



T.C.

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL
BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**LÜBÂBÜ'L-'UKÛL Fİ'R-REDDİ 'ALE'L-FELÂSİFE
ADLI ESERİ BAĞLAMINDA MİKLÂTÎ'NİN
NÜBÜVVET ANLAYIŞI**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

SUEDA YAVUZ

DANIŞMAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA AYKAÇ

**T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**LÜBÂBÜ'L-'UKÛL Fİ'R-REDDİ 'ALE'L-FELÂSİFE ADLI
ESERİ BAĞLAMINDA MİKLÂTÎ'NİN NÜBÜVET ANLAYIŞI**

Sueda YAVUZ

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ

KASTAMONU 2020

TAAHHÜTNAME

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz olarak atıf yapıldığını bildirir ve taahhüt ederim.

Sueda YAVUZ



ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

LÜBÂBÜ'L-'UKÛL Fİ'R-REDDİ 'ALE'L-FELÂSİFE ADLI ESERİ
BAĞLAMINDA MİKLÂTÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

SUEDA YAVUZ

Kastamonu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ

Kelâm ve Felsefenin tartışma konularından birisi olan nübüvvet meselesi, İslâm düşünce tarihi içerisinde çeşitli yönleriyle tartışılmıştır. Bu tartışmalar çerçevesinde her akım kendi düşünce sisteminde farklı anlayışlar ortaya koymuştur. Miklâtî'de bir Eş'arî âlimi olarak özellikle felsefecilerin nübüvvete karşı yapmış oldukları itirazları, gerekliliği, imkânı, mûcize, nesih ve peygamberlerin ismeti (günahtan korunmuşluğu) gibi pek çok konu hakkında yöneltilen eleştirileri Kur'ân ve akıl çerçevesinde cevaplandırmaya çalışmıştır. Biz bu çalışmamızda Miklâtî'nin nübüvvet anlayışını farklı mezhep ve görüşlerle karşılaştırarak, konu hakkındaki görüşlerini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Miklâtî, Nübüvvet, Nesih, Mûcize.

2020, 83 sayfa

ABSTRACT

Msc. Thesis

MIKLATI'S UNDERSTANDING OF PROPHETHOOD IN THE CONTEX OF HIS
WORK TITLED LUBAB AL-'UKÛL FI AR-RADD ALA AL-FALASIFAH

SUEDA YAVUZ

Kastamonu University
The Institute of Social Science
The Department of Basic Islamic Sciences

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Mustafa AYKAÇ

The issue of prophood, which is one of the discussion topics of Kalam and Philosoph, has been discussed in various aspects in the history of Islamic thought. Within the framework of these discussions, each of them put forward different understandings in their own thinking system. As an Asharian scoolar Miklâtî tried to answer the objections of philosophers against prophethood, the necessity, possibility, miracle, prophethood and the name of the prophets within the framework of the Quran and reason too. In our study, we tried to put forward her views on the subject by comparing with diffirent sects and views.

Key words: Miklâtî, Prophethood, Naskh, Miracle.

2020, 83 pages

ÖNSÖZ

Kelâm ilminin önemli meselelerinden biri olan nübüvvet konusu insanlık düşünce tarihini sürekli olarak meşgul eden konulardan biri olmuştur. Konuya gerek İslâm içi gerekse İslâm dışı inanç sistemleri içerisinde büyük ilgi gösterilmiştir.

Biz de bu çalışmamızda, kelâm ilminde özellikle hicri üçüncü asırdan itibaren sıkça tartışılan meselelerden biri haline gelen nübüvvet konusunu, Eş'arî kelâm ekolüne bağlı olarak yazdığı “*Lübâbü'l-‘ukûl fi'r-reddi ‘ale'l-felâsife*” adlı eseri bağlamında Miklâtî'nin görüşlerini analiz ettik. Özellikle nübüvvetin imkânı, nesh, mûcize gibi birçok konu hakkında Kur'ân ve akla dayanarak yapmış olduğu açıklamalar döneminde etkili ve önemli bir âlim olduğunu göstermek açısından önemlidir. Miklâtî'nin bu konudaki görüşlerini ortaya koyarken farklı mezhep ve âlimlerin görüşlerine de yer verdik.

Bu çalışmanın hazırlanması aşamasında tüm yoğunluklarına rağmen yardımlarını esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Mehmet ATALAN'a ve danışman hocam Sayın Dr. Öğr. Üyesi Mustafa AYKAÇ'a çok teşekkür ederim.

SUEDA YAVUZ

Kastamonu, Aralık, 2020

İÇİNDEKİLER

	Sayfa
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vii
ÖNSÖZ.....	viii
İÇİNDEKİLER	ix
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
GİRİŞ	1
1. METOD VE TEKNİKLER.....	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Yöntemi.....	2
2. MİKLÂTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ	3
2.1. Hayatı.....	3
2.2. İlmî Şahsiyeti	4
3. YAŞADIĞI DÖNEMDE SİYASÎ VE FİKRÎ ORTAM	6
3.1. Fikrî Ortam.....	6
3. 2. Siyasî Ortam.....	13

BİRİNCİ BÖLÜM

MİKLÂTÎ'NİN LÜBABÜ'L-'UKÛL ADLI ESERİ VE İÇERİĞİ

1. ESERİN İÇERİĞİ	17
2. ESER ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR	20

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMDA NÜBÜVVET TARTIŞMALARI

1. NÜBÜVVET MESELESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI	22
2. NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİ	26
2.1. Nübüvvetin İmkânı.....	26
2.2. Nübüvvetin Gerekliliği.....	39

3. NÜBÜVVETİN VEHBÎ VEYA KESBÎ OLUŞU	44
4. NÜBÜVVET İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR.....	46
4.1. Nebî- Nübüvvet.....	46
4.2. Rasûl- Risâlet	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİKLÂTÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

1. MÛCİZE.....	49
1.1. Mûcize'nin Tanımı.....	49
1.1.1. Sözlük Anlamı.....	49
1.1.2. Terim Anlamı	50
1.2. Miklâtî'nin Mûcizenin İmkânı ve Mûcizenin Nübüvvete Delâleti Konusunda Felsefecilere Yaptığı Eleştiriler	51
1.3. Mûcizenin Şartları.....	62
1.3.1. İlâhi Bir Fiil Olması	63
1.3.2. Olağanüstü Bir Fiil Olması	64
1.3.3. Peygamberin Mûcizeyle Meydan Okuması ve Mûcizenin İddiaya Uygun Olması..	64
1.3.4. Yalancının Elinde Ortaya Çıkmaması.....	67
1.3.5. İddiadan Önce Gerçekleşmemesi	68
1.4. Hz. Muhammed'in Mûcizeleri	69
2. HZ. MUHAMMED'İN NÜBÜVVETİNİ İSPATTA NESİH	75
2.1. Neshin Tanımı	75
2.2. Neshin İmkânsızlığı Bağlamında Yahudilere Yönelttiği Eleştiriler	77
2.2.1. Neshin Aklen İmkânsızlığı İddiası.....	78
2.2.2. Neshin Naklen İmkânsızlığı İddiası	79
3. PEYGAMBERLERİN İSMETİ (GÜNAHTAN KORUNMUŞLUĞU).....	80
SONUÇ	82
KAYNAKÇA	84
ÖZGEÇMİŞ	90

KISALTMALAR DİZİNİ

bs. : Basım

b. : Bin (oğlu)

bkz. : Bakınız

çev. : Çeviren

DİA. : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi

H. : Hicri

haz. : hazırlayan

M. : Milâdî

S : sayfa

s.y. :sayfa yok

TDV. : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik

trc. : tercüme

v.dğr. : ve diğerleri

yy. : Yüzyıl

GİRİŞ

1. METOD VE TEKNİKLER

1.1. Araştırmanın Konusu

İslâm inanç esaslarını delilleri ile ortaya koyma ve gerektiğinde de savunmayı kendine gaye edinen kelâm ilminin en önemli konularından birisi peygamberlere iman konusudur. En tartışmalı konular olan Allah'ın birliği, varlığı ve sıfatları ile ilgili konular gibi nübüvvet meselesinin de insanların tartışma alanına girdiği görülmektedir. Bu sebeple nübüvvet, hiçbir zaman önemini yitirmeyen ve hakkında farklı görüşler ileri sürülen bir mesele olarak geçmişten günümüze kadar gelmiş ve gündemdeki yerini hep korumuştur. Bu nedenle çalışmamızda öncelikle kelâm ilmi açısından döneminin önemli bir şahsiyeti olan Miklâtî'nin hayatı ve ilmî kişiliği ele alınacak sonra da onun nübüvvet meselesi ile ilgili konular hakkında öne sürdüğü görüşleri başta "*Lü'babül-'ukûl*" adlı eseri olmak üzere diğer eserlerden de faydalanılarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Hız. Peygamber'in vefatından hemen sonra yalancı peygamberler türese ve bunlara karşı bir mücadele söz konusu olsa da bu dönemde peygamberlik müessesesinin gerekliliği gibi peygamberlikle ilgili konuların tartışılmadığı görülmektedir. Çünkü kabilecilik anlayışının da önerdiği bir lidere tabi olma fikrinin dinî alana yansması olarak da düşünülebilecek peygamberliğin meşruiyeti hiç sorgulanmamış, bunun yerine yeni dinî liderler olarak yeni peygamberlerin ortaya çıkması gerektiği fikri belirlemiştir. Bu sebeple yalancı peygamberler meselesi dışında nübüvvetle ilgili diğer konuların dönemin kaynaklarında çok fazla tartışılmadığı görülür. Daha sonraki süreçte genişleyen İslam coğrafyası yeni din ve fikirlerle tanışmış, bu da daha önce hiç tartışılmayan yeni fikirlerin İslâm dinamikleri içinde tartışılmasına sebep olmuştur. Bu yeni tartışma konularından biri de özellikle uzak doğu kaynaklı bir fikir olan insanlık için peygamberlere ihtiyaç olup olmadığı meselesi olmuştur. İslâm âlimleri peygamberlikle ilgili bu ve benzeri konuları kitaplarında nübüvvet başlığı altında ele almaya başlamışlardır.

XII-XIII. yy Kuzey Afrika coğrafyasında gerçekleştirilen Kelâmî çalışmaların sınırlı olduğu görülmektedir. Miklâtî ismi, bu dönemde ilgili bölgede öne çıkan bir mütekellim özelliği ile dikkat çeken bir isimdir. Döneminin önemli bir ismi olarak Miklâtî'nin Kelâmî görüşleri dönemin Kelâmî anlayışının belirlenmesi bakımından önem arz etmektedir. Bu sebeple yüksek lisans çalışması sınırlarında kalmak suretiyle araştırmamızda müellifin nübüvvetle ilgili temel konulardaki görüşlerini ele almayı hedeflemekteyiz. Çalışmamızda Miklâtî'nin nübüvvetle dair fikirleri ait olduğu Kelâmî gelenek olan Eş'arî gelenek içinde karşılaştırmalı olarak ele alınarak, onun bulunduğu fikrî konum belirlenmeye çalışılacaktır. Çalışmamızın alanda yapılan araştırmalara katkı sağlayacağını da ümit ediyoruz.

1.3. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızda öncelikle kelâm ilminde nübüvvet konularının nasıl değerlendirildiğine dair bilgilendirme yapılacaktır. Daha sonra ise Miklâtî'nin konuya dair görüşleri ele alınacaktır. Bu amaçla Miklâtî'nin başta “*Lübabül-‘ukûl*” adlı eseri olmak üzere diğer klasik ve çağdaş kelâm kaynakları ve sözlüklerden elde edilen bilgiler akademik bir düzlemde ortaya koyulacak daha sonra bu bilgiler kelâm metodu çerçevesinde incelenmeye çalışılacaktır. Konumuz “*Lübabü'l-‘ukûl fî'r-reddi ‘ale'l-felâsife Adlı Eseri Bağlamında Miklâtî'nin Nübüvvet Anlayışı*” olduğu için, öncelikli kaynaklarımız Miklâtî'nin bağlı bulunduğu Eş'arî kelâm ekolü kaynakları olacaktır. Bununla birlikte Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcıların da konu hakkındaki görüşlerini belirttikten sonra Miklâtî'nin görüşü ortaya koyulacaktır. Yine Miklâtî'nin büyük ölçüde birebir faydalandığını düşündüğümüz Ebu Hâmid el-Gazzâlî'nin “*Tehafütü'l-felâsife*”, “*el-Münkız mine'd-dalâl*”, “*el-İktisâd fî'l- i'tikâd*” ve Cüveynî'nin “*Kitâbü'l-İrşâd*” adlı eserleri öncelikli kaynaklarımızı oluşturacaktır.

2. MİKLÂTÎ'NİN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

2.1. Hayatı

Hakkında sınırlı bilgi sahibi olduğumuz Miklâtî, 550-626/1155-1229 yılları arasında¹ Endülüs ve Kuzey Afrika bölgesine hâkim olan Muvahhidler devleti² zamanında yaşamıştır. Yaşadığı dönem kelâmın felsefî kelâm döneminin başladığı sürece denk gelmektedir.

Miklâtî, Fas ve Sicilmâse arasındaki bölgede yaşayan Miklât isminde bir Berberî kabileye³ mensuptur. ⁴ Doğum yeri olan Fas, deniz seviyesinden yaklaşık 390 m. yüksekliktedir. Ülkenin Sâysis ovasındaki Zelâğ dağı eteklerinde Sebû ırmağı havzasında kurulmuştur. Şehir, ırmağın sağ ve sol kesimi boyunca yayılmış olan Fâsü'l-bâ'dî (Eski Fas) ve Fâsü'l-cedîdî (Yeni Fas) olmak üzere ikiye ayrılarak ülkenin önemli tarihini oluşturmuştur.⁵

İsmi Mükellâtî⁶ olarak da nakledilen Miklâtî'nin tam adı Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed b. Mu'iz el-Ahdeb el-Mükellâtî el-Fâsî'dir.⁷ Diyanet İslam Ansiklopedisinin “*Lübâbü'l-'ukûl*” maddesinin yazarı merhum Muhammed Ârûçî ve bu konuda makale yazmış olan Vezir Harman'ın “Miklâtî” ismini tercih etmesinden dolayı biz de bu ismi kullanmayı uygun bulduk.

Kelâm ve fıkıh usûlü ilimlerini Ebu'l-Haccâc b. Nemevî (ö. ?) ve Ebû Abdullah b. Kettânî'den (ö. ?) tahsil etmiştir. Kelâm ve fıkıh usûlü alanlarında delil

¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed Abdülmelik el-Merrâküşî (Ö. 703/1303), **ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sılâ**, (thk: İhsan Abbas Muhammed b. Şerif), Dâru'l-garbi'l-islâmî, Cilt: V, Tunus, 2012, s. 351. Miklâtî'nin ismine, Merrâküşî'nin bu eseri haricinde başka bir kaynakta rastlanmamıştır.

² Muvahhidler Devleti, Murâbitlar Devleti'nin bir takım dinî uygulamalarını engellemek amacıyla Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde kurulan bir Berberî hanedanıdır. İbn Tümert'in 515 yılında mehdiliğini ilan ederek başlattığı mücadele sonucunda, müridi olan Abdülmü'min el-Kûmî tarafından 524/971'de kurulmuştur. Muvahhidler Devleti hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Ceran, **Fas Tarihi**, Türk Tarih Kurumu yayınları, Ankara, 2012, s. 135; Mehmet Özdemir, “*Muvahhidler*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXXI, TDV yay, Ankara, 2006, s. 410.

³ et-Tâlib el-Habib Hâkîmî, “*el-İşhamü'l-ilmî li'l-berberî fi'l-endülüs alâ ahdi'l-muvahhid*”, **Tahran Üniversitesi Tarih ve Arkiyoloji Bölümü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

⁴ Merrâküşî, **ez-Zeyl ve'l-li-kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sılâ**, s. 351.

⁵ İbrahim Harekât, “*Fas*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XII, TDV yayınları, İstanbul, 1995, s. 200.

⁶ Hammû en-Neggârî, **el-Mantık fi es-sekafeti'l-islâmî**, Daru'l-Kitab el-Cedid, Tunus, 2012, s. 101.

⁷ Merrâküşî, Miklâtî'nin tam adını Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed b. Mu'iz el-Ahdeb el-Mükellâtî el-Fâsî olarak aktarmaktadır. Bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik el-Merrâküşî, **ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-mevsûl ve's-sılâ**, s. 350. İbn Abdülmelik el-Merrâküşî, Mağrib ve Endülüs tarihçisi olmasının yanında yazar ve şairdir. Bu eseri de VII. yüzyılın ikinci yarısında Mağrib ve Endülüs tarihi hakkında yazılmış olan eserlerin içerisinde en önemlisi ve en geniş bilgi verendir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz İzgi, “*İbn Abdülmelik*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XIX, TDV yayınları, Ankara, 1999, s. 280.

getirmekteki yeteneği onun fenni ilimlerde de başarılı olmasını sağlamıştır. Miklâtî'nin aynı zamanda mahir bir eğitmen olduğu da rivayet edilmektedir.⁸

Miklâtî'nin, zamanın ilim merkezi olan Endülüs'e iki defa giderek buradaki ilim meclislerinde meşhur olduğu rivayet edilmektedir. İlk olarak (591/1195) yılında Muvahhid halifesi olan Emir Abdülmümi'n b. Ali el-Kumî'nin (524/1130) torunu olan Emir Ebû Yakup el-Mansûr-Billâh'ın (580-595/1184-1199) kervanıyla giden Miklâtî bu yolculukta Mansûr-Billâh ile tanışarak, kendini sevdirmiş, onun yakınları arasına girmiştir. Miklâtî'nin yüksek seviyede bir âlim olduğunu gören Mansûr-Billâh ondan ilim ehlinin kendi arasında yaptığı tartışmalara katılmasını istemiş ve kendisine bazı iyilik ve lütuflarda bulunmuştur.

Miklâtî Endülüs'e ikinci kez ise 607 (1211)'de Mansûr-Billâh'ın oğlu olan Muhammed Nâsır-Lidînillah (595-609/1199-1213) ile gitmiştir. Endülüs'e bu iki gidişinde de halka bazı dersler vermiş ve verdiği bu ilimlerle Endülüs halkı arasında çok meşhur ve saygı gösterilen bir âlim olmuştur. Ünü o kadar yayılmıştır ki Endülüslüler kendisinden ilim tahsil etmek için birbiriyle yarışmışlardır.

Miklâtî, Mansûr-Billâh döneminde Neffis'e kadı olarak görevlendirilmiş ve daha sonra gelen hükümdarlar zamanında da aynı görevini sürdürmeye devam etmiştir. Merrâküşi, *“ez-Zeyl ve'l-li-kitâbeyi'l-mevsûl ve's-silâ”* eserinde, Miklâtî'den sonra gelen âlimlerin hiçbirinin onun uğraştığı ilim dallarıyla uğraşmadığını ve onun ilmî konusunda daha yüksek seviyede ilim tahsil eden bir âlimin daha gelmediğini rivayet etmektedir.⁹ Ömrünü ilimle geçiren Miklâtî, 21 Zilkâde 626 (11 Ekim 1229) da cuma günü akşam Merakeş¹⁰ de vefat etmiştir.¹¹

2.2. İlmî Şahsiyeti

Miklâtî'nin kelâm ve fikh usûlü alanlarında orta ve kısa büyüklükte eserleri olmasına rağmen günümüze sadece *“Lübâbü'l- 'ukûl fî'r-red- 'ale'l-felâsife fî ilmi'l-usûl”* adlı eseri ulaşabilmiştir. *“ez-Zeyl ve'l tekmile”* adlı eserde kitabın ismi

⁸ Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-mevsûl ve's-silâ*, s. 351.

⁹ Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-mevsûl ve's-silâ*, s. 351.

¹⁰ Fas'da tarihi bir şehirdir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Razûk, *“Merakeş”*, TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt: XXIX, TDV yayınları, Ankara, 2004, s.166.

¹¹ Merrâküşi, *ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-mevsûl ve's-silâ*, s. 353.

“*Lübâbü’l-ma’kûl fî ‘ilmi’l-usûl*” olarak verilmekteyken¹², tahkik edilen eserde ise “*Lübâbü’l-‘ukûl fî ‘r-reddi ‘ale’l-felâsife fî ‘ilmi’l-usûl*” şeklinde kaydedilmiştir. Miklâtî’nin bu eseri yazmaktaki amacı ise felsefeye karşı muhalifi olduğu bir dönemde filozofların görüşlerini aklî deliller getirerek eleştirmektir.¹³

Miklâtî’nin günümüze ulaşamayan “*Fî-Usûl’l-fikh*”, “*el-Burhân*” ve “*el-Ma’kûlât*” gibi eserlerinin de olduğu müellifin kendisi tarafından aktarılmaktadır.¹⁴

Miklâtî’nin bilgili bir âlim olmasının yanında aynı zamanda etrafında farklı düşünen âlimlere karşı da saygılı olduğu nakledilmektedir. Kendisinden farklı düşünen âlimleri eleştirmiş ancak onlara karşı herhangi bir saygısızlık yapmamış, hatta yeri geldiğinde eleştirdiği bu âlimleri savunmayı da bilmiştir. Rivayete göre; Ebû’l-Hasan İbnü’l-Kattân¹⁵ (628/1231) ile bir konuda anlaşamayıp tartışmalarına rağmen Miklâtî, Kattân’a karşı olumsuz bir tavır içerisinde olmamıştır. Bir gün Kattân’a “nübüvvetin kesbi” konusunda bir hadis rivayet edilmiş, o da bu konuda o anda aklında olanları aktarmış ve bu hadisin peygamberin saf aklından kaynaklandığını söylemiştir. Orada bulunanlar Kattân’ın söylemiş olduğu bu sözden peygamberliğin kesbi olduğu anlamını çıkarmış ve onu sevmeyen kişiler Kattân hakkında olumsuz şekilde konuşmaya başlamışlardır. Bu kişiler aralarında toplanarak önce Kattân’ın söylemiş olduğu söz hakkında bir şâhit listesi oluşturmuş sonra da bu konuda ilim ehlinin görüşlerini araştırmaya başlamışlardır. Merrâkûşî, halkın Kattân’ı bid’at ehlinen saydığını hatta bir grubun onu tekfir ettiğini aktarmaktadır. Bu olay üzerine halktan bazı kimseler Kattân ile Miklâtî arasında fikir ayrılığı olduğunu bildiği için onun bu olaydan yararlanacağını düşünerek Kattân hakkında fetva alabilmek amacıyla

¹² Merrâkûşî, *ez-Zeyl ve’t-tekmile li kitâbeyi’l-mevsûl ve’s-sûlâ*, s. 353.

¹³ Muhammed Aruçi, “*Lübâbü’l-‘ukûl*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXVII, TDV yayınları, Ankara, 2003, s. 242.

¹⁴ Ebû’l-Haccâc Yusuf b. Muhammed Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl fî ‘r-red’ale’l-felâsife fî ‘ilmi’l-usûl*, (thk: Hüseyin Mahmud), Daru’l-Ensâr, Kahire, 1977, s. 81,359.

¹⁵ Muvahhidler devleti zamanında yaşamış, muhaddis ve devlet adamıdır. 1167 yılında Fas şehrinde doğan âlim Yakup el-Mansûr döneminde (1184-1199) talebe reisliği yapmış ve hükümdarın huzurunda hadis okumakla görevlendirilmiştir. İbnü’l-Kattân’ın 1225 yılından sonra Merakeş şehrinde hadis ve diğer ilimler ile ilgili meclisler oluşturduğu bilinmektedir. Nâsır-Lidînillah döneminde (1199-1214) adeta devletin ikinci konumuna gelmiş ve vezir Muhammed b. Ebû İmrân’ın desteğiyle on üç resmi görevin sorumlusu olmuştur. Daha sonraki dönemlerde başa gelen Müntâsır-Billah’ın ölümünün ardından kardeşi Abdülvâhid ve oğlu arasında başlayan hilafet kavgasında İbnü’l-Kattân’ın Abdülvahid’i desteklemesi ve Adil’in sekiz ayın sonrasında çıkardığı ayaklanmada başarılı olmasıyla Adil, İbnü’l-Kattân’ı hapsedmek istemiştir. Ancak sadece talebe reisliği yapmasını ve saraya gelmesini önleyebilmiştir. 1227 yılında Adil öldürülmüş yerine Mu’tasım Yahya geçmiştir. Çok geçmeden bir hilafet kavgası daha başlamış ve Adil’in kardeşi başa geçmiştir. Halifeye güvenemeyen İbnü’l-Kattân Mu’tasım ile birlikte 1230’da Sicilmase’ye kaçmış bunun üzerine Merakeş’teki evi ve kitapları yağmalanmıştır. Ömrünün geriye kalan günlerini büyük sıkıntılar içerisinde geçiren İbnü’l-Kattân 1231 yılında vefat ederek Sicilmase yakınında bulunan büyük camiye defnedilmiştir. Bkz. Ceran, *Fas Tarihi*, s. 114.

Miklâtî'ye gelmişlerdir. Bu grup ellerindeki iki sayfalık şahit listesiyle, Allah'ın hükmünü sormak için Miklâtî'ye geldiklerinde onun Kattân hakkında cezalandırılması ya da katledilmesi konusunda fetva vereceğinden emindirler. Ancak Miklâtî bu iki kâğıdı okuduktan sonra kâğıtları yırtıp, yakmıştır. Ardından da şikâyet maksadıyla gelen bu grubu azarlamış ve onlara “Ey kötü bakışlı ve aklı kıt olanlar! Hayatını peygamberin sünnetine ve şer’î ilimlere adanmış olan meşhur bir âlimi bana mı kötülüyorsunuz!” diyerek sert bir karşılık vermiş ve şöyle devam etmiştir: “O, Ehl-i sünnet âlimlerinin en yücesidir ve siz onun ilim taşıyanların en yücesi olduğunı bildiğiniz halde ona iftirada mı bulunuyorsunuz? O halde siz âlimlere böyle davranıyorsanız benim gibi ömrünü Kaderiyye, Hâricîler, Şia, Râfızîler ve diğer felsefi gruplara cevap vermekle geçiren ve bu konularla meşgul olanlara ne diyeceksiniz? Bid’at ehli mi diyeceksiniz? Allah Müslümanları sizin gibilerden korusun! Gidin, Allah sizin bu çabanızı boşa çıkarsın!” şeklinde cevap vermiştir. Böylece Kattân’dan katl cevazını almak için gelen kişiler Miklâtî’nin bu söylediklerine şaşırarak elleri boş geri dönmüşlerdir. Miklâtî’nin ilim ve ilim adamına verdiği değeri gösteren bu hikâye, uzun müddet nakledilmiştir. Kattân yaşanan bu olaylardan dolayı oldukça endişelenmiş ancak Miklâtî’nin söylemiş olduğu sözlerden dolayı rahatlamıştır. İlim ve insaf ehli insanlar Miklâtî’nin sergilediği bu güzel tavır takdirle karşılamış ve herkese anlatmışlardır.¹⁶

3. YAŞADIĞI DÖNEMDE SİYASÎ VE FİKRÎ ORTAM

3. 1. Fikrî Ortam

İnsan canlı bir varlık olması dolayısıyla tarih boyunca çevresiyle yakın bir ilişki içerisinde olmuştur. Bu yüzden hiçbir olay ya da oluşumu, meydana geldiği siyâsî ve fikri çerçeveden bağımsız olarak değerlendirmemek gerekir. Çünkü bireysel değişim toplumsal değişime bağlı olduğu gibi, aynı zamanda toplumsal değişimde bireysel değişimle yakından ilişkilidir.¹⁷ Bu sebeple insanın içerisinde yaşadığı İslâm ile tarih arasında büyük bir etkileşim vardır. Ayrıca İslâm dini Müslümanların tarihinin oluşmasında en etkili rolü oynamıştır.¹⁸ Miklâtî’nin fikirlerinin de tam olarak

¹⁶ Merrâküşî, *ez-Zeyl ve’t-tekmile li kitâbeyi’l-mevsûl ve’s-sulâ*, s. 301-302.

¹⁷ Ra’d 13/11.

¹⁸ Kasım Şulul, *İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru Ve Usûlü*, İnsan yayınları, İstanbul, 2015, s. 29.

anlaşılabilmesi için dönemin sosyo-kültürel yapısı göz önüne alınarak bir değerlendirme yapılması, onun fikri düşüncelerini anlamak açısından faydalı olacaktır.

İmam Mâlik (197/741) henüz hayattayken görüşleri Mısır'a yerleşmiş daha sonra Kuzey Afrika ve Endülüs olmak üzere büyük bir alanda benimsenmiştir. Mısır'da kurulmuş olan ve Şîî anlayışı benimseyen Fâtîmî devletinin hâkimiyeti ile birlikte Mâlikî fakihler üzerinde bir baskı kurulmuş, Mâlikî fakihler de buna karşılık olarak Şîî propagandayı yok etmek amacıyla bazı siyâsî faaliyetlere girişmiştir. Bu sebepten dolayı Mâlikî mezhebi bu dönemde zayıflamıştır. Fakihlerin siyâsî faaliyetleri arasında Endülüslülerin, Şîîlik propagandasını yok etmek ve Sünnî ulemâyı harekete geçirmek için Mâlikî fakihlere maddi destek sağlaması¹⁹ ve fakihlerin Fâtîmilere karşı Hâricîleri destekleyen bir politika içerisine girmesi ayrıca 333 /944 de gerçekleşen İbâdî ayaklanmasına birçok Mâlikî fakihin destek vermesi²⁰ buna örnek olarak gösterilebilir. Gerçekleştirilen bu ayaklanmanın başarısız olmasından dolayı Mâlikîlik bu süreçte zayıflasa da varlığını pasif olarak devam ettirmiştir.²¹ Zîrî²² hükümdarı Muiz b. Bâdîs'in (454/1062) Fâtîmîlerle ilişkisini kesip Mâlikî anlayışı benimsemesiyle beraber mezhep bu süreçte tekrar yayılma imkânı bulmuştur. Ancak mezhep asıl yükselişini Murabıtlar devletinin kurucusu olan Abdullah b. Yâsin'in (451/1059) bu mezhebi benimsemesiyle beraber yakalamıştır.²³ Böylelikle büyük bir kesim tarafından benimsenmiş olan Mâlikî mezhebi, Endülüs ve Kuzey Afrika da varlığını devam ettirme ve yayılma imkânı bulmuştur.

Mâlikîlik bu süreçte yedi asırdan daha uzun bir süre etkisini sürdürmüş ve bu dönemde çok fazla fakih yetişmiştir. Ancak ilk dönem fakihlerini hariç tutacak olursak sonraki gelenlerin çoğu bir fakih olmaktan çok İmam Mâlik'in ve ilk dönem fakihlerinin görüşlerini ezberlemekten ve tekrarlamaktan öteye gidememiş, hatta gidilmesine de karşı çıkmışlardır. Bunun en önemli göstergesi dönemin fakihlerinin

¹⁹ Mehmet Özdemir, **Endülüs**, 2. bs., İsam yayınları, Ankara, 2017, s. 73.

²⁰ Eyüp Said Kaya, "*Mâlikî Mezhebi*", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXVII, TDV yayınları, Ankara, 2003, s. 523.

²¹ Kaya, "*Mâlikî Mezhebi*", s. 523.

²² V. yy. da Kuzey Afrika ve Endülüs de kurulan bir devlettir. Kuzey Afrika Zîrîleri (972/1148) , Kuzey Afrika bölgesinde devlet kuran ilk büyük Berberi hanedanıdır. Endülüs Zîrîleri ise (404/1013) yıllarında Endülüs'ün Gırnata şehrinde devlet kurmuşlardır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cumhur Ersin Adıgüzel, "*Zîrîler*", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XLIV, TDV yayınları, Ankara, 2013, s. 462-463.

²³ İsmail Yiğit, "*Murâbitlar*", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXXI, TDV yayınları, Ankara, 2006, s. 152-155.

bir fakihlik ölçütü olarak İmam Mâlik'in “*el-Muvatta*” adlı eserini ezbere biliyor olmaları gösterilebilir.²⁴

Mâlikî mezhebine genel olarak bakıldığında dışa kapalı bir yapı arz ettiği, ilk dönemlerden itibaren rivayete daha çok ağırlık verdiği için de aklî ilimlere sıcak bakmadığı görülür. Bunu İmam Mâlik'in kelâm ve kelâmcılar ile ilgili söylemiş olduğu şu sözlerden anlayabiliriz: “Adamın biri İmam Mâlik'e Allah'ın arşa istivası ile ilgili bir soru sordu. İmam Mâlik uzun bir süre düşündü, düşünürken alnından terler akıyordu. Sonrasında başını kaldırdı ve şöyle cevap verdi: İstiva malum, keyfiyeti meçhul, buna iman etmek farz, bundan soru sormak ise bid'attır”.²⁵ İmam Mâlik'in vermiş olduğu cevaptan onun te'vile dolayısıyla kelâma ve aklî ilimlere karşı olumsuz tavrı ortaya çıkmaktadır. Bu durumda onu takip edenlerinde böyle bir düşünceye sahip olduğunu düşünmek çok da zor değildir. Bu anlayışın bir sonucu olarak mezhebin hem bölgede hâkim durumda olması hem de geniş bir coğrafyada benimsenmesinden dolayı bu tutum dönemin sosyo-politik ortamına da yansımış ve bu düşünceden bölgedeki kelâmî ortamda etkilenmiştir. Sonuç olarak Endülüs ve Kuzey Afrika bölgesinde kelâm ilmine karşı olumsuz bir tavır ortaya çıkmıştır. Bu tavırdan olsa gerek, Muvahhidler döneminde âlimlerin almış olduğu bir karara göre kelâm ilmiyle uğraşmak bid'at olarak kabul edilmiş²⁶, dönemin İbn Rüşd (520/1126) gibi aklî ilimlerle ve felsefeyle uğraşan ünlü âlimleri de bu durumdan oldukça etkilenmiştir. Bu dönemde Endülüs Emevi emîri olan II. Hişam'ın baş veziri olan Hacib Mansûr, felsefe, mantık, astronomi gibi alanlarda yazılan eserleri toplatmış, bir kısmını Kurtuba meydanında yaktırırken bir kısmını ise kuyulara attararak ortadan kaldırtmıştır. Muvahhid halifesi Emir Abdülmü'min el-Kûmî (558/1163) ve Emir Yakub el-Mansûr (595/1199) dönemlerinde felsefeye ve mantığa bakış biraz daha yumuşayıp aklî ilimlere önem verilse de, Emir Mansûr'un tasavvufa yönelmesiyle birlikte felsefe ve mantık gibi düşünsel alanlarda yazılan eserler yaktırılarak ortadan kaldırılmış ve bu ilimlerle uğraşmak yasaklanmıştır.²⁷ Genel olarak tarihi sürece baktığımızda Endülüs ve Kuzey Afrika bölgesinde büyük ölçüde Mâlikîliğin etkin durumda olmasından

²⁴ Özdemir, *Endülüs*, 255.

²⁵ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (thk: İbrahim Ramadan), Dar'ul-Marife, Beyrut, 1994, s. 126.

²⁶ Ahmet Erkol “*Felsefeden Kelama Yöntem Ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Felsefî Karşılığı*”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, Sayı: 1, Nisan 2009, s. 27.

²⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille*, (trc: Süleyman Uludağ), Dergâh yayınları İstanbul, 2004, s. 17.

dolayı aklî ilimlere karşı olumsuz bir tavrın ortaya çıktığı ve bu tavrın ilk dönemlerden itibaren olduğu görülmektedir.

Ancak Muvahhidler devletinin kurulmasıyla bu anlayışa bir tepki olarak Mu'tezili düşünceleri de bünyesinde barındıran bir hareket ortaya çıkmıştır. Dinin tahrifatına karşı çıkmak amacıyla müteşâbih ayetleri yorumlamayan ve kendileri gibi düşünmeyenleri din alanının dışına çıkartıp zındıklıkla suçlayan Mâlikî fakihleri bu dönemde Muvahhidler tarafından Mücessime olmakla yani şirke girmekle suçlanmaya başlanmışlardır. Ancak her ne kadar Muvahhidler kendi dönemlerinde her açıdan bir değişikliğe gitmek istese de köklü bir şekilde o coğrafyaya yerleşmiş olan bu anlayışı silip atmakta başarılı olamamışlardır.²⁸ Bu anlayışın az da olsa kırılması ancak Muvahhidlerin temelini atan İbn Tümert²⁹ ile sağlanabilmiştir. Kendisi herhangi bir mezhebe bağlı olmaksızın eklektik bir din anlayışı ortaya koymuş³⁰, îtikatla ilgili meselelerde daha çok Eş'arîlik'den kısmen de olsa Mu'tezile'den; imâmet bahsinde Şîa'dan, fıkıh usulünde; İbn Hazm'dan (456/1064) etkilenmiştir. Böylece kelâm ilmi bu dönemde bir rahatlama yaşamıştır.

İbn Tümert'in Bağdat'a geçip ardından da Irak'a gittiği ve Gazzâlî (505/1111) ile görüştüğü rivayet edilmektedir. İbn Tümert'in bu görüşme sonrasında Gazzâlî'den Eş'arîliği öğrendiği ve Fas'a döndükten sonra da Eş'arîliği öğretmeye başladığına dair bazı anlatımlar da mevcuttur. Hatta kendisi bir âkide metni yazmış ve bu âkideyi halka öğretmeye çalışmıştır.³¹ Fakat İbn Tümert'in Gazzâlî ile hiç görüşmediği, sadece ondan etkilendiği, ayrıca Eş'arîliğe de aşırı bağlılığının olmadığı iddia edilmektedir. İbn Tümert Irak'a yaptığı seyahat dönüşünde nasihatlere başlamış ve sonrasında kendisini mehdî ilan ederek Murabıtlara karşı bir isyan hareketi başlatmıştır.³² Ancak bize göre; İbn Tümert'in ilim öğrenmek amacıyla 466/1106 yılında yolculuğa çıktığı³³

²⁸ Özdemir, **Endülüs**, 259.

²⁹ İbn Tümert 471 (1078) ya da 474 (1081) yılında Fas'ın Anti Atlas dağlarında yer alan Sûs şehrinde doğmuştur. Kendisi Masmûde Berberileri'ne mensup olup soyunun Hz. Peygambere dayandığıyla ilgili iddialar vardır ancak ortada kesin bir kanıt yoktur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Arif Aytekin, "*İbn Tümert*", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XX, TDV yayınları, Ankara, 1999, s. 425. Muvahhid Devleti'nin kurucusu olan Muhammed b. Tümert, 510-515/1116-1121 tarihlerinde Trablusgarp'tan yola çıkarak Sûsulaksâ'ya kadar olan sahil şehirleri boyunca dersler veren ve toplumda görmüş olduğu bozuklukları düzeltmek için çalışan bir liderdir. Bkz. Adnan Adıgüzel, "*Muvahhidler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi*", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: XVII, Sayı: 55, Bahar 2013, s. 2.

³⁰ Özdemir, **Endülüs**, s. 130.

³¹ Ahmed b. Ali el-Makrîzî, **el-Mevâ'iz ve'l- i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr**, (tah: Muhammed Zeynuhum), Beyrut:Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418, Cilt: IV, s.192.

³² Watt, **İslâm Felsefesi Ve Kelâmı**, (trc: Süleyman Ateş), 2. bs., Pınar yayınları, İstanbul, 2004, s. 175.

³³ Aytekin, "*İbn Tümert*", s. 425.

ve Gazzâlî'nin Nişabur'daki Nizamiye Medresesinde ders verdikten sonra 1097'de tekrar Bağdat'a döndüğü³⁴ göz önünde bulundurulacak olursa İbn Tümert'in Gazzâlî ile görüşmüş olma ihtimali vardır.

İbn Tümert, benimsemiş olduğu eklektik din anlayışı ile Murabıtlar Devleti'nin dinin akidelerini tam olarak ortaya koymadıklarını savunarak isyanlar çıkarmış ve bu isyanlar sonucunda da devlet yıkılma sürecine girerek Muvahhidler Devleti'nin temelleri atılmıştır.

İbn Tümert kendi döneminde bir filozof olmamasına rağmen filozofları desteklemiş ve felsefenin gelişimini sağlamıştır.³⁵ Daha sonra gelen ilk Muvahhid halifesi olan Abdülmü'min el-Kûmi (558/1163) zamanında da Kur'ân, sünnet ve İbn Tümert'in görüşlerinin esas alınmasıyla ilgili uygulamalara gidilmiştir.³⁶ Abdülmü'min döneminde (547/1153) İbn Rüşd (595/1198) gibi filozof bir âlimin ilmî müessese konusunda yardımcı olması için Merakeş'e şehrine davet edilmesi bu dönemde felsefi faaliyetlerin desteklendiğinin açık bir göstergesidir.³⁷

İbn Rüşd, Sultan Ebû Yakûb Yûsuf İbn Abdülmü'min zamanında saraya davet edilmiştir. Huzura girdiğinde İbn Tufeyl'in (581/1185) de orada olduğunu gören İbn Rüşd, kendisinin İbn Tufeyl tarafından sultana övüldüğünü görmüştür. Sultan, felsefeye meraklı olmasından dolayı İbn Rüşd'e filozofların âlem hakkındaki itikadını, âlemin kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu hususunda sorular sormaya başlamış ancak korkusundan dolayı felsefeyle uğraştığını inkâr etmiştir. İbn Rüşd'ün sıkılıp bunaldığını gören sultan bu seferde İbn Tufeyl'e dönüp onunla tartışmaya başlamıştır. Sultan bu konuda Aristo, Eflatun ve diğer filozofların görüşlerini aktararak kelâmcıların reddiyelerini anlatmaya başladığında İbn Rüşd rahatlamıştır. Bu meselelerle ulemâ sınıfı daha fazla ilgilenmesine rağmen böyle bir hafızanın ulemâda bile olmadığını belirten İbn Rüşd, Ebû Yûsuf el-Mansûr'un bu zekâsına hayret etmiştir. Sultanın felsefeye olan ilgisinden cesaret alan İbn Rüşd konu hakkındaki görüşlerini aktarmaya başladığında kendisinin bu ilmini çok beğenen sultan İbn Rüşd'e hediyelerde ve ikramlarda bulunmuştur. Sultanın konu hakkındaki bu merakı

³⁴ Güray Kırpık, "Bağdat Nizamiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi", **İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu**, (7-9 Kasım 2008 Üsküdar-İstanbul), Bağlarbaşı Kültür Merkezi, Ankara 2008, s. 694.

³⁵ Watt, **İslâm Felsefesi Ve Kelâmı**, s. 175-176.

³⁶ Kaya, "Mâlikî Mezhebi", s. 524.

³⁷ İbn Rüşd, **Faslü'l-makâl**, s. 12.

Aristo ve mütercimlerin kapalı ifadelerini özetleyecek birini aramaya sevk etmiş ve bu düşüncesini İbn Tufeyl'e açmıştır. İbn Tufeyl yaşının ilerlemesinden ve farklı işlerle meşgul olmasından dolayı bu görevin İbn Rüşd'e verilmesini teklif etmiştir. İbn Tufeyl'in bu önerisini kabul eden sultanın isteğiyle İbn Rüşd göreve başlamış ve sistemli çalışmalar yaparak döneminde meşhur âlimlerden biri olmuştur.³⁸ Böylelikle aklî ilimler, dönemin siyasetinin desteği ve bu süreçte yetişen İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi âlimlerle gelişme imkânı bulmuştur.

Muvahhidlerin hüküm sürdüğü Endülüs coğrafyasına bakıldığında (1147-1229) felsefenin Müslümanlar üzerinde büyük bir etkiye sahip olduğu görülür. Bu dönemde özellikle Aristo felsefesi, İbn Bâcce (533/1139), İbn Rüşd gibi âlimleri etkilemiştir. Örneğin Aristo'ya ait olan “*Nikomakhos'a Ahlâk*” adlı eserine başta İbn Bâcce gibi âlimler olmak üzere bütün Endülüslüler büyük önem vermişlerdir. Hatta İbn Rüşd bu kitaba bir özet yazmış olup bu özet kitap günümüzde kayıptır.³⁹ Ancak Endülüs ve Mağrib'in sadece Aristo felsefesiyle yetinmesi gerçekten dikkate değer bir bilgidir.⁴⁰ Kanaatimizce dönemin siyaseti aklî ilimlere destek verse de bölgeye ilk dönemlerden itibaren yerleşmiş olan olumsuz zihniyet tam olarak silinememiştir. Bu da felsefeye ve filozoflara karşı olumsuz bakış açısının varlığını hala devam ettirdiğinin bir göstergesidir. Bu konuda İbn Rüşd, Platon zamanında felsefenin Yunan sofistlerinden çektiği gibi kendi döneminde de onları sıkıntıya sokan bazı sofistlerin olduğundan şikâyet ederek şu sözleri söylemiştir; “*Bu tür insanlar sofistler gürûhudur. Ve (Endülüs'teki) şehirlerin yönetimi onların elindedir. Felsefe ve benzeri bütün güzelliklerden yüz çevirmişlerdir. Buralarda her gün yaşanan şehrin bütün kötülük ve çirkinliklerini güzel göstermeye çalışırlar. Onların görüşleri ve bu şehir üzerindeki hâkimiyetleri, felsefenin zarar görmesinin ve ışığının sönmesinin en büyük sebepleridir. Etrafına iyi bakarsan göreceksin ki bu tür insanların sayısı bu şehirlerde (Endülüs ve İslâm âleminde) oldukça fazladır. Bu şehirlerde günün birinde halkın içinden biri çıkıp kendisini kurtarabilirse ve sen “Allah onu eşsiz yardımıyla seçti” desen, haksız sayılmazsın.*”⁴¹ İbn Rüşd'ün bu ifadeleri dönemin felsefeye bakış açısını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

³⁸ İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 12-13.

³⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, (çev: Muhammed Çevik), İlim Yurdu yayınları, İstanbul, 2015, s. 338.

⁴⁰ Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 354.

⁴¹ Câbirî, *Arap Ahlâkî Aklı*, s. 490.

Bu dönemde felsefe alanında tanınan âlimler arasında batı İslam dünyasında yetişen ilk Müslüman olma özelliğini taşıyan İbn Bâcce ve Meşşâî felsefeye çok fazla eleştiri yönelten, Meşşâî felsefenin aklî kurgularını esas alan yönteminden çok, bilgide açıklık ve kesinliğe önem vererek vurgulayan Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî (547/1152) bu dönemde yaşayan ünlü filozoflardandır.⁴² Dönemin bir diğer önemli ismi “*Hay İbn Yakzân*” adlı romanla ünlü olan İbn Tufeyl’dir. İbn Tufeyl bu eserinde, yaşamış olduğu dönemin bir nevi eleştirisini yaparak felsefeyi savunmuştur. Yine Aristo felsefesine derinlemesine bilgi sahibi olan ve Aristo’nun hem İslâm dünyasına hem de Avrupa’ya tanıtılmasına öncülük eden İbn Rüşd, bu dönemde İspanya’daki İslam düşüncesinin gelişiminde önemli bir rol oynamıştır.⁴³ Fahreddin er-Râzî (606/1210) ve Seyfeddin el-Âmidî (631/1233) de felsefe de çığır açan şahsiyetlerdendir.⁴⁴ Bu dönemde tasavvufun yarı felsefî bir hal almasını sağlayan ve tasavvufa karşı olanları güneş tutulmasına benzetip, bu kişilerin sürekli olarak karanlıkta kalacağını vurgulayan, İşrak felsefesine sempati duyan İbn Arabî (638/1240) dönemin tasavvuf âlimlerinden biridir. Kendisi bazen Sünnî kelâmcılara ve fıkıhçı âlimlere karşı sert eleştirilerde de bulunmuştur.⁴⁵

Abbasi halifesi Nâsır li-Dînillâh başa geçtiği dönemde İslâm âlemi ciddi manâda büyük bir karışıklık içerisindeyken, içten de bazı parçalanmalar yaşamaktaydı. Bu dönemde kendi hâkimiyetini kurmak isteyen irili ufaklı birçok devletçik ortaya çıkmıştır. Bu yüzden halife, devleti dışarıdan gelebilecek her türlü tehlikeden koruyabilmek için sünnî mezhepler dışındaki diğer oluşumlarla da anlaşma yoluna giderek farklı bir politika izlemiştir. Bu dönemde çok ciddi zarara yol açan İsmâilî-Batınî şeyhiyle anlaşarak Haşhaşîlerin faaliyetlerini durdurmuştur.⁴⁶ Böylece her kesimi halifelik kurumu adı altında toplamaya çalışıp otoritesini sağlamlaştırmıştır. Bu otoriteyi sağlayabilmek için de belirli önlemler almıştır. Bunlardan biri de filozofların ve onları takip eden kişilerin bir iç çatışmaya neden olabileceği düşüncesiyle bu

⁴² Yaşar Aydın, “*İbn Bâcce*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XIX, TDV yayınları, Ankara, 1999, s. 348; Mustafa Çağrıncı, “*Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: X, TDV yayınları, Ankara 1994, s. 301.

⁴³ Watt, **İslâm Felsefesi Ve Kelâmı**, 180.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “*Fahreddin er-Râzî*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XII, TDV yayınları, Ankara, 1995, s. 89; Emrullah Yüksel, “*Seyfeddin Âmidî*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: III, TDV yayınları, Ankara, 1991, s. 57.

⁴⁵ Süleyman Uludağ, **İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe**, Dergâh yayınları, İstanbul, 2018, s. 134-135.

⁴⁶ Fatih Güzel, “*Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsilerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları*”, **Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: III, Sayı: 1, 2014, s. 62-63.

çatışmaya engel olmak için felsefecilere karşı aldığı bazı önlemlerdir. Bu dönemde felsefeyle uğraşan kişiler kısıtlanarak, baskınlar düzenlenmiş ve sonuç olarak yazılan felsefi eserler toplatılmış, kütüphaneler yakılmıştır. Bunun arkasında yatan en temel sebep ise halifenin fütüvvet teşkilatına ve tasavvufa önem vermesidir. Bu dönemde yaşayan Şehâbeddin es-Sühreverdi (632/1234) tasavvuf, fütüvvet ve halifelğin bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Nâsır li-Dînillâh'da böylelikle hilafet ve tasavvuf müessesesi arasında bir bağlantı kurarak geniş bir tabanda yayılma imkânı elde etmiş ve böylelikle kendisini meşrulaştırmıştır.⁴⁷ Bu süreçte halk tasavvufa yönlendirilmiş, Nâsır li-Dînillâh da bu dönemde otoriteyi elinde tutmak için sıkıyönetim ilân etmiştir. Halifenin kendisini tasavvufla özdeşleştirdiği ve halkın tasavvufa yönlendirildiği bir ortamda felsefi bir gelişme çok da mümkün olmamıştır. Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Hazm gibi âlimlerin eserlerinin yakılması bunun en büyük göstergesidir. Tüm bu gelişmelere bakacak olursak Miklâtî'nin de dönemin sosyo-politik ortamından etkilenerek felsefecilere reddiye niteliğinde olan bu eseri yazdığını düşünmekteyiz.

3. 2. Siyasî Ortam

Miklâtî hicri 550-526 yılları arasında yaşamıştır. Bu zaman aralığı da mîlâdî olarak 1155-1229 yıllarına tekabül etmektedir. Miklâtî'nin doğduğu şehir olan Fas, kurulmuş olduğu andan itibaren Araplar ve Berberîlere ev sahipliği yapmıştır. Arapların bir kısmı İfrîkiye yani Tunus'dan gelirken, diğer bir kısmı ise Endülüs ve Irak'tan gelmiştir. I. Hakem zamanında (796-822/1393-1419) Kurtuba'da meydana gelen Rabaz ayaklanmasından sonra çok sayıda Arap buraya göç ederek Endülüs mahallesine, Kayrevan'dan gelenler de Karaviyyîn mahallesine yerleştirilmiştir. Ancak zaman zaman bu iki grup arasında bir takım çatışmalar çıkmıştır. İdrisîler'e bağlı olan Fas 312/924 yılında Fâtımîler'in eline geçmiştir. Emevîler ve Fâtımîler arasında yapılan mücadeleler sonunda nihayet Fas'a Emevîler hâkim olmuştur. Ancak bu durum çok sürmeden Emevî-Zenâte⁴⁸ çekişmesi başlamış ve bu topraklar Zenâte kabileleri arasında büyük rekabetlere sahne olmuştur. 541/1146 yılında Muvahhidler

⁴⁷ Angahke Hartmann, "*Nâsır Lidînillâh*", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXXII, TDV yayınları, Ankara, 2006, s. 401.

⁴⁸ Berberîler'in büyük kollarından olan daha çok göçebe halde yaşayan Zenâte kabileleri, İslâm fetihleri sırasında Bizans'a destek vererek Emevîler'in ilerleyişini durdurmaya çalışmışlardır. Bu süreçte bazı isyanlar başlatsalar da Emevî hükümdarları tarafından bu isyanlar bastırılmış ve Berberîler'in birçoğu Müslüman olmuştur. Ancak Emevîler'in Arap olmayanları dışlayan mevâlî politikasını uygulamalarının bir sonucu olarak Berberîler arasında Haricilik yayılmaya ve yeni isyanlar çıkmaya başlamıştır. Bu isyanlarda Emevîler ağır yenilgilere uğramış ve Fas'ın kontrolü kaybedilerek isyanlar bütün Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesine yayılmıştır. Bkz. Lutfi Şeyban, "*Zenâte*", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XLIV, Tdv yayınları, İstanbul, 2013, s. 246.

tarafından ele geçirilen Fas, bir asır boyunca Muvahhid hâkimiyeti altında kalarak kültür ve medeniyet olarak büyük gelişme sağlamıştır.⁴⁹

Miklâtî'nin yaşamış olduğu dönemde bölgeye hâkim olan Muvahhidler devletinin temeli ise İbn Tümert ile birlikte atılmıştır. İbn Tümert Muvahhidlerden önce bölgenin yerleşik sakinleri olan Murabıtlar'a karşı savaş açmış ve farklı tarihler olmakla birlikte 515/1121 yılında devleti resmen kurmuştur. Murabıtların siyâsî, sosyal, ekonomik ve dinî alanlardaki uygulamalarının İslâm'ın temel esaslarına uygun olmadığına vurgu yaparak onları teşbih ve tecsîm yapmakla suçlamıştır. Toplumda içki içilmesi, yetim mallarının yenmesi, haksız vergi alımı gibi konuları dile getirmiştir.⁵⁰ Tam da böyle bir ortamda Eş'arî kelâmına göre akâid dersleri veren İbn Tümert, Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile gibi düşünerek,⁵¹ vermiş olduğu derslerle kendisine bir kitle oluşturmuş ve çabalarıyla Muvahhid devletinin temellerini atmıştır. Muvahhidler, Murabıtlar'dan devraldıkları 80 yıllık kültür mirasıyla kısa zaman içerisinde kültür ve medeniyet olarak da büyük bir gelişme göstermiştir.⁵²

Miklâtî'nin yaşamış olduğu yıllarda hüküm süren Muvahhid halifeleri ve yönetimde kaldıkları tarihleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ebû Yusuf Yakup el-Mansûr-Billâh (580-595/1184-1199). Yirmi altı yaşında tahta geçen hükümdar kararlı ve liderlik yönüyle bilinmektedir. Hristiyanlarla yapılan Erek savaşındaki zafer bu dönemde kazanılmıştır.⁵³
2. Muhammed en-Nâsır-Linillâh (595-611/ 1199-1213)⁵⁴

Miklâtî'nin Endülüs'e iki defa gittiğini ve burada halka dersler verdiğini daha önce belirtmiştik. Endülüs ve Fas arasında 1306 kilometre olduğu ve bugünkü şartlarla bile yaklaşık on dört saat sürdüğü düşünüldüğünde müellifimizin çok zahmetli bir yolculuk geçirdiğini söyleyebiliriz.

⁴⁹ Harekât, "Fas", s. 200.

⁵⁰ Adnan Adıgüzel, "Muvahhidler Devleti'nin Doğuşu", **Ekev Akademi Dergisi**, Cilt: XVI, Sayı: 51, Bahar 2012, s. 118.

⁵¹ Adıgüzel, "Muvahhidler Devleti'nin Doğuşu", s. 129.

⁵² Adıgüzel, "Muvahhidler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi", s. 3.

⁵³ Özdemir, **Endülüs Müslümanları Siyasî Tarihi**, s. 221.

⁵⁴ W. Montgomery Watt, **Endülüs Tarihi**, (trc: Cumhur Ersin Adıgüzel- Qiyas Şükürov), 5. bs., Kure yayınları, İstanbul, 2018, s. 111.

Endülüs'ün adı başlangıç itibariyle İber yarımadası, Balear adaları ve Fransa'nın güney kısmında egemenlik altına alınan toprakların tümünü içerisine alacak şekilde kullanılmaktaydı. Ancak sonraki süreçlerde Franklar'ın Narbona ve Barselona'yı geri almalarıyla 9. yüzyılın başlarından üç asır boyunca fazla bir değişikliğe uğramayan yeni bir Endülüs coğrafyası oluşmuş oldu. 1031/422 yılına kadar yaklaşık 275 yıl boyunca Endülüs Emevîleri'nin idaresi altında kalan bu bölge, 1031/422'de devletin yıkılmasıyla beraber parçalara ayrılarak bölünmüştür. Mülûkû't Tavâif dönemi olarak da adlandırılan devletin yıkılması sürecinde bölge yirminin üzerinde küçük devletçiklere ayrılmış ve emirlik dönemi başlamıştır. 1085/477 yılında emirlerin kendi aralarında yapmış oldukları iktidar mücadelesinden yararlanan Kastilya Krallığı, Tuleytula, Kulumriye gibi önemli şehirleri ve bazı küçük bölgeleri işgal etmesinin ardından bu bölgeler Endülüs coğrafyası dışında kalmıştır. 12 ve 13. yüzyılda ilk önce Mağrib'ten gelen Murabıtlar 1056-1147/447-541 ardından da Muvahhidler 1130-1269/524-667 yılları arasında Endülüs'de hâkimiyet kurmuşlardır. Bu iki devletin de temel hedefi kuzeyden gelen Hristiyan krallıkların başlattığı Reconquista⁵⁵ hareketine karşı Endülüs'ü korumak olmuştur. Ancak 13. yüzyılın ikinci çeyreğinde Reconquista hareketi hızlı bir ilerleme kaydederek Gırnata, Maleka, Meriyye, Cebel-i Târik bölgeleri haricinde bütün Endülüs'ü ele geçirmiştir. İyi bir strateji uygulayarak iki yüz elli yıl boyunca ayakta kalmayı başaran Nasrîler/Ahmerîler Devleti'nin (1232-1492/629-897), 1492/897 yılında çökmesiyle birlikte Müslümanların elinde kalan son toprak parçaları da kaybedilmiştir.⁵⁶

Muvahhid Devleti 1170/566 yılında Endülüs'e girdiği andan itibaren Hristiyanlara karşı saldırılar gerçekleştirmiştir. Ancak denizde Portekizlilerle savaşan Muvahhidler aynı zamanda Endülüs topraklarına saldıran Kastilyalıları ile de savaşmak zorunda kalınca 1182 yılından sonra birçok cephede savaşmaya güçleri kalmamıştır.⁵⁷

Diğer taraftan ülkede haneden olmak için mücadele eden Merînîler'in de ortaya çıkmasıyla beraber devlet zor bir sürece girmiştir. Ebü'l Hasan Ali es-Sa'îd, Merînîlerle bir anlaşma yaparak ülkede huzuru kısa bir süreliğine sağlamış olsa da,

⁵⁵ Hristiyanlar tarafından Müslümanlar'ın ele geçirdiği İspanya'yı geri hareketidir. Bkz. Feridun Bilgin, "Endülüs'te Kalan Son Müslümanların (Moriskolar) İspanya'dan Sürgünü (1609-1614)", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: XIII, Sayı: 2, 2013.

⁵⁶ Mehmet Özdemir, **Endülüs Müslümanları Siyasî Tarihi**, 4. bs., TDV yayınları, Ankara, 2017, s. 32.

⁵⁷ Mehmet Özdemir v.d., **İslâm Tarihi ve Medeniyeti 4**, Siyer yayınları, İstanbul, 2018, s.y.

inatçı bir kişiliğe sahip olması ve vezirlerini dinlememesi üzerine ordusuyla Zeyyânîler üzerine giderek kısa bir süre sonra öldürülmüştür. Onun yerine geçen torunu Ebû Hafs Ömer sadece Merakeş ve civarında hâkimiyet sağlayabilmiş hatta Merîniler'e vergi ödemek zorunda kalmıştır. Ebû Yakup'un bir diğer torunu olan Ebü'l-Alâ İdrîs'in de isyan etmesiyle birlikte devlet iyice çıkmaza girmiştir. Bunun üzerine Ebû Hafs Ömer kaçmak istediye de yakalanarak öldürülmüştür. İsyan için Merîniler'den yardım alan Ebü'l-Alâ İdrîs bunun karşılığında bulunduğu vaatleri yerine getirmeyince iki devlet arasında şiddetli çatışmalar baş göstermiştir. Göçebe bir topluluk tarafında yönetilmek istemeyen şehirli halkın göstermiş olduğu direnç, Kastilyalılar ve Abdülvâhidiler'in desteğiyle Merîniler'in, başkent olan Merakeş'e ulaşmaları biraz olsun gecikmiş olsa da bu durum çok uzun sürmemiştir. Tüm bu olanların ardından bölgede sosyal, kültürel ve dinî açıdan büyük etkiler bırakan bu devlet daha fazla dayanamayarak Merîniler tarafından yıkılmış ve tarih sahnesinden silinmiştir.⁵⁸

⁵⁸ Ceran, **Fas Tarihi**, s. 174-175.

BİRİNCİ BÖLÜM

MİKLÂTÎ'NİN LÜBABÜ'L-'UKÛL ADLI ESERİ VE İÇERİĞİ

1. ESERİN İÇERİĞİ

Kelâm ilminin ortaya çıkışına sebep olan etkenlerin sebepleri arasında Yunan felsefesinin etkisi olduğu da söylenmektedir. Burada söz konusu olan felsefi etki İslâm itikadına ters olumsuz felsefî görüşlerdir. Akli kullanmaları bakımından felsefe ile ortak metodlar benimseyen kelâm ilmine karşı İslâm ilim tarihinin farklı dönemlerinde olumlu-olumsuz bazı farklı tavırlar söz konusu olmuştur. Kelâma karşı olumsuz tavırlar hem mütekellimlerin görüşlerinin yanlış anlaşılmasından hem de Arap yazarların kelâmcıların görüşlerini yanlış aktarmasından kaynaklanmaktadır. Bu yanlış anlamalar kişilerin, mütekellimlerin eserlerini doğru şekilde anlayamamasından dolayı da bazı dönemlerde zirveye ulaşmıştır.

İlk dönemlerden itibaren İslâm'a zıt bir ilim olarak görülen felsefe karşıtlığı Gazzâlî'nin eserlerinde İslâm felsefecilerine karşı takındığı sert olumsuz tavır sebebi ile mütekaddimûn dönemi kelâmının son döneminde zirveye ulaşmıştır. Gazzâlî'den hemen sonra Şehristânî felsefenin İslâm'a fayda sağlayacak bazı yönlerini itikâdî eserlerine alarak ondan faydalanmanın yolunu açmış, Râzî ile beraber felsefe kelâm metoduna dâhil edilmiş böylece felsefî kelâm dönemini başlatmıştır. Müellifimiz Miklâtî ise her ne kadar felsefî kelâm dönemiv yıllarında yaşasa da Eş'arîliğin ilk döneminin önemli âlimi Cüveynî'nin özellikle de Gazzâlî'nin etkisi altındadır. Miklâtî'nin kelâm alanında yazmış olduğu "*Lü'bâbü'l-'ukûl*" adlı eseri mütekaddimûn dönemi Eş'arî kelâm anlayışının Kuzey Afrika'daki temsilci metni konumundadır.

Mütekellim, yaşadığı hicri 6. ve 7. yy da yaygın olan bazı felsefî konuları açıklamak ve sorulan sorulara cevap verebilmek amacıyla, eseri özel olarak kaleme almıştır. Eş'arî mezhebine bağlı olarak yazmış olduğu bu eserde Aristo ve Meşşâî filozofları eleştirerek onlara cevap vermiştir. Kitabında felsefî etkilerin Muvahhidler Devleti'nde çok yaygın olduğundan bahseden Miklâtî, bu görüşlere sahip olan hiç kimsenin hakiki anlamda bilgi sahibi olmadığını ve sadece taklit ettiklerini söylemektedir. Bu açıdan mütekellim felsefeyi Endülüs ve Kuzey Afrika bölgesinden

silebilmek amacıyla bu eseri kaleme aldığını ve felsefenin Muvahhidler Devleti'ndeki en büyük savunucusu olan İbn Rüşd'ü de düşürme isteğinden bahsetmektedir.⁵⁹

Miklâtî eserinde, felsefî görüşlere yer vererek Meşşâî filozofları, Mu'tezilî âlimleri ve Aristo'nun fikirlerini eleştirmiştir. Eserdeki atıflardan anlaşıldığı üzere Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (235/849), Kâ'bî (319/931) gibi Mu'tezilî kelâmcılar, İslâm filozoflarından Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037) yine Eş'arî âlimlerinden Cüveynî (1085/478), Gazzâlî, Bâkıllânî (403/1013) gibi kişilerin eserlerinden kaynak olarak yararlandığı görülmektedir.⁶⁰ Bu alimlerden özellikle Gazzâlî'nin onun görüşleri üzerindeki etkisi açıktır. Eserin bilhassa İlâhiyyâtla ilgili bölümlerinde bazı konuların işlenişi açısından Gazzâlî'nin "*Tehafütü'l-Felâsifesi*" ile metot yönünden benzerlik arz ettiği görülmektedir.⁶¹ Öyle ki, Miklâtî'nin konu ile ilgili vermiş olduğu bazı örneklerin Gazzâlî ile birebir örtüştüğü görülmektedir. Gazzâlî'nin bu eseri filozofların görüşlerini eleştirmek maksadıyla yazdığı göz önünde bulundurulduğunda Miklâtî'nin, Gazzâlî'den metot yönüyle faydalanmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Eserin bilinen tek nüshası Fas'da Karaviyyin kütüphanesinde yer almaktadır.⁶² Eser Fevkiye Hüseyin Mahmut tarafından yayınlanarak ilim dünyasına sunulmuştur. Kullandığımız nüsha ise 1977 tarihli ilk baskıdır. Mütেকaddimûn dönemi kelâmının tüm konularını içeren Miklâtî'nin bu eseri, bir mukaddime ve on yedi bölümden oluşmaktadır. Bunlar:

1. Bab: Âlemin hudûsü: kelâmın dinî ilimlerden oluşu, kelâm ilminin konusu, nazar, Eş'arîlerde şey ve zat kavramları, cevher ve araz, vâhid, hüve hüve, zıd, kuvve ve akıl, cüz, nakıs, mütেকaddim ve mütעהahhar, sebep, illet, ızdırar, tabiat, âlem, âlemin hâdis olduğuna dair delillerdeki büyük öncülün doğru olduğuna dair delil yani âlemin hudûsünün isbatı, hâdislerin sonsuz olmadığına dair deliller, felsefecilerin şüpheleri hakkında var olan bir şüphe,

2. Bab: Âlemin var olmaması: Felsefecilerin şüphelerinde ayırım noktaları,

⁵⁹ Neggârî, *el-Mantık fî es-sekafeti'l-islâmî*, s. 99-100.

⁶⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 86.

⁶¹ Aruçi, "*Lübâbü'l-'ukûl*", s. 243.

⁶² Aruçi, "*Lübâbü'l-'ukûl*", s. 243.

3. Bab: Felsefecilere reddiye: insanî nefsinin cevher ve kendi nefsiyle kadîm oluşu, nâtık olarak isimlendirilen akıllı nefis, felsefecilerin görüşlerinde ayırım noktaları, insanî nefsin cüzlere ayrılmaması hakkındaki deliller,

4. Bab: Yaratıcıyı bilmenin ispatı hakkında: yaratıcının varlığına dair delil, birden ancak birin çıkması,

5. Bab: Allah'ın yönü olmasının imkânsızlığı: Allah'tan cihetin nefyedilmesi, Allah'ın varlığı hakkında bazı felsefecilerin görüşleri,

6. Bab: Vahdâniyyet: Vahdâniyyet hakkındaki deliller, âciz bir kadîmin varlığının imkânsız oluşu, ittifakın imkânsız olduğuna dair işaretler,

7. Bab: Sıfatların hükümleri ve bilginin varlığına dair: Bâri' Teâlâ'nın mürid, işiten ve gören olması,

8. Bab: Sıfatların ispatı,

9. Bab: Allah'ın zâtı itibariyle âlim oluşu: Ehl-i hakkın Allah'ın kadîm bir iradeyle mürid olduğuna dair görüşleri, Allah'ın kadîm bir iradeyle mürid olması, Cehm b. Safvan ve Hişam b. Hakem'in görüşü,

10. Bab: Barî Teâlâ'nın dâim bir kelâm ile mütekellim oluşu: Bârî' Teâlâ'nın mütekellim olduğunun ispatı, mütekellim olanın kelâmı ikame eden oluşu, kadîm kelâmın ispatı, kelâmın tek oluşu,

11. Bab: Kâinatın irade edilmesi: Mu'tezile'nin Kur'ân-ı Kerim'in zâhirine bakarak istidlalde bulunması,

12. Bab: Tahsin ve Tevfik: Aklın vacibi vacip kılma yetisine sahip olduğunu iddia edenler, salâh ve aslah,

13. Bab: Hidâyet, delâlet, hatm, dabh, göğsün yarılması, tevfik, ve hızlan meselesi,

14. Bab: Nübüvvetin İsbatı: Mûcizenin bilinmesi, mûcizenin şartları ve peygamberin doğruluğuna delil oluşu, nesh,

15. Bab: Hz. Muhammed'in mucizeleri: Kurân'ın icâzı, peygamberlerin ismeti(korunmuşluğu), nimet ve rızık, ecel,

16. Bab: Semî' kaynaklara dayalı olarak ahiret hükümleri: İade, havz, şefaât, sırat ve mizan,

17. Bab: İsimler, hükümler, sevap ve azap, Mu'tezile ve Haricilerin konu hakkındaki görüşleri gibi konulardan oluşmaktadır.

2. ESER ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

Eserin dönemin kelâm ilmine olan katkısı şüphesiz çok büyüktür. Zira o döneme ait kaynaklar incelendiğinde felsefede az da olsa bir gelişme yaşandığı ancak kelâm alanındaki çalışmaların cılız olduğu görülmektedir. Bu açıdan Miklâtî'nin yazmış olduğu eser alana bir canlılık kazandırması açısından önemlidir. Ancak dönemin ilmî ve siyasî boyutunu incelerken dikkatimizi çeken en dikkat çekici hususlardan biri, kaynaklarda birçok âlimin ismi zikredilirken döneminde iz bırakan ve böyle bir eseri yazacak kadar donanıma sahip olan Miklâtî'nin ismine Merrâküşî'nin eseri haricinde hiçbir yerde yer verilmemesidir. Bölgede Malikî mezhebinin büyük bir nüfuza sahip olması bunun en büyük etkilerinden birisi olarak gösterilebilir. Hatta İbn Tümert'in, Malikîliğin en büyük savunucusu olan Murabıtları yıkmak amacıyla Kur'ân-ı Kerim'in müteşâbih ayetlerini yorumlamayan Selef anlayışını benimsediği için tevhidde tescime kaymakla itham etmesi⁶³ Malikî mezhebinin ne derece etkili olduğunu tespit etmek açısından önemlidir. Miklâtî'nin bu anlamda geri planda kalmasının ve tek bir kitabının haricinde diğer eserlerinin günümüze ulaşamamasının temel sebebi olarak Malikî mezhebinin bölgede sahip olduğu etkin nüfuz ve aklî ilimlere karşı var olan olumsuz tavırdan kaynaklandığı kanaatindeyiz.

Bu sebeple Miklâtî üzerine yapılan çalışmalar da neredeyse yok denecek az niteliktedir. Bu konuda Vezir Harman'ın *"Es'âri Kelamcısı Miklâtî'nin Lübâbü'l-'Ukûl Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri"* adlı makalesi haricinde Türkiye'de yapılan

⁶³ Ceran, **Fas Tarihi**, s. 188.

herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Bu sebeple Vezir Harman'ın bu konudaki çalışması Miklâtî'nin tanınması açısından önemli bir yere sahiptir.

Harman yazmış olduğu bu makalesinde Miklâtî'nin hayatı hakkında elde edilen bilgileri sunduktan sonra onun mukaddime, ulûhiyyet, semmiyyat, ve nübüvvet bahisleri üzerine bazı kelâmî görüşlerini özet bir şekilde aktarmıştır.⁶⁴

Tâlib el-Habib Hâkîmî'nin “*el-İshamü'l-ilmî li'l-berberî fi'l-endülüs alâ ahdi'l-muvahhid*” isminde Tahran'da yapmış olduğu yüksek lisans tezinde⁶⁵ ise Miklâtî'nin hayatına yarım sayfadan daha az olacak şekilde yer verilmiştir.

⁶⁴ Vezir Harman, “*Es'âri Kelamcısı Miklâtî'nin Lübâbü'l-'Ukûl Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*”, **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, Cilt: XX, Sayı: 1, 2016.

⁶⁵ et-Tâlib el-Habib Hâkîmî, “*el-İshamü'l-ilmî li'l-berberî fi'l-endülüs alâ ahdi'l-muvahhid*”, **Tahran Üniversitesi Tarih ve Arkiyoloji Bölümü**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2010.

İKİNCİ BÖLÜM

KELÂMDA NÜBÜVVET TARTIŞMALARI

1. NÜBÜVVET MESELESİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

Nübüvveti sadece belli bir toplum ya da belli bir millet ile sınırlandırmamak gerekir. Zira geçmişten günümüze nübüvvetin birçok toplumda yaygınlık arz ettiğini kaynaklarda görmekteyiz. Tanrısal olgunun parçası olan nübüvvet kurumunun varlığından haberdar olmayan bir toplumdan söz etmek çok mümkün görünmemektedir. Bu yüzden nübüvvetin evrensel bir olgu olduğunu kabul etmek gerekir. Ayrıca insanlar tarih boyunca yaşadıkları sıkıntılı dönemlerde bir kurtarıcı ya da gelecekte haber veren insanlara inanmış ve beklemişlerdir. Bu inancın altında yatan en temel sebep ise; nübüvvetin, insana geleceğe yönelik bir bilgi sağlayarak, insandaki merakı ve endişeyi gidermesi, aynı zamanda kişiye metafizik bir doyum sağlamasıdır.⁶⁶ Yine nübüvvet, kişinin içerisinde bulunduğu krizi aşma çabası olarak da nitelendirilebilir. Bundan dolayı insan tarih boyunca Tanrı ve kendisi arasındaki boşluğu kapatmayı ve ona ulaşmayı hedeflemiştir. Aradaki birlikteliği sağlayarak varlık krizini aşmak, sonlu ve sonsuz arasındaki krizi çözmek istemiştir.⁶⁷

Birçok toplumda meydana gelen bu krizler İslâm öncesi Arap toplumunda da yaşanmıştır. Arap toplumunun varoluşsal amacını tüketmiş durumda olması, toplumun yeniden inşa edilmesini ve yapılandırılması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. O günün şartlarında var olan Haniflik ve benzeri bazı dinî ve edebî çabalar ise krizi çözmek de yeterince etkili olamamıştır. Bu kriz ancak yeni bir nübüvvetin yani İslâm'ın gelmesiyle çözülebilmiştir. Böylelikle toplumun yeniden inşa edilmesi sağlanmış ve İslâm, tüm toplumu kuşatmıştır.⁶⁸

İslâmiyet'in gelmesiyle beraber toplum, insanların birlik, adalet ve doğruluk üzere olmaları için Hz. Muhammed tarafından yeniden yapılandırılmıştır.⁶⁹ Zira peygamber toplumda tefrikayı gidermek ve insanların birbirlerine olan düşmanlığını

⁶⁶ Muhammed Aziz el-Habbânî, *eş-Şahsiyetü'l-İslâmiyye*, Kahire 1969, s. 68.

⁶⁷ Ali Mebruk, *Min ilmi'l-akâid ila felsefeti't-tarihi'n-nübüvve*, (çev: Muhammed Coşkun), Mana yayınları, İstanbul, 2014, s. 106.

⁶⁸ Ali Mebruk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, s. 109.

⁶⁹ Ebü'l-Leys Semerkandî, *Risalet ve Nübüvvet*, (trc. Ferid Köprülü), Ehil yayınları, İstanbul, 2018, s. 111.

bitirmek amacıyla bir rahmet olarak gönderilmiştir.⁷⁰ Ancak tüm toplumlarda olduğu gibi peygamber ve nübüvvet otoritesinin sona ermesiyle birlikte toplum tam olarak olmasa da eski haline geri dönmüş ve bu da yeni problemleri beraberinde getirmiştir. Bunda halkın eski inanç ve adetlerini tam olarak bırakmaması, kabileler arası çekişmeler gibi nedenlerin etkili olduğu söylenilebilir.

Bu etkenlerin getirmiş olduğu diğer bir problem ise, peygamberin vefat etmesiyle birlikte otoritede meydana gelen boşluğu doldurma çabası olarak görülen ve daha çok siyasete dayanan yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasıdır. Bu yüzden İslam tarihinde nübüvvet ile ilgili ilk tartışmalar ve sorunlar da Hz. peygamberin hastalanma haberinin duyulmasıyla başlamıştır. Bazı kabile reisleri peygamberin hastalığını fırsat bilerek Medine hükümetinden bağımsız hareket etmek istemiş, zekât ve benzeri adlarla toplanan vergileri göndermeyerek bunu kendi kabile menfaatlerine kullanmak istemişlerdir.⁷¹ Birçok Arap kabilesi zekât vermeyi halifeye haraç vermek olarak görmüş ve bunu zillet olarak adlandırmıştır. Bu konuyu Kurre b. Hübeyre'nin Hz. Amr b. el-Âs'a söylemiş olduğu "Yahu haraç aldığınız için Araplar sizden hoşlanmaz, Arapları vergi vermekten muaf tutar iseniz onlar sizin sözlerinizi dinlerler ve size itaat ederler, yoksa onlar sizin etrafınızda toplanmazlar" sözünden Arapların bakış açılarını ve toplumsal bir olgu olan zekâtın anlamını ve önemini tam olarak anlayamadıklarını açık bir şekilde görebiliriz.⁷² Hz. Peygamber'in hastalanması, zekât ve cizyeden muaf tutulmak, kabile asabiyetinden dolayı Kureyş'in boyunduruğu altına girmek istememe gibi nedenler bunun altında yatan temel sebepler arasındadır.⁷³

Bu kişiler peygamberi taklide çalışırken aynı zamanda İslâmî öğretiye de bağlı kalmış ve yeni bir şey getirmekten aciz kaldıklarını da böylelikle göstermişlerdir. Şariat konusunda bazı değişiklikler yapmaktan öteye gidememişlerdir. Kimisi namaz, oruç, hac, zekâtta değişiklik yaparken kimisi de zinayı ve şarabı helal kılmıştır.⁷⁴ Ridde olayları olarak da adlandırılan bu olaylar sadece peygamber dönemiyle de kalmamış, Hz. Ebubekir döneminde daha da artarak devam etmiştir. Ancak halife bu konudaki kararlılığını göstererek Hz. Peygamber'in arkadaşlarının "Zekât vermemelerine razı

⁷⁰ Ebû Hanîfe, **el-Âlim ve'l-müteallim**, (çev: Mustafa Öz), Ankara Okulu yayınları, İstanbul, 2019, s. 25.

⁷¹ Bahriye Üçok, **İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1967, s. 24.

⁷² Ahmet Emin, **Fecrû'l-İslâm**, (çev: Ahmet Serdaroğlu), Kılıç Kitabevi yay, Ankara, 1976, s. 140.

⁷³ Üçok, **İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler**, s. 24.

⁷⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, **Arap Siyasal Aklı**, (çev: Vecdi Akyüz), Mana yay, İstanbul, 2018, s. 248.

ol!” sözüne karşılık, Hz. Ebubekir “Resûlullah’a verdikleri bir yıllık zekâtı bile bana vermezlerse onlarla savaşırmı demiş” ve bu konudaki kararlılığını açık şekilde ortaya koymuştur.⁷⁵ Böylece giderek daha da ciddi bir hal almaya başlayan bu durum üzerine, Hz. Ebubekir bir birlik oluşturarak olayların önüne geçmiştir.⁷⁶

Nübüvvet meselesi üzerindeki asıl tartışmalar ise hicri II. asırdan itibaren başlamıştır. Özellikle Hz. Peygamber’in vefatının ardından insanlar birçok konuda ayrılığa düşmüş, birbirlerini suçlamış, uzaklaşmış ve böylece zıt fırkalar ve mezhepler haline gelmişlerdir.⁷⁷ Bu ayrılıklar başta Allah’ın sıfatları gibi itikadî meseleler üzerinde olurken ilerleyen dönemlerde nübüvvet konularına da sıçramıştır.

Kelâm tarihi incelenecek olursa, nübüvvet meselesinin ilk dönem kelâm kaynaklarında daha az yer tuttuğu, hatta bu konular üzerine özel bir bölüm bile ayırmaya gerek duyulmadığı ancak ilerleyen dönemlerde önem kazanarak, daha çok yer verilmeye başlandığı görülür.⁷⁸ Sonraki dönemlerde nübüvvet meselesi üzerine müstakil bölümler ayrılmaya başlanmasının nedeni ise bazı iç ve dış etkenlerle özellikle de İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber farklı dinlerle karşılaşma sonucunda genel olarak peygamberlik, özelde ise Hz. Muhammed’in peygamberliğini ispat etme amacıdır.⁷⁹ Zira ilerleyen dönemlerde nübüvveti karşı topyekûn bir mücadele başlamış ve nübüvveti inkâr etmek için birçok kitap yazılmıştır. Hint kökenli

⁷⁵ Halife b. Hayyât, **Halife b. Hayyât Tarihi**, (trc. Abdulhalik Bakır), Bizim Büro Basım Evi, Ankara 2001, s. 127.

⁷⁶ Halife b. Hayyât, **Halife b. Hayyât Tarihi**, s. 205.

⁷⁷ Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'Htilâfü'l-musallîn**, (çev: Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın), Kabalcı yayınevi, İstanbul, 2005, s. 27.

⁷⁸ Salih Sabri Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, Pınar yay, İstanbul, 2012, s. 50.

⁷⁹ Fadıl Aygan, “Osmanlı Dönemi Nübüvvet Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**, Cilt: XIV, Sayı: 27, 2016, s. 134.

bir inanca sahip olan Sümeniyye,⁸⁰ Berâhime⁸¹ ve İbâhiyye⁸² gibi gruplar Ehl-i sünnet anlayışının tam tersine peygamber göndermenin muhal bir iş olduğunu ve aklın bu noktada tek başına yeterli olup haberin bir bilgi kaynağı olamayacağını savunarak nübüvveti inkâr etmiştir.⁸³ İslâmiyet içerisinde nüvelenmeye çalışan bu felsefi inkâr düşüncesi zamanla Doğu'dan Batı'ya sıçramış ve XVII. Yüzyılın başlangıcı itibariyle İngiltere ve Fransa'da deizm düşüncesi ortaya çıkarak, nübüvveti inkâr düşüncesine bir yenisi daha eklenmiştir.⁸⁴ Deist düşünürlerde bir yaratıcı fikri kesin olarak vardır⁸⁵ ancak vahiy veya mûcize gibi herhangi bir yolla evrene müdahale etmeyen teşbih, teslis, peygamber ve vahiy gibi inançlar kesinlikle yoktur. Bu inançların hepsi insanlar tarafından uydurulmuştur.⁸⁶

Kendilerini peygamber ilan edenlerin ve peygamberliğe inanmayanların yanında bazı gulat fırkalar da kendilerince özel gördükleri kişilere ilahlık atfetmiş ya da Hz. Muhammed'den sonra peygamberlik mefhumunun bitmediğini ve Allah'ın başka elçilerle insanlara seslenmeye devam ettiğini iddia etmişlerdir. Bu kişiler yeni bir din getirmeyeceklerini söyleseler de, imamları olan kişilerin peygamber olduklarını iddia etmişlerdir.⁸⁷

⁸⁰ Hint bilginleri olarak da adlandırılırlar. Peygamber göndermenin aklen câiz olmadığını iddia ederek tüm peygamberleri inkâr etmişlerdir. Onlardan bazıları aklen câiz olduğunu kabul etmiş olsa da bir kısmı Hz. Âdem'i kabul ederken diğer bir kısmı ise sadece Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul etmiştir. Sümeniyye hakkında bkz. Sadru'l İslâm İmam Ebü'l Yûsî Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, (trc. Şerafeddin Gölcük), 6. bs., Kayihan yayınları, İstanbul, 2017, s. 141.

⁸¹ Bazıları İbrahim peygambere isim olarak yakınlığından dolayı bu topluluğu Hz. İbrahim'e nispet etmiş olsalar da Şehristânî'ye göre nübüvveti inkâr eden bu grubun isminin Hz. İbrahim'den gelmiş olması bir çelişkidir. Ona göre Berâhime ismi Berâhim adlı bir kişiden gelmektedir. Berâhime hakkında bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n- nihâl*, (çev: Mustafa Öz), 2. bs., Litera yayınları, İstanbul, 2011, s. 453. Berâhime'ye göre; insanları aydınlatmak için akıl tek başına yeterlidir. Peygamberlik kurumunu delillendirmek için öne sürülen mucizelerin varlığı ve gerçekleşmiş olduğu sabit olmadığı gibi peygamberin getirmiş olduğu ibadetlerinde herhangi bir faydası ve manası yoktur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Günay Tümer, “*Brahmanizm*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: VI, TDV yayınları, İstanbul, 1992, s. 333. Pezdevî ise; Hint bilginlerinden olan bu grubun bazılarının Hz. Nûh, Hz. İbrahim ve Hz. İdris peygamberlerin peygamberliğine inandıklarına diğerlerini ise reddettiklerinden bahsetmektedir. Bkz. Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 141. Berâhime olarak adlandırılan bu grup Hint dinlerinden olan Brahmanlardır. Bkz. Şaban Kuzgun, *Dinler Tarihi*, Erciyes Üniversitesi yayınları, İstanbul 2015, s. 128.

⁸² Kişinin Muhabbetin son noktasına ulaştığında, zekât, hac, oruç, namaz gibi ibadetlerin ondan düştüğünü ve bu seviyeye gelen kişinin ibadetinin artık tefekkür olduğunu savunan topluluktur. Bkz. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-keîlâm*, (trc. Yusuf Arıkaner), Endülüs yayınları, İstanbul, 2019, s. 270.

⁸³ Nûreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, (trc. Bekir Topaloğlu), 17. bs., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, 2017, s. 99.

⁸⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “*Nübüvvet*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, Cilt: XXXIII, TDV yayınları, İstanbul, 2007, s. 281.

⁸⁵ Emre Dorman, “*Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi*”, *İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Yaklaşımlar ve Deizm Sempozyumu*, (12-14 Mayıs 2017 Van), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Van, 2017, s. 219.

⁸⁶ Mehmet Öztaş, “*Deizm ve Dinî Hayat*”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2006, s. 11.

⁸⁷ Mehmet Atalan, *Cafer-i Sadık*, 3. bs., TDV yayınları, Ankara, 2013, s. 71.

Bu tür sapkın inanç sistemlerinden dolayı İslâm kelâmcıları, büyük çabalar sarf ederek nübüvvetin gerekliliğini göstermek ve Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispatlamak amacıyla çok fazla eser kaleme almışlardır. Aynı zamanda peygamberlik iddiasında bulunan ya da bazı kişilere ilahlık atfedenlere karşı Ehl-i sünnet tepki göstererek kâfirlikle suçlamıştır.⁸⁸ Böylelikle İslâm düşünce tarihinde farklı ekoller ve düşünce sistemleri arasında nübüvvet meselesi tartışılmış ve çeşitli nübüvvet anlayışları ortaya çıkmıştır. Ancak bu mesele kelâmcılar arasında diğer meseleler kadar ihtilafli hale gelmemiştir.

2. NÜBÜVVETİN İMKÂNI VE GEREKLİLİĞİ

2.1. Nübüvvetin İmkânı

İnsanın bir varlığa inanma ihtiyacı fitratının bir gereğidir. Allah Tealâ da, peygamberlerin tüm insanlığa tevhid prensibini ve ahiret inancı çerçevesinde şekillenen din gerçeğini insanlara iletmesi için peygamberler göndermiştir. Böylelikle insanların yolunu aydınlatacak olan nübüvvet müessesesi ortaya çıkmıştır.⁸⁹ Ancak Allah'ın varlığının ve birliğinin delilleri, peygamberliğin varlığının delillerinden daha kuvvetli olduğu için insanlar tevhid inancı noktasında değil, daha çok nübüvvet inancı noktasında şüpheyne düşmüşlerdir.⁹⁰ Örneğin Sümeniyye, Berâhime gibi anlayışlar Allah'a inanmalarına rağmen⁹¹ peygamber göndermenin aklen imkânsız olduğunu söyleyerek peygamberliği reddetmişlerdir.⁹²

Peygamberlik müessesesi bu tarz gruplar tarafından reddedilse de, insanın neden yaratıldığı, hayatın amacının ne olduğu gibi konularda peygambere ihtiyaç vardır. İnsan içerisinde bulunmuş olduğu evreni akıl çerçevesinde değerlendirip bir takım sonuçlara ulaşabilecek kapasitede olsa da, fizik ötesi âlem hakkında bilgi verebilecek ve insanın bazı konulardaki kafa karışıklıklarını, şüphelerini kolayca giderebilecek tek kişi peygamberdir. Bu yüzden Allah insanı, kendisinden lütuf olarak bir kişiyi seçip peygamber olarak göndermiş ve ona iman edilmesini şart koşturmuştur.

⁸⁸ Abdülkâhir el-Bâğdâdî, **el-Fark beyne'l-fırak**, (çev: Ethem Ruhi Fığlalı), 9. bs., TDV yayınları, Ankara, 2018, s. 270.

⁸⁹ Osman Aydın, "Mu'tezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed", **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 1, Bahar 2006, s. 8.

⁹⁰ Vecihi Sönmez, **Nübüvvet Tartışmaları**, Gündönümü yayınları, İstanbul, 2005, s. 110.

⁹¹ Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, **Sistematisik Kelâm**, 2. bs., TDV yayınları Ankara, 2016, s. 315.

⁹² Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 332.

Kur'an-ı Kerim'de "*Rasûle itaât eden Allah'a itaât etmiş olur*"⁹³ ayeti bu konuya işaret etmektedir. Peygambere iman etmek, Allah'a iman etmek anlamına geldiği için peygamberi inkâr eden de, Allah'ı inkâr etmiş sayılmaktadır.⁹⁴

Tarih boyunca Allah'ın insanlara peygamber gönderip göndermediği konusunda kelâm ekolleri arasında bir tartışma yoktur. Bahsettiğimiz Sümeniyye, Berâhime gibi aşırı fırkaların haricinde, peygamberliğin fiilen gerçekleştiği hususunda genel olarak ortak bir kabul vardır.⁹⁵ Farklı dinler arasında peygamberliğin kimde sona erdiği meselesinde yaşanan ihtilafı da belirtmeliyiz. İslâmî fırka ve mezheplerde ise Hz. Peygamber'in peygamberliği konusunda mutabakat olsa da, detaylara inildiğinde önde gelen itikâdî mezhepler olan Mu'tezile, Eş'arîlik ve Mâtürîdîliğin nübüvvet telakkilerinde farklılıklar söz konusudur. Örneğin nübüvvetin faydası noktasında bu mezheplerin izah tarzları birbirinden farklı olmuştur.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vaciptir.⁹⁶ Meseleyi salah-aslah meselesiyle ilişkilendirerek ele alan Mu'tezile ilâhî kanundan bağımsız olarak iyilik ve kötülüğün⁹⁷ eşyanın zatında mevcut olduğunu ve bu iki sıfatın ancak eşyada bulunmasıyla bilinebileceğini söyler.⁹⁸ Onlara göre iyi ve kötüyü kavramada fail akıldır. Akıl, vacip olan şeyleri yerine getirmeye sebep olan şeylerin de vacip olduğunu, kötü şeylere sevk eden şeylerinde kötü olduğunu bilir.⁹⁹ Ancak insanın bazı temel hakikatlerin dışında olan şeriata ait meseleleri bilmesi ancak vahiy ile mümkündür. Çünkü akılda lütuf ve maslahatı birbirinden ayıran bir kuvvet mevcut değildir.

Şeriatın bilinmesi salâh-aslâh prensibi çerçevesinde değerlendirildiğinde Allah'ın kullarına peygamber göndermesi ve bunu bize öğretmesi gerekir.¹⁰⁰ Zira Allah'ın insanlar için en faydalı ve çıkarlarına en uygun olan maslahatı yapmaması ve yaptığı işlerde bir hikmetin olmaması düşünülemez.¹⁰¹ Bu Allah'ın adaletinin bir

⁹³ Mâide, 5/49.

⁹⁴ Ebû Hanife, *el-Âlim ve'l-müteallim*, s. 41.

⁹⁵ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 74.

⁹⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 332.

⁹⁷ Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, Tekin Kitabevi yayınları, 9. bsk. Konya, 2016, s. 309.

⁹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvbi't-tevhîd ve'l-'adl*, Cilt: V, Kahire 1965, s. 19.

⁹⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (çev: İlyas Çelebi), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Cilt: II, İstanbul, 2013, s. 422.

¹⁰⁰ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Cilt: II, s. 421.

¹⁰¹ Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, (haz. Süleyman Uludağ), Dergâh yay, 4. bs., İstanbul, 2016, s. 235.

gereğidir. Eş'arî nübüvvetin bir lütuf mu, yoksa sevap mı olduğu konusunda Mu'tezile'nin ikiye ayrıldığını söyler. Bu konuda Ebû Hâşim el- Cübbâî, nübüvvetin bir lütuf olmasını caiz olarak görmüştür.¹⁰² Fazlurrahman, Mu'tezile'nin bu görüşünün Helenistik düşüncenin, özellikle de Stoacı anlayışın etkisiyle ortaya çıktığını iddia etmektedir.¹⁰³

Konuyu Ehl-i sünnet açısından değerlendirecek olursak kelâm ekollerinden Mâtürîdî ve Eş'arî mezhepleri arasında temelde bir farklılık yoktur. Ehl-i sünnet'in çoğunluğuna göre Allah'ın insanlara nebîler göndermesi imkân dâhilindedir ve peygamber göndermesinde bir imkânsızlık yoktur.¹⁰⁴ Çünkü Allah için herhangi bir imkânsızlık olmadığından nübüvvet de imkân dâhilindedir.

Bu noktada Mâtürîdîler, Eş'arîlere nispetle Mu'tezile'ye daha yakın bir anlayış içerisindeyler. Ancak Mâtürîdîler, Allah'a herhangi bir zorunluluk atfetmezler. İmam Mâtürîdî Allah'ın insanlara bir peygamber göndererek emir ve nehyi bildirmesini, onun hikmeti ve lütfu çerçevesinde değerlendirir.¹⁰⁵ Âlemin, âlim ve hikmet sahibi bir yaratıcısı olduğundan kullarını emir ve yasaklardan mahrum bırakmaması onun hikmetinin bir gereğidir. Eğer yaratıcı kullarını bu emir ve yasaklardan mahrum bırakırsa, kıyamet gününde aleyhlerine herhangi bir delil kalmayacaktır. Çünkü emirler ve yasaklar ancak şifâhi konuşmada karşısındaki kişiye seslenme ile olmaktadır. Bu tarz bir konuşma ise mümkün değildir. Allah şifahi olarak konuşursa mü'min ve kâfir arasında bir fark olmayacaktır.¹⁰⁶ Ancak Allah'ın kelâm sıfatı vardır ve O kelâm-ı nefsi'yi sesler, harfler ve bazı delillerle ortaya koymaktan aciz değildir. Allah peygamberler aracılığıyla bu kelâm-ı nefsi'sini nebevî vahiy ile ortaya koymaktadır.¹⁰⁷ Şayet bu konuda nebevî vahyin imkânsız olduğu iddia edilecek olursa Allah'ın kelâm sıfatı da imkânsız hale gelmiş olacaktır.¹⁰⁸

¹⁰² Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn**, s. 323.

¹⁰³ Fazlur Rahman, **İslâm**, (trc. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın), Selçuk yayınları, İstanbul, 1981, s. 111.

¹⁰⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, **Lüma'u'l-Edille**, (thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud), Beyrut, 1965, s. 80.

¹⁰⁵ Ebû Mansûr el- Mâtürîdî, **Kitâbü't-tevhîd**, (trc. Bekir Topaloğlu), TDV yayınları, 10. bs., İstanbul, 2017, s. 351.

¹⁰⁶ Ebû'l-Muîn en-Nesefî, **Bahrü'l-kelâm**, s. 168.

¹⁰⁷ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-İktisâd fî'l- İ'tikâd**, (çev: Kemal Işık), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1971, s. 143-145.

¹⁰⁸ Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, **İslâm'da İnanç Esasları**, Çamlıca yay, 26. bs., İstanbul, 2006, s. 150.

Her insan ruhsal ve fiziksel olarak farklı özelliklerde yaratılmıştır. Her birinin sahip olduğu özellikler birbirinden farklı olmuş olsa da insanlar fitrî olarak ilerleme ve olgunluk derecesine kabiliyetli ancak bazı noktalarda eksik olarak yaratılmışlardır. İnsanlardaki bu eksikliği kaldırmak da Allah'ın şefkatine uygun bir davranış olacaktır. Bu tıpkı birinin gözleri görmeyen bir insanı hedefe ulaşması için emirler vermesi sonra da tehlikelerden korunması için onu sağa sola yönlendirmesi gibidir.¹⁰⁹ Hâkim olan bir yaratıcının evreni amaçsız bir şekilde yaratmış olmasının ise mantıklı bir tarafı yoktur.

Hiçbir şeye ihtiyacı olmayan ve fiillerinde daima isabetli olan Allah, kendilerine verilen kudretin bitimine kadar varlıklarını devam ettirmeleri amacıyla canlıları yaratmıştır. Onlara uzun ömürler vererek hayatlarını devam ettirmeleri içinde çeşitli gıdalar vermiştir. Eğer Allah onlara yönelik bir takım emir ve yasaklar çıkarmamış olsaydı, herkes hayatının devamını sağlayacağı şeye arzu ve isteğiyle hızla yönelecekti. Böylece aralarında bir tartışma ve çekişme meydana gelecek bu da birbirlerini yok etmeye yönlendireceği için sürekliliği sağlayan şeyin yok olma tehlikesine girmesine neden olacaktır. O halde ödül ve ceza içeren helallerin ve haramların belirlenip, emir ve yasağın çıkarılması zorunlu bir ihtiyaç haline gelecektir ki, herkes bu şekilde kendi hayatından emin olarak hayatını sürdürebilsin.¹¹⁰ Peygamberler de işte bu yüzden elçi olarak gönderilmiştir.

Mâtürîdîler, peygamberlerin gönderilmesi hususunda Allah'a herhangi bir zorunluluk atfetmeseler de Sâbûnî, bir kısım âlimin Allah'ın peygamber göndermesini hikmetin bir gereği olarak vacip gördüklerini aktarmaktadır.¹¹¹ Bu anlayışın "Allah'ın peygamber göndermesi Allah'a vaciptir"¹¹² şeklindeki Mu'tezile'nin görüşleriyle uyduğu hatırlanması gerektiğini düşünüyoruz.

Eş'arîler, Mâtürîdîler'in zıddına Allah'ın fiillerinin bir fayda ya da bir hikmete bağlı olmadığı görüşündedirler. Allah bizzat kendisi irade ettiği için peygamber göndermiştir. İstemeseydi peygamber göndermeyebilirdi.¹¹³ Dolayısıyla bu konuda

¹⁰⁹ Ebû'l-Bekât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, **el-Umde fi'l-akâid**, (trc: Temel Yeşilyurt), Endülüs yayınları, İstanbul, 2017, s. 74.

¹¹⁰ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, ss. 348-349.

¹¹¹ Sâbûnî, **el-Bidâye fi usûli'd-dîn**, s. 99.

¹¹² Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 332.

¹¹³ Teftâzânî, **Şerhu'l-akâid**, s. 235.

Allah’a bir zorunluluk atfedilemez.¹¹⁴ Bu yüzden peygamberlerin gönderilişi aklen muhal olmadığı gibi onların insanlara gönderilişi de caizdir.¹¹⁵

Konuyu akıl-nakil ilişkisi içerisinde değerlendirecek olursak Mâtürîdîler, peygambere olan ihtiyacı ortaya koymak için aklın sınırlarını belirlemişlerdir. Mâtürîdîlere göre, Allah insanlara peygamber göndermese de Allah’ın varlığını bilmek aklen zorunludur. Bir topluma peygamber ulaşmamış olsa dahi toplumlar belirli bir tecrübe geçirdikten sonra Allah’ı bilmekle mükelleftirler.¹¹⁶ Ancak insan aklının da bu konuda bir sınırı vardır.

Akıl, güzel ve çirkin olanı bilir, tanır. Ancak bir şeyi peygamberler aracılığıyla güzel ve çirkin kılan Allah’tır.¹¹⁷ Bu noktada akıl, açıklama ve hükmün sebebi için sadece bir alettir.¹¹⁸ Allah emrettiği şeyi güzel olduğu için emretmiş, nehiy ettiği şeyleri ise kötü olduğu için yasaklamıştır. Çünkü güzel işlerin yapılmasından dolayı ahirette mükâfat ya da ceza vereceğine hükmetmede akıl tek başına yetkili değildir.¹¹⁹ Akıl ibadetlerin keyfiyet ve miktarını bilemez. Aynı zamanda akıl zulüm, hâdis ve cezalarda şer’i hükümleri de bilemez. Yani akıl, insanları koruma ve zalimleri de zulümden uzaklaştırma konusunda bir şey yapamaz. O halde insanları idare edecek bir yaratıcıya ihtiyaç vardır. Aklın cezaları bilmemesine karşın bu yaratıcı elbette cezaların miktarını da bilecektir. Böyle bir konuda insanlar tek başlarına saf akılları üzerine bırakılmış olsalar idi, yaratılmanın yegâne sebebi olan kulluk vazifesi de ortadan kalkmış olurdu.¹²⁰ Ayrıca Allah Teâlâ dostları için cenneti, düşmanları içinse cehennemi yaratmıştır. Aynı zamanda dünyada yararlı ve faydalı şeyler yaratmış ancak idrak gücüne, akla zararlı ve yararlı olan şeyleri, zehri, gıdayı birbirinden ayırabilecek bir güç imkânı vermemiştir. Test etme konusunda ucunda ölüm olduğundan bunları bilme ihtimali de yoktur. O zaman peygamber gönderme aklen çirkin değil aksine güzel bir şeydir ki kullar Allah’ın ahirette kendileri için neler hazırladığını, kendileri

¹¹⁴ Hikmet Yağlı Mavil, **Eş’ari**, 2. bs., DİB yay, İstanbul, 2017, s. 88.

¹¹⁵ Mehmet Keskin, **İmam Eş’ari ve Eş’arilik**, Düşün yay, İstanbul, 2013, s. 292.

¹¹⁶ Muhittin Bağçeci, **Kelâm İlmine Giriş**, Dem Ofset- Sürekli Form Matbaacılık, Kayseri, 2000, s. 122.

¹¹⁷ Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 143.

¹¹⁸ Ekmeleddin el-Bâbertî, **Şerhu’l-vasiyye**, (trc. Muhammed Tutuş), Fecri Sadık yayınları İstanbul, t.y., s. 74.

¹¹⁹ Bağçeci, **Kelâm İlmine Giriş**, s. 121.

¹²⁰ Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 143.

için neyin iyi olduğunu ve neyin kötü olduğunu bilsinler. Böylece emir ve yasakları bilen kul ister kendi isteğiyle mahvolsun isterse kurtuluşa ersin.¹²¹

Bu gibi hususları bilme noktasında akıl için bir çıkar yol yoktur. Akıl insanın hangi işler sonucunda cennete ya da cehenneme gideceğini bilemez. Aklın bunlardan birini idrak etmesi mümkün olmuş olsa bile bu herkesin başarabileceği bir şey değildir. Bunlardan başka Allah öyle dini hükümler koymuştur ki aklın bu hükümleri kavramasına imkân yoktur. Örneğin akşam namazının iki veya dört rekât olması mümkündür. Şariat eğer üç rekât olduğunu bildirmeseydi akıl bunu tek başına bilemezdi. Bu hükümlerin bir kısmı vacip, muhal veya imkânsızdır. Akıl ise bu hükümlerin ne olduğunu ancak mükemmel bir araştırmayla bulabilir. İnsanın bu duruma gelmesi ve bu hükümlerin mahiyetini kavraması da işlerin birçoğunun aksamasına neden olur. Bu yüzden Allah rahmetinin bir gereği olarak insanlara peygamber göndermiştir.¹²²

Eş'arîler bu konuda, nakli daha fazla önceleyerek aklın peygamber gönderilmediği takdirde tek başına Allah'ı bilmek zorunda olmadığını iddia ederler. Eş'arîler'e göre, akıl imanın güzelliğini, küfrün kötülüğünü, Allah'ı tanımanın gerekliliğini ve bunun ahiret için faydalarını bilemez.¹²³ Çünkü bütün fiiller birbirine eşit derecededir. Fiil ne yapan kişiyi ödüllendirebilecek ne de cezalandırabilecek kabiliyettedir. Fiiller Allah'ın emretmesiyle bu özelliği kazanmıştır.¹²⁴ Dolayısıyla fiillerin iyi veya kötü oluşunu insanlara bildirecek olan akıl değil, şariat olduğuna göre kişi vahiy olmadan sorumlu tutulamaz.

Eş'arîler, şariat gelmeden önce Allah'ı tanımanın zorunlu olmadığını kanıtlamak için Kur'an'dan bazı deliller sunmuşlardır. Bunlardan biri *"Eğer onları Muhammed'den önce bir azaba uğratarak yok etseydik 'Rabbimiz, bize bir peygamber gönderseydin de, alçak ve rezil olmadan önce ayetlerine uysaydık olmaz mıydı?' diyeceklerdir"*¹²⁵ âyetidir. Bu âyet gösteriyor ki, farziyyet peygamber gönderildikten sonradır. Dolayısıyla iman gerekliliği peygamberden sonra ortaya çıkmaktadır.

¹²¹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, s. 99-100.

¹²² Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 236.

¹²³ Bâbertî, *Şerhu'l-vasiyye*, s. 73.

¹²⁴ Seyyid Şerîf el-Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, (çev: Ömer Türker), Cilt: III, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları, İstanbul, 2015, s. 310-312.

¹²⁵ Zâriyat 51/56.

Aynı zamanda Eş'arî'ye göre küçük bir suç karşısında kullarına sonsuz azapta bulunması, canlıların bir kısmını diğerlerinin emrine vermesi, bazılarını nimet verdiği halde diğerlerini bundan mahrum bırakması ve küfre düşeceğini bildiği halde insanları yaratması Allah'ın adaletine aykırı değildir. Yine kullarını azaba uğratması ve bu azabı sürekli kılarak, Müslümanlara azap edip, kâfirleri de cennete koyması kötülük olarak nitelendirilemez. Ancak Allah Müslüman ve kâfirlerin durumunu önceden haber verdiği için durumları bellidir. Bu yüzden Allah'ın gerçekleştirmeyeceği bir durumu önceden haber vermesi mümkün değildir.¹²⁶ Dolayısıyla onun yapmış olduğu hiçbir fiil kötü olarak adlandırılmadığı gibi peygamber göndermeyip sorumlu tutması da mümkündür. Çünkü Allah'ın her şeyi irade etmesi ve istemesi caizdir¹²⁷ Buna Kur'an'ın şu âyetleri delil olarak getirilebilir:

*“Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi topluca iman ederdi.”*¹²⁸

*“Eğer Biz dilemiş olsaydık her bir nefse kendi hidayetini verirdik.”*¹²⁹

*“Rabbin dileseydi bunu yapmazlardı.”*¹³⁰

Burada Eş'arîleri diğerlerinden ayıran en temel nokta Allah'a herhangi bir zorunluluğun atfedilemeyeceği düşüncesidir. Allah'a bir zorunluluk atfetmek demek onun sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Bu da mutlak anlamda her şeye gücü yeten bir Allah inancına uygun değildir. Miklâtî'de bu noktada Eş'arî'ler gibi düşünmektedir. Zira ona göre her şeye gücü yeten Allah'a herhangi bir vaciplik isnad edilemez.¹³¹

Konuyu İslâm filozofları açısından değerlendirecek olursak onlar nübüvvet kavramını felsefî açıdan değerlendirirken aynı zamanda içerisinde bulundukları dini de göz önünde bulundurmamak zorunda kalmışlardır. Peygamberliğin Allah'ın elçisi tarafından bildirilmesiyle, nübüvvete karşı yapılan itirazlara karşı cevap verme

¹²⁶ Ebü'l Hasen el-Eş'arî, **el-lüma'fi'r-red'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'**, 2. bs., (trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil), İz yayınları, İstanbul, 2017, s. 128-129.

¹²⁷ Neşet Çağatay- İbrahim Agâh Çubukçu, **İslam Mezhepleri Tarihi**, 2. bs., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları, Ankara, 1985, s. 200.

¹²⁸ Yûnus 10/99.

¹²⁹ Secde 32/13.

¹³⁰ En'am 6/112.

¹³¹ Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 347.

görevini yüklenen İslâm filozofları, Aristo ve Eflatun'daki kavramları dini kavramlara dönüştürmeye ihtiyaç duymuş böylelikle felsefenin yöntemi kullanılarak nübüvveti açıklama gayreti ortaya çıkmış ve batının felsefesi İslâmî bir çerçeveye büründürülerek dini kavramlar bu felsefe üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır.¹³²

Bu noktada filozoflar nübüvvet konusunda ayrıntıda bazı farklılıklara sahip olsalar da temelde aynı görüşe sahiptirler. Onlara göre peygamberi bilmek akli bir zorunluluk olduğu gibi,¹³³ peygamber göndermek de mümkündür.

İbn Sîna nübüvveti eşyanın tabiatından hareket ederek insanların yüce olan varlıkla iletişim kurmasını ispatlamaya çalışır. İnsanları diğer canlılardan ayıran en önemli şey akıldır ve herkeste mevcuttur. Ancak aklın yetileri birbirinden değişik olduğu için insanlar aklın mertebeleri bakımından farklıdırlar.¹³⁴ İnsanlardaki his, hayal, düşünme gibi kavramları tasavvur edebilen aklın iki tane yetisi bulunmaktadır.

- 1- Pratik akıl. Yapılması ya da yapılmaması gerekenler ile tikel olan güzel ve çirkinin ayrımını yapan akıldır.
- 2-Teorik akıl. Düşünmeye ve insanın ruhuna özel olan akla hazırlayıcı akıldır.¹³⁵ Teorik akıl, temel de üç kısma ayrılır:

Bunlardan ilki, maddi akıl olan heyûlânî akıldır. Bu akıl maddi varlıkları anlamaya yönelmiş olan akıldır. İkincisi, tümel biçimleri tasavvur etme yetisine sahip olan bi'l-kuvve akıldır. Üçüncüsü, bi'l-fiil tümelleri tasavvur edebilen yetidir ve önceki iki kuvve bunları alarak fiiliyata çıkarır.¹³⁶ Buna da müstefat akıl denir. İnsan aklının faal akılla İbn Sîna'nın tabiriyle Cebrâil yerine kullanılan akılla iç içe olmasıyla peygamberlerde var olan kudsî akıl oluşur. Böylelikle faal akıldan peygamberlere doğru vahyi bir akış sağlanır ve maddi âlemin iyiliği için gerekli olan siyaset ve ilim peygamberler aracılığıyla sağlanmış olur. Bu şekilde peygamberliği temellendiren İbn Sîna düşüncelerinin doğru olduğunu ortaya koymak için de Kur'an'dan bir takım ayetleri delil olarak sunar. Örneğin: *“Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir kandillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir;*

¹³² Salih Sabri Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, s. 141.

¹³³ Cürcanî, **Şerhu'l-mevâkıf**, Cilt: III, s. 414.

¹³⁴ İbn Sînâ, **Risaleler**, (Editör: Mehmet Said Hatiboğlu), Avrasya yayınları, Ankara, 2004, s. 36.

¹³⁵ Hacı Sağlık, *“İbn Sînâ'nın Nübüvvet, Vahiy ve Mucize Anlayışı”*, **Fırat Üniversitesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2011, s. 36.

¹³⁶ İbn Sînâ, **Risaleler**, s. 36.

o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nispet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. Bu nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna eriştirir. Allah insanlara işte böyle temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”¹³⁷ Ona göre bu ayeti kerimede geçen tutuşturulmak üzere olan yağ ve ateş kavramlarıyla peygamberlerde bulunan kutsî ve faal akla işaret edilmiştir.¹³⁸

İbn Hazm’a göre, peygamberliğin imkânı mutlak anlamda insanların kavrayışının çok ötesinde olan Tanrı anlayışına bağlıdır. Tanrı, her şeyi yapabilecek kudrete sahiptir. O iyi ve doğru olana göre hareket etmez, aksine Tanrı’nın yapmış olduğu her şey iyi ve mutlak anlamda doğrudur. Mu’tezile ve İbn Sîna’nın aksine Tanrı insanları hidayete erdirmek için peygamber göndermez, tamamen Tanrı kendi iradesinden dolayı hiçbir çaba sarf etmeyen ve herhangi bir araştırma yapmaksızın bilgi bahsettiği kişiyi bir kavme peygamber olarak gönderebilir. Peygamberlik ise, Tanrı’nın peygamberle iletişime geçmesiyle mümkündür. İbn Hazm bunu kültürel ve bilimsel örnekler vererek açıklar. Ona göre hiç kimse dışarıdan bir bilgi almaksızın, sınırlı tabiatıyla bilimleri ve sanatları keşfedebilecek kapasiteye sahip değildir. Bundan dolayı Tanrı’nın bu ilimleri vahiy aracılığı ile öğrettiği bir ya da daha fazla kişinin olması zorunludur.¹³⁹

Gazzâlî de tıp ve astronomi gibi bilimleri peygamberlerin nübüvvet sahasına sokarak nübüvveti delillendirmeye çalışmıştır. Ona göre, peygamberin mümkün olması, var olmasındandır. Var olmasının delili, dünyada akıl ile elde edilmesi mümkün olmayan bir takım bilgilerin oluşudur. Tıp ilmi ya da yıldızlarla ilgili olan bilgiler gibi. Bu tarz bilgilerden bahseden kişi bu bilgilerin tecrübe yoluyla değil yalnızca Allah’ın ilhamı ve bildirmesiyle elde edildiğini bilir. Yıldızların ilmi ile ilgili öyle olaylar vardır ki bunlar ancak bin senede bir gerçekleşir. Bununla ilgili kişinin herhangi bir tecrübeye bulunması olası değildir. Bu yüzden akıl ile elde edilemeyen bilgilere ulaşmak için bir yolun olması gerekir. Nübüvvetin amacı da budur. Akıl

¹³⁷ Nûr 24/35.

¹³⁸ İbn Sîna, **Risaleler**, s. 39-40.

¹³⁹ Fazlur Rahman, **İslâm’da Nübüvvet**, (çev: Ömer Ali Yıldırım-Mehmet Ata Az), Adres yayınları, Ankara, 2017, s. 108-109.

idrak alanı dışında kalan bilgiler hakkında bilgi sağlamak nübüvvetin amaçlarından sadece bir tanesidir. Bunun dışında daha bir sürü amacı vardır.¹⁴⁰

Görüldüğü üzere gerek Mu'tezile, gerek Ehl-i sünnet, gerekse filozoflar nübüvvet meselesinde bazı noktalarda farklı düşünmüş olsalar da, nübüvvetin imkânı konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Bu mezhep âlimlerinin asıl itirazı nübüvvetin imkânsız olduğunu söyleyen gruplara karşı olmuştur.

İslâm tarihi kaynakları incelendiği zaman nübüvveteye yapılan en büyük itirazların Berâhime adlı gruptan geldiği görülmektedir. Onların rasyonel bir temelde itirazlar geliştirmiş olmalarından¹⁴¹ dolayı Mu'tezile, Eş'arîler ve Mâtürîdîler tarafından Berâhime'nin bu iddiaları sert bir şekilde eleştirilerek, görüşlerine karşı cevaplar verilmeye çalışılmıştır. Mâtürîdî, nübüvvet meselesini açıklarken isim vermeksizin inkâr eden grupların iddialarını cevaplandırmıştır.¹⁴² Diğer kaynaklara bakıldığında Mâtürîdî'nin yapmış olduğu bu itirazların Berâhime'yi işaret etmesi, eleştirilerinde Berâhime'yi kastetmiş olma ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca Cüveynî, "*Kitâbü'l-irşâd*" adlı eserinde "Berâhime" ismini kullanarak onların görüşlerini nakletmiş ve iddialarına cevaplar vermiştir. Yine Ebü'l-Berekât en-Nesefî'de bu grubun görüşlerini zikrederek onları çürütmeye çalışmıştır.¹⁴³

İslâmî kaynaklarda verilen bilgilere göre onların iddiaları şu şekildedir:

1. Aklın yeterliliği açısından itiraz: Eğer bir peygamber gönderilmiş olsaydı, akıl ya onu kavrayabilecek ya da kavramayacaktır. Peygamberin getirmiş olduğu şey şayet akılla kavranabilecek bir şey ise o halde peygambere ihtiyaç yoktur çünkü aklın idrak alanı yeteri kadar geniştir. Eğer kavranamayacak bir şey ise bunun kabul edilmesi zaten mümkün değildir. Zira ancak aklın delâlet etmiş olduğu şey kabul edilebilir. ¹⁴⁴ Ayrıca akıl icmâ ile Allah'ın delillerinden biridir ve Allah'ın delilleri ise asla birbiriyle çelişmez. Bundan dolayı aklın imkânsız gördüğü şey geçersizdir. ¹⁴⁵ Bu yüzden de peygamber göndermeye ihtiyaç yoktur. Ancak Cürcânî bir kısım Berâhime'nin bazı peygamberleri kabul ettiğinden bahsetmektedir. Bunların bir kısmı

¹⁴⁰ Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, 2. bs., (çev: Hilmi Güngör), Maarif Basımevi, Ankara, 1960, s. 69.

¹⁴¹ Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, Ankara Okulu yay, Ankara 2015, s. 71.

¹⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 347.

¹⁴³ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid*, s. 74.

¹⁴⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 453. Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 348.

¹⁴⁵ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *el-Umde fi'l-akâid*, s. 76.

H. Âdem'i, bir kısmı H. İbrâhim'i, diğ. bir kısmının ise H. Şît ve H. İdrîs'in peygamberliğini kabul etmiştir.¹⁴⁶

Cüveynî bu iddiaya karşı peygamberin getirmiş olduğı şeyin akla aykırı olmuş olsa dahi batıl olmayacağını söyler. Bu tıpkı hasta olan birisinin doktora giderek kendisine hangi ilacın iyi geleceğini sorması gibidir. Hasta olan kişi genellikle kendisine iyi gelecek olan şeyi bilir ancak tam olarak neyin iyi gelip gelmeyeceğini bilemez. Bunu bilecek tek kişi ise doktordur. İşte peygamber gönderilen kimselerin durumu da tıpkı böyledir. İnsanlar peygamber gönderilmeden önce getirmiş olduğı şeylerin hangisinin kendi işine yarayacağını belirlemekte zorlanır. Dolayısıyla peygamber gönderildiğı zaman kişi doğruları kesin olarak bilir ve varılacak olan hedefe doğrudan ulaşır.¹⁴⁷

2. Hikmetsizlik açısından itiraz: Peygamber göndermek hikmetsiz bir iştir. Zira peygamber Allah'ın emretmesiyle aklın güzel bulunduğunu çirkin yapsa ya da aklın çirkin olarak kabul ettiğı şeyi güzel yapmış olsa bu Allah'ın hikmetsiz iş yaptığına delalet eder. Aklın güzeli ve çirkini bilmesi şeriatın delillerindendir. Haber de bir delildir ve haber eğer akılla çelişirse şeriatın delilleri de çelişkili olur. Böylelikle şeriat sahibi olan Allah, hikmetsiz iş yapmış olacaktır. Bu açıklamanın Mâtürîdî anlayışa uygun bir açıklama olduğı görülmektedir.

Ancak Ehl-i sünnet'in bir kısmı, Eş'arî, ve Mu'tezile'nin büyük çoğunluğuna göre akıl bir tür ilimdir ve bir şeyi güzel ya da çirkin yapamaz. Ehl-i sünnet'in anlayışına göre akıl latîf, nûranî bir cisim olup aynı zamanda kulak ve göz gibi ilim aracıdır. İlim vasıtası ise bir şeyi güzel ya da çirkin kılma noktasında yetkili değildir. O halde Allah'ın peygamber göndermesi hikmetsiz bir iş değildir. Ayrıca suçsuz hayvanların boğazlanması, tavafta koşmak, Safa ve Merve tepeleri arasında say etmek de yararsız ve amaçsız bir iş olmayıp aklen çirkin değildir. Çünkü buna izin veren Allah'tır. Bu noktada hayvanları bizzat öldüren kişi değil Allah olacaktır ve bu kötü bir fiil değildir. Eğer bunu reddedecek olurlarsa o takdir de Allah'ı da reddetmiş olacaklardır.¹⁴⁸

¹⁴⁶ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 424.

¹⁴⁷ İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 3. bs., (trc. Adnan Bülent Baloğlu v.dğr.), TDV yayınları, Ankara, 2016, s. 249.

¹⁴⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 143-144.

3. Gönderilen peygamberin insan türünden olması konusunda itiraz: Peygamberin diğer insanlardan herhangi bir üstünlüğü yoktur. En büyük günah kişinin kendisinden bir farkı bulunmayan diğer şahsa tâbi olmasıdır. O şahıs istediği gibi kişileri alçaltıp, yükseltecek, onları köle gibi kullanacak ve insanlar da karşısında cansız bir varlık gibi bulunacaklardır. Hatta bir hayvan gibi kişileri sağa sola yönlendirerek, onlara köle misali emirler ve nehiyler vereceklerdir. Ancak senin ona hizmet etmen için onun senden herhangi bir üstünlüğü yoktur. Bunu yapman için davasında bir delili de yoktur. Söylendiği söze aldanılacak olursa bilinir ki bir sözün diğer bir söz üzerine hiçbir bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah hakkında böyle bir düşüncenin olması mümkün değildir.¹⁴⁹

4. Peygamber göndermenin Allah'ın ilmiyle bağdaşmaması konusunda itiraz: Peygamber göndermek insanlar hakkında olmayıp aksine insanları zarara sokmaktadır. Allah peygamber gönderdiği zaman kimse ona inanmamakta, aksine onu yalanlamaktadır. O halde peygamber göndermenin insanlara herhangi bir faydası olmamaktadır. Ayrıca insanların peygambere inanmama durumu insanların cezalandırılmasına sebep olduğu için kendisine faydası olmayan tam tersine insanlara zararı olan bir kişiyi göndermek de hikmetsiz bir iş olarak görülmektedir. Ancak böyle bir iddiada bulunmak mantıksız bir iştir. Zira Allah herkese akıl nimetini verdiği halde inanmayan kimseler olmakta böylece akıl yararlı değil kişiye zararlı olmaktadır. Buna rağmen akıl hiç kimse tarafından hikmetsiz ya da saçma görülmemektedir. Çünkü akıl insanlar için genel olarak faydalı bir şeydir. Ayrıca Allah evrende zararlı hayvanlar yarattığı gibi hiçbir canlının faydalanmadığı meyveli ağaç türleri de yaratmıştır. Peygamber göndermede tıpkı buna benzer bir iştir.¹⁵⁰

5. Delil ve mûcizelerin imkânsız olması açısından itiraz: Gaybtan haber veren o kadar çok insan vardır ki bunların vermiş olduğu bilgi peygamberin bildirdiği bilgilerden daha fazla ve daha önemlidir. Bu yüzden mûcizelerin gerçekleşmesi aklen imkânsızdır.¹⁵¹

Nübüvveti inkâr eden bu tarz grupların yanında bir de şahıs olarak öne çıkan isimler bulunmaktadır. Bunlardan biri de Mâtürîdî'nin "*Kitâbü't-Tevhîd*"inde

¹⁴⁹ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 144; Şehristânî, *el-Milel ve'n- nihâl*, s. 454.

¹⁵⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 145.

¹⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n- nihâl*, s. 454.

bahsettiği Ebû İsâ el-Verrâk'tır.¹⁵² Verrâk, peygamberlerin hitap ettikleri toplulukların yeteneklerinin farkında olmayan ve tabiatın özelliklerini tam olarak bilmeyen insanlar olduğunu öne sürerek bu toplulukların çeşitli hünerler sonucunda ortaya çıkan şeylerin sonucunu bilemediklerini savunur. Ona göre insanların peygamber olarak gördükleri kişiler şaşırtıcı oyunlar sergileyen illüzyonistten başka biri değildir. Verrâk'ın bu iddiasına karşılık İmam Mâtürîdî, Verrâk'ın bahsettiği kişilerin yetenek ve tabiatın özelliklerine vâkıf olma seviyesine ulaşmadığı için söylediği sözlerinde ayırdına varamadığını söyler. Ayrıca mûcize ve büyü'nün karakteristik bir özelliği olduğu için onu genel yapısından çıkarıp özel bir duruma getirmek olağanüstü bir şeydir. Bu da peygamberlerin kendilerine özgü olan özel bir mevkii gerektirir ki bahsedilen nesne öz yapısı olan karakterinden ayrılarak tabiatüstü bir duruma gelsin. Yine Allah elçisinin nübüvvet iddiasında bulunduğu şey ile de bağlantılı olsun ki peygamberliği için birer delil teşkil etmiş olsun. Ayrıca peygamberlerin bulunmuş olduğu toplum, kendisi gibi beşerî özelliklere sahip olduğundan kendileri gibi olan birisi mûcizevi bir olay gösterdiğinde o mûcizeyi beşeri yapısıyla göstermediğinin de elbette farkında olacaktır.¹⁵³

Nübüvveti inkâr ettiği ifade edilen bir diğer isim ise İbn Râvendi'dir. Râvendi'nin nübüvvet konusundaki görüşleri hakkında "*Kitabü'z-Zümürü'd*", "*Kitabu'l-Ferid*" ve "*Fadîhatu'l-Mu'tezile*" adlı eserlerinden öğrenilebilir. Ancak Râvendi'nin bu konudaki fikirlerini tam anlamıyla öğrenebilmek biraz güçtür. Zira kendisine yapılan zındıklık suçlamasından dolayı birçok eseri yakılmış ve günümüze birkaç parçadan başka bir şey kalmamıştır. Bu parçalara ise kendisine reddiye niteliğinde yazılan eserlerde Râvendi'ye ait olduğu belirtilen bölümlerden ulaşabiliyoruz.¹⁵⁴ İbn Râvendi'nin nübüvvet meselesi hakkında birçok görüş ortaya atılmaktadır. Bir kısım kendisini zındıklık ve nübüvveti inkâr noktasında suçlarken İmam Mâtürîdî Râvendi'nin Verrâk'a karşı nübüvveti savunduğu görüşleri nakleder ve onu nübüvveti savunanlar arasında zikreder.¹⁵⁵ Kendisinin başta güçlü bir Mu'tezilî olduğu ancak bu grupta arası bozulunca sonradan Şîi- Râfızî görüşleri benimsediği en

¹⁵² Bağdatlı Mu'tezilî âlim olan Verrâk'ın tam adı Ebû İsa Muhammed b. Hârûn b. Muhammed'dir. Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 363.

¹⁵³ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 364.

¹⁵⁴ Tuğba Öztürk, "*İbn Râvendi ve Nübüvvet Teorisi*", Ankara Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2013, s. 30.

¹⁵⁵ Bkz. Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 365.

sonunda da Şîî çevrede tutulunca bir takım mülhid ve âlemin ezeliiliği hakkında görüşleri savunduğu aktarılmaktadır.¹⁵⁶ Genel olarak bir değerlendirme yapılacak olursa kaynakların farklı bilgiler vermesinden dolayı Râvendi'nin bu konu hakkındaki tam fikrini beyan etmek zor görülmektedir. Râvendi'nin İslâm dünyasında bu tarz fikirlerle anılması, onun insanlar üzerinde iyi bir izlenim bırakmadığı ve uygun olmayan bazı düşüncelerinin olduğu kanısını ortaya çıkarmaktadır.

Görüldüğü üzere nübüvveti inkâr eden bazı topluluklar ve kişiler bazı iddialarda bulunmuşlardır. Ancak bu tarz iddiaların herhangi bir temele dayanmadığı açıktır. Zira iddialara karşılık Ehl-i sünnet âlimleri tarafından güçlü kanıtlar getirilerek iddialarının temelsiz olduğu ortaya koyulmuştur.

2.2. Nübüvvetin Gerekliliği

Kur'an'ın çok yönlü bir kitap olduğu göz önünde bulundurulacak olursa peygamberlerin gönderilmesi meselesine sadece şer'i açıdan bakmak hatalı olacaktır. Zira Kur'an şariat hakkında bilgi vermesinin yanında insanların ihtiyaç duyduğu birçok probleme de çözümler getirmiştir. Allah'ü Teâla Bakara sûresi 213. Ayeti Kerime'de: *"İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberleri gönderdi; onlar aracılığı ile anlaşmazlığa düştükleri konularda insanlar arasında hüküm vermek için gerçeği içeren kitabı indirdi. Ancak kendilerine apaçık gerçekler geldikten sonra aralarındaki kıskançlık yüzünden, o kitap hakkında, sadece onun verildiği kimseler anlaşmazlığa düştüler. Sonra Allah kendi iradesiyle, onların, hakkında ayrılığa düştükleri gerçeği müminlere gösterdi"* buyurmaktadır. Âyet-i Kerime'den anlaşıldığı üzere Hz. Âdem ile başlayan insanlık tarihi, başlangıçta tek bir ümmetten oluşmuş ve aralarında herhangi bir anlaşmazlık olmazken sonraki süreçte ayrılıklar meydana gelmeye başlamıştır. İnsanların yaşamış oldukları bu ayrılık ve anlaşmazlıkların sonucunda da peygamberlerin gönderilmesi elzem bir durum halini almıştır. Bu noktada insanın fitrat itibarıyla bir varlığa inanma ihtiyacının yanında sosyolojik bir varlık olduğu düşünüldüğünde peygamberler birçok mesele ve toplum içerisinde yaşanan sıkıntıların giderilmesinde büyük bir rol oynamışlardır.

¹⁵⁶ İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXI, TDV yayınları, İstanbul, 2000, s. 180.

Kâinata bakıldığında canlı-cansız birçok varlık bulunmakla beraber her biri kendi sistemi içerisinde farklı ve fonksiyonel anlamda değişik yapısal özelliklere sahiptir. Evrende var olan bu varlıklar kendi ekosistemleri içerisinde farklı özelliklere sahip olmuş olsalar da ortak yanlarının bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak insan diğer tüm türlerden farklı olarak bir akla sahiptir. Bu durumda insanın, diğer varlıklardan farklı olarak bir sorumluluğu elbet olacaktır. Zira insan da akıl nimetinin var olması onun sorumlu tutulması için yeterli bir sebep teşkil etmektedir. Ancak akıl, her anlamda kapsamlı ve fonksiyonel bir yapıya sahip değildir. İnsanın böyle bir yapıya sahip olmadığını bilen Allah insanı hem şer'i açıdan sorumlu tutmak hem de toplumdaki bozuklukları düzeltmek amacıyla peygamberleri bir lütuf ve rahmet olarak göndermiştir. Allah *“Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik”*¹⁵⁷ buyurarak bu konuya dikkat çekmektedir. İnsanların saf akıllarıyla sorumlu tutulup tutulmayacağı ve peygamber göndermenin mümkün olup olmadığı meselesindeki tartışmaları ise mezhepler çerçevesinde bir önceki konuda aktardık. Bu konuda Yüce Allah'ın *“Biz bir resul göndermedikçe azap etmeyiz”*¹⁵⁸ beyanı insanın sorumluluk alanının hangi noktada başladığını açık bir şekilde göstermektedir.

İnsanların yapısı incelendiğinde her insanın ilgi ve algılama biçiminin farklılık arz ettiği görülür. Bazı insanlar doğuştan ya da sonradan aşırı bir zekâ seviyesine sahipken bazıları daha düşük zekâyâ sahip oldukları gibi algılamada ya da fiziki anlamda zayıf olan insanlarda mevcuttur. Dolayısıyla tüm insanlar ruhi ya da fiziki manada eşit şartlara sahip değildir. Ancak bazı insanları diğerlerinden ayıran herkesin göremediği, işitemediği, fizik ötesi âlemle irtibat kuran, ruhi anlamda çok üst olan insanların var olduğu da kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Bu insanların fizik âleminin ötesine geçerek vahiy alması ve insanlara Allah'ın ayetlerini iletmesi de dolayısıyla imkânsız değildir.¹⁵⁹ Zira ayet de, aklın sorumluluk sahasında nakil olmadan tek başına hüküm verici olmadığı ve nakil geldiği andan itibaren kişinin sorumluluğunun başlayıp bu konuda herhangi bir mazeretin ileri sürülemeyeceği yer almaktadır. Bahsi geçen ayetler de peygamberlerin gönderiliş amacını net bir şekilde ortaya koymaktadır.

¹⁵⁷ Embiya 21/107.

¹⁵⁸ İsrâ 17/15.

¹⁵⁹ Bekir Topaloğlu-Yusuf Şevki Yavuz-İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 151-152.

Allah evrende tüm varlıklara farklı görevler yüklemiştir. Bu varlıkların her birinin görevleri farklı olduğu gibi var olma sebepleri de aynı değildir. İnsan haricindeki tüm varlıkların dünyaya geliş amacı Allah'a kulluk görevlerini yerine getirmeleri başta olmak üzere temel gayeleri insanlara hizmet etmektir. Yaratılan her varlık insanların neslinin devamı ve insana hizmet amacı taşımaktadır. Eşrefi mahlûkat olarak yaratılan insanın bu hizmetlere karşılık temel gayesi ise Allah'a kulluk görevini layıkıyla yerine getirmek olacaktır. Ancak insan, bu hizmetlere karşılık nasıl teşekkür edeceğini ve kulluk görevini nasıl yerine getirmesi gerektiğini bilemez. İnsan fıtratı gereği iyilik ve kötülüğe yatkın bir yapıya sahiptir. Ancak insanın ömrü boyunca elde etmiş olduğu bilgiler vahyin yardımı olmaksızın çok uzun yıllar alabilir ya da doğru yola ulaştırmayabilir. Zira insanlar yıllar boyunca iyilik ve kötülük kavramlarını tartışmış bazıları iyilik ve kötülüğün ortak bir kavram olmadığını ayrıca kişiden kişiye değişebileceğini de ifade etmişlerdir. İşte tam da bu nokta da insanların Allah'tan belirli yardımlar alması kaçınılmaz bir zorunluluk halini almıştır.

Tarih ya da kutsal kitaplar incelendiği zaman gönderilen hiçbir peygamberin, insanlara ilahi vahyi iletip dünyevi ve uhrevi mutluluğun haricinde herhangi bir çıkarının olmadığı görülür. Peygamberlerin görevi gönderildikleri toplumda adaleti tesis edip, Allah'a kulluk bilincini aşılacak ve toplumda huzuru sağlamaktır. Zira peygamberlerin gönderildikleri toplumlara bakıldığında ahlâkî açıdan yozlaşmanın, zulmün ve adaletsizliğin var olduğu görülür. Kur'an ve diğer kutsal kitaplarda bunun birçok örneği mevcuttur.

İnsanlar aklî melekeleriyle ve elde etmiş oldukları tecrübelerle bazı yasalar oluşturabilirler ancak tam anlamıyla adaleti sağlamaları mümkün değildir. Örneğin hiçbir adalet mekanizması suçu olmadığı halde öldürülen bir çocuğun cezasını vermede yeterli değildir. Karşı tarafa ne ceza verilirse verilsin yasalar hep eksik kalacak ya da yerine getirilmeyecektir. Bakıldığı zaman dünyada cezasız kalan birçok suçlunun, öldürülen insanların, menfaatler uğruna çıkan savaşların olduğu görülür. O halde insanlara dünyaya geliş amaçlarını ve kulluk vazifelerini anlatacak, şer'i anlamda kuralları koyup toplumda adaleti tesis edecek ve düzenleyecek, fizik ötesi âlem hakkında insanların meraklarını giderip ahiret konusunda onları bilgilendiren ve Allah'ın gönderdiği kurallara uymadıkları takdirde neyle karşılaşacaklarını önceden

anlatacak bir peygambere ihtiyaç vardır. Kur'an da bu konuya vurgu yaparak peygamberlerin insanlara yardım amacıyla gönderildiğini ifade etmektedir.

Konuyu tarihi bir gerçeklik olarak değerlendirecek olursak peygamberlerin fiili olarak bir gerçeklik olduğunu söylememiz gerekir. Dünya üzerindeki neredeyse tüm toplumlar peygamberlik kurumunun gerçekliğini aktarmışlardır. Bu gönderilen kişiler peygamber olduklarını ispatlamak için birtakım mûcizeler göstererek inkâr edenleri inandırmaya çalışmış, bu uğurda türlü eziyetlere katlanmışlardır. Kendi memleketlerinden sürülüp, ölümle tehdit edilmelerine rağmen asla davalarından vazgeçmemişlerdir. İlâhi kaynaklara bakılacak olursa peygamberlik gerçeği tüm toplumu kuşatmıştır. Geçmiş ve günümüze bakıldığında insanlar dinleri ve savundukları inançları uğruna birçok savaşırlara girmişlerdir. Hatta bu savaşların çoğu bir toplumun diğer bir toplumun peygamberini kabul etmemesinden kaynaklanmıştır. Bu bakımdan toplumlar üzerinde peygamberlerin getirmiş oldukları dinin etkisi ve peygamberlik kurumunun toplum içerisindeki önemi yadsınamayacak kadar fazladır. Aynı zamanda peygamberler, insanların dünyevî olarak ihtiyaç duydukları pek çok şeyi de insanlara öğretmişlerdir. Peygamberlerin kimi ziraat kimi tıp kimi ticaret işleriyle uğraşmış ve insanlara bu mesleklerin nasıl icra edileceğini de göstermişlerdir. Yine Allah'tan almış oldukları vahiyle dünyada var olan bazı sırlara erişmişler, insanların öğüt almaları için geçmiş toplumlar hakkında bilgiler vererek insanların anlayabileceği tarzda aktarmışlardır.

Gazzâlî, insanların Allah'ın yarattığı bütün âlemlerden habersiz ve ilk yaratıldıklarında bilgisiz olduklarını ifade etmektedir. O konuya farklı bir açıdan yaklaşarak, idrak vasıtalarının her birinin insanın âlemden haberdar olması için yaratıldığını söyler. İnsanda ilk olarak oluşan duyu dokunma duyusudur. Bu duyu ile kişi dokunma, sıcaklık, soğukluk gibi kavramları hisseder ancak renkleri ve sesleri idrak edemez. Sonra insanda görme duyusu yaratılır ve kişi böylece renk ve şekilleri anlar. Sırasıyla işitme ve zevk alma duyusu oluşur. Tüm bunlar mevcut olduğunda kişi temyiz çağına ulaşır. Kişi bu süreçte idrak edemediği birçok şeyi anlar ve en sonunda akıl meydana gelir. Aklın oluşmasıyla insan caiz, vacip ve muhal olan ve bu güne kadar anlayamadığı şeyleri anlamaya başlar. Temyiz çağına ulaşmış bazı kimselere aklın idrak edebileceği şeyler anlatıldığında ise bazen kabule yanaşmazlar. Çünkü bilgi, akıl ve duyularla elde edilir. Ancak akıl ve duyu ile insanın idrak edemediği bir

takım bilgiler mevcuttur. Bu hale sahip olan tek kişi peygamberdir. Gazzâlî nübüvveti kabul etmemenin tam bir cehalet olduğunu söyledikten sonra hiçbir dayanaklarının da olmadığını belirtir.¹⁶⁰

İmam Mâtürîdî konuya fayda açısından yaklaşarak peygamber göndermenin ancak bir lütuf olduğunu söyler. Allah insan türünü yaratarak onları dünyada bir sınava tâbi tutmuş ve hayatını devam ettirebilmeleri içinde çeşit çeşit gıdalar vermiştir. Ancak bu gıdaların yanında Allah dünyada zehirli besinler de yaratmıştır. İnsanın yeryüzünde yetişen bu besinlerin nasıl bir mekanizmaya bağlı olduğunu öğrenme konusunda bunları denemekten başka çıkar yolu yoktur fakat bu deneme sonucunda ölme ihtimali yüksektir. Bu yüzden insan ancak bu konudaki deneyimini tamamladıktan sonra beslenmeye elverişli olanı ve nasıl kullanılması gerektiğini bilebilir. Ayrıca her besin her insana iyi gelmeyebilir ve kişiye yedikten sonra zarar verebilir. Bu nedenle tıp ilmini ve hangi ilacın ne kadar miktarda kullanılması gerektiğini bilen birisinin bulunması insanlığın neslinin devamı için zaruri bir durumdur.

Toplunun peygambere olan bir diğer ihtiyacı da meslek ve sanat icra etmektir. Çünkü insan ancak öğrenmiş olduğu bu mesleklerle kendini koruyabilmek adına bir mekân inşa edebilir ya da yaratılış amacını hatta kendisine fayda için yaratılıp yaratılmadığını bilmediği birçok hayvanın da nasıl eğitilip, kullanılacağını bilemez. Yine ticaret, insanların sosyal ve psikolojik ihtiyaçları, çeşitli dillerin öğrenilmesi, nesnelerin isimleri, üreme yöntemleri, çocukların nasıl eğitileceği, sanat, tıp, tüm meslekler, ülke yollarının bulunması gibi birçok konuda insanlara tüm bunları öğretebilecek bir peygambere ihtiyaç vardır.¹⁶¹

Kur'an-ı Kerim'de geçen aşağıdaki ayetler peygamberlerin gerekliliğini ve hikmetini ortaya koymaktadır:

*“Ümmîlere içlerinden, kendilerine âyetlerini okuyan, onları temizleyen, onlara Kitab'ı öğreten bir peygamber gönderen O'dur. Kuşkusuz onlar önceden apaçık bir sapıklık içerisindeydiler.”*¹⁶²

¹⁶⁰ Gazzâlî, **el-Mümkız mine'd-dalâl**, s. 66-67.

¹⁶¹ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 353-354.

¹⁶² Cum'a 62/2.

*“Ey Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine okuyacak, onlara kitap ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir peygamber gönder. Çünkü üstün gelen, her şeyi yerli yerince yapan yalnız sensin.”*¹⁶³

Âyetlerden de anlaşıldığı üzere peygamberlerin gönderiliş amacı insanlara yardımcı olmalarını sağlamaktır.

İnsanlar hayatlarında bazen kötü olaylarla karşılaşabilirler ve karşılaştıkları bu olaylardan kurtulmak için birbirlerinden yardım alırlar. Bunun amacı kendilerince üstün bilgiye sahip olduğunu düşündükleri birinin görüşlerinden faydalanarak hareket etmektir. Yine insanlar nesilden nesile aktarılması ve üzerine daha fazla bilgi koymak ve öğrenmek amacıyla bazı düşünürleri dinleyip onların kitaplarını okurlar. Tüm bunlar gösteriyor ki insanlar başkalarından yardım alma ve ihtiyaçlarını karşılama konusunda kendi akıllarını yeterli bulmadıkları konularda birilerine başvurumaktadırlar. Bu nedenle her anlamda üstün olan birisinin görüşlerine başvurmak aklî zorunluluk halini almaktadır. Bu kişi de peygamberdir.¹⁶⁴

3. NÜBÜVETİN VEHBÎ VEYA KESBÎ OLUŞU

Peygamberlik makamının nasıl ve ne şekilde elde edildiği meselesi klasik kelâm kitapları arasında vehbîlik ve kesbîlik başlıkları altında yer almaktadır. Peygamberliğin vehbî olması kulun kendi seçimine bırakılmaksızın Allah tarafından insanlara verilmesi olarak ifade edilirken, kesbî olması kişinin kendi çabasıyla peygamber olmaya layık görülüp bu makama ulaşması olarak tarif edilir.

Klasik kelâm anlayışında peygamberliğin vehbî olduğu görüşü genel kabul içerisinde yer alırken, kesbî olduğu görüşü genel nübüvvet bahisleri içerisinde neredeyse yok denecek kadar azdır. Hatta kesbî olduğu görüşünü savunan bir düşünürün olduğunu söylemek bile zordur. Dolayısıyla kesbîlik düşüncesini bir düşünür ya da akım üzerinden açıklama imkânı oldukça kısıtlı bir durumdur. Bu yüzden biz daha çok peygamberliğin vehbî olduğu yönündeki düşünceleri açıklayacağız.

¹⁶³ Bakara 2/129.

¹⁶⁴ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 355.

Peygamberler Allah tarafından seçilip gönderilen kimselerdir. Bu konuda Kur'an da *“Onlara bir âyet geldiğinde ‘Allah’ın elçilerine verilenlerin benzeri bize verilmedikçe inanmayız” dediler. Allah, elçiliğini kime vereceğini çok iyi bilir. Suç işleyenler, yapıp durdukları hileler sebebiyle, Allah tarafından bir aşağılanmaya ve çetin bir azaba uğratılacaklardır*”¹⁶⁵ buyrulmaktadır. O halde hiç kimse çalışmak ve çabalamak suretiyle peygamberlik mertebesini elde edemez. Bu açıdan peygamberlik kesbî değil, vehbîdir. Yani Allah peygamber olarak görevlendireceği kişiyi fiziki ve ruhî anlamda en üst seviyede yaratarak kendisi belirlemiştir. Bu konu hakkında *“Allah Âdem’i, Nûh’u, İbrâhim ailesini, İmrân ailesini birbirinin soyundan olarak âlemler için tercih etti. Allah işiten ve bilendir*”¹⁶⁶ ifadesi açık olarak peygamberin âlemler içerisinde Allah tarafından tercih edildiğini gösterir.¹⁶⁷ Ayrıca tarihsel arka plana bakıldığında hiçbir insanın kendi çabalarıyla bu makama ulaştığı görülmemiştir. Bu konuda özellikle İslâm ve ona dayalı bir takım gerçekleri, ilâhi kaynaktan mahrum bırakma amaçlarının bir sonucu olarak, onu tabî olaylarla ifade etme çabalarının yanı sıra bazı öznel tasviye metotları kullanılarak bu mertebeye ulaşma gayretlerinin olduğu da bir gerçektir. Bu husus peygamberin nübüvvetinin müşrikler tarafından “kendi kendini telkin” olarak yorumlamalarına bir dayanak oluşturmuştur. Yine, İslâm filozoflarının, akıldan hareket ederek nübüvvet mertebesini “insan aklının faal akıl ile bağlantı kurması” şeklinde izah etmeleri kesbîlik anlayışına zemin oluşturan bir düşünce tarzı olarak görülmüştür.¹⁶⁸

Kelâm ekollerine genel olarak bakıldığında Eş’arîler, Matürîdîler ve Mu’tezile’ye mensup olanlar, nübüvvetin vehbî olduğu hususunda hem fikirdirler. Buna göre nübüvvet makamı, peygamberin kendi çabalarıyla elde etmiş olduğu bir görev değildir.¹⁶⁹ Ancak peygamber olacak kişide peygamberliğin gereklerini ve özelliklerini gösterecek bazı niteliklerin bulunması şarttır. Bunlar tamamen Allah’ın peygamberine lütuf olarak vermiş olduğu bir ikramdır ve sadece peygamber olacak kişilerde bu özellikler mevcuttur.¹⁷⁰

¹⁶⁵ En’am 6/124

¹⁶⁶ Âl-i İmrân 3/33-34.

¹⁶⁷ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, s. 146.

¹⁶⁸ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 25.

¹⁶⁹ Sönmez, *Nübüvvet Tartışmaları*, s. 124.

¹⁷⁰ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 25.

Sonuç itibariyle her türlü eksiklikten münezzeh olan Allah her şeye gücü yetendir ve kullarından dilediği kimselere rahmetini bahşeder. Dolayısıyla peygamber göndermesi bir rahmettir ve yalnızca Allah'ın dilemesine bağlıdır.¹⁷¹ İsteddiği kimseleri peygamberlik göreviyle görevlendirebilir. Bunda O'nu alıkoyacak hiçbir güç ve kuvvet yoktur. Bu yüzden nübüvvette veraset olmadığı¹⁷² gibi kesbe de yer yoktur.

4. NÜBÜVVET İLE İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

4.1. Nebî- Nübüvvet

Nebî kelimesi, örfte dilsel anlamından çıkarılarak tamamen örfî anlama taşınmış bir lafızdır. Dilsel anlamda nebî, “nebe” kökünden türemiş olup “münbî” anlamına gelmektedir.¹⁷³ Nebî kelimesinde hemze yoktur. Gramercilere göre kelimenin aslı hemzelidir ancak hemzesi hafifletilerek kaldırılmıştır. Bunun için delil olarak “Müseylime, kötülük peygamberciğidir” deyimini örnek vermişlerdir. Kelime hemzeli olarak okunduğu zaman “inbâ” kalıbından olup, “ihbâr” anlamına gelmektedir. Peygamber bu şekilde nitelendirildiğinde “Allah tarafından gönderilen “ anlamına gelirken, şeddeli şekilde olduğunda “nebavet” ten türemiş olur ve “yükseklik, yücelik” anlamlarını ifade eder.¹⁷⁴ Bu anlamda peygamberin peygamber olarak adlandırılmasının nedeni onun diğer insanlara göre daha yüce bir makamda olmasıdır. Nitekim Allah “ Biz onu yüce bir makama yükselttik”¹⁷⁵ buyurmaktadır.¹⁷⁶ Bu anlamda bir kimse yüceldiği veya yükseldiğinde “tenebbâ fulenün” lafzı kullanılmıştır.¹⁷⁷

Terim olarak nebî kelimesi; Allah'ın kendisine vahyetmiş olduğu şeyleri öğrenip olduğu gibi insanlara aktaran, onları Allah'a ve Rasûl'e itaat etmeye davet eden peygamber anlamına gelir.¹⁷⁸

¹⁷¹ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 388.

¹⁷² Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, s. 324.

¹⁷³ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 388.

¹⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Cilt: II, s. 428.

¹⁷⁵ Meryem 19/57.

¹⁷⁶ Rağıb el-İsfahanî, *Müfredât*, (trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu), 3. bs., Çıra yayınları, İstanbul, 2012, s. 1032.

¹⁷⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 388.

¹⁷⁸ Ahmet Nedim Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, Ankara, t.y., s. 277.

Nübüvvet kelimesi ise sözlükte, peygamberlik, nebîlik, elçilik anlamlarına gelmektedir. Allah'ın göndermiş olduğu vahyi, emir ve yasakları alarak insanlara dinin gerçeklerini duyuran, söz, tutum ve göstermiş olduğu davranışlarla örnek olan peygamberlik makamı olarak tanımlanır.¹⁷⁹

4.2. Rasûl- Risâlet

Nübüvvet kavramını ifade etmede kullanılan bir diğer kavramda “rasûl” ve “risâlettir”. Rasûl kelimesinin çoğulu “rusûl” dur. “Feûl” vezninde olan kelime “risâlet” kökünden gelir.¹⁸⁰ Geçişli yani mütedaddî fiillerdendir. O yüzden yapılan fiilde bir gönderen ve bir de gönderilenin olması şarttır. Mutlak anlamda kullanıldığında başkası değil, Allah tarafından gönderilen anlamına gelir. Eğer başkası tarafından gönderilen bir anlamda kullanılıyorsa mutlaka takyîd edilmesi gerekir.¹⁸¹

Terim olarak rasûl, Allah tarafından kendisine vahiy gönderilen¹⁸², insanları hak dine davet eden, dinî ve toplumsal hayatı Allah'ın koymuş olduğu emir ve yasaklara göre düzenlemekle görevlendirilen Allah'ın elçisi¹⁸³ anlamına gelir.

Risâlet kelimesi ise, insanların akıllarının noksan kaldığı yerlerde onların eksikliklerini gidermek amacıyla Allah ile akıl sahibi varlıklar arasında kulun yapmış olduğu elçilik anlamına gelir.¹⁸⁴ Allah ile onun mahlûkları arasından temyiz çağına ulaşmış akıl sahibi bir kişinin, peygamberlik görevini yerine getirmesidir. Allah bu kişi vasıtasıyla, insanların dünya ve ahirette çıkarlarıyla ilgili olan ancak önemini anlamaya düşünceleri yetmeyen illet ve kusurları giderir.¹⁸⁵

Burada asıl tartışılan mesele rasûl ve nebî kavramlarının eş anlamlı olarak görülmesine rağmen peygamberin bulunduğu konum ve aktarılan ilâhi vahyin içeriği noktasında çoğunluk ulema tarafından birbirinden farklı tutulmasıdır. Bu konuda ortak

¹⁷⁹ Serinsu, **Dinî Terimler Sözlüğü**, s. 287.

¹⁸⁰ Taftazânî, **Şerhu'l-akâid**, s. 235.

¹⁸¹ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, Cilt: II, s. 428.

¹⁸² Abdulkâhîr el-Bağdâdî, **Kitâbü Usûlü'd-dîn**, (çev: Ömer Aydın), İşaret yayınları, İstanbul, 2016, s. 188.

¹⁸³ Serinsu, **Dinî Terimler Sözlüğü**, s. 304.

¹⁸⁴ Ebû'l-Berekât en-Nesefî, **el-Umde fi'l-akâid**, s. 76.

¹⁸⁵ Teftâzânî, **Şerhu'l-akâid**, s. 135.

görüşe sahip olan bir mezhep ya da ekolden bahsetmek güçtür.¹⁸⁶ Bu yüzden her bir âlim birbirinden farklı görüşler öne sürmüştür.

Örneğin “*Senden önce ne bir rasûl, ne de nebî gönderdik*” ayetini esas alarak bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunu savunanlara karşı Kâdî Abdülcebbâr rasûl ve nebî kavramları arasında ıstılâhî anlamda bir farkın olmadığını savunur. Ona göre ikisinin aynı manada birleşmesinin delili her ikisinin aynı anda ispat edilip aynı anda ortadan kalkmasıdır. Zira biri ispat edilip diğeri reddedilecek olursa çelişki meydana gelir.¹⁸⁷ Ancak Bağdâdî bu konuda Kâdî Abdülcebbâr’dan farklı düşünerek bütün rasûllerin nebî ancak her nebînin rasûl olmadığını savunur ve aralarındaki farkı şu şekilde açıklar: Nebî, Allah’tan vahiy alan ve kendisine meleğin vahiy getirdiği kimsedir. Rasûl ise, yeni bir din getirerek önceki dînin bazı hükümlerini nesheden kimsedir.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Hüdaverdi Adam, “*Nübüvvet’e Dâir İki Mesele Nebî ve Resûl Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği*”, **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: I, Sayı: 1, 1996, s. 77.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu’l-usûli’l-hamse**, Cilt: II, s. 428.

¹⁸⁸ Bağdâdî, **Kitâbu Usûlü’l-dîn**, s. 188.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MİKLÂTÎ'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

1. MÛCİZE

1.1. Mûcize'nin Tanımı

1.1.1. Sözlük Anlamı

Mûcize Arapça bir kelime olup, “kudret”in zıddı olan “a-c-z” kökünden gelmektedir. Hakiki anlamda “mû’ciz” kelimesi aciz bırakan anlamına gelir ve nitekim kudretin fâili Allah olduğu için aciziyeti meydana getiren O’dur. Peygamberlerin peygamberliklerine delâlet eden alâmetlerine, gönderildikleri kişileri aciz bırakması nedeniyle “mûcizeler” denilmiştir.¹⁸⁹ Arap dilinde “Mû’cize” kelimesinin çoğulu “mû’cizât”tır. Ancak Kur’an’da bu kavram yerine daha çok “delil” ve “delâil” kelimeleri kullanılmıştır.¹⁹⁰ Mûcize, geniş anlamda temsilî ve mecâzî olarak yaygın kullanıma sahip bir kelimedir. Sözlükte insanın benzerini yapmaktan aciz kaldığı, olağanüstü hal,¹⁹¹ hayra ve mutluluğa davet eden, Allah tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu iddia eden kimsenin doğruluğunu göstermesi¹⁹² anlamlarında kullanılan bu kelime sonuna “he” harfinin eklenmesiyle muarazada bulunanları aciz bırakmayı mübalağalı bir şekilde ifade etmek için söylenmiştir.¹⁹³

İlmin yokluğu için cehl kelimesi kullanıldığı gibi kudretin yokluğunu ifade etmek amacıyla da acz kelimesi kullanılabilmektedir. Âyetlerin birer mûcize olarak isimlendirilmesi noktasında bir mecâz vardır. Bu da âyete aciz bırakan anlamının yüklenmesidir. Allah bu âyetlerle insanları benzerini getirme noktasında âciz bırakmaktadır. İnsanların karşı çıkmalarını engellemeye sebep teşkil etmelerinden dolayı âyetler de birer mûcize olarak isimlendirilmiştir.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s. 204.

¹⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 236.

¹⁹¹ Serinsu, *Dinî Terimler Sözlüğü*, s. 242.

¹⁹² Ali İbn Muhammed Seyyid eş-Şerif Cürcânî, *Kitabü’t-Ta’rîfât*, (trc. Arif Erkan), Bahar yayınları, İstanbul, 1997, s. 215.

¹⁹³ Bağdâdî, *Usûlü’l-d-dîn*, s. 204.

¹⁹⁴ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 252.

1.1.2. Terim Anlamı

İstilahî anlamda mûcize, inkârcılara karşı peygamberin doğruluğunu ispat etmek için Allah'ın yardımıyla âdetin dışında olan bir işi ortaya koymasıdır.¹⁹⁵

Eş'arî'ye göre mûcize Allah tarafından gerçekleştirilen, kendisiyle tasdik etmenin amaçlandığı bir fiildir. Yine kendisiyle tasdik etmenin amaçlandığı, fiilin yerine geçen durumdur.¹⁹⁶

Mâtürîdî'ye göre mûcize Allah'ın peygamberlerinin elinde gerçekleştirmiş olduğu ilgili alanda maharet ve feraset sahibi olan kişilerin yeteneklerini aşan, benzerinin meydana getirilmesi için heves edilmesi ya da eğitim-öğretimle bile gerçekleştirilmesi imkân sınırlarını aşan fiildir.¹⁹⁷

Ebû Seleme es-Semerkandî'ye göre mûcize, peygamberlerin göstermiş oldukları, halkın gücünü aşan ve karşıdakini âciz bırakan işaretlerdir.¹⁹⁸

Cüveynî'ye göre mûcize, kendisiyle tasdik amaçlanan ilahî bir fiil veya bunun yerine geçen herhangi bir şeydir.¹⁹⁹

Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye göre mûcize, peygambere meydan okuyanların benzerini getirmekten âciz kaldığı ve nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğru olduğunu göstermek için benzeri görülmeyen bir şeyin ortaya çıkması durumudur.²⁰⁰

Gazzâlî'ye göre, nübüvvet iddiası doğru olan herkesin, iddiasının doğru olduğuna dair bir delil göstermesi câiz olduğu gibi iddiasında yalancı olan kişinin mûcize göstermesi câiz değildir. Peygamberlik iddiasında bulunan yalancı bir kişinin mûcizesi, parmaklarının veya bir ağacın konuşmasıdır. Allah böyle bir durumda yalancının iddiasının yalan olduğunu ortaya koymak için iddiada bulunanın tam tersi şeklinde konuşturur veya âdete muhalif bir durum ortaya çıkarır.²⁰¹ Dolayısıyla mûcize misliyle muârazada bulunmaya kalkışan kimsenin engellenmesiyle beraber nübüvvet

¹⁹⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, **Dîni ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi**, Bilmen yayınevi, İstanbul, 1967, s. 118; Bağdâdî, **Kitâbu Usûlü'd-dîn**, s. 204; Teftâzânî, **Şerhu'l-akâid**, s. 236.

¹⁹⁶ Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 351.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 236.

¹⁹⁸ Ebû Seleme es-Semerkandî, **Cümeli usûli'd-dîn**, (trc. Ahmet Saim Kılavuz), Endülüs yayınları, İstanbul, 2019, s. 102.

¹⁹⁹ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 253.

²⁰⁰ Ebü'l-Berekât en-Nesefî, **el-Umde fi'l-akâid**, s. 76.

²⁰¹ Bağdâdî, **Kitâbu Usûlü'd-dîn**, s. 207.

sahibi kişinin doğruluğunu göstermek için bu dünyada âdete muhalif bir durumun ortaya çıkmasıdır.²⁰²

Miklâtî'ye göre tabiatta ilk anda akla aykırı gibi gözüken kimi olağanüstü hâdiseler olarak mûcizeler aslında tabii olaylardır. Ona göre bir delilin mûcize olarak isimlendirilmesi, anlamda genişlemeyi ve mecaz anlamı ifade eden güzel bir isimlendirmedir. Çünkü tüm mahlûkatı aciz bırakan Allah Teâlâ'dır. Ancak mahlûkata karşı itiraz etmenin imkânsız olduğunu ortaya koyması için mûcize olarak adlandırılmıştır. Bu bakımdan mûcize, Allah tarafından gerçekleştirilen, peygamberliği iddia eden kişi için “doğru söyledin” sözünün yerine geçen bir fiildir.²⁰³

Burada Miklâtî'nin mûcizeyi, Eş'arî kelâm ekolüne uygun bir tarzda yorumladığını görmekteyiz. Zira ona göre mûcizeler olağanüstü olaylar olsa da tabiata aykırı hâdiseler değil aksine Allah'ın her an evrene müdahale edebileceğini gösteren fiillerdir. Mûcize ise Allah'ın peygamberini desteklemek ve tasdik etmek amacıyla yine Allah tarafından gerçekleştirilen bir fiildir. Bu yüzden mûcize ve nübüvvet aslında birbirini tamamlayan iki temel kavramdır.

1.2. Miklâtî'nin Mûcizenin İmkânı ve Mûcizenin Nübüvvete Delâleti Konusunda Felsefecilere Yaptığı Eleştiriler

Miklâtî bu bölümde genel olarak sebep-etki olarak ifade edilen gözlemlenebilen şeyler arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Bu ilişki ya da bağlantının zorunlu olduğunu iddia eden filozofların görüşlerini reddetmekte ve ortaya çıkan eylemin yalnızca Allah'a has olduğu şeklindeki Eş'arî doktrini tasdik etmektedir.

Miklâtî tartışmanın başında, filozofların zorunluluk teorilerinin üç versiyonunu naklettiğini ve reddettiğini ortaya koymaktadır. O nübüvveti, peygamberliğin ispatı noktasında kaçınılmaz bir delil olarak görür ve nübüvveti mûcize üzerinden delillendirmeye çalışır. Ona göre mûcize Allah'ın bir fiilidir²⁰⁴ ve peygamberlerin mûcize göstermesi mümkündür.²⁰⁵ Mûcize filozofların iddia ettiği gibi peygamberin insan gücünün bir eseri değildir. Yani beşeri değil ilâhî kaynaklıdır. Peygamber,

²⁰² Bağdâdî, *Kitâbu Usûlü'd-dîn*, s. 204.

²⁰³ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 351.

²⁰⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 351.

²⁰⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 331.

Allah'ın izni olmaksızın istediği zaman kendi gücü dâhilinde mûcize ortaya koyamaz. Bu ancak Allah'ın peygamberini doğrulaması için Allah'ın fiiliyle gerçekleşmesi mümkün olan harikulâde bir olaydır.²⁰⁶ Miklâtî bu konuda mûcizeyi peygamberin bir fiili olarak gören filozoflara karşı bir takım eleştirilerde bulunur ve filozoflar tarafından imkânsız olarak görülen bazı mûcizelerin gerçekte mümkün olduklarını göstermeye çalışır.

Miklâtî bu bölümde iki çeşit mûcizeyi ele almaktadır. Birincisi imkânsız görülerek filozoflar tarafından reddedilenler, ikincisi ise onlar tarafından kabul edilip izah edilen mûcizelerdir. Bunlardan ilki onların reddettiği, zorunlu nedenselliği ön gören ve normal evren düzeniyle bağdaşmayan mûcizelerdir. Miklâtî, bu nedenle filozofların ölülerin dirilmesi, asanın yılanı dönüşmesi, denizin yarılması, ayın ikiye bölünmesi şeklindeki beyanların anlaşılmasını inkâr ettiklerini ve bu konuda herhangi bir delillerinin olmadığını söylemektedir.²⁰⁷ Daha sonraki açıklamalarında filozofların içerisinde bulunmuş oldukları sistem gereği mûcizeleri reddettiklerini ve bu konu hakkında olumlu ya da olumsuz bir söz söylemediklerinden bahsetmektedir.

Ona göre filozofların bu düşüncelerinin arkasında yatan iki sebep vardır:

1. Allah cüz'ıyyatı bilmez.
2. Evrende var olan her şey bir âdet yani belli bir düzen çerçevesinde meydana gelir ve bu âdetlerde herhangi bir bozulma meydana gelmez. Gerçekleşen bu olayların hepsinin aklî bir açıklaması vardır.

Bu açıdan filozoflar olağanüstü mûcizelerin sadece üç durumda gerçekleşebileceğini iddia ederler:

1. Hayal gücü: Eğer kişide hayal gücü yeteri kadar güçlenir, duyuları ve fiilleri onu bu konuda engellemezse Levh-i Mahfuz'a dair bilgileri elde edebilir ve gelecekte meydana gelebilecek şeylerin cüz'ıyyatını alabilir. Bu olay peygamberlerde var olan karakteristik bir özelliktir ve uyanıkken meydana gelir.

²⁰⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 351.

²⁰⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 344.

2. Teorik güç: Sezgi gücü olarak ifade edilir. Sezgi gücü bilinenden başka bir bilinene geçme hızıdır. Bu güce sahip olan zeki kişi, bir delil bulduğunda o delille işaret edilen başka bir delilin farkına varabilir ve bunları bir araya getirerek neticeye ulaşabilir. Bu konuda insanlar kendi başına delili ispat edenler ve dışarıdan ufak bir yardımla delili elde edenler olarak ikiye ayrılır. Bir kısım insanda vardır ki büyük bir yorgunluk neticesinde bu delili idrak eder. Anlaşılabilir şeyler hakkında herhangi bir şeyin farkına varamayacak kadar hiçbir sezgiye sahip olmayan kişi bütün ma'kulatın bilgisine kendiliğinden sahip olabilir. O kişi ise kendisinde teorik güç mûcizesi bulunan peygamberdir ve ma'kulat hakkında herhangi bir ilme ihtiyaç duymaz. Aksine o kendiliğinden bilir.
3. Nefsî ve amelî güç: Fizikî kanunlara ve tabiata hizmet eden kuvvettir. Çünkü cisim ve cismî kuvvet kişilere hizmet etmesi amacıyla yaratılmıştır. Bu ise kişinin saflığına ve sahip olduğu kuvvete göre değişiklik gösterir. Bu özelliklere sahip olan kişi nefsî kuvvet ile kendi bedeninin dışında kullanabilecek bir dereceye ulaşabilir. Nefis, bütün amelî eylemleri bedenle gösterir ancak nefsin beden dışında güçleri de olabilir. Bu durumda şayet kişinin bedenindeki cisimlerin kişiye itaat etmesi mümkün olursa bedeni dışındaki cisimlerinde o kişiye itaat etmesi imkânsız değildir. Böyle bir durumda kişinin nefsi, soğukluk, sıcaklık veya atmosferdeki hareketler üzerinden rüzgârın esmesine, yağmurun yağmasına, yıldırımın düşmesine ya da yeryüzünün sarsılmasından dolayı bir kavmin yok edilmesine sebep olan şeylerin bilgisine sahip olabilir. Şayet bu olaylar doğal yollarla meydana gelmeden ortaya çıkarsa mûcize olarak adlandırılır. Peygamber bu açıdan nefsî kuvvete sahip olan kişidir ve bizim için mûcize olan şeyleri bu kuvvetle gerçekleştirebilir. Ancak peygamber nefsinin de göstermiş olduğu bu olağanüstü hâdiseler konusunda bir sınırı vardır. Bir tahta parçasının hayvana dönüşmesi yahut ayın ortadan ikiye bölünmesi gibi hâdiseler peygamberin sınırını aşan olaylardır.²⁰⁸

²⁰⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 330-331.

Miklâtî bu görüşlerin 176 (H-M?) yıllarındaki bir takım son dönem filozoflara ait olduğunu iddia eder. O nebîlere has olan, filozofların zikrettikleri bu olağanüstü durumları inkâr etmediğini ancak asanın koca bir yılanı dönüşmesini, ölümlerin dirilmesini ve peygamberlerin bu mucizeler haricinde göstermiş olduğu diğer mucizeleri reddetmelerini kabul etmediğini ifade etmektedir.²⁰⁹ Bu yüzden mucizeler ancak neden ve sonuç arasında kurulan ilişkinin analiz edilmesiyle anlaşılabilir.

Miklâtî'nin nedensellik temelinde bu konuyu ele almadaki temel gayesi ise Allah'ın mutlak kudretini ve mucizelerin imkân dâhilinde olduğunu tutarlı bir şekilde temellendirmektir. Bu açıdan mütekellim kelâm kitaplarında görülmedik bir şekilde diğer âlimlerden farklı olarak felsefî ve karmaşık tartışmalara girerek konuyu açıklamaya çalışmıştır.

Daha çok felsefeciler tarafından savunulan bu görüşe karşı Gazzâlî tarafından da itirazların yapıldığını ve bu konu hakkında Miklâtî'nin Gazzâlî'yi birebir takip ettiğini görmekteyiz. Zira Gazzâlî'nin "*Tehâfütü'l-Felâsife*" adlı eserinin on yedinci bölümü olan sebeplilik ve mucize adlı başlığında bahsetmiş olduğu görüşüne göre neden ve sonuç arasında var olan ilişki mantıksal olarak herhangi zorunluluğa sahip değildir ve neden sonuçsuz, sonuç da nedensiz bir şekilde var olabilir. Tabiatı sürekli olarak devam eden alışkanlık sonucunda sebep ve müsebbib arasında var olduğuna inanılan ilişki de ontolojik açıdan zorunlu değildir. Bunlardan bir tanesinin kabulü ya da reddi, zorunlu olarak diğerinin kabulünü ya da reddini gerektirmez.²¹⁰ Burada ki aynı ifadelerin Miklâtî'de de var olması²¹¹ onun gelenek içerisinde Gazzâlî'nin sıkı bir takipçisi olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak buradan Miklâtî ve Gazzâlî'nin, peygamberliğin ispatını tüm bu olağanüstü hallerin imkânı üzerine kurduklarını görüyoruz.

Onlara göre, var olan iki şeyden birisinin varlığı ya da yokluğu, diğerinin varlığını ya da yokluğunu gerektirmez. Meselâ, su içmek ve suya doymak, yemekle doymak, ateş ile yakmak, endüstri, burçlar ve tıp dallarında gerçekleşen buna benzer örnekler arasındaki ilişkide herhangi bir zorunluluk yoktur. Bunların birbirleri

²⁰⁹ Miklâtî, *Lübaâbü'l-'ukûl*, s. 332.

²¹⁰ Ebu Hâmid el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, (trc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarioğlu), 9. bs., Klasik yayınları, İstanbul, 2019, s. 165.

²¹¹ Miklâtî, *Lübaâbü'l-'ukûl*, s. 333

arasındaki ilişkiyi takdir eden Allah'tır ve her birini kendi başına değil, bir bütünlük ve peş peşe olma esası üzerine yaratmıştır. Mutlak kudret sahibi olan Allah'ın yemek yemeden doymayı, su içmeden suya kanmayı yaratması mümkündür. Yine pamuğun ateşle bir araya gelmesi durumunda yanması mümkün olduğu gibi yanmaması veya bir araya gelmeden de pamuğun yanmış bir küle dönüşmesi mümkündür. Ancak filozoflar bu şekilde gerçekleşen olayları, doğa kanunlarına aykırı olması gerekçesiyle imkânsız olarak görmüşlerdir.²¹²

Konunun devamında Miklâtî'nin ele almadığı bu husus Gazzâlî tarafından, yakma fiilini yapanın, pamukta siyahlığı yaratıp parçalara ayrılmasını sağlayanın ve onu kül haline getirenin yüce Allah olduğu şeklinde açıklanır. Ona göre Allah bu türden fiilleri, melekler aracılığıyla ya da vasitasız bir şekilde yaratır. Ateş ise cansızdır ve bu konuda hiçbir etkisi yoktur. Filozoflar yanma eyleminin ateşe dokunmakla gerçekleştiği gözlemine ulaşırlar bile bu yanma eyleminin sebebinin ateş olduğu anlamına gelmez aksine bunun sebebi Allah'tır. Zira baba rahime spermayı bıraktığı anda oğlunun hayatını, görmesini, işitmesini ve onun bütün işlevlerinin meydana gelme aşamasında nasıl onun yaratıcı fâili olmuyorsa herhangi bir şeyle aynı anda birlikte olmakta onun, o şey sebebiyle meydana geldiğini ve yaratıcısının da o olduğunu göstermez. Aksine tüm bu işlevleri vasıtalı ya da vasitasız şekilde yaratan Allah'tır. Bu felsefecilerin de benimsemiş ve kabul etmiş olduğu bir görüştür. Gazzâlî bunu şu misalle anlatır; doğuştan kör olan ve insanlardan gece ile gündüz arasında nasıl bir farkın olduğunu işitmeyen kimse gözleri açıldığında renkleri algılama sebebinin göz kapakları olduğunu zanneder. Ancak güneş batıp hava karardığı zaman renklere ait izlenimlerinin sebebinin Güneş ışığı olduğunu anlar. İşte bizim gördüğümüz şeylerin ötesinde de başka sebepler mevcuttur.²¹³

Miklâtî ve Gazzâlî vermiş oldukları bu örneklerle, temelde sebep ve sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu olmaktan çıkararak, olayların ard arda gelmesinden dolayı bir alışkanlığın oluştuğunu ayrıca aralarındaki bu ilişkide herhangi bir zorunluluğunun bulunmadığını söylemektedirler. Böyle bir durumun meydana gelmesi filozoflarda zorunluluk düşüncesini ortaya çıkarmaktadır. Ancak onların sebepleri

²¹² Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 333; Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, s. 165.

²¹³ Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, s. 167-168.

mutlaklaştırması doğru olmadığı gibi filozofların savunmuş olduğu bu sistem reddedilmelidir. Çünkü bu sistem yaratıcı olan Allah'ın yoktan istediği anda istediği şekilde yaratma kudretini yok saymaktadır. Bu nedenle gerçekleşen bütün olayların fâili, maddî âlemin unsurları değil, Allah Teâlâ'dır. Ancak filozoflar, sonuçların sebepler olmaksızın ortaya çıkma ihtimalini inkâr ederler. Çünkü meydana gelen eylemin sonucu, o eylemi ortaya çıkaranın iradesine bağlanırsa ve bu iradenin kendine has belli bir özelliği olduğu kabul edilmezse imkâniyet durumunun bazı gayri akli durumlara yol açabileceğini iddia ederler. Örneğin önümüzde vahşi hayvanların, alev alev yanan ateşlerin ve sarsılmaz dağların olduğunu ve hiçbirimizin onları göremediğini düşünecek olursak, bu konuda Allah bunun için bir görme yaratmamıştır gibi bir açıklama yapmaktan başka çaremiz kalmayacaktır. Ayrıca böyle bir şeyin mümkün olduğu farz edilirse evine kitap bırakan bir kişinin kitabının bir çocuğa, atın aslana, toprağın bir kokuya dönüşebileceğinin de kabul edilmesi gerekecektir. Bu durumda yaratılan tüm varlıkların tabiatı da reddedilmiş olacaktır. Örneğin bir atın spermden yaratılması ya da ağacın tohumdan meydana gelmesi gibi olaylar zorunlu olmaktan çıkacaktır. Yine daha önce hiç görmediğimiz bir insana bakıp acaba bu doğrulmuş bir varlık mı? diye sorulduğu zaman önce tereddüt edip muhtemelen çarşıda bulunan bazı meyveler insana dönüşmüştür demek zorunda kalınacaktır. Bu açıdan kişinin tüm bu ihtimallere karşı “bilmiyorum, Allah'ın her şeye gücü yeter” gibi bir açıklama yapmaktan başka çaresi yoktur.²¹⁴

Neden ve etki arasındaki ilişkiye bağlı olarak elde ettiğimiz bilgilerin epistemolojik açıdan kesinlikten uzak olması, varlıkların bazı durumlarına dair bilgilerimizi nasıl temellendireceğimiz sorunsalının ortaya çıkmasına neden olur. Nitekim Miklâtî ve Gazzâlî de bu durumun hayatın normal seyrine aykırı olasılıklara kapı aralayacağını ve hatta normalden bahsetmenin zor olacağını farkındadır. Zira onlara göre bir şey mümkünse insan zihninde onun olması yönünde bir bilgi mutlaka yaratılır. Şayet yaratılmazsa bütün imkânsızlıklar kaçınılmaz olur. Ancak Allah bu faraziyelerin olmayacağı bilgisini bizde yaratmıştır. Bu nedenle bu hallerin vacip olduğu iddia edilemez. Aksine bu örnekler gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi mümkün olan durumlardır.²¹⁵

²¹⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 335; Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, s. 170.

²¹⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 336; Gazzâlî, *Tehafütü'l-felâsife*, s. 170.

Aslında bu konudaki temel tartışma meydana gelen olayların Allah olup olmadığı hususu değil, nedenlerin direk olarak Allah'a mı yoksa eşyada var olan tabiata mı bağlanması gerektiği noktasındadır.

Miklâtî, bizim zorunlu ilişki olarak adlandırdığımız bağlantının nesnelerin kendisinde değil de, aslında insan zihninde var olduğunu savunur. Olayların bu şekilde birbiri ardına gelerek, bunların geçmişte var olduğu şekliyle sapma göstermeden aynen meydana geleceği insan zihninde vardır. Buna göre Miklâtî'nin savunması tıpkı Gazzâlî'nin savunması gibi yapılan gözlemlerin bir nesnenin bütün niteliklerini vermeyeceği doğrultusundadır.²¹⁶ Bu nedenle Miklâtî'ye göre, evrendeki bütün varlıkların bir tabiatı vardır ve Allah varlıkları bu tabiata göre yaratmıştır. Bu ise Allah'ın gücü ve kudretiyledir. Ancak olayların art arda gelmesi neticesinde biz olaylar arasında sanki zorunlu bir ilişki varmış gibi algılarız. Dolayısıyla bizim zorunlu bağ diye adlandırdığımız şey aslında zihnimizde alışkanlık yoluyla kurduğumuz ilişkidir. Bundan dolayı neden ve sonuç arasındaki ilişkinin mantıksal bir zorunluluğu yoktur. Burada Miklâtî aslında nedenselliği inkâr etmekten ziyade fiziksel düzlemde var olan her türlü zorunluluğun Allah'ı sınırlandıracağını kastetmektedir. Kısaca o, filozofların nesnelere yüklemiş olduğu işlevi Allah'a yüklemiş ve mutlak yaratıcının O olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu da Eş'arîlerin Allah'ın mutlak varlık olarak sınırlandırılmayacağı, hikmete binaen iş yapmayacağı anlayışının bir devamı olan nedensellik görüşlerine uygundur.

Miklâtî, “eğer filozoflardan biri ‘Biz bir şeyin doğasını bilerek ve onun ileride de o doğayı devam ettireceğini öngörerek deliller getiriyoruz’ iddiasında bulunursa buna karşılık ‘bize göre yaratılmış olan ilim, o şeyin tabiatına uygun olmasıdır’²¹⁷ şeklinde cevap verilmelidir” ifadesini kullanır. Yine devamında filozofların “Gerçek, bir şey hakikatte nasıl varsa o şeyin öyle var olduğuna inanılması gerekir. Eğer mümkün olan şeyler hakkında bizde mevcut bir bilgi varsa, bu mümkün olan varlıklarda bizim bilgimizle ilişkili de bir durum vardır. İşte bu durum mümkün varlıkların kendileriyle, fâil ya da her ikisiyle ilişkilendirilir. Bu ise kelâmcıların âdet olarak isimlendirdikleri şeydir. Bu durumun ilk fâilde bulunması imkânsız

²¹⁶ Sedat Yazıcı, “Gazalî ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine”, *Uluslararası İnsan ve Bilim Dergisi*, Cilt: VII, Sayı: 2, 2010, s. 1145.

²¹⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 337.

olduğundan, o ancak mevcuttaki nesnelerde var olabilir. Bu da filozofların tabiat olarak ifade ettikleri şeydir” iddialarını reddeder.²¹⁸ Çünkü ona göre doğada var olan her şeyin o doğa üzerine devam etmesi filozofların iddia ettiği gibi zorunlu değildir. Allah o şeyin tabiatına uygun olarak böyle bir şeyin gerçekleşmeyeceği bilgisini bizde ilim olarak yaratmıştır. Miklâtî bu iddialardan bahsederken “filozoflar” şeklinde genel bir ifade kullanmış olsa da eleştirdiği ve kastettiği kişinin İbn Rüşd olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü aynı iddiaların İbn Rüşd’ün, Gazzâlî’yi eleştirmek için yazmış olduğu “*Tehâfütü’t-Tehâfüt*” adlı eserde de geçiyor oluşu²¹⁹ ve Miklâtî’nin İbn Rüşd’ü ilmî anlamda geri planda bırakma isteğinden bahsetmesi burada İbn Rüşd’e bir eleştiride bulunmuş olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir.

Miklâtî’ye göre filozofların bu konu hakkındaki bir diğer savunması ise var olan bir şeyin Allah’ın ilmine uygun olarak meydana gelmesi gerektiğidir. Örneğin; Zeyd b. Harise’nin Hz. Peygamber’e gelmesi, Allah’ın peygamberine bunu önceden bildirmesi şeklinde gerçekleşmiş bir olaydır. Bu olayın gerçekleşme sebebi ilmin var olmasıdır. İlmin de bir tabiatı vardır ve bilgi eşyanın tabiatı hakkında bilgi edinmektir. Örneğin kişi ateşle karşılaştığı anda onun yakma özelliğini bilir. Bu bir tür bilgidir. Bilgi ise iki şekilde oluşur: İlim ezeli ilimdir ve var olan şey oluşmadan önce bu bilgi vardır ya da ilim sonradan meydana gelir. Bu ilim her ikisi tarafından da meydana gelebilir. Yani ilim ya kendi nefsimizden, ya fâil tarafından ve yahut da her ikisi tarafından oluşur.²²⁰ Miklâtî bu noktada oluşan halleri Allah’ın ilmi ve iradesine bağlayarak ilmin fâilinin Allah olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre mevcut tabiatı belirleyen Allah’tır ve başka hiçbir şeyin hükmü yoktur.

Miklâtî’nin yapmış olduğu bir diğer itiraz noktası ise cinslerin birbirine dönüşümünü mümkün gören filozofların görüşlerinin akıl dışı olmasıdır. Ona göre imkânsız denilen şey, kendisine güç yetirilemeyen ve zıddının olmadığı şeydir. Örneğin; siyahla beyazın birleştirilmesi mümkün değildir. Çünkü bir şey aynı anda hem siyah hem de beyaz olmadığı gibi, bir kişinin aynı anda iki yerde bulunması da mümkün değildir. Örneğin bir kişi ya evdedir ya da değildir. Onun evde olduğu halde başka bir yerde olduğunu varsaymak mümkün değildir. Bir başka örnek de cansız

²¹⁸ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 337.

²¹⁹ İbn Rüşd, *Tehâfütü Tehâfütü’l-felâsife (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*, (trc. Kemal Işık- Mehmet Dağ), On dokuz Mayıs Üniversitesi yayınları, Samsun, 1986, s. 296.

²²⁰ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 338.

varlıklarda ilmin yaratılamayacağıdır. Çünkü onlar idraki olmayan varlıklardır. Eğer kendilerinde bir idrak yaratılırsa cansız olarak isimlendirilmemeleri gerekir. Bir şey ortaya çıkıp diğeri ortadan kayboluyorsa bu bir dönüşüm değildir, aksine ikisinden birinin yok olma durumudur. Yani havanın suya dönüşümünden kasıt aslında ortak olan maddelerin bir şekilden çıkıp başka bir şekle girmeleridir.²²¹ Bu yüzden filozoflar maddede ortak bir suretin var olduğunu, dolayısıyla birinin diğeri dönüşebileceğini iddia ederler. Örneğin ateşin doğasının yakmak olması, iklimlerden bitkilerin oluşması, onlardan hayvanların beslenerek kan ve spermin oluşması sonucunda yeni hayvanların meydana gelmesi gibi. Bu konu hakkında filozoflar “Gerçek şu ki, biz insanı çamurdan alınmış bir özden yarattık. Yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir”²²² ayetini de kendilerine delil olarak kullanırlar.”²²³ Ancak bu Gazzâlî’nin de bahsettiği gibi bir türün diğeri bir türe dönüşümü şeklinde değildir. Çünkü farklı türlerin altında ortak bir madde bulunmadığından türler arası değişim filozofların bahsettiği gibi mümkün değildir.²²⁴

Kelâmcılar bu konuda felsefecilerin görüşlerini reddederek, insan sûretinin toprakta çözünerek yok olması gibi bir takım olayların, gözlemlenebilen vasıtalar olmadan da gerçekleşebileceğini mümkün görmüşlerdir. Örneğin Âl-i İmran suresinin 56. âyetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

“Allah nezdinde İsa’nın durumu Âdem’in durumu gibidir. Onu topraktan yarattı; sonra “ol” dedi ve oluverdi.”²²⁵

Miklâtî’nin burada anlatmak istediği husus, filozoflar tarafından imkânsız oldukları iddia edilen bazı şeylerin mümkün olduğudur. Çünkü Miklâtî’ye göre Allah yarattığı her şeyi kendi iradesi çerçevesinde yaratmıştır ve yaptıkları konusunda sorgulanamaz. Allah’ın gücü her şeye yeter.

Miklâtî’nin Gazzâlî gibi itirazı, filozofların savunduğu şekliyle eğer tabiat kanunları göz önünde bulundurulacak olursa ateşin tabiatı gereği pamuğu yakması ya da cansız bir nesne durumunda olan asanın yılanı dönüşmesi ancak belli bir zamanın

²²¹ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 340.

²²² Mu’minûn 23/12-14.

²²³ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 341.

²²⁴ Yaşar Türkben, *Gazzâlî ve Nedensellik*, Ankara Okulu yayınları, Ankara, 2012, s. 111.

²²⁵ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 341.

geçmesiyle meydana gelebilir. Fakat Miklâtî, varlıkların başka türlü olamayacağı fikri olan, tabiat kanunlarının zorunluluğu iddiasını kabul etmez. Mûcizelerin tabiat kanunlarını bozması gerekmez. Olaylar sebep ve sonuç ilişkisi kurulmadan da meydana gelmiş olabilir.²²⁶ Yani sebep olmadan sonuç, sonuç olmadan da sebebin gerçekleşmesi mümkün olduğu gibi aradaki ilişkide de herhangi bir zorunluluk yoktur. Çünkü evrende var olan her türlü varlık ve olayın gerçek sebebi ve faili Allah'tır.

Miklâtî, bu meseleyi açıkladıktan sonra peygamberliği inkâr eden filozofların şüphelerini ortaya koymaya çalışır. Bu konuda filozofların iddialarından ilki, iddia eden kişinin doğruluğunun aynı iddiasıyla nasıl bilineceği meselesidir. Miklâtî bu soruyu şöyle cevaplandırır:

Bilinmektedir ki bir haberin yalan ve doğru olma ihtimali vardır. Eğer bir delilin doğru olma ihtimali varsa bu ihtimal ya iddia sahibinin elindedir ya da Allah Teâlâ'nın kudretindedir. Şayet Allah Teâlâ'nın gücü dâhilinde ise bu fiil ya olağandır ya da olağanüstüdür. Fiil olağansa zaten iddia sahibi hakkında özel bir durum söz konusu olmayacaktır. Eğer olağanüstüyse bu fiil hangi yönüyle iddia sahibinin doğru olduğunu kanıtlar? sorusuna Miklâtî, eğer fiil olağanüstüyse fâilin gücünü gösteren bir eylemin olması gerektiğini söyler. Ona göre fiili gerçekleştiren Allah olduğu için âdet olarak adlandırılan mûcizelerin gerçekleşmesi her durumda aynı olmayabilir. Çünkü Allah yapmış olduğu hiçbir fiile mecbur kılınmaz. Bu konuda *“Kendilerine bir mûcize gelirse ona mutlaka inanacaklarına dair Allah adına kuvvetle yemin ettiler. De ki: “Mûcizeler ancak Allah'a aittir. Ama mûcize geldiğinde de inanmayacaklarının farkında mısınız?”*²²⁷ âyeti mûcizelerin yaratılmasının Allah'ın dilemesine göre değiştiğinin bir kanıtıdır.²²⁸

Bu konuda filozoflar bu konuda iki şekilde şüpheyeye düşmüştür:

Bunlardan peygamberliği inkâr edenlerin ilk şüpheleri, şartlı ve yüklemli kıyastan oluşur. Buradaki anlaşmazlık ayrık şartlı önermenin kısımlarından birindedir. O da şudur:

²²⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s.153.

²²⁷ En'âm 6/109.

²²⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 344.

“Eğer fiil olağanüstü bir fiilse hangi yönden doğruluğa delalet eder?

Fiil bir fiil olması yönünden fâilin gücüne işaret eder.

İşte bu yönden iddia sahibinin doğruluğuna işaret eder.”

Bu önermeye karşılık Miklâtî, fiilin fiil olmasından dolayı iddia sahibinin doğruluğuna işaret etmemesinin mümkün olduğunu savunur. Fiil ancak iddiaya yaklaşması, meydan okuması ve zıtlık oluşturmaması yönüyle doğruluğa işaret edebilir. Ancak böyle bir durumda o iddianın doğruluğu kesinleşmiş olur. Bu yüzden şayet durum filozofların iddia ettiği gibi aynı iddiasıyla bilinmek zorundaysa o halde yalancı olduğu bilinen birine, yalanından dolayı inanmak gerekir. Ancak yalancıya inanmak imkân dâhilinde değildir.²²⁹

Filozofların ikinci şüpheleri bitişik şartlı kıyastan oluşur ve asıl problem ikinci önermenin birinci önermeye bağlılığı noktasındadır.

“Eğer bazı vakitlerde mucizelerin ortaya çıkması peygamberlerin doğruluğuna delil olursa, bazı vakitlerde ortaya çıkmaması da onun yalancı olduğuna delil olur”.

Ancak Miklâtî, peygamberlik iddiasıyla beraber mucizelerin ortaya çıkmaması durumunun, güç yetiremeyeceği bir şeyle sorumlu tutulmasının imkânsızlığından dolayı yalancı olacağına delil olabileceği halde bazı durumlarda ortaya çıkmamasının da yalancılığa delil olmayacağını iddia eder.²³⁰ Ona göre bu durum Allah’a bir vaciplik yüklemektedir. Ancak Allah için böyle bir vaciplik mümkün değildir. Çünkü Allah’ın bütün fiilleri kendi iradesi ve isteğiyledir.

Filozofların konu hakkındaki iddialarının ikincisi; asanın yılanı dönüşmesi, ölülerin dirilmesi, denizin ikiye ayrılması gibi peygamberlere ait diğer mucizelerin imkânsız oluşudur. Böyle bir durum ise filozoflar için mümkün değildir. Çünkü bu tarz durumlar ancak eşyanın zâtına, sihir ve büyüye atfedilebilir. Ancak peygamberler vasıtasıyla gerçekleşen olağanüstü türden olayların varlığı mütevâtir olarak nakledilmiş ve inkâr edilemeyecek tarzda bir ilim oluşmuştur. Aynı zamanda asanın yılanı dönüşmesi, çürümüş kemiklerin dirilmesi, denizin ikiye ayrılması ve

²²⁹ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 345.

²³⁰ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 346.

peygamberlerin diğ er m ucizeleri duyusal ve d üş nsel bir kuvvetle ortaya çıkamayacak hallerdir. Yine peygamberlerin gerçekleştirdikleri m ucizeler haricinde bir fiilden başka fiile, bir şeyi başka bir şeye bağlamak, vakti tayin etmek gibi sihir, tılsım gibi ilimler konusunda aktarılan şeylerin hiçbirinin bir soyutluğu yoktur.       b t  n insanlar zar  r  olarak bilir ki meydan okuma cihetiyle çürümüş kemikleri birleştirip herhangi bir tedavi olmadan canlı bir kişinin tekrar hayat bulması ancak Allah tarafından yine kendi iradesiyle gerçekleşir. Allah o fiili, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, peygamberliğinin doğruluğunu ortaya çıkarmak amacıyla o vakte özel olarak yaratmıştır. Bu yüzden ittifakla sabittir ki, bu tarz durumların meydana gelip gelmediğini tartışmak d hi caiz değildir.²³¹ Mikl  t  burada filozofların eşyaya, sihir ve tılsımlara yüklemiş oldukları bu olağanüstü durumları, gerçek f  il olan Allah'a yüklemektedir. Bu y zdeendir ki, bu tarz m ucizelerin varlığını tartışmak bile söz konusu değildir.

Sonuc olarak Mikl  t , gözlem sonucunda varılan kanaatlerin kişiyi her zaman aynı sonuca ulaştırmayacağını dolayısıyla doğa kanunlarının zorunlu olmadığını savunur. Ancak o, doğa kanunu kavramını epistemolojik açıdan temellendirmek amacıyla, Allah'ın bizde bir olayın sürekli olarak aynı tarzda meydana geldiğine dair bir ilim yarattığını söyler. M ucizeler, doğanın normal seyrine aykırı olarak meydana gelen olaylardır. Bu yüzden doğa kanunlarının ve bunlara aykırı olan bir takım olayların oluşması imkân dâhilindedir. Peygamberin niyet ve isteği m ucizenin ortaya çıkmasında bir önem arz etmiş olsa da kaynağı yalnızca Allah Te  l 'dır.

1.3. M ucizenin şartları

Meydana gelen bir olay ya da h disenin mûcize olarak nitelendirilebilmesi için mûcizenin tanımında yer alan unsurlardan hareket ederek, mûcizenin birtakım özelliklere sahip olması gerektiği vurgulanmıştır.²³² Bundan dolayı Mikl  t  de mûcizenin özelliklerini ele aldığı özel bir bölüm oluşturarak bu konudaki tartışmalı yönleri kendi kanaatine göre aktarmıştır. Ona göre bir fiilin mûcize olarak adlandırılması için aşağıdaki altı şartın olması gerekir.

²³¹ Mikl  t , *Lübâbü'l-' k l*, s. 347.

²³² Cüveynî, *Kitâbü'l- rş d*, s. 252; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, s. 205; Cürcanî, *şerhu'l-mev k f*, Cilt: III, s. 398; Kâdî Abdülcebâr, *şerhu'l-usûli'l-hamse*, Cilt: II, s. 430.

1.3.1. İlâhi Bir Fiil Olması

Mûcizenin Allah'ın bir fiili olması gerektiği²³³ ve mûcizenin kadîm (ezelî) bir sıfat olmasının câiz olmaması hususunda Miklâtî'nin görüşü diğer âlimlerle aynıdır.²³⁴ Çünkü kadîm olan bir sıfatın bazı peygamberlere özel olup diğer peygamberlere olmaması düşünülemez. Mûcizenin peygamberin doğruluğuna delâlet etme yönü ise onun nübüvvet iddiasında bulunan kişiye “Doğru söyledin” sözü yerine geçen bir fiil olmasıdır.²³⁵

Mûcize bu açıdan Allah'ın fiili olmalıdır. Şayet bir kimse peygamberlik iddia ederek “Benim delilim açıklayana kadar bu yöre halkının yerinden kalkmamasıdır” dese bu bir fiil olarak değil ancak olağanüstü bir durum olarak kabul edilir.²³⁶ Çünkü Cürcanî'ye göre; Allah'ın tasdiki kendisi tarafından olmayan bir şeyle gerçekleşmez. Orada Allah'ın bir fiili yoktur.²³⁷ Bu Cürcanî'ninde bahsettiği gibi fiil değil aksine fiilin engellenmesi durumudur.²³⁸ Dolayısıyla insanların yapılan bu eylemde o anda aciz kalmaları bir mûcize değildir. Ancak Eş'arî'ye göre bir fiilin mûcize olarak adlandırılması için kendisiyle tasdik edenin amaçlandığı bir fiil ve yine o fiilin yerine geçen, Allah tarafından gerçekleştirilen bir durumun olması yeterlidir. Miklâtî de Eş'arî'nin yapmış olduğu bu tanımını tasdik ederek “oturma sıradan bir şeydir, oysa mûcize denilen şeyin olağanüstü olması gerekir” itirazlarına karşı çıkararak kalkmaya çalışmakla birlikte oturup kalkamamanın da olağanüstü bir durum olduğunu savunmuştur.²³⁹

Yine Miklâtî'ye göre mûcizenin Allah'ın fiili olmasının diğer bir delili de Allah'ın peygamberini bu iddiasında yalancı çıkarmamasıdır. Çünkü mûcize peygamberin doğruluğunu göstermek için Allah tarafından gerçekleştirilen harikulade bir olaydır. Dolayısıyla mûcize peygamberin iddiasında doğru olduğunun kanıtıdır.²⁴⁰

²³³ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 350

²³⁴ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, s. 211; Hulusi Arslan- Mustafa Bozkurt, *Sistematiik Kelâm*, s. 332; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*, s. 364. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 253; Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 101.

²³⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 350.

²³⁶ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 351.

²³⁷ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 398.

²³⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 253.

²³⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 351.

²⁴⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 352.

1.3.2. Olağanüstü Bir Fiil Olması

Meydan okuyan kimsenin göstermiş olduğu cinsten bir fiilin ya da onun aynısını meydana getirecek bir durumun imkânsız olması halidir.²⁴¹ Yani mûcize denilen şey her gün güneşin doğması, her baharda çiçeklerin açması²⁴² ya da güneşin doğudan doğup, batıdan batması gibi sıradan bir şey olmamalıdır.²⁴³ Çünkü peygamberlerin göstermiş oldukları bu olağanüstü, halkın gücünü aşan deliller, onların Allah tarafından birer peygamber olarak gönderildiklerinin kanıtıdır.²⁴⁴ Bu konuda gelenek içerisinde âlimlerin görüşlerinin birbiriyle benzerlik arz ettiği görülse de vermiş oldukları örnekler birbirinden farklıdır. Ancak Miklâtî'nin "mûcize eğer sıradan bir şey olsaydı doğru ve yalancı arasında, iyi ile kötü, gerçekten peygamberlik iddiasında bulunan ile sahtesi arasındaki fark anlaşılmazdı"²⁴⁵ örneğinin Cüveynî ve Teftâzânî'nin eserlerinde geçen ibarelerle aynı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ona göre de bir fiilin mûcize olarak nitelendirilebilmesi için olağanüstü olması gerekir.

Nitekim Kur'an'ı Kerim'de de mûcizenin olağanüstü bir fiil olması dolayısıyla insanların onun bir benzerini getirmeye güçlerinin yetmediği vurgulanmıştır. Allah "Eğer kulumuz (Muhammed)'in üzerine parça parça indirdiğimizden şüphe ediyorsanız haydi onun benzerinden siz de bir sûre getiriniz. Fakat bunu yapamazsınız" buyurmaktadır.²⁴⁶ Bu ayetlerden anlaşıldığı üzere Allah, mûcizenin bir benzerini getirmekten insanları ve cinleri âciz bırakmıştır. Âciz bırakılmak ise meydana gelen o şeyin olağanüstü bir fiil olduğunun kanıtıdır.

1.3.3. Peygamberin Mûcizeyle Meydan Okuması ve Mûcizenin İddiaya Uygun Olması

Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin, nübüvvetinin kabul edilebilmesi için iddiasına uygun bir şekilde mûcize göstermesi gerekir. Çünkü ilâhî bir görevle görevlendirilen kişinin yalancı ve doğru olanla ayırt edilmesi meselesiyle karşı karşıya kalınır. Bu da ancak iddiasına uygun olan bir mûcize gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bu yüzden şayet peygamberler

²⁴¹ Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn*, s. 205.

²⁴² Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 400.

²⁴³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Cilt: II, s. 434.

²⁴⁴ Ebû Seleme es-Semerkindî, *Cümeli usûli'd-dîn*, s. 102.

²⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 254; Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, s. 237; Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 351.

²⁴⁶ Bakara 2/23-24.

mûcize ile tasdik edilmemişlerse, onların sözlerini ve kendilerini de tasdik etmek kişiye vâcib olmaz.²⁴⁷

Diğer yandan bütün peygamberlere, kendilerine inanmaları için birtakım mûcizeler verilmiştir. Kur’ân da bu hususta birçok ayet yer almaktadır.

Bu konuda Cüveynî ile aynı fikre sahip olan Miklâtî’ye göre; peygamberin mûcizeyle meydan okuması ve mûcizesinin de iddiaya uygun şekilde gerçekleşmesi gerekir. Bu mûcize söz ile tasdik şeklinde olmalıdır. Eğer kişiden sustuğu halde bir mûcize sâdır olursa bu mûcize olarak kabul edilmez. Dolayısıyla meydan okuma olmadan mûcizeden bahsetmek imkânsızdır.²⁴⁸

Miklâtî ve gelenek içerisindeki diğer farklı âlimlerin kaynaklarında da mevcut olan bu durum şu örnekle açıklanmaktadır; Eğer bir kimse hükümdarın huzurunda onun askerlerine meydan okuyarak, kendisinin hükümdar tarafından onlara gönderilmiş bir elçi olduğunu ve malların taksiminde kendisine itaat etmelerini hükümdarın emrettiğini iddia edip askerler de ondan bir delil isterse hükümdarın duyacağı şekilde “Eğer ben senin elçin isem ayağa kalk sonra da otur!” der. Hükümdar elçinin bu sözü üzerine denileni yaparsa orada bulunanlar zaruri olarak o elçinin hükümdarın elçisi olduğuna, hükümdarın o elçiyi tasdik ettiğine ve elçinin söylemiş olduğu sözün doğru olduğuna kanaat getirirler.²⁴⁹

Ayrıca meydan okuma konusunda peygamberlik iddia eden kişi “Ben Allah’ın size göndermiş olduğu bir peygamberim. Ve benim doğruluğumun delili, sizin ölülerini diriltme kuvvetine sahip olan Allah’ın tek olduğunu ve O’nun gizlimizi, açığımızı, sırlarımızı ve içimizden açığa çıkardığımız şeyleri bilmenizdir. Ey rabbim! Eğer devamda haklı isem bu ağaç parçasını yılana çevir” der ve bu olay gerçekleşirse o zaman orada bulunup Allah’a iman etmiş kişiler zaruri olarak onun bir peygamber olduğunu anlamış olurlar. Çünkü peygamberden sâdır olan bu fiil, Allah tarafından “kulum doğru söyledi” yerine geçer. Mûcize bu yönüyle peygamberin tasdiki ve onun doğruluğuna işaret eder.²⁵⁰ Verilen bu örnek Cüveynî ve Miklâtî’nin eserlerinde

²⁴⁷ Taftazânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 236.

²⁴⁸ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 351; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 256.

²⁴⁹ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 354-355. Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 256; Bağdâdî, *Kitâbu Usûli’-d-Dîn*, s. 212. Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’-d-dîn*, s. 101; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’-l-hamse*, Cilt: II, s. 432; Gazzâlî, *el-İktisâd fî’l-î’tikâd*, s. 146.

²⁵⁰ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 354-355; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 268.

birebir yer almakta ve görüşleri birbiriyle örtüşmektedir. Bu durum Miklâtî'nin Cüveynî'den faydalandığını ve onun sıkı bir takipçisi olduğunu göstermektedir. Miklâtî konunun devamında, Cüveynî'den farklı ve ek olarak şunları söylemektedir: Ona göre iddia sahibinin meydan okumada “Doğruluğumun delili, Allah’ın bu asayı yılana çevirmesidir” demesi yeterlidir. “ Bu benim delilimdir, benden başkası bunun aynısını getiremez” şeklinde bir iddiada bulunmak, meydan okuyan bir kimse için şart koşulamaz. Çünkü meydan okumadan maksat, iddianın mûcize ile bağlantılandırılmasıdır. Bu da zaten “Bunun benzerini başkası yapamaz” şeklinde bir söz söylemeden de olur.²⁵¹

Miklâtî ve Cüveynî vermiş oldukları bu örneklerle mûcize konusundaki şüpheleri aklî olarak gidermeyi amaçlamışlardır. Çünkü onlara göre gönderilen şeyi bilmek aslında göndereni bilmek anlamına da gelmektedir. Zira şart olmadan şart koşulan şeyi bilmek imkânsızdır. Bu açıdan mûcize, dilediğini yapmaya kâdir olan Allah’a inanan kimse için onun doğru olduğuna işaret eder.²⁵²

Ancak konu hakkında Berâhime şöyle bir itirazda bulunmuştur;

Olağanüstü mûcizeler Allah Teâlâ'nın gücü dâhilinde meydana gelebilir ve benzeri görülmemiş bir âdet olarak devamlılık göstermesinde de herhangi bir imkânsızlık yoktur. Ancak bu benzeri görülmemiş olay devamlılık gösterirse mûcize olmayacaktır. Şayet bir kimse peygamberlik iddiasında bulunur ve olağanüstü olaylar gösterirse bunun devamlılık gösterip göstermeyeceği hususunda emin olunamaz ki devamlılık gösterecekse zaten mûcize olmayacaktır? Biz o olağanüstü olayın devamlılık gösterip göstermeyeceğinden emin olmadığımız sürece onun mûcize olması ve peygamberin doğruluğuna işaret etmesi hususunda bizde bir bilgi ortaya çıkmayacaktır. Böylece konu tam olarak ortaya koyulamadığından tartışmada uzayıp gidecektir.²⁵³

Berâhimenin yapmış olduğu bu itiraza karşılık Miklâtî iki şekilde cevap verir;

²⁵¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 351; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 257.

²⁵² Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 354.

²⁵³ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 356.

Birincisi, bir âdetin önceki halinin tam tersine devam etmesi onun olağanüstü mûcize olmadığı anlamına gelmez. Mesela ateşin yakma özelliği günümüzde halâ devam etmesine rağmen ateşin Ahmet'in elini yakmaması onun yakıcı özelliğini kaybettiği anlamına gelmez. Ahmet'in eli kıyamete kadar yanmasa da bu yakmama durumu onu mûcize olmaktan çıkarmaz. Ancak bir olayın süreklilik kazanmasıyla birlikte nadiren gerçekleşen bir olay herhangi bir şeye delâlet ederse, sürekliliğe sahip bir olayın onun tam tersine delâlet etmesi daha uygundur.

İkincisi, olayın önceki halinin tam tersi üzerine devam etmesi onu mûcize olmaktan çıkarır derler ve günler, aylar geçmesine rağmen bu nadir olayın devamlılığı görülmezse işte o zaman o sıradan olay olmaktan çıkar ve peygamberin davasında doğru olduğuna işaret eder.²⁵⁴

Sonuç olarak Miklâtî'ye göre peygamberin nübüvvetini ispat edebilmesi için meydan okuması ve bunu iddiasına uygun olarak gerçekleştirmesi gerekir. Şayet bir kişi benim mûcizem şu dağı eritmektir gibi bir iddia ile ortaya çıktıysa, bu iddiasını aynı şekilde yerine getirmelidir. Eğer bu iddia tam tersi şekilde meydana gelirse bu onun iddiasında yalancı olduğuna delâlet eder. Bu yüzden peygamber iddiasına uygun şekilde bir mûcize göstermelidir ki onun nübüvvetine delil teşkil etsin.

1.3.4. Yalancının Elinde Ortaya Çıkmaması

Eş'arî'ye göre olağanüstü olayın yalancı bir kişinin elinde ortaya çıkması mümkün değildir. Mu'tezile ise, Allah'ın kudretinin her şeyi kuşattığını bundan dolayı mûcizenin yalancı bir kişinin elinde ortaya çıkabileceğini iddia etmiştir. Ancak bunun gerçekleşmesi Allah'ın hikmetine uygun bir maslahat değildir. Çünkü bunda yalancının doğru olduğuna dair bir yanılsamanın ortaya çıkması söz konusudur. Dolayısıyla Allah'ın tıpkı diğer çirkin şeyleri yapması nasıl imkânsızsa bunu yapması da imkânsızdır.²⁵⁵

²⁵⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 356-357.

²⁵⁵ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 412; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 267.

Berâhime, Allah'ın kullarını saptırması, onları azdırması ve helak etmesi nasıl mümkün görülüyorsa mucizelerinde yalancılardan vesilesiyle insanları saptırmak için ortaya çıkabileceğini iddia ederek bu konuda emin olunamayacağını savunmuştur.²⁵⁶

Miklâtî bu konuda geleneğin görüşüne uyarak, Berâhimenin bu iddiasını reddetmiş ve böyle bir durumun söz konusu olamayacağını söylemiştir. Çünkü ona göre mucizenin yalancının eliyle ortaya çıkması bizi yalancıyı tasdike götürecektir ki yalancıyı tasdik etmek imkânsızdır. Şayet bu mümkün olursa Allah'ın bildirmiş olduklarının yalana dönüşmesi gerekir ancak Allah'a yalan isnat etmek câiz değildir.²⁵⁷

1.3.5. İddiadan Önce Gerçekleşmemesi

Peygamberlik iddiasından sonra meydana gelen mucize konusunda Cürcanî, peygamberliğin sübutuna delil olduğu hususunda görüş birliğine varılsa da delâlet yönünde ihtilaf edildiğini aktarır. Bu görüşe göre mucize iddiayla birlikte ortaya çıksa da onun mucize olduğuna dair bilimiz daha sonra oluşur. Bu durumda insanlar peygamberin haber vermesi ve iddiada bulunduğu şeyin gerçekleşmesi arasında geçen zaman diliminde onun peygamberliğini kabul edip ona tâbi olmak zorunda değillerdir. Çünkü peygambere tâbi olmanın şartı, onun gerçekleştirdiği şeyin mucize olduğunun bilinmesidir. Mucize ise ancak peygamberin iddiasının ardından meydana gelir.²⁵⁸

Miklâtî'ye göre ise mucize iddiadan önce gerçekleşmemelidir. Mucize ortaya çıkıp sona erdikten sonra mucizenin sahibi “ben bir peygamberim ve az önceki olay benim mucizemdi” dese hükmü geçmiş olur ve kimse ona aldırış etmez.²⁵⁹ Dolayısıyla mucizenin peygamberin meydan okuduğu anda gerçekleşmesi gerekir. Şayet iddia ile meydan okuma arasına belli bir zaman dilimi girecek olursa bu mucize olmayacaktır. Çünkü mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasından hemen sonra gerçekleşmesi bu fiilin Allah tarafından gerçekleştirildiğine delil oluşturur.

²⁵⁶ el- Cüveynî bu görüşü ortaya atanların Mû'tezile olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 266.

²⁵⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 357.

²⁵⁸ Cürcanî, *Şerhu'l-mevâkıf*, Cilt: III, s. 406.

²⁵⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 352; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 257.

1.4. Hz. Muhammed'in Mûcizeleri

Kur'ân'ı Kerim'e göre Hz. Muhammed, bütün insanlığa peygamber olarak gönderilmiştir. Bu husus âyetlerde *“Biz seni başka değil, ancak müjdeleyici ve uyarıcı olarak bütün insanlara gönderdik; fakat insanların çoğu bunu bilmezler”*²⁶⁰, *“De ki: Ey insanlar! Gerçekten ben sizin hepinizin, göklerin ve yerin sahibi olan Allah'ın elçisiyim”*²⁶¹, *“Muhammed içinizden hiçbir erkeğin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur”*²⁶². *“Bu Kur'ân bana, hem sizi hem de ulaştığı herkesi onunla uyarmam için vahyedildi”*²⁶³, *“Bugün sizin için dinî kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyeti seçtim”*²⁶⁴ şeklinde ifade edilmektedir.

Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerim ile insanlara meydan okuduğu ve hakkı bâtıldan ayırmaları için hidayet rehberi olarak gönderildiği, İslâm âlimlerinin ittifak ettiği bir husustur.²⁶⁵ Onun doğruluğunun delili ve aklî mûcizelerinden ilki de Kur'ân'dır.²⁶⁶ Çünkü Kur'ân aklî ve manevî olarak mûcizelerin en mükemmelidir. Bu açıdan Kur'ân'ın icâzı ele alınırken, bütün yönleri göz önünde bulundurularak bir değerlendirme yapılmıştır. Neticede çok farklı i'câz yönleri ortaya çıkmış olsa da Miklâtî, Kur'ân'ı daha çok lafız ve üslup yönünden ele alarak Hz. Muhammed'in peygamberliğini kanıtlamaya çalışmıştır. Bu noktada onun doğruluğunun yegâne delili olarak Kur'ân'ı görmüş ve bu konuda yapılan itirazlara karşı eleştirilerde bulunmuştur.

Yapılan itirazlardan ilki, Kur'ân'ı peygamberin getirip getirmediğinin bilinmemesi ve peygamberden sonra uydurulmuş olma ihtimalidir. Miklâtî'ye göre böyle bir şeyin olması mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber Kur'ân'ı vahiy yoluyla alarak öğrenmiş, okumuş ve ashabına öğretmiştir. Bu bilgi bize tevatür yoluyla ulaştığından kesinlik arz etmektedir.²⁶⁷

²⁶⁰ Sebe' 34/28.

²⁶¹ A'raf 7/158.

²⁶² Ahzâb 33/ 40.

²⁶³ En'âm 6/19.

²⁶⁴ Mâide 5/ 3.

²⁶⁵ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 365.

²⁶⁶ Sâbüni, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, s. 103.

²⁶⁷ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 365.

Bu konuda yapılan ikinci itiraz ise, şayet Kur’ân’ın Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığı kabul edilse bile, peygamberin onunla meydan okuması ve insanları ona karşı koymaya davet ederek, aciz bırakmasının delilinin ne olduğu sorusudur.

Bu soruyu Miklâtî’nin, Cüveynî’nin de ifade ettiği cümlelerle cevaplandığı görülmektedir. Bu durum Miklâtî’nin bu konuda da Cüveynî’yi takip ettiğini göstermektedir. Onlara göre Kur’ân ve tevatür ile gelen bilgi bunun için yeterli birer delildir. Çünkü zarûrî olarak bilinir ki, Hz. Peygamber’e sürekli olarak Kur’ân’dan âyetler indiriliyor ve o kendisine indirilen âyetlerin Allah’a ait olduğunu ileri sürüyordu. Bu yüzden kim Allah’ın Kur’ân’ı peygambere has olarak indirdiğini inkâr edecek olursa, bu konuda aktarılan mütevâtir haberleri de inkâr etmiş olacaktır. Ayrıca Kur’ân’da bu konuyla ilgili pek çok âyet mevcuttur.²⁶⁸ Cüveynî “*De ki: And olsun, bu Kur’ân’ın bir benzerini ortaya koymak üzere bütün insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya koyamazlar*” âyetini bu konuda delil olarak gösterirken, Miklâtî farklı âyetleri de eserinde delil olarak sunmaktadır. Onlardan bazıları şunlardır:

*“De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, Allah katından bu ikisinden daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ben ona uyayım!”*²⁶⁹

*“De ki: Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sure de siz getirin bakalım.”*²⁷⁰

Bunun üzerine inkârcılar benzeri bir sûre getirmekten aciz kalmışlar ve halk “o şüphesiz bunları uydurmuştur” dediklerinde de durum onların aleyhine dönmüştür. Bunun akabinde Allah Teâlâ da;

*“De ki: Doğru kimseler iseniz, siz de onun gibi uydurulmuş on sure getirin.”*²⁷¹

Buna rağmen inkârcıların itirazlarının artmasının üzerine Allah:

²⁶⁸ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 365; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 280.

²⁶⁹ Kasas 28/49.

²⁷⁰ Yunus 10/38.

²⁷¹ Hûd 11/13.

“Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz onun benzeri bir sûre de siz getirin, Allah’tan başka taptıklarınızı da yardıma çağırın; eğer iddianızda samimi iseniz!”²⁷²

Allah’ın meydan okumasına karşılık onun benzeri bir sure meydana getiremeyen inkârcıların acizliği ortaya çıkınca Allah onları şu şekilde uyarmıştır:

“Bunu yapamazsınız ki elbette yapamayacaksınız. Yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının. Çünkü o ateş kâfirler için hazırlanmıştır!”²⁷³

Hız. Peygamber de inkârcılara şu âyeti okuyarak uyarıda bulunmuştur:

“De ki: Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek olsalar, yine onun bir benzerini getiremezler!”²⁷⁴

Mâtürîdî âlimlerin de bu konunun üzerinde ehemmiyetle durduklarını ve deliller getirdiklerini görmekteyiz.

Ebu’l-Mûin en-Nesefî, konu hakkında Allah’ın Yahudi ve Hristiyanları mübadeleye davet ettiğini ancak onların bundan imtina ettiklerini söylemiş ve şu âyetleri delil olarak sunmuştur:

“Bu iddianızda doğru iseniz haydi ölümü temenni edin!”²⁷⁵

“Geliniz, sizler ve bizler de dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah’tan yalancılar üzerine lânet dileyelim”.²⁷⁶ Ancak onlar, gerçekleşeceğinden korkarak bundan imtina etmişlerdir.”²⁷⁷

Sâbûnî ise bu bağlamda inkârcıların, peygamberimizin iddiasını boşa çıkarmak ve ispat olarak kullandığı Kur’ân’ı çürütmek için çok uğraştıklarından bahseder. Ancak halk içerisinde Allah’ın bu meydan okumasına karşılık, onların Kur’ân’ın benzeri bir kitap getirdiklerine dair herhangi bir bilginin bulunmaması ve böyle bir

²⁷² Bakara 2/23.

²⁷³ Bakara 2/ 24.

²⁷⁴ İsrâ 17/88.

²⁷⁵ Bakara 2/97.

²⁷⁶ Âl-i İmran 3/61.

²⁷⁷ Ebul Mûin en-Nesefî, **Bahrü’l-keîâm**, s. 170.

bilginin bize ulaşmaması onların bu konuda aciz kaldıklarını göstermektedir ifadelerini kullanır.²⁷⁸

Görüldüğü üzere gelenek içerisinde Kur'ân'ın mûcize oluşu noktasında hem aklî hem de naklî olarak deliller sunulmuştur. Miklâtî'nin konu hakkındaki görüşünün ise diğer âlimlerle paralellik arz ettiği görülmektedir. Zira o da bu konuda aklî ve naklî deliller getirerek, Allah'ın tüm bu meydan okumalarının cevapsız kaldığını göstermek istemiştir. Kur'ân'da farklı şekillerde dile getirilen bu meydan okumalar yüzyıllardır karşılıksız kalmış ve bundan sonrada kalmaya devam edecektir. Çünkü Kur'ân, önceki peygamberlerin mûcizeleri gibi tarihi değer taşıyan bir olgu olarak kalmamış, eşsiz edebî metni, evrensel mesajlar içermesi, derin muhtevası ve gelecek nesillerin inceleyerek yaratıcısını tanıması noktasında insana yardımcı olan bir mûcize olarak sunulmuştur.

Bu konuda yapılan üçüncü itiraz da bütün bu açıklamaların Kur'ân'ın bir mûcize olduğunu göstermeye yetmeyeceği yönündedir. Onlara göre bu konudaki ihtilaflar sona ermediğinden âyetlerinde sonradan uydurulduğunu düşünmek imkânsız değildir. Miklâtî bu itirazı yine Kur'ân'daki her bir âyetin tevatüren gelmesiyle açıklar. Ayrıca Kur'ân tek tek âyetleriyle birer bütündür. Bundan dolayı şayet tek bir âyetden bile şüphe duyulacak olursa bu şüphe âyetlerin bütününe yönelik olacağından Kur'ân'ın tevatürle geldiğine dair güveni de sarsacaktır.²⁷⁹

Miklâtî bu itirazlara cevap verdikten sonra kelâmcılar arasında Kur'ân'ın hangi yönüyle insanları acze düşürdüğü ve i'câz yönleri konusunda ihtilaflı olan görüşleri açıklar.

İslâm âlimlerinin yabancı din ve kültürlerle karşılaşması sonucunda hicrî III. asırdan itibaren önemle durduğu konulardan biri olan Kur'ân'ın i'câzı, âlimler tarafından değişik şekillerde ele alınmıştır.²⁸⁰ Kelâm ehli arasında Kur'ân'ın i'câz yönlerine dair farklı görüşler olsa da Miklâtî bir kısmının fesahat ve belâgat, bir kısmının üslup, diğer bir kısmının ise sarf yönüyle i'câzı kabul ettiklerini aktarır.²⁸¹ Miklâtî'ye göre mûciz olan bir şeyin açık ve seçik her yönüyle mûciz olması

²⁷⁸ Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûlî'd-dîn*, s. 103.

²⁷⁹ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 366-367.

²⁸⁰ Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistemantik Kelâm*, s. 337.

²⁸¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 367.

gerektiğinden Kur’ân fesahat, belâgat ve Arapların yaygın olan üslubundan farklı bir üsluba sahip olması dolayısıyla bir mûcizedir. Bu noktada Miklâtî, Kur’ân’da bulunan fesahat, belâgat ve cezâletin yönü ve anlamı noktasında bilgi vererek konuyu açıklar.

Fesahat: Ok gibi hedefi vuran, aydınlık, kastedileni haber veren yüce bir sözle tabir etmektir.

Cezâlet: Meydana gelen lafzın, kendisi sayesinde telaffuz etmenin kolaylaşması yönü ile mahreçlerin uyum üzere olmasıdır.

Belâgat: Fesahat ve cezâletin bir araya gelmesidir. Bu ikisinin bir araya gelmesiyle söz en mükemmel dereceye ulaşır ve belîğ olarak isimlendirilir. Bunun ise Kur’ân’da sayılamayacak kadar örneği vardır:

*“Kısasta sizin için hayat vardır, ey akıl sahipleri umulur ki sakınırsınız.”*²⁸²

Allah’ın önceki ümmetlerin kıssalarını, bolluk içerisinde yaşayan kavimlerin malları ve helak edilen kavimlerin cezalarını haber vermesi de bu türdendir:

*“Kiminin üzerine taşları savuran fırtınalar gönderdik.”*²⁸³

“Nûh, haydi gemiye binin! Yüzerken de dururken de Allah’ın adını anın!” âyetinden *“Zalimlerin topunun canı cehenneme”*²⁸⁴ âyetine kadar olan kısımda Allahü Teâlâ gemi emrinin başlangıcı ve karaya oturması sürecine işaret etmiştir.

Yine ilk inen *“Yaratan rabbinin adıyla oku!”* âyetinden *“İnsana bilmediğini öğreten rabbın sonsuz kerem sahibidir.”*²⁸⁵ âyetine kadar olan kısımda da mükemmel bir belagat sanatı vardır. Zira ilk inen âyetler öncelikle bütün varlıklar sonrada özellikle insan hakkında bilgi vermiştir. *“Oku! Kalemle yazmayı öğreten Rabbın sonsuz kerem sahibidir”* diyerek de bu bilgiyi genelleştirmiştir. Sonra mahlûkatı genelleştirip, insanı özelleştirmiştir.²⁸⁶ Yani öncelikli olarak umum hakkında bilgi verilirken daha sonrasında insanın yaratılışına dair bilgi verilerek belagat açısından mükemmel bir geçiş yapılmıştır. Bu anlamda Kur’ân Arapların kelâmını, söyleşilerini,

²⁸² Bakara 2/179.

²⁸³ Ankebut 29/40.

²⁸⁴ Hud 11/41-44.

²⁸⁵ Alâk 96/1-5.

²⁸⁶ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 368-369.

nutuklarını, şiirlerini fesahat, belâgat ve cezâlet noktasında karşı tarafı onun bir benzerini getiremeyecek şekilde âciz bırakmıştır.²⁸⁷ Hz. Peygamber bu konuda iyi olan bir millet içerisine gönderilmesine rağmen Araplar Kur'ân'ın bir benzerini getirememiş ve onunla savaşmayı tercih etmişlerdir. Şayet savaşmak yerine Kur'ân'ın bir benzerini getirebilselerdi, bununla bir şüphe ortaya atıp peygamberin cemaatinin dağılmasını sağlayabilirdi. Edebî olarak böyle bir özelliğe sahip olmalarına rağmen bunu başaramamış olmaları onların bu konuda âciz bırakılmalarının açık bir delili sayılır.²⁸⁸

Konu hakkında başta Nazzam olmak üzere bazı Mutezilî âlimler, İbn Hazm, Cüveynî, Râzî gibi sünî âlimler ve Şerif Murtaza gibi bazı Şii âlimler²⁸⁹ yukarıdaki görüşün aksine Kur'ân'ın nazmında bir i'câzın olmadığını savunmuşlardır.²⁹⁰ Bu görüşe göre Kur'ân benzeri yapılamayacak bir kitap değildir. Ancak Allah benzerini yapma gücünü inkârcıların elinden almıştır. Sarfe teorisi²⁹¹ adı verilen bu görüşe göre Allah bu işe teşebbüs etme iradesini ve başarıya ulaşma imkânını kişilerden kaldırmıştır.²⁹²

Miklâtî'ye göre i'câz yönleri konusunda birtakım tartışmalar olsa da bu Kur'ân'ın i'câzını zayıflatmamaktadır. Aksine kişi Arap belagatına ne kadar iyi hâkim olursa Hz. Musa döneminde en sihirbaz olan kişi onun asa mûcizesini ya da Hz. İsa döneminde tıp alanında en bilgin olan kişi onun ölüleri diriltme, kör ve cüzzamları iyileştirme mûcizesini daha iyi anladığı gibi o da Kur'ân'ın i'câzını daha açık şekilde anlayacaktır. İ'câz yönleri konusundaki hüküm ve hikmetleri anlayan kişi, bunun üzerine Kur'ân'da bildirilen siyaset, ibadet, ahlâk, kınanan fiiller, bir takım dürtü ve hasletlerin yasaklanmasının ilmî yönlerini de ekleyecek olursa bu i'câz en üst seviyeye kadar çıkacak hatta idrak edilemez olacaktır.²⁹³

Görüldüğü üzere mûcizenin nübüvveti delaleti hususunda konu sistematik bir şekilde ele alınarak, kelâmcılar arasında farklı görüşler ve tartışmalar ortaya

²⁸⁷ Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 369.

²⁸⁸ Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm, Tarih, Ekoller ve Problemler**, s. 338; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, Cilt: II, s. 460.

²⁸⁹ Hulusi Arslan- Mustafa Bozkurt, **Sistematik Kelâm**, s. 338.

²⁹⁰ Şaban Ali Düzgün, **Kelâm**, s. 347.

²⁹¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXXVI, TDV yayınları, Ankara, 2009, s. 140.

²⁹² Şerafettin Gölcük-Süleyman Toprak, **Kelâm, Tarih, Ekoller ve Problemler**, s. 337.

²⁹³ Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 370.

koyulmuştur. Ancak bu konuda yeterli deliller tam olarak ortaya koyulsa da itirazların temel noktası inkârcıların hakikati görmek istememeleridir. Dolayısıyla bugün için konuşulacak olursa elimizde iki temel konu kalmaktadır. Bunlardan ilki mûcizenin akli ve ilmî olarak mümkün olduğunu ortaya koyabilmek ikincisi ise Kur’ân’ın i’câzı’nı gösterebilmektir. Bunun haricinde mûcizenin delâlet şartlarına yönelik çeşitli ihtimaller üzerinden yapılan tartışmalar, günümüzde herhangi bir pratik değere sahip değildir.²⁹⁴

Sonuç olarak genellikle kelâm âlimleri arasında nübüvvetin ispatı bağlamında zikredilen İ’câzü’l-Kur’ân meselesini Miklâtî’nin de ele almış olması bu konunun onun yaşamış olduğu dönemde de tartışılan bir mesele olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Miklâtî, Kur’ân’ın i’câz yönlerini ele alarak, kelâmcıların mûcize tanımına getirmiş olduğu perspektifle Hz. Muhammed’in nübüvvetini ispatlama yoluna gitmiştir.

2. HZ. MUHAMMED’İN NÜBÜVETİNİ İSPATTA NESİH

2.1. Neshin Tanımı

Nesih kelimesi, sözlükte izale etme, iptal etme ve nakletme anlamlarına gelmektedir.²⁹⁵ Dolayısıyla nesih, ortadan kaldırma ve nakletme olmak üzere iki farklı manaya dayanmaktadır. Ortadan kaldırmak anlamında nesih, bir şeyi izale ederek yerine başka bir şeyin koyulmasıdır. “Güneş gölgeyi neshetti” veya “Fırtına memleketi neshetti” ifadelerindeki gibi bir şeyin ortadan kaldırılması ya da kaldırılan şeyin yerini alması anlamında kullanılır. Nakletme anlamında kullanılan nesih ise “Falan kişi kitabı kaydetti” ifadesinde olduğu üzere kitabın içeriğinin ortadan kaldırılması değil, başka bir yere nakledildiğini ifade etmektedir. Bu da “*Çünkü biz yapmakta olduklarınızı kaydediyorduk*”²⁹⁶ âyetiyle aynı manada kullanılır.²⁹⁷

Neshin terim anlamında ise farklı tanımlamalar ve farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu İslâm âlimlerinin ittifak etmediği hususlardan biridir. Mu’tezile’nin ihtilaf ettiği ancak Kâdî Abdülcebbar ve Eş’arîlerin büyük

²⁹⁴ Recep Ardoğan, *Kelâm ve Felsefe Açısından Nübüvvet*, Klm yay, Kahramanmaraş, 2020, s. 219.

²⁹⁵ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 358; Cürcânî, *Kitabü’t-Ta’rîfât*, s. 238.

²⁹⁶ Câsiye 45/29.

²⁹⁷ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 358.

çoğunluğunun benimsemiş olduğu görüşe göre nesih “Şer’î bir delil ile sabit olmuş olan bir hükmün, yine sonradan gelen bir şer’î delil ile ortadan kaldırılması ve bunun olmaması durumunda da o hükmün sabit olmaya devam etmesidir.” Cüveynî de neshin tanımına dair tartışmayı ele almıştır. O neshi şu şekilde tanımlar: “Bir hitap ile var olan bir hükmün, yeni bir hitap gelmemesi halinde başka bir hitap ile kaldırılmasıdır.” Ona göre bir şey sâbit olduktan sonra hükmün kaldırılması zorunlu hale gelir. Cüveynî, Mu’tezile’nin ve bazı mezhep âlimlerinin neshin “sabit olan şer’î bir hükmü kaldırmak” değil “zamanı sınırlandırmak” anlamını kabul ettiklerini de aktarır. Ancak o bu görüşe kesinlikle karşı çıkar çünkü bu yaklaşım tarzı neshin reddini gerektirir.²⁹⁸ Cürcânî ise neshi, “şer’î bir hükmün ortadan kaldırılarak, bu hükmün aksine yeni bir şer’î hükmün getirilmesi” şeklinde tanımlarken, Allah’ın ilmi açısından “hükmün süresini açıklamak” anlamına geldiğini aktarır.²⁹⁹ Miklâtî ve Kâdî Abdülcebbâr da fıkıhçılardan bir grup olan, Taberî ve Ebû İshak’ın neshi “Bir hükmü ibadet müddetinden kaldıran şer’î delil” olarak tanımladıklarını aktarmaktadırlar.³⁰⁰

İslâm geleneğine bakıldığında nesih meselesinin iki şekilde ele alındığı görülür. İlki neshin İslâm’dan önce gelen şeriatları nesih etmesi, ikincisi ise Hz. Peygamberden sonra Kur’ân âyetleri ve şer’î hükümler arasındaki nesihdir. İlk peygamber olan Hz. Adem’den son peygamber olan Hz. Muhammed’e kadar inanç ve ibadetlerin genel kaideleri birdir ve bu İslâm olarak adlandırılır. Peygamberler tarihi süreç içerisinde insanların tahrife uğratmış oldukları dini yenilemek ve zamanla değişen şart ve koşulları ihya etmek amacıyla gönderilmişlerdir. Bu da peygamberin önceki şeriatı neshetmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla İslâm geleneğinde Kur’ân’ın önceki gelen şeriatları kısmen ya da tamamen neshettiği konusunda bir ittifak söz konusudur.³⁰¹ Asıl tartışma neshin Kur’ân’daki varlığı hususundadır. Bu bağlamda Kur’ân’da neshin varlığını reddeden âlimlerde mevcuttur. Bu görüşün en önemli savunucusu neshin kabulünün Kur’ân hükümlerinin ortadan kalkması anlamına geleceğinden dolayı reddeden Mu’tezilî âlim Ebû Müslim el İsfahânî’dir (322/934). Sonraki dönemlerde nâsîh ve mensuh olduğu öne sürülen âyetlerde

²⁹⁸ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 276.

²⁹⁹ Cürcânî, *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, s. 238.

³⁰⁰ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 358; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, Cilt: II, s. 452.

³⁰¹ Fadıl Aygün, *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*, Rağbet yayınları, İstanbul, 2016, s. 178.

gerçekte neshin bulunmadığını kabul eden ve bu âyetleri farklı şekillerde yorumlayan âlimlerde olmuştur.³⁰²

Nesih meselesi hakkında farklı görüş ve yorumlar ortaya çıkmış olsa da Hz. Peygamber sonrası nesih tartışmalarından ziyade özellikle Yahudilere yönelik bir eleştiri niteliğinde olan İslâm'ın kendisinden önceki dinleri neshettiği düşüncesi, Miklâtî'nin konu alanına daha fazla girmektedir. Çünkü Yahudiler Hz. Musa'nın getirmiş olduğu şeriatın ebediliğini savunarak kendisinden sonra gelen peygamberlerin nübüvvetini reddetmektedirler. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat, neshi ispat etmekten geçmektedir. Miklâtî, bu bağlamda nesih meselesinin başlangıcına ilişkin olaylarda öne çıkan³⁰³ ve neshi inkâr eden Yahudilerin itirazlarını ele alarak Hz. Muhammed'in nübüvvetini ispat etmeye çalışmıştır.

2.2. Neshin İmkânsızlığı Bağlamında Yahudilere Yöneltilmiş Eleştiriler

Miklâtî, nesih meselesini Hz. Muhammed'in nübüvveti ispatı bölümünde³⁰⁴ ele alarak incelemiş, itirazlarını da Hz. Peygamber'in nübüvvetini reddeden gruplar arasında olan ve Hz. Musa'nın getirdiği şeriatın hala devam ettiğini dolayısıyla neshin imkânsızlığını savunan Yahudilere karşı yapmıştır.

Yahudilerin büyük bir kısmı neshin imkânsızlığını savunmuştur.³⁰⁵ Ancak onlardan İseviyye³⁰⁶ adlı ekol neshi mümkün görmüş ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmiştir. Fakat bu mezhebe göre Hz. Peygamber'in şeriatı sadece Araplara gönderilmiştir.³⁰⁷

Bu bağlamda Miklâtî'nin itirazı da neshi inkâr eden Yahudilere karşı olmuştur. Yahudiler ise neshi iki yönden reddetmişlerdir. Bunlardan ilki neshin aklen mümkün

³⁰² Abdurrahman Çetin, “Nesih”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXXII, TDV yayınları, İstanbul, 2006, s. 80.

³⁰³ Selim Türkan, **Neshin Problematik Tarihi**, Otto yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

³⁰⁴ Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 361.

³⁰⁵ Miklâtî, **Lübâbü'l-'ukûl**, s. 358; Kâdî Abdülcebbar, **Şerhu'l-usûli'l-hamse**, Cilt: II, s. 442.

³⁰⁶ Emevi halifesi II. Mervan döneminde (744/750) fikirlerini yaymaya başladığı ve Abbasî halifesi Mansur döneminde de faaliyetlerini sürdürmeye devam ettiği nakledilen Ebû İsa İshak b. Yakup el-İsfahânî'ye nispet edilen bir topluluktur. Bkz. M. Süreyya Şahin, “*Ebû İsa İshak b. Ya'kûp el-İsfahânî*”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: XXII, TDV yayınları, İstanbul, 2000, s. 507; Abdurrahman Küçük-Günay Tümer-Mehmet Alparslan, **Dinler Tarihi**, 6. bs., Rağbet yayınları, Ankara, 2015, s. 357.

³⁰⁷ Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 275; Gazzâlî, **el-İktisâd fi'l-î'tikâd**, s. 150.

olmaması, ikincisi de Hz. Musa'nın şeriatının kıyamet kopana kadar devam edeceğinin haber verilmesidir.³⁰⁸

2.2.1. Neshin Aklen İmkânsızlığı İddiası

Yahudilerin neshin imkânsızlığına yönelik temel yaklaşımlarından biri neshin aklen imkânsız olarak görülmesidir. Bu yaklaşıma yönelik Müslüman kelâmcılar tarafından Yahudilerin görüşleri açıklanarak, eleştiriler yöneltmiştir. Bu itirazların arkasında yatan temel ise neshin dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatlanması durumudur.

Bu konuda Kâdî Abdülcebâr gibi bazı âlimler Yahudilere karşı maslahat kavramını esas alarak insan hayatından bazı örneklemelerde bulunmuşlardır. Böylece emir ve nehiy arasında değişiklik yapmanın imkânını delillendirmeye çalışmışlardır. O konuyu çocuk yetiştirme örneği üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Buna göre bir çocuk eğitilirken onun iyiliği için bazen şefkat gösterilir bazen de baskı uygulanır. Bu tıpkı hayat, ölüm, hastalık durumlarında olduğu gibidir. Nitekim bizim iyiliğimiz için Allah bizi bazı durumlarda hasta edip, iyileştirebilir. Tıpkı bu örneklerde olduğu gibi bizim iyiliğimizde, bazen bir şeriata bazen de başka bir şeriata göre kulluk vazifemizi yerine getirmemize engel teşkil etmemektedir.³⁰⁹

Bu bağlamda Miklâtî, Cüveynî gibi maslahat kavramının aksine imkânsız kavramından yola çıkmış ve mantıkî delillerle Yahudilerin neshi mümkün görmemelerini eleştirmiştir. Çünkü onlara göre imkânsızlık ve mümkünlük arasında aklî bakımdan bir hüküm söz konusu değildir. Dolayısıyla bir şey cinslerin dönüşmesi ve iki zıttın birleşmesi durumlarında olduğu gibi ancak zâtı itibarıyla imkânsız olabilir. Ancak nehyedilen bir şeyi emretmek, bizatihi imkânsız değildir ve tasavvuru mümkündür. Bu açıdan nehiy zarurî olarak bilinen şeydir. Ayrıca neshi mümkün görmede ilim ve iradenin değişmesine yönelik bir şey olmadığından, Allah'ın ulûhiyyet sıfatlarından birinin dışına çıkılmamıştır.³¹⁰ Bu sebeple Miklâtî, Yahudilere karşı Cüveynî gibi klasik kelâm âlimlerinin kullanmış olduğu sebr yöntemini

³⁰⁸ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 361.

³⁰⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Cilt: II, s. 442.

³¹⁰ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 361; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 277.

kullanarak, neshin zâtı gereği imkânsız olmadığını ortaya koymuş ve bunu ispat etmeye çalışmıştır.

Neshin reddedilmesi hususunda yapılan bir diğer eleştiri de emir ve nehiy arasındaki değişimi imkânsız gören Yahudilerin görüşleridir. İslâm kelâmcıları bu konuda emredilen bir şeyin ortadan kaldırılarak daha sonra nehyedilmesinin aklen imkânsız olmadığını savunmuşlardır.

Konunun devamında ise Allah'ın vacip kıldığı bir şeyi haber verdikten sonra onu yasaklamasının, önceki gelen haberin tam tersini gerektirdiği hususunda Miklâtî'nin cevabı Cüveynî'nin açıklamalarında görüldüğü gibi vücûb illetinin vacibin bir sıfatı olmadığı şeklindedir. Dolayısıyla mana olarak bir şeyin vacip olması “bunu yap” denilmesidir. Şayet Allah Teâlâ bir şeyin vacip olduğunu haber vermişse, onun anlamı O'nun bu konu hakkında bir emir haber vermiş olmasıdır. Allah'ın bir şeyi yasaklaması ise onu yasakladığına dair haber vermesidir. Bu yüzden Allah'ın bir şeyi emretmesi ve yasaklaması arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Dolayısıyla iki haberde doğru olarak vasıflandırılır. Yahudilerin bu konu hakkındaki itirazları ise vücûb kavramını, vâcibin bir sıfatı olarak görmeleridir. Bu sebeple onlar neshi, sabit bir hükmün kaldırılması olarak algılamışlar ve bu sanılarından dolayı tam bir çıkmaza düşmüşlerdir.³¹¹ Miklâtî de konuyu mantıksal bir düzlemde değerlendirerek neshin imkânına delil olarak sunmuştur.

2.2.2. Neshin Naklen İmkânsızlığı İddiası

Yahudilerin itirazlarından bir diğeri de neshin aklen caiz olmasıyla birlikte şer'ân imkânsız olmasıdır. Bu konu hakkındaki temel yaklaşımları Hz. Musa'nın İsrail oğullarına şeriatının ebedî kalacağını bildirmesi söylemidir.³¹² Cüveynî'ye göre bu iddianın sahipleri küçük bir grup olmakla birlikte bu iddiayı onlara asıl sunan İbn Ravendî'dir.³¹³

Miklâtî'nin bu konu hakkında da Cüveynî'yi referans alarak konuya açıklık getirdiği ve iddiaları reddettiği görülmektedir. Miklâtî ve Cüveynî'de geçen ifadelere göre “Onlara göre şayet söylemiş oldukları bu şeyin doğruluğu sabit olmuş olsaydı Hz.

³¹¹ Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl*, s. 362; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 278.

³¹² Miklâtî, , *Lübâbü'l-'ukûl* s. 363.

³¹³ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 278.

İsa ve Hz. Muhammed'in mûcizelerinin ortaya çıkmaması gerekirdi. Mûcizelerin gerçekleşmiş olması bu açıdan onların yalan söylediğinin delili sayılmaktadır. Ayrıca Hz. İsa ve Hz. Muhammed'in mûcizelerini inkâr, onları bir sonuca da ulaştırmayacaktır. Aksine bu onları Hz. Musa'nın mûcizelerinin inkârına da götürecektir. Ayrıca şayet bu iddiaları doğru olmuş olsaydı bunun ortaya çıkması bakımından en uygun zaman Hz. Peygamber'in devrinin olması gerekirdi. Bu konuda Hz. Muhammed'in nübüvvetini inkâr eden Yahudiler Tevrat'ta bir peygamberin geleceği hususu bildirilmesine rağmen sadece Hz. Peygamber'in Tevrat'taki sıfatlarını ve niteliklerini değiştirmişler ancak onu inkâr etme konusunda bir gayret içerisine girmemişlerdir. Şayet Tevrat'ta, Hz. Musa'nın şeriatının ebediliği hususunda te'vili kabul edilmez bir nass olmuş olsaydı bu en güçlü vaatlerden biri olurdu. Ancak bunu Hz. İsa ve Hz. Muhammed döneminde ortaya çıkarmadıklarına dair bize tevatür bir bilginin gelmemiş olması bunu birilerinin ortaya attığını göstermektedir.”³¹⁴

Bilindiği üzere Yahudilik ve Hristiyanlığın, İslamiyet'in gelmesiyle birlikte dini geçerliliğini kaybettiği Müslümanların iddialarından biridir. Bu açıdan İslâm Kelâmcıları eserlerinde Hristiyanlığı teslis inancı çerçevesinde batıl bir din olarak ortaya koyup, nesh açısından ele almaya gerek görmemişlerdir. Ancak Yahudiliğin tek tanrılı bir din olması dolayısıyla nesh edildiğini özel olarak ele almış ve bunu ispat etmeye çalışmışlardır.³¹⁵ Miklâtî'nin de bu sebepten dolayı İslâm'ın Hristiyanlığı nesh ettiğine dair herhangi bir şey söylemediğini ve özelden sadece Yahudileri ele aldığını düşünmekteyiz.

3. PEYGAMBERLERİN İSMETİ (GÜNAHTAN KORUNMUŞLUĞU)

Sözlükte “Günahsızlık, temizlik, korunmuşluk” anlamlarına gelen ismet, terim olarak “Allah tarafından her türlü şirk ve günahlardan, küfür ve zulüm etmekten korunma” şeklinde tarif edilir.³¹⁶

Ümmeti aydınlatmakla sorumlu olan peygamberler, dinî hükümlerin tebliği ve bu hükümlere uyma noktasında yalandan korunmuşlardır. Ehl-i sünnetin ittifakına

³¹⁴ Miklâtî, *Lübâbü'l-‘ukûl*, s. 364; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 279.

³¹⁵ Mustafa Aykaç, “Nâsiruddîn el-Beyzâvî'nin Kelâmî Görüşleri ve Osmanlı Kelâm Geleneğindeki Yeri”, *Hittit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, s. 177.

³¹⁶ Serinsu, *Dini Terimler Sözlüğü*, s. 177.

göre peygamberlerin vahiy öncesi ve sonrasında küfür ve şirk gibi dine aykırı olan büyük günahlardan korunmaları icmâen zorunludur.³¹⁷ “Zelle” ismi verilen küçük hata tarzında günahları sehven işlemesi ise ittifakla mümkün görülmüştür.³¹⁸ Miklâtî ve Cüveynî’nin açıklamalarına göre ise onların reddedilmesi ya da kabul edilmesine dair herhangi bir naklî delil mevcut olmadığından akıl tarafından da küçük günahların olması reddedilmez.³¹⁹ Ayrıca Miklâtî, peygamberlerin küçük günahlardan korunmalarının büyük günahlardan korunmaları gibi olduğunu da ifade etmektedir.³²⁰

Küçük günahlar konusunda naklî bir delilin olmaması ise peygamberliğe herhangi bir zarar getirmediği gibi naklî delil olmadan da sabit olur. Risâletin ispatı sanki peygamberi gönderen “Onu peygamber olarak ben gönderdim” demiş gibi yalan ve doğru arasında seçim yapmaya zorlayacak bir söze bağlı değildir. Ancak peygamberin va’d ve va’idine dair her şey Allah Teâlâ’nın onu yalandan arındırması ile sabit olur.³²¹

Miklâtî’nin peygamberlerin ismeti ve küçük günahlar konusunda Ehl-i sünnetin görüşüne uyduğu görülmektedir. Çünkü peygamberler, Allah tarafından insanların hidayete ermeleri ve bu çerçevede hayatlarını düzenlemeleri için kendi aralarından seçilerek gönderilmiş şahsiyetlerdir. Peygamberlerin bu görevlerini icra edebilmeleri için tanınmış ve güvenilir olmaları gerekmektedir. Bu onların yapmış oldukları işin tabii bir gereğidir. Zira güven olmadan insanların onlara itimadı ve itaati olmayacaktır. Bu sebeple Allah, peygamberlerini mûcize ile desteklemiş ve onlara olan güvenin sağlanması için de onları ismet sıfatıyla donatmıştır.

³¹⁷ Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’l-dîn*, s. 110-111; Taftazânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 242; Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 289; Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 372.

³¹⁸ Taftazânî, *Şerhu’l-akâid*, s. 242.

³¹⁹ Cüveynî, *Kitâbü’l-İrşâd*, s. 289; Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 372.

³²⁰ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl*, s. 373.

³²¹ Miklâtî, *Lübâbü’l-‘ukûl* s. 373.

SONUÇ

İslâm düşünce tarihi incelendiği zaman nübüvvet meselesinin farklı ekol ve çeşitli düşünce sistemleri tarafından incelendiği görülmektedir. Özellikle hicri III. asırdan itibaren yabancı din ve kültürlerle karşılaşma, kabileler arası çekişmeler gibi etkenlerden dolayı nübüvvet müessesesi daha fazla ön plana çıkmış ve tartışılmaya başlanmıştır.

Kelâmcılar bir taraftan nübüvveti kabul etmeyen sistemlere karşı nübüvveti ispat etme çabası içerisine girmiş bir taraftan da kendi sistemleri içerisinde nübüvvet kurumunu açıklamaya çalışmışlardır.

Miklâtî'nin nübüvvet anlayışını ele aldığımız bu çalışmamızda gördük ki, Miklâtî de daha önceki âlimlerin yaptığı gibi diğer din ve fırkalar tarafından yapılan itirazlar çerçevesinde nübüvvet anlayışını ortaya koymaya çalışmıştır.

Ayrıca kendisi felsefecilerin görüşlerini tek tek ele alarak onların görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak ve kendi mezhebi olan Eş'arîliğin konuya dair görüşlerinin üstünlüğünü ispatlayabilmek için bir takım deliller sunmuştur. Miklâtî'nin felsefeciler hakkındaki tespitleri kısaca şöyle sıralanabilir:

1. Felsefeciler çok fazla delil getirerek teferruata dalmış, bundan dolayı da ana konuyu kaybetmişlerdir. Ayrıca görüş belirttikleri konudaki fikirlerini tekrar düzeltme gereksinimi duymaları onların düşüncelerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır.
2. Felsefecilerin uğraşları bir safsatadan ibarettir.
3. Felsefeciler hatalarını düzeltmeye çalışmış ancak bunu bilimsel olarak ortaya koymada başarılı olamamışlardır.
4. Kat'i delil değil, zannî delil sunmuşlardır.
5. Sorunu çözmek için delil getirmişler fakat problemi ortadan kaldıramamışlardır.³²²

³²² Miklâtî, *Lübâbü'l-'ukûl* s. 107-113.

Nübüvveti mûcize üzerinden delillendirmeye çalışan Miklâtî, mûcizeyi imkânsız gören felsefecilere ve Berâhime gibi gruplara karşı kesin delillerle cevaplar vermiştir.

Miklâtî'ye göre Allah'ın peygamberliği kullarından dilediğine vermesi bir lütuftur yani peygamberlik kesbî değil vehbîdir ve Hz. Muhammed ile de sona ermiştir. Ayrıca ümmeti aydınlatmakla sorumlu olan peygamberler dini hükümleri tebliğ ve bu hükümlere uyma noktasında her türlü yalandan korunmuşlardır.

Miklâtî'nin özellikle mûcize başlığını ele alırken konu ve örneklendirmeler de Gazzâlî'den ve Cüveynî'den diğer meselelerde ise çoğunlukla Cüveynî'den faydalandığı dikkatimizi çeken noktalardan birisi olmuştur. Bu durum Miklâtî'nin içerisinde bulunduğu Eş'arî geleneği birebir takip ettiğini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, A. (2012). Muvahhidler Devleti'nin Doğuşu. *Ekev Akademi Dergisi*, 16 (51), 115-132.
- Adıgüzel, A. (2013). Muvahhidler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi. *Ekev Akademi Dergisi*, 17 (55), 1-20.
- Adıgüzel, C.E. (2013). *Zîriler*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XLIV. Ankara: TDV yayınları.
- Ardoğan, R. (2020). *Kelâm ve Felsefe Açısından Nübüvvet*. Kahramanmaraş: Klm yayınları.
- Aruçi, M. (2003). *Lübâbü'l-'ukûl*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXIII. Ankara: TDV yayınları.
- Ayğan, F. (2016). *İslâm Kelâmında Yahudilik Eleştirisi*. İstanbul: Rağbet yayınları.
- Aytekin, A. (1999). *İbn Tümert*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XX. Ankara: TDV yayınları.
- Aydınlı, O. (2006). Mu'tezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed. *İslâmi İlimler Dergisi*, 1(1), 7-26.
- Aydınlı, Y. (1999). *İbn Bâcce*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XIX. Ankara: TDV yayınları.
- Arslan, H. & Bozkurt, M. (2016). *Sistematik Kelâm*. (2. Basım). Ankara: TDV yayınları.
- Atalan, M. (2013). *Cafer-i Sadık*. (3. Basım). Ankara: TDV yayınları.
- Bağçeci, M. (2000). *Kelâm İlmine Giriş*. Kayseri: Dem Ofset-Sürekli Form Matbaacılık.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. (2018). *el-Fark beyne'l-fırak* (Trc. Ethem Ruhi Fığlalı). 9. Baskı. Ankara: TDV yayınları.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. (2016). *Kitâbu Usûli'd-dîn* (Trc. Ömer Aydın). İstanbul: İşaret yayınları.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. (1994). *el-Fark beyne'l-fırak*. (Thk: İbrahim Ramadan). Beyrut: Dar'ul-Marife.
- Barlak, M. (2015). *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu yayınları.
- Bâbertî, Ekmeleddin. (t.y.). *Şerhu'l-vasiyye*. (Trc. Muhammed Tutuş). İstanbul: Fecri Sadık yayınları.
- Bilmen, Ö. N. (1967). *Dîni ve Felsefî Ahlâk Lügatçesi*. İstanbul: Bilmen yayınevi.

- Bilgin, F. (2013). Endülüs'te Kalan Son Müslümanların (Moriskolar) İspanya'dan Sürgünü (1609-1614). *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13(2), 37-61.
- Câbîrî, Muhammed Âbid. (2015). *Arap Ahlâkî Aklı*. (Trc. Muhammed Çevik). İstanbul: İlim Yurdu yayınları, 2015.
- Câbîrî, Muhammed Âbid. (2018). *Arap Siyasal Aklı*. (Trc. Vecdi Akyüz). İstanbul: Mana yayınları.
- Ceran, İ. (2012). *Fas Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. (2016). *Kitâbü'l-İrşâd*. 3. Baskı, (Trc. Adnan Bülent Baloglu & Sabri Yılmaz & Mehmet İlhan & Faruk Sancar). Ankara: TDV yayınları.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Abdülmelik. (1965). *Lüma'u'l'l-edille*. (Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud). Beyrut.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. (1997). *Kitabü't-Ta'rîfât*. (Trc. Arif Erkan). İstanbul: Bahar yayınları.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. (2015). *Şerhu'l-mevâkıf*. (Trc. Ömer Türker). Cilt: III. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınları.
- Çağrıçı, M. (1994). *Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: X. Ankara: TDV yayınları.
- Çağatay, N. & Çubukçu, İ. A. (1985). *İslam Mezhepleri Tarihi*. 2. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları.
- Dorman, E. (12-14 Mayıs 2017). *Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi*. İlahiyat Fakülteleri XXII Kelâm Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşısı Çağdaş Yaklaşımlar ve Deizm Sempozyumu. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
- Ebü Hanife. (2019). *el-Âlim ve'l-müte-allim*, (Trc. Mustafa Öz). Ankara: Ankara Okulu yayınları.
- Eş'arî, Ebü'l Hasen. (2017). *el-lüma'fi'r-red'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. 2. Baskı. (Trc. Kılıç Aslan Mavil-Hikmet Yağlı Mavil). İstanbul: İz yayınları.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. (2005). *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. (Trc. Mehmet Dalkılıç v.dğr.). İstanbul: Kabalcı yayınları.
- Emin, Ahmet. (1976). *Fecrü'l-islâm*. (Trc. Ahmet Serdaroğlu). Ankara: Kılıç Kitabevi yayınları.
- Erkol, A. (2009). Felsefeden Kelama Yöntem Ve İçerik Eleştirisinde İbn Rüşd'ün Felsefî Karşıtlığı. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, (1), 27.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid. (1971). *el-İktisâd fi'l-î'tikâd*. (Trc. Kemal Işık). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. (2019). *Tehâfütü'l-felâsife*. (Trc. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu), 9. Baskı. İstanbul: Klasik yayınları.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. (1960). *el-Münkız mine'd-dalâl*. 2. Baskı. (çev: Hilmi Güngör), Ankara: Maarif Basımevi.
- Gölcük, Ş. & Toprak, S. *Kelâm, Tarih, Ekoller, Problemler*. (2016). 9. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi yayınları.
- Güzel, F. (2014). Halife Nâsır li-Dinillâh'ın Abbâsilerin Hâkimiyetini Canlandırma Çabaları. *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 3(1), 59-76.
- Hâkîmî, Tâlib el-Habib. (2010). *el-İshamü'l-ilmî li'l-berberî fi'l-endülü's alâ ahdi'l-muvahhid*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Tahran Üniversitesi Tarih ve Arkiyoloji Bölümü, Tahran.
- Halife b. Hayyât. (2001). *Halife b. Hayyât Tarihi*. (Trc. Abdulhalik Bakır). Ankara: Bizim Büro Basım Evi yayınları.
- Hartman, A. (2006). *Nâsır Lidînillâh*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXXII. Ankara: TDV yayınları.
- Hammû Neggarî. (2012). *el-Mantık fi es-sekafeti'l-islâmî*, Beyrut: Daru'l-Kitab el-Cedid.
- H. Vezir. (2016). *Es'âri Kelamcısı Miklâtî'nin Lübâbü'l-'Ukûl Bağlamında Bazı Kelâmî Görüşleri*. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 20(1). 167-202.
- İbrahim H. (1995). *Fas*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XII. İstanbul: TDV yayınları.
- İbn Rüşd. (2004). *Faslü'l-makâl el-keşf an minhâci'l-edille*. (Trc. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergâh yayınları.
- İbn Rüşd. (1986). *Tehâfütü Tehâfütü'ti'l-felâsife (Tutarsızlığın Tutarsızlığı)*. (Trc. Kemal Işık & Mehmet Dağ). Samsun: On dokuz Mayıs Üniversitesi yayınları.
- İbn Sînâ. (2004). *Risaleler*. (Ed. Mehmet Said Hatiboğlu). Ankara: Avrasya yayınları.
- İsfehânî, Rağıb. (2012). *Müfredât*. (Trc. Abdülbaki Güneş & Mehmet Yolcu). 3. Baskı. İstanbul: Çıra yayınları.
- İzgi, C. (1999). *İbn Abdülmelik*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XIX. Ankara: TDV yayınları.
- Keskin, M. (2013). *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün yayınları.

- Kırpık, G. (7-9 Kasım 2008). Bağdat Nizamiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi. *İslâm Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu*, Bağlarbaşı Kültür Merkezi. Üsküdar-İstanbul.
- Kâdî Abdülcebbâr. (2013). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. (Trc. İlyas Çelebi). Cilt: II. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Kâdî Abdülcebbâr. (1965). *el-Muğnî fî ebvbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Cilt: V. Kahire.
- Kutluer, İ. (2000). *İbnü'r-Râvendî*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXI. İstanbul: TDV yayınları.
- Kuzgun, Ş. (2015). *Dinler Tarihi*. İstanbul: Erciyes Üniversitesi yayınları.
- Küçük, A. & Tümer, Güray K. & Mehmet A. *Dinler Tarihi*. 6. Baskı, Ankara: Rağbet yayınları, 2015.
- Kaya, E.S. (2003). *Mâlikî Mezhebi*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXVII. Ankara: TDV yayınları.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. (2017). *Kitâbü't-Tevhîd*. (Trc. Bekir Topaloğlu). 10. Baskı. İstanbul: TDV yayınları.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali. (1418). *el-Mevâ'iz ve'l-'itibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. (Tah: Muhammed Zeynuhum). Cilt: IV. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Mebruk, A. (2014). *Min ilmi'l-akâid ila felsefeti't-tarihi'n- nübüvve*. (Trc. Muhammed Coşkun). İstanbul: Mana yayınları.
- Merrâkûşî, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Abdülmelik. (2012). *ez-Zeyl ve't-tekmile li kitâbeyi'l-mevsûl ve's-silâ*. (Thk. İhsan Abbas Muhammed b. Şerif). Cilt: V. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.
- Miklâtî, Ebü'l-Haccâc Yusuf b. Muhammed. (1997). *Lübâbü'l-'ukûl fî'r-red-'ale'l-felâsife fî-ilmi'l-usûl*. (Thk: Hüseyin Mahmud). Kahire: Daru'l-Ensâr.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. (2017). *el-Umde fî'l-akâid*. (Trc. Temel Yeşilyurt). İstanbul: Endülüs yayınları.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. (2019). *Bahrü'l-keîâm*. (Trc. Yusuf Arıkaner). İstanbul: Endülüs yayınları.
- Özdemir, M. (2017). *Endülüs*. 2. Baskı, Ankara: İsam yayınları.
- Öztaş, M. (2006). *Deizm ve Dinî Hayat*. Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Özdemir, M. (2017). *Endülüs Müslümanları Siyasî Tarihi*. 4. Baskı. Ankara: TDV yayınları.

- Özdemir, M. (2006). *Muvahhidiler*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXI. Ankara: TDV yayınları.
- Öztürk, T. (2013). *İbn Râvendî ve Nübüvvet Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi.
- Özdemir, M. & Atçeken, İ. H. & Küçüksipahioğlu, B. & Adıgüzel, E. (2018). *İslâm Tarihi ve Medeniyeti 4*. İstanbul: Siyer yayınları.
- Pezdevî, Sadru'l İslâm İmam Ebu'l Yusr Muhammed. (2017). *Ehl-i Sünnet Akâidi*. (Trc. Şerafeddin Gölcük). 6. Baskı. İstanbul: Kayıhan yayınları.
- Rahman, F. (1981). *İslâm*. (Trc. Mehmet Dağ & Mehmet Aydın). İstanbul: Selçuk yayınları.
- Rahman, F. (2017). *İslâm'da Nübüvvet*. (Trc. Ömer Ali Yıldırım & Mehmet Ata Az). Ankara: Adres yayınları.
- Razûk, M. (2004). *Merakeş*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXIX. Ankara: TDV yayınları.
- Sâbûnî, Nûreddin. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. (Trc. Bekir Topaloğlu). 17. Baskı. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları.
- Semerkandî, Ebû Seleme. (2019). *Cümelü Usûli'd-Dîn*. (Trc. Ahmet Saim Kılavuz). İstanbul: Endülüs yayınları.
- Semerkandî, Ebû'l-Leys. (2018). *Risalet ve Nübüvvet*. (Trc. Ferid Köprülü). İstanbul: Ehil yayınları.
- Serinsu, A.N. (t.y.). *Dinî Terimler Sözlüğü*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları.
- Sağlık, H. (2011). *İbn Sinâ'nın Nübüvvet, Vahiy ve Mûcize Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi. Fırat Üniversitesi.
- Selim T. (2017). *Neshin Problematik Tarihi*. İstanbul: Otto yayınları.
- Sönmez, V. (2005). *Nübüvvet Tartışmaları*. İstanbul: Gündönümü yayınları.
- Şahin, M. S. (2000). *Ebû İsâ İshâk b.Ya'kûp el-İsfahânî*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXII. İstanbul: TDV yayınları.
- Şehristânî. (2011). *el-Milel ve'n- nihâl*. (Trc. Mustafa Öz). İstanbul: Litera yayınları.
- Şeyban, L. (2013). *Zenâte*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XLIV. İstanbul: TDV yayınları.
- Şulul, K. (2015). *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*. İstanbul: İnsan yayınları.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. (2016). *Şerhu'l-akâid*. (haz: Süleyman Uludağ). 4. Baskı. İstanbul: Dergâh yayınları.

- Topaloğlu, B. & Yavuz, Y. Ş. & Çelebi, İ. (2006). *İslâm'da İnanç Esasları*. 26. Baskı. İstanbul: Çamlıca yayınları.
- Türkben, Y. (2012). *Gazâlî ve Nedensellik*. Ankara: Ankara Okulu yayınları.
- Tümer, G. (1992). *Brahmanizm*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: VI. İstanbul: TDV yayınları.
- Uludağ, S. (2018). *İslam Düşüncesinin Yapısı Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh yayınları.
- Üçok, B. (1967). *İslâm'dan Dönenler ve Yalancı Peygamberler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınları.
- Yavuz, Y.Ş. (1995). *Fahreddin er-Râzi*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XII. Ankara: TDV yayınları, 1995.
- Yavuz, Y.Ş. (2007). *Nübüvvet*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXXIII. İstanbul: TDV yayınları.
- Yavuz, Y.Ş. (2009). *Sarfe*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXXVI. Ankara: TDV yayınları.
- Yazıcı, S. (2010). Gazali ve Hume: Nedensellik ve Mûcize Üzerine. *Uluslararası İnsan ve Bilim Dergisi*, 7(2), 1143-1154.
- Yüksel, E. (1991). *Seyfeddin Âmidî*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: III. Ankara: TDV yayınları.
- Yavuz, S.S. *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. (2012). İstanbul: Pınar yayınları.
- Yağlı Mavil, H. (2017). *Eş'ari*. 2. Baskı. İstanbul: DİB yayınları, 2017.
- Yiğit, İ. (2006). *Murâbitlar*. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt: XXXI. Ankara: TDV yayınları.
- Watt, W. M. (2004). *İslâm Felsefesi Ve Kelâmı*. (Trc. Süleyman Ateş). İstanbul: Pınar yayınları.
- Watt, W. M. (2018). *Endülü's Tarihi*. (Trc. Cumhur Ersin Adıgüzel & Qiyas Şükürov). 5. Baskı. İstanbul: Kure yayınları.

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Sueda YAVUZ
Doğum Yeri ve Yılı : Ankara/ Polatlı 1994
Medeni Hali : Bekâr
E-posta : suedayavuz1205@gmail.com

Eğitim Durumu

Lise :Eskişehir Yunus Emre Düz Lisesi
Lisans : Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Program : İlahiyat Programı