



**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA PEYGAMBERLİĞİN İSPATI

Doktora Tezi

Muhammed Fatih EREN

İZMİR-2025

T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA PEYGAMBERLİĞİN
İSPATI

Doktora Tezi

Muhammed Fatih EREN

Danışman: Prof. Dr. İbrahim KAPLAN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Hulusi ARSLAN

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Maksut ÇETİN

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Muhammet YEŞİLYURT

İZMİR-2025

YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “Mâtürîdî Kelâmında Peygamberliğin İspatı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

29/06/2025

Muhammed Fatih EREN

ÖZET

Doktora Tezi

MÂTÜRÎDÎ KELÂMINDA PEYGAMBERLİĞİN İSPATI

Muhammed Fatih EREN

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı

Mâtürîdî Kelâmında Peygamberliğin İspatı başlıklı bu çalışmada Mâtürîdî ekolün kurucusu İmam Mâtürîdî, şerh-haşiye dönemi temsilcilerinden Hayâlî ve Yeni İlm-i Kelâm temsilcilerinden Abdüllatif Harpûtî'nin genelde nübüvvet kurumunu özelde ise Hz. Muhammed'in risaletini ispat sürecinde kullandıkları yöntemler ve argümanlar incelenmektedir. Bu bağlamda farklı dönemlerde yaşamış diğer Mâtürîdî kelâmcıların eserleri de değerlendirilerek, ekol içerisindeki istidlâl yöntemleri ve ispat argümanları açısından benzerlikler ve farklılıkların belirginleştirilmesine çalışılmıştır.

Böylelikle zamanın ve ilmî-kültürel iklimin değişimi bağlamında aynı mezhep sistematigi içerisindeki isimlerin nübüvvet savunularındaki farklılaşma düzeyleri ile süreklilik taşıyan noktalar tespit edilmeye çalışılmış; Mâtürîdî kelâmının nübüvveti ispat argümanları çerçevesinde ortaya koyduğu yaklaşımın dinamik ve durağan yönlerine dair bir perspektif sunulmuştur. Ayrıca ilgili meselelerde Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin görüşlerine de yer verilmiş; Mâtürîdî ekolünün konumuna dikkat çekilmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi benimsenmiş; doküman incelemesine dayalı içerik analizi uygulanmıştır. Elde edilen veriler doğrultusunda, Mâtürîdî kelâmcıların nübüvveti ispat sürecinde ön plana çıkan akıl-nakil ilişkisi, sosyolojik yaklaşım ve hikmet merkezli argümantasyon gibi bulgulara ulaşılmış ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Mâtürîdîlik, İspat, Argüman.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

The Proof of Prophethood in Mâtûrîdî Kalam

Muhammed Fatih EREN

İzmir Kâtip Çelebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Temel İslam Bilimleri

This study, titled *The Proof of Prophethood in Mâtûrîdî Kalam*, examines the methods and arguments employed by the founder of the school, Imam Mâtûrîdî, the representative of the commentary-margin period Hayâlî, and Abdullatif Harpûtî, a representative of the New Ilm al-Kalam, in proving the institution of prophethood in general and specifically the prophethood of Prophet Muhammad. In this context, the works of other Mâtûrîdî theologians from different periods have also been evaluated to elucidate similarities and differences regarding the methods of inference and proof arguments within the school.

Thus, within the framework of changes in the scientific and cultural climate over time, efforts have been made to identify the levels of differentiation and points of continuity in the defense of prophethood among figures within the same madhhab systematics. A perspective has been offered on the dynamic and static aspects of the approach presented by Mâtûrîdî kalam concerning the proof arguments of prophethood. Furthermore, the views of the Mu'tazila and Ash'ari schools on relevant issues have also been discussed, drawing attention to the position of the Mâtûrîdî school. The study adopts a qualitative research method and employs content analysis based on document review. In light of the data obtained, findings such as the relationship between reason and revelation, a sociological approach, and wisdom-centered argumentation, which stand out in the process of proving prophethood among Mâtûrîdî theologians, have been identified and evaluated.

Keywords: Kalam, Prophethood, Maturidism, Proof, Argument.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
İÇİNDEKİLER	v
ÖN SÖZ.....	viii
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Önemi ve Amacı.....	1
2. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı.....	3
3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları	6
BİRİNCİ BÖLÜM.....	10
 NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİNE DAİR İSPAT	
 ARGÜMANLARI	10
 1. NÜBÜVVET KARŞITI GÖRÜŞLER VE	
 TEMELLENDİRMELERİ	10
1.1. Epistemolojiden Nübüvvete: Mâtürîdî'nin Delil Anlayışı.....	11
1.2. İnkârcı Akımlar ve Peygamberliğin Reddi	14
1.3. Deist Yaklaşımlar ve Nübüvvet Karşıtı Argümanları.....	21
1.3.1. Epistemolojik İtiraz: Aklın Yetkinliği	25
1.3.2. Teolojik İtiraz: Akla Aykırılık İddiası	32
1.3.3. Hikmete Aykırılık İddiası	34
 2. NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİNE DAİR AKLİ	
 TEMELLENDİRMELER.....	36
2.1. Aklın Mahiyeti ve Yetkinliği	36
2.2. İnsanın Yaratılış Özellikleri ve Nübüvvetin İmkânı	39
2.3. Toplumsal Yapı ve Nübüvvet Kurumu	47
2.4. Tarihsel Gerçeklik ve Nübüvvet Kurumu	57
2.5. İnsanın Anlam Arayışı ve İlâhi Yönlendirme İhtiyacı.....	68

3. NÜBÜVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİNE DAİR NAKLİ DELİLLER..... 72

- 3.1. Peygamber Kıssaları ve Tarihsel Gerçekliğe Vurgu..... 80
- 3.2. İnsanın Yaratılış Hikmeti ve Peygambere Duyulan İhtiyaç..... 91
- 3.3. İnsanın Sorumlulukları (Teklif) Bağlamında Nübüvvet Kurumu..... 101

İKİNCİ BÖLÜM..... 109

HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNİ İSPATTA KULLANILAN DELİLLER..... 109

1. HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVETİNE KARŞI ÇIKANLAR 109

- 1.1. Yahudi Düşüncesinde Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Reddiyeler 111
- 1.2. Hristiyan Düşüncesinde Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Reddiyeler 118
- 1.3. Ebu İsa el-Verrâk'ın Nübüvvet Karşıtı Görüşleri 126
- 1.4. İbnü'r-Râvendî ve Nübüvvet Anlayışı 131

2. BEŞÂİR VE İRHÂS RİVAYETLERİNİN HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNE DELALETİ 135

- 2.1. Hz. Muhammed'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdenmesi..... 136
- 2.1.1. Eski Ahit ve Yahudi Düşüncesinde Hz. Muhammed'in Müjdenmesi . 140
- 2.1.2. Yeni Ahit ve Hristiyan Düşüncesinde Tebşîrât 149
- 2.2. İrhâs Rivayetlerinin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti..... 160

3. MÜCİZELERİN HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNE DELALETİ..... 170

- 3.1. Aklî Mucizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti 176
- 3.1.1. Hz. Muhammed'in Mücadelesi ve Başarısı 178
- 3.1.2. Hz. Muhammed'in Kişiliği ve Ahlâkı 181
- 3.1.3. Hz. Muhammed'in Ümmîliği ve Kur'ân'ın İcazı 186
- 3.2. Hissî Mucizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti 198
- 3.2.1. Ay'ın İkiye Yarılması 203
- 3.2.2. İsrâ ve Mi'rac 207
- 3.2.3. Diğer Hissi Mucizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti. 211
- 3.3. Haberî Mucizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti 219
- 3.3.1. Geçmişe Dair Haberlerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti 221

3.3.2. Geleceğe Dair Haberlerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti	224
SONUÇ	231
KAYNAKÇA	237



ÖN SÖZ

İslam inancının temel ilkelerinden biri olan nübüvvet meselesinin farklı yönleri bulunmaktadır. Dinin insana dokunan boyutunun yegâne temsilcisi olan peygamberle ilgili meseleler, İslam düşünce geleneğinde çeşitli açılardan ele alınmış ve böylece ilahî bilginin epistemik meşruiyetinin tesisine katkı sağlanmıştır. Bu bağlamda, nübüvvet kurumunun ispatı, geleneğimizde geniş bir literatürün oluşmasına vesile olmuştur.

Bu çerçevede Ehl-i Sünnet geleneğinin önemli bir kolu olan Mâtürîdî ekolün nübüvvetle ilgili sorularını, kullandıkları istidlâl yöntemlerini ve çeşitli argümanlarını merkeze alan bu çalışmada, Mâtürîdî kelâmının geniş yelpazesinden faydalanmakla birlikte özellikle üç isme odaklanılmıştır. Böylece farklı zaman ve düşünsel ortamda yaşamış üç Mâtürîdî âlimin, yaşadıkları kültürel ve ilmî dinamiklerden ne ölçüde etkilendiklerini, kelâmın dinamik yapısını hangi düzeyde işlettiklerini ve ispat argümanlarının ne kadarını benimsedikleri ile hangilerini revize ettiklerini ortaya koymayı amaçlanılmıştır.

Tezin ilk bölümünde İmam Mâtürîdî, Hayâlî ve Abdüllatif Harpûtî gibi üç önemli isim merkeze alınmış; nübüvvet meselesi tümel anlamda karşıt görüşlerin ileri sürdüğü iddialar ve Mâtürîdî kelâmcılarının bu iddialara sundukları yanıtlarla birlikte ele alınmıştır. Bu bağlamda nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve zorunluluğuna ilişkin yürütülen ispat argümanları ortaya konulmuş, söz konusu üç âlimin perspektifinden yola çıkarak ön plana çıkan argümanlar ile benzer ve farklı yönler değerlendirilmiştir.

İkinci bölümde ise Hz. Peygamber'in risaleti özelinde bir perspektif ortaya konularak risaletine dair kullanılan deliller, yine söz konusu üç ismin ve onların çağdaşlarının bakış açıları üzerinden ele alınmıştır. Bu deliller karşılaştırmalı bir yöntemle incelenerek, benzerlikler ve farklılıklar ortaya konmuştur. Bu kapsamda hüsün-kubuh, mûcize, nedensellik gibi temel meseleler üzerinden yapılan yaklaşımlar ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiş, ilgili kavramların nasıl yorumlandığına dair tespitler yapılmıştır. Ayrıca merkeze alınan üç ismin çağdaşları olan diğer Mâtürîdî âlimlerin görüşleri de değerlendirilmiş; böylece düşünsel süreklilik ve farklılıklar daha

kapsamlı biçimde ortaya konulmuş ve bu farklılıkların muhtemel sebepleri üzerine de çeşitli fikrî değerlendirmelerde bulunulmuştur.

Çalışmamızın bu aşamaya gelmesinde şüphesiz birçok değerli ismin anlamlı katkıları olmuştur. Öncelikle tezin tespitinden sonuçlanmasına kadar tüm süreç boyunca yardımlarını esirgemeyen, metinleri titizlikle okuyup değerlendiren ve katkılarıyla yolumu aydınlatan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kaplan'a en derin şükranlarımı sunarım. Tez izleme komitesinde bulunan Doç. Dr. Maksut Çetin ve Doç. Dr. Muhammet Yeşilyurt hocalarıma yapıcı eleştiri ve katkıları için müteşekkirim. Ayrıca tezin tashihinde emeği geçen Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Çiftci ve Dr. Öğr. Üyesi Samet Yağcı'ya, yol arkadaşlığı için Arş. Gör. Mustafa Yılmaz'a da teşekkür borçluyum.

Son olarak bu ilim yolculuğunda her daim destekleriyle yanımda olan değerli aileme, tezimle birlikte büyüyen Yusuf Zâhid'ime ve tüm fedakârlıkları için refikam Ayşe Betül Hanım'a şükranlarımı sunar; minnettarlığımı ifade etmek isterim. Bu vesileyle hayatı boyunca her fırsatta bizlere ilim sevgisini aşılayan merhum Büyükbabam Hattap Eren'i rahmetle yâd ediyorum.

Muhammed Fatih EREN

İzmir-2025

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

İslam düşünce tarihinde nübüvvet meselesi en az ulûhiyet tartışmaları kadar temel bir epistemik ve teolojik problem olarak değerlendirilmiştir. Her ne kadar ontolojik hiyerarşide Allah'ın varlığı ve sıfatları birincil önceliğe sahip görünse de bu varlığa ilişkin bilgiye ulaşmanın yegâne aracı olarak nübüvvet, kelâm ilmi açısından vazgeçilmez bir epistemolojik meşruiyet kaynağıdır. İlâhi hakikatin beşerî idrak alanına taşınmasında peygamberlik kurumu zorunlu bir aracı zemin olarak konumlandırılmış; bu nedenle de nübüvvet, yalnızca bir inanç ilkesi değil aynı zamanda bilgi teorisi bağlamında merkezi bir işlev görmüştür. Bu çerçevede nübüvvet, hem teorik düzlemde hem de tarihsel-toplumsal bağlamda sürekli tartışma konusu olmuş; dinî otoritenin, ilahî müdahalenin ve vahiy olgusunun mahiyeti üzerine yürütülen tartışmaların merkezinde yer almıştır.

Nübüvvet meselesi İslâm düşünce geleneğinde yalnızca merkezi bir inanç ilkesi olmakla kalmayıp, aynı zamanda dinin epistemolojik temellerinin inşasında da başat bir rol oynamıştır. Bu teolojik ve epistemik merkeziliğine rağmen, tarihsel süreç içerisinde yalnızca gayrimüslim topluluklar değil, Berâhime ve Sümeniyye gibi İslâm dünyasında zuhur eden bazı gruplar da peygamberlik müessesesini kökten reddetmişlerdir. Söz konusu inkâr girişimleri, özellikle “isbâtü'n-nübüvve” ve “delâ'ilü'n-nübüvve” başlıkları altında gelişen ve nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve zorunluluğu gibi meseleleri hem aklî hem de naklî delillerle temellendirmeyi amaçlayan müstakil bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Bu literatür içerisinde özellikle Hz. Muhammed'in risâleti, kelâmî düşüncenin en yoğun şekilde odaklandığı tematik alanlardan biri hâline gelmiş; peygamberliğinin aklî, tarihî ve mûcizevî delillerle ispatına yönelik zengin bir külliyat teşekkül etmiştir. Bu çerçevede nübüvveti inkâr eden şahıs ve toplulukların ileri sürdüğü argümanlar karşısında, kelâm âlimleri tarafından güçlü bir savunma söylemi inşa edilmiş;

böylelikle nübüvvet meselesine özgü müstakil ve disiplinler bir tartışma alanı doğmuştur.

Bu tarihî gerçeklikten hareketle kelâm tarihi boyunca nübüvvetin ispatı meselesi farklı mezheplerin içsel tutarlılıklarını ve dışa dönük savunularını ortaya koydukları bir savunu alanı işlevi görmüştür. Özellikle Ehl-i Sünnet kelâmında bu mesele, dinî bilginin kaynağını meşrulaştırma çabasının bir uzantısı olarak değerlendirilmiş ve nübüvvetin hem imkânı hem de zorunluluğu üzerine çeşitli teorik inşalar gerçekleştirilmiştir. Bu teorik çabalar zamanla farklı tarihsel bağlamlar, entelektüel zeminler çerçevesinde dönüşüme uğramış; nübüvvetin ispatına yönelik argümantasyonlar da bu dönüşümlerden etkilenmiştir. Bu çerçevede nübüvvet kurumu, yalnızca İslâm dini açısından vazgeçilmez bir inanç esası olmanın ötesinde, dinin bütüncül savunulabilirliğini mümkün kılan temel epistemik dayanaklardan biri olarak ayrıca önem arz etmektedir. Zira nübüvvetin reddi, yalnızca peygamberlik kurumunu değil, onun üzerinden ilâhî bilginin aktarıldığı tüm alanları da tartışmalı hâle getirmektedir. Bu nedenle nübüvvet meselesine yönelik yaklaşım tarzı ve delillendirme süreçlerinde benimsenen yöntemsel tutumlar, ilgili şahsiyetin veya mezhebin ontolojik ve epistemolojik konumlanışını da dolaylı olarak ortaya koyan belirleyici göstergelerdir.

Bu bağlamda çalışmamızda Mâtürîdî kelâmının nübüvvet anlayışını ortaya koymak adına söz konusu mezhebin kurucusu, sistematik inşa sürecine katkı sunmuş müteahhir âlimleri ve modern dönemdeki temsilciler merkeze alınarak; mezhep dâhilindeki diğer isimlerin katkılarıyla birlikte, nübüvvetin ispatında kullanılan aklî ve naklî istidlal biçimleri analiz edilecektir. Böylelikle mezhebin nübüvvet teorisi üzerinden onun genel düşünsel paradigmasına yani bilgi, varlık ve din ilişkisi konusundaki temel yaklaşımlarına dair önemli ipuçları ortaya konulmuş olacaktır. Bu yönüyle çalışma, yalnızca nübüvvet tartışmalarına katkı sunmakla kalmayacak, aynı zamanda mezhep içi düşünsel sürekliliğin ve dönüşümün izlenebilmesi açısından da dikkate değer bir çerçeve sunacaktır.

Bu çerçevede çalışmamızın temel amacı Mâtürîdî kelâm geleneği bağlamında nübüvvetin ispatına ilişkin geliştirilen teorik çerçevenin farklı tarihsel dönemlerde yaşamış üç temsilci üzerinden izini sürmektir. Bu kapsamda mütekaddimûn döneminin kurucu siması olarak İmam Mâtürîdî, (ö. 333/944) müteahhirûn döneminin

önemli âlimlerinden Hayâlî (ö. 875/1470 [?]) ve Yeni İlm-i Kelâm dönemi bağlamında modernleşme sürecinin tanığı olarak eserler kaleme almış olan Abdüllatif Harpûtî'nin (ö. 1916) nübüvvetin ispatına dair görüşleri incelenmiştir. Bu üç ismin seçilme nedeni yalnızca kronolojik farklılıkları değil aynı zamanda yaşadıkları entelektüel iklimlerin nübüvvet tartışmalarına yüklediği anlam farklarını incelemeye imkân vermeleridir. Böylelikle aynı mezhepsel sistematik içerisinde yer alan bu âlimlerin kullandıkları delillendirme biçimleri, epistemolojik yaklaşımları ve metodolojik tercihlerinin karşılaştırılması yoluyla Mâtürîdî gelenekte nübüvvetin ispatında süreklilik arz eden unsurlar ile tarihsel dönüşüme açık alanlar tespit edilmiştir.

Çalışmada ayrıca Eş'arîlik ve Mu'tezile gibi diğer kelâm ekollerinin yaklaşımları Mâtürîdî geleneğin nübüvvet anlayışıyla mukayeseli olarak ele alınmış; bu bağlamda mezhepler arası benzerlikler ve farklılıklar tartışmaya açılmıştır. Bununla birlikte nübüvvetin imkânı, gerekliliği, delillendirilişi ve kavramsal çerçevesi gibi meselelerin kelâmî açıdan nasıl ele alındığı tahlil edilerek, modern bilim paradigması ve seküler epistemolojinin şekillendirdiği nübüvvetin entelektüel bağlamda nasıl yeniden temellendirilmeye çalışıldığı da sorgulanmıştır.

Öte yandan günümüzde dijital iletişim araçlarının ve sosyal medya platformlarının yaygınlaşmasıyla birlikte, nübüvvet meselesi yeniden kamusal tartışmaların merkezine oturmuş; özellikle deist ve ateist çevreler tarafından peygamberlik kurumu ve Hz. Peygamber çeşitli itham ve eleştirilerin odağı hâline gelmiştir. Bu çalışma, söz konusu söylemlere karşı toplumsal düzeyde bir katkı sunma amacıyla, Mâtürîdî düşünce geleneğinin inşa ettiği nübüvvet perspektifinin nasıl değerlendirilebileceğini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî geleneğin nübüvvet kurumunu temellendirme biçimi ile bu geleneğin günümüz eleştirilerine karşı nasıl bir savunma imkânı sunduğu açıklığa kavuşturulacaktır.

2. Araştırmanın Konusu ve Kapsamı

İslâm kelâm düşüncesi sistematik bir bütünlük içerisinde ulûhiyet, nübüvvet ve meâd (âhiret) olmak üzere üç temel üzerine inşa edilmiştir. Bu esaslardan her biri, dinî bilginin inşasında ve inanç sistematığının teşekkülünde kurucu bir rol üstlenmektedir. Bu bağlamda nübüvvet, yalnızca teolojik bir ilke değil; aynı zamanda epistemolojik ve sosyolojik boyutları haiz, kapsamlı bir ilahiyat meselesidir. Zira ilâhî hakikatin

insan idrâkine intikalinde temel rol üstlenen peygamberlik kurumu, İslâm düşüncesinin merkezinde yer almakta ve ilâhî bilginin epistemik temellendirilmesinde vazgeçilmez bir aracı işlevi görmektedir.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra hızla genişleyen fetih hareketleri neticesinde Müslüman toplumlar, farklı kültür, inanç ve düşünce sistemleriyle karşı karşıya kalmış; bu karşılaşma, kelâmî düşüncenin teşekkülüne zemin hazırlayan tartışma alanlarının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu çerçevede Hristiyanlık ve Yahudilikteki tahrife uğramış nübüvvet tasavvuruna karşı geliştirilen reddiye literatürü ile Berâhime ve Sümeniyye gibi peygamberliği tümüyle reddeden heterodoks eğilimlere karşı geliştirilen savunular, delâ'ilü'n-nübüvve literatürünün oluşumuna temel teşkil etmiştir. Bu literatür, yalnızca Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmeyi değil aynı zamanda nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve zorunluluğunu da aklî temellere dayandırma çabasını içermektedir.

Kelâmî gelenekte bu tür tartışmalara ilk sistematik yanıtları veren Mu'tezile, nübüvveti savunmaya yönelik ilk teorik inşaları gerçekleştirmiştir. Ardından Ehl-i Sünnet kelâmının iki ana damarını oluşturan Mâtürîdîlik ve Eş'arîlik mezheplerine mensup âlimler ise bu savunuyu derinleştirerek müstakil eserler kaleme almışlardır. Müteahhirûn dönemi¹ olarak adlandırılan süreçte kelâm-felsefe ilişkisinin yoğunlaşmasıyla birlikte nübüvvet meseleleri daha rafine ve sistematik bir şekilde tartışılmış; bu dönemde yazılan metinler şerh ve haşiyeler aracılığıyla geniş bir yorum ağına kavuşmuştur.

Modern dönemde ise pozitivist bilgi anlayışı, sekülerleşme, deizm ve teizm karşıtı eğilimlerin artmasıyla birlikte, ulûhiyet ve nübüvvet meseleleri yeniden gündeme gelmiş; bu bağlamda Yeni İlm-i Kelâm çerçevesinde nübüvvetin savunusuna yönelik yeni argümanlara ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç, nübüvvetin yalnızca tarihsel bir mesele olmadığını, aynı zamanda çağdaş epistemolojik ve sosyolojik tartışmaların da merkezinde yer aldığını göstermektedir.

¹ *Mütekaddimûn* ve *müteahhirûn* şeklindeki dönemlendirme kimi araştırmacılar tarafından Eş'arî kelâm geleneğine özgü bir tasnif olarak değerlendirilse de bu ayrımı kelâm ilminin bütününe teşmil ederek genel bir dönemlendirme yöntemi olarak kullanan görüşler de bulunmaktadır. Bu çalışmada biz de söz konusu kavramsal çerçeveyi, kelâm düşüncesinin dönemsel ayırımına dair genel-geçer bir terminoloji olarak kullanmayı tercih ettik. bk. Muhit Mert, *Kelam Tarihinin Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 131.

Bu bağlamda günümüz Türkiye ilahiyat literatüründe çeşitli kelâm ekollerinin nübüvvet anlayışlarını mukayeseli bir şekilde ele alan çalışmalar yapılmış olsa da belirli bir mezhebe ait nübüvvet savunusunun bütüncül bir yaklaşımla, hem tarihsel gelişimi hem de içsel tutarlılığı bakımından müstakil olarak incelendiği kapsamlı bir çalışmanın eksikliği görülmektedir. Bu çalışma, bu boşluğu doldurmayı amaçlamakta ve “Mâtürîdî Kelâmında Peygamberliğin İspatı” başlığı altında, mezhebin nübüvvet anlayışını teorik, metodolojik ve tarihsel boyutlarıyla ortaya koymayı hedeflemektedir.

Tezin kapsamı açısından İmam Mâtürîdî, mezhebin kurucusu olması hasebiyle büyük bir öneme sahiptir. Günümüze ulaşan eserleri üzerinden İmam Mâtürîdî’nin nübüvvet dair yaklaşımının irdelenmesi, aynı zamanda takipçilerine mihmandar olan düşünce tarzının ortaya konmasına imkân sağlayacaktır. Benzer şekilde bu çalışmada kelâm eserlerinin gerek nicelik gerekse nitelik açısından önemli bir seviyeye ulaştığı müteahhirûn dönemi âlimlerinden Hayâlî’nin kaleme aldığı çalışmalar üzerinden de dönemin Mâtürîdî yaklaşımı analiz edilmiştir. Son olarak, nübüvvet meselelerinin Yeni İlm-i Kelâm döneminin hararetli gündemlerinden biri olduğu dikkate alındığında, bu dönemin öncülerinden kabul edilen Abdüllatif Harpûî’nin eserleri de ele alınmıştır. Böylelikle Mâtürîdî düşüncenin nübüvvet yaklaşımı üç ayrı dönem ve üç ayrı isim üzerinden genel bir portre çizilerek incelenmiştir. Bu isimlerin ispat yöntemlerinin mahiyeti, etkinliği ve özgün tarafları da tezin kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Böylece hem mezhep içi süreklilik hem de tarihsel bağlamların epistemik yaklaşımlara etkisi analiz edilmiştir. Bu çerçevede geliştirilen aklî ve naklî deliller değerlendirilmiş; söz konusu âlimlerin nübüvveti ispat ederken başvurdukları temel argümanlar mukayeseli bir yöntemle çözümlenmiştir.

Peygamberliğin ispatı ile ilgili eserler kelâmda *delâilü’n-nübüvve* ve *a’lâmü’n-nübüvve* gibi isimlerle müstakil bir literatür haline gelmiştir. Bu literatür, nicelik açısından oldukça zengin bir muhtevaya sahip olup, nübüvvetin aklî ve naklî delillerle temellendirilmesi sürecinde önemli bir yere sahiptir. Bununla birlikte konunun derinlikli bir şekilde ele alınabilmesi ve daha anlaşılır bir çerçeve çizilebilmesi adına, ele alınacak isimler ve eserler hususunda bir sınırlandırmaya gidilmesi gerekmektedir. Bu doğrultuda Mâtürîdî mezhebinin kurucusu İmam Mâtürîdî, müteahhirûn döneminin önemli âlimlerinden Hayâlî ve Yeni İlm-i Kelâm döneminin öncülerinden Abdüllatif

Harpûfî'nin nübüvvete dair görüşleri ve ispat yöntemleri ele alınmıştır. Bu çerçevede hem şahıslar hem de başlıklar açısından bir sınırlandırma yapma gerekliliği belirginleşmektedir. Zira nübüvvet meselesi, alt başlıklarıyla oldukça geniş bir muhtevaya sahiptir. Bu nedenle tezimizde, nübüvvetle doğrudan ilişkili olan *hüsün-kubuh*, *salah-aslah*, *mûcize*, *nedensellik* gibi temel kavramlar ele alınmış ve bu konulara dair ortaya konulan farklı yaklaşımlar arasındaki benzerlikler ve farklılıklar kapsamlı bir şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

3. Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Çalışmamızda öncelikle İslâm düşünce tarihinde nübüvvet ilkesine yönelik inkârcı yaklaşımlar ile bu yaklaşımların dayandığı temel argümanlar sistematik biçimde ele alınmış; Mâtürîdî kelâm geleneğine mensup âlimlerin bu iddialara karşı geliştirdikleri aklî ve naklî istidlaller analiz edilerek, Mâtürîdî düşüncenin nübüvvet kurumuna ilişkin ontolojik ve epistemolojik paradigması ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızın konu bütünlüğü açısından Hz. Muhammed'in risâletinin ispatına yönelik kullanılan deliller oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatına yönelik delillendirmelerin sistematik bir biçimde ele alınması gerekmektedir. Bu çerçevede hem Ehl-i Kitap geleneğinden gelen itirazlar hem de Ebû İsa el-Verrâk (ö. 247/861) ve İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) gibi nübüvveti kökten reddeden düşünürlerin ileri sürdükleri argümanlar analiz edilmiş; Mâtürîdî kelâmcıların bu iddialara karşı sundukları aklî ve naklî deliller ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Ayrıca Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat bağlamında klasik kelâm geleneğinde önemli bir yer işgal eden beşâir meselesi kapsamlı bir şekilde ele alınmış; risâlet öncesi döneme ait irhâs rivayetlerine ilişkin Mâtürîdî kelâmcıların tutumu analiz edilmiştir.

Son olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirmede en yaygın biçimde başvuru yöntemlerinden biri olan mûcize delili, aklî, hissî ve haberî olmak üzere üç temel kategori altında incelenmiş; Mâtürîdî gelenekte mûcize kavramının nasıl tanımlandığı, ne şekilde temellendirildiği ve bu mûcizelere atfedilen epistemik değer ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Çalışmamızın yöntemi olarak sosyal bilimlerde yaygın biçimde kullanılan nitel araştırma yöntemi benimsenmiştir. Bu yaklaşım, kuram üretimine zemin hazırlayan ve

toplumsal olguların kendi bağlamsal koşulları içinde kavranmasını amaçlayan bir çerçeve sunmaktadır. Verilerin elde edilmesinde, incelenmek istenen olgulara dair bilgi barındıran yazılı kaynakların analizine dayalı doküman incelemesi yöntemi tercih edilmiştir. Elde edilen veriler anlamlı bir bütünlük ortaya koymak adına içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. Bu doğrultuda çalışmada tümevarımsal yaklaşım esas alınarak, tekil olgulardan hareketle genel yargılara ulaşılması hedeflenmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî kelâmcılarının nübüvveti inkâr eden şahıs ve gruplara karşı geliştirdiği yaklaşımlar, çalışmamızın betimsel yönünü temsil ederken; ispat argümanları arasındaki benzerlikler ve farklılıklara dair gerçekleştirdiğimiz analizler ise yorumlayıcı kısmının temelini oluşturulmuştur.

Bu tespitler yapılırken, konuya ilişkin mevcut yüksek lisans ve doktora tezleri ve diğer akademik çalışmalar da önemli bir veri kaynağı olarak değerlendirilerek, Mâtürîdî mezhebinin nübüvvet meselesine dair genel yaklaşımının daha derinlemesine anlaşılması sağlanacaktır. Ayrıca bu çalışma ile Mu'tezile ve Eş'arî mezhepleriyle yapılan mukayeseler ışığında, Mâtürîdî düşüncenin yeri tespit edilerek belirginleştirilecektir.

Tezin odağında Mâtürîdî mezhebindeki ispat çalışmaları olduğu için büyük ölçüde Mâtürîdî mezhebine mensup isimlerin eserleri ve çalışmalarına odaklanılmıştır. Bu bağlamda Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin *Kitâbu't-Tevhit* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* eserleri; Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, *Hâşiyetü Şerhi'l-Mevâkıf* eserleri; Abdüllatif Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akaidi Ehli'l-İslâm*, *Mecâlisü'l-Envârî'l-Ehadiyye*, *Tekmile-i Tenkihu'l-Kelâm*, *Târih-i İlm-i Kelâm* eserleri başta olmak üzere, diğer eserler incelenmiştir. Ayrıca bu isimler hakkında yapılmış olan makaleler, kitap çalışmaları, yüksek lisans ve doktora tezleri de araştırma kapsamında değerlendirilmiştir.

Çalışmada merkeze alınan üç isim dışında, Mâtürîdî kelâm geleneğinin sistematik bir düşünce çerçevesine kavuşmasında önemli katkılar sunmuş takipçilerin ve mezhebin kurumsallaşmasına öncülük eden diğer önemli âlimlerin eserlerine de sıklıkla müracaat edilmiştir. Bu bağlamda Ebû'l-Mu'în Nesefî'nin *Tabîratü'l-Edille*, *Bahru'l-Kelâm* ve *Temhîdû'l-Kavâid* adlı eserleri; Nûreddîn es-Sâbûnî'nin *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*'i; Pezdevî'nin *Usûlü'd-Dîn*'i; Şemseddîn es-Semerkindî'nin *es-Sahâifu'l-İlâhiyye* ve *Kitâbu'l-Me'ârif*'i; İbnü'l-Hümâm'ın *el-Musâyere'si*; Hızır el-

Beyin'in *Kaside-i Nûniyye'si*; Sıgnâkî'nin *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî Kavâ'idî't-Tevhîd'i* ve Lâmişî'nin *et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd* adlı eserleri başta olmak üzere, Mâtürîdî düşünce havzasına ait temel kaynaklar incelenmiştir. Bu eserlerden hareketle, Mâtürîdî kelâm geleneğinin nübüvvet meselesine ilişkin genel yaklaşımının kavramsal çerçevesi ve delillendirme yöntemleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Yukarıda belirtilen klasik kelâmî kaynakların yanı sıra, günümüz akademik literatürü de kapsamlı bir şekilde taranmış ve nübüvvet meselesine dair hem doğrudan hem de dolaylı olarak yapılan çalışmalara yer verilmiştir. Bu bağlamda, Muhittin Bağçeci'nin *Peygamberlik ve Peygamberler*, Kemal Işık'ın *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, Erdiç Ahatlı'nın *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, Mustafa Can'ın *Ebu Mansur Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*, Sönmez Kutlu'nun *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, Şaban Ali Düzgün'ün *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası ve Mâtürîdî-Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, Salih Sabri Yavuz'un *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Hanifi Özcan'ın *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*, Ahmet Akbulut'un *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, Fadıl Aygün'ün *Son Peygamberi Müjdelemek-Beşairü'n Nübüvve* ve Halil İbrahim Bulut'un *Nübüvvetin İspatında Mucize* gibi eserler, çalışmamızda başvurulmuş güncel kaynaklardan yalnızca birkaçıdır. Bu eserler, Mâtürîdî düşüncesinin nübüvvet anlayışına dair güncel perspektifleri anlamamıza katkı sağlayacak, aynı zamanda kelâmî gelenekteki sürekliliği ve dönüşümü ortaya koyacaktır.

Türkiye ilahiyat fakülteleri bünyesinde nübüvvet meselesine ve kelâm ekollerinin nübüvvet anlayışlarına dair dikkate değer birçok çalışma kaleme alınmıştır. Örneğin, Muzaffer Barlak'ın "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvet: Bâkılânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği" başlıklı çalışması nübüvvet konusunu Eş'arî ve Mu'tezilî kelâm gelenekleri çerçevesinde karşılaştırmalı olarak ele almaktadır. İbrahim Halil Erdoğan, "Nübüvvetin İspatı Bağlamında Fahreddin er-Râzî'nin İ'câzü'l-Kur'ân Görüşü" başlıklı çalışmada, Eş'arî kelâmının önde gelen isimlerinden Fahreddin er-Râzî'nin yaklaşımı üzerinden nübüvvetin ispatına yönelik argümanları incelemiştir. Hacı İsmail Doğan ise "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile Nûreddin es-Sâbûnî'nin Nübüvvet Anlayışlarının Mukayesesi" başlıklı çalışmada, Mâtürîdî düşüncesinin kurucu şahsiyeti ile bu çizginin erken dönem temsilcilerinden Sâbûnî'nin görüşlerini mukayeseli olarak değerlendirmiştir. Emre Köksal, "Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar

Bağlamında İlk Dönem Nübüvvet Tartışmaları” başlıklı tezinde erken dönem kelâmî geleneklerin nübüvvet nazariyelerini karşılaştırmalı biçimde ele almıştır. Son olarak Hamdi Akbaş, “İslam Kelâmında Delâilü’n-Nübüvve Geleneği (Hicrî V. Asır)” başlıklı çalışmasında, V. yüzyıl özelinde nübüvvetin ispatına ilişkin meseleleri tarihsel bir bağlam içinde incelemiştir. Biz ise, mevcut literatürden farklı olarak tek bir kelâm ekolünü merkeze alarak, bu ekolün kurucu isimlerinden başlayıp klasik, geç klasik ve modern dönemdeki temsilcilerine kadar farklı zaman ve coğrafyalarda yaşamış mütefekkirler üzerinden, söz konusu mezhebin nübüvvet anlayışına dair genel paradigmasını ortaya koymaya çalışacağız. Farklı kelâm ekollerıyla mukayesenin kaçınılmaz olduğu başlıklarda Eş’arî ve Mu’tezilî yaklaşımlara da yer verilecek olmakla birlikte, çalışmanın ana eksenini İmam Mâtürîdî, Hayâlî ve Abdüllatif Harpûti’nin nübüvvet anlayışları oluşturacaktır. Bununla birlikte, Mâtürîdî kelâm geleneğine mensup farklı dönemlerde yaşamış diğer âlimlerin görüşlerine de yer verilecek; böylece doktrinel sürekliliği takip edebilmek ve mezhebin nübüvvet tasavvuruna dair bütüncül bir projeksiyon sunabilmek amacıyla görüş çeşitliliği gözetilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİNE DAİR İSPAT

ARGÜMANLARI

1. NÜBÜVVET KARŞITI GÖRÜŞLER VE TEMELLENDİRMELERİ

İnsanlığın ortak hafızası ve tecrübesi, tarih boyunca Allah'ın insanlara yol göstermek üzere peygamber gönderdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim geçmişte pek çok topluluğa peygamber gönderildiğine dair haberler mütevatir seviyesine ulaşmıştır. Başka bir ifadeyle peygamberlik müessesesi o kadar yaygın ve bilinen bir husustur ki bu gerçeği inkâr etmek için insanların bir araya gelip bu hususta uzlaşması imkân dâhilinde değildir.² Yine Allah'ın, peygamberleri aracılığıyla mesajını insanlara ulaştırdığı, insanların hem dünya hem de ahiret saadeti için peygamberlere muhtaç olduğu bütün semavi din mensuplarının ittifakla kabul ettiği dinî, tarihî ve sosyal bir gerçekliktir.³ Hülâsa peygamberlerin varlığı tarihen sabit bir vakıa⁴ ve tevatürle sabit bir gerçekliktir.⁵ İmam Mâtürîdî de her dönemde peygamberlik meselesinin gündemde olduğunu ifade ederken doğru yolun önderleri, iyiliğin öncüleri ve bilge insanların peygamberliği kabul ettiğini vurgulayarak⁶ nübüvvet kurumunun tarihî ve sosyolojik bir vakıa olarak kabul gördüğünü dile getirmektedir. Her ne kadar nübüvvet kurumu insanlık tarihinde kabul görmüş bir gerçeklik olsa da nübüvvetin inkârı da tarihsel bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Her dönemde peygamberleri reddedenler, Allah'ın insanla iletişim kurmasının dolayısıyla peygamberliğin aklen mümkün

² İsmail Şık - Nail Karagöz, *Kelâm IV Sistematik Kelâm Nübüvvet ve Ahiret* (Altınordu Yayınları, 2019), 41.

³ Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (15 Haziran 2001) 219.

⁴ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-iqdâm fi 'ilmi'l-kelâm*, thk. El-Ferîd Cîmûm (Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, 2009), 417.

⁵ Şemseddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerîf (Riyad), 418.

⁶ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 314.

olmadığını iddia edenler ya da peygamberlik kurumunu gereksiz görenler olmuştur. İmam Mâtürîdî'ye göre tarihsel bir gerçeklik olmasına karşın nübüvvet kurumu çeşitli gerekçelerle reddedilmiştir. Ona göre yaratıcıyı reddedenler, yaratıcının varlığını kabul etmekle birlikte emir ve nehyinin olabileceğini kabul etmeyenler, yaratıcıyı, emir ve nehiy göndereceğini kabul etmekle birlikte aklın insanı peygamberlikten müstağni kıldığını iddia edenler nübüvveti inkâr etmektedir. Mâtürîdî, bunlara ilaveten peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin mucizelerini sihirbaz, kâhin ve gözbağcıların yaptıkları şeylere benzetenlerin de; aynı şekilde “peygamberlik iddiasında bulunanların izhar ettikleri olağanüstü görünümlü olaylar karşısında muhataplarının aciz kalışı, onlarda bu tür fiillerin gerektirdiği eğitim ve alışkanlığın bulunmayışı sebebiyledir” diyenlerin de nübüvveti inkâr ettiklerini dile getirmektedir.⁷ Buradan hareketle İmam Mâtürîdî'nin nübüvveti inkâr edenleri ana hatlarıyla inkârcı akımlar ve deist yaklaşımlar olarak ikiye ayırarak inceleme konusu yaptığını söyleyebiliriz.

1.1. Epistemolojiden Nübüvmete: Mâtürîdî'nin Delil Anlayışı

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'in girişinde doğru dinî inanca ancak aklî ve burhanî deliller yoluyla ulaşılabilceğini vurgulayan adeta doktriner ve paradigmatic bir manifestosuyla söze başlar. Ona göre insanlar, mezhep ve din tercihlerinde farklı yönelimler sergilemekte; her biri kendi benimsediği yolun hak, diğer yolların ise bâtıl olduğu kanaatini taşımaktadır. Bu durum, hakikatin öznel temellere dayalı olarak değerlendirildiğini ve bu bağlamda körü körüne taklidin epistemolojik açıdan güvenilir bir yöntem olmadığını göstermektedir. Zira bir bireyin ulaştığı kanaatin tam zıddına, yine aynı durumda bulunan bir başkası ulaşabilmektedir. Bu ise taklidi temellendiren hiçbir durumu mazur gösteremez.⁸

Mâtürîdî, bu epistemolojik kırılganlığa dikkat çekerek hakikatin ancak aklı muhatap alan, ikna edici ve kesin delillere dayanan bir iddia ile bilinebileceğini belirtir. Ona göre bir kimse sahip olduğu burhanî deliller vasıtasıyla, ön yargısız ve inatçı

⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314.

⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 3-4.

olmayan zihinleri hakikate mecbur bırakabilecek ölçüde ikna edebiliyorsa dinî meselelerde müracaat edilmesi gereken hak otorite odur.

Bu bağlamda Mâtürîdî, doğrudan zikretmeksizin, ilahî vahyin temsilcisi olan peygamberlere işaret eder. Ona göre vahiy ile akıl arasında esaslı bir çatışma söz konusu değildir; bilakis vahiy, aklın kabul edeceği sahih ve sağlam delillerle desteklenmiştir. Bu ise ancak söz konusu delilleri haiz olan peygamberin tebliğiyle mümkün olabilir.

Mâtürîdî'ye göre peygamberin sunduğu delillerin rasyonel geçerliliği ve evrensel ikna gücü, onun tebliğ ettiği dinin hakikatini temellendirir. Bu düzeyde delil getirme kudretine sahip bir başka kimsenin olmaması da bu hakikatin eşsizliğini teyit eder. Aksi durumda yani hakikatin zıddının da aynı düzeyde delille savunulabilir olması hâlinde, aklın hüccet kabul edilme durumu çelişkiye düşer ve epistemolojik zemin çöker. Bu ise Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde akıl ile vahyin kesiştiği noktada delilin tayin edici rolünü açık biçimde ortaya koyar.

Burada dikkat çeken husus ise, söz konusu delilin sunulduğu muhatabın ön yargısız ve inatçı olmayan bir zihne sahip olması durumunda, hakikate mecbur bırakabilecek ölçüde ikna edebilme mahiyetine ve etkinliğine sahip olduğunun ifade edilmesidir. Yani, Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin getirdiği deliller, zihinlerini farklı fikirlere kapatmamış ve inatçı olmayan kimselerin idrak edebileceği bir yapıya sahiptir. Mâtürîdî'nin delilden kastı da tam olarak budur.

Benzer şekilde, “peygamberliğin ispatı” başlığının ilk cümlelerinde “istişhâd” yani *şâhid ale'l-gâib* yöntemine başvuran Mâtürîdî, peygamberlerin yaşadıkları toplumların akıllarına galebe çalan mucizeler getirdiklerinde, toplumun bu mucizelerin benzerini yapamayacaklarını bildikleri için onların Yüce Allah'tan haber getirdiğini anlamaları gerektiğini kaydeder. Devamında emir ve nehyi, vaad ve vaîdi inkâr eden kimse için yaratmada bir hikmetlik gerekçesi olmayacağını ifade eden Mâtürîdî, esasen Allah'ın kendi birliğine ve yüceliğine işaret edecek deliller yerleştirdiğini belirtir. Bu bağlamda gözlem yoluyla bilinen (şâhid) varlık, olay ya da niteliklerden yola çıkarak, gözlemlenemeyen (gâib) şeyler hakkında benzetme veya

ortak akıl yürütmeye bilgiye ulaşmak için *Kıyâsü's-Şâhid 'ale'l-Gâib* yöntemine başvurduğu görülmektedir.⁹

Mâtürîdî, duyularla kuşatılamayacak aşkın bir varlık olan Allah'a veya benzeri gaybî/duyu ötesi hakikatlere ulaşmak için, duyular dışında başka bilgi vasıtalarının gerekli olduğunu ifade eder ve iki alternatif bilgi yolundan bahseder:

Ona göre birinci yol *Akıl Yürütmedir (İstidlâl)*. Bu yöntemde insan, duyularla algıladığı şeylerden hareketle, duyularla algılanamayan hakikatlere ulaşır. Örneğin:

- Duman varsa ateş vardır (sebebe-sonuç),
- Aydınlık varsa güneş vardır (işaret-nesne),
- Yazı varsa yazan, bina varsa yapan biri vardır (eser-fail ilişkisi).

Bu yöntem, aklî kıyas ve gözlem temelli istidlal yöntemidir. Burada duyusal tecrübe bir başlangıç noktası olmakla birlikte, sonuç duyular ötesine taşar.

İkinci yol ise *Haber* 'dir. Bu yöntemde kişi, duyularının doğrudan ulaşamayacağı hakikatlere, başkalarının aktardığı güvenilir haberler yoluyla ulaşır. Mâtürîdî burada şu gibi örnekler verir:

- Uzak ülkelerdeki durumlar,
- Tarihî olaylar,
- Savaşlar, bilimler, sanatlar,
- İnsan türlerinin özellikleri.

Bu gibi konularda bilgiye duyularla değil, doğru ve güvenilir haberle ulaşılır. Bu haber türü sadece dünyevî şeylerle sınırlı kalmaz; ahlâkî-dinî hükümler ve gaybî alanlar için de geçerlidir. Özellikle:

- Emir ve yasaklar,
- Mubah ve haram oluşlar,
- Vaad ve vaid (ödül-ceza) türü hükümlerin dayanağı doğrudan akıl veya duyular değil ancak haberdir.¹⁰

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 272.

¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281-282.

Mâtürîdî'nin epistemolojisindeki bu iki ana bilgi edinme yöntemi olan aklî istidlal ve haber arasında dengeli bir ilişki kurduğu söylenebilir. Ayrıca *Kıyâsü's-Şâhid'ale'l-Gâib* dışında farklı aklî önermeleri de delil olarak kullandığı görülmektedir. Burada Mâtürîdî'nin, haber delili üzerinden risalet kurumuna alan açmaya çalıştığı ve haberin risaleti gerekli kıldığını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Yani duyularla ulaşılamayan ve aklın kendi başına kavrayamayacağı bazı hakikatleri – özellikle dinî ve ahlâkî olanları– insana ulaştırmak için peygamberlik zorunludur.¹¹

İmam Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin varlığı, nübüvvetin fiilî delilidir. Nübüvvetin yalnızca aklî bir zorunlulukla değil, fiilî olarak da ispatlandığını belirtir. Peygamberler gerçekten yaşamış, davet etmiş, mucize getirmiş, tebliğde bulunmuş ve toplumları etkilemişlerdir. Bu yönüyle nübüvvet, sadece teorik bir önerme değil, tarihte vuku bulmuş bir vakiyadır. Farklı birçok bağlamda görüldüğü üzere burada da Mâtürîdî'nin tarihsel-tecrübî temelli bir delil yöntemi benimsediği ve bu yöntemin nübüvvet anlayışında önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Onun bu yaklaşımı, klasik kelâmın yalnızca aklî burhanlarla yetinmeyip tarihsel realiteyi de epistemik bir kaynak olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.¹² Mâtürîdî'nin farklı bağlamlarda inşa ettiği çeşitli istidlal ve argümantasyon biçimleri, onun delil ve burhana atfettiği önemin derecesini ortaya koyması bakımından dikkate değerdir. Nitekim Mâtürîdî'nin, yeri geldiğinde tümdengelimci aklî önermelerden yararlandığı; muarızının düşüncesini imkânsızlıkla (*muḥâl*) malûl kılmak amacıyla aklî çıkarımlar inşa ettiği görülmektedir. Bu durum, onun sistematik bir düşünce disiplini içerisinde rasyonel temellendirmeye verdiği önemi ve kelâmî yöntemin mantıksal tutarlılık ilkesiyle olan uyumunu da açık biçimde yansıtmaktadır.¹³

1.2. İnkârcı Akımlar ve Peygamberliğin Reddi

Peygamberler ile Yüce Yaratıcı arasındaki kayıtsız ilişki göz önüne alındığında yaratıcının varlığı veya maddenin mahiyeti üzerinde yapılan inkârlar, doğal olarak

¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 281.

¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 285.

¹³ Mâtürîdî'nin kullandığı istidlal yöntemleri ve epistemolojisinin temel esasları hakkında daha geniş bilgi için bk. Metin Özdemir, “Mâtürîdî'nin Mu'tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 217-232.

nübüvvetin inkârını da beraberinde getirmektedir. Zira nübüvvet, yaratıcı ilkenin insanlıkla olan etkileşiminin bir sonucu olarak, ilahî mesajın insanlara iletilmesi ve bu sürecin bir yansımasıdır. Yaratıcının varlığını reddeden bir düşünce yapısı, nübüvvetin ontolojik temellerini de sorgular ve bu da peygamberlik müessesesinin kabul edilmesini imkânsız hale getirir. Bu çerçevede doğal felsefeyle ilgilenen erken Yunan düşünürleri, evrenin temel maddesini anlamak için çeşitli teoriler geliştirmişlerdir. Bu düşünürlerden Tales, Anaximenes, Anaximandros ve Herakleitos gibi isimler, varlık ilkesinin toprak, hava, ateş ve su gibi doğal elementlerden biri olduğunu savunmuşlardır. Onlar, bu elementlerin karşıt niteliklerinin (soğukluk, sıcaklık, yaşlık ve kuruluk gibi) etkileşimi yoluyla maddî kâinatın teşekkül ettiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁴ Bu felsefî eğilim, düşünürlerin ilahî bir yaratıcıya ve onun elçilerine olan inancı sorgulamaları sonucunu doğurmuş ve birçok düşünsel geleneğin şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu çerçevede tabiatçı filozofların fizik ve metafizik gerçeklikleri büyük ölçüde maddeye indirgedikleri söylenebilir.

İslâm düşüncesinde tabiatçı filozof unvanını en çok hak eden düşünür ise şüphesiz Ebû Bekir er-Râzî'dir.¹⁵ (ö. 313/925) Râzî, yaşadığı dönemin hoşgörü ortamını fırsat bilerek, Eflâtun felsefesinden etkilenmiş ve deist bir dünya görüşü geliştirmeye çalışmıştır. Râzî, hakikate ulaşmak için dine veya bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duymadığını savunmuştur. Meşşâî felsefenin statik madde anlayışının aksine, maddenin dinamik bir şekilde hareket etme kapasitesine sahip olduğunu ileri sürmüştür.¹⁶

Kozmik varlığın oluşumu ve işleyişini beş ezeli ilke çerçevesinde açıklamaya çalışan Râzî, bu sistemi orijinal olarak geliştirdiğini iddia etse de Allah, küllî nefis, ilk heyûlâ, mutlak zaman ve mutlak mekân gibi ezeli prensipler fikrinin, Pisagor, Empedokles ve Demokritos gibi Sokrat öncesi tabiat filozoflarından alındığına dair güçlü iddialar mevcuttur. İslâm felsefesinde tabiatçı filozoflar, dehrîlerden farklı olarak bir yaratıcının varlığını reddetmemekte, Bâtînîler'den farklı olarak doğru

¹⁴ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi Felsefe, Metafizik ve Bilim*, çev. H. Vehbi Eralp (Kabalcı Yayınları, 2015), 21-22.

¹⁵ Ebû Dâvûd Süleymân İbn Cülcül, *Kitâb Tabakât al-Etibba' vel-Hukam*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müesseset'ir-Risâle, 1985), 77-78; Sâid el-Endelüsî, *Kitâbu Tabakâti'l-Ümem*, thk. Louis Şeyho (Beyrut: Katolik Matbaası, 1912), 52-53.

¹⁶ Burhan Koroğlu, "Tabiatçılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/327-328.

bilgiye ulaşmak için akıl ve deney dışında mistik bir kaynağa başvurmamaktadırlar. Bu nedenle bu filozofların amacı tabiata dayalı bir metafizik sistem kurmaktır. Onlar için en önemli şey, varlıkları açıklamada deneysel gözlemler ve tümevarım yöntemlerinin kullanılmasıdır. Kâinatı yaratan Allah'ın varlığını kabul etseler de nübüvveti ve dini kabul etmemişlerdir.¹⁷

İnsanlık tarihinde yaratıcı, din ve peygamberlik gibi olguları sahip oldukları ontolojik temellere dayanarak inkâr eden bir başka düşünsel akım *dehriyye* olarak karşımıza çıkmaktadır. Dehriyyûn, İslâm düşünce dünyasında genellikle ateist ve materyalist düşünce sistemlerini temsil eden bir kavram olarak tanımlanır. Bu terim, “zamanın özü” ve “mutlak zaman” anlamına gelen *dehr* kelimesinden türetilmiştir.¹⁸ Dehriyyûn, yalnızca bir felsefi ekolü ifade etmekle kalmaz, aynı zamanda çeşitli felsefi akımlarda yer alan inkârcı tezlerin ortak adıdır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de de cahiliye dönemi insanların materyalist bir dünya görüşüne sahip olduklarına dair referanslar bulunmaktadır.¹⁹

Bu bağlamda Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*'te dehrîlere ilişkin temel bilgilere yer verir. Mâtürîdî, dehrîlerin âlemin kıdemine dair inançlarını vurgular ve onları “ashâbü't-tabâi” olarak tanımlar. Tabiatın ezelden beri varlığına olan inanç, Allah'ın bir fail olarak inkârını içerdiğinden, tabiat kavramı reddedilir ve oluş-bozuluş süreci, hem fiil hem hal anlamında Allah'ın yaratmasına bağlanır. Bu nedenle, Sünnî kelâmda tabiat kavramına karşı takınılan olumsuz tavır, tabiatı fail olarak tanımlayan görüşlere karşı bir tepkiyi ifade eder.²⁰ Ayrıca Sümeniyye olarak bilinen ve muhtemelen Budist telakkiler taşıyan bir fırka, değişimi ezeli bir hudûse bağladığı ve Tanrı fikrine yer vermediği için dehriyye olarak değerlendirilmektedir.²¹ Bu bağlamda Hammet Arslan'ın da ifade ettiği üzere, Mâtürîdî'nin Sümeniyye'ye atfettiği bazı özelliklerin Budist inanç ve telakkilerle örtüşmesi, Sümeniyye'nin Budizm ile ilişkilendirildiği yönündeki kanaati güçlendirmektedir.²²

¹⁷ Ebü'r-Reyhân Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind* (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1983), 243.

¹⁸ Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985), 111.

¹⁹ el-Casiye 45/24.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216-220.

²¹ Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.

²² Hammet Arslan, “Maturidi'nin Eleştirdiği 'Sümeniyye' Budizm midir?”, *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu II* (2017), 535.

Bu çerçevede cismanî âlemin ezeliliğini savunması sebebiyle İslâm düşüncesinde ilk dehrîlerden kabul edilen İbnü'r-Râvendî *ez-Zümürriid* adlı eserinde akıl karşısında naklin gereksizliğini, aklın üstünlüğünü, İslâm'ın akla aykırı olduğunu, mûcizelerin uydurma, bilimin ise nübüvvet fikrine zıt olduğunu, ibadetlerin saçmalıktan başka bir şey ifade etmediğini ileri sürmektedir.²³ Önceden bir Mu'tezilî olan, daha sonra Şiîliğe meyleden İbnü'r-Râvendî, ünlü mülhid Ebû İsa el-Verrâk ile karşılaştıktan sonra uydurma Brahmanlar'ın ağzından ateizmin sistemli bir propagandasını başlatmış, dolayısıyla gerek âlemin yaratıcısı gerekse dinin ve peygamberin gerekliliğine ilişkin inkârları ile tanınmıştır.²⁴

Nübüvvet karşıtı bir diğer grup olan Sümeniyye ise İslâm kaynaklarında Sümenat'a²⁵ nispet edilen, putlara tapan pagan bir topluluk olarak tarif edilmektedir. Bu putun ismi Somnat olarak da geçmektedir. Kaynaklarda Şamaniyye²⁶ ve Sümeniyye²⁷ ismiyle Ashabu'l-sümen veya Sümenât olarak Hindistan'da yaşayan grup anlamında zikredilmişlerdir. Terim olarak ise Budizm inancına sahip olan kimselere karşılık gelmektedir. Tenasüh inancına sahip Sümeyye'nin bilgi kaynağı olarak sadece duyuyu kabul ettiği aktarılmaktadır.²⁸ Ayrıca, Sümeniyye'nin materyalist ve âlemin ezeliliğini kabul eden dehrî paganist oldukları da bilinmektedir.²⁹

Sümeniyye'yi İslâmî literatürde gündeme alan ilk isimlerden olan İmam Mâtürîdî, âlemin ezeliliğini kabul eden dehrî bir fırka olduklarını kaydetmektedir.³⁰ İslâm kaynaklarında Sümeniyye'den bahseden bir diğer isim olan Bîrûnî, (ö. 453/1061

²³ İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184.

²⁴ Abdurrahman Bedevî, *Min târihi 'l-ilhâd fi 'l-İslâm* (Beyrut: Müesseset'il-Arabiyya li'l-Dirasât ve'l-Neşr, 1971), 35-44, 50-54.

²⁵ Sümenât, Hindistan'ın Gucerât bölgesinde yer alan bir şehrin ve burada bulunan putun adıdır. bk. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132-133.

²⁶ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li 'l-Hind*, 19.

²⁷ Muhammed b. Ahmed Hârizmî, *Mefâtihu 'l-'ulûm* (Mısır: Matbaatü's-Şark, 1923), 25.

²⁸ Mütevatir de olsa haber yoluyla gelen bilgi kabul edilmemektedir. Dolayısıyla ahiret ve nübüvvet kurumunu da yok saymaktadırlar. Muhammed Hâmid Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâti 'l-Fünûn ve 'l-Ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye), 2/422; İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İsam Yayınları, 2022), 284-285; Nüreddîn Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 31.

²⁹ Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 284-285.

³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 232-233.

[?]) Sümeniyye'yi, Berâhime'ye karşı güçlü bir düşmanlık besleyen, ancak nihayetinde bir Hint fırkası olarak kabul edilen bir din olarak tanımlamaktadır. Bîrûnî, Sümeniyye'nin eski zamanlarda Horasan, İran, Irak, Şam ve Musul toplumları tarafından kabul edilen bir din olduğunu iddia etmiştir. Sonraları baskı ve zorbalıkla Mecûsîlik yaygınlaşmış, böylelikle Sümeniyye Belh'in doğusuna çekilmek zorunda kalmıştır.³¹ Sümeniyye'nin inanç ilkeleri ve yaşam biçimleri incelendiğinde bazıları bu grubun büyük ölçüde Budizm ile örtüştüğünü ve Budizm'i temsil ettiğini iddia etmiştir.³² Ancak bu görüşün aksine Sümeniyye'nin inançlarının Budizm'le örtüşmediğini savunanlar da olmuştur.³³ Bu bağlamda İslâmî literatürde Sümeniyye genel olarak Budizm'e eşdeğer kabul edilmiş olsa da Hârizmî (ö. 387/997) gibi farklı görüşler kaydedenler de olmuştur. Hârizmî, Sümeniyye'yi Sâbiîlerle birlikte ele alarak, onların putlara tapan, âlemin ve zamanın ezeliğine, yeryüzünün sürekli olarak aşağıya doğru hareket ettiğine inanan, tenasühü kabul eden bir topluluk olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Sümeniyye'nin Budâsef adında bir peygamberi kabul ettiğini iddia etmektedir.³⁴ Bu bağlamda literatürde Sümeniyye'nin nübüvvet inkârına ilişkin ortak bir yaklaşım bulunmamaktadır. Örneğin; Bîrûnî, Hârizmî ve İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) gibi isimler Budasef (Bodhisatva) adında bir peygambere inandıklarını aktarırken Bâkîllânî, (ö. 403/1013) Ebü'l-Yüsr Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Muîn Nesefî (ö. 508/1115) gibi birçok kelâmcı Sümeniyye'yi tıpkı Berâhime gibi nübüvveti inkâr eden gruplar arasında zikretmişlerdir.³⁵ Sümeniyye'nin nübüvveti inkâr ettiği yargısı, onların haberi reddetmeleri ve onu bilgi kaynağı olarak kabul etmemeleri sebebiyle oluşmuş olmalıdır. Buraya kadarki bilgilerden de anlaşılacağı üzere Müslümanlar Sümeniyye'yi tarif ederken yaşadığı coğrafya ve Berâhime'ye yakınlığını merkeze almışlar, onları İslâmiyetten önce Mâverâünnehir'den Hint

³¹ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 19.

³² Arslan, "Maturidi'nin Eleştirdiği 'Sümeniyye' Budizm midir?", 531-535.

³³ İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de Sümeniyye'nin dehrî olduğunu, bilgi kaynağı olarak yalnızca duyuları kabul ettiklerini ve bu yüzden onlarla tartışmanın gereksiz olduğunu belirtir. Mâtürîdî, bu bağlamda Sümeniyye'nin âlem tasavvurlarına ve epistemolojik yaklaşımlarını ele alarak, onların metafizik ve bilgi anlayışlarını eleştirir. Daha detaylı bilgi için bk. Hammet Arslan, "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhid İsimli Eserinde Budizm'e Atıflar: Sümeniyye Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019), 3353-3371.

³⁴ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 25.

³⁵ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 19; Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm*, 25; Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 1074.

bölgesine kadarki coğrafyada yaşayan bir grup olarak nitelendirilmişlerdir.³⁶ Bazı yazarlar bu terimi Budist inançlarını benimseyen bireyler için kullanırken, diğerleri ise Şamanist³⁷ inançlara sahip toplulukları tanımlamak için tercih etmiştir.³⁸ Yakın bir coğrafyada yaşamış olmaları ve düşüncelerinin Müslümanlar tarafından bilinir olmasına rağmen, Müslüman yazarlar arasında Sümeniyye'nin inançlarına dair birbirleriyle örtüşmeyen değerlendirmelerin bulunması dikkat çekicidir.

Öte yandan peygamber olarak kabul edilen Budâsef'e dair ortak bir kanaatin olmadığı görülmektedir. Bazı tarihçiler onu ilk asırlarda yaşamış efsanevi bir kişi olarak tanıtırken, bazıları da Hz. Âdem'den önce yaşadığını iddia etmişlerdir. Aynı şekilde filozof ve astrolog olduğunu ileri sürenlerle birlikte namı Hindistan'da yayılan yalancı bir peygamber olduğunu kaydedenler de olmuştur. Bodhisattva'nın bir şahıs ismi olmadığı, değerli bir konum ve nitelik olduğu kabul edilmektedir.³⁹ Tüm bunlardan bağımsız olarak onun bir şahıs ismi olmayıp, önemli bir konum ve vasıf olduğunu ifade edenler de bulunmaktadır.⁴⁰ Bu bağlamda Budasef figürüyle ilgili ortak bir yaklaşımın bulunmadığını söylemek mümkündür. Özetle Budist geleneğinde klasik anlamda bir peygamberlik anlayışı mevcut olmamakla birlikte, Buda'nın kendisinden sonra gelecek olan Metteyya'yı tüm insanlığın kurtuluşu için bir müjdeleyici olarak zikretmesi, eskatolojik beklentilere ve kurtarıcı figürüne yönelik inancı pekiştirdiği anlaşılmaktadır.⁴¹

İmâm Mâtürîdî, Sümeniyye'yi *Dehriyye*'nin bir kolu olarak tanımlamakta ve bu ekolün, eşyanın ezelden beri var olduğu yönündeki görüşü benimsediğini

³⁶ Abdulvasıf Eraslan, "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)", *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 73.

³⁷ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2009), 138.

³⁸ Konuya ilişkin daha geniş değerlendirmeler için bk. Abdulvasıf Eraslan, "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)", *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 17-18.

³⁹ Bodhisattva kavramının anlamı ile nübüvvetin etimolojisinde yer alan "yükseklik" ve "yücelik" anlamlarındaki ortaklık dikkate alındığında, peygamberlik kurumunun insanlık tarihi boyunca farklı kültür ve inanç sistemlerinde benzer biçimlerde tezahür ettiğini ileri sürmek mümkündür. Bu bağlamda nübüvvet olgusunun tarihsel ve evrensel bir gerçeklik olarak değerlendirilebileceği ve farklı dinî geleneklerde benzer işlevleri üstlenen figürler aracılığıyla insanlık tecrübesinde yer bulduğu savunulabilir.

⁴⁰ Günay Tümer, "Budizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/352-360; Arslan, "Maturidi'nin Eleştirdiği 'Sümeniyye' Budizm midir?", 534.

⁴¹ Abdülgaffar Aslan, *İslam'da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 2009), 183.

belirtmektedir.⁴² Bununla birlikte yer kürenin ağırlığı ve zeminde yer alması meselesine dair Nazzâm (ö. 231/845) ile Sümeniyye arasındaki diyaloga da değinmektedir.⁴³ Sümeniyye'nin inanç sistemlerine dair bilgi sunan bir diğer önemli kaynak ise Makdisî'dir. (ö. 390/1000 civarı) Makdisî, Sümeniyye'nin, sevap ve azabın yalnızca bu dünyada ve duyular aracılığıyla gerçekleştiğine inandıklarını ifade etmektedir.⁴⁴

Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ise Sümeniyye'nin bilgi teorisine ve özellikle mütevatir bilginin imkânına ilişkin görüşlerine geniş bir şekilde yer vermekte ve bu yaklaşımları eleştirmektedir. Sümeniyye, ülkeler, krallar ve benzeri konulara dair haberlerin sıhhatini reddetmekte ve bu tür bilgilerin kesin bilgiye ulaşmada yetersiz olduğunu savunmaktadır. Onlara göre, insan ancak doğrudan müşahade ettiği olgular hakkında bilgi sahibi olabilir; dolayısıyla, işitilen bir sözün doğruluğu ya da yanlışlığı kesin olarak ayırt edilemez.⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr dışında kalan erken dönem Mu'tezilî kelâmcıların da hem dehrîlere hem de dehrîlerle ilişkilendirilen Sümeniyye'ye ve bilgi anlayışlarına yönelik eleştiriler geliştirdikleri münazaralarda bulundukları bilinmektedir.⁴⁶

Nihai olarak İslâmî kaynaklar temelinde Sümeniyye ekolünün düşünce dünyası incelendiğinde, bu ekolün bilgi teorisi açısından katı bir ampirist yaklaşım benimsediği ve duyular aracılığıyla elde edilmeyen herhangi bir bilginin epistemolojik kesinliğini reddettiği görülmektedir. Onlara göre, insan yalnızca doğrudan müşahade ettiği olgular hakkında bilgi sahibi olabilir; dolayısıyla duyularla idrak edilemeyen herhangi bir varlığın (örneğin ruhun) mevcudiyetine dair kesin bilgi edinmek mümkün değildir. Bu çerçevede tevatür yoluyla nakledilen haberlerin bilgi kaynağı olamayacağını ileri sürerek, ülkeler, krallar ve tarihi olaylar gibi konulara ilişkin rivayetlerin doğruluğunu kabul etmemektedirler. Sümeniyye'ye göre haber yoluyla bilgi edinme sürecinde

⁴² Numan Karagöz, *Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi*, (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 36.

⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216-230.

⁴⁴ Mutahhar b. Tâhir. Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye), 1/187-188.

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 15/336.

⁴⁶ Daha geniş bilgi için bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezile'nin Dehriyye Eleştirisi", *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, haz. Mehmet Vural, (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 346.

doğruluğun veya yanlışlığın kesin olarak ayırt edilmesi imkânsızdır. Eğer haber kesin bilgi sağlayan bir kaynak olsaydı, bilginin ancak haberin sonunda değil, başında meydana gelmesi gerekirdi ve tekrar edilmesine ihtiyaç duyulmazdı. Bunun yanı sıra, sevap ve azabın yalnızca bu dünyada ve duyular aracılığıyla tecrübe edilebileceğini savunarak, ahiret hayatı ve gaybî cezalandırma anlayışını reddetmektedirler. Sonuç olarak Sümeniyye, duyulara dayanmayan hiçbir bilginin kesinliğini kabul etmeyen, tevatür bilgisini reddeden ve metafizik unsurlara kuşkuyla yaklaşan katı bir bilgi anlayışını benimsemektedir.

Bu çerçevede Müslüman düşünürler Sümeniyye'nin Tanrı tasavvuru ve nübüvvet anlayışına dair kesin ve yeknesak kanaatler ortaya koyamamışlardır. Sümeniyye'ye ilişkin farklı yorumların temelinde ise, karşılaşılan çeşitli Sümeniyye gruplarının ya da mezheplerinin düşünsel çeşitliliği yatmaktadır. Nitekim Müslüman müellifler, eleştirilerini genellikle muhatap oldukları belirli Sümeniyye topluluklarının düşünce yapısı üzerinden şekillendirmişlerdir. Bu bağlamda Sümeniyye'nin nübüvvet karşıtı yaklaşımları müstakil bir inceleme konusu teşkil etmekle birlikte, biz bu çalışmada meseleyi İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdî kelâmcılar perspektifinden ele almayı ve bu bağlamda geliştirilen yaklaşımları analiz etmeyi amaçlamaktayız.

1.3. Deist Yaklaşımlar ve Nübüvvet Karşıtı Argümanları

İslâm heresiografi geleneğinde adı sıkça anılan Ebû İsa el-Verrâk, İbnü'r-Ravendî ve hekim-filozof kimliğiyle tanınan, İslâm dünyasındaki erken dönem deist düşünürlerden biri olarak kabul edilen Ebû Bekr er-Râzî'nin düşünsel yaklaşımlarında Berâhime ekolünden etkilendikleri yönünde genel bir kabul söz konusudur.⁴⁷ Verrâk'ın İbnü'r-Râvendî'nin hocası olduğu ve küfrüne vesile olacak düşüncelerinde rehber olduğu yönünde iddialar olmakla birlikte teyit edilebilecek bir kaynağa ulaşılmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'r-Râvendî, delailü'n nübüvve literatürünün hemen hepsinde ilhâdi ve dehrî fikirlere sahip isimlerin başında zikredilirken tuhaf bir şekilde İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde Verrâk'ın nübüvveti inkâr eden görüşlerine karşı savunu ortaya koymuş, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmeye çalışan

⁴⁷ Emre Köksal, *Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında İlk Dönem Nübüvvet Tartışmaları* (Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 110.

biri olarak aktarılmıştır.⁴⁸ Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'nin Râvendî'ye reddiye yazan ve onu mülhid olarak niteleyen Hayyât'tan sonra yaşamış olmasına rağmen, Râvendî'yi nübüvvetin savunucusu olarak değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bu durum, Mâtürîdî'nin farklı bir coğrafyada yaşamış olan Râvendî'nin eserlerine nasıl ulaştığı sorusunu gündeme getirmektedir. Ayrıca söz konusu eseri Mâtürîdî'ye aktaran kişinin, Râvendî'yi heterodoks ya da zındık bir figür olarak görmediği de anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin çağdaşı ve Hayyât'ın öğrencisi Ka'bî'nin Râvendî'ye atfedilen *Kitâbü'z-Zümurrüd* adlı eseri Mâtürîdî'ye ulaştırmış olması ihtimal dâhilindedir.⁴⁹

Öte yandan Verrâk'ın başlangıçta Mu'tezilî olduğu, görüşlerinden dolayı kovulduğu, hakkında Şîi ve Rafizî olduğu yönünde iddialar da vardır. Verrâk'ın hasmı olması dolayısıyla Mu'tezilî Hayyât'ın (ö. 300/913) onun maniheizt ve düalist olduğu yönündeki iddialarına şüpheyile yaklaşılması gerekir.⁵⁰

Görüldüğü gibi hem Ebû İsa el-Verrâk hem de İbnü'r-Râvendî'nin dinî ve mezhebî kimliği hakkında birbiriyle çelişen farklı rivayetler söz konusudur. Dolayısıyla onların genelde nübüvvet meselesine özelde de Hz. Muhammed'in peygamberliği meselesine yaklaşımın ne olduğunu kesin olarak ortaya koymamız mümkün değildir. Bu itibarla biz öncelikle İmam Mâtürîdî'nin Verrâk hakkındaki kanaatlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Anlaşıldığı kadarıyla İmam Mâtürîdî, Ebu İsa el-Verrâk'ı nübüvvet karşıtı biri olarak görmektedir. O, Verrâk'ın nübüvvet hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin eleştirisi için *Kitâbü't-Tevhid*'de müstakil bir yer ayırmıştır. Ayrıca o, daha önce de belirttiğimiz gibi, İbnü'r-Ravendî'nin Verrâk'ın nübüvveti dair görüşlerine yönelik eleştirilerine de yer vermiştir. Buradan hareketle Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde

⁴⁸ İsmailî dâisi Şîrâzî'nin *Mecalisul Müeyyidiyye* isimli eserinde yer alan *Zümurrüd*'e ait parçalara da yer vererek, nübüvveti inkâr ve ispat eden argümanları sıralamıştır. *Zümurrüd*'deki bu diyalektiğin bir tarafı yani nübüvveti ispat eden tarafta İbnü'r-Râvendî vardır. Râvendî üstelik bu reddiye kendisini ilhâda sürüklediği iddia edilen hocası Ebû İsa Verrâk'a karşı serdetmektedir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 300-314; İbnü'r-Râvendî'nin ilhâd düşüncesine dair ayrıntılı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "İslâm Heresiografi Tarihinden: İbnü'r-Râvendî'nin Bir 'Mülhid' ve 'Dehrî' Olarak Portresi", *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995), 130-153.

⁴⁹ İbn Ravendî'nin kişiliği, görüşleri ve eserine ilişkin daha geniş bilgi için bk. Tuğba Öztürk, *İbn Ravendî ve Nübüvvet Teorisi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013)

⁵⁰ Bedevi, *Min târihi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 37.

Verrâk'ın nübüvvete dair görüşlerinin olumlu ve olumsuz pek çok yansımasının olduğu sonucuna ulaşabiliriz.

Hicri II. asırdan itibaren özelde Hz. Peygamber'in risaletini genelde ise nübüvvet kurumunu inkâr eden akımların varlığı görülmektedir. Özellikle erken dönem kelâm ve mezhepler tarihi kaynaklarında aktarılan bilgiler, nübüvveti inkâr etme çabalarına Hinduizm kökenli olduğu ifade edilen Berâhime⁵¹ ile Budizm kökenli Sümeniyye'nin öncülük ettiğini göstermektedir.⁵² Berâhime Hint teolojisine dayanmasına rağmen İslâm coğrafyasında karşılık bulmuş, özellikle aklın yetkinliği vurgusuna sahip çıkan bazı isimler nübüvvete yönelik itirazları ile Berâhimî yaklaşımı desteklemişlerdir. Mâverîdî (ö.450/1058) Berâhime'yi tanımlarken muvahhit yani monoteist, âlemin hudusuna inanan fakat nübüvvet kurumunu inkâr eden bir fırka olarak tarif etmiştir. Hz. Âdem'in insanlığın atası bir peygamber olduğunu, Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul ettikleri fakat diğer peygamberleri inkâr ettikleri iddia edilse de bu görüş şâz olarak kabul edilmiştir.⁵³

Berâhime kavramı İslâm heresiografî literatüründe nübüvveti inkâr ile meşhur olmuş, münkir görüşlerin ve düşüncelerin sembolü haline gelmiştir. Berâhime'nin kaynağı ve Brahmanizmle ilgisi meselesi, ilk dönemlerden itibaren kelâmcıların tartışma konularından biri olmuştur.⁵⁴ Berâhime'yi fonetik çağrışımından dolayı Hz. İbrahim'e nispet edenler olmasına rağmen Şehristânî (ö. 548/1153) bunun makul

⁵¹ İlk dönem kelâm kaynaklarındaki Berahime'ye ilişkin malumat, Yahudi-Hristiyan etkileşimi marifetiyle elde edilmekle birlikte haklarında çok sınırlı bilgiye sahip olunduğu görülmektedir. Konuyla ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklı bir karışıklık söz konusudur. Kelâm ve mezhepler tarihi müellifleri arasında Berâhime'nin kökeni, düşünceleri açısından ortak bir tanımın var olmadığı görülebilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Norman Calder, "Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", çev. Süleyman Akkuş, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* 3/1 (2003), 181-190.

⁵² Ebu'l-Yusr Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lans (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turas, 2003), 101; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 1985, 419; Ahmed Muhammed b. İbrahim, *İbn Hazm ve Mevkıfuhu min İlahiyyât: Arz ve Nakd* (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1986); Nüreddîn Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1969), 85; Sa'düddîn Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hi'câzî Sakkâ (Kahire: Mektebetü'l-Küliyatü'l-Ezheriyye, 1987), 85; Ebü'l-Hüseyn Necmüddîn Ömer b. Muhammed. Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Claude Salame (Beyrut: Ma'hadü'l-İlmî el-Frensi li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye, 1990), 444.

⁵³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 19-20.

⁵⁴ İlhan Kutluer, "Berâhime'den İbn Sinâ'ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı", *Bilgi ve Hikmet* 11 (1995), 94.

olmadığını, nübüvvet kurumunu inkâr eden grubun bir peygambere nispet edilemeyeceğini ifade etmektedir. Bununla birlikte o, Hint toplumu içerisinde düalist düşünceye sahip bir grubun Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul ettiğini hatırlatmaktadır. Berâhime'nin esasında çok farklı fraksiyonlarının olduğunu kaydeden Şehristânî, kimisinin materyalizme kaydığını, bazılarının ise Seneviye düşüncesine sahip olduğunu fakat çoğunluğunun Sâbiîlerin yöntemine sahip olduğunu ifade etmektedir.⁵⁵ Paul Kraus, Şii dâî'si Şîrâzî'nin (ö. 691/1292) *Mecâlis* adlı eserini değerlendirmesinde *Kitâbü'z-Zümürüd*'de Berâhimeye nispet edilen fikirlerin Hint Brahmanizmiyle ilgisi olmadığını bu fikirlerin sahibinin İbnü'r-Râvendî olduğunu, Râvendî'nin Berâhimeyi kendi görüşlerini yaymak için kullandığını ileri sürmüştür.⁵⁶

Brahman terimi Hintlilerin kutsal kitabı olan Vedalar'ın şerhleri için kullanılırken kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan yapıya da Brahman denilmektedir. Brahman aynı düşünceye göre bir kral veya filozoftan öte yaratıcı tanrıya verilen isimdir.⁵⁷ Kelâm ve mezhepler tarihi literatüründe Berâhime fırkasının Hindistan'a dayandırılması Berâhime ile kastedilenlerin Brahmanlar olduğuna işaret etmektedir. Yukarıda zikredilen İbrahim'e nispet istisnai olmakla beraber fırkanın genel olarak Brehmen/Berhemen, Berhemî/Brahmî, Berâhim gibi muhtelif isimlerle anılan bir şahsa dayandırıldığı hususunda kaynaklar⁵⁸ ittifak etmektedir.⁵⁹ Netice itibariyle Berâhime'nin nübüvvet kurumunu ilahî hikmete aykırı olması ve haberin bilgi kaynağı olamayacağı gerekçesiyle reddettiği⁶⁰ bilinmektedir.⁶¹ Brahmanizme

⁵⁵ Muhammed b. Abdülkerîm. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Emir Ali Mehne (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 2/601-603.

⁵⁶ Paul Kraus, *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das "Kitâb az-zumurrud" des İbn-ar-Râwandî*, çev. Abdurrahman Bedevi (Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei del Dott, 1934), 67-154.

⁵⁷ Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/329-333.

⁵⁸ Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdü'l-Azîz Muhammed el-Vekîl (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 3/95; Ebü'l-Hasan Eş'arî, *Risâletü Ehli's-Sağr fi'l-Usûl*, thk. Abdullah Şâkir (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-'İlmî, 1993), 89; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, 1/444; Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr (Beyrut: Dârü'l-Cil, ts.), 1/137-138; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 95.

⁵⁹ Berâhime'nin Literatürdeki yeri hakkında daha detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004).

⁶⁰ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, 1/446-447.

⁶¹ Literatürde Berâhime'nin katagorize edildiği ve bazı fraksiyonlarının nübüvveti kabul ettiği iddia edilmektedir. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matbaatu'd-Devle, 1928), 2/160.

yönelik literatürdeki ilk reddiyenin *Tashîhu'nnübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime* ismiyle İmam Şâfiî (ö. 204/820) tarafından yapıldığı aktarılmakla birlikte eser günümüze ulaşmamıştır.⁶² Günay Tümer'e göre ise Berahime, İmam Mâtürîdî'den itibaren nübüvvet karşıtı görüşleriyle kelâmcıların gündemini meşgul etmiştir.⁶³ Öte yandan Makdisî, (ö. 355/966) Bâkılânî, Kādî Abdülcebbâr, Mâverîdî, Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) nübüvvet inkârı ile sembolize olmuş Berâhime'ye yönelik ispat çabasında bulunan isimlerden bazılarıdır.⁶⁴

1.3.1. Epistemolojik İtiraz: Aklın Yetkinliği

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de Seneviyye inancına dayalı gnostik öğretilere karşı argümanlar geliştirmekle kalmamış;⁶⁵ aynı zamanda modern dönemde tartışılan deizme benzer bir yaklaşıma sahip olan Berâhime'yi de derinlemesine inceleyerek onların iddialarını çürütmeye yönelik kapsamlı bir eleştiri sunmuştur. Mâtürîdî'nin bu düşünceye karşı akıl ve insan gerçekliği bağlamında ortaya koyduğu savunuyu daha sonra yazılan kelâm eserlerine örneklik teşkil etmiştir. Nübüvvete itiraz niteliğinde Berâhime'nin ortaya koyduğu üç ana argüman bulunmaktadır:

1. Akıl insanlar için yeterlidir,
2. Peygamberliği ispat ettiği iddia edilen mucizelerin fiilen gerçekleştiği sabit değildir,
3. Peygamberlerin telkin ettiği ibadetler anlamsız ve faydasız şeylerdir.⁶⁶

Tezin odak isimleri olan İmam Mâtürîdî, Hayâlî ve Abdüllatif Harpûfî, aklın yetkinliği iddiasıyla peygamberin lüzumsuzluğu kanısına varan Berâhime'nin argümanlarını sistemli bir şekilde sıralamadan satır aralarında itirazlarını

⁶² Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-firaq*, thk. Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 2005), 363.

⁶³ Tümer, "Brahmanizm", 6/329-333.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 176; Ebû Bekr Muhammed Bâkılânî, *et-Temhîd fi'r-red 'ale'l-mülhîdeti'l-Mu'aşîr ve'r-Râfîza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, thk. Ahmet Haydar (Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye); Ebû'l-Hasen Kādî'l-kudât Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme); Makdisî, *el-Bed' ve't-Târih*, 1/109-115; Fahreddîn Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye min el-'İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hi'câzî Sekka (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî); Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Kitâbu'n-Nubuvvât*, thk. Abdulaziz b. Salih Tûyan (Advâu'l Selef).

⁶⁵ Şaban Ali Düzgün, *Maturidi'nin Düşünce Dünyası*, 432.

⁶⁶ Tümer, "Brahmanizm", 6/329-333.

serdetmektedirler. Fakat diğer Mâtürîdî kelâmcıların bazılarında Berâhime'nin argümanları ve bunlara dönük itirazların daha net bir şekilde ortaya konulduğu görülmektedir. Mâtürîdî'nin şârihi olarak kabul edilen Ebü'l-Muîn Nesefî, Berâhime'nin argümanlarını detaylı bir şekilde ele alan isimlerden biridir.

Berâhime'nin nübüvvet kurumuna dair itirazının temelinde epistemoloji yatmaktadır. Onlar insan aklını mutlaklaştırmak suretiyle insanların akıl sayesinde iyiyi ve kötüyü tespit edebileceğini vurgulamaktadır. Berahime'ye göre Allah, insanlara iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek, doğru yolu bulabilecek ve yanlış yoldan kaçınabilecek nitelikte bir akıl vermiştir. Dolayısıyla Berahime, insanların Allah'a karşı olan sorumluluk bilincine sahip olmasının yeterli olduğunu ifade ederek, peygamberlik kurumunu gereksiz olarak görmüşlerdir. Bununla birlikte aklın insanın ihtiyaç duyabileceği faydalı her şeyi anlayabilmesinden ötürü peygamber göndermenin anlamsız bir uğraş olduğunu, bunun boşuna bir çaba olacağını ve Allah'ın bundan münezzeh olduğunu belirtmişlerdir.⁶⁷

Öte yandan Berâhime, peygamberin getireceği şeyin akla uygun olduğu veya akla uygun olmadığı şeklinde iki ihtimal bulunduğunu ifade eder. Peygamberin getirdiği selim bir aklın kabul edebileceği bir şey değilse bu batıldır, zira akıl Allah'ın insanlara verdiği çelişmez bir hüccettir. Diğer taraftan peygamberin getirdiği aklın uygun gördüğü ve kabul ettiği bir şey ise akıl peygamberden müstağni olmuş olur ve resul göndermek abesle iştigal olur. Nitekim elçiyi kendisini reddeden, ona karşı çıkan hatta şiddet uygulayan kimselere göndermek hikmetsiz bir iş, akıl dışı bir çabadır. Aynı zamanda bir elçinin gönderilmesi onun aynı türden olan diğer insanlara karşı üstün kılınması anlamına gelir. Bu durum yaratılışta eşit olanlardan birinin daha faziletli ve üstün kılınması anlamına gelir ki bu da hikmete aykırıdır.⁶⁸

Bu meyanda Müslüman müelliflerin Berâhime'ye dair değerlendirmelerinde, bu grubun kimliğine ve inanç sistemine ilişkin açık bir belirsizliğin mevcut olduğu görülmektedir. Yaratılış olarak tüm insanların eşit olmaları nedeniyle içlerinden birinin peygamber olarak seçilmesinin akla ve hikmete aykırı bulunması, Berahime'nin ileri sürdüğü argümanlardan biridir. Bu çerçevede Berâhime'nin

⁶⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/661; Fahreddîn Râzî, *en-Nübüvvat ve mâ yete'allaku bihâ*, thk. Ahmed Hi'câzî Sekka (Beyrut: Dâr İbn Zeydûn), 92-99.

⁶⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 2/661.

Hinduizm ile özdeşleştirilmesi önemli bir çelişkiye yol açmaktadır. Zira Hinduizm'in temel toplumsal yapısını oluşturan kast sistemi, insanları doğuştan itibaren hiyerarşik olarak farklı kategorilere ayırmakta iken, Berâhime'ye atfedilen yaratılıştaki eşitlik anlayışı bu yapıyla bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla Berâhime'nin Hindu gelenekleriyle ilişkilendirilmesi bir tutarsızlık arz etmektedir.

Görüldüğü üzere Berâhime'nin bu yaklaşımına göre makul olmayan, aklın uygun görmediği herhangi bir şey reddedilir ve kabulü mümkün değildir. Akıl salt olarak mutlaklaştırılmış, insan aklının kabul edemeyeceği her şeye karşı bir direnç oluşturulmuştur. Onlara göre bir bilgi akledilebilir ise orada nübüvvet kurumuna zaten ihtiyaç yoktur. Akledilebilir olmayan bilgi de doğal olarak reddedilmektedir.⁶⁹ Berâhime'de görüldüğü üzere aklın yetkinliği mutlaklaştırıldığı takdirde akıl insanı peygamberlikten müstağni kılmaktadır. Fakat insan aklı üzüntü ve sevinç gibi sebeplerden ötürü nefsanî arzuların etkisiyle saf ve yalın halini kaybedebilir. Bu sebeple aklın yegâne ölçü olarak kabul edilerek nübüvvetin muhal görülmesi mümkün ve makul görünmemektedir.⁷⁰

Mâtürîdî'ye göre akıl Allah'ın zatı, O'nun isim ve sıfatlarının keyfiyeti, ahiretle ilgili meseleler, meleklerle ilgili gaybî meseleler, geçmiş peygamberler ve ümmetleriyle ilgili gaybî haberler gibi bazı konuları tek başına idrak etmeye güç yetiremez. Onun için bu alanlarda bilgi sahibi olmak, doğru ve istikamet üzere düşünmek için başka bilgi kaynağına da ihtiyacımız vardır ki bu sadık haberdur. Yani Allah'ın peygamberlere vahiy yoluyla ilettiği ve onların da bize bildirdikleri haberlerdir.⁷¹

Mâtürîdî, imtihanın makul bir temele dayandığını vurgulayarak, aklın doğruluk ve adaleti iyi, zulüm ve yalanı ise kötü olarak değerlendirdiğini belirtir. Buna bağlı olarak, aklın insanın şerefini yücelten fiilleri emredeceğini, bireyin konumunu ve değerini düşüren eylemleri ise yasaklayabileceğini ifade etmektedir. Fakat insanın yeryüzündeki yiyecekleri, ilaçların zararlı olanlarını veya zehirli olanlarını kendi kendisine deneme yanılma yoluyla keşfetmesi mümkün değildir. Bu, aklın da makul

⁶⁹ Kemâlüddîn Muhammed İbn Hümâm, *el-Müsâyere fî 'İlmi'l-Kelâm*, thk. Muhammed Abdulhamit (Mısır: Matbaatü'l-Mahmûdiyye), 6.

⁷⁰ İbrahim Kaplan, “Şemsüddin es-Semerikandî'nin Nübüvvet Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (11 Nisan 2016), 749.

⁷¹ Hanifi Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2012), 23-29.

ve güzel göreceği bir durum değildir. Ayrıca o, tarımın nasıl yapılacağından yemeklerin pişirilme yöntemlerine kadar insanın bireysel ve sosyal hayatında gerekli görebileceği birçok temel bilginin peygamberler tarafından aktarıldığını ifade etmektedir. Diğer taraftan insanlar yaratılışları itibarıyla çeşitli olduğu gibi, akılları yönünden de birbirinden farklıdır. Birinin aklıyla doğru bulduğunu diğeri yanlış görebilir. Bunun yanında insanın bazen aklî muhakemesini işletmeyip doğruyu bulmada gaflete düşmesi de ihtimal dâhilindedir. Bütün bunlardan sonra her akla güvenmemiz, onun ileri sürdüğü görüş ve düşünceleri tartışmasız kabul etmemiz mümkün değildir. Aksi takdirde aklıyla hareket eden veya hakikati aklıyla bulduğunu ileri sürenlerin hepsinin doğruluğuna inanmak gerekecektir.⁷² Mâtürîdî'nin bu bağlamda insan aklının sınırlılığına işaret etmek suretiyle akılla elde edilemeyen bu bilgilerin öğrenilebileceği birinin varlığına ihtiyaç duyulduğunu savunarak nübüvvet kurumuna alan açmaya gayret ettiği görülmektedir.⁷³ Esasında Mâtürîdî, insanların akıllarını kullanarak, bilgili kimselere danışarak veya yeteneklerini kullanarak içtihat etmek suretiyle karşılaştıkları her türlü sorunu çözebilecek kabiliyette olduğunu varsaysak bile peygamber gönderilmesini insanlar için büyük bir nimet olacağını sıklıkla ifade etmektedir. Ona göre bu, Allah'ın insan için büyük bir lütfu ve ihsanıdır.⁷⁴

Ebü'l-Yüsr Pezdevî de (ö. 493/1100) insan aklının ibadetlerin mahiyeti ve miktarını bilemeyeceğini kaydetmektedir. Öte yandan aklın işlenen suçlara karşı verilecek cezaları, bu konudaki şer'i hükümleri tespit ve tayin edemeyeceğini ifade etmektedir. Bundan dolayı insanların, bu hususlarda yol gösterici bir rehber ihtiyaçları olduğunu savunmaktadır. Aksi takdirde insanların kendi başlarına bırakıldıklarında kul olmaktan çıkacaklarına işaret eden Pezdevî, kul olmanın peygambere sahip olmayı gerektirdiğini ifade etmektedir.⁷⁵

Ebü'l-Muîn Nesefî ise aklın kusurlarından dolayı yetersiz kalabileceğini en akıllı ve zeki insanların dahi kendisine danışmanlık yapacak ve yol gösterecek danışmanlara

⁷² Kemal Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 109.

⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274-275.

⁷⁴ Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, 109-110.

⁷⁵ Ebu'l-Yüsr Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, thk. Hans Peter Lans (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Turas, 2003), 97.

ihtiyacı olduğu örneğiyle ispatlamaya çalışır. Zira aklın özünde ve fitratında zaaf olduğu içindir ki insanlar tarih boyunca daima birbirleriyle fikir alış verişi yapma ihtiyacı hissetmiş, adeta bir istişare geleneği oluşmuştur. Bu bağlamda Nesefî, aklın dünya ve ahiret saadeti için yeterli olmadığını, bunun da peygamberliğin delillerinden olduğunu kaydetmektedir. Bunun yanında Nesefî, aklın göreceliliğinden de bahsetmektedir. İnsanların din ve dünyaya dair faydalı olanı anlamada idrak kapasiteleri birbirinden farklıdır, birinin kabul ettiğini diğeri reddedebilmektedir. Böyle bir durumda Yüce Yaratıcı'nın kulların faydasına olan şeyleri elçileri aracılığıyla bildirmesi de yerinde ve mantıklı bir durumdur.⁷⁶ Bu çerçevede Nesefî, Berahimenin salt aklın yeterli olduğu yönündeki iddialarına karşın insanların bilgi düzeylerinin farklılık gösterdiğini vurgulamaktadır. Nesefî'ye göre, insanların bilgi seviyeleri ancak karşılıklı istişare yoluyla ilerler ve tarih boyunca en akıllı ve en zeki insanların dahi başkalarıyla istişare etme gereği duyduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Nesefî, insanın yaratılışı gereği aklının sınırlı olduğunu vurgulayarak, akli kutsayarak merkeze alan ve ilahî elçileri devre dışı bırakmaya çalışan anlayışa karşı bir delil sunmaktadır.⁷⁷

Nûreddin Sâbûnî (ö. 580/1184) insan aklının vacip ve mümteni kategorisinde yer alan hususlara dair hüküm verebileceğini, ancak mümkün olan şeylerin şer'i mahiyetini belirleyemeyeceğini ifade etmektedir. Zira insan, neyin farz neyin haram olduğunu kendi aklıyla tayin edemez. Bununla birlikte dinî hükümler arasında hayvan boğazlamak gibi rasyonel açıdan kötü olarak değerlendirilebilecek bazı fiillerin teşvik edilebileceği görülmektedir. Öte yandan Sâbûnî, aklın idrak edebileceği mümkün olan şeylerin açıklanabilir olduğunu belirtirken, bunun insanın fiillerine yönelik doğru yönelimi sağlayarak işini kolaylaştırma amacı taşıdığını savunmaktadır. Aksi takdirde, insanın eylemlerinin sonuçları itibarıyla iyi veya kötü olup olmadığını belirleyebilmek için sürekli bir gözlem, araştırma ve değerlendirme süreci içerisinde olması gerekeceği düşünülmektedir.⁷⁸

Şemsüddîn Semerkandî, (ö. 702/1303) nübüvveti inkâr eden grupları sıralarken, Berâhime'nin aklın yetkinliğine dair argümanlarına da yer verir. Berâhime, aklın neyin

⁷⁶ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/459-460.

⁷⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/460, 463.

⁷⁸ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 86.

iyi olduğunu öğrenip yapmayı, neyin kötü olduğunu bilip terk etmeyi sağladığını öne sürer. Buna karşılık Semerkandî, geçim işleri olarak ifade ettiği sosyal yaşama ilişkin düzenlemelerin akla bırakılmasının tartışmalara ve çatışmalara yol açacağını ve bunun Allah katında hoş karşılanmayan veya özünde makbul olmayan durumlara sebep olacağını ifade eder. Böylece, insan aklının göreceli ve sübjektif doğasına işaret eden Semerkandî, bu nedenle kanun koyucu bir peygambere ihtiyaç duyulduğu sonucuna ulaşır.⁷⁹ Semerkandî, *el-Ma'ârif fî Şerhi's-Şahâ'if* adlı eserinde Brahmanların aklın yetkinliği yönündeki iddialarına temas ederek, aklın doğruluk, adalet, cömertlik gibi erdemleri; zina, adam öldürme ve hırsızlık gibi kötülükleri idrak edebileceğini kabul eder. Ancak bu tespiti rağmen, aklın bu temel ilkeler dışındaki birçok durumu kavramakta yetersiz kaldığını belirtir. Bu sebeple, özellikle ihtilafa açık meselelerde doğruya ulaşabilmek ve toplumsal düzeni koruyabilmek için bir nebinin rehberliğine ihtiyaç duyulduğunu ifade eder. Zira Semerkandî'ye göre, iyiyi ve kötüyü bilen insan dahi, zorlayıcı şartlar altında çirkin olanı tercih edebilir. Bu ise, aklın pratik hayatta her zaman yeterli bir yönlendirici olamayacağını gösterir. Bu çerçevede Semerkandî'nin nübüvve duyulan ihtiyacı daha çok sosyal düzen bağlamında ele aldığı dikkat çekmektedir.⁸⁰

Ebü'l-Berekât Nesefî'ye göre de (ö. 710/1310) peygamberler insan aklının güç yetiremeyeceği şeyleri, aklın noksan kaldığı hususları insanlara aktaran bir elçi konumundadırlar. Zira akıl, zorunlu şeyleri idrak edebilse de mümkün kategorisindeki bazı bilgilere vakıf olamaz.⁸¹ Hayâlî ise isim vermeksizin aklın yetkinliği üzerinden nübüvvetin yersizliğini vurgulayanlara aklın dine ve dünyaya ilişkin konularda nâkıs kalabileceğini bundan dolayı insanları doğru yönlendirerek eksikleri giderecek bir peygambere ihtiyacın olduğunu ifade etmektedir.⁸²

Mâtürîdî ve onu takip eden kelâmcılar, nübüvvet kurumunu temellendirirken insan aklının ontolojik ve epistemolojik sınırlılıklarına işaret etmekte, bu çerçevede

⁷⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 419-420.

⁸⁰ Şemseddin Semerkandî, *el-Ma'ârif fî Şerhi's-Şahâ'if*, thk. Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turas), 2/1342-1343.

⁸¹ Ebü'l-Berekât Nesefî, *Şerhu'l-Umde fî Akîdeti Ehlü's-Sünne*, thk. Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turas), 239-240.

⁸² Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, thk. Abdü'l-Mansûr Nâtûr (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2008), 276.

vahyin zorunluluğunu ortaya koymaktadırlar. Mâtürîdî'ye göre akıl, Allah'ın zâtı, sıfatlarının keyfiyeti, gaybî meseleler ve ahirete dair hususlarda tek başına yeterli bir bilgi kaynağı değildir. Bu sınırlılık, insanın hakikate ulaşmasında sadık haber olarak nitelendirilen vahyi gerekli kılmaktadır. Mâtürîdî aynı zamanda aklın iyiyi ve kötüyü ayırt etme kapasitesine sahip olduğunu, fakat bu potansiyelin her zaman fiilî olarak gerçekleşmediğini vurgular. Aklın bireyler arasında farklılık arz etmesi, deneme-yanılma yoluyla hakikate ulaşmanın her zaman mümkün olmaması gibi nedenlerle vahyin rehberliğine duyulan ihtiyaç ön plana çıkar. Bu bağlamda Mâtürîdî, nübüvvetin insanlık için sadece zorunlu değil aynı zamanda büyük bir lütuf olduğunu da belirtir.⁸³

Mâtürîdî sonrası kelâmcılar özellikle Semerkandî, Pezdevî, Ebü'l-Muîn Neseî, Sâbûnî, Ebü'l-Berekât Neseî ve Hayâlî nübüvvetin zorunluluğunu daha sistematik bir biçimde temellendirme çabasına girmişlerdir. Semerkandî, Berâhime örneği üzerinden aklın bireysel ve sosyal düzenlemelerde yeterli olmayacağını, bunun çatışmalara yol açabileceğini savunur. Pezdevî, ibadetlerin mahiyetini ve şer'î cezaların belirlenmesini aklın sınırları dışında görerek, peygamberin bu alanlardaki belirleyici konumunu vurgular. Ebü'l-Muîn Neseî, aklın zaafına dikkat çekerek, en akıllı bireylerin bile danışmanlığa ihtiyaç duyduğunu hatırlatır ve bu danışmanlığın en üst biçiminin peygamberlik olduğunu ileri sürer. O, aklın göreceliliğine ve bireyler arası farklılıklarına da dikkat çekerek, objektif ve evrensel bilgi için vahyin zorunluluğunu temellendirir. Sâbûnî ise aklın sadece vacip ve mümtenî alanlarda hüküm verebileceğini, mümkün alanlarda ise belirleyici olamayacağını ifade eder; bu noktada vahyin yönlendirici rolüne ihtiyaç olduğunu belirtir. Benzer şekilde Ebü'l-Berekât Neseî de aklın mümkün bilgilerde yetersiz kaldığını vurgulayarak, peygamberi bu bilgi boşluğunu dolduran elçi olarak tanımlar. Hayâlî ise isimsiz eleştirmenlere cevap verirken aklın dinî ve dünyevî konularda eksik kalabileceğini ve bu nedenle nübüvvet ihtiyacı duyulduğunu belirtir.

Özetle Mâtürîdî kelâmcıların ortak paydası aklın değerini teslim etmekle birlikte onu mutlak bilgi kaynağı olarak görmemeleri ve vahyin bilgi değeri bakımından tamamlayıcı, yönlendirici ve zorunlu olduğunu savunmalarıdır. Aralarındaki temel farklar ise vurguların düzeyinde ortaya çıkmaktadır: Kimileri epistemolojik

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278.

sınırlılıklar (bilginin kaynağı ve sınırları) üzerinde dururken, kimileri daha çok sosyopolitik ve pratik sonuçlar (toplumsal düzen, ceza, ibadet) açısından nübüvvetin zorunluluğuna odaklanmaktadır. Bu farklılıklar, Mâtürîdî kelâm geleneğinin akıl-vahiy ilişkisini çok boyutlu ve dinamik bir şekilde ele aldığını göstermektedir.

1.3.2. Teolojik İtiraz: Akla Aykırılık İddiası

Berâhime, peygamberlik kurumunu eleştirirken, öncelikle peygamberlerin getirdikleri mesajların akılla uyumu açısından bir değerlendirme yapmaktadır. Bu bağlamda peygamberliğin ya akla uygun ya da akla aykırı olduğu varsayımından hareket ederler. Eğer peygamberlik akla aykırıysa, bu durum onun geçersizliğini gösterir; zira akıl, Allah'ın bir delili olup, ona aykırı bir delilin varlığı düşünülemez. Öte yandan, eğer peygamberlik akla uygunsa, akıl zaten bu bilgiyi kendi başına idrak edebileceğinden, peygamberliğin gereksiz hale geleceği ileri sürülmektedir. Berâhime, ayrıca nübüvvetin sonuçları üzerinden de bir eleştiri geliştirerek, peygamberliğin kabul edilmesi durumunda ortaya çıkan toplumsal ve bireysel sonuçlara dikkat çeker. Onlara göre, peygamberlerin mesajını reddeden kimseler, yalanlanma, şiddet ve azap gibi durumlarla karşı karşıya kalmaktadır. Bu tür sonuçlar ise ilahi hikmetle bağdaşmamakta, bilakis akılsızlık olarak değerlendirilmektedir.⁸⁴

Bunun yanı sıra, Berâhime'ye göre birileri peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkmamış olsaydı ve peygamberler kabul görmeseydi, insanlar eşit bir konumda kalacak ve aralarında üstünlük farklılıkları ortaya çıkmayacaktı. Peygamberlik kurumu ise bir kişiyi diğerlerinden üstün kılmakta, böylece yaratılıştaki bir eşitsizlik meydana getirmektedir. Bu durum, belirli bir şahsın diğerlerinden üstün tutulması anlamına geldiğinden, ilahi hikmetle bağdaşmaz ve adalet ilkesiyle çelişir. Sonuç olarak Berâhime, peygamberlik kavramını hem akli açıdan gereksiz hem de toplumsal açıdan eşitsizlik yaratan bir unsur olarak değerlendirmektedir.⁸⁵

Berâhime'nin din ve akıl arasındaki çatışmaya dayandırdığı bir diğer argüman, dinin yani peygamberin akılda bulunmayan hususları zorunlu kılabilmesi ve aklın güzel olarak değerlendirdiği bazı fiilleri yasaklayabilmesidir. Onlara göre akıl, âlemin

⁸⁴ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/444.

⁸⁵ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/444.

hikmet sahibi bir yaratıcısının olduğunu tayin edebilir. Yine insanlar akılları sayesinde zihinlerinde çirkin buldukları şeylere inanmaz ve onu salık veren yaratıcıya ibadet etmez. Fakat din adamları aklın kabîh gördüğü birçok ritüel ve uygulamayı ibadet olarak kabul etmişlerdir. Örneğin; insanlar eve benzer bir yapıya yönelme, etrafında tavaf etme, sa'y etme, şeytan taşlama, ihram, kutsal olduğuna inanılan bir taşı övme gibi akla aykırı uygulamaları ibadet olarak görmektedirler. Öte yandan hayvanların ibadet maksadıyla kesilmesi, insanlara faydası olabilecek bazı besinlerin yasaklanması, yapılarının değiştirilmesi ve bunun gibi durumlar aklın prensiplerine uymayan şeylerdir.⁸⁶

Pezdevî ibadetlerin mahiyetine yönelik bu eleştirilerden hayvan kesimini ön plana çıkararak aklın kötülüğe meyyal olmadığını, bu durumda hayvanların sahibi olan Allah tarafından izin verildiğini ve asıl öldürenin yine Allah olduğunu kaydetmektedir. Buna karşın Pezdevî, bu iddiayı reddederek aklın bizatihi kötü ve çirkin gördüğü bir şeyi güzel kabul edemeyeceğini belirtir. Ona göre hayvanların kesilmesi, onların gerçek sahibi olan Yüce Yaratıcı tarafından müsaade edilmiş bir fiildir. Nitekim bir başkası kesim işlemini gerçekleştirse bile hayvanın hakiki anlamda ölümü, onun yaratıcı tarafından takdir edilen iradesinin bir sonucudur. Bu nedenle hayvanların kesilmesi, aklın çirkin olarak nitelediği ancak peygamberin güzel gördüğü bir fiil olarak değerlendirilemez.⁸⁷ Bu çerçevede Pezdevî, her ne kadar aklın bizzat kötü veya çirkin olanı idrak edebileceğini savunarak hüsün-kubuh meselesinde Mâtürîdî düşünceye yakın bir tutum sergilese de; hayvanların mülk sahibi olan Allah'ın izniyle kesildiğini ve nihai anlamda öldürenin yine Allah olduğunu belirtmek suretiyle, kâdir-i mutlak Tanrı tasavvuruna işaret etmekte, Eş'arî düşünceye yakınlaşmaktadır.

Hayâlî ise nübüvveti inkâr edenlerin özellikle İslâm şeriatındaki ibadetlere yönelik olarak akıl ve hikmete aykırılık iddialarını ele alır. Hüsün ve kubhun akıl yoluyla bilinebileceğini vurgulayan Hayâlî, ibadet ve ritüellerin yalnızca Yüce Allah tarafından bilinen çeşitli hikmet ve maslahatları içerebileceğine dikkat çeker.⁸⁸ İnsanın

⁸⁶ Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihal*, thk. Ahmed Fehmî Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 3/609; Nüreddîn Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Arûci, (Beyrut: Darü'l İbn Hazm, 2014), 176; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, 1/446.

⁸⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 97, 133.

⁸⁸ Hayâlî'nin ibadetlere ilişkin hikmetlerin yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini ileri sürmesi, onu İmam Mâtürîdî'den ayırtmaktadır. Zira Mâtürîdî'ye göre ibadetlerin hikmetleri, akıl yoluyla

hikmetini tam olarak kavrayamadığı ibadetleri yerine getirmesinin, nefsi terbiye etme gibi manevî bir fayda sağladığını ileri sürerek bu ibadetlerin hikmetten yoksun veya anlamsız olduğu iddiasını reddeder.⁸⁹

Abdüllatif Harpûtî, Berâhime'nin dinî ritüellerin mahiyetine yönelik itirazlarını ele alan düşünürler arasındadır. Harpûtî'ye göre Berâhime, kurban ibadeti kapsamında hayvanların kesilerek acı çekmesine sebebiyet verilmesini, oruç ibadetiyle insanların aç ve susuz bırakılmasını, zekâtla malın eksiltilmesini, had cezalarıyla bireylerin cezalandırılmasını ve hac ibadeti esnasında baş açık ve yalın ayak koşarak beden yorulmasını anlamsız bulmuşlardır. Bu tür ibadet ve uygulamaların Yüce Yaratıcı tarafından konulmuş hükümler olmadığını ileri sürerek mevcut dinleri ve şeriatları reddetmiş, dolayısıyla nübüvvet kurumunu da inkâr etmişlerdir. O, cahillik ve sefihlikle itham ettiği Berâhime mensuplarının inkârlarının ibadetlerin derin hakikat ve hikmetlerine vakıf olamamalarından kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu bağlamda *"İlimde derinleşenler derler ki: "Ona iman ettik. Hepsi Rabbimizin katındandır. Ancak akıl sahipleri düşünüp öğüt alır."*⁹⁰ ayetine atıf yaparak dinin emrettiği bu ibadetlerin hikmetlerini derin ilim sahiplerinin anlayabileceğini vurgulamıştır.⁹¹ Bu çerçevede Harpûtî, Berâhime'nin ibadetleri anlamsız bulmasını, dinin zahirine takılıp batınî hikmetlerini idrak edememelerine bağlayarak, ilahî hükümlerin değerinin ancak derin kavrayışla anlaşılabilirliğini vurgulamaktadır.

1.3.3. Hikmete Aykırılık İddiası

İmam Mâtürîdî, *"Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir."* ayetinin⁹² tefsirinde Berâhime'nin aklın yetkinliği argümanının dışında bir diğer argümanından daha bahsetmektedir. Buna göre Tanrı'nın kendisini ve elçilerini tanımayacağını dolayısıyla reddeceğini bildiği insanlara elçi göndermeyi hikmete aykırı bir durum olarak kabul ettiklerini, bu sebepten nübüvveti inkâr ettiklerini kaydetmektedir.

kavranabilir olup, bireysel ve toplumsal fayda yönüyle insan tarafından idrak edilebilir niteliktedir. bk. İbrahim Kaplan, "Allah İnsan İlişkisi", *Kelâm III* (Ankara: Altınordu Yayınları, 2022), 257.

⁸⁹ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 275.

⁹⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁹¹ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fi 'akâ'id ehli'l-İslâm* (Çelik Yayınevi, 2016), 206.

⁹² ez-Zuhuruf 43/84.

Mâtürîdî, bu itiraza cevaben sınırsız bir hikmet ve bilgiye sahip olan Yüce Yaratıcı'nın isyan edeceklerini ve elçiyi reddedceklerini bilmesine rağmen insanlara nebi göndermesinin hikmetin dışına çıkmak anlamına gelmeyeceğini, aksine Allah'ın lütfunun göstergesi olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, insanların tepkilerinden bağımsız olarak Yüce Yaratıcının sınırsız ilmi ve hikmeti çerçevesinde değerlendirilmelidir.⁹³ Nitekim İmam Mâtürîdî, özellikle sosyolojik çıkarımlarıyla ön plana çıkarak, insanlar arasındaki anlaşmazlıkların giderilmesi, bireylerin haz ve arzularına bağlı olarak düştükleri hataların telafi edilmesi ve aklın sınırlı olduğu durumlarda insanlara ve toplumlara yön gösterme gibi işlevleriyle peygamberlerin kabulünün kaçınılmaz olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴

Nesefî ise bu eleştiriye yönelik *“Peygamberleri müjdeciler ve azap habercileri olarak gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah mutlak üstündür, yegâne hikmet sahibidir.”*⁹⁵ ayetinde ifade edildiği üzere insanların yapıp ettikleri yüzünden cezalandırılacağı vakit bir bahane ve delil olmaması sebebiyle peygamber gönderildiğini savunmaktadır. Nesefî, somutlaştırmak adına bir hükümdarın kendisine karşı düşmanlığını biliyor olmasına rağmen uyardırmadan ve özürlerini dinlemeden kendisine isyan eden kimselerle savaşmasının zulüm olabileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda yaratıcı da müjdelemek ve korkutmak suretiyle ceza ve mükâfatı elçiler aracılığıyla insanlara aktarmıştır. Bu durumda Nesefî'ye göre Berâhime'nin sefeh olarak kabul ettiği nübüvvetin aslında bir hikmete dayandığı anlaşılmış olmaktadır.⁹⁶ Nesefî, Berâhime'nin diğer eleştirisi olan elçileri yalanlayacakları ve şiddetle mukabele edeceklerinden hareketle resul göndermenin hikmetsiz bir iş olduğu eleştirisini de ele almaktadır. Bu meyanda Nesefî, risaletin ulaştığı herkesin inkâr etmesinin makul olmadığına işaret ederek yaratıcıyı ve elçisini kabul edecek, nasihatlerine kulak verecek kimseler için peygamber göndermenin abesle iştigal etmek değil aksine bir hikmet ve lütuf olduğunu kaydetmektedir.⁹⁷ Kaldı ki insanlık tarihi boyunca peygamberleri kabul edenlerin,

⁹³ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Darü'l-Mizan, 2005), 13/284-285.

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 279-280.

⁹⁵ en-Nisâ 4/165.

⁹⁶ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/465.

⁹⁷ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/464.

reddedenlere kıyasla her zaman daha fazla olduğu görülmektedir. Bu tarihî olgu, Berâhime'nin argümanlarını geçersiz kılmak için yeterli bir dayanak teşkil etmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin bireysel ve toplumsal faydaya odaklanan yaklaşımı ile Neseî'nin ceza ve mükâfat esaslı, hikmet merkezli açıklamaları; inkarcılara peygamber gönderilmesinin gereksiz olduğunu ileri süren Berahime'ye karşı geliştirilen bir cevap niteliği taşımaktadır.

2. NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİNE DAİR AKLİ TEMELLENDİRMELER

2.1. Aklın Mahiyeti ve Yetkinliği

İnsan, yaratılmış varlıklar içinde hem maddi hem de bilişsel özellikleriyle en kapsamlı ve en üstün mertebeye sahiptir. Onu diğer varlıklardan ayıran temel unsur, yalnızca dış dünyayı kavrama yetisine değil, aynı zamanda kendi varlığını idrak etme kapasitesine de sahip olmasıdır. Bu özelliği insanı diğer yaratılmışlarla ontolojik bir bağ içinde konumlandırmakta ve evrenin işleyişini anlamaya yönelik bir yetkinlik kazandırmaktadır.⁹⁸ Nitekim İmam Mâtürîdî, Nisâ Sûresi'nde yer alan “*Allah'ın üzerinizdeki lütuf ve rahmeti olmasaydı, pek azınız hariç, mutlaka şeytana uyardınız.*” ayetinin⁹⁹ tefsirinde, Allah'ın lütfü olan Hz. Peygamber bulunmasaydı dahi, şeytana uymayan az sayıda kimsenin yine de var olacağını belirtir. Mâtürîdî, bu kimselerin bilinçli bir şekilde inanan, idrak sahibi kişiler olduğunu ifade ederek, insan aklının Allah'ı bilme ve doğruya ulaşma konusunda müstakil bir yetkinliğe sahip olduğuna işaret etmektedir.¹⁰⁰

Öte yandan insanın varlıklar arasındaki konumu, onun farklı kategorilerdeki yaratılmışlarla çeşitli açılardan benzerlik göstermesine de neden olmaktadır. Sıcaklık, kuruluk ve yaşlık gibi temel fiziksel nitelikler bakımından âlemin asli unsurlarıyla ortaklık taşıırken, cisim olma özelliği itibarıyla madene benzemektedir. Beslenme ve büyüme süreçleri açısından bitkilerle, duyuşsal algıları, haz ve acıyı hissetme yetisi

⁹⁸ Kur'ân'da insanın yaratılış süreci farklı bağlamlarda ele alınarak çeşitli aşamalarıyla vurgulanmaktadır: es-Secde 32/13; el-Hac 22/5; el-En'âm 6/2; el-Kehf 18/37.

⁹⁹ en-Nisâ, 4/83.

¹⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 3/355.

bakımından evcilleşmiş hayvanlarla, içgüdüsel eğilimleri açısından ise yırtıcı hayvanlarla benzer özellikler taşımaktadır. Bununla birlikte insanın aldatma, saptırma ve yanıltma gibi yetkinlikleri, onu şeytanî eğilimlere de yakınlaştırmaktadır. Bu bağlamda insan, evrende mevcut olan hem olumlu hem de olumsuz unsurlarla belirli bir ortaklığa sahiptir. Bu ortaklık, insanın diğer varlıkları anlama yetisini pekiştirirken, aynı zamanda onların özelliklerini kendi bünyesinde barındırmasına da imkân tanımaktadır.¹⁰¹

İnsanın, evreni ve diğer varlıkları anlama kapasitesi, onun varoluşsal bir anlam arayışına yönelmesini kaçınılmaz hale getirmektedir. Bu sürecin ilk aşaması evreni ve içindeki tüm varlıkları ibret nazarıyla değerlendirmeyi gerektirir. Bu çerçevede Mâtürîdî, insanın varlıklar arasındaki yerini yalnızca fiziksel varoluş üzerinden değil, aynı zamanda bilişsel ve manevi yönleriyle ele almaktadır. Ona göre mahlûkat arasında karşılıklı bağımlılığa dayalı bir düzen bulunmaktadır ve insan, yalnızca maddi ihtiyaçları açısından değil, manevi açıdan da bir bağımlılık içindedir. İnsan, içinde bulunduğu bu varoluşsal bağımlılık nedeniyle hem fiziksel hem de metafizik düzeyde hakikati anlamaya yönlendirilmiştir.¹⁰²

İnsan, ancak kendini tanıdığında içinde bulunduğu evreni ve Yaratıcısını da anlayabilir. Kendisine dair doğru bir idrak geliştirebildiği ölçüde, Tanrı ve kâinat hakkında tutarlı bir kavrayışa ulaşma imkânını elde eder. İmam Mâtürîdî'ye göre insanın esas sorumluluğu da budur. İnsanın sahip olduğu özellikler diğer varlıklardan farklı olarak yalnızca ona bahşedilmiş ve bu bilinçli ilişkiyi kurma misyonunu üstlenmesini sağlamıştır. Çünkü insan, varoluşu sorgulayan, yaratılışı veya kendi kendine meydana gelme fikrini tartışabilen ve bu konular üzerine akıl yürütebilen tek varlıktır. Aynı zamanda sahip olduğu zihinsel ve fiziksel yapının farkındadır. Bu özelliğiyle hem diğer insanları hem de tüm evreni etkileyen bir konuma sahiptir. Yaratılmışlar arasında yönetme yetisiyle öne çıkan insan, bu doğrultuda zorluklara

¹⁰¹ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutlarıyla İnsan* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 25-26.

¹⁰² Hulusi Arslan, *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti* (Malatya: Mengüceli Yayıncılık, 2013), 109-110.

karşı direnç göstermeli, aklen en uygun olanı araştırmalı, iyiyi ve güzeli tercih etmeli ve bunlara ters düşen unsurlardan kaçınarak seçkin bir konuma ulaşmalıdır.¹⁰³

İmam Mâtürîdî'ye göre insan aklı, Allah'ı tanıyabilecek ve keşfedebilecek bir güce sahiptir.¹⁰⁴ Ona göre Allah'ı tanıyabilmenin yolu da kendini tanımaktan geçmektedir. Kendini tanıma ve bilme potansiyeline sahip olan insan, varlıklar âleminde seçkin bir yere sahip olduğunu, en tedbirli ve en yetenekli varlık olduğunu görebilir. Karşılaştığı olgu ve olayları en iyi şekilde idrak edebilen, ifade edilenlere de en hızlı bir biçimde vâkıf olabilen insan, varlığının mevcudiyetini düşündüğünde oluş ve bozuluş bağlamında kendi varlığının ancak kendisinden başka bir varlık sayesinde mümkün olduğunu anlayabilmektedir.¹⁰⁵

Mâtürîdîye göre akıl, sadece yeme-içme işleri için verilmemiştir. Akıl ibret almak ve tefekkür etmek üzere insana verilmiş en önemli nimetlerdendir.¹⁰⁶ Nitekim Mâtürîdî'nin sisteminde *mârifetullah* insanın yaratılış hikmetlerinden biri olarak yer almaktadır.¹⁰⁷ İnsanın aklıyla beraber kâinattaki Yüce Yaratıcı'nın varlığına işaret eden düzen ve ahenk birleşince yaratıcıyı tanıma sürecinde kılavuz görevi görmektedir. Aynı şekilde Mâtürîdî'ye göre evrenin hikmetsiz bir şekilde inşa edilmiş, yararsız ve isabetsiz bir biçimde yaratılmış olma ihtimali yoktur.¹⁰⁸ Nitekim insanın yaratıcının varlığına ilişkin bilgiye erişebilmesi nübüvvet kurumunu gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde insanın içinde yaşadığı evren hikmetsiz ve anlamsız bir yer olarak değerlendirilirdi. Bu bağlamda insan aklı kâinatın sadece yok olmak için yaratılmış bir mekân olmadığını kavrayabilmektedir.¹⁰⁹

¹⁰³ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 10.

¹⁰⁴ Mûsâ Koçar, "Mâtürîdî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber'in Nübüvveti", *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, (2006), 135.

¹⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 159-160.

¹⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254.

¹⁰⁷ Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin yaratılışın felsefi olarak oturduğu zemine dair daha detaylı bilgi için bk. Hulusi Arslan, "Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti", *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 127.

¹⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/283, 512; 7/12, 382; 9/343.

¹⁰⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6.

2.2. İnsanın Yaratılış Özellikleri ve Nübüvvetin İmkânı

Mâtürîdî, Kur'ân-ı Kerîm'de yer verilen insan için kullanılan acelecî,¹¹⁰ cimrî,¹¹¹ hırslı ve sabırsız¹¹² gibi olumsuz vasıfları insanın tabiatıyla ilişkilendirmek suretiyle açıklamaktadır.¹¹³ Bu bağlamda insan, doğası gereği kötülük karşısında çabuk etkilenen, zayıf iradeye sahip, zorluklarla karşılaştığında kaçınmaya meyilli, sıkıntıya katlanmaktan hoşlanmayan, hata yapmaya ve unutkanlığa eğilimli, refahı ve rahatlığı seven bir varlıktır. Bolluk ve geniş imkânlarla kavuştuğunda rehavete kapılırken, darlık ve sıkıntıya düştüğünde ise yaratıcısına yönelme eğilimi gösterir.¹¹⁴

Bu çerçevede Mâtürîdî, insanın sübjektif tarafına dikkat çekmektedir. Buna göre insanın doğası kişiden kişiye değişen öznel bir yapıya sahiptir ve her zaman sabit bir doğrultuda ilerlemeyen görece bir algıya dayanır. Bu yüzden çoğu zaman akıl dinle çatışabilir. Dolayısıyla iyi ve kötüyü belirlemede esas alınması gereken ölçüt insanın kendisi değil, akıldır. Fakat bazı engellere maruz kaldığı durumda aklın algısı sınırlanabilir, bu durumda başvurulması gereken kaynak vahiy ile desteklenen peygamberlik kurumudur.¹¹⁵

İmam Mâtürîdî ve sonrasında gelişen Mâtürîdî geleneğe göre nübüvvet teorisi imkân kategorisinde değerlendirilse de peygamberliğe ilişkin ana vurgu beşeri ihtiyaçlar ve Cenâb-ı Hakk'ın hikmeti ekseninde inşa edilmiştir. Bu bağlamda nübüvvet insanların ihtiyaç duyduğu şeyleri karşılamak için gerekli bir şey iken Allah'ın hikmeti ve lütfu zaviyesinden ise kaçınılmaz bir olgudur.¹¹⁶ İnsanın ihtiyaçları üzerinden nübüvvetin gerekliliğinin kurgulandığı bir teolojiyi anlayabilmek için evvela insanı ve yaratılışının temel hususiyetlerini gündeme almak gerekir. Zira insan fitraten anlam arayışı içerisinde olan, yaşadığı hayatın, içinde bulunduğu âlemin hakikatini keşfetmeye meyyal tutuma sahip bir varlıktır. Nitekim Hz. İbrahim'in Yüce Yaratıcı'ya yönelik hakikat arayışı, En'âm Suresi'nde ayrıntılı bir şekilde ele

¹¹⁰ el-Enbiyâ 21/37.

¹¹¹ el-İsrâ 17/100.

¹¹² el-Meâric 70/19.

¹¹³ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 2019, 116.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/91, 93, 99; 2/16; 3/174.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 354.

¹¹⁶ Köksal, *Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında İlk Dönem Nübüvvet Tartışmaları*, 81.

alınmakta¹¹⁷ ve tevhit mücadelesi kapsamlı bir biçimde aktarılmaktadır. Hz. İbrahim'in putçuluğa ve pagan geleneklere karşı başlattığı zihnî mücadele yaratıcının yeryüzündeki ayet ve işaretleri olarak kabul edilen simgeler üzerinden Hakk'a ve hakikat bilgisine ulaşmasıyla son bulmuştur. İlgili pasajın sonunda yer alan ayette, peygamberlerin ilahî inayet sonucu hidayete erıştirdiği insanlardan bahsedilmekte olup bu ifade, insanların resullerin rehberliğine uymaya davet edilmeleri açısından anlamlı bir vurgu içermektedir.¹¹⁸ Bu anlatının da işaret ettiği gibi *eşref-i mahlûkât* olarak yaratılan insan, akıl ve idrak mevhibesiyle yaratıcı fikrine ulaşabilmeye kâdirdir. Nitekim insanlar manasız bir şekilde dünyaya atılmış varlıklar değildir. Aksine insanın akıl ve irade sahibi bir özne olarak, yaratılışın anlamını keşfetmesi ve bu süreçte zihnini inşa etmesi gereken bir varlık olduğu ifade edilebilir.¹¹⁹

Mâtürîdî'nin teolojik sisteminde insan, hayatını devam ettirebilmesi için nübüvveti muhtaçtır. O, bu ihtiyaç halini toplumsal ve bireysel ihtiyaçlar düzeyinde inşa etmekte, sosyolojik ve psikolojik değerlendirmeler yapmaktadır. Nitekim ona göre insanlar kendi aklî çıkarımlarını yeterli görmeme ve başkası ile istişare etme temayülüne sahip bir varlıktır. Başka insanlardan edebi ilimler öğrenen insan, okuduklarını ve elde ettiği bilgiyi başkalarına aktararak yardımlaşma içerisinde bulunmaktadır. Bilge kişilerin bile sürekli olarak yeni bilgilerin peşinde koşması, başkalarıyla istişare ihtiyacı hissetmesi insan aklının tek başına yeterli olmadığı anlamına gelmektedir. Tam da bu noktada akıl, iyi niyet sahibi ve sözüne güvenilir bir peygambere ihtiyaç hissetmektedir.¹²⁰ Diğer bir açıdan insanın yaratıcısıyla kurduğu ilişkinin ikili ilişkiden çıkıp toplumsallaşması sürecinde akıl tek başına yeterli değildir. Bu noktada yaratıcıyla olan bireysel irtibatın kurumsallaşması sürecinde de peygambere ihtiyaç vardır.¹²¹ Kısaca Mâtürîdî, akıllı ve düşünebilen bir varlık olarak müstesna bir yere sahip olan insanın yaratılışından getirdiği bu üstün yeteneklerine

¹¹⁷ el-En'âm 6/74-90.

¹¹⁸ el-En'âm 6/90. "İşte o peygamberler, Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. Şu halde onların rehberliğine uy. De ki: "Ben, bu görevimden dolayı hiçbir karşılık istemiyorum; bilinsin ki bu, bütün insanlığa bir öğütten ibarettir."

¹¹⁹ İbrahim Kalın, *Perde ve Mana Akıl Üzerine Bir Tahlil* (İnsan Yayınları, 2022), 86.

¹²⁰ Muhammet Aydın, "Mâtürîdî'nin Düşüncesinde Nübüvvetin Aklî Temellendirilmesi = Rational Justification of Prophet hood in Mâtürîdî's Consideration", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 602.

¹²¹ Hanifi Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik* (Cedit Neşriyat, 2021), 89.

rağmen, hem dünyevi işlerinde başarılı ve mutlu olabilmesi hem de yaratanına karşı sorumluluklarını yerine getirerek uhrevi saadete ulaşabilmesi için peygamberlerin yol göstericiliğine muhtaç olduğunu ifade etmektedir.

Karmaşık yapısına işaret etmek adına insanın *küçük âlem* şeklinde isimlendirildiğini ifade eden Mâtürîdî, insan türünün çeşitli arzulara ve farklı tabiatlara sahip kılındığını kaydetmektedir. Mâtürîdî'ye göre onların beşerî yapısına öyle baskın nefsanî istekler yerleştirilmiştir ki bu yaratılışlarıyla baş başa bırakıldıklarında menfaatlerin paylaştırılmasında, gücün ve iktidarın paylaşımında kesinlikle birbirleriyle çekişeceklerini ifade etmektedir. Bu durumun ise tabii olarak insanlar arasında nefret ve ardından kanlı savaşları doğurabileceğini kaydetmektedir. Nihai olarak bu durum toplumların birbirlerini yok edişleri ve çöküşleri ile sonuçlanacaktır. Hâlbuki evrenin var oluş amacı buna bağlı kılınsaydı onun mevcudiyetinin hikmeti boşa gider, var edilişi abes olurdu.¹²² Bu bağlamda toplumsal uzlaşmayı sağlayacak ve bireylerin ayrılık ve çatışma nedeniyle çöküş ve yok oluşa sürüklenmelerini engelleyecek ontolojik bir ilkenin, yani dinin varlığının zorunluluğu, aynı zamanda örtük olarak nübüvvet kurumuna da işaret etmektedir.¹²³

İnsanın özüne ilişkin bir başka hakikat ise sahip olduğu merak duygusudur. Nitekim Hz. Âdem'in cennette yasak meyveyi yemesinin, insanın varoluşsal bir zaafî olarak değerlendirilen unutma hasletinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Hz. Âdem'in yasak ağaçtan yemesi nedeniyle tenkîte muhatap olmasında Allah'ın emrine karşı çıkılmasının yanlışlığını gösterme, günahlardan sakındırma gibi hikmetlerinin yanı sıra insanın unutkan bir varlık olduğu insanlığın atası olan Hz. Âdem özelinde hikâye edilmektedir. Kur'ân'da zikredilen bu iki kıssa insanın yaratılıştan gelen merak güdüsüne ve anlam arayışı arzusuna işaret etmektedir.¹²⁴

¹²² Mâtürîdî düşüncesinde metafiziğin temel paradigması olarak kabul edilen “Hakîm Tanrı” ilkesi, onun tüm teolojik ve ontolojik yaklaşımlarının merkezinde yer almaktadır. Bu ilkeye göre Tanrı, hiçbir fiilinde abesle iştigal etmez; zira hikmetsiz bir eylem Tanrı'nın zatî kemâliyle bağdaşmaz. Bozmak amacıyla yaratmak da bu bağlamda abes kabul edilir. Dolayısıyla Tanrı, insanı yokluk için değil, varoluşsal bir gayeye matuf olarak yaratmıştır. Mâtürîdî'nin bu aslı önermeyi tüm tikel meselelerde işlevselleştirdiği ve bu çerçevede kendine özgü tutarlı bir ontoloji inşa ettiği söylenebilir. Daha geniş değerlendirmeler için bk. Engin Erdem, “İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı”, *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 470-487.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 6-7.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/94-99.

Nisyan, insanoğlunun yaratılışından getirdiği en önemli vasıflarından biridir. Zira İslâm'ın Allah katında tek hakiki din olmasına karşın çok sayıda peygamberin ve yeni şariatlerin gelmesi insanın hatırlatılmaya muhtaç bir varlık olduğunu gözler önüne sermektedir. Kur'ân'da İbrahimî gelenekten gelen Hz. İsmail'in tevhit inancına sahip neslinin, kâinatın mutlak hâkimi olan Yüce Yaratıcıyı unutup paganizme yönelmeleri aktarılmaktadır. Nitekim Kur'ân'da yer alan "...hatırlamaz (öğüt almaz) mısınız?", "...umulur ki hatırlarlar (öğüt alırlar)", "...ne de az hatırlıyorsunuz?", "...hatırlamazlar (öğüt almazlar) mı?", "...umulur ki hatırlarlar", ...sağduyu sahiplerinin hatırlaması için", "...sadece sağduyu sahipleri hatırlarlar" ifadeleri çokça tekrarlanmaktadır. Bu bağlamda birçok ayet insanlara ve toplumlara tevhit inancını, ahiret hayatını ve sorumluluklarını unutmaları ve gaflete düşmeleri sebebiyle hatırlatma kabilinden nazil olmuştur. Öte yandan insanın nisyan ile maruf olduğuna, yaratıcısını ve verdiği nimetleri de unuttuklarına dair farklı birçok vurgu yer almaktadır.¹²⁵ Bu bağlamda insanlardan müteşekkil olan toplumların da bir hafızası vardır. Toplumların da zamanla hakikatten uzaklaşma ihtimalleri her daim var olmuştur. Kur'ân'da yer alan kıssalar, farklı peygamberlerin tebliğ süreçlerinde toplumların hakikati kabul ettikten sonra zamanla unuttuklarını ve inkâra düştüklerini gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda İsrâiloğulları önemli bir örnek teşkil etmektedir.

İsrâiloğulları, Allah tarafından birçok peygamber aracılığıyla hakikate davet edilmiş, Hz. Musa önderliğinde Firavun'un zulmünden kurtarılmış ve pek çok ilahî mucizeye şahit olmuşlardır. Bununla birlikte Tûr-i Sina'da Allah'a verdikleri ahde rağmen¹²⁶ zaman içinde hakikatten sapmışlardır.¹²⁷ Özellikle Hz. Musa'nın geçici bir süre toplumdan ayrılmasının ardından bir grup İsrâiloğlunun dünyevî eğilimler ve sapkın alışkanlıklar doğrultusunda buzağıya tapmaları,¹²⁸ onların ilahî emirleri ihlal ettiklerinin en çarpıcı göstergelerinden biridir.¹²⁹ Bu çerçevede İsrâiloğulları kıssası,

¹²⁵ Kur'ân'da yer alan pek çok ayet, insanlara tevhit inancını hatırlatmak, ahiretteki diriliş ve hesap gerçeğini unuttuklarını ve gaflet içinde olduklarını bildirmek amacıyla Allah'ın Hz. Peygamber'i gönderdiğini ve ona Kur'an'ı indirdiğini ifade etmektedir. el-Mâide 5/11, et-Tevbe 9/67, Tâhâ 20/126.

¹²⁶ el-Bakara 2/63.

¹²⁷ el-Bakara 2/64.

¹²⁸ el-Bakara 2/54.

¹²⁹ el-Bakara 2/65.

yalnızca tarihsel bir anlatı değil aynı zamanda ilahî öğretilere yönelik süreklilik arz eden beşerî zaafı gözler önüne seren evrensel bir örnek olarak değerlendirilebilir.

İnsanın fitratına dair bir başka husus ise bilgisizlik ve hoyratlıktır. İnsan aklının iyiye ve kötüye dair her şeyi tüm detaylarıyla bilme ihtimali söz konusu değildir.¹³⁰ Elbette insan akıllı iyi ve kötüyü bilme hususunda oldukça önemli bir rol üstlenmektedir. Ancak insan nefsi, kurtuluş umduğu yerde onu helâke sürükleyebilecek ya da fayda beklediği durumda zarar görmesine neden olabilecek düzeyde bir bilgisizlik ile maruftur. Bu bilgisizlik insanı tüm davranışların sonuçlarını bilen bir kimseye muhtaç kılar. Bu sayede insan nefsinin arzularına teslim olmaktan kurtulur ve resulün yönlendireceği şekilde kendisini geliştirebilme imkânı bulabilir.¹³¹ İnsan akıllı temel düzeyde iyiye ve kötüyü tanımlayabilir. Mâtürîdî bu şekilde bir taraftan aklın iyi ve kötüyü bileceğini ya da temel düzeyde aklın iyi ve kötüyü tanımlayabileceğini söylerken diğer taraftan aklın zaafına dikkat çekerek insanlığın peygamberlere muhtaç olduğunu söylemekte, dolayısıyla nübüvve alan açmaya çalışmaktadır denebilir.

İmam Mâtürîdî, insanların ahlak ve hukuk anlayışlarının göreceliğine dikkat çekerek, en iyi ve en güzeli elde etme arzusunun insana özgü bir eğilim olduğunu vurgulamaktadır. Diğer bir deyişle sınırlı imkânlarla sahip olan insanın sınırsız isteklerinin var olduğu bilinmektedir.¹³² Buna bağlı olarak, bireyler ya kendi akıllarına makul gelen görüşleri benimser ya da kendilerinden daha akılcı düşünen kimselerin yönlendirmelerine tabi olurlar. İlk durum esas alındığında, farklı düşüncelerin uzlaştırılması mümkün olmadığı için bu yaklaşım imkânsız hale gelir. Bu nedenle, ikinci görüş doğrultusunda, akılcı üstün olan kimselere, yani peygamberlere ihtiyaç duyulduğu vurgulanmaktadır.¹³³ Bu durum insanın yaratılışının ve psikolojisinin bir tezahürüdür. Bu bağlamda insanın bu tür hamasi ve duygusal tutum ve davranışları toplumda tartışmalara ve anlaşmazlıklara sebebiyet vermektedir. Bu tür durumlarda, bireyler arasındaki sorunları çözerek aralarındaki sevgi bağlarının kopmasını engelleyecek ve böylece toplumsal huzursuzluğun önüne geçecek ilahî bir müdahaleye

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 6/81.

¹³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274.

¹³² Maksut Çetin, "Ahlak İlkeleri Açısından Peygamberlerin Sıfatları", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 211.

¹³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278-279.

ihtiyaç duyulmaktadır. İlahî müdahalenin gerekliliği ise taraflar arasındaki anlaşmazlıkları çözecek kişinin sıradan bir insan olması durumunda, mutlak bir objektiflik sergilemesinin mümkün olmayacağı gerçeğiyle temellendirilmektedir. Bundan dolayı kullarının tüm hallerini en doğru şekilde bilen ve onları en iyi tanıyan Yaraticının insanların yaratılışlarından getirdikleri hırs ve arzularını dizginleyecek elçiler göndermesi aklın da kabul edeceği bir durumdur.¹³⁴

Mâtürîdî'nin bu yorumu modern felsefenin tartışma gündemlerinden olan ahlakî rölativizmi destekleyen bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Zira ahlakî rölativizm, en geniş anlamıyla evrensel ve nesnel ahlakî doğruların veya ilkelerin bulunmadığını; aksine bu doğruların ve ilkelerin bireyler ya da toplumlar arasında değişiklik gösterdiğini savunan bir görüştür.¹³⁵ Oysa Mâtürîdî'nin bu bağlamdaki kastı, Kur'ân'da insanın her daim harîs, zayıf, nankör, aceleci, müstekbir ve zalimcahil olarak nitelenen yönlerinin toplumsal izdüşümlerine dikkat çekmektir. Bu vurguların yer aldığı nüzul bağlamında her ne kadar müşrikler kastedilmiş olsa da, bu durum insanın özü itibarıyla çok sızlanan ve halinden şikâyet eden bir varlık olduğunu değiştirmez.¹³⁶ Bu yaklaşımıyla Mâtürîdî, ahlakî normların göreceliğine değil, insanın doğasındaki zaafının toplumdaki yansımalarına işaret ederek bu zaafının ahlakî bir düzen ve rehberliğe duyulan ihtiyaç doğrultusunda ele alınması gerektiğini belirtir.¹³⁷

Nübüvveti hikmet temelli bir teolojik zemin üzerine inşa eden Mâtürîdî, ispat argümanları olarak sosyolojik ve psikolojik yönlerle de işaret ederek aklî çıkarımlarda bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre nimet karşısında bu lütufta bulunana şükür ve minnet duymak insan aklının gereğidir. Yüce Yaraticı da elçileri aracılığıyla tebliğ ettiği emir ve nehiylerin yerine getirilmesi ile bu söz konusu şükrün edâsını talep etmektedir.¹³⁸ Bu bağlamda ona göre nimet vereni tanımak ve ona şükranla bulunmak akla göre güzeldir. Aynı şekilde inkâr etmenin ve küfran-ı nimette bulunmanın kötü bir şey

¹³⁴ Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, 108.

¹³⁵ Ahmet Yıldız, "Ahlaki Rölativizm Eleştirisi", *Bilimname* 2018/35 (30 Nisan 2018), 50.

¹³⁶ Süleyman Narol, "İnsan Kelimesinin Kur'ân'daki Genel ve Özel Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Bilimname* 2018/35 (30 Nisan 2018), 487; Fikret Gedikli, "Kur'ân'da 'İnsan' Kelimesi: Anlam ve İşaret Alanı", *EKEV Akademi Dergisi* 74 (28 Eylül 2018), 105-112.

¹³⁷ en-Nisâ 4/28, İbrâhîm 14/34, el-İsrâ 17/11, Lokmân 31/18, el-Ahzâb 33/72.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156.

olduğu aklın tespit edebildiği bir durumdur. Bu durumda peygamberliği kabul etmek aklın zorunlu kabul ettiği şeylerden biri olmaktadır.¹³⁹

Doğası gereği insan çıkarlarını önceleyen ve kendi menfaatlerini maksimize etme eğiliminde olan bir varlıktır. Eğer ilahî buyruklarla belirlenmiş bir sınırlandırma olmasaydı bireyler kendi yaşamsal çıkarlarını koruma adına başkalarının aleyhine hareket etme potansiyeline sahip olacaktı. Bu durumda herkes iyi ve güzel olarak gördüğü her şeyi bencilce elde etmeye çalışacak, toplum içerisinde kaçınılmaz olarak fitne ve çatışmalar doğacak, insanlar arasında sürekli bir mücadele ortamı oluşacaktı. Bu bağlamda helal ve haram sınırlarının belirlenmesi, bireylerin huzur içinde bir arada yaşayabilmesini sağlamak açısından zorunlu hale gelmektedir.¹⁴⁰

Mâtürîdî, peygamberlerin gönderilmesini zorunlu kılan gerekçeleri açıklarken, bu zorunluluğu farklı açılardan ele almıştır. Onun düşünce sisteminde peygamberlik kurumu, hem bireysel ve toplumsal düzenin tesis edilmesi hem de insanın dünya ve ahiret mutluluğunu elde etmesi açısından kaçınılmaz bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda peygamber göndermenin zorunluluğunu ispat etmek üzere geliştirdiği argümanları dünya ve dinle ilgili gerekçeler ile insan ve toplumla ilgili gerekçeler olmak üzere iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

Mâtürîdî mezkûr aklî çıkarımlara ilave sadedinde sâir kelâmcılardan farklı olarak nübüvveti ispatında insanın biyolojik yapısına da değinmekte, insanın fizyolojisindeki yapısal uyumun altını çizmektedir. Ona göre Allah insanın tüm organlarını kullanabilecek bir formda yaratmıştır. Örneğin insan elleriyle eşyayı tutabilir, bırakır, alır, verir. Eklemlerindeki esneklik sayesinde organlarını fonksiyonel olarak her şekilde kullanabilir. Mâtürîdî, insanın hayvanlardan ve diğer canlılardan farklı olarak fizyolojisindeki bütün organları herhangi bir sınır olmaksızın kullanabilmesini onun kulluk vazifesiyle irtibatlandırarak buradan nübüvvetin imkânı ve gerekliliğine kapı aralamaktadır.¹⁴¹ Mâtürîdî'ye göre bu durum insanın ibadet için yaratıldığını ispat eder niteliktedir. Öte yandan insanın fiziksel yapısını ve organların

¹³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156.

¹⁴⁰ Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, 103-110.

¹⁴¹ Köksal, *Sünnî ve Mu'tezilî Yaklaşımlar Bağlamında İlk Dönem Nübüvvet Tartışmaları*, 78.

ibadetler açısından mahiyetini açıklayacak birinin olmasını gerektirmektedir ki ona göre bu kişi peygamberdir.¹⁴²

Mâtürîdî'ye göre kendi öz yapısını tanıyabilen insan, yaratıcısını da bulma kapasitesine sahiptir. Zira kendini tanıyan kimsenin Rabbini tanıyacağı söylemine Mâtürîdî'de eşlik etmekte, meseleyi somutlaştırarak insan fizyolojisine dair karmaşık yapı ve bu konudaki bilgi yetersizliğinden nübüvvete alan açmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda insan sahip olduğu işitme, görme gibi vasıfların inceliklerine dair bilgi sahibi olmakla birlikte vücudunda ortaya çıkan bozulma ve problemlerin nasıl düzeleceğini, ne kadar yaşayacağını bilemez. Ayrıca insan, fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçların ne zaman ortaya çıktığını ve bunları gidermenin yöntemlerini ve mahiyetini tam manasıyla idrak edemez. Öte yandan Mâtürîdî, insanın yaşamı boyunca bedensel değişimlere ve zaafılara tanıklık ettiğini belirterek, insan vücudunun kusurlu ve kırılgan bir yapıya sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda söz konusu eksiklikleri giderebilecek hakikate ve bilgiye sahip olan peygamberlerin rehberliğine dikkat çekmektedir.¹⁴³

Harpûtî ise nübüvvetin gerekliliği başlığı altında ilk dönem filozoflarına referansla insanların tüm ihtiyaçlarını tek başlarına karşılayabilecekleri kabiliyette olmadıklarını vurgulayarak nübüvvetin gerekliliğini izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre insanlar için gıda nasıl temel bir ihtiyaç ise din de zaruri ve fitrî bir ihtiyaçtır. O böylelikle din ile birlikte zımnen nübüvvete olan ihtiyaca işaret etmektedir. Bu bağlamda fitratı gereği insan kendi arzu, istek ve ihtiyaçlarını elde etmek ister ve buna engel olacak şeyleri ortadan kaldırmaya çalışır. Bu süreçte insanlar arasında çekişme ve ayrışma vaki olabileceğini bunun önünde düzen koyucu ve arabulucu olarak nübüvvet kurumunu görmektedirler.¹⁴⁴

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278.

¹⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156.

¹⁴⁴ Harpûtî, *Tenķīhu'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 201.

2.3. Toplumsal Yapı ve Nübüvvet Kurumu

Topluluklar halinde yaşamak insanın en temel niteliklerinden biridir. Zira toplum hayatının dışında bir insan mevcut olmayıp¹⁴⁵ tarihin ne kadar derinliklerine inersek inelim insanların daima bir arada, topluluklar halinde yaşadığına şahit oluruz. İnsanlık tarihinin en eski dönemlerine ait kalıntılarda ilk dönemlerinden itibaren insanların bir arada, topluluklar halinde yaşadığına dair kanıtlar bulmak mümkündür. Aristo insanın bu içtimai vasfını ifade etmek için “sosyal varlık” tabirini kullanırken; İbn Haldûn da (ö. 808/1406) insan için toplum hayatının gerekliliğini “insan toplumu zaruridir” diyerek dile getirmiştir.¹⁴⁶ Yine İbn Haldûn, insanın toplu olarak yaşamasını Allah’ın iradesinin gerçekleşmesi olarak görmektedir. Çünkü ona göre yeryüzünün halifesi olan bu varlık, içinde yaşadığı âlemi mâmur kılacaktır. Bunun için o, toplu olarak yaşamak zorundadır. Medeniyet ile Allah’ın iradesi arasında böyle bir ilgi kuran İbn Haldûn, bunun gerçekleşmesini¹⁴⁷ toplum halinde yaşayan insan cinsine bağlamıştır.¹⁴⁸

İnsan, doğumundan itibaren yaşamını sürdürebilmek için çeşitli çabalar sarf etmesi gerektiğinin bilincine varmaktadır. Aynı şekilde, insanlar fayda elde edebilmek için çaba sarf etmek ve zarardan korunmak için çeşitli önlemler almak zorundadır. Toplum içinde yaşayabilmek için doğru bir yönetim anlayışının önemini de idrak etmiştir.¹⁴⁹ Nitekim insanlık tarihinde kargaşa ve başıboşluk üzerine kurulu bir topluma rastlanmamıştır. Her toplum kendi işlerini düzenlemek için kurallar ve prensipler oluşturmuştur. Bu gerçekten hareketle, insanların onuruna uygun, hayatlarını kolaylıkla ve sağlıklı sürdürebilmeleri için bir rehberin yönlendirmesine ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanın doğası gereği ünsiyet kuran ve sosyal bir varlık olduğu düşünüldüğünde, toplumsal yaşamın zorunlu bir gerçeklik olarak ortaya çıktığı

¹⁴⁵ Her ne kadar İbn Tufeyl *Hayy b. Yekzan*’da Daniel Defoe (1660-1731) ise *Robinson Crusoe*’da ıssız bir adada toplumdan uzak ve doğa ile baş başa yaşayan münzevi bireyin hayatını ve zihinsel gelişimini ele almış olsa da, bu tasvirler her iki yazarın zihninde şekillenen kurgu ve varsayımlardan ibarettir.

¹⁴⁶ Ünver Günay, *Din Sosyolojisi Dersleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993), 3-4.

¹⁴⁷ Ebû Zeyd Veliyyüddîn İbn Haldun - Zakir Kadiri Ugan, *Mukaddime* (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986), 2/273.

¹⁴⁸ Yumni Sezen, *İslâm’ın Sosyolojik Yorumu* (İstanbul: İz Yayınları, 2004), 61.

¹⁴⁹ Mustafa Can, *Ebû Mansur Mâtürîdî’nin Nübüvvet Anlayışı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022), 104.

görülmektedir. İnsan, hem maddi hem de manevi ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla toplumsal ilişkiler geliştirirken, aklının sınırlılığı sebebiyle birtakım olumsuzluklarla karşılaşma potansiyeline sahiptir. Bu bağlamda bireyin ve toplumun refahını temin edebilmek, aklın göreliliğinin doğurabileceği eksiklikleri gidermek ve insanlara yaşamsal bir düzen sunabilmek adına peygamberliğin gerekliliği ortaya çıkmaktadır.¹⁵⁰

Toplumsal düzenin sürdürülebilirliği açısından güven ve huzur ihtiyacı, dinin ortaya koyduğu normatif hedeflerin gerçekleşmesi bakımından kaçınılmaz bir unsurdur. Nizam ve istikrarın sağlanması için ahlakî ve hukukî ilkeleri belirleyen, ilahî vahyi tebliğ eden peygamberlik kurumu zorunlu hale gelmektedir. Bu çerçevede insanın hem bireysel hem de kolektif varoluşunu şekillendiren temel ilke ve değerler peygamberler aracılığıyla aktararak, toplumsal düzenin tesis edilmesine imkân tanımaktadır.

İmam Mâtürîdî de bu bağlamda nübüvvetin sosyolojik argümanlarla ispatından önce insanlar için yaratıcı tarafından konulan hukukî normların yani teklifin gerekçesini temellendirmektedir. Mâtürîdî, yaratıcının fiillerindeki engin hikmetine atıfla insanlar için emir ve nehiylerin belirlenmesinin aralarındaki iletişimin niteliği ve toplumun huzuru için vazgeçilmez bir şey olduğunu vurgulamakta, zımnen yaratıcının insanları imtihan etmesinin hikmetini de izah etmiş olmaktadır. Teklif, yani dinî sorumluluk, insanların uzun yaşama içgüdülerinden kaynaklanan haz ve arzularına set çeken bir durum olarak tasvir edilebilir. Aksi takdirde toplumda kaçınılmaz bir çatışma ve çekişmenin ortaya çıkabileceğine dikkat çeken Mâtürîdî, Yüce Yaratıcı'nın insanı sorumlu tutmasının ardındaki hikmeti ve bunun toplumsal yaşama sağladığı olumlu katkıları vurgulamaktadır.¹⁵¹ Öte yandan bu kuralları koyan yaratıcının her şeyden müstağni olduğunu, bunun kendisi için değil, insanlar için vazgeçilmez bir ihtiyaç olduğunu vurgulamaktadır.¹⁵² Bu anlamda Mâtürîdî, insanı sorumlu tutan ve eylemlerinde çeşitli hikmetler barındıran Yüce Yaratıcı'nın emir ve yasaklar belirlemesinin, yani teklifin de izahını yapmış olmaktadır.

¹⁵⁰ Işık, *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*, 107.

¹⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 272.

¹⁵² Can, *Ebu Mansur Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*, 105.

Mâtürîdî'nin nübüvvete duyulan ihtiyaca ilişkin ortaya koyduğu argümanlarda sosyolojik tahlillere yer verdiği görülmektedir. İnsanların teklife tabi tutulmasının aklî gerekçelerini sıraladıktan sonra insanın yaratılış özellikleri açısından yetersizliğini bireysel düzlemde ele almaktadır. Akabinde Mâtürîdî, toplumun peygambere olan ihtiyacı çerçevesinde, ilahî yönlendirmenin bulunmadığı toplumların nasıl bir duruma evrilebileceğine dair sosyolojik tasvirler sunmaktadır. Bu bağlamda insanın arzu, ihtiras, nefis ve şehvetinin¹⁵³ olduğu düşünüldüğünde toplum hayatında kargaşa ve başboşluk mümkün olacaktır. İnsanın bedeni ihtiyaçları doğrultusunda sınırsız arzu ve istekleri toplumda sosyal adaletsizliklerin, zulmün ve ahlaksızlıklarının yaygınlaşmasına imkân tanımaktadır. Bu durum, zamanla toplumun huzurunu ve insani yaşam standartlarını tehdit edebilecek bir niteliğe bürünebilmektedir. Nitekim peygamberlerin İslâm dininin hakikatlerini tebliğ etmelerine rağmen, onların vefatlarının ardından sonraki nesillerde tevhidin tahrif edildiği, ahlakî yozlaşmanın arttığı ve sosyal adaletsizliklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda Kur'ân'da insanlık tarihinin farklı zamanlarından bu tür ibretlik örnekler sıklıkla tasvir edilmiştir.¹⁵⁴ Hristiyanların tevhit inancını, Yahudilerin ise kutsal kitaplarını tahrif ettikleri de sıklıkla hatırlatılmıştır.¹⁵⁵

Klasik kelâm kaynaklarında nübüvvetin gerekliliği, insan aklının sınırlılığı ve doğru bilgiye erişim sorununa dayalı epistemik bir çerçevede ele alınmaktadır. Bu bağlamda peygamberler ve nübüvvet kurumuna zemin hazırlamak adına, insanın teklife tabi olması, doğru ve iyi olanı yapma yükümlülüğü taşıması, doğru ve iyinin mahiyetine dair kapsamlı bilgiye ulaşma ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Bu noktada hüsün ve kubuh tartışmaları gündeme gelirken, peygamberlerin hakikatin nihai kaynağı olduğu gerçeği belirginleşmektedir. Salt aklın yetersizliğine vurgu yapan Mâtürîdî, bireylerin sosyal hayatta kritik karar anlarında daha bilgili kimselere danışma eğiliminde olduklarını belirterek, insanın istişareye olan ihtiyacına dikkat çekmektedir. Benzer şekilde farklı alanlarda bilgi edinmek isteyen bireylerin başkaları tarafından yazılan kitapları okumaları ve yetkin bilginleri dinlemeleri, insanın başkalarından faydalanabilme kapasitesini ve toplumsal etkileşime duyduğu

¹⁵³ Kâf 50/16; Fussilet 41/25; er-Rûm 30/29-30; el-Meâric 70/20-21.

¹⁵⁴ el-Kasas 28/38; eş-Şuarâ 26/29.

¹⁵⁵ Meryem 19/88; el-Mâide 5/73; el-Bakara 2/75-80.

gereksinimi ortaya koymaktadır. Esasında buradan hareketle Mâtürîdî, insan aklının doğru bir bilgiye ve öğütçüye olan ihtiyacı olduğu fikrine zemin hazırlamaktadır. Zira Mâtürîdî, insanda sihir, simya, savaş stratejileri, eşyanın mahiyetine dair bilgilerin yine hâkim ve bilge insanlardan türediğine ve aktarıldığına ilişkin bir inanç güdüsü olduğunu ifade ederken bu bilgilerin Allah tarafından insana öğretildiğini vurgulamaktadır.¹⁵⁶

Hüsün ve kubuh tartışması her ne kadar şer'i hüküm ve hâkim kavramları bağlamında fıkıh usulünü ilgilendirse de ilahî irade ve aklın yetkinliği açısından kelâm ilminin kapsamına girmektedir.¹⁵⁷ Mesele, İslâm kelâmının ana omurgasını oluşturan Mâtürîdî, Eş'arî ve Mu'tezilî düşünce okulları içerisinde son derece dakik bir biçimde ele alınmıştır. Bu bağlamda hüsün-kubuh meselesi akla atfedilen rol, itikadî ekollerin Tanrı tasavvuru, nübüvvet yaklaşımı ve birçok diğer meseledeki yaklaşımlarını belirlemede temel bir yapıya sahip olması bakımından büyük öneme sahiptir. Eş'arîlere göre hüsün emirle kubuh ise nehiyle gerçekleşir. Buna göre hüsün emir; kubuh nehiydir.¹⁵⁸ Bu minvalde hüsün ve kubha hükmeden Eş'arîlere göre şer' yani Şâri'dir.¹⁵⁹ Nitekim Şâri'in hükmü değiştirerek çirkini güzel, güzeli ise çirkin kılması mümkündür ve bu imkânsız değildir. Bu durumda çirkin olan güzel, güzel olan ise çirkin hale gelir. Aynı şekilde bir hükmün neshedilmesi ve haram olan bir şeyin vâcip kılınması veya tam tersine çevrilmesi de bu duruma benzerdir.¹⁶⁰ Onlara göre akıl, Mu'tezilîlerin kabul ettiği manada hüsün ve kubha hükmedemez; Mâtürîdîlerin kabul ettiği anlamda ise Şâri'in hitabının gelmesinden önce hüsün ve kubhu idrak edemez. Akıl, ancak Şâri'den gelen hitabı anlamamanın bir aracıdır.¹⁶¹

Mu'tezile'ye göre fiillerin zâtı itibariyle iyi ya da kötü olduğuna hükmeden, doğrudan akıldır. Ancak bu durum, şer'in herhangi bir faydası olmadığı anlamına

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 276; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 258.

¹⁵⁷ İlyas Çelebi, "Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi)* 16-17 (1999-1998), 59.

¹⁵⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Makâsîdu'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 592.

¹⁵⁹ İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ, (Mısır: Mektebetü'l-Hânci, 1950), 258.

¹⁶⁰ Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/310.

¹⁶¹ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, ed. Davut İltaş (Ankara: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024), 2/1382.

gelmez. Şer'in rolü, özellikle ibadetlerde ve anlaşılması güç ve kapalı durumlarda hüsün veya kubhun, hâkim olan aklın tümel olarak bilebileceği şeyleri detaylandırmasıdır. Tikel anlamda neyin iyi veya kötü olduğu elçiler aracılığıyla aktarılır.¹⁶² Bu bağlamda akıl her durumda iyilik ve kötülüğü tümel manada ispat eden (müsbit) bir rol üstlenir. Şer' ise, aklın eksik kaldığı bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğunu tebyîn eden bir mahiyete sahiptir.¹⁶³

Mâtürîdiler hüsün ve kubhun ölçütünü övgü ve yergi olarak belirlemişler; övgüye layık olan davranışları hasen, yergiye layık olan davranışları da kabîh olarak nitelendirmişlerdir. Ancak fiillerdeki övgü ve yergi ilk görünüşleri itibariyle değil, sonuçları itibariyledir. Mesela ilk görünüşü itibariyle kurban kesmek insan tabiatına hoş gelmeyebilir. Ancak toplumda pek çok maddi ve manevî fayda sağlaması yönüyle kurban kesmek övgüye layık sonuçlar doğurmakta, sebep olduğu bu sonuçlar nedeniyle de iyi niteliği kazanmaktadır. Bu durumun tam aksine insan tabiatının arzu duyduğu içki ve zina gibi eylemler hem dünyevi hem de uhrevi pek çok zararlı ve yıkıcı sonuçlar doğurabilmekte, dolayısıyla da kötü ve çirkin niteliği kazanabilmektedir.¹⁶⁴ Düşüncesini ortaya koyarken sosyal değişim süreçlerini dikkate alan Mâtürîdî, hüsün ve kubuha dair bu açıklamalarıyla toplumsal yapı ile nübüvvet kurumu arasındaki ilişkiye dikkat çekmekte, böylece nübüvvetin gerekliliğine dair argümanlarını güçlendirmektedir diyebiliriz.

Bu çerçevede hüsün kubuh meselesinin klasik kelâmcılar tarafından karşılıklı tartışıldığını, tafsilatlı bir biçimde gerekçelendirildiğini söylemek mümkündür. Mâtürîdî ulemanın orta yolu bulmak sadedinde gösterdiği çaba anlamlıdır. Zira aklın şeriat olsa da olmasa da tespit edeceği birçok şey olmasına rağmen bu fiillerin özünde iyilik veya kötülüklerine dair hükmü şer'in belirlediğinin vurgulanması nübüvvetin imkanına yönelik önemli bir argüman olarak görülebilir. Fakat konunun çalışmamızı doğrudan ilgilendirmemesi nedeniyle kelâm ekollerinin genel yaklaşımlarını ortaya koymak yeterli olacaktır.

¹⁶² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü'-Vehbe, 1996), 51.

¹⁶³ Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-Vusûl İla İlmi'l-Usûl*, 2/1384-1385.

¹⁶⁴ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/444-445.

Mâtürîdî, insanın kendisini her daim haklı ve doğru kabul etmesinden ötürü insanlar arasında anlaşmazlıklar çıkabileceğini bundan dolayı insanlar arasında hüküm vererek anlaşmazlıkları giderecek ve böylelikle birbirleri arasındaki muhabbeti artıracak bir başvuru merciinin olması gerektiğinde ittifak bulunduğunu vurgulamaktadır. Toplumdaki anlaşmazlıkların her türlü bozulma ve krize neden olabileceğini ifade eden Mâtürîdî, bu tür bozulmaları da yok oluşun ilk adımı olarak görmektedir. Bu durumun aklın kötü olarak kabul ettiği bir şey olduğunu, bu sebeple insanların kendilerini faydaya ve doğru bilgiye yönlendirecek kimselere yöneldiklerini kaydeden Mâtürîdî, insana ilişkin bu temayülden hareketle aklın peygambere duyulan ihtiyacı zorunlu gördüğünü belirtmektedir.¹⁶⁵

Klasik kelâm kaynaklarında nübüvvet kurumunun gerekliliğine yönelik argümanlar arasında sıklıkla görülen bir diğer delil peygamberlerin dine dair bilgi aktarımının yanında dünyaya dair insanoğlunun bilemeyeceği birtakım bilgilerin aktarılmış olmasıdır. İnsan aklının yetersizliği argümanı ile ilişkili olan bu yaklaşıma göre, peygamberler ilahî misyonları gereği, insanların fayda ve zararlarını belirlemede temel bilgi kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî, insanların dünyaya ait bilgiler açısından peygamberin zorunluluğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Ona göre Allah, insanı yaratarak imtihana tabi tutmuş, gökten indirdiği su vesilesiyle yiyecek ve içecekler, ilaçlar meydana getirmiş, bununla birlikte hastalıklar ve öldürücü zehirleri de yaratmıştır. İnsanın zararlıyı yararlı olandan ayırt etmek için her şeyi duyu araçları yoluyla denemesi insan aklının makul görmeyeceği bir şeydir. Zira deneme sırasında zehirli bir besin maddesini tüketen bir kimsenin bu çabası ölümle sonuçlanabilir. Dolayısıyla insan bu tür bilgilere ne his ne de tecrübe ile ulaşabilir. Bu nedenle Allah'ın insanı her maddeyle ilgili kendisi aracılığıyla bu bilgilerin öğrenilebileceği birinin varlığını kabul etmek gerekmektedir. Böylelikle insanlar hayatta kalabilecek ve hayatın içerisinde olmaya devam edecektir.¹⁶⁶

İmam Mâtürîdî'nin takipçilerinden olan ve şârihi olarak kabul edilen mezhebin önemli isimlerden Ebü'l-Muîn Nesefî de nübüvvet ile ilişkin sosyolojik değerlendirmelerde bulunmaktadır. Nesefî, psikolojik tahlillere de yer vermektedir. Bunun başında insanın daha uzun yaşama ve sonsuzluk arzusu içinde olduklarını

¹⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278.

¹⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 275.

vurgulayarak insanın böyle bir mizaca sahip olduğu düşünülürken hayatının devamlılığını sağlayacak her şeyi elde edebilmek için bir mücadeleye gireceğini ifade etmektedir. Bu durumun da insanlar arasında anlaşmazlıklara, çatışmalara ve ölümlere sebep olabileceğini kaydetmektedir. Böylelikle neslin kesilmesi veya belirli bir ırkın diğerlerini yok ederek yükselişe geçmesi gibi sonuçlar doğurabileceğini kaydeden Nesefî, dünyanın böyle bir sonuç için yaratılmadığını, böylesi bir sonucun abes olduğunu ve Yüce Allah'ın abesle iştigal etmekten münezzeh olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda o, hâkim bir gücün insanlar için sınırlar çizmesinin, sonsuz hazlara set çekebileceğini vurgulamaktadır. Nesefî, aynı zamanda dünyanın her yerinde insanların nefislerine hoş gelen cariyeler, cins hayvanlar, geniş saraylar, bahçeler ve lüks eşyalara düşkün olduğunu, insan nefsinin ve kalbinin bu tür dünyalık zevklere meyilli olduğunu vurgulamaktadır. Tam da bu noktada insanları sınırlayacak olan bir şeriatin gerekliliğine değinen Nesefî'nin, aksi takdirde toplumda anlaşmazlık ve düşmanlıkların çıkabileceğini kaydetmekte, düzenin ve refahın ancak dinin vaz ettiği kanunlarla sağlanabileceğini ifade ederek¹⁶⁷ nübüvvete alan açtığı görülmektedir.

Nesefî'nin diğer argümanlarından biri peygamberin dünyaya ilişkin bilgi aktarım kaynağı olduğudur. İnsanlar için faydalı veya zararlı olan cevherler vardır. Hayatın devamlılığı için gerekli olan gıdalar, sağlığı korumak ve hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlar bulunmaktadır. Aynı şekilde tüketildiği takdirde insanı hızlıca öldüren zehirler vardır. Bunların içeriğine dair bilgi sahibi olmak barındırdıkları fayda ve zararı bilmek aklın işlevi dâhilinde değildir. Nesefî de aklın yetersizliği üzerine inşa edilmiş bu argümanı kullanmaktadır. Bu bağlamda bu gıda ve zehirlerin özünü bilen bir rehber ihtiyacı olduğu fikri ön plana çıkmaktadır. Aksi takdirde insanların bu maddelere ilişkin bilgisi olmasaydı bunların faydalı ve zararlı olarak yaratılmalarının hikmeti kalmazdı ki bu da mahlûkatın ölüm için yaratıldığı anlamına gelirdi.¹⁶⁸ Nesefî, burada hikmet sıfatını gündeme getirerek, Yaratıcının abesle iştigal etmeyeceğini ve faydasız şeyleri yaratmanın sefeh olarak

¹⁶⁷ Nesefî, *Tabsirâtü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1/455-456; Ebü'l-Muîn Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmet (Mısır: Daru'l Tıbbâtu'l Muhammediyye, 1986), 228.

¹⁶⁸ Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*, 227.

nitelendirileceğini¹⁶⁹ belirtmekte; bir şeyi fayda veya zarar amacıyla yaratmışsa, bunun insanların bilgisine sunulması gerektiğini ve bu bilginin ancak peygamberler aracılığıyla, ilahî bilgilendirmenin kaynağı vasıtasıyla gerçekleşebileceğini vurgulamaktadır.

Pezdevî'ye göre insanların toplum içinde işledikleri suçların cezalarının belirlenmesinde salt akıl yetersizdir ve bu tür durumlarda şer'i hükümlerin rehberlik etmesi gerekmektedir. Pezdevî, toplum düzeninin sağlanması için bir rehber ve yol göstericiye olan ihtiyacı vurgulamakta, aksi takdirde toplumda başıboşluk hali meydana gelebileceğini belirtmektedir. İnsanların akıllarıyla baş başa bırakıldığında toplumda kaotik durumların oluşabileceğini, böylelikle bireylerin sorumluluklarını unutarak kul olma durumundan çıkabileceklerini ifade eder. Pezdevî'ye göre, toplumdaki refah ve huzurun sağlanması için hukuksal normlar elzemdir. Bu normların ancak ilahî bir rehber aracılığıyla aktarılabilceğini savunan Pezdevî, peygamberin rehberliği olmadan, toplumda kaosu kaçınılmaz olduğunu öne sürer. Bu durumun, insanın kulluk ve sorumluluk durumuna zarar verebileceğini vurgular.¹⁷⁰ Bu meyanda Pezdevî'nin düşünceleri, toplumsal düzenin sağlanmasında hukuksal normların önemini vurgulayarak, ilahî rehberliğin bu normları belirlemede kilit bir rol oynadığını ifade etmektedir. Bu perspektif, Pezdevî'nin düşünce sistemini, toplumun düzeni ve bireyin sorumlulukları üzerine bir çerçeve içinde ele alarak, hukuksal normların ilahî rehberlikle yani peygamber aracılığıyla inşa edilmesinin kaosu önlenmesinde kritik bir rol oynadığını vurgular.

İmam Mâtürîdî'nin önemli takipçilerinden Ebü's-Senâ Lâmişî, (ö. VI./XII. yüzyılın ilk yarısı) insanın sınırlı bilgisi ve deneyimine atıfta bulunarak, doğadaki ölüme neden olan zehirli maddeler ile gıda ve ilaçların bilgisinin yalnızca peygamberler tarafından öğrenilebileceğini vurgular. Lâmişî, böyle bir durumda peygamberin rehberliği olmadığında hikmetsizlik olacağını belirtir ve insanın

¹⁶⁹ Ebubekir Yalçın - Hulusi Arslan, "Ebu'l-Muîn en-Nesefî'de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2019), 44.

¹⁷⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 95-96.

toplumsal yaşamda karşılaştığı gizli ve sırlı bilgileri zorunlu olarak rehber ihtiyacının sebebi olarak görmektedir.¹⁷¹

Klasik Mâtürîdî ulemasının önemli isimlerinden olan Şemseddîn es-Semerkandî, insanın sosyal ve medeni bir varlık olarak diğer bireylere duyduğu ihtiyacı temel bir perspektifle ele almaktadır. Ona göre, insanlar yaşamlarını devam ettirebilmek için yemek, barınma, savunma araçları ve giyim gibi temel ihtiyaçlara sahiptir. Bu ihtiyaçların karşılanması sürecinde insanların birbirlerine karşı tutumu olumlu veya olumsuz olarak değişebilmektedir. Ancak bu bağımlılık aynı zamanda çatışmalara, anlaşmazlıklara ve hatta şiddet içeren durumlara da neden olmaktadır.

Semerkandî, insan fitratının sahiplenme ve yok etme eğilimleriyle şekillendiği düşüncesinden ilhamla bu anlaşmazlıkların zamanla savaflara ve büyük yıkımlara dönüşebileceğine dikkat çeker. Bu noktada, Mâtürîdî düşüncenin ana paradigması olan hikmet sıfatını gündeme getirerek Yüce Allah'ın ezeli inayet ve hikmeti gereği, insanlar arasında adaleti sağlayacak ve onları koruyacak hukukî normların zorunlu kılındığını vurgular. Bu hükümler Semerkandî'ye göre, sadece Allah tarafından belirlenmiş ve insanlara rehberlik eden delillerle desteklenmiştir¹⁷² ki bu delillerden kastının nübüvvet kurumu olduğu anlaşılmaktadır.

Semerkandî'nin bu yaklaşımının temelinde, toplumsal düzenin tesisi ve devamlılığının, bireylerin ilahî hükümlerle uyum içerisinde hareket etmelerine bağlı olduğu düşüncesi yer almaktadır. Ona göre bu uyumlu hareketin sağlanabilmesi ise ancak peygamberlerin rehberliğiyle mümkündür. Bu çerçevede dinin insanlara tebliğ ettiği itikadî, ahlâkî ve amelî hükümleri topluma aktaran ve hayata tatbikini temin eden temel otoriteler peygamberlerdir. Amelî ve ahlakî esaslar itikadî temellere dayalı olarak pratik alanı içermektedir. Peygamberler bu esasları pratize edip topluma örnek olarak aktarırken toplumdaki ahlakî krizlerin aşılmasını, insanların huzur ve güven içerisinde yaşamalarını sağlamaya çalışmaktadırlar.¹⁷³

¹⁷¹ Ebü's-Senâ Lâmişî, *et-Temhîd li-ğavâ'idi't-tevhîd*, thk. Abdulmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Ğarbil İslâmî, 1995), 87.

¹⁷² Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 232.

¹⁷³ Mevlüt Uyanık, "İnsanlığın Peygamberliğe İhtiyacı -Bir İman Esası Olarak Peygamberlik", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (2006), 242.

Ebü'l Berekât Nesefî, (ö. 710/1310) *el- 'Umde* isimli eserinde peygamberlerin sağlıklı bir toplum hayatı için elzem olduğuna değinmektedir. Nesefî'ye göre merhamet ve şefkatle vasıflanan yaratıcının kullarına zararı olacak şeyler hususunda yönlendirici olmaktan geri durmayacağını, hikmeti gereği elçiler göndererek bir şeriat ortaya koymasına gerektiğini, böylelikle bireysel ve toplumsal ifsadın önüne geçtiğini ifade etmektedir. Bu ifsadın toplumsal izdüşümü ise kan dökme, şehirlerin talan edilmesi, kaynakların yok edilmesi, insanlar arasında anlaşmazlık ve ayrılıkların ortaya çıkmasıdır. Nesefî, nübüvvet kurumunun rehberliğini çukurlara düşmemesi için kör bir adama rehberlik yapılmasına benzetmektedir. Bunun sadece hikmet değil bunun da ötesinde merhamet ve şefkatin belirtisi olduğunu kaydetmektedir. Bu bağlamda Yüce Allah hikmeti ve merhameti gereğince kullarını felaketlere ve tehlikelere düşmekten korumak amacıyla rehberler göndermiştir.¹⁷⁴

Kemâlüddîn İbnü'l-Hümâm, (ö. 861/1457) peygamberliğe duyulan toplumsal ihtiyacı temellendirirken, aklın iyi ve güzeli tam anlamıyla belirleme konusunda yeterli olmadığını vurgular. Ona göre, eğer normatif düzenin tesisi bütünüyle akla bırakılacak olursa, bu durum toplumsal çatışmalara, savaşımlara ve yıkımlara zemin hazırlar. Oysa bu tür kaotik sonuçlar, peygamberler aracılığıyla bildirilen ilahî yasaklar kapsamına girer. İbnü'l-Hümâm insanoğlunun peygamberlere olan ihtiyacını faydalı ilaçları zehirlerden ayırt edebilmek için doktora duyulan ihtiyaca benzeterek somutlaştırmaya gitmekte, salt aklın tüm bilgilere erişemeyeceğinden hareketle sâir Mâverâünnehir uleması¹⁷⁵ gibi hikmetinin gereği olarak insanoğlunun maslahatı için nübüvvet kurumunun gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Ebü'l-Berekât Nesefî, *Şerhu'l-Umde fî Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a el-Musemmâ bi'l-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turas).

¹⁷⁵ İbnü'l-Hümâm, Maveraünnehir kelâmcılarının ve Hanefî ulemasının ortaya koyduğu hikmet gereği olan bu zorunluluğun Mu'tezile'nin *aslah* yaklaşımına benzer bir zorunluluk olarak anlaşılmaması gerektiğini, hikmetinin gerekliliği olarak kaçınılmaz bir durum olarak algılanması gerektiğini vurgulamaktadır. İbn Hümâm, *el-Müsâyere fî 'İlmi'l-Kelâm*, 122.

¹⁷⁶ İbn Hümâm, *el-Müsâyere fî 'İlmi'l-Kelâm*, 121; Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/443.

2.4. Tarihsel Gerçeklik ve Nübüvvet Kurumu

İnsanlık tarihi boyunca eskatolojik kurtarıcıların Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcileri olarak kabul edilmesine dair bir inanç her zaman var olmuştur.¹⁷⁷ İnsanoğlu ölüm gerçeğini idrak ettikçe, sonlu ve aciz bir varlık olduğunu kabul etmiş ve bu durum, araçların yardımına ihtiyaç duyma eğilimini beraberinde getirmiştir. İnsan, yaratılışının doğası gereği toplum içerisinde huzur ve mutluluk içerisinde yaşamayı arzular. Bu nedenle, tüm dinler ana doktrin olarak insanlara saadet vaat eder ve bu saadeti sağlamak için bir hidayet ve kurtarıcı öğretisine yer verir.¹⁷⁸

Dinlerin hemen hepsinde görülen ve yeryüzündeki kurtuluşun öncüsü olarak kabul edilen kurtarıcılar, kötülükleri ortadan kaldıran, Tanrı'nın kanunlarını tebliğ eden ve kendi örnekliği ile bu kanunları somutlaştıran kişiler olarak görülür. Bu kurtarıcıların isimleri ve nitelikleri farklı kültür ve dinlere göre değişiklik¹⁷⁹ gösterse de, insanların barış ve huzur içinde yaşamalarını sağladıkları yönündeki inanç ortaktır.¹⁸⁰ Bu bağlamda eskatolojik kurtarıcı figürleri, insanların manevî ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap veren merkezi figürler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İnsanlardaki kurtarıcı beklentisinin din sahasındaki temsilcileri nübüvvet makamına sahip olan peygamberlerdir. İnsanlığın ilk temsilcisi olan Hz. Âdem'in, ilk insan olmanın yanında ilk peygamber olarak kabul edilmesi İslâm'ın tarih perspektifine dair ipuçları barındırmaktadır. Nitekim insanlık tarihini bir bütün olarak tasvir eden Kur'ân aynı zamanda bütün insanlığa gönderilmiş evrensel bir kitaptır. Öte yandan Kur'ân, insanlık tarihini bütüncül bir biçimde süreklilik esasına dayanan bir

¹⁷⁷ Bu eskatolojik tasavvur, Hz. Peygamber'in irtihalinden sonra dahi canlılığını korumuştur. İsrailiyatın da etkisiyle tabiatüstü kahramana dönüşen peygamber, nübüvvet vasfından soyutlanmış, vahdet-i vücudun da etkisiyle yaratılışın ondan feyezan ettiği, tüm varlıkların özünü oluşturan bir tasvire büründürülmüştür. Böylelikle irtihaline rağmen tasarrufunu her an devam ettiren bir peygamber algısı ortaya çıkmıştır. Daha detaylı bilgi için bk. Hatice Arpaguş, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (23 Ocak 2014), 22.

¹⁷⁸ Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 121.

¹⁷⁹ Fadıl Aygün, *Hız. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâîrü'n-Nübüvve* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011) 10.

¹⁸⁰ Cengiz Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek* (İz Yayıncılık, 2003), 62; Harpûti, *Tenkihü'l-keâm fi akâ'idi ehli'l-İslâm*, 224.

bakış açısıyla ele alarak, nübüvveti merkeze yerleştirir.¹⁸¹ Bu bağlamda İslâm, beşeriyet tarihini, insanoğlunun dünyadaki serüvenini, hidayetin tebliğcisi olarak gönderilen peygamberlerin tarihiyle ilişkili bir şekilde aktarmaktadır. Başka bir deyişle İslâm'a göre insanlık tarihi peygamberler tarihidir. Nitekim İslâm tarihçilerinin¹⁸² bir kısmı zamanın ve evrenin yaratılış sürecinin akabinde ilk peygamber olan Hz. Âdem'in yaratılışını anlatarak insanlık tarihini Hz. Âdem ile başlatmaktadır.¹⁸³

Öte yandan modern bilim ve arkeoloji, evrenin ve dünyanın yaratılışıyla ilgili anlatılara farklı bir perspektiften yaklaşır. Sümer mitolojisine dayanan bu anlatılara göre, evrenin yaratılışından önce büyük bir kaosun olduğu ve dünyanın suyla kaplandığı belirtilir. Su tanrısı Namina'nın dağları yarattığı ve gökyüzü ile yerin birleşmesinden hava tanrısı Enlil'in meydana geldiği gibi mitolojik unsurların yer aldığı bu hikâyeler bilimsel ve arkeolojik kanıtlarla desteklenmemektedir.¹⁸⁴

İslâm'a göre, Hz. Âdem ile başlayan insanlık tarihinde, İslâm'ın öğretilerinin unutulduğu veya tahrif edildiği dönemlerde, bu öğretileri hatırlatmak üzere peygamberler gönderilmiştir.¹⁸⁵ Buradan hareketle tarihin başlangıcından itibaren insanlara ilahî hakikatleri anlatmak, onların birlikte huzur içinde yaşamalarını sağlamak, iyiliği yaygınlaştırmak ve kötülükleri engellemek amacıyla elçiler görevlendirilmiştir.¹⁸⁶ Bu elçiler, bazı fetret dönemleri haricinde sürekli olarak var olmuştur. Nitekim Hz. Muhammed'in 124 bin peygamberin varlığına dair hadisi, ismi bilinmeyen elçilerin bilinenlerden çok daha fazla olduğuna işaret etmektedir.¹⁸⁷ Bu durum, peygamberlerin tarih boyunca süreklilik arz eden önemli bir role sahip olduklarını göstermektedir.

¹⁸¹ Abdulkadir Macit, “Medeniyetin Kurucu Unsuru Olarak Nübüvvet: Toplumun Kuruluşu Hakkında Farklı Tarih Tasavvurları”, *İnsan ve Toplum* 10/3 (15 Eylül 2020), 69.

¹⁸² İslam tarihçilerinin yaratılış tarihine dair perspektifleri için bk. Bekir Biçer, “Tarih Yaratılışla Başlar”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 (30 Ekim 2018), 122.

¹⁸³ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Tarihu't-Taberî Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dârü'l-Maârif), 1/17; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdulmut'i Kalacî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/172.

¹⁸⁴ Muazzez İlmiye Çığ, *Uygarlığın kökeni Sümerliler: Tarihte ilk edebi eserlerden seçmeler* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014), 53.

¹⁸⁵ Ebû Osmân Câhız, *Kitabü Hüceci'n-Nübüvve* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 73.

¹⁸⁶ Yûnus 10/47; en-Nahl 16/36, 63; Fâtır 35/24; el-Hicr 15/10.

¹⁸⁷ Müsned 5/265-266; İbn Hibbân, 2/77.

Farklı coğrafyalarda ve farklı zaman dilimlerinde görevlendirilen peygamberlerin temsil ettiği nübüvvet kurumu, binlerce yıllık tarihsel bir gerçeklik olarak kabul edilmektedir. Nitekim tarih boyunca önemli bir niceliğe ulaşamayan ateist ve deist grupların yanı sıra, Hinduizm ve Budizm'in fraksiyonlarından olan Berâhime ve Sümeniyye dışındaki insanlar, tarihte birçok peygamberin varlığını kabul etmişlerdir. Başka bir açıdan peygamberler, giyim kuşamdan kültüre, isimlendirmeden ibadetlere kadar farklı birçok alanda iz bırakmışlardır. Örneğin, Nûh Tufanı antropolojik araştırmalara konu olmuş ve farklı kültürler ve medeniyetler tarafından kabul edilmiş, üzerine destanlar ve hikâyeler yazılmıştır. Farklı kültürlerle ait mitlerde kahramanlar farklı olsa da, olay örgüsü, sebepler ve sonuçlar benzer şekilde tasvir edilmiştir. Ayrıca bu olayın izleri, yapılan kazılarda Asurlular ile Sümerlere ait elde edilen yazılı kaynaklarda da yer almıştır.¹⁸⁸ Bu durum, peygamberlerin ve nübüvvet kurumunun tarihteki sürekliliğini ve kültürel etkisini göstermektedir.

Vahiy ve nübüvvet geleneği, Hz. Âdem ile başlayan ve Hz. Muhammed ile son bulan bir süreci ifade etmektedir. İbrahimî dinlerin kutsal kitaplarında yer alan yaratılış tasvirlerindeki benzerlikler göz önüne alındığında, nübüvvet kurumunun tarihsel realitesi daha da belirginleşmektedir. Nitekim ilahî kitaplar, Yaraticıdan vahiy alan ilk elçinin Hz. Âdem olduğuna ilişkin bir ittifak içindedir.¹⁸⁹ Özellikle Eski Ahit'te, Hz. Âdem ilk insan olarak kabul edilmektedir ve iki farklı yaratılış anlatısı bulunmaktadır. İlk anlatıda, evrenin ve diğer canlıların nasıl ve ne kadar sürede yaratıldığına ilişkin bir tasvir yer alır. Bu bölümde, Tanrı'nın altı günlük bir süreçte her gün yeni bir şey yaratarak, canlıları yaratmadan önce onlar için kusursuz bir yaşam alanı oluşturduğu anlatılır. Altıncı gün: "Allah dedi: Suretimizde, benzeyişimize göre insan yapalım" ifadeleriyle insanı erkek ve dişi olarak yaratmıştır. Elohim, bu iki kutsanmış insandan, yani Âdem ve Havva'dan çoğalmalarını ve tüm canlılara hâkim olmalarını istemiş, onlara meyve ve sebzeler bahşetmiştir.¹⁹⁰ Eski Ahit'te yer alan Yaratılış bölümünün ilgili pasajları incelendiğinde, evrenin ve ilk insanın yaratılış süreçlerine dair oldukça geniş ve tasvirî bir anlatımın hâkim olduğu görülmektedir. Bu bağlamda kutsal

¹⁸⁸ Yahya Atık, *Dînî Kaynaklar ve Bilimsel Bulgular Işığında Nûh Tufanı* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 19.

¹⁸⁹ İbrahim Kaplan, *Kelâm Açısından Tahrîf ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 61.

¹⁹⁰ Yaratılış 1/25-31.

metinlerde yer alan yaratılış hikâyeleri, nübüvvet kurumunun ve peygamberlerin tarihsel başlangıcını vurgular niteliktedir.

Yaratılış kitabının ilk beş bölümünde “Âdem” kelimesi hem ilk insan hem de özel isim anlamında kullanılmaktadır. Ancak Eski Ahit’e göre Âdem’in peygamber olarak kabul edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Nitekim Yahudilikte, Hz. Musa en büyük peygamber olarak kabul edilmekle birlikte, Tevrat’ta ilk kez peygamber (*navi*) olarak ifade edilen ve tüm peygamberlerin atası olan kişi Hz. İbrahim’dir.¹⁹¹ Bununla birlikte bazı Yahudi geleneklerine göre, İbrahim bir peygamber değil, İsrail’in göçebe kabile reislerinden biri olarak kabul edilmektedir.

192

Yahudilikte peygamberlik geleneği, farklı kültürlerle olan etkileşimler sonucunda değişime uğramış ve bu da nübüvvet kurumunun farklı tezahürlerine yol açmıştır. Yahudi teolojisinde, Hz. Musa’dan önce peygamberlerin varlığı kabul edilmekle birlikte, nübüvvet kurumu şeriat, ahlak ve hukuk normlarını tebliğ etmesi bakımından kurumsal anlamda Hz. Musa ile başlatılmaktadır.¹⁹³ Her ne kadar nübüvvet silsilesi İslâm’da olduğu gibi Âdem ile başlamasa da, İbrahim’e “*nebi*” ifadesinin kullanılması, nübüvvet kurumunun insanlık tarihi içerisinde oldukça eskilere dayandığını göstermektedir. Bu bağlamda yaratıcının iradesinin insanlara tebliğ edilmesindeki yegâne vasıta olan nübüvvetin, kavramsal ve kurumsal olarak Yahudi teolojisinde yer aldığı söylenebilir.¹⁹⁴

Hristiyan teolojisi irdelendiğinde ise ilk insan Hz. Âdem’e ilişkin görüşlerin ihtilaflı olduğu görülmektedir.¹⁹⁵ Yeni Ahit’e göre Âdem’in yaratılış anlatısı sembolik olarak kabul edilir. Âdem, aynı zamanda her bir insanı temsil eder¹⁹⁶ ve dürüstlüğü insanlığa tekrar yaygınlaştıran İsa’nın yani *ikinci Âdem*’in gelişini simgeler. Öte

¹⁹¹ Yaratılış 20/5.

¹⁹² William M Brinner, “İslam Ve Yahudi Geleneğinde Peygamberler ve Peygamberlik”, çev. Salih İnci, *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (29 Ekim 2018), 150.

¹⁹³ Konuyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Eldar Hasanov, “Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (17 Kasım 2014), 676-695.

¹⁹⁴ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: İsam Yayınları, 2023), 112.

¹⁹⁵ Katolikler diğer mezheplerden farklı olarak Âdem’in günahıtan önce de kutsal ve iyi bir insan olduğuna ilişkin kendilere has bir doktrin ortaya koymuşlardır. bk. Günay Tümer, “Aslı Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/496-497.

¹⁹⁶ Mary B. Cunningham - Elizabeth Theokritoff (ed.), *Orthodox Christian Theology* (Camridge Universty Press, 2009), 78.

yandan Yeni Ahit'te, Âdem ile Mesih İsa arasında yapılan mukayese belirgindir. Buna göre Âdem-Havva kıssasından hareketle Âdem, dünyaya günah ve ölümü getirirken, Mesih ise aklanma ve yaşam getirmiştir.¹⁹⁷ Romalıları M ektup'ta yer alan “birinci” ve “ikinci Âdem” ifadeleri, günah ve ölümün birinden geldiği, doğruluk ve yaşamın da diğerinden çıktığı temelinde açıklanmaktadır.¹⁹⁸

Yeni Ahit'teki soy bağlantıları ihtilaflı¹⁹⁹ olsa da Mesih İsa'nın soyunun bir koldan İbrahim'e,²⁰⁰ farklı bir koldan ise Âdem peygambere ulaşması,²⁰¹ nübüvvet kurumunun insanlık tarihinin başlangıcına dayandığını gösteren bir tarihsel gerçeklik olarak değerlendirilebilir.

Nübüvvetin tarihi niteliğine dair bir diğer işaret ise kutsal kitaplarda yer alan peygamberlere ilişkin vurgulardır. Örneğin Eski Ahit'te İbrahim, Musa, Harun, Samuel, Yeremya gibi erkek peygamberlerin yanı sıra Miryam, Debora ve Hulda gibi kadın peygamberlerden de söz edilmektedir. Yeni Ahit'te ise Yahya, Agabus, Yahuda ve Silas gibi isimler peygamber olarak kabul edilmektedir.²⁰² Öte yandan, Matta İncil'inde Hz. Yunus'un balığın karnında kalmasının tasvir edildiği pasajlara yer verilmesi,²⁰³ peygamberlere ilişkin detaylı anlatı ve kıssaların bulunduğunu göstermektedir.

İslâm'ın son kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'de, tarih boyunca farklı milletlere peygamberler ve resuller gönderildiğine dair ayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte kendilerine uyarıcı bir peygamberin gönderilmediği hiçbir topluluk olmadığı vurgulanmıştır.²⁰⁴ Nitekim Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar birçok peygamberin yaşamına ve elçilik görevine ilişkin bazısı detaylı, bazısı da yüzeysel

¹⁹⁷ Romalıları 1/18, 3/20-21, 4/25.

¹⁹⁸ Samuel Wakefield, *Christian Theology: A Concise, Comprehensive, and Systematic View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity* (New York: Cincinnati: Walden and Stowe), 292.

¹⁹⁹ Yeni Ahit'in tahrifine ilişkin argümanlardan biri de çelişkili ifadelerdir. Örneğin Matta'da Hz. Meryem'in nişanlısı Yusuf ile İbrahim arasındaki silsile 42, Matta'da ise 55'tir. bk. İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi* (İFAV Yayınları, 2020), 113; Kutsal kitapların tahrifine ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Kaplan, *Kelâm Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*.

²⁰⁰ Matta 1/1-17.

²⁰¹ Luka 3/23-28.

²⁰² Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 30.

²⁰³ Matta 12/40.

²⁰⁴ Fâtır 35/24; Yûnus 10/47; en-Nahl, 16/63, el-Mü'min 40/78.

kesitler Kur'ân'da yer almaktadır. Hz. İbrahim'in tevhit mücadelesi sonucu inşa ettiği²⁰⁵ Kâbe'nin günümüzde aktif olarak milyonlarca Müslüman tarafından ziyaret ediliyor olması nübüvvet kurumuna dair tarihten tevarüs eden en anlamlı iz olarak değerlendirilebilir. Eski Ahit ve diğer Yahudi kaynaklarında, Hz. Süleyman'ın peygamberliğinin ötesinde aynı zamanda bir hükümdar olduğu anlatılmaktadır.²⁰⁶ İsrâiloğullarının üçüncü kralı olan²⁰⁷ Hz. Süleyman'ın inşa ettirdiği Süleyman mabedi önce Bâbilliler daha sonra Romalılar tarafından yağmalanıp yıkılmıştır.²⁰⁸ M.Ö. 20 yılında Kral Hirodes tarafından yeniden inşa edilen mabedin çevresini kuşatan duvar günümüzde *ağlama duvarı* olarak bilinmekte ve yüz binlerce Yahudi'nin en önemli ziyaret mekânlarından biri kabul edilmektedir. Zira Süleyman Mabedi, Yahudiler için dinî ve sosyal bir merkez olarak büyük bir öneme sahiptir. Tanrı'nın eliyle²⁰⁹ gerçekleştirilen mabedin planlarının Kral Süleyman'a Tanrı tarafından verildiğine inanılmaktadır.²¹⁰

Hz. Peygamber'in hayatının Mekke ve Medine dönemleri olmak üzere iki ana dönemden oluştuğu söylenebilir. Hz. Peygamberin doğup büyüdüğü Mekke'de bulunan Kâbe'nin, Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail tarafından inşa edildiği bilinmektedir.²¹¹ Bu noktada Hz. Peygamberin bir elçi olarak Kâbe'nin inşasına ilişkin bir tasarrufu olmamıştır. Ancak Medine'ye hicret ettikten hemen sonra ilk icraatlarından biri sahabenin de yardımıyla Mescid-i Nebevî'yi inşa etmek olmuştur. Bu tarihten itibaren mescit İslâm toplumunun çeşitli ihtiyaçlarına hizmet eden önemli bir merkez haline gelmiştir. Özellikle ileride kurulacak olan İslâm devletinin sistemli bir şekilde yönetilebilmesi için idare merkezi olarak kullanılmıştır. Ayrıca farklı kültürlerden müntesip ihtiyaç sahipleri ve ilim talebelerinin konaklama ihtiyaçlarını

²⁰⁵ el-Bakara 2/127.

²⁰⁶ Hz. Süleyman'a ve babası Hz. Davud'a hükümranağına ilişkin bilgiler dört bölüme ayrılan 1. Krallar kitabının ilk 11 bölümünde, Süleyman Mabedi'nin inşası ise 2. Tarihler kitabının 1/1-9 bölümlerinde yer almaktadır.

²⁰⁷ Ömer Faruk Harman, "Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/56-60.

²⁰⁸ Hikmet Tanyu, "Ağlama Duvarı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/474-475.

²⁰⁹ H. G. M. Williamson, "The Accession of Solomon in the Books of Chronicles", *Vetus Testamentum* 26/3, 353.

²¹⁰ Mustafa Yiğitoğlu, "İsra ve Miraç'ta Süleyman Mâbedi ve Mescid-i Aksa'nın Varlığı Meselesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (05 Nisan 2017), 643.

²¹¹ el-Bakara 2/127.

karşılamıştır. Mikro sosyolojik ölçekte, İslâm cemaatine ait dinî ve sosyal ilişkilerin gözlemlenebildiği bu mescit, farklı şehirlerden gelen heyetlerin ağırlandığı, Hz. Muhammed tarafından İslâm'ın tebliğ edildiği ve bu yolla dinin yayılmasına imkân sağlayan bir mekân haline gelmiştir. Bu bağlamda Mescid-i Nebevî'nin, bir ibadethane, bir eğitim kurumu, bir askerî üs ve devlet sarayı olarak çok yönlü bir şekilde kullanıldığı söylenebilir.²¹² Tüm bunların yanı sıra, mescidin günümüze kadar korunarak gelmesi ve her yıl milyonlarca insan tarafından ziyaret ediliyor olması, nübüvvet kurumunun hakikatine ilişkin tarihsel bir izdüşümü olarak değerlendirilebilir.

Nübüvvet kurumu, yalnızca belirli bir insana ve onun yaşadığı topluma ait bir olgu olmaktan öte, insanlık tarihinin ilk dönemlerinden itibaren farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde İslâm'ın öğretilerini tebliğ etmekle görevlendirilen peygamberlerin varlığıyla evrensel bir nitelik taşımaktadır. Diğer semavi dinlerin kutsal kitaplarında yer alan peygamber kıssaları, nübüvvet kurumunun insanlık tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, semavi dinlere ait tarihi eserlerin, yapıların ve ibadethanelerin günümüze kadar ayakta kalması, peygamberlik olgusunun bir başka kanıtı olarak değerlendirilebilir. Semavi dinlerin mensuplarının yanı sıra bazı putperest toplulukların da peygamberlere nispet edilen hatıralara sahip çıktıkları görülmektedir. Nitekim İslâm öncesi Mekke toplumunda, Hac ibadeti, kurban kesme ve Kâbe'yi tavaf etme gibi ritüellerin icra edilmesi, her ne kadar zamanla çıplak tavaf ve put dikimi gibi uygulamalarla içerik bakımından tahrife uğramış olsa da bu pratiklerin köken itibarıyla Hz. İbrahim'in tevhit geleneğine dayandığı tarihi bir vakıadır.²¹³

Nübüvvetin tarihsel bir gerçekliğe dayandığına ilişkin en önemli parametrelerden biri de peygamberlerin medeniyetlerin inşasında aldıkları roldür.

²¹² Mescid-i Nebevî'ye dair daha detaylı değerlendirmeler için bk. Mustafa Sarmış, "Cemaat Olmanın Mikro Sosyolojisi: Mescid-i Nebevî Ekseninde Camiler ve Dinî Grupların Karşılaştırmalı Analizi", *İlahiyatta Güncel Araştırmalar*, (2023), 1-35; Fikret Karaman, "İslâm'ın Tebliğinde Mescid-i Nebevî'nin Konumu ve Önemi", *Uluslararası Cami Sempozyumu I* (2018), 271-298; Mus'ab Baran, "Mescidi Nebevî Metodu İle Farklı Kültürlerin Bir Arada Yaşama Formülü", *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu (Yecder)*, (2013), 284-297.

²¹³ Mustafa Karabacak, "Müşriklerin Tevhide Aykırı Uygulamaları: Hac Örneği = Practices of Polytheists Contrary to Tawhid: The Example of Hajj", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 10/19 (2023), 68; Ali Arslan, "Bazı Hadislerde Değinen Cahiliyye Devri Hac Uygulamaları", *Tarih Okulu Dergisi* 22 (2015), 63-64.

Nitekim tarihçiler ilk uygarlığın Ortadoğu bölgesinde kurularak buradan yayıldığına, bunun da peygamberler tarafından gerçekleştirilmiş olabileceğine işaret etmektedirler.²¹⁴ Farklı alanlara yönelik uzmanlaşma sürecinin aynı şekilde doğaüstü kimseler tarafından başlatılma ihtimali vurgulanmaktadır. Sümerlerin yazılı kayıtlarından anlaşıldığı üzere rahipler yani din adamları, tarım yılının düzeni, ekim ve hasat zamanına ilişkin bilgileri ayın döngülerine göre düzenleyerek ilk tarımcılara öncülük etmişlerdir. Ayrıca yazının, tarım ve sulama yöntemlerinin, hayvanların evcilleştirilmesi ve denizcilik faaliyetlerinin ilköğretiminin Sümerli din adamları tarafından öğretildiğine dair aktarılan bilgi, medeniyet inşasında dinin ve nübüvvetin ne denli etkin rol oynadığını göstermektedir.²¹⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı bilgiler de nübüvvet kurumunun tarihsel ve medeniyet inşasındaki rolünü desteklemektedir. Kur'ân'da Yüce Allah'ın lütfuyla Hz. Davud'a, demiri ateşte eritmeden işleyebilme ve istediği şekli verebilme kabiliyetinin bahşedildiği ifade edilmektedir.²¹⁶ Bu bağlamda İmam Mâtürîdî, *"Allah'ın izniyle onları bozguna uğrattılar, Davud Calut'u öldürdü, Allah ona hükümler ve hikmet verdi"*²¹⁷ ayetindeki mülk kavramını harp ilmi ve savaşma teknikleriyle ilişkilendirmekte, devamında yer alan *"Ona dilediği ilimlerden bazı şeyler öğretti"* ifadesini ise zırh yapma sanatının öğretildiği²¹⁸ şeklinde yorumlamaktadır.²¹⁹ Yine Kur'ân'da yer alan *"Onun için demiri yumuşattık"* ifadesi de Hz. Davud'a atfedilmiştir.²²⁰ Mâtürîdî, ateş veya benzeri bir şey olmadan demiri yumuşatma kabiliyetini Davud peygambere has bir mucize olarak nitelendirmiştir.²²¹ Kur'ân'daki bu verilerden hareketle Hz. Davud'un demir işleme bilgisine ilahî bir öğretimle sahip olduğu söylenebilir. Öte yandan Hz. Davud'un yaşadığı dönemin demir çağı olarak isimlendirilmesi de peygamberlerin tarihsel etkilerinden biri olarak görülebilir.²²² Bu

²¹⁴ William McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi, 2002), 34.

²¹⁵ McNeill, *Dünya Tarihi*, 34-53.

²¹⁶ Hayreddin Karaman (ed.), *"Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir"* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007), 4/416-418.

²¹⁷ el-Bakara 2/251.

²¹⁸ el-Enbiyâ 21/80.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/147.

²²⁰ Sebe' 34/10.

²²¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 11/408-409.

²²² Yavuz, *"Nübüvvet"*, 33/286-291.

perspektiften bakıldığında, nübüvvet kurumunun yalnızca dinî değil, aynı zamanda teknolojik ve kültürel ilerlemelerde de yani medeniyet inşasında da belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî'nin nübüvveti ispat argümanları arasında topluma yönelik faydalı bilgilerin öğretilmesi olarak bilinen *irşâd delili* önemli bir yer tutar ve peygamberlerin medeniyetin inşasındaki katkısının yadsınamaz olduğunu ortaya koyar. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin medeniyetin kurucu unsurları olmaları açısından peygamberleri ele alırken diğer kelâmcılardan farklı, özgün bir yaklaşıma sahip olduğunu ifade etmek gerekir.

Mâtürîdî, peygamberlerin şehirli olmalarına yönelik bazı atıflarda bulunarak, “Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber göndermedik”²²³ ayetini yorumlar. Bu ayetin açıklamasında, tüm peygamberlerin yaşadıkları şehirlerin halkı arasından seçildiğini, köy veya çölde yaşayanlardan olmadığını ifade eder. Mâtürîdî, ayette geçen *kurâ* ibaresini şehirler ve gelişmiş yapılar olarak değerlendirirken, bu yaklaşımını farklı bir ayetle de destekler. Bu bağlamda Mâtürîdî, şehir halkının temel özelliklerine değinir ve şehirlerin kozmopolit yapısına dikkat çeker; burada farklı niteliklere sahip insanların bir arada yaşadığı toplulukların oluştuğunu belirtir. Ona göre şehir insanı, iletişim konusunda daha yetkin, taşra ve köy halkına kıyasla daha akılcı, daha yumuşak huylu ve basiret sahibi bireylerden oluşur. Bu niteliklerin peygamberlerde bulunması gereken meziyetler olduğunu vurgulayan Mâtürîdî, bu nedenle peygamberlerin çölde yaşayanlardan değil, şehir halkından seçildiğini ifade eder. Mâtürîdî ayrıca, şehirlerin sosyal merkezler ve insanların bir araya geldiği yerler olmaları sebebiyle dinin yayılmasının ancak şehirlerde görev yapan peygamberler vasıtasıyla mümkün olabileceğini belirtir.²²⁴ Anlaşılacağı üzere Mâtürîdî, peygamberlerin şehirli olmaları gerektiğini savunur ve bu görüşünü naklî ve aklî delillerle destekler.²²⁵

Mâtürîdî'nin yukarıda ifade edildiği gibi, topluma yönelik faydalı bilgiler bağlamında peygamberlere yüklediği sorumluluk, onları hayatın her alanına ilişkin

²²³ Yûsuf 12/109.

²²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 7/373-374.

²²⁵ Hacı İsmail Doğan, *Ebü Mansûr el-Mâtürîdî'den Nûreddin es-Sâbûnî'ye Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024), 171-172.

faydalı bilgileri aktaran bir öğretici ve ilahî rehber olarak konumlandığını göstermektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre doğadaki zehirli gıdalar ve bunların bilgisi insanlara peygamberler aracılığıyla aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra, tarımın nasıl yapılacağı, elde edilen ürünlerin nasıl işlenip pişirileceği ve hazırlanacağı gibi bilgiler de peygamberler tarafından insanlara iletilmiştir. Peygamberler, sağlıklı beslenme ve zehirli besinlerin tedavisine yönelik tıbbi bilgileri öğreten kimseler olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda peygamberlerin tarım, gastronomi, tıp ve sağlıklı beslenmenin kurucusu olarak değerlendirildiği söylenebilir.²²⁶ Bunun yanında, insanların temel ihtiyaçlarından olan örtünme, barınma ve savunma gibi gereksinimlerini karşılayabilecekleri meslekler de peygamberlerin rehberliğine muhtaçtır. Hayvanların kullanım alanlarını, evcilleştirme ve eğitme gibi temel bilgileri de yine peygamberler öğretmiştir. İnsanların ihtiyaç duydukları nesnelerin farklı coğrafyalarda bulunabileceği göz önüne alındığında, bu ihtiyaçların nasıl ve hangi yöntemlerle karşılanacağı bilgisi de elçiler aracılığıyla nesilden nesile aktarılmıştır. Bu çerçevede peygamberlerin insanlığın temel ihtiyaçlarını karşılayacak bilgi ve becerileri öğreten rehberler olarak tasvir edilmektedir.²²⁷

Bu çerçevede Mâtürîdî'nin toplumu idare eden yönetici peygamber olarak belirginleşen sosyolojik argümanı sıklıkla kullanmıştır.²²⁸ Bu bağlamda insanın fitratından gelen merak ve arayış duygusu, evrendeki alametler üzerinden yaratıcısını bulmasına imkân tanımaktadır. Ardından temel ihtiyaçların temini için bir toplum inşası gelirken, bu toplumsal yapının getirdiği şiddet ve çatışma sorunları da ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede ilahî rehberler olan peygamberlerin getirdiği hukukî normlar vesilesiyle toplumdaki huzurun ikame edileceği hususunda bir ittifak olduğu görülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre toplumların dil öğrenimi, eşyaların isimlendirilmesi ve üreme, yani çocuk sahibi olma gibi konularda bilgi sahibi olmaları da ilk olarak peygamberler

²²⁶ Mâtürîdî ulemanın eserleri incelendiğinde Hz. Muhammed'in peygamberliğini temellendiren deliller arasında tıp ve sağlık alanındaki rehberliğine genel atıflar yapıldığı görülmekte, tıbb-ı nebevîye ilişkin somut ve ayrıntılı örneklere yer verilmediği dikkat çekmektedir. Bu yaklaşımın, Mâtürîdî düşüncesinin gelişim gösterdiği Semerkant ve Buhara havzasındaki tıbbî gelenekler ile Hi'câz bölgesinde şekillenen tıbbî uygulamalar arasındaki yöntemsel farklılıklardan kaynaklanmış olabileceği ifade edilebilir.

²²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277.

²²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277.

aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda peygamberlerin toplumsal hayatta üstlendikleri rol ve onlara atfedilen görevlerin genişliği, Mâtürîdî'nin peygamber telakkisini ve toplum içindeki konumlarını vurgulaması açısından önemlidir. Zira insan türü, yukarıda belirtilen ilk bilgileri ilahî bir yardım olmaksızın elde edemez. Mâtürîdî, bu bilgilerin ışığında kurulan medeniyetlerin peygamberlerin öncülüğünde inşa edildiğini belirtmekte ve peygamberlerin tarih sahnesindeki rolünün önemini vurgulamaktadır.²²⁹ Dolayısıyla Mâtürîdî'nin düşünce dünyasına göre peygamberler, sadece dinî liderler değil, aynı zamanda dil, kültür ve medeniyetin kurucuları olarak da kritik bir konuma sahiptir. Bu perspektif, peygamberlerin toplumsal ve kültürel yapıların şekillenmesinde oynadıkları merkezi rolü ortaya koymaktadır.

Öte yandan İslam filozofları da kelâmcılara benzer bir şekilde toplumun nübüvvete olan ihtiyacının vurgulamışlardır. Bu çerçevede Fârâbî (ö. 339/950), insanın yiyecek, giyecek ve barınma gibi temel ihtiyaçlarını tek başına karşılayamayacağını ve bu nedenle başkalarına muhtaç olduğunu belirtmektedir. İnsanın temel ihtiyaçlarını giderebilmesi için diğer insanlarla bir araya gelmesi ve yardımlaşması kaçınılmazdır. Böylelikle toplumlar oluşur.²³⁰ Benzer şekilde İbn Rüşt (ö. 595/1198) de toplumsal yaşamın kaçınılmaz bir gerçek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, insanın kemale ulaşması ancak toplum olarak yaşaması ve sosyal yardımlaşma ile mümkündür.²³¹ İbn Haldûn ise insanın en temel ihtiyaçlarını bile tek başına elde edemeyeceğini ve farklı meziyet ve mesleklere sahip insanlardan oluşan bir topluluğa ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır.²³²

Sonuç olarak Müslüman filozoflar ve sosyologlar, insanın sosyal bir varlık olarak, topluluk halinde yaşamasının getirdiği sorunları çözmek için ilahî rehberliğe duyulan ihtiyacı vurgulamaktadırlar. Peygamberlerin getirdiği normlar, toplumsal barış ve huzurun sağlanmasında merkezi bir rol oynamaktadır. Bu, İslâm düşüncesinde peygamberlerin hem dinî hem de toplumsal liderler olarak önemli bir konuma sahip olduklarını göstermektedir.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 277.

²³⁰ Ebû Nasr Muhammed Fârâbî, *El-Medinetü'l Fâzıla*, çev. Nazif Danışman (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 79.

²³¹ Ebü'l-Velîd Muhammed İbn Rüşt, *Telhîsu siyâseti li Eflâtun* (Beyrut: Darü't-Talîa, 1998), 68.

²³² İbn Haldûn, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2023), 213-214.

2.5. İnsanın Anlam Arayışı ve İlahi Yönlendirme İhtiyacı

İnsanoğlunun peygamberlere duyduğu ihtiyaç yalnızca ilahî rehberlik açısından değerlendirilmemelidir. Bu ihtiyaç aynı zamanda insanın fitri yapısıyla da ilişkilidir.²³³ İnsan, fitratındaki aklî muhakeme yöntemiyle varlığı ve yaşadığı kusursuz kâinatı düşünmeye meyyaldir. Bu bağlamda insanın kendisini diğer canlılardan ayıran akıl nimeti sayesinde metafizik alanla ilgili yaptığı sorgulamalar, hakikat arayışının bir uzantısı olarak kabul edilebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de En'âm suresinde yer alan Hz. İbrahim'in hakikat arayışına²³⁴ dair betimleyici anlatım, insan fitratının bu temayülüne ilişkin örneklerinden biridir. Benzer şekilde, ölümlerin nasıl diriltildiğini görmek ve bu konuda yakîn sahibi olmak isteyen kişinin bir peygamber olması,²³⁵ insan fitratının sorgulayıcı ve arayış içinde olan doğasına işaret etmektedir.²³⁶ Esasında Hz. İbrahim'in, dirilişin hakikatine dair inancında bir kuşku olmamasına rağmen, insan psikolojisinin bir gereği olarak haberden ziyade gözleriyle müşahade ederek mutmain olabileceği anlaşılmaktadır.²³⁷ Bu da Hz. İbrahim özelinde insanın inancını makul bir zeminde inşa etme ihtiyacında olduğunu, dolayısıyla sürekli olarak bir anlam arayışı içerisinde olduğunu göstermektedir.

İslâm felsefe geleneğinde, İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve İbn Tufeyl (ö. 581/1185) tarafından kaleme alınan *Hay b. Yakzân* isimli eserleri, insanın hakikat arayışı ve sorgulama sürecini oldukça edebî bir şekilde hikâye etmektedir. Bu iki eser arasındaki benzerlikler ve farklılıklar dikkat çekicidir.²³⁸ İbn Sînâ insanın nefsânî ve bedenî güçlerini aşarak ilahî bilgiye ulaşabileceğini, bu süreci faal akılla etkileşime girerek gerçekleştirebileceğini vurgularken; İbn Tufeyl, insanın dış dünya ile etkileşime giren,

²³³ Fikret Soyak, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne'de Nübüvvet* (Ankara: İlahiyat Kitap, 2019), 58.

²³⁴ el-En'âm 6/74-90.

²³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 5/107-127.

²³⁶ el-Bakara 2/260.

²³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/173.

²³⁸ İbn Tufeyl'in Fârâbî'ye yönelik eleştirileri için bk. Sami S. Hawî, "İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi", çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002), 147-155.

tecrübe eden ve düşünen yönüne vurgu yapmaktadır.²³⁹ Bununla birlikte İbnü'n-Nefis'in (ö. 687/1288) *er-Risâletü'l-Kâmilîyye* isimli romanındaki kâmil isimli figür ise bir arayışın alegorisini sunmaktadır. Bu hikâyelerin başrollerinde yer alan karakterlerin ortak noktası gözlem, tecrübe ve düşünce serüvenlerinin sonucunda kâinatın mükemmel bir yapıya sahip olduğu ve bu kusursuz düzeni var eden bir yaratıcının olması gerektiği kanaatine ulaşarak düşünsel bir aydınlanmaya erişmeleridir. Bu çıkarım beraberinde Yüce Yaratıcıya ve onun niteliklerine dair derin bir sorgulamayı da getirmektedir. Öte yandan, İbnü'n-Nefis'in söz konusu eserindeki *Kâmil* karakterinin nübüvvetin gerekliliğine aracısız bir şekilde tefekkür ve mantıksal çıkarımlarla ulaşması, onu diğer filozof ve kelâmcılardan farklılaştırmaktadır.²⁴⁰ Bu noktada, gerek varlık gerekse yaratıcıya ilişkin bilgilere ulaşmak, dinin temel ilkelerini ve ahiret hayatına dair bilgileri aktaracak, toplumdaki problemlere çözüm geliştirecek doğru ve güvenilir bir bilgi kaynağına ve rehberine ihtiyaç duyulduğunu belirginleştirmektedir.²⁴¹

Esasında ismi geçen filozofların hikâyeleştirdikleri bu serüven, insanoğlunun yeryüzündeki hakikat arayışına ilişkin çabayı temsil etmektedir. İnsanın kâinata, Tanrı'ya ve ölüm sonrası hayata dair sorgulamaları, tıpkı Hz. İbrahim'de görüldüğü gibi, fitratında var olan anlama, kavrama ve merak güdüsünden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte peygambere duyulan ihtiyaç, insanın sosyal bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Zira topluluk halinde yaşamının beraberinde getirdiği ve insanların ortak akılla dahi çözemediği problemler ilahî bir yönlendirme ihtiyacını ortaya koymaktadır.²⁴² Bu çerçevede filozof ve kelâmcıların çoğunluğu, nübüvvet delili olarak kullandıkları sosyolojik argümanlarda peygamberin yöneticilik ve idarecilik vasıflarını ön plana çıkarmaktadırlar.²⁴³ Nitekim Kâmil, adada diğer insanlarla birlikte yaşadığı serüvende, insanın medeni bir varlık olduğunu, topluluk

²³⁹ Hayy b. Yekzan eseriyle Yunan felsefesindeki antropomorfik öğelere karşı bir eleştiri geliştirilerek, aşkın bir felsefî soyutlama olarak tektanrıci düşüncenin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. İlhan Kutluer - Hasan Katipoğlu, "Hay b. Yakzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/551-554.

²⁴⁰ Cevher Şulul, *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n-Nefis'in Felsefî Romanı: Fazıl Bin Natık* (İstanbul: İnsan yayınları, 2010), 29-30.

²⁴¹ Şulul, *Nübüvvet Felsefesi*, 63.

²⁴² Ebü's-Senâ Lâmişî, *Kitâb fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 66.

²⁴³ Yaşar Aydın, *Fârâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İz Yayıncılık, 2017), 134.

halinde yaşayabilmek için iş bölümünün önemini ve farklı mesleklere sahip olunması gerektiğini idrak etmektedir. İbnü'n-Nefis'in bu tasviri, antik Yunan felsefesinde ve diğer İslâm filozoflarında da görülmektedir. Ayrıca eserinde Allah-insan ilişkisini merkeze alan İbnü'n-Nefis, *Kâmil* isimli karakterin zihninde bir yaratıcı fikri oluştuktan sonra bu yaratıcıya ibadet ve itaat edilmesi gerektiğini sorgulatmaktadır. Bu bağlamda insanın kendisini yaratanın yüceliğine uygun bir şekilde ibadet edebilmek ve bu ibadetlerin ayrıntılarına vakıf olabilmek için peygamberlere ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır.²⁴⁴ Böylece İbnü'n-Nefis, insanın metafiziksel ve toplumsal arayışlarının nihai olarak ilahî bir rehberlik gerektirdiğini, bu rehberliğin peygamberler aracılığıyla sağlandığını vurgulayarak peygamberlerin hem ilahî bilgiyi ileten hem de toplumsal düzeni sağlayan rehberler olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî ise bu bağlamda kâinatın hikmetle işlenmiş ve hayret uyandıran düzeninin, onu yaratan güce şükretmeyi gerektirdiğini, bu teşekkürün nasıl gerçekleştirileceğini öğretecek kurumun ise risalet olduğunu vurgulamaktadır. Aksi takdirde, âlemin yaratılmasının abesle iştigal olduğunu ve bunun da akla ters düşebileceğini belirtmektedir.²⁴⁵ Bu bağlamda Mâtürîdî metafiziğine göre, peygambere duyulan ihtiyaç, yaratıcının insanla olan ilişkisinin başlatılması değil, zaten var olan bu ilişkinin peygamber ve şariat aracılığıyla kurumsallaştırılması ve toplumsal düzeni sağlayan bir yapıya dönüştürülmesi amacına dayanmaktadır. Başka bir deyişle peygamberlerin gönderilişi, insan-Tanrı ilişkisini başlatmak için değil, var olan bu ilişkiye ilahî bir içerik kazandırmak ve ibadetler gibi çok boyutlu düzenlemelerle onu pekiştirmek içindir.²⁴⁶

Ebü'l-Muîn Neseî, akıl ve vicdanın her durumda doğruyu bulmada yeterli olamayacağını, bu nedenle insanların peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu vurgulamaktadır. İnsanların doğruyu anlamada ve doğru yolu takip etmede karşılaştıkları zorluklar göz önüne alındığında peygamberlerin Allah tarafından insanları doğru yola iletmek üzere gönderildiği kabul edilir. Peygamberler, insanın

²⁴⁴ Ali Kürşat Turgut, "İbn Nefis'in Nübüvvet Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (1 Nisan 2011), 238.

²⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/283.

²⁴⁶ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 93.

doğasındaki eksiklikleri ve doğal eğilimleri sınırlayarak, onları doğru yola kanaliz eden rehberlerdir. Bu bağlamda akıl ve vicdan, her zaman doğruyu anlamak ve doğru yolda ilerlemek için yeterli olmayabilir. Peygamberler, insanları doğru yolda tutan ve onların doğruyu anlamalarına yardımcı olan ilahi rehberlerdir.²⁴⁷ Bu çerçevede Nesefî, hayat yolculuğunda insanın yaratılış özellikleri gereği ilahî yönlendirmeye muhtaç olduğunu belirterek, bu yönlendirmeyi sağlamak için peygamberlerin varlığının zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

Peygamberler, hikmetli bir şekilde insanların kalplerine hitap eder ve onları doğru inançlar ve davranışlarla yönlendirir. Bu rehberlik, doğruyu göstermek ve sapkınlıktan korumak için Allah'ın gönderdiği yoldur. Bu noktada insanın özünde onu yaratan güce olan inancının var olduğu ve insanın tek hakiki din²⁴⁸ olan İslâm fitratı üzerine²⁴⁹ yaratıldığı haber verilmektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, kelâmcıların ve Müslüman filozofların sıklıkla ispat-ı vacip argümanı olarak kullandıkları gaye ve nizam deliline benzer bir yaklaşım serdettiği söylenebilir.²⁵⁰ Nitekim Mâtürîdî'nin eserlerinde gaye, nizam, hikmet, ahenk ve uyum gibi kavramların sıklıkla kullanıldığı görülmektedir.²⁵¹ Bu noktada âlemdeki gözlemlenen uyum ve düzenin Allah'ın varlığı açısından istidlal edildiği ve kozmolojik istidlale başvurulduğu anlaşılmaktadır.²⁵²

Öte yandan anlam arayışında olan insanın yaşadığı âleme ilişkin temel sorgulamalar yaparak kusursuz bir şekilde işleyen kâinatın bir yaratıcısına ulaşabileceğine işaret edilmektedir. Bu hakikati idrak eden insanın, yaratıcıya karşı sorumluluklarını ve şükrünü ifa edebilmesi için ilahî rehberlik, yani nübüvvet kurumuna ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî'nin, insanın düşünsel ve fitrî sorgulamalarının nihai olarak ilahî bir rehberliğe kapı araladığı ve bu rehberliğin peygamberler aracılığıyla sağlandığını ifade ettiği görülmektedir.

²⁴⁷ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/445.

²⁴⁸ Âl-i İmrân 3/19.

²⁴⁹ Buhârî, Cenâiz, 92.

²⁵⁰ İlhan Kutluer, "Nizam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/173-175.

²⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 10/72.

²⁵² Fatma Aygün, "Allah'ın Varlığını Aklen Bilmeyen İlişkin Mâtürîdî'nin Gâye ve Nizam Delili (Hikmet ve Tedbîr Delili)", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/4 (2014), 32; Mâtürîdî'nin kozmolojik argümanları için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 40.

3. NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİNE DAİR NAKLÎ DELİLLER

İnsanoğlu diğer canlılardan ayırt edici olarak akıl nimetiyle donatılmıştır. Özgür iradesi ve aklî yeteneklerini kullanarak insan, gözlemlerinden ve mantıksal çıkarımlarından ilahî varlık bilgisine ulaşabilecek potansiyele sahiptir. Ancak insan aklının naklî-dinî bilgileri anlama ve yorumlama kapasitesi sınırlıdır. Bu yüzden peygamberlik kurumu, insan aklının doğrudan erişemediği ilahî bilgileri insanlara iletme için bir gereklilik halini almaktadır. Bu bağlamda ilahî bilgi peygamberler aracılığıyla insanlara aktarılmakta ve bu şekilde dinî bilgi ve inanç sistemleri oluşturulmaktadır.

İnsan, Allah’a kul olabilme potansiyeliyle dünyaya gönderilmiş, birçok emir ve yasakla muhatap kılınmıştır. Kur’ân, insanın diğer mahlûkatın altından kalkamayacağı derecede ağır bir sorumluluğu üstlenmesinden bahsederken insanın cüretkâr ve bilgisiz yönüne dikkat çeker. Bu manada Kur’ân, insanın göklere, yer küreye ve dağlara²⁵³ teklif edilen emaneti yüklendiğini bunu da bilgisizliğinden dolayı yaptığını vurgulamaktadır. Ayette zikredilen emanet genellikle tevhit inancı, akıl ve mükellef olma durumu olarak açıklanmaktadır.²⁵⁴

İnsana nazaran çok daha güçlü, dayanıklı ve büyük görünen yaratılmışların kaldıramayacağı bir yükü insanın sırtlanması diğer yaratıkların bu yükü taşıyamayacağını göstermesi açısından anlamlıdır. Bu durum, insanın bu ağır sorumluluğun farkında olmadan veya cüretkâr bir şekilde üstlenmesini ve bu yükün altından kalkabilme yeteneğine sahip olduğunu göstermektedir.²⁵⁵ Bu bağlamda insanın, mükellef olma gibi büyük bir sorumluluğu ancak yükünü hafifletecek ve doğru yolu gösterecek rehberler sayesinde yerine getirebileceği söylenebilir. Başka bir ifadeyle insanın dünya hayatında imtihan edildiği süreçte, bilmediklerini öğretecek ve farkındalık kazandıracak her türlü yol gösterici rehber olan ihtiyacı vurgulanmaktadır.²⁵⁶

²⁵³ el-Ahzâb 33/72.

²⁵⁴ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Darü'l-Ma'rife), 25.

²⁵⁵ Karaman, “Kur’an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir”, 4/405-407.

²⁵⁶ el-A'râf 7/35; el-Bakara 2/87, 119; İbrâhîm 14/5; en-Nahl 16/36.

Kur’ân’ın farklı bölümlerinde ifade edildiği üzere Yüce Allah, insanlara yol gösterici olması için peygamberleri göndermediği takdirde insanların kendilerine uyarıcı gönderilmemesini mazeret olarak öne süreceklerini ifade etmektedir. Bu durum, dünya hayatına ilişkin helal ve haramlar hakkında bilgilendirilmeyen kimselerin ahirette mazur sayılmalarını gerektiren bir mazeret teşkil edebilirdi.²⁵⁷ Nihayetinde bu durum Kur’ân’ın hayatın amacına dair sıklıkla vurguladığı imtihan olgusuna ters düşecektir. Azabı hak edenlerle mükâfata layık olanlar arasında bir farkın olmaması, Allah’ın adalet sıfatıyla bağdaşmaz. Bu nedenle Allah böyle bir mazeret yolunu kapatmak adına insanlara uyarıcı peygamberler göndermiştir.

Uyarıcı olarak gönderilen peygamberleri inkâr eden toplumlar, inkârlarında ısrar etmeleri ve mucizeleri dahi reddetmeleri nedeniyle helâk edilmiştir. Nitekim Mâtürîdî *“Merkezinde halka ayetlerimizi okuyan bir peygamber göndermedikçe rabbin memleketleri helâk etmez. Biz, ülkeleri ancak halkı zulümde ısrar edince helâk ederiz.”*²⁵⁸; *“Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz.”*²⁵⁹; *“Bir toplum kendisindekini değiştirmedikçe Allah onlarda bulunanı değiştirmez.”*²⁶⁰ gibi ayetlerden hareketle, insanlara selim akılla Allah’ın birliğinin ve eserlerinin alametlerine ulaşmalarını sağlayacak bir anlayış verildiğini, ancak anlama ve idrak etmedeki farklılıkları nedeniyle uyarıcı ve hatırlatıcı peygamberler gönderildikten sonra helâk edildiklerini vurgular. Ona göre bu, Cenâb-ı Hakk’ın lütfuna işaret etmektedir.²⁶¹

İmam Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğine dair delilleri hem aklî hem de naklî temellere dayandırarak ortaya koyar. O, *Kitâbü’t-Tevhîd*’de aklî deliller sunarken, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’da ise Kur’ân’a referansla naklî deliller kullanır. Mâtürîdî’ye göre, her insanın kendi aklınca haklı ve doğru kabul ettiği şeyler, anlaşmazlıkların temel sebebidir. İnsanlar arasındaki olası çatışmalar, anlaşmazlıkları giderecek doğru bilgiye ulaşabilecek bir rehberin ve kaynağın gerekliliğini ortaya koyar. Ayrıca, insan aklının göreceliliği, uzlaşmanın önündeki diğer bir engeldir. Bilgilerin farklı olması, insanların ortak bir noktada buluşmalarını zorlaştırır. Mâtürîdî, bu gibi argümanlarla

²⁵⁷ Tâhâ 20/134.

²⁵⁸ el-Kasas 28/59.

²⁵⁹ el-İsrâ 17/15.

²⁶⁰ er-Ra’d 13/11.

²⁶¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/430.

aklın bazı hususlarda yetersiz²⁶² kaldığını vurgularken, insanlara ve toplumlara hayatları boyunca her alanda rehberlik edecek nübüvvet kurumunun önemini aklî bir zeminde temellendirmeye çalışır.

Kur'ân'da peygamberlerin uyarıcı ve rehberlik yönlerine atıf yapan İmam Mâtürîdî'nin nübüvveti ispat sadedinde sunduğu naklî delillerden biri Bakara Suresi'nin 164. ayetidir: *“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün art arda gelip gitmesinde, insanlara fayda verecek şeylerle denizin üzerinde taşınan gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü bir araziye onunla dirilttiği suda, her canlıyı orada ürettiği de yerin yararlandığı rüzgarlarda, gökyüzünde emre hazır tuttuğu bulutlarda düşünen bir topluluk için elbette ibretler vardır.”*²⁶³ Mâtürîdî bu ayetin yorumunda, gemi yapımı ve gemi taşımacılığının sağladığı faydaların insanın kendi aklıyla öğrenebileceği şeyler olmadığını belirterek peygamberliğin gerekliliğine işaret etmektedir.²⁶⁴ Mâtürîdî, bu bilginin nesnelerin mahiyetine vakıf, faydalı ve faydasız olanı ayırt edebilen peygamberlerden öğrenildiğini ifade ederek, nübüvveti duyulan ihtiyacı vurgulamaktadır.

Benzer şekilde *“Ve bunlar Allah'a ve ahiret gününe inanmadıkları halde mallarını, insanlara gösteriş için sarf edenlerdir. Bir kimsenin arkadaşı şeytan olursa o ne kötü bir arkadaştır!”* ayetinde Allah'a ve ahiret gününe inanmamalarına rağmen mallarını gösteriş için harcayan münafıklar hakkında uyarıda bulunmaktadır. Mâtürîdî, insanların şeytanı görememeleri nedeniyle şeytani hataların ve yanlışların ne olduğunu bilme kabiliyetine sahip olmadıklarını belirtir. Bu bilgiye ancak dinî delillerle, yani peygamberlerin bildirmesiyle ulaşılabilir. Bu da peygamberliğin gerekliliğine işaret eder. Mâtürîdî'ye göre imtihan sürecinde insanın bir yol göstericiye duyduğu ihtiyaç kaçınılmazdır.²⁶⁵

²⁶² Salt aklın yetersizliği diğer Mâtürîdî kelâmcılarda da nübüvvet kurumuna alan açmak için kullanılan argümanların başında gelmektedir. bk. Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fi'l-Hidâye fi Usûli'd-Dîn*, 86; İbn Hümâm, *el-Müsâyeretü'l-İlmi'l-Kelâm*, 6; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274-275; Pezdevî, *Usûlu'd-Dîn*, 97; Nesefî, *Tabsîratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, 1/459; Ebû'l-Berekât Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi Akîdeti Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a* thk. Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turas), 239-240.

²⁶³ el-Bakara 2/164.

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/299.

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 3/232.

Ayrıca “İnsan kendisinin başıboş bırakılacağını mı sanır ?”²⁶⁶ ayeti insanın dünya hayatına anlamlı bir çaba için gönderildiğini hatırlatırken, imtihan sürecine dikkat çeker. İnsan, yalnız ve başıboş bırakılmayacak kadar önemli bir imtihan hayatında, peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyar. Nitekim Mâtürîdî de ayetin izahında bu dünyanın boş yere yaratılmadığını ve bu durumun hikmetli bir yaratıcının abesle iştigal etmeyeceğine işaret ettiğini vurgulamaktadır. Âlem ve insanlık yok edilmek için yaratılmamıştır, aksine ebedî bir hayata erişmeleri için yaratılmıştır.²⁶⁷ Bu da ancak imtihan edilmekle mümkün olabilir. Ona göre imtihan dünyasında iyilik ve kötülüklerin bir karşılığı olması gerekir ve emir ile yasakların mahiyeti ancak peygamberler aracılığıyla öğrenilebilir.²⁶⁸ Aynı şekilde ona göre; “Ey Âdemoğulları! Size avret yerlerinizi örtecek giysi ve süslenecek elbise verdik.”²⁶⁹ ayetinde insanların avret yerlerini örtecek ve elbiseleri üretebilecek ilmi peygamberler aracılığıyla öğrendiklerine dikkat çekilmektedir. Benzer şekilde Hz. Nûh’a gemi yapmasının emredildiği ayetin izahında Mâtürîdî, Allah’ın ona bilgi vermemesi durumunda, gemi inşasını ve marangozluk sanatını bilmeyen Hz. Nûh’un bu işi nasıl gerçekleştireceğini sorgular. Bu noktada Hz. Nûh’un gemi yapımına ilişkin bilgi ve becerileri ancak Allah’ın kendisini doğrudan bilgilendirmesi sayesinde edindiğini ifade etmektedir.²⁷⁰ Mâtürîdî; “Yedi gök, yer ve bunların içinde bulunanlar Allah’ı tesbih ederler. Her şey O’nu hamd ile tesbih eder. Ancak siz onların tesbihlerini anlamazsınız. O, Halîm’dir, çok bağışlayandır.”²⁷¹ ayetinde insanların ilahî bilgi olmaksızın cansız varlıkların tesbih ettiğine dair bilgiye erişemeyeceklerinin ifade edildiğini belirterek bu ayeti risalete yönelik bir delil olarak sunmaktadır.²⁷² Mâtürîdî, bu yorumlarıyla peygamberlerin rehberlik rolünün önemini ve nübüvvetin gerekliliğini aklî ve naklî delillerle desteklemekte, peygamberlerin insanlara yalnızca dinî değil, aynı zamanda toplumsal ve pratik bilgileri de öğrettiğini vurgulamaktadır.

²⁶⁶ el-Kıyâmet 75/36.

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, 10/17, 72.

²⁶⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, 16/310.

²⁶⁹ el-A’raf 7/26.

²⁷⁰ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, 7/170.

²⁷¹ el-İsrâ 17/44.

²⁷² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l Kur’an*, 8/283; Daha detaylı bilgi için bk. İsmail Kayar, *Mâtürîdî’nin Te’vilâtü’l-Kur’ân’da Hz. Muhammed’in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetleri Yorumu* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 46-51.

Nübüvvetin imkânına yönelik İslâm filozofları ve kelâm uleması tarafından yürütülen tartışmalarda Mâtürîdî düşüncenin farklı bir yerde durduğunu kabul etmek gerekir. Zira Mu'tezile ekolü peygamber gönderilmesini aslah prensibi açısından vacip olarak değerlendirirken,²⁷³ Eş'arîler genellikle nübüvveti mümkünât arasında kabul ederler.²⁷⁴ Mâtürîdî ulemaya gelince aralarında farklı görüşler²⁷⁵ bulunsa da genel yaklaşım, peygamber göndermek zorunluluk olmaksızın Allah'ın hikmetinin bir gereğidir şeklindedir.²⁷⁶ İmam Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'de nübüvveti Allah inancının doğal bir uzantısı olarak kabul eder ve peygamberliği tartışabilmek için öncelikle yaratıcının varlığının kabul edilmesi gerektiğini belirtir.²⁷⁷ Bununla birlikte Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğine yönelik sosyolojik temelli *irşâd*²⁷⁸ delilinden hareketle peygamberliğin önemine vurgu yapmakta, fakat doğrudan nübüvvetin zorunluluğuna ilişkin bir atıfta bulunmamaktadır. Öte yandan Mâtürîdî, peygamberliğin gerekliliğini *aklî bir zaruret* olarak kabul etmekte ve bu zorunluluğun kaynağını, insanlar arasında ortaya çıkabilecek toplumsal sorunlar ile iyilik-kötülük ve güzellik-çirkinlik gibi olgulara bakıştaki göreceliliğe dayandırmaktadır. Bu bağlamda ona göre nübüvvet

²⁷³ Mu'tezile'nin nübüvvetin imkânı bağlamında *vâcip* ifadesini kullandıkları sıkça dile getirilse de, Mu'tezilî düşünürlere ait eserlerin büyük çoğunluğunun günümüze ulaşmamış olması, bu konuda net ve kapsayıcı ifadeler kurmayı güçleştirmektedir. Nitekim Fahreddin Râzî de *er-Riyâzu'l-Mûniğa* adlı eserinin bir pasajında, Mu'tezile'nin çoğunluğunun nübüvveti vâcip olarak görmediğini kaydetmesi mezhep içinde yekpare bir tutumun var olmadığına işaret eder niteliktedir. bk. Fahreddin Râzî - Esad Cuma, *er-Riyâzu'l-mûniğa fî Ârâi Ehli'l-İlm* (Merkez'il-Neşr'il-Câmiî, 2004), 163.

²⁷⁴ Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Taftâzânî, *Makâsîdu'l-Kelâm Fî 'Akâidi'l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 612; Kâdî Abdülcebâr, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*, thk. Muhammed İmâre (Kahire: Darü's-Şûrûk, 1988), 235-236.

²⁷⁵ Nesefî ve İbnü'l Hümâm gibi isimlerin nübüvveti mümkünâttan görmesi ve genel Mâtürîdî düşünceden farklılaşması mezhep içerisindeki fikri zenginliği göstermesi açısından öneme haizdir. bk. Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/452; Bâkîllânî, *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'aftla ve'r-Râfiğa ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*, 228; Kemaleddin İbnü'l-Hümâm, *el-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 187.

²⁷⁶ Ebü's-Senâ Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Abdulmecid Türki (Beyrut: Daru'l-Ğarbil İslâmî, 1995), 86; Hüseyin b. Ali Sîgnâkî, *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'idü't-tevhîd*, thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz (Ankara: TDV Yayınları, 2021), 517.

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 271.

²⁷⁸ İrşâd delili nübüvvetin ispatında kelâm uleması tarafından sıklıkla kullanılan farklı niteliklere sahip peygamberlerin hayatın her safhasında insanlara yönelik rehberliklerine vurgu yapan delildir. Sâir kelâmcılara nazaran Mâtürîdî irşâd delilini ayrıntılı bir şekilde ele almış, temel ve hayatî birçok unsurun kaynağı ve öğreticisi olarak peygamberlere işaret etmiştir. bk. Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara Okulu Yayınları, 2015), 45.

kurumu, toplumsal krizlerin ve çıkmazların önlenmesinde bir güvence ve teminat işlevi görmektedir.²⁷⁹

Önemli Mâtürîdî âlimlerden olan Nureddin Sâbûnî de nübüvvetin imkânı meselesine değinmiş ve Ehl-i Hakk'ın ekseriyetinin nübüvveti mümkünler kategorisinde değerlendirdiğini kaydetmiştir. Sâbûnî, devamında Mâtürîdî mezhebi içerisindeki bazı âlimlerin ise nübüvveti hikmetin bir gerekliliği olarak vacip gördüğünü belirterek bu görüşün dayanaklarını açıklamıştır. Buna göre insanlığın dünya hayatındaki bilgi eksikliklerini tamamlamak ve daha güvenli, insanî şartlarda yaşamalarını temin etmek peygamberlerin rehberliği ile mümkündür.²⁸⁰ Bu yaklaşım, Sâbûnî'nin peygamberlik kurumunu sosyolojik bir çerçevede ele aldığını ve elçilerin, toplumsal huzurun tesisinde ve birlikte yaşama kültürünün inşasında üstlendikleri ilahî misyonu ön plana çıkardığını göstermektedir.

Sâbûnî, nübüvvetin hikmet gereği bir zorunluluk olduğunu ifade ettikten sonra, Mâtürîdî mezhebinin genel eğiliminin Mu'tezile'nin aslah ilkesine benzer bir zorunluluk anlamını çağrıştırmamak adına *vacip* ifadesini kullanmamak gerektiğini vurgular.²⁸¹ Bu bağlamda Sâbûnî'nin Mâtürîdî düşünceye uyumlu bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Bununla birlikte Sâbûnî'nin *mezhebimizden bazıları* ifadesiyle de ima ettiği gibi, Mâtürîdî kelâmında nübüvvetin imkânı konusunda temel bir ayrışma olmasa da tenzih gayesiyle farklı görüşlere sahip olan ve Eş'arî veya Mu'tezilî düşünceye yakın bir tavır takınan âlimlerin varlığına işaret etmek mümkündür. Nitekim Ebu'l-Berekât, “*Umde*” adlı eserinde nübüvvetin mümkün, hatta belki vacip olabileceğini ifade ederek bu meselede imkân kategorisine de açık kapı bırakmıştır. Nesefî, Allah'ın merhametinin insanlardan esirgenemeyeceğini belirterek, nübüvvetin bir gereklilik olduğunu dile getirir. Bunun yanında, âlemin Allah'ın mülkü olduğunu ve mülk sahibinin dilediği gibi tasarrufta bulunabileceğini zikreden Nesefî'nin, nübüvvetin bir zorunluluk olduğuna dair ifadelere mesafeli bir tutum sergilediği de gözden kaçmamaktadır.²⁸²

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278, 466.

²⁸⁰ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 175-179.

²⁸¹ Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 179.

²⁸² Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi Akîdeti Ehlü's-Sünne*, 239.

Çalışmamızın merkez isimlerinden olan Hayâlî, peygamberlik kurumunu reddeden gruplara verdiği cevapların akabinde peygamberliğin hikmetlerinden ve toplumsal faydalarından örnekler vermiştir. Buna göre toplumsal düzenin sağlanması ve korunması, fesadın ve bozgunculuğun önlenmesi Hayâlî'nin zikrettiği başat faydalardandır. Bu bağlamda Hızır Bey'in (ö. 863/1459) şu metni Mâtürîdî kelâmında sıklıkla atıf yapılan toplumsal düzen üzerine kurulu sosyolojik delilin örneklerindendir:

Eğer âhiret işleri ve dünya işleri düzenlenmemiş olsaydı,

Basiret (idrak/görme) eksilir ve düşmanlık yaygınlaşırdı.²⁸³

Hayâlî, bu bağlamda Mu'tezile ve filozofların peygamberliği Allah'a vacip kıldıklarını ifade ederken, Maverâünnehir âlimleri arasında yer alan bazı Mâtürîdîlerin de bu zorunluluk fikrine katıldığını kaydetmektedir. Mu'tezile, peygamberliğin kulların maslahatı doğrultusunda en uygun olanı gerçekleştirme anlamına gelen *aslah* ilkesi sebebiyle zorunlu olduğunu savunurken, filozoflar peygamberliğin toplumun genel iyiliği için vazgeçilmez bir olgu olduğunu, dolayısıyla ilahî yardımdan yoksun kalmanın mümkün olmadığını ileri sürerek peygamberliğe zorunluluk atfetmişlerdir. Hayâlî, Mâtürîdîlerin tenzih anlayışına vurgu yaparak peygamberliğin hikmet gereği zorunlu olduğunu, aksi takdirde abes ve anlamsız bir durumun ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda peygamberliğin varlığı hem hikmetin bir gereği hem de ilahî düzenin devamlılığını sağlayan bir unsur olarak değerlendirilmiştir.

Bu bağlamda Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kaşîdeti'n-nûniyye* adlı eserinde, kendi görüşlerini açıkça belirtmeksizin genel bilgiler aktardığı, bu bilgileri ne onayladığı ne de reddettiği gözlemlenmektedir. Ne var ki *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'n-Nesefiyye* adlı eserinde müellifin zorunluluk fikrini açık biçimde reddettiği; hikmetin gözetilmesini ise Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirdiği, O'nun açısından zorunlu bir gereklilik teşkil etmediğini savunduğu görülmektedir.²⁸⁴ Bu tutumu ile Hayâlî, genel Mâtürîdî yaklaşımından bir ölçüde farklılaşmaktadır.

Bu bağlamda Abdullatif Harpûtî'nin de tıpkı Hayâlî gibi Mâtürîdîlerden farklılaştığını söylemek mümkündür. Harpûtî, *Tenkih* adlı eserinde diğer görüşleri

قال: لولا أن لم ينتظم أمر المعاد ولا أمر المعاش لانتظم الإبصار وعدوان²⁸³

²⁸⁴ Şemseddin Ahmed Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'n-Nesefiyye* (İstanbul: Dersaadet, 1904), 86.

sıraladıktan sonra kendi yaklaşımını da dile getirir. Ona göre Mu'tezile'ye göre nübüvvet, *aslah* ilkesi doğrultusunda Allah için vaciptir. Harpûtî, bazı Hanefî âlimlerinin de nübüvvetin ilahî hikmet gereği vacip olduğunu ifade ettiklerini belirtirken, Ehl-i-Sünnet perspektifine göre Allah'a bir zorunluluk atfedilemeyeceğini ve bu nedenle nübüvvetin, Allah'ın kullarına bir lütuf ve rahmeti olduğunu savunduklarını aktarır. Harpûtî, Mâtürîdîlerin gerekçesine de yer vererek aksi bir durumda nübüvvetin içerdiği hikmetlerin ortadan kalkacağına ve bunun da hikmet sahibi Yüce Yaratıcı hakkında bilgisizlik, sefihlik ve anlamsızlık gibi kabul edilemez nitelikleri gerektireceğine işaret eder.²⁸⁵

Harpûtî, bu görüşleri İbnü'l-Hümâm'ın el-*Müsâyere* adlı eserine atıf yaparak dile getirirken, Mâtürîdîlerin yaklaşımının Mu'tezile ile eşdeğer olduğunu ifade eder. Her iki ekolün de Allah'a vücûbiyet atfettiğini, fakat edeben Allah hakkında *vücûbiyet* ifadesinin açıkça kullanmadığını kaydetmektedir. Bu çerçevede Harpûtî'nin nübüvvetin imkânı konusunda Ehl-i-Sünnet olarak nitelendirdiği Eş'ârî ekole yakın durduğu görülmekte, Mâtürîdî ulemanın genelinden ayrıştığı anlaşılmaktadır. Harpûtî, nübüvveti ilahî hikmet gereği bir zorunluluk olarak görmekten ziyade, insanları olgunlaştıran, ahlâkî erdemlere yönlendiren ve dünya ile ahiret mutluluğunu temin eden bir ilahî hikmet olarak değerlendirmektedir.²⁸⁶

Bu çerçevede Hayâlî ve Abdullatif Harpûtî, nübüvvetin zorunluluğu konusunda klasik Mâtürîdî çizgiden kısmen ayrılmaktadır. Hayâlî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye* adlı eserinde hikmetin gözetilmesini Allah'ın bir lütfu olarak görür ve zorunluluğu reddeder. Harpûtî ise *Tenkîhu'l-keîâm*'da Mu'tezile ve bazı Hanefî âlimlerinin zorunluluk yaklaşımını aktarmakla birlikte, Ehl-i Sünnet'e göre Allah'a zorunluluk isnat edilemeyeceğini savunur. Her iki müellif de nübüvveti ilahî bir lütuf olarak değerlendirmekte ve hikmete bağlı zorunluluk fikrine mesafeli durmaktadır. Sonuç olarak, Mâtürîdî ulemanın nübüvveti bir zorunluluk olarak telakki etmekten kaçındığını ve "vacip" kavramını hikmetin gerekliliği çerçevesinde kullandığını söylemek mümkündür.

²⁸⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 206-207.

²⁸⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 207.

3.1. Peygamber Kıssaları ve Tarihsel Gerçekliğe Vurgu

Nübüvvetin gerçekliğini ve gerekliliğini ispat eden bir başka delillendirme yöntemi de peygamber kıssalarıdır. Kıssa, etimolojik olarak bir şeyi makasla kesmek anlamına geldiği gibi, bir kimsenin izini sürmek²⁸⁷ ve bir hadiseyi adım adım takip ederek anlatmak anlamlarına da gelmektedir.²⁸⁸ Terim olarak ise, Kur’ân-ı Kerîm’de yer alan tarihî kişi ve olaylara dair haberleri²⁸⁹ içeren anlatıları ifade etmektedir. Kıssanın nitelikleri arasında olayların adım adım ve birbiri ardına açılarak gerçekçi bir şekilde anlatılması bulunmaktadır. Bu özellikler, kıssayı hikâyeden ayıran temel vasıflardır. Zira hikâyeye, insanların birbirlerine doğru ya da yanlış, gerçekçi veya hayâlî olup olmadığına bakmaksızın anlattıkları her türlü hadiseyi kapsamaktadır.²⁹⁰

Kıssalardan bahsedildiğinde üzerinde durulması gereken bir başka konu da mitolojilerdir. Yunanca kökenli mit kelimesinden türeyen mitoloji, eski Yunanca’da “söz” anlamını karşılamak üzere “mitos”, “epos” ve “logos” gibi terimler kullanılmıştır.²⁹¹ “Mit” kavramı, duyulan ya da dile getirilen sözleri ifade eder ve anlamı bakımından masal, hikâyeye ya da efsane gibi anlatılara işaret eden “mythos” kelimesinden türemiştir. Mitoloji, genellikle ilk insan topluluklarının dinî tecrübelerinin ifadesi olarak ortaya çıkan, etkileyici ve çarpıcı anlatılarla şekillenen bir anlatım biçimidir. Bu tür anlatılar, gerçekliği algılamaya yardımcı olmak, metafiziksel düşünceleri ya da dinî düşünceleri aktarmak amacıyla hayal gücüne dayalı ve sembolik hikâyeler şeklinde sunulmaktadır.²⁹² Bu özelliğinden dolayı mitolojik öyküler yalnızca uydurma ya da hayal ürünü olarak görülmekle kalmaz; aynı zamanda soyut felsefî düşüncelerin ya da ifade edilmesi güç manevî hakikatlerin anlatımında bir araç olarak da işlev görürler. Bu nedenle, bazı teoriler mitolojiyi gerçekle bağdaşmadığı gerekçesiyle reddetmişse de, bazı yaklaşımlar onu insanlık tarihinin ortak bilinç

²⁸⁷ Kur’ân-ı Kerîm’de iz sürerek takip etmek anlamlarına gelen kullanımları mevcuttur. bk. el-Kehf 18/64; el-Kasas 28/11.

²⁸⁸ Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Daru’l-Maarif), 5/3650; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi’l-‘Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylani (Beyrut: Darü’l-Ma’rife), 404.

²⁸⁹ Kur’ân’daki قصص kelimesinin genel kullanımı peygamberlerin anlattığı hikâyeye ve haberler anlamındadır. bk. Âl-i İmrân 3/62; Yûsuf 12/3, 111; el-A’raf 7/7; en-Neml 27/76.

²⁹⁰ İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/498-500.

²⁹¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi), 4/166.

²⁹² Afşar Timuçin, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Bulut Yayınları, 2004), 359-360.

dünyasının bir yansıması olarak değerlendirmiş ve kültürel analizlerde önemli bir kaynak olarak görmüştür.²⁹³

Bu bağlamda kıssalarla mitolojinin tarihin derinliklerinde kaybolmuş ve unutulmuş olaylara insanların dikkatlerini çekmek bakımından benzer fonksiyonları olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte konuya Kur’ân-ı Kerîm perspektifinden bakıldığında, mitolojilerin İslâmî düşünce dışında kalan anlatılar olduğu görülür. Kur’ân’da bu tür anlatılar “*Esâtîru ’l-evvelîn*” ifadesiyle tanımlanır ve genellikle uydurma sözler, geçmişten aktarılan asılsız söylenceler anlamında kullanılır.²⁹⁴ Bu da mitolojik anlatıların İslâmî metinlerde nasıl bir yere oturtulduğunu göstermektedir.²⁹⁵

Kur’ân’da yer alan peygamber kıssalarında tarihî unsurlara rastlamak mümkündür. Örneğin Zekeriya-Meryem kıssasında olduğu gibi Hz. Yusuf kıssasında da Hz. Peygamber’e hitaben “*Sen onlarla birlikte değildin*”²⁹⁶ ifadesi kullanılarak ilgili anlatıların bir hayal ürünü olmadıkları vurgulanmaktadır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, kıssaların tarihîliğine ilişkin pek çok vurgu ve işaret bulunabilir. Ancak Kur’ân’daki kıssaların zikredilmesinin amacı tarihî bilgi aktarmaktan ziyade hidayet amacı taşımaktadır. Nitekim “*Ashâbü’l-Karye*”, “*Ashâbü’r-Res*” ve “*Ashâbü’l-Uhdûd*” gibi kıssalarda tarihî unsurlara rastlanmamaktadır. Ayrıca peygamber kıssalarında kronolojik bir anlatımın olmaması ve kıssaların farklı zaman ve coğrafyalardan fragmanlar şeklinde aktarılması, asıl amacın tarihsel veri aktarımı olmadığını göstermektedir.²⁹⁷

Kur’ân kıssalarının tarihsel ve mitolojik yönüne ilişkin modern dönemde tartışmalar başlamış ve bazıları tarafından kıssalar, tarihî gerçekliği olmayan edebi anlatılar olarak değerlendirilmiştir.²⁹⁸ Ancak nihai olarak Kur’ân kıssalarının tarih

²⁹³ Hatice Kelpetin Arpaguş, “Mitoloji, Kur’ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Şubat 2003), 5-6.

²⁹⁴ Şerafettin Gölcük, “Esâtîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/359-360.

²⁹⁵ el-En’âm 6/25; el-Enfâl 8/31; en-Nahl 16/24; el-Mü’minûn 23/83; el-Furkân 25/5; en-Neml, 27/68; el-Ahkâf, 46/17; el-Kalem, 68/15; el-Mutaffifîn, 83/13.

²⁹⁶ Âl-i İmrân 3/44, Yûsuf 12/101.

²⁹⁷ Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara Okulu Yayınları, 2021), 21.

²⁹⁸ Halefullah, *el-Fennü’l-Kasâî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 175-196; Halefullah ve kıssalara dair görüşlerine ilişkin detaylı bilgi için bk. Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah: Eserleri ve*

aktarımı gibi bir amacı yoktur. Zira bazı kıssalarda yer ve şahıs isimleri verilmemekte, aktarılacak istenen mesajı yoğunlaşmaktadır. Bu durum, ilgili anlatıların sadece birer hikâyeden ibaret oldukları anlamına gelmemektedir. Kıssalar, tarihe ilişkin bir projeksiyon sunan ve insanların ilahî mesajları daha kolay anlayabilmeleri için somut anlatı biçiminde aktarılan hakiki hadiselerdir.

Kur'ân'da yer alan kıssaların tarihsel gerçekliği ile nübüvvet arasında kurulan ilişkiyi ortaya koymak açısından, bu kıssaların hangi kavramlarla nitelendirildiğine bakmak yeterli olacaktır. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm, Yûsuf kıssasını "ahsenu'l-kasas"²⁹⁹ şeklinde tanımlarken, "Ashâbü'l-Kehf" anlatısını "hakk" ifadesiyle nitelendirmektedir.³⁰⁰ Bu örneklerden hareketle Kur'ân kıssalarının yalnızca ahlâkî ya da pedagojik bir işleve sahip sembolik anlatılar değil, aynı zamanda tarihsel temellere dayanan ve hakikat değeri taşıyan anlatılar olduğu anlaşılmaktadır.

Kıssalar genellikle "hakk" ve "nebe"³⁰¹ gibi kelimelerle birlikte zikredilmekte olup, bu dilsel tercihler anlatıların Kur'ân bağlamındaki statüsüne işaret eder. Özellikle "nebe" kelimesi etimolojik olarak incelendiğinde, "kesinlik içeren yahut kesinliğe yakın bilgi" ve "önemli, faydası büyük haber" anlamlarına geldiği görülür.³⁰² Bu etimolojik çerçevede, Kur'ân kıssalarının sıradan birer anlatıdan ibaret olmayıp, nübüvvetin hakikatini teyit eden ve tarihsel gerçekliğe dayanan bilgi formları olduğunu ortaya koymaktadır. Bu zaviyeden bakıldığında mitolojiler kıssalardan farklı olarak biçimsel açıdan ne kadar etkileyici ve edebî bir üslupla sunulmuş olursa olsun, hakikati yansıtmadıkları gerekçesiyle her daim eleştirilmiş; çoğu zaman bâtıl, asılsız ve hurafe niteliğinde değerlendirilerek gerçek olarak kabul edilmemişlerdir.³⁰³

Peygamber kıssalarının önemli bir kısmının bazı farklılıklara rağmen benzer biçimlerde semavi kitaplarda yer alması, nübüvvet kurumunun tarihsel bir gerçeklik olarak ele alınmasına imkân tanımaktadır. Kitâb-ı Mukaddes ve Kur'ân'da yer alan kıssalar karşılaştırıldığında üç temel kategori ortaya çıkmaktadır. Bunlar; yalnızca

Kur'ân Tefsiri İle İlgili Görüşleri (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002)

²⁹⁹ Yûsuf 12/3.

³⁰⁰ Kehf 18/13.

³⁰¹ el-Maide 5/27; Hûd 11/49; 100; Tâhâ 20/99.

³⁰² el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur'ân*, 481.

³⁰³ Kıssaların vasıfları ve mitolojilerle arasında ilişki için daha geniş değerlendirmeler için bk. Arpaguş, "Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras", 5-6.

Kitâb-ı Mukaddes'te anlatılan ancak Kur'ân'da yer almayan kıssalar, yalnızca Kur'ân'da bulunan fakat Kitâb-ı Mukaddes'te yer almayan kıssalar ve her iki kutsal kitapta da benzer unsurlar içerecek şekilde aktarılan kıssalar ve olaylar olarak sınıflandırılabilir.³⁰⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kıssalara yönelik müşriklerin “esâtîrü'l-evvelîn” yakıştırmalarına karşın Kur'ân, yeryüzüne ve göklere dair her sırrı bilen Yüce Allah tarafından indirildiğini ifade etmektedir.³⁰⁵ Müşriklerin Kur'ân'ın içeriğini inceledikleri takdirde Allah'ın eşsiz kudretini görebilecekleri ifade edilmekte, hakikat üzerine inşa edilen kıssalar ile esâtîrü'l-evvelîn arasındaki ayrım net bir şekilde ortaya konulmaktadır.³⁰⁶ Kur'ân'ın, gerçekleşmiş bazı olaylara dair düzeltmelerde bulunduğu da görülmektedir. Yüce Allah'ın semavi kitaplar aracılığıyla insanlara kıssaları aktarmasının sebebi, tarihin hemen her döneminde uyarıcıların görevlendirildiğini ve bu uyarıcıların yol gösterici olarak gönderilmesine rağmen insanların onları reddettiğini vurgulamaktır. Bununla birlikte peygamberler gösterdikleri mucizelerle peygamberliklerini ispatlamışlardır. Örneğin Tevrat ve Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Musa peygamberin mucizeleri, bu bağlamda önemli bir yekûn tutmaktadır. Bu kıssalar, peygamberlerin ilahî mesajlarını teyit eden ve onların nübüvvetini kanıtlayan önemli olaylar olarak öne çıkmaktadır.

Kur'ân-ı Kerîm ile Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan peygamber kıssaları incelendiğinde, önemli benzerliklerin bulunduğu görülmektedir. Örneğin, ilk insanın yaratılışını tasvir eden Hz. Âdem anlatısı, Yaratılış'ın birinci babında iki farklı rivayet şeklinde sunulmaktadır. Bu metinlerde Âdem'in bizzat Tanrı tarafından topraktan yaratılarak burnuna hayat nefesinin üflenmesi kaydedilmiştir.³⁰⁷ Kur'ân'da da insanın topraktan yaratıldığına ilişkin vurgunun yanı sıra, ona şekil veren ve ruhundan üfleyen³⁰⁸ varlığın Allah olduğu hatırlatılmaktadır. Bu durum, yaratılış anlatılarındaki pek çok benzerlikten sadece biridir.

³⁰⁴ Beyazıt Yaşar Seyhan, “Kitab-ı Mukaddes ile Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının Karşılaştırılması”, *Journal of Social Research and Behavioral Sciences Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 7/14 (2021), 482.

³⁰⁵ Gölcük, “Esâtîr”, 11/359-360.

³⁰⁶ el-Mü'minûn 23/81-89; el-Furkân 25/5-6.

³⁰⁷ Yaratılış 2/7.

³⁰⁸ el-Hicr 15/29.

Bir başka peygamber kıssası olan Nûh peygamberin hayatına ilişkin kıssa, Eski Ahit ve Kur'ân'da bazı farklılıklar ve benzer vurgular içermektedir. Eski Ahit'te özellikle Yaratılış Kitabı'nda Nûh peygamberin soyu ve çocukları³⁰⁹ hakkında detaylı bilgiler verilmekte iken Kur'ân'da ailesine ilişkin ayrıntılı bilgi verilmemesi dikkat çekici bir farklılıktır.³¹⁰ Eski Ahit'e göre tufan, dünya genelinde yaşanan bir hadise³¹¹ olarak tasvir edilirken, Kur'ân'da genel bir helâk olduğuna dair açık bir vurgu bulunmamaktadır.³¹² Ayrıca Nûh peygamberin diyaloglarına Kur'ân'da yer verilirken, Tevrat'ta bu diyaloglar yer almamaktadır.³¹³ Bununla birlikte Nûh peygamberin kaç yıl yaşadığına dair bilgilerin örtüşmesi, bu kıssaya ilişkin benzer yönlerden biridir.³¹⁴

Hız. Musa kıssası, Tevrat'ta en geniş yer bulan peygamber kıssasıdır ve benzer şekilde, Kur'ân-ı Kerîm'de de en çok ismi geçen peygamber olarak Hız. Musa öne çıkmaktadır.³¹⁵ İsrailoğulları ve Hız. Musa anlatısı açısından bazı temel benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca Kur'ân'da yer alırken Tevrat'ta söz edilmeyen bazı vurgular da dikkati çekmektedir.³¹⁶ Örneğin Bakara Suresine ismini veren inek kesme hadisesine Kur'ân-ı Kerîm'de³¹⁷ detaylı bir şekilde yer verilirken Tevrat'ta böyle bir hadiseye yer verilmemiştir. Hız. Musa'nın İsrailoğullarına gönderilme amacı, Kur'ân'da kendisini Rab olarak ilan eden³¹⁸ Firavun'un zulmünden onları kurtarmak olarak aktarılırken; Tevrat'ta Musa peygamberin gönderilme amacının Rab Yehova'nın, İsrailoğullarını dünyaya hâkim kılması olarak ifade edilmektedir.³¹⁹ Bu, iki metin arasındaki farklardan biridir. Buna karşın İsrailoğullarına vaat edilen

³⁰⁹ Yaratılış 6/10.

³¹⁰ Kur'ân'da Hız. Nûh'un ailesine dair sadece oğlu için yaptığı dua yer almaktadır. bk. Hûd 11/45.

³¹¹ Yaratılış 7/12-24.

³¹² Karaman, "Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir", 3/172-173.

³¹³ Hûd 11/42-43.

³¹⁴ el-Ankebût 29/14.

³¹⁵ Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/207-213.

³¹⁶ Daha detaylı değerlendirmeler için bk. Seyhan, "Kitab-ı Mukaddes ile Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının Karşılaştırılması"

³¹⁷ el-Bakara 2/67-73.

³¹⁸ en-Nâziât 79/24.

³¹⁹ Çıkış 19/6.

topraklar³²⁰ meselesinde, Kur'ân-ı Kerîm ve Tevrat'ta yer alan bilgilerin uyumlu olması, benzer birçok bilgidен biri olarak göze çarpmaktadır.³²¹

Yahudilikte peygamberlik, toplumsal danışmanlık ve rehberlik işlevine sahiptir. Peygamberlerin kesin sayısı bilinmemekle birlikte, Mısır'dan çıkan İsrailoğulları nüfusunun yaklaşık iki katı kadar³²² peygamberin bulunduğu rivayet edilmektedir. Yahudi teolojisinde peygamberlik kurumu, Musa öncesi ve Musa sonrası olmak üzere iki döneme ayrılmakta olup Hz. Musa'nın peygamberliği bağlamında İsrailoğullarının maruz kaldığı zorluklar ve Tanrı'nın Musa aracılığıyla onları kölelikten kurtarıp kutsal bir topluluk haline getirme süreci merkezî bir anlatı olarak öne çıkmaktadır. Her ne kadar Hz. Musa'nın liderliği siyasi bir üstünlük ve yeryüzü hâkimiyeti ideali³²³ çerçevesinde şekillenmiş olsa da, bu süreçte toplumun ilahî bir elçi tarafından yönlendirilmesi, peygamberlik kurumuna duyulan gereksinimi vurgulayan önemli bir unsur olarak öne çıkmaktadır.

İnsanoğlunun şirk koşmasına rağmen³²⁴ peygamberler aracılığıyla uzun yıllar boyunca ilahî bir eğitim sürecine tabi tutulduğu ve yaşamları boyunca karşılaştıkları zorluklarla mücadelelerinde ilahî yardımın nasıl tezahür ettiğine dair örnekler sunduğu düşünüldüğünde Tevrat'ta anlatılan Hz. Musa dönemi, bu bağlamda özel bir öneme sahiptir.

Nübüvvet kurumunun tarihî bir gerçeklik olmasına ilişkin naklî delil olma özelliği taşıyan bir diğer vurgu, Eski Ahit'te yer alan harikulade olaylar yani mucizelerdir. Firavun'un İsrailoğullarını tutsak olarak elinde tuttuğu dönemlerde Musa peygamber eliyle gerçekleşen kurbağa belası, sivrisinek belası, hayvanların ölümü, dolu belası gibi sıra dışı olaylar aktarılmaktadır.³²⁵ Tevrat'ta bahsi geçen bu olayların nübüvvet makamına sahip kimseler tarafından gerçekleştirilmesi bu ilahî vazifenin yani peygamberliğin tarihsel gerçekliğini kanıtlar niteliktedir. Diğer yandan

³²⁰ Mukaddes topraklar olarak anılan vaat edilmiş toprakların sınırlarına ilişkin Kur'ân-ı Kerîm'de sarîh bir bilgi yer almamaktadır. Karaman, "Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir", 2/246.

³²¹ el-Maide 5/21; Yaratılış 17/8.

³²² Hasanov, "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler", 683.

³²³ Çıkış 19/6.

³²⁴ et-Tevbe 9/30; Tâhâ 20/88.

³²⁵ Çıkış 8/1-16; 9/1.

değnek ve yed-i beyzâ mûcizesi de hem Kur'ân'da³²⁶ hem de Tevrat'ta³²⁷ yer almaktadır. Hz. Musa'nın esmer olduğu halde elinin güneş ışığı gibi parlayan bir hale dönüşmesinin sahih haberlerle aktarılması peygamberlerin mûcizelerini inkâr edenlere mûcizelerin gerçekliğini ispatlar niteliktedir.³²⁸ Harpûtî'nin işaret ettiği bu epistemik vurgu, aynı zamanda peygamberlerin tarihsel gerçekliklerini ispatlamak için zemin oluşturmaktadır.

Yeni Ahit'te Hz. İsa'nın merkezde yer aldığı bir teolojik yaklaşım hâkimdir. Özellikle İsa peygamberin doğumu, Kur'ân-ı Kerîm ve Yeni Ahit'te benzer şekilde aktarılmaktadır. Buna göre Cebrail, Hz. Meryem'e Rabbinin lütfuna eriştiğini ve bir oğlan doğuracağını müjdeler. Meryem henüz evli olmadığını, böyle bir şeyin imkânsız olduğunu ifade edince Cebrail bunun Allah'tan olan bir söz olduğunu ve hükümsüz kalamayacağını ifade eder.³²⁹ Bu bağlamda semavi kitaplar arasında peygamber kıssalarında bu tür benzerliklerin bulunduğu söylenebilir. Tevrat'ta başta Hz. Musa olmak üzere İsrailoğullarına gönderilen peygamberlerin kıssaları, İncil'de ise Hz. İsa merkezli anlatılar sözü edilen kıssaların tarihî bir gerçeklik olduğu iddiasını güçlendirmektedir. Hz. İsa'nın mesajları incelendiğinde, onun yaşadığı dönemde toplumsal ahlakî yozlaşmanın arttığı görülmektedir. Sosyo-ahlakî çöküşün yanı sıra, Ferisi ve Sadûkîlerin toplum üzerindeki siyasal tahakkümüne karşı Hz. İsa'nın ahlak ve adaleti savunan bir misyon üstlendiği anlaşılmaktadır.³³⁰ Bu bağlamda insanların fitri zaafırları nedeniyle birlikte yaşama kültürü oluşturmakta güçlük çektikleri görülmektedir. İncil'deki vurgular, sosyal problemlerin üstesinden gelmede peygamberlerin üstlendiği rolün önemini ortaya koymaktadır.

Hz. Lût kıssası, Tevrat'ın Yaratılış kitabında yer alan ve Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisi açısından önemli bir yer tutan bir anlatımdır. Ürdün ve Filistin bölgesinde yer alan Sodom ve Gomore şehirlerinde yaşayan, homoseksüel eğilime sahip bir kavmin helâk edilmesi sürecini konu edinmektedir. İlgili anlatı Kur'ân-ı Kerîm'de³³¹ de yer almakta olup bazı benzerlikler ve farklılıklar içermektedir.

³²⁶ el-A'râf 7/107-108.

³²⁷ Çıkış 4/1-6.

³²⁸ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idihî'l-İslâm*, 214.

³²⁹ Luka 1/26-38.

³³⁰ Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (İstanbul: İsam Yayınları, 2021), 23.

³³¹ el-Ankebût 29/33-34; en-Neml 27/54-55; el-Enbiyâ 21/74.

Tevrat'ta Lût peygambere yönelik ahlaksız mesnetler dikkat çekerken bu durum Yahudi kültüründeki peygamber algısını ortaya koyması açısından anlamlıdır.³³² Kıssanın Kitâb-ı Mukaddes arkeolojisi açısından da dikkate değer bir yanı bulunmaktadır. Yaratılış bölümünde, Lût'un karısını ve kızlarını şehrin dışına taşıyan meleklerin onlara arkalarına bakmamalarını tembih ettiği halde karısının bunun dışına çıkarak dönüp bakması sonucunda bir tuz kütlesi haline geldiği anlatılır.³³³ Dünyanın en tuzlu suyu olan Ölü Deniz'deki billurlaşmış tuz kümeleri Tevrat'ta yer alan betimlemeyi doğrular niteliktedir. Öte yandan Yahudi tarihçileri Lût peygamberin karısının dönüştüğü tuz sütununu ve kalıntılarını gördüklerini aktarmışlardır.³³⁴

İmam Mâtürîdî, Lût kavminin helâkına dair farklı yaklaşımlar bulunduğunu kaydederek bunları sıralar. Bazıları bu helâkın bölgedeki yaşam alanlarının ters-yüz edilmesi şeklinde gerçekleştiğini savunurken, bazıları ise bölgeye taş yağdırıldığını ifade etmektedir. Bu iki görüşü birleştirerek, yeryüzünün ters çevrildiğini ve üzerlerine taşlaşmış çamur yağdırılarak yerin dümdüz edildiğini ileri sürmüşlerdir. Mâtürîdî ise önce yurtlarının ters düz edilip ardından üzerlerine taş yağdırılmış olabileceğini kaydetmektedir.³³⁵ Bu bağlamda Lût kavminin helâkının, muhtelif ayetlerde belli başlı nüanslar şeklinde aktarıldığı³³⁶ görülürken helâkın bölgenin coğrafi yapısını da etkileyen büyük bir ceza şeklinde verildiği anlaşılmaktadır.

İlahî cezanın vurduğu bölgedeki göle tarihçilerin eserlerinde çeşitli isimler verilmiştir; bunlar arasında “Tuz Denizi”, “Zift Denizi”, “Fena Kokulu Göl”, ve “Ölü Deniz” bulunmaktadır. Göl, oldukça kötü bir koku yaymasının yanı sıra içerdiği maddeler nedeniyle herhangi bir canlının yaşamasına imkân tanımamaktadır.³³⁷ Günümüzde yapılan bilimsel ve arkeolojik çalışmalar, bölgenin tektonik depremler

³³² Kıssaya ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Kemal Polat, “Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (30 Aralık 2005), 147-165; Faruk Tuncer, “Hz. Lût'un Kavmine Karşı Kızlarını Sunmasının Anlamı”, *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 26 (05 Eylül 2012), 111-136; Mehmet Katar, “Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (01 Nisan 2007), 57-76.

³³³ Yaratılış 18/1; 19/26.

³³⁴ Ömer Faruk Harman, “Lût”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/229-230.

³³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 10/331.

³³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 5/416.

³³⁷ Mustafa Bilge, “Lut Gölü”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/230.

sonucunda dünyanın en çukur noktalarından biri haline geldiğini ortaya koymaktadır.³³⁸ Ayrıca yakın tarihte bölgede çobanlık yapan bir çocuğun bir mağarada Eski Ahit'in büyük bir kısmını oluşturan Ölü Deniz parşömenleri adı verilen yazmaları bulması, bu bölgenin dinler tarihi açısından önemini vurgulamaktadır.³³⁹ Bu bağlam göz önüne alındığında Lût Peygamber'in kavminin helâk edilmesine ilişkin aktarılan bilgilerin tarih, coğrafya ve arkeoloji ile ilişkilendirilebileceği görülmektedir. Somut tarihî bir iz bırakmış olan Hz. Lût'un semavi kitaplarda yer alması nübüvvet kurumunun naklî delilleri arasında zikredilebileceğini göstermektedir.

Kutsal kitaplarda yer alan ortak peygamberlerden biri de Hz. İbrahim'dir. Diğer peygamberlerde görüldüğü gibi İlahî kitaplarda Hz. İbrahim anlatısına dair bazı farklı ve benzer tarafların olduğu görülmektedir.³⁴⁰ Hz. İbrahim'in ateşe atılma olayı Kur'ân-ı Kerîm'de üç farklı yerde geçmektedir.³⁴¹ Ancak bu ayetler müstakil bir anlatımdan öte Hz. Nûh, İshak, Musa ve Harun peygamberlerin hayatlarından bazı kesitlerin paylaşıldığı bir bağlamda yer almaktadır. Bahsi geçen ayetlerde ateşe atılma hadisenin detaylarına ilişkin bir aktarım görülmemektedir. Bu durumdan hareketle Kur'ân'ın muhataplarının bu tarihî hadise hakkında temel bilgilere sahip olduğu sonucuna varılabilir. Sahabe döneminde Hz. Peygamber'e bu konuda doğrudan sorular yöneltilmemesi ve hadislerde ateşe atılma hadisesinin detaylarının yer almaması bu kanaati doğrular niteliktedir. Nitekim Hz. İbrahim'in ateşe atılma hadisesinin detayları Tevrat'ta yer almamasına rağmen Yahudi literatüründe ayrıntılı bir biçimde anlatıldığı bilinmektedir.³⁴² Bu bilgilerin Hz. Peygamber dönemindeki Yahudilere ulaştığı anlaşılmaktadır. Aksi takdirde Kur'ân'ın hakkında hiç bir bilgiye sahip olmayan insanlara tarihte yaşanmış önemli olayların sınırlı kesitlerinden bahsetmesi sağlıklı bir iletişim yöntemine sahip olmadığını ortaya koyar.

³³⁸ Zvi Garfunkel - Zvi Ben-Avraham, *Dynamics of Extensional Basins and Inversion Tectonics*, "The structure of the Dead Sea basin", *Tectonophysics* 266/1 (15 Aralık 1996), 155.

³³⁹ Philip W. Comfort, çev. Muhammet Ali Bağır, "Ölü Deniz Parşömenleri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (01 Şubat 2011), 165; Diğer ismiyle Kumran yazmalarının içeriği ve teolojik etkisine ilişkin detaylı bilgi için bk. Mustafa Selim Yılmaz, *Kumran Yazmaları'nın Ahit Gelenegi Çerçevesinde Değerlendirilmesi* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011)

³⁴⁰ Peygamber kıssaların ilahî kitaplardaki anlatım biçimlerine, ortak ve farklı taraflarına dair ayrıntılı bilgi için bk. Seyhan, "Kitab-ı Mukaddes ile Kur'ân-ı Kerîm Kıssalarının Karşılaştırılması".

³⁴¹ es-Sâffât 37/97-98; el-Enbiyâ 21/68-69; el-Ankebût 29/24.

³⁴² Nihat Uzun, "Hz. İbrâhim'in Ateşe Atılması Meselesinin Tefsir Gelenegi Üzerinden Okunması", *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı* I (2019), 378.

Bahsi geçen peygamberlere dair kıssaların bazı benzerliklerle kutsal kitaplarda yer alması, bu elçilerin farklı zaman ve mekânlarda yaşayarak toplumlara tevhit öğretisini aktararak onlara akıllarıyla tespit edemeyecekleri konularda önderlik ettikleri anlamına gelmektedir denilebilir. Bu kıssaların detaylarına ulaşmada hadislerin önemi büyüktür. Kütüb-i Sitte’de yer alan kıssa rivayetleri, Kur’ân-ı Kerîm ve diğer semavi kitaplarda geçen kıssaları doğrular niteliktedir. Ayrıca, Buhârî’nin *Kitâbu’l Enbiyâ* bölümünde kıssaları müstakil olarak tasnif etmesi, bu kıssaların etimolojik aktarımı açısından önemlidir. İsmi belirtilmeyen peygamberlerin kıssalarının da hadis kaynaklarında yer alması, tarihte bilgi sahibi olduğumuz veya olmadığımız³⁴³ birçok peygamberin görevlendirildiğine işaret etmektedir.³⁴⁴

Kur’ân’daki kıssalara ilişkin bir başka tartışma konusu, bu kıssaların vahiy öncesinde bilinirliği meselesidir. Kıssaların direkt muhatabı olan müşrik Araplar ve Ehl-i Kitap mensuplarının tarihte yaşanmış hadiselerle dair bazı bilgilere sahip oldukları anlaşılmaktadır. Bahçe sahibi kardeşler, fil kıssası, Âd ve Semûd kavimlerine dair anlatıların bir bütün halinde değil de fragmanlar şeklinde mesaj odaklı aktarılması, muhatapların bu kıssa ve olaylara dair bazı bilgilere sahip olduklarını kanıtlar niteliktedir. Ehl-i Kitap’ın ise müşriklerden farklı olarak Tevrat’a ilişkin sahip oldukları yazılı ve sözlü bilgilerden dolayı daha fazla bilgiye sahip oldukları bilinmektedir. Örneğin, Kureyşli müşrikler Nadr b. Hâris ve Ukbe b. Ebî Muayt’ı Medine’deki Yahudi âlimlere gönderip Hz. Muhammed’in durumunu onlara sormalarını istemişlerdi.³⁴⁵ Yahudi âlimler onlara “Onun vasfını kitabımızda sizin anlattığınız gibi bulmaktayız. Bu günler onun ortaya çıkma vaktidir” yanıtını vermişlerdir.³⁴⁶ Öte yandan bu bilginlerin Hz. Peygamber’e Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn hakkında soru sormalarını istemeleri müşriklere nazaran daha fazla bilgiye sahip olduklarını kanıtlamaktadır.³⁴⁷ Her ne kadar ilgili hadisin sıhhati ile ilgili

³⁴³ Kur’ân’da eski kavimlerinin ve peygamberlerin kıssalarının tümü anlatılmamaktadır. bk. en-Nisâ 4/164; el-Mü’min 40/78.

³⁴⁴ Veli Tatar, *Peygamber Kıssaları Bağlamında Sahihu’l-Buhârî’nin Kitâbu’l-Enbiyâ Bölümünün Değerlendirilmesi* (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 141.

³⁴⁵ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Kitâbü’s-Siyer ve’l-Megâzi*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1978), 201-202.

³⁴⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 9/17-18.

³⁴⁷ Halil Aldemir, “Vahiy Öncesi Kur’an Kıssalarının Bilinebilirliği”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (01 Haziran 2011), 213.

şüpheler olsa da³⁴⁸ Ehl-i Kitap'ın sözlü kültürün hâkim olduğu bir dönemde önceki peygamberler ve kıssalara ilişkin bilgi sahibi olmadıklarını düşünmek zor görünmektedir. Bu da peygamberlerin tarihe şahitliklerine delil teşkil eden bir başka önemli unsurdur.

Bir diğer açıdan ise İmam Mâtürîdî, Kur'ân'da yer alan kıssalar bağlamında Hz. Peygamber'in söz konusu kıssalara dair sahip olduğu bilginin, onun nübüvvetinin doğruluğuna delalet eden bir unsur olduğunu kabul etmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in, Hz. Âdem'e dair kıssayı ve bu kıssa etrafında şekillenen bilgileri, diğer din mensuplarının dillerini bilmemesi ve onlarla herhangi bir temasta bulunmamış olmasına rağmen semavî metinlerdeki biçimiyle aktarması, Mâtürîdî tarafından peygamberliğine delalet eden bir unsur olarak değerlendirilir.³⁴⁹ Benzer olarak Hz. Yakup'un deve eti ve sütünü kendisine haram kıldığına ilişkin bilgilerin, Yahudiler tarafından gizlenmesine rağmen Hz. Peygamber tarafından dile getirilmesi, onun bu tür bilgilere vahiyle eriştiğine dolaylı olarak ise peygamberliğine işaret etmektedir.³⁵⁰ Aynı şekilde Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in atası Hz. İbrahim'in hakikati arayışına dair anlatıları ve bilgileri dile getirmesini, Mekke'de bu mahiyette bilgi aktarabilecek kimselerin bulunmaması, yazılı kaynaklara erişiminin olmaması ve bu konular hakkında herhangi bir öğrenim süreci geçirmemesi gibi durumları, özel bir bilgi kaynağına sahip olduğunun göstergesi olarak öne çıkarır.³⁵¹

Bu bağlamda İmam Mâtürîdî nezdinde peygamber kıssalarının, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat sadedinde epistemik bir değer taşıdığı açıkça görülmektedir. O, bu tür bilgilerin gaybî mahiyeti üzerinde durmakta; bu bilgilerin olağan yollardan elde edilmesinin mümkün olmadığını vurgulayarak, Hz. Peygamber'in ilahî bilgiyle desteklendiği sonucuna ulaşmaktadır. Mâtürîdî, bu epistemik yaklaşımı çerçevesinde söz konusu argümana eserinin farklı pasajlarında sıkça yer vererek, peygamber kıssalarını nübüvvetin ispatı açısından güçlü bir delil olarak kullanmaktadır. Buna karşı çalışmanın odak isimlerinden olan Hayâlî ve

³⁴⁸ Mahmûd b. Muhammed el-Mellâh, *et-Ta'lik alâ er-Rahîki'l-Mahtûm* (Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 2017), 143.

³⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/85.

³⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/360.

³⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 5/123.

Harpûtî'nin ise nübüvvet bahislerinde peygamber kıssalarına yer vermediklerini ifade etmek gerekir.

3.2. İnsanın Yaratılış Hikmeti ve Peygambere Duyulan İhtiyaç

Yaratılıştaki hikmetleri ve bu bağlamda peygamberlere duyulan ihtiyacı irdeleyebilmek için öncelikle hikmet kavramını ve bu kavramın Mâtürîdî mezhebinin kurucu akli olan İmam Mâtürîdî'de nereye tekabül ettiğini gündem etmek gerekir. Hikmet, sözlük anlamı itibariyle alıkoymak, gem vurmak ve sakındırmak anlamlarına gelmektedir.³⁵² Hikmet, aynı zamanda yargıda bulunmak anlamına gelen hüküm masterından türediği için hakîm kelimesine eş değer olarak işleri gereği gibi sağlam ve kusursuz yapan anlamına da gelmektedir.³⁵³

Hikmet, Allah'a izafe edildiğinde “en değerli varlıkları en üstün bilgiyle bilmek” anlamına gelir. Bu bağlamda hikmet ve hüküm yani ilimle fıkıh eş anlamlı³⁵⁴ kabul edilmektedir.³⁵⁵ Terim anlam olarak ise ilim ve akıl marifetiyle hakikati bulmak, Allah'ın inayetiyle eşyaya dair olması gerektiği gibi bilgiye sahip olmaktadır. Seyyid Şerîf Cürcânî, (ö. 816/1413) bu tarifi ardından Yüce Allah'ın hikmet vasfıyla nitelendirildiğinde ortaya çıkan mananın mahlûkat için kullanılandan farklı olduğunu belirtme gereği duymaktadır.³⁵⁶

Hikmet kavramı ile gaye, illet ve sebep gibi kavramlar arasında bazı benzerlikler bulunmaktadır. İslâm filozofları³⁵⁷ bir şeyin varlık sahasına gelebilmesi için “maddi illet”, “sûrî illet”, “gâî illet” ve “fâil illet” olmak üzere dört temel illete bağlı olduğunu kaydetmektedirler.³⁵⁸ Mu'tezile ise, Allah'ın yaptıklarında gayelilik düşüncesinden dolayı, ilahî fiillerde illeti gündeme getirir. Buna karşılık Eş'arîler, ilahî fiil için illet

³⁵² İlhan Kutluer, “Hikmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/518-519.

³⁵³ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 97.

³⁵⁴ et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/693.

³⁵⁵ Meryem 19/12.

³⁵⁶ el-İsfahânî, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Aķā'idi'n-Nesefiyye*, 126-127.

³⁵⁷ *İbn Rüşd*, “*Fasl-ül-Mekaal*”, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, çev. Nevzad Ayasbeyoğlu (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955), 33; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği* (Elis Yayınları, 2008), 111-115; İbn Sina, *Risaleler/İbn Sina* (Kitabiyat Yayınları, 2004), 47; Ebû Nasr el-Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yayınları, 1990), 154.

³⁵⁸ Nuri Adıgüzel, “İslam Felsefesinde ‘İllet’ (Neden) Kavramı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2002), 160.

kavramını kabul etmezler ve ilahî fiillerin hiçbir sebep ve gayeye bağlı olmadığını öne sürerler.³⁵⁹ Mâtürîdîlerin ise tenzih maksadıyla illet yerine mutlak hikmet kavramını kullanarak bir ara form inşa etmiş olduklarını söyleyebiliriz.³⁶⁰

İmam Mâtürîdî'nin düşünce sisteminin temel yapı taşlarından biri olan hikmet, ontolojik bağlamda hem Allah'a hem de insana atfedilen, iki yönlü fonksiyonel bir kavramdır.³⁶¹ Öte yandan hikmet onun düşüncesinde ahlaktan hukuka uzanan geniş bir anlam bütünlüğüne sahip olup, doğru davranışın temel ölçütünü barındırır.³⁶² Ona göre hikmet, her şeyin hakikatini tam olarak isabet ettirerek her şeyi yerli yerine koymaktır.³⁶³ Yüce Allah her şeyde isabet eden ve yerli yerine koyan olduğu için hakîm olarak isimlendirilmiştir.³⁶⁴

Bu bağlamda Mâtürîdî, Allah'ın hikmet sıfatını vurgulamak amacıyla kâinattaki ahenk ve düzeni temel alarak, O'nun hikmetle yarattığı kusursuz varlık âlemini ulûhiyet inkârcılarına karşı bir delil olarak ileri sürmektedir.³⁶⁵ Bu vurgu, aynı zamanda Mâtürîdî'nin düşünce sisteminde epistemik bir insanın paradigmasını oluşturur. Hikmetli bir yaratıcının, duyular âleminde yarattığı düzen ve ahenkten yola çıkarak, metafizik âleme ilişkin bilgi elde etmenin imkânına, yani istidlale zemin hazırlar.³⁶⁶ Bu çerçevede Mâtürîdî, hikmet kavramını müstakil bir başlık altında ele almasa da, farklı konular kapsamında sıkça gündeme getirir. Bu nedenle hikmet, Mâtürîdî'nin dinî düşüncesini inşa ettiği temel kavramlardan biri olarak nitelendirilmektedir.³⁶⁷

Mâtürîdî, hikmet kavramını bilgi, akıl, adalet ve isabet bağlamında ele almaktadır. Bu tasavvura göre her şey hikmet kavramı üzerinden kurgulanmakta, ilahî

³⁵⁹ Taftâzânî, *El-makâsîd*, 602.

³⁶⁰ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 193.

³⁶¹ İbrahim Günaydın, *Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an'ında Hikmet Kavramı* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 35.

³⁶² Sami Şekeroğlu, *Mâtürîdî'de Ahlâk Problemi* (Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 73.

³⁶³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152, 487.

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 152; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/246-247, 272-273.

³⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 93-94.

³⁶⁶ Talip Özdeş, "Mâtürîdî Düşüncede Akıl ve Hikmet", *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 111.

³⁶⁷ Ulrich Rudolph, *Maturidi*, çev. Özcan Taşçı (Litera Yayıncılık, 2016), 48.

fiillerde hikmete uygunluk aranmaktadır.³⁶⁸ Allah'ın hikmet sıfatı gereğince işlerini aklî ilkelere göre ahlakî yasalarla çelişmeyecek şekilde düzenlediğini ifade eden Mâtürîdî, Allah'ın belli ölçüler içinde hareket etmesi gerektiğini, fiillerinin hikmetin dışına çıkma ihtimalinin bulunmadığını ifade etmektedir.³⁶⁹ Bu noktada Mâtürîdî'nin Mu'tezile ve Eş'ari düşünce arasında ara bir form inşa ettiği söylenebilir. Ona göre hikmet dışına çıkmak sefihliği ve adaletin dışına çıkmayı gerektiren bir durumdur³⁷⁰ ki bu da Allah'ın rububiyetini geçersiz kılacaktır.³⁷¹ Allah'ın akla ve ahlakî yasalara uygun hareket etmesi rububiyetinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Bu durum, insanın da bu ilahî örneği takip ederek, yerli yerince davranmasına ve söz ile eylemin uyum içinde olmasına imkân tanır.³⁷² Mâtürîdî, hikmetin açıklanmasında, gaibin şahide kıyasına başvurarak, duyular âleminde hikmetsiz eylemlerin bilgisizlik veya eksiklikle mümkün olduğunu belirtir ve Yüce Allah'ın ise bu iki eksiklikten münezze olduğunu kaydeder.³⁷³

Mâtürîdî'nin eserlerinde kudret ve hikmet kavramlarını bir arada ve uyum içinde ele aldığı göz önünde bulundurulduğunda, hakîm sıfatının onun düşüncesinde Allah'ın kudretini ve azametini sınırlamadığı anlaşılabılır. Nitekim Mâtürîdî'de bazen hikmet ve rahmet ön planda iken bazen de kudret ve azamet önüne çıktığı görülmektedir. *“Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir.”*³⁷⁴ ayetinden hareketle yaratıcının ne yapması gerektiğinin başkası tarafından belirlenemeyeceğini, eylemlerinin sorgulanamayacağını ifade ederek irade ve kudretine vurgu yapmaktadır.³⁷⁵ Özetle, Mâtürîdî'nin Allah'ın irade, hikmet ve kudretinin birbirlerini sınırlayan bir şekilde kullanılamayacağını ifade ettiği, her şeye kadir olan iradesinin rahmetine ve adaletine mâni olmadığı görüşünde olduğu

³⁶⁸ Mahmut Ay, “Tanrı-Âlem /İnsan İlişkisinden Aklilik, Adlilik, Ahlakîlik ve Estetik: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 243.

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-152.

³⁷⁰ Hanifi Özcan, “Mâtürîdî'ye Göre ‘Hikmet’ Terimi”, *İslâmî Araştırmalar* 2/6 (1988), 43.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192, 349.

³⁷² Sami Şekeroğlu, “Mâtürîdî'de Ahlakî Tasavvur”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 211.

³⁷³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 345.

³⁷⁴ el-Enbiyâ 21/2-3.

³⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 351.

söylenbilir. Ancak özetlediğimiz bu görüşlerinden dolayı Mâtürîdî düşünce zorunluluk fikri dolayısıyla eleştirilere maruz kalmaktadır.³⁷⁶

Hikmet meselesi doğal olarak beraberinde tanrı iradesi ve kulun özgürlüğü bağlamında Allah'ın ahlakîliği şeklinde tanımlanan bir tartışmayı da gündeme getirmektedir.³⁷⁷ Mâtürîdî, Eş'arîyye'nin kudreti³⁷⁸ Mu'tezile'nin ise adaleti merkeze aldığı denklemde hikmet³⁷⁹ sıfatını merkeze alarak³⁸⁰ insana özgürlük alanı açan, insanın varoluşunun ve özgürlüğünün yok sayılmadığı bir tasavvur inşa eder.³⁸¹ Hâkim tanrı yerine *hakîm* vurgusu, mutlak kudret/sonsuz iradeye dayanan Allah tasavvuru yerine lütfu ve cömertliği nedeniyle itaat ve saygı duyulması gereken tanrı fikri ikame edilmeye çalışılmaktadır.³⁸² Bu yönüyle Mâtürîdî, kelâm geleneği içerisindeki determinist ve aşırı rasyonalist yaklaşımların ötesine geçerek, Tanrı'nın fiillerine hikmet atfeden ve insan iradesini bu hikmet zemininde temellendiren özgün bir paradigma inşa etmektedir.

Mâtürîdî, bu bağlamda yaratıcının iradesinin sınırlandırılmasına karşı çıkarak, O'nun iradesindeki özgürlüğe vurgu yapmaktadır. Bu çerçevede zararlı nesnelerin yaratılmasındaki muhtemel hikmetleri sıralamakta ve aslah düşüncesine yönelik eleştiriler arasında imtihan olgusuna da yer vermektedir. Mâtürîdî, imtihan bağlamında, insan aklının kâinattaki her türlü şeyin hikmetini idrak etmekten aciz kalabileceğini,³⁸³ fakat her şeyin ilâhî yaratılışa konu teşkil etmesi açısından, mahiyeti

³⁷⁶ Emine Ögök, “Mâtürîdî’de Ahlakî Tasavvur: Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*, ed. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Otto Yayınları, 2021), 266-267.

³⁷⁷ İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu* (Ankara Okulu Yayınları, 2011), 60.

³⁷⁸ Taftâzânî, *El-makâsîd*, 534.

³⁷⁹ Mâtürîdî düşüncede iradesindeki hikmet, Eş'arî'lerden farklı olarak ezeli bir sıfat hüviyetine sahiptir. Ebu'l-Berekât Nesefî, *İslam İncanının Ana Umdeleri*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000), 44.

³⁸⁰ Ulrich Rudolph, “Mâtürîdî'nin İlâhî Hikmet Anlayışı”, çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakçı, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 778.

³⁸¹ Ontolojik açıdan Allah tasavvuru Tanrı-insan ilişkisi bağlamında irade ve özgürlük meselesini ve kötülük problemi gündeme getirmektedir. Detaylı bilgi için bk. Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise* (Konya: Vadi Yayınları, 1997), 31; Güler, *Allah'ın Ahlakîliği Sorunu*, 69-77; Şaban Ali Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi* (Akçağ Yayınları, 2012), 200; Ebubekir Yalçın-Hulusi Arslan, “Ebu'l-Muîn en-Nesefî’de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/1 (30 Haziran 2019), 44.

³⁸² Şekeroğlu, “Mâtürîdî’de Ahlakî Tasavvur”, 207-210.

³⁸³ İlyas Çelebi - Şaban Ali Düzgün, “Mâtürîdî Düşüncede İlim ve Hikmet”, *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde* (Ankara: Otto, 2021), 236; Harpûti, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 193.

tam olarak bilinmese de bir hikmete dayandığını ifade eder. O, Yüce Allah'ın sefehten münezzeh olduğunu belirtir.³⁸⁴ İnsanlar tarafından sefeh olarak görülen bir eylem, hakikatine ilişkin bilgiye ulaşamaması ve kavranamaması nedeniyle bu şekilde algılanmaktadır.³⁸⁵

Son dönem Mâtürîdî ulemasından Harpûtî, hikmet sıfatını merkeze alarak meseleyi daha somut bir biçimde izah etmektedir. Harpûtî, bu meyanda el kesme, kısas ve recm gibi ilk bakışta korkutucu görünen şer'î hadlerin aslında insanların iyilik ve mutluluğa sevk edilmesi hikmetine dayandığını ifade eder.³⁸⁶ Had cezalarının muhtemel hikmetleri üzerine çeşitli yorumlar getirmekle birlikte, ilahî İradenin taalluk ettiği bütün hususların -bilinsin veya bilinmesin- hikmetten yoksun olamayacağını belirterek Mâtürîdî düşünceye ait tümel bir perspektifi ortaya koymaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin perspektifinden insanın yaratılışının hikmetleri incelendiğinde, *Kitâbü't-Tevhîd*'de bu konuya özel bir bölüm ayırdığı görülmektedir. Mâtürîdî, *Allah mahlûkatı niçin yaratmıştır?* sorusuna farklı düşünce gruplarının cevaplarını sıralar. Mâtürîdî'ye göre bu soru anlamsızdır; zira Allah hikmet sahibidir, her işinde isabet edendir ve âlemi bir gayeye binaen yaratandır. Bu nedenle “neden, niçin ve nasıl” gibi sorular ve türevleri hikmetle bağdaşmamaktadır. Mâtürîdî, Mu'tezile'nin konuya ilişkin cevabını da aktarır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın en uygun olanı görerek irade ettiği ve hikmetsiz bir iş yapmayacağı, adaletin dışına çıkmayacağı kabul edilir. Dolayısıyla “niçin” sorusu, yaratan olmaması imkânsız olan bir yaratıcı için sorulamayacak bir sorudur. Bir diğer yanıt ise, âlemin insanları imtihan için yaratıldığı düşüncesidir. Bu bakış açısına göre, insanlar ibadet etmek ve övgü veya yergiyle karşılaşacakları sonuçlara ulaşmak için yaratılmışlardır. Mâtürîdî, farklı düşünce gruplarının mahlûkatın yaratılışına ilişkin cevaplarını sıralarken, kendi düşüncelerine bu başlıkta net bir şekilde yer vermemektedir. Ancak onun genel yaklaşımı, İlahî iradenin ve hikmetin mutlak olduğu ve her şeyin belirli bir gayeye yönelik olarak yaratıldığı yönündedir.³⁸⁷

³⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 347.

³⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 350; Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 171.

³⁸⁶ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 171.

³⁸⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 151-156.

İnsanın yaratılışındaki hikmetleri anlamak, varlığın ve kâinatın hikmetlerini anlamaktan geçmektedir. Zira evrendeki her nesne insanın yararına ve yaratılış gayesine hizmet edecek şekilde yaratılmıştır.³⁸⁸ Bu, Kur’ân’ın yaratılış ve insan ilişkisine dair aktardığı hakikatlerdendir. Buna göre Kur’ân, evren ve insan ilişkisine dair net bir tasvirde bulunarak, göklerde ve yerdeki her şeyin insanın emrine verildiğini belirtir.³⁸⁹ İnsan dışındaki diğer varlıkların, güneş, ay ve benzeri nimetlere insanlar kadar ihtiyaçları yoktur. Bu nimetler, esasen insanlara hizmet etmek için yaratılmıştır ve insanın varlığını bu nimetler olmaksızın düşünmek imkânsızdır.³⁹⁰

Buradan hareketle, kâinatın yaratılışındaki amacın salt bir yaratma olmadığı, aksine anlamlı bir gaye doğrultusunda, en değerli varlık olan insana hizmet etmek üzere yaratıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Mâtürîdî, gerek evrenin gerekse insanın yaratılışına ilişkin olarak, yaratıcısının abesle iştigal etmeyeceğinden hareketle, her şeyin bir gaye ve hikmete binaen yaratıldığını ifade eder. Ona göre, evrenin yalnızca yok olmak için var olması hikmete uygun bir durum değildir. Bu nedenle, evrenin ve insanın yaratılışını amaçsız ve hikmetsiz bir düşünce üzerine inşa etmek mümkün değildir.³⁹¹ Enbiya suresinde yer alan “*Biz göğü, yeri ve bu ikisi arasında olanları oyun olsun diye yaratmadık.*”³⁹² ayetinin tefsirinde âlemin ve insanın yaratılışına dair yaptığı açıklama meseleye bakışını ortaya koyması açısından önemlidir:

“Cenâb-ı Hak burada gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri bulundukları bu hal üzere olsunlar, sonra da yok olup gitsinler diye yaratmadığını, fakat belli bir amaca göre onları var ettiğini, bunun da göklerde, yerde ve bunlar arasında yaşayanları imtihan etmek olduğunu bildiriyor. Çünkü dünyada bir faaliyette bulunup da yaptığı işten bir sonuç beklemeyen, bir iş yapıp da ondan bir netice ummayan kimsenin yaptığı anlamsız olur ve boşuna bir oyalanmadan ibaret bulunur. O kâfirlerin dedikleri gibi dirilme, hesaba çekilme, ceza ve sevap olmasa göklerin, yerin ve bunlar arasındakilerin yaratılması boşuna ve oyun olmuş olurdu. Tıpkı şu ilâhi beyanda belirtildiği gibi: “Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?”³⁹³ Bu beyanda

³⁸⁸ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 2/512-513; Arslan, *Mâtürîdî’de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 110.

³⁸⁹ el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/13; en-Nahl 16/5.

³⁹⁰ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 10/72.

³⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 5.

³⁹² el-Enbiyâ 21/16.

³⁹³ el-Mü’minûn 23/115.

*onların Rab'lerine geri döndürülmemesinin boşuna ve oyun olsun diye yaratılmak anlamına geldiğine işaret edilmektedir.*³⁹⁴

Evrenin anlamlı bir gaye için yaratıldığını aklî argümanlarla ispat eden Mâtürîdî, ardından âlemin ve insanların yok olmak için değil, varlıklarını devam ettirmek üzere yaratıldığını belirtir. Mâtürîdî paradigmasında kâinatın ve insanın yaratılış hikmetini temellendirmek, dinin gerekliliği ve peygamberliğin ispatı için aklî bir argüman olarak görülmektedir.³⁹⁵ Mâtürîdî'nin düşüncesinde sıklıkla vurgulanan abesle iştigal etmenin imkânsızlığı aklî bir argüman olarak ön plana çıkar. Ona göre, evrenin ve insanın boş yere yaratılması abes bir durumdur ve Allah'ın abes, boş ve anlamsız işlerle uğraşması mümkün değildir.³⁹⁶ Bu önerme kelâmcılar arasında yaygın olup, Mâtürîdî'nin de tenzih maksadıyla hikmetlilik üzerine inşa ettiği bir söylem olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu ispat argümanının Mâtürîdî geleneğindeki takipçileri tarafından da benimsendiği görülmektedir. Örneğin, Mâtürîdî'nin tefsir mirasına bağlılığıyla bilinen ve *Te'vilâtü'l-Kur'ân* üzerine şerh kaleme alan şârihlerden biri olarak değerlendirilebilecek Alâeddîn es-Semerkandî, (ö. 539/1144) ilgili ayet bağlamında yaratılışın ardında bir akıbet, yani amaç ve hikmet bulunduğunu ifade eder. Ona göre Allah, yaratmış olduğu varlıkları bir imtihana tâbi tutmayı murat etmiştir. Zira bir kimsenin hiçbir nihai gaye, umut ya da beklenti taşımaksızın fiilde bulunması, o eylemin boş ve anlamsız addedilmesine sebep olur. Bu yaklaşımıyla Semerkandî, yaratılışın inkâr edilemez bir hikmete dayandığını ortaya koyarak, Tanrı'nın hikmet sahibi olduğuna güçlü bir vurgu yapmaktadır.³⁹⁷

Mâtürîdî “*Sizi sırf boş yere yarattığımızı ve sizin artık huzurumuza geri getirilmeyeceğinizi mi sandınız?*”³⁹⁸ ayetinden hareketle insanın yaratılış gayesini izah etmektedir. Mâtürîdî, insanın yaratılış hikmetini Allah'ın hikmet sıfatıyla ilişkilendirerek, insanların ölümden sonra diriltilerek mahşerde hesap vermeksizin yaratılmalarını abesle iştigal olarak değerlendirir. Bu bağlamda belirsiz bir akıbet ve beklenen bir faydanın olmaması, insanları helâk etmek için yaratmak anlamına gelir

³⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/15.

³⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 5.

³⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/54, 67, 512-513; 2/512-516; 7/13.

³⁹⁷ Alâeddîn Semerkandî, *Şerhu Te'vilâti'l-Kur'ân* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye Koleksiyonu, 00176), 493b.

³⁹⁸ el-Mü'minûn 23/115.

ki bu da anlamsızdır. Mâtürîdî bu vurguyu bir örnekle somutlaştırarak herhangi bir fayda gözetilmeksizin yıkılmak üzere bir bina inşa etmenin rasyonel açıdan tutarsız olduğunu, böyle bir eylemin maksat ve hikmetten yoksun olacağını ifade eder. Bir başka ayette yer alan “İpliğini iyice büktükten sonra geri çözen kadın gibi olmayın”³⁹⁹ uyarısından hareketle, amaçsız ve faydasız iş yapmanın olumsuzlandığını ve Allah’ın da bu tür işlerle uğraşmayacağını vurgular.

Mâtürîdî, “Allah’ın gökleri ve yeri hikmetli olarak yarattığını görmüyor musun? O, dilerse sizi yok edip yerinize yeni varlıklar getirir.”⁴⁰⁰ ayetinin tefsirinde Allah’ın önce dünyayı (ilk âlem) sonra da ahireti (ikinci âlem) yarattığını belirtmektedir. Ona göre, gökler ve yerler ahiret hayatı için yaratılmıştır. Çünkü eğer ilk âlem için yaratılmış olsalardı, yok edilmek üzere yaratılmaları gerekirdi ki bu hikmetle bağdaşmazdı. Mâtürîdî’nin yorumunda, yeryüzü insanın ahiret hayatına hazırlanmasına vesile kılınmış olup, insanın yaratılışı imtihan ilkesine dayandırılmaktadır. Mâtürîdî bu süreci hikmet çerçevesinde değerlendirir. Görüldüğü üzere Mâtürîdî, insanın varoluş amacını ve dünya hayatının geçiciliğini, ahiret hayatına hazırlık ve imtihan süreci olarak açıklarken, hikmeti merkeze almaktadır.⁴⁰¹

Mâtürîdî, kâinatın ve insanlığın boş ve anlamsız bir yok olma amacıyla hikmetsizce yaratılmadığına dair kanıtların ortaya konmasıyla birlikte, bir sonraki adım yaratılışın hangi hikmetlere dayandığını açıklamaktır. Kur’ân’ın da açıkça ifade ettiği imtihan vurgusu, Mâtürîdî’nin de sıkça öne çıkardığı yaratılış gerekçelerindendir. Bu bağlamda Mâtürîdî, insanın yeryüzünde varoluşunun şükretmekle sınanması ve bazı emir ve yasaklarla imtihana tabi tutulması gerektiğini belirtir.

Mâtürîdî, insana sunulan nimetlerin, insanın sorumluluğunu ve hesap verme zorunluluğunu beraberinde getirdiğini savunur. İnsanın elindeki nimetlerin hesabını vermesi, iyi veya kötü amellerinin karşılığını bulması gerekir ki akıl, iyi ile kötünün, şükreden ile nankörün, mümin ile kâfirin arasını ayırmanın gerektiğine kanaat getirsin. Bu perspektif, insanın ahlakî ve manevî bir sorumluluk çerçevesinde imtihan edilmesinin mantıksal bir temelini oluşturur. Ona göre, insanın yaratılış amacı sadece

³⁹⁹ en-Nahl 16/92.

⁴⁰⁰ İbrâhîm 14/19.

⁴⁰¹ Mâtürîdî, *Te’vilatü l Kur’an*, 7/481.

var olmak değil, aynı zamanda ilahî hikmet doğrultusunda imtihan edilmektir. Mâtürîdî, insanın dünya yaşamını, ahlakî değerler ve ilahî emirler çerçevesinde anlamlandırır ve bu süreci, ilahî adaletin gerçekleşmesi olarak yorumlar.⁴⁰²

İnsan, diğer varlıklardan farklı olarak akıl nimetini kullanarak duyular âlemindeki olaylardan ibret alabilir ve düşünebilir.⁴⁰³ İnsan, evrenin düzeni, uyumu ve değişen durumlarını gözlemlediğinde, bu düzenin bir yaratıcıya işaret ettiği konusunda zaruri bir bilgi elde eder.⁴⁰⁴ Nitekim “*Onlara çevrelerinde ve kendilerinde bulunan kanıtlarımızı hep göstereceğiz*”⁴⁰⁵ ayetinin tefsirinde Mâtürîdî, Allah’ın varlığına ve birliğine dair kanıtlar olarak dünya üzerindeki mükemmel düzeni ve bu düzenin insanın faydası için tasarlandığını ifade eder. Mâtürîdî, insanın ana rahmindeki embriyodan başlayan gelişim sürecini Allah’ın birliğine dair açık bir kanıt olarak sunar.⁴⁰⁶ İnsan ayrıca, sahip olduğu salim akıl sayesinde evrenin nasıl ve niçin var olduğunu sorgular ve varoluşsal meseleleri düşünür. Zira insan, hakikat arayışına yönlendiren hisler ve düşüncelerle iç içedir. Mâtürîdî, insanın benliğini araştırarak yapacağı bazı deruni sorgulamalardan yani havâtır’dan uzak kalmasının mümkün olmadığını vurgular:

“İnsan, kendi varlığının hallerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı derunî faktörlerden (havâtır) uzak kalmaz; öyle ki bu araştırmasıyla o, mevcudiyetinin prensiplerine vâkıf olsun ve bunun kendi kendine mi oluştuğunun veya bizzat yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir varlık sayesinde mi meydana geldiğinin idrakine ulaşsın!”⁴⁰⁷

Mâtürîdî’ye göre, yaratıcının tanınması insanın yaratılışındaki hikmetlerden biridir ve insan, kendi varlığını, duysal, düşünsel ve fizyolojik üstünlüklerini, sahip olduğu yetenekleri ve anlama kapasitesini göz önünde bulundurduğunda kusursuz bir

⁴⁰² Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 10/72-73.

⁴⁰³ İmam-ı Azam Ebu Hanife, *Fıkh-ı Ekber*, çev. Mustafa Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 54; Sâbûnî, *Kitâbü’l-Bidâye mine’l-Kifâye fi’l-Hidâye fi’l-Usûli’d-Dîn*, 150; Pezdevî, *Usûlu’d-Dîn*, 212; Semerkandî, *İlmü’l-Âfâk ve’l-Enfûs*, 68.

⁴⁰⁴ Harpûtî, *Tenkihü’l-keîâm fi’l-akâ’idi ehli’l-İslâm*, 29, 149.

⁴⁰⁵ Fussilet 41/53.

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 13/157; Semerkandî de benzer şekilde ilgili ayeti enfûsî bir delil olarak te’vil etmiş; insanın yaratılış aşamalarını, Allah’ın yaratma fiili ve kudretinin ayetleri olarak yorumlamıştır. Ona göre nutfe, alaka, mudğâ ve insanın şekillenmesine kadar uzanan süreç, ilahî kudretin açık birer göstergesidir. Semerkandî, *Şerhu Te’vilâti’l-Kur’ân* (Hamidiye Koleksiyonu, 00176), 681a.

⁴⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 208.

şekilde yaratıldığına kanaat getirir. Bu farkındalık, insanı her türlü eksiklikten uzak yaratıcıya yönelik düşüncelere sevk eder.⁴⁰⁸

Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan “*Hanginizin davranışça daha iyi olduğunu sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O'dur.*”⁴⁰⁹ ayeti ile “*Biz, kimlerin daha güzel davranış sergileyeceğini deneyelim diye yeryüzündeki her şeyi oranın süsü yaptık*”⁴¹⁰ gibi ayetler insanlar için yaratılan hayatın ve ölümün temelde bir imtihan aracı olduğunu açıkça ifade eder. Mâtürîdî, bu ayetlerin tefsirinde ölüm ve hayat vurgusunu özgün bir şekilde açıklar. Ona göre ölüm, insanlar için istenmeyen ve nefret edilen bir durumken, hayat çok arzu edilen ve haz duyulan bir olgudur. Allah, insanları bu iki zıt durumla imtihan etmektedir. Bu bağlamda ölüm ve hayat, insanların davranışlarının iyi veya kötü oluşunu belirlemede birer araç olarak işlev görmektedir. İnsanın ebedi bir yaşam sürme temayülünü de gündeme getiren Mâtürîdî, bu arzunun insanları ebedi ahiret hayatına teşvik eden bir fonksiyonu, ölümün ise azaptan korkutmaya sevk eden bir tarafı olduğuna vurgu yapar.⁴¹¹

Mâtürîdî'ye göre insanın ve kâinatın yaratılışı, hikmetli bir imtihan süreciyle açıklanmaktadır. İnsanların dünya hayatındaki varoluşları, ilahî adaletin tecellisi olarak değerlendirilir ve bu süreçte imtihan edilmeleri, sorumluluklarını yerine getirmeleri ve nihayetinde ahiret hayatında hesap vermeleri gereklidir. Mâtürîdî, insanın yaratılışındaki hikmetleri aklî ve dinî delillerle temellendirir ve bu süreci ilahî adalet ve hikmet çerçevesinde açıklar.

Özetle Mâtürîdî düşünceye göre, insanın yaratılış amacı olan imtihan hikmeti çerçevesinde, akıl melekesinin eksik kaldığı noktaları telafi etmek amacıyla peygamberlerin gönderilmesi, ahlakî bir gerekliliktir. Nübüvvet, ulûhiyet açısından Allah'ın kullarına lütuf ve rahmeti⁴¹² olduğu gibi aynı zamanda O'nun adaleti ve hikmetinin bir gereğidir. Bu sayede insan, potansiyelinin üstünde bir sorumlulukla yükümlü tutulmamaktadır; çünkü insan aklı, şariat ve ibadetlerle ilgili hükümleri tam

⁴⁰⁸ Arslan, *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, 121.

⁴⁰⁹ el-Mülk 67/2.

⁴¹⁰ el-Kehf 18/7.

⁴¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 9/15; 15/286.

⁴¹² Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde, *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mîzyedî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 269; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 9/143.

anlamıyla kavrayacak bir yetiye sahip değildir. Bu noktada yaratıcı ile kulları arasında ilahî bir rehberin varlığı Mâtürîdî düşüncede epistemolojik bir gerekliliktir. Zira peygamberler, bilgi edinme yollarından biri olan doğru haberin (haber-i sâdık) yegâne kaynağı olarak kabul edilirler. Bu bağlamda bilgi edinme sürecinde haberin mantıksal bir zorunluluk olarak kabul edilmesi, peygamberlerin getirdiği haberlerin nübüvvet kurumunu dolaylı olarak ispatlayan mahiyete sahiptir.⁴¹³

Nitekim “*Biz bir resul göndermedikçe azap da etmeyiz*”⁴¹⁴ ayeti, Allah’ın lütfunun gereği olarak, hiçbir mazeret bırakmayacak şekilde şüphelerden arındırıcı bir peygambere duyulan ihtiyacı dolaylı olarak ispat etmektedir.⁴¹⁵

3.3. İnsan Sorumlulukları (Teklif) Bağlamında Nübüvvet Kurumu

Teklif, “bir şeye düşkün olmak, güçlüğüne rağmen bir işi üstlenmek” anlamlarına gelen *kelef* kökünden türemektedir.⁴¹⁶ Yapılması zor olan bir işi birine yükleme anlamının yanı sıra bir insanın bir işi yaparken çektiği zorluğu yansıtmaya da *teklifü’ş-şey* denmektedir.⁴¹⁷ Cürcânî’ye göre teklif, muhataba külfeti gerekli kılmaktır veya eziyetli bir şey istemektir.⁴¹⁸ Sözlük anlamı açısından “zorluk, külfet ve zahmet⁴¹⁹ içeren bir fiili zorunlu kılmak” anlamlarını içeren teklif,⁴²⁰ terim olarak kullanıldığında “Allah’ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutması” anlamına gelmektedir.⁴²¹ Bu bağlamda *teklif* kavramı, kişinin itikadî ve hukukî yükümlülüğünü ifade eden bir terim olarak kullanılmaktadır.

Kelâm ilmi açısından teklif kavramı özellikle insanın potansiyelinin üstünde sorumluluk yüklenmesi anlamına gelen teklîf-i mâ lâ yutâk bağlamında ele alınmış ve tartışılmıştır. İtikadî mezheplerin Allah tasavvuruna dair kodlarını göstermesi açısından oldukça önemli bir yere sahip olan teklîf-i mâ lâ yutâk, salt dinî ve hukukî

⁴¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 43-45.

⁴¹⁴ el-İsrâ 17/15.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 8/243-244.

⁴¹⁶ Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/385-387.

⁴¹⁷ el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’an*, 566.

⁴¹⁸ Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 68.

⁴¹⁹ Aliyyü’l-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi* çev. Hüseyin S. Erdoğan (Hisar Yayınları, 2016), 329.

⁴²⁰ et-Tehânevî, *Keşşâfü’l istilâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, 1/504.

⁴²¹ Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 313.

yükümlülükler açısından değil, aynı zamanda teolojik ve felsefi bir mesele olarak da önem arz etmektedir. Bu kavram, ilgili kelâm ekolünün Allah'ın adaleti ve kudreti ile ilgili görüşlerini anlamak için kritik bir öneme sahiptir. Ancak konunun çalışmamızın kapsamı dışında olması nedeniyle burada detaylı bir şekilde ele alınmamıştır.⁴²²

Yaratılmışlar arasında akıl yetisinin sadece insana verilmesi ve insanın iradesini özgürce kullanabilmesi rastlantısal bir durum olarak değerlendirilemez. İnsanın tercihlerindeki özgürlüğü, âlemdaki diğer canlılara nazaran bir hikmete ve gayeye matuftur. İnsanın tevhide erişmesi ve yaratıcısına karşı sorumluluklarını yerine getirmek üzere imtihan edilmesi, onu teklife sahip olması bakımından diğer varlıklardan ayıran bir niteliktir.⁴²³ Nitekim melekler de dâhil olmak üzere varlıkların hepsi iradede yoksundur. İnsana ise, Allah'a karşı boyun eğmek ve ibadet etmek mecburiyetinde iken özgür iradesiyle itaat veya inkâr etme hakkı verilmiştir. İnsan, iman ve inkâr konularında zorlanmamış⁴²⁴ aksine bu konuda özgürce tercih yapma yetisine sahip kılınmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan çeşitli ayetlerde, Allah'ın kişiye gücü ölçüsünde sorumluluk yükleyeceği, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusundaki sorumluluğun bireyselliği ifade edilmektedir.⁴²⁵ Bu bakımdan hür irade sahibi insanın ahirete ilişkin hakikatleri kavrayabilmesi, ibadet ve muamelata dair ilahî buyrukları öğrenebilmesi için bir rehber ihtiyacı duyduğunu vurgulayan Mâtürîdî'nin nübüvvete alan açmaya çalıştığını söylemek mümkündür.

İnsanın psikolojik ve biyolojik niteliklerini ele alan Mâtürîdî, insanın sahip olduğu akıl, duyu ve idrak gibi özelliklerini özgür bir şekilde kullanabilmesi ve tercihlerinde istediğini seçebilmesi sayesinde teklife muhatap kılındığını belirtmektedir. Diğer canlılar ise itaat veya isyan etme gibi ihtimalleri bulunmadığından mükellef kılınmamışlardır.⁴²⁶ Dolayısıyla, insanın özgürlüğü ile

⁴²² Konuyla ilgili bk. Süleyman Koyuncu, "Güç Yetirilmeyen Teklif Caiz Midir?". *Humanities Sciences* 7/4 (May 2012), 232-241; Abdunasır Süt, İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği, *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6/2 (2015), 283-308; Canan Üzel, "Mu'tezile ve Eş'ari Mezheplerinin Kulun Sorumluluğu Bağlamında İnsan Fiilleri ve Teklif-i Mâ lâ Yutâk Mukayesesi" *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 5/10 (June 2022), 104-122.

⁴²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156.

⁴²⁴ el-Kehf 18/29; el-İnsân 76/3; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 9/51.

⁴²⁵ bk. el-Bakara 2/233, 286; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/152; el-Mü'minûn 23/62; et-Talâk 65/7; en-Nisâ 4/84.

⁴²⁶ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 2019, 188.

teklife muhatap olması arasında doğrusal bir ilişki bulunmaktadır. İnsan özgür olduğu için mükellef tutulmuş olabilir veya mükellef olduğu için hür ve irade sahibi olarak donatılmış olabilir.

Başka bir açıdan insan, sahip olduğu akıl ve idrak mevhibesi sayesinde, peygamber gönderilmemiş olsa bile din olgusunun gerekliliğini kavrayabilir.⁴²⁷ Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak her insanın akıl yoluyla Allah'ın varlığına ve birliğine dair deliller bulabilmesi Mâtürîdî düşüncede genel olarak kabul edilen⁴²⁸ bir ilkedir.⁴²⁹ Bu anlamda peygamberler, insan ile Allah arasındaki ilişki ve irtibatı başlatmaktan ziyade zaten insanın akli sayesinde başlamış bir irtibatın ibadetler ve hukukun aktarımıyla çok yönlü forma dönüşmesini sağlayan kimseler olarak görülebilir.⁴³⁰ Bu noktada Yüce Allah'ın *"Müjdeleyen ve uyaran peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı tutunacak bir delilleri olmasın! Allah izzet ve hikmet sahibidir."*⁴³¹ ayetinde ifade ettiği üzere insanların dünya imtihanında mazeret sunmamaları için peygamberlerin, insan aklının temyiz edemeyeceği ibadetler ve hukukî normları aktarmak için aracı kılındığı müsellem bir hakikattir.

İnsanı insan yapan en temel unsurlardan olan özgür irade ve akıl yetileri, teklif meselesinin makul bir zeminde tartışılmasına imkân tanır. Nitekim diğer varlıklara teklif edilmesine rağmen, hiçbirinin güç yetiremediği emanetin insana yüklenmesi, onun yaratılış özellikleri açısından teklife uygun bir varlık olduğunu kanıtlar niteliktedir.⁴³² İlgili ayette belirtildiği üzere, göklere, yerküreye ve dağlara teklif

⁴²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 4/112; Sezgin Elmalı, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)* (Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 125.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 4/111.

⁴²⁹ Mâtürîdî kelâmında Tanrı'nın zâtının akıl yoluyla bilinebileceği hususunda genel bir görüş birliği mevcutken, Eş'arî geleneğinde bu mesele zıt yönde ele alınmıştır. Eş'arî kelâmında, Tanrı'nın zâtına dair bilginin imkânı genellikle sınırlı görülmüş; Tanrı'nın ancak fiilleri ve sıfatları üzerinden kavranabileceği yönünde bir eğilim öne çıkmıştır. Her ne kadar Fahreddin er-Râzî gibi bazı Eş'arî kelamcıların belirli eserlerinde Tanrı'nın zâtının bilinebileceğini ima eden ifadeler rastlanmakta ise de, bu yaklaşım mezhep içerisinde yeknesak bir kabul görmemiştir. Dolayısıyla, Eş'arî kelâmında bu konuda açık ve mutlak bir icmâdan söz etmek güçtür. Daha geniş bilgi için bk. Muhammet Çiftçi, *Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı -Fahreddin Er-Râzî Örneği-* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024), 121.

⁴³⁰ Özcan, *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdîlik*, 93.

⁴³¹ en-Nisâ 4/165.

⁴³² el-Ahzâb 33/72.

edilmesine rağmen bu varlıkların bu sorumluluğu kabul etmemeleri, insanın üstlendiği sorumluluğun büyüklüğüne ve önemine işaret etmektedir. Bu bağlamda insanın teklif emanetine muhatap kılınması, onun özgür irade ve akıl yetileriyle bu büyük sorumluluğu üstlenebilecek tek varlık olduğunu göstermektedir.⁴³³

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de Cenâb-ı Hakk'ın emir ve yasaklarına, yani teklife ilişkin özel bir başlık açar. Neccâriyye fırkasına ismini veren Muhammed Neccar'ın (ö. 230/845 civarı) teklifle ilgili görüşlerini aktardıktan sonra, kendi görüşlerini sıralar. Mâtürîdî, insanın psikolojik yapısını dikkate alarak teklifin muhatabı olmasının temel gerekçelerini açıklar. Emir ve yasaklar, insanlar üzerinde teşvik etme ve korkutma gibi işlevlere sahiptir. Ancak asıl amaçları bu emir ve yasakları koyan yaratıcıyı tanımaktır. İnsana özgü olan bu sorumluluk, sahip olduğu üstün meziyetlerden dolayı onun bu görevi ihmal etmesinin imkânsız olduğunu ortaya koyar. Zira insan, iyilik ve kötülüğü idrak edebilen bir akla sahiptir. Dolayısıyla akla göre kötülük işlemek kötü, iyiliği hayata geçirmek ise iyilik olacağından, emir ve yasaklar zorunludur ve gerekli olmaktadır.⁴³⁴

Öte yandan Allah'ın birliğinin ve hikmetinin bilgisini kullarından esirgememesi gereklidir; aksi takdirde mahlûkatın yaratılması anlamsız olurdu. Bu bağlamda yükümlülük ve yaratılış anlam ve gaye açısından birbirini tamamlar. Çünkü yükümlülüğün kalkması, yaratılışın anlamsızlaşması ve yıkmak için yapmak gibi hikmetsiz bir hareket olurdu. Dolayısıyla emre itaat etmenin ve isyanın anlam kazanabilmesi, yalnızca itaat edenin ödüllendirilmesi ve isyan edenin cezalandırılmasıyla mümkündür. İşte bu anlamda peygamberlerin görevi insanın akıbeti için gerekli olan ilahî kaynaklı bilgiyi eksiksiz olarak insanlara aktarmaktır.

Mâtürîdî insanın sorumlu tutulmasının insan mizacı üzerinde bazı faydaları olduğuna dikkat çeker. Ona göre insan psikolojisi, hoşlanmadığı şeyden kaçarken emir ve nehiylerle nefsinin dizginlemeyi öğrenir ve hoşlanmayacağı şeyi yapmaya zorlanır. Dolayısıyla insan teklife muhatap olmakla birlikte arzularını kontrol etmeyi öğrenirken, zorluklara karşı tahammül eşiği yükselir. Tüm bu faydaları ise Allah'ın *va'd* ve *va'id*'i sayesinde elde eder.⁴³⁵

⁴³³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 8/180; 15/142.

⁴³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 156-159.

⁴³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157.

Mâtürîdî'ye göre insanın temel niteliklerinden biri, fayda sağlayacak şeylere yönelme ve zarar verecek şeylerden kaçınma eğilimidir. Bu sebeple, insanın yaptığı işlerin *va'd* ve *vaîd* açısından bir karşılığı olması gereklidir. Aksi halde Allah'ın dostları ile düşmanlarının akıbetleri aynı olurdu. Hâlbuki Allah, insanın dünyada yapacağı iyi ve kötü amellerin karşılığını eksiksiz bir biçimde vereceğini vurgulamaktadır.⁴³⁶ Mâtürîdî'ye göre, Allah insana ahirette vereceği mükâfatları kat kat fazlasıyla ihsan ederek, şükredilmeyi hak eden nimetler olarak sunmuştur. En'âm suresinde belirtildiği gibi, Allah'ın yapılan iyiliklerin mükâfatını kat kat verirken, kötülükleri ise yalnızca misliyle cezalandırması, O'nun fazlının ve ihsanının bir göstergesidir. Mâtürîdî ayrıca, insan aklının Allah'ın vaad ettiği ödüller ve cezalar arasındaki hikmeti tam olarak kavrayamayabileceğini, ancak peygamberlerin getirdiği haberlerde teklife dair birçok delilin bulunduğunu ifade eder. Dinî ibadet ve hukuk taraflarını anlamada insan aklının sınırlı kalabileceğini belirten Mâtürîdî, peygamberlerin getirdiği vahiylerin bu konudaki delilleri içerdiğini vurgular.⁴³⁷ Böylece, teklifi tam olarak anlayabilmek için peygamberlik kurumunun gerekliliğine işaret eder.

En'âm Suresi'nde yer alan “*Dünya hayatı bir oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir. Müttaki olanlar için şüphesiz ki ahiret yurdu daha hayırlıdır.*” ayeti, insanın dünya hayatında imtihan edilmek için bulunduğunu ve takva sahipleri için asıl hayatın ahiret olduğunu belirtir.⁴³⁸ Aksi takdirde yani ahiretin ve ilahî vaatlerin olmadığı bir senaryoda dünya hayatı sadece bir oyun ve eğlence mekânı olarak kalır ve bu durum hikmetsiz bir eylem olurdu. Bu bağlamda ahiret yurdu için sorumlu tutulan insanın hangi emir ve yasaklarla muhatap olduğunu bilmesi mantıksal bir zorunluluktur. İnsanın aklıyla idrak edebileceği şeylerin yani makulâtın dışında kalan, dinî ibadet ve hukukuna dair hakikatleri öğrenebilmesi ve imtihan sürecinde uygulayabilmesi için ilahî bir rehberle duyulan ihtiyaç kaçınılmazdır.

Bu bağlamda İslâm medeniyetinin akılcı ve hadarî zihniyetinin önemli temsilcilerinden biri olan İmam Mâtürîdî'nin epistemolojisinin yeniden ele alınması

⁴³⁶ en-Nahl 16/97; ez-Zilzâl 99/7.

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 157.

⁴³⁸ Canan Güler, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'de Hikmetin ve Sınav Dünyasının Gereği Olarak Teklif Kavramı* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 76.

zaruridir. Mâtürîdî, dinî bilginin elde edilmesine yönelik kendine özgü bir bilgi teorisi inşa etmiş ve bu teorinin merkezine akli yerleştirmiştir. Söz konusu kuramın dikkat çekici yönlerinden biri, din ile şariat arasında yaptığı kavramsal ayrımdır. Bu ayrıma göre, akılla ilişkilendirilen *din*, inanç ve itikada ilişkin alanı kapsarken; *şariat* vahiy kaynaklı olup, muamelat ve amelî hükümlerle ilgilidir. Bu çerçevede İmam Mâtürîdî, bilginin elde edilme sürecinde farklı kaynaklara işaret etmektedir: Görme duyusu *hissiyata*, işitme duyusu *sem'îyyata* ve kalp ise *akla* karşılık gelmektedir. Bu bağlamda bilgi, üç temel kategori altında sınıflandırılmaktadır: Duyular aracılığıyla elde edilen *hissiyat*, aklın kavrayabileceği *akliyyat* ve nakle dayalı ilahî kaynaklı *sem'îyyat*. Bu yaklaşım, hem bilginin kaynaklarını hem de insan aklının epistemik sınırlarını belirlemekte; aynı zamanda, şariata ilişkin konularda peygamberlerin rehberliğinin zorunluluğunu ortaya koymaktadır.⁴³⁹

Mâtürîdî kelâmcıların genel kanaatine göre ilahî rehberlik olmaksızın, insanın yalnızca aklıyla bu yükümlülükleri tam olarak kavrayıp yerine getirmesi mümkün değildir. Bu yaklaşım, nübüvvet kurumunun insan hayatındaki önemini ve vazgeçilmezliğini vurgulayan bir perspektif sunmaktadır. Mâtürîdî'nin düşüncesinde, ilahî rehberlik, insanın akıl yoluyla idrak edemeyeceği ibadet ve hukukî normları öğrenmesi için zorunlu bir gerekliliktir.⁴⁴⁰ Mâtürîdî düşüncesindeki bu zorunluluk, hikmetinin gereği olarak ele alınmakta, ontolojik bir zorunluluk olarak değerlendirilmemektedir.⁴⁴¹ Bunun yanı sıra elçilerin gönderilmesi, insana imtihan dünyasında sağladığı faydalar⁴⁴² sebebiyle Allah'ın bir lütfu ve inayeti olarak görülmektedir.⁴⁴³

⁴³⁹ Sönmez Kutlu, "Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı", *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* 2/1 (2009), 7-13.

⁴⁴⁰ Lâmişî, *et-Temhîd li-ğavâ'idî't-tevhîd*, 86-87.

⁴⁴¹ Bu noktada zorunluluk meselesinde Mâtürîdiyye ile Mu'tezile arasında köklü bir ayrım bulunduğunu belirtmek gerekir. Mu'tezilî düşüncede söz konusu zorunluluk, Tanrı'yı sınırlayıcı bir mahiyet arz ederken; Mâtürîdî kelâmcılar, bu durumu Allah'ın hikmet sahibi oluşunun tabii bir sonucu olarak değerlendirmiştir. Onlara göre ilâhî fiillerin belirli bir hikmete dayanması Tanrı'ya dışsal bir zorunluluk değil, O'nun zâtına içkin olan hikmet vasfının tabii bir gereğidir. Bu çerçevede zorunluluk, Tanrı'nın fiillerinde keyfilikten uzaklaşmasını sağlayan ve ilâhî hikmetle bağdaştırılan bir gereklilik olarak telakki edilmiştir.

⁴⁴² Bu çerçevede Mâtürîdî'nin nübüvvetin insana ve topluma yönelik faydaları açısından ele alması ve bu noktada ortaya koyduğu psikolojik ve sosyolojik tahliller, peygamber gönderilmesinin hikmetine dair onun zihnindeki arayışın bir işareti olarak değerlendirilebilir.

⁴⁴³ İbn Hümâm, *el-Müsâyere fî 'İlmi'l-Kelâm*, 121; Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, 93; Sâbü'nî, *Kitâbü'l-Bidâye mine'l-Kifâye fî'l-Hidâye fî Usûli'd-Dîn*, 85; Harpûti, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 171.

Özet olarak ilahî teklifin doğal bir sonucu ve gereği olarak gönderilen peygamberler, insanlık için imtihanın en temel unsurlarından biridir. İlahi buyrukları, mükâfat ve müjdeleri, insan aklının erişemeyeceği dünya ve ahirete ilişkin maslahatları ve dinî ibadet ve ahkâmını vahiy aracılığıyla⁴⁴⁴ iletenler, Allah'ın elçileri olan peygamberlerdir.⁴⁴⁵ Bu hakikat, Kur'ân-ı Kerîm'in insan zihninde yerleştirmeyi amaçladığı en önemli dinî esaslardan biridir. Nitekim *“Şüphesiz biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak hak ile gönderdik. Hiçbir ümmet yoktur ki, aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın.”* ayetinde ifade edildiği üzere her topluluğa peygamber gönderilmesi, insanların ilahî rehberlik olmaksızın teklif yükünü taşıyamayacaklarını kanıtlar niteliktedir. Bu çerçevede ilahî teklifin makuliyeti bağlamında insan aklının güzeli ve çirkini idrak edebilme yetisine sahip olduğunu vurgulamak gerekir. Zira Mâtürîdî'ye göre, insanın akıl yoluyla iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edememesi durumunda, yaratıcıya inanması ve ona dair bilgi edinmesi de mümkün olmazdı. Bu bağlamda Kur'ân'da geçen *“Biz elçi göndermedikçe azap etmeyiz”* ayeti,⁴⁴⁶ Tanrı'nın varlığının salt akıl yoluyla bilinebileceğine dair bir işaret olarak yorumlanmaktadır. Mâtürîdî, eğer insan akılla Tanrı'nın varlığına ulaşamıyor olsaydı, peygamberlerle karşılaşan kimselerin *“Siz kimsiniz?”* ve *“Sizi kim gönderdi?”* gibi sorular sormalarının gerektiğini, ancak böyle bir sorgulamanın tarihsel olarak vuku bulmadığını belirtmektedir.⁴⁴⁷ Bu çıkarımdan hareketle Mâtürîdî, insanın Tanrı'nın varlığını ve birliğini akıl yoluyla bilmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşmakta ve bu doğrultuda aklın dinî sorumluluğun temelini teşkil ettiğini temellendirmektedir.⁴⁴⁸ Bu bağlamda aklın doğrudan keşfedemeyeceği alanların, özellikle dünya hayatına ilişkin imtihan ve ilahî teklifin bir parçası olan ibadetler ile insanın nihai akıbetine dair bilgilerin peygamberler vasıtasıyla tebliğ edildiği açıkça ortaya konulmaktadır.⁴⁴⁹ Ahiret halleri ve bu hallere ilişkin detaylı tasvirler, aklın sınırlarının ötesinde kalan *sem'ıyyât* kapsamında değerlendirilmekte; bu tür bilgilere ancak vahiy aracılığıyla

⁴⁴⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 8/172.

⁴⁴⁵ Fatma Gül Athoğlu, *İlahî Teklife Muhatap Olan İnsan* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 16.

⁴⁴⁶ el-İsrâ 17/15.

⁴⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 8/243.

⁴⁴⁸ Erdem, “İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafizikinde Ölüm ve Hayatın Anlamı”, 475.

⁴⁴⁹ Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, 88.

ulaşılabileceği vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Mâtürîdî düşüncesinde, akıl vahyin muhatabıdır; ancak bazı metafizik hakikatlerin bilgisi, zorunlu olarak nübüvvet ve risalet yoluyla insanlığa bildirilmiştir.

Ebû'l-Muîn Nesefî ise tıpkı Mâtürîdî gibi, insanın yaratılışı itibariyle doğal olarak eğilim gösterdiği bazı hususlara dikkat çekerek, insanların dünya hayatında belli başlı arzulara güçlü bir şekilde yöneldiğini ve bunları elde edebilmek için sürekli bir mücadele içinde olduklarını vurgulamaktadır. Nesefî'ye göre, güzel kadınlar, güzel çocuklar, pahalı atlar, geniş evler, hoş bahçeler ve değerli eşyalar gibi arzular, bu eğilimlerin örneklerindendir. Nesefî, Kur'ân'da da ifade edilen, insanın sınır tanımayan hırslı yönünü işaret ederek, şeriatın yani dinin, insanları sınırlayarak, dengeli ve yaşanabilir bir toplumun inşa edilmesine imkân sağladığını belirtmektedir. Aksi takdirde ilahî bir düzenin oluşturulmadığı bir senaryoda, insanların sonsuz arzuları nedeniyle savaşlar ve kaosun hüküm süreceği, bunun da nesillerin tükenmesine yol açacağı, dolayısıyla da insanın yaratılış amacına aykırı bir duruma gelineceği ifade edilmektedir.⁴⁵⁰ Bu bağlamda Nesefî, insanın yaşamındaki ilahi düzenin gerekliliğine ve teklife işaret etmekte ve bu ilahi düzenin tebliğcisi olarak peygamberlik makamını akli bir temele dayandırmaktadır.

⁴⁵⁰ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/455-456.

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNİ İSPATTA KULLANILAN DELİLLER

1. HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİNE KARŞI ÇIKANLAR

Hiz. Peygamber'in vefatının ardından İslâm fetihlerinin ivme kazanması, Müslüman toplumların farklı din ve kültürlerle daha yoğun bir etkileşime girmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Yahudi ve Hristiyan düşünürler tarafından İslâm'a, onun öğretilerine ve Hiz. Peygamber'e yönelik çeşitli eleştiriler dile getirilmiş; Müslüman âlimler ise bu eleştirilere yanıt vererek İslâm'ı savunma çabası içine girmiştir.⁴⁵¹ Bu karşılıklı tartışmalar zamanla sistematik bir söylem formuna bürünerek dinî polemik literatürünün oluşumuna zemin hazırlamıştır.

Hiz. Peygamber'in yaşadığı dönemde gerçekleşen karşılaşmaların ötesinde, İslâm fetihleriyle birlikte Müslümanların Şam, Mısır ve Irak topraklarını aşarak genişlemesi, Müslüman-Yahudi ilişkilerinin yeni bir dinamik kazanmasına ve farklı bir sürece evrilmesine neden olmuştur. Fetihlerin odak noktası ağırlıklı olarak Bizans ve Sasânî İmparatorlukları olduğu için, Yahudilerle doğrudan siyasi veya askerî düzeyde önemli bir karşılaşma yaşanmamıştır. İslâm hâkimiyetinin genişlemesiyle birlikte Yahudiler, İslâm devletlerinin yönetimi altında yaşamaya başlamış,⁴⁵² Medine dönemi hariç tutulursa Müslümanlar ile Yahudiler arasındaki siyasi ve askerî mücadeleler sınırlı kalmıştır. Benzer şekilde teolojik tartışmalar ve polemikler de Hristiyanlıkla olan karşılıklı reddiye geleneğine kıyasla daha azdır. Bunun temel sebebi olarak, İslâm'ın fetihlerle genişleyen coğrafyada, inanç esaslarını büyük ölçüde

⁴⁵¹ Montgomery Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu*, çev. Fuat Aydın (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000), 90.

⁴⁵² S. D. Goitein, *Yahudiler ve Araplar: Çağlar Boyu İlişkileri*, çev. Nüh Arslantaş - Emine Buket Sağlam (İz Yayıncılık, 2010), 25.

teşekkül ettirmiş bir din olarak, özellikle felsefi ve kristolojik tartışmalarla olgunluk dönemine ulaşmış Hristiyan teolojisiyle karşılaşması gösterilebilir.⁴⁵³

İslâm düşüncesinde erken dönemlerden itibaren Yahudi teolojisi eleştiri konusu olmuş, bu eleştiriler tefsir ve kelâm literatüründe işlenmiş, ayrıca bağımsız reddiye eserleri kaleme alınmıştır.⁴⁵⁴ Buna karşılık yaygın olmamakla birlikte bazı Yahudi âlimleri de İslâm'a yönelik eleştirilerini içeren reddiyeler yazmıştır.⁴⁵⁵ Bu çerçevede Yahudiler Hz. Peygamber'i ve İslâmiyet'i doğrudan eleştiren bağımsız polemik eserler kaleme almamışlardır. Yahudilerin İslâm'a dair eleştirileri genellikle Tevrat tefsirlerinde, *midraşik* anlatılarda, dinî hukuk metinlerinde ve inanç esaslarını ele alan çeşitli eserler ile tarih kitaplarında yer almıştır.⁴⁵⁶ Özellikle IX. yüzyıldan itibaren Yahudi müelliflerin Arap dilinde metinler kaleme almaya başladıkları görülmektedir.⁴⁵⁷ Yahudilerin İslâm'a yönelik eleştirileri genel olarak üç temel ekseninde şekillenmektedir. İlk olarak, Hz. Peygamber'in şahsına yönelik eleştiriler öne çıkmakta; ikinci olarak, Kur'an'ın kaynağı, i'câzı, belâgati, tertibi ve muhtevasında yer alan kıssalara ilişkin tartışmalar dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak ise, İslâm şeriatının ve ibadetlerinin Yahudilikle olan ilişkisi bağlamında ortaya konulan ve İslâm'ı daha genel bir biçimde eleştiren argümanlar önemli bir yer tutmaktadır.⁴⁵⁸

⁴⁵³ Fadıl Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi: Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 49.

⁴⁵⁴ İlk dönem reddiye literatürüne örnek olarak, Ali b. Rabben et-Taberî'nin (ö. 247/861'den sonra) *ed-Dîn ve'd-Devle* ile İbn Kuteybe'nin *Delâilü'n-Nübüvve* adlı eserleri gösterilebilir. Ayrıca *milel ve nihâl* literatürü bağlamında İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *er-Red alâ İbnü'n-Nagrîle el-Yahûdî* ile *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâi ve'n-Nihâl* ve Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserleri bu alandaki önemli kaynaklar arasında yer almaktadır. Yahudiliği doğrudan eleştiren eserler arasında ise Samuel b. Yahya el-Mağribî'nin (ö. 570/1175 civarı) *İfhâmü'l-Yahûd* ve Karafî'nin (ö. 684/1285) *el-Ecvibetü'l-Fâhira an'il-Ebyâti'l-Kâfira* adlı çalışmaları bulunmaktadır. Mu'tezile ekolüne mensup Ebû Bekir el-Esamm, Bişr b. Mu'temir ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) *er-Red ale'l-Yehud* isimli reddiyeler yazdığı kaynaklarda zikredilmekle birlikte bu eserler günümüze ulaşmamıştır. Müslümanların Yahudilere yönelik kaleme aldığı eserler hakkında daha geniş bilgi edinmek için bk. Adem Özen, "İslâm-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", *Dîvân: İlmi Araştırmalar* 5/9 (2000), 237-256; Nûh Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet: İbranîce Tarih Kitapları Açısından Bir İnceleme* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 74-82.

⁴⁵⁵ Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 49.

⁴⁵⁶ Nûh Arslantaş, "İslâm ve Yahudi Tarihi Kaynakları Bağlamında Ortaçağ Yahudilerinde Hz. Muhammed Algısı", *Siret Sempozyumu*, (2012), 110; Yasin Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslâm Algısı", *Milel ve Nihâl* 10/1 (2013), 72-73.

⁴⁵⁷ Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslâm Algısı", 72.

⁴⁵⁸ Mustafa Göregen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 179.

İslâm-Hristiyan ilişkileri bağlamında ortaya çıkan teolojik tartışmaların⁴⁵⁹ karakteristiği incelendiğinde bu tartışmaların önemli bir boyutunun Kur'ân-ı Kerîm'de Hristiyanlarla ilgili ifadelerin polemikçi bir yaklaşımla eleştirilmesine dayandığı görülmektedir.⁴⁶⁰ Bu bağlamda tartışmaların merkezinde Hz. İsa'nın tabiatı, teslis, hulul, ittihat gibi konular yer almaktadır. Bu çerçevede Müslüman-Hristiyan ilişkileri iki temel düzlemde değerlendirilebilir. Birinci boyut, aynı coğrafyada bir arada yaşayan Hristiyan topluluklar ile Müslümanlar arasındaki sosyal ve kültürel ilişkileri kapsamaktadır. İkinci boyut ise, Kur'ân-ı Kerîm'de Hristiyanlarla ilgili ayetlerin yorumlarına yönelik tepkiler çerçevesinde gelişen teolojik tartışmaları⁴⁶¹ içermektedir.⁴⁶²

1.1. Yahudi Düşüncesinde Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Reddiyeler

Yahudilikte peygamberlik kurumu geleneksel biçimiyle Tanrı'nın kendi iradesini belirli kişilere bildirmesi ve bu kişiler aracılığıyla İsrail halkına ve bazen diğer toplumlara aktarması olarak yorumlanmıştır. Eski İsrail dininde peygamberlik, bazı geleneklerde görüldüğü gibi bireyin doğuştan sahip olduğu veya sonradan kazandığı yetenekler sayesinde ilahi varlıklarla iletişime geçmesiyle değil, doğrudan Tanrı'nın iradesine dayanan bir görevlendirme olarak kabul edilmiştir.⁴⁶³ Bu nedenle Tanah'ta peygamberler, büyücülerden ve medyumlardan açıkça ayrılmış olup, onlar için “Tanrı adamı”, “Tanrı'nın hizmetkârı” ve “Tanrı'nın sözcüsü” gibi unvanlar kullanılmıştır.⁴⁶⁴ Yahudi inancına göre vahyin özel ve seçkin taşıyıcısı olarak İsrail

⁴⁵⁹ İslam düşünce geleneğinde Hristiyanlıkla ilgili teolojik tartışmalar farklı ekoller tarafından ele alınmış ve bu bağlamda geniş bir reddiye literatürü oluşmuştur. Özellikle erken dönemden itibaren Hristiyan inancına yönelik eleştiriler içeren önemli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler arasında Ali Rabben Taberî'nin *er-Red 'ale'n-Naşârâ'sı*, Câhız'ın *er-Red 'ale'n-Naşârâ ve'l-Yehûd'u*, Kindî'nin *Maqâla fi'r-Red 'ale'n-Naşârâ'sı*, Fahreddin Râzî'nin *er-Red 'ale'n-Naşârâ'sı* ve İbn Teymiyye'nin *el-Cevâbü's-Şaḥîḥ li-Men Beddele Dîne'l-Mesîḥ*'i öne çıkılmaktadır.

⁴⁶⁰ İbrahim Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık: Erken Dönem İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler* (İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008), 152-153.

⁴⁶¹ İlk dönem Hristiyanların İslâm'a ve Hz. Peygambere ilişkin eleştiri argümanlarına ilişkin daha geniş bilgi için Ali Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve'd-devle*, thk. Âdil Nuveyhız (Beyrut: Darü'l-Âfâku'l-Cedîde, 1973), 46-50.

⁴⁶² Mehmet Aydın, “Taberî Tefsiri'ndeki Hristiyanlığa Bir Bakış”, *Dinler Tarihi Araştırmaları*, (2004), 193.

⁴⁶³ Salime Leyla Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik* (Ankara: İsam Yayınları, 2023), 113; Ömer Faruk Harman, “Yahudi ve Hristiyan Kutsal Metinlerinde Peygamberlik ve Peygamber Evlilikleri”, *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı (İlmî Toplantı)*, 41.

⁴⁶⁴ I. Samuel 9/6, 11; II. Kral 21/10; Yeremya 15/19; Çıkış 4/15-16.

halkının ayrıcalıklı bir konumu bulunmaktadır. Bu bağlamda vahiy alma biçimleri ve aldıkları vahyin içeriği açısından İsrail peygamberleri ile diğer milletlerin peygamberleri arasında fark olduğu kabul edilmiştir. İsrail peygamberleri, doğrudan Tanrı'nın muhatabı olmuş ve kendilerine eksiksiz bir vahiy ulaştırılmıştır.

Rabbânî yorumlara göre, İsrail peygamberleri günahsız kabul edilmemekle birlikte sürekli olarak günaha karşı uyarıcı, kendi halkları ve diğer toplumlar için merhamet besleyen kimseler olarak tanımlanmıştır. Buna karşılık diğer milletlerin peygamberleri ise İsrail'i ve insanlığı ortadan kaldırma niyetinde olmakla itham edilmiştir. Yahudilik açısından peygamberlik, seçilmişlik kavramıyla doğrudan ilişkilendirilmiştir. İsrail dışındaki toplumlardan gelen peygamberler Tanrı'nın vahyine muhatap olsalar da peygamberlik İsrailoğulları ile özdeşleşmiş ve özellikle Musa peygamberden itibaren yalnızca İsrail halkına özgü bir statü olarak kabul edilmiştir.⁴⁶⁵ Bu bağlamda Yahudi teolojisinde peygamberlik anlayışının, seçilmişlik doktrininin bir uzantısı olarak yapıldığı ve bu çerçevede ayrıcalıklı bir statüyle konumlandırıldığı ifade edilebilir. Yine bu hususla bağlantılı olarak, diğer milletlere gönderilen peygamberlerin İsrail'i ve insanlığı ortadan kaldırmak üzere görevlendirildiği algısının, onların İsrailoğullarından olmayan peygamberlere ve ümmetlerine bakış açısının şekillenmesinde oldukça önemli hatta belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir.

Bu perspektiften bakıldığında seçilmişlik doktrininin dinî paradigmasının merkezine yerleştiren Yahudiler Kur'an-ı Kerim'de sıklıkla gündeme getirilmiş, Tanrı tasavvurları, peygamberlere yönelik tutumları ve müslümanlarla olan ilişkileri eleştiri konusu olmuştur. Bu bağlamda İslâm düşünce geleneğinde Yahudiliğe yönelik eleştirilerin temelini oluşturan başlıca unsurlar, Kur'an'ın Yahudilik hakkındaki olumsuz değerlendirmeleri ve Yahudilerin özellikle Medine döneminde Müslümanlara karşı sergiledikleri olumsuz tutumdur.⁴⁶⁶ Kur'an'da Yahudilere ilişkin ayetlerde

⁴⁶⁵ Gürkan, *Anahatlarıyla Yahudilik*, 113-114.

⁴⁶⁶ Kimileri ise bunun aksini iddia etmiş, Hz. Peygamber'in siyasi güç olmak adına Medine'deki üç Yahudi kabileyi etkisiz hale getirdiğini, Medineli Yahudilerin faizci Müslümanlardan rahatsız olduklarını ve Tevrat'ın tahrif edildiğini öne süren Müslümanların bu tutumlarının mücadeleyi körüklediğini ifade etmişlerdir. bk. Jacques Jomier, *Tevrat, İncil ve Kur'an*, çev. Sakıp Yıldız (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980), 78; Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altından Ortaçağda Yahudiler*, (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 51; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Şener Sina (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 20.

onların ahlâkî zaafıları, ilahî buyruklara riayet etmemeleri ve Hz. Peygamber ile Müslümanlara yönelik düşmanca tavırları eleştiri konusu yapılmaktadır.⁴⁶⁷

İslâm dünyasında yaşayan Yahudi bilginler, kendi inanç mensuplarını koruma çabası doğrultusunda İslâm eleştirilerini genellikle Hz. Muhammed'in hakiki bir peygamber olmadığı iddiası üzerine temellendirmiştir. Yahudi teolojisine göre peygamberler Tanrı ile İsrailoğulları arasında ahdin aracısı ve temsilcisi olup nübüvvet kurumu Hz. Musa ile zirveye ulaşmıştır. Yahudi inancına göre, İsrailoğulları'na gönderilen peygamberler zinciri son olarak Malaki ile tamamlanmış olup ondan sonra herhangi bir peygamber gelmeyecektir. Dolayısıyla Yahudi teolojisi açısından Hz. Muhammed'in peygamber olarak kabul edilmesi mümkün görülmemektedir.⁴⁶⁸

Yahudiliğin İslâm'a bakışı Yahudi inancının kendisi dışındaki dinleri nasıl konumlandığıyla doğrudan ilişkilidir. Yahudi geleneğine göre, Yahudilik yalnızca Yahudilere ait bir din olup diğer dinlerin varlıklarının meşruiyeti Nûh'un *Yedi Emir Yasası*'na uygun olmalarına bağlıdır. Bu yasalara riayet eden dinler, Yahudi olmayan toplumları hem bu dünyada hem de ahirette kurtuluşa ulaştırabilir. Musa b. Meymun'a (ö. 601/1204) göre Hristiyanlık ve İslâm, evrensel bir misyon taşıyarak putperest toplulukları tek Tanrı inancına yönlendirmekte ve böylece Mesîh'in gelişine zemin hazırlamaktadır. Yahudi olmayan toplumlar arasında Tanrı'nın mesajını yaymaları nedeniyle, bu dinler Tanrısal planın bir parçası olarak görülmektedir. Bu bağlamda Yahudi teolojisi açısından Hristiyanlık ve İslâm, doğrudan kurtuluşun bir aracı olmasalar da insanları monoteist bir bilinçle Tanrı'ya yönlendirme işlevi görmektedir.⁴⁶⁹

Müslümanların Yahudilere yönelik eleştirilerinin temelinde ise Tanah'ın nesh edildiği ve önceki vahyin tahrif edildiği kabulü vardır. Müslüman-Yahudi polemiklerinin önemli başlıklarından biri de Tanah'ta Tanrı'nın antropomorfik niteliklerle tasvir edilmesi (tecsim) ve bazı anlatılarda peygamberlere atfedilen gayri ahlâki davranışlardır.⁴⁷⁰ Ancak bu çalışmada Yahudi geleneğinde Hz. Peygamber'e

⁴⁶⁷ el-Mâide 5/82.

⁴⁶⁸ Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 67.

⁴⁶⁹ Baki Adam, *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 35-36.

⁴⁷⁰ Cohen, *Haç ve Hilal Altından Ortaçağda Yahudiler*, 198.

yönelik eleştiriler ele alınacağından, konunun kapsamı açısından bu çerçevede yapılan değerlendirmelerin yeterli olduğu kanaatindeyiz.⁴⁷¹

Yahudiler, kendilerine yöneltlen polemiklere karşı verdikleri cevapları içeren eserlerinde, temel olarak üç ana konuyu ele almaktadırlar: Bunlardan ilki, Hz. Muhammed'in kişiliği ve peygamberliği ile ilgili eleştirilerdir. İkinci olarak, Kur'ân'a yönelik eleştiriler öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın kaynağının ilahî olup olmadığı, üstün edebi niteliği, dil ve üslup özellikleri, düzeni ve tertibi gibi hususlar tartışma konusu yapılmaktadır. Ayrıca nesh kavramı ile Kur'ân kıssalarının kökenine dair eleştiriler de bu kapsamda yer almaktadır. Üçüncü olarak ise, doğrudan İslâm dinine yönelik itirazlar söz konusudur. Yahudiler İslâm'a karşı geliştirdikleri polemiklerde, özellikle tarihsel olarak ve peygamberlik bağlamında Hz. İsmail ve ailesini ön plana çıkararak eleştirilerini şekillendirmişlerdir. Bunun yanı sıra İslâm hukuk sistemi ve ibadetlerinin Yahudilikten türediği iddiasını da ileri sürmüşlerdir.⁴⁷²

Yahudilerin Hz. Peygamber'in davetini kabul etmemeleri ve onun peygamberliğini reddetmelerinde, Hz. Musa'nın şeriatının ilga edilemeyeceğine dair köklü inançları belirleyici bir etken olmuştur. Siyer kaynaklarının aktardığına göre, Yahudiler Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmemekle kalmayıp, ona yönelik alaycı ve sinayıcı bir tutum benimsemişlerdir. Onu zor durumda bırakmak ya da peygamberlik iddiasını çürütmek amacıyla çeşitli teolojik sorular yöneltmişlerdir. Bu tavırları, onun gerçek bir nebî olmadığına dair ön kabullerinden kaynaklanmaktaydı. Yahudi muhatapları, Hz. Muhammed'in ümmî olması nedeniyle kendileri gibi peygamberler zinciri aracılığıyla edinilmiş bilgilere sahip olmadığını ve bu tür sorular karşısında cevap veremeyeceğini düşünmekteydi. Bu bağlamda Yahudiler tarafından Hz. Peygamber'e yöneltlen soruların bir kısmı metafizik ve gaybî konulara ilişkin olup asırlar boyunca tartışılmış meseleleri içermekteydi. Hz. Peygamber'e yönelik soruların bir kısmı ise kelime oyunlarına dayalı olup alaycı bir üslup taşımaktaydı. Yahudilerin sorduğu sorular arasında ruhun mahiyeti, kıyametin zamanı, varlığı

⁴⁷¹ Müslüman-Yahudi polemiklerinin muhtevasına ilişkin daha geniş değerlendirmeler için bk. Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 85-229.

⁴⁷² Göregen, *Müslüman-Yahudi Polemikleri*, 179; Özen, "İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları", 242-244; Ebu Nasr Mağribî, *Bezlu'l Mechûd fi İfhamul Yehud*, thk. Abdolvahhab Tavile (Şam: Daru'l-Kalem, 1989), 147.

yaratan Allah'ı kimin yarattığı, Allah'ın kolu ve dirseği gibi cismanî özelliklerinin nasıl olduğu vb. konular yer almaktadır.⁴⁷³

Yahudilerin Hz. Peygamber'e yönelik eleştirileri şahsına yönelik eleştiriler ve nübüvvetine ilişkin eleştiriler olmak üzere iki ana başlık altında toplanmaktadır. Buna göre O'nun şahsına yönelik aşağılayıcı sıfatlar, lakaplar ve iftiralara yer verildiği görülmektedir.⁴⁷⁴ Hz. Peygamber'e yönelik deli manasına gelen "meşgugga" ve Mekkeli müşriklerin de sıklıkla kullandığı mecnun sıfatını Hoşea'daki bir pasukla ilişkilendirmişlerdir.⁴⁷⁵ Yahudilerin kullandığı lakaplardan bir diğeri ise "Resul" kelimesini andıran fakat İbranicede sakat anlamına gelen "Pasul"dur. Hz. Peygambere yönelik bu yakışsız ithamlarda bulunan Yahudi müellifleri, bu ithamlarının devamında benzer kelime oyunları Kur'an'a ilişkin yakıştırmalarda da bulunmuşlardır.⁴⁷⁶ Yahudi polemikçiler Hz. Peygamber'in şahsıyla yetinmeyerek aile ve evlilik hayatına yönelik ithamlarda da bulunmuşlardır. Hz. Peygamber'e dair "Muhammed'in harem hikâyeleri" şeklinde ifadeler kullanarak aşağılayıcı bir üslup takınmışlardır.⁴⁷⁷

Yahudi kroniklerinde Hz. Peygamber'in şahsına, soyuna ve ailesine yönelik çeşitli ithamlar ve olumsuz tasvirler yer almaktadır. Bu bağlamda bazı kronik yazarları, Hz. Peygamber'in babasının Hristiyan bir Arap, annesinin ise İsmail soyundan gelen Yahudi bir kadın olduğunu iddia etmektedir. Bu tür anlatılar, İslâm tarihindeki genel kabul görmüş soy çizgisiyle örtüşmemekte olup polemik niteliği taşımaktadır. Diğer bir Yahudi tarihçi ise, oldukça dikkat çekici bir iddiada bulunarak Hz. Peygamber'i "Rum büyüklerinden biri" veya "Papalık kardinali" olarak tanımlayan rivayetler aktarmaktadır. Bu tür anlatılar, Yahudi kroniklerinde yer alan tarihsel bağlamdan uzak ve spekülatif unsurlar içeren tasvirlerle örnek teşkil etmektedir. Benzer şekilde Yahudi kroniklerinde, Hz. Peygamber'in babası

⁴⁷³ Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, 45.

⁴⁷⁴ Moritz Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden* (Leipzig: Brockhaus, 1877), 302; Cohen, *Haç ve Hilal Altından Ortaçağda Yahudiler*, 208; Mağribî, *Bezu'l Mechûd fi İfhamul Yehud*, 147.

⁴⁷⁵ "Onların ceza günleri geldi, Hesap günleri çattı. Bunu bilsin İsrail! Suçunuzun çokluğundan, Düşmanlığınızın büyüklüğü yüzünden, Peygamber aptal, ruhsal insan deli sayıldı." Hoşea 9/7.

⁴⁷⁶ Cohen, *Haç ve Hilal Altından Ortaçağda Yahudiler*, 329.

⁴⁷⁷ Steinschneider, *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden*, 303.

Abdullah'ın, rahip Bahîrâ tarafından doğumundan önce müjdelendiğine dair kurgusal bir anlatı aktarılmaktadır. Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber'in doğumu ve yaşadığı bölgeye ilişkin de tarihî gerçeklerle örtüşmeyen iddialara yer verilmekte, örneğin "Har Hadaş" isminde bir bölge zikredilmektedir. Ancak bu vurgu tarihî gerçeklerle uyuşmamaktadır.⁴⁷⁸

Yahudi kroniklerinde, Hz. Peygamber'in risaleti ve vahiy olgusuna yönelik eleştiriler de yer almaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin ifadelerde "peygamberlik iddiası" gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca, vahyin başlangıcı ve Hz. Peygamber'in tebliğ görevine ne zaman başladığına dair çelişkili ve tutarsız tarihler ileri sürülmüştür. Bu durum Yahudi kroniklerinin, Hz. Peygamber'in peygamberlik sürecine ilişkin tarihî verileri sistematik bir şekilde ele almaktan ziyade, polemik amaçlı ve önyargılı değerlendirmeler yaptığını göstermektedir. Bunun yanı sıra bazı Yahudi kaynaklarında, Hz. Peygamber'in bir güvercin edindiği ve halka hitap ettiği sırada bu güvercinin onun kulağına bir şeyler fısıldadığı, böylece onun önceki peygamberler gibi vahiy aldığını iddia ettiği şeklinde anlatılar yer almaktadır.⁴⁷⁹ Bu anlatı, Hz. Peygamber'in vahiy alma biçimini Hz. İsa'nın tecrübesine benzeten bir tasvir olarak dikkat çekmektedir.⁴⁸⁰ Yahudi kroniklerinde yer alan bu tür anlatılar, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve aldığı vahyin kaynağını itibarsızlaştırma çabası olarak değerlendirilebilir.

Yahudi bilgin İbn Kemmûne'nin (ö. 683/1284) eserinde, Hz. Peygamber'in risaleti ve Kur'ân'ın mucizevi yönüne ilişkin eleştirileri, polemik literatürünün önemli kaynakları arasında yer almaktadır. İbn Kemmûne, Hz. Peygamber'in risaletine dair öne sürülen delillerin tutarsız olduğunu savunmaktadır. Özellikle o, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olarak kabul edilen Kur'ân'ın i'câzına ve tevatürle nakledilmiş olmasına yönelik eleştiriler getirmekte; Kur'ân'ın iç tutarlılığına ilişkin şüpheler ileri sürmektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberlerin kesin bir delil teşkil etmeyeceğini ileri süren Kemmûne, atfedilen

⁴⁷⁸ Arslantaş, *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet*, 83-88.

⁴⁷⁹ Arslantaş, "İslam ve Yahudi Tarihi Kaynakları Bağlamında Ortaçağ Yahudilerinde Hz. Muhammed Algısı", 121-122.

⁴⁸⁰ Luka 3/22; Yuhanna 1/32.

mûcizelerin ise mütevatir olmadığını, yalnızca sınırlı sayıda kişinin şahitliğiyle aktarıldığını ve dolayısıyla yakîni bilgi düzeyine ulaşamayacağını belirtmektedir.⁴⁸¹

Yahudi düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan Musa b. Meymûn, mûcizeler konusunu ele alırken, Hz. Musa'nın gerçekleştirdiği mûcizelerin tüm İsrailoğulları tarafından gözlemlendiğini, buna karşın diğer peygamberlerin mûcizelerinin ise yalnızca sınırlı bir topluluk tarafından müşahade edildiğini belirtmektedir. Ayrıca Yahudi şeriatının temel ilkesinin başka bir şeriatın varlığını kabul etmemek üzerine kurulu olduğunu vurgulayan Musa b. Meymûn, Hz. Musa'nın getirdiği şeriat dışında başka bir ilahî hukukun bulunmadığını ve gelecekte de olmayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda o, *nesh* ilkesini reddetmekte ve dolaylı olarak Hz. Peygamber'in risaletine karşı bir itiraz ortaya koymaktadır.⁴⁸² Bu bağlamda Musa b. Meymûn, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve hatemiyet vasfını reddederek Hz. Musa ile aynı sınıfta değerlendirilemeyeceğini, peygamberliğin Hz. İbrahim ile başlayarak Hz. Musa ile kemale erdiğini kaydetmektedir.⁴⁸³ Bu şekilde Musa b. Meymun Hz. Peygamber'in risaletini reddetmek ile kalmayarak açık veya örtük bir şekilde eserlerinde olumsuz ifadelerle göndermelerde bulunmuştur. Hz. Peygamber'in bedenî zevk ve istekler peşinde olduğunu, Musa'nın şeriatında ekleme çıkarma yapan biri olduğunu dolayısıyla böyle bir kimsenin mûcizelerine sihir ve hile muamelesi yapılması gerektiğini kaydetmektedir.⁴⁸⁴

Yahudi polemikçilerinin Hz. Peygamber'e yönelik öne sürdüğü bir diğer iddia, beşâir meselesi bağlamında sıkça gündeme gelen "Rab Sina'dan geldi, Seir'den doğdu ve Paran'dan parladı"⁴⁸⁵ ifadesinin Hz. Muhammed'in peygamberliğine delil olarak gösterilemeyeceğidir. Polemikçilerin argümanına göre *Paran* bölgesi Hi'câz topraklarına değil, Şam'a işaret etmektedir. Bu bağlamda Tevrat'ta Hz. Musa ve İsrailoğullarının Paran'a gittiklerine, oraya yerleştiklerine ve Hz. Musa'nın bazı

⁴⁸¹ Sa'd b. Mansûr İbn Kemmûne, *Tenkihü'l-ebhâss li'l-mileli's-selâs*, thk. Alîqî Münzevî (Entişârât-ı Hemâyiş, 2004), 203-273; Fikret Soyal, "Yahudi Filozof İbn Kemmûne'nin Nübüvvet Anlayışının Değerlendirilmesi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (Temmuz 2019), 437-458.

⁴⁸² Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâ'irîn*, çev. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye), 412; Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1996), 582.

⁴⁸³ Erwin I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam* (New York: Thomas Yoseloff, 1961), 113; Soyal, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmûne'de Nübüvvet*, 167.

⁴⁸⁴ Meral, "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı", 159-163.

⁴⁸⁵ Yasa'nın Tekrarı 33/2.

vahiyleri burada aldığına dair anlatılara dayanarak Paran'ın Hi'câz'la ilişkilendirilmesini reddetmektedirler. Bu iddiaya istinaden Hz. Muhammed'in nübüvvetine işaret ettiği düşünülen en güçlü beşâir argümanı⁴⁸⁶ geçersiz kılınmaya çalışılmaktadır.⁴⁸⁷

Hz. Muhammed'in şahsına, ailesine ve özellikle risaletine yönelik çeşitli eleştiriler ve iddialar öne süren Yahudi polemikçilerinin, onun risaletine ilişkin iddialarından bir diğeri de Hz. Peygamber'in Yahudilikten etkilendiği ve tebliğ ettiği dinin, Tevrat ve Hz. Musa'nın öğretilerinin bir taklidi olduğu yönündedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in bu bilgileri farklı kılmak adına revize ederek aktardığını iddia edenler, bununla da yetinmeyerek, başta Hac olmak üzere Müslümanların birçok ibadet pratiğinin pagan ritüellerinden ibaret olduğunu ileri sürmektedirler.⁴⁸⁸

Bu çerçevede çalışmamızın odak isimlerinden olan İmam Mâtürîdî'nin Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamberin risaletini inkârına karşı yaklaşımı kayda değerdir. Buna göre Mâtürîdî, Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmelerinin, aslında kendi kutsal kitaplarına da tam anlamıyla inanmadıklarının bir göstergesi olduğunu savunur. Ona göre gerçekten "semavî" bir kitaba inanmak, diğer peygamber ve kitapları da kabul etmeyi gerektirir. Bu nedenle bir peygamberi reddetmek hepsini reddetmek anlamına gelir. Mâtürîdî'ye göre onlar Hz. Muhammed'i inkâr ederek kendi dinî bütünlüklerini de tehlikeye atmışlardır. Ehl-i Kitap'ın küfürle itham edilmesinin sebeplerinden biri de budur. Müslümanlar ise tüm peygamberlere ve kutsal kitaplara iman ederek bu konuda örnek bir tutum sergilemişlerdir.⁴⁸⁹

1.2. Hristiyan Düşüncesinde Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Reddiyeler

Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin tarihini Hz. Peygamber'in yaşadığı döneme kadar götürmek mümkündür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in Necranlı Hristiyanlarla doğrudan ilgilendiği ve onlara mektuplar gönderdiği bilinmektedir. Gönderilen bu

⁴⁸⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in isminin Tevrat'ta yer aldığına ilişkin müslümanların kabulüne karşı Musa b. Meymun'un eleştirileri için bk. Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat* (İstanbul: Seba Yayınları, 1997), 139.

⁴⁸⁷ Çölde Sayım 12/16; 13/1-3, 36; Yasa'nın Tekrarı 1/1.

⁴⁸⁸ Cohen, *Haç ve Hilal Altından Ortaçağda Yahudiler*, 215.

⁴⁸⁹ Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk* (İFAV Yayınları, 2015), 115.

mektuplar vesilesiyle Necranlı Hristiyanlar Medine'ye gelmiş ve burada Hristiyanlıkla ilgili birçok meseleyi içeren kapsamlı görüşmeler gerçekleşmiştir. Bu süreçte Âl-i İmrân Sûresi'nin ilk seksen ayetinin nazil olduğu rivayet edilmektedir.⁴⁹⁰ Necran heyetiyle yürütülen görüşmeler sırasında Hz. Peygamber, ilahî vahyin rehberliğinde hareket etmiş ve uzun süren tartışmaların ardından ilahî emir doğrultusunda Necranlıları mübâheleye davet etmiştir. Ancak Necranlılar, Hz. Peygamber'in hakiki bir peygamber olma ihtimalini göz önünde bulundurarak lanetleşmeyi kabul etmemişlerdir.⁴⁹¹ Necranlı Hristiyanların mübâheleyi kabul etmeme gerekçeleri Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda müjdelendiği yönündeki iddiasını destekleyen tarihî bir kanıt olarak gündeme getirilebilir. Bu hususa ilgili başlık altında ayrıca değinilecektir.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından gerçekleşen fetihler neticesinde İslâm coğrafyasının genişlemesi ve bu süreci takiben yoğunlaşan tercüme faaliyetleri, Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında teolojik etkileşimi artırmıştır. Bu bağlamda her iki tarafın polemikçileri kendi iddialarını temellendirmek ve meşruiyet kazandırmak amacıyla karşı tarafın kutsal metinlerinden deliller getirme yöntemine başvurmuş, böylece karşılıklı tartışmalara dayalı bir teolojik literatür inşa etmişlerdir.⁴⁹²

Müslüman-Hristiyan teolojik ilişkileri başlangıçta sözlü dinî tartışmalarla şekillenmiş, ardından mektuplaşmalar yoluyla sürdürülen karşılıklı teolojik etkileşimlerle pekişmiştir. Bu süreç, her iki tarafın inançlarını savunma ve karşı tarafın argümanlarını çürütme amacıyla kaleme alınan bir reddiye literatürünün oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Hristiyanlara ait en eski yazılı belgelerden biri Antakya Yakubi Patriği I. John ile Müslüman ordu komutanı arasında gerçekleşen dinî tartışmadır. Bu metin, erken dönem Hristiyan-Müslüman diyalogunun yazılı bir örneği olarak kabul edilmektedir.⁴⁹³

⁴⁹⁰ Mustafa Fayda, "Mübâhele", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/423-424.

⁴⁹¹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: Beyan Yayınları, 2003), 620; Ziya Kazıcı, *Müslüman Hristiyan İlişkileri Tarihi* (Kayıhan Yayınları, 2017), 58-62.

⁴⁹² Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 148-149.

⁴⁹³ François Nau, "Dialogue Between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes", *Journal Asiatique* 11/5 (1915), 225-247.

Erken dönemde Müslümanlar ve Hristiyanlar arasında gerçekleşen bir diğer önemli teolojik diyalog, Amr b. Âs (ö. 43/664) ile Yakubi Patriği Benjamin arasında gerçekleşmiştir. Benzer şekilde Abbâsî Halifesi Mehdî ile Nestûrî Patriği I. Timothy arasında yürütülen dini tartışma da erken dönem Hristiyan-Müslüman etkileşiminin önemli örneklerinden biridir.⁴⁹⁴ Bu diyalogda Hristiyan teolojisine ilişkin çeşitli meseleler ele alınmış ve taraflar inançlarını teolojik argümanlarla savunmuştur.

Bu dönemdeki bir diğer önemli yazılı belge, Emevî Halifesi Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ile Bizans İmparatoru III. Leo (ö. 122/741) arasında gerçekleştiği aktarılan teolojik içerikli mektuplaşmalardır. Bu yazışmalarda özellikle Hz. İsa'nın doğası üzerine kristolojik tartışmalar yürütülmüş, ayrıca Paraklit kavramının kime işaret ettiği konusunda taraflar arasında teolojik bir müzakere gerçekleşmiştir. Bu polemikler ve mektuplaşmalarda zaman zaman İslâm'a yönelik tümel eleştirilerin yanında Hz. Peygamber'in şahsına, risaletine, tebliğinin muhtevasına dair sert ve mesnetsiz suçlamalarda bulunulduğu görülmektedir. Örneğin; İmparator III. Leo'nun Hz. Peygamber'e karşı saldırgan bir tutum sergilediği görülmektedir. Leo, Hz. Peygamber'i ayrılıkçı, yalancı ve çifte standartlı davranan biri olarak tasvir etmekte; ayrıca Kur'ân'daki kadın tasavvuruna yönelik eleştirilerde bulunarak, kadınları erkekler için bir ekin tarlası olarak gördüğünü iddia etmektedir. Bununla birlikte, Leo'nun Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğini de eleştirdiği görülmektedir.⁴⁹⁵ Bu mektuplaşmalar, Müslüman-Hristiyan teolojik etkileşimi çerçevesinde yürütülen polemiklerin yalnızca birkaç örneğini teşkil etmektedir. Tarihsel süreç içerisinde benzer nitelikte birçok mektuplaşma, reddiye ve önemli belge yer almaktadır.⁴⁹⁶

Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında gerçekleşen teolojik polemikler konusunda önemli bir figür olarak öne çıkan isimlerden biri, bu alanda kaleme alınmış en erken örneklerden biri olarak değerlendirilen eserin müellifi olan Yuhanna ed-

⁴⁹⁴ A. Mingana, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi. *Bulletin of the John Rylands Library*, 12/1 (1928), 137.

⁴⁹⁵ Jeffery Arthur, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III.", *The Harvard Theological Review* 37/4 (1944), 269-332.

⁴⁹⁶ Özellikle erken dönem teolojik ilişkilerin karakteristik yapısı, muhtevası ve sair polemikçilere ve mektuplaşmalara ilişkin daha geniş değerlendirmeler için bk. Kaplan, İslâm'a Göre Hristiyanlık, 152-181; Soyal, Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne'de Nübüvvet, 169-176; Levent Öztürk, İslam Toplumunda Hristiyanlar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 392-413.

Dimeşkî'dir (ö. 749 [?]). Yaşadığı muhit itibarıyla İslâm'ı derinlemesine bilen Dimeşkî'nin İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yönelik kaleme aldığı eserleri yalnızca kendi dönemiyle sınırlı kalmamış, sonraki müellifler üzerinde de güçlü etkiler bırakmıştır.⁴⁹⁷ İslâm'ı kutsal bir din olarak kabul etmeyen Yuhanna ed-Dimeşkî, İslâm'ı Hristiyanlık içinde sapkın ve heretik bir mezhep olarak değerlendirmiş ve Hz. Muhammed'i sahte bir peygamber olarak nitelendirmiştir. Ona göre Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlayacak herhangi bir delil bulunmamaktadır. Ayrıca Hz. Muhammed'in bir peygamberde bulunması gereken temel niteliklerden yoksun olduğunu öne süren Dimeşkî, onun ilahî bir elçi olmadığını savunmaktadır. Hz. İsa'nın Yahudi kaynaklarında müjdelendiğine dair anlatımlardan hareketle beşâret kavramını yorumlayan Dimeşkî, Hz. Muhammed'in Yahudi ve Hristiyan geleneğinde müjdelenmiş olabileceği fikrini kesin bir dille reddetmektedir.⁴⁹⁸ Bu ithamlarıyla o, İslâm'a yönelik oldukça sert ve polemikçi bir üslup kullanmıştır.

Hristiyan polemik literatüründe genel olarak katı ve sert bir üslup hâkim olmakla birlikte, Hz. Peygamber'e yönelik övgü içeren ifadeler kullanan metinlere de rastlamak mümkündür.⁴⁹⁹ Nitekim Abbâsî Halifesi Mehdî ile Nestûrî Patriği Timothy arasında gerçekleşen teolojik diyalogda, Timothy'nin Hz. Peygamber hakkında daha mutedil bir tutum sergilediği ve ona dair övgülerde bulunduğu görülmektedir. Bu bağlamda Timothy'nin Hz. Peygamber'i diğer peygamberler gibi tevhit inancına çağıran, hakikate davet eden bir tebliğci ve belirli bir bölgeye hitap eden yerel bir elçi olarak görmek istediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o, *paraklit* kavramının Hz. Peygamber'e yönelik bir müjde olarak yorumlanmasının mümkün olmadığını da vurgulamaktadır.⁵⁰⁰ Böylece Timothy, Hz. Peygamber'in kutsal metinlerde müjdelendiği düşüncesini açık bir şekilde reddetmektedir.

⁴⁹⁷ Ömer Faruk Harman, "Yuhannâ Ed-Dimaşkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/580-582.

⁴⁹⁸ Soyal, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne'de Nübüvvet*, 172; Levent Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, 399.

⁴⁹⁹ Nitekim günümüzde de konuyu övgü temelli bir yaklaşımdan ziyade milyarlarca takipçisi bulunan bir peygamber hakkında konuştuğunun bilincinde olarak akademik bir yöntemle ele alan araştırmacılar bulunmaktadır. bk. Kerr David-Dan Cohn (ed.), *Islam in a World of Diverse Faiths* (London: Palgrave Macmillan, 1999), 119-133; Bernard Lewis, *Tarihte Araplar*, çev. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Anka Yayınları, 2003), 53-71.

⁵⁰⁰ Fadıl Aygün, "Ortaçağdan Günümüze Hristiyan Teologların Hz. Muhammed Tasavvuruna Bir Bakış: Algı ve Gerçekler", *Bilimname: Düşünce Platformu* 29 (Şubat 2015), 147.

Halife Me'mûn dönemi saray entelektüelleri arasında yer alan Abdullah b. İsmâil el-Hâşimî ile polemik yaşayan Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî, İslâm'a yönelik reddiye yazan isimler arasında önemli bir figür olarak öne çıkmaktadır. el-Kindî yazdığı risalesinde⁵⁰¹ İslâm'a ve Hz. Peygamber'in risaletine karşı eleştirel ve sert bir tutum sergilerken, Hâşimî'nin nispeten daha mutedil bir yaklaşım benimsediği görülmektedir. Özellikle Kur'ân ve Hz. Peygamber'in şahsiyeti bağlamında menfi eleştirilerde bulunan el-Kindî, Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olmadığını iddia etmekte ve bu görüşünü çeşitli argümanlarla temellendirmeye çalışmaktadır.⁵⁰² Kindî, Hz. Muhammed'in fiillerinin Müslümanlar tarafından kabul edilen "insanlığa rahmet ve huzur getirdiği" anlayışıyla çeliştiğini öne sürmekte; O'nun esas motivasyonunun ya güzel kadınlarla evlenmek ya da bir topluluğa saldırarak onların kanlarını dökmek, mallarını gasp etmek ve kadınlarını kendisine helal kılmaktan ibaret olduğunu iddia etmektedir. el-Kindî, Hz. Peygamber'in hadislerini bağlamından kopararak ve çarpıtarak yorumlamak suretiyle, O'nun güzel kokulara ve kadınlara olan sevgisini açıkça itiraf ettiğini öne sürmekte; ayrıca, peygamberliğinin alametlerinden birinin cinsel gücünün kırk erkeğe denk olması şeklindeki rivayetler olduğunu iddia etmektedir.⁵⁰³

el-Kindî'nin Hz. Peygamber'in risaletine yönelik eleştirilerinden biri de O'nun savaşlarda aldığı fiziksel yaralar üzerinden geliştirilen argümandır. Kindî, bir peygamberin ilahî koruma altında olması gerektiğini savunarak, Uhud Savaşında Hz. Muhammed'in dişinin kırılması, alt dudağının yarılması, yanağının ve alnının yaralanması gibi hadiseleri, O'nun hakiki bir peygamber olup olmadığına dair şüphe uyandıran unsurlar olarak değerlendirmektedir. Ona göre eğer Hz. Muhammed gerçek

⁵⁰¹ Risalenin Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî'ye nispeti konusunda akademik çevrelerde kesin bir mutabakat bulunmamaktadır. Özellikle Müslüman araştırmacılar, günümüze ulaşan metnin el-Kindî'ye ait orijinal metin olmadığı kanaatini taşımakta ve metnin muhtemel tahrifatlara uğramış ya da sonradan derlenmiş bir versiyon olabileceğini ileri sürmektedir. Fakat Kindî'nin risalesi polemik literatüründe yer edinmiş olacak ki Mahmûd el-Âlûsî tarafından yakın çağımızda dahi risalesine hacimli bir müstakil reddiye yazılmıştır. bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesîh B. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/38-39; Numan b. Mahmûd Âlûsî, *el-Cevâbü'l-Fesîh limâ Laqqafahû 'Abdü'l-Mesîh*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Matbaatü'l-Beyân el-Arab, 1987), 250-420.

⁵⁰² N. A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries* (Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993), 357-360.

⁵⁰³ Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî, "Risâletü Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî ilâ Abdillâh b. İsmâ'il el-Hâşimî", 1880, 49-50.

bir peygamber olsaydı, meleklerin bu tür fiziksel zararları engellemesi gerekirdi. Bu bağlamda peygamberlerin Allah tarafından korunduğu inancına atıf yaparak, “Daha önceki peygamberler nasıl korunmuşsa, o da öyle korunmalı değil miydi?” sorusunu gündeme getirmektedir.⁵⁰⁴ Bu noktada el-Kindî’nin Hz. İsa’nın çarmıha gerilmesine değinmemesi dikkat çekmektedir.

el-Kindî, bu iddiasını desteklemek adına sahabeden birinin Hz. Peygamber’i korumak için parmağını feda etmesini ve Hz. Peygamber’in bu kaybı telafi edecek bir mûcize göstermemesini de eleştirmektedir. Buradan hareketle, aynı durum Hz. İsa’nın hayatıyla kıyaslandığında Hz. İsa’nın farklı bir tablo sunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, İncil’de aktarılan bir kıssada Hz. İsa, huzurunda bir adamın kılıç darbesiyle kulağının kesildiğini gördüğünde, o kulağı yerine koyarak onu eski haline döndürmüştür. el-Kindî, Hz. İsa’nın gerçekleştirdiği bu mûcizevi iyileştirme eylemini örnek göstererek Hz. Muhammed’in böyle bir güce sahip olmadığını iddia etmekte ve bu durumun O’nun peygamberliği konusunda önemli bir soru işareti oluşturduğunu savunmaktadır.

el-Kindî, Hz. Peygamber’in evliliklerini de eleştiri konusu yaparak özellikle Zeyneb bint Cahş ile evliliğini merkeze almakta ve bu bağlamda çeşitli ithamlarda bulunmaktadır. Bu eleştirileriyle Hz. Peygamber’in ahlâkî ve toplumsal konumunu sorgulamakta, onun evlilik tercihlerini risalet misyonu ile bağdaşmaz bir şekilde yorumlamaktadır.⁵⁰⁵ Bu çerçevede Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî, Hz. Peygamber’i savaşlarda insan öldüren, kadınlara aşırı düşkünlük gösteren ve ilahî yardımdan yoksun bir figür olarak tasvir etmektedir.

Buraya kadar aktarılan bilgiler ışığında, Hristiyan polemiğin, özellikle İslâm idaresi altında yaşamayanların, İslâm’a yönelik eleştirilerinin daha sert ve saldırgan bir söylem içerdiği görülmektedir. Nitekim VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar kaleme alınan polemiğin metinleri incelendiğinde, İslâm’ın putperestliğe eğilimli, sapkın bir din olarak nitelendirildiği, Hz. Muhammed’in ise sahte bir peygamber, şeytanın elçisi, yalancıların babası ve Deccal’in ta kendisi olarak tasvir edildiği anlaşılmaktadır. Öte yandan, bu metinlerde Kur’ân’ın sahte bir metin olduğu iddiası öne sürülmekte,

⁵⁰⁴ el-Kindî, “Risâletü Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî ilâ Abdillâh b. İsmâ’il el-Hâşimî”, 51-52.

⁵⁰⁵ el-Kindî, “Risâletü Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî ilâ Abdillâh b. İsmâ’il el-Hâşimî”, 53-54.

içeriğinin Yeni Ahit'ten alınarak revize edildiği ve bu şekilde uydurulduğu ve oluşturulduğu bir kutsal kitap oluşturulduğu ileri sürülmektedir. İlk dönem polemik şiirlerinin yanı sıra Ortaçağ Avrupa'sında kaleme alınan İslâm karşıtı metinlerde de İslâm'ın sahte ve hakikatten sapmış bir din olduğu, zorla ve kılıç yoluyla yayıldığı, hevasına ve dünyevi arzularına düşkün bireylerin dini olduğu ve Hz. Muhammed'in Deccal/Anti-Christ olarak kabul edildiği yönünde iddiaların öne çıktığı görülmektedir.⁵⁰⁶

Bu çerçevede Ortaçağ Hristiyan polemik yazınında İslâm'a ve Hz. Peygamber'e yönelik algının son derece olumsuz olduğu,⁵⁰⁷ bu metinlerin İslâm'ın ilahi bir din olma iddiasını reddetmek ve Hristiyan dünyasında İslâm karşıtı bir bilinç oluşturmak amacı taşıdığı anlaşılmaktadır.⁵⁰⁸

Hristiyan-Müslüman teolojik etkileşimi bağlamında ele alınması gereken en önemli konulardan biri Rahip Bahîrâ meselesidir. İslam tarihi kaynaklarında⁵⁰⁹ ve özellikle kelâm eserlerinde, nübüvvete ilişkin mucizeler bağlamında yer alan bu anlatı, Hz. Peygamber'in Şam seyahati sırasında bir rahiple karşılaşmasına dayanmaktadır. Söz konusu rivayetin, bir yandan Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamber'in risaleti ve vahyin kaynağına yönelik eleştirilerinde en belirgin argümanlardan biri haline gelmesi, diğer yandan ise İslam düşüncesinde beşâir bağlamında en güçlü delillerden biri olarak kullanılması, aynı tarihsel hadisenin farklı inanç zeminlerinde farklı amaçlara hizmet eden merkezi bir argüman olarak işlev gördüğünü ortaya koymaktadır.

⁵⁰⁶ Watt, *Müslüman Hristiyan Diyalogu*, 118-125.

⁵⁰⁷ A. Arguriou - Mehmet Aydın, "Bir Hristiyanla - Bir Müslümanın Arasında Geçen Yayımlanmamış Bir Tartışma Risalesi (Bir Bizans İlâhiyat Tartışması - XV. Yüzyıl)", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (2018), 12.

⁵⁰⁸ Bu saldırgan tutum ve antagonist yaklaşımların arka planında örtük bir misyonerlik çabasının bulunduğu düşünülebilir. Nitekim İslam üzerine akademik ya da ilmî bir çalışma yürütmeyen bazı isimlerin dahi, özellikle Hristiyan idaresi altında yaşayan Müslüman topluluklara yönelik bir tebliğ faaliyeti amacı taşıyan metinler kaleme aldığı görülmektedir. Bu bağlamda özellikle İspanya'daki Müslüman nüfusa yönelik yazılmış olabileceği düşünülen bu tür eserler, İslam'a yönelik eleştirel ve polemik temelli bir söylem üretme amacı taşımaktadır. Bu perspektifi yöntem olarak benimseyen isimler ve bu çerçevede ortaya koydukları çalışmaların içeriği hakkında daha detaylı bilgi için bk. Yasin İpek, "Approach of Christian Thought to Islam in the Middle Ages: Examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas", *Bilimname* 44 (30 Nisan 2021), 313-330.

⁵⁰⁹ Ebû Abdillâh İbn İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ahmed Ferrîd Müzyedî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 1/122; Ebû Abdillâh İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/96-97.

Her ne kadar ilgili rivayetin isnadında yer alan şahısların güvenilirliği konusunda farklı görüşler bulunsa da⁵¹⁰ Yahudi ve Hristiyan kaynaklarında bu anlatının farklı bir çerçevede yeniden inşa edildiği görülmektedir. Hristiyan polemiklerinde Bahîrâ, Sina Dağı'nda edindiği rû'yet ve kehanetler neticesinde yeni bir din icat eden, Hz. Peygamber'e öğretilerde bulunan bir keşiş ve akıl hocası olarak tasvir edilmiştir. Bu yaklaşımın ilk dönem Hristiyan reddiyelerine kadar geri götürülmesi mümkün olmakla birlikte, Bahîrâ isminin polemik literatüründe sonraki dönemlerde zikredilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Hristiyan kroniklerinde ve polemik türündeki eserlerde ortak bir Bahîrâ figüründen bahsetmek güçtür. Örneğin, erken dönem Hristiyan polemikçilerinden Yuhanna ed-Dımaşki ve Ortaçağ Bizans tarihçileri, Hz. Muhammed'in bir keşiş tarafından eğitildiği iddiasını farklı isimler üzerinden işlemeye devam etmişlerdir.⁵¹¹

Sonuç olarak Hristiyan dünyasında bir efsaneye dönüşen Bahîrâ meselesi, Hz. Peygamber'in ondan etkilendiği, Kur'ân'ın ve tebliğ ettiği öğretilerin ona dayandığı şeklinde bir anlatıya dönüştürülmüştür. Aforoz edilmiş bir Nestûrî keşiş olarak sunulan Bahîrâ figürü, Hristiyan polemiklerinde İslâm'ın uydurma bir din olduğu iddiasını desteklemek amacıyla kullanılan stratejik bir reddiye argümanı haline gelmiştir.

İslâm dünyasında, Yahudi ve Hristiyan polemikçilerin Hz. Peygamber'e yönelik eleştirilerine karşı reddiyeler sıklıkla kaleme alınmış ve bu alanda oldukça zengin bir literatür oluşmuştur. Ancak bu eserlerin içeriğine detaylı bir şekilde değinmek çalışmamızın kapsamını aşacağından bu bilgilerle yetinmek kâfi olacaktır. Bununla birlikte, çalışmamızın merkezinde yer alan isimlerden biri olan İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de, nübüvvet bahsi çerçevesinde Hristiyanlığın teslis anlayışına yönelik temel eleştiriler getirdiğini belirtmek gerekmektedir.

Mâtürîdî, Hristiyanların kristoloji konusundaki temel iddialarına vâkıf olduğunu göstermekte ve özellikle İsa'nın ruhunun Tanrı'dan bir cüz/parça olduğu kabulüne karşı çıkmaktadır. Ayrıca, "Oğul"un "Baba" ile birlikte kadim olduğu yönündeki

⁵¹⁰ Mustafa Fayda, "Bahîrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/486-487.

⁵¹¹ Bahîra meselesine ilişkin daha geniş değerlendirmeler için bk. Richard James Horatio Gottheil, *Bir Hristiyan Bahira Efsanesi: Bir Tahrîf Örneği*, ed. Fatımatüz-Zehra Kamacı (İstanbul: İnkılâb Basım Yayım, 2008); Halis Demir vd., "İslâm Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahîrâ Olayı = Criticism and Interpretation of A Case in Islamic History: The Event of Rahip Bahira", *Ağrı İslâmî İlimler Dergisi* 2 (2018), 57-92.

Hristiyan inancını aklen mümkün olmadığını ileri sürerek eleştirmektedir. Bu bağlamda İsa'nın tanrısal bir iradeye sahip olduğunu iddia eden bir polemikçiye karşı, İsa'nın mahlûk olup olmadığını soran Mâtürîdî, olumlu bir yanıt aldığı anda ortaya çıkan içsel çelişkiye dikkat çekmektedir. Böylece İmam Mâtürîdî, İslâm düşünce geleneğinde yaygın olan ve “şayet böyle denilirse biz de şöyle deriz” şeklinde ilerleyen varsayımsal bir diyalektik tartışma yürütmektedir.⁵¹²

İlgili pasajda dikkat çeken bir diğer husus da Mâtürîdî'nin peygamberleri mucizeleri üzerinden mukayese etmesidir. Ona göre eğer Musa'nın asasını birden fazla kez yılanı çevirdiği ya da İsa'nın az bir yemekle çok sayıda insanı doyurduğu iddia edilirse, buna karşılık Hz. Peygamber'in de benzer mucizeler gösterdiği ifade edilmelidir. Bu bağlamda Mâtürîdî Hz. Peygamber'in, içinde un bulunmayan bir kaptan un meydana getirdiğini dile getirerek onun mucizelerini de vurgulamaktadır.⁵¹³

1.3. Ebu İsa el-Verrâk'ın Nübüvvet Karşıtı Görüşleri

Ebû İsa el-Verrâk hakkında Şîlik, Mu'tezililik, zındıklık, ilhad, Mecûsîlik, Düalizm ve Maniheizm gibi çeşitli nispet ve ithamlar ileri sürülmüş olup; onun hayatı, mezhebi ve hatta mensup olduğu din konusunda ciddi ihtilaflar ve çelişkiler bulunmaktadır.⁵¹⁴ Onun başlangıçta Mu'tezilî olduğu, sonraları Şîa'ya geçiş yaptığı hatta Maniheizm'e geçerek dualist düşünceleri yaydığı da aktarılmaktadır.⁵¹⁵ Verrâk, Şehristânî'nin kayıtlarına Mecûsî olarak geçmiş, seneviye propagandası yapan bir dâi olarak lanse edilmiştir.⁵¹⁶ Bu bilgilerden hareketle Verrâk'ın dini düşüncesi üzerine ilişkin net ifadeler kurmanın mümkün olmadığı anlaşılmaktadır.⁵¹⁷ Nitekim İbn Nedim Verrâk'ı Mu'tezilî bilginler arasında zikrederken⁵¹⁸ Kâdî Abdülcabbâr ise şîi, mülhid

⁵¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 332-336.

⁵¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 333.

⁵¹⁴ Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 187.

⁵¹⁵ Fuat Aydın, “Verrâk, Ebû İsa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/59-60.

⁵¹⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 3/269.

⁵¹⁷ “Abu İsa el-Warrağ”, *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*, ed. David Thomas - Barbara Roggema (Leiden: Brill, 2009), 695.

⁵¹⁸ Ebû'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Rızâ Teceddüd (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1971), 216.

ve mümin olarak nitelendirmekte,⁵¹⁹ Hayyât ise Şîa ve Mu'tezile'yi bırakıp Maniheizm ve Seneviyye'yi savunan eserler yazan biri olarak takdim etmektedir.⁵²⁰ Bütün bu çelişkili bilgiler Verrâk'ın inanç dünyasına dair doğru bilgiye erişmenin zorluğunu gözler önüne koymaktadır.⁵²¹

Ebû İsa el-Verrâk, İslâm dünyasında Hristiyanlığa yönelik kaleme alınmış en erken ve etkili reddiyelerden birinin müellifi olması bakımından dikkat çeker. Onu benzer polemikçi yazarlardan ayıran bir diğer önemli husus ise, bu reddiyelerinde Kitâb-ı Mukaddes'e doğrudan başvurmadan ziyade, aklî ve sistematik argümanlara dayanmayı tercih etmesidir.⁵²²

Her ne kadar kişiliği ve inancına ilişkin net bilgiler bulunmasa da Verrâk'ın nübüvvetle ilgili eleştirileri Hz. Peygamber özelinde temerküz etmiştir. Öte yandan Kur'ân'a yönelik sıraladığı eleştiriler, Verrâk'ın İslâm dairesinde kabul edilmesini imkânsız hale getirmektedir. İmam Mâtürîdî'nin nübüvvet başlığı altında Verrâk'a özel bir alan ayırması, nübüvvet ve Kur'ân eleştirilerini aktararak çürütmeye çalışması, Verrâk'ın o dönemde tanınan ve etki gücü yüksek biri olduğu izlenimini oluşturmaktadır.⁵²³

Mâtürîdî'nin aktarımına göre Verrâk, peygamberlik eleştirisine mûcize ile başlar. Verrâk'a göre peygamberin muhatap olduğu toplum, insanın sahip olabileceği yetenek ve güçlere, tabiatın kendine has niteliklerine vâkıf değildi. Dolayısıyla bu insanların kendisini peygamber olarak tanıtan kimsenin ilizyon bilgisi marifetiyle ortaya koyabileceği hünerleri bilme imkânları da yoktu. Buradan hareketle Verrâk'a göre, peygamberin muhatap olduğu insanlar bilgi ve görgü düzeyleri açısından değerlendirildiğinde, mûcize olarak tanımlanan hadiseler fizik yasalarını bilen

⁵¹⁹ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâ'ili'n-nübüvve*, ed. Hüseyin Hansu, çev. Muhammed Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 120, 260, 744.

⁵²⁰ Ebû'l-Hüseyin Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbnür-Râvendî el-Mülhid*, thk. Nibrâc (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1925), 108.

⁵²¹ Kādî Abdülcebbar, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 120, 258, 388.

⁵²² Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 190; David Thomas (ed.), *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al-Warraq's "Against the Incarnation"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 86-272.

⁵²³ Nitekim Verrâk'ın o dönemde yazdığı Hristiyan düşüncesine karşı kaleme aldığı *er-Red ale't-Teslis* de derinlemesine tartışmalar yürütmüş olması, onun yaşadığı dönemde önemli ve etkin bir entelektüel figür olduğuna işaret etmektedir bk. Fikret Soyal, "Ebu İsa el-Verrâk'ın Sıfatlar ve Uknun Bağlamında Hristiyanlık Eleştirisi", *İslâmî İlimler Dergisi* 10/2 (2015), 25-43.

kimseler tarafından sergilenebilecek ilüzyonist maharetlerdir. Yani insanlar fizik yasalarını bilmedikleri için bu hadiseleri mûcize olarak nitelendirmektedirler. Nitekim mıknaatın demiri çekmesi gibi basit bir fizik hadisesini bile bilmeyen kimseler için birçok şey olağanüstü görülebilir. Mâtürîdî bu eleştiriye karşı Verrâk'ın fizik ve ilizyon bilmemesine rağmen ulaştığı bu yargının hakikat mi yoksa tahrif mi olduğunu bilemeyeceğini ifade ederek zımnen hakkında detaylı bilgi sahibi olmadığı konuda yargıya ulaşmasının da mümkün olmayacağına işaret etmiş olmaktadır.⁵²⁴

Mâtürîdî, mûcizeyi peygamberlik iddiasıyla eş zamanlı olarak ortaya çıkan ve olağanüstü bir mahiyet kazanan bir şey olarak tanımlar. Bu bağlamda peygamberin muhatap olduğu insanların tabiat ve fizik yasalarına uygun bir şekilde yetiştiğini ve yaşadığını vurgulayan Mâtürîdî, sahabenin şahit olduğu olağanüstü hadiselerin fizik kurallarını aşan ve kendi bilgi ve görgülerinde var olan bir şey olmadığını, dolayısıyla bu hadiselerin mûcize olarak nitelendirilebileceğini, bunun da peygamberliğini ispat edeceğini iddia etmektedir. Mâtürîdî bu bağlamda mûcizenin yeryüzündeki cevherlerin özünü bilen biri tarafından bildirilmesi halinde peygamberlerin mûcize getirebileceklerini ifade ederek, mûcize olgusunun elçilerin inisiyatif alanında değil, Allah'ın iradesine bağlı olduğunu yani Allah'ın bir fiili olduğunu vurgulamaktadır. Kaldı ki nübüvvetin ispatında yegâne delil mûcize değildir. Mûcize göstermeseler dahi içinde yaşadıkları toplumlar onların sahip oldukları doğruluk ve adalet gibi temel ahlâkî erdemlere şahit oldukları için peygamberlik iddiasını kabul etmişlerdir. Peygamberlerin doğru, dürüst ve tutarlı kimseler olmalarının da iddialarını ispatlamak için kâfi olacağına işaret etmektedir.⁵²⁵

Mâtürîdî, klasik kaynaklarda epistemoloji tartışmalarında sıklıkla görülen bir argümana da yer vermektedir. Verrâk'ın haberi, bir bilgi kaynağı olarak kabul edip etmediğini sorgular. Haberi müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmenin mantıksal bir uzantısı olarak nübüvvetin de kabul edilmesi gerektiğini vurgulayan Mâtürîdî, haberin bilgi kaynağı olarak reddedilmesi durumunda ise aklın onun yalancılığını

⁵²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 289-290.

⁵²⁵ İmam Mâtürîdî'nin bu vurgusu, Kur'an'da Hz. Peygamber'in "yüce bir ahlak üzere" olduğu şeklindeki ifadesiyle birlikte değerlendirildiğinde, Kur'an'ın inşa etmeyi hedeflediği "halife insan" idealinin gerçekleşmesi bakımından derin bir anlam taşımaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in ahlaki örnekliliği, hem bireysel hem de toplumsal düzlemde Kur'an'ın öngördüğü insan modelinin somutlaşmış bir tezahürü olarak okunabilir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 287.

ortaya çıkaracağını belirtir.⁵²⁶ Mâtürîdî, aynı minvalde Verrâk'a herhangi bir inanca sahip olup olmadığı sorulduğunda hayır yanıtını verirse böyle bir kişinin kendi varlığına ilişkin inancının da olmayacağından hareketle bu tür bir kişinin muhatap alınmaması gerektiğini ifade eder. Eğer evet cevabı verilirse, şu şekilde bir karşı argüman sunulabilir: İnsanların doğalarında belirli eğilimler vardır; nasıl ki bir konu hakkında kesin bir hüküm veren bazı kimselerin hatalı olduğunu gözlemlemişsen, aynı şekilde senin de peygamberlerin sözlerine ilişkin kesin olarak reddettiğin şeyler yanlış olabilir.⁵²⁷

Mâtürîdî, Ebû İsa el-Verrâk'ın nübüvvet kurumuna yönelttiği temel eleştirileri sistemli bir biçimde ele almakta ve bunlara rasyonel temellere dayalı karşı argümanlar geliştirerek yanıt vermektedir. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin nübüvveti savunma amacıyla ortaya koyduğu yaklaşımın, Verrâk'ın eleştirilerini çürütmeye yönelik mantıksal ve tutarlı bir tartışma zemininde, diyalektik bir yapı içinde inşa edildiği görülmektedir.

Verrâk, nübüvvet eleştirilerinin yanı sıra, peygamberliği merkeze alarak Kur'an'a yönelik eleştiriler de yöneltmektedir. Mâtürîdî, Verrâk'ın öne sürdüğü bu argümanları sıralar ve her birine kendi perspektifinden karşı deliller sunar. Bu bağlamda Verrâk, Arapların belağat açısından farklı seviyelerde olduğunu, Kur'an'ın ise dil konusunda en yetkin olan Hz. Peygamber tarafından telif edildiğini savunur. Onun bir diğer eleştirisi, Kur'an'ın tehdidi (meydan okuma) özelliğine yöneliktir. Verrâk, Kur'an'ın bir benzerinin⁵²⁸, on suresinin⁵²⁹ hatta bir suresinin⁵³⁰ dahi getirilemeyeceğini zikreden tehdidi ayetlerine binaen Arapların Peygamberle savaştan, Kur'an'ın benzerini getirme fırsatı bulamadıklarını iddia etmiştir.⁵³¹ Bir başka eleştirisinde, Arapların bilgi ve nazar ehli bir millet olmadıkları, buna rağmen zorunlu bilgi sebeplerine sahip oldukları halde Kur'an'a iman etmediklerini belirtir. Son olarak Verrâk, her toplumda bir bireyin üstün aklî yeteneklere sahip olabileceğini, ancak bunun o kişiyi özel kılmayacağını savunur. Bu eleştirisiyle Verrâk, zımnen

⁵²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 287.

⁵²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 289.

⁵²⁸ el-İsrâ 17/88; et-Tûr 52/34.

⁵²⁹ Hûd 11/13.

⁵³⁰ el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38.

⁵³¹ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/512.

Araplardan yalnızca bir kişinin zekâ açısından öne çıktığını, onun da Kur'ân'ı yazdığını, diğerlerinin ise Kur'ân'ın benzerini yazma girişiminde bulunmadığını/bulunamadığını ima etmektedir.⁵³² Böylece Verrâk, Kur'ân'ın i'câzına ve meydan okuma özelliğine yönelik olumsuz yaklaşımı nedeniyle Arap ırkını topluca tembellik, düşüncesizlik ve cehaletle itham etmekten çekinmemiştir. Verrâk, Kur'ân'ın meydan okumasının ani ve beklenmedik bir şekilde yapıldığını öne sürerek, dolaylı olarak eğer daha fazla süre tanınsaydı, Arapların da Kur'ân'ın benzerini getirebileceğini ima etmektedir.⁵³³ Ancak Kur'ân'ın Araplar arasındaki en akıllı kişi olarak kabul ettiği Hz. Muhammed tarafından yazıldığını ve Arap toplumunun genelde düşünceden ve bilgiden uzak olduğunu iddia eden Verrâk'ın, daha fazla zaman verilmesi durumunda benzer bir metnin yazılabileceğini savunması, kendi argümanlarıyla çelişen bir tutarsızlık olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada Mâtürîdî, inkârcıların şiir yazmaktan savaş açmaya kadar pek çok çabada bulunduklarını, hatta bu uğurda mallarını seferber ettiklerini belirtirken, tüm bu çabalara rağmen İslâm'ın yayılmasını engelleyemediklerini vurgular. Mâtürîdî, eğer Kur'ân'ın benzerini getirebilecek olsalardı, bu kadar zahmete girmeden Hz. Peygamber'in nübüvvet iddiasını çürütebileceklerini ifade ederek, Verrâk'ın argümanlarına güçlü bir itiraz yöneltmiş olmaktadır.⁵³⁴ Buradan hareketle denilebilir ki bu uğurda her şeyini feda etmeye hazır olan müşrikler, dönemin ünlü şairlerini adeta paraya boğarak söz konusu meydan okumaya cevap verebilirler, böylece daha kestirme bir yoldan hedeflerine ulaşabilirlerdi.

Ebû İsa Verrâk'ın nübüvvete ve Kur'ân'a yönelik eleştirileri incelendiğinde, onun İslâmî düşünceyi rasyonel bir temelde eleştirmeye çalıştığı görülür. Bu yaklaşım, Verrâk'ın Mu'tezilî geçmişi düşünüldüğünde anlamlı kabul edilebilir. Verrâk, nübüvveti ve peygamberlerin mucizelerini değerlendirirken akla ve mantığa dayalı bir analiz yapar. Bu anlamda mucizelerin aslında ilüzyonist bir gösteriden ibaret olabileceği şeklindeki düşüncesi Verrâk'ın bu olayları rasyonel bir zeminde açıklama çabasının bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Aynı şekilde Verrâk'ın peygamberlerin mucizelerini ele alırken, insanların bilgi ve görgü seviyelerine dikkat

⁵³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 296.

⁵³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 299.

⁵³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 296.

çekerek bu kişilerin sınırlı bilgi birikimi nedeniyle doğaüstü gibi görünen olayları mûcize olarak tanımladıkları şeklinde bir akıl yürütmeye bulunması da tartışmayı rasyonel bir zemine çekme çabasının bir sonucu olarak görülebilir. Her ne kadar Verrâk tartışmayı rasyonel zeminde sürdürmeyi tercih etse de Maturidî'nin de tespit ettiği gibi kendi görüşünü savunurken çelişkiye düşmüş, mantık hataları yapmıştır. Nitekim İmam Mâtürîdî, Verrâk'ın ölüm olgusunu kabul etmesine rağmen bu bilgiyi peygamberlere dayandırmayan bir kişinin, başka bir ifadeyle ölüm bilgisini kabul ederken peygamberliği reddeden birinin mantıksal bir çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir.⁵³⁵

1.4. İbnü'r-Râvendî ve Nübüvvet Anlayışı

İbnü'r-Râvendî, delailü'n-nübüvve literatüründe genellikle mülhid ve zındık olarak anılmakta, başlangıçta Mu'tezilî olduğu, sonrasında ise Şîî-Râfizî düşünceye yöneldiği ve ölümünden önce tövbe ettiği rivayet edilmektedir.⁵³⁶ Râvendî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Câhız'ın *Faziletü'l-Mu'tezile* adlı eserine reddiye olarak kaleme aldığı iddia edilen *Fadîhatü'l-Mu'tezile* adlı eseri elimizde olsaydı onun mezhebî kimliği ve kelâmî görüşleri hakkında daha net bilgiler elde edebilirdik. Böyle bir imkânımız olmasa da Râvendî'nin sözü edilen eserine reddiye mahiyetinde olan ve dönemin önemli Mu'tezilî düşünürlerinden Hayyat tarafından kaleme alınan *Kitâbu'l-İntisar* müellefinin gözünden bir Râvendî profili ortaya çıkarmaktadır. Bu eser, Râvendî'nin eserlerini ve eleştirilerini detaylı bir şekilde ele almış ve onun düşünce dünyasının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır.⁵³⁷ Râvendî'nin tanınmasında Hayyat'ın dolaylı katkılarının olduğu açıktır. Bununla birlikte İmam Mâtürîdî'nin Râvendî'yi nübüvveti ispat eden biri olarak tasvir etmesi dikkat çekicidir. *Kitâbü't-Tevhîd*'de hocası Ebû İsa el-Verrâk inkârcı görüşleriyle eleştirilirken Râvendî nübüvvetin ispatına yönelik argümanlar ileri süren bir nübüvvet savunucusu olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵³⁸ Dahası Mâtürîdî'nin bir diyalektik içerisinde sunduğu

⁵³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295-296.

⁵³⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 217-218; Bedevi, *Min târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 146-155.

⁵³⁷ Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbnirrâvendî el-Mülhid*, 22-38.

⁵³⁸ Mâtürîdî'nin Râvendî'yi genel kabulün aksine Müslüman ve nübüvvet savunucusu olarak değerlendirmesi, onu ilhâdî fikirlere düşmeden önceki hâliyle tanımış olabileceğine işaret etmektedir denilebilir.

pasajlarda, Râvendî'nin Verrâk'a ait görüşlere aklî delillerle karşılık verdiği gözlemlenmektedir.⁵³⁹

Kitâbü't-Tevhîd'de ilk olarak İbnü'r-Râvendî'nin, Verrâk'a karşı mûcize savunusu yer almaktadır. Verrâk'ın mûcizelere yönelik eleştirilerine cevap olarak Râvendî, bir kimsenin yıldızların konuştuğunu, havada uçtuğunu ya da bulut olup yağmur şeklinde insanlara döndüğünü iddia etmesinin, tabîî yasalarla çeliştiği gerekçesiyle makul karşılanmayacağını belirtmekte ve peygamberlerin mûcizelerinin de benzer şekilde doğaüstü nitelikler taşımasına rağmen, bu durumun onların reddedilmesini gerektirmediğini savunmaktadır. Râvendî, mûcizeleri yalnızca ihtimallere ve zanna dayalı gerekçelerle reddeden kişilerin ellerinde sağlam ve geçerli bir delilin bulunmadığını; buna karşılık peygamberlerin ortaya koyduğu delillerin açık ve kesin olduğunu savunmaktadır. Ayrıca tüm insanların ölümüne birebir tanıklık edilmemesine rağmen insan türünün ölümlü olduğunun genel kabul gördüğünü hatırlatarak, bu durumu Verrâk'a karşı bir argüman olarak öne sürer. Bu bağlamda Râvendî, bilginin kaynağı olarak habere vurgu yapar ve Verrâk tarafından mûcizelerin sınırlı insanların müşahade ettiği olaylar olduğu yönünde ortaya koyduğu anlaşılan eleştiriye bir itiraz getirir.⁵⁴⁰

Verrâk, Berâhime'ye benzer bir yaklaşımla, aklın iyi ve doğru olarak gördüğü hususların peygamberler tarafından getirilen emir ve yasaklarla çeliştiği yönünde bir eleştiri ortaya koymaktadır. Bu eleştiriye göre peygamberlerin öğretileri, bizzat yaratıcı tarafından insana hakikati idrak etme vasıtası olarak verilen akılla çatışmamalı; bilakis onunla tutarlı olmalıdır. Râvendî, bu eleştiriye yanıt olarak aklın bir şeyi iyi/hasen olarak görmesinin, o şeyin hakikatte de iyi olduğu anlamına gelmeyeceğini savunur. Akıl, iyi ve kötü ayrımı açısından sabit bir ölçü sunarken, dinin öğretilerine göre bir şeyin iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi zamana ve şartlara bağlı olarak değişebilir. Râvendî, peygamberlerin getirdiği emir ve yasakların da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgular.⁵⁴¹

⁵³⁹ İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/179-184.

⁵⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 288.

⁵⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 310-311.

Kitâbü't-Tevhîd'de yer alan bu diyalektiğin devamında, Verrâk'ın Hz. Muhammed'in haberlerinin bir veya iki kişi aracılığıyla aktarıldığını, yani âhâd haber olduklarını ileri süren eleştirilerine ve Râvendî'nin buna verdiği yanıtı yer verilir. Râvendî, bu eleştiriye ağır bir iftira olarak nitelendirir ve ümmetin bu deliller üzerinde ittifak ettiğini vurgulayarak icma kavramını ön plana çıkarır. Ona göre peygamberin haberleri asırlar boyunca hem inkârcılar hem de müminler tarafından aktarılmıştır. İnkârcılar bu bilgileri hata aramak, müminler ise inançlarını güçlendirmek amacıyla nakletmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre Râvendî, bu durumun niceliksel çoğunluk göz önüne alındığında bu şekilde değerlendirilebileceğini belirtir, ancak tek ölçütün nicelik olmadığını da vurgular. Zira sayıca az da olsalar, aktarılan haberlerin kalplerde tatmin oluşturduğu hak üzere olan toplumlar da vardır. Bu bağlamda Râvendî'nin peygamberliğin ispatında bilgi kaynağı olarak habere ve icmaya özellikle vurgu yaptığı anlaşılmaktadır. Böylece o, tümel anlamda haberin güvenilirliği söylemini hem tevatür yoluyla gelen bilgilerle hem de ümmetin icmasıyla destekleyerek, peygamberliğin ispatında merkezi bir argüman olarak öne çıkarmaktadır.⁵⁴²

Bu çerçevede Râvendî, habere ilişkin iki temel yaklaşım bulunduğunu ifade etmektedir. Buna göre ya haber bütünüyle reddedilecektir ki bu durumda tarihî vakıalar ve coğrafi mekânlar hakkında bilgi edinmek imkânsız hâle gelir; zira bu tür bilgiler esasen haber yoluyla aktarılmaktadır. Ya da tevatür düzeyine ulaşan ve kabulü zorunlu olan haberler tasdik edilecektir ki bu durumda da peygamberlerin kabulü zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkar. Bu çerçevede Râvendî, insanların toplumsal yaşamlarında rehberliğe duyduğu ihtiyaca dikkat çekerek, zımnen, ilahî rehberlik olmaksızın ulaşılamayacak birtakım bilgilerin bulunduğunu ve bu bağlamda nübüvvetin epistemolojik bir zorunluluk teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım,

⁵⁴² Fahreddin Râzî, *Muhassal*'da tıpkı Mâtürîdî kelâmcılara benzer şekilde olağanüst hadiselerin tevatür derecesine ulaşmasa da bunların tevatür düzeyine ulaştığını ve tevatürün önemli bir bilgi kaynağı olduğunu kaydetmektedir. Öte yandan *el-Meâlibü'l-âliye*'nin nübüvvât bölümünde özellikle nübüvvet meselelerinde sıklıkla başvurulanan tevatürün, epistemolojik açıdan güvenilir bir argüman olmadığını ileri sürmektedir. Ona göre, Ehl-i Kitap ve diğer din mensuplarının da batıl inançlarını tevatür yoluyla aktardıkları görülmektedir. Râzî'nin bu yaklaşımı, tevatürün mahiyetine ilişkin derinlemesine bir analiz sunmakla kalmamakta, aynı zamanda Ehl-i Sünnet'in geleneksel argümantasyonunun sınırlarını da aşmaktadır. Bu bağlamda onun tevatür eleştirisi, klasik Ehl-i Sünnet çizgisinden önemli ölçüde farklılaşan bir perspektif olarak değerlendirilebilir. bk. Fahreddin Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (Klasik Yayınları, 2023), 186-192; Fahreddin Râzî, *en-Nübüvvât*, thk. Ahmed Hi'câzî Sakkâ (Kahire: Darü'l-Külliyyatü'l Ezheriyye, 1986), 141-147.

ilahî vahyin ve peygamberlerin rehberliğinin, insan aklının ve sosyal deneyimlerin ötesinde bir bilgi kaynağı olarak gerekli olduğunu ifade eder.⁵⁴³

İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'de aktardığına göre, İbnü'r-Râvendî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirmeye yönelik olarak ileri sürdüğü delillerden biri de Kur'ân'da Yahudilere hitaben yöneltilen “*Eğer doğruysanız ölümü temenni edin*”⁵⁴⁴ ayetidir. Ona göre Yahudiler gerçekten ölümü diledikleri takdirde öleceklerini biliyorlardı; aksi halde bu kadar basit bir talebi yerine getirmekte tereddüt etmezlerdi. Ayrıca Râvendî, Hz. Peygamber'in Hristiyanları lanetleştirmeye (mübâhele) davet etmesini, Hristiyanların kendi kutsal kitaplarında peygamberin yer aldığının ve bilindiğinin bir kanıtı olarak görmektedir.⁵⁴⁵ İmam Mâtürîdî, mübâheleye ilişkin ayetin tefsirinde, Hz. Peygamber'in muhataplarını, ilâhî lanetin yalancılara üzerine olması için dua etmeye davet ettiğini; ancak onların, lanetin üzerlerine inmesinden endişe duyarak bu teklife yanaşmadıklarını belirtmektedir. Ona göre bu durum, onların gerçekte yalan söylediklerini bildiklerine işaret etmektedir.⁵⁴⁶ Mâtürîdî, başka bir izahta ise onların inatçılıkları sebebiyle “Biz senden daha doğru yoldayız ve doğru yola senden daha layıkız” şeklinde mukabelede bulundukları ve yalanlarının ortaya çıkacağından korkarak mübâheleye karşı çıktıkları kaydedilmektedir.⁵⁴⁷

Özet olarak Râvendî'nin nübüvvetine ilişkin ispat argümanları incelendiğinde bazı hususlar öne çıkmaktadır. Râvendî, akıl ve nakil arasında bir denge kurmaya çalışır. Akıl, Râvendî için önemli bir araçtır, ancak akıl sınırlıdır. Râvendî, aklın iyi gördüğü her şeyin hakikatte de iyi olmayabileceğini savunur. Akıllı mutlak otorite olarak kabul etmeyen Râvendî böylelikle nübüvvet olgusuna alan açmaya çalışır. Ayrıca Râvendî, mucizelerin varlığını ve geçerliliğini savunurken, akıl yürütmeye başvurur. Örneğin, mucizeleri fizik yasalarına aykırı oldukları için reddedenlere karşı, mucizelerin doğası gereği insan algısının ötesinde olduğunu savunur. Öte yandan Râvendî'nin düşüncesinde icmâ ve tevatür kavramlarının merkezi bir yer tuttuğu görülmektedir. Râvendî, bu kavramları kullanarak peygamberlik haberlerinin doğruluğunu

⁵⁴³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 298-299.

⁵⁴⁴ el-Bakara 2/94; el-Cuma 62/6.

⁵⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 303.

⁵⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/325.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/275.

savunmakta ve toplumsal-kolektif bilginin epistemolojik değerine dayanarak tezini güçlendirmeye çalışmaktadır.

2. BEŞÂİR VE İRHÂS RİVAYETLERİNİN HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNE DELALETİ

Beşâir, “sevinmek ve sevindirmek” anlamındaki “beşr” kökünden türeyen ve yüz ifadesini değiştiren cinsten⁵⁴⁸ “sevindirici/doğru haber⁵⁴⁹ ve müjde”⁵⁵⁰ anlamlarına gelen bişâre'nin çoğuludur. Beşâirü'n-nübüvve ifadesindeki “nübüvve” terimi, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eder. Bu bağlamda beşâirü'n-nübüvve, “Hz. Muhammed'in peygamberliğini bildiren, onun hakiki bir peygamber olduğunu tasdik eden çeşitli olaylar, mucizeler ve haberler” anlamına gelir.⁵⁵¹ Ancak “beşâir” kavramı, delâilü'n-nübüvve ve a'lâmü'n-nübüvve kavramlarından farklı bir özellik taşır. Söz konusu kavram zamanla İslâm âlimlerinin Ehl-i Kitap'a karşı ileri sürdükleri delilleri ve bu bağlamda kaleme alınan eserleri kapsayan literatürün genel adı haline gelmiştir.

İnsanlık tarihinde Mısırlılar, Sümerliler, Babilliler, Hintliler, İranlılar gibi birçok kadim topluluk dünyanın tanrılar tarafından yaratıldığına ve bu tanrıların dünya için bir düzen belirlediğine, dünyanın rahat ve huzurlu bir yer değil; aksine kaotik güçler ve kötü varlıklarla dolu bir yer olduğuna inanmaktadır. Birçok dinî gelenekte dünya, insan için acı ve ıstıraplarla dolu bir yer olarak görülür. Bu eskatolojik düşünceye paralel olarak dinî metinlerde de yeryüzünde ilahî amacı gerçekleştirmek üzere gelecekte ortaya çıkacak bir liderden/kurtarıcıdan bahsedilmektedir. Bu lider, yeryüzündeki kötülükleri ortadan kaldıracak ve tanrının krallığını kuracaktır. Başka bir ifadeyle, tanrının hükümlerini yeryüzünde uygulanabilir hale getirip insanları kötülüklerden kurtararak, bir süreliğine barış, huzur ve refah içinde yaşamalarını sağlayacaktır. Bu bağlamda bazı dinlerde “kurtarıcı” kavramı özel anlamlar taşısa da, genel olarak bu kişi, tanrı tarafından seçilerek dünyaya gönderilecektir. Dünyanın

⁵⁴⁸ et-Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1/163.

⁵⁴⁹ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 336.

⁵⁵⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/287.

⁵⁵¹ Mehmet Aydın, “Beşâirü'n-Nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/549-550.

sonunda, tanrıya inananları bir araya toplamak, kötülöklere karşı savaşmak ve tüm kötölöklere yeryüzünden kaldırmak üzere görev alacaktır.⁵⁵²

Her dinde farklı isimlerle anılan bu kurtarıcı figürlerinin, Ehl-i Kitap açısından karşılıkları *Mesih* ve *Mehdi* olarak bilinir.⁵⁵³ Kur'ân-ı Kerim'de, Ehl-i Kitap dışındaki dinlerde yer alan kurtarıcı vurgularının Hz. Peygamber ile olan ilişkisi, İslâm düşünce geleneğinde ele alınmış, bu kurtarıcı figürleri kimileri tarafından Hz. Peygamber ile özdeşleştirilmiştir.⁵⁵⁴ Ancak bu konu çalışmamızın kapsamı dışında olduğundan, bu bağlamdaki detaylara değinmeyeceğiz. Çalışmamız kapsamında Kur'ân'da Ehl-i Kitap olarak nitelendirilen Yahudi ve Hristiyanların kutsal metinlerinde Hz. Peygamber'i müjdelediği kabul edilen vurguları Hz. Peygamber'in ispatındaki yeri ve önemi bağlamında ele almayı planlamaktayız.

2.1. Hz. Muhammed'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdeleneşmesi

Kur'ân, nübüvvet kurumunu insanlık tarihinin seyriyle eşzamanlı bir çerçevede ele almaktadır. Hz. Âdem ile başlayan nübüvvet, Hz. Peygamber ile sona erse de⁵⁵⁵, peygamberlerin aktardığı mesajlar açısından İslâm'ın tek hakiki din olduğu⁵⁵⁶ ve değişimlerin yalnızca toplumların hukuki normlarıyla sınırlı olduğu vurgulanmaktadır. Kur'ân, vahyi insanlara tebliğ eden Hz. Peygamber'in de önceki peygamberler gibi bir peygamber olduğunu vurgulamakla birlikte nübüvvet silsilesinin son temsilcisi olduğunu da kaydetmektedir. Bu temel ilkeye göre Kur'ân-ı Kerim'in çeşitli pasajlarında, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceği bilgisinin Tevrat ve İncil'de yer aldığı⁵⁵⁷ belirtilirken kitap ve hikmetin verildiği bu elçinin gelmesi halinde Ehl-i Kitap'tan son peygambere inanacaklarına ve yardımcı olacaklarına dair söz alındığı aktarılmaktadır.⁵⁵⁸

⁵⁵² Batuk, *Tarihin Sonunu Beklemek*, 61-62.

⁵⁵³ Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), 11-15.

⁵⁵⁴ Fadıl Ayğın, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 11.

⁵⁵⁵ el-Ahzâb 33/40.

⁵⁵⁶ Âl-i İmrân 3/19.

⁵⁵⁷ el-Bakara 2/146; el-A'râf 7/157.

⁵⁵⁸ Âl-i İmrân 3/81.

Bu çerçevede Delâilü'n-Nübüvve literatürü için önemli argümanlardan biri olan beşâir meselesine ilişkin bilgiler Kur'ân'da, hadis ve siyer kaynaklarında yer edinmiştir. Buna göre Ehl-i Kitap'ın Hz. Peygamber'i kendi oğullarını bildikleri gibi yakından tanıdıkları ifade edilmiş,⁵⁵⁹ Ehl-i Kitap'tan bazılarının ise hakikati görüp ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uydukları aktarılmaktadır.⁵⁶⁰ Öte yandan, Kur'ân'da Hz. İsa'nın, kendisinden önce indirilen Tevrat'ı tasdik etmek ve kendisinden sonra gelecek "Ahmed" adındaki bir peygamberi müjdelemek üzere gönderildiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte Hz. Muhammed'in açık delillerle gelmesine rağmen, bazı kimselerin onu sihirle itham ederek nübüvvetini inkâr ettikleri de hatırlatılmaktadır.⁵⁶¹ Kur'ân'ın ortaya koyduğu bu perspektif, Müslüman müelliflerin Ehl-i Kitap'la olan iletişiminde tahrif olgusunu merkeze yerleştirmelerine sebep olmuştur. Bu bağlamda önceki kutsal kitaplarda son peygamberin geleceğine dair müjde içeren pasajların tahrife maruz kalan en önemli hususlardan biri olarak değerlendirildiğini söylemek mümkündür.⁵⁶² Müslüman polemikçilerin tebşîrat bağlamında değerlendirdiği pasajları farklı bir yoruma tabi tutan, dolayısıyla kendi kutsal metinlerinde peygamber müjdesinin yer almadığını iddia eden Yahudi ve Hristiyan düşünürler İslâm'ın heretik bir din, Hz. Muhammed'in de sahte bir peygamber olduğunu iddia etmişlerdir.⁵⁶³

Kur'ân'da, Ehl-i Kitap'ın daha önce kâfirlere karşı zafer dileğinde bulundukları ancak Tevrat'ı tasdik eden ve kendilerinin yakından tanıyıp bildikleri Kur'ân kendilerine ulaştığında onu inkâr ettikleri ifade edilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in risaletinden önce Yahudiler ile müşrik Araplar arasında meydana gelen çatışmalarda, Yahudilerin yakında bir peygamberin geleceğini; bu peygamberin, Yahudiliğin düşmanı olan putperestliği ortadan kaldırarak Musa'nın dinini yeniden

⁵⁵⁹ el-Bakara 2/146; el-En'âm 6/20.

⁵⁶⁰ el-A'râf 7/157.

⁵⁶¹ es-Saf 61/6.

⁵⁶² Tahrif meselesinin detaylarına ilişkin farklı yaklaşımlar söz konusudur. Örneğin İbn Teymiyye, Hz. Peygamber döneminde mevcut olan Tevrat ve İncil nüshalarında, tebşîrata dair ifadelerin yer aldığını belirtir. Ancak İbn Teymiyye'ye göre bu ifadeler, daha sonraki dönemlerde iki şekilde tahrif edilmiştir; ya metinlerin anlamları değiştirilmiş ya da Ehl-i Kitap'ın din adamları tarafından bu ifadeler tamamen çıkarılarak yeni nüshaların yaygınlaştırılması sağlanmıştır. Detaylı bilgi için bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbus-Şaḥîḥ liman beddele dîn al-Masîḥ.*, thk. Ali b. Hüseyin Nasır (Riyad: Darü'l Âsima, 1999), 3/50-52.

⁵⁶³ Kaplan, *İslâm'a Göre Hristiyanlık*, 261.

ihya edeceğini ve bu sayede onunla birlikte zafere ulaşacaklarını dile getirdikleri kaynaklarda aktarılmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in Arap kökenli oluşu, onların bu peygamberlik iddiasını reddetmelerine gerekçe yapılmış ve "Bu, size sözünü ettiğimiz kimse değildir" şeklinde bir tutumla nübüvveti inkâr ettikleri belirtilmiştir.⁵⁶⁴ Burada, 'bilmek'ten öte 'tanımak' ve 'kavramak' anlamlarını da içeren, "عرف" fiilinin kullanılması da dikkate değer bir noktadır.⁵⁶⁵ Buradan hareketle diyebiliriz ki özellikle "arefe" fiilinin kullanılmış olması, Ehl-i Kitap'ın Hz. Muhammed'i yalnızca bilgisel düzeyde tanımakla kalmayıp, onun nübüvvet vasıflarıyla birlikte tanıdıklarına işaret etmektedir. Nitekim peygamberlerin tanınması belirli alamet ve işaretlere dayanmakta olup, bu işaretler kutsal metinlerde açıkça yer almaktadır.⁵⁶⁶ Bu bağlamda Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in nitelikleri açık bir biçimde zikredilmesine rağmen, Yahudi ve Hristiyanlar onu inkâr etmişlerdir. Kur'an'da, Ehl-i Kitap'tan bazı kimselerin bu hakikati bilinçli bir şekilde gizledikleri ifade edilmektedir.⁵⁶⁷ Mâtürîdî'ye göre söz konusu ayette bahsedilen hakikati gizleyenler Ehl-i Kitap'tır.⁵⁶⁸

Hz. Peygamber'in önceki kutsal kitaplarda müjdelenmesine ilişkin Kur'an'da yer alan bir diğer önemli vurgu da bir dua sahnesi üzerinden aktarılmıştır. Buna göre Hz. İbrahim ve İsmail'in Kâbe'nin inşası sırasında; *"Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin ayetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder."*⁵⁶⁹ şeklinde dile getirdikleri duada kastedilen peygamberin Hz. Muhammed olduğu, "Ben atam İbrahim'in duası, İsa'nın müjdesiyim" hadisiyle⁵⁷⁰ birlikte okunduğunda tebşîrat iddiasını destekleyen bir kanıt dönüşmektedir denilebilir.⁵⁷¹

Kur'an, Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda müjdelendiğini iddia etmekle kalmaz, aynı zamanda bu iddianın Tevrat, İncil ve Kur'an'ın muhtevalarındaki benzerlikler incelendiğinde temelsiz bir söylem olmadığını da ortaya koyar. Kur'an Hz. Muhammed aracılığıyla aktarılan son ilahî mesajın

⁵⁶⁴ Ebû Muhammed İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Darü'Fikr, 1992), 2/173.

⁵⁶⁵ el-Bakara 2/89.

⁵⁶⁶ Kaplan, *Kelâm Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*, 186.

⁵⁶⁷ el-Bakara 2/146.

⁵⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 267.

⁵⁶⁹ el-Bakara 2/129.

⁵⁷⁰ Müsned, 4/127, 128; 5/262; Hâkim, el-Müstedrek, 2/656.

⁵⁷¹ Karaman, *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/211-213.

muhtevası ile temel ilkelerinin önceki kutsal kitaplarda yer aldığını, bu bilgilerin özellikle Yahudi bilginler tarafından bilindiğini hatırlatarak bunun hakikate ilişkin önemli bir delil olduğunu vurgulamaktadır.⁵⁷² Bu delil ve işaretlerden hareketle Kur’ân kitap ehli arasında iman eden kimselerin de bulunduğunu belirtmektedir. “*Bundan önce kendilerine kitap verdiğimiz kimseler içinde öyleleri vardır ki buna da iman ederler. Onlara Kur’ân okunduğu zaman ‘Ona iman ettik, şüphesiz o Rabbimizden gelmiş gerçeğin kendisidir. Esasen biz bundan önce de rabbimize boyun eğmiştik’ derler.*”⁵⁷³ Bu ifadeler Kur’ân’ın önceki kitapları doğrulayıcı yönüne yapılan bir atıf olmanın yanında önceki kutsal kitapların Kur’ân’ı, dolayısıyla da Hz. Muhammed’i doğrulayıcı niteliğine bir vurgu olarak değerlendirilebilir. Başka bir ifadeyle Kur’ân, vahiy mahsulü olduğunu önceki kutsal kitaplara doğrulatmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân’da yer alan bu vurgulara göre Yahudi ve Hristiyanların kutsal metinlerinde Hz. Peygamber’in geleceğine dair haberlerin yazılı olduğu ve bu müjdenin Ehl-i Kitap tarafından çok iyi bilindiği açıkça belirtilmektedir. Ancak bu hakikati bilmelerine rağmen bir kısmının onu inkâr ettiği ve gerçeği gizledikleri, bunu da sırf içlerindeki haset duygusuyla yaptıkları ifade edilir.⁵⁷⁴

Diğer yandan, Hz. İsa’nın Hz. Peygamber’i müjdelemiş olmasına rağmen, Ehl-i Kitap’ın bunu reddetmesi,⁵⁷⁵ Hz. Muhammed’in müjdeleri ile Kitâb-ı Mukaddes’in tahrifi arasındaki ilişkinin tartışılmasına zemin hazırlamış, bu iki olgu birbirlerinin sebebi veya sonucu olarak değerlendirilmiştir.⁵⁷⁶ Bu çerçevede kutsal metinlerin tahrifine ilişkin erken dönemden itibaren birçok eser kaleme alınmış, Hz. Peygamber’in müjdenmesi de bu kapsamda tetkik edilmiştir. Ali b. Rabben et-Taberi’nin *ed-Din ve ‘d-Devle* ile *er-Red ale ‘n-Nasara* adlı eserleri ve İbn Hazm’ın (ö. 456/1064) *Kitabu ‘l-Fasl fi ‘lmilel ve ‘l-Ahva ‘i ve ‘n-Nihal* adlı eseri, reddiye literatürünün erken örneklerinden bazılarıdır. Bu eserler, kutsal metinlerdeki tahrifata dikkat çekerek Hz. Peygamber’in müjdenmesine ilişkin vurguları da gözler önüne

⁵⁷² eş-Şuarâ 26/196-197.

⁵⁷³ el-Kasas 28/52-53.

⁵⁷⁴ el-Bakara 2/109.

⁵⁷⁵ Hristiyanların Hz. Peygamber’in tebliğatına ilişkin reddiyelerinin muhtevası için bk. Kaplan, *İslâm’a Göre Hristiyanlık*, 163-165; Yahudi teologların beşarete ilişkin görüşlerine dair detaylı bilgi için bk. Aygün, ‘*Hz. Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü ‘n-Nübüvve*, 363-380.

⁵⁷⁶ Aydın, “Beşâirü ‘n-Nübüvve”, 5/549-550.

sermektedir.⁵⁷⁷ Modern dönemde de aynı gayeyle İbrahim Halil Ahmed (Philips) (ö. 1989) tarafından telif edilen *Muhammed fi't-Tevrat ve'l incil ve'l Kur'ân* isimli eser ayrı bir öneme haizdir. Bu eserler, İslâm'a geçen yazarların, Hz. Muhammed'in peygamberliğini savunma ve ispat çabalarının tarihsel süreçteki önemli örneklerinden sadece bazılarıdır.

2.1.1. Eski Ahit ve Yahudi Düşüncesinde Hz. Muhammed'in Müjdelmesi

İslâm âlimleri erken dönemden itibaren Kur'ân'daki Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de müjdelenmiş olduğuna dair beyanını⁵⁷⁸ ispat etmek amacıyla ahit geleneğinin kutsal metinlerini incelemişlerdir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in gönderileceğine dair müjdelerin çeşitli başlıklar altında ele alındığı görülmektedir. Söz konusu müjdeler; onun nesebine, ismine, şahsî vasıflarına, ümmetinin niteliklerine ve zuhur edeceği coğrafyaya ilişkin işaretleri içermekte ya da bu bağlamlarda yorumlanmaktadır. Örneğin Yahudi düşüncesinde Tanrı'nın ahdinin İshak'ın soyuyla devam edeceği yönündeki seçilmişlik anlayışı baskın olmakla birlikte, İsmail ve onun soyuna dair de kutsanacaklarına, soylarının bereketleneceğine⁵⁷⁹ ve büyük bir millete⁵⁸⁰ dönüşeceklerine dair ifadeler yer almaktadır.⁵⁸¹ Benzer şekilde, Tevrat'ta Hz. İbrahim ve Hâcer'e yönelik olarak zikredilen ilahî vaatler de Hz. Muhammed'e yönelik dolaylı bir beşaret olarak değerlendirilmektedir.⁵⁸²

Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret olarak yorumlanan asıl bölümler Hz. İsmail'in isminin zikredildiği pasajlardır. Zira Hz. Peygamber'in İsmail peygamberin soyundan gelmesi hasebiyle beşâir kaynakları Eski Ahit'te yer alan İsmail'e dair vurgulara yoğunlaşmışlardır.⁵⁸³ Yaratılış'ta yer alan “Tanrı, Hayır. Ama karın Sara sana bir oğul doğuracak, adını İshak koyacaksın dedi, Onunla ve soyuyla antlaşmamı sonsuza dek sürdüreceğim. İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli

⁵⁷⁷ Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 26-30.

⁵⁷⁸ el-A'râf 7/157.

⁵⁷⁹ Yaratılış 17/17-21.

⁵⁸⁰ Yaratılış 12/1-3.

⁵⁸¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 198.

⁵⁸² Aygün, *Hz. Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü'n-Nübüvve*, 211.

⁵⁸³ Ahmed Hi'câzî Sakkâ, *Bişâretü bi-nebiyyi'l-islâm fi't-tevrât ve'l-incil* (Mısır: Darü'l-Beyan'il Arabi, 1977), 1/89; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 424.

kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım.”⁵⁸⁴ ifadeleri Hz. İsmail soyundan gelen Hz. Muhammed’in peygamberliğine dair bir işaret olarak değerlendirilmektedir.⁵⁸⁵

Beşâiru’n-nübüvve meselesini gündemine alan kelâmcılar, sözü edilen bu delillerin yanı sıra Tevrat ve İncil’de başka deliller ve işaretlerin de olabileceği kanaatine ulaşmışlar, bu anlamda oldukça titiz bir araştırma içerisine girmişlerdir. Hz. Muhammed’in önceki peygamberler tarafından müjdelendiği düşüncesi kelâmcıları kutsal metinlerde “hamd” kökünden türeyen ve “Muhammed” ismiyle eşanlamlı veya benzer anlamlı kelimeleri aramaya sevk etmiş gibi gözükmemektedir.⁵⁸⁶ Örneğin Yuhanna İncil’indeki *paraklit* kelimesinin semantik tahlilleri neticesinde *Ahmed* manasına geldiğini öne süren Müslüman düşünürler, bu ifadenin geçtiği İncil pasajında son peygamberin müjdelendiğini iddia etmişlerdir. Eski Ahit metinlerinden olan Habakkuk kitabında yer alan “*Allah Teman’dan ve Kuddüs Paran dağından geldi. Onun haşmeti gökleri örttü ve dünya onun hamdiyle doldu. Güneş gibi parılıyor, Elleri ışık saçıyor*”⁵⁸⁷ ifadelerindeki *hamd* kelimesi Hz. Muhammed’e, saçtığı ışık ise Kur’ân-ı Kerîm’e işaret ediyor şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁸⁸ Hz. Muhammed’in önceki kutsal kitaplarda müjdelendiğini iddia eden kelâmcılara göre, Eski Ahit’te Hz. İsmail’in doğup büyüdüğü bölgenin Paran olarak isimlendirilmesi⁵⁸⁹ bu yerin Mekke olduğuna ve Hz. Muhammed’e işaret ettiğine dair güçlü bir kanıt mahiyetindedir. Örneğin Ebü’l-Muîn Neseî, Paran Dağı’nın Mekke’de bulunduğunu belirtir ve Tevrat’ta Hz. İbrahim’in Hacer ile İsmail’i Paran Dağı’na yerleştirdiğinin yazılı olmasından hareketle Ehl-i Kitap’ın da bu gerçeği kabul ettiğini kaydeder. Bu bağlamda Neseî, bu hakikati inkâr edenlere hitaben, “İsa’dan sonra kitap indirilen ve Allah’ın isminin yüceltildiği, adı Paran olan yer Mekke’den başka neresidir?” sorusunu yönelterek, Hz. Muhammed’in beşaretini vurgulamaktadır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁴ Yaratılış 17/19-20.

⁵⁸⁵ Mâverî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 197; et-Taberî, *ed-Dîn ve’d-devle*, 132.

⁵⁸⁶ Yûsuf B. İsmâil Nebhânî, *Hüccetullâh ‘ale’l-‘âlemîn*, thk. Abdulvâris Muhammed Ali (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l İlmiyye, 1996), 82.

⁵⁸⁷ Habakkuk 3/3.

⁵⁸⁸ Erdiñç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed’in Peygamberliği* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), 105.

⁵⁸⁹ Yaratılış 21/20-21.

⁵⁹⁰ Neseî, *Tebşiratü’l-edille fî uşûli’l-d-dîn*, 1/497.

Ebü'l-Muîn Nesefî'nin eserlerinde yer verdiği Paran Dağı argümanına, İmam Mâtürîdî'nin ne *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da ne de *Kitâbü't-Tevhîd*'de herhangi bir atıfta bulunmadığı görülmektedir. Bu durum, Mâtürîdî'nin yaşadığı dönemde söz konusu argümanın kelâmî tartışmalarda henüz kullanılmadığı ya da gündemde olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Paran Dağı anlatısının, daha sonraki dönemlerde özellikle Ehl-i Kitap'la polemik bağlamında geliştirilen savunmacı söylemin bir parçası olarak kelâm literatürüne dâhil olduğu söylenebilir.

Kur'ân'da Hz. İbrahim'in, ailesinden bir kısmını Kâbe'nin bulunduğu verimsiz bir vadiye yerleştirdiğini bildirmesi⁵⁹¹ ve Hz. İsmail ile birlikte Beytullah'ın temellerini inşa ettiklerinin ifade edilmesi,⁵⁹² Hz. İsmail ile annesi Hâcer'in yerleştiği bölgenin Mekke olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede Kur'ân'daki bilgiler ile Tevrat'ta yer alan bazı anlatımlar arasında belirli ölçüde örtüşmelerin bulunduğu dikkati çekmektedir.

Eski Ahit'te Hz. Peygambere ilişkin bir müjde olarak kabul edilen bir diğer işaret ise “*Rab Sina'dan geldi, onlara Seir'den doğdu, Paran dağında parladı*” ifadeleridir. Tanrı'nın vahyini tecelli ettiği bölgelerden biri olan Paran, Eski Ahitte çöl ve dağı ifade etmektedir. Bu bağlamda Müslüman kelâmcılar Paran'ı Hi'câz ve Mekke olarak yorumlamışlar ve Hz. Muhammed'in ortaya çıkacağına işaret eden bir müjde olarak kabul etmişlerdir. İlgili pasaj sırasıyla “Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in vahiy almaya başladıklarını ifade etmektedir” şeklinde yorumlanmıştır.⁵⁹³ Bu bağlamda Hz. Musa Allah ile Sina Dağı'nda konuşmuş, İncil Hz. İsa'ya Seir Dağı'nda verilmiş, Hz. Muhammed'e ilk vahiy Müslüman kaynaklarda *Faran* olarak geçen Paran'da, yani Mekke'de inmiştir.⁵⁹⁴

Yahudilerin kurtarıcı beklentisini güçlendiren temel vurgulardan biri olan ve Yasa'nın Tekrarı bölümünde yer alan “*Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak. Onu dinleyin. 'Onlara*

⁵⁹¹ İbrâhîm 14/37.

⁵⁹² el-Bakara 2/127.

⁵⁹³ et-Taberî, *ed-Dîn ve 'd-devle*, 133; Mâverî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 200; İbn Teymiyye, *el-Cevâbus-Şahîh liman beddele dîn al-Masîh*, 3/197-203; İbrahim Halil Ahmet, *Muhammed Fit'Tevrat ve'l İncil ve'l Kur'an* (Kahire: Mektebetü'l-Vai'l-Arabi, ts.), 36; Sakkâ, *Bişâretü bi-nebiyyi'l-islâm fi't-tevrât ve'l-incil*, 2/260; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 423; Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fi'uşûli'd-dîn*, 1/497.

⁵⁹⁴ Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 103.

kardeşleri arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım. Sözlerimi onun ağzından işiteceksiniz. Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek. Adıma konuşan peygamberin ilettiği sözleri dinlemeyeni ben cezalandıracağım.”⁵⁹⁵ ifadeleri kelâmcılar tarafından Hz. Muhammed’in Tevrat’ta müjdelendiği iddialarını güçlendiren bir kanıt olarak ileri sürülen diğer bir argüman olarak dikkat çekmektedir.⁵⁹⁶ Gelecek olan bu peygamberin tıpkı Musa gibi ilahî buyruklara aracılık etme ve kanun koyucu olma vasıflarından yola çıkan Müslüman düşünürler, bu pasajda müjdelenen kişinin Hz. Muhammed olduğunu iddia ederken Hristiyanlar burada müjdelenen kişinin Hz. İsa, Yahudiler ise Samuel ile Yeşu veya son dönemlerde gelecek olan kurtarıcı olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁵⁹⁷ Pasajda geçen “*kardeşleriniz arasından*” ifadesi İsrâiloğulları’nın amcaoğulları olan İsmailoğullarından peygamber geleceğine, bunun da Hz. Peygamber’e işaret ettiğine dair bir kanı oluşturmuştur.⁵⁹⁸ Zira Hz. Musa da dâhil olmak üzere birçok peygamber İbrahim peygamberin oğlu İshak’ın soyundan gelirken Hz. Muhammed Hz. İsmail’in soyundan gelmektedir. Öte yandan, ilgili pasajda geçen “Kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek” ifadesi, kapsamlı ve ayrıntılı bir hukukî düzenlemeye işaret etmektedir. Hz. Muhammed’in müstakil ve sürekli geçerliliğe sahip bir şariat sistemi getirmiş olması dikkate alındığında, bu ifadenin onun nübüvvetine yönelik bir beşaret olarak yorumlandığı görülmektedir.⁵⁹⁹ “Sözlerimi onun ağzından işiteceksin” ifadesi bazı eserlerde “Onun ağzına koyacağım” şeklinde takdir edilmiş ve Hz. Peygamber’in ümmî olması sebebiyle böyle bir ifadenin yer aldığına işaret edilmiştir.⁶⁰⁰ Ayrıca “Adıma konuşan” ifadesi ise Ku’rân’ı Kerîm’de yer alan “*Kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir.*”⁶⁰¹ ayetleriyle ilişkilendirilmiştir.⁶⁰²

⁵⁹⁵ Yasa’nın Tekrarı 18/18.

⁵⁹⁶ Mâverdi, *A’lâmü’n-nübüvve*, 198; Semerkandî, *es-Sahâifü’l-İlâhiyye*, 235; Nesefî, *Tebşiratü’l-edille fi uşûli’-d-dîn*, 1/497.

⁵⁹⁷ Modern dönem *delâil* literatürünün önemli müelliflerinden olan Nebhânî, müjdelenen zatın Hz. Îsâ, Şem’ûn (Simun) ya da Yûşâ olamayacağını açıkça ifade etmekte ve söz konusu müjdenin doğrudan Hz. Peygamber’e işaret ettiğini vurgulamaktadır. bk. Nebhânî, *Hüccetullâh ‘ale’l-‘âlemîn*, 74-75.

⁵⁹⁸ Aygân, *Hiz. Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü’n-Nübüvve*, 239.

⁵⁹⁹ Ahatlı, *Peygamberlik ve Hiz. Muhammed’in Peygamberliği*, 101.

⁶⁰⁰ Nebhânî, *Hüccetullâh ‘ale’l-‘âlemîn*, 86-88.

⁶⁰¹ en-Necm 53/3-4.

⁶⁰² Nebhânî, *Hüccetullâh ‘ale’l-‘âlemîn*, 87.

Yahudi kutsal metinlerinden getirilen bu delillerin dışında, önceden Yahudi âlimlerden olan ve Müslüman olan kimselerin şahitlikleri de Yahudilik ve beşaret başlığı altında sıklıkla kullanılan argümanlardan biri olmuştur.⁶⁰³ Abdullah b. Selâm, Selmân-ı Fârisî ve Ka'b el-Ahbâr gibi şahsiyetlerin İslâm'ı kabul etmelerindeki temel motivasyonun, Tevrat ve Yahudi dinî geleneği çerçevesinde Hz. Muhammed'in risaletini tasdik etmelerinden kaynaklandığı ve bu tasdikin, içinde bulundukları dinî sistemin doğal bir uzantısı ve gereği olduğu yönünde değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu bağlamda Ka'b b. Ahbar'ın Hz. Ömer dönemi gibi geç bir dönemde müslüman olması Halife Ömer'in gözünden kaçmamış, neden geç müslüman olduğunu sorduğunda Ka'b b. Ahbar "Biz Tevrat'ta Muhammed'in Araplardan çıkacağını, sonra vefat edeceğini ve ondan sonra salih bir yaşlının iş başına geçeceğini, sonra onun da öleceğini ve ardından demir gibi sert birinin başa geçeceğini buluyoruz. Tüm bunların gerçekleştiğini gördüğümde Müslüman oldum." yanıtını verdiği nakledilmektedir.⁶⁰⁴

İslâm tarihi kaynaklarına göre Medine'nin önde gelen Yahudi alimlerinden Abdullah b. Selam, Hz. Peygamber'in sorduğu üç soruya aldığı tatmin edici cevaplar sonucunda Tevrat'ta müjdelenen son ve hakiki peygamberin Hz. Muhammed olduğunu idrak ederek müslüman olmuştur.⁶⁰⁵ Abdullah b. Selam, Hz. Muhammed'i, İmran'ın oğlu Musa'nın kardeşi olarak tanımlamış ve onu kıyamete yakın gönderileceği haber verilen peygamber olarak nitelendirmiştir.⁶⁰⁶ Medine Yahudileri bağlamında Abdullah b. Selâm'ın Müslüman oluşuna dair aktarılan rivayetler, Yahudilik geleneği içerisinde yer alan ve Tevrat'ta bulunduğu kabul edilen müjdelere dayandırılmış; bu durum, Hz. Muhammed'in peygamberliğine yönelik kesin bir delil olarak değerlendirilmiştir. Öte yandan bir zina hadisesi sebebiyle Resullullah'a gelen Medineli Yahudilere Hz. Peygamber'in "Tevrat'ta recim cezası ile ilgili ne buluyorsunuz?" sorusu üzerine verdikleri yanıtı düzelterek doğru bilgiyi aktarması, hadis kaynaklarına yansımıştır.⁶⁰⁷ Bu anlatı Hz. Muhammed'in Kitab-ı Mukaddes'e

⁶⁰³ Arif Aytekin, "Delâilü'n-Nübüvve'ye Konu Teşkil Eden İki Sahâbî: (Selmân-ı Farisî ve Abdullah b. Selâm)", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 27-40.

⁶⁰⁴ Şehâbeddin Karâfî, *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani (fi'r-red 'ale) l-es'ileti'l-fâcire*, thk. Bekir Zekî Avaz (Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 1987), 370-371.

⁶⁰⁵ Celil Kiraz, "Hz. Muhammed (SAV)'in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelenmesi (Tebşîrât)", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 233-234.

⁶⁰⁶ İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, 2/138.

⁶⁰⁷ Buhârî, "Menâkıb", 26.

hakimiyetini göstermesi açısından önemli olduğu gibi Tevrat'ta müjdelendiği yönündeki iddiaları desteklemek için kullanılan bir argüman da olmuştur.⁶⁰⁸

Benzer şekilde, başlangıçta Mecusi olan ve İsfahan'da yaşayan Selman-ı Farisi'nin hakikat arayışı da *Delâilü'n-Nübüvve* literatüründe önemli bir örnek teşkil eder. Bir yolculuk esnasında kilisede ibadet eden Hristiyanları gördüğünde yaşadığı şaşkınlık, onu uzun bir hakikat yolculuğuna sevk etmiştir. Bu yolculuk sırasında bir Hristiyan bilgin, Selman'a artık kendi yollarında giden kimsenin kalmadığını, ancak bir peygamberin zuhurunun yaklaştığını belirtmiştir. Bu bilgin, Selman'a İbrahim'in dini üzere gönderilecek olan bu peygamberin Arap topraklarında ortaya çıkacağını, hicret edeceği yerin hurma ağaçlarıyla çevrili olduğunu, iki taşın arasında yer aldığını ve onun peygamberliğini doğrulayan sarıh alametlerin bulunduğunu ifade etmiştir. Bu alametler arasında, hediye kabul edip sadakayı kabul etmemesi ve omuzları arasında nübüvvet mührünün bulunması da yer almaktadır. Bilgin, Selman'a eğer bu peygambere ulaşırsa ona tabi olmaktan geri durmamasını tavsiye etmiştir. Selman-ı Farisi'nin bu tavsiye üzerine Medine'ye gelerek Müslüman olması, Hristiyan rahiplerin İncil'deki tebşîrâta dair bilgilerini doğrulayan önemli bir vakıa olarak ele alınmasına imkân tanımaktadır.⁶⁰⁹ Bu çerçevede Abdullah b. Selam ve Selman-ı Farisi gibi birçok ismin ihtida anlatılarından hareketle İslâm öncesi dönemde bir beklenti içerisinde olduğu, bu beklentinin bazı bilgilere dayandığı çıkarımı yapılmaktadır. Mâtürîdî'nin, bu tür detaylara ve örneklerle yoğunlaşmaktan ziyade, Hz. Muhammed'in ortaya koyduğu ahlâkî değerlere ve mesajına odaklanması, onun Hz. Peygamber'i ismen değil de vasıflarıyla müjdelendiği görüşüne sahip olduğu şeklinde bir çıkarımda bulunulmasına olanak tanımaktadır.

Eski Ahit'te yer alan *“İsmail'e gelince, seni işittim. Onu kutsayacak, verimli kılacak, soyunu alabildiğine çoğaltacağım. On iki beyin babası olacak. Soyunu büyük bir ulus yapacağım.”*⁶¹⁰ ve *“Tanrınız Rab size aranızdan, kendi kardeşlerinizden benim gibi bir peygamber çıkaracak. Onu dinleyin.”*⁶¹¹ gibi ifadeler de Hz.

⁶⁰⁸ Cemal Bedevi, “Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed (S.A.V.)”, çev. Ahmet Tahir Dayhan, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 226-227.

⁶⁰⁹ İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, 1/239-241; Ebû Abdillâh İbn İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Vakfu'l Hadâmâtul Hayriyye, 1981).

⁶¹⁰ Yaratılış 17/20.

⁶¹¹ Yasa'nın Tekrarı 18/15.

Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda müjdelendiğine delil olarak gösterilen en sarih ifadelerdir.

Öte yandan, Yeşaya Kitabı'nda geçen⁶¹² ve biri eşekle, diğeri deveyle gelen iki süvariden söz edilen pasajda deve üzerinde gelen süvarinin Hz. Muhammed olduğuna yönelik güçlü bir kanaatin oluştuğu görülmektedir.⁶¹³ Günümüz çevirilerinde bozkır olarak çevrilen çöl halkının sevincinin anlatıldığı pasajdaki çöl Mekke olarak yorumlanmış ve tebşîrâta hamledilmiştir. Bunun yanında Hz. Muhammed'e işaret ettiği ifade edilen farklı pasajların⁶¹⁴ her biri tebşîrât başlığı altında ele alınmıştır.⁶¹⁵

İmam Mâtürîdî A'râf Suresi'nde yer alan “Onlar, ellerindeki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları o elçiye, o ümmî peygambere uyarlar. Peygamber onlara iyiliği emreder ve onları kötülükten meneder; yine onlara temiz şeyleri helâl, pis şeyleri haram kılar. Ağırıklarını kaldırır, üzerlerindeki zincirleri çözer. O peygambere inanan, onu koruyup destekleyen, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen nura uyanlar, işte bunlardır kurtuluşa erenler.” ayetini,⁶¹⁶ Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair bir delil olarak ele alır. Zira Mâtürîdî'ye göre, Yahudi ve Hristiyanların bu ayete karşı “Tevrat ve İncil'de bu anlatılanları bulamıyoruz” şeklinde herhangi bir itirazlarının tarihî olarak kaydedilmemiş olması, onların Tevrat ve İncil'de bu bilgilere sahip olduklarını ve Hz. Peygamber'in geleceğine dair müjdelerin kendi kutsal kitaplarında mevcut olduğunu göstermektedir.⁶¹⁷

Mâtürîdî Yahudilerin Hz. Muhammed'e karşı geliştirdikleri inkârcı tutumlara ilişkin gerek *Kitâbü't-Tevhid*'de gerekse *Te'vilat*'ta oldukça geniş eleştiriler getirmiştir. Bu bağlamda Yahudiler ile Hristiyanları aynı kategoride değerlendirerek, kutsal metinlerinde Hz. Peygamber'e ilişkin işaret ve delillerin yer aldığına dikkat çeker.⁶¹⁸ Mâtürîdî'ye göre önceki kutsal kitaplarda Hz. Muhammed'in peygamber olacağına ilişkin bilgi mevcuttu, bundan dolayı bir beklenti içerisindeydiler. Fakat bu

⁶¹² Yeşaya 21/6-9.

⁶¹³ Ebû Hâtîm Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve* (Beyrut: Darü'l-Sâki, 2003), 150; Rendel Harris (ed.), *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi* (Manchester: The University Press, 1928), 174.

⁶¹⁴ Mezmûrlar 45, 149; İşaya, 21/6-9; 42/9-17, 54; 60/1-7; 65/1-6; Daniel, 2/31-45.

⁶¹⁵ Mâverîdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 118; Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 149-152.

⁶¹⁶ el-A'râf 7/157.

⁶¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 6/80; Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-Hidâye*, 196.

⁶¹⁸ Recep Önal, *Ebu Mansur El-Mâtürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler* (Emin Yayınları, 2013), 193.

bilgiye rağmen inatçılıklarından dolayı bu bilgiyi gizlemişler ve inkâr yoluna gitmişlerdir.⁶¹⁹

Mâtürîdî'ye göre A'râf Suresi'nde yer alan ilgili ayetten hareketle Yahudi ve Hristiyanların, bu açık beyana rağmen Hz. Muhammed'in peygamberliğine dair kendi kutsal metinlerinde herhangi bir işaret bulamadıklarını ileri sürememeleri, peygamberliğin ispatı açısından dolayı bir delil teşkil etmektedir.⁶²⁰

Bu çerçevede Fetih Suresi'ndeki ayete⁶²¹ ilişkin yaptığı izahlarda Hz. Muhammed'in yanında sahabenin de vasıflarının Tevrat ve İncil'de zikredildiğini hatırlatan Mâtürîdî, Ehl-i Kitap'tan hiç kimsenin bu vasıflar bizim kitaplarımızda yoktu şeklinde itirazda bulunmamış olmasını da onun peygamberliğinin hakikatine ilişkin önemli bir delil olarak öne sürmektedir.⁶²² Mâtürîdî'nin aynı delillendirmeyi Bakara Suresi'ndeki "*Oğullarını tanır gibi tanırırlar*" ifadesinin yer aldığı ayetin yorumunda da görmekteyiz. Ona göre son peygamberin sıfat ve özelliklerinin önceki kitaplarda yer aldığını haber veren bu ayete itiraz edilmemiş olması Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu kanıtlamaktadır.⁶²³

Görüldüğü üzere Mâtürîdî'ye göre Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Peygamber'e dair bilgilerin önceki kutsal metinlerde de yer aldığına ilişkin vurguların Ehl-i Kitap tarafından açıkça reddedilmemesi, onun tarafından sıkça başvurulmuş bir delil olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan Mâtürîdî, A'râf Suresi'ndeki ilgili ayetin, Mekkelilere yönelik aklî bir delil niteliğinde indirildiğine dair rivayeti de nakleder. Bu çerçevede "*Kendilerine kitap verdiklerimiz*" ifadesinde geçen "kitap" kavramının Kur'ân-ı Kerîm olarak anlaşılmasının mümkün olduğunu belirtir ve böylece Mekkelilerin de Hz. Peygamber'i Ehl-i Kitap mensupları gibi tanıdıklarına işaret

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/225; 11/53, 131.

⁶²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 6/80.

⁶²¹ *O, Allah'ın elçisi Muhammed'dir. Onunla beraber olanlar da kâfirlere karşı sert, kendi aralarında merhametlidirler. Onları, Allah'ın lütuf ve rızasına talip olarak hep rükûda ve secdede görürsün. Secdenin tesiriyle yüzlerine simaları oturmuştur; Tevrat'ta onlar için yapılan benzetme budur. İncil'deki misalleri ise bir ekindir: Çiftçileri sevindirmek üzere filiz verir, onu güçlendirir, kalınlaşır ve kendi sapları üzerinde durur. Onlar (müminler) yüzünden kâfirler öfkeden kahrolsunlar diye (böyle olmuştur). Onlar arasından iman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara Allah bir bağışlama ve büyük bir ödül vaad etmektedir.* el-Fetih 48/29.

⁶²² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/50-51.

⁶²³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 301; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/267-268.

eder.⁶²⁴ Bu yaklaşım, Mâtürîdî'nin ayetleri yorumlarken literal bir okuma ile yetinmeyip, nüzul ortamı ve bağlamı da dâhil olmak üzere çok yönlü bir tefsir yöntemi benimsediğini⁶²⁵ göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Mâtürîdî'nin Yahudilerin bir peygamber geleceğine ilişkin bilgi ve inanca sahip olmalarına rağmen Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmelerinin temel sebebinin kendi arzularına uymayan vahiy getirmesi veya kendi içlerinden birinin gönderilmemesi olduğu kanaatindedir. Ona göre Yahudiler inatçılıkları sebebiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini reddetmişlerdir.⁶²⁶ Bu bağlamda Mâtürîdî, Yahudi ve Hristiyanların Hz. Peygamber'i kabul etme hususunda kendi aralarında da bir ihtilafa düştüklerini belirterek, kimisinin kabul ederken kimisinin reddettiğini kaydeder.⁶²⁷ Nitekim Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin hakikati kabul eden Abdullah b. Selâm ve onun durumunda olan sahâbeyi örnek göstererek, *“Onlara Kur’ân okunduğu zaman, ‘Ona iman ettik; şüphesiz o, Rabbimizden gelmiş hakikatin ta kendisidir. Zaten biz, bundan önce de Rabbimize teslim olmuştuk’ derler.”*⁶²⁸ ayetinin bu kimseleri temsilen indirildiğini ifade eder. Bu bağlamda Yahudilerin Hz. Peygamber'e dair önceden bilgi sahibi olduklarını temellendirir ve bunu, beşâire dair en güçlü delillerden biri olarak değerlendirir.⁶²⁹

Abdullatif Harpûtî ise önceleri önemli Yahudi âlimlerinden biri olan Abdullah b. Selâm'ın Peygamber Efendimiz'in Medine-i Münevvere'ye hicret ettiği gün İslâm'ı kabul etme şerefine eriştiğini kaydeder. Bu çerçevede Abdullah b. Selâm, Peygamber Efendimiz'in Medine'ye varışında Mescid-i Nebvî'ye gelmiş ve Resulullah'ın mübarek yüzünü gördüğünde, Bakara Suresi'nde ifade edilen *“Kendilerine Kitap verdiğimiz kimseler onu, öz evlatlarını tanır gibi tanırırlar.”*⁶³⁰ ifadesine uygun olarak, Peygamberimizi tanımış ve O'nun hakiki bir peygamber olduğuna hemen kanaat getirmiştir. O, herhangi bir mucize veya delil talep etmeksizin, derhal iman ederek Müslüman olmuştur. Harpûtî, Abdullah b. Selâm'ın İslâm'a geçişindeki temel saikin,

⁶²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 5/30.

⁶²⁵ Veysel Gengil, *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 226.

⁶²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 3/250.

⁶²⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 7/33; 8/177.

⁶²⁸ el-Kasas 28/53.

⁶²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 11/53-54, 132; 3/254.

⁶³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/146.

Yahudi kutsal metinlerinde yer alan peygamberlik işaretleri vesilesiyle Peygamber Efendimiz'i tanımış olmasına dayandığını vurgular. Bu bağlamda Harpûtî, Abdullah b. Selâm'ın hikâyesini tebşîrâtın hakikatiyle ilişkili olarak sunmakta ve Yahudi kökenli bir sahabenin Müslüman oluşunu bu hakikatin somut bir örneği olarak aktarmaktadır.⁶³¹

Çalışmamızda incelediğimiz bir diğer isim olan Hayâlî, peygamberliğin ispatı noktasında mucize deliline ağırlık vermiş ve önceki peygamberlerin Hz. Peygamber'i müjdelemeleri, yani beşâir meselesine değinmemiştir.⁶³² İmam Mâtürîdî ise muhtemelen yaşadığı dönemde kutsal kitaplara ulaşmanın zorlukları veya çevirilerin yaygınlaşmamış olması nedeniyle bu metinlere fazla atıfta bulunmamış, bunun yerine sıklıkla Kur'ân-ı Kerîm'e referansta bulunmayı tercih etmiştir.⁶³³ Mâtürîdî, Hz. Peygamber'e ilişkin müjdelerin varlığını ve bu müjdelerin Ehl-i Kitap tarafından neden ve nasıl inkâr edildiğini Kur'ân'a dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Abdullah b. Selâm'ın Müslüman olmasındaki nedenlere dikkat çeken Mâtürîdî'nin, tarihi vakaları ve hadis kaynaklarını da bir delil olarak kullanarak tebşîrâtı temellendirdiği görülmektedir.⁶³⁴ Buna karşın Harpûtî, tebşîrât konusunu ayrı bir başlık altında ele almamış, ancak Abdullah b. Selâm'ın Hz. Peygamber'i önceden tanınması bağlamında beşâir meselesine dolaylı bir atıfta bulunmuştur. Bu nedenle tebşîrât meselesine ilişkin olarak bu üç isim arasında kapsamlı bir karşılaştırma yapmak güç görünmektedir. Bununla birlikte Abdullah b. Selâm'ın önceki kutsal metinlerdeki bilgilere sahip olmasına yapılan vurgu açısından Mâtürîdî ve Hayâlî arasında belirgin bir benzerlik göze çarpmaktadır.

2.1.2. Yeni Ahit ve Hristiyan Düşüncesinde Tebşîrât

Müslüman-Hristiyan ilişkileri tarihi; Hz. İsa'nın ilahlığı, Tanrı'ya babalık atfedilmesi, İsa Mesih'in Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilmesi, aslî günah doktrini ve

⁶³¹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-keîâm fî 'akâ'idihî'l-İslâm*, 221.

⁶³² Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 278-284.

⁶³³ Soyal, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne'de Nübüvvet*, 107.

⁶³⁴ Mâtürîdî, Hz. Ömer ile Abdullah b. Selâm arasında geçen diyalogu aktarmaktadır. Bu diyalogda, Hz. Ömer, Abdullah b. Selâm'a, Kur'ân'da ifade edildiği gibi, Peygamber'i gerçekten çocuklarını tanıdıkları gibi tanıyıp tanımadıklarını sormuş, Abdullah b. Selâm ise Peygamber'i çocuklarını tanıyıp tanımadığını ifade etmiştir. Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/267-268; 5/31.

İsa Mesih'in çarmıha gerilmesi gibi temel Hristiyan inançları ile İslâm'ın bu konulara yönelik eleştirileri çerçevesinde şekillenmiştir. Bunun yanı sıra, Hz. İsa'nın Kur'ân'da Hz. Muhammed'i müjdelemesine (beşâir) ilişkin meseleler ve bu bağlamda ortaya çıkan "tahrif" iddiaları, bu ilişkilerin teolojik boyutunu oluşturan önemli tartışma konularıdır.⁶³⁵ Tüm bunları da müslümanların Ehl-i Kitap toplumlarıyla girdikleri sosyolojik etkileşimle açıklamak mümkündür.⁶³⁶

Kur'ân'da Hz. İsa'nın, Hz. Muhammed'in gelişini müjdelediğine dair verilen bilgiler, bu tartışmanın temel kaynağının Kur'ân-ı Kerîm olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Kur'ân, Ehl-i Kitap'ın Hz. Muhammed'i "kendi evlatlarını tanıır gibi" tanıdığını açıkça ifade etmekte ve İncil'de de Hz. Peygamber'in geleceğine dair işaretler bulunduğunu vurgulamaktadır.⁶³⁷ Öte yandan tebşîrâtâ ilişkin en net ve somut bilginin Hz. İsa'nın ifadelerinde yer aldığı belirtilmiştir. Kur'ân'da Meryem oğlu İsa'nın şu sözlerine yer verilir: *Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: "Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim."* Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, *"Bu (kanıtlar) besbelli bir büyü!" dediler.*⁶³⁸ ayetinde yer alan Ahmed isminin Yuhanna'da yer alan Paraklit ile özdeşleştirilmesi İslâm düşünce tarihinin erken dönemlerinden itibaren Müslüman-Hristiyan teolojik etkileşiminin temel unsurlarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda Saff suresinde yer alan *Ahmed* ifadesi ile *Paraklit* kavramının özdeş kabul edilme çabası özellikle nübüvvetin ispatında kullanılan önemli argümanlardan biri olmuştur.⁶³⁹

İslâmi kaynaklarda "Faraklit" (فارقلیط) olarak geçen bu terim, İngilizce "Paraclete" kelimesi aracılığıyla Latince "Paracletus" ve Yunanca "Paráklētos" kelimesinden türetilmiştir. Terim, aslında Yunanca kökenlidir ve "parakalein" fiilinden gelmektedir. "Parakalein" fiili "birini yanına çağırmak" anlamına gelir; bu nedenle, çağırılma amacına bağlı olarak savunmak, aracılık etmek, teselli etmek gibi

⁶³⁵ Rahmetullah el-Hindî, *İzharü'l-Hak*, çev. Ali Namlı - Ramazan Muslu (İsam Yayınları, 2023), 1/8.

⁶³⁶ Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, 395; Soyal, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne'de Nübüvvet*, 108.

⁶³⁷ el-A'râf 7/157; el-En'âm 6/20.

⁶³⁸ es-Saf 61/6.

⁶³⁹ Nesefî, *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/498.

çeşitli türev anlamlara sahiptir.⁶⁴⁰ Kelime, Hristiyanlık literatüründe “teselli edici” veya “yardımcı” anlamında kullanılmıştır.⁶⁴¹ Öte yandan Paraklit’in geçtiği ilgili pasajlarda İsa’ya işaret ettiği yerlerde “savunucu” olarak tercüme edilirken, Kutsal Ruh’u simgeleyen yerlerde ise “tesellici” olarak tercüme edildiği görülmektedir.

Kavramın tercümesinin tarihi süreç içerisinde değiştiği, özellikle “tesellici” şeklinde tercüme edilmesinde erken dönem kilise otoritesinin etkisi olduğu kaydedilmektedir.⁶⁴² Hz. İsa’nın ana dili Ârâmîce olmasına rağmen, mevcut İncil metinlerinin Grekçe kaleme alınmış olması İslâm âlimleri nezdinde Grekçe metinlerde geçen “paraklêtos” teriminin⁶⁴³ Ârâmîce’deki karşılığı meselesini önemli bir problematik hâline getirmiştir. Bu bağlamda İbn Hişâm, Muhammed kelimesinin Süryanicedeki “el-munhamenna”ya Grekçe’de ise “el-baraglitis”e karşılık geldiğini kaydetmektedir.⁶⁴⁴

Müslüman-Hristiyan etkileşimi açısından önemli bir yer tutan Paraklit kavramı özelinde yapılan ve toplumun geneline dahi yayılan tartışmalar erken dönemlere tekabül etmektedir.⁶⁴⁵ Karşılıklı mektuplaşmalar ve münazaralar⁶⁴⁶ marifetiyle yapılan tartışmaların erken dönem örneklerinden biri Ömer b. Abdülaziz ile Bizans İmparatoru III. Leo arasında gerçekleşmiştir. Ermeni tarihçi Ghevond’un ayrıntılı biçimde incelediği söz konusu mektuplarda, III. Leo, Hz. İsa’nın ilâhî yardıma muhtaç olduğunu ve bu yardımın “Paraklit” olarak anılan Kutsal Ruh vasıtasıyla gerçekleştiğini ifade etmektedir. Zira ona göre Kutsal Ruh, Rab ve efendilerinin aralarından ayrılışıyla derin bir üzüntü ve sarsıntı yaşayan havarilere teselli vermek üzere gönderilmiştir. Öte yandan, İmparator, Paraklit’in İsa ile aynı ismi taşıyacağını belirterek, Ahmed ismiyle özdeşleştirilmesinin mümkün olmadığını savunmaktadır. Bu bağlamda Ahmed ismiyle yapılan bu eşleştirmenin Kutsal Ruh’a yönelik bir iftira

⁶⁴⁰ John Dominic Crossan, “Paraclete”, *New Catholic Encyclopedia* (McGraw-Hill Book Company, 1967), 10/872.

⁶⁴¹ Mehmet Aydın, “Faraklit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/165-166.

⁶⁴² Aygün, *Hz. Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü’n-Nübüvve*, 188.

⁶⁴³ Nebhânî’ye göre Birklotos’tur. Nebhânî, *Hüccetullâh ‘ale’l-‘âlemîn*, 66.

⁶⁴⁴ İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, 1/251.

⁶⁴⁵ Öztürk, *İslam Toplumunda Hristiyanlar*, 403.

⁶⁴⁶ Karşılıklı mektuplaşmalar ve dini tartışmaların içeriğine ilişkin daha detaylı bilgi için bk. Kaplan, *İslâm’a Göre Hristiyanlık*, 154-194; Soyal, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne’de Nübüvvet*, 159-176.

ve hakaret niteliğinde olduğunu ileri sürmektedir. Dahası Hz. Muhammed'in müjdelenmesi şöyle dursun, III. Leo'ya göre Hz. İsa kendisinden sonra peygamberlik iddiasında bulunanların peşinden gitmemesi konusunda havarilerini uyarmıştır. Ömer b. Abdülaziz ise Paraklit'in Ahmed anlamına geldiğini ve İsa'nın Hz. Peygamber'i müjdelediğini savunur.⁶⁴⁷

Bir diğer mektuplaşma örneği ise Abbasi halifesi Mehdî ile Nestûrî Patriği I. Timoteus arasında Bağdat'ta gerçekleşir. Hz. İsa, teslis, vaftiz, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında yapılan tartışmada beşaret kapsamında Paraklit meselesi de gündeme gelir.⁶⁴⁸ Timoteus şayet Muhammed Parakletos ise, o zaman Muhammed de Tanrı'nın Ruhu olacaktır; çünkü Parakletos Tanrı'nın Ruhu'dur ve Tanrı'nın Ruhu, Tanrı gibi sınırsız olduğuna göre, Muhammed de Tanrı gibi sınırsız olacaktır." gibi bir akıl yürütme yaparak Hz. Peygamber'in Paraklit olarak yorumlanmasına karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda tahrif iddialarına da değinen Timoteus, "İncil'i bozarak ne gibi bir kazanç elde edebilirdik? İncil'de Muhammed'in adı geçse bile, adını oradan silmezdik; sadece Muhammed'in henüz gelmediğini ve sizin takip ettiğiniz kişi olmadığını söyledik ve gelecekte geleceğini belirtirdik." şeklinde bir izah ile İncil'in tahrif iddialarına karşı bir argümana yer vermiştir. Halife Mehdi ise Yuhanna'da söz konusu edilen vasıfları, Hz. Peygamber'e benzerliklerinden ötürü beşaretin delili olarak görmektedir.⁶⁴⁹

Öte yandan Paraklit kavramı Yuhanna İncil'inde genellikle Kutsal Ruh'a işaret etse de onun, İsa'yı tanımlamak için de kullanıldığı görülmektedir. Yuhanna'nın birinci mektubunda yer alan *"Ey benim küçük çocuklarım, günah işlemeyesiniz diye bu şeyleri yazıyorum. Eğer biri günah işlerse, Babanın nezdinde şefaatçimiz (Paraklit), salih İsa Mesih vardır. Kendisi bizim günahlarımıza, sadece bizim günahlarımıza değil, bütün dünyaya kefarettir."* ifadelerindeki şefaatçinin İsa'yı işaret ettiği kabul edilmektedir. Öyle ki Hz. İsa'nın, havarilerine Paraklit'in geleceğini

⁶⁴⁷ Mektuplaşmanın detaylarına ilişkin bk. Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between 'Umar II and Leo III", *The Harvard Theological Review* 37/4 (1944), 293-294.

⁶⁴⁸ Sabri Çap, "Hicri İkinci Asır Hristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm", *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, (2022), 239.

⁶⁴⁹ Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 150; Harris, *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*, 169-175.

müjdelerken “başka bir Paraklit”⁶⁵⁰ ifadesini kullanması kendisini de Paraklit olarak tanımladığını kanıtlar niteliktedir.⁶⁵¹ Yeni Ahit’te paraklit kavramının mahiyetine ilişkin bu tenakuz kutsal kitapta yer alan bilgi karmaşalarına örnek olması açısından önemlidir.⁶⁵² Nitekim Hristiyan tarihçileri dahi Yeni Ahit’te İsa’ya atfedilen birçok sözün aslında onun sözleri olmadığını, bunların İncil yazarlarının ya da sonraki dönem yazıcılarının ilaveleri olduğunu kabul ettikleri müsellemler bir hakikattir.⁶⁵³ Öte yandan Paraklit’in geçtiği Yuhanna İncil’inin diğer sinoptik İnciller’den bazı farkları vardır. Örneğin, sinoptik İncillerde Hz. İsa dinî kıssalar anlatan, özdeyişler aktaran hikmetli biri olarak tasvir edilirken Yuhanna’da uzun konuşmalar yapan bir eğitimci olarak lanse edilmektedir. Aynı şekilde sinoptiklerde İsa Tanrı’nın egemenliğini ön plana çıkarırken Yuhanna’da kendinden ve Baba Tanrı dikotomisinden bahseder.⁶⁵⁴ Bu bağlamda sinoptik incillere nazaran kronoloji açısından ciddi tezatların yer aldığı görülecektir. Nitekim Yuhanna’da Paraklit’e ilişkin kullanılan ifadelerin farklılığı bunu kanıtlar niteliktedir.⁶⁵⁵ Tüm bu bilgiler ışığında Yuhanna İncil’inin İsa’dan uzun bir zaman sonra kaleme alındığı düşünüldüğünde bu İncil yazarının Hz. İsa’nın vahyine dair tarihi malzemeyi aktarırken bilerek veya bilmeyerek hata yapma ihtimali, söz konusu kelimenin anlamında da değişikliğe uğramış olma şüphesini güçlendirmektedir.

İncil’in kaynaklık değeri açısından sahip olduğu bu ve benzeri problemler beşâir konusunu delillendirmede kutsal kitapları kullanma konusunda iki ayrı görüş ortaya çıkmasına neden olmuştur. Câhız gibi bazı kelâmcılar mevcut İncillerin tamamıyla tahrif edilmiş olması sebebiyle, beşâret fikrinin mevcut metinlerden hareketle temellendirilemeyeceği düşüncesindedir. İkinci yaklaşım ise tahrif edilmiş olmakla birlikte mevcut İncil metinlerinde de Kur’ân’ın verdiği bu bilgiyi teyit edecek ifadelerin bulunabileceğidir.⁶⁵⁶

⁶⁵⁰ Yuhanna 14/16-18.

⁶⁵¹ Crossan, “Paraclete”, 10/873.

⁶⁵² İbn Teymiyye, *el-Cevâbus-Şaḥîḥ liman beddele dîn al-Masîḥ*, 5/289.

⁶⁵³ Raymond Martin, *The Elusive Messiah* (Boulder: Westview Press, 1999), 13.

⁶⁵⁴ Şinasi Gündüz (ed.), *Yaşayan Dünya Dinleri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010), 84.

⁶⁵⁵ İsmail Taşpınar, *Hacı Abdullah Petrici’nin Hristiyanlık Eleştirisi* (İFAV Yayınları, 2020), 164.

⁶⁵⁶ Aygün, *Hz.Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü’n-Nübüvve*, 293.

Müslüman ulemanın Paraklit ile Ahmed ismi arasında kurdukları benzerliklere Yuhanna'da geçen ifadelerden hareketle dikkat çekmesi üzerine oryantalistlerin bir kısmı Ahmed isminin neden Hz. Muhammed'e işaret etmeyeceğine dair antitez üretme çabasına girişmiştir. Bu oryantalistlerden biri olan Montgomery Watt, "Ahmed" isminin Hz. Peygamber'e işaret edemeyeceğine dair çeşitli antitezler ortaya koymuştur. Watt'a göre, "Ahmed" ismi Hi'câz coğrafyasında bilinen ve yaygın olarak kullanılan bir isim değildi. O, bazı İslâm tarihi kaynaklarına dayanarak, bu ismin Hicri ikinci yüzyıla kadar kullanılmadığını iddia etmektedir. Watt'a göre, "Ahmed" ismi Müslümanlar tarafından "Paraklit" ile özdeşleştirildikten sonra, en erken 125 (742-743) yılı itibarıyla tedavüle girmiştir. Ayrıca, erken dönem kitap dizinlerinde de bu ismin izine rastlanmamıştır.⁶⁵⁷

Buna mukabil Hz Peygamber'in Ahmed ismi hem hadis kaynaklarında hem de şair sahabenin şiirlerinde yer almaktadır. Dolayısıyla Ahmed isminin Hz. Peygamber'in isimlerinden biri olduğu ve kullanıldığı yönünde Watt'ın iddiasının aksine yeterli tarihî kaynaklar mevcuttur. Ayrıca Ahmed isminin çocuklara verilmemesi bu ismin Hz. Muhammed için kullanıldığını göstermektedir. Zira çocuklara Ahmed isminin verilmesi Hz. Peygambere duyulan hürmet ile açıklanmaktadır.⁶⁵⁸ Bu çerçevede Watt'ın ortaya koyduğu eleştirinin felsefi arka planında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı Kerîm'i farklı kültürlerin özellikle ahit geleneğinin birikiminden istifade ederek inşa ettiği vurgusu yer aldığı söylenebilir.

İslâm âlimlerinin Paraklit'i Ahmed ile özdeşleştirmesinin en temel nedeni Yuhanna'da farakliti tasvir eden niteliklerin bir peygamber profilini çağrıştırmasıdır. İslâm âlimleri etimolojik çıkarımların ötesinde Yuhanna'daki Paraklit'e dair vurguları da irdelemişlerdir. Bu bağlamda Paraklit'in insanlara her şeyi öğreteceği, insanları hakikate yönlendireceği, Hz. İsa'nın öğretilerini hatırlatacağı kaydedilmektedir.⁶⁵⁹ Öte yandan modern İncil tercümelerinde Kutsal Ruh'a isnad edilen "Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. Ben de Baba'dan dileyeceğim. O sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Yardımcı, Gerçeğin Ruhu'nu verecek"⁶⁶⁰ ifadelerinde

⁶⁵⁷ W. Montgomery Watt, "His Name is Ahmad", *The Muslim World* 43/2 (1953), 110.

⁶⁵⁸ Mustafa Fayda, "Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/29-30.

⁶⁵⁹ Yuhanna 14/26; 15/26; 16/13.

⁶⁶⁰ Yuhanna 14/15-17.

öğretileriyle ebediyen insanlara rehberlik edecek birinin varlığına işaret eder niteliktedir.⁶⁶¹

Bu vurgulardan hareketle, Paraklit'in ilahi öğretileri aktaran, Hz. İsa'nın tevhit mücadelesinin tamamlayıcısı olan ve insanlara rehberlik eden bir insan olduğu sonucuna varılmaktadır. "İnsanlara bilmedikleri her şeyi öğretecek" ifadesi, Hz. İsa'nın nübüvvet görevinin sona ermesinden sonra bir başka peygamberin geleceğine işaret etmektedir. Bu bağlamda bilmedikleri şeylerin öğretilmesine yapılan vurgu, bir yandan yeni bilgilere işaret ederken, aynı zamanda yeni bir şeriata, yani Kur'an'a yönelik bir vurgu olarak da değerlendirilebilir. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in İsa'nın öğretilerini unutan veya tahrif eden toplumlara Hz. İsa'nın öğretilerini hatırlatacak olması Kur'an'ın Hz. Peygamber'in uyarıcı ve hatırlatıcı vasıflarını doğruladığı⁶⁶² söylenebilir. Nitekim Müslüman müellifler de bu çağrışımlar doğrultusunda Paraklit'i, Hz. Muhammed'in peygamberliğini teyit eden ve yeni bir vahyi (Kur'an'ı) getiren bir şahsiyet olarak değerlendirmişlerdir.

Hülasa, Yeni Ahit'teki tebşîrâta ilişkin vurgular incelendiğinde, Müslüman müelliflerin Yuhanna İncili'nde geçen Paraklit kavramı etrafında bir beşâir söylemi inşa ettikleri görülmektedir. Öyle ki Paraklit üzerine yapılan tartışmalar, İslâm ve Hristiyan teolojisi arasındaki önemli etkileşim konularından biri olmuştur. Bu kavramın, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini müjdelediği yönündeki İslâmi yorumlar, iki dinin kutsal metinlerinin birbirine atıf yaparak incelenmesine zemin hazırlamıştır.⁶⁶³ İslâm âlimleri, Yuhanna İncili'nde geçen "Paraklit" ifadesini Hz. Muhammed'in peygamberliğine yönelik bir müjde olarak değerlendirerek, Kur'an'ın verdiği bilgileri destekleyen unsurlar aramışlardır. Buna mukabil, Hristiyan teolojisi "Paraklit" kavramını genellikle Kutsal Ruh'a atıfla yorumlamış; onu, Hz. İsa'nın havarilerine gönderilen ilahî bir tesellici olarak değerlendirmişlerdir. Bir peygamber

⁶⁶¹ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Nâsır (Riyad: Dârü'l-Âsime, 1999), 5/291; Sakkâ, *Bişâretü bi-nebiyyi'l-islâm fi't-tevrât ve'l-incil*, 2/287.

⁶⁶² el-Mâide 5/14.

⁶⁶³ Nitekim Müslümanların Ehl-i Kitâb'a ilişkin bilgi düzeylerini artırmak ve onları daha yakından tanımak amacıyla, erken dönemlerde Tevrat ve İncil'in Arapçaya tercüme edilmesine yönelik girişimlerde bulundukları bilinmektedir. Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 97-98.

olarak yorumlanma ihtimaline karşı ise, Paraklit'i beşerî bir varlık olarak tasvir etmekten büyük ölçüde imtina etmişlerdir.

Bazı Müslüman müellifler, bu anlatıdaki “O peygamber” ifadesinin Hz. Muhammed’e bir işaret olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu bağlamda Abdülahad Davud da Hristiyanlara, Yuhanna’da bahsedilen “O peygamber” ifadesiyle kastedilen kişinin kim olduğunu sorarak Eski Ahit ve Yeni Ahit arasındaki ilişkilere dikkat çeker. Davud’a göre, Yuhanna’da sözü edilen “O peygamber” ifadesi ne İsa Mesih ne de İlyas’a işaret etmektedir; Yahya’nın müjdelediği kişi, Hz. Muhammed’dir.⁶⁶⁴

Bir başka anlatı ise Matta, Markos ve Luka İncillerinde yer almaktadır. Bağ sahibi bir adamın, bağındaki ürünlerden payını almak üzere bağcılara bir köle göndermesiyle başlayan hikâyede, bağcıların gönderilen köleleri ve hatta adamın oğlunu öldürmeleri anlatılmaktadır. Hz. İsa ile İsrâiloğulları arasında geçen bu metafora İsa, bu kural tanımaz topluluğa hitaben şu yanıtı vermiştir: “Bu nedenle size şunu söyleyeyim, Tanrı’nın egemenliği sizden alınacak ve onun ürünlerini yetiştiren bir ulusa verilecektir.”⁶⁶⁵

Bazı Müslüman müellifler, modern çevirilerde “Tanrı’nın Egemenliği” olarak çevrilen bu ifadenin, peygamberlik vazifesi olarak anlaşılması gerektiğini öne sürmektedirler. Bu bağlamda bu anlatımın İnciller’de Hz. Muhammed’in nübüvvetine işaret eden vurgulardan biri olduğu kabul edilmektedir.⁶⁶⁶ Buradan hareketle Rahmetullah el-Hindi de bağcılar meselesini, Hz. İsa’dan sonra nübüvvetin Yahudilerden alınarak başka bir millete verilmesi şeklinde yorumlamaktadır. Hindi’ye göre burada sözü edilen millet Araplardır. Dolayısıyla bu anlatı Hz. Muhammed’in peygamberliğine işaret eden bir müjde olarak kabul edilmelidir.⁶⁶⁷

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*’de Hristiyanların inanç sistemlerindeki yanlış telakkilere yönelik eleştiriler sunmuş, bu bağlamda müstakil bir bölüm ayırmıştır. Özellikle Hz. İsa’nın mucizeleri dolayısıyla ona ulûhiyet ve oğulluk atfetmelerini eleştirmiş, Hz. İsa’nın öldürülmesi konusundaki görüşlerini tartışmaya açmıştır. Mâtürîdî’nin eleştirilerinin önemli bir kısmı, Hristiyanların peygamberlerini ilâhî bir

⁶⁶⁴ Davud, *Tevrat ve İncil’e Göre Hz. Muhammed*, 202-203.

⁶⁶⁵ Matta 21/33-44; Markos 12/1-13; Luka 20/9-20.

⁶⁶⁶ Aytemür, *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed*, 149-150.

⁶⁶⁷ el-Hindî, *İzharü'l-Hak*, 2/257.

konuma yükseltmeleri, yani kristoloji meselesine yöneliktir.⁶⁶⁸ Bu çerçevede Hz. İsa'nın doğasına dair farklı görüşleri de sıralayan Mâtürîdî'nin Hristiyan ilahiyatına dair temel bir bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İmam Mâtürîdî, Hristiyanların Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik eleştirilerini aklî istidlaller ve tarihi bilgiler ışığında detaylı bir şekilde ele almıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin Hristiyanlar hakkındaki eleştirilerinde temel meselelerden biri “tebşîrât” konusudur. Ona göre, Hristiyanların kutsal metinlerinde Hz. Muhammed'in geleceğine dair haberler yer almaktadır.⁶⁶⁹ Bu vesileyle Hristiyanlar, kendi kutsal kitapları üzerinden Hz. Peygamber hakkında önceden bazı bilgilere sahip olmuşlardır.⁶⁷⁰ Bu çerçevede mesele, sonraki dönemlerde daha sistematik bir şekilde ele alınmış olsa da Mâtürîdî'nin “tebşîrât” meselesini erken dönemlerde işleyen öncü âlimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî, tebşîrât bağlamında Hristiyanların kutsal kitaplarında yalnızca Hz. Peygamber'in müjdelendiğini değil, aynı zamanda onun vasıflarının da yer aldığını ifade ederken, Kur'an-ı Kerim'deki ilgili ayetleri delil olarak zikretmektedir.⁶⁷¹ Özellikle Saff suresindeki ayeti, “beşâir” meselesinin Kur'an'daki en güçlü delillerinden biri olarak kabul eder. Mâtürîdî, bu ayette geçen “Tevrat'ı doğrulamak için” ifadesinin birden fazla anlama gelebileceğini belirterek Hz. Peygamber'in Tevrat'ta zikredilen özelliklerini doğrulayanın Hz. İsa olduğunu kaydetmektedir. Bununla birlikte, söz konusu doğrulama ifadesinin bir diğer anlamını ise “din ve şeriat” ayrımı çerçevesinde ele almakta; burada kastedilenin, tüm peygamberlerin özde aynı dine davet etmeleri olduğu görüşünü ileri sürmektedir.⁶⁷² Bu bağlamda Saff suresindeki “Ahmed” ifadesinin doğrudan Hz. Peygamber'e işaret ettiği yönündeki görüşü Mâtürîdî'nin yorumlarında oldukça belirgin bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

Mâtürîdî, Hz. İsa'nın, Tevrat'ı tasdik edecek bir peygamberin geleceğini kendi kavmine haber verdiğini ve bu zat hakkında kendisine yöneltilen sorulara “Onun adı Ahmed'dir” şeklinde cevap verdiğini belirtmektedir. Ne var ki Mâtürîdî, Hristiyanların

⁶⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 334-335.

⁶⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 294.

⁶⁷⁰ Can, *Ebu Mansûr Matürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*, 112-113.

⁶⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 15/137.

⁶⁷² Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 15/137.

bu bilgiyi zamanla tahrif ettiklerini ve hakikatin üzerini örttüklerini ifade etmektedir.⁶⁷³ Buradan hareketle, Mâtürîdî, Hristiyanların Hz. Peygamber'in hakiki bir elçi olduklarını bildikleri için onunla mübâheleyi kabul edemediklerini savunur. Bu çerçevede Mâtürîdî, hem Yahudi hem de Hristiyanlara yönelik olarak, Kur'ân'da yer alan “Eğer doğru yolda olduğunuzu düşünüyorsanız, ölümü temenni edin” ve “Geliniz, oğullarımızı ve oğullarınızı çağıralım, ardından birlikte dua edelim ve Allah'tan yalancılara lanet dileğinde bulunalım” ayetlerini⁶⁷⁴ zikrederek, onları mübâheleye davet ettiğini belirtir. Ayrıca bütün muhataplarına “Haydi hepiniz bana tuzak kurun, sonra da mühlet vermeyin” ayetinde belirtildiği biçimde meydan okumuştur.⁶⁷⁵

Bu bağlamda Mâtürîdî, Hristiyanların can güvenliklerinden endişe duydukları için mübâheleyi kabul edemediklerini ve Hz. Peygamber ile doğrudan bir fikri tartışmaya girmekten çekindiklerini belirtir. Mâtürîdî'ye göre, eğer gerçekten Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmiyorlarsa, onun meydan okumasına karşılık olarak ölümü dilemek oldukça basit bir yol olmalıydı. Fakat Mâtürîdî'ye göre asıl neden daha önce de zikredildiği gibi Hristiyanların kitapları tahrif olmadan önce Hz. Peygamber'e ilişkin hakiki bilgilere sahip olmalarıdır. Dolayısıyla, Hristiyanlar, kendi kitaplarında ismi ve vasıflarıyla müjdelenen bir peygamberin geleceğini bildiklerinden, mübâheleyi kabul edememişlerdir. Bu da kendi kitaplarında ismi ve özellikleri aktarılan bir peygamberin müjdelendiğini kanıtlar niteliktedir.⁶⁷⁶

Mâtürîdî tebşîrât meselesinin yanında Hristiyan teolojisine ilişkin belli başlı bazı meseleleri gündemine almıştır. Örneğin, Mesih hakkındaki iddialarını merkezine alarak kristolojiye yönelik temel eleştiriler geliştirmiştir. Özellikle “Baba” ve “Oğul”un ezeli olmasının mantıksal olarak imkânsız olduğunu aklî önermelerle ortaya koymaktadır. Ayrıca, Hristiyanların Hz. İsa'nın ilâh olarak kabul edilmesine gerekçe olarak onun mûcizelerine atıfta bulunmalarını da eleştirir. Mâtürîdî'nin, Hz. Peygamber'in gerçekleştirdiği mûcizelerin, Hz. İsa'nın mûcizelerine nispetle çok daha fazla olduğunu özellikle vurguladığı ve bu bağlamda Hristiyanların tutarsız

⁶⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 15/152.

⁶⁷⁴ el-Bakara 2/94-95; Âl-i İmrân 3/61.

⁶⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295-296.

⁶⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 303.

yaklaşımlarına dikkat çekerek kazuistik bir tartışma yürüttüğü görülmektedir.⁶⁷⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî, Hristiyanların Hz. İsa'yı mucizeleri sebebiyle ilah konumuna yükseltirken, benzer mucizelere sahip olan Hz. Peygamber'i kabul etmemelerindeki çelişkiye dikkat çekmektedir.⁶⁷⁸ Bu çerçevede Mâtürîdî'nin, tebşirat meselesi bağlamında Ehl-i Kitap'a ait kutsal metinlere doğrudan atıfta bulunmaksızın veya belirli bir mezhep ya da eseri zikretmeksizin mantıksal çelişkileri vurguladığı ve delillendirmelerini daha genel önermeler düzeyinde sunduğu anlaşılmaktadır.⁶⁷⁹

İmam Mâtürîdî'nin önemli takipçilerinden Ebü'l-Muîn Neseî de eserlerinde Hristiyan teolojisini ele almış, özellikle Tanrı tasavvuru, Hz. İsa'nın ulûhiyeti ve kutsal kitapların tahrifi gibi konular üzerinden Hristiyanlığa yönelik temel eleştirilerde bulunmuştur. Bu çerçevede tebşirât meselesine de değinen Ebu'l-Muîn Neseî, Paraklit teriminin Yeni Ahit'te sıklıkla geçtiğine işaret ederek, Yahudilerin kutsal metinlerinde ve İnciller'de Hz. Muhammed'in geleceğine dair birçok müjdenin bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca, Yahudilikten İslâm'a geçen sahabeler örnek gösterilerek, eğer Peygamber Efendimizin iddiası sahte olsaydı, Yahudi ve Hristiyan âlimleri ile din bilginleri, özellikle Abdullah bin Selam, Temim ed-Dari ve Ka'b gibi önemli isimler, O'nun peygamberliğinin sahte olduğunu bilmelerine rağmen ona iman ederler miydi? Neseî, bu durumun imkânsız olduğunu vurgulamakta ve bu hususun, Hz. Muhammed'in önceki kutsal kitaplarda yer aldığını ve müjdelendiğini kanıtlayan en açık delillerden biri olduğunu ifade etmektedir.⁶⁸⁰

Hayâlî de eserinde, Mâtürîdî'ye benzer şekilde eleştirilerde bulunur. Bu bağlamda Hristiyanların hulûl ve ittihad iddialarını, Fahreddin Râzî ve Taftazânî'nin eserlerine atıf yaparak eleştirir. Hayâlî'nin, cevher ve uknumlar meselesini ayrıntılı bir şekilde tartışırken, kutsal kitaplarda yer alan beşâir meselesini ele almadığı

⁶⁷⁷Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 333-334. Benzer bir eleştiri Hayâlî'de de görülmektedir. Hristiyanların Hz. İsa'ya ilahlık nispet etmelerinin sebebinin sadece onun elinde ölünün dirilmesi olduğunu nakleden Hayâlî, Hz. Musa'nın da asasını yılanı dönüştürdüğünü ve bu olayın öncekinden daha ilgi çekici olduğunu ifade ederek gerekçelerini akliistidlal yoluyla çürütmeye çalışmaktadır. bk. Elmalî, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, 48.

⁶⁷⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 333.

⁶⁷⁹ Mâtürîdî'nin eleştirilerinin mahiyeti irdelendiğinde o dönemde Ortadoğu'da varlığını sürdüren *Melkâniyye*, *Ya'kubiyye* ve *Nestûriyye* mezheplerine yönelik olduğu anlaşılmaktadır. bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Hristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Ocak 2007), 25.

⁶⁸⁰ Neseî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/498-499.

görülmektedir. Bu durum, Hayâlî'nin Hristiyan teolojisine yönelik eleştirilerinde özellikle ontolojik ve metafizik tartışmalara yoğunlaştığını göstermektedir.⁶⁸¹

Abdullatif Harpûtî, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına ayırdığı bölümde mûcizeleri sıralarken, özellikle canlılarda zuhur eden mûcizeler bağlamında Saf suresindeki ilgili ayeti⁶⁸² zikrederek Hz. İsa'nın müjdesine atıfta bulunur. Harpûtî, bu çerçevede Hz. Peygamber'in nübüvvetinin önceki peygamberler tarafından mukaddes kitapların sahih nüshalarında müjdelenmiş olduğunu ve bu bilginin Kur'ân-ı Kerîm tarafından da tasdik edildiğini belirtir. Tevrat ve İncil'de geçen Paraklit kavramına değinen Harpûtî, Hristiyanların bu kelimeyi farklı şekillerde tercüme ettiklerini aktarır. Bazı Hristiyanlar, Paraklit'in Ahmed ve Muhammed anlamına geldiğini ifade ederken, diğerleri bu kelimeyi Ruhü'l-Kudüs olarak tercüme etmektedir. Harpûtî, İstanbul'da eski bir rahibin, papazların İncil nüshalarındaki bazı ifadeleri farklı şekillerde tercüme ederek tahrifat yaptıklarını fark etmesi üzerine Müslüman olduğunu aktararak, zımnen Hz. Peygamber'e ilişkin müjdelerin ehl-i vicdan tarafından kabul edildiğini ifade etmektedir.⁶⁸³

Hülasa olarak Mâtürîdî, Hayâlî ve Harpûtî'nin benzer şekilde kutsal kitapların tahrifine dikkat çektikleri anlaşılmaktadır. Kristoloji eleştirilerinde, Hayâlî'nin cevher ve uknum tartışmalarına yoğunlaşması, onun bu alanda daha temel ve derin meseleleri ele aldığına işaret eder. Buna karşın, Hayâlî'nin Hz. Peygamber'i müjdeleyen tebşîrât konusuna değinmediği görülmektedir. Bu durum, Hayâlî'nin eleştirilerinde daha çok felsefi ve teolojik kavramlara odaklandığını göstermekte, tahrifat ve kristoloji eleştirilerini esas alırken peygamberlik müjdelerine yer vermediğini ortaya koymaktadır.

2.2. İrhâs Rivayetlerinin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

İslâm düşüncesinde, kutsal kitaplarda Hz. Peygamber'e işaret ettiği düşünülen haberlerin doğruluğu ve imkânına yönelik bir çabanın ürünü olarak, Müslüman müellifler *beşâir* literatürünü tesis etmişlerdir. Yine benzer bir gayeyle, Hz.

⁶⁸¹ Elmalî, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, 47.

⁶⁸² es-Saf 61/6.

⁶⁸³ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 215.

Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek için, önceki peygamberler gibi onun da risalet öncesinde bazı olağanüstü olaylar yaşadığına dair bilgiler derlenmiş ve bu çalışmalar *delail* veya *a'lam* adını verilen bir literatür altında toplanmıştır. Bu eserlerde özellikle İslâm tarihi kaynaklarında Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi yaşamına ilişkin birçok olağanüstü hadisenin yaşandığına dair rivayetler yer almıştır.⁶⁸⁴

Nübüvvet görevi verilen peygamberlerde, risaletlerinden önce görülen olağanüstü olaylar için kullanılan irhâs kavramı,⁶⁸⁵ nübüvveti tesis eden olaylar anlamında kullanılmaktadır. Cürcânî, Tahânevî'den farklı olarak irhâsı yalnızca Hz. Peygamber'e özgü bir durum olarak aktarırken, bu tür harikulade olayları onun gelişine delalet eden hadiseler şeklinde tanımlamaktadır.⁶⁸⁶ Sözlük anlamı "bina inşa etmek veya bir şeyi tesis etmek" olan irhâs, bu anlamına benzer şekilde, peygamberliğe hazırlık ve peygamberliğin ispatını inşa eden deliller olarak görülmektedir.⁶⁸⁷ Hz. İsa'nın beşikte iken konuşması,⁶⁸⁸ bulutun sadece Hz. Muhammed'i gölgelemesi gibi hadiseler irhâsa örnek gösterilebilir.⁶⁸⁹ Ayrıca, peygamberlerin risâletleri öncesi velilerin derecesinden daha aşağı bir konumda olmadığı ve dolayısıyla irhâsâtın keramet türünden kabul edilmesi gerektiği görüşü de kaynaklarda yer almaktadır.⁶⁹⁰

Kelâm âlimlerinin sahip oldukları bilgi anlayışı gereği, irhâsât meselesine temkinli yaklaştıkları ve bu tür rivayetleri genellikle istidlal aracı olarak kullanmadıkları ya da çok az kullandıkları görülmektedir. Zira irhâsât türü hadiselerin sahip oldukları bazı çelişkili bilgiler nedeniyle kelâm ulemasının epistemik filtresinden geçmediği anlaşılmaktadır.⁶⁹¹ Nitekim irhâs rivayetlerinin genellikle İslâm

⁶⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd - Muhammed Abdulkadir Ata, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 1997), 1/49-51; Ebû Muhammed İbn Hişâm, *Sîretü İbn Hişâm*, thk. Abdüsselam Tedmur (Beyrut: Darü'l Küttâb'il Arabî, 1990), 1/180-183; İbn İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/99-103.

⁶⁸⁵ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 418.

⁶⁸⁶ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 17.

⁶⁸⁷ Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-fünûn ve'l-ulûm*, 2/226.

⁶⁸⁸ Olay, Kur'an'da aktarılan tek irhas hadisesi olması bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Hristiyan düşüncesinde bu mucize her ne kadar Hz. İsa'nın ulûhiyetine bir delil olarak kabul edilse de, İslâm düşüncesinde gerçekleşme zamanı açısından irhas, olağanüstülük açısından ise mucize olarak değerlendirilir. bk. Soyal, *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmüne'de Nübüvvet*, 93.

⁶⁸⁹ İlyas Çelebi - Bekir Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 59; Tehânevî, *Keşşâfû Istilâhâtü'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, 3/236.

⁶⁹⁰ Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 16.

⁶⁹¹ Peygamberlik öncesi döneme ait haber ve rivayetlerin sayıca oldukça sınırlı olduğu ve bunların önemli bir kısmının güvenilirlik açısından zayıf olduğu hadis âlimleri tarafından tespit edilmektedir. Bu durumun temel nedeni olarak ise bu bilgilerin Peygamber'in vefatından yaklaşık bir asır sonra

tarihi kaynaklarında yer alması bu durumu ispatlar niteliktedir. Bu bağlamda kelâmcılara göre irhâsâtın peygamberlik iddiasıyla eş zamanlı olmaması nedeniyle mûcize kapsamında değerlendirilmediği, Hz. Peygamber'in risaletine işaret eden olağanüstü hadiseler şeklinde nitelendirildiğini söylemek mümkündür.⁶⁹² Bu bağlamda mûcizenin şartlarına ilişkin detaylıca bir tartışma yürüten bazı kelâmcılar mûcizenin yani tasdik iddiadan önce olamayacağını, iddianın hemen akabinde olması gerektiğini ifade ederler.⁶⁹³ Bazı kelâmcılar, bu eş zamanlılık ilkesine uymaması üzerine getirilen eleştiriye cevaben irhâsâtın mûcize kabilinden olmadığını, ancak keramet sayılabileceğini kaydeder.⁶⁹⁴

İslâm düşüncesinin nübüvvet literatüründe irhâs terimi, peygamberlerin risaletlerinden önce yaşadığı olağanüstü olaylar için kullanılmakta olup, bu tür rivayetler genellikle delâil türündeki eserlerde yer almaktadır. Bununla birlikte nübüvvetten önce gerçekleşen olağanüstü olayların nübüvvetin ispatında delil olarak kabul edilemeyeceğini savunan kelâmcılar da bulunmaktadır. Kadı Abdülcebbar, bu görüşü benimseyen Mu'tezile mezhebinin önemli isimlerden biridir. Ona göre, bir peygamber, nübüvvetini ancak kendisine peygamberlik görevi verildikten sonra gösterilen mûcizelerle ispat edebilir. Bu sebeple, peygamberler henüz nübüvvetle görevlendirilmeden önce nübüvvet iddiasında bulunmadıkları için, herhangi bir mûcize sergilemeleri de uygun olmaz.⁶⁹⁵ Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbar'ın mûcize meselesinde zihninin net olduğu söylenebilir. Ona göre peygamberlik sonrası gösterilen olağanüstü hadiselerin mûcize kapsamında değerlendirilebilmesi için, mûcizenin mutlaka Allah tarafından yaratılmış olması ve olağanüstü bir hadise niteliği

sözlü aktarım yoluyla yaygınlaşması gösterilmektedir. Bu süreçte birçok rivayet, çeşitli ekleme, çıkarma, değişiklik ve tahriflere maruz kalmış; böylece özgünlüğünü büyük ölçüde yitirmiştir. Bu sebeple, ilgili rivayetlerin ihtiyatla değerlendirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Hz. Peygamber'in risalet öncesine ait rivayetleri ve muhtevalarına ilişkin daha geniş bilgi için bk. Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi Özel Sayı* (2003), 33-66.

⁶⁹² Bayram Çınar, *Nübüvvet Bahisleri* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 94.

⁶⁹³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 569.

⁶⁹⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/404; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/150; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 231; İbn Ebû Şerîf Kemâleddin, *Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere* (Mısır: Mektebetü'l Ezheriyye, 2006), 89; Ebû'l-Muîn Nesefî, *Bahrü'l-Kelâm*, çev. Ramazan Biçer (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 89; Râzî, *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, 186.

⁶⁹⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/149-151.

taşıması gerekmektedir.⁶⁹⁶ Bunun sonucu olarak Mu'tezile, mûcize dışındaki harikulade olayları mümkün görmediği için, nübüvvet öncesinde meydana gelen olağanüstü hadiseleri, aynı dönemde yaşayan veya daha önce yaşamış bir peygamberin mûcizesi olarak değerlendirmektedir. Bu yaklaşım, Hz. İsa ve Hz. Zekeriya gibi aynı zaman diliminde yaşamış peygamberler için tutarlı görünmekle birlikte, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında en az beş asırlık bir zaman farkı bulunduğu göz önüne alındığında isabetli görünmemektedir.⁶⁹⁷

Delâil literatüründe rivayet merkezli olarak kaleme alınan delâil kitapları incelendiğinde, Hz. Peygamber'in nübüvvetle görevlendirilmesinden önce, peygamber olacağına dair çeşitli irhâs olaylarının vuku bulduğuna ve bu olayların benzer rivayetlerle sıkça tekrarlandığına rastlanmaktadır.⁶⁹⁸ Bu rivayetler, özellikle Hz. Peygamber'in soyu, doğumu ve doğumundan nübüvvetle görevlendirilmesine kadar geçen süreçte yaşandığı iddia edilen olağanüstü hadiseleri içermektedir.⁶⁹⁹ İlgili eserlerdeki "irhâsât" veya "mûcize" başlıkları incelendiğinde, bu rivayetlerin temel amacının Hz. Peygamber'in henüz nübüvvetle görevlendirilmeden önce peygamber olarak seçildiğini vurgulamak olduğu anlaşılmaktadır. Bu amaç çerçevesinde gerek delâil müelliflerinin gerekse kelâm ulemasının bu rivayetleri sanki herkes tarafından doğruluğu kabul edilmiş haberler gibi, herhangi bir kritiğe tabi tutmadan aktarmaları dikkat çekicidir.⁷⁰⁰ Beyhakî, bu rivayetlerin sıhhatine ilişkin özel bir bölüm açmış ve

⁶⁹⁶ Mikail İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması* (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 150.

⁶⁹⁷ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 50.

⁶⁹⁸ Bazı kaynaklarda, Hz. Peygamber'in doğumundan bi'setine kadar geçen süreçte meydana geldiği rivayet edilen olağanüstü olayların sayısının kırka kadar ulaştığı görülmektedir. bk. Mevlana Abdurrahman Cami, *Şevâhid-ün Nübüvve*, çev. Mahmut Osman Çelebi (Hakikat Kitabevi, 2015), 67-96.

⁶⁹⁹ İbn Kesîr, ayın yarılmaması hadisesini, Kamer Suresi'yle irtibatlandırmakta ve bunu Hz. Peygamber'in en önemli delillerden biri olarak aktarmaktadır. Öyle ki, ilgili rivayetin farklı tariklerden aktarılmış olmasını İslam ümmetinin nazarında kesinlik ifade eden bir haber olarak aktarmaktadır. Benzer şekilde İmam Mâtürîdî de Kamer Suresi'ni tefsirinde şakk-ı kamer hadisesinin birçok sahabe tarafından görüldüğünü ve çokça nakledildiğini dolayısıyla tevatür derecesine ulaştığını kaydetmektedir. bk. Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Şemâilur-Resûl* (Darü'l-Ma'rife), 138; Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetü Ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, thk. Abdulmut'i Kalacî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1/165-184; Sa'düddîn Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008), 267; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/226.

⁷⁰⁰ Mâverdi, *A'lâmü'n-nübüvve*, 171-181; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, 1/71-80; Ebü'l-Fazl Kadî İyâz, *eş-Şifâ' bi-ta'rifi hukuķi (fî şerefi)* 'l-Muṣṭafâ (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, ts.), 1/280; İbn Kesîr, *Şemâilur-Resûl*, 234; Ebu Nuaym el-İsfahânî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kalacî (Darü'n-Nefâis, 1986), 2/373.

meseleyi kendi perspektifinden açıklama gereği duymuştur. Bu bağlamda Beyhakî'nin konuya dair şu ifadeleri, delâil literatürünün genel yaklaşımını özetlemesi bakımından önem arz etmektedir:

*“Diğer taraftan mûcizeler ve sahabenin faziletleri konusuna gelince, bu konularda rivayet edilen haberler genellikle tek bir kişinin (âhâd haber) nakliyle aktarılmıştır. Ancak bu rivayetler bir araya geldiklerinde bir anlam bütünlüğü oluşturlar ve bu, tek bir kişinin veya bir grup insanın üzerinde mûcizelerin vuku bulduğunu kanıtlar. Bu durumda, mûcizelerle ilgili ilim, toplu bir şekilde elde edilmiş olur ve bu, mûcizelerin kesinliğini pekiştirir. Bu sebeple, âhâd haberler bile, eğer birçok kişiden gelen bir destek buluyorsa, mütevatir derecesine çıkabilir ve kesin delil olur. Allah'tan tevfik dileriz.”*⁷⁰¹

Çalışmamızın merkezinde yer alan müelliflerin, irhâsât konusuna dair ayrıntılı izahlarda bulunmadıkları dikkat çekmektedir. Delail türü eserlerde de görüldüğü üzere, bu konuya ilgi gösteren müellifler peygamberlik öncesi olağanüstü hadiselerle dair haberleri peygamberliğin ispatında merkezi bir unsur olarak konumlandırmamışlar ve ispatlarını irhâsât rivayetleri üzerine inşa etmemişlerdir. Müelliflerimiz, ağırlıklı olarak aklî istidlallere başvurmakla birlikte, naklî delillerde sıkça tekrarlanan rivayetleri de ele almış; ancak birçok rivayeti aktarmaktan imtina ederek irhâsât rivayetlerine karşı temkinli ve seçici bir yaklaşım benimsemişlerdir.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de çeşitli başlıklar altında irhâsât meselesine temas etmekte; Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerini aktarırken, genellikle irhâsât kapsamında değerlendirilen iki omuz küreği arasındaki nübüvvet mührü, bir bulut tarafından gölgelendirilmesi ve göğsünün yarılarak içinin yıkanıp temizlenmesi gibi hadiseleri, Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet eden mûcizeler bağlamında zikretmektedir.⁷⁰² Ayrıca, Mâtürîdî'nin, yine *Kitâbü't-Tevhîd*'de “hissi ayetler” başlığı

⁷⁰¹ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, 1/32-33.

⁷⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

altında, Hz. Peygamber'in ayın yarılması,⁷⁰³ bir ağacın ona doğru eğilmesi ve bir taşın ona selam vermesi gibi hadiseleri de ele aldığı görülmektedir.⁷⁰⁴

Mâtürîdî, ayın yarılması olayı ile ilişkilendirilen Kamer Suresi'ndeki “*Vakit yaklaştı ve ay yarıldı*” ayetinin⁷⁰⁵ tefsirinde, ayın kıyamete yakın bir zamanda yarılacağı yorumuna yer vermekle birlikte, müfessirlerin ekseriyetinin bu olayın gelecekte değil, geçmişte, yani Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olarak gerçekleştiği görüşünü aktarmaktadır. Mâtürîdî, bu görüşü aktarırken kendi kanaatini açıkça ifade eder ve ilgili hadis rivayetlerini de sunar. Bu bağlamda ayın yarılması yani *inşikâku'l-kamer* hadisesinin, sahabenin çoğu tarafından müşahade edildiğini ve bu nedenle hadisin mütevatir⁷⁰⁶ seviyesine ulaştığını belirterek, bu önemli irhâs rivayetini manevi mütevatir kategorisine yerleştirir.⁷⁰⁷

Alâeddin Semerkandî ise ayın yarılması hadisesine dair değerlendirmesinde, Ebû Bekir el-Esam'ın bu olayın kıyamet vaktine yakın bir zamanda gerçekleşeceğine ilişkin görüşüne yer vererek sahâbeden birçok kimsenin bu olaya bizzat şahitlik ettiğini ve bu şahitliklerin rivayet yoluyla aktarıldığını ifade eder. “Eğer böyle bir hadise vuku bulmuş olsaydı, mütevatir şekilde günümüze ulaşırды” şeklinde itirazda bulunanlara karşı ise Semerkandî, bu olayın Allah tarafından bir hikmete binaen bazı toplumlara gizlenmiş olabileceğini, yalnızca Mekke halkının bu mucizeye şahit olmuş olmasının mümkün olduğunu belirtir. Bu açıklamalarıyla Semerkandî, Mâtürîdî'ye benzer

⁷⁰³ Ayın yarılması hadisesinin zamanlaması konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bazıları bu olayın Hz. Peygamber'in doğumu esnasında gerçekleştiğini savunurken, bazı hadis rivayetlerinde hadisesin Peygamberlik döneminde vuku bulduğu belirtilmektedir. Bunun yanı sıra, kıyamete yakın bir dönemde meydana geleceğini ileri sürenler de olmuştur. bk. Hüseyin Çelik, “Kur'an'da 'Ay'ın Yarılması' Mucizesi”, *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (2017), 73-86; Mehmet Salmazzem, “Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları = Interpretation Differences of Tafsîrs of the Splitting of the Moon Issue”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2018), 859-884; Ahmet Erkol, “Hz. Peygamber'in Mu'cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1999), 261-298.

⁷⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 317.

⁷⁰⁵ el-Kamer 54/1.

⁷⁰⁶ Mâtürîdî'nin önemli takipçilerinden olan Nesefî ve şerh-haşiye döneminin öncülerinden Hayâlî, hissî mucizelerin âhâd haberlerle nakledilmiş olması sebebiyle bilgi kaynağı teşkil edemeyeceğini belirtmiştir. Ancak yalan üzerinde ittifak etmeleri imkânsız olan kimseler tarafından tevatür yoluyla nakledilmeleri bu olağanüstü olayların vuku bulduğuna dair bir delil teşkil edebileceğini kabul etmektedir. Nesefî, bu rivayetleri epistemik anlamda bir bilgi kaynağı olarak değerlendirmemekle birlikte, söz konusu haberlerin delil olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir. bk. Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*, 1/491; Elmalî, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, 80.

⁷⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/225-226.

şekilde ayın yarılmaması hadisesinin gelecekte değil, Hz. Peygamber'in risâleti döneminde meydana gelen bir mucize olduğunu savunur.⁷⁰⁸

Öte yandan, Hz. Muhammed'in çocukluk döneminde yaşadığı rivayet edilen “*şakk-ı sadr*” hadisesine *Kitâbü't-Tevhîd*'de değinen Mâtürîdî'nin, gerek İnşirah Suresi'nin tefsirinde gerekse Hz. Musa'nın gönlünün genişletilmesini talep ettiği ayetin⁷⁰⁹ tefsirinde bu olaya herhangi bir atıfta bulunmaması dikkatlerden kaçmamaktadır.⁷¹⁰ Mâtürîdî, ilgili sureyi kâfirlerin baskılarına karşı Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in gönlünü genişletmesi, ona manevi bir ferahlık vermesi ve nübüvvet gibi ağır bir sorumluluğa karşı bu görevi ifa edebilme kuvveti şeklinde yorumlar.⁷¹¹

Mâtürîdî, şemâil olarak nitelendirdiği fiziksel özellikler bağlamında, Hz. Peygamber'in nesilden nesile intikal eden ve sonunda kendisine ulaşan bir nura sahip olduğunu vurgular. Ayrıca, iki kürek kemiği arasındaki mühüre de dikkat çeker. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in kavminin putlara tapmasına rağmen bu tür sapkın uygulamalardan uzak durduğunu ifade eder.⁷¹² Bu bağlamda her ne kadar Mâtürîdî, bu işaret ve olguları “irhâsât” kavramıyla adlandırmasa da onun peygamberlik öncesinde olağanüstü birtakım ayrıcalıklara sahip olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Zira nesilden nesile aktarılan nur, sırtındaki mühür ve toplumunun dinî pratiklerinden bilinçli bir şekilde uzak durması, olağan dışı ve ilahî bir müdahale olarak yorumlanabilecek niteliklerdir.

Ebu'l-Muîn Nesefî ise birçok hissi mûcizeyi sıralar ve peygamberlikten önce bulutun yalnızca Hz. Peygamber'i gölgelemesinden bahseder. Ayrıca sırtından karnına ve karnından sırtına geçen nurun ortaya çıktığını kaydeder. İki omzu arasındaki peygamberlik mührünü ekleyen Nesefî'nin de irhâs kavramını kullanmaksızın

⁷⁰⁸ Semerkandî, *Şerhu Te'vilâtü'l-Kur'an* (Hamidiye Koleksiyonu, 00176), 739a.

⁷⁰⁹ Tâhâ 20/25.

⁷¹⁰ Şaban Ali Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2011), 104.

⁷¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/191-192; 17/253-256.

⁷¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 296. Diğer kelâmcılarda nadiren karşılaşılan bu delil, aslında delâil türü eserlerde yer alan temel alametlerden biridir. Hz. Peygamber'in cahiliye döneminin ayıplarından korunduğunu ifade eden en meşhur rivayetler arasında, Kâbe'nin inşası sırasında izârını çıkarıp çıplak olarak taş taşımamasının engellenmesi, eğlence meclislerine uyku nedeniyle katılamaması ve putlar adına kesilen kurbanlardan yememesi gibi olaylar öne çıkmaktadır. Bu rivayetler, onun peygamberlik öncesi dönemde ahlakî korunmuşluğunu ve seçkinliğini gösteren işaretler olarak ön plana çıkmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 185-192.

Peygamberlik öncesindeki bulut, nur ve mühür gibi alametlere yer verdiği görülmektedir.⁷¹³ Neseî'ye göre, Peygamber'in küçük yaşta göğsünün yarılması, kalbinin çıkarılması, temizlenip yeniden yerine konulması, onun risaletine işaret eden önemli delillerden biridir. Neseî, Mu'tezile ekolünün, bu olaydaki hikmeti kavrayamadıkları için bu hadiseyi reddettiğini belirtmektedir. Ancak Mu'tezile'nin, güvenilir ve yaygın rivayetlere dayanan bu olayı inkâr etmesinin, peygamberlik karşıtlarına Hz. Peygamber'in diğer mucizelerini de inkâr edebilmeleri için bir zemin oluşturduğunu ileri sürmektedir. Öyle ki Neseî'ye göre sahabeler, Hz. Muhammed'in göğsündeki yaranın izini bizzat görmüş ve bu olayı tasdik etmişlerdir. Neseî, bu çerçevede Peygamber'in yaşadığı olağanüstü tecrübelerin onun şahsında bıraktığı derin etkiler üzerinde durmuştur. Risalet öncesi ve sonrasında meydana gelen bu tür olağanüstü olayların, Peygamber'in kalbinde risaletin yarattığı sükûnet ve itminanı sağladığını; aynı zamanda iradesini güçlendirip azmini pekiştirdiğini vurgulamaktadır. Bu deneyimler neticesinde Peygamber'in davetini büyük bir kararlılık ve özgüvenle açıkça ilan etme gücüne eriştiği ifade etmektedir.⁷¹⁴

Sâbûnî, Mâtürîdî'ye benzer şekilde ayın yarılması ve bulutun Hz. Peygamber'i gölgelemesi gibi olayları, zatının dışında gerçekleşen mucizeler olarak zikretmekte ve bu hadiselerin, Peygamber'in risaletinin doğruluğuna ve peygamberlik davetinin sahliliğine delalet ettiğini ifade etmektedir.⁷¹⁵ Pezdevî, Hz. Peygamber'in irhâsâtına dair örnekler arasında ayın ikiye bölünmesi, az bir miktar yemekle büyük bir topluluğu doyurması, koyun, deve ve kurt gibi hayvanlarla konuşması, omuzları arasındaki nübüvvet mührü, insanların zararlarından korunması ve başının üzerinde bir bulutun bulunması gibi hadiseleri zikreder. Bununla birlikte, irhâsât kapsamında yalnızca bulut hadisesine atıfta bulunur.⁷¹⁶

Kemaleddin İbnü'l-Hümâm ise irhâs ve mucize arasında bir ayrım gözetmediğini net bir şekilde ortaya koymaktadır. İbn Hümam, ayın yarılması, taşın Hz. Peygamber'e selam vermesi, kütüğün inlemesi ve parmaklarından su akması gibi olağanüstü hadiseleri sıralamakta, ancak nübüvvet öncesine dair herhangi bir hadiseyi

⁷¹³ Neseî, *Tebşiratü 'l-edille fi usûli 'd-dîn*, 1/488.

⁷¹⁴ Neseî, *Tabşiratü 'l-edille fi usûli 'd-dîn*, 1/534.

⁷¹⁵ Nüreddin Sâbûnî, *el-Kifâye fi 'l-Hidâye*, 196; Sâbûnî, *Kitâbü 'l-Bidâye mine 'l-Kifâye fi 'l-hidâye fi usûli 'd-dîn*, 92.

⁷¹⁶ Pezdevî, *Usûlu 'd-Dîn*, 102-103.

zikretmemektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Hümâm, bu harikulade olayların, iddiaya eş zamanlılık ilkesinden hareketle mûcize olarak kabul edilemeyeceğini, bunların ancak Hz. Peygamber'in peygamberliğine bir işaret olarak görülebileceğini ifade edenlere karşın, Hz. Peygamber'de görülen tüm olağanüstü olayları mûcize olarak isimlendirmekte, O'nun her an ve her olayda peygamberlik iddiasının yenilendiğini ve O'nda meydana gelen her olağanüstü durumun bir mûcize olarak kabul edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁷¹⁷ Buradan hareketle kelâmcıların mucizenin tanımı ve şartları hususunda uzlaşılı halinde olmadıklarını söyleyebiliriz.

Semerkandî ise irhâsı, tanımlamaların geneliyle örtüşecek şekilde peygamberlerin risaletleri öncesinde peygamber olarak gönderileceklerine ilişkin alametler olarak tanımlamaktadır.⁷¹⁸ Semerkandî, ayın ikiye ayrılması, hayvanların konuşması, az bir yemekle çok sayıda insanları doyurması, parmaklarının arasından sular fışkırması gibi hadiseleri olağanüstü mûcizeler olarak isimlendirmektedir.⁷¹⁹ Ayrıca bazı kelâmcıların eserlerinde yer alan Hz. Peygamber'in babasının yüzündeki nur örneğine atıfta bulunarak bu durumu somutlaştırır. Ancak burada dikkat çeken husus, Semerkandî'nin, Ehl-i Sünnet'in genel mûcize tanımlarının dışına çıkarak, genellikle irhâs kategorisinde değerlendirilen bir olguyu mûcize sınıfına dâhil etmiş olmasıdır. Abdullah'ın yüzündeki nuru, Hz. Peygamber'in mûcizelerinden biri olarak aktaran Semerkandî, bu yaklaşımıyla hem Mâtürîdîlerden hem de Ehl-i Sünnet geleneğinden farklılaşmaktadır.⁷²⁰

Çalışmamızın odaklandığı isimlerden Hayâlî'nin *Şerhu'l-Ğaşîdeti'n-nûniyye* adlı eserinde, Hz. Peygamber'in birçok hissî, haberî ve aklî mûcizesine yer verdiğini söylemek mümkündür. Ancak irhâsâtla ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.⁷²¹ Sonuç olarak Hayâlî'nin Hz. Peygamber'in nübüvvet vazifesinden önce gerçekleştiği rivayet edilen irhâsât hadiselerine eserinde yer vermediği anlaşılmaktadır.

Kelâmcıların, irhâsâtı genellikle peygamberlik iddiasıyla eş zamanlı olmaması sebebiyle mûcize kategorisine dâhil etmediği bilinmektedir. Ancak Abdullatif Harpûtî

⁷¹⁷ Kemâleddin, *Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere*, 91-92.

⁷¹⁸ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 418.

⁷¹⁹ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 418-423.

⁷²⁰ İbrahim Kaplan, “Şemsüddin es-Semerkandî'nin Nübüvvet Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 745.

⁷²¹ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 286.

bu konuda Kemâleddin İbn Hümam'a banzer bir yaklaşım sergilemektedir. Harpûtî, Taftazânî'nin (ö. 792/1390) Mekâsıd Şerhi'ne atıfta bulunarak, Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce gerçekleşen olağanüstü olayları irhâsât olarak tanımlamakla birlikte bunları, Hz. Peygamber'e özgü üstün faziletler ile geleceğe dair verdiği gaybî haberlerle birlikte yani mûcizeler başlığı altında değerlendirmektedir. Bu bağlamda Harpûtî, irhâsâtı da peygamberliğin müjdecisi niteliğindeki mûcizeler olarak değerlendirmekte ve irhâs ile mûcize arasında bir ayrım yapmamaktadır.⁷²² Bu bağlamda Harpûtî'nin irhâsâtı nübüvvetin bir delili ve müjdecisi olarak vurguladığı ve mûcize kategorisine dâhil ettiği söylenebilir.⁷²³

Hülasa olarak irhâsât meselesi bağlamında Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'de bazı irhâsât rivayetlerine değinmekle birlikte, bu olayları ayrıntılı şekilde ele almadığı görülmektedir. İki kürek kemiği arasındaki peygamberlik mührü, bir bulut tarafından gölgelendirilmesi ve göğsünün yarılması gibi olayları nübüvvet alametleri arasında zikretse de bunları irhâsât bağlamında değerlendirmez. Nitekim Mâtürîdî, *şakk-ı sadr* hadisesini Hz. Peygamber için manevi bir genişleme olarak yorumlar. Hayâlî ise, birçok mûcizeyi zikretmekle beraber, irhâsâta dair sadece ayın yarılması olayına değinir. Bu hadiseyi Hz. Peygamber'in doğumundan ziyade nübüvvet dönemine ait bir mûcize olarak değerlendirir ve irhâsât başlığı altında ele almaz. Abdullatif Harpûtî ise kelâmcıların genelinden farklı olarak, İbn Hümâm gibi irhâsâtı mûcize ile aynı kategoride değerlendirir. Hz. Peygamber'in nübüvvetten önceki olağanüstü olaylarını irhâsât olarak kabul eder ve bunları peygamberliğin bir delili ve müjdecisi olarak görür. Bu bağlamda Harpûtî'nin, irhâsât ile mûcize arasında bir ayrım yapmadığı söylenebilir. Bu çerçevede Mâtürîdî kelamcılarının haber-i vâhid meselesine ilişkin epistemik tutumlarına rağmen irhâs türü rivayetlere eserlerinde yer vermeleri, konunun ilmî bir perspektiften ziyade Hz. Peygamber'e yönelik duygusal bağlılıkları sebebiyle veya cedelci bir ilim geleneğinin takipçisi olmalarının yol açtığı bir üstünlük yarıştırmasından kaynaklanmış olabileceği söylenebilir.

⁷²² Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akā'idî ehli'l-İslâm*, 203.

⁷²³ Muhittin Bağçeci, *Peygamberlik ve Peygamberler* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2013), 173.

3. MÛCİZELERİN HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNE DELALETİ

Mûcize, “bir şeye güç yetirememek”⁷²⁴ ve zayıflık⁷²⁵ anlamına gelen *acz* kökünden türemiş mûciz kelimesinin isim hâlidir.⁷²⁶ Acz fiili, kudretin zıddı olup bir işi yapamamak veya gerçekleştirememeye anlamlarını taşır. Bu sebeple, birçok işi yapma gücünden mahrum kalan yaşlı kimselere “acûz” veya “acûze” denilmiştir.⁷²⁷ “Mûcize” kelimesinin sonundaki “tâ” harfinin, “hakikat” kelimesinde olduğu gibi nitelik bildiren bir sıfattan isim türetme amacıyla ya da “allâme” kelimesinde olduğu gibi mübalağa anlamı vermek üzere kullanıldığı ifade edilmektedir.⁷²⁸

Mûcize, tabiat yasalarını aşan ve sıradan deneyimlerin ötesine geçen hayırlı insanlar tarafından hayırlı maksatlar için gösterilen⁷²⁹ olağanüstü bir olay olarak tanımlanır. Yukarıdaki tanımda dile getirilen niteliklerinin yanı sıra mûcizenin bir başka niteliği de ona karşı koyma veya benzerini ortaya koyma imkânının bulunmamasıdır.⁷³⁰

Terim anlamıyla mûcize, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve insanları benzerini meydana getirmekten aciz bırakan tabiatüstü olaylar şeklinde tanımlanmaktadır. Kur’ân’da “acz” kökü, fiil ve sıfat olarak birçok ayette yer almakla birlikte, “mûcize” terimi bu anlam içeriğiyle yani daha sonra terimleşen anlamıyla kullanılmamaktadır. Hadislerdeki durum da benzer şekildedir. Kur’ân’da mûcize karşılığında ayet,⁷³¹ beyyine,⁷³² burhan, sultan,⁷³³ hak⁷³⁴ ve furkan⁷³⁵ gibi kelimeler kullanılmaktadır.⁷³⁶ Hadis kaynaklarında ise mûcize yerine delâil, alâmet kavramları

⁷²⁴ el-İsfahânî, *Hâşiye ‘alâ Şerhi ‘l-‘Akâ’idi ‘n-Nesefiyye*, 322.

⁷²⁵ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü’s-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü’l-Lübnan, 1989), 174.

⁷²⁶ Halil İbrahim Bulut, “Mûcize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara, 2020), 30/348-351.

⁷²⁷ Osman Karadeniz, *Mu’cize* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 22-23.

⁷²⁸ Cemal Hüseyinî, *Mizânü’l-Nübüvve* (Kahire: Afâku’l-Arabiyye, 1998), 10.

⁷²⁹ Cürçânî, *et-Ta’rîfât*, 126.

⁷³⁰ Tehânevî, *Keşşâfü Istilâhâtü’l-Fünûn ve’l-Ulûm*, 3/236.

⁷³¹ el-A’râf 7/73, 106-108; Hûd 11/96; el-Kasas 28/31-32, 35; Âl-i İmrân 3/49-50.

⁷³² el-A’râf 7/73.

⁷³³ el-Kasas 28/32; en-Nisâ 4/153; Hûd 11/96.

⁷³⁴ Yûnus 10/76.

⁷³⁵ el-Bakara 2/53.

⁷³⁶ Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 244.

kullanılmaktadır. Öte yandan mûcizelerle ilgili hadisler âyât ve alâmât başlıkları altında yer almıştır.⁷³⁷

Kelâm literatüründe “mûcize” teriminin kullanımına ne zaman başlandığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, bu kavramın Câhız ve Ali b. Rabben et-Taberî gibi erken dönem müelliflerinin eserlerinde yer almadığı görülmektedir. Terimin sistematik olarak IV. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı tespit edilmektedir. Bu bağlamda Taberî ve Câhız’ın eserleri incelendiğinde Hz. Peygamber’e ilişkin harikulade olayları ifade etmek için daha çok âyât, burhan, delil, alâmet ve hüccet kavramlarının kullanılmış olması mûcize kavramının yaygın olmadığına işaret etmektedir.⁷³⁸ Bu çerçevede Câhız’ın mûcize kavramını kullanmamasına rağmen mûcize meselesini diğer kavramlar üzerinden detaylıca irdemesi, kavramın belirginleşmediği ilk dönem eserleri için bir örnek hüviyetine sahiptir.⁷³⁹

“Mûcize” ve “i’câz” kavramlarının eser isimlerinde kullanımı IV. yüzyılın başlarına tekabül etmektedir. İmâmiyye Şîa’sının önde gelen fakihlerinden Ebü’n-Nasr Muhammed b. Mesûd el-Ayyâşî’nin kaleme aldığı *Kitâbü İhticâci’l-Mu’cize*, mûcize teriminin kullanıldığı erken örneklerden biri olarak öne çıkar.⁷⁴⁰ Aynı dönemde, Mu’tezilî kelâmcılarından Ebû Abdullah Muhammed b. Zeyd el-Vâsitî’nin *Kitâbü İ’câzi’l-Kur’ân* ve Ebü’l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî’nin *Kitâbü İ’câzi’l-Kur’ân* adlı eserleri, i’câz kavramının sistematik olarak ele alındığı ilk çalışmalar arasında yer almaktadır.⁷⁴¹

Kelâm literatüründe, nübüvvet kurumunu inkâr eden görüşlerin ele alınmasının ardından, peygamberliğin imkânı ve gerekliliği üzerine kapsamlı tartışmalar yürütüldüğü görülmektedir. Bu çerçevede nübüvvetin ispatı amacıyla tarihî veriler, sosyolojik çıkarımlar ve aklî istidlaller gibi çeşitli yöntemler kullanılmış;⁷⁴² bunlar arasında mûcize, en çok başvurulmuş ve en güçlü delil olarak öne çıkmıştır. Kur’ân’da birçok peygamberin olağanüstü hadiselerle anılması⁷⁴³ ve bu tür olayların, küfr-i inadî

⁷³⁷ Karadeniz, *Mu’cize*, 28.

⁷³⁸ et-Taberî, *ed-Dîn ve ’d-devle*; Câhız, *Kitabü Hüceci’n-Nübüvve*.

⁷³⁹ Câhız, *Kitabü Hüceci’n-Nübüvve*, 44.

⁷⁴⁰ İbnü’n-Nedîm, *el-fihrist*, 652.

⁷⁴¹ İbnü’n-Nedîm, *el-fihrist*, 200, 590.

⁷⁴² Hamdi Akbaş, *İslam Kelâmında Delai’lû’n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)* (Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 177.

⁷⁴³ el-A’râf 7/73; Hûd 11/96; Âl-i İmrân 3/49-50.

durumunda olmayanları⁷⁴⁴ imana sevk edici bir etkisinin olması, aciz bırakıcı yönünün öne çıkması kelâm âlimlerinin mûcize kavramına güçlü bir vurgu yapmalarına zemin hazırlamıştır.

Bu çerçevede Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre feraset sahibi insanlar bir peygamberin söz, fiil ve ahlâkî erdemlerinden onun hakiki peygamber olduğunu tanıyabilirler. Ancak peygamberlere karşı inat ve kibir gösteren inkârcılar için mûcize dışında bir ikna yolu bulunmamaktadır. Zira böylesi kimselerin sorumluluk altına girmeleri ancak mûcize ile mümkün hale gelmektedir.⁷⁴⁵ Hatta Mâtürîdî, peygamberlerin mûcizelerine atfettiği önemi vurgulayarak, mûcizelerin isbât-ı vâcibin delillerinden biri olduğunu belirtir; bu tür olağanüstü hadiseleri aynı zamanda Allah'ın birliğine işaret eden deliller arasında değerlendirir.⁷⁴⁶ Başka bir deyişle Mâtürîdî, Allah'ın duyular yoluyla doğrudan bilinemeyeceğini, ancak mûcizeler ve deliller aracılığıyla tanınabileceğini ifade etmektedir.⁷⁴⁷ Bu çerçevede Mâtürîdî, insanın akıl yürütmeye zorunlu olarak ihtiyaç duyan bir mahiyete sahip olduğunu ve akıl yürütme olmaksızın olağanüstü mûcizeleri idrak etmesinin mümkün olmadığını vurgulayarak duyular âleminin ğaib olana delil kılındığına işaret etmiştir. Mâtürîdî'nin mûcizelerin peygamberlerin doğruluğuna delaleti açısından, *Şâhidin Gâibe Delâleti* yöntemini benimsediği ve bunu Kur'ân ayetleriyle temellendirdiği görülmektedir.⁷⁴⁸ Öte yandan Mâtürîdî, "Görevliler, 'Peygamberleriniz size açık deliller getirmemiş miydi?' diye sorarlar"⁷⁴⁹ ayetini tefsir ederken, hüccetin peygamberin şahsiyle değil, "beyyinat" aracılığıyla gerçekleştiğini vurgulamaktadır.⁷⁵⁰ Nitekim Mâtürîdî'ye göre, beyyinat,

⁷⁴⁴ Mâtürîdî küfürde ısrarcı olan inkârcıların kendilerine gösterilen tüm hissi, aklî ve haberi mûcizelere rağmen yine inat ettiklerini çünkü onların bütün gayretleri inatçılıktan ibaret olduğunu ifade ederek mûcizenin de ikna edemeyeceği insan tiplerinin olabileceğine vurgu yapmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 5/58.

⁷⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 13.

⁷⁴⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 37, 272.

⁷⁴⁷ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 145.

⁷⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 16-17; Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 8/174. Mâtürîdî'nin ilgili yöntemin muhtevasına ilişkin görüşleri için bk. Nail Karagöz, "Mâtürîdî'de 'Şâhidin Gâibe Delâleti' Metodu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 329-334.

⁷⁴⁹ el-Mü'min 40/50.

⁷⁵⁰ Düzgün, *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*, 178.

nübüvvetin doğruluğunu kanıtlayan mûcizeler, hayrete düşüren deliller ve apaçık burhanlardan oluşmaktadır.⁷⁵¹

Benzer şekilde Pezdevî de nübüvvetin ispatının delilsiz mümkün olmadığını belirtmekte ve bu delillerin ancak mûcizeler aracılığıyla sağlanabileceğini ifade etmektedir. Peygamberleri tanımanın başka bir yöntemi olmadığını vurgulayarak, mûcizenin zorunlu delaletine dikkat çeken Pezdevî, bu yaklaşımıyla, mûcizenin peygamberlik iddialarının geçerliliğini belirlemedeki kritik konumunu ortaya koymaktadır.⁷⁵² Sâbûnî ise mûcizenin zorunlu bir bilgi kaynağı olduğunu ve bu sayede hakiki peygamberin yalancı peygamberlerden ayırt edilmesinin mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre mûcize olmadan peygamberi kabul etmek vacip değildir. Bu bağlamda Sâbûnî mûcizenin peygamberliğin delaletinde vazgeçilmez bir unsur olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵³ Semerkandî de tevatür yoluyla aktarılan ve mûcize olarak kabul edilen olağanüstü olaylara dikkat çekerek, bu tür hadiselerin peygamberlerin risaletini ispatlayan en güçlü deliller olduğunu savunmaktadır.⁷⁵⁴

Çalışmamızın odak isimlerinden biri olan Hayâlî, bir kimsenin peygamber olabilmesi için iki şartın gerekli olduğunu belirtir: Bunlardan ilki, nübüvvet iddiasında bulunmak; ikincisi ise mûcize göstermektir.⁷⁵⁵ Hayâlî, bir peygamberin doğruluğunun ispatı olarak mûcizenin zorunlu olduğunu ifade eder. Kādî Abdülcebbar gibi Hayâlî de konuyu epistemik bir çerçevede ele alır. Ona göre, Allah'ın sıfatları ancak peygamberler aracılığıyla öğrenilebilir. Ancak peygamberlerin aktardığı bu bilgilerin doğruluğunun doğrudan Allah'ın sözüne dayandırılması, bir kısır döngüye yol açar. Bu bağlamda Hayâlî'ye göre peygamberin doğruluğunun en temel delili, Allah'ın onu tasdik etmesi, yani peygamberinin elinde mûcize yaratmasıdır. Peygamberin aktardığı bilgilerin güvenilirliği, ilahî tasdiki temsil eden mûcizenin gerçekleşmesiyle teyit edilmektedir. Bu doğrultuda Hayâlî'nin de mûcize ile nübüvvet arasında zarurî ve ayrılmaz bir ilişki kurduğu ifade edilebilir.⁷⁵⁶

⁷⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/178.

⁷⁵² Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 102-103.

⁷⁵³ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 88.

⁷⁵⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 417.

⁷⁵⁵ Elmalî, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, 79.

⁷⁵⁶ Elmalî, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri*, 57.

Eş'ârî düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Cürcânî de mûcizenin peygamberliğin doğruluğuna ve ispatına delaleti açısından bir zorunluluk olduğunu yani nübüvvet ile mûcize arasında zorunlu bir ilişki olduğunu ifade eder. Ona göre olağanüstü hadiselerin peygamber dışındaki yalancı kimselerin elinde gerçekleşmesi aklen mümkün olsa da Allah'ın âdetinde böyle bir durumun gerçekleşmediği bilinmektedir. Bu bağlamda mûcizenin delaletinin aklî değil zorunlu olduğu ortaya çıkar. Zira peygamberlik iddiasında bulunarak dağı kaldıran ve insanların başı üzerinde durduran bir kimsenin iddiasında doğru olduğu zorunlu olarak bilinir. Cürcânî'nin tabiriyle âdet yani tabiat kanunları böyle bir şeyin normal şartlarda imkânsızlığına hükmetmektedir. Mûcizenin nübüvveti delaleti bağlamında Cürcânî'nin kaleme aldığı bu düşünceler, Eş'ârî düşüncenin genel kanaatini yansıtması bakımından oldukça anlamlıdır.⁷⁵⁷

Taftazânî de Cürcânî'ye paralel şekilde peygamberin getirdiği bilgilerin istidlalini mûcizeye dayandırmakta ve peygamberliğin ancak mûcize ile sabit olabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, mûcize sahibi bir peygamberin getirdiği her haber doğru olup içeriği hakikati yansıtır. Dolayısıyla mûcize hem peygamberliğin ispatında hem de peygamberlerin getirdiği haberlerin doğruluğunun temellendirilmesinde kaçınılmaz bir konuma sahiptir.⁷⁵⁸ Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet bu konuda ittifak halindedir.

Mu'tezile'nin mûcizenin delaletine dair görüşleri, Ehl-i Sünnet'ten temelde çok farklı değildir. Örneğin Câhız, resul ve nebî ayrımını yaptıktan sonra kendisine yeni bir şeriat verilmeyen bir nebînin, insanları hayrete düşürecek açık ve hissi mûcizeler göstermesinin zorunlu olduğunu belirtir.⁷⁵⁹ Câhız, mûcize kavramına farklı bir bakış açısı getirerek, mûcizelerin peygamberlerin tanınmasında ve şöhret kazanmalarında önemli bir rol oynadığını savunur. Ona göre, peygamberlerin zihinlerde yer edinmeleri ve tanınırlıkları büyük ölçüde mûcizeleri sayesinde mümkün olmuştur. Bu bağlamda Câhız, Musa ve İsa peygamberleri örnek verir ve her iki peygamberin de mûcizevi olaylarla anıldığını, bu sayede şöhret kazandıklarını ifade eder. Câhız'a göre, eğer bu peygamberlerin mûcizeleri olmasaydı, onların durumları da sıradan insanlarınkinden

⁷⁵⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/410.

⁷⁵⁸ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*, 19.

⁷⁵⁹ Câhız, *Kitabü Hüceci'n-Nübüvve*, 36.

farksız olurdu; doğumları ve ölümleri gibi temel olaylar dışında haklarında hiçbir bilgi günümüze ulaşmazdı. Musa ve İsa hakkındaki bilgilerin, onların gerçekleştirdikleri mûcizeler ve ilahi işaretlerle yaygınlık kazandığını ifade eden Câhız, mûcizelerin yalnızca peygamberlik iddiasının doğrulanmasında bir delil olmaktan öte, aynı zamanda peygamberlerin tarihsel ve toplumsal hafızada yer edinmelerine de vesile olduğunu öne sürerek nübüvvet anlayışına farklı bir yaklaşım getirir.⁷⁶⁰

Mu'tezile'nin önde gelen isimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar, Berâhime'nin nübüvvet eleştirilerine yönelik diyalektik bir tartışma yürütür. Berâhime'ye göre, insanların kendi mizaçları veya yetenekleriyle gerçekleştirdikleri fiiller ile mûcize olarak nitelendirilen fiiller arasında net bir ayrım yapmak mümkün değildir. Bu nedenle, mûcizenin nübüvvetin bir kanıtı olarak kabul edilmesi makul değildir. Buna karşın Kâdî Abdülcebbar ise, mûcizenin peygamberin doğruluğuna delaletinin, sıradan bir fiilin failinin iradesine işaret etmesi gibi olmadığını savunur. Ona göre mûcize, *muvâda* 'a yani uzlaşmaya dayalı bir delalet içerir. Bu uzlaşım, ancak peygamberin nübüvvet iddiasında bulunduğu sırada talep ettiği mûcizenin gerçekleşmesiyle mümkün olur. Böylece, mûcizenin peygamberlik iddiasına eşlik etmesi, ilahî bir tasdik anlamına gelir.⁷⁶¹ Kâdî Abdülcebbar'ın ifadeleriyle bir kimsenin nübüvvet iddiasında bulunurken mûcize talep etmesi ve Allah'ın bu mûcizeyi gerçekleştirmesi, sanki Allah'ın şu manayı koymuş olması gibidir: "Bu mûcizeyi gerçekleştiriyorum, çünkü bu kişi doğruyu iddia etmektedir." Eğer durum böyle olmasaydı, mûcize iddiayı doğrulama işlevini yerine getiremezdi.⁷⁶² Bu noktada Kâdî Abdülcebbar, mûcizenin peygamberin eliyle gerçekleşmesine rağmen özünde Allah'ın fiili olduğuna dikkat çekmekte ve mûcizelerin zorunlu bilgi inşa ettiğini vurgulamaktadır. Onun mûcizeyi, epistemik mahiyetiyle birlikte istidlal açısından yegâne yöntem olarak değerlendirmesi, delâil literatüründe mûcize argümanının ne denli merkezî ve belirleyici bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbar, nübüvvetin doğruluğuna yönelik delilin ancak mûcizeler aracılığıyla sunulabileceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Kâdî Abdülcebbar'a göre, Allah'ın bir rasulü risaletle görevlendirdiğinde, bu risaletin doğruluğunun

⁷⁶⁰ Câhız, *Kitabü Hüceci 'n-Nübüvve*, 75.

⁷⁶¹ Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 59.

⁷⁶² Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi 't-Tevhîd ve 'l-Adl*, 15/164.

ispatlanabilmesi için ya doğrudan mûcizevi bir hitapta bulunması ya da bu hitabın bir mûcize ile desteklenmesi zorunludur.⁷⁶³

Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet uleması ile Mu'tezile kelâmcılarının,⁷⁶⁴ mûcizenin peygamberliğe delaletine ilişkin yaklaşımlarının büyük ölçüde paralellik arz ettiği söylenebilir. Kelâmcıların genel kanaati, peygamberlerin iddialarının doğruluğunu ispatlamak için mûcize göstermelerinin zorunlu olduğu yönündedir. Mûcize, çoğunluk (cumhur) tarafından nübüvvetin ispatında temel bir argüman olarak kabul edilse de gelenek içerisinde bu konuda farklı yaklaşımların bulunduğunu da göz ardı etmemek gerekir.⁷⁶⁵ Ancak söz konusu farklı görüşlerin çalışmamızın kapsamı dışında kalması sebebiyle burada yalnızca bu kadarına değinmekle yetinilmiştir.

3.1. Aklî Mûcizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

Mûcizeleri daha ayrıntılı ve kapsamlı sınıflandırmalar yapanlar bulunmakla birlikte⁷⁶⁶ kelâm âlimleri mûcizeleri idrak edilme yöntemlerine göre diğer bir tabirle konularına göre tasnif etmişlerdir. Bu bağlamda peygamberin elinde gerçekleşen olağanüstü olaylar; duyular yoluyla algılanan hissî mûcizeler, gaybî olana dair haberi mûcizeler ve insan aklına hitap eden aklî (manevî veya bilgi) mûcizeler şeklinde, genellikle üç ana kategori altında sınıflandırılmıştır.⁷⁶⁷ Mâtürîdî'nin böyle bir tasnifte bulunduğu ve bu tasnifinin sonraki Mâtürîdî kelâmcılara da örnek teşkil ettiği ifade edilmekle birlikte,⁷⁶⁸ *Kitâbü't-Tevhîd*'de Mâtürîdî'nin mûcizeleri hissî ve aklî

⁷⁶³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, 15/164.

⁷⁶⁴ Mu'tezile kelâmcıları arasında, mûcizenin önemi ve zorunluluğunu savunanların yanı sıra bu konuda mesafeli bir tutum benimseyenler de bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Can, *Ebu Mansur Matürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*, 173-174.

⁷⁶⁵ İslam düşünce geleneğinde nübüvvetin ispatına ilişkin anlayışın zamanla geçirdiği düşünsel dönüşümün önemli örneklerinden biri olan Fahreddin Râzî'nin bu dönüşümü ve yetkin insan teorisinin içeriğine dair detaylı bilgi için bkz. Hülya Terzioğlu - Şerife Nur Çelik, "Fahreddin Er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 303-318; Râzî'nin mûcizelerden daha güçlü ve kâmil bir ispat yöntemi olarak nitelendirdiği yöntemlerden birine örnek olarak bkz. Râzî, *en-Nübüvvât*, 191.

⁷⁶⁶ Kelâmcıların mûcize tasnifleri ve muhtevaları hakkında geniş bilgi için bk. Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, 30-45.

⁷⁶⁷ Çelebi - Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 244.

⁷⁶⁸ Sönmez Kutlu (ed.), *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik* (Ankara: Otto, 2015), 205.

mûcizeler şeklinde ikiye ayırdığı ve haberi mûcizeleri de hissî mûcizeler kategorisi altında ele aldığı görülmektedir.⁷⁶⁹

İnsanların akıl ve idraklerini harekete geçiren, onları düşünmeye ve nihayetinde hakikati kavramaya yönlendiren aklî mûcizeler, peygamberlerin doğruluğunu ispat eden en önemli delillerden biri olarak öne çıkar.⁷⁷⁰ Neticede diğer tüm mûcizeler de akla hitap ederek çıkarımlar yapmayı sağlamaları nedeniyle, peygamberin doğruluğunu ispat eden aklî mûcizeler kategorisine dâhil edilmektedir.⁷⁷¹ Bu bağlamda aklî mûcizeler, düşünce yoluyla idrak edilebilen mûcizeler olup, hissî mûcizelere kıyasla daha evrensel bir nitelik taşır ve zaman ile mekânın sınırlarını aşan bir hüviyete sahiptir. Bu çerçevede peygamberlerin güvenilir, dürüst, samimi, cesur, üstün ahlâk sahibi, merhametli ve kararlı bir yapıya sahip olmaları; temiz bir aileye ve soylu bir nesle mensup olmaları; fizyolojik olarak insanlarda nefret uyandıracak kusurlardan uzak olmaları ve mesajlarının akıl ve mantıkla uyum içinde bulunması, nübüvvet öncesinde peygamberlikle ilgili bir hazırlık yapmamış olmaları gibi özellikler onların hakikat üzerine olduklarını gösteren aklî delillerden sayılır. Bu mükemmel niteliklerin, peygamberlik iddiasında bulunan bir kişide bulunması, onun doğruluğunu ortaya koyan aklî mûcizeler arasında kabul edilir.⁷⁷²

Mûcize denildiğinde akla ilk olarak daha somut niteliklere sahip hissî mûcizeler gelse de aklî mûcizeler, özellikle de Kur’ân-ı Kerîm’in i’câzı, peygamberlik delilleri arasında en ön plana çıkanlardan biri olarak kabul edilir. Ümmî olan, herhangi bir kitap okumamış ve herhangi bir eğitim almamış olan Hz. Muhammed’in üslup, fesahat ve belağat açısından mükemmel olan ve insanların benzerini ortaya koymaktan aciz kaldığı bir kitap olan Kur’ân’ı getirmesi onun en büyük mûcizesi olarak değerlendirilir. Bu mûcize, Hz. Peygamber’e nispet edilen mûcizeler arasında en fazla zikredilenlerden biri olmasının yanı sıra, Ehl-i Sünnet ve Mu’tazile ekolleri tarafından üzerinde ittifak edilen bir delil olarak değerlendirilmektedir.⁷⁷³ Bu çerçevede aklî mûcizeler arasında öne çıkan unsurlar olarak Hz. Peygamber’in ümmî oluşu,

⁷⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 314.

⁷⁷⁰ Bulut, “Mûcize”.

⁷⁷¹ Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*, 33.

⁷⁷² Râgıb el-İsfahânî, *el-İ’tikâdât*, thk. Şemrân el-İclî (Beyrut: Müessesetü’l-Eşrâf, 1988), 128-129.

⁷⁷³ İbrahim Kaplan, *İslam İnanç Esasları* (Ankara: Etkileşim Basım, 2019), 147.

Kur'ân'ın i'câzı, onun örnek şahsiyeti ve ahlâkı ile mücadeleleri ve elde ettiği başarılar üzerine odaklanmayı amaçlamaktayız.

3.1.1. Hz. Muhammed'in Mücadelesi ve Başarısı

İmam Mâtürîdî, peygamberlerin başarılarına ilişkin tümel bir yaklaşım ortaya koyarak, özellikle ilahî bir şeriatin aktarıcısı olmaları hasebiyle yeryüzündeki huzuru ikame etmelerinden hareketle tüm insanlığın peygamberlere duyduğu ihtiyaca işaret etmektedir. Bu çerçevede peygamberlerin sahip oldukları delil ve burhanlara rağmen inkârcıların çeşitli yollarla peygamberlerle mücadele ettiklerini; tüm imkânlarını seferber etmelerine ve hatta canlarını ortaya koymalarına rağmen karşılarında gördükleri yegâne sonucun peygamberlerin üstünlüğü ve başarısı olduğunu ifade etmektedir. Bu üstünlüğü topyekûn bir zafer olarak ele alan Mâtürîdî, Allah'ın tüm insanlığı peygamberlere ve ona inananlara muhtaç kıldığını belirtir. İnananların işlerinde sergiledikleri yeterliliğin, inkârcıları onları taklit etmeye yönelttiğini, kendi dünyevi işlerini bu minvalde düzenleyerek birlik ve beraberlik içerisinde yaşayabileceklerine dair bir inanç geliştirdiklerini kaydeder. Bu bağlamda Mâtürîdî, Peygamberlerin başarısını hayatın tüm alanlarına yönelik kapsamlı bir başarı olarak değerlendirmektedir.⁷⁷⁴

İmam Mâtürîdî, meseleyi özelleştirerek Hz. Peygamber'in Mekkeli müşriklere karşı verdiği mücadeleyi, onun peygamberliğinin açık bir delili olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in ve ona iman edenlerin nicelik ve güç açısından üstün bir konumda olmamalarına rağmen kararlılıkla bu mücadeleyi sürdürmeleri ve nihayetinde başarıya ulaşmaları, onun ilahi bir görevle desteklendiğinin göstergesi olarak görülmektedir. Mâtürîdî, Furkan Suresi'nde yer alan ve Hz. Peygamber'e kâfirlere karşı mücadelesini sürdürmesinin emredildiği ayeti⁷⁷⁵ tefsir ederken, bu ifadenin iki temel anlama delalet ettiğini belirtir. İlk olarak, peygamberlerin hayatlarından endişe etseler dahi kendilerine yüklenen tebliğ görevinden kaçmalarının caiz olmadığı ve bu vazifeyi yerine getirmelerinin zorunlu olduğudur. İkinci ve daha önemli yorum ise Hz. Peygamber'e, O'na tabi olanların

⁷⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 284-285.

⁷⁷⁵ el-Furkân 25/52.

sayıca oldukça az olmasına rağmen muhaliflerine karşı mücadele etme görevinin verilmiş olduğudur.⁷⁷⁶

Müşrikler, kendilerinin güçlü ve etkili bir topluluk olduklarının bilincinde olarak, böyle bir mücadeleyi tek bir bireyin kendi iradesiyle sürdüremeyeceğini anlamışlardır. Bu noktada Mâtürîdî'ye göre, Hz. Peygamber'in bu mücadeleyi kesintisiz ve tavizsiz bir biçimde sürdürmesi, müşriklerin onun çabalarının yalnızca insanî bir iradeden kaynaklanmadığını, bilakis Allah'ın emri ve desteğiyle gerçekleştirildiğini idrak etmelerine vesile olmuştur. Bu durum, Hz. Muhammed'in peygamberliğini teyit eden önemli bir delil olarak öne çıkarılmıştır.⁷⁷⁷ Bu bağlamda Mâtürîdî'nin bu durum üzerinden aklî bir çıkarım ortaya koyduğunu ve bunu bir peygamberlik delili ve ispat argümanı olarak sunduğunu söylemek mümkündür.

İmam Mâtürîdî'nin gerek *Te'vilat'ta* gerekse *Kitabu't Tevhit'te* Hz. Peygamber'in mücadelesi ve elde ettiği zaferler bağlamında, ispat argümanı olarak ön plana çıkardığı bir başka vurgu müminlerin Allah tarafından desteklenmesi, müşriklerin ise etkisiz hale getirilmesi ve onların galip gelmelerine müsaade edilmemesidir.⁷⁷⁸ Mâtürîdî bir yandan, müminlere yapılan ilahî yardıma işaret ederken öte yandan Hz. Peygamber'in korkusuz bir şekilde müşriklerin inkârlarını yüzlerine vurabilmesini bir ispat argümanı olarak görmektedir.⁷⁷⁹ Bu çerçevede Hz. Muhammed'in Hac mevsiminde hiçbir müşriğin artık Kâbe'yi tavaf edemeyeceğini ilan ettiği dönemde müşriklerin sayı ve güç bakımından müminlerden daha güçlü olmalarına rağmen Mekke'ye girmeye cesaret edememeleri örneğini vermektedir.⁷⁸⁰ Anlaşılan o ki Mâtürîdî, bu tür hadiseleri Hz. Peygamber ve müminlerin başarılarının ilahî bir inayetle mümkün hâle geldiğini göstermek üzere ele almakta; söz konusu meydan okuma örneklerini ise, ilahî yardımın varlığını görünür kılması bakımından aklî bir delil olarak değerlendirmektedir.

İmam Mâtürîdî, kendisine yanlarında yer alması karşılığında dünyevi makam ve maddî zenginlikler teklif edilmesine rağmen, Hz. Muhammed'in bu teklifleri

⁷⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 10/262.

⁷⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 10/262.

⁷⁷⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 4/176-177.

⁷⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 9/409.

⁷⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 6/287.

reddederek yalnızca Allah için mücadele ettiğini ve güçlü krallar ile liderlere karşı savaş verdiğini hatırlatmaktadır. Ona göre bu süreçte Hz. Muhammed'in düşmanlarının kalplerine korku salınması suretiyle ilahî yardım ve inayete desteklenerek onurlandırılmıştır. Bu şekilde Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in başarılarını sıklıkla ilahî inayete ilişkilendirmekte bu sayede en yakınlarının dahi zaman zaman yanında değil karşısında yer almasına rağmen daha da görünür hale geldiğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede o, ümmetinin doğu ile batının zenginliklerine ulaşmasını da bu ilahî desteğin bir neticesi olarak değerlendirmektedir.⁷⁸¹

Hayâlî, Hz. Peygamber'in başarılarına ilişkin müstakil bir başlık açmamakla birlikte, onun nübüvvetinin ispatı bağlamında, özellikle Fahreddin Râzî'ye atıfla gerçekleştirdiği büyük toplumsal dönüşüme vurgu yapmaktadır. Hz. Peygamber'in gönderildiği dönemde toplumların içinde bulunduğu genel durumu tasvir eden Hayâlî, bu betimleme üzerinden Peygamber'in başarılarını daha belirgin hale getirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in gönderildiği toplumun, kitaptan ve hikmetten yoksun, hakkı inkâr eden ve bâtıla saplanmış bir topluluk olduğunu ifade etmektedir. Hayâlî'ye göre, Kureyş kabilesi kız çocuklarını diri diri gömmekte ve putlara tapmaktaydı. Farşlılar, annelerine zina ettirerek ahlâkî yozlaşmayı derinleştirmiş, ateşi kutsal bir varlık olarak yüceltmişlerdi. Moğollar kulluğu tamamen reddetmiş ve şehirleri tahrip etmiş, Hintliler ise ineklere taparak ve taşlara secde ederek bu nesneleri ilah mertebesine çıkarmışlardı. Yahudiler hile ve gerçeği saklama yoluyla hakkı gizlerken, Hristiyanlar tevhidi tahrif ederek teslise indirgemişlerdi.⁷⁸² Hayâlî, bu açıklamalarla dönemin kültürel, dinî ve ahlâkî panoramasını gözler önüne sermekte ve böylelikle Hz. Peygamber'in etkisini daha açık bir şekilde ortaya koymaya gayret etmektedir.

Hayâlî, bu bağlamda ilahî inayete de atıfta bulunarak Allah'ın bu toplumların yanlış inançlarını ve sapkın düşüncelerini damgaladığını, ahlâkî yozlaşmalarını ortadan kaldırdığını, dinlerini geçersiz kıldığını ve devletlerini yıktığını belirtmektedir. Buna karşılık, Hz. Peygamber'in az sayıda destekçisi olmasına rağmen, Allah'ın yardımıyla iyilik, iman ve ilim ile tüm insanlığı mükemmelleştirdiğini ifade

⁷⁸¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 315, 326.

⁷⁸² Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 285.

etmektedir. Hayâlî'ye göre, Hz. Peygamber'in getirdiği din, diğer tüm dinlere üstün kılınmış ve onun etkisi, ufuklarda ve coğrafyalarda güneşin öğle vaktindeki parlaklığı kadar açık hale gelmiştir.⁷⁸³ Diğer taraftan Hayâlî, İmam Gazzâlî'ye atıfla Hz. Peygamber'in kahramanlıklarıyla bilinen kimselerin bile geri çekildiği durumlarda kararlılıkla davasına sahip çıktığını bunun da ancak Allah'ın koruması ve inayetiyle mümkün olduğunu vurgulamaktadır. Hayâlî, Hz. Peygamber'in mücadelesi ve başarıları üzerinden geliştirilen bu ispat yönteminin Gazzâlî'ye ait olduğunu ve Câhız tarafından da desteklendiğini ifade etmektedir.⁷⁸⁴ Hayâlî'nin onca Mâtürîdî kelâmcıya rağmen, Eş'arî düşüncenin önde gelen isimlerinden olan Râzî ve Gazzâlî'ye referansla bu görüşleri aktarması dikkat çekicidir.⁷⁸⁵

Sonuç itibarıyla İmam Mâtürîdî'nin, genel olarak tüm peygamberlerin, özelde ise Hz. Peygamber'in toplumsal mücadeleleri, elde ettikleri başarılar ve insanların onlara olan ihtiyaçlarına dikkat çektikten sonra, Hz. Peygamber'in nübüvvetini te'yid eden en önemli göstergelerden biri olarak, Mekke müşrikleri karşısında sergilediği kararlı ve dirayetli duruşu özellikle vurguladığı söylenebilir. Hayâlî ise konuyu daha geniş bir perspektiften ele alarak, Hz. Peygamber'in toplumun dinî ve ahlâkî yapısını kitlesel düzeyde dönüştürücü etkisine dikkat çekmektedir. Her ne kadar bu aklî delili Râzî'ye atfen aktarsa da eserinde bu yaklaşıma yer vermesi bu görüşleri desteklediğine işaret etmektedir. Bu manada Hayâlî'nin sosyolojik değişimleri göz önünde bulundurarak Mâtürîdî'ye nazaran daha geniş bir perspektif ortaya koyduğunu söylemek gerekir. Çalışmanın merkez isimlerinden olan Abdullatif Harpûî'nin ise aklî mucizeler bağlamında Hz. Peygamber'in mücadele ve başarılarına doğrudan değinmediği görülmektedir.

3.1.2. Hz. Muhammed'in Kişiliği ve Ahlâkı

İmam Mâtürîdî, nübüvvet kurumunun ispatına yönelik argümanları arasında, hiç şüphesiz en önemli ve insanlar nezdinde en etkili delillerden biri olan ahlâk ve erdem

⁷⁸³ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 285.

⁷⁸⁴ Hayâlî'nin, Câhız'ın Gazzâlî'nin yöntemini benimsediğine dair ifadesi, Câhız'ın tarihsel olarak Gazzâlî'den önce yaşadığı dikkate alındığında metinde kronolojik bir hata olduğunu göstermektedir. bk. Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 282.

⁷⁸⁵ Kanaatimizce Hayâlî'nin bu bağlamda Gazzâlî'nin görüşlerine yer vermesi, Gazzâlî'nin İslam dünyasında sahip olduğu entelektüel otoriteden kaynaklanmaktadır.

delilini tüm peygamberlere ait vasıflar olarak zikretmiştir. Mâtürîdî bu bağlamda peygamberlerin görevlerini hiçbir şekilde ihmal etmeden, gevşeklik göstermeksizin yerine getirdiklerini ifade ederek sahip oldukları görev bilincine de işaret etmektedir. Peygamberlerin ahlâken hiçbir kötülük taşımadıklarını, aksine cesaret, merhamet, şefkat, zühd ve eziyetlere karşı sabır gibi yüksek ahlâkî erdemlere sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu üstün vasıfların yanında, peygamberlerin karşılaştıkları sıkıntılardan kurtulmak adına birilerine yaranmak için çaba sarf etmemeleri onların ahlâkî bütünlüğünü ve ulvî misyonlarını daha da yücelten bir hususiyet olarak öne çıkmaktadır.⁷⁸⁶ Buna binaen Mâtürîdî, peygamberlerin salih kimseler olduklarını ve peygamberlik statüsü söz konusu olmasa bile, bu kişilerin salih olma niteliklerine sahip olduklarını belirtmektedir. Dolayısıyla o, ancak salih olanların peygamber olarak seçilebileceği görüşünü ifade etmektedir.⁷⁸⁷

Mâtürîdî'nin nazarında peygamberlere atfedilen yüce ahlâkî erdemler, taşıdıkları önemi itibarıyla mucizelerin dahi önünde yer almaktadır. Ona göre eğer peygamberlerin yanında mucizevi deliller ve açık kanıtlar olmasaydı bile yalnızca sahip oldukları güzel ahlâk ve yüksek değerler kendilerinin peygamberlik ve risaletlerini kanıtlamaya başka hiçbir delile ihtiyaç bırakmadan yeterli olurdu. Buna rağmen onlar, mucizevi deliller ve apaçık kanıtlarla gelmişlerdir.⁷⁸⁸ Bu bağlamda Mâtürîdî, bir peygamberin üstün şahsiyeti ve ahlâkî vasıflarının mucize göstermeseler de nübüvvetin istidlalinde yeterli olduğunu kaydetmektedir.

Aklî deliller arasında Hz. Peygamber'in ahlâkî erdemlerine ve faziletlerine de yer veren Mâtürîdî'nin, bu ahlâkî faziletleri şemâil ile birlikte ele alması dikkat çekicidir. Zira fiziksel ve ahlâkî açıdan tüm kusurlardan arınmış olarak varlık bulması, Hz. Muhammed'in yaratılanlar arasında en yüksek derece ve değerlere layık olduğuna işaret etmektedir. Bu meyanda Mâtürîdî, Hz. Peygamber'i yalanına şahit olunmayan, hatasının bilinmediği, tartışma ve kötü sözden uzak, kötü ahlâktan âri, düşmanlarına karşı cesur, kimseye yaranma gayreti gütmeyen bir şahsiyet olarak tasvir etmektedir.⁷⁸⁹

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 295.

⁷⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 2/297.

⁷⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 9/215; 5/12.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314.

Tarihen de sabittir ki Hz. Muhammed küçüklüğünden itibaren ahlâkı ve erdemiyle öne çıkmış, toplumu tarafından kabul görmüş, güvenilir bir kişi olarak tanınmıştır.

Hz. Peygamber'in ahlâkıyla ilgili bir başka atıf, şefkat ve cömertliğinin uyarı konusu olabilecek kadar fazla olduğudur.⁷⁹⁰ Mâtürîdî, *“Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme! Şüphesiz ki Allah, onların yaptıklarını hakkıyla bilendir”* ve *“(Resûlüm!) Onlar iman etmiyorlar diye neredeyse kendine kıyacaksın!”*⁷⁹¹ şeklindeki ayetlerde Hz. Peygamber'e yöneltilen uyarılara atıf yaparak, onun insanların helak edilmesinden duyduğu derin üzüntüyü şefkatine, ertesi güne hiçbir şey bırakmamasını ise cömertliğine örnek olarak zikretmektedir.⁷⁹² İmam Mâtürîdî, müşriklerin ölen kimsenin diriltilmeyeceğine ilişkin yeminlerinin söz konusu edildiği ayetin tefsirinde Hz. Peygamber'in yumuşak huyluluğu, hoşgörüsü ve onlardan gelen eziyet ile zorbalıklara karşı gösterdiği tahammülün anlaşılmasının murad edilmiş olabileceğini ifade etmektedir.⁷⁹³ Bunun yanında Mâtürîdî farklı bağlamlarda Hz. Peygamber'in hayırda ve iyiliklerde hep en önde olduğunu ve iyiliklere rehber konumunda olduğunu belirtmektedir.⁷⁹⁴

Mâtürîdî, Kalem Suresi'nde yer alan *“Sen elbette üstün ahlâka sahiptin.”* ayeti bağlamında, Hz. Peygamber'in ahlâkının Kur'an'la şekillendiğini ve bu üstün ahlâkın Kur'an'ın onun şahsında tezahür eden terbiyesi olduğunu ifade etmektedir. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in ahlâkî yapısının Kur'an'daki ahlâkî öğretilerle şekillendiğini, sahip olduğu bu ahlâk sayesinde içinde bulunduğu yoğun ve çok boyutlu ilişki ağını başarılı bir şekilde yönetebildiğini ifade etmektedir.⁷⁹⁵ Hz. Peygamber'in, müşriklerden dostlarına, büyüklerden küçüklere, âlimlerden cahillere kadar farklı insan gruplarıyla iletişim halinde olmasının ve bu ilişkileri belli ahlâkî ilkelere riayet ederek yürütmesinin ancak sahip olduğu yüce ahlâk sayesinde mümkün olabileceğini vurgulayarak akli bir çıkarım yapmaktadır.

⁷⁹⁰ Can, *Ebu Mansûr Matürîdî'nin Nübüvvet Anlayışı*, 162.

⁷⁹¹ Fâtır 35/8; eş-Şuarâ 26/3; en-Nahl 16/27; et-Tevbe 9/128.

⁷⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 315.

⁷⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 8/38-39.

⁷⁹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 6/83.

⁷⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 16/9-10.

Bu çerçevede Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in uyarıldığı farklı ayetlere atıf yaparak,⁷⁹⁶ bu ağır külfet ve sıkıntıya yani bu uyarılara muhatap olmasının nedeni olarak sahip olduğu üstün ahlâk, merhamet ve yüce şefkate işaret etmektedir. Ayrıca ahlâkının nefesine baskın gelmesi sonucunda bu ahlâkın yükünü taşımakta zorlandığını ve bu durumun onu neredeyse helak edecek bir noktaya getirdiğini ifade etmektedir.⁷⁹⁷ Mâtürîdî'nin bu vurgusu Hz. Peygamber'in ahlâkını ve insanî sorumluluklarını yerine getirirken yaşadığı manevi zorlukları anlamak için farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

İmam Mâtürîdî'nin gerek *Kitâbü't-Tevhîd* gerekse *Te'vîlât*'ta Hz. Peygamber'in şahsiyetini ve ahlâkını fiziksel özellikleriyle birlikte bir tür mûcize olarak değerlendirmesi Ehl-i Sünnet geleneği içerisinde görülen yaygın bir ispat yöntemi değildir.⁷⁹⁸ Gelenek içerisinde ağırlıklı olarak mûcizeler üzerinden yürütülen argümantatif yaklaşıma karşılık Mâtürîdî'nin ahlâkî vasıflara yaptığı vurgu, nübüvvet delillerine ilişkin anlayışta bir değişimi temsil etmektedir. Bu yaklaşımın, sonraki Mâtürîdî kelâmcılar tarafından da benimsenerek, peygamberin şahsiyeti ve ahlâkının onun nübüvvetini ispat eden bir mûcize olarak ele alındığı görülmektedir. Ayrıca, Mâtürîdî'nin hissî ve aklî mûcizelerin yanı sıra Hz. Peygamber'in fiziksel özelliklerine dair yorumları, kaynak belirtmeksizin bu özelliklere yaptığı vurgu ve ispata fizikî ve ahlâkî vasıflarla başlaması,⁷⁹⁹ onun dönemin delâil türü literatüründen istifade etmiş olabileceğine işaret etmektedir.⁸⁰⁰

Bununla birlikte Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in hem fiziksel hem de ahlâkî özelliklerine yer verse de hatta yukarıda da belirttiğimiz gibi nübüvvetin ispatında ahlâkî erdeme sahip olmayı mûcizeden daha önemli görse de farklı kültürlerle etkileşimin bir sonucu olarak mûcizelere ve Kur'ân'ın i'câzına daha fazla vurgu yapmaktadır. Bu durumun arka planındaki temel dinamikleri irdeleyen bir araştırmanın Mâtürîdî'nin düşünce dünyasını anlamaya ilişkin özgün bir katkı sunabileceği kanaatindeyiz.

⁷⁹⁶ et-Tevbe 9/43; et-Tahrîm 66/1.

⁷⁹⁷ el-Kehf 18/6; Fâtır 35/8.

⁷⁹⁸ İbrahim Toprak, *Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikler* (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 51.

⁷⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 314.

⁸⁰⁰ Toprak, *Hz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikler*, 49-59.

Şerh-haşiye döneminin önemli Mâtürîdî kelâmcılarından Hayâlî ise Hz. Muhammed'in risaletini ispat bağlamında üç farklı yöntemden bahseder. Bunlardan biri, İmam Gazzâlî'nin ve Câhız'ın yöntemi olarak aktardığı Hz. Peygamber'in risaletinden önceki ve sonraki ahlâkını merkeze alan delildir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in asla çirkin bir fiile yönelmediğini vurgulamakta ve bunu aklî bir çıkarımla temellendirmektedir. Ona göre, eğer böyle bir durum gerçekleşmiş olsaydı, Hz. Peygamber'in düşmanları bunu mutlaka dile getirir ve yayarlardı. Hayâlî, ayrıca Hz. Peygamber'in zorluklara karşı sabır ve müsamaha erdemine sahip olduğunu dile getirmekte ve onun ümmetine karşı gösterdiği şefkat ve cömertlik vasıflarını ön plana çıkarmaktadır. Bu bağlamda o, Mâtürîdî'nin yorumlarına paralel şekilde, Fâtır ve İsrâ surelerindeki⁸⁰¹ uyarı ayetlerine atıf yaparak Hz. Peygamber'in ümmetine yönelik engin şefkat ve cömertliğini vurgulamaktadır.⁸⁰²

Hz. Peygamber'in dünya nimetlerine meyletmediğini, kendisine teklif edilen makam ve maddi ayrıcalıkları kabul etmediğini belirten Hayâlî, fakir ve miskinlere karşı son derece mütevazı, iktidar ve servet sahiplerine karşı ise onurlu bir karaktere sahip olduğunu kaydetmektedir. Bu bağlamda hocası Hızır Bey'in *“Gören gözler için onun hali -gerek nübüvvetten önce ve gerek nübüvvetten sonra- her iki durumda da apaçıktır.”*⁸⁰³ şeklindeki beyitini de açıklamış olmaktadır.⁸⁰⁴

Abdullatif Harpûtî ise nübüvvet makamını temsil eden kişilerin taşınması gereken vasıflar üzerinde durmaktadır. Peygamberlerin elçilik sıfatlarıyla topluma rehberlik eden kimseler olmaları hasebiyle toplum içerisinde saygın, güvenilir ve sözüne itibar edilen bireyler olabilmeleri için kusurlardan arınmış, bayağı düşüncelerden ve yakışıksız davranışlardan uzak bir karaktere sahip olmalarının zorunlu olduğunu ifade etmektedir.⁸⁰⁵

Harpûtî, Hz. Peygamber'in risaletinin özelliklerine geçmeden önce, onun şahsına dair bazı hususiyetlere dikkat çeker. Hz. Peygamber'in eşsiz bir kemâlâta sahip olduğunu belirten Harpûtî, onun her açıdan üstün niteliklerle donatıldığını

⁸⁰¹ el-İsrâ 17/29; Fâtır 35/8.

⁸⁰² Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 281-282.

⁸⁰³ وَأَمْرُهُ نَبِيٌّ فِي حَالَتِهِ لِمَنْ كَانَتْ لَهُ فِي اغْتِبَارِ الْحَالِ عَيْنَان

⁸⁰⁴ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 282.

⁸⁰⁵ Fikret Karaman, *Sabit ile Değişken Arasında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi*, ed. Ramazan Altıntaş - Ahmet Mekin Kandemir (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2023), 234.

vurgulamaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hem yaratılış hem de ahlâk açısından insanların en mükemmeli olduğunu ifade eder. Yaratılış bakımından üstünlüğünü fizyolojik özellikleriyle ilişkilendirirken, ahlâk yönünden mükemmelliğini ise onun eşsiz ahlâkî erdemleriyle destekler. Harpûtî, bu değerlendirmelerini “*Sen elbette yüce bir ahlâka sahipsin*” ayeti⁸⁰⁶ ve “Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim” hadis-i şerifi⁸⁰⁷ ile temellendirmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in ahlâkını onun şemailiyle bütünleşik bir biçimde ele alması⁸⁰⁸ Harpûtî'nin delail türü eserlerden etkilenmiş olduğuna işaret etmektedir.

Hülasa olarak, İmam Mâtürîdî ve Abdullatif Harpûtî'nin, peygamberlik kurumunun gerektirdiği ahlâkî ilkeleri önce genel ve ilkesel bir düzlemde ele aldıktan sonra bu çerçeveyi özelleştirerek Hz. Peygamber'in ahlâkî üstünlüklerini ve faziletlerini ayrıntılı şekilde inceledikleri söylenebilir. Özellikle Mâtürîdî'nin, ahlâkî erdemleri mucizelerden daha etkili bir nübüvvet delili olarak görmesi dikkat çekicidir. Bu yaklaşım, dönemin yaygın mucize-merkezli nübüvvet ispat yöntemine alternatif olarak rasyonel bir teoloji inşa etme çabası şeklinde değerlendirilebilir.

Mâtürîdî ve Harpûtî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat bağlamında, onun hem fizyolojik hem de ahlâkî mükemmelliğine vurgu yaparak bu iki boyutu bir bütünlük içinde ele almış ve Hz. Peygamber'in her açıdan ideal bir şahsiyet olduğunu ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra her üç düşünürün de Kur'ân ve hadis kaynaklarında yer alan nakillerden hareketle Hz. Peygamber'in ahlâkına dair tespitlerde bulunmaları ve ahlâkî nübüvvetin ispatında temel bir argüman olarak kullanmaları onların ortak yaklaşımını yansıtmaktadır.

3.1.3. Hz. Muhammed'in Ümmîliği ve Kur'ân'ın İcazı

Ümmî olma vasfı hiç şüphesiz Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı sürecinde en önemli epistemolojik ve aklî delillerden biri olarak kabul edilmektedir.⁸⁰⁹ Bu vasfı,

⁸⁰⁶ el-Kalem 68/4.

⁸⁰⁷ Ahmed İbn Hanbel, II, 381.

⁸⁰⁸ Harpûtî, *Tenkihü'l-keâm fî 'akā'idı ehlı'l-İslâm*, 221.

⁸⁰⁹ M. Suat Mertoğlu, “Ümmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/309-310.

yalnızca insani bir özellik⁸¹⁰ olmanın ötesinde, Kur'ân'ın i'câzını temellendiren aklı çıkarımın ilk basamağı olarak değerlendirilebilir.⁸¹¹ Nitekim okuma yazma bilmeyen bir kişinin böylesine eşsiz bir metin olan Kur'ân'ı ortaya koymasının imkânsızlığı, kelâm ilminde nübüvvetin aklî ispatına yönelik güçlü bir delil teşkil etmektedir.⁸¹² Bu çerçevede ümmîlik vasfı peygamberlik için zorunlu bir şart olmamakla birlikte, İslâm kelâmcıları tarafından Hz. Peygamber'in doğruluğunu ve risaletini destekleyen önemli bir argüman olarak ele alınmıştır.⁸¹³

İmam Mâtürîdî, ümmîlik vasfını Kur'ân'ın i'câzını nazari açıdan temellendiren bir unsur olarak ele almıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, İbn Râvendî'nin Verrâk'a yönelttiği eleştirileri aktarırken, Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirme sürecinde ümmîliğini aklî bir zeminde ele alan yaklaşımları ön plana çıkardığı ifade edilebilir. Bu çerçevede İbn Râvendî, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da yer alan bilgileri Ehl-i Kitap'tan öğrenme ihtimalini reddederken, O'nun okuma yazma bilmediğini ve bu nedenle herhangi bir öğreticiye ya da yazılı kaynağa başvurmadan Kur'ân'ı vahiy yoluyla aldığını vurgular. Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ile iletişiminin olmadığını, okuma ve yazma faaliyetiyle ilişkisinin bulunmadığını, bunun yanı sıra dönemindeki inkârcılar tarafından dahi böyle bir bilginin ortaya

⁸¹⁰ Ümmî kelimesinin etimolojisinden hareketle salt olarak Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesi şeklinde değil de içerisinde yaşadığı toplumun kültürünü, entelektüel düzeyini ifade eden bir vurgu olarak anlaşılması gerektiğine de işaret edilmiştir. bk. İsmail Yörük - İsmail Şık, "Kelâm Açısından Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 189.

⁸¹¹ Bu noktada Hz. Peygamber'in ümmîliği nübüvvetin bir sermayesi şeklinde değil, aksine içerisinde yaşadığı toplumun bir üyesi olarak bu toplumun adetleri üzere sahip olduğu bu vasfın ilahi bir tasarrufla mucizeye dönüştürülmesi şeklinde anlaşılmalıdır. Galip Türcan, "Ümmî Bir Peygamber Hz. Muhammed", *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, (2000), 172; Ziya Şen, "Kur'ân'da Ümmî Kavramı ve Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 204.

⁸¹² Mehmet Soysaldı - Songül Şimşek, "Kur'ân'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (2003), 102.

⁸¹³ Hz. Peygamber'in risaleti öncesinde okuma yazma bilmediğine dair genel bir görüş birliği bulunmakla birlikte, onun okuma yazma bildiğini ileri süren görüşler de mevcuttur. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed'in Kur'ân'ı Ehl-i Kitap'ın kaynaklarından ilhamla kaleme almadığını ifade etmek amacıyla, "ümmî" oluşundan maksadın Yahudi ve Hristiyanların kutsal kitaplarını okumamış olması şeklinde anlaşıldığı da belirtilmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Önkıl, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 249-262; Remzi Kaya, "Kur'ân'da Hz. Peygamber'in Beşer ve Ümmî Oluşu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 36-46; Zeynel Abidin Aydın, "Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 289-290.

konulmadığını açıkça ifade ederek Kur’ân’ın Yüce Allah tarafından öğretildiğini vurgulamaktadır.⁸¹⁴

Verrâk ise “*Ondan önce bir kitap okumazdın.*” ayetinden⁸¹⁵ hareketle ezberlemenin de okumak yerine geçebileceğini ifade ederek Kur’ân’ın i’câzına eleştiri getirir. Hz. Peygamber’in ezberleme yoluyla Kur’ân’ı zihninde oluşturduğu iddiasına karşı İbn Râvendî, ezberlemenin dahi okuma pratiğini gerektirdiğini belirtir. Ezberlenen bir metnin başka bir kaynaktan okunması gerektiği, dolayısıyla bu durumda Hz. Peygamber’in bir öğretici veya yazılı kaynakla irtibatının olması gerektiğini ifade eder.⁸¹⁶ Ancak Hz. Peygamber’in ümmîliği, bu iddiaları çürüten en önemli delil olarak öne çıkar. Onun, okuma yazma bilen herhangi bir kimsenin yanında eğitim almadığının ve böyle bir bilginin inkârcılar tarafından dahi ileri sürülememiş olduğunun altı çizilir. Bu durum, aklî bir çıkarımla Hz. Peygamber’in Kur’ân’ı beşerî bir kaynaktan almadığını ve bilakis ilahî bir vahyin neticesi olarak bu kelâmı tebliğ ettiğini ispat etmektedir.⁸¹⁷

İmam Mâtürîdî’nin Hz. Peygamber’in nübüvvetinin ispatı bağlamında öne sürdüğü aklî deliller arasında, onun ümmîlik vasfı önemli bir yere oturmaktadır.⁸¹⁸ Öyle ki Mâtürîdî Hz. Peygamber’in ümmî olma vasfını peygamberliğine delil getirme hususunda en etkili yol olarak tanımlamaktadır.⁸¹⁹ Mâtürîdî, Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e ilişkin ortaya koyduğu tartışmaları merkeze alarak, onun herhangi bir eğitim geleneği veya yazılı kültüre sahip olmayan bir toplumda yetiştiğini ve bu toplumdan da ayrılmadığını vurgulamaktadır.⁸²⁰ Bu durum, Hz. Peygamber’in ortaya koyduğu bilgilerin epistemolojisine ilişkin aklî bir çıkarım yapmasına olanak tanımaktadır. Bu çerçevede Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in ümmîlik vasfını esas alarak

⁸¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 300-301.

⁸¹⁵ el-Ankebût 29/48.

⁸¹⁶ Burada Râvendî ve Mâtürîdî arasında belirgin bir çelişki görülmektedir. Zira Mâtürîdî, Bakara Suresi’nde ümmî Yahudilere işaret edilen ayetin tefsirinde, ümmî’nin yazamayan ve yazılı metni okuyamayan kişi olduğunu ifade etmektedir. Öte yandan Hz. Peygamber gibi bazı kimselerin yazılı bir metne dayanmadan ezbere okuyabilme yeteneğine sahip olduklarını da belirtmektedir. Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 1/164.

⁸¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 303-304.

⁸¹⁸ Can, *Ebu Mansûr Matürîdî’nin Nübüvvet Anlayışı*, 164.

⁸¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 7/9.

⁸²⁰ Mâtürîdî, bu yorumu nass ile desteklemektedir. Bu bağlamda Ehl-i Kitap’ın Arapları “ümmî” olarak nitelendirmeleri ayette açıkça ifade edilmiştir. bk. Mâtürîdî, *Te’vilatü’l Kur’an*, 2/271, 342.

şu akıl yürütmeyi geliştirmiştir: Ümmî bir kimse, bilgiyi yazılı kaynaklardan edinemeyeceği gibi, şifahen aktarılan bilgiyi de hafızasında tutacak bir eğitim sürecine sahip olmamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in zihninde yer alan bilgilerin ancak ilahî bir kaynaktan aktarılmış olabileceğine dair bir önermeye işaret etmiş olmaktadır.⁸²¹

İmam Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in ümmîlik vasfını, onun risalet öncesinde belâgat veya şiirle ilgilenmediği gerçeğiyle desteklemekte ve bu durumun nübüvvetin delillendirilmesinde temel bir dayanak oluşturduğunu savunmaktadır. Zira formel bir eğitim almamış ve edebi bir birikime sahip olmayan bir bireyin, hitabet ve edebiyatın zirve isimlerinin dahi benzerini ortaya koymaktan aciz kaldığı bir eseri meydana getirmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim Kur'ân'ın edebi üstünlüğü ve belâgat açısından eleştirilemez oluşu da bu durumu teyit etmektedir.⁸²² Öte yandan Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap'ın dilini bilmediğini ve bu bilgileri bir tercüman aracılığıyla öğrenmediğinin bilindiğini ifade ederek,⁸²³ Yahudi ve Hristiyanların kitaplarında yer alan bilgilerin Hz. Peygamber'in getirdiği mesajlarla uyumlu olmasını, bu bilgilerin Allah tarafından vahyedildiğinin açık bir kanıtı olarak görmektedir.⁸²⁴ Aksi takdirde Hz. Peygamber okuma yazma bilgisine sahip olsaydı, bu bilgilerin önceki milletlerin haberlerinden veya filozofların eserlerinden öğrenildiği iddiasının gündeme gelebileceğini, dolayısıyla inkârlarının önünde bir engel kalmayacağını vurgulamaktadır.⁸²⁵ Bu nazarla Mâtürîdî'nin ümmîlik meselesini naklî delillerle desteklemek suretiyle rasyonel bir zemin üzerinde inşa etmeye çalıştığını söylemek mümkündür.

Abdullatif Harpûtî, İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımına paralel bir şekilde, Hz. Peygamber'in bilgi, kültür ve hikmetten yoksun bir toplumda yetiştiğini, ayrıca dinleri ve kutsal kitapları öğrenebilecek ölçüde Ehl-i Kitap ile yoğun bir etkileşim içerisinde bulunmadığını vurgulamaktadır. Harpûtî, eğer bu tür bir iletişim gerçekleşmiş olsaydı Hz. Peygamber'in Şam'da Rahip Bahîrâ ile yaptığı kısa görüşmeyi aktaran hasımlarının bu gibi durumları delil olarak kullanarak bu bilgiyi yayacaklarını ifade

⁸²¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 322.

⁸²² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 322.

⁸²³ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 12/133.

⁸²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 7/9; 11/131-132; 14/165.

⁸²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 11/132.

etmektedir. Harpûtî de İmam Mâtürîdî gibi, Hz. Peygamber'in ümmîlik vasfına rağmen ilahi bilgilere sahip olmasının, nübüvvetini ispatlayan en açık mûcizelerden biri olduğunu belirtmektedir.⁸²⁶ Bu bağlamda ümmîlik vasfı nübüvvetin bir şartı olmamakla birlikte, Hz. Peygamber'in ümmîliği, Kur'ân'ın ilahi bir kitap olduğunu doğrulayan ve şüpheyi mahal bırakmayan bir hakikat olarak değerlendirilmektedir. Zira ifade edildiği üzere, Kur'ân'ın öncesinde ona kaynaklık eden bir kitabın bulunmaması ve Hz. Peygamber'in ümmîliği, batıl ehlinin inkârına dayanak teşkil edebilecek tüm yolları ortadan kaldırmaktadır.⁸²⁷

Özetle İmam Mâtürîdî'nin, ümmîlik meselesine ilişkin gerek Râvendî'nin Verrâk'a verdiği cevaplar çerçevesinde gerekse aklî deliller bağlamında ortaya koyduğu yaklaşım, Kur'ân'ın i'câz iddiasını temellendirme sürecinde ümmîlik vasfına verdiği öneme işaret etmektedir. Mâtürîdî, bu ispat yönteminde aklî ve naklî delillerin yanı sıra tarihsel verilere de atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda ümmîlik vasfına dair argümanın hem aklî hem naklî delillerle desteklendiği gibi, Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ile doğrudan bir etkileşimde bulunmadığını ortaya koyan tarihsel gerçeklik üzerine inşa edildiği ifade edilebilir. Buna karşılık, Hayâlî'nin Kur'ân'ın i'câzını oldukça ayrıntılı bir şekilde ele almasına rağmen ümmîlik meselesine değinmemesi dikkat çekicidir. Abdullatif Harpûtî ise İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla uyumlu bir biçimde, ümmîlik vasfını naklî delillerle destekleyerek Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ile yoğun bir etkileşim içerisinde bulunmadığı kabulünü esas almış, ümmîlik vasfını herhangi bir şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde kesin bir hakikat olarak değerlendirmiştir.

Son peygamber Hz. Muhammed'e Allah tarafından indirilen ve kıyamete kadar tüm insanlığı Yüce Yaratıcının buyruklarına uymaya davet eden Kur'ân, onun nübüvvetinin en güçlü delili olarak kabul edilir. Bu çerçevede Kur'ân'ın edebi üstünlüğü ve muhtevasının zenginliği sebebiyle benzerinin getirelememesi anlamına gelen İ'câzü'l- Kur'ân'ı ilk defa Mu'tezile mesele haline getirmiş olsa da İslâm kelâmında i'câza ilişkin ciddi bir literatür oluşmuştur. Ulemanın belirlediği i'câz türlerinin her birinin kendine özgü önemli yönleri bulunsa da özellikle dil ve içerik

⁸²⁶ Karaman, *Sabit ile Değişken Arasında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi*, 342.

⁸²⁷ Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akā'idı ehli'l-İslâm*, 222.

üstünlüğünü ön plana çıkaran i'câz unsurlarının her dönemde daha fazla dikkat çektiği ifade edilebilir.⁸²⁸

Bu çerçevede İmam Mâtürîdî'nin Kur'ân'ın i'câzına farklı bağlamlarda değindiği görülmektedir. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da ilgili ayetlerin tefsirinde bu konuya sıklıkla atıfta bulunan Mâtürîdî, Kur'ân'ın i'câzını Hz. Peygamber'in risâletinin ispatında önemli bir konuma yerleştirmektedir.⁸²⁹ Aynı zamanda Kur'ân'ın i'câzını, Hz. Muhammed'in son peygamber oluşunun bir delili olarak değerlendiren Mâtürîdî, cinlerden ve insanlardan yardım alsalar dahi bütün kâfirlerin Kur'ân'ın benzerini getiremeyeceğine dikkat çekmektedir.⁸³⁰

İmam Mâtürîdî, Verrâk'ın eleştirilerini sıralayarak bu diyalektiğe Kur'ân'ın i'câzı meselesinde de yer verir. Bu çerçevede Verrâk, Kur'ân'ın belâgat açısından farklı derecelere sahip olan Arapların en beliğ olanına ait olduğunu ifade eder. Bir diğer eleştirisinde ise Verrâk, daha önce de belirttiğimiz gibi, Arapların savaşlarla meşgul olmaları sebebiyle Kur'ân'a benzer bir metin ortaya koymaya fırsat bulamadıklarını ifade eder. Verrâk, toplumlar içerisinde bir kişinin aklının çalıştığını onun da Kur'ân'ı yazdığını diğerlerinin ise akılları çalışmadığı için benzerini yazmadıklarını veya buna kâbil olsalar da zahmette bulunmadıklarını kaydetmektedir.⁸³¹ Bu bağlamda Verrâk, aklî faaliyetleriyle öne çıkan bireyin bu özelliğinin ona özel bir statü veya nitelik kazandırmadığını savunur.

Verrâk'ın, Kur'ân'ı hedef alan eleştirileri, Mâtürîdî'nin aktardığı kadarıyla hakikatten uzak, serinkanlılıktan yoksun ve ötekileştirici bir üslup taşımaktadır. Bu eleştirilere karşılık, Mâtürîdî'nin aklî ve mantıksal çıkarımları merkeze alan bir yaklaşımı benimsediği görülmektedir. Ona göre, eğer Kur'ân belagatta yetenekli biri tarafından yazılmış olsaydı, Araplar bu iddiayı çürütmek amacıyla önce bazı denemelerde bulunur, başarısız olduktan sonra da acziyetlerini anlayıp bu çabadan

⁸²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403-406.

⁸²⁹ İmam Mâtürîdî'nin i'câz'a ilişkin *Te'vilât*'taki vurgularının genellikle muaraza âyetleri bağlamında şekillendiği görülmektedir. Bu çerçevede belâgat ve fesâhat bakımından ayrıcalıklı bir toplumun, Hz. Peygamber'e yönelik "kâhin" ithamında bulunmaları ve Kur'ân'a "uydurma" isnadında bulunmaları üzerine Kur'ân'ın tehdidinde bulunduğu ancak bu muarazaya karşılık veremeyeceklerini idrak eden müşriklerin farklı mücadele yöntemlerine başvurdıkları ifade edilmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/308; 5/58, 207; 7/140; 13/170.

⁸³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 293.

⁸³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 296.

vazgeçerlerdi. Nitekim Arapların bu tür girişimlere dahi teşebbüs edememiş olmaları Kur'ân'ın benzerini getirmekten aciz olduklarını, dolayısıyla Kur'ân'ın akli bir mûcize olduğunu kanıtlamaktadır. Ayrıca, Hz. Peygamber'in Arap toplumu içerisinde yetişmesine ve bu topluluğun diline vâkıf olmasına rağmen, onun Kur'ân'ın belâgat seviyesine ulaşması ancak ilahî bir destekle açıklanabilir. Şayet bu seviyeye doğal yollarla ulaşılabilseydi, Hz. Peygamber'in yaşadığı toplumun diğer bireylerinin de benzer bir belâgat ortaya koyması beklenirdi. Son olarak, Araplar şiir sanatında üstünlük göstermiş, ancak Kur'ân'ın benzerini yazma gücünü kendilerinde bulamamışlardır. Bu durum yani İslâm'a karşı canlarını ve mallarını feda etmelerine rağmen Kur'ân'ın benzerini yazmaya cesaret edememeleri Kur'ân'ın i'câzına işaret etmektedir. Verrâk'ın, Arapların savaşlarla meşgul olmaları nedeniyle Kur'ân'ın benzerini getiremeyecekleri iddiasına Mâtürîdî oldukça dakik bir yanıt verir. Ona göre, Araplar savaşlara Kur'ân'ın benzerini getirememeleri nedeniyle yönelmiştir; zira eğer benzer bir metin ortaya koyabilmiş olsalardı, İslâm'a karşı mücadelelerinde savaşmak yerine bu yolu tercih edecek ve canlarını ya da mallarını feda etmelerine gerek kalmayacaktı.⁸³² Anlaşılan o ki Mâtürîdî tarihsel gerçekliğe vurgu yaparak güçlü bir ispat argümanı ortaya koyarak ve muhatabını ilzam etmektedir. Özetle o, şayet Kur'ân'a ve Hz. Muhammed'e muhalefet edenler şiirin gücünü de kullanarak insanları ikna edebilselerdi canlarını ve mallarını feda etmek zorunda kalmazlardı. Dolayısıyla Mâtürîdî, Verrâk'ın argümanını boşa çıkaran bir ispat yöntemi geliştirmiştir.

Verrâk'ın, Arapların bilgi ve düşünceden yoksun olduklarına dair eleştirisine karşı Mâtürîdî, eğer gerçekten böyle bir durum söz konusu olsaydı, Arapların Kur'ân'ın meydan okuyuşunu dikkate almayacaklarını ve onu doğrudan inkâr edeceklerini ifade etmektedir. Hâlbuki birçoğu bu tehdidiye karşı geri durmuş veya boyun eğmiştir. Diğer taraftan Kur'ân'ın sadece Araplara değil bütün insanlara hitap ettiği düşünüldüğünde, Verrâk'ın Arapların bilgi ve düşünceden yoksun olmasıyla ilişkilendirerek ortaya koyduğu iddiası boşa çıkmaktadır. Kaldı ki Hz. Muhammed'i meydan okumaya sevk eden şey onun Araplar arasında doğup büyümesidir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in bilgisiz ve düşüncesiz olarak görülen Araplar arasında bilgi ve

⁸³² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 297-298.

düşünceye sahip bir şekilde doğup büyümesi Mâtürîdiye göre O'nun bir mûcizesidir.⁸³³

İmam Mâtürîdî, Verrâk'ın Araplardan yalnızca bir kişinin aklının çalıştığına dair eleştirisine oldukça farklı bir yanıt verir. Ona göre, Allah bir insana başkasının ortak olmadığı bir güç bahsettiğinde, tıpkı mıknatıs taşını eline geçirende olduğu gibi, o kişinin peygamberlik iddiasında bulunmasını engeller. Yani o kişinin peygamberlik iddiasında bulunacağı bilindiğinde ona o gücü vermeyen, onu bu işten engelleyen ve geri tutan Yüce Allah'tır. Bu vurgu, esasında Kur'an'ın benzerinin ortaya konulabileceği, Arap ediplerinin böyle bir metni aklen üretebilmesinin mümkün olduğu, ancak Yüce Allah'ın buna engel olduğu düşüncesine işaret eder. Mâtürîdî'nin bu yaklaşımı, Mu'tezile kelâmının önde gelen isimlerinden Nazzâm'ın sarfe teorisiyle uyumlu görünmektedir. Her ne kadar sarfe teorisi kökeninin, muhtevası ve kısımları açısından bir ittifak olmasa da⁸³⁴ Kur'an'ın belagat yönünden bir benzerinin ortaya konulmasının mümkün olmasına rağmen, Allah tarafından bu fiilin engellenmesi veya bu yeteneğin geri çevrilmesi tezine dayanan bir i'câz teorisi olarak öne çıkmaktadır.

835

Mâtürîdî'nin bahsedilen temellendirmesi, onun teolojik sistemiyle tutarlıdır. Zira Allah'ın bilgi ve hikmetten yoksun bir toplumdan birini seçip ona olağanüstü güçler vererek, bu kişinin başkalarını yoldan çıkarmasına olanak tanınması, Mâtürîdî'nin hikmet anlayışıyla bağdaşmaz. Diğer taraftan, Mâtürîdî'nin iman konusundaki yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda, imanın geçerli olabilmesi için bilgiye ve hür iradeye dayanması gerektiği görüşü,⁸³⁶ Verrâk'ın söz konusu iddiasının geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Meseleye ilişkin bir diğer dikkat çekici vurgu, insanın kapasitesi ve sınırlarına işaret edilmesidir. Mâtürîdî, bir kimsede başkalarında bulunmayan üstün bir gücün varlığı halinde, diğer bireylerin tabiat gereği bu güce ulaşma ve daha yetkin bir

⁸³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 298.

⁸³⁴ Asiye Aslan Gengi, *I'câzu'l Kur'an Bağlamında Sarfe Teorisi* (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 88.

⁸³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

⁸³⁶ Fatih İbiş, "Mâtürîdî'de İman-Ahlak İlişkisi", *KADER Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/2 (16 Temmuz 2015), 727; Engin Erdem, "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman", *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (15 Eylül 2018), 65.

seviyeye erişme yönünde çaba gösterebileceklerini belirterek, insan tabiatının mahiyetine dikkat çekmektedir.⁸³⁷ Bu şekilde Mâtürîdî, Kur'ân'ın ilahî menşesine vurgu yapmaktadır. Aynı bağlamda, Hz. Peygamber'in toplumunun en akıllı bireyi olduğu ve bu nedenle Kur'ân'ı O'nun kaleme aldığı varsayımı ele alındığında, böyle bir akıl ve bilgi düzeyine bilgi ve düşünceden yoksun bir toplumun katkıda bulunamayacağı açıktır. Bu durumda Hz. Peygamber'in söz konusu bilgiye nasıl ulaştığı ve bu metni hangi imkânlarla inşa ettiği sorusu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla geriye, Kur'ân'ın Yüce Allah tarafından kendisine vahyedildiği gerçeğinden başka bir açıklama kalmamaktadır.

Verrâk'ın, Kur'ân'ın benzerini getirme meydan okumasının ani bir şekilde gerçekleştiğine dair ifadesini, Mâtürîdî doğru bulmamaktadır. Ona göre inkârcılara bu konuda yeterli süre tanınmıştır. Nitekim inkârcılar bu süre zarfında şiirler yazmış, savaşlar açmış, güç ve destek toplamış, mallarını seferber etmiş ve çeşitli mücadele yollarına başvurmuşlardır. Bu durum göz önüne alındığında, eğer Kur'ân'ın benzerini getirme imkânları olsaydı, bu kadar zahmetli, maliyetli ve zaman alıcı çabalara girişmek yerine, onun bir benzerini ortaya koyarak nübüvvet iddiasını geçersiz kılmayı tercih ederlerdi. Bu bağlamda üç ayetlik bir sûrenin dahi benzerini getirmeye davet edilen inkârcıların, bu daveti yerine getiremeyip zahmetli bir mücadeleye başvurmaları Mâtürîdî'ye göre Kur'ân'ın i'câzını teyit eden bir gerçekliktir.⁸³⁸ Benzer bir argümana Semerkandî de yer vermektedir. O, Kur'ân'ın i'câzı bağlamında müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı evlatlarını, mallarını ve tüm imkânlarını seferber ederek yoğun bir mücadele yürüttüklerini ancak bu mücadelede başarıya ulaşamadıklarını belirtir. Semerkandî'ye göre eğer Kur'ân'ın benzerini getirebilmiş olsalardı, bu derece çabaya ve savaşa gerek kalmazdı. Bu durumda Mâtürîdî ve Semerkandî, Kur'ân'ın mu'ciz oluşunu fiilî olarak ortaya koymakta; onun i'câz yönünün aynı zamanda tarihsel-tecrübî bir delil ile de sabit olduğunu vurgulamaktadır.⁸³⁹

Çalışmamızın odak isimlerinden biri olan Hayâlî'nin, her ne kadar i'câzü'l-Kur'ân konusunu nübüvvet başlığı altında ele almış olsa da bunu Hz. Peygamber'in

⁸³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 298.

⁸³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 299.

⁸³⁹ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Şahâ'if*, 2/1347.

risaletini ispat eden bir argüman olarak değerlendirmedeği ifade edilmelidir. Tefsir ve kıraat ilimlerini merkeze alarak, Kur'ân âyetlerinin yazım sürecinden kıraat farklılıklarının nedenlerine kadar ayrıntılı bir şekilde eleştirilerini sıralayan Hayâlî, her bir eleştiriye farklı yaklaşımlarla yanıt vermektedir. Hayâlî, Kur'ân'ın i'câzının, onun hakikati ve ilâhî bir kitap olması açısından en güçlü delil ve temel dayanak noktası olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre Kur'ân, Arap toplumunun en fasih ve belâgat sahibi hatiplerini bile susturmuş ve meydan okuyanları âciz bırakmıştır. Kur'ân'ı taklit etmeye yönelik çabalar ne aynı seviyede ne de ona yakın bir metin ortaya koymayı başarmıştır. Belâgat ustaları, Kur'ân'ın en kısa sûresine dahi denk bir eser meydana getirememiştir.⁸⁴⁰ Bu açıklamalarıyla Hayâlî, Mâtürîdî'ye benzer bir şekilde, övünmeyi seven ve şereflerini savunma konusunda son derece titiz olan Arapların, normal şartlarda bu tür bir meydan okumaya karşı koyabilecek durumda olsalardı, zorlukları göze alarak bunu gerçekleştireceklerini ifade etmektedir. Ancak buna rağmen, Arapların muâraza yerine mücadeleye yönelmeyi tercih etmiş olmalarına dikkat çeken Hayâlî'nin, i'câzü'l-Kur'ân bağlamında herhangi belirli bir kaynağa atıfta bulunmamakla birlikte, farklı görüşleri gündeme getirdiği ve bu görüşlere ilişkin kendi değerlendirmelerini paylaştığı görülmektedir.

Bu bağlamda Hayâlî, bazı kimselerin Kur'ân'ın mûcize oluşunu, geçmişe ve geleceğe dair gaybî haberler içermesine dayandırdıklarını belirtir. Ancak Hayâlî'ye göre gayba dair haberlerin Kur'ân'ın yalnızca çok az bir kısmında yer almış olması diğer âyetlerin mûcize sayılmaması gerektiği sonucunu ortaya çıkacaktır ki bu görüş bâtıldır. Böylelikle Hayâlî, Kur'ân'ın i'câzının merkezine gaybî haberler argümanını yerleştirmenin doğuracağı tutarsızlığa işaret etmektedir. Başka bir görüşe göre Kur'ân'ın mûcize oluşu, bilimsel ve pratik hikmetlere, dinî ve dünyevî faydalara dair ince ayrıntıları barındırmasında yatmaktadır. Ayrıca Kur'ân'ın herhangi bir çelişki ve tutarsızlık içermemesi de onun i'câzının önemli bir yönü olarak ifade edilmiştir. Bu bağlamda *sarfe* teorisine de değinen Hayâlî, eğer Kur'ân'ın mûcizeliği sarfe ile açıklanacak olursa, Kur'ân'ın belâgatine ve üstün üslubuna vurgu yapmanın uygun olmayacağını belirtmektedir. Zira belâgatın zayıf kabul edilmesi, yani i'câz yerine

⁸⁴⁰ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 289.

sarfe'nin esas alınması, Kur'an'ı karşı konulabilir bir düzeye indirgeyerek üstünlüğünü tartışmaya açmak anlamına gelecektir.⁸⁴¹

Hayâlî, bu tür teorilerin yanında, Kur'an'ın belâgatine yönelik yapılan eleştirileri de kendi perspektifinden ele almakta ve bu eleştirilere yanıtlar sunmaktadır. Ona göre, Kur'an'ın belâgat ve fesâhat açısından karşı konulamaz bir üstünlüğe sahip olduğu açık bir hakikattir. Bu nedenle o, eleştirilere cevap vermeye gerek olmadığını ifade etmekle birlikte, okuyucuların tereddütlerini gidermek amacıyla bu eleştirileri gündeme almaktadır. Bu çerçevede Hayâlî, Kur'an'ın belâgatine ilişkin iddia edilen uyumsuzluklar, tekrarlar ve dil hatalarına yönelik eleştirileri ayrıntılı bir şekilde değerlendirmekte ve kendi bakış açısıyla yanıtlamaktadır. Bu çerçevede Hayâlî Hızır Beyin; *"Mûcizelerin en büyüğü Kur'ândır. Çünkü zihinlerini zorlamalarına rağmen en kısa suresine bile benzer bir şey ortaya koymaktan aciz kalmışlardır."*⁸⁴² beyitinde ifade edildiği üzere, Kur'an'ın mûcize oluşunu, karşı konulamaz olmasına ve bir sûresinin bile benzerinin getirilememesine dayandırmaktadır. Ancak Hayâlî, bu realiteyle birlikte Kur'an'ın sahip olduğu muhtevanın eşsizliğine de ayrıca dikkatleri çekmektedir. Hayâlî'ye göre, Kur'an'ın belâgat ve fesâhat açısından en üst seviyede bir mûcize olduğu tevatürle sabit bir hakikattir. Bunun ötesinde o, Kur'an'ın gaybî haberler, ilâhî bilgiler, peygamberlik sırları, üstün ahlâkî değerler, övgüye değer davranışlar ve dinî-dünyevî faydalara rehberlik gibi özellikleri barındırdığını vurgular. Ayrıca o, Kur'an'ın zamanın geçişine rağmen her dönemde varlığını ve etkisini korumasıyla, her açıdan evrensel bir mûcize olduğunu kaydetmektedir.⁸⁴³ Bu bağlamda Hayâlî, Kur'an'ın yalnızca benzerinin getirilememesi açısından değil, mahiyeti ve muhtevadaki üstünlükleriyle de eşsiz bir konumda olduğunu belirtmektedir.

Abdüllatif Harpûtî, İ'câzü'l-Kur'an meselesini, aklî ve hikemî mûcizeler başlığı altında ele alarak, Hayâlî gibi geniş bir perspektiften değerlendirmektedir. Harpûtî, Kur'an'ın fesâhat ve belâgat yönünden sahip olduğu i'câzın, akılla idrak edilebilmesi sebebiyle aklî bir mûcize olarak tanımlandığını belirtmektedir. Kur'an'ı, dinî ve dünyevî tüm iyiliklerin ve faydaların kaynağı olarak tanımlayan Harpûtî, aynı

⁸⁴¹ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 291.

⁸⁴² "وأعظم الآيات قرآن لما عجزوا عن سورة منه مع صرف للأذهان"

⁸⁴³ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 298.

zamanda onu, ahlâkı vaz eden hikmetli bir kitap olarak tasvir etmektedir. Bunlara ilave olarak o, Kur'ân'ın tüm zamanlarda ve mekânlarda varlığını koruması üzerinden evrenselliğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Harpûtî, hissî mucizelerin yalnızca orada bulunanların müşâhadesiyle delil oluşturduğunu, Kur'ân'ın ise tüm zaman ve mekânlarda yaşayanlara hitap eden bir kitap olması nedeniyle evrensel bir mucize olduğunu, bu özelliğiyle Hz. Muhammed'in nübüvvetine delâlet ettiğini ifade etmektedir.⁸⁴⁴ Böylece Harpûtî, Kur'ân'ın i'câzını yalnızca belâgat ve fesâhata hasretmeyip, onun muhtevasıyla evrensel ve daimî olma yönüyle de risaleti kanıtlayan misyonuna da işaret etmiş olmaktadır.

Kur'ân'da inkârcılara yönelik serdedilen meydan okumalara da değinen Harpûtî, bu âyetlerde ifade edildiği üzere, Kur'ân'a karşı muâraza talebinde bulunanların, fesâhat ve belâgatıyla tanınan bazı Araplar da dâhil olmak üzere, Kur'ân ile mücadelede başarısız olduklarını dile getirmektedir. Harpûtî, bu kişilerin canlarını ve mallarını feda etmelerine rağmen Kur'ân'a karşı muâraza gerçekleştirme konusunda âciz kaldıklarını vurgulamaktadır.⁸⁴⁵ Böylelikle, Kur'ân'ın i'câzını nass ile teyit eden Harpûtî, müşriklerin âciz kalışlarını da aklî bir çıkarım olarak değerlendirmekte ve bu durumu naklî ve aklî argümanlarla temellendirmektedir.

Bu çerçevede Harpûtî, Kur'ân'ın insanı aciz bırakan olağanüstü vasfına işaret etmek adına İmam Süyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserine atıfta bulunarak, i'câz meselesi bağlamında hissî ve aklî mucizeler arasındaki ayrımı açıklamaktadır. Hz. Peygamber'e verilen aklî ve manevî mucizelerin hikmetini ele aldığı bölümde, her peygamberin kendi dönemindeki insanların akıl, idrak ve kültür seviyelerine göre mucizelerle teyit edildiğini belirten Harpûtî, teorik düşünce açısından yeterince gelişmemiş toplumlara maddî ve somut yönleriyle hissî mucizelerin verildiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemdeki kavmin önceki toplumlara kıyasla bilgi ve düşünce bakımından daha gelişmiş olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴⁶ Bu tespitten hareketle Harpûtî'ye göre Hz. Peygamber yalnızca aklî bir mucize olan Kur'ân ile teyit

⁸⁴⁴ Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 219.

⁸⁴⁵ Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 218-219.

⁸⁴⁶ Bu çerçevede Harpûtî'nin her peygamberin kendi dönemine özgü mucizelere sahip olduğu yönündeki yaklaşımı, Verrâk'ın Arapların bilgisiz ve düşüncesiz bir toplum olduklarına dair iddiasına karşı bir karşı argüman olarak değerlendirilebilir.

edildiği düşünölebilecekken O, hissî mûcizelerin yanı sıra aklî mûcizelerle de desteklenmiştir.⁸⁴⁷

Hülasa olarak İmam Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'in ümmîliğini aklî ve naklî delillerle teyit ederek rasyonel bir zemin üzerine inşa etmeye çalıştığı söylenebilir. Ümmîliği, Hz. Peygamber'in risaletini ispat eden en temel delillerden biri olarak değerdendiren Mâtürîdî'nin, bu vasfa özellikle Kur'ân'ın i'câzına kapı aralayan yönü dolayısıyla ayrı bir önem atfettiği söylenebilir. Mâtürîdî'nin gerek Verrâk-Râvendî diyalektiğinden hareketle gerekse kendi görüşleri çerçevesinde i'câz meselesini eleştirileri de gündeme getirerek tafsilatlı bir şekilde ele aldığı görölmektedir. Diğer taraftan Hayâlî, ümmîlik vasfına ilişkin herhangi bir görüş beyan etmemektedir. İ'câzu'l-Kur'ân meselesini nübüvvet başlığı altında ele alan Hayâlî'nin, bu konuyu Hz. Peygamber'in risaletinin ispatıyla doğrudan ilişkilendirmediği ifade edilebilir. Hayâlî'nin, meseleyi kelâm disiplininden ziyade tefsir ve kıraat ilimleri zaviyesinden değerdendirdiği ve bu yönüyle farklılaştığı söylenebilir. Abdüllatif Harpûtî ise Mâtürîdî ve Hayâlî ile benzer yaklaşımlar sergilemektedir. Kur'ân'ın sadece belagat ve fesahat açısından üstünlüğünü savunma anlayışına karşı duruşuyla Hayâlî'ye benzer bir çizgi izleyen Harpûtî, muarazanın vâki olmayışını aklî ve naklî delillerle temellendirmesi açısından ise Mâtürîdî ile uyumlu bir yaklaşım sergilemektedir. Harpûtî'nin, ümmîlik meselesinde de İmam Mâtürîdî'nin yaklaşımıyla uyumlu bir şekilde, ümmîlik vasfını naklî delillerle merkeze alarak Hz. Peygamber'in Ehl-i Kitap ile etkileşim içerisinde bulunmadığı gerçeğinden hareketle ispat etmeye çalıştığı görölmektedir.

3.2. Hissî Mûcizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

İslâm kelâmında nübüvvetin ispatı bağlamında mûcizenin mahiyeti ve konumu tartışılmıştır. Ehl-i sünnet âlimlerine göre sağduyulu kimseler gerçek peygamberi söz, fiil ve güzel hasletlerinden tanıyabilirlerse de peygamberlere karşı inat eden ve kibir gösteren inkârcılar için mûcizeden başka çare kalmadığı, o kimselerin ancak bu şekilde

⁸⁴⁷ Harpûtî, *Tenķīhu 'l-kelâm fî 'akā'idi ehli 'l-İslâm*, 220.

sorumlu olacakları kaydedilmiştir.⁸⁴⁸ Bu çerçevede her peygamber birbirinden farklı mûcizeler ile desteklenmişlerdir.⁸⁴⁹

Bu bağlamda İmam Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin getirdiği mûcizeler hem ulûhiyyetin hem de nübüvvetin ispatı açısından bir imkân sunar. Çünkü peygamberler, kendi durumlarını yakından tanıyan ve sınırlarını bilen bir topluluk içinde yetişmişlerdir. Dolayısıyla bu topluluk içinde peygamberler, insanların akıllarını hayrete düşüren mûcizeler sergilediklerinde birlikte yaşadıkları kişiler bu tür olağanüstü olayları gerçekleştirme gücüne sahip olmadıklarını bildiklerinden, peygamberlerin elçilikle görevlendirildiklerini ve Tanrı adına söyledikleri şeylerin doğruluğunu anlamaya yönelirler. Böylece mûcizelerin o yüce varlık tarafından yaratılan olağanüstülükler olduğunu idrak ederler. Sonuç olarak bu mûcizelerle peygamberlerin iddia ettiği risâletin alîm ve hakîm olan, kendi varlığının delillerini yaratmaya gücü yeten bir kaynaktan geldiği gerçeği açığa çıkar. Böylelikle insanlar, O'nu görmeseler dahi kesin bir bilgiye ulaşabilirler.⁸⁵⁰

İmam Mâtürîdî'ye göre mûcize farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Buna göre Mâtürîdî, peygamberliğe delalet eden birçok şeyi mûcize olarak görmektedir. Hz. Peygamberin ahlâki olgunluğu, insanlığın ona ihtiyacı olduğu bir zamanda gelmesi Mâtürîdî'ye göre birer mûcize niteliğindedir. Yine *Mi'rac* gibi teaddî olmamasına rağmen gerçekleşen tabiatüstü olaylar mûcize olarak değerlendirilmektedir. Diğer taraftan bir meydan okuma neticesinde peygamberlerin elinde gerçekleşen olağanüstü olayların peygamberliğe delaleti konusunda zaten bir ihtilaf yoktur.⁸⁵¹ Hülâsa Mâtürîdî, bir meydan okuma sonunda peygamberin elinde gerçekleşen olağanüstü olayların yanı sıra, peygamberlerin ahlâkî olgunluğu ve insanoğlunun ihtiyacı olduğu bir dönemde gelişini de mûcize olarak değerlendirmektedir.

Mâtürîdî'ye göre peygamberler öyle çeşitli mûcizeler sergilemişlerdir ki, bu mûcizelerin yalnızca tabiatın yapısal özellikleri bilinerek gerçekleştirilmesi mümkün değildir. Bu mûcizeler ancak yeryüzünün tüm özelliklerine tam anlamıyla vâkıf olan

⁸⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 1/202.

⁸⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 7/292.

⁸⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 274.

⁸⁵¹ İbrahim Bakır, *Mûcize Kavramı ve İmam Mâtürîdî'nin Konuya Yaklaşımı* (Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 46.

yaratıcı tarafından peygambere bildirilmiş olması durumunda gerçekleşebilir. Bu bağlamda burada bahsedilen mûcizeler, nübüvvetin ispatı açısından bir delil niteliği taşır.⁸⁵²

İmam Mâtürîdî, hissî mûcizeler bağlamında İbnü'r-Râvendî ile Verrâk arasında cereyan eden tartışmaya temas ederek, özellikle Râvendî'nin savunma mahiyetindeki argümanlarını ele alır. Bu çerçevede İbnü'r-Râvendî, Verrâk'ın ileri sürdüğü iddialara şu şekilde karşılık vermektedir: Eğer bir kimse doğası gereği yıldızlarla konuşabildiğini veya ayağıyla dokunduğunda havaya yükselip bir bulut hâline gelerek yağmur yağdırabileceğini iddia ederse, bu tür beyanlar tabiatın bilinen işleyişine aykırı olduğu için doğru kabul edilmeyip reddedilir. Ancak mûcize gösteren bir peygamberin durumu farklıdır; çünkü bu örneklerde iddia sahibinin elinde gerçekleşen hiçbir somut delil bulunmazken, peygamberin elinde ise duyular âlemini aşan, fakat akıl yoluyla mümkün olduğu kabul edilen olağanüstü durumlar mevcuttur. Bu olağanüstülükler, peygamberin delilinin açık bir şekilde ortaya çıkmasını sağlar ve bu nedenle peygamberin getirdiği hakikati kabul etmek bir zorunluluk haline gelir.⁸⁵³ Mâtürîdî'nin, Râvendî'nin bu görüşlerini aktarmış olması, onun bu yaklaşımı benimsediği ve hissî mûcizelere ilişkin olarak geliştirmeye çalıştığı aklî çıkarımın bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Ebû'l-Muîn Nesefî, hissî mûcizeleri Allah tarafından peygamberlerinin eliyle gerçekleştirilen açık mûcizeler ve alışılmış tabiat kanunlarının ötesinde meydana gelen olağanüstü olaylar şeklinde tanımlamaktadır. Bu bağlamda Nesefî'nin, Hz. Peygamber için gerçekleşen mûcizelerin sayılamayacak kadar çok olduğunu ifade ettiği⁸⁵⁴ ve bu mûcizeleri, Hz. Peygamber'in zâtının dışında gerçekleşen mûcizeler, zâtında gerçekleşen mûcizeler ve ahlâkında tezahür eden mûcizeler şeklinde üçlü bir tasnife tâbi tuttuğu görülmektedir. Nesefî'nin burada dikkat çeken yönü, Hz. Muhammed'in ahlâkî niteliklerini, tıpkı Mâtürîdî gibi hissî mûcizeler kapsamında değerlendirmesidir. Nesefî, birçok hissî mucize rivayetini aktardıktan sonra Hz. Peygamber'in ahlâkî

⁸⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 287.

⁸⁵³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 288.

⁸⁵⁴ Söz konusu mûcizeler, öncelikli olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinden önce ve sonra gerçekleşenler şeklinde iki ana kategoride ele alınmış; nübüvvet öncesi mûcizeler ise kendi içinde doğumundan önce, doğduğu gece ve doğumundan risaletine kadar şeklinde alt tasniflere tabi tutulmuştur. Bu çerçevede İslam tarihi ve hadis literatüründe bu dönemlere ilişkin çok sayıda rivayete yer verildiği görülmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Karadeniz, *Mu'cize*, 225-229.

faziletlerini sıralamış ve fizyonomi ('ilmü'l-firâse) âlimlerinin, bu niteliklerin tamamının tek bir şahısta toplanmasının son derece nadir görüldüğü ve gerçekleşme ihtimalinin oldukça düşük olduğu hususunda ittifak ettiklerini ifade etmiştir. Böylece Nesefî, Mâtürîdî'ye benzer şekilde hissî mûcizeler başlığı altında Hz. Peygamber'in fizikî şemâili ile ahlâkî vasıflarını birlikte zikrederek onun ilâhî seçimle görevlendirildiğine işaret etmiş ve diğer Mâtürîdî âlimlerin genel yaklaşımından farklı ve özgün bir yorum ortaya koymuştur.⁸⁵⁵

Lâmişî ise hissî mûcizeler bağlamında, Kur'an'ın i'câzı dışında sayısız mûcizeye sahip olduğunu ifade eder. Bu çerçevede bulutun Hz. Peygamber'i gölgelemesi, ayın yarılması, koyun etinin şahitliği ve taşın selamlaması gibi örnekleri zikreden Lâmişî, diğer Mâtürîdî kelâmcıları gibi hissî mûcizeleri Hz. Peygamber'in risaletinin ispatında delil olarak kullanmaktadır.⁸⁵⁶

Semerkindî ise *Sahâif*'te hissî mûcizeler bağlamında birçok mûcizenin bulunduğunu ifade ederek ayın ikiye yarılması, bir kap yemekle çok sayıda insanın doyması, hayvanların konuşması, parmaklarından su fışkırması gibi örnekleri sıralamaktadır. Semerkindî, bu mûcizelerin her birinin lafzen tevatüre ulaşmadığını; ancak ravilerinin çokluğu ve naklin yoğunluğu açısından tevatür seviyesine eriştiğini belirtmektedir.⁸⁵⁷ Bu bağlamda Semerkindî, ravilerden bazılarının aktarımlarında tek kalsalar da tüm ravilerin bir konuda ittifak etmelerini tevatür için yeterli görmekte ve böylece Mâtürîdî düşüncede adeta epistemik bir ilke hâline gelmiş olan manevî mütevatir anlayışına işaret etmektedir. Bunun yanında Semerkindî'nin, *Sahâif*'in şerhi olmasına rağmen *el-Ma'ârif*'te hissî mûcizelere dair yalnızca ayın yarılması mûcizesine örnek vermesi dikkat çekici bir farklılık olarak değerlendirilebilir.⁸⁵⁸

Hız. Peygamber'in hissî mûcizelerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu savunan Sadrüşşerîa, (ö. 747/1346) bu mûcizeleri risalet öncesi ve sonrası olmak üzere iki kısımda ele almaktadır. Bu çerçevede Tevrat ve İncil'de yer alan Hız. Peygamber'e ilişkin beşair argümanlarını da hissî mûcizeler bağlamında değerlendirmektedir. Risalet öncesi mûcizeler arasında nesilden nesile aktarılan ve babasının alnında

⁸⁵⁵ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, 1/488-489.

⁸⁵⁶ Lâmişî, *et-Temhîd li-kavâ'idî't-tevhîd*, 90.

⁸⁵⁷ Semerkindî, *es-Sahâifü'l-İlâhiyye*, 422.

⁸⁵⁸ Semerkindî, *el-Ma'ârif fî Şerhi's-Şahâ'if*, 2/1348.

parlayan nur, Kisrâ'nın saraylarının yıkılması, bazı rahip ve keşişlerin Hz. Peygamber'den haber vermesi gibi örnekleri zikretmektedir. Risalet sonrasına ilişkin mûcizeler bağlamında ise, az bir yemekle birçok kişinin doyurulması, parmaklarından su akması, ayın yarılması ve İsrâ gecesinde yaşanan olaylara dair verdiği haberler gibi hadiseleri aktarmaktadır.⁸⁵⁹ Bu bağlamda Sadrüşşerîa'nın, Mâtürîdî düşünce geleneği içindeki diğer kelâmcılarla benzer biçimde hissî mûcizeler konusunda özel bir sınırlama ya da farklı bir yöntem geliştirmediği anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu rivayetlerin sıhhati bağlamında ortaya koyduğu mânevî mütevatir vurgusu Mâtürîdî geleneğin genel epistemolojik çerçevesiyle uyumlu bir çizgi izlediğini ortaya koymaktadır.

Hayâlî'nin, Hz. Peygamber'in risaletinin ispatına yönelik deliller bağlamında aktardığı örneklerde, oldukça yoğun bir hissî mûcize anlatısının bulunduğu söylenebilir. Özellikle ilerleyen bölümlerde detaylandırılacak olan cansız varlıklara (cemâdât) ilişkin mûcizelerin anlatımında dikkate değer bir yoğunluk ve tematik vurgu göze çarpmaktadır.⁸⁶⁰ Bu bağlamda cemâdâtın mûcizevi tezahürlere konu edilmesi, söz konusu olayların doğa yasalarını aşan yönlerini ortaya koyarak, peygamberlik delilleri bağlamında hissî mûcizelerin önemini vurgulamaktadır.

Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat bağlamında mûcizeleri hissî (maddî), ve aklî (hikemî-manevî) olmak üzere iki ana kategoriye ayıran Harpûtî, hissî mûcizeleri ise kendi içinde zâtiyye, hayvâniyye ve cemâdiyye olarak tasnif etmiştir.⁸⁶¹ Harpûtî'nin nübüvvetin genel ispatı açısından dönemin yaygın olgularına yaptığı vurgu, onun Hz. Peygamber'in yalnızca Kur'ân mûcizesini kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Zira Harpûtî'nin eserinin ilerleyen bölümlerinde adeta bir delâilü'n-nübüvve eseri niteliğinde, neredeyse tüm hissî mûcizelere yer verdiği ve ilgili rivayetleri kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Mâtürîdî kelâmcıların peygamberliğin ispatı bağlamında delil olarak kullandığı hissî mûcizelerden bazıları şunlardır:

⁸⁵⁹ Sadrüşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*, thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsboğa (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 433.

⁸⁶⁰ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 278.

⁸⁶¹ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 213.

3.2.1. Ay'ın İkiye Yarılması

Kur'ân-ı Kerîm'de kıyametin yaklaştığını ifade etmek üzere geçen ayette yer alan *inşikâkul-kamer* (إِنْشِقَاقُ الْقَمَرِ) ifadesi, bazı kaynaklarda *şakkul-kamer* (شَقُّ الْقَمَرِ) şeklinde de geçmektedir.⁸⁶² *İnşikâk* kelimesi, sözlük anlamı itibarıyla “yarılmak” ve “çatlamak” anlamlarına gelir.⁸⁶³ Bu kelime *kamer* ile birlikte kullanıldığında, ayın ortadan ikiye bölünmesi anlamını taşımaktadır. Bu ifade daha sonraları İslâmî literatürde kıyametin yaklaştığını bildiren bir alamet olarak değerlendirilmiş ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olarak yorumlanmıştır.⁸⁶⁴

Kur'ân ayetiyle sabit olması nedeniyle ayın yarılması hadisesinin hakikati konusunda özellikle Mâtürîdî ulema nezdinde genel bir ihtilafın bulunmadığını söylemek mümkündür.⁸⁶⁵ Ancak hadisenin gerçekleştiği zamana ilişkin bazı rivayetlerden kaynaklanan görüş ayrılıkları söz konusudur.⁸⁶⁶ Olayın geçmişte meydana geldiğini bildiren rivayetleri nakleden sahabelerin, olay esnasında küçük yaşta olmaları bu rivayetlerin çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutulmasına sebep olmuştur.⁸⁶⁷ Bunun yanı sıra sahabenin bu mucizeye dair aktardığı rivayetler hem Buhârî hem de Müslim'de yer almakta ve bu nedenle müttefekun aleyh hadisler arasında zikredilmektedir.⁸⁶⁸

Bu bağlamda Mu'tezile'nin, ayın yarılması olayının farklı coğrafyalarda gözlemlenmemesi, sınırlı sayıda kişi tarafından nakledilmesi ve tarih ile astronomi literatüründe yer almaması gibi gerekçelerle reddettiği iddia edilse de Kâdî Abdülcebbâr ve Zemahşerin'nin bu olaya dair görüşleri oldukça nettir. Kâdî

⁸⁶² İlyas Çelebi, “İnşikâku'l-Kamer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/343-345.

⁸⁶³ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, 144.

⁸⁶⁴ Bu konuda fikri bir uzlaşıdan söz etmek güç görünmektedir. Zira erken dönem kelâm âlimleri arasında, eserlerinde şakk-ı kamer hadisine yer verenler olduğu gibi, bu rivayete hiç değinmeyen veya yalnızca kısa bir atıfla yetinerek söz konusu olayı Hz. Peygamber'in nübüvvetiyle doğrudan ilişkilendirmeyen âlimler de bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, 233-238.

⁸⁶⁵ Ebû'l-Berekât Nesefî, *Şerhu'l-Umde fî Akîdeti Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâ'a el-Musemmâ bi'l-İ'timâd fî'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetu Li't-Turas.), 247; Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 1985, 423; Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, 93.

⁸⁶⁶ Hüseyin Çelik, “Kur'ân'da 'Ay'ın Yarılması' Mucizesi”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (01 Ekim 2017), 73.

⁸⁶⁷ Çelebi, “İnşikâku'l-Kamer”, 22/343-345.

⁸⁶⁸ Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 228.

Abdülcebbâr, hadisenin hakikatini kabul etmekle birlikte, kıyamet alametlerinden biri olarak gelecekte gerçekleşeceğini savunanların aksine, olayın geçmişte, Hz. Peygamber'in Mekke döneminde müşriklerin talebi üzerine meydana geldiğini belirtmektedir. Öte yandan Kādî, Nazzâm'ın bu konuda şüpheyi düştüğünü ve hadiseyi reddettiğini ifade etmekte, buna mukabil kendi kabul gerekçelerini sıralamaktadır.⁸⁶⁹ Zemahşerî ise ilgili rivayetlere atıfta bulunarak bu olayı Hz. Peygamber'in risaletine dair bir delil ve açık bir mûcize olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede yalnızca rivayetlere değil, aynı zamanda ayetin kıraatine ve lügavî delillere de başvurmaktadır. Kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşeceğini iddia eden görüşlere karşı ise, Kamer Suresi'nin ikinci ayetini delil olarak göstererek bu ayetin söz konusu iddialara yeterli bir cevap teşkil ettiğini ifade etmekte⁸⁷⁰ ve kendi görüşünü açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Farklı görüşler bulunmakla birlikte, özellikle ilk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğunun ayın yarılması hadisesinin fiilen gerçekleştiğine dair kanaate sahip oldukları görülmektedir.⁸⁷¹ Bu çerçevede İmam Mâtürîdî de gerek *Kitabü't-Tevhid*'te gerekse *Te'vilat*'ta ayın yarılması olayının bir mûcize olarak gerçekleştiğine ilişkin vurgular yapmaktadır. Mâtürîdî'nin, *Kitabü't-Tevhid*'te Hz. Peygamber'in duyularla algılanabilen mûcizelerini sıralarken ayın yarılması hadisesini ilk sıraya yerleştirmesi dikkate değer bir husustur. Fakat burada bu mûcizenin detaylarına ilişkin herhangi bir izah yer almamaktadır.⁸⁷² *Te'vilat*'ta ise Kamer Suresi'nin ilk ayeti olan "*Vakit yaklaştı ve ay yarıldı*"⁸⁷³ bağlamında meseleyi ele alan Mâtürîdî, bazılarının bu ayeti geleceğe yönelik bir haber olarak değerlendirdiğini ve ayın henüz yarılmadığını, bunun kıyamet esnasında gerçekleşeceğini savunduklarını belirtir. Bu görüşü, Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Bekir el-Esamm'a (ö. 200/816) atfen aktaran Mâtürîdî, Esamm'ın argümanlarına da yer verir. Esamm'a göre ayın yarılması hadisesi şayet Hz. Peygamber döneminde vuku bulmuş olsaydı, bunun büyük bir doğa olayı olarak geniş kitlelerce gözlemlenmesi ve herkes tarafından bilinmesi beklenirdi.

⁸⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, 126-129.

⁸⁷⁰ Ebü'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl*, thk. Muhammed Hüseyin Ahmed (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2009), 1064.

⁸⁷¹ Ahmet Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine* (Ankara: Birleşik Kitabevi, 1992), 26.

⁸⁷² Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhîd*, 317.

⁸⁷³ el-Kamer 54/1.

Ayrıca, böylesine olağanüstü bir olayın tevatür yoluyla aktarılması gerektiğini vurgulayan Esamm, insanların özellikle hayrete düşüren olayları aktarmaya eğilimli olduklarını belirtir.⁸⁷⁴

Mâtürîdî, ayın yarılması hadisesine ilişkin müfessirlerin genel kanaatinin Hz. Peygamber döneminde gerçekleştiğini ifade eder. Bu bağlamda ilgili hadis rivayetlerini nakleden Mâtürîdî, birçok sahabenin bu olaya şahitlik ettiğine dair rivayetleri,⁸⁷⁵ Ebû Bekir el-Esamm'ın görüşlerine karşı ileri sürülebilecek güçlü bir delil olarak değerlendirir. Mâtürîdî, konuyla ilgili hadislerin hâs'tan âm'a dönüşerek yaygınlığa ulaştığını ve nihayetinde tevatür seviyesine eriştiğini belirtir.⁸⁷⁶ Bu bağlamda ilk halkada altı yedi kişiden⁸⁷⁷ müteşekkil ravi sayısının haberin mütevâtir olarak kabul edilmesine yetmediğini serdeden Mâtürîdî'nin Kamer suresinin tefsirinde “İbn Mesud'dan başka, İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b. Malik, Huzeyfe, Cübeyr b. Mut'im gibi sahâbeden de konuya dair rivâyet bulunmaktadır”⁸⁷⁸ ifadesinden bu haberi tevatür düzeyine ulaşmış bir haber olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca, bu hadisenin Müslümanlar arasında yaygın biçimde aktarılmasını ve olayı işitmeyen kimsenin neredeyse kalmamış olmasını da onun doğruluğunu destekleyen ek argümanlar arasında zikreder. Mâtürîdî, çevre halklarının görmesinin Cenab-ı Hak tarafından engellenmiş olabileceğinin mümkün olduğunu ifade ederken, sahabenin bu olayı müşahade ettiğini kâfirlerin ise inkâr ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁷⁹

Hayâlî'nin, hocası Hızır Bey'in 50. beyitinde geçen; “*Ayı ikiye bölmesi ve Miraç'tan sonraki gün Şam'dan dönen kervanları sormaları onun*

⁸⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/225.

⁸⁷⁵ Beyâzîzâde Ahmed Efendi (ö. 1098/1687) eserine aldığı bir rivayette beş yüz sahabenin bu mucizeyi müşâhâde ettiği ifade edilmektedir. bk. Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*, thk. Ahmet Ferid Mizyâdi (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 2007), 270.

⁸⁷⁶ Haberi, mütevâtir ve âhâd olarak ikiye ayıran Mâtürîdî, Hz. Peygamber'den nakledilen haberlerin titizlikle incelenmesi gerektiğini ifade eder. Ona göre, bir haberin bâtil veya yalan olduğu kesin olarak tespit edilmediği sürece, bu haberin Hz. Peygamber'den geldiği kabul edilmelidir. Mâtürîdî, raviler arasında masumiyet karinesi açısından bazı sorunlar bulunsa da, haberin masumiyet düzeyine ulaşması durumunda mütevâtir olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Yani, her ne kadar aksini iddia edenler olsa da Mâtürîdî, bireysel rivayetlerde yanılma payı olsa bile, haberin yaygın bir şekilde nakledilip güvenilir bir sübûta erişmesi tevatür için yeter şart olarak görmektedir. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 14, Sönmez Kutlu (ed.), *İmam Maturidi ve Maturidilik* (Kitabiyat Yayınları, 2003), 557; Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, 66-67.

⁸⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/102-103.

⁸⁷⁸ Konuya ilişkin daha geniş bilgi için bk. Gengil, *Tefsir Te'vil Ayrımı Bağlamında Mâtürîdî'de Tefsirin İmkânı Meselesi*, 156-159.

⁸⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/225.

mûcizelerindendir."⁸⁸⁰ ifadesinden hareketle⁸⁸¹ Mâtürîdî'nin de kayda aldığı Enes b. Mâlik rivayetine işaret ederek Mekke halkının Resûlullah'tan bir mûcize talep ettiğini ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in onlara ayın yarılması mûcizesini gösterdiğini ifade etmekle iktifa ettiği görülmektedir.⁸⁸²

Abdullatif Harpûtî ise cansız varlıklarda meydana gelen mûcizeler başlığı altında ayın yarılması hadisesini ilk sırada zikretmektedir. Buna göre, Hz. Peygamber'in işareti üzerine ayın ikiye bölündüğünü aktaran Harpûtî, bu hadisenin meşhur hadislerle sabit olduğunu belirtmektedir. Ayrıca, müfessirlerin büyük çoğunluğunun Kamer Suresi'ndeki ilgili ayeti *şakk-ı kamer* mûcizesine delalet eden bir ayet olarak tefsir ettiğine işaret etmektedir.⁸⁸³ Bu çerçevede Harpûtî'nin, hissi mûcizeler arasında ayın yarılması hadisesine öncelikli olarak yer vermesi, hadiseye ilişkin rivayetleri tevatür derecesinde değerlendirmesi ve müfessirlerin genel kanaatini paylaşması, onun bu konuda Mâtürîdî'ye oldukça benzer bir yaklaşım sergilediğini göstermektedir.

Öte yandan, Harpûtî'nin mûcizeler bahsinde *şakk-ı kamer* hadisesini Hz. Peygamber'in risalet döneminde gerçekleşmiş bir olay olarak sunmasına rağmen, aynı olayı semi'yyat bölümünde kıyamet alametleri arasında zikretmesi bir çelişki olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte Harpûtî'nin ayın yarılması hadisesinin zamanına ilişkin ifadeleri değişiklik gösterse de, iki ayrı pasajda ortak bir vurguya rastlanmaktadır: Her iki başlıkta da bu hadiseyi inkâr edenlerin bid'at ve dalâlet ehli olduğunu kaydeden Harpûtî, Cürcânî'nin de benzer bir kanaate sahip olduğunu ve hatta Cürcânî'nin, bu kimselerin küfre düşme tehlikesinden söz ettiğini ifade etmektedir.⁸⁸⁴ Bu bağlamda yaşadığı dönemin inkârcı ve materyalist cereyanlarının etkisiyle olsa gerek Harpûtî'nin meseleyi itikadî bir düzleme çekmesi dikkate değer bir husustur.

Hülasa olarak İmam Mâtürîdî, Ehl-i Sünnet geleneğindeki birçok âlim gibi ayın yarılması hadisesinin hadis rivayetlerine dayanan gerçekleşmiş bir hissî mûcize

وَشَقَّهٗ قَمَرًا وَالْكَشْفُ إِذْ سَأَلُوا غَدَاةَ مِعْرَاجِهِ عَنْ حَالِ رُكْبَانٍ

⁸⁸¹ Mustafa Sait Yazıcıoğlu, *Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyyesi* (Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2022), 109.

⁸⁸² Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 286.

⁸⁸³ Harpûtî, *Tenkihü'l-keâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 216.

⁸⁸⁴ Harpûtî, *Tenkihü'l-keâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 257.

olduğunu vurgulamakta, bunun kıyamete yakın meydana gelecek bir olay olmadığına özellikle dikkat çekmektedir. Hayâlî ise sahabeden yalnızca bir râviye atıfta bulunarak bu mûcizenin Mekke müşriklerinin talebi üzerine gerçekleştiğini belirtmekle yetinmektedir. Abdullatif Harpûtî ise, Mâtürîdî'ye benzer bir yaklaşım sergilemekle birlikte, hadisenin zamanı konusunda ortaya koyduğu farklı değerlendirmesiyle dikkat çekmektedir. Bu çerçevede üç ismin de ayın yarılması argümanına ilişkin benzer bir bakışa sahip olduğu söylenebilir.

3.2.2. İsrâ ve Mi'rac

Hiz. Peygamber'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gerçekleştirdiği gece yolculuğunu ve göğe yükselişini ifade eden İsrâ ve Mi'rac hadisesi, onun nübüvvetinin en önemli delillerinden biri olarak kabul edilmiştir. İsrâ mûcizesiyle ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de açık bir beyan bulunduğundan bu konuda herhangi bir ihtilaf söz konusu olmamış, ancak Mi'rac hadisesinin mahiyeti, zamanı ve gerçekleşme biçimi üzerine farklı görüşler ortaya çıkmıştır.⁸⁸⁵ Bununla birlikte, İslâm düşünce tarihinde olayın hakikati ve mûcizevi niteliği konusunda genel bir mutabakat bulunduğu görülmektedir.⁸⁸⁶

İmam Mâtürîdî, İsrâ Suresi'nde geçen “*Kendisine bazı âyetlerimizi gösterelim diye*” ifadesi bağlamında, Allah Teâlâ'nın aklî mûcizelerin ardından bazı hissî (duyusal) âyetleri de göstermeyi murad ettiğini belirtmektedir. Mâtürîdî, hissî mûcizelerin, şüphe ve vesveseleri gidermede daha etkili olduğunu vurgulayarak aklî mûcizelerle karşılaştırmalı bir değerlendirme yapmaktadır.⁸⁸⁷ Mâtürîdî, duyu ve gözlem yoluyla doğrudan tecrübe edilen mûcizelerde herhangi bir tereddüt oluşmazken, aklî deliller söz konusu olduğunda çeşitli şüphe ve vesveselerin ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Bu nedenle Allah Teâlâ'nın, insaf sahibi kimselerin Hiz. Peygamber'in risaletini kabul etmeye mecbur kalacakları hissî mûcizeler

⁸⁸⁵ Veysi Ünverdi, “Hiz. Peygamber'in Nübüvvetinin Delili Bağlamında İsrâ Hadisesi”, *Ahtamara Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*, (2018), 1421; İhsan Arslan, “İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ = Al-İsra Incident and al-Masjid al-Aqsa”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 56-57.

⁸⁸⁶ Çağfer Karadaş, “İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği”, *kisbu ilahiyat dergisi* 1 (15 Haziran 2019), 71.

⁸⁸⁷ Mahmut Nebati, *Mâtürîdîlik'te Kur'an ve Sünnet'in Belirleyiciliği: Bilgi, Mûcize ve Kabir Azabı Örnekleri* (İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 272.

göndermeyi murad ettiği sonucuna ulaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre inkârcılar aslında Hz. Peygamber'in getirdiği hakikatlerin doğruluğunu bilmekte, fakat aklî mucizeleri sihir olarak nitelendirmekte ve önceki kutsal metinlere dair bilgileri ise “*öncekilerin masalları*” şeklinde reddetmekteydiler.⁸⁸⁸

Bu bağlamda Mâtürîdî, İsrâ mucizesini aklî mucizelerle kıyas ederek etki gücü açısından hissî mucizelerin daha baskın olduğunu ileri sürmekte ve bu mucizelerin gösterilme gerekçelerini insan psikolojisiyle temellendirmektedir. Kelâm literatüründe, *İsrâ* ve *Mi'rac* hadiseleri genellikle klasik mucize tarifinin⁸⁸⁹ dışında kalması ve insanlar tarafından doğrudan müşahade edilmemesi sebebiyle hissî mucizeler arasında zikredilmemekte veya sınırlı bir şekilde temas edilmektedir.⁸⁹⁰ Buna karşın Mâtürîdî'nin İsrâ hadisesini hissî mucizeler kategorisinde ele alması dikkat çekici bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır.⁸⁹¹

İmam Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in göğe yükseltildiğine ve orada diğer peygamberlerle görüştüğüne dair rivayetleri, Hz. Ebû Bekir'in yaklaşımı çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna göre, eğer söz konusu haberleri bizzat Hz. Peygamber dile getirmişse bunların doğru olduğunu kabul etmek gerekir. Bununla birlikte, İsrâ Suresi'nde açıkça belirtilen sınırlar çerçevesinde bir değerlendirme yapılarak, Hz. Peygamber'in yalnızca Mescid-i Aksâ'ya kadar götürüldüğünü söylemekle yetinmek gerekir. Mâtürîdî, bu çerçevede âhâd haberleri dikkate almayacağını ve âhâd rivayetler⁸⁹² temelinde kesin bir şahitlikte bulunmanın caiz olmadığını vurgulamaktadır.⁸⁹³ Bu ifadeler, Mâtürîdî'nin Mi'rac hadisesine, İsrâ mucizesine kıyasla daha ihtiyatlı yaklaştığını göstermektedir.⁸⁹⁴ İsrâ mucizesi Kur'an'da açıkça

⁸⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/224.

⁸⁸⁹ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 177.

⁸⁹⁰ Salih Sabri Yavuz, *İsra ve Miraç* (Pınar Yayınları, 2011), 181.

⁸⁹¹ İmam Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*'daki açıklamalarının yanı sıra, *Kitâbü't-Tevhîd*'de de hissî âyetler arasında İsrâ ve Mi'rac mucizesine değinmekte ve bu bağlamda “Beytü'l-Makdis olayı” ifadesiyle yetinmektedir. Hz. Peygamber'in Mi'rac dönüşü inkârcıların Mescid-i Aksâ'ya dair sordukları sorulara verdiği cevapların doğruluğuna onların da şahitlik etmeleri nedeniyle Mâtürîdî'nin İsrâ ve Mi'rac mucizesini hissî mucizeler kategorisine dâhil ettiği söylenebilir. Yavuz, *İsra ve Miraç*, 184.

⁸⁹² Mâtürîdî düşünceye göre, hukuki (fikhî) konularda âhâd haberlerin delil olarak kabul edilmesi mümkünken, *Mi'rac* gibi itikadî meselelerde bu tür haberlerin kabulü, Mâtürîdî epistemolojisi açısından mümkün değildir. Özcan, *Maturidi'de Bilgi Problemi*, 67.

⁸⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 8/224.

⁸⁹⁴ Bakır, *Mucize Kavramı ve İmam Mâtürîdî'nin Konuya Yaklaşımı*, 72-73.

beyan edildiği için kesinlik arz eden bir husus olarak değerlendirilirken, Mi'rac'ın mahiyetine ve gerçekleşme biçimine dair rivayetlerin büyük ölçüde âhâd haberlerden oluşması, Mâtürîdî'yi bu konuda daha temkinli bir tutum sergilemeye sevk etmiştir denilebilir.

Hayâlî, Hz. Peygamber'in Mi'rac mûcizesinin keyfiyetine dair bir ihtilaf bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Hz. Âişe ve Muâviye'den gelen rivayetlere dayanarak Mi'rac'ın yalnızca ruhla gerçekleştiğini, Hasan Basrî'nin rivayetine göre ise uyku halinde vuku bulduğunu aktarmaktadır. Hayâlî, bunun yanında ulemanın ekseriyetinin görüşünü de aktarmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'da da ifade edildiği üzere Mi'rac hadisesi, Hz. Peygamber'in uyanıkken bedenlen Mescid-i Aksâ'ya götürülmesi suretiyle gerçekleşmiştir. Meşhur hadislerle istinaden göğe yükseldiği, haber-i vâhid rivayetlere dayanarak ise cennete, arşa veya âlemin en uç noktasına ulaştığı belirtilmektedir.⁸⁹⁵ Görüldüğü gibi Hayâlî, Mâtürîdî'nin aksine olaya dair hissî bir mûcize tanımlamasında bulunmamaktadır. Öte yandan hocası Hızır Bey bir beyitinde⁸⁹⁶ bu rivayetlerin bir kısmının meşhur, bir kısmının ise âhâd olduğunu ifade etse de Hayâlî'nin cumhur-u ulemânın görüşüne meylettiği görülmektedir.

Abdullatif Harpûtî, İsrâ ve Mi'rac hadiselerini birbirinden ayırarak ele almaktadır.⁸⁹⁷ Ona göre İsrâ mûcizesi, Hz. Peygamber'in risaletine dair Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulanan mûcizelerden biridir. Mi'rac ise ümmetin ittifak ettiği meşhur hadislerle dayanmaktadır. Bu bağlamda Harpûtî ilgili rivayetleri sened ve ravileriyle birlikte detaylı bir şekilde aktarmaktadır. Harpûtî, Mi'rac hadisesine dair ulema arasında ihtilaf bulunduğunu belirtmekle birlikte, cumhurun görüşü doğrultusunda bu olayın uyanıklık halinde ve ruh-beden bütünlüğü içerisinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda İsrâ ayeti ve Mi'rac hadislerine atıf yaparak, “nasların aklen bir imkânsızlık arz etmediği müddetçe zahiri anlamıyla anlaşılması vaciptir” ilkesini zikretmektedir. Harpûtî, söz konusu ayet ve hadislerde aklî bir imkânsızlık

⁸⁹⁵ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 299-300.

⁸⁹⁶ معراجہ واقع یقظان فی بدن بآیة و مشاہیر و وحدان

“Mi'rac olayı, uyanık halde ve bedenlen gerçekleşmiştir;

âyetler, meşhur rivayetler ve haber-i vâhidlerle sabittir.”

⁸⁹⁷ Harpûtî, Mâtürîdî'den farklılaşarak İsrâ ve Mi'rac hadisesini bir hissi mûcize olarak tanımlamaktadır. Hz. Peygamber'in evrensellik ve hatemiyyet gibi nübüvvetinin özelliklerinden biri olarak görmekte daha önce göremediğimiz bir katagorizasyon yapmaktadır. bk. Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 224.

bulunmadığını vurgulayarak, gök cisimlerinin harikulade hareketlerini mümkün kılan yaratıcının, Hz. Peygamber'in bedenini güneşten daha süratli bir şekilde semaya yükseltebileceğini ifade etmektedir.⁸⁹⁸ Böylece o, faili muhtar olan yaratıcının sınırsız kudretine atıfta bulunarak Mi'rac hadisesinin imkânına zemin hazırlamaktadır.

Abdullatif Harpûtî, Mi'rac hadisesini inkâr edenlerin tutumunu, bu olayın uyanık halde, ruh ve beden bütünlüğü içerisinde gerçekleştiğine dair bir delil olarak değerlendirmektedir. Ona göre eğer Mi'rac yalnızca bir rüya olarak vuku bulmuş olsaydı, olağanüstü bir durum olarak görülmeyeceğinden inkâr edilmesi de söz konusu olmazdı. Zira insanların rüyalarında çeşitli olağanüstü hadiseler yaşamaları mümkündür ve bu tür deneyimler genel olarak reddedilmez.⁸⁹⁹ Bu çerçevede Harpûtî, Mi'rac hadisesinin inkâr edilmesini, onun sıradan bir rüya olmaktan öte, fiziksel ve ruhsal boyutta gerçekleşen hakiki bir olay olduğunun göstergesi olarak ele almaktadır.

Abdullatif Harpûtî, mutasavvıfların Mi'rac hadisesine ilişkin yaklaşımlarına da değinmekte ve sûfiyenin Mi'rac'ı yakaza halinde tam bir soyutlanma ve genel bir yayılma; beşeriyetten melekî boyuta, nasût âleminden melekût âlemine ve nihayetinde lâhût âlemine bir yakınlaşma olarak kabul ettiklerini aktarmaktadır. Harpûtî, bu bağlamda sûfi terminolojisindeki insilâh'a dikkat çekmekte; bunun, ruhun ruhaniyetinin etkinleşerek bedenın dışına yayılması ve bu esnada dâhili ve haricî eşya ile hâllerin ruha görünmesi şeklinde tanımlandığını belirtmektedir. Ona göre, bu yaklaşım Hz. Peygamber'in Mi'rac hadisesinin zahiren bir uyku hâlinde ve ruhani olarak gerçekleştiği görüşünü içerdiği gibi, aynı zamanda Mi'rac'ın hakikatte uyanıklık hâlinde ve cismanî olarak gerçekleştiği anlayışını da kapsamaktadır.⁹⁰⁰ Bu değerlendirmeler doğrultusunda, Harpûtî'nin sûfiyye'nin mi'rac yorumuna oldukça yakın bir tutum sergilediğini söylemek mümkündür.

Hülâsa olarak ele aldığımız üç isim de İsrâ hadisesine dair Kur'ânî referansın açık olması nedeniyle benzer yaklaşımlar sergilemektedir. Ancak konu mi'rac hadisesine geldiğinde farklı metodolojik yaklaşımlar benimsemektedirler. İmam Mâtürîdî, mi'rac hadisesinin büyük ölçüde âhâd rivayetlere dayanması sebebiyle bu konuda ihtiyatlı bir tutum sergilemektedir. Hayâlî ise meseleyi rivayetler bağlamında

⁸⁹⁸ Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 224-225.

⁸⁹⁹ Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 226.

⁹⁰⁰ Harpûtî, *Tenkihü'l-kelâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 226-227.

ele alarak farklı nakilleri karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmektedir. Harpûti ise, tasavvufî ıstılah çerçevesinde mi'rac'ın ruhen ve bedenen gerçekleştiğini savunarak mutasavvıfların yorumlarıyla örtüşen bir yaklaşım benimsemektedir. Dolayısıyla, Mâtürîdî'nin kelâmî yöntemi, Hayâlî'nin rivayet odaklı yaklaşımı ve Harpûti'nin tasavvufî izahları, İsrâ ve Mi'rac hadiselerine ilişkin üç ismin temelde benzer bir bakış açısını paylaşmasına rağmen, tali meselelerde farklı perspektifler geliştirdiğini göstermektedir.

3.2.3. Diğer Hissi Mûcizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

Kelâmcıların çoğunluğuna göre Resûl-i Ekrem'e hissî mûcizeler verilmiştir. Ayın yarılması, Bedir Savaşı'nda meleklerin müslümanlara yardım etmesi,⁹⁰¹ Peygamber'in attığı bir avuç kumun düşmanların gözüne isabet etmesi⁹⁰² hadiseleri Kur'an'da zikredilen hissî mûcizelerdendir.⁹⁰³ İmam Mâtürîdî'de Hz. Muhammed'in mûcizelerini hissî, haberî ve aklî şeklinde tasnif ederken kendisinden sonrakiler için bir model oluşturmuştur.⁹⁰⁴ Öte yandan Mâtürîdî, *"Onlar bir mûcize görseler hemen yüz çevirip, 'Bu öteden beri bilinen bir sihirdir' derler"*⁹⁰⁵ ayetini tefsir ederken aklî ve haberî mûcizelerin ağırlıklı olduğunu vurgulamakta, hissî mûcizelerin niceliği hakkında önemli bir değerlendirme yapmaktadır.⁹⁰⁶

İmam Mâtürîdî'nin de Hz. Peygamber'e ilişkin en sık tekrarlanan rivayetleri aktardığını söylemek mümkündür. Ona göre Hz. Peygamber'in ayı ikiye bölmesi, bir ağacın huzuruna gelmesi ve bir taşın kendisine selâm vermesi gibi mûcizeler, sahabe tarafından açıkça bilinen ve yaygın bir şekilde kabul edilen olaylardır. Bunların yanı sıra az miktardaki sudan pek çok insanın doyuma ulaşması⁹⁰⁷, Hz. Peygamber'in bedduasıyla düşmanlarının kuraklık ve kıtlıkla karşılaşması, ardından onun duasıyla

⁹⁰¹ Âl-i İmrân 3/122-123; el-Enfâl 8/9-10.

⁹⁰² *"Savaşta onları siz öldürmediniz, onları Allah öldürdü; (oku) attığında da sen atmadın, Allah attı."* el-Enfâl 8/17. Ayetin lafzında doğrudan Hz. Peygamber'in düşmana kum attığına dair açık bir ifade bulunmamakla birlikte, Mâtürîdî, ilgili ayetin tefsirinde Resûlullah'ın düşmana kum saçtığına dair rivayete yer vermekte ve ayette geçen fiili, düşmanın görme yetisini engelleyen mûcizevi bir hadise olarak yorumlamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 8/224.

⁹⁰³ Bulut, "Mûcize", 30/348-351.

⁹⁰⁴ Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, 205.

⁹⁰⁵ el-Kamer 54/2.

⁹⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/227.

⁹⁰⁷ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 14/7-8.

yağmur ve berekete kavuşmaları gibi olaylar da bu kapsamda değerlendirilmektedir. Bununla birlikte az bir miktar yiyecek kalabalık bir topluluğun doyurulması,⁹⁰⁸ İsrâ hadisesi,⁹⁰⁹ hicret esnasında Sevr mağarasında kendisini arayanların Allah tarafından görme yetisinin engellenmesi, hurma kütüğünün inleyerek Hz. Peygamber’e yönelmesi,⁹¹⁰ bir devenin huzurunda şikâyetini dile getirmesi⁹¹¹ ve zehirli bir koyun etinin tehlikesini önceden haber vermesi⁹¹² gibi olaylar da hissî mucizeler arasında yer almaktadır. Ayrıca, hicret sırasında Hz. Peygamber’i takip eden bir kişinin atının yere saplanması gibi hadiseler de onun risâletinin doğruluğunu gösteren hissî mucizeler olarak değerlendirilmiştir.⁹¹³

Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı eserinde de ilgili ayetler bağlamında hissî mucizelere sıklıkla yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda *Kitâbü’t-Tevhîd*’deki mucize örneklerinin yanı sıra farklı örneklere de atıf yaptığı söylenebilir. Örneğin, Hz. Peygamber’in bir tasta bulunan az miktardaki sütü büyük bir insan grubuna içirmesi, iki aylık bir yolu bir gecede katetmesi, ateşte kızartılmış bir kuzunun konuşması ve minberin inlemesi gibi olaylar, tıpkı *Te’vilât*’ta olduğu gibi *Kitâbü’t-Tevhîd* de hissî mucizelere örnek olarak verilmiştir.⁹¹⁴

Hz. Peygamber’e dair aktarılan bazı mucizelerin *Kitâbü’t-Tevhîd*’de yer almamasına rağmen *Te’vilât*’ta zikredilmesi dikkat çekicidir. Örneğin Bedir Savaşı sürecinde Müslümanların fiziksel açıdan zayıf, sayıca az ve savaş için hazırlıksız olmalarına rağmen müşriklere galip gelmesi başlı başına bir mucize olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca, Hz. Peygamber’in bir avuç toprağı müşriklerin yüzlerine doğru atarak “Yüzünüz kararsın” demesi sonucunda müşriklerin gözlerinin toprakla dolup görme yetilerini kaybetmeleri ve mağlup olmaları da bu bağlamda zikredilen mucizelerden biridir.⁹¹⁵ Yine Bedir Savaşı’nda, Ebû Cehil’in “Hangimizin dini daha hakikiyse ve hangimiz akrabalık bağlarını daha çok gözetiyorsa ona yardım

⁹⁰⁸ Müslim, “Eşribe”, 142.

⁹⁰⁹ Buhârî, “Bed’ü’l-Halk”, 6; “Enbiyâ”, 22, 43.

⁹¹⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 25.

⁹¹¹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 44/2549.

⁹¹² Dârimî, “Mukaddime” 11; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 6.

⁹¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 317.

⁹¹⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 5/58.

⁹¹⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’an*, 6/188.

et” duasına karşılık müminlerin galip gelmesi ve meleklerle desteklenmeleri de önemli bir mûcize olarak aktarılmaktadır.⁹¹⁶ Bunun yanı sıra, Hz. Peygamber’in parmaklarının arasından suyun akması⁹¹⁷ ve bir aylık yolu bir gecede katetmesi gibi olaylar da hissî mûcizeler arasında değerlendirilmektedir.⁹¹⁸ Ayrıca Mâtürîdî’nin ifadeleriyle, Allah tarafından Hz. Peygamber’in şahsında yaratılan ve hissî mûcizeler olarak kabul edilebilecek bazı işaretlere de değinilmektedir. Bu işaretler arasında iki omuzu arasında bulunan nübüvvet mührü, dünyaya gelmeden önce soyundan geldiği kimselerin yüzlerinde parlayan nur ve doğduğu sırada görüldüğü rivayet edilen ışıık yer almaktadır. Bunun yanında, ailesinden ayrı kaldığında bir bulutun gelip kendisini gölgelemesi gibi olaylar da Mâtürîdî’nin yalnızca *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*’da işaret ettiğı hissî mûcizelerden bazılarıdır.⁹¹⁹

Hayâlî, nübüvvet kurumuna ilişkin genel bir ispat çabasını müteakiben, Hızır Bey’in “Hz. Muhammed resullerin en faziletlisidir ki insanlar onun peygamberliğın tasdik eden bitki ve hayvanlara dair mûcizelerden de duymuşlardır.”⁹²⁰ beyiti bağlamında Hz. Peygamber üzerinde yoğunlaşan bir çerçeve sunar. Aktardığı bu bilgilerin, kelâmcıların genelinin Hz. Peygamber’in ispat yöntemine dair ortak görüşlerini yansıttığını belirtir.⁹²¹ Bu çerçevede Hayâlî’nin, Hz. Peygamber’in risaletinin ispatına yönelik deliller bağlamında aktardığı örneklerde oldukça yoğun bir hissî mûcize anlatısının bulunduğu söylenebilir. Özellikle, cansız varlıklara (cemadat) ilişkin mûcizelerin anlatımında belirgin bir yoğunluk göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in bir yolculuğı sırasında bir bedevi ile aralarında geçen diyalog sonrası, yakınlardaki bir ağacın Hz. Peygamber tarafından çağrılmasıyla yerinden sökülerek yanlarına gelmesi ve bu olay neticesinde bedevinin iman etmesi, cansız varlıklara ilişkin mûcizelerin ilk örneklerinden biri olarak aktarılmaktadır. Hz. Peygamber’in elindeki taş parçalarının tesbih etmesi ve aynı taşların Hz. Ebubekir, Hz.

⁹¹⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/252-253, 407.

⁹¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 104; Buhârî, “Eşribe”, 31.

⁹¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/308.

⁹¹⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 5/417.

⁹²⁰ مُحَمَّدٌ أَفْضَلُ الرُّسُلِ الَّذِي سَمِعُوا تَصْدِيقَهُ مِنْ جَمَادَاتٍ وَذُنْبَانٍ

⁹²¹ Hayâlî, *Şerhu’l-Hayâlî ‘ale’n-Nûniyye*, 277.

Ömer ve Hz. Osman'ın ellerine geçtiğinde benzer şekilde tesbih etmesi aktarılan rivayetlerden bir diğeridir.⁹²²

Bu çerçevede canlılara ilişkin hissi mûcize hadiselerinin aktarıldığı da görülmektedir. Buna göre bir çobanın koyununa saldıran bir kurtla arasında geçen diyalogda, kurdun Hz. Peygamber'den haber vermesi üzerine çobanın Hz. Peygamber'e gelmesi hayvanlara ilişkin anlatılan en çarpıcı mûcize örneklerinden biri olarak aktarılmaktadır. Bir başka rivayette, çölde bir bedevi ve bir ceylanla karşılaşan Hz. Peygamber'in ceylanla uzunca bir diyalog kurmasının ardından, ceylanın konuşması üzerine bedevinin onu serbest bırakıp iman etmesi dikkat çekici bir olay olarak nakledilmektedir. Ayrıca, sahipleri tarafından yeterince su verilmediği için Hz. Peygamber'e şikâyetle bulunan develer de Hayâlî'nin aktardığı diğer hissî mûcizeler arasında yer almaktadır.⁹²³

Hayâlî, Hz. Peygamber'in mûcizelerinin yalnızca cansız varlıklar ve hayvanlarla sınırlı olmadığını, bunun ötesinde daha pek çok mûcizesinin olduğunu ifade eder. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in risaletine ilişkin delil olması bakımından şu örneklerle yer verir: Doğumuna kadar anne ve babasının alnında parlayan nur, Peygamberimizin sünnetli ve göbeği kesilmiş bir şekilde dünyaya gelmesi, iki omuzu arasında bulunan nübüvvet mührü, uzun boylu bir kişiyle yan yana geldiğinde uzun, orta boylu biriyle yan yana geldiğinde ise orta boylu görünmesi, önü gibi arkasını da görebilmesi, dualarının kabul edilmesi, doğduğu gece putların yere kapanması ve heykellerin devrilmesi, gölge yapan bulutların kendisini takip ederek üzerine gölge yapması, parmaklarının arasından suyun fışkırması, az bir yiyecekla birçok kişinin doyurulması ve Medine Mescidi'nde hurma kütüğünden minbere geçtiği sırada kütüğün inlemesi.⁹²⁴ Hayâlî, bu örnekleri, kelâmcıların genelinin Hz. Peygamber'e ilişkin ispat yöntemlerinde öne çıkan deliller olarak aktarmış olması irdelenmesi gereken bir husustur. Zira bu tür rivayetlerin birkaç istisnası olmakla birlikte genellikle kelâm kaynaklarından ziyade delaîl türü eserlerde görmek mümkündür. Dolayısıyla kelâmcıların çoğunluğunun eserlerine almadığı söz konusu rivayetleri Hayâlî'nin cumhurun ispat argümanları olarak sunduğunu söylemek mümkündür.

⁹²² Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 278.

⁹²³ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 279-280.

⁹²⁴ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 280.

Abdüllatif Harpûtî, döneminin etkili düşünsel akımlarından biri olan materyalizmin iddialarına cevap niteliğinde, nübüvvet kurumunun ispatı bağlamında, her peygamberin mûcizesinin kendi çağdaşlarının aşına olduğu yaygın olgularla ilişkili olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Harpûtî, Hz. Musa'nın mûcizelerini sihirle, Hz. İsa'ninkini tıpla, Hz. Peygamber'in dönemindekileri ise hikmet ve belağatla ilişkilendirir.⁹²⁵ Bu yaklaşımın, mûcizelerin tabiatın olağan işleyişi çerçevesinde açıklanabilecek sıradan hadiseler olarak değerlendirilmesine yönelik bir itiraz niteliği taşıdığı ifade edilebilir.

Harpûtî, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatı bağlamında mûcizeleri hissî ve aklî (manevî) olmak üzere iki ana kategoriye ayırmış, hissî mûcizeleri ise kendi içinde zâtîyye, hayvâniyye ve cemâdiyye olarak tasnif etmiştir. Harpûtî'nin nübüvvetin genel ispatı açısından dönemin yaygın olgularına yaptığı vurgu, onun Hz. Peygamber'in yalnızca Kur'ân mûcizesini kabul ettiği anlamına gelmemektedir.⁹²⁶ Zira *Tenkîhu'l-Kelâm*'ın nübüvvet bölümü adeta bir delâilü'n-nübüvve niteliğindedir. Harpûtî'nin eserin ilgili başlıklarında neredeyse tüm hissî mûcizelere yer verdiği, ilgili rivayetleri kapsamlı bir şekilde ele aldığı görülmektedir.

Hz. Peygamber'in iki omuzu arasında bulunan nübüvvet mührü, kendisiyle birlikte yürüyen herkesten boyca uzun olması, arkasındaki kişileri de görebilmesi ve suyun parmakları arasından fışkırması gibi hadiseler, Harpûtî tarafından zâtîyye olarak adlandırılan zâtî mûcizeler arasında kabul edilmektedir. Harpûtî, hayvâniyye kategorisine ise yalnızca hayvanlarla ilgili mûcizeleri değil, insanlara ilişkin olanları da dâhil eder. Bu bağlamda mûcize başlığı altında görmeye alışık olduğumuz deve, geyik, kurt ve kertenkelenin Resûlullah'ın nübüvvetini tasdik etmeleri gibi canlılarda tezahür eden mûcizelere yer verir. Bununla birlikte, önceki peygamberlerin Hz. Peygamber'i müjdeleyen haberleri, yani beşâir rivayetlerini de bu tasnife dâhil ederek, bu başlığın kapsamını oldukça genişletmektedir.⁹²⁷ Harpûtî'nin bu yaklaşımı, Mâtürîdî ve Hayâlî gibi diğer isimlerde görülmeyen, dikkat çekici bir metodolojik farklılık barındırmaktadır. Bu tasnif her ne kadar Mâtürîdî ve Hayâlî'de görülme de

⁹²⁵ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 205.

⁹²⁶ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 213.

⁹²⁷ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*, 215.

Harputi'ye has bir yaklaşım değildir. Sâbûnî de Hz. Peygamber'in önceki kitaplarda müjdelenmesini hissi mûcizeler altında işlemektedir.⁹²⁸

Harpûtî, cansız varlıklarla ilgili hissî mûcizelere dair çeşitli örnekler sunmaktadır. Bu bağlamda Peygamber Efendimizin işaretiyle ayın ikiye bölünmesi, ağaçların onun davetine icabet etmesi, avucundaki çakıl taşlarının ve yemek kabındaki yemeğin tesbih etmesi, kızartılmış bir hayvanın içindeki zehri haber vermesi ve hurma kütüğünün Peygamber'in ayrılığından dolayı inlemesi gibi örnekler zikredilmektedir. Harpûtî'nin, materyalizmin ve pozitivizmin yaygın paradigma haline geldiği bir dönemde, İslâm dünyasındaki bazı isimlerin hissî mûcizeleri bilimsel çerçevede açıklamaya çalıştığı bir ortamda bu tür mûcizelere genişçe yer vermesi dikkat çekicidir.⁹²⁹

Harpûtî, hissî mûcizeleri izah ederken ayetlerden iktibaslar yapmakla birlikte büyük ölçüde hadis ve siyer literatürüne atıfta bulunmaktadır. Örneğin bazı hadis rivayetlerine dayanarak Hz. Peygamber'in ölüleri dirilttiğini belirtmektedir. Bu bağlamda anne ve babasının imanı hakkında ihtilaf bulunan Hz. Peygamber'in duasıyla anne ve babasının dirildiğini, nübüvvetini tasdik ettiklerini ve tekrar vefat ettiklerini ifade etmektedir. Ayrıca Harpûtî, sahabeden Cabir b. Abdullah'ın küçük

⁹²⁸ Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 92.

⁹²⁹ Muhammed Abduh, İslam düşüncesinde hissi mûcizelerin değerlendirilmesinde özgün bir yaklaşım sunmuş ve bu bağlamda “*sünnet-i hasse*” kavramını kullanarak kendine özgü bir determinizm geliştirmiştir. Ona göre tabiat, ilahi bir düzenin tecellisi olup kendi içinde bir yasaya sahiptir. Bu çerçevede hissi mûcizelerin imkânı, toplumsal ve bireysel olgunluk düzeyi ile ilişkilendirilmiştir. Abduh, insanlığın olgunlaşmasıyla birlikte, akıl ve bilim ekseninde açıklanamayan olağanüstü olaylara duyulan ihtiyacın azaldığını savunmuştur. Bu nedenle, hissi mûcizelerin döneminin kapandığını ileri sürer. O, Kur'ân'da yer alan hissi mûcizeleri, çağının bilimsel birikimiyle uyumlu bir şekilde yeniden yorumlamaya çalışır. Örneğin, *Ebrehe'nin ordusunun Ebabil kuşları tarafından mağlup edilmesi* olayını, çiçek ve kıyamık hastalığı, Ebabil'i ise mikrop taşıyan sinekler veya hastalık yayan mikroorganizmalar şeklinde izah etmesi bu örneklerden sadece biridir. Bu yaklaşımıyla o, hissi mûcizeleri akılcı bir temele oturtma çabası içinde olmuştur. Abduh, Hz. Muhammed'in en büyük mûcizesinin Kur'an'ın belağat ve fesahatindeki üstünlük olduğunu vurgular. Bu bağlamda Muhammed Esed ise Hz. Musa'nın mu'cizesi olan denizin yarılmasını bir gel-git olayı olarak izah etmeye çalışmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki İçsan, “Muhammed Abduh'un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55; Melek Büşra Tokathioğlu, “Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mûcize ve Gayb Yaklaşımı”, *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, (2017), 267-312; Hasan Hüseyin Havuz, “Muhammed Esed'in Mûcize Anlayışına Klasik Tefsirler Işığında Eleştirel Bir Yaklaşım”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 2/1 (2019), 18-50; Fazlurrahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Konya: Selçuk Yayınları, 1993), 304.

yaşta vefat eden iki oğlunun Hz. Peygamber'in duasıyla dirildiğini de⁹³⁰ aktarmaktadır.⁹³¹

Bununla birlikte Harpûti Uhud Savaşı sırasında gözü çıkan sahabeden İbn Numan'ın gözünün Hz. Peygamber'in eliyle tekrar yerine yerleştirildiğine dair rivayetini de eserine dâhil etmektedir. Harpûti, bu rivayeti ele alırken diğer örneklerde olduğu gibi, hem İmam Bûsîrî'nin *Kaside-i Bürde*'sine hem de Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniyye*'sine atıfta bulunarak değerlendirmesini tamamlamaktadır.⁹³² Bu durum, şerh ve haşiye döneminde öne çıkan Mâtürîdî kelâmcılardan Hızır Bey'in de söz konusu rivayetleri mucizeler arasında zikrettiğini göstermektedir. Hızır Bey'in öğrencisi Hayâlî'nin eserine aldığı hissî mucize örnekleriyle birlikte değerlendirildiğinde, İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde yer almayan bazı hissî mucize örneklerinin literatüre sonradan dâhil olduğu sonucuna varılabilir.

Bu başlıkta İmam Mâtürîdî, Hayâlî ve Abdülatif Harpûti'nin hissî mucizelere yönelik yaklaşımlarını genel hatlarıyla ele almaya çalıştık. Mâtürîdî'nin, klasik kaynaklarda sıklıkla zikredilen hissî mucize örneklerine yer verdiği ve özellikle *Kitâbü't-Tevhîd*'deki anlatımlarının yanı sıra *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında hissî mucizelerin kapsamını genişlettiği söylenebilir.

Çalışmamızın odak isimlerinden biri olan Hayâlî'nin ise, hissî mucizelere dair oldukça çeşitli rivayetlere yer verdiği görülmektedir. Bu bağlamda Hayâlî'nin hocası Hızır Bey'in beyitlerinde de bu tür örneklerle rastlanması dikkat çekicidir. Buradan hareketle Hızır Bey ve Hayâlî'nin, *siyer* ve *delâil* türündeki klasik eserlere referansla hissî mucizelere dair bilgileri eserlerine dâhil ettikleri sonucuna ulaşılabılır. Hayâlî zikrettiği hadis rivayetlerine dair kaynak belirtmemekte, kelâm epistemolojisine uymasa da manevi mütevatir düşüncesiyle âhâd haberleri delil olarak

⁹³⁰ Harpûti, *Tenkihü'l-keâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 217.

⁹³¹ Mucizenin daha önce gerçekleşmemiş özgün bir fiil olması gerektiği; aksi takdirde bunun olağanüstü değil, alışılmış bir olay olarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade edenler de vardır. Bu zaviyeden bakıldığında Hz. İsa'nın ölümleri diriltme mucizesinin yanında Hz. Peygamber'e atfedilen benzer diriltme mucizesinin mutad yani sıradan bir olay olarak kabul edilmesi gerektiği ve bu bağlamda harikulade bir hadise olarak görülemeyeceği sonucuna varılabilir. bk. Akbulut, *Nübüvvet Meselesi Üzerine*, 16.

⁹³² Harpûti, *Tenkihü'l-keâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 218.

kullanmaktadır.⁹³³ Mûcizelere ilişkin bu tevatür kabulünün ilk dönem kelâmcılarında da görmek oldukça olağan bir durumdur.⁹³⁴

Abdüllatif Harpûti'nin yaklaşımı materyalizm ve pozitivizme yönelttiği eleştiriler bağlamında değerlendirildiğinde klasik çizgiye daha yakın durmaktadır. Bu doğrultuda Seyyid Ahmed Han, (1817-1898) Fazlurrahman (1919-1988) ve Muhammed Abduh (1849-1905) gibi isimlerin mûcize rivayetlerini aklîleştirme ya da bilimsel bir çerçevede açıklama çabalarına yönelmediği anlaşılmaktadır. Aksine Harpûti'nin klasik metodu terk etmeden geleneğe sadık kaldığını hissî mûcizeleri hadis ve siyer kaynaklarına atıfla ele aldığını söylemek mümkündür.⁹³⁵

Nihai olarak hissî mûcizeler bağlamında özellikle Hz. Peygamber'in şahsını ve ailesini konu edinen rivayetlerin kaynaklarda birtakım çelişkili bilgiler içerdiği gözlemlenmektedir. Bu hususa örnek olarak; Hz. Peygamber'in annesi Âmine'nin sahip olduğu nur hadisesi zikredilebilir. İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivayetine göre, bu nur Hz. Peygamber'e hamile olduğu dönemde ortaya çıkarken, İbn İshak'a göre Hz. Peygamber'in doğumunu müteakip meydana gelmiş ve Şam bölgesindeki Busra saraylarını aydınlatmıştır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in atalarından kendisine intikal ettiği öne sürülen “nur” meselesinin zaman içerisinde farklı içerik ve boyutlar kazanarak; söz konusu nurun kırmızı bir hat şeklinde, babalarının sırtında birbirine bağlanmış olduğu, cennetten getirilen özel bir suyla yoğrulmuş beyaz bir topraktan yaratıldığı ve Hz. Âdem'den itibaren nesilden nesile aktarılacak suretiyle Hz. Peygamber'e ulaştığı yönünde bir rivayete dönüştüğü görülmektedir.⁹³⁶ Diğer taraftan, söz konusu nura sahip olabilmek maksadıyla Hz. Peygamber'in babası Abdullah ile evlenmek isteyen kadınlar tarafından yapılan evlilik tekliflerine dair nakledilen rivayetlerin, içerik açısından önemli ölçüde farklılık ve çelişkiler taşıdığı ifade edilmektedir.⁹³⁷ Benzer bir durum Hz. Peygamber'in sünnetli doğduğu yönündeki rivayette de görülmektedir. İlk dönem tarihçilerinden İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn Hişâm gibi müelliflerin eserlerinde bu bilgiye rastlanmazken, konuyu ilk defa zikreden

⁹³³ Osman Nuri Demir, “Hayâlî”, *Mâtürîdî Öncüler*, ed. Özden Kanter (İstanbul: Kitâbî, 2023), 173.

⁹³⁴ Semerkandî, *es-Sahâifü'l-Îlâhiyye*, 235.

⁹³⁵ İbrahim Kaplan, “Abdüllatif Harpûti”, *Mâtürîdî Öncüler*, ed. Özden Kanter (İstanbul: Kitâbî, 2023), 296.

⁹³⁶ Nebhânî, *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn*, 43.

⁹³⁷ Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*, 118.

kişinin İbn Sa'd olduğu tespit edilmektedir. İbn Sa'd'ın bu rivayeti erken dönem kaynaklarında tek başına nakletmesi dikkat çekici olup, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin de (ö. 751/1350) ifade ettiği üzere Hz. Peygamber'in sünnetli ve göbeği kesik olarak doğduğu hususunda sahih bir hadisin bulunmaması, kelâm âlimlerinin genelinin bu tür rivayetlere ihtiyatlı yaklaşmasının sebeplerini açıkça ortaya koymaktadır. Aynı durumun *şakk-ı sadr* hadisesinde de mevcut olduğu görülmektedir. Ravilerden biri olayı Hz. Peygamber'in çocukluk döneminde gerçekleşmiş olarak zikrederken, Katâde, Zührî, Şerîk ve Sâbit gibi diğer râviler ise hadisenin Mi'râc gecesinde vuku bulunduğunu belirtmektedirler.⁹³⁸

Buradan hareketle bu türden rivayetlerin haber-i vâhid olması sebebiyle kesinlik arz etmemelerinin yanı sıra, çeşitli çelişkili unsurları içerdikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Bununla birlikte, meselenin bu yönü daha çok teknik bir hadis ve rivayet kritiği gerektiren bir alan olup, çalışmamızın kapsamı dışında kalmaktadır. Kelâm ilmini ilgilendiren yönü itibariyle ifade etmek gerekirse, kelâm âlimlerinin bu tür rivayetlere, en azından delâil literatürü kadar yoğun bir şekilde başvurmadıkları; aksine daha ziyade şöhreti ve nakil sıklığı açısından neredeyse tevatür düzeyine ulaşmış rivayetlere itibar ettikleri söylenebilir. Diğer taraftan Hayâlî ve Harpûtî gibi kelâmcıların ise, bu meşhur rivayetlerin yanı sıra siyer ve delâil literatüründeki diğer örneklere de sıhhatine dair herhangi bir araştırma yapmadan müracaat ettikleri ve eserlerinde bunlara da yer verdikleri görülmektedir.

3.3. Haberî Mûcizelerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

Haberî mûcizeler, peygamberlerin falcılık veya kâhinlik gibi yöntemlere başvurmadan doğrudan Allah'tan aldıkları vahiylerle dayanan bilgi ve haberlerdir. Haberî mûcizeler, peygamberlerin ilahî vahye dayalı olarak geçmişteki ümmetler, elçiler ve gayba ilişkin verdikleri haberleri ifade etmektedir.⁹³⁹ Kur'ân-ı Kerîm'de isyankâr toplumlara gelecekte meydana gelecek felaketlerin önceden bildirilmesi ve bu haberlerin aynen gerçekleşmesi gibi çeşitli örneklere yer verilmiştir. Nitekim Hz.

⁹³⁸ Yasin Ulutaş, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mûcize Anlayışları* (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 130-137.

⁹³⁹ H. İbrahim Bulut, "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mûcizesi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 139.

İsa'nın muhataplarına evlerinde ne yiyip ne sakladıklarını haber vermesi⁹⁴⁰ ve Resûl-i Ekrem'in Bizans'ın İran'ı mağlup edeceğine dair verdiği gaybî haberin gerçekleşmesi⁹⁴¹ bu tür mûcizelere örnek teşkil etmektedir. Ayrıca bu tür mûcizelerin bir kısmı sahih rivayetler yoluyla hadis literatüründe de aktarılmıştır. Resûlullah'ın Kisrâ'nın tahtının yıkılacağını⁹⁴² ve İslâm'ın doğu ve batıda yayılacağını haber vermesi,⁹⁴³ hadislerde nakledilen haberî mûcizelere dair örnekler arasında yer almaktadır.⁹⁴⁴ Nihai olarak haberi mûcizeler meselesinin kabulü ve Hz. Peygamber'in risaletine ispatı açısından delil getirilmesi hususunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları arasında bir ittifakın olduğunu söylemek mümkündür.⁹⁴⁵

Bununla birlikte habere dayalı mûcizelere ilişkin argümanların genelinde geleceğe yönelik haberlerin ön plana çıktığını ifade etmek mümkündür. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in geçmişte meydana gelen olaylara dair aktardığı bilgilerin çerçevesini Kur'ân'daki kıssalar oluşturmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bu kıssaların anlatılmasının temel amacı Hz. Peygamber'in risaletinin anlaşılmasını sağlamaktır. Nitekim Hz. Peygamber'in söz konusu kıssalarda anlatılan olaylara bizzat şahit olmadığını, bu bilgileri edinmek amacıyla herhangi bir kimseye başvurmadığını ve ayrıca bu bilgileri içeren kaynakların kendi diliyle yazılmadığını vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in gaybî bilgilere vuku olduğu şekliyle vâkıf olup bunları aynen aktardığını belirten Mâtürîdî, bu durumun söz konusu bilgilerin doğrudan Allah'tan geldiğinin bilinmesi ve peygamberliğinin bir delili olması açısından önemine işaret etmektedir.⁹⁴⁶

⁹⁴⁰ Âl-i İmrân 3/49.

⁹⁴¹ er-Rûm 30/1-4.

⁹⁴² Beyhakî, VI, 325; İbn Hacer, XIV, 122.

⁹⁴³ Buhârî, "Menâkıb", 25.

⁹⁴⁴ Bulut, "Mûcize", 30/348-351.

⁹⁴⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 294, 303, 319, 329; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer Teftâzânî, *Makâsîdu'l-Kelâm Fî 'Akâidi'l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 750-892; İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa (Mısır: Mektebetü'l-Hânci, 1950), 352; Nesefî, *et-Temhîd li-Kavâ'idü't-Tevhîd*, 248.

⁹⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 7/233.

3.3.1. Geçmişe Dair Haberlerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

İmam Mâtürîdî, Kur'ân'ın gaybı bilen Yüce Allah'tan geldiğinin bilinmesi adına, Kur'ân-ı Kerîm'de gayba ilişkin vurgulara dikkat çekmektedir. Yine o, Hz. Peygamber'in geleceğe yönelik müjdelerinin ardından geçmişte yaşanmış olaylara dair içerdiği haberlere de işaret etmektedir. Ayrıca yaşadığı toplumun Hz. Peygamber'in söz konusu tarihî bilgilere vâkıf kimselerle bir irtibatının bulunmadığını bildiğini ifade eden Mâtürîdî, bu bilgilerin hakikati ve Hz. Peygamber'in risaleti konusunda aklî bir istidlalde bulunmaktadır.⁹⁴⁷ Bu çerçevede Mâtürîdî, gaybî bilgilere dair kanaatlerini dile getirdiği bir diğer bağlamda, peygamberlerin bu türden haberleri melekler aracılığıyla aldığını ve bu bilgilerin doğruluğunun tecrübeyle sabit olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴⁸

İmam Mâtürîdî, Yahudilerin Hz. Peygamber'e Hz. Yusuf ve onunla ilgili haberleri sormaları üzerine, Hz. Peygamber'in bu husustaki bilgileri olduğu gibi aktardığına dair rivayetleri nakletmekte ve bu durumda ibret alınması gereken önemli noktalar bulunduğunu ifade etmektedir. Benzer şekilde *Bahçe Sahipleri* kıssası, *Zülkarneyn kıssası* ve *Ashâb-ı Kehf*'in yaşadıklarına dair Hz. Peygamber'in detaylı bilgi sahibi olmasını, onun peygamberliğinin bir alâmeti olarak değerlendirmektedir.⁹⁴⁹ Zira bu konular hakkında soru yöneltenler, söz konusu haber ve kıssalara dair bilgilerin ancak Allah'ın kitabında yer alan hakikatleri bilen kimseler tarafından bilinebileceğinin farkındaydılar. Dolayısıyla geçmiş ümmetlerin başlarına gelen felaketleri, önceki kutsal metinlerde yer alan bu türden bilgileri Hz.

⁹⁴⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 294. İmam Mâtürîdî, *Te'vilât*'ında farklı bağlamlarda, Hz. Peygamber'in gaybî bilgilere -gerek geçmişe gerekse geleceğe dair- sonradan muttali olmasını, bu bilgilerin Yüce Allah tarafından kendisine bildirildiğinin bir delili olarak değerlendirmektedir. Bu çerçevede hem söz konusu bilgilerin mahiyetine hem de bu bilgileri aktaran risalet elçisinin hakikatine ilişkin aklî bir çıkarım yapmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in ümmî oluşu ve bu bilgileri edinebileceği herhangi bir kaynağa sahip olmaması dikkate alındığında, muhataplar nezdinde bu bilgilerin Allah'tan geldiğine dair bir kanaat oluşturacağını vurgulayarak gaybî bilginin nübüvvetin ispatı bağlamındaki belirleyici rolüne dikkat çekmektedir. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 12/68.

⁹⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 324.

⁹⁴⁹ İmam Mâtürîdî, "Andolsun ki onlara tuttukları yoldan vazgeçirecek nice haberler geldi" (el-Kamer, 54/4) ayetinin tefsirinde burada kastedilenin tam bir hikmet içeren Kur'ân'ın inzâl edilmesi olduğunu belirtmektedir. Ona göre ayette zikredilen ve hikmet barındıran bu haberler, surede yer verilen Âd ve Semûd kavimleri ile Lût, Nûh ve Musa'nın kavimlerine dair aktarılan kıssalardır. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l Kur'an*, 14/228.

Peygamber'in normal şartlarda bilmesi mümkün değildi. Hz. Peygamber gibi ümmî bir zatın bu haberleri aktarması, muhatapları açısından hem son derece şaşırtıcı hem de onun peygamberliğini kanıtlayan büyük bir hakikatin göstergesi niteliğindeydi.⁹⁵⁰

Mâtürîdî'nin en önemli takipçilerinden biri olan Ebü'l-Muîn Nesefî, Hz. Peygamber'in haberî mucizelerini aklî mucizeler başlığı altında ele almaktadır. Nesefî'ye göre haberî mucizeler iki ana kategoriye ayrılmaktadır: Biri, Hz. Peygamber'in geçmişe dair haber vermesi; diğeri ise gelecekte meydana gelecek olaylar hakkında bilgi aktarmasıdır. Nesefî, Hz. Peygamber'in ilimden yoksun bir toplum içerisinde yetiştiğini ve yaşadığı coğrafyanın yalnızca bedevî Arapların bulunduğu, genellikle cehaletin hâkim olduğu bir çöl bölgesi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in herhangi bir eğitim sürecinden geçmediğini vurgulayan Nesefî, kavminden hiç kimsenin onun eğitim aldığına ya da hayatını bu bilgileri edinmek için harcadığına dair bir iddiada bulunmamış olmasını bu bağlamda delil olarak sunmaktadır. Bu çerçevede o, Hz. Peygamber'in yalnızca kısa bir süreliğine ticaret amacıyla Şam'a seyahat ettiğini, bunun dışında Mekke'de Ehl-i Kitap'tan bir âlim veya geçmiş ümmetlerin dinî bilgilerine vâkıf bir kimseyle özel bir ilişki içinde bulunmadığını ifade etmektedir. Nesefî, Hz. Peygamber'in gaybî bilgilerine ilişkin olarak Kur'ân ayetlerine referansta bulunarak, bu bilgilerin ilahî bir menşeye sahip olduğunu ortaya koymaktadır.⁹⁵¹

Mâtürîdî ulemâsından es-Sâbûnî, haberî mucizeler bağlamında geçmişe ilişkin mucizeleri ele alırken, geçmiş peygamberlerin kıssaları ile önceki ümmetlerin yaşantılarının gaybî olaylara örnek teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, bu kıssaları ve olayları Ehl-i Kitap âlimlerine karşı çeşitli vesilelerle dile getirmiştir. Buna rağmen Ehl-i Kitap âlimlerinden hiçbiri onun aktardığı bilgileri yalanlamaya veya eleştirmeye muktedir olamamıştır. Oysa Hz. Peygamber, önceki toplumların kutsal metinlerini okumamış, Ehl-i Kitap âlimleriyle ilmî bir münasebet içerisinde bulunmamış ve dolayısıyla bu bilgileri beşerî yollarla edinme imkânına sahip olmamıştır. Bu durum, onun aktardığı haberlerin ilahî vahye dayandığını ve nübüvvetinin hakikatini teyit eden açık bir delil teşkil ettiğini göstermektedir.⁹⁵²

⁹⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilatü'l Kur'an*, 9/54, 232, 287; 12/133; 13/118.

⁹⁵¹ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, 1/492-493.

⁹⁵² Sâbûnî, *Kitâbü'l-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 92-93.

Hayâlî, İslâm filozoflarının nübüvvete bakışını ele aldığı bölümde, peygamberi diğer insanlardan ayırt eden mûcizevi nitelikleri sıralamaktadır. Buna göre mûcizeler fiil, terk ve kavî (söz) olmak üzere üç kategoriye ayrılmaktadır. Bu tasnifte söz ile kastedilen geçmişe ve geleceğe dair bilgilerin peygamber tarafından aktarılmasıdır. Öyle ki en zeki ve akıl sahibi bireyler dahi bu tür bilgilere kendi akıl yürütmeleriyle ulaşamazlar. Hayâlî, bu çerçevede sıradan insanların fizik ötesi/gaybî bilgiye ulaşmasının aklen imkânsız olduğunu İslâm filozoflarının yaklaşımlarına dayanarak ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kimi durumlarda melekler, duysal varlıklar şeklinde tezahür edebilir ve onların konuşmaları Allah Teâlâ'dan gelen bir vahiy olarak işitilebilir. Bu durum uykuda olan bir kimsenin, rüyasında kendisiyle konuşan ve gerçek dünyada bir karşılığa sahip anlamlar içeren şahısları görmesine benzetilmektedir. Böylece Hayâlî, peygamberlerin nübüvvetle ilişkili olarak sahip oldukları bilgi ve tecrübelerin sıradan insanın idrak sınırlarını aşan bir mahiyete sahip olduğunu felsefi bir perspektiften temellendirmektedir.⁹⁵³

Görüldüğü üzere Hayâlî, tümel manada nübüvvetin ispat edilmesine dair Müslüman filozofların görüşlerini aktarmak suretiyle gaybî bilgi mûcizesinin imkânına vurgu yapmaktadır. Fakat Hayâlî, Mâtürîdî'de sıklıkla gördüğümüz geçmiş ümmetlere ilişkin bilgileri öncelemez. Özellikle Mâtürîdî'nin, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da geçmişe yönelik haberî mûcizelere farklı bağlamlarda işaret ettiği görülmektedir. Buna karşın, Hayâlî'nin, önceki ümmetler ve kutsal metinlere dair bilgiden ziyade, geleceğe ilişkin haberleri merkeze aldığı söylenebilir.

Mûcizeleri hissî/maddî ve aklî/hikemî olmak üzere iki kategoriye ayıran Abdüllatif Harpûtî'nin, kelâmcıların genelinde görüldüğü üzere, aklî mûcizeler başlığı altında haberî mûcizelere yer vermediği söylenebilir. Bununla birlikte Harpûtî'nin peygamberlerin gaybî bilgisine dolaylı da olsa bir vurgu yaptığı ifade edilebilir. Nitekim peygamberlerde bulunabilecek beşerî hâller ele aldığı bölümde, ayet ve hadislerle referansla onların insanî vasıflarını açıklamaktadır. Bu bağlamda hata ve unutkanlık meselesine değinerek Eş'arîlerin bu konuda farklı bir görüş benimsediklerini ve peygamberlerin hata ve unutkanlıktan korunmuş olduklarını

⁹⁵³ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 271.

savunduklarını aktarmaktadır. Bu bağlamda Harpûtî, ilgili ayetlere⁹⁵⁴ atıfta bulunarak peygamberlerin vahiy olmaksızın gaybî bilemeyeceklerini açıkça belirtmektedir. Bunun yanı sıra Harpûtî, peygamberlerin önceki şeriatlara, fer'î hükümlere, gönderildikleri toplumların dillerine ve dünyevî meselelere dair bilgileri bilmemelerinin mümkün olduğunu ifade ederek, gaybî bilginin ancak Yüce Allah'ın vahiy yoluyla peygamberlere bildirmesiyle bilinebileceğine işaret etmektedir.⁹⁵⁵

Nihai olarak İmam Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn Nesefî ve es-Sâbûnî, geçmişe dair haberî mucizeler bağlamında Hz. Muhammed'in önceki ümmetler ve peygamberler hakkında sahip olduğu bilgileri, nübüvvetin ispatı açısından önemli bir aklî istidlal aracı olarak görmektedir. Bu üç ismin ortak argümanlarından biri, Hz. Peygamber'in herhangi bir eğitim sürecinden geçmemiş olmasıdır. Okuryazarlık oranının son derece düşük ve entelektüel etkileşimin oldukça sınırlı olduğu bir toplumsal çevrede yetişmesine rağmen geçmiş ümmetlere ve elçilere dair derin bilgilere sahip olması, bu bilgilerin beşerî değil, ilahî bir kaynaktan geldiğini göstermektedir. Buna karşın Hayâlî, haberî mucizeler meselesini daha çok gaybî bilginin imkânı çerçevesinde ele almakta; geçmişe dair bilgi aktarımlarından ziyade, geleceğe ilişkin mucizevî haberleri ön plana çıkarmaktadır. Abdüllatif Harpûtî ise haberî mucizeleri açık bir kategori olarak ayırmamakla birlikte, peygamberlerin geçmiş şeriatlara ve önceki ümmetlerin kıssalarına dair bilgileri yalnızca Yüce Allah'ın vahyiyle edinebileceğini vurgulayarak, bu tür haberlerin ilahî kaynaklı olduğuna ve peygamberliğin doğruluğunu desteklediğine dolaylı biçimde işaret etmektedir.

3.3.2. Geleceğe Dair Haberlerin Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Delaleti

Kelâm kaynaklarında geçmişe yönelik kıssalar ve haberler ile geleceğe dair gaybî bilgiler, Hz. Peygamber'in risaletinin ispatına yönelik deliller arasında önemli bir yer tutmaktadır. Kelâm âlimlerinin bir kısmı bu tür haberleri aklî deliller kapsamında değerlendirirken diğer bir kısmı ise bunları hissî mucizeler bağlamında ele almıştır. Sınıflandırmaya ilişkin farklı yaklaşımlar bulunsada gaybî haberlerin

⁹⁵⁴ el-En'âm 6/50; en-Neml 27/65; el-Cin 72/26.

⁹⁵⁵ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idihî'l-İslâm*, 210-211.

mûcizelerin ispatı açısından önemli bir kategori teşkil ettiği ve özellikle geçmişe yönelik haberlerin daha sık vurgulandığı görülmektedir.

Bu bağlamda Mâtürîdî ekolünün kurucusu İmam Mâtürîdî, Kur'ân'ın kıyamet gününe kadar meydana gelecek tüm olayları ihtiva ettiğini ifade ederek onun ilahî menşesine vurgu yapmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in belirli ülkelerin fethi ve İslâm dininin diğer dinlere galip geleceğine dair müjdelerini, nübüvvetinin delilleri arasında zikretmektedir. Böylece Mâtürîdî, gaybî haberlerin hem Kur'ân'ın ilahîliği hem de peygamberlik müessesesinin ispatı açısından önemli bir dayanak teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.⁹⁵⁶ Buna ek olarak İmam Mâtürîdî'nin Hz. Peygamber'e ilişkin ele aldığı gaybî haberler arasında Hz. Ali'nin irtidat edenlerle savaşacağına dair verdiği haber, Ammâr b. Yâsir'in isyankâr bir topluluk tarafından öldürüleceğini bildirmesi ve bu haberin Sıffin Savaşı'nda gerçekleşmesi gibi örnekler bulunmaktadır. Ayrıca, müminlere fetihler ve zenginlikler vaat etmesi de Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden gaybî haberler arasında zikredilmektedir.⁹⁵⁷

İmam Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*'de, nübüvvet inkârcılarına karşı Hz. Peygamber'in risaletinin delillerini ortaya koyan Kaderiyye mensubu olduğu iddia edilen dil ve edebiyat âlimi Ebû Zeyd el-Ensârî'nin (ö. 215/830) görüşlerine yer vermektedir.⁹⁵⁸ Ancak eserde nübüvvetin delilleri bağlamında aktarılan bu izahların İmam Mâtürîdî'ye mi yoksa doğrudan Ebû Zeyd'e mi ait olduğu hususu tam olarak belirgin değildir. Bununla birlikte, söz konusu görüşlerin doğrudan Ebû Zeyd el-Ensârî'ye ait olduğu kabul edilse dahi, İmam Mâtürîdî'nin bunları eserine dâhil etmiş olması ve onlara atfettiği önem göz önünde bulundurulduğunda, bu görüşleri benimsediği sonucuna varmak mümkündür. Bu bağlamda İmam Mâtürîdî, Ebû Zeyd el-Ensârî'nin nübüvvet meselesinde inkârcıları ilzam etmek amacıyla ileri sürdüğü delillerden biri olarak, Hz. Peygamber'in önceden haber verdiği olayların zamanı geldiğinde aynen gerçekleşmesini aktarmaktadır. Mâtürîdî, yalnızca Yüce Allah'ın bilebileceği gaybî bilgilere beşerî yöntemlerle ulaşmanın imkânsız olduğunu vurgulayarak bu durumun Hz. Peygamber'in risaletinin hakikatine dair bir delil teşkil

⁹⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 294, 301.

⁹⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 319.

⁹⁵⁸ Daha geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Muhammed Ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dârü'l-Ma'ârif), 165-166.

ettiğini ifade etmektedir.⁹⁵⁹ Böylece, nübüvvetin ispatı bağlamında gaybî haberlerin epistemolojik değeri üzerinde duran Mâtürîdî, bunları peygamberliğin sübutunu destekleyen aklı bir istidlal olarak sunmaktadır.

İmam Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*'da Hz. Peygamber'in geleceğe ilişkin olgulara dair bilgilerin yanı sıra, ilgili ayetlerin tefsirinde müşriklerin ve Ehl-i Kitap'ın içlerinden geçirdikleri düşüncelere vâkıf olduğunu, Yahudi ve Hristiyanların kitaplarında yazılı olan her şeyi bildiğini,⁹⁶⁰ şahit oldukları mucizelere rağmen müşriklerin iman etmeyeceklerine dair bilginin önceden verildiğini ifade ederek gaybî bilginin mahiyetine dair genel bir vurgu yapmaktadır.⁹⁶¹ Nitekim Bakara Sûresi'nde geçen “*İnkâr edenleri uyarsan da uyarmasan da onlar için birdir, asla iman etmezler*”⁹⁶² ayetinin tefsirinde, müşriklerin iman etmeyeceği bilgisinin Allah tarafından Hz. Peygamber'e verildiğini ve bunun da nübüvvetinin ispatına yönelik bir delil teşkil ettiğini kaydetmektedir.⁹⁶³ Yine “*Biliniz ki Allah iman edenleri korur. Şu da muhakkak ki Allah hiçbir haini, hiçbir nankörü sevmez*”⁹⁶⁴ ayetinin tefsirinde Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in, Yüce Allah tarafından müminlere yardım edileceği, kâfirlerin eziyetlerinin bertaraf edileceği bilgisine vâkıf kılındığını ifade etmektedir.⁹⁶⁵ Benzer şekilde Hz. Peygamber'in, İsrailoğullarının bazı resulleri yalanlayıp öldürdüklerine dair verdiği haberler karşısında onların bu bilgiye itiraz etmemesi de Mâtürîdî açısından sıkça tekrarlanan bir ispat argümanı olarak öne çıkmaktadır.⁹⁶⁶ Mâtürîdî, bu örnekler üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetinin gaybî bilgiyi ihtiva etmesi yönüyle doğrulandığını ve bu bilgilerin yalnızca ilahî kaynaklı olabileceğini vurgulamaktadır.

Geleceğe ilişkin gaybî haber mucizesine yer veren isimlerden bir diğeri de Semerkandî'dir. Hz. Peygamber'in gaybdan haber verdiğini ve bu mucize türünün en açık, en güçlü ve en kesin delil olduğunu öne süren Semerkandî, buna ilişkin ilginç nakillerin varlığından bahseder. Hz. Peygamber'in Türklerden bir grubun ortaya

⁹⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 328-329.

⁹⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 2/330.

⁹⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/150, 162; 7/233, 274.

⁹⁶² el-Bakara 2/6.

⁹⁶³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/36.

⁹⁶⁴ el-Hac 22/38.

⁹⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/382.

⁹⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, 1/176.

çıkacağını bildirdiğini ve bu grubu vasıf, suret, eylem ve karakterleri bakımından tasvir ettiğini kaydeden Semerkandî, mezkûr niteliklere sahip bu toplulukla hicrî 8. yüzyılda karşılaştığını ifade eder.⁹⁶⁷ Farklı hadis rivayetlerine de yer vererek geleceğe ilişkin gaybî haberleri nübüvvetin doğruluğuna dair kesin bir delil olarak sunmaktadır.⁹⁶⁸

Sadrüşşerîa'nın geleceğe dair haberler bağlamında Hz. Peygamber'in kıyamet alâmetlerine ilişkin verdiği haberleri delil olarak kullanması, erken dönem Mâtürîdî kaynaklarında görmediğimiz dikkate değer bir farklılık olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede Sadrüşşerîa, tıpkı Semerkandî gibi Türklerin fiziksel özellikleriyle tasvir edildiği ve onlarla savaşılacağını bildiren rivayetlere yer vermekte; bununla birlikte kıyamet alâmetlerinden sayılan ilmin ortadan kalkması ve cehaletin yaygınlaşması gibi olguların da Hz. Peygamber'in bildirdiği şekilde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşımıyla Hz. Peygamber'in geleceğe dair verdiği haberlerin tahakkukunu nübüvvetinin hakikatine dair bir delil olarak sunmaktadır.⁹⁶⁹ Bununla birlikte Sadrüşşerîa'nın tarihsel ve toplumsal bağlama bağlı olarak oldukça değişken ve mahiyeti itibarıyla göreceli sayılabilecek bir olguyu ispat argümanı olarak kullanmasının, dikkat çekici bir yöntemsel tercih olduğu söylenebilir.

Hayâlî'nin ise Hz. Peygamber'in haberî mucizelerine ilişkin argümanını, geleceğe dair verdiği haberler ve müjdeler üzerine inşa ettiği görülmektedir. O, hadis kaynaklarına referansla, Hz. Peygamber'in Hz. Osman'ın başına bir musibet geleceğine dair verdiği haberi, geleceğe yönelik haberî mucizelere örnek olarak vermektedir. Bu bağlamda Hayâlî, Hz. Peygamber'in bir sahâbîye Kisrâ'nın hazinelerinin fethedildiğini göreceğini beyan etmesi üzerine, bu hadisenin gerçekleştiğine bizzat tanıklık eden başka bir sahâbînin beyanlarını içeren rivayetleri de nakletmektedir. Aynı şekilde, Sasani hükümdarı Kisrâ'nın ve Roma İmparatoru Kayser'in⁹⁷⁰ ölümünden sonra iktidarlarının devam etmeyeceğine ilişkin rivayeti de

⁹⁶⁷ Geleceğe dair gaybî haberler bağlamında erken dönem kaynaklarında yer almayan Türklerle karşılaşma ve onlarla savaşma rivayetlerinin, daha çok müteahhirûn dönemi kalam literatürüne dâhil edildiği anlaşılmaktadır. Sadrüşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, 434.

⁹⁶⁸ Semerkandî, *el-Ma'ârif fi Şerhi's-Şahâ'if*, 2/1348-1350.

⁹⁶⁹ Sadrüşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, 434.

⁹⁷⁰ Kur'an'da Rumların Sâsânîler karşısında galip geleceğine dair bilginin açıkça yer almasına rağmen, Hayâlî'nin ilgili ayete doğrudan atıfta bulunmadığı, bunun yerine konuyla ilgili hadis rivayetini aktarmakla yetindiği görülmektedir. Rum Suresi'nde yer alan ilgili ayetleri zikretmek yerine hadis

geleceğe yönelik gaybî/mûcizevî haberler kapsamında değerlendirmektedir.⁹⁷¹ Buna ek olarak Ümmü Haram bint Milhan ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogda, Ümmü Haram'ın Resûlullah'tan dua talep etmesi ve Hz. Peygamber'in de ona şehitlik mertebesine erişeceğini müjdelemesiyle Ümmü Haram'ın bir deniz seferi sırasında şehit olduğuna dair rivayetler, Hayâlî'nin haberî mûcizelere dair hadis kaynaklarına yaptığı referanslar arasında yer almaktadır.⁹⁷² Hayâlî'nin bu tür rivayetleri sıralaması, haberî mûcizelerin peygamberliğin ispatında önemli bir epistemolojik ve teolojik argüman olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır.

Kelâmcıların genellikle *aklî mûcizeler* bağlamında ele aldığı *gaybî/haberî mûcizeler* meselesini Harpûtî'nin *hissi mûcizeler* başlığı altında değerlendirmesi dikkat çekici bir husustur. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in henüz vuku bulmadan birçok olayı haber verdiğini kaydeder. Bu bağlamda Harpûtî, eşlerinden Zeyneb bint Cahş'ın diğer eşlerinden önce vefat edeceğini, ölümünden sonra ise Ehl-i Beytinden en önce kızı Hz. Fatıma'nın vefat edeceğini, Abdullah b. Abbas'ın âmâ olacağını ve Habeşistan'da vefat eden Kral Necaşî'nin ölüm haberini de günü gününe verdiğini aktarmaktadır. Harpûtî ayrıca Hz. Peygamber'in “Benden sonra hilafet otuz yıldır. Sonra ısırmacı saltanat başlar.” hadisiyle, bir bakıma Hulefâ-i Râşidîn'in hilafet sürelerini açıkladığını vurgulamaktadır. Müfessirlere ve İslâm tarihçilerine atıfta bulunan Harpûtî, Hendek Savaşı esnasında Hz. Peygamber'e Yemen, Bizans ve Fars diyarlarının gösterildiğini, bu ülkelerin saraylarını gördüğünü ve bu bölgelerin ashabı tarafından fethedileceğini haber verdiğini kaydetmektedir.⁹⁷³

Abdüllatif Harpûtî'nin haberî mûcizeler bağlamında özellikle hadis rivayetlerine dayanarak birçok gaybî haberi aktardığını söylemek gerekir. Bu çerçevede sahabîlerden birinin Kisra'nın hazinelerinin fethinde bulunacağı hususunun “Eğer hayatın uzarsa, Kisra'nın hazinelerini fethedeceksin” hadisiyle haber verilmesi ve gerçekleşmesi, ayrıca ashabından bir cemaatin deniz yoluyla cihada gidip savaşıacağını

rivayetlerinin tercih edilmesi Hz. Peygamber'in gaybi bildiğine ilişkin bir algıya zemin hazırlayacağı düşünülenler için bir eleştiriye konu olmuştur. bk. Zübeyir Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mûcizeler”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 15.

⁹⁷¹ Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 285.

⁹⁷² Hayâlî, *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-Nûniyye*, 285-286.

⁹⁷³ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 214.

ve Bint-i Milhan'ın da bu cemaatte yer alacağını bildirmesi bu haberler arasında yer almaktadır.⁹⁷⁴

Son olarak Hz. Osman ve Hz. Ali'nin şehit olacağına ilişkin gaybî haberin tasvir edildiği rivayete göre Hz. Peygamber, Medine-i Münevvere'de bir bahçeye teşrif ettikten sonra kapısını kapatarak Ebu Musa el-Eş'arî'ye, kapıyı çalan kişiye açmasını; birinci ve ikinci sırada gelenlere şartsız, üçüncü sırada gelen kişiye ise fitneye maruz kalma şartıyla cennete gireceği müjdesini vermesini istemiştir. Kapıyı ilk çalanın Hz. Ebûbekir, ikinci çalanın Hz. Ömer, üçüncü çalanın ise fitne ehlinin eliyle şehit olacağını haber verdiği Hz. Osman olduğu görülmüştür.⁹⁷⁵ Harpûtî, eserine aldığı bu olayların henüz gerçekleşmeden önce haber verilen gaybî meselelerden sadece bazıları olduğunu ifade ederek, gaybî mûcizelerin niceliğine ilişkin kanaatini de zımnen bildirmiş olmaktadır.

Sonuç olarak haberî mûcizeler, kelâm geleneğinde Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatında hem aklî hem de hissî deliller arasında önemli bir yere sahiptir. İmam Mâtürîdî, haberî mûcizeleri özellikle gaybî bilginin yalnızca ilahî vahiy ile mümkün olabileceği ilkesi üzerinden temellendirmiş hem geçmiş hem de geleceğe dair örneklerle bu bilgilerin nübüvvetin hakikatini ortaya koyduğunu savunmuştur. Ebû Zeyd el-Ensârî'nin görüşlerine atıfta bulunarak gaybî haberlerin gerçekleşmesi üzerinden aklî istidlal kuran Mâtürîdî, haberî mûcizeleri peygamberliğin epistemolojik delilleri arasında değerlendirmiştir. Hayâlî ise daha çok geleceğe dair haberleri öne çıkararak, bu tür mûcizeleri nübüvvetin ispatı açısından hadis kaynaklarına referansla ele alan bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Abdüllatif Harpûtî, “haberî mûcizeler” ifadesini doğrudan kullanmamakla birlikte, çok sayıda gaybî haberi hissî mûcizeler kategorisi içerisinde ele almakta ve bu çerçevede çeşitli örnekler sunmaktadır. Özellikle hadis rivayetlerine dayalı olarak gaybî içerikli haberleri sistematik biçimde aktarması, onun bu konuda Hayâlî ile yöntemsel bir paralellik içinde olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede haberî mûcizeler hem geçmiş hem de geleceğe dair içerikleriyle, İslam düşünce geleneğinde peygamberliğin ispatında güçlü bir araç

⁹⁷⁴ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 214.

⁹⁷⁵ Harpûtî, *Tenkihü'l-keîâm fî 'akâ'idî ehli'l-İslâm*, 214.

olarak değerlendirilmiş; ilahî bilginin beşerî imkânlarla ulaşılamayacak yönü, kelâm ve felsefe eksenli açıklamalarla derinlik kazanmıştır.



SONUÇ

Hız. Muhammed'in vefatının ardından gerçekleşen fetih hareketleri, çeviri faaliyetleri ve diğer din mensuplarıyla kurulan entelektüel temaslar, nübüvvet meselesinin farklı perspektiflerden ele alınmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreçte nübüvvet, sadece bir inanç ilkesi olmaktan çıkmış; itikadî ve felsefî bir tartışma konusu hâline gelmiştir. Nübüvveti aklın ve vâkıa olarak imkânsız gören bazı düşünce çevrelerinin yanı sıra, Ehl-i Kitap'la kurulan ilişkilerde karşılaşılan inkârcı yaklaşımlar da İslam kelimcılarının bu konuda savunmacı bir pozisyon almaya sevk etmiştir. Bu bağlamda söz konusu itiraz ve inkârların her biri sistematik biçimde ele alınmış; her bir iddiaya karşı hem aklî hem de naklî delillerle cevaplar üretilmiştir. Bu süreçte ayrıca, İslam inanç dairesi içinde yer almakla birlikte nübüvvet anlayışında farklı telakkilere sahip bazı grupların da varlığı dikkat çekmektedir. Bu gruplar da kelimcilerin nübüvvet teorisini daha ayrıntılı biçimde temellendirmelerine neden olmuştur.

Mâtürîdî kelâm geleneği, nübüvvetin ispâtı bağlamında özellikle Berâhime'nin ileri sürdüğü "aklın tek başına yeterli olduğu ve bu nedenle peygamberliğe ihtiyaç bulunmadığı" yönündeki iddiaları eleştirel bir biçimde ele alır. Buna göre insan aklı belirli alanlarda bilgi üretebilme kapasitesine sahip olsa da, özellikle şer'î hükümler ve ibadetlere dair tafsîlâtlı bilgilere ulaşma noktasında yetersizdir. Bu nedenle vahiy ve peygamberlik kurumu, aklın tamamlayıcısı olarak zarurî bir epistemolojik işlev üstlenmektedir.

Mâtürîdî gelenek bu yaklaşımıyla, aklın mutlak belirleyiciliğini savunan yaklaşımdan ayrılmakta; öte yandan aklın sadece nakille kayıtlı alanlarda geçerli olduğunu ileri süren Eş'arî yaklaşımdan da farklılaşmaktadır. Zira Mâtürîdîler, aklın Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi temel teolojik hakikatlere ulaşabileceğini; ancak dinî pratiklerin belirlenmesi ve tanzimi hususunda peygamberlik kurumunun zorunlu olduğunu savunarak hem aklın yetkinliğini hem de sınırlılığını dengeli bir biçimde ele alan bir epistemoloji geliştirmişlerdir.

Mâtürîdî düşünce geleneğini, nübüvvetin imkânı ve gerekliliği bağlamında Mu'tezile ve Eş'arî düşünce çizgilerinden ayıran ve ona özgün bir karakter kazandıran en önemli husus, nübüvveti "ilâhî hikmetin gereği" olarak zorunlu görmesidir. Bu bağlamda, Mu'tezile mezhebi nübüvveti, Allah'ın adalet sıfatı ekseninde, kulun hidayeti için gerekli olan her şeyin ilahî adalet gereği sağlanmasının bir uzantısı olarak değerlendirip ahlaki bir zorunluluk atfederken; Eş'arîler ise nübüvveti, Allah'ın mutlak kudretine dayalı bir tasarruf olarak ele alır ve yalnızca imkân kategorisinde değerlendirirler. Mâtürîdî gelenek ise bu iki yaklaşım arasında özgün bir denge kurarak, nübüvveti Allah'ın hikmet sıfatı çerçevesinde bir gereklilik olarak temellendirir. Buna göre Allah, mutlak anlamda hikmet sahibi olduğu için insan aklının kavrayış sınırlarını aşan şer'î hükümler ve kulluğa dair detayların ancak peygamberlik yoluyla bildirilmesi hikmetin bir gereği olarak zorunluluktur. Dolayısıyla Mâtürîdî kelâmında nübüvvet ne salt bir zorunluluk (Mu'tezile) ne de yalnızca mümkün bir tercih (Eş'arîlik) olarak görülür; bilakis hikmete dayalı zorunluluğu içinde rasyonel ve teleolojik bir zemine oturtulur.

Mâtürîdî kelâm geleneğinde nübüvvetin ispâtında başvuru alan temel argümanlardan biri hikmet merkezli paradigmanın bir yansıması olarak, insanın fitratı gereği anlam arayışına meyyal bir varlık oluşudur. Bu bağlamda insanın akıl sahibi bir varlık olarak ahlâkî ve dinî yükümlülüklerle (teklif) muhatap kılınması, beraberinde bu teklifin mahiyetini kavrayabileceği bir rehberliğe duyulan ihtiyacı da doğurur. Dolayısıyla teklifin ilahî irade tarafından belirlenmiş olması, onun insan aklına ulaştırılması sürecinde peygamberliğin zorunlu bir aracı olduğunu ima eder. Mâtürîdî düşünürler, insanın mükellef kılınmasına rağmen, ona yol gösterecek bir elçinin gönderilmemesini "abesle iştigal" olarak nitelendirirler ve bu durumun Allah tasavvurlarıyla bağdaşmadığını ileri sürerler. Zira onlara göre, Allah'ın bütün fiillerinde hikmet bulunduğu kabul edilir; dolayısıyla peygamber göndermeksizin yükümlülük yüklenmesi, hikmetle bağdaşmayan ve anlamsızlık içeren bir fiil olurdu. Bu doğrultuda Mâtürîdî kelâmı, Tanrı'nın hiçbir iradesinin abesle ilişkili olamayacağına, her fiilinde bir hikmetin bulunduğu dair temel varsayımını nübüvvet meselesine de teşmil ederek tutarlı ve sistematik bir teolojik paradigma ortaya koyar. Böylece Mâtürîdî gelenek, yalnızca nübüvvetin imkân ve gerekliliğini değil, aynı

zamanda bu gerekliliğin Tanrı'nın hikmet sıfatıyla nasıl zorunlu hâle geldiğini de temellendirmiş olur.

Bu çerçevede Mâtürîdî kelâm geleneğinde peygamberlik kurumu yalnızca dinî bir rehberlik fonksiyonuyla sınırlı görülmemekte; aynı zamanda dünyevî meselelerde de rehberlik eden, toplum için rol model teşkil eden ve sosyo-politik düzlemde yönlendirici bir otorite olarak konumlandırılmaktadır. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde sıkça vurgulanan ve sonraki takipçileri tarafından da geliştirilen önemli argümanlardan biri, peygamberin toplumsal düzenin tesisi ve devamı açısından vazgeçilmez bir figür olduğudur. Bu bağlamda peygamberlik kurumu sadece metafiziksel bir ihtiyaca değil, aynı zamanda sosyolojik bir zorunluluğa da karşılık gelir. Mâtürîdî geleneğe göre, insan doğası itibarıyla hevâ ve arzusuna meyyal bir varlıktır. Bu yönüyle ilahî bir rehberlikten yoksun bırakıldığında, toplumsal yaşamda kaos, çatışma ve bozulmanın ortaya çıkması kaçınılmaz hâle gelir. Dolayısıyla peygamberlik kurumu bireysel davranışları düzenlemenin ötesinde, birlikte yaşama kültürünün ve toplumsal barışın da garantörü olarak değerlendirilir.

Buna ilaveten Mâtürîdî kelâmında peygamberin yalnızca manevî değil, dünyevî bilgi ve uygulamaların aktarımında da merkezi bir rol üstlendiği ifade edilir. Gıda maddelerinin kullanımına, temel beslenme biçimlerine, tarım ve hayvancılıkla ilgili bilgilere dair aktarımların da peygamber aracılığıyla insanlara ulaştırıldığı vurgulanarak, nübüvvetin hayatın bütün alanlarını kapsayan çok yönlü bir rehberlik sistemi olduğu savunulmaktadır. Bu yaklaşım, Mâtürîdî düşüncede nübüvvetin hem metafizik hem de sosyolojik düzeyde bir zorunluluk olarak temellendirildiğini göstermektedir. Bu kapsamda özellikle İmam Mâtürîdî'nin bu tür sosyoloji temelli argümanlara sıklıkla yer verdiğini ifade etmek gerekir.

Çalışmamızda, Mâtürîdî kelâm geleneğine mensup müelliflerin nübüvvetin ispatında benimsedikleri yöntemler bakımından temel düzeyde majör bir farklılık göstermediği ifade edilebilir. Fakat metinlerin ayrıntılı tahlili neticesinde nüanslara dayalı bazı farklılıkların dikkat çektiği söylenebilir. Bu farklılıklar özellikle terim tercihleri, vurgu alanları ve epistemolojik yaklaşımlarda kendisini göstermektedir. Örneğin, irhâsât konusuna ilişkin değerlendirmelerde, Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn Nesefî risâlet öncesi zuhur eden olağanüstü hadiseleri zikretmekle birlikte, bu tür olayları “irhâs” kavramıyla ifade etmemişlerdir. Buna karşılık, Şemseddin es-Semerkindî ve

Nureddîn es-Sâbûnî gibi sonraki müellifler aynı türden hadiseleri doğrudan “mûcize” kategorisine dâhil ederek tanımlamışlardır. Kemâleddîn İbnü’l-Hümâm ise irhâs ve mûcize arasında terminolojik bir ayrım yapmaksızın, peygamberlik öncesinde meydana gelen harikulade olayları Hz. Peygamber’e delâlet eden yeterli göstergeler olarak kabul etmiş, bu hadiselerin doğaüstü oluşunu vurgulayarak kategorik ayrımlara gitmemiştir.

Bu bağlamda dikkat çeken bir diğer husus, Yeni İlm-i Kelâm dönemi mütefekkirlerinden olan ve pozitivist paradigmanın hâkim olduğu bir entelektüel iklimde yaşayan Harputî’nin, nübüvvetin ispatında klasik *delâil* literatürüne paralel bir argümantasyon benimsemesidir. Harputî, rivayetlerin tarihsel ve isnad açısından sıhhatini tartışmaksızın, nübüvvetin ispâtı için yoğun biçimde rivayet aktarımına yer vermekte; bu yönüyle modern bilgi anlayışına karşı klasik kelâmî refleksleri muhafaza eden bir çizgi ortaya koymaktadır. Bu durum, Harputî’nin yaşadığı dönemde hâkim olan pozitivist epistemolojiye rağmen, kelâmî geleneğin sürekliliğini gösteren önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Çalışmamızda merkeze alınan üç müellifin nübüvvetle ilgili meseleleri ele alışlarında aynı düzeyde yoğunluk ve vurguyla hareket etmedikleri gözlemlenmektedir. Özellikle, i’câz konusuna teolojik bir zemin oluşturma bağlamında İmam Mâtürîdî’nin “ümmîlik” meselesine oldukça geniş yer ayırdığı ve bu kavramı farklı bağlamlarda tekrar tekrar gündeme getirdiği dikkat çekmektedir. İmam Mâtürîdî, Hz. Peygamber’in okuma-yazma bilmiyor oluşunu, Kur’ân’ın mûcizeliğini temellendirmede merkezî bir argüman olarak kullanmakta ve bu vasfı üzerinden i’câzı daha belirgin hâle getirmektedir. Buna mukabil Hayâlî’nin i’câz meselesine oldukça ayrıntılı biçimde yer verdiği, hatta kıraat farklılıkları gibi teknik detaylara da değindiği görülmekle birlikte, “ümmîlik” meselesine hiç temas etmemiş olması dikkat çekici bir farklılık olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Mâtürîdî geleneğin sonraki temsilcileri arasında bazı vurgusal kaymaların veya önceliklendirme farklarının bulunduğu göstermesi açısından anlamlı bir bulgudur.

Mâtürîdî düşüncenin nübüvvetin ispâtına ilişkin argümantasyonunda öne çıkan önemli hususlardan biri de “manevî tevatür” meselesidir. Özellikle mûcizelere dair rivayetlerin büyük çoğunluğunun haber-i vâhid kategorisine dâhil olması, kelâmcıları bu rivayetlerin epistemik değerini temellendirme ihtiyacına sevk etmiştir. Bu

çerçevede, Mâtürîdî kelâmcıların büyük bir kısmı, mûcize türü rivayetlerin tarih boyunca birçok kaynakta farklı lafızlarla fakat aynı anlam çerçevesinde tekrar edilmesini, bunların manevî tevatür düzeyine ulaştığının göstergesi olarak değerlendirmektedir.

Bu yaklaşıma göre, söz konusu haberlerin içerik itibarıyla geniş bir kabul görmesi, birçok ravi ve metin aracılığıyla aktarılması, onların doğruluğu hususunda toplumsal bir mutabakatı -bir tür zımnî icmâyı- ifade etmektedir. Bu zımnî icmâ ise, klasik kelâmî epistemoloji çerçevesinde hüccet değeri taşıyan bir delil olarak kabul edilmektedir. Nitekim bu kabullerin, Mâtürîdî gelenekte neredeyse epistemik bir ilkeye dönüşecek ölçüde sistematik biçimde tekrarlandığı ve nübüvvetin ispâtında temel bir zemin oluşturduğu gözlemlenmektedir.

Bu yaklaşım, delâil literatüründe sıklıkla rastlanan ve sıhhati tartışmalı olan rivayetlerin aktarılmasına zemin hazırlama potansiyeline de sahiptir. Bu çerçevede, Hayâlî'nin nübüvvetin ispâtında, diğer kalam metinlerinde nadiren karşılaşılan mûcize örneklerine yer vermesi dikkat çekicidir. Özellikle cansız varlıklar ile hayvanların mûcizevi tepkilerde bulunduğunu aktaran rivayetleri delil olarak kullanması, bu durumun örneklerinden kabul edilebilir.

Hayâlî'nin bu tutumu yaşadığı tarihsel dönem ve ilmî havza göz önünde bulundurulduğunda anlaşılabilir bir tercih olabilir. Ancak modern dönemde, materyalizm ve pozitivistimin hâkim söylem hâline geldiği; Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh ve Fazlurrahman gibi düşünürlerin mûcize rivayetlerini aklileştirme ya da bilimsel açıklamalarla temellendirme yönünde çaba sarf ettikleri bir dönemde, Abdüllatîf Harputî'nin bu tür rivayetleri kullanması, Mâtürîdî kelâm geleneğinin, en azından ispat-ı nübüvve meselesine yaklaşımında, ne denli muhafazakâr bir tutuma sahip olduğunu göstermektedir. Bu muhafazakâr tutumun diğer argümlarda da görüldüğünü söylemek gerekir. Zira ekolün kurucusu olan İmam Mâtürîdî'nin nübüvvetin ispâtına yönelik geliştirdiği argümanların, kendisinden yüzyıllar sonra gelen takipçileri tarafından, hatta modern dönem kelâmcıları nezdinde de büyük ölçüde tekrarlandığı ve kullanılmaya devam edildiği gözlemlenmektedir. Bu durumun nübüvvet meselesinin doğası gereği bilinçli bir tercih olduğu savunulabilir. Ne var ki, özellikle bilim tarihindeki köklü dönüşümler -aydınlanma düşüncesi, pozitivistimin yükselişi, evrim kuramı ve modern epistemolojinin gelişimi gibi-

sonrasında, nübüvvetin aklî temellendirilmesine dair çeşitlendirilmiş mantıksal önermelerin, yeni argüman türlerinin ve çağdaş epistemolojik formların geliştirilmesi beklenirdi. Bu açıdan bakıldığında, Mâtürîdî geleneğin takipçileri arasında söz konusu tarihsel arka planı dikkate alarak özgün aklî delillendirme biçimlerine yönelik ciddi bir çabanın ortaya konmamış olması, hem kelâmî düşüncenin dinamizmi hem de modern düşünceyle kurduğu ilişki açısından eleştirel bir değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Bu çerçevede Osmanlı'nın son dönem kelâmcıları arasında yapılacak, Mu'tezilî, Mâtürîdî ve Eş'arî ekollerini kapsayan mukayeseli bir çalışma; üç kelâmî geleneğin modern gelişmeler karşısındaki entelektüel reflekslerini ortaya koymak, kelâm ilminin dinamik yapısına ve tarihsel sürekliliğine dair bir projeksiyon sunmak açısından son derece anlamlı olacaktır. Böyle bir araştırma, yalnızca tarihsel bir karşılaştırma imkânı sunmakla kalmayıp, aynı zamanda modern dönemdeki nübüvvet delillendirmelerinin günümüzdeki tartışmalarla nasıl ilişkilendirilebileceği konusunda da önemli bir zemin oluşturabilir. Bu yönüyle, kelâm ilminin modern düşünce karşısındaki güncellenme potansiyelini ve her bir ekolün kendi epistemolojik ve teolojik çerçevesi dâhilinde bu sürece nasıl yanıt verdiğini analiz etmek, günümüz İslâm düşüncesine yönelik daha derinlikli bir perspektif geliştirilmesine katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdurrahman Cami, Mevlana. *Şevâhid-ün nübüvve*, çev. Mahmut Osman Çelebi. Hakikat Kitabevi, 2015.

Abdülcebbâr, Kādî. *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd*. thk. Muhammed İmâre. Kahire: Darü's-Şürûk, 1988.

Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Seba Yayınları, 1997.

Adam, Baki. *Yahudilik ve Hristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.

Adıgüzel, Nuri. "İslam Felsefesinde 'İllet' (Neden) Kavramı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VI/2 (2002), 157-177.

Ahatlı, Erdinç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.

Ahmed Efendi, Beyâzîzâde. *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm*. thk. Ahmet Ferid Mizyâdi. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 2007.

Ahmet, İbrahim Halil. *Muhammed fit'Tevrat ve'l İncil ve'l Kur'an*. Kahire: Mektebetü'l-Vai'l-Arabi, ts.

Akbaş, Hamdi. *İslam Kelamında Delai'lü'n-Nübüvve Geleneği (Hicri V. Asır)*. Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Akbulut, Ahmet. *Nübüvvet Meselesi Üzerine*. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1992.

Akçay, Mustafa. "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (15 Haziran 2001).

Aldemir, Halil. "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (01 Haziran 2011), 195-218.

Aliyyü'l-Kari. *Fıkh-ı Ekber Şerhi (Allame Aliyyül Kari)*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. Hisar Yayınları, 2016.

Altıntaş, Hayrani. “Dehriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafizigi*. İstanbul: Elis Yayınları, 2008.

Âlûsî, Numan b. Mahmûd. *el-Cevâbü'l-Fesîh limâ Laqqafahû 'Abdü'l-Mesîh*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Matbaatü'l-Beyân el-'Arab, 1987.

Arguriou, A. - Aydın, Mehmet. “Bir Hristiyanla - Bir Müslümanın Arasında Geçen Yayınlanmamış Bir Tartışma Risalesi (Bir Bizans İlahiyat Tartışması - XV. Yüzyıl)”. *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 13/25 (2018), 9-17.

Arpaguş, Hatice. “Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (23 Ocak 2014).

Arpaguş, Hatice Kelpetin. “Mitoloji, Kur'ân-ı Kerîm Kıssaları ve Kültürel Miras”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Şubat 2003), 5-24.

Arslan, Ali. “Bazı Hadislerde Değinilen Cahiliyye Devri Hac Uygulamaları”. *Tarih Okulu (Dergi)* 22 (2015), 63-81.

Arslan, Hammet. “Maturidi'nin Eleştirdiği 'Sümeniyye' Budizm midir?” *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu II* (2017), 527-537.

Arslan, Hammet. “Mâturîdî'nin Kitâbü't-Tevhid İsimli Eserinde Budizm'e Atıflar: Sümeniyye Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019), 3353-3371.

Arslan, Hulusi. *Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*. Malatya: Mengüceli Yayıncılık, 2013.

Arslan, Hulusi. “Mâturîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti”. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu I* (2017), 556-563.

Arslan, Hulusi. “Yaratma ve Gâyelilik Bağlamında Mutezilenin Fayda Teorisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* XIV/2 (2016), 343-360.

Arslan, Hulusi. “Mu'tezile'nin Dehriyye Eleştirisi”, *İslam Düşüncesinde Ateizm Eleştirisi*, haz. Mehmet Vural, 329-350. Ankara: Elis Yayınları, 2019.

Arslan, İhsan. “İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018), 43-79.

Arslantaş, Nuh. “İslam ve Yahudi Tarihi Kaynakları Bağlamında Ortaçağ Yahudilerinde Hz. Muhammed Algısı”. *Siret Sempozyumu*, 109-124.

Arslantaş, Nuh. *Yahudilere Göre Hz. Muhammed ve İslâmiyet: İbranîce Tarih Kitapları Açısından Bir İnceleme*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Arthur, Jeffery. “Ghevond’s Text of the Correspondence between ‘Umar II and Leo III.” *The Harvard Theological Review* 37/4 (1944), 269-332.

Aslan, Abdülgaffar. *İslam’da Peygamberlik ve Yalancı Peygamberlik Olgusu*. Araştırma Yayınları, 2009.

Aslan Gengi, Asiye. *İ’câzu’l Kur’an Bağlamında Sarfe Teorisi*. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2022.

Atik, Yahya. *Dînî Kaynaklar ve Bilimsel Bulgular Işığında Nuh Tufanı*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Atlıoğlu, Fatma Gül. *İlahî Teklife Muhatap Olan İnsan*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Ay, Mahmut. “Tanrı-Âlem /İnsan İlişkisinden Aklîlik, Adlîlik, Ahlakîlik ve Estetik: Hikmet”. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto, 2021.

“*Fasl-ül-Mekaal*”, *İbn Rüşd’ün Felsefesi*. çev. Nevzad Ayasbeyoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955.

Aydın, Fuat. “Verrâk, Ebû İsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Aydın, Mehmet. “Beşâirü’n-Nübüvve”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/549-550. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Aydın, Mehmet. “Faraklit”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Aydın, Mehmet. “Taberi Tefsiri’ndeki Hristiyanlığa Bir Bakış”. *Dinler Tarihi Araştırmaları*, 193-211.

Aydın, Muhammet. “Mâtürîdî’nin Düşüncesinde Nübüvvetin Aklî Temellendirilmesi = Rational Justification of Prophet hood in Mâtürîdî’s

Consideration”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/20 (2021), 592-614.

Aydın, Zeynel Abidin. “Hz. Peygamber’in Ümmîliği Meselesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (01 Nisan 2012), 287-307.

Aydınlı, Yaşar. *Farabi’de Tanrı İnsan İlişkisi*. İz Yayıncılık, 2017.

Aygün, Fatma. “Allah’ın Varlığını Aklen Bilmeyen İlişkin Mâtürîdî’nin Gâye ve Nizam Delili (Hikmet ve Tedbîr Delili)”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* III/4 (2014), 29-45.

Ayğan, Fadıl. *Hiz.Peygamber’in Nübüvvetini Kanıtlama Açısından Beşâirü’n-Nübüvve*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Ayğan, Fadıl. *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi: Antropomorfizm ve Nesih Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Ayğan, Fadıl. “Matürîdî Kelamcı Şemsüddîn es-Semerkindî’nin Hristiyanlık Eleştirisi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014), 125-144.

Ayğan, Fadıl. “Ortaçağdan Günümüze Hristiyan Teologların Hz. Muhammed Tasavvuruna Bir Bakış: Algı ve Gerçekler”. *Bilimname : Düşünce Platformu* 29 (Şubat 2015), 141-160.

Ayşe Karaman. *İbnü’l-Hümmam’a Göre Hüsun-Kubuh Meselesi*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.

Aytekin, Arif. “Delâilü’n-Nübüvve’ye Konu Teşkil Eden İki Sahâbî: (Selmân-ı Farisî ve Abdullah b. Selâm)”. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2017), 27-40.

Aytemür, Cemaleddin. *Kutsal Kitaplarda Hz. Muhammed*. İstanbul: Ayışığıkitapları, 2004.

Bağçeci, Muhittin. *Peygamberlik ve Peygamberler*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2013.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Usûlü’-d-Dîn*. İstanbul: Matbaatu’d-Devle, 1928.

Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Farq beyne’l-fırak*. thk. Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 2005.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Temhîd fî'r-red 'ale'l-mülhideti'l-Mu'aṭṭıla ve'r-Râfîza ve'l-Havâric ve'l-Mu'tezile*. thk. Ahmet Haydar. Müessesetü'l-Kütüb es-Sekâfiyye, ts.

Bakır, İbrahim. *Mûcize Kavramı ve İmam Mâtürîdî'nin Konuya Yaklaşımı*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

Baran, Mus'ab. "Mescidi Nebevi Metodu İle Farklı Kültürlerin Bir Arada Yaşama Formülü". *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu (Yecder)*, 284-297.

Barlak, Muzaffer. *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Batuk, Cengiz. *Tarihin Sonunu Beklemek*. İz Yayıncılık, 2003.

Bedevi, Abdurrahman. *Min târîhi'l-ilhâd fî'l-İslâm*. Beyrut: Müesseset'il-Arabiyya li'l-Dirasât ve'l-Neşr, 1971.

Bedevi, Cemal. "Kitâb-ı Mukaddes'te Hz. Muhammed (S.A.V.)". çev. Ahmet Tahir Dayhan. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1998), 225-257.

Beyâzîzâde, Kemâlüddîn Ahmed b. Hasan. *İşârâtü'l-Merâm min 'İbârâtü'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mîzyedî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdulmut'i Kalacî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.

Biçer, Bekir. "Tarih Yaratılışla Başlar". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 5/17 (30 Ekim 2018), 117-134.

Bilge, Mustafa. "Lut Gölü". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/230. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1983.

Brinner, William M. "İslam Ve Yahudi Geleneğinde Peygamberler ve Peygamberlik". çev. Salih İnci. *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi* 2/2 (29 Ekim 2018), 146-176.

Bulut, H. İbrahim. "Sünnî Gelenekte Mûcize Kavramı ve Hz. Salih'in Deve Mûcizesi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2004), 137-150.

Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/348-351. Ankara, 2020.

Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.

Bulut, Zübeyir. “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2015), 1-31.

Câhız, Ebû Osmân. *Kitabü Hüceci’n-Nübüvve*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

Calder, Norman. “Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik”. çev. Süleyman Akkuş. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 181-194.

Can, Mustafa. *Ebu Mansûr Matürîdî’nin Nübüvvet Anlayışı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2022.

Cohen, Mark R. *Haç ve Hilal Altından Ortaçağda Yahudiler*. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.

Comfort, Philip W. “Ölü Deniz Parşömenleri”. çev. Muhammet Ali Bağır. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/2 (01 Şubat 2011), 165-175.

Crossan, John Dominic. “Paraclete”. *New Catholic Encyclopedia*. C. 10. McGraw-Hill Book Company, 1967.

Cunningham, Mary B. - Elizabeth Theokritoff (ed.). *Orthodox Christian Theology*. Cambridge University Press, 2009.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta’rîfât*. Beyrut: Mektebetü’l-Lübnan, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn. *Kitâbü’l-İrşâd ilâ Kavâti’i’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa. Mısır: Mektebetü’l-Hânci, 1950.

Çap, Sabri. “Hicrî İkinci Asır Hristiyan Kaynaklarına Göre Hz. Peygamber ve İslâm”. *Hicri İkinci Asırda İslami İlimler*, 224-255.

Çelebi, İlyas. “İnşikâku’l-Kamer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/343-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Çelebi, İlyas. “Klasik Bir Kelâm Problemi: Hüsün-Kubuh”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16-17 (1999 1998), 55-90.

Çelebi, İlyas - Düzgün, Şaban Ali. “Mâtürîdî Düşüncede İlim ve Hikmet”. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. Ankara: Otto, 2021.

Çelebi, İlyas - Topaloğlu, Bekir. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İsam Yayınları, 2022.

Çelik, Hüseyin. “Kur’an’da ‘Ay’ın Yarılması’ Mucizesi”. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* VI/4 (2017), 67-87.

Çelik, Hüseyin. “Kur’an’da ‘Ay’ın Yarılması’ Mucizesi”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/4 (01 Ekim 2017), 67-87.

Çetin, Maksut. “Ahlak İlkeleri Açısından Peygamberlerin Sıfatları”. *Mîzânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 205-225.

Çığ, Muazzez İlmiye. *Uygarlığın kökeni Sümerliler: Tarihte ilk edebi eserlerden seçmeler*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2014.

Çınar, Bayram. *Nübüvvet Bahisleri*. Kitabe Yayınları, 2023.

Çiftci. *Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı -Fahreddîn Er-Râzî Örneği-*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2024.

Darcan, Hasan. *Bir Osmanlı Mühtedisi Olarak Abdülâhad Davud*. Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.

Davud, Abdulâhâd. *Tevrat ve İncil’e Göre Hz. Muhammed*. çev. Nusret Çam. İzmir: Nil Yayınları, 1992.

Davud, Abdülehad. “Kiliselerin Tevhidine Neden Lüzum Görülüyor?” *Sebilürreşâd* 16/412-413 (1919).

Demir, Halis vd. “İslâm Tarihindeki Bir Vakanın Yorum Kritiği: Rahip Bahîrâ Olayı = Criticism and Interpretation of A Case in Islamic History: The Event of Rahip Bahira”. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 2 (2018), 57-92.

Demir, Osman Nuri. “Hayâlî”. *Mâtürîdî Öncüler*. ed. Özden Kanter. 170-175. İstanbul: Kitâbî, 2023.

Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2019.

Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutlarıyla İnsan*. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2018.

Doğan, Hacı İsmail. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den Nûreddin es-Sâbûnî'ye Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Oku Okut Yayınları, 2024.

Düzgün, Şaban Ali. *Mâtürîdî'nin Düşünce Dünyası*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*. Akçağ Yayınları, 2012.

Ebû Bekir er-Râzî, Muhammed b. *Muhtârü's-Sihâh*. Mektebetü'l-Lübnan, 1989.

Ebü'l-Muîn Nesefî. *Kitâbü't- temhîd li-kavâidi't- tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

El-İsfahani, Ragıb. *Müfredat / Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Mehmet Yolcu - Abdülbaki Güneş. Çıra Yayınları, 2010.

Elmalı, Sezgin. *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*. Trakya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.

Endelüsî, Sâid el-. *Kitâbu Tabakâti'l-Ümem*. thk. Louis Şeyho. Beyrut: Katolik Matbaası, 1912.

Eraslan, Abdulvasıf. "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)". *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 69-86.

Eraslan, Abdulvasıf. "Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)". *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 69-86.

Erdem, Engin. "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman". *Diyanet İlmi Dergi* 54/3 (15 Eylül 2018), 59-78.

Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 470-487.

Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafiziğinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader* 18/2 (31 Aralık 2020), 470-487.

Erkol, Ahmet. “Hz. Peygamber’in Mu‘cizesi Meselesi ve Nübüvvetin İspatında İnşikak-ı Kamer (Ayın Yarılması) Hadisesi ile İlgili Bir Değerlendirme”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I (1999), 261-298.

Erul, Bünyamin. “Hz. Peygamber’in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım”. *Diyanet İlmi Dergi Özel Sayı* (2003), 33-66.

Eş‘arî, Ebü’l-Hasan. *Risâletü Ehli’s-Sağr fi’l-Usûl*. thk. Abdullah Şâkir. Medine: İmâdetü’l-Bahsi’l-‘İlmî, 1993.

Ez-Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed. *Tabakâtü’n-Nahviyyîn ve’l-Luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrahim. Kahire: Dârü’l-Ma‘ârif, ts.

Fârâbî, Ebû Nasr el-. *İhsâu’l-Ulûm*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: MEB Yayınları, 1990.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *El-Medinetü’l Fâzıla*. çev. Nazif Danışman. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.

Fayda, Mustafa. “Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Fayda, Mustafa. “Bahîrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Fayda, Mustafa. “Mübâhele”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/423-424. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Fazlurrahman. *İslam*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Konya: Selçuk Yayınları, 1993.

Garfunkel, Zvi - Ben-Avraham, Zvi. *Dynamics of Extensional Basins and Inversion Tectonics*. “The structure of the Dead Sea basin”. *Tectonophysics* 266/1 (15 Aralık 1996), 155-176.

Gedikli, Fikret. “Kur’an’da ‘İnsan’ Kelimesi: Anlam ve İşaret Alanı”. *EKEV Akademi Dergisi* 74 (28 Eylül 2018), 97-125.

Gengil, Veysel. *Tefsir Te’vîl Ayrımı Bağlamında Mâturîdî’de Tefsirin İmkânı Meselesi*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Goitein, S. D. *Yahudiler ve Araplar*. çev. Nuh Arslantaş - Emine Buket Sağlam. İz Yayıncılık, 2010.

Gottheil, Richard James Horatio. *Bir Hristiyan Bahira Efsanesi: Bir Tahrif Örneği*. ed. Fatımatüz-Zehra Kamacı. İstanbul: İnkılâb Basım Yayım, 2008.

Gölcük, Şerafettin. “Esâtîr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Göregen, Mustafa. *Müslüman-Yahudi Polemikleri*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.

Güç, Ahmet. “Sümeniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/132-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Güler, Canan. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’de Hikmetin ve Sınav Dünyasının Gereği Olarak Teklif Kavramı*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Güler, İlhami. *Allah’ın Ahlakiliği Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi Dersleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1993.

Günaydın, İbrahim. *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtı’l-Kur’ân’ında Hikmet Kavramı*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Gündüz, Şinasi (ed.). *Yaşayan Dünya Dinleri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2010.

Gündüz, Şinasi. “Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (01 Ocak 1997), 121-166.

Gündüz, Şinasi. *Hristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2021.

Gürkan, Salime Leyla. *Anahatlarıyla Yahudilik*. Ankara: İsam Yayınları, 2023.

H. Griffith., Sidney. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the “People of the Book” in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Haldun, İbn. *Mukaddime*. ed. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları, 2023.

Halefullah. *el-Fennü’l-Kasâî fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1950.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: Beyan Yayınları, 2003.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi*. 5 Cilt. Remzi Kitabevi, ts.

Hanife, İmam-ı Azam Ebu. *Fıkh-ı Ekber*. çev. Mustafa Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 2015.

Hârizmî, Muhammed b. Ahmed. *Mefâtîhu'l-'ulûm*. Mısır: Matbaatü's-Şark, 1923.

Harman, Ömer Faruk. "Lût". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/229-230. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/207-213. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Harman, Ömer Faruk. "Süleyman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/56-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Harman, Ömer Faruk. "Yahudi ve Hıristiyan Kutsal Metinlerinde Peygamberlik ve Peygamber Evlilikleri". *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı (İlmî Toplantı)*. 39-58.

Harman, Ömer Faruk. "Yuhannâ Ed-Dimaşkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/580-582. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Harpûtî, Abdüllatif. *Tenķīhu'l-keâm fî 'akā'idi ehli'l-İslâm*. Çelik Yayınevi, 2016.

Harris, Rendel (ed.). *The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi*. Manchester: The University Press, 1928.

Hasanov, Eldar. "Yahudilikte Peygamberlik ve Peygamberler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/4 (17 Kasım 2014), 676-695.

Havuz, Hasan Hüseyin. "Muhammed Esed'in Mucize Anlayışına Klasik Tefsirler Işığında Eleştirel Bir Yaklaşım". *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi* 2/1 (2019), 18-50.

Hawı, Sami S. "İbn Tufeyl'in Farabi'nin Bazı Görüşlerini Eleştirisi". çev. Atilla Arkan. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/5 (15 Haziran 2002).

Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-'Akā'idi'n-Nesefiyye*. İstanbul: Dersaadet, 1904.

Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Şerhu'l Hayâlî 'ale'n-nûniyye*. thk. Abdü'l-Mansûr Nâtûr. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 2008.

Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *el-İntisâr ve'r-Red 'alâ İbnirrâvendî el-Mülhid*. thk. Nibrâc. Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1925.

Hindî, Rahmetullah el-. *İzharü'l-Hak*. çev. Ali Namlı - Ramazan Muslu. İsam Yayınları, 2023.

Hüseyinî, Cemal. *Mizânü'l-Nübüvve*. Kahire: Afâku'l-Arabiyye, 1998.

İsfahânî, Ebu Nuaym el-. *Delâ'ilü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Revvâs Kalacî. 2 Cilt. Darü'n-Nefâis, 1986.

İbiş, Fatih. "Mâtürîdî'de İman-Ahlak İlişkisi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 13/2 (16 Temmuz 2015), 717-734.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed. *Sîretü İbn Hişâm*. thk. Abdüsselam Tedmur. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l Küttâb'il Arabî, 1990.

İbn İshak, Ebû Abdillâh. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Ahmed Ferrîd Müzyedî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh. *Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İpek, Yasin. "Approach of Christian Thought to Islam in the Middle Ages: Examples of Bernard of Clairvaux, Peter the Venerable, Francis of Assisi and Thomas Aquinas". *Bilimname* 2021/44 (30 Nisan 2021), 313-330.

Işık, Kemal. *Maturîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.

İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleymân. *Kitâb Tabakât al-Etibba' vel-Hukam*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Müesseset'ir-Risâle, 1985.

İbn Haldun, Ebû Zeyd Velîyyüddîn - Ugan, Zakir Kadiri. *Mukaddime*. 3 Cilt. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1986.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cîl, ts.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed. *Sîretü İbn Hişâm*. thk. Süheyl Zekkar. 2 Cilt. Beyrut: Darü'Fikr, 1992.

İbn Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed. *el-Müsâyere fî 'İlmi'l-Kelâm*. thk. Muhammed Abdulhamit. Mısır: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, ts.

İbn İshak, Ebû Abdillâh. *Sîretü İbn İshak*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Vakfu'l Hadâmâtul Hayriyye, 1981.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed. *Kitâbü's-Siyer ve'l-Megâzî*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.

İbn Kemmûne, Sa'd b. Mansûr. *Tenkihü'l-ebhâss li'l-mileli's-selâs*. thk. Alîqî Münzevî. Entişârât-ı Hemâyiş, 2004.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Şemâilur-Resûl*. Darü'l-Ma'rife, ts.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 7 Cilt. Daru'l-Maarif, ts.

İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed. *Telhîsu Siyâseti li Eflâtun*. Beyrut: Darü'l Talîa, 1998.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed - Ata, Muhammed Abdulkadir. *e't-Tabakâtü'l-kübrâ*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 1997.

İbn Teymiyye. *el-Cevâbus-Şahîh liman beddele dîn al-Masîh*. thk. Ali b. Hüseyin Nasır. 7 Cilt. Riyad: Darü'l Âsıma, 1999.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *el-Cevâbü's-sahih li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Nâsır. 7 Cilt. Riyad: Dârü'l-Âsıme, 1999.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn. *Kitâbu'n-Nubuvvât*. thk. Abdulaziz b. Salih Tûyan. Advâu'l Selef, ts.

İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin. *el-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.

İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec. *el-Fihrist*. thk. Rızâ Teceddüd. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1971.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

İpek, Mikail. *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması*. Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

İsfahânî, Râgıb el-. *el-İ'tikâdât*. thk. Şemrân el-İclî. Beyrut: Müessesetü'l-Eşrâf, 1988.

İsfahânî, Râgıb el-. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

İsfahânî, Râgıb el-. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l- 'Akâ'idi'n-Nesefiyye*. thk. Muhammed Seyyid Keylani. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

İskenderoğlu, Muammer. “Akılcı ve Hikmetçi Bir Düşünce Ekolü Olarak Mâtürîdîliği Yeniden Konumlandırma Zorunluluğu”. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto, 2021.

İşcan, Mehmet Zeki. “Muhammed Abduh’un Nübüvvet Görüşü ve Çağdaş İslam Düşüncesine Etkileri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 27-55.

Jeffery, Arthur. “Ghevond’s Text of the Correspondence between ’Umar II and Leo III”. *The Harvard Theological Review* 37/4 (1944), 269-332.

Jomier, Jacques. *Tevrat, İncil ve Kur’an*. çev. Sakıp Yıldız. İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.

Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü'-Vehbe, 1996.

Kādî Abdülcebbar. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve*. ed. Hüseyin Hansu. çev. Muhammed Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kādî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.

Kadî İyâz, Ebü'l-Fazl. *eş-Şifâ' bi-ta'rîfi hukûki (fî şerefi)'l-Muştafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, ts.

Kalın, İbrahim. *Perde ve Mana Akıl Üzerine Bir Tahlil*. İnsan Yayınları, 2022.

Kaplan, İbrahim. “Abdüllatif Harpûti”. *Mâtürîdî Öncüler*. ed. Özden Kanter. 293-299. İstanbul: Kitâbî, 2023.

Kaplan, İbrahim. “Allah İnsan İlişkisi”. *Kelâm III*. 284. Ankara: Altınordu Yayınları, 2022.

Kaplan, İbrahim. *İslam İnanç Esasları*. Ankara: Etkileşim Basım, 2019.

Kaplan, İbrahim. *İslâm'a Göre Hristiyanlık: Erken Dönem İslâm Kaynaklarında Hristiyanlık Üzerine Değerlendirmeler*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2008.

Kaplan, İbrahim. *Kelâm Açısından Tahrif ve Kutsal Kitapların Mevsûkiyeti Meselesi*. Ankara: Gece Kitaplığı, Birinci basım., 2016.

Kaplan, İbrahim. “Şemsüddin es-Semerkindî'nin Nübüvvet Anlayışı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (11 Nisan 2016), 739-765.

Karabacak, Mustafa. “Müşriklerin Tevhide Aykırı Uygulamaları: Hac Örneği = Practices of Polytheists Contrary to Tawhid: The Example of Hajj”. *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* X/19 (2023), 67-89.

Karadaş, Cağfer. “İsra-Miraç Hâdisesi: Mahiyeti ve Gerçekliği”. *kisbu ilahiyat dergisi* 1 (15 Haziran 2019), 55-73.

Karadeniz, Osman. *Mu'cize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.

Karâfi, Şehâbeddin. *el-Ecvibetü'l-fâhire 'ani (fi'r-red 'ale)'l-es'ileti'l-fâcire* ., thk. Bekir Zekî Avaz. Kahire: Mektebetü'l Vehbe, 1987.

Karagöz, Nail. “Mâtürîdî'de ‘Şâhidin Gâibe Delâleti’ Metodu”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/2 (2019), 321-347.

Karaman, Fikret. “İslam'ın Tebliğinde Mescid-i Nebvî'nin Konumu ve Önemi”. *Uluslararası Cami Sempozyumu I* (2018), 271-298.

Karaman, Fikret. *Sabit ile Değişken Arasında Yeni İlm-i Kelam Hareketi*. ed. Ramazan Altıntaş - Ahmet Mekin Kandemir. Rağbet Yayınları, 2023.

Karaman, Hayreddin (ed.). *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007.

Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah: Eserleri ve Kur'ân tefsiri ile ilgili görüşleri*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Karagöz, Numan. *Mâtürîdî Kelâmcılarda Dehriyye Eleştirisi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Katar, Mehmet. “Tevrat'ın Lut Kıssası Üzerine Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48/1 (01 Nisan 2007), 57-76.

Kaya, Remzi. “Kur’an’da Hz. Peygamberin Beşer ve Ümmi Oluşu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 29-52.

Kayar, İsmail. *Mâtürîdî’nin Te’vîlâtü’l-Kur’ân’da Hz. Muhammed’in Peygamberliğini İspatla İlgili Ayetleri Yorumu*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Kazıcı, Ziya. *Müslüman Hristiyan İlişkileri Tarihi*. Kayıhan Yayınları, 2017.

Kemâleddin, İbn Ebû Şerîf. *Müsâmere bi-şerhi’l-Müsâyere*. Mısır: Mektebetü’l Ezheriyye, 2006.

Kindî’, Abdülmesîh b. İshâk el-. “Risâletü Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî ilâ Abdillâh b. İsmâ‘îl el-Hâşimî”, 1880.

Kiraz, Celil. “Hz. Muhammed (SAV)’in Önceki Kutsal Kitaplarda Müjdelmesi (Tebşîrât)”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001), 231-260.

Koçar, Musa. “Mâtürîdî’nin Hristiyanların Tanrı Anlayışına Yönelttiği Eleştiriler”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (Ocak 2007), 15-26.

Koçar, Musa. “Mâtürîdî’ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği ve Hz. Peygamber’in Nübüvveti”. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 103-116.

Koloğlu, Orhan Şener. “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004).

Köksal, Emre. *Sünnî ve Mu’tezilî Yaklaşımlar Bağlamında İlk Dönem Nübüvvet Tartışmaları*. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Köroğlu, Burhan. “Tabiatçılar”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/327-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kraus, Paul. *Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte: das “Kitâb az-zumurrud” des İbn-ar-Râwandî*. çev. Abdurrahman Bedevi. Roma: Tipografia della R. Accademia dei Lincei del Dott, 1934.

Kutlu, Sönmez (ed.). *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. Ankara: Otto, 2015.

Kutlu, Sönmez. “Mâtürîdî Akılcılığı ve Günümüz Sorunlarını Çözmeye Katkısı”. *e-Makâlât: Mezhep Araştırmaları* II/1 (2009), 7-41.

Kutluer, İlhan. “Berâhime’den İbn Sînâ’ya Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı”. *Bilgi ve Hikmet* 11 (1995), 94-110.

Kutluer, İlhan. “Hikmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/518-519. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan. “İbnü’r-Râvendî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. “İslâm Heresiografî Tarihinden: İbnü’r-Râvendî’nin Bir ‘Mülhid’ ve ‘Dehrî’ Olarak Portresi”. *Bilgi ve Hikmet* 9 (1995), 130-153.

Kutluer, İlhan. “Nizam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kutluer, İlhan - Katipoğlu, Hasan. “Hay b. Yakzân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/551-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Lâmişî, Ebü’s-Senâ. *et-Temhîd li-ķavâ’idi’t-tevhîd*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Daru’l-Ġarbil İslâmî, 1995.

Lâmişî, Ebü’s-Senâ. *Kitâb fî Usûli’l-Fıkh*. thk. Abdülmecîd Türkî. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1995.

Lewis, Bernard. *İslam Dünyasında Yahudiler*. çev. Bahadır Şener Sina. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Macit, Abdulkadir. “Medeniyetin Kurucu unsuru olarak Nübüvvet: Toplumun Kuruluşu Hakkında Farklı Tarih Tasarımları”. *İnsan ve Toplum* 10/3 (15 Eylül 2020), 57-99.

Mağribî, Ebu Nasr. *Bezu’l Mechûd fî İfhamul Yehud*. thk. Abdulvahhab Tavile. Şam: Daru’l-Kalem, 1989.

Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed’ ve’t-Târih*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’-d-Dîniyye, ts.

Martin, Raymond. *The Elusive Messiah*. Boulder: Westview Press, 1999.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü’t-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilatü'l Kur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 Cilt. İstanbul: Darü'l-Mîzan, 2005.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *A'lâmü'n-nübüvve*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

McNeill, William. *Dünya Tarihi*. çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi, 2002.

Mellâh, Mahmûd b. Muhammed el-. *et-Ta'lik alâ er-Rahîki'l-Mahtûm*. Riyad: Dârü't-Tedmûriyye, 2017.

Meral, Yasin. "Orta Çağ Yahudi Dünyasında İslam Algısı". *Milel ve Nihal* 10/1 (2013), 71-89.

Mert, Muhit. *Kelam Tarihinin Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.

Mertoğlu, M. Suat. "Ümmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Meymûn, Mûsâ b. *Delâletü'l-Hâ'irîn*. çev. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, ts.

Mingana, A. "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi". *Bulletin of the John Rylands Library*, 12/1 (1928).

Molla Hüsrev. *Mirkâtü'l-Vusûl İlâ İlmi'l-Usûl*. ed. Davut İltaş. 2 Cilt. Ankara: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2024.

Muhammed b. İbrahim, Ahmed. *İbn Hazm ve Mevkıfuhu min İlahiyyât: Arz ve Nakd*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1986.

Narol, Süleyman. "İnsan Kelimesinin Kur'an'daki Genel ve Özel Kullanımları Bağlamında Meallere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Bilimname* 2018/35 (30 Nisan 2018), 477-504.

Nau, François. "Dialogue Between the Patriarch John I and the Amir of the Hagarenes". *Journal Asiatique* 11/5 (1915), 225-247.

Nebati, Mahmut. *Mâtürîdîlik'te Kur'an ve Sünnet'in Belirleyiciliği: Bilgi, Mucize ve Kabir Azabı Örnekleri*. İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.

Nebhânî, Yûsuf B. İsmâil. *Hüccetullâh 'ale'l-âlemîn*. thk. Abdolvâris Muhammed Ali. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l İlmiyye, 1996.

Nesefî, Ebu'l-Berekât. *İslam İnancının Ana Umdeleri*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2000.

Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Şerhu'l-Umde fî Akîdeti Ehlü's-Sünne*. thk. Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turas, ts.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelam*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *et-Temhîd li-Kavâ'idî't-Tevhîd*. thk. Habibullah Hasan Ahmet. Mısır: Daru'l Tıbbâtu'l Muhammediyye, 1986.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebşîratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*. thk. Claude Salame. 2 Cilt. Beyrut: Ma'hadü'l-İlmî el-Frensî li'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye, 1990.

Newman, N. A. *The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries*. Hatfield: Interdisciplinary Biblical Research Institute, 1993.

Öğük, Emine. "Mâtürîdî'de Ahlakî Tasavvur: Hikmet". *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto, 2021.

Önal, Recep. *Ebu Mansur El-Matürîdî'ye Göre İslam Dışı Dinler*. Emin Yayınları, 2013.

Önkal, Ahmet. "Hz. Peygamber'in Ümmîliği". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1986), 249-262.

Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Bilgi Problemi*. İFAV Yayınları, 2012.

Özcan, Hanifi. *Maturidi'de Dini Çoğulculuk*. İFAV Yayınları, 2015.

Özcan, Hanifi. "Mâtürîdî'ye Göre 'Hikmet' Terimi". *İslâmî Araştırmalar (Dergi)* II/6 (1988), 42-46.

Özcan, Hanifi. *Türk Düşünce Hayatında Matürîdîlik*. Cedit Neşriyat, 2021.

Özdemir, Metin. “Mutezile’nin Nübüvvet Müdafaası”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007), 47-64.

Özdeş, Talip. “Mâtürîdî Düşüncede Akıl ve Hikmet”. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto, 2021.

Özdemir, Metin. “Mâtürîdî’nin Mu’tezilî Akılcılığa Yönelttiği Eleştirilerin Epistemolojik Temelleri”, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. ed. İlyas Çelebi 217-232. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.

Özen, Adem. “İslam-Yahudi Polemiği ve Tartışma Konuları”. *Dîvân (Dergi)* V/9 (2000), 237-256.

Öztürk, Tuğba. *İbn Ravendi ve Nübüvvet Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Öztürk, Levent. *İslam Toplumunda Hristiyanlar*. Ensar Neşriyat, 2012.

Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.

Pezdevî, Ebu’l-Yusr. *Usûlu’-d-dîn*. thk. Hans Peter Lans. Kahire: Mektebetu’l-Ezheriyyetu Li’t-Turas, 2003.

Polat, Kemal. “Lût Kıssasına Kitab-ı Mukaddes ve Kur’ân Perspektifinden Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (30 Aralık 2005), 147-165.

Râzî, Ebû Hâtim. *A’lâmü’n-nübüvve*. Beyrut: Darü’l-Sâki, 2003.

Râzi, Fahreddin. *Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. Klasik Yayınları, 2023.

Râzî, Fahreddîn. *el-Metâlibu’l-Âliye min el-‘İlmi’l-İlâhî*. thk. Ahmed Hi’câzî Sekka. 9 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, ts.

Râzî, Fahreddîn. *en-Nübüvvât*. thk. Ahmed Hi’câzî Sakkâ. Kahire: Darü’l-Külliyatü’l-Ezheriyye, 1986.

Râzi, Fahreddin *er-Riyâzü’l-mûniķa fî ârâi ehli’l-ilm*. thk. Esad Cuma. Merkez’in-Neşr’il-Câmiî, 2004.

Rosenthal, Erwin I. J. *Judaism and Islam*. London, New York: Thomas Yoseloff, 1961.

Rudolph, Ulrich. *Maturidi*. çev. Özcan Taşcı. Litera Yayıncılık, 2016.

Rudolph, Ulrich. “Mâtürîdî’nin İlâhî Hikmet Anlayışı”. çev. Yunus Öztürk - Ersin Kabakcı. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (30 Aralık 2018), 777-786.

Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fî ’l-Hidâye*. thk. Muhammed Arûçi. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2014.

Sâbûnî, Nûreddîn. *Kitâbü ’l-Bidâye fî usûli ’d-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dârü’l-Maârif, 1969.

Sabuni, Nureddin es-. *Matüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İFAV Yayınları, 2024.

Sadrüşşerîa es-Sânî. *Şerhu Ta ’dili ’l- ’ulûm*. thk. Mahmut Ay - Mustafa Borsboğa. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.

Sakkâ, Ahmed Hi’câzî. *Bişâretü bi-nebiyyi ’l-islâm fî ’t-tevrât ve ’l-incîl*. 2 Cilt. Mısır: Darü’l-Beyan’il Arabî, 1977.

Salmazzem, Mehmet. “Ayın Yarılması Meselesine Dair Tefsirlerdeki Yorum Farklılıkları = Interpretation Differences of Tafsîrs of the Splitting of the Moon Issue”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/2 (2018), 859-884.

Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi ve Mesih Tasavvuru*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017.

Sarmış, Mustafa. “Cemaat Olmanın Mikro Sosyolojisi: Mescid-i Nebevî Ekseninde Camiler ve Dinî Grupların Karşılaştırmalı Analizi”. *İlahiyatta Güncel Araştırmalar*, 1-35.

Semerkandî, Alâeddin. *Şerhu Te ’vilâti ’l-’Kur’ân*. Hamidiye Koleksiyonu, 00176, 879.

Semerkandî, Şemseddin. *el-Ma ’ârif fî Şerhi ’ş-Şahâ ’if*. thk. Abdullah İsmail. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyyetu Li’t-Turas, ts.

Semerkandî, Şemseddin. *es-Sahâifü ’l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman Şerîf. Riyad: Mektebetü’l-Fellâh, 1985.

Semerkandî, Şemsüddin. *es-Sahâifü ’l-İlâhiyye*. çev. Ramazan Biçer. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2017.

Semerkindî, Şemsüddîn. *İlmü 'l-afâk ve 'l-enfûs: Âlem ve İnsan*. ed. Yusuf Okşar - İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.

Seyhan, Beyazıt Yaşar. “Kitab-ı Mukaddes ile Kuran-Kerim Kıssalarının Karşılaştırılması”. *Journal of Social Research and Behavioral Sciences Sosyal Araştırmalar ve Davranış Bilimleri Dergisi* 7/14 (2021), 477-499.

Sezen, Yumni. *İslâm'ın Sosyolojik Yorumu*. İstanbul: İz Yayınları, 2004.

Siğnâkî, Hüseyin b. Alî. *et-Tesdîd şerhu't-Temhîd fî kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Ali Tarık Ziyat Yılmaz. Ankara: TDV Yayınları, 2021.

Sina, İbni. *Risaleler/İbn Sina*. Kitabiyat Yayınları, 2004.

Sinanoğlu, Mustafa. “Teklif”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Soyal, Fikret. *Yahudi Felsefe Geleneği Açısından İbn Kemmûne'de Nübüvvet*. İlahiyat Kitap, 2019.

Soyal, Fikret. “Yahudi Filozof İbn Kemmûne'nin Nübüvvet Anlayışının Değerlendirilmesi”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24 Temmuz 2019), 437-458.

Soysaldı, Mehmet - Şimşek, Songül. “Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi”. *EKEV Akademi Dergisi* VII/16 (2003), 85-102.

Steinschneider, Moritz. *Polemische und Apologetische Literatur in Arabischer Sprache Zwischen Muslimen, Christen und Juden*. Leipzig: Brockhaus, 1877.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-. *Nihâyetü'l-iqdâm fî 'ilmi'l-keîlâm*. thk. El-Ferîd Cîmûm. Mektebetü's-Sekâfe'd-Dîniyye, 2009.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Abdü'l-Azîz Muhammed el-Vekîl. 3 Cilt. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmî Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Emir Ali Mehne. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.

Şekeroğlu, Sami. *Mâtürîdî'de ahlâk problemi*. Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Şekeroğlu, Sami. “Mâtürîdîde Ahlakî Tasavvur”. *Mâtürîdî Kayıp Aydınlanmanın İzinde*. ed. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Otto, 2021.

Şen, Ziya. “Kur’an’da Ümmi Kavramı ve Hz. Peygamber’in Ümmiliği”. *İslâmî İlimler Dergisi* I/2 (2006), 203-218.

Şengül, İdris. “Kıssa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/498-500. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Şık, İsmail - Karagöz, Nail. *Kelam IV SistematiK Kelam Nübüvvet ve Ahiret*. Altınordu Yayınları, 2019.

Şulul, Cevher. *Nübüvvet Felsefesi: İbnü'n-Nefs'in Felsefî Romanı: Fazıl Bin Natık*. İstanbul: İnsan yayınları, 2010.

Taberî, Ali B. Rabben et-. *ed-Dîn ve'd-devle*. thk. Âdil Nuveyhız. Beyrut: Darü'l-Âfâku'l-Cedîde, 1973.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu't-Taberî Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.

Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2008.

Taftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hi'câzî Sakkâ. Kahire: Mektebetü'l-Küliyâti'l-Ezheriyye, 1987.

Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Makâsidu'l-Kelâm Fî 'Akâidi'l-İslâm Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Tanyu, Hikmet. “Ağlama Duvarı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/474-475. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Taşpınar, İsmail. *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.

Taşpınar, İsmail. *Hacı Abdullah Petrici'nin Hristiyanlık Eleştirisi*. İFAV Yayınları, 2020.

Tatar, Veli. *Peygamber Kıssaları Bağlamında Sahîhu'l-Buhârî'nin Kitâbu'l-Enbiyâ Bölümünün Değerlendirilmesi*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Tehânevî, Muhammed A'lâ et-. *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Terzioğlu, Hülya - Çelik, Şerife Nur. “Fahredden Er-Râzî'ye Göre Nübüvvetin İspatı”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 15/2 (2017), 303-318.

Thomas, David (ed.). *Early Muslim Polemic against Christianity: Abu Isa al-Warrağ's “Against the Incarnation”*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

“Abu İsa el-Warrağ”. *Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History*. ed. David Thomas - Barbara Roggema. 695. Leiden: Brill, 2009.

Timuçin, Afşar. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Bulut Yayınları, 2004.

Tokatlıoğlu, Melek Büşra. “Muhammed Abduh'un Akılcı Metodunda Mucize ve Gayb Yaklaşımı”. *İstanbul Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, 335-346.

Toprak, İbrahim. *Hiz. Muhammed'in Nübüvvetine Delil Olan İnsanî Özellikler*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Tuncer, Faruk. “Hz. Lût'un Kavmine Karşı Kızlarını Sunmasının Anlamı”. *Journal of Istanbul University Faculty of Theology* 26 (05 Eylül 2012), 111-136.

Turgut, Ali Kürşat. “İbn Nefis'in Nübüvvet Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (01 Nisan 2011), 235-263.

Tümer, Günay. “Aslî Günah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Tümer, Günay. “Brahmanizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Tümer, Günay. “Budizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/352-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Türçan, Galip. “Ümmi Bir Peygamber Hiz. Muhammed”. *Kutlu Doğum Sempozyumu (Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)*, 165.

Ulutaş, Yasin. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Döneminde Mucize Anlayışları*. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.

Uyanık, Mevlüt. “İnsanlığın Peygamberliğe İhtiyacı -Bir İman Esası Olarak Peygamberlik-”. *İslâmî İlimler Dergisi* I/1 (2006), 241-250.

Uzun, Nihat. “Hz. İbrâhim’in (/a.s.) Ateşe Atılması Meselesinin Tefsir Geleneği Üzerinden Okunması”. *Uluslararası Hz. İbrahim (a.s.) ve Nübüvvet Sempozyumu Tebliğler Kitabı* I (2019), 377-407.

Ünverdi, Veysi. “Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Delili Bağlamında İsrâ Hadisesi”. *Ahtamara Uluslararası Multidisipliner Çalışmalar Kongresi*.

Wakefield, Samuel. *Christian Theology: A Concise, Comprehensive, and Systematic View of the Evidences, Doctrines, Morals, and Institutions of Christianity*. New York: Cincinnati: Walden and Stowe, ts.

Watt, Montgomery. *Müslüman Hristiyan Diyalogu*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2000.

Watt, W. Montgomery. “His Name is Ahmad”. *The Muslim World* 43/2 (1953), 110-117.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi Felsefe, Metafizik ve Bilim*. çev. H. Vehbi Eralp. Kabalcı Yayınları, 2015.

Williamson, H. G. M. “The Accession of Solomon in the Books of Chronicles”. *Vetus Testamentum* 26/3 (ts.), 351-361.

Yalçın, Ebubekir - Arslan, Hulusi. “Ebu’l-Muîn Neseî’de Hikmet Kavramı ve Kötülük Problemi”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2019), 35-55.

Yaran, Cafer Sadık. *Kötülük ve Teodise*. Konya: Vadii Yayınları, 1997.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Yavuz, Salih Sabri. *İsra ve Miraç*. Pınar Yayınları, 2011.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İ‘câzü’l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/403-406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kindî, Abdülmesîh B. İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/38-39. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/286-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/140-141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. *Hızır Bey ve Kaside-i Nuniyyesi*. Ankara: Biyografi Net Yayıncılık, 2022.

Yıldız, Ahmet. “Ahlaki Rölativizm Eleştirisi”. *Bilimname* 2018/35 (30 Nisan 2018), 51-72.

Yılmaz, Mustafa Selim. *Kumran Yazmaları’nın Ahit Gelenegi Çerçevesinde Değerlendirilmesi*. Ankara Üniversitesi, Thesis, 2011. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).

Yiğitoğlu, Mustafa. “İsra ve Miraç’ta Süleyman Mâbedi ve Mescid-i Aksa’nın Varlığı Meselesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (05 Nisan 2017), 641-651.

Yörük, İsmail. *Şemsü’l-din Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkindî (Öl. 702 H.)’nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*. Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.

Yörük, İsmail - Şık, İsmail. “Kelam Açısından Hz. Peygamberin Ümmiliği”. *Dinî Araştırmalar* 7/19 (2004), 173-189.

Yuldus, Musahanov. *Mâturidi’nin Mu’tazile Eleştirisi (Ebu’l-Kasım el-Ka’bî el-Belhî Bağlamında)*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım. *el-Keşşâf ‘an ḥaḳā’ikı ḡavâmiẓi’t-tenzîl*. thk. Muhammed Hüseyin Ahmed. Beyrut: Darü’l-Ma’rife, 2009.