini nesh etmesini, bedâya yani Allah'ın ilminde değişikliğe götüreceği düşüncesiyle inkâr etmeleri aklî verilerle çelişmektedir. Zira insanlığın tarihi gelişiminde şartların ve ihtiyaçların değişmesiyle bazı değişikliklere gidilmesi zorunlu hale gelmiştir. Dolayısıyla şariatlerin de yenilenmeye ve güncellenmeye ihtiyacı vardır. Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in getirmiş olduğu öğretiler bu yenilenmenin ve değişimin en güzel ifadesi olmuştur.

¹¹⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 286-287; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 44.

¹¹⁸⁵ Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil) de söz konusu ifade yerine "Şabat (sebt) gününü kutsal sayarak hatırında tut. Altı gün işleyeceksin, bütün işini yapacaksın; fakat yedinci gün bana Tanrının Rabbe şabat günü olarak adanmıştır. Sen, oğlun, kızın, kölen, cariyen, hayvanların ve kapılarında olan garibin hiçbir iş yapmayacaksınız. Çünkü Rab gökleri, yeri ve denizi ve onlarda olan bütün şeyleri altı günde yarattı, yedinci günde istirahat etti. Bunun için Rab sebt gününü mübarek kıldı ve onu takdis etti." (Tevrat, *Çıkış*, Bab 20); "Senin sözün göklerde ebediyyen sabittir." (Tevrat, *Mezmurlar*, 119/89) şeklinde âyetler mevcuttur.

¹¹⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 287; bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 111; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 44.

¹¹⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 287

¹¹⁸⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 45.

3.2. İsmet Kavramı ve Hz. Peygamber'in Masumiyeti

Kelâm ilminde tartışılan konulardan biri de peygamberlerin ismeti (masumiyeti) meselesidir. Bu tartışma, masumiyet kavramı içine ne tür günahların girip girmediği ve hangi zamanları kapsadığıyla ilgili alanda olmuştur.

İsmet kavramı sözlükte “engel olmak, sığınmak, tutunmak, güvenmek ve korumak” anlamlarına gelen “asm/عصم” kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak ise, “günah işleme gücüne rağmen günahlardan sakınma melekesi” anlamına gelmektedir.¹¹⁸⁹ Mutezile, ismeti daha çok engel olma anlamında kullanmıştır.¹¹⁹⁰ Diğer bir tanıma göre İsmet; Allah'ın peygamberleri temiz bir mizaca sahip kılıp nefsânî ve bedensel faziletlerle donatması, zafer ve kararlılık gücü lütfedip iç huzuru vermesi ve kalplerini kötü temayüllerden koruyup hayra muvâffak kılmak suretiyle korumasıdır.¹¹⁹¹ Başka bir tanıma göre ise ismet; günah işleme gücünün olmaması veyahut tercihi bâki kalmakla birlikte Allah'ın zorlamaksızın günaha mani olanı yaratmasıdır.¹¹⁹² Bu tanım Mâturûdî'nin, “İsmet mihnet (imtihân) ortadan kaldırmaz.” tanımıyla örtüşmektedir. Ona göre ismet, peygamberi itaat etmeye zorlamayıp gûnahtan alıkoymaz. Aksine ismet Allah'ın bir lütfudur, imtihanın gerçekleşmesi için tercih hakkı bâki kalmakla birlikte onu kötülükten alıkoyup hayra teşvik eder.¹¹⁹³

Bu tanımlamalara göre peygamberlerin masum olmalarındaki temel etken, Allah'ın onlarda günah olanı yaratmaması¹¹⁹⁴ ve zatlarına mahsus meleke sayesinde günah işlememeleridir.¹¹⁹⁵

Cürcânî, peygamberlerdeki bu nefsânî özelliğin başlangıçta itaat etmenin faziletini ve isyan etmenin kusurlarını bilmeye dayandığını, dolayısıyla bu bilginin onu itaat etmeye sevk edip gûnahtan koruduğunu söyler. Ayrıca bu bilginin emir ve yasakları içeren vahiyle teyit edilip yerleştiğini belirtir.¹¹⁹⁶ Cürcânî, peygamberlerin nefsânî ve bedensel özellikleri

¹¹⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “asm” md., IX, 224; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 156; İbrahim Mustafâ, vd., *el-Mu'cemu'l-Vasît*, “asm” md. II, 612.

¹¹⁹⁰ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 780.

¹¹⁹¹ İsfahânî, *el-Müfredât*, “asm” md., 354.

¹¹⁹² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 169; İbn Ebî Şerîf, *Kitâbü'l-Müsâmere*, 195.

¹¹⁹³ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere*, 196. Kârî, *Şerhu Fıkhı Ekber*, 72, 180.

¹¹⁹⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 306; İbnü'l-Hümmam, *el-Müsâhere*, 195.

¹¹⁹⁵ İsfahânî, *Metâli'u'l-Enzâr alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr*, 211; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 306;

¹¹⁹⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 306.

nedeniyle günah işlemelerinin imkânsız olduğu şeklindeki yaklaşımı eleştirmiştir. Ona göre günah işlemenin imkânsız olması halinde günahı terkten dolayı bir övgüden bahsedilemez. Dolayısıyla bu durum bir çelişkidir. Zira imkânsız, tercih kapsamına giren güç yetirilebilir bir şey değildir. Neticede imkânsızı terk etmekle mükellef tutmada övgü ve sevaptan bahsedilemez.¹¹⁹⁷

Bununla birlikte peygamberlerin günahları terk etmekle mükellef tutulup bu yüzden ödüllendirileceği hususunda icmâ vardır. Günah işlemelerinin imkânsız olması halinde ise bu durum söz konusu değildir.¹¹⁹⁸

Hz. Peygamber “*Ben sizin gibi bir insanım, şu var ki bana vahyedilmektedir.*”¹¹⁹⁹ âyetine göre, insânî özellikler taşıma noktasında diğer insanlarla aynı konumda olup farklılık sadece vahiy hususundadır.¹²⁰⁰ Cürcânî, bu âyete istinaden peygamberlerin diğer insanlar gibi günah işlemelerini mümkün görmüştür.¹²⁰¹ Ancak Cürcânî’nin burada peygamberlerin işlemelerini kastettiği günahlar; bi’setten önce küfrün dışında işlenen tüm günahlar¹²⁰² ile bi’setten sonra sadece kastî olmayan zelle türü küçük günahlardır.¹²⁰³

Cürcânî, bu doğrultuda konunun teyidi ve ispatı açısından peygamberlere isnat edilen günahları; başta küfür olmak üzere bilerek ya da yanılarak ve unutarak yalan söylemek, bilerek yahut yanlışlıkla büyük ve küçük günah işlemek şeklinde tasnif etmiştir. Buna göre Cürcânî, peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra küfürden masum oldukları hususunda icmânın olduğunu ve bu konuda herhangi bir itirazın yapılmadığını ifade eder.¹²⁰⁴ Zira peygamberler küçüklüklerinde anne ve babalarına tabi olduklarından haklarında küfür caiz değildir. Çünkü onların anne ve babaları Allah’ı biliyor ve O’na inanıyorlardı.¹²⁰⁵

Bâkılânî, peygamberler hakkında nübüvvetten önce küfrün vukunu aklen mümkün görür; ancak bunun asla olmadığını söyler.¹²⁰⁶ Hâricîlerin Ezârika¹²⁰⁷ fırkasına

¹¹⁹⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 306.

¹¹⁹⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 306.

¹¹⁹⁹ el-Kehf, 18/110.

¹²⁰⁰ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXI, 177

¹²⁰¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 306.

¹²⁰² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 288

¹²⁰³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 290.

¹²⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 288; bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 170; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 49.

¹²⁰⁵ Hanefî, Zeynüddîn Kâsım (ö.879/1474), *Hâşiyetü alâ Şerhi’l-Müsâyere*, Matbaatu’l-Emîriyye bi Bûlâk, Mısır 1317, 195.

¹²⁰⁶ İbnü’l-Hümâm, *el-Müsâyere*, 196.

¹²⁰⁷ Ezârika; Ebû Râşid Nâfi’ b. Ezrak’a (ö.65/685) nisbet edilen Hâricî bir fırkadır. Daha çok Basra, Ahvaz, Kirman ve Fars bölgelerinde faaliyet göstermişlerdir. Bu fırkaya göre bütün günahlar küfürdür. Büyük

göre peygamberlerin günah işlemesi mümkündür. Onlara göre bütün günahlar küfürdür.¹²⁰⁸ Cürcânî, bu fırkanın peygamberler hakkında küfrü ve Allah'ın peygamber olduktan sonra küfre düşeceğini bildiği bir kimseyi peygamber olarak göndermesini mümkün gördüklerini ifade eder.¹²⁰⁹

Şia, peygamberlerin ölüm korkusu halinde takiyye¹²¹⁰ yaparak küfür kelimesini söylemelerini mümkün görür. Zira o anda Müslüman olduğunu beyan etmek kendini tehlikeye atmadır.¹²¹¹ Hatta böyle durumlarda zorunludur. Çünkü “*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.*”¹²¹² âyetine göre nefsi tehlikeye atmak haramdır. Dolayısıyla İslâm'ı açıklama imkânı kalmadığı bir zamanda küfrü açıklamak zorunludur.¹²¹³

Cürcânî'ye göre bu iddia kesinlikle yanlıştır. Zira böyle bir davranış davetin tamamen gizlenmesine dolayısıyla peygamberlik vazifesinin terk edilmesine neden olur. Oysa takiyyeye en uygun olan zamanlar muhâliflerin çokluğu, kabul edenlerin azlığı ya da yokluğu nedeniyle zayıf olduğu davet vaktidir.¹²¹⁴ Cürcânî'ye göre onların bu iddiası, Hz. İbrahim ve Hz. Mûsâ'nın Nemrud ve Firavun karşısında çok şiddetli ölüm korkusu yaşamalarına rağmen tebliğ görevini yerine getirmiş olmalarıyla çelişmektedir.¹²¹⁵ Nitekim Kur'an'da “*Gönlü imanla dolu olduğu halde, zor altında olan kimse müstesna, inandıktan sonra Allah'ı inkâr edip, gönlünü kâfirliğe açanlara Allah katında bir azap vardır; büyük azap da onlar içindir.*”¹²¹⁶ âyetinde ifade edildiği üzere, şartlara göre takiyyeye cevaz verilmesine rağmen peygamberlerin bu ruhsatı kullanmadıkları

günah işleyenler kâfirdir, İslâm'dan çıkarlar, ebedî olarak cehennemde kalırlar. Hz. Ali'yi tekfir ederler. (Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995, 83; Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rîfe, Beyrut 1993, I, 141.)

¹²⁰⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 288; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 49.

¹²⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 288; bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 141.

¹²¹⁰ Takiyye; kendini korumak, sakınmak, korku halinde gerçek durumunu ve imanı gizleme anlamlarına gelmekte olup, Şia'ya göre takiyye vaciptir, onu terk eden namazı terk etmiş gibi olur. Takiyye Allah'ın dinindendir, dinin onda dokuzunu teşkil eder, takiyyesi olmayanın imanı yoktur, takiyye mümin için bir kalkandır. (Küleynî, Muhammed b. Ya'kub (ö.329/941), *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Giffârî, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, Tahran 1365, II, 217-220.); Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî (ö.381/991), *el-İtikâdât fî Din'l-İmâmiyye*, thk. Usâm Abdu's-Seyyid, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, 108; Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man (ö. 413/1022), *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim el- Ensârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993, 118.)

¹²¹¹ Şeyh el-Müfid, *Evâilu'l-Makâlât*, 118; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 50.

¹²¹² el-Bakara, 2/195.

¹²¹³ İsfahânî, *Metâli'u'l-Enzâr alâ Metn-i Tavâli'i'l-Envâr*, 209; Hanefî, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Müsâyere*, 196.

¹²¹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289; bkz. Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 171; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 50.

¹²¹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289; bkz. Kestellî, *Hâşiyetü'l-Kestellî alâ Şerhi'l-Akâid*, 171.

¹²¹⁶ en-Nahl, 16/106.

görülmektedir. Kanaatimizce bunun nedeni, davet açısından peygamberlerin muhatap kitle üzerinde daha etkili ve inandırıcı olmaya yönelik olmasıdır.

Peygamberlerin nübüvvet iddiası ve Allah'tan tebliğ ettikleri şeyler gibi, mucizenin onların doğruluğuna delâlet ettiği hususlarda bilerek yalan söylemekten korunmaları zorunludur, bu hususta icmâ vardır.¹²¹⁷ Cürcânî'ye göre peygamberlerin söz konusu hususlarda yalan söylemesi ve iftira atması aklen mümkün değildir. Aksi takdirde mucizenin delâlet ettiği şeyi geçersiz kılar, böyle bir durum imkânsızdır.¹²¹⁸ Zikredilen hususlarda peygamberlerin yanılarak ve unutarak yalan söylemelerinin mümkün olup olmadığı hususunda ise ihtilaf edilmiştir.¹²¹⁹ Cürcânî, böyle bir durumun Ebû İshak el-İsferâyînî ve imamların çoğunluğuna göre mümkün olmadığını söyler. Çünkü mucize hükümlerin tebliğinde peygamberlerin doğruluğuna delâlet eder. Aksi halde mucizenin delâletini geçersiz kılar, bu da imkânsızdır.¹²²⁰

Bâkılânî'ye göre, peygamberlerin unutarak ve yanılarak yalan söylemeleri, mucizeyle kastedilen tasdike dâhil olmadığından mümkündür.¹²²¹ Bu bağlamda Cürcânî mucizenin peygamberlerin bilinçli ve kasıtlı olarak yaptığı davranışlarda doğruluğa delâlet ettiğini, unutma ve dil sürçmesi gibi hallerde ise doğruluğa delâlet etmediğini belirtir. Dolayısıyla ona göre bu gibi durumlarda yalan mucizenin delâletini geçersiz kılmaz.¹²²²

Cürcânî, peygamberlerin âlimlerin çoğunluğuna göre kasten büyük günah işlemekten korunduklarını, zira dini nasların bunu zorunlu kıldığını, Haşeviyye'nin¹²²³ ise bu kanaatte olmadığını söyler.¹²²⁴ Ayrıca Cürcânî, Bâkılânî ve diğer Eş'arî kelimcileri tebliğle ilgili olmayan durumlarda masumiyetin aklen zorunlu olmadığını, çünkü mucizenin buna delâlet etmediğini belirtir. Dolayısıyla peygamberlerin kasten büyük günah işlemelerinin muhaliflerin ortaya çıkmasından önce, dinen ve ümmetin icması ile mümkün olmadığını ifade eder.¹²²⁵

¹²¹⁷ Kadı Abdülcebbar, *el Muğnî*, XV, 281; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 288; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 170; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 49.

¹²¹⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 288

¹²¹⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 288.

¹²²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 288; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 170.

¹²²¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 288; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 50.

¹²²² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 288.

¹²²³ Haşeviyye; dini metinleri anlama ve yorumlamada nasların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbihe ve tescime kâil olanlar. Özellikle algılanması zor olan sıfatlar konusunda yoruma gitmeksizin olduğu gibi kabul edip, tevile gitmeyenler. (Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 216; Tehânevî, *Keşşâfû Istulâhâtî'l-Fünûn*, I, "h-ş-v" md., 678-679.)

¹²²⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289; bkz. Râzî, Fahreddin, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Matbaatu's-şehid, Kum 1406, 8; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 50; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 171.

¹²²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289.

Mutezile'ye göre peygamberlerin nübüvvetten önce ve sonra büyük günah işlemleri mümkün değildir.¹²²⁶ Mutezile, hüsn ve kubuhun aklî oluşu ile salah ve aslahı riayetin Allah'a zorunlu olduğu şeklindeki bozuk prensiplerine dayanarak, peygamberlerin aklen kastlı olarak büyük günah işlemlerinin imkânsız olduğunu iddia eder.¹²²⁷ Çünkü kasten işlenen büyük günahlar peygamberlerin tasdik edilmesini zorlaştırır, peygamber göndermenin hikmetini ortadan kaldırır. Bu nedenle Allah'ın elçilerini söz konusu günahlardan uzak tutması gerekir. Zira nefisler günahlara bulaşmamış ve büyük günahlardan hiçbirini işlememiş olan kişilerin nübüvvetini kabul edecek nitelikte yaratılmıştır.¹²²⁸

Ayrıca peygamberlerin kasten büyük günah işlemleri insanlar nezdinde saygınlık ve itibarlarını yitirmelerine ve insanların onlardan uzaklaşıp, itaat etmelerine engel olur. Sonuçta bu durum ıslah etme çabasının terk edilmesine ve ifsata sebebiyet verir. Bu da akıl ve hikmetin gereğine ters düşer.¹²²⁹

Şia'ya göre peygamberlere uyulması zorunlu olduğundan, maksat ve güven açısından onların günahsız olması, akıllı, zekî, anlayışlı ve ileri görüşlü olup yanılmaması ve yüz kızartıcı davranışlardan uzak durması gerekir.¹²³⁰

Peygamberlerin yanılarak veya yoruma dayalı olarak büyük günah işlemleri çoğunluğa göre mümkün görülürken¹²³¹ Cürcânî, tercih edilen görüşe göre bunun mümkün olmadığını söyler.¹²³² Peygamberlerin kasten küçük günah işlemleri ise mümkündür. Ebû Ali el-Cübbâî bu kanaatte değildir.¹²³³ Cürcânî, Cübbâî'ye göre peygamberlerin yanlışlıkla veya yoruma dayalı hata dışında küçük günah işlemlerinin mümkün olmadığını belirtir. Cürcânî peygamberlerin kasten küçük günah işleyebileceğini mümkün görenlerin, bunu küçük düşürücü günahlar dışında olma şartına bağladıklarını ifade eder.¹²³⁴

Eş'arî ve Mutezile kelâmcılarının çoğunlukla ittifak ettikleri görüşe göre peygamberlerin aşağılayıcı olan küçük günahlar dışında, yanlışlıkla küçük günah işlemesi

¹²²⁶ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 575.

¹²²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289.

¹²²⁸ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 574.

¹²²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289; bkz. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 575.

¹²³⁰ Tûsî, Nasîruddin (ö.672/1274), *Tecrîdü'l-Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1996, 129.

¹²³¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 289; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 171.

¹²³² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 289.

¹²³³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 289; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 51.

¹²³⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 290

mümkündür. Ancak onlar hatada ısrar etmezler, aksine dikkat edip kaçınırlar.¹²³⁵

Cürcânî, Câhız'ın, peygamberlerin yanlışlıkla hakir düşürücü günahlar dışında, küçük günahları işlemelerini farkına varıp vazgeçmeleri şartıyla mümkün gördüğünü söyler. Esam (ö. 200/816), Nazzâm (ö. 231/845), ve Cafer b. Bişr (ö. 234/848) gibi birçok Mutezîlî'nin bu düşünceyi paylaştığını, kendisinin de bu görüşe katıldığını belirtir.¹²³⁶

Mutezîle'ye göre peygamberlerin nefret ettirici olmayan küçük günah işlemeleri mümkündür. Zira bu sadece sevabın azalmasına neden olur. Görevlerine ve tasdik edilmelerine engel teşkil etmez.¹²³⁷

Cürcânî, hakir ve küçük düşürücü günahların, bir tane veya lokmanın çalınması gibi fâilini rezil ve sefil duruma düşürerek saygılığını kaybetmesine neden olan davranışlar olduğunu belirtir. Söz konusu günahların ister yanlışlıkla ister kasıtlı olarak işlenmesinin kesinlikle mümkün olmadığını söyler.¹²³⁸

Müslümanlar ismetin hangi zamanlarda geçerli olduğu hususunda ihtilaf etmiştir. Şia peygamberlerin doğumdan ölünceye kadar masum olduklarını iddia ederken, çoğunluğa göre ise masumiyetin nübüvvetten sonra zorunlu olup, öncesinde ise zorunlu değildir.¹²³⁹

Bu bağlamda şu düşüncelere yer verilmiştir. Peygamberlerin masumiyetine dair bahsedilenlerin tamamı nübüvvetten sonraki durumlarına aittir.¹²⁴⁰ Peygamberlik öncesinde Eş'arî kelâmcıların çoğunluğu ve bir grup Mutezîle'ye göre büyük günah işlemelerinin imkânsız olduğuna dair aklî ve naklî bir delil yoktur.¹²⁴¹ Bununla birlikte peygamberlerin nübüvvet öncesinde diğer günahları işlemeleri mümkün görülmüştür.¹²⁴²

Mutezîle'nin çoğunluğu ise peygamberlerin nübüvvet sonrasında olduğu gibi nübüvvet öncesinde de büyük günah işlemelerini, kendilerinden uzaklaştırıp tabi olmayı engellediği ve elçi gönderme maslahatına ters düştüğü gerekçesiyle reddetmiştir.¹²⁴³

Cürcânî, Şia'ya göre peygamberlerin vahiyden önce ve sonra kasten, yanlışlıkla ve

¹²³⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 290; Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 309; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, V, 51.

¹²³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 290.

¹²³⁷ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 575.

¹²³⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 290.

¹²³⁹ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 8; Râzî, *Kitâbü'l-Erbâîn*, 117.

¹²⁴⁰ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 290.

¹²⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 290; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 171.

¹²⁴² İbn Fûrek, *Mücerred Makâlâtü'l-Eş'arî*, 182; Pezdevî, *Usûlî'd-Dîn*, 172.

¹²⁴³ Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, 573; *el-Muğnî*, XV, 309; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 290.

yorum hatasına dayalı küçük ve büyük günahların tamamından korunduklarını ifade etmiştir.¹²⁴⁴ Şia, masumiyete imamları da dâhil ederek; nebîlerin, resûllerin ve meleklerin masum olduklarını ve her türlü günah kirinden temizlenerek, Allah’a âsî olmadıklarını iddia etmiştir.¹²⁴⁵

Cürcânî’nin tercih ettiği görüşe göreyse peygamberler risâlet vazifesini aldıktan sonra mutlak olarak (kasten, yanlışlıkla ve yoruma dayalı) büyük günahlardan ve kasten küçük günahlardan korunmuşlardır. O’na göre bu husus şu gerekçelere dayanır:¹²⁴⁶

1) Eğer peygamberler günah işlemiş olsaydı, günah işlemek haram olduğu için, işledikleri günah hususunda onlara tabi olmak haram olurdu. Oysa söz ve davranışlarında peygamberlere uymak zorunludur.¹²⁴⁷ Çünkü âyette “*Eğer Allah’ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin.*”¹²⁴⁸ buyurulmaktadır. Dolayısıyla onların günah işlemesi söz konusu değildir.

2) Peygamberlerden günah sadır olması durumunda onların cezalandırılması ve azarlanması gerekir. Çünkü iyiliği emretme ve kötülüğü menetme hükmü geneldir. Oysa peygamberlerin azarlanması onlara eza vermektir. Peygamberlere eza vermek ise “*O kimseler ki Allah’ı ve O’nun resûlünü incitenlere, Allah dünyada da âhirette de lanet eder, onlara alçaltıcı bir azab hazırlar.*”¹²⁴⁹ âyetine göre haramdır. Bu nedenle onlardan günah sadır olması imkânsızdır.¹²⁵⁰

3) Şayet peygamberler günah işleselerdi “*Kim Allah’a ve Resûlüne karşı gelirse, şüphesiz onlar için, içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.*”¹²⁵¹, “*Bilin ki, Allah’ın laneti zalimler üzerinedir.*”¹²⁵², “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.*”¹²⁵³ ve “*Siz Kitab’ı okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına*

¹²⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 290; bkz. Şeyh el-Müfid, *Evâilu’l-Makâlât*, 62; Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, I, 169.

¹²⁴⁵ Şeyh es-Sadûk, *el-İtikâdât fî Dîni’l-İmamiyye*, 96; Meclisî, Muhammed Bâkır (ö.1110/1698), *Bihârü’l-Envâr*, thk. Yahya el-Âbidî ez-Zencânî, Abdurrahim er-Rabbânî eş-Şirâzî, Dâr’u ihyâi’t-turas el-Arabî, Beyrut 1983, XI, 72.

¹²⁴⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 290.

¹²⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 290; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 10; Râzî, *Kitâbü’l- Erbaîn*, II, 118-119; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 51.

¹²⁴⁸ Âl-i İmrân, 3/31.

¹²⁴⁹ el-Ahzâb, 33/57.

¹²⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 290; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 10; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 51.

¹²⁵¹ el-Cin, 72/23.

¹²⁵² Hûd, 11/18.

¹²⁵³ es-Saf, 61/2-3.

iyiliği mi emrediyorsunuz? Düşünmez misiniz?”¹²⁵⁴ âyetlerinin kapsamına dâhil olurlardı. Dolayısıyla peygamberlerin cehennem azabıyla tehdit edilmesi, lanetlenmesi, kınanması ve yerilmesi gerekirdi. Oysa bunların tamamı icmâ ile reddetilmiştir.¹²⁵⁵ Buna göre peygamberlerin günah işlemesi mümkün görülmemektedir.

4) *Eğer peygamberler günah işlerse “Benim ahdim zalimleri kapsamayacaktır.”*¹²⁵⁶ âyetine göre Allah’ın ahbine ulaşamazlar. Günah işleyen nefesine zulmedendir. Nitekim bir âyette şöyle buyurulmuştur: *“Onlardan kendilerine zulmedenler vardır.”*¹²⁵⁷ Buna göre âyetteki zalimleri kapsamayan ahit, peygamberlik ahdi olarak yorumlanırsa istenen de budur. İmamet ahbine yorumlandığı takdirde ise peygamberlik ahdinin bu kapsama girmesi daha elzemdir. Zira daha aşağıyı hak etmeyen, daha üstünü hak etmez. Diğer bir anlatımla imamet ahdi derece olarak nübüvvet ahdinden daha aşağıdadır. Dolayısıyla nübüvvet ahdinin isyankârı içermemesi imamet ahdinin günahkârı kapsamamasından daha önceliklidir.¹²⁵⁸

5) Peygamberler günah işledikleri takdirde azapları katlanacaktır. Kuşkusuz peygamberlik bütün nimetlerin üstündedir. Zira şeref ve onur sahibi bir kimse kendisine lütfedilen nimetlerin en büyüğüne masiyetle karşılık vermesi halinde akıl ve din açısından kat kat azabı hak eder.¹²⁵⁹ Bu nedenle Hz. Peygamber’in eşlerine şöyle buyurulmuştur: *“Ey Peygamber’in hanımları! Siz, kadınlardan herhangi biri değilsiniz.”*¹²⁶⁰, *“Ey Peygamber’in hanımları! İçinizden kim apaçık bir çirkinlik yaparsa, onun cezası iki kat verilir.”*¹²⁶¹ Buna göre peygamberlerin azab içeren herhangi bir günahı işlemesi söz konusu olamaz.

6) Peygamberlerin masumiyetine işaret eden delillerden biri de İbrahim, İshâk, Yakub ve onların davetine uyan peygamberler hakkındaki şu âyettir: *“Onlar gerçekten hayır işlerinde yarışırılar.”*¹²⁶² Arapçada “el” takısı alan çoğul kelimeler “genellik” ifade eder. Dolayısıyla âyetteki “el-hayrât” lafzına fiil ve terkten oluşan bütün hayırlar

¹²⁵⁴ el-Bakara, 2/44.

¹²⁵⁵ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 291; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 11; Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 119; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 51.

¹²⁵⁶ el-Bakara, 2/124.

¹²⁵⁷ el-Fâtır, 35/32.

¹²⁵⁸ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 291; bkz. Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 122; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 52.

¹²⁵⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 291; bkz. Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 117.

¹²⁶⁰ el-Ahzâb, 33/32.

¹²⁶¹ el-Ahzâb, 33/30.

¹²⁶² el-Enbiya, 21/90.

dâhildir.¹²⁶³

7) Peygamberlerin masumiyetine delâlet eden bir âyet de şudur: “*Şüphesiz onlar, bizim katımızda hayırlı seçkin kimselerdendir.*”¹²⁶⁴ Bu âyetteki “seçilmişler” lafzı ile “hayırlı” lafzı bütün fiilleri ve terkleri kapsamaktadır. Zira sözde, “falan şu husus hariç seçilmişlerdendir.” ve “Şu husus hariç hayırlılardandır.” denmesi şeklinde istisnâ yapmak mümkündür. Dolayısıyla âyet, peygamberlerin bütün hususlarda seçilmiş hayırlılardan olduğuna delâlet eder. Bu durumda onların günah işlemesi söz konusu değildir.¹²⁶⁵ “*Sonra o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmeden, orta yolu tutan ve Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır.*”¹²⁶⁶ âyetinde bahsedilen seçilmişler; zalim, orta yolu tutan ve öne geçenler şeklinde taksim edilmiştir. Dolayısıyla seçilmişliğin günah işlemekle çelişmeyeceği iddia edilmiştir.¹²⁶⁷ Cürcânî âyette geçen “Onlardan” kelimesindeki zamirin seçilmişlere değil, kullara dönük olduğunu çünkü zamirin zikredilen iki şeyden en yakın olanına dönmesinin daha uygun olduğunu belirtir.¹²⁶⁸ Dolayısıyla seçilmişlerin günah işlemesi mümkün değildir.

8) Allah, mükellefleri şeytanın ve Allah’ın taraftarları olmak üzere iki kısma ayırmıştır. İtaat eden ittifakla Allah’ın taraftarı, isyankâr ise şeytanın taraftarıdır. Şayet günah işleyen Allah’ın taraftarından olsaydı bu taksim geçersiz olurdu. Dolayısıyla günahkâr olan peygamberler, “*İşte onlar şeytanın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, şeytanın tarafında olanlar ziyana uğrayanların ta kendileridir.*”¹²⁶⁹ âyetine göre hüsrana uğrayanlardan olurlardı. Oysa ümmetin zahit olanları “*İşte onlar, Allah’ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, Allah’ın tarafında olanlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.*”¹²⁷⁰ âyetine göre kurtuluşa erenlerin grubuna girmektedir. Bu durumda ümmetin zâhitlerinden biri, peygamberlerin birçoğundan daha üstün konumda olmaktadır. Kuşkusuz bu yanlış bir düşüncedir.¹²⁷¹ Dolayısıyla peygamberler masumdurlar.

9) Peygamberlerin masumiyetine dair delillerden biri de: “*Andolsun ki, İblis onlar*

¹²⁶³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 292; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 11; Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 119; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 52.

¹²⁶⁴ Sâd, 38/46.

¹²⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 292; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 11; Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 120; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 52.

¹²⁶⁶ Fâtır, 35/32.

¹²⁶⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 292.

¹²⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 292; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 12; Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 120.

¹²⁶⁹ el-Mücâdele, 58/19.

¹²⁷⁰ el-Mücâdele, 58/22.

¹²⁷¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 291-292; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 13; Râzî, *Kitâbü’l-Erbain*, II, 121; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 52.

hakkındaki zannını doğru çıkardı. Müminlerden bir grup dışında hepsi ona uydular.”¹²⁷² âyetidir. Buna göre İblis’e uymayanlar şayet peygamberler ise maksatta da budur. Zira peygamberler İblis’e tabi olmamaya diğer müminlerden daha layıktır. Yahut İblis’e uymayanlar peygamberlerden başkası ise onların peygamberlerden daha üstün olması gerekir. Çünkü âyette “*Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır.*”¹²⁷³ buyurulmaktadır. Oysa peygamber olmayanların peygamberlerden üstün tutulması icmâ ile geçersizdir. Bu durumda peygamberlerin İblis’e uymadıkları ve günah işlemedikleri kesinlik kazanmıştır.¹²⁷⁴

10) Peygamberler günah işleseydi ihlassız olurlardı. Çünkü günah şeytanın azdırmasıyla gerçekleşir. Şeytan ise ihlaslı kimseleri saptıramaz. Zira âyette şöyle buyurulmuştur: “*İblis, senin şerefine andolsun ki, işlerinden ihlaslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracam.*” dedi.”¹²⁷⁵ Oysa Allah Teâlâ Hz. İbrahim, İshak ve Yakub peygamberin ihlaslı olduklarıyla ilgili olarak şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz biz onları, âhiret yurdunu düşünen ihlaslı kimseler kıldık.*”¹²⁷⁶ Ayrıca Hz. Yusuf hakkında da “*O, ihlaslı kullarımızdandır.*”¹²⁷⁷ şeklinde buyurmuştur.¹²⁷⁸

Cürcânî, İblis’in, söz konusu âyetlerde adı geçen ihlaslı peygamberleri değil, diğerlerini de azdırmasının ve onlara günah işletmesinin söz konusu olmadığını ifade eder.¹²⁷⁹

11) Peygamberler günah işlemiş olsaydı onların şahitlikleri kabul edilmezdi. Zira fâsıkın şahitliğinin kabul edilmeyeceği konusunda hem icmâ vardır hem de âyette şöyle buyurulmuştur: “*Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*”¹²⁸⁰ Peygamberlerin şahitliklerinin reddedilmeyeceği hususunda ise icmâ vardır. Çünkü çabucak yok olan dünyevî bir meta karşısında şahitliği kabul edilmeyen kimsenin, kıyamet gününe kadar geçerli olan dini konuda şahitliği nasıl kabul edilir?¹²⁸¹

¹²⁷² Sebe’, 34/20.

¹²⁷³ el-Hucûrat, 49/13.

¹²⁷⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 291; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 13; Râzî, *Kitâbü’l- Erbaîn*, II, 121.

¹²⁷⁵ Sâd, 38/82-83.

¹²⁷⁶ Sâd, 38/46.

¹²⁷⁷ Yusuf, 12/24.

¹²⁷⁸ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 291.

¹²⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 291; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 12-13; Râzî, *Kitâbü’l-Erbaîn*, II, 120121; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 52.

¹²⁸⁰ el-Hucûrat, 49/6.

¹²⁸¹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l Mevâkıf içerisinde), VIII, 290; Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 9-10; *Kitâbü’l- Erbaîn*, II, 118; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 51.

O halde peygamberlerin yalan söylemesi mümkün değildir.

Peygamberlerin masumlüğünün delillendirildiği söz konusu âyetlerin peygamberlerin yanlışlıkla büyük günah işlemekten ve kasten küçük günah işlemekten masum olduklarına delâleti güçlü değildir.¹²⁸² Zira Cürcânî'ye göre peygamberlere uyma onlardan yanlışlıkla çıkan fiillerde değil, kasten çıkan fiillerde zorunludur. Kasten çıkan fiillerde ise bizi yaptığından men etmemesi gerekir. Şahitliğin reddedilmesi, kasten işlenen küçük günahlar ve yanlışlıkla işlenen büyük günahlarla birlikte kalıcı olmayan fâsıklığa dayalıdır. Engelleme yanlışlıkla değil, kasten büyük günah işleyen kimse hakkında zorunludur. Kasten nadir olarak işlenen küçük günahlar, büyük günahlardan sakınan kimseden ise affedilir.¹²⁸³

Cürcânî, peygamberlerin nübüvvetten sonra yanlışlıkla büyük günah ve kasten küçük günah işlemelerini mümkün görenlerin gerek Kur'ân'da gerekse hadislerde ve çeşitli rivayetlerde aktarılan peygamber kıssalarını delil olarak getirdiklerini belirtir. Bu kıssaların nübüvvetten sonra peygamberlerin günah işlediği algısı doğurduğunun iddia edildiğini söyler.¹²⁸⁴ Oysa söz konusu bu kıssalar içinde ahad haberle nakledilenlerin reddedilmesi gerekir. Çünkü râvilere hata nispet edilmesi, peygamberlere masiyet nispet edilmesinden daha önemsizdir. Tevâtür yoluyla gelen veya Kur'ân'da nass olarak nakledilen kıssalar mümkünse yorumlanır, değilse bunların peygamberlikten önce işlendiğine veya evlânın (en iyisinin) terkedilmesine veyahut yanlışlıkla işlenen küçük günahlar olduğu şeklinde yorumlanır.¹²⁸⁵

Allah'la insanlar arasında iletişimi sağlayan peygamberler, beşerî açıdan insanlarla aynı niteliklere sahiptirler. Bu nedenle peygamberlerin insanlar gibi günah işlemeleri aklen mümkündür. Ancak peygamberlerin tebliğ ve irşad noktasında masum olmalarının zorunlu olduğu düşüncesi belirgin görülmektedir. Diğer bir ifadeyle peygamberler dini hususlarda masum olup, bunun dışında ise hata yapmaları mümkündür.

3.2.1. Peygamberlere Günah İsnat Edilmesi İddiası ve Eleştirisi

Kur'ân'da bazı peygamberlerin çeşitli nedenlerle uyarıldıklarına dair âyetler mevcuttur. Bu doğrultuda ilk insan ve ilk peygamber kabul edilen Hz. Âdem'le ilgili

¹²⁸² İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 292; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 53.

¹²⁸³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 292; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 52.

¹²⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 292-293.

¹²⁸⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 293; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 53; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 171.

anlatımında Kur'ân birtakım bilgiler vermektedir. Hz. Âdem kıssasında Hz. Âdem'in altı yönden günah işlediği iddia edilmektedir. Birincisi, âyette Hz. Âdem hakkında şöyle buyurulmuştur: “*Âdem, Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.*”¹²⁸⁶ Zira isyan etmek, “*Kim Allah'a ve resûlüne isyan ederse, şüphesiz onlar için içinde ebedî kalacakları cehennem ateşi vardır.*”¹²⁸⁷ âyetine göre büyük günahlardandır. Âyetteki “şaşırmak” ifadesi de Âdem'in isyanını teyit etmektedir. Çünkü şaşırmak şeytana uymaktır.¹²⁸⁸ Zira âyette “*Azgınlardan sana uyanlar dışında, kullarım üzerinde senin hiçbir hâkimiyetin yoktur.*”¹²⁸⁹ şeklinde buyurulmuştur.

İkincisi, “*Âdem Rabbin'den birtakım kelimeler aldı, onlarla amel edip Rabbi'ne yalvardı. O da bunun üzerine tövbesini kabul etti. Şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir.*”¹²⁹⁰ âyetine göre Hz. Âdem tövbe etmiştir. Tövbe ise günahlara pişmanlık duymak ve günahı bir daha işlememeye azmetmektir. Dolayısıyla günahlara pişmanlık duyan, günah işlediğini itiraf edendir.¹²⁹¹

Üçüncüsü, Hz. Âdem ve eşi Allah'ın “*Ben size bu ağacı yasaklamadım mı?*”¹²⁹² şeklindeki emrine karşı çıkarak “*Âdem ve eşi o ağacın meyvesinden yediler. Bu sebeple ayıp yerleri kendilerine göründü.*”¹²⁹³ Bu âyetin ifadesine göre Hz. Âdem ve eşi yasağı çiğneyerek günah işlemiştir.¹²⁹⁴

Dördüncüsü, “*Zâlimlerden olursunuz.*”¹²⁹⁵ âyetinde Allah, Hz. Âdem ve eşini yasaklanan ağaçtan yedikleri takdirde zâlimlerden olacaklarını belirtmiştir. Zulüm ise günahdır.¹²⁹⁶

Beşincisi: Hz. Âdem ve eşi: “*Rabbimiz biz kendimize zulmettik; eğer sen bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen hüsrana uğrayanlardan oluruz.*”¹²⁹⁷ demek suretiyle kendilerini zâlim olarak nitelendirmişlerdir. Oysa bağışlanma olmaması halinde

¹²⁸⁶ Tâhâ, 20/121.

¹²⁸⁷ el-Cin, 72/23.

¹²⁸⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 293; bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 3-4; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 16; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 151; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, V, 53.

¹²⁸⁹ el-Hicr, 15/42.

¹²⁹⁰ el-Bakara, 2/37.

¹²⁹¹ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 293; bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 3-4; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 16; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 151.

¹²⁹² el-A'râf, 7/22.

¹²⁹³ Tâhâ, 20/121.

¹²⁹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 293; bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 3-4; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 17; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 151.

¹²⁹⁵ el-Bakara, 2/35.

¹²⁹⁶ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 293; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 17; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 151.

¹²⁹⁷ el-A'râf, 7/23.

hüsrana uğramak, günahın büyüklüğüne işarettir.¹²⁹⁸ Ayrıca “*Biliniz ki, Allah’ın lâneti zalimler üzerinedir.*”¹²⁹⁹ âyetine göre zâlîme lânet edilmiştir. Lânete uğrayan kimse ise büyük günah sahibidir.¹³⁰⁰

Altıncısı: Şeytanın ayak kaydırması ve vesvesesi sebebiyle cennetten çıkarılmayı hak etmek, her ikisinin yaptığına büyük günah olduğuna işaret etmektedir.¹³⁰¹ Zira âyetle şöyle buyurulmuştur: “*Şeytan o ikisinin ayağını kaydırды ve bulundukları yerden çıkardı.*”¹³⁰²

Cürcânî’ye göre Hz. Âdem’in henüz cennette iken bir ümmeti olmadığı halde ilâhî tebliğle görevli bir peygamber olması düşünülemez. Çünkü peygamberliğe seçilmesi daha sonradır. Nitekim bu durum âyetle şöyle ifade edilmiştir: “*Sonra Rabbi onu seçti, tövbesini kabul etti ve ona doğru yolu gösterdi.*”¹³⁰³ Âyetle geçen “sonra” kelimesi erteleme ve süre anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Âdem kıssasında ona nispet edilen günahlar peygamberlikten öncedir.¹³⁰⁴ Ayrıca Hz. Âdem’in isnat edilen günahları “*Andolsun, bundan önce biz Âdem’e emrettik. O, ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık.*”¹³⁰⁵ âyetine göre unutarak veya yanılarak işlediği ifade edilmiştir.¹³⁰⁶

Hz. Âdem’e günah isnat edenlerin dayandıkları âyetlerden biri de şudur: “*O, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. Eşiyle birleşince hafif bir yük yüklendi ve onu taşıdı. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi Rabler’i olan Allah’a “Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden oluruz.” diye yalvardılar. Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de Allah’ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O’na ortak koştular. Allah onların ortak koştukları şeylerden yücedir.*”¹³⁰⁷ Bu âyetle geçen “koştular” kelimesindeki zamir, Hz. Âdem ve eşine aittir. Çünkü daha önce ikisi dışında buna uygun bir şey geçmedi. “O’na şirk koştular.” ifadesindeki “O’na” zamiriyle kastedilen ise yüce Allah’tır. Dolayısıyla Hz. Âdem Allah’a şirk koşmuştur.¹³⁰⁸

¹²⁹⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 294; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 17; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 151

¹²⁹⁹ Hûd, 11/18.

¹³⁰⁰ Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 17.

¹³⁰¹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 294; bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 3; Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 17.

¹³⁰² el-Bakara, 2/36.

¹³⁰³ Tâhâ, 20/122.

¹³⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 294; bkz. Pezdevî, *Usûlü’l-Dîn*, 173; Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 17; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 53.

¹³⁰⁵ Tâhâ, 20/115.

¹³⁰⁶ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 53.

¹³⁰⁷ el-A’râf, 7/189-190,

¹³⁰⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 295; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 21; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 157

Söz konusu bu âyet hakkında birçok yorum yapılmıştır. Cürcânî, müfessirlerin yorumları hususunda şu ifadelere yer vermiştir: Âyetteki “Sizi yarattı.” ifadesinin muhatabı Kureyş’tir. Bütün Âdemoğulları değildir. “Bir nefisten” maksat da Kusay’dır. “Ondan eşini meydana getirdi” ifadesi ise eşini, kendi cinsinden Kureyş Arab’ı olarak var edendir, yoksa ondan yaratan demek değildir. Buna göre anlam; “O, sizi Kusay’dan yaratan ve eşini de kendi cinsinden Arap ve Kureyşli bir zevce var edendir. Kusay ve eşinin Allah’a şirk koşması, Allah’tan istedikleri sağlıklı çocuk talebi yerine geldiğinde şükretmeleri gerekirken çocuklarına Abdullah, Abdurrahman ve Abdurrahim gibi, isimler yerine Abdülmenaf, Abdüluzzâ, Abdüddâr ve Abdülkusay isimlerini vermiş olmalarıdır. “Şirk koşuyorlar.” sözündeki zamir ise, Kusay ve eşine hem de nesillerine aittir. Bu durumda âyetteki “ce’alâ(جعل)/yaptılar” ifadesindeki zamir Âdem ve eşine ait değildir. Aksine Âdem ve eşinin neslinden gelen inkârcı kadın ve erkeklere aittir. Çünkü peygamberlerin ulûhiyet konusunda şirk koşmaları imkânsızdır. Belki âyette zikredilen şirk; fiilen şeytana teslimiyet göstermeyip şeytanın itaatine ve ihtiyârî olmayan vesvesesinin kabulüne dair temayüldür. Dolayısıyla bu durum isyan ve günah değildir.¹³⁰⁹

Cürcânî, peygamberlerin mutlak olarak küfre düşmelerini imkânsız görür. Ona göre âyette geçen “O ikisinin Allah’a şirk koşması”nın manası; çocuklarını Abdülhâris olarak isimlendirmek suretiyle İblis’e itaat etmeleridir. Bu küfür değil, günahdır. Peygamberlikten önce olması mümkündür. Cürcânî, başka bir yoruma göre âyette muzaaf (evlad) kelimesinin hazfedilip yerine muzaafun ileyhın geçtiğini, zira “Şirk koştular.” ifadesinde geçen zamirin çoğul olmasının buna işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla Allah’a şirk koşanların Hz. Âdem ve eşi değil, çocukları olduğunu ifade eder.¹³¹⁰

Kur’ân’da Hz. İbrahim’in anlatıldığı kıssada ona nispet edilen günahlar söz konusudur. Bunlardan birincisi, “İbrahim’in, üzerine gece karanlığı basınca, bir yıldız gördü ‘İşte Rabbim!’ dedi. Yıldız batınca da ‘Ben öyle batanları sevmem.’ dedi.”¹³¹¹ âyetinde ifade edildiği üzere “Bu Rabbimdir.” sözüdür. Şayet Hz. İbrahim buna inanarak söylemişse bu şirktir. İnanmayarak demiş ise yalandır. Her ikisi de peygamberler için imkânsızdır.¹³¹²

¹³⁰⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 295; bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 542-543; Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 22; *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XV, 92; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 157; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 53.

¹³¹⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 295; bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 542; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 54.

¹³¹¹ el-Enâm, 6/76.

¹³¹² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 295; bkz. Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 165.

Cürcânî'ye göre Hz. İbrahim, bu sözü marifetullah hakkındaki tefekkürü tamamlamadan önce söylemiştir. Zira peygamberlik ancak söz konusu tefekkürün tamamlanmasından sonra düşünülebilir. Dolayısıyla bir sorun yoktur. Çünkü Hz. İbrahim'in yıldızın Rab olduğuna inanmadığı tercih edilir. O halde bu ifade peygamberlikten önce söylenmiş bir yalan olur. Oysa Hz. İbrahim bu sözü düşünme ve araştırma esnasında Sâbiîleri irşat etme maksadıyla ancak varsayım yoluyla söylemiştir. Hz. İbrahim'in ifadesinden şu anlaşılmaktadır; eğer yıldızlar sizin iddia ettiğiniz gibi, rabler olsaydı Rabb'in değişip yok olması gerekirdi. Böyle bir iddia ise geçersizdir.¹³¹³ Dolayısıyla Hz. İbrahim'in yıldızlara Rabbim demesi imkânsızdır.

Yıldızları Rab olarak kabul etmek icmâ ile küfürdür. Küfür ise peygamberler hakkında caiz değildir. Çünkü Hz. İbrahim bu hadiseden önce Rabbi'ni tanımaktaydı. Nitekim babası Âzer hakkında şöyle demiştir: “Sen putları ilâh mı ediniyorsun? Şüphesiz, ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum.”¹³¹⁴ Diğer bir âyette ise “Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?”¹³¹⁵ demek suretiyle, babasını birçok defa tevhide ve putlara tapmaktan vazgeçmeye davet etmiştir. Başka bir âyette de Hz. İbrahim hakkında “*Hani o, Rabbine temiz bir kalple gelmişti.*”¹³¹⁶ şeklinde buyurulmuştur. Temiz kalpli olmanın en aşağı mertebesi ise küfürden güvende olmaktır.¹³¹⁷

Ayrıca Hz. İbrahim “Bu benim Rabbimdir.” sözünü inkârcıları azarlama, alaya alma, zanna dayalı söyleme, inkâr yollu soru cümlesi ve sizin itikadınız ve iddianıza göre şeklinde söylemiştir. Veya bu sözü nazar ve istidlâl konumunda bisetten önce söylemiştir.¹³¹⁸ Buna göre Hz. İbrahim'in kesin olarak “Bu benim Rabbim.” demesi imkânsızdır.

Hz. İbrahim'e isnat edilen günahlardan ikincisi, Hz. İbrahim'in “*Ey Rabbim! Ölüleri nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Allah da ona ‘İnanmıyor musun?’ deyince, İbrahim hayır inandım, fakat kalbimin tatmin olması için demişti.*”¹³¹⁹ şeklindeki

¹³¹³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 295; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV,165; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 54

¹³¹⁴ el-Enâm, 6/74.

¹³¹⁵ Meryem, 19/42.

¹³¹⁶ es-Sâffât, 37/84.

¹³¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 50-51.

¹³¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 5-6; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIII, 52-53; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 29; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV,164-165; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 54.

¹³¹⁹ el-Bakara, 2/260.

ifadesidir. Oysa Allah'ın ölüleri dirilttiğinden kuşku duymak küfürdür. Cürcânî'ye göre Hz. İbrahim'in ölüleri nasıl dirilttiği sorusu, diriltme veya diriltmeye güç yetirmeye dair kuşkudan kaynaklanmamıştır. Aksine o, diriltmeyi değil, diriltmenin keyfiyetini sorgulamıştır. Zira diriltmenin aslı ve ona güç yetirme hususunda itminan olmasına rağmen, diriltmenin keyfiyetini ayrıntılı bir şekilde kavramak; farklı keyfiyetler arasında tereddüde neden olan icmâlî bilgiden daha güçlü ve daha etkilidir.¹³²⁰

Peygamberler hakkında nübüvvetten önce ve sonra şek ve tereddüt mümkün görülmemiştir. Hz. İbrahim'in Allah'ın ölüleri nasıl dirilttiği sorusu; şüpheden daha çok uzak olmak, vesvese ve zandan arınmak ve kavminin kuşkularını gidermeye yönelik birçok ihtimale dayanmaktadır.¹³²¹

Hz. İbrahim diriltmenin tesbitini aklî delillerle değil, gözleme dayalı olarak tesbit etmeyi istemiştir. Çünkü duyu organlarından biriyle algılama, delile dayalı olan kanıtlamadan daha güçlüdür.¹³²² Hz. İbrahim, kalbindeki güven ve huzuru artırması için, zorunlu bilgiyi istidlâlî bilgiye katmıştır. Delillerin gösterimi kalbe daha çok huzur ve güven verir, ön görüyü daha çok artırır. Çünkü delile bağlı bilgide, zorunlu bilginin zıttına kuşkulama vardır. Hz. İbrahim kalbin itminanı ile içinde kuşkulama olmayan bir bilgiyi amaçlamıştır.¹³²³

Hz. İbrahim'e nisbet edilen günahlardan üçüncüsü; “Bunu ilahlarımıza sen mi yaptın ey İbrahim!” dediklerinde İbrahim'in “*Belki de bu işi şu büyükleri yapmıştır. Konuşabiliyorlarsa onlara sorun bakalım!*”¹³²⁴ şeklindeki sözüdür ve bu yalan olarak değerlendirilir.¹³²⁵

Cürcânî'ye göre Hz. İbrahim'i putları kırmaya sevkeden şey, büyük puta fazlaca yapılan ta'zim sebebiyle ona olan kızgınlığıdır. Kıрма işini putların büyüğü yaptı ifadesi, fiili sebebe isnat etmektir.¹³²⁶ Fiil fâile isnat edildiği gibi, sebebe de isnat edilir.¹³²⁷ Ayrıca Hz. İbrahim bu sözü ta'rîz, alaya alma ve kınama yoluyla söylemiştir.¹³²⁸

Hz. İbrahim'e isnat edilen günahlardan dördüncüsü, Hz. İbrahim “*Yıldızlara baktı*

¹³²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 296.

¹³²¹ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 169-170.

¹³²² Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 44.

¹³²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 393.

¹³²⁴ el-Enbiyâ, 21/62-63.

¹³²⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 296.

¹³²⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 296; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, 185; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 37.

¹³²⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 167.

¹³²⁸ İbn-i Hazm, *el-Fasl*, IV, 5; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXII, 184; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 54.

ve ‘*ben hastayım*’ dedi.”¹³²⁹ ifadesidir. Oysa yıldız ilmini (astrolojiyi) incelemek haramdır. Bu durumda Hz. İbrahim bu ilme nasıl yönelmiştir? Bir kimsenin hasta olmadığı halde hasta olduğunu söylemesi yalandır.¹³³⁰ Cürçânî’ye göre Allah’ın birliğine ve yüce kudretine delil olan yıldızları araştırmak en önemli amellerdendir. Hz. İbrahim’in yıldızları inceledikten sonra hasta olduğunu söylemesi, belki Allah’ın falan yıldız doğduğu zaman hastalanacağını ona bildirmiş olmasındandır.¹³³¹

Söz konusu âyetin yorumuyla ilgili şu görüşlere yer verilmiştir: Hz. İbrahim gece ve gündüz bazı vakitlerde humma gibi nöbetli bir hastalık geçiriyordu. Bu nöbetli hastalığın vaktini öğrenmek için yıldızlara baktı, o vaktin geldiğini anlayınca da “Ben hastayım.” dedi. Hz. İbrahim hastalığını gerekçe göstererek onların bayramına gitmedi. Hz. İbrahim söylediklerinde doğrudu. Çünkü o bu vakitte hasta olmuştu. Niyeti ise putları kırmaktı.¹³³² Hz. İbrahim’in kavmi astroloji ilmine önem verir, yıldızlara tazim edip bu yolla gelecekte haber verirlerdi. İbrahim de yıldızlar konusunda bilgi sahibiydi. Onlara bildiklerini bildiğini, öğrendiklerini öğrendiği hissini vermek istedi. Nitekim onlara hasta olduğunu söyleyince sözüne inandılar.¹³³³ Hz. İbrahim’in kavminin küfürde inat etmesinin onda doğurduğu keder ve üzüntü hastalığı veya humma hastalığı nedeniyle “Ben hastayım.” dediği de ifade edilmiştir.¹³³⁴

Bir diğer şey Hz. Mûsâ ile ilgili anlatılanlarda günah olarak nitelendirilen bazı hususların ileri sürülmesidir. Bunlardan birincisi “*Mûsâ ona yumruk vurdu ve onu öldürdü.*”¹³³⁵ âyetidir. Onların iddiasına göre Mûsâ kıptîyi yanlışlıkla ve mübah olarak değil, düşmanca kasıtlı olarak öldürmüştür. Çünkü Mûsâ’nın “*Bu şeytan işidir.*”¹³³⁶, “*Rabbim nefsimi zulmettim.*”¹³³⁷ ve “*Onu yaptığım da sapkınlardandım.*”¹³³⁸ demesi bunu teyid eder mahiyettedir.¹³³⁹

Cürçânî’ye göre Hz. Mûsâ’nın kıptîyi yanlışlıkla öldürmesi mümkündür. Söylediği sözler ise tevazu ve nefsi kırmaya yönelik olarak yorumlanır. Üstelik bu olay

¹³²⁹ es-Sâffât, 37/88-89.

¹³³⁰ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 296; bkz. Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 147.

¹³³¹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 296.

¹³³² Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 147; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 168.

¹³³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 216; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 147.

¹³³⁴ Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, V, 54.

¹³³⁵ el-Kasas, 28/15.

¹³³⁶ el-Kasas, 28/15.

¹³³⁷ el-Kasas, 28/16.

¹³³⁸ eş-Şuarâ, 26/20.

¹³³⁹ Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 297.

peygamberlikten önce olmuştur.¹³⁴⁰ Nitekim Mûsâ, Firavun’a gönderildiğinde Firavun’un Mûsâ hakkındaki “Seni biz küçük bir çocuk olarak alıp aramızda büyütmedik mi? Sen ömrünün nice yıllarını aramızda geçirdin.”, “Böyle iken sen o yaptığın işi yaptın (adamı öldürdün). Sen nankörlerdensin.”¹³⁴¹ şeklindeki sözü Hz. Mûsâ’nın kıptiyi öldürdüğünde peygamber olmadığına delâlet etmektedir.¹³⁴² Hz. Mûsâ kıptiyi kasıtlı olarak öldürmemiştir. Çünkü kasden adam öldürmek büyük bir günahdır, peygamberler hakkında imkânsızdır. Hz. Mûsâ’nın niyeti haksızlığı önlemek ve kendi tarafında olanı kurtarmaktı. Bu durum kasıtsız olarak onu öldürmeye neden olmuştur. Hataen öldürmesi günah olarak nitelendirilemez.¹³⁴³

İkincisi, Hz. Mûsâ’nın sihirbazlara *sihir yapmaları hususunda âyette belirtildiği üzere* “Atacaklarınızı atın.”¹³⁴⁴ şeklinde izin vermesidir. Oysa sihir yapmak ve sihir yapmaya izin vermek haramdır.¹³⁴⁵ Bu iddiaya karşı Cürcânî, şu gerekçelere dayanarak Hz. Mûsâ’nın günah işlemediğini ifade etmiştir: 1) Sihir yapmak o zaman haram sayılmıyordu. Zira zamanın değişmesiyle şeriatlar da değişmektedir. 2) Hz. Mûsâ asayla mucize göstermek suretiyle asanın onların tuzaklarını yutmasını istedi. Bu ise izne bağlıdır. Dolayısıyla bu izin sihrin batıl olması, mucizenin izharı açısından zorunludur. 3) Hz. Mûsâ’nın “Atacaklarınızı atın.” şeklindeki izni haram olmayıp, onların sihirlerini küçümseme mahiyetindedir. 4) “Atacaklarınızı atın.” emri şarta bağlıdır. Yani “Eğer haklı iseniz atın atacaklarınızı.” Bu ifade “Eğer doğruysanız onun benzeri bir sûre getirin.”¹³⁴⁶ âyetine benzemektedir.¹³⁴⁷

Hz. Mûsâ’nın hakkında iddia edilen günahların üçüncüsü, “Levhaları bıraktı ve kardeşinin başını tutup kendine çekti.”¹³⁴⁸ âyetidir. Hz. Harun bir peygamberdi. Hz. Mûsâ tarafından cezalandırmayı gerektiren bir günah işlemiştir veya işlememiştir. İşlemisse günahkârdır. Aksi halde Mûsâ Harun’a haksız yere eziyet etmekle günah işlemiştir.¹³⁴⁹

Cürcânî’ye göre Hz. Mûsâ Hz. Harun’un başını tutup kendine doğru çekmesi

¹³⁴⁰ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 297; bkz. Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 55.

¹³⁴¹ eş-Şuarâ, 26/18-19.

¹³⁴² Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 183.

¹³⁴³ Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 65; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 182.

¹³⁴⁴ Yunus, 10/80.

¹³⁴⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 297; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 68.

¹³⁴⁶ el-Bakara, 2/23.

¹³⁴⁷ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 297; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 68; Taftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, V, 55-56.

¹³⁴⁸ el-Arâf, 7/15.

¹³⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 297; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 68; Âmidî, *Ebkâru’l-Efkâr*, IV, 184.

eziyet verme şeklinde değil, aksine durumun içyüzünü araştırmak maksadıyla kendine yaklaştırmaktır.¹³⁵⁰ Ona göre Hz. Mûsâ'nın bu davranışı bir kimsenin öfkelenen birini yatıştırmak veya belaya uğramış olan bir kimseyi teskin etmesine benzemektedir. Hz. Mûsâ da Hz. Harun'un kavmi yüzünden duyduğu kaygı ve sıkıntısını görünce onun endişesini gidermek için başını tutup kendine doğru çekmiştir. Veya Hz. Mûsâ tasa içinde derin düşüncelere dalınca eziyet şeklinde değil, insanın kendi elini ve dudağını ısırması ve sakalını tutması gibi, kardeşini kendi yerine koymak suretiyle başını tutup kendine çekmiştir. Çünkü Hz. Harun Hz. Mûsâ'nın başına gelen iyilik veya kötülük hususunda ortağı olmuştur.¹³⁵¹ Kaldı ki bu çekme, kavminin buzağıya tapmasından dolayı duyduğu derin üzüntü ve acıdan kaynaklanmış olup, öfke ve vurma şeklinde olmamıştır.¹³⁵² Dolayısıyla Hz. Mûsâ ve Hz. Harun için herhangi bir günah söz konusu değildir.

Dördüncüsü, Hz. Mûsâ'nın Hızır'a söylediği “Doğrusu şaşılacak bir şey yaptın.”¹³⁵³ ve “Andolsun kötü bir şey yaptın.”¹³⁵⁴ şeklindeki ifadeleridir. Oysa Hızır'ın yaptığı fiil kötü bir şey değildi. Kötü olmayan şey hakkında kötüdür diye hükmetmek yanlıştır. Dolayısıyla Hz. Mûsâ'nın ifadesi yanlıştır. Şayet Hızır'ın fiili kötü ise maksat ortaya çıkmaktadır. Aksi halde Mûsâ'nın dediği yanlıştır.¹³⁵⁵

Cürcânî'ye göre Hz. Mûsâ, bunun zahiren (dış görünüş itibarıyla) kötü olduğunu söylemek istedi. Yani olayın içyüzünü bilmeyen bir kimse, dış görünüşe göre o olayın kötü bir şey olduğuna karar verebilir. Veya Hz. Mûsâ'nın Hızır'a “Kötü bir şey yaptın.” demesi “Şaşırtıcı bir şey yaptın.” demektir. Çünkü tuhaf bir şey gören kimse, bu şeyin kötü olduğunu söyleyebilir. Halbuki Hızır'ın fiili gerçekte Allah'ın emriyledir. Dolayısıyla kötü değildir.¹³⁵⁶

Hz. Yunus'un günah işlediği iddiasıyla ilgili kıssa Kur'an'da şöyle geçmektedir: “*O balık sahibini (Yunus b. Metta'yı) da hatırla. Hani o, kavmine öfkelenmiş olarak gitmişti de kendisini sıkıntıya sokmayacağımızı sanmıştı, fakat sonunda karanlıklar içinde 'Senden başka Tanrı yoktur, sen münezzehsin, doğrusu ben haksızlık edenlerdenim.' diye seslenmişti.*”¹³⁵⁷ Bu âyete göre, Hz. Yunus'un öfkelenerek gitmesi, Allah'ın kudreti

¹³⁵⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 297; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 56.

¹³⁵¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 297; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 68

¹³⁵² Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 184.

¹³⁵³ el-Kehf, 18/71.

¹³⁵⁴ el-Kehf, 18/74.

¹³⁵⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 69.

¹³⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 56.

¹³⁵⁷ el-Enbiyâ, 21/87.

hususunda şüpheyne düşmesi ve zâlimlerden olduğunu itiraf etmesi nedeniyle günah işlediği öne sürülmüştür.¹³⁵⁸

Cürcânî'ye göre Hz. Yunus'un kızgınlığı Allah'a değil, inat ve kibirlilikte aşırı giden inkârcı bir topluluğa karşıdır. Nihayetinde sabretme gücü kalmayan Hz. Yunus'un öfkesi, Allah için Allah düşmanlarına karşı gösterilen bir tepkidir. Dolayısıyla bu davranış günah olarak değerlendirilmez.¹³⁵⁹ Zira Allah'a öfkelenmek Müslümanlardan hiçbir kimseye caiz değilken, peygamberler için bu nasıl mümkün olabilir. Üstelik âyet de buna delâlet etmez.¹³⁶⁰

Cürcânî, Hz. Yunus'un Allah'ın kudreti hususunda şüphe ettiği ve bunun da günah olduğu şeklindeki iddiaya karşı şöyle demiştir: Söz konusu "...kendisine güç yetiremeyeceğimizi sanmıştı..."¹³⁶¹ âyeti, "Bizim onu sıkıntıya sokmayacağımızı ve darlık göstermeyeceğimizi sanmıştı." anlamındadır. Zira âyette geçen "nakdira" kelimesi, "kudret" kelimesinden değil; "kader" kökünden türetilmiştir. Nitekim, "Göklerin ve yerin kilitleri onundur. Dilediğine rızkı yayar ve isterse kısar, bir ölçüye göre verir. Doğrusu O her şeyi bilendir."¹³⁶² ve "Ama onu sınamak için rızkını daraltıp bir ölçüye göre verdiği zaman 'Rabbim bana hor baktı' der."¹³⁶³ âyetlerinde bu anlamda kullanılmıştır.¹³⁶⁴

Hz. Yunus'un "Ben zâlimlerden oldum." ifadesinin tevil edilmesi zorunludur. Çünkü bu âyetin zahirine göre peygamberler lanete müstehaktır. Oysa bunu hiçbir müslüman söylemez. Cürcânî'ye göre Hz. Yunus'un "Ben zâlimlerden oldum." ifadesinden maksat; onun daha uygun olan sabrı elde etmeye gücü yetmesine rağmen, bunu terk etmek suretiyle kendine zulmetmesidir. Dolayısıyla Hz. Yunus'un zulmünü itiraf etmesi Allah'a daha çok yalvarmak suretiyle nefsini yenmesi ve yaptığını büyük görmesidir.¹³⁶⁵

Hz. Yunus'un "Ben zâlimlerden oldum." diyerek nefesine zulmü izafe etmesi; Allah'a boyun eğme, kibir ve zorbalığı reddetme, bazı mendupları terketme ve nefsinin sevaptan yoksun bırakma şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁶⁶

¹³⁵⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 88; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 161; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁶⁰ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 89.

¹³⁶¹ el-Enbiyâ, 21/87.

¹³⁶² eş-Şûrâ, 42/12.

¹³⁶³ el-Fecr, 89/16.

¹³⁶⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 89; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 89; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁶⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 196.

Cürcânî'ye göre “*Rabbi'nin hükmüne kadar sabret; balık sahibi (Yunus) gibi olma. Çünkü o pek üzgün olarak Rabbine seslenmişti.*”¹³⁶⁷ âyetinin anlamı, en yüksek derecelere ulaşmak için zor durumlarda ve imtihanlarda inkârcıların inatlarına karşı çok sabırlı ol, Hz. Yunus gibi olma demektir. Günah işlemekte onun gibi olma demek değildir.¹³⁶⁸ Dolayısıyla Hz. Yunus'un bu söylemiyle günah işlediği iddia edilemez.

Kur'ân'ın anlatımıyla Hz. Süleyman'ın günah işlediğini iddia edenler şu âyetlere tutunmuşlardır: “*Hani ona akşamüstü bir ayağını tırnağı üstüne dikip üçayağının üzerinde duran çalımlı ve soylu atlar sunulmuştu.*”¹³⁶⁹, “*Süleyman, ‘Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim.’ dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman, ‘Onları bana getirin.’ dedi. (Atlar gelince de) bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı.*”¹³⁷⁰, “*Andolsun, biz Süleyman'ı imtihan ettik. Tahtının üstüne bir ceset bıraktık. Sonra tövbe edip bize yöneldi.*”¹³⁷¹, “*Süleyman, ‘Ey Rabbim! Beni bağışla. Bana, benden sonra kimseye lâyük olmayacak bir mülk bahşet! Şüphesiz sen çok bahşedicisin!’ dedi.*”¹³⁷²

Sözü edilen âyetlerin zahirine göre Hz. Süleyman'ın atlara olan düşkünlüğünün onu Allah'ı zikirden alıkoyduğu, bu nedenle ikinci namazını kaçırdığı iddia edilmiştir.¹³⁷³ Oysa âyetlerde Hz. Süleyman'ın namazı geçirdiğine dair herhangi bir delâlet bulunmamaktadır. Üstelik onun kaçırdığı bu namaz, akşamleyin unutarak kılmadığı bir nafîle namazdır. Bu yüzden günah işlediği iddia edilemez. Hz. Süleyman'ın âyette geçen “Ben mal (at) sevgisini sevdim.” ifadesi de mala düşkün olduğunun değil, aşırı derecede sevmenin bir anlatımıdır.¹³⁷⁴

Cürcânî, bu ifadenin gerekçesini şu şekilde açıklamıştır: İnsan bazen bir şeyi sever ama onu sevmeyi sevmez. Onu sevdiği ve sevdiğini de sevdiği zaman bu tam bir sevgi olur. Hz. Süleyman'ın âyette geçen “*Rabbimi zikretmemden*” ifadesi, “Bu sebeple, yani, Rabbim'i zikretmem nedeniyle” demektir. Nitekim “Onu susuzluktan suladı.” ifadesi “susuzluk nedeniyle suladı” anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Hz. Süleyman'ın aşırı mal

¹³⁶⁷ el-Kalem, 68/48.

¹³⁶⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁶⁹ Sâd, 38/31.

¹³⁷⁰ Sâd, 38/32-33.

¹³⁷¹ Sâd, 38/34.

¹³⁷² Sâd, 38/35.

¹³⁷³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 299; bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V, 264; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 257;

¹³⁷⁴ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 299; bkz. Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 192.

(at) sevgisi, heva ve dünya isteğiyle değil, sadece Rabbini zikretmesi nedeniyle yani onun emriyle olmuştur. Çünkü at yetiştirmek şeriatımızda mendup (müstehap) iken, onların şeriatında ise Allah'ın bir emridir.¹³⁷⁵ Buna göre Hz. Süleyman mal tutkunu bir kimse olarak nitelenemez, malı (atları) da Rabbin'i hatırlattığı için sevmiştir.

Sözü edilen âyette geçen “meshetmeye başladı.” ifadesi farklı anlamlarda kullanılmıştır. Cürcânî'ye göre bu sözün manası; Hz. Süleyman atları sevdiği ve onlara karşı çok şefkatli olduğunu göstermek maksadıyla atların başlarını ve boyunlarını sıvazlamaya başladı demektir. Çünkü atlar din düşmanlarının bertaraf edilmesinde en büyük yardımcı konumundadırlar.¹³⁷⁶

Cürcânî, bazı âlimlerin bu sözün anlamını, Hz. Süleyman atlarla uğraşırken güneşin batmasıyla namazı kaçırmasına kızdığı ya da atların etini sadaka olarak dağıtmak için kılıcını onların dizlerine ve boyunlarına meshetmeye yani atları kesmeye başladığı şeklinde yorumladıklarını belirtir.¹³⁷⁷ Hz. Süleyman'ın atları kendisini ibadetten alıkoydukları için cezalandırması söz konusu değildir. Aksine o, hatalarına keffaret olsun diye atları kesmiştir.¹³⁷⁸

Cürcânî'ye göre bu ifadenin atların kesilmesi şeklinde yorumlanması son derece zayıftır. Nitekim “Başlarınızı meshedin ve ayaklarınızı.”¹³⁷⁹ âyetinde olduğu gibi lafzın “kesmeye” herhangi bir delâleti yoktur. Şayet “Kılıcı başına sürdü.” şeklinde ifade edilseydi bundan boyun kesme anlaşılırdı, oysa burada kılıç söz konusu değildir.¹³⁸⁰

Cürcânî, âyette geçen “tevârat/gizlendi” fiilindeki zamirin mercinin tartışıldığını söyler. O'na göre bu zamirin âyette geçen güneşe dönmesi muhtemeldir. Çünkü güneşle ilgili olarak “öğleden sonra” kelimesi geçmiştir. Bununla birlikte atların açıkça zikri geçtiğinden zamirin atlara dönmesi daha uygundur. Buna göre mana şöyledir: Hz. Süleyman atların gözden kayboluncaya dek koşturulmasını emretmiş, daha sonra getirilmelerini istemiştir. Atlar geldiğinde ise bacaklarını ve boyunlarını sıvazlamaya başlamıştır.¹³⁸¹

¹³⁷⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 299.

¹³⁷⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 299-300; bkz. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 257; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4097.

¹³⁷⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 300; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 56; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, XXIII, 257; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4096.

¹³⁷⁸ Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 195.

¹³⁷⁹ el-Maide, 5/6.

¹³⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 300; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 82; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 193.

¹³⁸¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 300; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 82; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 194.

H. Süleyman'ın günah işlediğine dair diğer bir iddia da zikredilen âyette bahsedilen Süleyman'ın imtihan edilmesi, tahtının üstüne ceset konulması ve Allah'tan af dilemesine neden olan hatalarının tartışılmasıdır. Bu hatalarla ilgili birçok çirkin hikâyeler nakledilmiştir. Cürcânî, bu konuda Haşeviyye'ye isnat edilen çirkin rivayetlerin aslının olmadığını, zira Allah'ın kitabının bu tür hikâyelerden uzak olduğunu ifade etmiştir.¹³⁸²

Kaynaklarda H. Süleyman'ın farklı şekillerde imtihan edildiğinden bahsedilir. Nitekim bir rivayette şöyle buyurulmuştur: “H. Süleyman, “Bu gece yüz kadını dolaşacağım ve bu kadınlardan her biri Allah yolunda savaşacak bir çocuk doğuracak” dedi. Yalnız biri hamile kaldı, o da yarım (kötürüm) bir çocuk doğurdu. Ebe çocuğu getirip H. Süleyman'ın önünde tahtına bıraktı. Eğer “inşallah” deseydi dediği gibi olacaktı.”¹³⁸³ Cürcânî, bu rivâyete göre zikredilen âyette geçen imtihanın, H. Süleyman'ın günahından dolayı değil, inşallah demeyi terk etmesinden kaynaklandığını söyler.¹³⁸⁴ Cürcânî, H. Süleyman'ın başka bir imtihan nedeni olarak, şiddetli hastalık sebebiyle ölecek derecede ruhsuz bir ceset gibi hareket edemez hale gelmesini gösterir. Cürcânî, H. Süleyman'ın yeni doğan çocuğu sebebiyle de imtihan edildiğini söyler. Onun bir oğlu olduğunda şeytanlar “Eğer bu çocuk yaşarsa baskıdan kurtulamayız.” dediler ve çocuğu öldürmeye karar verdiler. H. Süleyman bu durumu anlayınca korktu, buluta çocuğu taşımasını, rüzgâra da çocuğun gıdasını getirmesini emretti. Çocuk bulutta öldü ve H. Süleyman'ın tahtına bırakıldı. Nihayetinde H. Süleyman bu hadise nedeniyle Rabbine tevekkül etmemenin hatalı bir davranış olduğunu anlamış ve bundan dolayı tövbe istiğfar etmiştir.¹³⁸⁵

H. Süleyman'ın günah işlediğini düşünenlerin dayandıkları noktalardan biri de H. Süleyman'ın “Rabbim bana benden sonra hiçbir kimseye nasip olmayacak bir mülk ver.” şeklindeki ifadesidir. Zira bu talep haseddir, böyle bir davranış peygambere yakışmaz. Dolayısıyla böyle bir istek günahtır.¹³⁸⁶ Bu bağlamda dünya, Allah tarafından kötülenip yerilmesine rağmen, H. Süleyman'ın bunu nasıl talep ettiği de

¹³⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 300; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 208-209.

¹³⁸³ Buhârî, *Enbiya*, 40. (Bu rivayetin senet açısından sahih olmakla birlikte içerik yönünden metin tenkidine uğradığı ve bu yüzden problemli olduğu ifade edilmiştir. Bkz. Yıldırım, *Enbiya, Hadisde Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, Rağbet Yay., İstanbul 2009, 489-493.)

¹³⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 300; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 85; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 208; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, XV, 178.

¹³⁸⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 300; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 86; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 209; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'an*, XV, 178.

¹³⁸⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 86; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 209; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

sorgulanmıştır.¹³⁸⁷

Cürcânî'ye göre Hz. Süleyman'ın mülk isteği kıskançlık değildir. Aksine Hz. Süleyman zamanında insanların övünç kaynağı mal ve makamıdır. Bu nedenle Hz. Süleyman kendi döneminde geçerli ve duruma uygun, sırf kendine ait bir mucizesi olması için, bütün mülklerin üstünde bir saltanat talep etmiştir.¹³⁸⁸ Çünkü mucizenin şartı başkasının buna muaraza etmeye gücünün yetmemesidir. Yani benden sonra hiçbir kimsenin karşılık vermeye gücünün yetmeyeceği bir kuvveti ve kudreti bana ver demektir.¹³⁸⁹ Veya Hz. Süleyman'ın istediği mülk; hastalandıktan sonra sağlığına kavuşunca Rabbin'den vârislere intikalı mümkün olmayan dünya değil, âhiret mülküdür.¹³⁹⁰ Yahut Hz. Süleyman'ın mülk talebi; dünya lezzetlerini elde etme imkânına sahipken, insanlara Rabbine itaatle birlikte, dünya saltanatına önem vermediğini göstermek ve dünya ziynetlerinin Mevlâ'ya hizmet etmeye engel olmadığını öğretme düşüncesine dayanmaktadır.¹³⁹¹ Bir başka yoruma göre mülkten kastedilen şey, gizli bir mülk olan kanaattir. Diğer bir yoruma göre ise Hz. Süleyman, bir başkası kendi mülküne sahip olduğu takdirde Allah'a şükredemeyeceğinden ve Allah'ın kanunlarını koruyamayacağından endişe duyduğu gerekçesiyle böyle bir talepte bulunmuştur.¹³⁹²

Söz konusu ifadelerle göre Hz. Süleyman'ın mülk isteği dünyevî maksatlara yönelik değil, aksine uhrevî gayelere matuftur. Dolayısıyla o kıskançlık günahıyla nitelendirilemez.

Konuyla alakalı diğer bir kıssa da Hz. Dâvud ile ilgili olandır. Bu kıssada anlatıldığına göre Hz. Dâvud, Uriya isimli bir askerin eşine âşık olmuş, onunla evlenmek için kocasını öldürmeyi planlamış ve bu maksatla birkaç kez onu savaşa göndermiştir. Oriya savaşta öldürülünce ona üzülmeyip karısıyla evlenmiştir.¹³⁹³ Cürcânî'ye göre bu şekildeki söylenti Haşeviyye'nin uydurmasıdır.¹³⁹⁴ Bu bir iftira, yalan ve peygamberi

¹³⁸⁷ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 180.

¹³⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 87; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 209; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁸⁹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 209.

¹³⁹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 87; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 209; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁹¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 210; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁹² Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58.

¹³⁹³ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 148.

¹³⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 78.

alaya almaktır.¹³⁹⁵ Allah'ın koyun kıssasından¹³⁹⁶ önce üstün vasıflarla övdüğü Hz. Dâvud, hikâyede hakkında bahsedilen çirkin davranışlarda bulunmakla çelişmektedir. Çünkü bir kimse övülürken aynı zamanda kınanmaz.¹³⁹⁷ Ayrıca Hz. Dâvud hakkındaki hikâye zan ifade eden haberi vâhide dayanmaktadır. Haberi vâhide amelî konularda itibar edilirken, itikadî konularda ise itibar edilmez.¹³⁹⁸ Hz. Dâvud'a nispet edilen bu olay cinayete tahrik suçudur. Zira böyle bir davranış peygamberlerde bulunan ismet sıfatıyla bağdaşmaz. Dolayısıyla Hz. Dâvud'un günah işlediği söylenemez.

Cürcânî, Hz. Dâvud'un hikâyede geçen çirkin ifadelere istinaden günah işlediği yargısına karşılık, Kur'an'da "Güçlü kulumuz Dâvud'u hatırla! Yönü hep Allah'a dönüktü."¹³⁹⁹ şeklinde buyurularak onun üstün niteliklerle övüldüğünü belirtir.¹⁴⁰⁰

Cürcânî'ye göre bu vasıflardan birisi âyette geçen, "el-Sahib" ifadesidir. Bu ifade; güç ve kuvvet sahibi anlamına gelmektedir. Allah bununla dini gücü kastetmiştir. Çünkü din dışı dünyevî güç inkârcı kırıllarda da mevcuttur. Onlar bu güç sebebiyle övgüyü hak etmemişlerdir. Övgüyü hak eden sadece dini güç sahibi olandır. Dindeki güç Allah'ın emirlerini yapma ve yasaklarından kaçınma hususunda kesin kararlı olmaktır. Dolayısıyla nefisini kötülük ve öldürme meylinde alıkoyamayan kimse övülemez.¹⁴⁰¹

Cürcânî, âyette Hz. Dâvud'un "evvâb" sıfatıyla yani Allah'ın zikrine çokça dönmesiyle övüldüğünü, bu nedenle onun büyük günah işlemeye yatkın olmasının düşünülemeyeceğini söyler.¹⁴⁰²

Cürcânî'ye göre Hz. Dâvud'la ilgili diğer bir övgü vesilesi "*Her sabah ve her akşam yaratıcılarını tesbih ederlerken dağları ve çevresinde toplanmışken kuşları Dâvud'a eşlik ettirdik. Hepsi ona yönelmiştir.*"¹⁴⁰³ âyetlerindeki hususlardır. Zira Allah'ın dağları onun emrine vermesi, onunla birlikte sabah akşam tesbih etmesi ve kuş sürülerinin Hz. Dâvud'un emrine verilerek sürekli olarak ona yönelmesi, O'nun methedilmeye değer üstün bir konumda olduğunu gösterir. Dolayısıyla Cürcânî, bütün bunların Hz. Dâvud'a

¹³⁹⁵ Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, V, 27.

¹³⁹⁶ Sâd, 38/23-24.

¹³⁹⁷ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 76; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 298.

¹³⁹⁸ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 76.

¹³⁹⁹ Sâd, 38/17.

¹⁴⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298.

¹⁴⁰¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 72; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 190.

¹⁴⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 73; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 190.

¹⁴⁰³ Sâd, 38/18-19.

günah işlemeye vesile kılması için verilmediğini ifade eder.¹⁴⁰⁴

Kur'ân'da Hz. Dâvud hakkında “*Onun hükümdarlığını güçlendirmiş, kendisine hikmet ve anlaşmazlıkları bitiren konuşma yeteneği vermiştik.*”¹⁴⁰⁵ şeklinde buyrularak, kendisine hikmet, bilgi ve amelde tam yetkinlik ile üstün konuşma becerisi verilmiştir. Cürcânî, buna göre eş ve nikâhlı kadın hususunda kendi takipçileriyle yarışmaktan en habis şeytanın bile sakındığı fiilde ısrar etmenin hikmetle bağdaşmayacağını söyler.¹⁴⁰⁶ Cürcânî, Allah'ın koyun kıssasından sonra Hz. Dâvud hakkında; “Ey Dâvud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık.” buyurmak suretiyle onu methettiğini, bu nedenle koyun kıssasının, Hz. Dâvud'a nisbet edilen meşhur kıssanın işareti olarak yorumlanmasının doğru olmayacağını söyler.¹⁴⁰⁷ Aksine koyun kıssasının bahsedildiği “*Davacıların hikâyesi sana ulaştı mı? Bu adamlar mabedin duvarına tırmanıp Dâvud'un yanına girmişlerdi. Dâvud onları görünce telaşlanmıştı. 'Korkma' dediler, birimizin diğerini haksızlık etmekle suçladığı iki davacıyız biz. Aramızda âdil bir hüküm ver; doğruluktan sapma, bize de doğru yolu göster.*”¹⁴⁰⁸ âyetlerine göre bir topluluk Hz. Dâvud'a saldırmak için saraya girmiş, onu uyanık bir vaziyette görünce içlerinden biri Kur'ân'da bahsedilen bu davayı uydurmuştur.¹⁴⁰⁹ Mabede tırmananlar, onun yanına adam öldürmek veya hırsızlık yapmak için değil, bu tartışmayı arz etmek maksadıyla geldiklerini iddia etmişlerdir.¹⁴¹⁰ Öte yandan sözü edilen âyet, Hz. Dâvud'un davacıları tek taraflı dinlemek suretiyle hata işlediği şeklinde yorumlansa da Kur'ân'ın Hz. Dâvud ile ilgili bu ifadelerinin II. Samuel kitabında geçen olayı doğrular nitelikte olduğu da ifade edilmiştir.¹⁴¹¹

Hz. Dâvud'un koyun kıssasında bahsedildiği üzere neden sınındığı ve Rabbin'den niçin bağışlanma talebinde bulunduğu tartışılmıştır.¹⁴¹² Buna dair şu âyetlere yer verilmiştir “Dâvud kendisini sınıadığımızı anladı. Bunun üzerine Rabbin'den kendisini bağışlamasını dileyerek secdeye kapandı, O'na yönelip tövbe etti. Biz de onu bağışladık.

¹⁴⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 73; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 190.

¹⁴⁰⁵ Sâd, 38/20.

¹⁴⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 73; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVI, 190.

¹⁴⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298.

¹⁴⁰⁸ Sâd, 38/21-22.

¹⁴⁰⁹ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 77; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 298; Sâbûnî, *Safvetü't-Tefsîr*, III, 55.

¹⁴¹⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 298.

¹⁴¹¹ Kaplan, İbrahim, *Kelâm Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, Gece kitaplığı, Ankara 2016, 242-243.

¹⁴¹² Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yrs., 2001, XX, 64; Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, XV, 159.

Kuşkusuz yanımızda yüksek bir makamı, güzel bir geleceği vardır.”¹⁴¹³ Cürcânî’ye göre âyette geçen “innemâ fetennâhü” ifadesinin manası; biz onu şu hususta sınıdık, denedik demektir. Hz. Dâvud kötü zanda bulunduğu hırsızları yakalama imkânı olmasına rağmen, onları hemen cezalandırıp cezalandırmaması hususunda denenmiş, neticede onları cezalandırmayarak affetmiş, böylece hilmin zirvesine çıkmıştır. Cürcânî, Hz. Dâvud’un istiğfarda bulunmasının işlediği bir günahtan dolayı değil, aksine hilim ve şefkatte zirveye ulaşmasından kaynaklandığını, bu nedenle Allah’tan hırsızların affedilip bağışlanmasını istemiş olabileceğini söyler. Ona göre âyette geçen “Biz de onu bağışladık.” ifadesi, Hz. Dâvud’un şerefi, saygınlığı ve şefaatinin bereketi sebebiyle mabede tırmananların işlediği o çirkin fiili bağışladık anlamına gelmektedir.¹⁴¹⁴ Bu ifade “zannını veya zannettiğini” bağışladık şeklinde de yorumlanmıştır.¹⁴¹⁵ Çünkü Hz. Dâvud mabede tırmananların kendisini öldürme niyetinde oldukları zannına kapılmış, durumun böyle olmadığını anlayınca bu zannından dolayı pişmanlık duyup istiğfarda bulunmuştur.¹⁴¹⁶

Hz. Dâvud’un bir hata veya zelleden dolayı tövbe etmesi, iddia edildiği gibi bir kadından dolayı değil, aksine iki davacı arasında hüküm verirken tek taraflı olarak vermesinden kaynaklanmıştır.¹⁴¹⁷ Dolayısıyla Hz. Dâvud’a günah isnat edilmesi mümkün görülmemektedir.

Esasında akıl, Allah’ın mucizeyle tasdik ettiği peygamberlerin kasıtlı olarak günah işlemelerini onaylamaz. Zira peygamberlerin varlığı günahlarla mücadele etmektir. Söz konusu âyet ve rivayetlerde bazı peygamberlere günah işlediği görüntüsü veren kusurlu fiillerin atfedilmesi, onların masumiyetine zarar vermez. Aksine bu fiiller zelle olarak değerlendirilir, böylece onların günah işlemediklerine hükmedilir.

Cürcânî, Hz. Muhammed’in masumiyet yönünden peygamberlerin en güçlüsü olduğunu ifade eder.¹⁴¹⁸ Buna rağmen kendisinden birçok günah sâdır olduğu iddia edilmiştir. Bu iddialardan bir kısmı Kur’ân âyetlerindeki bazı ifadelere dayanır. Bunları sıralarsak;

Birincisi, “*Seni dalâlette bulup da hidayete ulaştırmadı mı?*”¹⁴¹⁹ âyetidir. Kişinin

¹⁴¹³ Sâd, 38/24-25.

¹⁴¹⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 299; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 78; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 193.

¹⁴¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, VI, 4092.

¹⁴¹⁶ Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 78; *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 193.

¹⁴¹⁷ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXVI, 193.

¹⁴¹⁸ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, I, 24.

¹⁴¹⁹ ed-Duhâ, 93/7.

dalâlette olması onun isyankâr olduğunu gösterir.¹⁴²⁰ Bu iddiaya karşı âyet, sen daha önce ilâhî kanunlar ve hükümler hakkında bilgin yoktu, sana öğrettik¹⁴²¹ ve seni nübüvveti bilmez haldeyken bulup nübüvveti ulaştırdık şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴²² Bu yorumları “*Sen kitap ve iman nedir bilmezdin.*”¹⁴²³, “*Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle de onu yazmış değildin.*”¹⁴²⁴ âyetleri destekler mahiyettedir.¹⁴²⁵ Bu ifadelerle göre Hz. Peygambere isnat edilen dalâlet; azgınlık ve sapkınlık olarak yorumlanamaz. Zira “*Arkadaşınız (Muhammed) sapmadı, batıla inanmadı.*”¹⁴²⁶ âyeti bu manayı teyit etmektedir. Aksine Hz. Peygamber vahiyle bilgilendirilmek suretiyle hakikati öğrenmiştir.

Cürcânî, dalâlette olan kimsenin isyankâr olması nedeniyle günahkâr olduğu şeklindeki iddiaya karşı, bu durumun peygamberlikten önce olduğu veya dünya işlerinde yanılmanın kastedildiğini ifade eder.¹⁴²⁷ Cürcânî, Allah’ın, Hz. Peygamber hakkında “*Arkadaşınız ne saptı ne de azdı.*”¹⁴²⁸ şeklinde buyurmasının dini hususlarda azgınlığa ve dalâlete yer verilmediğinin bir kanıtı olduğunu belirtir.¹⁴²⁹

İkinci delil, “*Belini büken yükünü üzerinden almadık mı?*”¹⁴³⁰ manasındaki âyettir. Cürcânî âyetteki “yük/vizr”in, Hz. Peygamberin belini büken günah şeklinde yorumlandığını oysa yükün, Hz. Peygamberin nübüvvet öncesi dönemde işlediklerine veya evlâ (daha iyi) olanı terke yorumlanacağını söyler.¹⁴³¹ Veyahut söz konusu yükün, “*harp ağırlıklarını bırakıncaya dek*”¹⁴³² âyetinde olduğu gibi ağırlık manasında kullanıldığını ifade eder. Ona göre bu ağırlık; kavminin inkâr ve Allah’a şirk koşmakta ısrar etmesi ve dinin emrini yerine getirmeye güç yetirmemesinden kaynaklanan şiddetli üzüntü ve sıkıntıdır.¹⁴³³ Sonuçta Allah, “*Senin adını yücelttik ve zorlukla bereber kolaylık vardır.*”¹⁴³⁴ buyurmak suretiyle, Hz. Peygamber’in şanını yüceltip onu güçlendirerek yükünü ve ağırlığını kaldırmıştır.¹⁴³⁵ Peygamberlik vazifesi ağır ve sorumluluk gerektiren

¹⁴²⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301.

¹⁴²¹ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 58-59.

¹⁴²² Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 92.

¹⁴²³ ez-Zuhurf, 43/52.

¹⁴²⁴ el-Ankebut, 29/48.

¹⁴²⁵ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 93.

¹⁴²⁶ en-Necm, 53/2.

¹⁴²⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301.

¹⁴²⁸ en-Necm, 53/2.

¹⁴²⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 301-302; bkz. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 59.

¹⁴³⁰ el-İnşirah, 94/2.

¹⁴³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 304; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXXII, 4.

¹⁴³² Muhammed, 47/4.

¹⁴³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 304; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 108; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 204.

¹⁴³⁴ el-İnşirah, 94/4-5.

¹⁴³⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 304.

bir görevdir. Zira onlar görevlerini icra ederken çeşitli engel ve zorluklarla karşılaşmışlar, neticede sabır, azim, gayret ve çaba göstererek başarıya ulaşmışlardır.

Üçüncü delil, Hz. Peygamberle ilgili olarak nakledilen şu hâdisedir. Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber, müşriklerin İslâm'dan şiddetle yüz çevirmeleri nedeniyle Allah'tan kavmini dinine yaklaştıracak ve kalplerini kazandıracak bir şeyin gelmesini temenni etmiş bunun üzerine Necm suresi inmiştir.¹⁴³⁶ İddiaya göre Hz. Peygamber bu sureyi okurken “*Gördünüz mü Lât ve Uzzâ'yı ve diğer üçüncüsü Menât'ı*”¹⁴³⁷ âyetinin akabinde “Onlar yüce kuğulardır; onların şefaati umulur” şeklinde bir ifade kullanmış,¹⁴³⁸ Kureyş bu sözü duyunca sevinerek “Muhammed ilâhlarımızı en güzel şekilde anmıştır.”¹⁴³⁹ demiştir. Diğer bir iddiaya göre Cebrail, akşamdan sonra Resûlullah'a gelip “Sen ne yaptın, sana okumadığım şeyi insanlara okudun.” demiş. Hz. Peygamber de buna çok üzülerken Allah'a karşı büyük bir korkuya kapılmıştır. Bunun üzerine onu teselli etmek için “*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu zaman, şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya çalışmasın. Fakat Allah, şeytanın katmaya çalıştığını iptal eder. Sonra Allah âyetlerini sağlamlaştırır.*”¹⁴⁴⁰ âyeti inmiştir.¹⁴⁴¹

Cürcânî, bu iddialara şu cevabı vermiştir: Âyetteki “temenni” ifadesinin okuma olarak yorumlanması halinde, nakledilen bu metni şeytan okumuş ve sesini Hz. Peygamber'in sesine karıştırmıştır. Sonuçta söz konusu ibareyi Hz. Peygamber'in okuduğu zannedilmiştir. Bu ifadenin şeytan tarafından ortaya atılmaması durumunda ise Hz. Peygamber bunu okumuş olacak, dolayısıyla küfre düşecektir. Böyle bir hal ise icmâ ile mümkün değildir.¹⁴⁴² O, zikredilen metindeki kuğuların muhtemelen meleklerle işaret ettiği, ancak bununla kast edilenin müşriklerin kendi ilâhları olması şüphesini verdiği için okunmasının nesh edildiğini söyler.¹⁴⁴³

¹⁴³⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 302.

¹⁴³⁷ en-Necm, 53/19-20.

¹⁴³⁸ Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik (ö.292/905), *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Âdil b.Sa'd, nşr. Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 2009, XI, 296.

¹⁴³⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 302. bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 204; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 94; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 197-198.

¹⁴⁴⁰ el-Hac, 22/52; Hût, Muhammed (ö.1276/1860), *Esne'l-Metâlib fî Ehâdis Muhtelefeti'l-Merâtib*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I, 193.

¹⁴⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 302. bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 197.

¹⁴⁴² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 302. bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 206; Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 95; Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 198.

¹⁴⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 302. bkz. Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr*, IV, 199; Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 59.

Cürcânî'ye göre temenni ifadesi kalbin temennisi ve tefekkürü şeklinde yorumlandığı takdirde mana şöyle olur: Hz. Peygamber, kalbi ile bir şey temenni ettiği zaman şeytan ona vesvese verdi ve onu gereksiz şeye çağırdı. Sonra da Allah bunu iptal etti ve Hz. Peygamber'e şeytanın vesvesesine muhalefet eden bir yolu göstermek suretiyle ona lütufda bulundu. Dolayısıyla Cürcânî, söz konusu rivayetin inkârcıların uydurmaları olduğunu ifade eder.¹⁴⁴⁴

Garânîk hadisesi olarak nitelenen bu olaydan bahseden haberler, herhangi bir kiritiği yapılmadan ve İslâm'ın ruhuna uyup uymadığı düşünülmeden bazı tarih ve tefsir kitaplarına girmiştir. Yapılan detaylı araştırmalar sonucu böyle bir meselenin olmadığı ortaya konmuş, bu hikâyenin müşrikler tarafından uydurulduğu ve bu konunun müsteşrikler tarafından istismar edilerek İslâm aleyhinde kullandıkları ifade edilmiştir.¹⁴⁴⁵ Böyle bir iddia Hz. Peygamber'in tebliğ sıfatıyla ve vahyin korunmuşluğuyla çelişmekte ve onun risâleti hakkında şüphe doğurmaktadır. Bu nedenle böyle bir olayın vuku imkânsız olup kabul edilemez.

Yine konuyla alakalı diğer bir kıssa Zeyd ve Zeynep olayıdır. Rivâyete göre Hz. Peygamber'in halasının kızı Zeynep onunla evlenmek istiyordu. Hz. Peygamber, Zeyneb'i Zeyd ile nikâhlayınca bu evlilik kendisi ve ailesine ağır gelip kabullenmekte zorlandılar.¹⁴⁴⁶ Zeynep'in ailesinin bu evliliğe nesebi gerekçe göstererek karşı çıktıkları ifade edilmiştir.¹⁴⁴⁷ Bunun üzerine "*Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur.*"¹⁴⁴⁸ âyeti gelince bu evliliğe razı olmak zorunda kaldılar.¹⁴⁴⁹

Zeyd ve Zeyneb bir yıl evli kaldıktan sonra aralarında anlaşmazlık çıktı. Zeyd bunun üzerine Hz. Peygamber'e gelerek eşinin kendisine eziyet ettiğini ve kıskanç davrandığını bu yüzden ondan boşanmak istediğini söyledi. Allah, Hz. Peygamber'e cahiliye döneminde var olan evlatlıkların eşleriyle evlenme yasağını kaldırmak için Zeyd'in boşaması halinde Zeyneb ile evlenmesini emretti. Ancak Hz. Peygamber, Zeyneb ile evlenmesi durumunda bunun dedikodu ve eleştiriyeye mahal olacağı endişesiyle Zeyd'e

¹⁴⁴⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 302; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 95; Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr*, IV, 199.

¹⁴⁴⁵ Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, ss. 69-92, Ankara 1981.

¹⁴⁴⁶ Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütü'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 221.

¹⁴⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, III, 1539.

¹⁴⁴⁸ el-Ahzap, 33/36.

¹⁴⁴⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 303. Ayrıca ilgili rivayet için bkz. Beyhakî, *Sünenü'l-Kübra*, VII, 221.

eşini tutmasını ve evlilik bağına korumasını söyledi. Bunu söylerken de Zeyneb’le evlenme isteğini içinde saklı tuttu.¹⁴⁵⁰ Bu nedenle Allah “*Hani sen Allah’ın kendisine nimet verdiği, senin de (azat etmek suretiyle) iyilikte bulunduğu kimseye, ‘Eşini nikâhında tut (onu boşama) ve Allah’tan sakının’ diyordun. İçinde, Allah’ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor ve insanlardan çekiniyordun. Oysa Allah kendisinden çekinmene daha lâyıktı. Zeyd, eşinden yana istediğini yerine getirince (eşini boşayınca), onu seninle evlendirdik ki, eşlerinden yana isteklerini yerine getirdiklerinde (onları boşadıklarında), evlatlıklarının eşleriyle evlenmeleri konusunda mü’minlere bir zorluk olmasın. Allah’ın emri mutlaka yerine getirilmiştir.*”¹⁴⁵¹ şeklinde buyurarak Hz. Peygamber’i ikaz etmiştir. Nihayet bu yorucu evliliğin akabinde Zeyd, Zeyneb’i boşamış iddeti dolunca da söz konusu yasağı kaldırmak için Hz. Peygamber, Zeyneb ile evlenmiştir.”¹⁴⁵²

Râzî, Hz. Peygamber’in Zeyneb’le evlenme isteğini saklamasının en iyi ve en efdal olanı terk etme konumunda olduğunu, bunun hiçbir şekilde günah olmadığını söyler.¹⁴⁵³ Cürcânî, Hz. Peygamber’in, Zeyneb’le evlenme isteğini gizlemesinden dolayı azarlanmasının ve cahiliye döneminde oğullukların eşleriyle evlenmenin haram sayılması âdetini ortadan kaldırmasının Hz. Peygamber açısından herhangi bir günah teşkil etmediğini ifade eder.¹⁴⁵⁴ Ayrıca Hz. Peygamber’in, Zeyneb’i görünce sevdiği ve meyli olduğu şeklindeki iddialardan korunması gerektiği, böyle bir şey vuku bulsa bile kalbin meylinin kişinin gücü dışında olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁵⁵ Cürcânî Zeyd’in, zor olmasına rağmen Hz. Peygamber’in Zeyneb’e olan meyli nedeniyle Allah ve resûlünün rızası için eşinden ayrılmakla, Hz. Peygamber’in de düşmanlardan gelecek olan eleştiriye maruz kalmakla imtihan edildiklerini belirtir.¹⁴⁵⁶

Konuyla ilgili diğer bir husus ise “Yeryüzünde savaşırken düşmanı yere sermeden esir almak hiçbir peygambere yaraşmaz. Geçici dünya malını istiyorsunuz, oysa Allah âhireti kazanmanızı ister. Allah güçlüdür, hâkimdir. Allah’tan daha önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, aldıklarınızdan ötürü size büyük bir azab erişirdi.”¹⁴⁵⁷ âyetidir. Bu âyete göre Hz. Peygamber’in düşmanı esir etme yanlışlığı ve fide alma hatasından dolayı

¹⁴⁵⁰ İbn Kesîr, *Muhtasâr Tefsîri İbn Kesîr*, III, 98; Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 302-303.

¹⁴⁵¹ el-Ahzap, 33/37.

¹⁴⁵² Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 303; ayrıntılı bilgi için bkz. İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, III, 1541.

¹⁴⁵³ Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 104.

¹⁴⁵⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 303.

¹⁴⁵⁵ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 303.

¹⁴⁵⁶ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, VIII, 303; bkz. Râzî, *İsmetü’l-Enbiyâ*, 104.

¹⁴⁵⁷ el-Enfâl, 8/67-68.

azarlandığı iddia edilmiştir.¹⁴⁵⁸

Cürcânî'ye göre Hz. Peygamber'in kınanmasının nedeni evlâ olanı terk etmesidir. Evlâ olan ise âyetle ifade edildiği üzere düşmanı tamamen yok etmektir.¹⁴⁵⁹ Zorunlu olanı terke kınama geldiği gibi, kuşkusuz evlâ olanı terke de kınama gelecektir.¹⁴⁶⁰ Buna göre Allah, Bedir'de fidyesi ödenen esirlerin öldürülmesinin fidye alınmasından daha uygun olacağını bildirmiştir.¹⁴⁶¹ Hz. Peygamber, hakkında hüküm bulunmayan meselelerde Bedir esirlerine yapılan muamelede olduğu gibi, ictihad ve istişareye dayalı olarak karar vermiştir. Sonradan gelen âyetle uyarılması onun günah işlediği anlamına gelmez. Bilakis bu daha faziletli olanı yapmadığı için uyarılmasıdır.

Cürcânî, fidyenin söz konusu âyetin inmesinden önce haram olmadığını, bu âyetle haram kılındığını söyler. "Daha önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı" şeklinde başlayan âyetin, "*Ganimetlerin helâl kılındığına dair daha önceden verilmiş bir hüküm olmasaydı, bu fidyeyi almanız nedeniyle size elbette azap ederdim.*" demek anlamına geldiğini belirtir."¹⁴⁶² Dolayısıyla onun günah işlediği iddia edilemez.

Yine Kur'ân'da Hz. Peygamber'e "*Allah seni affetsin; doğrular sana belli olup, yalancıları bilmeden önce, niçin onlara izin verdin?*"¹⁴⁶³ şeklinde hitap edilmesidir. Buna göre affetme ve af dileme sadece günah işlendikten sonra olur. Dolayısıyla bu durum onun günah işlediğini gösterir.¹⁴⁶⁴

Cürcânî'ye göre "Allah seni affetsin" ifadesi, "Allah sana rahmet etsin ve seni affetsin" sözleri gibi, konuşmada incelik ve nezaket göstermektir. Bu âyetin zahirine göre yorumlanması mümkün değildir. Çünkü Allah'ın Hz. Peygamber'i önce affedip sonra eleştirmesi çelişkidir, yanlıştır. Dolayısıyla söz konusu âyetteki af, günaha delâlet etmemektedir.¹⁴⁶⁵ Ayrıca ona göre âyetle Hz. Peygamber'in kınandığı kabul edilse bile bu kınama, onun savaşları idare etmede daha üstün olanı terk etmesi nedeniyledir. Nitekim Hz. Peygamber, Tebuk seferine gitmemek için bahane uyduran bir topluluğa izin vermekle evlâ olanı terk ettiği için azarlanmıştır.¹⁴⁶⁶ Dolayısıyla burada bir günah söz konusu

¹⁴⁵⁸ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 106; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XV, 204; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 303.

¹⁴⁵⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 303.

¹⁴⁶⁰ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 106.

¹⁴⁶¹ Kurtubî, *el-Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII, 48.

¹⁴⁶² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 303.

¹⁴⁶³ *et-Tevbe*, 9/43.

¹⁴⁶⁴ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 106; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 304.

¹⁴⁶⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 304; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 107; *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 76.

¹⁴⁶⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 304; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVI, 76.

değildir.

Hiz. Peygamber ile ilgili “Allah böylece senin geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlar.”¹⁴⁶⁷, “Günahın için istiğfar et.”¹⁴⁶⁸ ve “Allah peygamberin tövbesini kabul etti.”¹⁴⁶⁹ şeklindeki âyetler de onun günah işlediğini göstermektedir, çünkü tövbenin varlığı günaha delâlet etmektedir şeklinde yorumlanmıştır.¹⁴⁷⁰

Cürcânî, Hiz. Peygamber’in peygamberlikten evvel; biri önce, diğeri de sonra olmak üzere iki küçük günah işlemesinin mümkün olduğunu belirtir veya evlâ olanın terk edilmesine yorumlanacağını zira bunun günah olarak isimlendirilmesinin Hiz. Peygamber açısından yadırganacak bir durum arzettiğini ifade eder.¹⁴⁷¹ Ayrıca Cürcânî, bir topluluğun başkanına bağlı olarak yaptıkları şeylerin o reise nispet edilmesinin mümkün olduğunu söyler. Bu durumda mananın, “Ümmetin önceki ve sonraki günahlarının senden dolayı bağışlanması için”, “Ümmetinin günahı için istiğfar et.” ve “Allah, Hiz. Peygamber’in ümmeti ve ona tâbi olanların tövbesini kabul etti.” şeklinde olduğunu belirtir.¹⁴⁷²

Hiz. Peygamber’in günah işlediği iddia edilen söz konusu bu âyetlerde zenb/mastarı, mefule/kavme (ذنب قومك) izafe edilmiştir, dolayısıyla kavminin (ümmetinin) günahı Hiz. Peygamberedir şeklindeki iddia zayıftır. Zira mastarın mefûle izafe edilmesi ancak geçişli mastarlarda olur.¹⁴⁷³ Cürcânî, günahın/zenbin ise bu mastarlardan olmadığını belirterek günahın ona nispet edilmesini bir insanın kabul etmeyeceğini söyler.¹⁴⁷⁴ Zenbin/günahın peygamberden sâdır olduğu yani mastarın fâile izafesi kabul edilse bile bu özü itibarıyla yasak olan bir şeyi yapmak değil, evlâ olanı terk etmektir.¹⁴⁷⁵ Buna göre Hiz. Peygamber’in tövbe ve istiğfar etmesi işlediği bir gûnahtan kaynaklanmamaktadır.

Hiz. Peygamber’in günâh işlediği iddiasıyla ilgili diğeri bir delil, “Eğer şirk koşarsan kesinlikle amelin boşa gider.”¹⁴⁷⁶ âyetidir. Buna göre şirk, Hiz. Peygamber hakkında geçerli olmasaydı, ona bu şekilde hitap edilmezdi, dolayısıyla Hiz. Peygamber

¹⁴⁶⁷ el-Fetih, 48/2.

¹⁴⁶⁸ el-Mü’min, 40/55.

¹⁴⁶⁹ et-Tevbe, 9/117.

¹⁴⁷⁰ Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, VIII, 304.

¹⁴⁷¹ Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, VIII, 304; bkz. Râzî, İsmetü’l-Enbiyâ, 109; et-Tefsîru’l-Kebîr, XXVIII, 78.

¹⁴⁷² Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, VIII, 304; bkz. Râzî, İsmetü’l-Enbiyâ, 109; Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr, XXVIII, 78; Âmidî, Ebkaru’l-Efkâr, IV, 202.

¹⁴⁷³ İci, el-Mevâkıf (Şerhu’l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 304; Râzî, İsmetü’l-Enbiyâ, 109; Âmidî, Ebkaru’l-Efkâr, IV, 202.

¹⁴⁷⁴ Cürcânî, Şerhu’l-Mevâkıf, VIII, 305.

¹⁴⁷⁵ Râzî, et-Tefsîru’l-Kebîr, XXVIII, 78; Âmidî, Ebkaru’l-Efkâr, IV, 202

¹⁴⁷⁶ ez-Zümer, 39/65.

günah işlemiştir.¹⁴⁷⁷

Şartlı önerme, “Şayet Zeyd taş ise cansızdır.” sözünde olduğu gibi¹⁴⁷⁸ tarafların gerçekleşmesini gerektirmez.¹⁴⁷⁹ Yani Zeyd’in taş ve cansız olması imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle şartlı önerme, içeriğin meydana gelmesini icap ettirmez.¹⁴⁸⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber’in şirk koşup amelinin boşa çıkması imkânsızdır. Veya âyetteki şirkten maksat gizli şirkdir.¹⁴⁸¹ Cürcânî gizli şirkin, Allah’tan başka şeylere yönelmek olduğunu, dolayısıyla bunun evlânın terk edilmesi kabilinden olduğunu söyler.¹⁴⁸² Veyahut söz konusu âyette hitap Hz. Peygamber’e edilmiş, fakat tariz yoluyla başkası kastedilmiştir.¹⁴⁸³ Cürcânî, İbn Abbas’ın “Kur’ân yalnızca sana indi yani dinle ey komşu!” şeklindeki sözünün, bu yorumu teyit ettiğini belirtir.¹⁴⁸⁴ Bu ifadelere göre Hz. Peygamber’in şirk gibi büyük bir günahı işlemesi mümkün değildir.

Hz. Muhammed’in günah işlediği yönündeki iddiaları desteklemek için getirilen başka bir delil de “Eğer sana indirdiğimizden kuşkun varsa senden önce kitabı okuyanlara sor. Şüphesiz sana Rabbin’den hak geldi, sakın şüphelenenlerden olma!”¹⁴⁸⁵ âyetidir. Hz. Peygamber’in vahiy hakkında kuşkuya düştüğü, bu nedenle sual ile emredildiği ifade edilmiştir.¹⁴⁸⁶

Cürcânî’ye göre şart cümlesinden dolayı Hz. Peygamber şüpheyile nitelenmemiştir, aksine imkânsızın varsayılması gibi onun kuşkulandığı varsayılmış ve bu varsayıma göre Ehl-i kitab’a müracaat etmesi istenmiştir.¹⁴⁸⁷ Hz. Peygamber’in Ehl-i kitab’a başvurmasının nedeni ise peygamberliğine dair şüphenin gitmesi ve diğer peygamberlerin durumlarını öğrenmesidir.¹⁴⁸⁸ Cürcânî bu şekilde Hz. Peygamber’in önceki peygamberlere verilen şeyin benzerinin kendisine de verildiğini öğreneceğini belirtir.¹⁴⁸⁹

Ayrıca Hz. Peygamber’de beşer olarak karmaşık fikir ve düşüncelerin meydana gelmesi mümkündür. Ancak bu düşünceler Allah tarafından gönderilen vahiy ile yok

¹⁴⁷⁷ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 112.

¹⁴⁷⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

¹⁴⁷⁹ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 305; bkz. Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XXVII, 13.

¹⁴⁸⁰ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 60.

¹⁴⁸¹ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 112; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 305.

¹⁴⁸² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

¹⁴⁸³ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 112; İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 305.

¹⁴⁸⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305; bkz. Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 112.

¹⁴⁸⁵ Yunus, 10/94.

¹⁴⁸⁶ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 113.

¹⁴⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

¹⁴⁸⁸ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 114.

¹⁴⁸⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

edilerek peygamberin zihnindeki bu vesveseler giderilmiştir.¹⁴⁹⁰ Bu duruma göre Hz. Peygamber'in vahiy hususunda kuşkuya kapılması imkânsızdır.

Hız. Peygamber'in günah işlediğini iddia edenlerin bu iddialarını desdeklemek için getirdikleri başka bir delil de “*Ey Peygamber Allah'tan kork.*”¹⁴⁹¹, “*Ey Resûl sana indirileni tebliğ et.*”¹⁴⁹² ve “*Sabah akşam rablerine yakaranları kovma.*”¹⁴⁹³ âyetleridir. Bu âyetlerdeki emir, bir şeyin geçmişte yapılmadığını gerektirmediği gibi, nehiy de geçmişte bir şeyin yapıldığını gerektirmez.¹⁴⁹⁴ Cürcânî, emir ve nehiyle geçmişte olanın gelecekte de olması ve devamlılığının amaçlanmasının mümkün olabileceğini söyler.¹⁴⁹⁵ Ayrıca emir ve yasak ismetin en güçlü nedeni olduğu için, emir ve yasağın günah işlendiğine delâlet etmediği belirtilmiştir.¹⁴⁹⁶ Dolayısıyla Hız. Peygamber'in günah işlediği iddia edilemez.

Hız. Peygamber'in günah işlediğine dair ileri sürülen başka bir delil de “*Âmâ geldi diye yüzünü ekşitti ve öte döndü.*”¹⁴⁹⁷ âyetidir. Allah, Hız. Peygamber'i İbn Mektum'a yüz çevirdiği için ikaz etmiştir.¹⁴⁹⁸ Nedeni ise güzel ahlâkına yakışan davranışlardan evlâ olanı terk etmesidir.¹⁴⁹⁹ Cürcânî yüce bir ahlâka sahip olan Hız. Peygamber'in bu tür davranışlar sergilediğinde azarlanacağını ifade eder.¹⁵⁰⁰ Dolayısıyla Hız. Peygamber'in bu davranışı günah olarak nitelendirilemez.

İcî, peygamberlerin unutarak veya yanılarak büyük günah ve kasten küçük günah işledikleri veya işlemedikleri hususunda olumlu veya olumsuz kesin bir bilginin olmadığını belirtmiştir.¹⁵⁰¹ Cürcânî, bu doğrultuda âyetlerin peygamberlerin yanılarak büyük günah işlemekten ve kasten küçük günah işlemekten korunduğuna dair delâletinin kuvvetli olmadığı gibi, olumlu anlamda da delâletlerinin kesin olmadığını söyler. Bu noktada İcî'nin görüşünü paylaştığını ifade eder.¹⁵⁰²

İcî, peygamberlerin günah işledikleri varsayımının aklen mümkün olup özü gereği

¹⁴⁹⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XVII, 168.

¹⁴⁹¹ el-Ahzap, 33/1

¹⁴⁹² el-Maide, 5/67.

¹⁴⁹³ el-Enfâl, 6/52.

¹⁴⁹⁴ Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 60.

¹⁴⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

¹⁴⁹⁶ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 112; İcî, el-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 305; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

¹⁴⁹⁷ Abese, 80/1-2.

¹⁴⁹⁸ Râzî, *İsmetü'l-Enbiyâ*, 108.

¹⁴⁹⁹ İcî, el-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 305.

¹⁵⁰⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 305.

¹⁵⁰¹ İcî, el-Mevâkıf (Şerhu'l-Mevâkıf içerisinde), VIII, 305-306.

¹⁵⁰² Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 306.

imkânsız olmadığını ve mucize göstermelerinin onların günah işlemediğine delâlet etmediğini söylemiştir.¹⁵⁰³ Buna göre Cürcânî, bu hususun imkân dâhilinde değerlendirilmesi ve peygamberler hakkında cüretkâr ifadelerde bulunmaktan kaçınılması gerektiğini belirtir.¹⁵⁰⁴

Diğer taraftan kanaatimizce Cürcânî'nin peygamberlerin temel özelliklerinden olan ismet sıfatı dışında kalan diğer niteliklerinden bahsetmemesi bunları gözardı ettiği anlamına da gelmez. Zira doğal olarak insanlar arasından elçi olarak seçilen bir kişinin, inandırıcılığı açısından bu özellikleri taşımasının zorunlu olduğu görülür. Cürcânî'nin burada yalnız ismet sıfatını detaylı bir şekilde ele alıp incelemesi, bu konunun kelâmcılar arasında tartışılır olmasından kaynaklanmaktadır. Görüldüğü üzere Hz. Peygamber'e nispet edilen günah karakterli davranışlar, peygamberlikten önce veya daha faziletli olanı terk ya da sehven yapılan hatalar şeklinde yorumlanmıştır. Böylece onlar, risâlete zarar verecek tutum ve davranışlardan korunmuşlardır.

¹⁵⁰³ İcî, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l Mevâkıf içerisinde), VIII, 306.

¹⁵⁰⁴ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, VIII, 306.

SONUÇ

Kelâm ilmi, tarihi süreçte metod ve konuları itibarıyla selef âlimlerinden başlayarak Mütেকaddimûn ve Mütעהhirûn dönemi kelâmcılarının görüşleriyle teşekkülünü sürdürmüştür. Bu anlamda Selef bilginlerinin görüşlerinin, hicrî birinci asrın sonlarından üçüncü asrın sonlarına kadar etkisini sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Onlar dini konularda sahabe ve tâbiun gibi düşünen, daha çok Allah'ın sıfatları ile ilgili meseleleri ele alan, te'vilden ve felsefî yorumlardan uzak duran nasçı ve nakilci bir düşünceyi temsil etmişlerdir.

Mütেকaddimûn dönemi hicrî üçüncü asırdan beşinci asra kadar devam eden bir zamanı kapsar. Bu süreçte Mutezile, Eş'arî ve Mâturîdî düşüncenin temsil ettiği kelâmî anlayış ortaya çıkmıştır. Bu dönemde itikâdî meseleler aklî delillerle teyit edilerek, İslâm'ın mantık anlayışı ve istidlâl yöntemleri kullanılmıştır. Yeri geldiğinde naslar tevil edilmiş, akla önem vermekle birlikte vahiy hareket noktası kabul edilerek akıl nakil dengesi sağlanmıştır.

Mütעהhirûn dönemi ise hicrî beşinci asırdan itibaren Gazzâlî ile başlayıp Şehristânî, Râzî, Âmidî, Beyzâvî, Îcî, Taftâzânî ve Cürcânî gibi kelâmcılarla devam eden bir süreçtir. Bu dönem klasik dönem olarak da anılmaktadır. Bu devrede klasik mantık, cedel ve felsefe disiplini kelâm ilminin merkezine oturarak felsefe ile kelâm meczedilmiş, istidlâl yöntemi en güzel bir şekilde kullanılmıştır. Bu durum bir düşüncenin doğruluk veya yanlışlığını delilleriyle ortaya koyan tahkik yönteminin öne çıkmasına neden olmuştur. Özellikle Râzî'le başlayan ve sonrasında devam eden bu metod, Cürcânî'de doruk noktasına ulaşmıştır. İtikâdî meseleler bu minvalde ele alınmıştır.

Bu doğrultuda felsefî kelâm geleneğinin revaçta olduğu bir dönemde yaşayan Cürcânî, felsefenin etkisinde kalarak seleflerine nispeten felsefeye daha fazla ağırlık vermiş, kelâmî tavrından ziyade felsefî tutumunu öne çıkarmıştır. Özellikle kelâmın semiyât konuları dışında kalan meselelerde felsefî yorumları ağırlıktadır. Nitekim bu durum *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta bâriz bir şekilde görülmektedir.

Kuşkusuz kelâm ilminin semiyât bahsinde ele alınan önemli konularından biri de nübüvvet meselesidir. Zira bu mevzu insanlık düşünce tarihini meşgul eden bir husus olmuştur. Zira insanlar Tanrının varlığı konusunda bir tartışma yaşamazken onun elçi göndermesini tartışmıştır. Bu tartışmalar daha çok Hz. Muhammed'in nübüvveti etrafında yoğunlaşmıştır. Bu noktada İslâm âlimleri başta kelâmcılar olmak üzere İslâm akidesinin

ana damarlarından olan nübüvvet müessesesini ispata yönelik eserler kaleme almışlardır. Bunların en önemlilerinden birisi de yaşadığı yüzyıldan XIX. asra kadar Osmanlı, İran ve Hint coğrafyasında tanınan ve ilmî yeterlilik ve görüşlerine itimat edilmesi açısından es-sened (otorite) olarak nitelenen bir tahkik düşünürü olan Cürcânî'dir.

Cürcânî, kelâmî problemleri, tahkik yöntemine dayalı olarak tartıştıktan diğer bir ifadeyle, bir düşüncenin doğruluk veya yanlışlığı delilleriyle ortaya konduktan sonra, genelde takipçisi olduğu Eş'arî ekolünün, özelde de Âmidî'nin görüşlerini benimser nitelikte kendi görüşünü ortaya koyarak ele almıştır. Bazen eklektik bir yaklaşım sergileyen Cürcânî, bazen de eleştirci bir tavır takınmıştır. Dolayısıyla takipçisi olduğu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi bazen eleştirmiş, onunla ayrıştığı yerler de olmuştur. Bu bağlamda Eş'arî, ahad haberleri itikadda delil olarak kabul ederken, Cürcânî, ahad haberi kesin bilgi ifade etmediği gerekçesiyle reddetmiştir. Öte yandan Cürcânî, ahad haberin karinelerle desteklenmesi halinde bazen bilgi ifade edeceğini benimsemekle birlikte, bir konuda zikredilen ahad haberlerin çokluğu sonucu ortaya çıkan ortak noktayı tevâtür olarak değerlendirmiştir. O, bu tavrını özellikle Hz. Peygamber'in Kur'ân dışı mucizelerine yönelik haberlerde sergilemektedir. Söz konusu rivayetlerin herbiri ahad haberler olsa da bunların ortak paydası tevâtürdür. Cürcânî, ahad haberlerin teorik olarak bilgi ifade etmediğini söylese de pratikte ahad haberlerle amel etmiştir.

Cürcânî'nin nübüvvet algısının temelini, Eş'arî düşünce doğrultusunda "fâil-i muhtar, kâdir-i muhtar ve ıstıfâ" anlayışı ve nübüvvetin fiilî olarak meydana gelmiş olması oluşturmaktadır. O, bu düşüncesiyle Tanrı'nın fiillerinde bir zorunluluk ve nedenselliğin olmadığını belirterek, O'nun peygamber göndermesinin zorunlu olmamakla birlikte gereksiz olmadığına aksine tercihine bağlı, aklın imkân dâhilinde lütuf ve ihsanı olduğuna vurgu yapmıştır. Buna göre peygamber olma kriteri kişisel bir yeteneğe sahip olmak değil, seçilmiş olmaktır. Bu noktada Cürcânî, filozofların peygamber algısını naslara aykırı bir şekilde aklî çıkarımlarına ve felsefî yorumlarına göre açıklamaları nedeniyle eleştirmiştir.

Cürcânî, peygamberlerin kişiye sorumluluk yükleyeceği gerekçesiyle onlara itiraz edilmesini reddeder. Bilakis insanların birçok yönden peygamberlere ihtiyaç duyduklarını belirtir. Oysa insanın teklife muhatap olmasının zarardan çok fayda sağlamaya yönelik olduğuna vurgu yapar. Aynı şekilde aklın yetkinliğini göstererek nübüvvete yapılan itirazı da reddeder. Zira akıl ayrıntıya girerek bazı alanlarda bilgi üretmez. Özellikle ibadetlere taalluk eden ceza ve mükâfatla ilgili bilgileri elde edemez, burada nübüvvet devreye girer.

O, bu doğrultuda fiillere müspet veya menfi anlamlar yüklemenin aklın ötesinde fiilleri yaratana ait olduğuna işaret eder. Dolayısıyla nübüvvet yoksa sorumluluğun da olmayacağını, diğer bir ifadeyle teklifin akılla değil nakille olduğunu vurgular. Bu yargıyı güncelleştirmek suretiyle kanun yoksa ceza da yoktur şeklinde ifade etmek mümkündür.

Cürcânî, insanın sosyal bir varlık olup onun âdil kanunlara ve temel ihtiyaçlarının karşılanmasında bazı meslek ve sanatlara gereksinim duyduğuna vurgu yapmaktadır. İnsanın bunların bir kısmını bilgi ve tecrübeyle öğrenirken, ekseriyetini ise peygamberler vasıtasıyla öğrendiğini belirtmektedir. Dolayısıyla peygamberlerin insanlar için bir maslahat olup gönderilmelerinde ilâhî inâyet açısından yarar olduğuna işaret etmiştir.

Cürcânî, peygamberliğin ispatının akılla değil, olağan dışı bir hal olan mucizeyle olduğuna dikkat çekmiş ve belirli nitelikleri taşıyan mucizeyi, Allah'ın fiili olarak zorunlu bilgiyi doğurması nedeniyle peygamberliği tasdik konumunda en geçerli kanıt olarak görmüştür. Mucizeye muhatap olmak, nazar etme kudretine sahip olan kişiler hakkında dinin kesinlik kazanıp, peygamberlere uymanın zorunlu olduğuna işaret etmiştir. O, mucizenin kesin olarak doğruluğa delâlet ettiğini, peygamberliğe delâletinin fiilin fâiline delâlet etmesi gibi aklî bir delâlet olmayıp, âdetsel olduğunu belirtir. Bu sebeple nedenselliğin reddi gerektiğini vurgular. Diğer bir ifadeyle Allah-âlem ilişkisinde nedensel bir zorunluluk yok, aksine âdetsel bir ilişki vardır. O, mucizeyi bu çerçeveye oturtmuştur. Cürcânî, peygamberliği ispat eden şeyin olağanüstü bir nitelik taşıması yanında, olağan olmasının da mümkün olduğunu söyleyerek mucizeye farklı bir boyut kazandırmıştır. Fakat Cürcânî'nin bu düşüncesinin problemli olduğu görülmüştür. Cürcânî, olağanüstü bir nitelik taşıyan mucizenin, peygamberliği ispat etmesi yanında, insanları dünya ve âhiret saadetine ulaştıran şeylere çağırdığına işaret ederek mucizenin farklı bir yönünü ortaya koymuştur.

Cürcânî, peygamberliğin ispatında tevâtür haberin önemine işaret etmiştir. Ona göre mucize, görenlere kesin bir bilgi verdiği gibi, görmeyenlere de tevâtür yoluyla bilgi vermektedir. Zira o, tevâtürün şartlarına uygun olarak elde edilen bilgiyi nazarî değil, zorunlu olarak görmektedir.

Olağanüstü bir nitelik taşıyan keramet meselesi tartışılmakla birlikte, mucize gibi itikâdî bir konu olarak değerlendirilmiştir. Cürcânî, kerameti aklî hükümler bağlamında ele alıp meydana gelmesini mümkün görmüştür. Keramete gerekçe olarak peygamberlerin çocukluk döneminde gösterdikleri olağanüstü hali göstermiştir. Zira ona göre çocukken peygamberlik iddiasında bulunan bir kimse yoktur. Dolayısıyla o, bu durumu mucize

değil, keramet olarak değerlendirmiştir. Kerametın delâlet yönünün mucizede olduğu gibi âdetsel olduğuna, olağanüstü bir nitelik taşımasının kişiye masumiyet kazandırmadığına ve mucizenin aksine bir amaca yönelik olarak meydana gelmediğine işaret etmiştir. Peygamberlik öncesinde sâdır olan olağanüstü haller de bu kapsamda değerdendirilmiştir.

Cürcânî'nin vahyi; risâlet vahyi ve nübüvvet vahyi şeklinde ikiye ayırmak suretiyle nebî ile resûl kavramları arasında fark olduğunu söylemesi dikkate değerdere bulunmaktadır. Kelâmcılar ilhamın bilgi değerdinin olmadığını söylerken Cürcânî, ilhamın aklî tefekkürle teyit edilmesi halinde bir değerd ifade edeceğini ortaya koymuş ve ilhamı bilgi elde etmede yardımcı bir unsur olarak görmüştür. Onun bu düşüncesinde sûfî bir karektere sahip olmasının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira onun tasavvuf alanında eserler yazması bu tespiti destekler mahiyettedir.

Cürcânî, meleklerin masumiyetiyle ilgili getirilen delillerin zandan ibaret olduğunu söyleyerek, bu konunun tartışmalı olduğuna işaret eder. Melek ile peygamber arasında yapılan üstünlük kıyaslamasının kelâmcılar arasında tartışıldığına ve tafdîl konusunda yapılan tartışmaların üstünlükten ziyade sevabın çok olması anlamında fazilet yarışında olduğuna vurgu yapmıştır.

Cürcânî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini iki kanıta dayandırmıştır. İlki onun peygamberlik iddiasının tevatürle sabit olması, ikincisi ise farklı mucizevî özellikler taşımakla birlikte belagat açısından mucizeliği öne çıkan Kur'ân'dır. Buna gerekçe olarak Hz. Muhammed'in Kur'ân'la meydan okumasını ve ona muâraza edilememesini göstermiştir. Kur'ân'ın belagat bakımından mucizeliği konusunda ittifak varken, bir i'caz yöntemi olarak muarazanın engellendiği şeklinde düşünölen sarfe teorisinin ise bununla çeliştiğine işaret etmiştir. O, Kur'ân'ın daha çok insan aklına hitap etmesi nedeniyle onun mucizevî özelliğinin güncelliğine ve evrenselliğine dikkat çekmiştir. Kur'ân'da en çok kitap ismiyle anılan Kur'ân'ın, ibâdet dili olduğuna işaret etmiştir. Ayrıca Cürcânî, bunun yanında Hz. Muhammed'in getirdiği öğretilerin insanlar üzerinde meydana getirdiği değişim ve dönüşümü onun bir başka delili olarak görmektedir. Yahudilerin nesh ve bedâ gerekçesiyle onun peygamberliğini reddetmelerini eleştirerek, bu iki kavramı aklî verilerle doğru bir şekilde anlamlandırmıştır.

Cürcânî, peygamberlerin insanî özellikler taşımaları nedeniyle diğer insanlar gibi günah işlemelerini imkânsız görmez. Ancak o, peygamberlerin nübüvvetten sonra mutlak bir şekilde büyük günah ve kasten küçük günah işlemelerini kabul etmez. Peygamberlere âyetlerde isnat edilen günahları; peygamberlikten önce işlenen günahlar, yanlışlıkla

işlenen günahlar ve evlânın (en iyi olanın) terki şeklinde yorumlayarak onların masum olduklarına vurgu yapar. O, peygamberlerin masumiyetinin tartışma konusu olduğuna işaret ederek, onlar hakkında cüretkâr ifadelerde bulunmaktan kaçınılmasını önermiştir.

Cürcânî, böylece kelâm ilminin üç temel konusundan biri olan nübüvvetle ilgili meseleleri; dil, mantık ve felsefi birikimiyle tahkik yöntemini kullanarak derinlemesine analiz edip ortaya koymuştur. O, bu doğrultuda nübüvvet karşıtı grup ve düşüncelere karşı ikna edici cevaplar vermek suretiyle, nübüvvet kurumunun sağlam temeller üzerine oturmasını sağlamıştır.



KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fuad, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-kütübi'l- Mısıryye, yrs., 1945.
- Abdullayev, Övez Muhammed, *Seyyid Şerif Cürcânî'de Tanrı-Âlem Tasavvuru*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Bursa 2005.
- Adam, Bâkî, "Tevrat", *DİA*, XXXXI, İstanbul 2012.
-, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, Pınar yay., İstanbul 2015.
- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut trs.
-, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Hadis, Kahire 1995.
-, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1999.
- Akbulut, Ahmet, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Birleşik Dağıtım, Ankara 1992.
- Alper, Hülya, "İbn Sînâ ve Bâkılânî Örneğinde İslâm Filozofları ile Kelamcılarının Nübüvvet Anlayışının Kur'ânî Perspektifle Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud, *Ruhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut trs.
- Âmidî, Seyfüddîn, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'l-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Matbaatu Dâr'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, Kahire 2004.
-, *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelam*, thk. Hasan Mahmud Abdullatif, el-Meclisü'l-A'lâ, Kahire 1981.
- Arıcı, Müstakim, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri," İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2015, 238. Değerlendiren Ahmet Süruri, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 2015.
-, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri," İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, Ed., M. Cüneyt Kaya, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 2015.
-, "Bir Otorite Olarak Seyyid Şerif Cürcânî ve Osmanlı İlim Hayatındaki Yeri," İslâm Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği, Ed., M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2015, 238. Değerlendiren İbrahim Halil Üçer, *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2015.
- Arpa, Enver, "İ'câzü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi*

İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2002.

Aydemir, Abdullah, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler*, TDV.Yay., Ankara 1991.

Aydın, Hayati, “İslâm İnançları Açısından Mucize, Kerâmet, Sihir ve İstidrac Kavramları Üzerine Bir İnceleme”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.

Aydınlı, Osman, “Mutezîle Düşüncesinde Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006.

Aykaç, Mustafa, “Ehli sünnet Kelâmında “Muhakkik” Kimliğinin Kodlarına Dair Problematik Bir Analiz”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 2020.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlû'd-Dîn*, Matbaatu'd- Devle, İstanbul 1928.

....., *el-Fark Beyne'l-Fırak*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1995.

Bağdâdî, Hatîb, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, thk. Amr Abdülmünim Selîm, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire 1996.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed, *el-İnsâf*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire 2000.

....., *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İsâm el-Kudah, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2000.

....., *İ'cazû'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, Dâru'l-Maârif, Mısır, 2009.

....., *Kitâbü'l-Beyân*, thk. Richard Joseph McCarthy, el-Mektebetü'l-Şarkıyye, Beyrut 1958.

....., *Kitâbü't-Temhîd*, thk. İmadüddin Ahmed Haydar, Müessesetü'l-Kütübü's-Sekâfiyye, Beyrut 1987.

Bayram, İbrahim, “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.

Baysal, Erkan, “Muhammed Âbid el-Câbir'de Nübüvvetin İspatı, İ'câz ve Ümmîlik”, *Bingöl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2016.

Bebek, Adil, “Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”, *M. Ü. İlâhiyat Fak. Dergisi*, 2000.

Bedevî, Abdurrahman, *Min Tarihi'l-İlhâd fî'l-İslâm*, el-Müessesetü'l-Arabiyye Beyrut 1980.

Beyâzîzâde, Kemâleddin Ahmed b. Hasan, *İşârâtü'l-Merâm min İbârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe b. Nu'man fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübî'l-

- İlmiyye, Beyrut 1971,
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1405.
-, *Sünenü'l-Kübrâ*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l- Meârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbad 1937.
-, *Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhamed Abdülkadir Ata, Dâru'l-Kütüi'l-İlmiyye, Beyrut 2003,
- Beyzâvî, Nâsuruddin Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed, thk. Muhammed Abdurrahman el-Meraşlî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Âdil b. Sa'd, nşr. Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Medine 2009.
- Blail, Gerhard, "İncil", Çev: Öskan, Ali Rafet, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1991.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr., el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühe, Kahire 1403.
- Bulut, Halil İbrahim, Nübüvvetin İspatında Mucize, *Araştırma Yay.* Ankara 2016.
- Bulut, Zübeyir, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.
- Bursevî, İsmâil Hakkı, *Rûhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikir, Beyrut trs.
- Bustânî, Butrus, *Muhîtu'l-Muhît*, Mektebetü Lübnân, yrs., 2008.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 1964.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Elif Ofset, Ankara 1979.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr, Dâru'l- ilim li'l-melâyîn, Beyrut 1987,
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es- Seyyid eş-Şerîf, *Kitâbü't-Tarîfât*, Mektebet-ü Lübnan, Beyrut 1985.
-, *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, Trc-şerh., Arif Erkan, Bahar yay., İstanbul 1997.
-, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşevî, Dâru'l-Fâdile, Kahire 2004.
-, *Hâşiyetü ale'l-Keşşâf*, Matbaat-u Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır 1966.
-, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Şerhu'l-Mevâkıf, Seyâlkûtî ve Hasan Çelebi hâşiyeleri ile

- birlikte.), thk. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Cüveynî, İmamü'l-Hameyn Ebu'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nisâbûrî, *el-Akâidetü'n-Nizâmiye*, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, yrs., 1992.
-, *el-İrşâd ilâ Kavâtî'i'l-Edillet'i fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Abdûlmün'im Abdülhamîd, el-Mektebetü'l-Hancî, Mısır 1950.
-, *Lumau'l-Edille fî Kavâidi Ehli's-Sünne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Mektebetü's-sakâfe, Beyrut 1987.
- Çakın, Kâmil, "Peygamberimize Büyü Yapılması İle İlgili Rivayetler", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017.
- Çelebi, İlyas, *Kitaplara İman*, DİB Yay., Ankara 2015.
- Çetin, Abdurrahman, "Lahn", *DİA*, XXVII, ss. 55-56, Ankara 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-Muğnî, Riyad 2000,
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Birlik Yay. Ankara 1981.
- Dumlu, Ömer, "Suhuf", *DİA*, XXXVII, İstanbul 2019.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sıciştânî, *Sünen'ü-Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut trs.
- Ekinci, Ekrem Buğra, *İslâm Hukuku Tarihi*, Arı Sanat Yayınları, İstanbul 2006.
- Emin, Ahmed, *Duha'l-İslâm*, Müessesetü Handavî li't-Ta'lim ve's-Sakâfe, Kahire 2012.
- Erdoğan, İsmail, "İslam Filozoflarına Göre Nübüvvet Ve Mucize", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan, *Kitabü'l-Lümâ'*, thk. Hamude Gurâbe, Matbaat'ü-Mısır, yrs., 1955.
-, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Fûkiye Hüseyin Mahmud, Dâru'l-Ensar, Kahire 1977.
-, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'n-Nehdatü'l-Mısriyye, Kahire 1950.
- Etik, Ârif, *Ferheng-i Fârisî*, Salah Bilici Kitapevi, İstanbul trs.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed (ö. 817), *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Matbaatü'l-Emîriyye, Mısır 1302.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed, *el-Munkiz-u mine'd-Dalâl*, el-Matbaatü'l-İ'lâmiyye, Kahire 1303.

-, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. İnsâf Ramazan, Beyrut 2003.
- Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Açısından İnsan Ve Fiilleri*, Kayıhan Yay., İstanbul 1979.
- Gölcük, Şerafettin, Toprak, Süleyman, *Kelam*, Selçuk Üniversitesi, Konya 1988.
- Gümüş, Sadrettin, “et-Ta’rifât”, *DİA*, XXXX, İstanbul 2011;
-, Cürcânî ve Hâşiye Ale'l-Keşşâf Tefsiri Üzerine Hâşiyesi, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6, s. 179, 1993.
-, “Seyyid Şerif Cürcânî”, *DİA*, VIII, ss. 134-136, İstanbul 1993.
-, *Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri*, Fatih Yay., İstanbul 1984,
- Gündüz, Şinasi, “Sâbiilik” *DİA*, XXXV, İstanbul 2008.
- Hanefî, Zeyneddin Kâsım, *Hâşiyet-ü alâ Şerhi'l-Müsâyere*, Matbaatu'l-Emîriyye bi Bûlâk, Mısır 1317.
- Hatîb, Abdulkarim, *el-İ'câz fî Dirâsâtî's-Sâbikîn*, Dâru'l-fikir el-Arabî, Kahire 1974.
- Hımsî, Naim, *Fikret-ü İ'câzi'l-Kur'an Münzü Bi'seti'n-Nebeviyyi Hatta Asrina'l-Hâdır*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1980.
- Hindî, Rahmetullah, *İzhâru'l-Hak*, Dâru'l-cîl, Beyrut trs.,
- Hût, Muhammet, *Esne'l-Metâlib fî Ehâdis Muhtelefeti'l-Merâtib*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Dâru't-Tûnisîyye, Tunus 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdurrahman b. Temam el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422,
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib, Mektebet-ü Nizar Mustafa el-Bâz, Suudi Arabistan 1419,
- İbn Ebî Şerif, Kemâleddin, *el-Musâmere*, el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, Bulak 1317.
- İbn Ebü'l-Iz, Sadreddin Muhammed b. Alâddin Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Vizârâtü's-Şuûni'l-İslâmiyye, Riyad 1418.
- İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyih, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kâhire 2005.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru Taybe, Riyad 2011.

- İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Hasen, *Mukaddime* 2, haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 2014.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-Fasl fî 'l-Milel ve 'l-Ehvâi ve 'n-Nihal*, thk. Abdurrahman Umeyre, Muhammed İbrahim Nasır, Daru'l-Cîl, Beyrut 1996.
-, *el-Fasl fî 'l-Milel ve 'l-Ehvâi ve 'n-Nihal*, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire trs.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu ibn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyub b. S'ad b. Şemseddin, *Miftâhu Dâri's-Sa'âde ve Menşûr-u Velâyeti'l- İlmi ve 'l-İrâde*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs.
-, *Tarîku'l-Hicreteyni ve Bâbü's-Sa'âdeteyni*, Dâru's-Selefiyye, Kahire 1394.
- İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil ed-Dimeşkî, *Muhtasâr Tefsîri İbn Kesîr*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, Dârü't-Türâsi'l-Arabî, Kâhire 1987.
-, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1969.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed, *Lisânu'l-Arap*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *et-Tabkâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- İbn Sînâ, Ebî Ali el-Hüseyn, *el-İşârât ve 't-Tenbîhat*, thk. Süleyman Dünya, Müessesetü'n-Nu'mân, Beyrut 1993,
-, *el-Mebde' ve 'l-Meâd*, thk. Mehdî Muhakkık, Tahran 1984.
-, *eş-Şifâ el-İlâhiyat*, thk. Saîd Zâyd, el-Eb Kanvâtî, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Kahire 1960.
-, *Kitâbü'n-Necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Matbaatü's-Saâdet, yrs., 1938.
- İbn Teymiyye, Takîyüddin Ebi'l-Abbas Ahmed, *el-Mucizât ve 'l-Kerâmât ve Envâ-ı Havârîki'l-Âdât*, thk. Mahmud b. İmam Ebi Abdillâh, Mektebetü's-Sahâbe, Tanta 1986.
-, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Mecmau'l-Melik Fahd, Medine 1995.
-, *en-Nübüvvât*, thk. Abdülaziz b. Sâlih et-Tüyân, Mektebet-ü Edvâi's-Selef, Riyad 2000.
- İbnü'l- Hümmam, Kemâleddin, *el-Müsâyere*, el-Matbaatü'l-Emîriyye, Mısır 1317.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed el Becâvî, Dâru'l-Marife, Beyrut trs.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemaleddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1984.
- İbrahim Mustafa v.dğr., *Mu'cemu'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul trs.
- İcî, Adudüddin Abdurrahman, *el-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), thk. Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb, *Müfredâtü Elfâzı'l-Kur'an*, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 2006.
-, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemrân el-İ'clî, Müesseset-ü Dârî'l-Eşref, Beyrut 1988.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemseddin b. Mahmûd b. Abdurrahman b. Ahmed, *Metâli'u'l-Enzâr alâ Metni Tavâli'i'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübî, Kahire 2008.
- İsfahânî, Muhammed Bâkır el-Musevî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulamâi ve's-Sadât*, thk. Esadullah İsmâileyni, Mektebetül İsmâileyni, Tahran 1293
- İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Umran Yay. Ankara 1981.
- Kaçar, Halil İbrahim, "Terdîd", *DİA*, XXXX, İstanbul 2011.
- Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemadânî, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmut Muhammet Kasım, yrs, trs.
-, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Mektebet-ü Vehbe, Kahire 1996
-, *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut trs.
- Kâdî İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rifî Hukûki'l- Mustafa*, Dâru'l-Feyhâi, Ummân 1407.
-, *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail, Dâru'l-Vefâ, Mısır 1419.
- Kaplan, İbrahim, *Kelâm Açısından Tahrîf ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, Gece kitaplığı, Ankara 2016.
- Kara, Necati, "Kur'ân'da Gayb", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, I, I, ss. 59-90, 1994.
- Kârî, Ali, *Şerhu Fıkhî Ekber*, Matbau'l-Müctebâi'd-Dehleviyye, Delhi 1314.
-, *Şerhu's-Şifâ*, Bosnalı Hacı Muharrem Efendi matbaası, İstanbul 1309.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddin, *Mehâsinü't-Te'vîl*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûn's-sûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.
- Kestelî, Muslihiddin Mustafa, *Hâşiyetü'l-Kestelî alâ Şerhi'l-Akâid*, Bahar Matbaası,

İstanbul 1973.

Kılavuz, Ulvi Murat, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış,”
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015.

Kitabı Mukaddes *Eski ve Yeni Ahit* (Tevrat, Çıkış, Bab 20; Mezmurlar, 119/ 89), Kitabı
Mukaddes Şirketi, İstanbul 1974.

Konaklı, Numan, “İ’câzü’l-Kur’ân Fikri: Mahiyet, Tarihsel Süreç Ve Literatür,” *Marmara
Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 43/2, ss. 251-290, 2012.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li-Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk.
Abdurrezzâk el-Mehdî, Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 2000.

Küleynî, Muhammed b. Ya’kub, *el-Kâfi*, thk, Ali Ekber el-Giffârî, Dâru’l-Kütübi’l-
İslâmiyye, Tahran 1365.

Leknevî, Muhammed Abdulhay, *el-Fevâidü’l-Behiyye, fî Terâcimi’l-Hanefiyye*, thk.
Muhammed Bedreddin Ebu’l-Firas en-Nâ’sânî, Mabaatu Dâru’s-Saâde, Mısır
1324.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed’ ve’t-Tarih*, Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Diniyye, Borsaid
trs.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî, *Kitabü’t-
Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, İrşad Yay. İstanbul 2001.

....., *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Baslûm, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2005.

Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü’l-Envâr*, thk. Yahya el-Âbidî ez-Zencânî, Abdurrahim
er-Rabbânî eş-Şirâzî, Dâr’u ihyâi’t-turas el-Arabî, Beyrut 1983.

Mevlevî, Tahir, *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.

Münzirî, Ebû Muhammed Zekîddin Abdülazim b. Abdülkavî b. Abdillâh, *et-Tergîb ve’t-
Terhîb*, el-Mektebetü’l-Asriyye, Beyrut 1987.

Müslim, b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi’t-
Türâsi’l-Arabiyye, Beyrut trs.

Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuyb b. Ali, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, Müessesetü’r-Risâle,
Beyrut 2001.

....., *Sünen*, thk. Yâsir Hasan, İzeddin Dali, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut 2014.

Nesefî, Ebu’l-Berekât Hafîzüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Tefsîru’n-Nesefî*,
Dâru’l-Kütübi’l-Arabî, Beyrut 1988.

....., *el-İ’timâd fî’l-İ’tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail, el-
Mektebetü’l-Ezheriyye, Kahire 2011.

- Nesefî, Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, DİB, Yay., Ankara 2003.
- Nevevî, Ebû Zekerîyya Muhyiddin, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Mutî', Mektebetü'l-İrşâd, Cidde 2014.
- Nîsâbü'rî, Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ala's-Sahîheyn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Nîsâbü'rî, Nizâmeddin Hasan b. Muhammed b. Hüseyin, *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, thk. Zekerîyâ Umayrât, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416.
- Nüveyhiz, Âdil, *Mu'cemu'l-Müfessirîn*, Müessesetü Nüveyhizi's-Sakâfe, Beyrut 1988.
- Onat, Hasan, "İbâhiyye", *DİA*, XIX, İstanbul 1999.
- Önal, Recep, Kur'an'daki Nebi-Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım, *Kelam Araştırmaları*, 2013.
- Pay, Metin, İslâm Düşüncesinde Bazı Mucize Telakkileri, *Dini Araştırmalar*, 2015.
- Pezdevî, Ebû'l-Yüsr Muhammed, *Usûlü'd-Din*, thk. Hans Peter Lens, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Tûras, Kahire 2003.
- Ramazan Efendi, Bihiştî, *Hâşiyet-ü Şerhi'l-Akâid li Ramazan Efendi*, Şirketü Sahâfiyyei Osmâniyye, Dersâadet 1308.
- Râzî, Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Dâru's-Sâkî, Beyrut 2003.
- Gazâlî, Ebû Muhammed, *el-Erbâin fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, Kahire 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl*, thk. Taha Câbir Feyyaz el-Ulvânî, Müessesetü'r-Risâle, yrs., 1997.
-, *el-Matâlibü'l-Âliye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut 1987.
-, *el-Muhassal*, thk. Tâhâ Abdürraûf Sa'd, Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezherî, Kahire trs.
-, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1981.
-, *en-Nübüvvât*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Dâru İbn Zeydun, Beyrut 1986.
-, *İsmetü'l-Enbiyâ*, Matbaatu's-Şehîd, Kum 1406.
- Rıza, Ahmed, *Mu'cemu Metni'l-Lüga*, Dâru mektebeti'l-hayât, Beyrut 1958.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâ b. Ali, *en Nüketü fî İ'câzi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed

- Halefullah, Muhammed Zağlul Selam, *Dâru'l-Meârif*, Mısır 1976.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim, *Arâisü'l-Mecâlis*, yrs., trs.
- Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsir*, Dâru't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1993.
- Sâbûnî, Nureddin, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk., Muhammed Aruçi, Dâr ibn Hazm, Beyrut 2013.
-, *Mâturîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, DİB., Gaye Mat., Ankara 1978.
- Sehâvî, Şemseddin, *ed-Dav'ü'l-Lâmi'*, Dâru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut trs.
- Selâlecî, Ebî Amr Osman, *el-Akîdetü'l-Bürhâniyye ve'l-Füsûlül-İmâniyye*, thk. Nizâr Hammâdî, Müessesetü'l-Meârif, Beyrut 2008.
- Semerkandî, Şemsüddin, *İslâm İnanç İlkeleri*, thk. ve Çev: Yürük, İsmail -Şık, İsmail, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- Siyâlkûtî, Abdülhakim b. Şemseddin Muhammed, *Hâşiyetü Siyâlkûtî ve Hasan Çelebi alâ Şerhi'l-Mevâkıf*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Sultan, Münîr, *İ'câzü'l-Kur'ân Beyne'l-Mutezile ve'l-Eşâire*, Menşetü'l-Maârif, İskenderiye 1986.
- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vuât fî Tabakâti'l- Lügaviyyîn*, tkk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, el-Mektebetü'l-Asriyye, Lübnan/ Sayda, , *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Matbuat-u Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Kahire 1979.
-, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, Dâru'l-Fikir, Beyrut trs.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebî Bekr Ahmed, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mühennâ, Ali Hasan Fâûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1993.
-, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İmi'l-Kelâm*, nşr. A. Guillaume, London 1934.
-, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sakâfati'd-Diniyye, Kahire 2009.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh, *el-Bedrü't-Tâli*, Dâru'l-Marife, Beyrut trs.
-, *Fethu'l-Kadîr*, Dâru İbn Kesîr, Dimaşk 1414.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensârî, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbeveyh el-Kummî, *el-İtikâdât fî Dîni'l-İmâmiyye*, thk. Usâm Abdüsseyyid, Dâru'l-Müfid, Beyrut 1993.
- Şeyhzâde, Abdürrahim, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid*, Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır 1317.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kocevî, *Hâşiyet-ü Şeyhzâde alâ*

- Tefsîri'l Kâdi el-Beydâvî*, Mektebetü'l-Hakikat, İstanbul 1991.
- Şık, İsmâil, *Haneî-Mâturîdî Geleneğın Usûlü'd-Din Anlayışı* (Lâmişî Perspektifinde Kelâm-Usûlü'l-Fıkıh Diyalogu), Asil Yay., Ankara 2009.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb, *el-Mu'cemu'l-Evsât*, thk. Târik b. İvadullah, Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-Harameyin, Kahire trs.
- Taberî, Ali b. Rabben, *ed-Dîn ve'd-Devle*, thk. Âdil Nüveyhiz, Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, Beyrut 1973.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, yrs., 2001.
-, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, yrs., 2000.
-, *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mülük ve Sıfatu Tarihi Taberî*, Dâru't-Turâs, Beyrut 1387.
- Taftâzânî, Sadeddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh, *Şerhu'l-Akâid*, (Şerhu'l-Akâidi'l-Kestellî ile birlikte), Bahar Matbaası, İstanbul 1973.
-, *Şerhu'l-Akâid*, (Ramazan Efendi hâşiyesi ile birlikte), Şirketü Sahâfiyyei Osmâniyye, Dersâadet 1308.
-, *Şerhu'l-Makâsid*, thk. Abdurrahman Umeyre, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1994.
- Tarakçı, Muhammed, Tevrat ve İncil'in Tahrifi İle İlgili Kur'ân Âyetlerinin Anlaşılması Sorunu, *Usûl İslam Arştırmaları*, 2004.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi, *eş-Şekâikü'n-Nu'mâniyye fî Ulmâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut trs.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid, *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, Mektebet-ü Lübnan Nâşirûn, Beyrut 1996.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yay. İstanbul 2010.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi*, Damla Yay., İstanbul 1981.
- Topuzoğlu, Tervik Rüşti, "Mütেকârib" *DİA*, XXXII, İstanbul 2006.
- Turgut, Ali Kürşat, "İbnü'n-Nefs'in Nübüvvet Anlayışı," *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011.
- Tûsî, Nasîrüddin, *Tecridü'l-Akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiye 1996.

- Türker, Ömer, “Şerhu’l-Mevâkıf: Kelam İlminin Son Büyük Klasığı,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, İstanbul 2016.
- Türkgülü, Mustafa, *Kelam İlmi I*, TDV., Ankara 1997.
- Ulrich, Rudolph, Mâtürîdî’nin İlâhî Hikmet Anlayışı, Çev. Yunus Öztürk, Ersin Kabakcı, *Hitit Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 2018.
- Wach, Elise –Richard, Ward. *Learning about qualitative document analysis*. Institute of Development Studies. Practice Study in Brief 13, Brighton, 2013.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay. İstanbul 2012.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvât”, *DİA*, XXXIII, İstanbul 2007.
- Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1979.
- Yıldırım, Enbiya, *Hadisde Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, Rağbet Yay., İstanbul 2009.
- Yıldırım, Suat, *Mevcut Kaynaklara Göre Hristiyanlık*, DİB. Yay., Ankara 1988.
- Yinanç, Mükrimin Halil, *Makaleler- İcâzetnâmeler ve Seyyid Şerif Cürcânî (Ali b. Muhammed b. Ali)*, Haz. Fahmeddin Başar, İlyas Gökhan, Ömer Hakan Özalp, Türk Tarih Kurumu, Ankara 2017.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. Ahmed Naim, DİB Yay., Ankara 1979.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza, *İthâfî’s-Sâdet’l-Müttekîn bi-Şerhi Esrârî İhyâ’i Ulûmi’d-Din*, Dâru’l-Fikir, yrs., trs.
-, *Tâcü’l- Arûs min cevâhi’l-Kâmûs*, Dâru’l-hidâye, yrs., trs.
- Zemahşerî, Mahmut b. Ömer, *el-Keşşâf an-Hakâiki Gavâmidî’t-Tenzîl ve Uyûnu’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdu’l-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvid, Mektebetü’l-Ubeykân, Riyad 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah b. Hâdir, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, Dâru İhyâi’l-Kütübi’l- Arabiyye, Beyrut 1957.
- Ziriklî, Hayreddin, *el-A’lâm*, Dâru’l-ilim lil-melâyîn, yrs., 2002.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm, *Menâhilü’l-İrfan fî Ulûmi’l-Kur’ân*, Matbaatu İsa el-Bâbî el-Halebî, yrs., trs.