



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

SADRUŞŞERÎA'YA GÖRE NÜBÜVVET VE VELÂYET

**Hazırlayan
Mustafa Fazıl ÖZDEMİR**

**Danışman
Prof. Dr. Murat SERDAR**

Yüksek Lisans Tezi

Kasım 2024, KAYSERİ

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

SADRUŞŞERÎA'YA GÖRE NÜBÜVVET VE VELÂYET

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan
Mustafa Fazıl ÖZDEMİR

Danışman
Prof. Dr. Murat SERDAR

Kasım 2024, KAYSERİ

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Bu çalışmadaki tüm bilgilerin, akademik ve etik kurallara uygun bir şekilde elde edildiğini beyan ederim. Aynı zamanda bu kural ve davranışların gerektirdiği gibi, bu çalışmanın özünde olmayan tüm materyal ve sonuçları tam olarak aktardığımı ve referans gösterdiğimi belirtirim.

Mustafa Fazıl ÖZDEMİR

İmza



T.C.
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Program Adı : Yüksek Lisans

Tez Başlığı : Sadruşşerîa'ya Göre Nübüvvet ve Velâyet

Yukarıda bilgileri verilen tez çalışmasının a) Giriş, b) Ana bölümler ve c) Sonuç kısımlarından oluşan (Kapak, Önsöz, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) toplam 105 sayfalık kısmına ilişkin 15/10/2024 tarihinde **Turnitin** intihal programından aşağıda belirtilen filtreleme uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezin benzerlik oranı: % 8 dir.

Filtrelemeye **alıntılar dâhil** edilmiştir. Filtrelemede **yedi (7) kelimedenden daha az** örtüşme içeren metin kısımları hariç tutulmuştur.

Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez İntihal Raporu Uygulama Esaslarını inceledim ve bu uygulama esaslarında belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini, aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini bilgilerinize arz ederim./...../.....

Danışman: Prof. Dr. Murat SERDAR

Öğrenci: Mustafa Fazıl ÖZDEMİR

İmza

İmza

KILAVUZA UYGUNLUK

“Sadruşşerîa’ya göre Nübüvvet ve Velâyet” başlıklı Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak hazırlanmıştır.

Hazırlayan

Mustafa Fazıl ÖZDEMİR

Danışman

Prof. Dr. Murat SERDAR

Temel İslam Bilimleri ABD Başkanı

Prof. Dr. Mehmet DEMİRCİ

KABUL VE ONAY TUTANAĞI

Prof. Dr. Murat SERDAR danışmanlığında Mustafa Fazıl ÖZDEMİR tarafından hazırlanan “Sadruşşerîa’ya göre Nübüvvet ve Velâyet” adlı bu çalışma jürimiz tarafından Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kelâm Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

...../...../.....

JÜRİ:

Danışman	: Prof. Dr. Murat SERDAR	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Sibel KAYA	İmza
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA	İmza

ONAY:

Bu tezin kabulü Enstitü Yönetim Kurulu'nun /.... /..... tarih ve sayılı kararı ile onaylanmıştır.

..... /..... /

Prof. Dr. Atabey KILIÇ

Enstitü Müdürü

ÖN SÖZ

Lisansüstü eğitimimin her safhasında, bilhassa Sadruşşerâ'ya Göre Nübüvvet ve Velâyet isimli çalışmamın konusunu belirleme ve ilgili kaynaklara erişme hususunda desteğini esirgemeyen, çalışma boyunca bana rehberlik eden danışman hocam Prof. Dr. Murat SERDAR'a teşekkür ediyorum. Tez savunmasında yer alan jüri üyeleri Dr. Öğr. Üyesi Sibel KAYA ve Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA hocalarıma tezi itina ile okuyup eksik kalan yerleri tamamlama konusunda gösterdikleri fedakârlık sebebiyle minnettarım.

Ayrıca çalışmam sırasında maddi ve manevi olarak her zaman yanımda olup beni destekleyen, bu sebeple de çalışmamda en az benim kadar pay sahibi olan eşime teşekkür ediyorum.

Mustafa Fazıl ÖZDEMİR, Kayseri - 2024

SADRUŞŞERÎA'YA GÖRE NÜBÜVVET VE VELÂYET

Mustafa Fazıl ÖZDEMİR

Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi, Kasım 2024
Danışman: Prof. Dr. Murat SERDAR

ÖZET

14. yüzyıl müteahhir dönem kelâm âlimlerinden Sadruşşerîa es-Sânî özgün eserler kaleme almış bir âlimdir. Daha çok usul-ü fıkıh alanındaki eserleri ile tanınan müellif, kendisine kadar ulaşan akli ve nakli ilimlerde bir “ta’dil/düzenleme” yapmak istemiş; mantık, astronomi ve kelâm alanlarında ta’dil yapmaya muvaffak olmuştur. Ona göre kelâm ilmi kelâm-ı ilâhî’den münbittir, bu yüzden şerefli bir ilimdir. Ayrıca Fatiha sûresi Kur’ân’ın bütün konularını içerisinde barındırır. Bu sebeple *Şerhu Ta’dili’l-Ulûm* adlı eserinde daha önce görülmemiş bir biçimde kelâm ilminin konularını Fatiha Sûresinin ayet sayısına muvafık olacak şekilde yedi kısma ayırmıştır. Kitabın son bölümünde “kendisine nimet verilenler” başlığı altında nübüvvet ve velâyet meselelerine temas etmiştir. Önceleri Allah’ın sevgili kulu anlamından başka özel bir anlam taşımayan velî kavramı, hicri üçüncü asır sonrasında anlam değişikliğine uğrayarak, Allah’ın dualarını reddetmeyeceği seçilmiş kişi anlamında kullanılmaya başlanmış, dolayısıyla özel bir zümreyi niteler hale gelmiştir. Bu durum nebî ile velî kavramları arasında nasıl bir ilişkinin bulunduğu sorusunun sorulmasına sebep olarak her iki kavramın da sorgulanmasına yol açmıştır. Velî kavramı mutasavvıflar tarafından kullanılan anlamıyla meşhur olmuş, sonraki bazı âlimler tarafından da bu kullanım benimsenmiştir. Velâyet teorisi ve velî’nin konumu tartışılırken peygamberlerin ismet sıfatının kapsamı, zellenin mahiyeti, mucize çeşitleri, mucize ve kerâmet arasındaki ilişki, kerâmet dışındaki olağanüstü olaylar, velî’nin özellikleri gibi sorular gündeme gelmiştir. Sadruşşerîa bu kavramlar arasındaki farklı ve ortak yönleri değinmekle beraber, kavramları mahiyetleri açısından detaylıca incelemeye tâbi tutmuştur. Çalışmamızın amacı Sadruşşerîa’nın nübüvvet ve velâyet ile ilgili görüşlerini tespit etmektir. Bu çalışmada önce nübüvvet ve velâyet ile ilgili kavramlar incelenmiş, sonrasında Sadruşşerîa’nın konu ile ilgili görüşlerine değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Velâyet, Velî, Kerâmet, Sadruşşerîa

ACCORDING TO SADRUŞŞERÎÂ THE PROPHETHOOD AND WILÂYAH

Mustafa Fazıl ÖZDEMİR

Erciyes University, Graduate School of Social Sciences

Master's Thesis, July 2024

Supervisor: Prof. Murat SERDAR

ABSTRACT

One of the 14th century later theological scholars, Sadruşşerîa es-Sânî is a scholar who wrote original works. Known mostly for his works in the field of *usul al-fiqh*, the author wanted to make a “ta'dil/regulation” in the rational and transplanted sciences that had reached him, and he succeeded in doing so in the fields of logic, astronomy, and *kalâm*. According to him, the science of *kalâm* is derived from *kalâm al-'ilâhi* and is therefore an honorable science. In addition, the *Fatiha sūrah* contains all the subjects of the *Qur'ân*. For this reason, in his work *Sharḥ Ta'dīl al-Ulūm*, he unprecedentedly divided the subjects of the science of *kalâm* into seven parts in accordance with the number of verses of *Sūrah Fatiha*. In the last part of the book, under the title of “those who have been blessed”, he touches upon the issues of prophethood and *wilayah*. The concept of *wali*, which previously had no special meaning other than the meaning of Allah's beloved servant, underwent a change in meaning after the third century of Hijri and began to be used in the sense of a chosen person whose prayers would not be rejected by Allah, and thus came to characterize a special group of people. This led to the question of the relationship between the concepts of prophet and *wali*, which led to the questioning of both concepts. The term *wali* became famous in the sense used by the Sufis, and this usage was adopted by some later scholars.

Keywords: Kalam, Prophethood, Wilâyah, Miracle, Sadruşşerîa

İÇİNDEKİLER

SADRUŞŞERÎA'YA GÖRE NÜBÜVVET VE VELÂYET

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK	i
TEZ ÖZGÜNLÜK SAYFASI.....	ii
KILAVUZA UYGUNLUK	iii
KABUL VE ONAY TUTANAĞI	iv
ÖN SÖZ	v
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ	x
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SADRUŞŞERÎA'NIN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Sadruşşerîa'nın Hayatı.....	7
1.2. İlmî Şahsiyeti	11
1.3. Eserleri.....	19

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET

2.1. Nübüvvet	25
2.2. Nebî ve Resul	28
2.3. Nübüvvetin İmkânı ve Nübüvveti İnkâr Edenler	31
2.4. Mucize	39
2.5. Vahiy	51
2.6. Melek	54
2.7. Peygamberlerin Özellikleri.....	56
2.7.1. Vehbîlik (Allah tarafından seçilmiş olmak)	57
2.7.2. Erkek olmak.....	58
2.8. Peygamberler İçin Vacip Olan Özellikler	59
2.8.1. Sıdk ve Emânet.....	59
2.8.2. Tebliğ.....	61
2.8.3. Fetânet	62

2.8.4. İsmet	62
2.9. Peygamberler İçin Caiz Olan Özellikler.....	67
2.9.1. Beşeri Haller	67
2.9.2. Zelle	68

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VELÂYET

3.1. Velâyet-Velî.....	73
3.2. Kerâmet	85
3.3. Keşf ve İlham	90
3.4. Mucize ve Kerâmet Dışındaki Olağanüstü Olaylar	93
3.5. Peygamber ve Velî Arasındaki Temel Farklar	96
SONUÇ	98
KAYNAKÇA.....	101

SİMGELER VE KISALTMALAR LİSTESİ

as.	: Aleyhisselam
b.	: bin
b.y.y.	: Basım yeri yok
Bkz.	: Bakınız
bs.	: Baskı
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
H. No	: Hadîs numarası
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
No.	: Numara
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
ra.	: Radiyallahu Anh
sav	: Sallallâhu aleyhi ve sellem
t.y.	: Tarih yok
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
vb.	: Ve benzeri
y.y.	: Yüzyıl
y.y.y.	: Yayın yeri yok

GİRİŞ

İslam dininin temel kaynağını vahiy teşkil ettiği, Müslümanların Allah'ın gönderdiği vahiy neticesinde emir ve yasaklar ile sorumlu tutulmuş oldukları bilinen bir husustur. Vahyin ilk muhatapları da doğal olarak vahyin kendilerine yapıldığı peygamberlerdir. Peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahyi insanlara aktarmaları ve vahye uygun olarak yaşamaları ile İslam'ın inanç, ibadet ve ahlak kuralları şekillenmiştir. Müslüman bireyler ve toplum yaratıcı ile kurulacak ilişkinin kural ve sınırlarını, hayatlarında sorumlu oldukları kuralları peygamberlerden öğrenmişlerdir. Bu nedenle İslam'ın asıllarını konu edinen ve akaidi delilleri ile ispat ve savunmayı amaç olarak kabul eden kelâm âlimlerinin inceledikleri ana konulardan birisi de vahyin de içinde yer aldığı nübüvvet müessesesi olmuştur.

Nübüvvet müessesini tartışan mütekellimler öncelikle Allah'tan vahyi alıp, insanlara tebliğ eden kişiler olarak nebî ve resul gibi isimlerle isimlendirilen insanların özelliklerini ve misyonlarını, bu terimlerin anlamlarıyla birlikte tanımlayıp belirlemeye çalışmışlardır. Tanrı ile kulları arasında elçilik yapan bu misyon sahiplerine ihtiyacın olup olmadığı, Allah'ın peygamber göndermesinin kendisi için vacip mi, mümkün mü yoksa muhal mi olduğu konuları tartışılmış, bu konuda farklı fikirler ileri süren farklı Müslüman mezhepler yanında başka dinlerden veya ideolojilerden olanların görüşleri münakaşaya tabi tutulmuştur. Mutezile, Şîa gibi Müslüman mezhepler peygamberlerin varlıklarını vacip görürken, Ehl-i sünnet bunu mümkün olarak değerlendirmiş, Berahime gibi farklı din mensupları abes olacağı için muhal olduğunu ileri sürerlerken, deistler de Tanrı'nın âleme müdahale etmesini kabul etmedikleri için peygamberlik kurumunu tamamen reddetmişlerdir.

Nübüvvet kavramının içerdiği anlam hususunda genel olarak âlimler arasında fikir birliğinden söz edilebilse de, kelâmcılar çeşitli konuları tartışmışlardır. Peygamberlerin

sahip olması gereken ismet sıfatının kapsamı, mucizenin imkânı, vukuu ve çeşitleri, peygamberlerin sayısı gibi konular bu tartışmalara örnek gösterilebilir. Âlimler peygamberlerin sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürseler de, pek çok peygamberin yeryüzüne gönderilmesinin ardından nübüvvet kurumunun, son peygamber olan Hz. Muhammed ile sona erdiği, insanlara bir daha peygamber gönderilmeyeceği ittifakla kabul edilmiş gözükmektedir.

Müslümanların genel kabulüne göre ilk insan Hz. Âdem aynı zamanda peygamber olduğu için ve kendisine vahiy aracılığı ile suhuf verilmesi sebebiyle nübüvvet kurumu insanlıkla yaşıttır denilebilir. Kelâmcıların insanın inanç konusundaki seyrini ele almaları sebebiyle, peygamberlik konusunun kelâm ilminde ele alınan temel meselelerden biri olduğu söylenebilir. İslam’a göre peygamberlerin temel görevi Allah’tan aldıkları vahyi insanlara tebliğ etmek ve bu doğrultuda yaşayarak topluma örnek olmak olarak açıklanabilir. Peygamberler bu görevlerini sürdürürken genellikle toplum ile iç içe yaşamışlar, insanlar arasında gündelik yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Onların vahye muhatap olmaları da bu ortam içerisinde gerçekleşmiştir. Bu durumda toplumsal olayların da aldıkları vahye konu olması doğal karşılanabilir. Peygamberler vahiy aldıktan ve vahyi tebliğ ile memur kılındıktan sonra, kendilerine gönderilen vahyi hiçbir şey katmadan muhataplarına ulaştırmışlar ve vahyin uygulaması ile ilgili açıklama (şerh) ve örnek olma (temsil) gibi durumlar varsa bunları da yerine getirmişlerdir. Vahyin sağlıklı bir şekilde tebliğ edildiği konusunda kelâm mezhepleri arasında fikir birliği olduğu görülebilir. Gerek Kur’ân’dan, gerek Hz. Peygamber’in hadîslerinden gerekse Tevrat, İncil gibi kutsal kitaplarda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere, tebliğ görevi sırasında peygamberlerin çeşitli zorluklarla karşılaştıkları görülmektedir. Bu zorluklardan belki de en büyüğünün, peygamberlerin kendilerinin Allah’tan vahiy aldıklarını ve elçilikle görevlendirildiklerini ispatlamaları olduğu söylenebilir. Nitekim peygamberin aktardığı vahiy her zaman toplumun örf ve adetlerine uygun, insanların hoşnut olacağı hususlar olmayabilir. Bu durum insanlar tarafından vahye karşı çıkmaya, tebliğ görevini ifâ eden kişinin doğruluğunu sorgulamaya, dolayısıyla reddedilme ve kendilerine karşı konulma gibi olumsuzluklara yol açmıştır.

Peygamberlerin misyonları yönünden bazı özellikleri ile insanlardan ayrıldıkları fakat beşeri yönden onların da insan oldukları bilinen bir husustur. Kur’ân-ı Kerim

peygamberlerin beşer olduğunu, diğer insanlardan farklı olarak onlara vahyedildiğini açıkça dile getirmiştir. Peygamberlerin halkın içinde insanlarla beraber yaşayıp onlarla birçok ortak faaliyette bulunmasının yanı sıra, sıradan insanlarda görülmeyen olağanüstü hallerin kendilerinde meydana gelmesi, peygamberlerin diğer insanlardan tam olarak ne gibi farkları olduğu sorusunu gündeme getirebilir. Örneğin kelâmcılara göre peygamberlerdeki hârikulâde durumların nasıl açıklanacağı sorusu karşısında Ehl-i Sünnet, bu hallerin onlara Allah tarafından peygamber olmaları sebebiyle verildiğini söylerken, Şîa'nın bir kısmı, peygamberlerin asla büyük veya küçük günah işlemeyeceklerini, bu yüzden bu hallerin kendilerinde zuhur ettiğini öne sürmüşlerdir. Kelâmcılar bu noktada peygamberlerin seçilmiş ve görevlendirilmiş kişiler olduğunu ispatlamak için diğer insanlar tarafından güç yetirilemeyen mucizevî olaylar ile peygamberlerin desteklendiği durumlardan söz etmektedirler. Genel olarak Müslümanlar tarafından peygamberlerin mucize gösterdiklerinin mütevatir yolla bilinen bir husus olduğu kabul edilmiştir. Kelâm âlimleri tarafından bu genel kabulün ayrıntılarının tartışıldığı müşahede edilmektedir. Örnek olarak hangi olayların bu kapsamda ele alınacağı, peygamberlerin ellerinde zuhur eden olağanüstü olayların nasıl ortaya çıktığı, vuku bulan mucizelerin neler olduğu gibi sorular zikredilebilir. Bu gibi sorulara verilen farklı cevaplar neticesinde, zaman içerisinde Kelâm âlimleri sadece mucize meselesini değil, peygamberlerin faziletleri, özellikleri, sayısı, bir peygamberin diğer peygamber karşısındaki konumu gibi çeşitli konuları inceleyip farklı görüşler beyan etmişlerdir.

Nübüvvet konusunun devamında tartışılan meselelerden birisi de kuşkusuz velâyet konusudur. Özellikle Şii mezheplerin velayeti nübüvvetin devamı ve tamamlayıcısı gibi değerlendirmeleri, tasavvuf ekollerinin konuyu nübüvvetle benzeştirerek yorumlamaya çalışmaları, Ehl-i Sünnet geleneğinde müteşerri tasavvuf ekolleri olarak değerlendirdikleri grupların bu konudaki yaklaşımlarını makul ve kabul edilebilir bir zemine oturtma çabaları velâyet meselesinin nübüvvetle birlikte ele alınmasına neden olmuştur. Nitekim peygamberlerden farklı olarak vahiy almayan sıradan insanlar arasında bazı kimselerin “velî” sıfatı ile öne çıktığı mutasavvıfların geneli tarafından kabul edilmiştir. Bu kabulün zaman içerisinde inanç konusunda farklı anlayışların gelişmesinde rol oynadığı öne sürülebilir. Örneğin aslen bir inanç konusu olmayan kerâmet meselesinin, bu ve benzeri kabuller sonucunda akaid kitaplarında kendine yer bulduğu, peygamber olmayan insanlarda görülen olağanüstü hallerin bir kısmının “velîlerin

kerâmetleri haktır” şeklinde ifade edildiği görülebilir. Ehl-i sünnet âlimler tarafından kaleme alınan pek çok akaid kitabında bu konunun veciz bir şekilde ifade edildiği görülürken, daha tafsilatlı olan kelâm kitaplarında konunun detaylandırılıp açıklandığı gözlemlenmektedir. Peygamberlerin mucize kategorisindeki fiillerinin akaid ve kelâm kitaplarında konu edinilmesi, peygamberin İslam dininde kendilerinin ve getirdikleri vahyin doğruluğunun iman edilmesi gereken konulara dâhil olması, bu yüzden diğer insanlardan manevi anlamda farklı olmaları gibi açıklamalar ile anlaşılabilir. Fakat peygamberler dışındaki insanların söz ve fiillerinin doğruluğunun kelâmcılar tarafından iman meselesi olarak nitelenmediği öne sürülmektedir. Bu duruma rağmen ‘keramet’ olarak nitelenen olağanüstü fiillerin meydana gelmesinin neden inanç konusu olarak anlaşıldığı sorusu gündeme gelebilir.

Muhtelif mezheplere mensup müellifler tarafından keramet konusunda yapılan açıklamaların değiştiği gözlemlense de genel olarak Mâtürîdî ve Eş’ârî âlimler tarafından kerâmetin imkân ve vukuu çeşitli ölçeklerde kabul edilmiş görünürken, Mu‘tezile ve İbn Hazm’ın keramet kavramını mucize ile karıştırılabileceği endişesi sebebiyle kabul etmediği iddia edilmektedir. Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile’nin keramet kavramına yaklaşımları, velî ve velâyet kavramlarına dair bakış açılarının farklılaştığı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan Şîa, velâyet kavramına diğer mezheplerden farklı bir anlam atfetmekte ve doktrinlerini bu kavram üzerine inşa ederek diğer mezheplerden ayrılmaktadır.

Tasavvuf erbabının büyük önem atfettiği velî kavramının, tarihsel süreçte farklı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Kelâm âlimleri tarafından velî kavramının diğer insanlardan farklı bir zümreyi kastetmek amacı gütmeyeceği söylenebilir. Buna rağmen neden kerâmet kavramının kelâm kitaplarında yer aldığı sorusu sorulabilir. Mutasavvıflar nezdinde hicri üçüncü yıla kadar bu kavram özel bir zümreyi ifade etme amacı gütmeyen, üçüncü yüzyıl sonrasında Allah katında değerli olduğuna inanılan insanları ifade etmeye başladığı öne sürülmektedir. Bu durumda velî olarak zikredilen insanların peygamberlerden ve diğer insanlardan ne gibi farklılığı olduğu, ellerinde zuhur eden kerâmetlerin mucize ile ne gibi farklı ve benzer yönlerinin bulunduğu soruları akla gelebilmektedir. Mutasavvıflar konuyu kendi öznel düşünceleri çerçevesinde açıklama

yoluna gidebilirken, kelâm âlimlerinin konuya kendi yöntem ve usulleri çerçevesinde yaklaşımları gerektiği düşünülebilir.

Bu bağlamda 15. yüzyılda yaşamış, müteahhirun dönemi kelâm âlimleri içerisinde anılan Sadruşşerîa es-Sânî, *Şerhu Ta'dîli'l-Ulûm* adlı eserinde peygamberlik ile ilgili nebî, mucize, peygamberlerin özellikleri, faziletleri gibi temel kavramları konu edinmiştir. Bunun yanı sıra; velâyet ile ilgili velî, kerâmet, keşf, ilham gibi kavramlara değinmiş, ayrıca Ehl-i Sünnet âlimlerin genelinde görülebileceği üzere “velîlerin kerametleri haktır” cümlesine eserinde yer vermiştir.

Bu çalışmada Sadruşşerîa es-Sânî'nin nübüvvet konusuyla ilgili genel görüşleri, konunun barındırdığı nebî, mucize, vahiy, tebliğ, ismet gibi kavramlar hakkındaki düşünce ve açıklamaları ve bu açıklamaların Mâtürîdî gelenekte nasıl anlaşıldığı ele alınacaktır. Ayrıca velâyet konusuyla ilgili velî, kerâmet, keşf, ilham gibi kavramlar ile ilgili anlayışı, “velîlerin kerâmetleri haktır” cümlesini ne bağlamda zikrettiği ve ona göre peygamber ile velî'nin; mucize ile kerâmetin ne gibi benzer ve farklı yönleri olduğu incelenecektir. Bunlara ek olarak velâye düşüncesinde önemli bir yer tutan kerâmet kavramının neden akaid ve kelâm kitaplarına ele alınıp açıklandığı ve peygamber ile velî arasındaki farklılıklara değinilecektir.

Çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Sadruşşerîa'nın hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği, ikinci bölümde nübüvvet konusu ile ilgili tartışılan problemler, genel olarak Mâtürîdîlerin ve Sadruşşerîa'nın bu kavramlara yönelik görüşleri, üçüncü bölümde ise velâyet ile ilgili ana kavramlar, bu kavramlara dair Sadruşşerîa'nın açıklamaları, kerâmet kavramını kabul eden ve etmeyen âlimleri, konu ile ilgili müellifin görüşleri, kerâmet kavramının akaid kitaplarına konu olmasının sebepleri, peygamber ve velî arasındaki farklılıklar ele alınacaktır.

Literatür Taraması

Ülkemizde Sadruşşerîa es-Sânî'nin düşünceleri ile ilgili kaleme alınmış tez çalışmaları bulunmaktadır. Bu çalışmalar aşağıda sıralanmıştır.

Süleyman TUĞRAL - Sadruşşeria'da iyilik ve kötülük problemi (Yüksek Lisans Tezi). Tez danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin Atay. Ankara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı (1995).

Ömer AYDIN - Sadruşşeria es-Sani'ye göre insan hürriyeti ve fiilleri (Doktora Tezi). Tez danışmanı: Prof.Dr. Emrullah Yüksel. Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (1996).

Mehmet EREL - Sadruşşeria, Ubeydullah B. Mesud hayatı ve İslam hukukundaki yeri (Yüksek Lisans Tezi). Tez danışmanı: Prof. Dr. Fahrettin Atar. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı (2001).

Badran Thaeer Abdulqader QUMRÎ - Sadruşşeria'ya Göre Teklîfi Hükümlerde Gözetilen Amaçlar (Yüksek Lisans Tezi). Tez danışmanı: Prof. Dr. Talip Türcan. Süleyman Demirel Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (2016).

İsa ÖZTÜRK - Kemalpaşazâde'nin Sadruşşeria'ya Yönelttiği Eleştirilerin Tespit ve Tahlili (el-İzâh ve Şerhu'l-Vikâye Bağlamında) (Yüksek Lisans Tezi). Tez danışmanı: Prof. Dr. Abdullah Çolak. Hitit Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı (2019).

Mustafa ÇALDIRAN - Şeyhülislam İbn Kemal Paşa'nın Teğyiru't-Tenkih'de Sadruşşeria'ya yönelttiği usul eleştirileri (Yüksek Lisans Tezi). Tez danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Magomedbasir Gasanov. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı (2021).

Güvenç ŞENSOY - Sadruşşeria'da Varlık ve Ulûhiyyet (Doktora Tezi). Tez danışmanı: Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpağuş. Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı (2022).

Nedim AYDIN - Sadruşşeria'da Mahiyet ve Tümel (Yüksek Lisans Tezi). Tez danışmanı: Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpağuş. Marmara Üniversitesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı (2024).

Biz bu çalışmalardan farklı olarak Sadruşşeria'nın nübüvvet ve velâyet ile ilgili görüşlerini ele alacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

SADRUŞŞERİA'NIN HAYATI VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. Sadruşşerîa'nın Hayatı

Kaynaklarda Sadruşşerîa ilgili ulaşabildiğimiz bilgiler çoğunlukla eserleri ve eserlerinin içerikleri ile ilgilidir. Özel hayatı ile ilgili detaylı malumata ulaşamadığımızı belirtmeliyiz. Kaynaklar müellifin doğum tarihi ile ilgili net bir bilgi vermemektedir. Doğum tarihi tahmini 660/1261 civarındır.¹ Kendisine verilen Mahbûbî nisbesi, Sahabe-i Kiram'dan Ubâde b. Sâmit'in oğlu Mahbûb sebebiyledir. Soyunun ona dayandığı söylenir.² Kaynaklarda müellifin tam adı, Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî el-Hanefî (ö. 747/1346)³ olarak ifade edilmektedir.

Sadruşşerîa es-Sânî, dedesinin babası Sadruşşerîa Mahmud (ö. 630/1233) ile aynı lakabı taşıdığı için, ayırt edilebilmeleri adına büyük dedesine Sadruşşerîa el-Evvel yahut el-Ekber, kendisine Sadruşşerîa es-Sânî veya el-Asgar denildiği söylenmektedir.⁴ Sadruşşerîa'nın baba tarafından dedesi Tâcuşşerîa (Ömer) (ö. 709/1309) ile anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa (Mahmud) (ö. 730/1329-30) kardeştir. Ömer babası

¹ Bkz. Yılmaz Hayreddin, "Ubeydullah b. Mes'ud Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri, ve Ta'dil'ul-Kelâm adlı eserinin muhtevası", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1995, 205.

² Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Mısır: Matba'atu Dâru's-Saade, 1324), 110.

³ Ebû'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğa el-Cemâlî İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 1. bs, c. 1 (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 203; Şihâbuddin Ahmed b. İsmail el-Kürânî, *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'u'l-Cevâmi'*, Thk. Saîd b. Gâlib Kâmil el-Mecîdî, c. 1 (Suudi Arabistan: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Bi'l-Medîneti'l-Munevvere, 2008), 199; Takıyyüddin Mehmed el-Birgîvî *Zuhru'l-Müteehhilîne ve'n-Nisâi fî Ta'rîfi'l-Ethârî ve'd-Dimâi* (Dâru'l-Fikr, 1441), 451; Şükrü Özen, "Sadruşşerîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 427.

⁴ Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris ez-Zerkeşî, *el-A'lâm*, 15. bs, c. 4 (Dâru'l-İlm, 2002), 197; el-Leknevî, 245.

tarafından, Mahmud ise annesi tarafından dedesidir.”⁵ Sadruşşerîa’nın dedeleri ve dedelerinin babasının da ilim ile iştigal eden kimseler oldukları belirtilir. Bu sebeple daha çocukluk yıllarında baba tarafından dedesi Ömer’den (Tâcuşşerîa), anne tarafından dedesi Mahmûd’dan (Burhânuşşerîa) ve dedelerinin babası Sadruşşerîa el-Evvel’den ilim tahsilinde bulunduğu aktarılır.⁶ Dedesi Tâcuşşerîa’nın torunu Sadruşşerîa’nın fıkıh öğrenimini kolaylaştırmak adına *el-Vikâye* adlı eserini kaleme aldığı nakledilir.⁷

Müellifin atalarının ilmî faaliyetlerinin boyutunu daha iyi kavrayabilmek adına, farklı kaynakların benzer şekillerde aktardıkları bilgilere göz atılabilir. Sadruşşerîa es-Sânî’nin dedesinin babası olan Sadruşşerîa el-Evvel’in babası Cemâleddin Ubeydullah b. İbrâhim el-Mahbûbî’nin (ö. 630/1233), usûl ve fûrû ilimlerinde derinleşmiş bir zat olduğu, bu sebeple döneminde Hanefîler’in lideri konumunda bulunduğu ve Ebû Hanîfe es-Sânî diye anıldığı aktarılmaktadır.⁸

Sadruşşerîa’nın yaşadığı Buhara ve bölgenin diğer merkezleri sayılan Semerkand, Tirmiz, Taşkent gibi şehirlerin, 10. asırdan itibaren ilmî merkezler haline gelmeye başladığı, İslamiyet’in bu bölgelere tamamen yayılmasından sonra özellikle Buhara’nın ilimler için merkezi bir konuma yükseldiği aktarılmaktadır. Bu dönemde Mâverâünnehir coğrafyası özellikle aklî ilimler alanında ön plana çıkmıştır. O dönemde Osmanlı coğrafyası içinde Anadolu topraklarının ilme talip olanlar için cazip bir konumda olduğundan bahsedilmektedir. Bu sebeple Suriye, Irak, Mısır gibi beldelerden naklî ilimleri tahsil etmek isteyenlerin Anadolu’ya seyahatler yaptıkları anlatılır. Tıpkı bunun gibi o devirde aklî ve felsefî ilimlere rağbet edenler için de Buhara ve Semerkand gibi Mâverâünnehir şehirleri cazibe merkezleri haline gelmiştir. Sadruşşerîa’nın aklî ilimler için önemli merkezler olarak değerlendirilen Buhara ve Herat şehirlerinde yaşadığı, ayrıca Herat ve Buhara’da bir süre kadılık görevini yürüttüğü nakledilmektedir.⁹

⁵ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*, 2. bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 41.

⁶ Ebu’l-Kâsım Muhibbiddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Nuveyrî, *Şerhu Tayyibeti’n-Neşr fi’l-Kırâ’âti’l-‘Aşr*, Thk. Dr. Necmi Muhamed Surûr Sa’d Baslûm, 1. bs, c. 1 (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1424/2003), 118; el-Birgivi, 451; el-Leknevî, 109.

⁷ el-Leknevî, 109.

⁸ el-Leknevî, 109.

⁹ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî, *Âsâru’l-Bilâd ve Ahbâru’l-‘İbâd* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1431), 407; Mahmud Ay ve Mustafa Borsbuğa, ed., “Şerhu Ta’dili’l-‘Ulûm Mukaddimesi”, 1. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 19-20.

Kaynaklar Sadruşşerîa'nın usul, cedel, hadîs, tefsir, fıkıh, ilm-i felek, riyâziyyât, nahiv, lûgat, şiir, kelâm, mantık, beyân, tasavvuf gibi farklı alanlarda fikir beyan eden çok yönlü bir âlim olduğunu haber vermektedir.¹⁰ Hem ilim ile yakinen ilgilendiği söylenebilecek bir ailede dünyaya gelmesi, hem de aklî ilimler açısından önemli oldukları aktarılan şehirlerde yaşaması, onun aklî ve naklî ilimlerde kendini geliştirdiği şeklinde yorumlanabilir.

Müellifin yaşadığı Mâverâünnehir coğrafyası o dönemde Çağatay Hanedanı'nın hâkimiyetindedir. Bu dönemde Maveraünnehir bölgesi bir hayli siyasi çalkantı ve muharebelere sahne olmuştur.¹¹ Nakledildiği kadarıyla “Moğol istilâsının hüküm sürdüğü bir döneme rastlayan Sadruşşerîa'nın memleketi Buhara 671'de (1273) İlhanlılar tarafından işgal edilerek şehir ve halkı tamamen imha edildi ve bir müddet burada insan yaşamadı. Sadruşşerîa'nın baba ve anne tarafından dedeleri olan iki kardeş Tâcüşşerîa ve Burhânüşşerîa Moğol istilâsından kaçıp Kutluğhanlılar'ın hüküm sürdüğü Kirman'a sığındılar. Muhtemelen Sadruşşerîa da küçük yaşta onlarla birlikte buraya geldi. Her ne kadar kaynaklarda Kirman'da bulunduğu dair bir kayıt yer almazsa da himayesinde yetiştiği ifade edilen anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa'dan eserlerinde “hocam” diye söz etmesi, 672-698 (1273-1299) yılları arasında Kirman'da ikamet eden ve kendisine yetiştiğini belirttiği Selâhaddin Hasan el-Bulgârî'yi (ö. 698/1298) de “şeyhimiz” diye anması onun çocukluk ve gençlik yıllarını burada geçirdiğini düşündürmektedir.”¹² “Muhammed b.Mübârekşah el-Mantıkî'nin (ö. 784/1382) kendisinden Herat'ta öğrenim gördüğüne dair rivayetle İbn Battûta'nın (ö. 770/1368-69) 733 (1333) yılında Buhara'ya uğradığında Herat'tan yeni dönen Sadruşşerîa ile buluştuğunu söylemesinden muhtemelen dedesinin vefatından sonra Herat'a geçtiği ve daha sonra memleketine yerleştiği, ömrünün sonlarına kadar burada ders verip eser telif etmekle meşgul olduğu anlaşılmaktadır.”¹³

¹⁰ en-Nuveyrî, 1:118; Kürânî, 1:199; Mustafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmî'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. 1 (Bağdat: Mektebetü'l-Mussennâ, 1941), 498; Ömer Rıza Kehâle, *Mu'cemu'l-Müellifîn*, c. 6 (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.), 246; Ay ve Borsbuğa, 21.

¹¹ Hayreddin, “Ubeydullah b. Mes'ud Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri, ve Ta'dil'ul-Kelâm adlı eserinin muhtevası”, 206.

¹² Özen, “Sadruşşerîa”, 428.

¹³ Özen, 428.

747/1346 tarihinde vefat eden müellifin kabri, ebeveynlerinin ve çocuklarının kabirleri ile beraber bugünkü Özbekistan sınırları içerisinde yer alan, Buhara yakınlarındaki Şerâbad beldesinde bulunmaktadır. Baba tarafından dedesi Tâcuşşerîa ve anne tarafından dedesi Burhânüşşerîa ise Kirman’da vefat edip oraya defnedilmişlerdir.¹⁴ Sadrüşşerîa’nın son eseri olan *Şerhu Ta’dili’l-‘ulûm*’u tamamladıktan birkaç ay sonra 747 Cemâziyelâhîr ayı sonlarında (Ekim 1346 ortaları) Buhara’da vefat ettiği söylenmektedir.¹⁵ Vefat tarihini 1344 olarak gösterenler de vardır.¹⁶

‘Sadr’ kavramının nereden geldiği ve ne ifade ettiği sorusu zihinde merak uyandırabilir. Bazı müelliflere göre “Sadr” kavramı, Orta Asya bölgesindeki şehir devletçiklerinde önemli ailelere verilen bir lakaptır. Ayrıca bu lakabın “Sadr sistemi” şeklinde anılan bir sistemi ifade ettiği düşünülmüştür. Buna düşünceye göre Sadr sistemi, bazen iç işlerinde bağımsız olan siyasi bir düzeni ifade ederken esas olarak fakihlerin siyasi yapılanmasını ve aralarından bir reis çıkmasını ifade eder. İşte reis olan bu zata ‘sadr’ dendiği düşünülmüştür. Bu sistem dâhilinde himaye edilen fakihlerin bulunduğu öne sürülmüştür. Bu sisteme Buhâra’daki Burhan ailesi örnek olarak gösterilebilir. Tarih kaynakları Burhan ailesinin 12. yüzyılda Buhara şehrinde özerk bir siyasi yapı görüntüsü sergilediğini ve siyasette etkili olduğunu aktarmaktadır.¹⁷ “Al-i Burhan’ın ilk önemli ismi "İkinci Ebu Hanîfe" diye bilinen Abdülaziz b. Maze’nin (ö. 536/1141), Selçuklu Sultanı Sencer’in (ö. 552/1157) 495 (1102) yılındaki Buhara ve Maverâünnehir seferi sırasında sadr olarak atandığı ve Sencer’in kız kardeşiyle evlendiği belirtilmiştir.”¹⁸ Sadruşşehîd lakabı ile anılan büyük Hanefî fakihî bu aileye mensuptur.¹⁹ Bu bilgiler ışığında bazı araştırmacılar sadr makamının Burhanî hanesinin ardından Mahbûbî hanesi tarafından devam ettirildiğini öne sürmüşlerdir. Bu iddiaya dayanak olarak da meşhur seyyah İbn Battûta’nın (ö. 770/1369) 1332 yılında Sadruşşerîa es-Sânî ile karşılaştığı bilgisini göstermişlerdir. Mahbûbî hanesinden Sadruşşeria el-Evvel ile Sadruşşerîa es-Sânî ‘sadr’ kelimesi ile nitelenmiş görünmektedirler. Fakat Sadruşşerîa ailesinin siyasi olaylarla

¹⁴ el-Leknevî, 110.

¹⁵ Özen, “Sadrüşşerîa”, 428.

¹⁶ Cemâlüddîn el-İsnevî, *Metâli‘u’l-d-Dekâik fî Tahrîri’l-Cevâmi‘ ve’l-Fevârik*, Thk. Doktor Nasruddîn Ferîd Muhammed Vâsıl, c. 1 (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2007), 106.

¹⁷ Bkz. Bedir, 29-31.

¹⁸ Bedir, 32.

¹⁹ Bkz. Ahmet Özel, “Sadrüşşehîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 425.

ilgilendiğine dair somut bilgi olarak elde sadece İbn Battûta'nın onlarla görüştüğü dayanağının bulunması, söylenenlerin iddiadan öteye geçmeyeceği şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla Sadr sıfatının onlar için sadece bir lakap veya övgü ifadesi niteliğinde olduğu söylenebilir.²⁰

1.2. İlmî Şahsiyeti

Bir müellifin ilmî faaliyetlerinin günümüze ulaşan en görünür yönü kaleme aldığı eserleridir. Bir düşünürün eserlerinde ağırlıklı olarak üzerinde durulan konular, bize yazarın düşünce dünyası ile ilgili fikir verir. Yukarıda belirtildiği gibi Sadruşşerîa, fıkıh, tefsir, kelâm, mantık gibi aklî ve naklî ilimlere dair pek çok eser kaleme almış bir âlimdir. Fakat kendinden sonraki âlimler tarafından takip edilen ve tartışmalara konu olan eserlerinin daha çok usûl-ü fıkıh ve kelâm alanlarında kaleme aldığı eserler olduğu görülmektedir. Bu durum Sadruşşerîa'nın iman esaslarını etraflıca açıklayan, açıklamaları sırasında felsefe ve mantığı kullanan kelâm ilminde ve dinin ameli boyutuna yönelik kuralları belirleme açısından temel teşkil eden usûl-ü fıkıh ilimlerinde yani aklî ilimler olarak sınıflandırılan ilimlerde öne çıktığı şeklinde yorumlanabilir. Çalışmamızın konusu itibarıyla müellifin kelâm ilmine dair öne çıkan yönlerini incelemenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz.

Kelâm ilmindeki konumuna binaen, müteahhirun dönemi âlimlerinden sayılan Sadruşşerîa'nın, Mâtürîdî kelâmcılar arasında felsefî kelâm geleneğinde özgün eser veren bir âlim olduğu söylenebilir.²¹ Müellif kelâmî meseleleri ele alırken, farklı kaynaklardan derleme şeklinde atıflara büyük yer vermek yerine, meseleleri kendi anlayışı çerçevesinde açıklayıp delillendirmeye giden Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) yöntemini kullanmış görünmektedir. Dolayısıyla müellif Hanefî-Mâtürîdî çizgiye bağlı olmasının yanında “felsefî kelâm” çalışmaları yapmıştır. Bu çalışma yönteminin, Mâtürîdî mezhebinde Sadruşşerîa ile beraber ilk sistemli örneklerini verdiği söylenebilir. Müellif bu çalışmaları esnasında mezhebine bağlı kalmış ve görüşlerini deliller ile desteklemiş, bu tavrı ile

²⁰ Bkz. Bedir, 39-40.

²¹ İsmail Karadavut, “Sadruşşerîa Ubeydullah b. Mesud'un Akıl Anlayışı” (Bozok Üniversitesi, Yüksek lisans tezi, 2019), 47.

Eş'arî ekolüne mensup olup felsefî kelâm çalışan âlimlerden ayrılmıştır. Tartışmalarında ve eserlerinde, felsefî bahislerde Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarını eleştirmiştir.²²

Sadruşşerîa'nın kelâm ile ilgili temel görüşlerini derleyen *Şerhu Ta'dîlî'l-Ulûm* adlı eserin, aynı zamanda müellifin ilmî şahsiyeti hakkında bize ipuçları veren bir eser olduğu görülmektedir. Sözgelimi eserde müellifin Müslümanların geneline, Mu'tezile, Şîa, Eş'ariyye gibi ekollere bakış açısına, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerin yazarın düşünce dünyasındaki iz düşümlerine yer verildiği görülmektedir. Ayrıca eserde mantikî ve felsefî bahislere geniş yer ayrılmış, yer yer bazı konularda İbn Sînâ'dan (ö. 428/1037) iktibaslarla bulunulmuştur. Örneğin peygamberlerin insanlara öğrettiği hükümler arasında temizliğin nasıl yapılacağı, rüyanın nasıl tabir edileceği gibi bilgilerin yanı sıra, insan sağlığı ile ilgili bilgilerin de bulunduğunu söylenmiştir. İbn Sînâ'nın da *el-Kânûn fi't-Tıbb* adlı eserinde tıp ile ilgili bazı hükümleri hadîs-i şeriflerden çıkardığını, kitabının hindîbâ ile ilgili kısımda hadîs-i şeriflere göre bu hükümleri uyguladığı aktarılmıştır.²³ Konuyu ele alırken *el-Kânûn* adlı eserinden iktibas ile örnek vermesi, İbn Sînâ'nın çeşitli düşüncelerinden haberdar olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Ayrıca müellifin ilmi yönüne ve felsefî birikimine dair şöyle bir anekdot nakledilmektedir: Taşköprizâde'nin (ö. 968/1561) aktardığına göre, Allâme Kutbuddin er-Râzî (ö. 766/1365) Sadruşşerîa ile bir araya gelip ilmî bir tartışma yapmak ister. Kendisi Rey şehrinde bulunduğu için öncelikle ona oğlu gibi gördüğü, kendisi küçük ilmi büyük olan Mevlânâ Mübârekşâh'ı (ö. 784/1382'den sonra) gönderir. Sadruşşerîa Herat'ta bulunduğu sırada Mübârekşâh onun dersine katılır. Sadruşşerîa'nın İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-Tenbîhât* adlı kitabından ders işlediğine, konuları açıklarken ne musannifin ne de et-Tûsî (ö. 672/1274) gibi diğer şârihlerin sözlerini esas almayıp kendi metodu ile açıklamalarda bulunduğuna şahit olur. Bunu üzerine hocasına "Muhakkak bu adam yakıcı bir ateştir. Buraya adım atan ayaklar azarlanmayı hak eder" şeklinde bir mektup yazarak

²² Bkz. Ay ve Borsbuğa, 22.

²³ Bkz. Ebî Ali el-Huseyn b. 'Abdullâh İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, c. 2 (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2010), 460-63; 'Ubeydullah b. Mes'ûd el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dîlî'l-Ulûm*, ed. Mahmud Ay ve Mustafa Borsbuğa, 1. bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), 441.

Sadruşşerîa ile tartışma fikrinden vazgeçmesini ima eder. Râzî de öğrencisinin bu önerisine uyarak tartışmaktan vazgeçer.²⁴

Sadruşşerîa Mâtürîdî mezhebine bağlı olmakla beraber mutaassıp değildir. Yeri geldiğinde farklı görüşler serdetmekten çekinmediği görülür. Örneğin o, halife olacak kişide aranan bazı şartların zorunlu olarak düşebileceğini, hatta Kureyşli olma şartının düştüğünü düşünmektedir.²⁵ Bu görüşünü açıklama sadedinde İmam-ı Azam Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ile ilgili şöyle bir bilgi nakleder: Ebu Hanîfe'ye, bir adam malının üçte birini zamanın gerçek imamına (halifesine) verilmesini vasiyet etse, bu vasiyete kim müstehak olur diye soruldu. Ebu Hanîfe cevap olarak, Cafer-i Sâdık (ö. 148/765) dedi. Zamanın halifesi Cafer el-Mansûr (ö. 158/775) bu sözü duyunca Ebu Hanîfe'yi zehirletti. İmam Ebu Hanîfe'nin bu cevabı vermesinin sebebi, adaletin halifeliğin şartı olduğunu düşünmesidir. Yoksa (Şîa'nın iddia ettiği gibi) zaruri dini hükümlerin kendisi ile sabit olacağı, kazanılmış bir hak olduğu için değil.²⁶

Daha sonra konu edeceğimiz üzere, müellifin kaleme aldığı eserlere yazılan şerh ve haşiyeler, ehl-i ilim tarafından kendisine büyük bir teveccüh olduğu şeklinde yorumlanabilir. Özellikle Hanefî mezhebine mensup âlimlerin Sadruşşerîa'yı takip etme nedenleri arasında, aklî ilimlerle yakından ilgilenmesi, Hanefî geleneğin sistematığı doğrultusunda görüş belirtmesi ve bunu yaparken düşünce dünyasını kendine has bir üslupla eserlerine yansıtması gösterilebilir.

Sadruşşerîa'nın Hanefî mezhebindeki konumunu göstermesi açısından önemli olduğunu düşündüğümüz ilmî silsilesi şöyledir: (Dedesinin babası) Sadruşşerîa el-Evvel (ö. 730/1329-30), (onun babası) Cemâluddîn Ubeydullah (ö. 630/1233), (Şir'atu'l-İslam müellifi) Muhammed b. Ebîbekr (ö. 573/1177), İmâduddîn ez-Zernûcî (ö. 593/1196 sonrası), Şemsüleimme ez-Zernûcî (ö. 512/1118), Şemsüleimme es-Serahsî (ö. 483/1090), Şemsüleimme Halvânî (ö. 452/1060).²⁷

²⁴ Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafâ b. Halîl 'Îsâmuddîn Taşköprizâde, *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-'Ulûm*, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 171.

²⁵ Sadruşşerîa, 451.

²⁶ Sadruşşerîa, 453.

²⁷ en-Nuveyrî, 1:118; el-Leknevî, 25.

Leknevî'nin (ö. 1304/1886) daha detaylı olarak verdiği silsile ise şu şekildedir: Tâcuşşerîa (ö. 709/1309), Sadruşşerîa el-Evvel (ö. 730/1329-30), Cemâleddîn el-Mahbûbî (ö. 630/1233), Şeyh İmamzâde (ö. 573/1177), İmâdüddîn ez-Zernûcî (ö. 593/1196,) Şemsüleimme ez-Zernûcî (ö. 512/1118), Serahsî (ö. 483/1090), Halvânî (ö. 452/1060), Ebû Ali en-Nesefî (ö. 424/1032), Muhammed b. Fadl (ö. 319/931), es-Sebezmûnî (ö. 340/952), Ebû Abdullah b. Ebî Hafs el-Kebîr (ö. 264/877), Ebû Hafs el-Kebîr (ö. 217/832), İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö. 189/805).²⁸

İlmî silsilelerden hareketle Sadruşşerîa'nın dedeleri vasıtasıyla Hanefî mezhebinin önde gelen âlimlerinin birikiminden faydalandığı ve bu sebeple kendinden sonra gelen Hanefî âlimler tarafından takip edildiği söylenebilir.

Hanefî mezhebine mensubiyeti sebebiyle, Sadruşşerîa'nın ilmî çalışmalarının Osmanlı ilim ve kültür havzasına etki ettiği görülmektedir. Örneğin Merzifon'da kadılık, müftülük ve müderrislik yapmış İlyas b. Yahya b. Hamza er-Rûmî'nin²⁹ (ö. ?) kendisinden ilim tahsil ettiği Hâce Muhammed Pârisa veya Hâfizu'l-Buhârî olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd'un (ö. 822/1419), Sadruşşerîa'nın öğrencisi olduğu nakledilir.

Sadruşşerîa'nın Osmanlı kültür havasına etkisini gösteren en önemli konulardan birisi Mukaddimât-ı Erba'a literatürüdür. Kısaca özetlemek gerekirse Mukaddimât-ı Erba'a Sadruşşerîa'nın usûl-ü fıkha dair kaleme aldığı *et-Tavdih* adlı eser içerisinde bir bölümdür. Bu bölümde Sadruşşerîa'nın hüsün-kubuh ve irade hürriyetine dair açıklamaları yer alır. İyilik ve kötülüğün şer'î olduğu, vahiy olmaksızın bir şeyin iyi veya kötü olarak tanımlanamayacağı şeklindeki görüşün iki ilkeye bağlı olduğunu söyler. İlk ilke hüsün ve kubuhun fiillerin zat veya sıfatlarına ait özellikler olmadığıdır. İkincisi ise insanların fiillerinin ya zorunlu ya da tesadüfî olduğu, her iki çeşidin de şer'î anlamda iyilik ve kötülük ile sınıflandırılmayacağıdır. Sadruşşerîa her iki ilkeyi de zayıf bulur fakat özellikle ikinci ilkeyi eleştirir. Uzun eleştirileri sırasında isim vermese de, bahsettiği ilkeler ve dolayısıyla eleştirileri Eş'arilere yönelik görünmektedir. Ele aldığı ikinci ilkeyi Fahreddîn er-Râzî, *el-Mahsûl* adlı eserinde formülize etmiştir. Sadruşşerîa'nın bu mukaddimelerdeki asıl maksadı insanın iradesi ile gerçekleştirdiği fiillerden sorumlu

²⁸ el-Leknevî, 109.

²⁹ Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafâ b. Halîl 'İsâmuddîn Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'Ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*, 1. bs (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1975), 64.

olduğunu ortaya koymak ve Râzî'nin delillendirmesine detaylı bir biçimde karşı çıkmaktır. Bunu yaparken detaylı mantikî açıklamalara, çeşitli felsefî teorilere, Arapça dili ile ilgili bilgilere de değinmektedir.³⁰

Ayrıca Mukaddimât-ı Erba'a ile yeni bir yazım tarzı geliştiği, sonraki müellifler tarafından bu tarzın benimsendiği söylenebilir. Bu tarzda ispatlanmak istenen konu çeşitli kısımlara ayrılmakta ve her mukaddimede konunun ana unsurları argümanlarla işlenmekte, sonrasında argümanlar birbirine bağlanıp zenginleştirilmektedir. Fahreddin er-Râzî ve Sadruşşerîa sonrasında delilleri sıralayarak mukaddimeler oluşturma sisteminin müteahhirun devrinde gelenek haline geldiği söylenmiştir.³¹

Sadruşşerîa'nın vefatından yaklaşık bir asır sonra Fâtih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481), kendi huzurunda Sadruşşerîa ve Teftazânî'nin (ö. 792/1390) Mukaddimât-ı Erba'a ile ilgili görüşlerinin ele alındığı ve Alâeddin Ali el-Arabî (ö. 901/1496), Hatibzâde Muhyiddin Efendi (ö. 901/1496), Hacıhasanzâde Efendi (ö. 911/1505), Molla Lutfi (ö. 900/1495), Molla Abdülkerim (ö. 895/1489), Hasan b. Abdüssamed-i Samsunî (ö. 891/1486), Kestelî (ö. 901/1496) gibi dönemin önde gelen âlimlerinin iştirak ettiği bir toplantı düzenlediği nakledilmiştir. Ayrıca "Sultan Fatih'in dönemin âlimlerine, *et-Tavzîh* ve *et-Telvîh*'de geçen, "akıl iyinin iyiliğini ve kötünün kötülüğünü bilebilir mi?" meselesini inceleyip araştırarak kendilerince uygun gelen yaklaşımı ortaya koyacak şekilde birer risale yazmalarını emrettiği ifade edilir.³² Gerek Osmanlı ilmiye sınıfının genel itibarıyla Hanefî mezhebine mensup olmaları, gerekse Mukaddimât-ı Erba'a tartışmalarının devletin üst kademesi tarafından yakından izlenmesi sebebiyle, Sadruşşerîa Osmanlı uleması tarafından takip edilmektedir denilebilir. Örneğin Taşköprizâde, Hızır Bey (ö. 863/1459), Hayâlî (ö. 875/1470),³³ Muslihiddin Mustafa (ö. 869/1491), el-Kastallânî (ö. 923/1517) gibi âlimler tarafından takip edilen eserler arasında Sadruşşerîa'nın kitaplarının mümtaz bir konuma sahip olduğunu aktarmaktadır.³⁴ Ayrıca

³⁰ Bkz. 'Ubeydullah b. Mes'ud el-Mahbûbî Sadruşşerîa, *et-Tavdîh Şerhu't-Tenkîh*, 1. bs, c. 1 (Şam: Daru'l-Ferfûr, 2015), 374-98; Asım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy. 27 (2016): 113-18.

³¹ Bkz. Köksal, 113.

³² Özen, "Sadruşşerîa", 428; Köksal, 103.

³³ Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halife Kâtip Çelebi, *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*, ed. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaût, c. 1 (İstanbul: Merkezü'l-Ebhâsli't-Târih ve'l-Fünûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 2010), 259.

³⁴ Bkz. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'îku'n-Nu'mâniyye*, 89.

Kanuni Sultan Süleyman (ö. 974/1566) ve 3. Murad (ö. 1003/1595) devirlerinde İstanbul kadılığı, Anadolu kazaskerliği, Şeyhülislamlik gibi görevlerde bulunan Zekeriya b. Bayram b. Zekeriya er-Rûmî (ö. 1001/1593),³⁵ Muhammed b. Nurullah Âhizâde (ö. 989/1581), Ahmed b. Mahmud er-Rûmî (ö. 1041/1632)³⁶ gibi Fatih devri sonrası Osmanlı ilmiye mensubu âlimler tarafından kitaplarına şerh ve haşiyeler yazılması,³⁷ Sadruşşerîa'nın vefatının üzerinden yaklaşık iki yüz elli yıl geçmesine rağmen, Osmanlı uleması tarafından Sadruşşerîa'nın genel görüşlerinin ve mukaddimât-ı Erba'a tartışmasının yakından izlendiğini gösterir nitelikte görülebilir.

Aklî ve naklî ilimler alanlarında bıraktığı etki sebebiyle olsa gerek, bazı âlimler tarafından Sadruşşerîa es-Sânî, allâme, şer'î kanunların koruyucusu, usûl ve fûrû konularındaki müşkilleri özetleyen, usul ve fûrû konularında önder, akıl ve nakil ilimlerinde uzman olarak nitelenmiştir.³⁸

Sadruşşerîa'nın kelâm ilminin isimlendirilmesi ve tanımı konusundaki görüşlerinin ilmî kişiliğini yansıtan bazı noktaları olduğu düşünülebilir. Çünkü onun kelâm ilminin isimlendirmesi ve konuları hakkında genel kanaatten farklı düşündüğü hususlar olduğu görülmektedir. Kelâm âlimleri bu kelâm kaynağının ne olduğu ve neden “kelâm” denildiği konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. “Kelâm âlimlerinin itikadî konuları tartışırken söze “el-kelâm fî kezâ ve kezâ” şeklinde başlamaları, İslam'ın ilk asırlarında en büyük ilmî ve fikrî anlaşmazlıkların Allah'ın kelâmı ve onun yaratılmış olup olmaması meselesi üzerine olması, şer'î meselelerin hakikatini araştırırken ve hasımları sustururken bu ilim, insana kelâm yani konuşma gücü vermesi”³⁹ bu

³⁵ Taşköprizâde, 499; Şemsüddin Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahman b. el-Ğazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, ed. Seyyid Kesrevî Hasan, 1. bs, c. 1 (Beyrut; Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1411), 46.

³⁶ Ahmed b. Mahmud er-Rûmî, “*Muhâkemât beyne Sadruşşerîa ve İbn Kemal Paşa*” adlı eser ile anılır. Bkz. Takiyuddîn b. 'Abd el-Kâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Ğazzî, *et-Tabakâtü's-Seniyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye* (Riyad: Dâru'l-Rufâî, 1983), 152; Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî, *el-Kevâkibu's-Sâ'ira bi A'yâni'l-Mieti'l-Âşira* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 99.

³⁷ el-Ğazzî, 284; İsmâ'îl b. Muhammed el-Bâbânî, *Hediyyetu'l-Ârifîn Esmâ'ul-Mü'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, c. 1 (Beyrut: Dâru İhyâ'i Turâsî'l-'Arabî, 1951), 374; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Tabakâtü'l-Mufessirîn*, 1. bs (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-U'lûm vel' Hikem, 1417/1997), 406.

³⁸ el-Leknevî, 109.

³⁹ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid'in-Nesefiyye*, 1. bs, c. 1 (Beyrut; Lübnan: Daru İhyau Turasi'l-Arabî, 2014), 22-23; Murat Serdar ve Harun Işık, *Sistematiik Kelam*, 2. bs, c. 1 (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 3-4.

görüşlerden bazılarıdır. Sadruşşerîa'ya göre bu ilmin kelâm olarak isimlendirilmesinin sebebi ise kelâm ilminin kelâm-ı ilahî'den münbit olmasıdır.⁴⁰

Kelâm ilmini tanımlarken Cürcânî'nin (ö. 816/1413)⁴¹ ve Teftâzânî'nin⁴² tanımlarından farklı olarak şöyle bir tanım yapar: “Kelâm, Vâcibu'l-Vücûd Teâlâ ve Tekaddes'den, O'nun birliğinden ve zatına layık sıfatlarından ve sair mevcûdât'ın mâhiyet itibariyle Vâcip'ten feyizlenirken ki hallerinden, varlıklarından, bazılarının fazilet ile devamlı olup cömertlik ile var olduklarından ve vadedilen (kıyamet) gününde var olacaklarından bahseden ilimdir.”⁴³

Sadruşşerîa'nın kelâm tanımını bu minvalde yapmasının, ahlak ve tasavvuf ilimlerinin kelâm ilminin konuları içerisine dâhil olduğunu düşünmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim kimi araştırmacılar bu durumu açıkça ifade ederek, Sadruşşerîa'nın kelâm ilminin konularını Fatiha sûresinin ayetleri ile irtibatlandırarak kelâm ilmine ahlak ve tasavvufu da eklediğini, Fatiha'dan mülhem olarak nazari ve ameli hikmetten bahsettiğini söylemektedirler.⁴⁴ Yine onlara göre Sadruşşerîa kelâm ilminin külli (diğer ilimleri kapsayıcı) bir ilim olduğunu, bu sebeple sadece nazari değil aynı zamanda ameli bir ilim olduğunu ifade etmektedir. Ahlak, tasavvuf ve âriflerin makamları gibi konuları kelâm çerçevesinde incelemesinin bir diğer sebebinin de bu anlayış olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴⁵

Fahreddin er-Râzî, Sadruşşerîa'nın kelâm ilmini Fatiha sûresinin ayet sayısına göre düzenlemesi şeklindeki görüşüne dayanak sayılabilecek nitelikte bir görüş belirtir. Ona göre Allah Teâlâ semadan yüz dört kitap indirmiş, yüz kitabın ilmini dört kitaba koymuştur. Bu dört kitap Tevrat, İncil, Zebur ve Furkan'dır. Bu dört kitabın ilmini de Furkan'a koymuştur. Furkan'ın ilmini Mufasssal'a,⁴⁶ Mufasssal'ın ilmini de Fatiha Sûresi'ne koymuştur. Dolayısıyla her kim Fatiha'nın tefsirini bilirse, Allah'ın indirdiği

⁴⁰ Sadruşşerîa, 97.

⁴¹ Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, c. 1 (Beyrut; Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2010), 185.

⁴² Bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid'in-Nesefiyye*, 1:22.

⁴³ Sadruşşerîa, 40.

⁴⁴ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 32.

⁴⁵ Ay ve Borsbuğa, 36.

⁴⁶ Kaf sûresi ile başlayıp Nas sûresi ile biten surelere verilen isim. Bkz. TDV İslam Ansiklopedisi, Abdulhamit Birişik, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 538.

tüm kitapların tefsirini biliyor demektir. Kim Fatiha'yı okursa, Tevrat'ı, İncil'i, Zebur'u ve Furkan'ı okumuş olur. Râzî'ye göre durumun böyle olmasının sebebi, bütün semâvî kitaplardan murâdın usul, fûru ve mûkaşefe ilimleri olmasıdır. Fatiha sûresi de bu üç ilmi tamamen kapsar. Dolayısıyla Fatiha bütün ilahi meseleleri kapsıyor demek bir sakınca yoktur.”⁴⁷ Ayrıca ona göre Fatiha'nın bu ilimleri kapsamasının sebebi şudur: Beşeri ilim ya Allah'ın zatından, sıfatlarından ve fiillerinden bahseden ilimdir ki bu usul ilmidir yahut da Allah'ın gönderdiği ahkâmdan ve sorumluluklardan bahseden ilimdir ki bu fûrû ilmidir. Ya da bâtinî tasfiye, ruhânî nurları açığa çıkarma ve ilahi sırları keşfetme ilmidir. İşte Kur'ân-ı Kerim bu üç ilimden de bahseder. Fatiha sûresi bu üç meseleyi en güzel şekilde kapsamakta ve açıklamaktadır.”⁴⁸ Râzî'nin bu açıklamaları, Fatiha sûresinin usûl, fûrû ve mûkaşefe ilimlerini kapsadığı konusunda Râzî ile Sadruşşerîa es-Sâni'nin düşüncelerinin uyumlu olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Sadruşşerîa'nın tasavvufî ilgili meseleleri kelâm konuları içerisinde incelemesi, tasavvufî kavramlara dair uzun ve detaylı açıklamalar yapması, zamanın meşhur mutasavvıflarından Hasan el-Bulgârî için *Şerhi Ta'dilu'l-Ulûm* adlı eserin iki yerinde “hocamız” ifadesini kullanması ve eseri onun duası ile sona erdirmesi,⁴⁹ tasavvuf ile yakın münasebetinin olduğunu düşündürmektedir.

Sadruşşerîa'nın ilmî şahsiyeti ile ilgili son olarak aktarmak istediğimiz husus onun his ve müşâhede gerektiren konularda yaptığı gözlemleridir. Gözlem yapması ve çeşitli konuları tecrübe etmeye çalışmasının ayırt edici bir özellik olduğu söylenebilir. Dağların, gökkuşağının, meteoroloji olaylarının, bitkilerin ve madenlerin oluşumunu gözlemesi yaptığı gözlemlerden bir kaçıdır. Gözlemlerini “şu konuyu şöylece tecrübe ettim” şeklinde ifade ederek aktarır.⁵⁰

Öğrencileri

Öncelikle açık bir şekilde belirtmek gerekir ki, Sadruşşerîa'nın öğrencileri ile ilgili detaylı malumata ulaşamadık. Kaynaklarda Sadruşşerîa'nın talebelerinin öğrencileri olarak

⁴⁷ Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Huseyn et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru İhya' et-Turâss el-'Arabî, 1420), 160.

⁴⁸ Fahrüddîn er-Razî, 157.

⁴⁹ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 22.

⁵⁰ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 37.

nitelenen ve farklı coğrafyalarda yaşayan pek çok isimden bahsetmek mümkünse de bizzat Sadruşşerîa'ya öğrencilik yapan iki isme ulaşabildik.

1- Muhammed b. Muhammed b. El-Hasen b. Ali Ebû Tâhir Hâfızuddîn et-Tâhiri (ö. 776/1374 sonrası).⁵¹ Hicri 745 yılının zilkade ayında Buhara'da Sadruşşerîa'dan icazet almıştır. Hafızu'l-Buhârî olarak da bilinen, *Faslu'l Hitâb* adlı eserin müellifi Hâce Muhammed Pârisa da yirmi yaşında iken hicri 776 yılında Ebû Tâhir'den icazet almıştır.⁵² Ayrıca Leknevî, Hâce Muhammed Pârisâ'yı Sadruşşerîa'nın talebelerinden biri olarak zikredip, Sadruşşerîa'dan fıkıh okuduğunu ifade eder.⁵³

2- Şemseddin Tabesî. Sadruşşerîa'nın ilimdeki şöhretini duyarak Buhara'ya gelmiş ve ondan ders okumuştur. Karşılıklı fârisi şiir söyleşmeleri olmuş, yazdığı kasideler Sadruşşerîa'nın takdirini görmüştür.⁵⁴

1.3. Eserleri

Şerhu'l-Vikâye⁵⁵

Sadruşşerîa'nın annesinin babası olan dedesi Burhânuşşerîa tarafından kaleme alınan "*Vikâyetü'r-Rivâye fî Mesâilî'l-Hidâye*" isimli kitabın şerhidir. Burhânuşşerîa'nın bu kitabı torunu Sadruşşerîa için yazdığı söylenmiştir.⁵⁶ Kitap "Müellifin lakabıyla özdeşleşip Sadruşşerîa olarak da anılmıştır. Hanefî mezhebinde dört muteber fıkıh metninden biri kabul edilen *Vikâyetü'r-Rivâye*'nin en meşhur şerhidir."⁵⁷ Ulema arasında şöhret bulmuş olan *Vikâye*, ders müfredatında kendine yer bulmuş, ezberlenmiştir.⁵⁸ Vikâye üzerine yaklaşık otuz beş adet şerh yazılmıştır. Bunlardan bazıları İbn Kutluboğa (ö. 879/1474), Aliyyu'l-Kârî (ö. 1014/1605), İbn Kemal Paşa (ö. 940/1534) gibi meşhur

⁵¹ el-Leknevî, 186.

⁵² el-Leknevî, 187.

⁵³ el-Leknevî, 199; Hayreddin, "Ubeydullah b. Mes'ud Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri, ve Ta'dil'ul-Kelam adlı eserinin muhtevası", 207.

⁵⁴ Hayreddin, 208.

⁵⁵ en-Nuveyrî, 1:118; İbn Kutluboğa, 1:203; Kürânî, 1:199; el-Birgivî, 451; Mustafâ b. 'Abdullâh Hâce Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, c. 2 (Bağdat: Mektebetu'l-Mussennâ, 1941), 1076; el-Leknevî, 109; el-Bâbânî, 1:650; Kehâle, 6:246.

⁵⁶ el-Birgivî, 467; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1:2020; el-Leknevî, 109; Ebu'l-Fidâ' Zeynüddîn el-Cemâli el-Hanefî Kâsım b. Kutluboğa, *Mecmûatu Resâilî Allâme Kâsım b. Kutluboğa*, 1. bs (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2013), 273.

⁵⁷ Özen, "Sadruşşerîa", 429.

⁵⁸ Bkz. el-Leknevî, 111.

müelliflere aittir.⁵⁹ Eserin bazı mahdut nüshaları Beyazıt Kütüphanesi/Veliyyüddin Efendi no:548210, Beyazıt Kütüphanesi/Beyazıt no:565640, Bursa İnebey Kütüphanesi/Genel no:26663, Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi/ İskilip Yazma no:676946 bölümlerinde kayıtlı bulunmaktadır. Dr. Salah Muhammed Ebu'l-Hâc'ın tahkiki ile 2006 yılında 3 cilt olarak yayınlanmıştır.

En-Nukâye Muhtasarı'l-Vikâye⁶⁰

Şerhu'l-Vikâye adlı eserin muhtasar halidir. *Vikâye* ismi kitabın “aslından daha meşhur”⁶¹ olmuştur. Üzerine yirmiden fazla şerh ve hâşiye yazılmıştır.⁶² Eserin bazı mahdut nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi/Carullah no:226159, Erzurum Kütüphanesi/Erzurum Yazmalar no:442035, Hacı Selim Ağa Kütüphanesi/Kemankeş no: 368579 bölümlerinde kayıtlı bulunmaktadır. Dâru'l-İman li'l-Ma'rife yayınları tarafından 2018 yılında tek cilt olarak yayınlanmıştır.

Et-Tenkîhu'l-'Ukûl⁶³

Eser *Tenkîhu'l-'Usûl* olarak da adlandırılmıştır.⁶⁴ “Fıkıh usûlüne dair bir eserdir. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-vüsûl* adlı eseri esas alınarak hazırlanan kitapta Fahreddin er-Râzî'nin *el-Mahsûl*'ü ile İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Muhtasar*'ındaki konuların özeti verilmiş ve bir bakıma Hanefî ve mütekellimîn metotları mezc edilmiştir.”⁶⁵ İmam Teftâzânî tarafından *et-Telvîh* adıyla şerh edilmiştir. Eserin bazı mahdut nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi/Ayasofya no:200072, Süleymaniye Kütüphanesi/Yeni Cami no:355252, bölümlerinde kayıtlı bulunmaktadır. İbrahim el-Muhtar Ahmet Ömer el-Ceberrutî'nin tahkiki ile 1937 yılında Ezher Üniversitesi tarafından yayınlanmıştır.

⁵⁹ Ay ve Borsbuğa, 30.

⁶⁰ en-Nuveyrî, 1:118; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 1:203; Kürânî, 1:199; el-Birgivi, 451; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* 2, 2:1972; el-Leknevî, 110; el-Bâbânî, 1:650.

⁶¹ Özen, “Sadrüşşerîa”, 429.

⁶² Ay ve Borsbuğa, 30.

⁶³ en-Nuveyrî, 1:118; Kürânî, 1:199.

⁶⁴ el-Bâbânî, 1:650.

⁶⁵ Özen, “Sadrüşşerîa”, 429.

Et-Tavzîh li metni't-Tenkîh⁶⁶

Et-Tenkîh adlı eserin şerhidir.⁶⁷ Kaynaklarda *et-Tavzîh fî Halli Gavâmizi 't-Tenkîh* olarak da anılmaktadır. Müellif usûl-ü fıkıh ile ilgili “birçok konuda kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kitap medreselerin temel kitapları arasında yer almıştır.”⁶⁸ “Bazı kaynaklarda müellife el-Mukaddemâtü'l-erba'a adlı bir eser nisbet edilmişse de bu müstakil bir kitap olmayıp *et-Tavzîh*'te yer alan ve üzerine birçok hâşiye yazılan kısımdan ibarettir.”⁶⁹ “Teftâzânî tarafından geniş biçimde ele alınıp eleştirilen bu orijinal bölüm üzerine müstakil bir literatür oluşmuştur.”⁷⁰ Eserin bazı mahdut nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi/İyd Mehmed Efendi no:280420, Süleymaniye Kütüphanesi/Yazma Bağışlar no:664035 bölümlerinde kayıtlı bulunmaktadır. Muhammed Salih Ferfur'un tahkikiyle 2008 yılında yayınlanmıştır.

Ta'dîlu'l-'Ulûm⁷¹

Çalışmamızın temelini oluşturan bu eser Sadruşşerâ'nın telif ettiği son kitabıdır. “Ta'dîl” kelimesi, iki şey arasında adalet, bir şeyi düzeltme anlamlarına gelmektedir. Müellifin ilimleri tekrar düzenlemek, zaruri olmayan tafsilatlardan kaçınmak amacıyla eserini bu şekilde isimlendirdiği düşünülmektedir.⁷² “Müellif önce mantık, kelâm ve astronomi ilimlerini kapsayan ansiklopedik bir metin yazmış, ardından bunu şerh etmiştir. Metin 20 Safer 742'de (5 Ağustos 1341) Buhara'da tamamlanmıştır. Müellif eserin *Ta'dîlu'l-Kelâm* kısmında *el-İşârât ve't-Tenbîhât, eş-Şifâ* (İbn Sînâ), *Şerhu'l İşârât, Tecrîdü'l-Kelâm* (Tûsî), *es-Sahâifu'l-İlâhiyye* (Semerkandî), *Şerhu'l-İşârât, el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye* (Fahreddîn er-Râzî), *el-Muhâkemât* (Kutbuddîn er-Râzî) isimli eserlerden sıklıkla nakillerde bulunmuştur.”⁷³

⁶⁶ Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdülmü'min Takiyyuddîn el-Hısnî, *el-Kavâid li'l-Hısnî*, ed. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lânî ve Cibrîl b. Muhammed b. Hasen el-Basılî, 1. bs, c. 4 (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1997), 332; en-Nuveyrî, 1:118; İbn Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim*, 1:203; Kürânî, 1:199; el-Birgivî, 451; el-Bâbânî, 1:650; Kehâle, 6:246.

⁶⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1:498.

⁶⁸ Özen, “Sadruşşerâ”, 429.

⁶⁹ Özen, 430.

⁷⁰ Özen, 428.

⁷¹ en-Nuveyrî, 1:118; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1:635; el-Leknevî, 110; el-Bâbânî, 1:650; Kehâle, 6:246.

⁷² Ay ve Borsbuğa, 33.

⁷³ Bkz. Hayreddin, 212.

Ta‘dilu’l-‘Ulûm metninin asıl nüshalarının günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Bazı araştırmacılara göre müellif metnin şerhi tamamlanıncaya kadar kitabın yayılmasını istememiştir. Kitabın yazmalarında bazı yerlerde “م” (mim) harfi ile metne, bazı yerlerde ise “ش” (şin) harfi ile şerhe işaret edilmiştir. Buradaki metin ve şerh ayrıştırmasının bizzat müellif tarafından yapılmış olabileceği düşünülmektedir.⁷⁴

Müellif kitapta, bu eseri içinde yalanlar barındıran bir risaleye karşı kaleme aldığından bahsetmektedir. Fakat bu risale ile neyi kastettiği bilinmemektedir.⁷⁵ Ayrıca bu kitapta müellifin, İmam Râzî’nin Eş‘arî kelâmına yaptığı gibi, kelâm meselelerini yeniden düzenleyip delilleri gözden geçirdiği, felsefe ile yüzleşip Mâtürîdî mezhebini tahkik ettiği söylenmiştir.⁷⁶

Kitapta astronomi, mantık ve felsefe alanlarındaki meseleler arasında bağlantılar kurulacağı ve daha önceki âlimlerin bahsetmediği, ilk defa dile getirilecek delillerin sunulacağı söylenmektedir.⁷⁷ Bazı araştırmacılar kitabın varlık konusu ile başlamasının, kelâm kitapları arasında şahsına münhasır bir özellik olduğu kanaatinde dirler.⁷⁸

Müellifin kelâm isimlendirmesinin kelâm-ı ilâhî’den kaynaklandığını düşünmesi ve kelâm ilminin konu kapsamını tanımlarken “mevcûdâtın Allah Teâlâ’dan feyizlenirken içinde bulundukları halleri” tanıma dâhil etmesi sebebiyle, eserin kelâm bölümünü Fatiha sûresinin ayet sayısına muvafık olarak yedi kısma ayırmış ve “kendilerine nimet verilenler” olarak ifade edilen kısmı peygamberler, şehitler ve salihlerden ibaret olarak ifade etmiş görünmektedir. Sadruşşerîa nezdinde kelâm ilminin konularının Fatiha sûresi ile irtibatlandırılması sebebiyle, kitabın her kısmının başında Fatiha’nın ilgili ayetini vererek konular işlenmeye başlanır. Nitekim daha önce de ifade edildiği üzere müellife göre Fatiha Sûresi bütün kelâm konularını içerisinde barındırmaktadır. Müellif’in bu sisteminin kelâm ilminde tek olduğu ifade edilir.⁷⁹ Ona göre Fatiha Sûresi Kur’ân’ın

⁷⁴ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 24.

⁷⁵ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 31.

⁷⁶ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 32.

⁷⁷ Ay ve Borsbuğa, 33.

⁷⁸ Ay ve Borsbuğa, 47.

⁷⁹ Bkz. Ay ve Borsbuğa, 32.

dîbâcesi olduğu gibi kelâm ilmi de âlî ilimlerin dîbâcesidir. Fatiha Sûresi Kur’ân’ın bütün konularını kapsadığı için kendisine “Ümmü’l-Kur’ân” denilmiştir.⁸⁰

Bu tasnife göre bizim bu çalışmada nübüvvet açısından ele alacağımız kısım Fatiha Sûresinin “kendilerine nimet verilenler” kısmı, velayet açısından ele alacağımız kısım “Âmîn” kısmıdır. Müellife göre Fatiha sûresinin sonundaki “âmîn” kelimesi, kelâm ilmi tasnifindeki son konuyu yani velâyeti kapsar. Ona göre bu söz, sırat-ı müstakîm’in tahkik ve tespiti anlamına gelir. Sırât-ı müstakîm ise Allah’ın yoludur yani ilerleme ve varma yolu. Bunda ise âriflerin makamlarına yükselme vardır. Sadruşşerîa bu konuya başlarken “Biz salihlerin sevgisinin anlatarak bu konunun bir kısmından bahsedeceğiz. Ben onlardan değilim, umulur ki Allah beni iyilikle rızıklandırır” demektedir.⁸¹ Bazı araştırmacılar nezdinde “eserin kelâm bölümünün sonlarındaki tasavvufa dair kısım (makâmâtü’l-ârifîn) kendisinin bu alanın literatürüne ve kavramlarına derin vukufunu göstermektedir. Tasavvuf ile ilgili bu kısımda “Kelâbâzî’nin (ö. 380/990) *et-Ta’arruf*, Necmeddîn-i Kübrâ’nın (ö. 618/1221) *Fevâihu’l-Cemâl* ve Sühreverdî’nin (ö. 632/1234) *Avârifu’l-Ma’ârif*’i temel kaynaklar arasındandır.”⁸²

Ta’dîlu’l-’Ulûm kendisinden sonra kaleme alınan pek çok eserde kaynak kitap olarak kullanılmıştır. Örneğin “Şeyhzâde Abdürrahim Efendi (ö. 12./18. yy.), Eş’arîyye ve Mâtürîdîyye mezhepleri arasında tartışmalı olan konuları ele aldığı *Nazmü’l-ferâ’id ve cem’u’l-fevâ’id* adlı eserinde *Ta’dîlu’l-’Ulûm*’dan büyük ölçüde faydalanmıştır.”⁸³

Eserin bazı mahdud nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi/Murad Molla no:312041, Topkapı Sarayı Kütüphanesi/Emanet Hazinesi no:556888, Edirne Selimiye Kütüphanesi/Selimiye Yazmalar no:433620 bölümlerinde kayıtlı bulunmaktadır. Mahmut AY ve Mustafa BORSBUĞA tarafından tahkik edilerek, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından 2021 yılında yayınlanmıştır.

Şerhu Fusûli’l-Hamsîn fî’n-Nahv⁸⁴

⁸⁰ Sadruşşerîa, 39-40.

⁸¹ Sadruşşerîa, 463.

⁸² Özen, “Sadruşşerîa”, 428.

⁸³ Özen, 430.

⁸⁴ el-Bâbânî, 1:650.

Müellifin arap dili ile ilgili olarak kaleme aldığı bir eserdir. “Arap dili bilginlerinden olan Yahyâ bin Abdülmû'ti en-Nahvî'nin (ö. 628/1230) Nahiv İlmiyle ilgili "*Fusûlu'l-Hamsîn*" adlı eserinin şerhi olup, henüz mevcut nüshası bilinmemektedir.”⁸⁵ “Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657), Sadrüşşerîa'nın bu şerhi oğlu Mahmûd için yazdığını belirtir.”⁸⁶

el-Vişâh fi'l-M'anâ ve'l-Beyân⁸⁷

Müellif “Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* ve Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcâz* adlı eserlerinde yer alan konuları özetleyip bunlara bazı ilâveler yapmak suretiyle meydana getirmiştir.”⁸⁸

Bunların dışında *Telkîhu'l-'Ukûl fî Fûruki'l-Menkûl*,⁸⁹ Ta'likât 'ale'l-Miftâh, Risâle fî 'ilmi'l-'arûz, Risâletü te'vîli kıssati Yûsuf⁹⁰ ve *Fî İlmi's-Sarf*⁹¹ isimli eserlerin Sadrüşşerîa'ya ait olduğu bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Bazı araştırmacılara göre ise günümüzde Sadrüşşerîa'nın kaleme aldığı pek çok eserden bahsedilse de, bu sayılanların onun eserlerinin tamamı olduğunu söylemek güçtür.⁹²

⁸⁵ Hayreddin, 209.

⁸⁶ Özen, “Sadrüşşerîa”, 430.

⁸⁷ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn* 2, 2:2011; el-Bâbânî, 1:650; Kehâle, 6:246.

⁸⁸ Özen, 430.

⁸⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 1:481.

⁹⁰ Bkz. Özen, 430.

⁹¹ Hayreddin, 209.

⁹² Ay ve Borsbuğa, 26.

İKİNCİ BÖLÜM

NÜBÜVVET

2.1. Nübüvvet

İnsanın yaratılışı gereği bünyesinde inanma ve kutsal ile bağ kurma ihtiyacı olduğu ileri sürülür. İslam dini de insana, fitratında olan inanma özelliğini düzgün bir şekilde gerçekleştirip inancının gereği gibi amel etmesi sonucunda dünya ve ahirette mutluluğa ulaşma yollarını sunmayı hedefler. Bu noktada, insanın yaşamında inanç ve amel konularında gereklilikler nelerdir ve bu gerekliliklerin bilgilerine nasıl ulaşılır sorusu sorulabilir. İslam dininin hükümlerini Allah'tan alıp insanlara ulaştırmakla görevli olan kişi dini terminolojide peygamber olarak isimlendirilir. Dolayısıyla İslam teolojisinde insanın inanç dünyasını doğru bir şekilde şekillendirmesi hususunda peygamberlik kurumu önemli bir yer tutar. İnanç ve amel meselelerinin yanı sıra, insan toplumsal alanda yaşarken bir takım problemlerle karşı karşıya kalabilir. Akıl sahipleri bu problemleri çözmek durumundadırlar. Herhangi bir anlaşmazlık durumunda ontolojik olarak eşit durumda olan insanlar, doğru kabul ettikleri çözümü karşı tarafa sebepsiz olarak kabul ettiremezler. Ayrıca mutlak doğru olarak tanımlanabilecek şekildeki inanca da kendi başlarına ulaşamazlar. İşte İslam'da nübüvvet kurumunun müşahhas temsilcileri olan peygamberler bu noktada yaratıcı ile doğrudan bağ kurup, bu bağın içeriğini insanlara aktararak inanç, amel ve diğer konularda insanlara rehberlik ederler. Her ne kadar insan Tanrı'nın varlığını akli ile bilebilse de O'nun sıfatlarını, kendisine ve topluma yönelik emirlerini ilahi bir bilgilendirme olmadan kavrayamayacağı açıktır. Tarihi verilere göre, geçmişten günümüze insanların kendi duyguları ile takındıkları tutum ve davranışlar muhtelifdir. Müslüman âlimlerden bazıları yaratıcı ile bağlantı kuran bir önder olmaksızın insanların aynı doğrular etrafında kenetlenmelerinin çok zor ve hatta kimi zaman imkânsız olduğunu söylemişlerdir. İnsanların sadece akıllarını kullanarak her konuda tam

bir görüş birliğine varması ve huzurlu bir toplum oluşturması, tarihi vakıaların da şahitliğiyle mümkün görünmemektedir. Allah tarafından görevlendirilen peygamberler insanları doğruya ve düzene davet etmiş, onların varlığı ile toplumlar huzur ve güven ortamına kavuşmuştur. İnsanların kendi başlarına hareket ettiklerinde düzensizliğin ortaya çıkması, peygamberin Allah tarafından seçilip görevlendirilmesini hikmeten gerekli kılmaktadır denilebilir. Ayrıca Kur’ân-ı Kerîm’de birçok ayette peygamberlik kurumuna ve peygamberlerin hayatından kesitlere yer verilmesi, İslam dini açısından peygamberliğin önemini gösterir niteliktedir. Ayrıca “De ki: *“Biz Allah’a ve bize indirilene; kezâ İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya’kûb ve torunlarına indirilenlere; yine Mûsâ, İsâ ve bütün peygamberlere Rableri tarafından verilenlere iman ettik. Onlar arasında ayırım yapmayız ve biz O’na teslim olmuşuzdur.”*⁹³ ayeti, birden çok peygamber gönderildiği anlamına gelmekte ve bütün peygamberleri tasdik etmenin önemini vurgulamaktadır.

Genel olarak kelâm ilminde inanç konusunda Allah’ın varlığı ve birliği ispatlandıktan sonra, ondan gelen emir ve yasakları insanlara ulaştıracak olan elçilerin peygamberliklerini ispatlama kısmına geçilir. Nitekim kelâmcılara göre peygamberin var olmaması durumunda inanç ve ahlak kurallarının dayandırılacağı bir otorite yoktur. Kelâm âlimleri İsbat-ı Vacip olarak adlandırılan, yaratıcının varlığının ispatı konusunun ardından İsbat-ı Nübüvvet denen peygamberlik kurumunun mevcudiyeti konusunu ele almışlardır.

Kelâmcılar meselenin sadece peygamberlik kurumunun varlığını zikretmekle konunun tamama kavuşmadığı kanaatindedirler. Bu görevin neleri içerdiği ve görevi ifâ eden kişinin kim olduğu (nübüvvet, risalet), görevli kişide aranacak sıfatlar (ismet, sıdk, fetânet), kişinin görevlendirilmesi hususunun ispatlanması (mûcize), görevli kişinin yaratıcı ile kurduğu ilişkinin nasıl olduğu ve içeriği (vahiy, melek, kitap) gibi meseleler ele alınan konulardan bir kaçıdır.

Hicri ilk asır içerisinde gündeme gelen, büyük günah işleyeninin durumu, mümin olmanın şartları gibi itikadî konular nübüvvet ile ilgili çeşitli sorulara zemin hazırlamış görünmektedir. Örneğin bazı araştırmacılar peygamberlik müessesesi ile hüsün-kubuh

⁹³ el-Âli-İmran 3/84.

konusunun yakın ilişkiye sahip olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁹⁴ Mezheplerin kendi anlayış ve usulleri doğrultusunda bu sorulara verdikleri cevaplar konuyu sistematik bir halde inceleme zorunluluğu doğurmuştur. Bu durumun sonucu olarak kelâm tarihinde peygamberlik konusunda fikir ileri süren üç temel anlayış öne çıkmaktadır. Bunlar Mu‘tezile, Eş‘arî ve Mâtürîdî mezheplerinin görüşleridir. Bu mezheplerin görüşleri peygamberliğin imkânı başlığı altında aktarılacaktır.

Sadruşşerîa peygamberlik konusunu tartışmaya başlarken insanlar içerisinde mukaddes ve edepli zatların peygamberler olduğunu söyler. Konuya dair resul ve nebî ayrımı, peygamberlerin mucizeleri, ismet, peygamberler ile melekler arasındaki fazilet dereceleri, peygamberliği inkâr eden topluluklar gibi konuları ele alır. Konuları ele alış tarzı vecizdir. Hem *Ta‘dîlu’l-Ulûm* hem de *Şerhu Ta‘dîli’l-Ulûm*’da bir takım örneklendirmelere yer verse de konuyu en ince ayrıntılarına kadar incelemeyiz. Öncelikle aktaracağı konunun temel kavramları ile ilgili bilgilendirme yapar, ardından da yer yer işlediği konu ile bağlantılı olduğunu düşündüğü ayet ve hadîslere yer verir. Yeri geldikçe Mu‘tezile, Eş‘arîler ve filozofların görüşlerine değinir. Bu fırkaların görüşlerine yer vermesinin sebebi genellikle fikirlerine katılmadığını beyan edip eleştirmek içindir. Peygamberlik konusunun ardından velayet, sonrasında ise hilafet konusunu gündeme getirir.

Sadruşşerîa’ya göre peygamberlerin hepsi de ilim, amel, güzel ahlak, kötü sıfatlardan berî olmak konusunda insanların en üstün olanlarıdır. Onlardan herhangi birini, kendisinin kötü bir insan olduğunu tevehhüm ettirecek en ufak bir biçimde itham etmek Allah’a iftira etmek anlamına gelir.⁹⁵ Peygamberlik iddiasında bulunan kişi eğer doğru sözlü ise insanların en hayırlısı, eğer yalancı ise insanların en şerlisidir. Çünkü kişi bu yalanı ile daimi bir surette Allah’a yalan isnadında bulunmaktadır. Bu kişinin zahiri ve bâtını, kendi durumuna şahitlik eden iki unsurdur.⁹⁶

⁹⁴ Bkz. Salih Sabri Yavuz, “İslam Düşüncesinde Nübüvvet” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 1995), 58.

⁹⁵ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta‘dîli’l-Ulûm*, 460.

⁹⁶ Sadruşşerîa, 459.

2.2. Nebî ve Resul

Nebî kelimesinin Arap dilinde haber anlamına gelen “nebe’e” (نَبَأٌ) kelimesinden veya derecesi yükseltilmiş anlamındaki “nebve” (نَبْوَةٌ) ya da “nebâve” (نَبَاوَةٌ) kökünden geldiği nakledilmiştir. Genel olarak kelimenin nebve kökünden geldiği daha isabetli görülmüştür. Gerekçe olarak da her haber veren kişinin derecesi diğer insanlardan üstün olmaması söylenmiştir. Nebve kökünün mastar hali ise nübüvvettir.⁹⁷

Kelâm ıstılahında ise nebî, Allah’ın kulları arasından seçip kendisine melek aracılığı ile vahyedilen veya kalbine ilham edilen yahut salih rüya yolu ile kendisine haber verilen kişidir.⁹⁸

Nebî kelimesi Kur’ân’da elli yedi yerde tekil olarak, yirmi üç yerde “nebîyyûn” veya “el-enbiyâ” şeklinde çoğul olarak kullanılır. “Nübüvvet” kelimesi ise beş ayette geçer.⁹⁹ Hadîs-i şeriflerde pek çok defa geçen nebî kelimesi, zaman zaman “nübüvvet” ve “enbiyâ” şeklinde de kullanılmıştır.¹⁰⁰

Nebî ve resul kelimelerini ifade etmek için Türkçede kullanılan peygamber kelimesi aslen Farsça olup lügatte haber getiren anlamına gelmektedir.¹⁰¹

Allah’ın peygamber göndermesi anlamındaki bi’set kelimesi ise yalın halde yedi ayette kullanılır.¹⁰² Kur’ân’da peygamberlikle görevlendirmek,¹⁰³ ilham etmek,¹⁰⁴ ölülerini diriltmek,¹⁰⁵ uykudan uyandırmak,¹⁰⁶ musallat kılmak¹⁰⁷ gibi değişik anlamlarda

⁹⁷ Bkz. Râğıb el-İsfehânî, *Müfredât Elfâzi’l-Kur’ân*, 4. bs (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 2009), 790.

⁹⁸ Bkz. Ebü’l-Hasen ‘Alî b. Muhammed b. ‘Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, c. 1 (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1403/1983), 239; Muhammed b. ‘Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Funûn ve’l-‘Ulûm*, c. 2 (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 1681-82.

⁹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu’cemu’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1. bs, c. 1 (Kahire: Daru’l-Hadîs, 1945), 686-87.

¹⁰⁰ Arent Jan Wensinck ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu’cemu’l-Müfrehes li Elfâzi’l-Hadîsi’n-Nebevî*, c. 6 (Leiden: Brill, 1926), 332.

¹⁰¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 34 (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 257.

¹⁰² Abdülbâki, 1:125.

¹⁰³ el-Bakara 2/129, 213.

¹⁰⁴ el-Mâide 5/31.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/56, 259.

¹⁰⁶ el-En‘âm 6/60; el-Kehf 18/12.

¹⁰⁷ el-İsrâ 17/5.

kullanılmıştır. Kelâm terimi olarak ise “Allah’ın, kullarından dilediğini nübüvvet ve risâletle görevlendirmesi demektir.”¹⁰⁸

Hadîs-i şeriflerde ise geçmiş zaman ve geniş zaman kalıplarında bi’set kelimesinin kullanılmasının yanı sıra, “gönderilmiş elçi” anlamındaki “mebû’s” kelimesi de kullanılır.¹⁰⁹

Resul kelimesi ise “rasl” (رَسَلَ) kökünden türemiş, esas itibariyle sakın bir şekilde gönderme ve dişi deve anlamlarına gelmektedir. Kelimenin kolayca yolculuk etmek anlamına gelen “rasle” (رَسَلَتْ) kökünden türediği de ifade edilmiştir. Resul kelimesinin sözü veya elçiliği yüklenici anlamlarına geldiği de dile getirilmiştir. Kelime “rasûl” şeklinde tekil kalıbında hem tekil hem de çoğul anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de her iki kullanım şeklinin de örnekleri mevcuttur.¹¹⁰ Resul kelimesinin çoğu hali “rusul”dür. Kur’ân-ı Kerîm’de “rusul” kelimesi kimi zaman Allah’ın peygamberlerini, kimi zaman da melekleri ifade edecek şekilde kullanılmıştır. Kelimenin bir diğer kullanımı olan “irsâl” (إِرْسَال) ise sevilen veya sevilmeyen eşyaları yahut bir insanı göndermek, bir işte kullanmak/çalıştırmak üzere göndermek anlamlarında kullanılmıştır. Kimi zaman da peygamber göndermek, seçilmiş bir kişiyi göndermek manalarında kullanılmıştır.¹¹¹ Resul kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de kullanıldığı çeşitli şekillerde pek çok hadîs-i şerifte de kullanılmıştır.¹¹²

Kelâm âlimleri nebî ve resul kavramlarının farklı anlamlara gelip gelmediği konusunda çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadîs-i şeriflerde her iki kelime de peygamberleri kastederek kullanılmıştır. Teftâzânî ve Cüveynî’nin (ö. 478/1085) de içinde bulunduğu bir kısım âlimlere göre nebî ve resul aynı anlama gelmektedir.¹¹³

Bazı âlimlere göre ise iki kelime farklı anlamları içerir. Bu kısımda yer alan âlimlerin başında gelen İmam Şafî’ye (ö. 204/820) göre resul, müstakil bir şeriat

¹⁰⁸ Ahmet Lütfi Kazancı, “Bi’set”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 217.

¹⁰⁹ Arent Jan Wensinck ve Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Hadisi’n-Nebevî*, c. 1 (Leiden: Brill, 1926), 193-95.

¹¹⁰ Bkz. el-Bakara 2/136; 169, el-Nisâ 4/150, el-Hac 22/75.

¹¹¹ Bkz. el-İsfehânî, 352-53; Abdülbâki, 1:312-20.

¹¹² Bkz. Arent Jan Wensinck ve Muhammed Fuâd Abdülbâki, 257-60.

¹¹³ Bkz. Hüda-verdi Adam, “Nübüvvet Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1996): 78-79.

sahibidir. Nebî olarak nitelenen peygamberler ise bu şeriatı tatbik etmek üzere gönderilirler.”¹¹⁴

Diğer bir görüşü savunan bazı âlimlere göre ise resul tebliğ ile görevlendirilmiştir. Dolayısıyla tebliğ yapmak zorundadır. Fakat nebînin tebliğ yapmaması da mümkündür. Ferrâ (ö. 207/822) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) bu görüşü savunur.¹¹⁵

Bazı âlimlere göre ise resul kendisine kitap gönderilen, nebî ise gönderilmeyen kişidir. Bu görüşü savunanlar arasında Zemahşerî (ö. 538/1144) de bulunmaktadır.¹¹⁶

Diğer bir görüşe göre resul melek vasıtası ile vahiy alırken nebî melek dışında başka bir yol ile vahiy alır.¹¹⁷ İmam Cürcânî’nin açıklamaları bu görüşe örnek teşkil edebilir. O vahiy konusunu nübüvvet vahyi ve risalet vahyi olarak ikiye ayırır. Ona göre resul, nebîlik vahyinden daha faziletli olan özel vahye muhatap olması yönüyle ile nebîden daha üstün bir konumdadır. Bu özel vahiy Cebrâil (as.) yolu ile Allah’ın kendisine kitap indirmesidir.¹¹⁸ Dolayısıyla ona göre resul nebî’den üstündür.

Bu görüşlere ek olarak İslam filozoflarının nebîde aradıkları bazı şartlardan bahsedilmektedir. Bu şartlardan bazıları hâlihazırda olan, geçmişte meydana gelen veya gelecekte meydana gelecek olan olaylara muttali olmak, olağanüstü heyûlî fiillerin kendisinde zuhur etmesi ile âlemdeki unsurların kendisine itaat etmesi ve bu şekilde nefislerin cisimlerine ve hallerine tesir etmesi, melekleri kendi suretlerinde görüp Allah’ın vahyini onlardan işitmek gibi özelliklerin var olması olarak örneklenebilir.¹¹⁹ Kısacası İslam filozofları “ nübüvvetin, fizik ötesi âlemle ilişki kurmayı mümkün kılacak kişisel özelliklerle bağlantılı olduğunu kabul eder”¹²⁰ denilebilir.

¹¹⁴ Bkz. Adam, 81.

¹¹⁵ Bkz. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 1. bs, c. 2 (Mısır: Dâru’l-Mısriyye, 2010), 229; Ebû Muhammed Alî İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, c. 5 (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2010), 12.

¹¹⁶ Bkz. Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü’ş-Şihâb alâ Tefsîri Beydâvî el-müsemmât İnâyetü’l-Kâdî ve Kifâyetü’r-Râdî alâ Tefsîri’l-Beydâvî*, c. 6 (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 305.

¹¹⁷ Bzk. Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *A’lâmü’n-Nübüvve*, 1. bs (Beyrut: Mektebetü’l-Hilâl, 1988), 39.

¹¹⁸ Bzk. Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 1:239.

¹¹⁹ Bkz. et-Tehânevî, 2:1681-82.

¹²⁰ Yavuz, “İslam Düşüncesinde Nübüvvet”, 281.

Sonuç olarak resul ve nebî kelimelerinin aynı anlama mı yoksa farklı anlama mı geldiği konusunda âlimler arasında bir ittifaktan söz etmek mümkün değildir. Zaman zaman aynı mezhebe mensup âlimlerin farklı tercihlerde bulunduğu görülmektedir.

Sadruşşerîa'ya göre ise resul, nebî'den daha özeldir. Nebî kendisine kitap verilmeyen kişidir, Yûşâ Peygamber buna örnektir. Resul ise kitap ile beraber gönderilendir. Diğer bir görüşe göre nebî, tebliğ ile görevlendirilmese de kendisine vahiy gönderilen kişidir. Bu vahiy ile sadece kendisi amel eder. Resul ise kendisine vahiy gönderilmiş ve bunu insanlara ulaştırmakla memur kılınmış olandır.¹²¹

Sadruşşerîa nebî ve resul kavramları hakkındaki görüşleri serdettikten sonra görüşler arasında bir tercihte bulunmamaktadır. Her iki kavramı da bir arada kullanarak “nebîler ve resuller kendilerine vahiy ile faydalı ilimler verilen, Allah'ın onları faydalandırdığı bu ilimlerden onların da başkalarını faydalandırdığı kimselerdir” der.¹²²

2.3. Nübüvvetin İmkânı ve Nübüvveti İnkâr Edenler

Tarih boyunca peygamberlerin muhtelif kavimler arasında yaşadıkları nakledilse dahi, bu durumu reddeden yahut peygamber olarak anılan kişilerin taşıdığı özellikler konusunda genel kabulü reddeden fırkalar bulunmaktadır. Bu durum Allah tarafından insanları uyarma maksadıyla peygamber gönderilmesinin mümkün olup olmadığı konusunu gündeme getirmiştir. Genel olarak İslam fırkalarına göre peygamberlerin hayatta olup insanları uyarma görevi icra ettiklerine dair var olan haberlerin mütevatir seviyesine ulaştığı kabul edilmiştir. Kelâm âlimleri gönderilen peygamberlerin varlığını kabul etmekle birlikte Allah tarafından insanları uyarma maksadıyla peygamber gönderilmesinin hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir.

Mu‘tezile’ye göre adalet ilkesi gereği Allah'ın peygamber gönderip şer’î bilgileri insanlara öğretmesi vaciptir. Onlara göre teklifle amaçlanan şeyde herhangi bir noksanlık olmaması için, Allah Teâlâ'nın bu fiillerin durumunu bize öğretmesi gerekir. Bunu öğretmesi yalnızca bize, doğruluğuna delâlet eden mûciz bir ilimle desteklenmiş bir elçi göndermesi ile mümkün olunca, bunu muhakkak yapması gereklidir ve onu ihlâl etmesi

¹²¹ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Ulûm*, 433.

¹²² Sadruşşerîa, 432.

câiz değildir.¹²³ Kâdî Abdulcebbar'a (ö.415/1025) göre peygamber göndermek hüsün kapsamına girdiğine göre peygamber gönderilmesi gereklidir çünkü hüsün olanı terk edip peygamber göndermemek kabih olur. Bu anlamda peygamber göndermek vaciptir (gereklidir).¹²⁴

Eş'arîlere göre ise Mu'tezile bu konuda yanlış düşünmektedir. İnsan aklı yalnız başına yeryüzündeki varlıkların ve insanların fiillerinin hüsün-kubuh yönlerini belirleme konusunda hüküm verme kabiliyetine sahip değildir. Bunların iyi veya kötü olduğu ancak vahyin bildirmesiyle bilinir. Bu yüzden insanlar peygambere ihtiyaç duyarlar. Fakat Peygamber göndermek Allah Teâlâ için ne vacip ne de müstahil değildir, aklen caizdir. Allah'ın peygamber göndermesinin sebebi tamamen kullarına fazileti ve ihsanı sebebiyledir.¹²⁵

Şîa'nın nübüvvet anlayışı ise Mu'tezile ekolünün anlayışıyla paralellik arz eder.¹²⁶ Ancak Şîa Mu'tezile'den farklı olarak imameti peygamberlik kurumunun bir uzantısı olarak değerlendirmiştir. Bu durumun bir sonucu olarak peygamberlik ile ilgili düşüncelerinin imamet etrafında şekillendiği söylenebilir.¹²⁷

Mâtürîdîler konuya iki farklı şekilde yaklaşmışlardır. Bir kısmı peygamber göndermenin sadece caiz olduğunu söylerken diğer kısmı Allah'ın hikmet gereği peygamber gönderdiğini savunmuşlardır. İki taraftaki âlimlerin de Allah hakkında "vacip" kelimesini kullanmaktan kaçınmaları ortak noktalarıdır. Tarihsel süreç içerisinde mezhep içerisinde Allah Teâlâ'nın hikmeti gereği peygamber gönderdiği görüşünün öne çıktığı söylenebilir.¹²⁸ Mâtürîdîlerin geneline göre peygamberlik müessesesi insanlık için zorunlu bir ihtiyaçtır. Nitekim ibadet ve kulluğu, zararlı ve faydalı fiilleri, dünya ve

¹²³ Bkz. Ebû'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. 'Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Çev. İlyas Çelebi, 1. bs, c. 2, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 421.

¹²⁴ Kâdî 'Abdulcebbar, 2:422.

¹²⁵ Huccetu'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 1. bs (Beyrut; Lübnan: Daru'l-Kuteybe, 1423), 137; Recep Önal, "İslam Kelâmında Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2, sy 2 (2013): 163.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât* (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, 1983), 62-63.

¹²⁷ Şeyh Müfid, 71; Önal, "İslam Kelâmında Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", 162.

¹²⁸ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (İskenderiye: Dâru'l-Câmi'ât'u'l-Misriyye, 2010), 184; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tabsiratu'l-Edille*, ed. Claude Selâme, 1. bs, c. 2 (Dımaşk: Dımaşk, 1990), 443.

ahirette kurtuluşa ve helâka giden yolları bilmek ancak bir peygamber vasıtası ile mümkündür. İnsan aklı bu gibi konuları tam manasıyla idrak etmekten yoksundur.¹²⁹

Sadruşşerîa *Şerh-u Ta'dili'l-Ulum* adlı eserinin kelâm kısmının yedinci bölümü olan “Allah’ın kendilerine nimet verdiği kimseler” başlığı altında peygamberlik müessesesinden bahsetmektedir. O, Mâtürîdîlerin geneline muvafık düşünmüş, konuya “hikmet” kavramını nazarı dikkate alarak bakmıştır.¹³⁰

Mezheplerin görüşlerini özetleyecek olursak, Mu‘tezile, peygamberlik kurumunu “aslah” teorisi ve bunun kaynağı olan “adl” ilkesiyle açıklarken,¹³¹ Mâtürîdîler “ilâhî hikmet” açıklamasını,¹³² Eş‘arîler ise “lütuf ve rahmet”¹³³ yorumunu öne çıkarmışlardır.¹³⁴ Zikredilen İslam mezheplerin görüşleri birbirinden farklı olsa da temelde hepsi de bir vakıa olarak peygamberlik kurumunu kabul etmişler ve insanların peygambere ihtiyaç duyduğunu söylemişlerdir.

Tarihte peygamberlik kurumunun varlığına itiraz ederek nübüvveti imkânsız veya gereksiz gören gruplar bulunmaktadır. Bu grupların başında Sümeniyye ve Berâhime¹³⁵ gelmektedir. Onlara göre peygamberlik kurumu gereksizdir. Eğer peygamber insanın aklı ile ulaşması mümkün olan bilgilerden bahsedecekse, bu takdirde abes bir iş yapmış olur ki buna gerek yoktur. Yok, eğer aklın bilemeyeceği meselelerden bahsedecekse bu durumda da söyledikleri kabul edilmez, çünkü akıl herkesin nezdinde temel hüccettir. Dolayısıyla bir bilginin akıl ile zıt düşmesi kabul edilemez. Akıl haddi zatında iyi ile

¹²⁹ Nureddin es-Sâbûnî, *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ*, 3. bs (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), 22.

¹³⁰ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-Ulûm*, 431.

¹³¹ Kâdî ‘Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2013, 2:422.

¹³² en-Nesefî, 2:443.

¹³³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 137.

¹³⁴ Mahmut Çınar, “Peygamber’e İtaatın Dayanağı Olarak İsmet Meselesi”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1, sy 7-8 (2018): 329.

¹³⁵ Brahmanizm: Hindistan’da kutsal metin kabul edilen Vedalar’ın yorumu mahiyetindeki Brahmanalar’da yer alan ve kast sisteminin en üst tabakasını oluşturan Brahmanlar’ca temsil edilen dinî yapı. Kırkı aşkın fırkaya ayrıldığı bildirilen Berâhime’nin bir kısmı kendilerine has bir nübüvvet inancına sahip olmalarına rağmen bir kısmının nübüvveti bütünüyle inkâr ettiği söylenmektedir. Bkz. Günay Tümer, “Brahmanizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 332.

kötüyü ayırt edebilecek niteliktedir. Sonuç olarak peygamberlik kurumuna ihtiyaç yoktur.¹³⁶

Bu grupların ileri sürdükleri görüşler İslam âlimleri tarafından çeşitli vecihlerden cevaplanmıştır. Sadruşşerîa da bu cevaplandırmayı yapan âlimlerden biridir. Bu iddialara verilen temel cevap şöyle özetlenebilir: İnsan akılı vacip ve mümteni konularında kesin bilgi sahibi olabilir fakat mümkünât kategorisindeki işler hakkında doğrunun ne olduğu konusu böyle değildir. Şayet akıl tek başına yeterli olup, mümkünât kategorisine tamamen kâfi gelseydi, insanlar arasında ihtilaf olmaması gerekirdi. Hâlbuki durum bunun tam tersinedir. Akıl esas alınarak problemlerin çözülebileceği iddiasına gelince; insanlar akıl hususunda eşit değillerdir. Bu farklılık en temel konularda bile toplumların birbirinden ayrışmasına, savaşımlara ve yıkımlara sebep olmuştur. Buradan hareketle aklın pek çok konuda kesin yargılarda bulunmak için farklı desteklere ihtiyaç duyacağı söylenebilir. Nübüvvet de akla destek veren unsurlardan biridir. Ayrıca İslam’a göre peygamberin esas görevlerinden birinin de, akıl ile bilgi sahibi olunamayacak Tanrı’nın mahiyeti, ibadetler, dini hükümler gibi metafizik gibi konularda insanları vahiy ile haberdar etmektir.

Sadruşşerîa’ya göre “Gazaba uğrayanlar ve dalalete düşenler” kapsamına giren gruplar arasında peygamberlik kurumunu inkâr edenler de bulunmaktadır. Berâhime bu gruplardan biridir. Onlara göre insanların peygambere ihtiyacı yoktur. Çünkü akıl güzel bulunduğunu kabul edip, çirkin gördüğünü reddeder.¹³⁷ Sadruşşerîa Berâhime’nin temel iddiasını şöyle özetler: Eğer peygamber aklın güzel gördüğü şeyleri emredecekse bu durum abes olur çünkü akıl zaten bunları güzel bilip uygulamaktadır, bunları yasaklayacaksa kabul görmez. Şayet aklın çirkin gördüğü şeyleri emrederse, emri kabul edilmez. Eğer bunların çirkin olduğunu bildirip yasaklama cihetine giderse, akıl sahipleri bu durumu da daha önceden bildiği için bu da abestir. Dolayısıyla peygambere ihtiyaç yoktur.¹³⁸

Sadruşşerîa’ya göre bu fırkanın mensupları, eşyanın hüsun-kubuh’u hakkında aklın ne kadar az şey bildiği konusunda cahil olduklarından böyle bir iddiada bulunmuşlardır.

¹³⁶ Bkz. Sadruşşerîa, *Şerhu Ta’dili’l-‘Ulûm*, 455; Ebü’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. 3 (Beyrut: Müessesetü’l-Halebî, 1993), 95.

¹³⁷ Sadruşşerîa, 455.

¹³⁸ Sadruşşerîa, 455.

Ayrıca bir kişi herhangi bir konu hakkında burhânî¹³⁹ (kesin delil aracılığı ile bilgi sahibi) olsa bile, ona yapılan tenbih, bilgi sahibi olduğu konuyu muayyen hale getirir. Ayrıca peygamber Kur’ân’da olduğu gibi Allah’ın birliği, yeniden diriliş gibi konularda insanlara burhanlar öğretir.¹⁴⁰

Müellife göre Berâhime mensuplarının iddia ettikleri gibi akıl gerçekten hüsun-kubuh konusunda bilgi sahibi olsa yani insan bu konuda müellifin ifadesi ile “burhânî” olsa bile, bilgisini tasdik eden başka bir bilgi yahut örnek abes olmaz, bilgisini daha keskin hale getirir. Dolayısıyla peygamberin akla muvafık emirler ve nehiylerden bahsetmesi durumu abes hale getirmez. Yaratıcının varlığının ispatı, kudreti, ilmi, peygamberliğin ispatı gibi konularda ayetlerde bahsedilen örnekler sayılamayacak kadar çoktur.¹⁴¹ Sadruşşeria konuya örnek olarak Allah’ın birliğine dair “*Eğer yer ile gökte Allah’tan başka ilâhlar olsaydı, gökler de yerler de muhakkak fesada uğrar yok olurdu. O halde Arş’ın Rabbi olan Allah, onların vasfetmekte oldukları şeylerden (bütün noksanlıklardan) beridir, münezzehtir.*”¹⁴² ayetini zikreder.¹⁴³ Ayette akıl ile ulaşılabilecek bir konudan bahsedilmektedir. Mâtürîdîlere göre Allah’ın birliği akıl ile bilinebilir¹⁴⁴, bununla beraber bu ayette Kur’ân’ın, Allah’tan başka ilahların olmadığı konusunda akla yönelik bir çağrıda bulunduğu söylenebilir. Ayet, kelâmcılar nezdinde burhân-ı temânu delilinin kaynağını oluşturur. Burhân-ı Temânu, “irade çatışması varsayımına dayanarak Allah’ın birliğini ispat eden delilin adıdır”.¹⁴⁵ “Birden fazla ilah olması durumunda ya iki ilahın da isteği gerçekleşecek veya her ikisinin de isteği gerçekleşmeyecek ya da birinin dediği olurken diğerininki olmayacaktır.”¹⁴⁶ Bir ilahın tek başına yaratabilme kudretine odaklanan delile ise “Burhan-ı Tevârüd” denir. Yaratma eyleminde ya ilahlar güç birliğine gidecek veya ikisi de âlemi müstakil olarak ayrı ayrı yaratacak ya da biri aktif

¹³⁹ Burhan, Kur’ân-ı Kerîm’de “hak ile bâtlı birbirinden ayıran kesin delil” karşılığında kullanılır. Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.6 (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 429.

¹⁴⁰ Sadruşşeria, *Şerhu Ta’ dîli ‘l-‘Ulûm*, 455.

¹⁴¹ Sadruşşeria, 455.

¹⁴² el-Enbiyâ, 21/22.

¹⁴³ Sadruşşeria, 455.

¹⁴⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *et-Tevhîd* (İskenderiye: Dâru’l-Câmi’ât’u’l-Mısriyye, 2010), 20.

¹⁴⁵ Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 55.

¹⁴⁶ Kâdî ‘Abdulcebâr 1:454; Serdar ve Işık, *Sistematik Kelam*, 1:173.

yaratıcı iken diğeri pasif konumda olacaktır.”¹⁴⁷ Her iki delilde de varsayılan durumların hepsi mutlak irade ve kudrete sahip müstakil bir ilah hakkında müstahildir.

Görüldüğü gibi, insan akli tarafından bilinebilen Tanrı’nın ortağı olmadığı konusu peygamberin aldığı vahiy aracılığı ile Kur’ân’da bildirilmiş, akıl bu konu üzerinde nazar ve istidlale sevk edilmiştir. Bu durum, esasen akıl ile bilinebilen bir konuya farklı bakış açılarıyla yaklaşma imkânı sunulduğu şeklinde yorumlanabilir. Sadruşşerîa, konunun aklen abes olan bir veçhesi bulunmadığı kanaatindedir.

Bu açıklamalardan sonra müellif konunun bir diğer yönünü analiz niteliğinde şöyle der: “Akıl iyi ve kötüyü bilebileceği meselesine gelince, yeryüzünün muhtelif kıtalarında yaşayan, kendilerine peygamberlik daveti ulaşmayan insanları görmez misin? Nasıl da hayvanlar gibi yaşamaya devam ediyorlar. Dakik fikir sahibi insanlara bakmaz mısın? Nasıl da temel konularda bile ihtilaf ediyorlar. Nasıl da binlerce insan bedîhî meselelerde bile kendi vehmi ve bâtil görüşlerine meylediyor. Öyleyse, insanın burhan sahibi olduğu veya olmadığı her konu ancak Allah’ın tevfiği ile bilinebilir.”¹⁴⁸

Müellif konunun başlarında aklın burhan sahibi olduğu meselelerde peygamberin getirdiği açıklamaların abes olmadığını söylemişken, burada insanın hiçbir meselede Allah’ın tevfiği olmaksızın doğru bilgiye ulaşamayacağını söylemektedir. Bunu söylerken metnin şerh kısmında, özellikle başta söylediği “burhan sahibi olduğu” lafzına atfen bunu söylediğini ifade etmektedir.¹⁴⁹ Böylece anlam şu şekilde olmaktadır: “İnsanın burhan sahibi olduğu veya olmadığı her türlü hüsün-kubuh meselesi, ancak Allah’ın tevfiği ile bilinir.” Dolayısıyla müellif hüsün ve kubuh konusunda insanın zahiren bilgi sahibi olmasını mümkün görmekle beraber, hakikatte bu bilgiye ancak Allah’ın bildirmesi ile ulaşılabileceğini, daha açık ifade etmek gerekirse, zahirî burhan ile sahip olunan bilginin ancak Allah’ın bildirmesiyle kesinlik kazanabileceğini dile getirmektedir denilebilir.

¹⁴⁷ Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, 1. bs (Konya: Çizgi Kitabevi, 2022), 344-45; Serdar ve Işık, *Sistematiik Kelam*, 1:174.

¹⁴⁸ Sadruşşerîa, 455-56.

¹⁴⁹ Sadruşşerîa, 456.

Sadrüşşerîa peygamberliğin gerekliliğine dair çeşitli örnekler vererek konuya devam eder. Müellife göre Allah'ın tevfik ve inayeti ile ulaşılabilecek bu bilginin kısımlarından biri, hayatın devamı ile ilgili olan; menfaat, zarar gibi bilgilerdir. Şüphesiz ilk insan bu bilgileri vahiy ile edinmiştir. Çünkü onun durumuna bakıldığında, ihtiyaç tecrübenin önüne geçmiştir. İlk insan olan Âdem (a.s.) eşyaların faydasını ve zararını bilmeye son derece muhtaç idi ve bu bilgileri tecrübe ile elde etmesi imkânsızdı. Onun bu ihtiyacı tecrübeyi geçmişti. Aç bir şekilde sabahladığında hangi şeyin açlığını giderebileceğini tecrübe ile nasıl bilebilirdi? Bu konuda tecrübe uzun bir müddet geçtikten sonra oluşabilir. Dolayısıyla ihtiyaçlarını tecrübî bilgi ile gidermesi mümkün değildi.¹⁵⁰ Konuyu Hz. Âdem ile bağdaştırarak açıklayan Sadrüşşerîa sarahaten bahsetmese de zımnen “Allah, Âdem’e bütün varlıkların isimlerini öğretti...”¹⁵¹ ayet-i kerimesinde bahsedilen “eşya” kelimesini, insanın hayatını idame ettirmesi için gerekli olan her şeyin bilgisi, eşyanın sıfatları olarak anlamaktadır denilebilir.

Kanaatimizce müellif gerçek bilgiye Allah'ın tevfigi ile ulaşılabileceğini söylerken, tecrübî bilgiyi tümüyle reddetmemektedir. Nitekim o bu konuda “biz bir kısım eşyanın tecrübe ile bilinebileceğini inkâr etmiyoruz, kabul etmediğimiz şey, eşya ile ilgili bütün bilgilerin tecrübe ile bilinebilmesi durumudur”¹⁵² demektedir.

Müellifin, insanın eşyanın durumu hakkında bilgi sahibi olabilmesi için vahyin gerekliliğini iddia ederken, kendisine yöneltilebilecek muhtemel itirazları da cevaplandırma yoluna gittiği söylenebilir. Söz gelimi Sadrüşşerîa'nın konunun hemen devamında, “Bizim bu konuda söylediklerimiz, âlemin hudûsu hakkında kesin deliller getirildikten sonra geçerlidir. Nitekim insan neslinin kadim olmadığı konusunda bir ihtilaf da yoktur. Dehriyye,¹⁵³ insan neslinin Hz. Âdem'den önce de var olduğu iddiasını öne sürer. Onlara göre ilk başta feleklerin tesiri vardır, bu tesirden insan ortaya çıkmıştır, işte bu ilk insandır.”¹⁵⁴ demektedir. Bu tutum Sadrüşşerîa'nın, âlemin kıdemini, sonsuza kadar her insandan önce başka bir insanın var olduğunu iddia eden Dehriyye taraftarları

¹⁵⁰ Sadrüşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-'Ulûm* 456.

¹⁵¹ el-Bakara 2/31.

¹⁵² Sadrüşşerîa, 456.

¹⁵³ Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı. Bkz. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.9 (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 107.

¹⁵⁴ Sadrüşşerîa, 456.

tarafından söylediklerinin kabul görmeyeceğinin ve kendisine itiraz edileceğinin farkında olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Müellife göre Allah'ın tevfiğ ve inayeti ile ulaşılabilir bu bilginin kısımlarından diğeri ise insan hayatının kemâli ile ilgili olan konulardır. Bu konuların başında itikâdi konular gelir. Bu kısımda Allah Teâlâ'nın sıfatları, ahiret halleri gibi meseleler ağırlıktadır. Bu konular ancak nakil ile bilinebilir. Diğeri bir kısım ameli konulardır. İki kişi arasında gerçekleşen muâmelat konuları meydana gelmeseyse bile, amel kısmının bedeni açıdan nefsin sıfatlarına tesiri vardır. Örneğin bedenin tevazunun zirvesinde olduğu hareketi secdedir. Bu hareket ile birlikte insanda huşu meydana gelir. İki kişi arasında meydana gelen muâmelat konularına gelince, insanlar arasındaki anlaşmazlığı gidermek için şeriatın bu konuya müdahalesi kaçınılmazdır.¹⁵⁵

İtikattaki haberî konuların salt akıl ile bilinmeyeceği kelâmcılar tarafından kabul edilmekle birlikte, fıkıh ilminin konularına dâhil olan ameli kısımda aklın bilebileceği bazı şeyler olduğu söylenmiştir. Bununla birlikte müellif, ameli kısmın sadece insanlar arasındaki muamelata ilişkin olmadığını, yapılması yahut kaçınılması emredilen amellerin insan nefsinin sıfatları üzerinde açıkça müessir olduğunu söylemektedir.¹⁵⁶ Müellifin burada sorulabilecek muhtemel soruları cevaplandırmakta olduğu, ayrıca ameli kısmın sadece beden ile değil, hem beden hem de nefis ile alakalı olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır.

Sadruşşerîa'ya göre insanın bütün amelleri bizzat iyi veya kötüdür. Fakat insan aklı kendi başına fiillerdeki bu iyilik ve kötülük vasfını idrak etmeye muktedir değildir. Çünkü bedenin fiilleri kendi başına iyilik ve kötülük ile vasıflanamaz. Bu vasfı fiile kazandıran şey, o fiilin yapılmasının emredilmesi yahut nehyedilmesidir. Bu emir ve yasak sonucunda kişi sevap kazanır (yani fiili güzel olarak isimlendirilir). Müellife göre bu emir ve nehiylerin insanlara ulaştırılması için bir peygamberin varlığı gereklidir.¹⁵⁷

Müellife göre peygamberlik kurumunu geçerli görmeyerek gazaba uğrayanlar kısmına dâhil olan bir diğeri fırka ise, mucizenin peygamberliğe delalet etmediğini iddia edenlerdir

¹⁵⁵ Sadruşşerîa, 457-58.

¹⁵⁶ Sadruşşerîa, 458.

¹⁵⁷ Sadruşşerîa, 457.

(Sofistler). Onlara göre mucize Allah katından değildir. Çünkü harikulade olaylar feleklerin nefislerinden veya yıldızların tesiri ile veya süflî nefisler ya da süflî cisimlerin özellikleri ile yahut da failin tesiri ile meydana gelirler. Tıpkı sihir, kerâmet, hakikati olmayan nîrâncât¹⁵⁸ veya Allah tarafından yapılp faili tasdik etmeyen ihanet türünden olaylar gibi.

Sadruşşerîa bu iddiaları kabul etmez. Ona göre var olan her şey Allah'ın yaratması ile meydana gelir. Vasıtalar bu yaratmaya zarar veremez. Mucizenin bir yalancının elinde yaratılması caiz değildir. Sadruşşerîa İmam Eş'arî'ye göre bu durumun caiz olduğunu fakat vâkî olmadığına değinir. Eş'arî'ye göre sihir olmaksızın ulvî ve süflî maddelerin tesiri bulunmaz. Nefislerin ve yıldızların tesirine itibar edenlere, nübüvvet konusunda ulvî ve süflî maddelerin tesiri olmadığını söyleyerek cevap verir.¹⁵⁹

Sadruşşerîa bu iddiayı öne süren sofistlerin görüşlerine değinir. Onlara göre peygamber kudsî nefis sahibidir ki, heyula vasıtası ile âlemdeki oluş ve bozuluşlar ona itaat eder. Peygamber bizzat âlemdeki oluş ve bozuluş konularında tasarruf edicidir. Eğer durum bu şekilde ise, ulvî ve süflî maddelerin bu durumlara bir etkisi yoktur. Sadruşşerîa bu iddiaları kabul etmez. Ona göre bir adam bu gibi konular ile uğraşmaksızın insanlara eğitim veriyorsa, ulvî ve süflî maddeler ancak onun nefsinin kemâlini, dolayısıyla nebî olduğunu gösterir.¹⁶⁰ Sadruşşerîa'nın açıklamalarından anlaşıldığına göre, sofistlerin peygamber tanımları, iddia ettikleri gibi mucizenin delil teşkil etmemesine terstir. Peygamber bizzat âlemdeki olaylarda tasarruf sahibi ise, bu takdirde iddia ettikleri ulvî ve süflî maddelerin mucizede bir etkisi yoktur. Peygamberin ulviyyât ve süfliyyât ile meşgul olmaksızın insanlara tebliğ ve irşadda bulunması da kendisindeki kemali gösterir niteliktedir.

2.4. Mucize

İslam âlimlerine göre Allah Teâlâ peygamber gönderdiği kavme kendi içlerinden doğruluk ve güvenilirliği ile bilinen bir kişiyi elçi tayin ederek o kavme ihsanda

¹⁵⁸ Gizli ilimlerin yıldızları gözlemek veya taş, boncuk, yüzük vb. nesneler üzerine işaretler yapıp yazılar yazmak suretiyle icra edilen çeşiti. Bkz. İlyas Çelebi, "Havas İlmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.16 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 518.

¹⁵⁹ Sadruşşerîa, 459.

¹⁶⁰ Sadruşşerîa, 459.

bulunmuştur. Peygamberine verdiği mucizeyi de, şahsın peygamberlik iddiasındaki doğruluğuna delil kılmıştır. Bu delil sayesinde ona inanmak, Allah’a inanmak anlamına gelmiştir.¹⁶¹ Kelâmcılara göre insanlar, bir kimsenin Allah’ın elçisi olduğunu ancak mucize vasıtasıyla bilebilirler.¹⁶²

Kelâm âlimleri mucizeyi, Allah’ın peygamberi olduğunu öne süren kişinin iddiasını doğrulama amacıyla, peygamberlik iddiası ile birlikte ve meydan okuma içererek (tehaddî) ortaya çıkan, insanları mutluluğa ve hayra davet eden olağanüstü işler olarak tanımlamışlardır.¹⁶³ Dolayısıyla mucize peygamberlere özeldir. Herhangi bir kimsede görülen olağanüstü haller mucize olarak isimlendirilmez.¹⁶⁴

Mucize, bir işe güç yetirememek manasındaki acz (عجز) kökünden mu‘ciz kelimesine “ta-i merbuta” eklenerek türetilmiş bir isimdir. Istılâhî anlamda peygamberlerin ellerinde zuhur eden olağanüstü işleri ifade etmek için kullanılır.¹⁶⁵ Mucize kelimesi bu hali ile Kur’ân-ı Kerîm’de yer almaz. Ancak kelime ayetlerde âciz olmak,¹⁶⁶ iyice yaşlanmak,¹⁶⁷ hareketsiz kalmak¹⁶⁸ gibi anlamlarda yirmi altı yerde kullanılmıştır.¹⁶⁹ Kelâm âlimlerinin mucize kelimesi ile kastettikleri anlam Kur’ân’da delil ve hüccet manasına gelen ayet kelimesi ile ifade edilmektedir.¹⁷⁰ Peygamberlere pek çok mucizenin verildiği Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli ayetlerde aktarılmıştır. Buna ek olarak mucizeden bahseden ayetlerde, kendilerine tebliğde bulunulan insanların peygamberlere karşı çıkararak vahye inanmadıkları da bildirilmiştir.¹⁷¹

Hadîs-i şeriflerde ise genel olarak mucize kelimesinin âyet-i kerîmelerdeki kullanıma muvafık olarak kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin pek çok hadîste mu‘ciz, acûze, âciz

¹⁶¹ Bkz. es-Sâbûnî, 23.

¹⁶² Zübeyir Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 5 (2015): 11.

¹⁶³ Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, 1:219; Ebû Nuaym Ahmed el-İsfahânî, *Delâilü’n-Nübüvve*, Thk. Dr. Muhammed Ravvâs Kal‘aci, ‘Abdulber ‘Abbâs, 2. bs, (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1986) 37.

¹⁶⁴ Bkz. Adil Bebek, “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 18 (2000): 122.

¹⁶⁵ Bkz. Ebû’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3. bs, c. 5 (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 369-70.

¹⁶⁶ Bkz. el-Mâide 5/31, el-Cin 72/12, el-Fâtır 35/44.

¹⁶⁷ Bkz. el-Hûd 11/72, el-Şu‘arâ 26/171

¹⁶⁸ Bkz. el-Hâkka 69/7.

¹⁶⁹ Bkz. Abdülbâki, *Mu‘cemu’l-Müfrehres li Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1:446.

¹⁷⁰ Bulut, “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”, 5.

¹⁷¹ Bkz. el-En‘âm 6/25; el-İsrâ 17/101; el-Mü‘minûn 23/24; el-Furkân 25/5-6; Yâsîn 36/13-15.

gibi kalıplarda kullanıldığı ifade edilebilir.¹⁷² Hadîsler bu kelimeleri kullanarak pek çok peygambere mucize verilmiş olduğunu ifade etmektedir.¹⁷³

İstılahi anlamda mucize kelimesinin terim anlamı ile ilk olarak kim tarafından kullanıldığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bilinen ilk kullananın Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)'e ait olduğudur. Ayrıca bu kavramın hicri üç veya dördüncü asırlarda kullanıldığı da söylenmiştir.¹⁷⁴

İslam mezhepleri genel olarak mucizenin imkân ve vukuunu kabul ederken, bu imkân ve vukuun kapsamı konusunda farklı düşünmektedirler. Örneğin Mu'tezile, mucizeyi sadece peygamberler için mümkün görmekte, diğer insanlara nispet edilen sihir, kerâmet gibi hârikulâde olayların var olmadığını öne sürmektedir.¹⁷⁵

Ehl-i sünnet âlimler ise peygamberlerin ellerinde zuhur eden olağanüstü haller için mucize kelimesini kullanırken, sihir ve kerâmet gibi bazı olağanüstü olayların varlığını kabul etmiş görünmektedirler.¹⁷⁶ Örneğin Sadruşşerîa'ya göre peygamberlerin doğruluğunu göstermek ve onları, riyasetleri (kişisel arzu ve istekleri) nübüvvet iddiası üzerine bina edilmiş, insanları dalalet ile tutuşturmak ve cehaletlerini artırmak isteyen yalancılardan ayırmak için bir takım ayetlerin (delillerin) ortaya konulması kaçınılmazdır. İşte bu ayet mucizedir. Mucize, nübüvvet iddia eden kişinin elinde meydana gelen, o zatın peygamberliğine karşı çıkan kişinin iddiasına uygun olarak nebînin peygamberliğine delalet eden harikulade olaydır. Burada bahsedilen harikulade olay tabiri kerâmet, sihir vb. durumları da içinde barındırırsa da, bunlar muarazada bulunanlara yönelik değildirler. Peygamberlerin hayatında görülen olağanüstü durum ve olaylar peygamberlikten önce, sonra veya peygamberlik sırasında ortaya çıkabilir.¹⁷⁷ Ancak peygamberliklerinin delili olarak tehatti ile birlikte gerçekleşen mucizelerin bi'setlerinden sonra olmuş olmaları gerekir.

¹⁷² Bkz. Arent Jan Wensinck ve Muhammed Fuâd Abdülbâki, 138.

¹⁷³ Bkz. Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.30 (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 348.

¹⁷⁴ Bkz. Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", 7.

¹⁷⁵ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, ed. Abdusselam Muhammed Hârun, c. 3 (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 241; Bebek, "Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi", 122.

¹⁷⁶ Bkz. Bulut, "Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler", 9.

¹⁷⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu Ta'dili'l-'Ulûm*, 432.

Olağanüstü bir olayın mucize kategorisi içerisinde değerlendirilmesi için aranılan şartlardan biri de, mucizenin caiz vakitte ve teklif diyarında meydana gelmesidir denilebilir. Caiz vakitten kasıt, mucize gösteren kişinin son peygamberden önce yaşaması ve mucize göstermesi gerektiğidir. Teklif diyarından kasıt ise, olağanüstü olayın maddi dünyada apaçık meydana gelmesidir.

Mucize âlimler tarafından akli, hissi gibi muhtelif kategoriler altında farklı sınıflandırmalar ile incelenmiştir. Hangi kategoride incelenirse incelen sin peygamberliğin delili olarak verilen mucizelerde bulunması gereken üç özellikten bahsedilmektedir. Bu özellikler harikuâdelik, tahaddî ve muhatabını ilzam edici (susturan) olması olarak sıralanmaktadır.¹⁷⁸

Sadruşşerîa, mucizenin imkân ve vukuunu kabul edip mucizeye dair çeşitli örnekler zikrederek uzun mülahazalarda bulunur. Ona göre mucize peygamberin fiilidir ve Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Mucizenin vukuu, iyi-kötü, âlim-cahil herkes için peygamberin peygamberliğini apaçık ortaya çıkaracak bir olaydır. Filozofların mucizeyi bizzat peygamberin fiili olarak kabul etmelerine şiddetle karşı çıkar. Hz. Muhammed'in (as.) ve diğer peygamberlerin pek çok mucize gösterdiği kanaatindedir.¹⁷⁹

Müellife göre peygamberin mucizesi kesin bir delildir. Çünkü sofistlerin iddia ettiği şekildeki şüpheler yakînî bilgiye aykırı olacağından, kesin bir şekilde peygamberin peygamberliğini bilmek mümkün olmayacaktır. Nitekim kişinin sofistlik bir şüpheye dalıp her şeyin kesinliğini inkâr etmesi durumunda, karşısındakinin doğru sözlü olma ihtimali için bir çıkış yolu bulunmamaktadır. Hâlbuki insan için kendisini doğruya götürecek bir müşidin varlığı zaruridir. Bu konuda vacip olan, konunun kesinlik içeren kısmına riayet etmektir ki Firavun'un ailesinden mümin olan bir kişi bu durumu *“Hâlbuki o, size Rabbinizden apaçık mucizeler getirdi. Eğer yalancı ise, yalanı kendi aleyhinedir. Eğer doğru söylüyorsa, sizi tehdit ettiği şeylerin bir kısmı başınıza gelecektir.”*¹⁸⁰ diyerek dile getirmiştir.¹⁸¹

¹⁷⁸ Bkz. Mahmut Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 21 (2011): 108.

¹⁷⁹ Sadruşşerîa, 432.

¹⁸⁰ el-Mümin, 40/28.

¹⁸¹ Sadruşşerîa, 460.

Sadruşşerîa mucizeyi akli, hissi ve zevkî (hadsî-sezgizel) olmak üzere üç kategoride inceler.

Hissî mucize: Ölüleri diriltmek, parmaklarının arasından su akıtmak gibi avama hitap eden mucizelerdir.

Aklî mucize: Deneyim sahibi olmadığı pek çok ilimden haber vermesi, gaybı bilmesi gibi daha çok akıllara hitap eden mucizelerdir.

Zevkî-Hadsî mucize: Kur'ân gibi kalplere hitap eden mucizelerdir.

Zahiri kuvvet bakımından en üstünü hissi, sonra akli sonra hadsî mucizedir. Bâtını kuvvet ve şeref açısından ise sıralama tam tersidir.

Hissî mucize sebebiyle iman etmenin sevabı en düşük derecedir. İman etmeme durumunda ise en şiddetli azap söz konusudur. Zevkî mucizenin kendisi ile iman etme bakımından en üstün mucize olmasının sebebi, gayba imanın en fazla burada bulunmasıdır.¹⁸²

Bâtını mucize havâs için vasıtasız bir delildir. Avam bu delili havâs sayesinde anlar. Eğer havâs bu kısımdaki mucizelerin delaletini avama göstermeseydi, avamdan büyük bir topluluk iman etmezdi.¹⁸³

Sadruşşerîa, mucize ile ilgili genel açıklamalar ve kategorilerden sonra mucize örneklerini zikretmeye başlar. Zikrettiği misaller arasında Hz. Muhammed'in (as.) mucizeleri geniş yer kaplar. Hz. Peygamber'in (as.) peygamberliğinin pek çok mucize ile sabit olduğunu¹⁸⁴ söyledikten sonra, gösterdiği mucizeleri peygamberlikten önce, peygamberlik sırasında ve vefatından sonra olanlar şeklinde kategorize eder.

Peygamberlikten önce gösterdiği mucizeler: Tevrat, İncil gibi kitaplarda anılması, babası Abdullah'a kadar gelen nur, Kisra'nın sarayındaki sütunların yıkılması, rahiplerin ve

¹⁸² Sadruşşerîa, 461.

¹⁸³ Sadruşşerîa, 462.

¹⁸⁴ Sadruşşerîa, 433.

kâhinlerin verdiği haberler, Mekke’de onun gelişini müjdeleyen seslerin duyulması bunlardan bazılarıdır.¹⁸⁵

Peygamberlik sırasında gösterdiği mucizeler: Bu kısımdaki mûcizeler gerçekten çok fazladır. Az yemek ile çok kişinin doyması, parmaklarının arasından su akması, İsra Gecesi yaşananlar, ayın yarılması gibi olaylar.¹⁸⁶

Vefatından sonra gerçekleşen mucizeler: Vuku bulacağını söylediği haberler bu kısımdadır. Örneğin küçük gözlü, geniş alınlı, yüzleri kalkan ve tokmak gibi olan kavmin fitnessi, kıyamet alametlerinden sayılan ilmin ortadan kalkması, cehaletin çoğalması ve bunun gibi ayrıntılı olarak haber verilen olaylar bu kısma dâhildir.¹⁸⁷

Müellif’in bu kısımda zikrettiği hadiselerden birisi de, İmam Ahmed b. Hanbel’in *Müsned* adlı eserinde zikredilen, Peygamberimizin (as.) Basra taraflarında, Dicle nehri yakınlarında yaşanacağını haber verdiği savaştır.¹⁸⁸ Anlaşıldığı kadarı ile bu haberde Moğol istilasından bahsedilmektedir.

Sadruşşerîa’ya göre önceki peygamberlerinin hiçbir mucizesi Peygamberimize (as.) verilen ve kıyamete kadar baki kalacak olan kelâmullah mucizesi gibi değildir. Ona göre kelâmullah Hz. Peygamber’e (as.) verilen en üstün mucizedir. Nitekim müellifin nezdinde kelâmullahın benzeri bir sure getirmek eğer haddi zatında mümkün ise, bu kolay bir iştir. Bu konuda insanların aciz kalması Peygamberimizin (as.) nübüvvetine delildir. Hâlbuki Efendimizin (as.) düşmanları onun delillerini çürütüp, peygamberliğini iptal etmek üzere ittifak etmişlerdi. Allah onların kalplerini bu kolay işten çevirdi, onları savaş gibi zor işlere yönlendirdi. Bu olağan üstü iş bir mucizedir. Eğer kelâmullahın benzerini getirmek mümkün değilse, bu onun hak olduğunu gösterir. Çünkü Kur’ân’ın terkipteki fesahat ve belâgat devrin âlimlerinin akıllarını aciz bırakacak cinstendir. Öncekilerin ve sonrakilerin Allah’ın zatı ve sıfatları, ahiret, hikmetler ve üstün ahlaka dair bilgilerini içermektedir. Her iki ihtimal dâhilinde de Kur’ân’ın mucize olduğu sonucu kaçınılmazdır. Kelâmullah mucizesi de Hz. Peygamber’in diğer mucizelerine bir kaynak teşkil

¹⁸⁵ Sadruşşerîa, 433.

¹⁸⁶ Sadruşşerîa, 433.

¹⁸⁷ Sadruşşerîa, 434.

¹⁸⁸ Sadruşşerîa, 434.

etmektedir.¹⁸⁹ Sadruşşerîa bazı insanların Peygamberimiz'in (as.) peygamber oluşunu, mucizelerini inkâr ettiklerini, Kur'ân'ın fesâhattaki üstünlüğünü yok sayarak bir mucize olmadığını iddia ettiklerini aktarır. Ona göre Kur'ân'ın mucizevî yönü sadece fesâhatı değildir. Okunuşundaki tatlılık, kendisi duyulunca meydana gelen zevk, cinlerin bile kendisinden zevk duyması birer mucizedir.¹⁹⁰

Müellif Kur'ân'ın şer'î ilimler, kıssalar, bâtinî tasfiye ilmi gibi üstün ilimleri içerdiği kanaatindedir. Burada bâtinî tasfiye ile kast ettiği şey tevekkül, sabır, takva, havf ve recâ, rıza ve muhabbet gibi kavramlardır.¹⁹¹ Ayrıca müellife göre Kur'ân'ın zahiri ve bâtinî gibi yedi kısmı vardır. Ona göre tıpkı bunun gibi Kur'ân'ın yedi harf üzerine, diğer bir rivayette yedi kısım üzerine indiği söylenmektedir. Bu yedi harften maksat kimilerine göre fesahatı ile meşhur olan yedi lügat demektir ki o lügatlar: Kureyş, Hüzeyl, Hevâzin, Yemen, Benî Temîm, Sakîf ve Tayy lügatleridir. Diğer bir görüş ise burada kastedilenin yedi meşhur kıraat olduğudur. (bu görüş müellife göre çok uzak bir ihtimaldir.¹⁹²) Başka bir görüşe göre ise buradaki kastın Kur'ân'ın yedi kısmı olduğudur. Bu kısımlar akâid, ahkâm, ahlak, kıssalar, misaller, va'd ve va'iddir. Müellif bu ihtimalin doğruya en yakın görüş olduğunu kabul etmektedir. Buna ek olarak burada zikredilen konuların her birinin zahiri ve bâtinî vardır ki bu konularda ilerlemekle bunlara muttali olunur.¹⁹³

Sadruşşerîa şer'î ilimlerin de zahiri ve bâtinî olduğunu düşünmektedir. Zahiri kısmı Arapça, nasih-mensuh gibi konulara muttali olmak iken, bâtinî kısım şer'î meselelerde içtihat yapabilmektir. Ahlak ilmine gelince –ki o bâtinî tasfiye bilgisidir- onun da zahiri ve batını vardır. Hatta bu ilmin bâtinî yönü yedi kısımdır, bu kısımlara riyazet, bâtinî tasfiye, ilham vb. hususlar ile muttali olunur.¹⁹⁴ Her ilim ehli Kur'ân'ın yedi kısım olan zâhir ve bâtinînin işaretlerinden anlayış ve idrak kapasitesi ölçüsünde bilgi sahibi olur.¹⁹⁵

Müellif Kur'ân'ın zahiri ve bâtinî ile ilgili olarak öne sürdüğü düşünceleri ile ilgili Sülemî'nin *Hakaik*'i, Keşeyrî'nin *Letâif*'i gibi tefsirleri kaynak gösterip, bu tefsirlerin bu

¹⁸⁹ Sadruşşerîa, 435.

¹⁹⁰ Sadruşşerîa, 460-61.

¹⁹¹ Sadruşşerîa, 436.

¹⁹² Sadruşşerîa, 437.

¹⁹³ Sadruşşerîa, 436-38.

¹⁹⁴ Sadruşşerîa, 438.

¹⁹⁵ Sadruşşerîa, 439.

bilgilerden bahsettiğini söyler. Bazı sahabilerden bunun gibi tefsir bilgilerinin geldiğini söylemekte ve İbn Abbas'ın (ra) Ra'd sûresinin “*O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup aktı*”¹⁹⁶ ayetindeki su kelimesini ilim, dere kelimesini kalpler olarak tefsir ettiğini nakletmektedir.¹⁹⁷

Kur'ân'ın mucizevi konuları içerisinde barındırması ile ilgili şöyle bir örnek verir: Allah'ın sıfatlarını anlatan ayetlerin son kısımlarına bakıp siyakı dikkate alırsan, ayetler himmeti ayrılıktan kurtarıp bir araya getirme anlamından bahsettiğini görürsün. Tıpkı Ayete'l-Kürsî'nin son kısmında olduğu gibi. “*O, yücedir, büyüktür (ulvîdir)*”¹⁹⁸ şeklindeki ayetin, kendisinin siyakında bahsedilen “*O'nun izni dışında O'nun katında kim şefa'at edebilir*” kısmındaki “yücelik (uluv)” ile bir bağlantısı vardır. Şüphesiz hiç kimse sultanın katında ona yakın olmadıkça şefa'atçi olamaz. Dolayısıyla yücelik (uluv) bir kişinin izni olmaksızın, sadece ona yakın olma sebebiyle şefa'atçi olmayı engeller.¹⁹⁹

Bir diğer örnek de şöyledir: “*O'nun kürsüsü yerleri ve gökleri kaplamıştır*”²⁰⁰ ifadesi de önceki ayetin sonundaki “azamet” vasfı ile bağlantılıdır. Bu ayetten sonra “*Dinde zorlama yoktur*” ile başlayıp “*Allah semi'dir...*” ifadesi ile biten ayet gelmektedir.²⁰¹ Bu ayette “*Kim tâğutu inkâr eder de Allah'a inanırsa...*” ifadesi sem' ve ilim sıfatları ile bağlantılıdır. Çünkü iman tasdik ve ikrardan oluşur. Allah'ın âlim olması kendisini tasdik eden şahısları bilmesini, semi' olması ise dil ile yapılan ikrarı işitmesini gerektirir.²⁰²

Müellifin Ayete'l-Kürsî örneğinde bahsettiği “himmetin ayrılıktan kurtulup bir araya gelmesi” şeklindeki ifadeleri kendisi şöyle açıklamaktadır: “Ayette Allah'tan başka şeylerden (mâsivâ'dan) bahsedilince himmet dağılır ve Allah'tan başkası tasavvur edilir. Tıpkı Ayete'l-Kürsî'de bahsedilen yerler, gökler ve bir sonraki ayette bahsedilen tâğut gibi şeyler düşünülür. Ayetin son kısmında, Allah'ın ayette konu ettiği şeylere muvafık

¹⁹⁶ er-Ra'd 13/17.

¹⁹⁷ Sadruşşerîa, 439.

¹⁹⁸ el-Bakara 2/255.

¹⁹⁹ Sadruşşerîa, 439.

²⁰⁰ el-Bakara 2/255.

²⁰¹ el-Bakara 2/256.

²⁰² Sadruşşerîa, 439.

olan sıfatlarından bahsedilir ve kişinin himmeti Allah'ın zatına çevrilir ki, kişinin hatırında Allah'tan başka bir şey kalmasın.”²⁰³

Sadrüşşerîa Kur'ân'ın mucizevi yönü olarak buraya kadar anlatılanları örnek verdikten sonra mucizenin sadece burası olmadığını ifade etmek için manası bilinmeyen ayetlerin bile kişiye üstün derecede lezzet verdiğini, insanların bânînîni tatlandırıldığını ifade etmektedir.²⁰⁴

Sadrüşşerîa Kur'ân dışında Hz. Peygamber'in (as.) zahiri ve bâtinî sıfatlarının keremini gösteren mucizelerden birinin, mübarek çehresinde parlayan ilahi nur olduğu kanaatindedir. Öyle ki onu gören niceleri “bu yüz bir yalancıya ait olamaz” demişlerdir. Dolayısıyla Efendimiz'in (as.) ahlaki özelliklerinden bahseden haberler firâset ilmi açısından bu kişinin fazilet ehli olduğunu gösterir.²⁰⁵ Müellif bu sözlerine ek olarak bir de şiir ile istişhad ederek şöyle der: “Şiirde şöyle denmiştir: Şayet olmasaydı apaçık mucizeleri, bedâheti verirdi sana haberi.”²⁰⁶

Müellife göre Hz. Peygamber'in (as.) ahlakı da mucizelerinden birisidir. Ona göre peygamberlikten önce görülen ahlaki özellikleri, sıdk, emanet, kerem gibi huyunda hissedilen özelliklerdir. Peygamberlikten sonra ahlaki özellikleri ise, zahiren Rum ve Fars kralları derecesine yükselmiş olmasının ancak onun tevazusunu ve güzel ahlakını artırmış olmasıdır. Öyle ki bu konuda şöyle demiştir: “Miskin, miskin olarak oturmaya rıza gösterendir. Dünyaya ve dünya ehline bağlı olmaya yanaşmayandır.”²⁰⁷

Bunların dışında Hz. Peygamber'in (as.) en üstün mucizelerinden bazılarını zikreder. Konuşmasındaki ilmi seviye bunlardan biridir. Öyle ki onu anlamak için çeşitli ilimleri türlerini ve sınıflarını bilip ince meselelerine muttali olmak gerekir. Sadrüşşerîa'nın burada bahsettiği ilimler, “taharet bilgisi ile başlayıp Allah Teâlâ'nın “Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaştıysa devam eder, tâ ki ben onu severim”²⁰⁸ kutsî hadîsinde bahsedilen

²⁰³ Sadrüşşerîa, 439.

²⁰⁴ Sadrüşşerîa, 439.

²⁰⁵ Sadrüşşerîa, 440.

²⁰⁶ Sadrüşşerîa, 440.

²⁰⁷ Sadrüşşerîa, 440. Bu sözü ilk söyleyenin Hz. Dâvud olduğu nakledilir. Dâvud peygamber kendisine mülk verildikten sonra mescide girmiş, orada oturan miskinlerin yanına oturmuş ve böyle demiştir. Bkz. Ebû'l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm es-Suhârî, *el-İbâne fî'l-Luğati'l-'Arabiyye*, c. 4 (Meskat: y.y., 1420/1999), 287.

²⁰⁸ Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, 8:105.

hâlet ilmi arasında değişiklik gösteren ilimlerdir.”²⁰⁹ Burada bahsettiği mucizevi durumu şöyle izah eder: “Allah Teâlâ “Kulum bana farzlarla yaklaşır, nafilelerle yaklaştırmaya devam eder. Öyle ki ben onu severim. Onu sevdiğim zaman işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yardımcısı olurum”²¹⁰ buyurmuştur. Bu sözde çeşitli haberlerden manalar vardır. Bu metinden maksat şudur: Bir kişi Rasûlullah’ın (as.) yanına gelip Müslüman olduğunda, peygamberimizin (as.) ona öğrettiği ilk şey temizliğin nasıl olacağıdır. Bu bütün Müslümanlara gereken umumi bir bilgidir. Sonra bazı kişiler bu halden Allah’ın “işiten kulağı, gören gözü olurum” şeklinde nitelediği makama ulaşırlar. Baştaki hal ile bu makamın farklılığına bak! İşte bu makamdaki ilimler en şerefli ilimlerdir. Bu ilimlerin en özeli ise zat ve sıfat tecellisidir.”²¹¹

Sadrüşşeria bahsettiği bu ilimleri itikadiyyât, ameliyyât ve vicdaniyyât olarak üç kısımda inceler.

İtikadiyyât kısmı Allah’ın zatından, sıfatlarından, kitaplarından, peygamberlerinden, bunların hallerinden, mebd ve meaddan bahseder.

Ameliyyât kısmı fıkıh, âdap, âdetler ve aklın bizzat kendilerine ulaşamadığı, insanların ihtiyaç duyduğu bilgilerdir. Bu ilimlerin en düşük seviyesi tırnak kesme, yemek yeme, giyinme, ölüyü defnetme gibi bilgilerdir. Kezâ rüya tabiri, tıp, hacamat olunacak ve olunmayacak günler gibi bilgiler de bu kısma dâhildir.²¹²

Vicdâniyyât kısmı bâtinî tasfiyeyi içerir. Tasfiye ise ahlak ilminden başlayıp tecelli ilmine kadar uzanır.²¹³ Sadrüşşeria bu şekilde çeşitlenen ilimlerden nasıpdar olmanın Hz. Peygamber’in (as.) bereketi olduğunu düşünür. Ona göre bu makama (Allah’ın bahsettiği, işiten kulağı, gören gözü olma makamı) ancak peygambere tâbi olunarak ulaşılır. İnsan bu kısımdaki bâtinî mârifetlerden mahrum olsa da, bunları zahiren idrak etmekten mahrum değildir.²¹⁴

²⁰⁹ Sadrüşşeria, 440.

²¹⁰ Buhârî, 8:105.

²¹¹ Sadrüşşeria, 441.

²¹² Sadrüşşeria, 441.

²¹³ Sadrüşşeria, 442.

²¹⁴ Sadrüşşeria, 442.

Sadruşşerîa'ya göre Peygamberimiz (as.) bütün bu ilimlerden cevâmiu'l-kelim olarak gerek vahyi metlûv gerekse vahyi gayri metlûv ile bahsetmiştir. Âlimler peygamberimizin (as.) bu sözlerinden cevâhirleri, üstünlükleri, aydınlıkları sınırsız olan ilimler çıkarmışlar, öyle ki bu ilimler diyarlara yayılmış, kıtalar onlarla aydınlanmıştır. İşte bu da Hz. Peygamber'in başka bir mucizesidir.²¹⁵

Müellif dünyanın zulüm ve cehalet ile dolu iken, nur ve ilim ile dolu hale gelmesinin sebebini peygamberimizin (as.) bu mucizesi olarak görür. Nitekim Peygamberimiz (as.) bu ve bu çeşit mucizeleri ile ailesini ve ahabını -Allah onlardan razı olsun- terbiye etmiştir. Peygambere muhalefet edenler kapkara lekelenirken ona tâbi olanlar saadete ermiştir.²¹⁶ Sadruşşerîa anlattıklarının hakikati ifade ettiğine dair şöyle der: "Eğer bana itimat etmiyorsan her iki grubun da yüzlerinde parlayan karanlık ve aydınlığa itibar et. Zelle ve izzet, hayatın kısalık ve uzunluğu konusunda alaycı felsefeciler ile şeriat âlimleri ve muhaddisleri karşılaştı. Şeriatı küçümseyen felsefecilerin ömürleri kısadır. Muhaddisler ise uzun bir hayat sürmeleri ile meşhur olmuşlardır."²¹⁷

Bu ve bunun gibi örneklerde görüldüğü üzere, Sadruşşerîa Peygamberimiz'in (as.) hissî, aklî ve hadsî mucize çeşitlerinin hepsini kendisinde topladığını düşünmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber (as.) mucize çeşitlerinin en şerefliilerini ve en üstünlerini göstermiştir. O âlemlere rahmet olduğu için, ona iman edenin sevabı en fazla, onu reddedenin azabı en hafiftir. Öyle ki kendisini reddedenlerden yere batma ve şekil değiştirme şeklinde meydana gelen azap kaldırılmıştır. Normal şartlarda ise adetullaha göre, zahiri mucizeye inanmayan bir topluluk hemen cezalandırılır.²¹⁸

Akaid ve kelâm kitaplarında peygamberlerin mucizeleri konusu içerisinde ele alınan meselelerden birisi de peygamberlerin gaybı bilip bilmedikleri hususudur. Sadruşşerîa eserlerinde direkt olarak bu konuya değinmemektedir. Bu sebeple onun bu konudaki görüşünü zımnen de olsa tespit edebilmek adına, peygamberlerin gaybı bilmeleri konusuna kısaca temas etmek istiyoruz.

²¹⁵ Sadruşşerîa, 442-43.

²¹⁶ Sadruşşerîa, 442.

²¹⁷ Sadruşşerîa, 442.

²¹⁸ Sadruşşerîa, 462.

Arapçada gayb kelimesi kişiye gizli kalan, içeriği bilinmeyen, göz ile görülmeyen gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁹ Bu anlamların yanı sıra, insan bilgisinde olmayan konular için de gayb kelimesi kullanılmıştır.²²⁰

Peygamberlerin elinde zuhur eden mucize kabilinden olağanüstü işlerden bir kısmı gayb ile ilgilidir. Nitekim kimi âlimler bir kişide diğer insanların öğrenim yolu ile elde edemeyecekleri gaybî bilgiler bulunmasının onun peygamber olduğunu gösteren alametlerden biri olduğunu söylemişlerdir.²²¹

İslam inancında mutlak anlamda gaybî bilgilerin hepsi Allah’a aittir. Ayet-i kerîmede “*Gaybın anahtarları O’nun katındadır, onları ancak O bilir.*”²²² buyurulmaktadır. Bunun yanı sıra Allah bazı kullarına bu bilgilerden bir kısmını bildirebileceği kabul edilmiştir. Nitekim peygamberlerin muhatap olduğu vahiy diğer insanlar için tamamıyla gaybî bilgiler içermektedir denebilir. Örneğin dünyanın yaratılışı, ibadetler ve uygulama şekilleri, ahiret halleri, melek ve cin gibi varlıklar insanların akıl veya duyuları yoluyla haberdar olamadıkları gaybî bilgilerdir.

Bu konuda Allah Teâlâ “*O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resûller başka. (Onlara bildirir.)*”²²³ buyurmaktadır. Fahreddîn er-Râzî bu ayeti farklı bir şekilde tevil ederek gaybî bilgilere muttali olanların sadece peygamberler değil, başka insanlar da olduğunu söylemektedir.²²⁴ Dolayısıyla bu durum diğer insanlara kıyasla peygamberlerin bazı gaybî konularda bilgi sahibi olmasının gayet olağan olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Peygamber’in gaybı tamamen ve koşulsuz bir şekilde bilmediğine dair “*De ki: “Ben kendim için, Allah’ın dilediği dışında ne bir fayda elde edebilirim ne de zarardan kurtulabilirim. Eğer gaybı biliyor olsaydım elbette bundan çok faydalanırdım, başıma kötülük de gelmezdi. Ben yalnızca inanan bir toplum için uyarıcı*

²¹⁹ İbn Manzûr, 1:654.

²²⁰ el-İsfehânî, 616.

²²¹ Bkz. et-Tehânevî, 2:1681.

²²² el-Enam 6/59.

²²³ el-Cin 72/26-27.

²²⁴ Bkz. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, c. 30 (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-Arabî, 1420), 678-79.

ve müjdeleyiciyim.”²²⁵ buyurulmuştur. İmam Râzî’ye göre ayetin öncesine bakıldığında bu ayet ancak “Allah’ın bana verdiği bilgi kadar bilebilirim” anlamına gelmektedir.²²⁶ Sonuç olarak peygamberlerin vahiy alması aynı zamanda gaybî bilgiler ile donanmaları anlamına gelmektedir.²²⁷ Fakat peygambere gelen vahyin de belirli sınırları bulunmaktadır. Gaybî bilgiler konusunda peygamberler ancak Allah’ın kendilerine bildirdiği kadarını bilebilir.

Zemahşerî “O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez. Ancak seçtiği resuller başka. (Onlara bildirir.)”²²⁸ ayetinin tefsirinde evliyaların resul olmaması sebebi ile ayetin kapsamının dışında kaldığını, bu sebeple ayetin kerâmetin iptali anlamına geldiğini söylemiştir.²²⁹ İmam Râzî’ye göre ise bu ayet Zemahşerî’nin söylediği anlamı taşımaz. Ona göre ayette anlatılan gayb bilgisi kıyamet saatinin bilgisi anlamındadır. Râzî kıyamet saatinin bilgisinin meleklerle bildirildiği kanaatindedir. Dolayısıyla ayet Allah katındaki gaybî bilgilere peygamberlerden başkasının muttali olamayacağını söylememektedir. Ayrıca ona göre mütevatir seviyesine yakın haberler ile bildirilmiştir ki, bir kâhin Peygamberimizin (as.) dünyaya geleceğini önceden haber vermiştir. Öyle ki bu haber Kisrâ’ya kadar gitmiştir. Bu da Allah’ın peygamberlerden başkasına gaybî haberleri bildirebileceğini gösterir.²³⁰

Sadruşşerîa mucize olarak peygamberlerin gaybî bilgilerden haber verdiklerini kabul etmektedir.²³¹ Bu durum açıkça bahsetmese de onun peygamberlere gaybî haberlerin bildirildiğini düşündüğü şeklinde yorumlanabilir.

2.5. Vahiy

İslam dinine göre peygamberler Allah’tan vahiy almışlardır. Peygamberler Allah’tan aldıkları vahyi insanlara ulaştıran kişiler olduklarına göre, peygamber ile diğer insanları

²²⁵ el-A’raf 7/188.

²²⁶ Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 15:426.

²²⁷ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3:390.

²²⁸ el-Cin 72/26-27.

²²⁹ Bkz. Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Amr ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl*, c. 4 (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 632; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 30:678.

²³⁰ Bkz. Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 30:678-79.

²³¹ Sadruşşerîa, 434.

ayıran en önemli özelliğın vahiy almaları olduğu söylenebilir. Nitekim peygamberlerde bulunduğu öne sürülen ismet sıfatı ile esasen korunmak istenen şey vahiydir denilebilir.

Arap dilinde vahiy kelimesi gizli olanı açığa çıkarmak, hızlıca bildirmek anlamlarına gelir. Bu manalara delalet eden söz, yazı ve işaretlerin hepsine vahiy denir. Şer‘î ıstılahta ise Allah‘ın peygamberlerine indirdiğı kelâmına vahiy denir.²³²

Kur‘ân‘da farklı anlamlarda kullanılan vahiy kelimesi Allah‘a, peygamberlerine, insanlara, meleklerle, Hz. Musâ‘nın annesine, arılara nisbet edilmiştir.²³³ Ayrıca kimi ayetlerde²³⁴ peygamberlere gönderilen vahiy “ruh” şeklinde ifade edilmiştir. Bunun sebebinin ise vahyin insanları, mecazi mânada ölüm demek olan bilgisizlik ve imansızlıktan kurtarıp onların gerçeğı bulmasına yardım etmesi hikmeti olduğu söylenmiştir.²³⁵

Vahyin imkân ve gerekliliğı hususunda kelâm ekolleri muhtelif görüşler öne sürmüşlerdir. Eş‘arîler vahiy tasavvurlarını Allah‘ın kudreti eksenine bina ederek vahyi mümkün görürken,²³⁶ Mu‘tezile mensupları olaya kulluk ekseninden yaklaşarak vahyi gerekli görürler.²³⁷ Her iki mezhebe göre de vahiy olmaksızın bilinmesi mümkün olmayan konuların varlığından söz edilebilir.

Kur‘ân‘da Allah‘ın insanlara hitap etme çeşitleri olarak vahiy gönderme, perde arkasından hitap etme ve sözlerini elçi ile bildirme şeklinde üç kısım hitaptan bahsedilir.²³⁸ Yavuz bu kısımları şöyle izah etmiştir:

“1. Vahiy yoluyla konuşma, bir elçi bulunmadan peygamberin kalbine gizli bir işaretle ilâhî kelâmın bırakılıp öğretilmesiyle gerçekleşir. Allah‘ın bu tarzdaki tebliğı

²³² Bkz. et-Tehânevî, 1996, 2:1776.

²³³ Bkz. Abdülbâki, *Mu‘cemu‘l-Müfehres li Elfâzi‘l-Kur‘âni‘l-Kerîm*, 1:746.

²³⁴ en-Nahl 16/2; el-Mü‘min 40/15.

²³⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.42 (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 440.

²³⁶ Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkılânî, *el-İnsâf* (Kahire: el-Mektebetü‘l-Ezheriyye, 2000), 58.

²³⁷ Bkz. Kâdî ‘Abdulcebbâr, 2:504, 766; Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, 101.

²³⁸ eş-Şûrâ 42/51.

peygamberlere has olmayıp dilediği insanın kalbine ilham vermesini ve sâlih kullarına sâdik rüya göstermesini de kapsar.

2. Perde arkasından konuşmanın bazı nesnelerde veya insandaki duyma merkezinde söz yaratıp işittirme yoluyla gerçekleşeceği düşünülmüştür. Allah'ın Hz. Mûsâ ile konuşmasının²³⁹ bu şekilde vuku bulduğu kabul edilir.

3. Elçi gönderip tebliğde bulunma yoluyla konuşmada ise Allah melek vasıtasıyla peygamberlerine dilediğini bildirir. Bu tür vahiy aynı zamanda Allah'ın bütün insanlara yönelik hitabı sayılır.”²⁴⁰

Sadruşşerîa vahyi zâhir ve bâtın olmak üzere iki kategoride inceler. Ona göre zahirî vahiy üç kısma ayrılır.

1. Peygamberin meleğin dilinden işittiği, bu vesile ile iletilen bilginin kesin bir şekilde kendi ilmine ulaştığı kısımdır ki Kur'ân bu kategoriye dâhildir.
2. Herhangi bir konuşma olmaksızın, meleğin işareti ile açıklığa kavuşan vahiydir. Bunun örneği Hz. Peygamber'in (as.) “Muhakkak Cebrâil (as.) ruhuma şu kelimeleri üflemiştir: Hiçbir nefis rızkını tamamlamadıkça ölmez. Allah'tan korkun, rızık talebinde mutedil olun.”²⁴¹ hadîsidir. Bu kısım melek vasıtası ile kalbe ulaşan hâtır olarak da isimlendirilir.
3. Allah'ın kendi katından bir nuru peygamberine göstererek, hiçbir şüphe barındırmaksızın yalnızca ona özel bir şekilde kalbine ilham etmesi. Bu kısmın örneği ise “Allah'ın sana gösterdiğine göre hükmedesin diye...”²⁴² ayetidir.²⁴³

²³⁹ el-Kasas 28/30

²⁴⁰ Yavuz, “Vahiy”, 440.

²⁴¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn* (Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1986), 326; Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ-ü 'Ulûmi'd-Dîn*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 88; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmiu'l-Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. 11 (Kahire: Dâru'l-Kütüb el-Misriyye, 1964), 41.

²⁴² el-Nisâ 4/105.

²⁴³ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, c. 2 (Mısır: Mektebetü Sabîh, 2010), 28.

Sadruşşerîa buraya kadar anlattığı üç kısmın da mutlak olarak hüccet olduğu kanaatindedir.

Bâtınî vahye gelince; ona göre bu vahye re'y ve içtihat ile ulaşılamaz. Vahyin bu kısmının ihtilaflı olduğunu söyler. Kimilerine göre bu kısım da zahirî vahiy gibidir. Sadruşşerîa'ya göre bu görüşün doğru olma ihtimali de yanlış olma ihtimali de vardır. Müellif bu konuda daha fazla açıklamada bulunmaz.²⁴⁴ Dolayısıyla bu konuda müspet veya menfi bir görüş belirtmeyip tevakkuf ettiği söylenebilir.

2.6. Melek

Sünnî kelâmcılara göre melekler gözle görülmeyen, farklı şekillere girebilen, nurdan yaratılmış, peygamberlere vahiy getirme gibi Allah tarafından kendilerine verilmiş çeşitli görevleri yerine getiren varlıklardır.²⁴⁵ Melek kelimesi esasen her türlü elçiye karşılayan bir anlamda kullanılırken, zaman içerisinde anlam değişikliğine uğrayarak sadece bazı elçileri ifade etmek için kullanıldığı söylenmiştir.²⁴⁶

Melek kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de “melek” (ملك) şeklinde tekil kalıbında ve “melâike” (ملائكة) şeklinde çoğul kalıbında pek çok ayette kullanılmaktadır.²⁴⁷ Kelime pek çok hadîsi şerifte de kullanılmıştır.²⁴⁸ Ayetler²⁴⁹ ve hadîslerdeki kullanımları sonucu meleklerle inanmak imanın şartları arasında görülmüştür.

İslam kelâmcıları melekler konusunda, meleklerin görevleri, sayıları, iradelerinin olup olmadığı, günah işleyip işlemeyecekleri gibi konuları tartışmışlardır. Sadruşşerîa ise *Şerhu Ta'dîli'l-Ulûm* adlı eserinde meleklerin mahiyetlerine ve görevlerine yönelik ayrıntılı bilgilerden bahsetmez. Ona göre melekler maddi âlemde tezahür etmedikleri için onların ne oldukları sorusu cevaplanırken bize gaybî bilgiler rehberlik eder. Melekleri tanımladıktan sonra melekler hakkında Mu'tezile ve filozoflardan farklı düşündüğünü aktarır. Kendi düşüncesi ile filozoflar arasında farklı olan noktaları açıklar fakat filozoflar kelimesi ile kimi veya kimleri kastettiğini açıkça belirtmez. Ancak yaptığı açıklamalardan

²⁴⁴ et-Teftâzânî, 2:28.

²⁴⁵ Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 1:229.

²⁴⁶ Kâdî 'Abdulcebbâr, 2:734.

²⁴⁷ Bkz. Abdülbâki, *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1:675.

²⁴⁸ Bkz. Wensinck ve Abdülbâki, 6:261.

²⁴⁹ Bkz. el-Bakara 2/285; el-Nîsa 4/136.

hareketle meşşâî geleneği kastettiği söylenebilir. Mu‘tezile ile kendisi arasında ne gibi farklı düşünceler olduğu konusunda ise açıklama yapmaz.

Sadruşşerîa melekler konusunda veciz bir tarif verir. Ona göre melekler, nurdan yaratılmış, çeşitli şekillere girmeye muktedir, Allah Teâlâ ve insanlar arasında vâsita olan varlıklardır.²⁵⁰ Müellifin melekler konusunda nasıl düşündüğünün veya düşünmediğinin ipuçları daha çok eleştirdiği görüşlere göz atarak anlaşılabilmektedir.

Sadruşşerîa filozoflara göre meleklerin arzî (yeryüzüne mensup) ve semâvi olarak ikiye ayrıldığını aktarır. Arzî olanlar kuvvelerdir, semâvi olanlar ise akıllar ve feleklerin nefisleridir. Filozoflar, bu içeriğe sahip meleklerin mümkün varlıkların en faziletlieleri olduklarını iddia ederler. Ona göre filozofların meleklerin varlığına ve yokluğuna dair sundukları delilleri gayet zayıftır.²⁵¹ Müellifin aktardığına göre filozofların nezdinde insanın ulaşabileceği son mertebe faal akıla ulaşmak, onun nurlarından ictibas etmek ve sonunda müstefâd aklın faziletlerine kavuşmaktır. Sadruşşerîa, “bu tâifenin özellikleri, ulaşamadıkları şeyi inkâr etmeleri ve peygamberlere tabi olmaktan kaçınmalarıdır” der. Felsefecileri, peygamberlerin sahip oldukları, örneğin Hz. Musa’nın zat tecellisi, Allah’ın yarattıkları arasında kelimullah olma özelliği, Peygamberimizin (as.) Miracı, “Allah ile bulunduğum bir vakit vardır, öyle ki bu vakitte ne bir mukarreb melek ne de bir nebîyyi mürsel yanıma girebilir”²⁵² şeklinde haber verdiği durumu gibi ulvî makamlara ulaşamamaları sebebiyle kendileri için var olmayanı inkâr ettiler diyerek eleştirir. Sadruşşerîa’ya göre felsefecilerin düşüncesinde insandaki en üstün fazilete akli ilimler ile ulaşılır. Bu üstünlük de aklın sınırlarını aşan müstefâd akılda mevcuttur.²⁵³ Sadruşşerîa’nın felsefecilerin görüşleri ile ilgili açıklama ve eleştirilerinden hareketle, müellifin başta İbn Sîna olmak üzere genel olarak meşşâî felsefecilerin melek anlayışına katılmadığı söylenebilir.

²⁵⁰ Sadruşşerîa, 443.

²⁵¹ Sadruşşerîa, 447; Sadruşşerîa filozofların meleklerle dair görüşleri ile ilgili Cürcânî ile benzer kanaatlere sahiptir. Bkz. Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, 1. bs, c. 3 (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 394.

²⁵² Ebü’l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Şerhu’ş-Şifâ*, c. 2 (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421), 173; Ebü Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî, *Bahru’l-Fevâidi’l-Musemmâ bi Me’âni’l-Ahbâr*, 1. bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1420/1999), 208.

²⁵³ Bkz. Sadruşşerîa, 447.

Sadruşşerîa'ya göre peygamberler, meleklerden faziletlidirler. Hz. Âdem'in (as.) ruhunun ve cesedinin şerefli olduğu "Ona ruhumdan üfledim"²⁵⁴ ayeti ile beyan edilmiştir. Bir hadîs-i kutside de "Âdem'in çamurunu kırk gün ellerimle yoğurdum"²⁵⁵ buyurulmaktadır. Melekler Âdem'e secde etmek ile emrolunmuşlardır. Bunun yanı sıra onlar, Allah'ın Âdem'e öğrettiği isimleri bilgileri bilmediklerini itiraf etmişlerdir. Âdeme isimler hakikatleri ve özellikleri ile öğretilmiştir.²⁵⁶ Sadruşşerîa'ya göre insanın melekten üstün olduğunu gösteren bir diğer delil de Allah Teâlâ'nın melekler hakkında: "Sizi, Âdem'i elimle yarattığım gibi yaratmadım, ruhumdan üflemedim. Ol dedim ve oldu."²⁵⁷ buyurmasıdır.²⁵⁸

Müellif insanın meleklerden üstün görülmesine, insanda bulunan şehvet ve gazap gibi noksan özelliklerden dolayı itiraz edilebileceğini söyler. Ona göre insanda bu kuvvelerin bulunmasında bir beis yoktur. İnsan bu iki özelliği kontrol altına alıp, ruha itaat ettirebilirse bu özellikler insan için kemal ifade eder.²⁵⁹

2.7. Peygamberlerin Özellikleri

Akaid ve kelâm kitaplarında peygamberlerin ne gibi özelliklere sahip oldukları çeşitli açılardan ele alınmıştır. Bu özelliklerden bazıları üzerinde büyük tartışmalar olmasa da, ismet ve zelle gibi konularda mezhepler arasında tartışmalar olduğunu belirtmek gerekir. Sadruşşerîa peygamberlerin bütün özelliklerin bahsetmemekte, sadece ismet ve zelle gibi tartışmanın merkezinde olan kavramları zikretmektedir. O, bu kavramların ne olduğunu detaylı olarak açıklamayıp, sadece bu kavramlara değinmekle yetinmektedir. Tartışmanın

²⁵⁴ el-Hicr 15/29.

²⁵⁵ Ebû'l-Hasan 'Alî b. Muhammed Alî el-Kârî, *Mirkātu'l-Mefâtih Şerhi Mişkātu'l-Mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 1439; İsmâil Hakkı b. Mustafâ el-İstânbûlî el-Hanefî el-Halvetî el-Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 99.

²⁵⁶ Sadruşşerîa, 443.

²⁵⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abu'l-Îmân*, c. 1 (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003), 307-H. No:147; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *el-Esmâ ve's-Sıfât*, c. 2 (Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993), 121-H. No:688; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ' el-Beğâvî, *Mesâbihu's-Sünne*, c. 4 (Beyrut: 1407/1987), 31-H. No:4459; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 5 (Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999), 98. Beyhakî'nin el-Esmâ ve's-Sıfat adlı eserinde hadîsin tam metni şöyledir: "Peygamberimiz (as) şöyle buyurdu: Allah Adem'i ve zürriyyetini yaratınca melekler şöyle dediler: Ya Rabbi! Onları (insanları) yer, içer, nikahlanır ve (bineğe) biner halde yarattın, onları dünya bizi ise ahiret ehli kıldın. Allah Teâlâ şöyle dedi: Sizi, Adem'i elimle yarattığım gibi yaratmadım, ruhumdan üflemedim. Ol dedim ve oldu."

²⁵⁸ Sadruşşerîa, 444.

²⁵⁹ Sadruşşerîa, 444.

arka planının anlaşılması ve konu bütünlüğünün sağlanması açısından peygamberlerin özelliklerinden bahsetmeyi uygun gördük. Bu özellikleri çeşitli başlıklar altında topladık.

2.7.1. Vehbîlik (Allah tarafından seçilmiş olmak)

Peygamberlik görevinin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu yani peygamberliğin kişinin şahsi gayreti ile elde edilebilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu âlimlerin çalışmaları içerisinde kendisine yer bulmuştur.

Bazı araştırmacılar kelâm âlimlerinin, peygamberliğin yalnızca Allah tarafından seçilmekle mümkün olacağı görüşünde ittifak ettiklerini ifade etmişlerdir.²⁶⁰ Peygamberlerin görevleri ile diğer insanların sorumlulukları karşılaştırıldığında içerdikleri farklılıklar göz ardı edilemez. Her ne kadar peygamberler de birer beşer olsalar da, kendilerine yüklenen görev ve sorumluluğun diğer insanlardan kat be kat fazla olması ve bu görevlerin kesinkes ve hatasız bir biçimde yerine getirilmesinin gerekli olması onları diğer insanlardan ayırmaktadır. Dolayısıyla “nübüvvetin vehbî olduğu Eş‘arîyye, Mâtürîdiyye, Mu‘tezile ve Şîa mezhepleri tarafından kabul edilmiştir.”²⁶¹ Kelâmcıların bu konudaki delili ise “*Allah, elçilik görevini kime vereceğini çok iyi bilir.*”²⁶² ayetidir.

Kelâm âlimlerine göre nasıl ki insaniyet veya melekîyyet vasfı uğraşarak elde edilmiş bir nitelik değilse, nübüvvet de aynı şekilde gayret ve kesp ile kazanılmış bir sıfat olmadığı ifade edilmiştir.²⁶³ Yani “nübüvvet, Allah vergisidir; çalışıp çabalamak, mücâhede, riyâzet ve ilim tahsili yapmakla elde edilemez.”²⁶⁴

İslam mezhepleri içinde peygamberliğin kesp ile elde edilebileceğini savunan bir gruptan bahsetmek zor görünse de, filozofların konu ile ilgili söylemleri, peygamberliğin kesbî olduğunu iddia ettikleri şeklinde bir intiba ortaya çıkarmıştır.²⁶⁵

²⁶⁰ Bkz. Yavuz, “Peygamber”, 260.

²⁶¹ Bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3:388; İbrahim Bayram, “İslam Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (2015): 171. Önal, “İslam Kelamında Nübüvvet’in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”, 164.

²⁶² el-En‘am 6/124.

²⁶³ Bayram, 173.

²⁶⁴ Sa‘düddîn Mes‘ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 3. bs, c. 5 (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1998), 9; Önal, “İslam Kelamında Nübüvvet’in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği”, 164.

²⁶⁵ Bkz. Bayram, 171.

2.7.2. Erkek olmak

Genel olarak Kelâm âlimleri çeşitli nedenler ileri sürerek peygamberlerin erkek olması gerektiğini belirtmişlerdir. Konu tartışılırken âlimler tarafından nebî ve resul ayrımı yapılmış, kadınlardan peygamber olabileceği görüşünde olan âlimler bu peygamberliği nebîlik ile sınırlandırmışlardır.

Sadece erkeklerin peygamber olabileceğini söyleyen âlimlerin delil olarak gösterdikleri ayetlerden biri “ *Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik...*”²⁶⁶ ayetidir. Buna karşın İmam Mâtürîdî’ye göre bu ayette insanlara peygamber olarak bir meleğin yahut cinin değil, bir beşerin gönderildiği ifade edilmektedir. Dolayısıyla ona göre ayet direkt olarak peygamberlerin cinsiyetinden bahsetmez. Fakat Enbiyâ sûresindeki ayetten hareketle peygamberlerin sadece erkeklerden gönderildiğini söylemek de caizdir çünkü kadınlar peygamberlik şartlarını karşılamazlar.²⁶⁷

Mâtürîdîler peygamberin sadece erkeklerden gönderildiği görüşünü savunurken delil olarak nasların yanı sıra peygamberin gerçekleştirmesi gereken görevlerin kadınlar için uygun olmadığı konusunu öne sürerler. Onlar kadınlığın eksiklik olduğu söylemezler, nübüvvet makamına yaraşmadığını söylerler. Çünkü peygamberlik din ve akıl hususlarında kemali gerektirir. Kadınlarda ise bu iki özelliğin tam olmadığını söylerler.²⁶⁸ Buna ek olarak peygamberlik görevinin insanları dine davet etmek için insan içine karışmayı gerektirdiğini fakat kadınlığın örtünmeyi gerektirdiği için buna aykırı olduğunu belirtmişlerdir.²⁶⁹

Kadınlardan peygamber olabileceğini söyleyen âlimlerden birisi İbn Hazm’dır. İbn Hazm “kadınlardan resûl değil ama nebî anlamında, peygamber gelmesinin sahih olduğunu

²⁶⁶ en-Nahl 16/43, el-Enbiyâ 21/7.

²⁶⁷ Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sünne*, 1. bs, c. 7 (Beyrut; Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 328; Recep Ardoğan, “Kelamcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 19 (2012): 92.

²⁶⁸ Bkz. Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Kitâbu’l-Müsâyre*, çev. Harun Işık, 1. bs (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 91; Ebû’l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî, *Davû’l-Meâlî Şerhu Bed’i’l-Emâlî*, 4. bs (Dımaşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2021), 96. Ardoğan, “Kelamcılara Göre Nübüvvet Erkeklik Şartı”, 94.

²⁶⁹ Bkz. Selim Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10, sy 2 (t.y.): 111; el-Kârî, *Davû’l-Meâlî Şerhu Bed’i’l-Emâlî*, 96.

düşünür... Hz. Meryem’e, Hz. Sâre’ye melek aracılığıyla bir haberin iletildiğini ifade eder.”²⁷⁰ Dolayısıyla kendilerine haber iletilen kadınlar tebliğ ile memur olmayıp sadece nebî olmuşlardır.²⁷¹

Eş‘arî âlimlerin genel olarak kadınlardan peygamber olabileceğini kabul ettiği ifade edilmiştir.²⁷² Bu bilginin güncel kelâm literatürüne yerleştiği söylenebilir. Bazı Eş‘arî âlimler kadınlardan nebîyye olmasını kabul etseler de²⁷³ yaygın olarak bilinenin aksine peygamber olmak için erkeklik şartının bulunmadığı, dolayısıyla kadınlardan da peygamber olabileceği görüşü Eş‘arîlerin çoğunluğu tarafından savunulmaz.²⁷⁴ Örneğin Fahreddîn er-Râzî, “Hani melekler: *"Ey Meryem! Allah seni seçti, seni tertemiz yarattı ve seni dünya kadınlarına üstün kıldı demişlerdi."*²⁷⁵ ayetini tefsir ederken, ayette geçen “seçilme” ibaresinden hareketle Hz. Meryem’in peygamber olduğu sonucunun çıkarılamayacağını, bu durumun Hz. İsa’nın (as.) irhası veya Hz. Meryem’in kerameti olarak değerlendirilebileceğini söyler.²⁷⁶ Sonuç olarak çeşitli ayetlerdeki kelimelerden hareketle farklı yorumlar yapılsa da, “kadınlardan peygamber gönderildiğine ilişkin sarih ve kesin bir delile ulaşamamaktadır”.²⁷⁷

2.8. Peygamberler İçin Vacip Olan Özellikler

Kelâm literatüründe peygamberlerde bulunması gereken sıfatlar sıdk, emanet, tebliğ, fetânet ve ismet olarak özetlenmektedir. Biz bu sıfatlardan kısaca bahsederek hem âlimler arasında bahse konu olan hem de çeşitli velayet anlayışlarını temellendirme konusunda önemli yer tutan ismet sıfatı üzerinde ayrıntılı olarak durmaya çalışacağız.

2.8.1. Sıdk ve Emânet

Allah ile kulları arasında elçilik vazifesini ifâ eden peygamberler için doğruluk olmazsa olmaz bir husustur. Peygamberlerin doğru sözlü olmaları güvenilir olmaları ile doğrudan ilişkilidir. Nitekim Allah Teâlâ peygamberlerin doğru sözlü ve güvenilir olmaları

²⁷⁰ Murat Serdar, “İbn Hazm’ın Kelamî Görüşleri” (Tez, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2005), 275-76.

²⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, 5:12.

²⁷² Bkz. el-Kârî, *Davû'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî*, 95.

²⁷³ Bkz el-Kurtubî, 4:83.

²⁷⁴ Bkz. Ardoğan, 81.

²⁷⁵ el-Âli İmrân 4/42.

²⁷⁶ Bkz. Özarslan, 117; er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 8:217.

²⁷⁷ Ardoğan, 101.

konusunda “Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık.”²⁷⁸ buyurmuştur. Kelâm âlimleri peygamberlerin doğru sözlü ve güvenilir olmaları hususlarını sıdk ve emanet kavramları çerçevesinde incelemişlerdir.

Sıdk sözlükte, “geçmişe veya geleceğe binaen söylenen vakıya muvafık söz, yalanın zıddı” olarak tanımlanır.²⁷⁹ Ayet ve hadîslerde ise “hakikati konuşmak, gerçeğe uygun bilgi vermek, dürüst ve güvenilir olmak, vaadine sadâkat göstermek doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik”²⁸⁰ gibi anlamlarda kullanılır. Cürcânî’ye göre sıdk, hükmün vâkıya uygun olması, yalanın zıddı gibi anlamlara gelir. Ona göre ehl-i hakikat olan âlimler bu kavramı ancak yalan söylemek ile kurtulabileceğin bir durumda doğruyu söylemek olarak tarif etmişlerdir.²⁸¹

Sıdk ve emanet kavramları arasında yakın bir ilişki vardır. “Sıdk “her konuda doğruluk”, emanet ise “her alanda insanlara güven vericilik” anlamına gelir. Kelâmcılar, ilâhî emaneti yerine getirmekle görevlendirilen peygamberlerin bu niteliklere sahip olması gerektiğinde ittifak etmiştir.”²⁸²

Bazı araştırmacılara göre “doğruluk peygamberlik müessesesinin en önemli ögesidir.”²⁸³ Ahlak ve tasavvuf konulu eserlerin hemen hepsinde sıdk ahlaki erdemlerin başında zikredilmiştir.²⁸⁴ Peygamberlerin doğru sözlü olma özellikleri her zaman ön planda olduğu için Kur’ân-ı Kerîm “onun her verdiğini alın ve sizi neden nehyederse de ondan vazgeçin”²⁸⁵ buyurmuştur. Ebû Hanîfe peygamberlerin kendi başına hareket

²⁷⁸ el-Hâkka 69/44,45.

²⁷⁹ Bkz. İbn Manzûr, 10:193; el-İsfehânî, 478.

²⁸⁰ Mustafa Çağrı, “Sıdk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 37 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 98.

²⁸¹ Bkz. Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, 1:132.

²⁸² Yavuz, “Peygamber” 34:261.

²⁸³ Bkz. Adam, “Nübüvete Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, 70.

²⁸⁴ Mustafa Çağrı, “Sıdk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 35 (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 98.

²⁸⁵ el-Haşr 59/7.

etmediklerini, Allah'ın nehyettiği bir şeyi emretmediklerini ve bütün işlerde Allah'a muvafık olduklarını özellikle vurgulamaktadır.²⁸⁶

Dolayısıyla peygamberlerin söz ve davranışları yalandan uzaktır. Her halleri hakikati ifade eder. Peygamberlerin yalan kavramı ile yan yana gelmesi durumunda tebliğ ile memur oldukları vahyin niteliğini yitirmesi kaçınılmazdır. Nitekim “peygamberlerin sıdk ve emanet sıfatlarına sahip oldukları hususunda kelâm âlimleri ittifak etmişlerdir.”²⁸⁷

2.8.2. Tebliğ

Belâğ (بلاغ) kökünden türeyen teblîğ (تبليغ) kelimesi sözlükte ulaşmak, bir haberi ulaştırmak anlamlarına gelir. Ayetlerde Allah'ın vahyini ve davetini ulaştırmak, yaşlılığa ulaşmak anlamlarında kullanılmıştır.²⁸⁸ Kelâm ıstılahında ise peygamberlerin Allah'tan aldıkları vahyi insanlara eksiksiz bir biçimde ulaştırması anlamında kullanılır.

İslam inancında Allah ile kulları arasındaki ilişkide peygamberlerin birinci sırada oldukları söylenebilir. Nitekim Allah'ın emir ve yasakları onlar vasıtasıyla insanlara ulaşmaktadır. Kelâm âlimlerine göre peygamberler kendilerine gönderilen vahye ekleme veya çıkarma yapamazlar. Vahyi gizleyemezler.²⁸⁹

Allah Teâlâ bu konuda “Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı, mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik.”²⁹⁰ buyurmuştur. İmam Mâtürîdî de peygamberlerin tebliğdeki ismetinden söz etmektedir.²⁹¹

²⁸⁶ Ahmed Efendi Beyazîzâde, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, 6. bs (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 118; Galip Türcan, “Peygamberlerin İsmeti Meselesi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2003): 106.

²⁸⁷ Yavuz, “Peygamber” 35:260.

²⁸⁸ Bkz. el-İsfahânî, 144.

²⁸⁹ Bkz. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Mekâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, 1. bs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 644.

²⁹⁰ el-Hâkka 69/44,45,46.

²⁹¹ Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Ebû'l-Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, c. 1 (İskenderiye: Dâru'l-Câmi'ât'u'l-Misriyye, 2010), 8; Türcan, “Peygamberlerin İsmeti Meselesi”, 106.

2.8.3. Fetânet

Sözlükte zeka, üstün anlayış anlamlarına gelen fetanet kelimesi,²⁹² terim olarak “peygamberlerin üstün zekâ gücüne sahip olmaları, aklî ve fikrî yeteneklerinin yeterli ve üst düzeyde olması”²⁹³ gibi anlamlara gelmektedir. Bu sıfat aynı zamanda peygamberlerin muhatap oldukları vahyi en ileri düzeyde kavramalarını ve çeşitli şartlarda hayata uyarlamalarını da ifade etmektedir denilebilir.

Bazı araştırmacılara göre Hz. Peygamber’e (as.) sorulan vahiy dışı sorulara verdiği cevaplar, onun fetânetini gösterir niteliktedir.²⁹⁴ Ayrıca zeka ile doğrudan ilişkili olan fetânet sıfatının asla kuru bir akıl ve mantık olmadığı, mantîkî ruh, kalp ve hissin bir araya gelmesinden oluşan peygamber mantığı olduğu söylenmiştir.²⁹⁵

2.8.4. İsmet

Kelâm literatüründe peygamber sıfatları ile ilgili konularda tartışmanın zirvesinde ismet sıfatı bulunduğu söylenebilir. Tartışma, bu sıfat gerçekten var mıdır, var olmalı mıdır? Eğer var ise bütün günahları şamil midir yoksa sadece küçük yahut yalnızca büyük günahları mı kapsamaktadır? Eğer peygamberin günah işlemesi ilahi irade tarafından engelleniyor ise, bu durumda peygamberin iradesi ne olacaktır? gibi sorular ekseninde cereyan etmiştir. Mezhepler konuya kendi bakış açılarına göre yaklaşmışlar, bir yandan kendi görüşlerini ortaya koyarken bir yandan da karşıt görüşlere yönelik itiraz ve cevaplar hazırlamışlardır.

Sözlükte engel olmak, gelebilecek zararı bertaraf etmek, korumak, tutmak gibi anlamlara gelen ve عَصَم kökünden gelen²⁹⁶ ismet (عِصْمَة) kelimesi, kelâm terimi olarak Allah’ın insanlara rehber olarak seçtiği peygamberleri günah işlemekten koruması anlamında

²⁹² Ebû Abbas Ahmed eş-Şüreyşî, *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*, 2. bs, c. 2 (Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 361; Muhammed b. Ebî Bekir el-Hanefî er-Râzî, *Muhtâru's-Sihâh*, 5. bs (Beyrut: Mektebetü'l-Usriyye, 1999), 241.

²⁹³ Mustafa Sönmez, “Akli Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberlerin ‘Fetânet’ Sıfatı”, *Kader* 20, sy 2 (2022): 732.

²⁹⁴ Furat Akdemir, “Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber’in Örneklği Meselesi” (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2014), 16.

²⁹⁵ Adam, “Nübüvve Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, 74.

²⁹⁶ İbn Manzûr, 12:403.

kullanılmaktadır.²⁹⁷ Peygamberlerin günah işlemekten korunmuş olup masum olmaları hususunun, onları diğer insanlardan ayırt eden en önemli özellik olduğu söylenmiştir.²⁹⁸

İsmet sıfatı kelâmî açıdan incelenirken önümüze çıkan belki de en önemli soru, vahiy aldığı iddia eden bir zatın doğru söyleyip söylemediğidir. Bu soru mucize ile cevaplanıp, şahsın peygamberliği ve doğru sözlü olduğu kesinlik kazandıktan hemen sonra karşılaşılan problem ise vahiyde herhangi bir eksiltme yahut ekleme olup olmadığıdır. Eğer vahiyde herhangi bir değişim söz konusu ise, bu durumun bütün bir sistemin sıhhatine noksanlık getireceği söylenebilir. Burada da peygamberin sahip olduğu ismet sıfatı konuya açıklık getirmekte, sıdk ve emanet sıfatları peygamberin aldığı vahyi olduğu gibi muhataba ilettiğini gösterirken, nebînin beşeri yönünün vahyin içeriğine ilişkin ekleme-çıkarma şeklinde meydana gelebilecek etkisi ismet sıfatı sayesinde sıfırlanmaktadır.

Kelâm âlimleri ismet sıfatı ile ilgili çeşitli açıklamalar yapmışlardır. Sadruşşerîa'ya yakın dönemde yaşamış olan Râzî'nin (ö. 606/1210), Eş'arî kelâmcıları içerisinde peygamberlerin ismetine dair en geniş açıklamayı yapan âlim olduğu söylenebilir. Râzî'den önce peygamberlerin sahip olduğu ismet kavramına yönelik bir yaklaşım olduğu gerçektir fakat bazı araştırmacılar Râzî'nin kendinden önceki yaklaşımı disipline ettiği kanaatindedirler.²⁹⁹

Biz bu çalışmamızda Mâtürîdî bir âlimi incelediğimiz için “Râzî'nin çağdaşı olan ve aynı zamanda *el-Müntekâ min İsmeti'l-Enbiyâ* adlı çalışmasında Râzî ile aynı konuları inceleyen”³⁰⁰ Nureddin es-Sâbûnî'nin (ö. 580/1184) görüşlerine özellikle değineceğiz.

Mu'tezile'ye göre ismet esasen engel olma anlamına gelmektedir. Terim olarak ise lütuf anlamındadır. Allah'ın lütfu sayesinde kişinin günah işlemekten korunması anlamını ifade eder. Sadece peygamber olanlar ismet sıfatına sahiptirler.³⁰¹

²⁹⁷ İbn Manzûr, 12:403; et-Tehânevî, 1996, 2:1183; Çınar, “Peygamber’e İtaatin Dayanağı Olarak İsmet Meselesi”, 333; Feyzullah Gün, “İmâm Mâtürîdî’de Peygamberlerin İsmeti”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18, sy 48 (2021): 80.

²⁹⁸ Bkz. Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, 112.

²⁹⁹ Bkz. Türkan, “Peygamberlerin İsmeti Meselesi”, 103.

³⁰⁰ Bkz. Türkan, 104.

³⁰¹ Bkz. Kâdî ‘Abdulcebbar, 2:734.

Mâtürîdîlere göre ise ismet, vahiy ile ilgili her türlü şüpheyi ortadan kaldırır. İsmet sahibi zat her halinde günahlardan korunmuştur, uyku ve yakaza gibi haller de buna dâhildir. Nitekim Rasûl-i Zîşân Efendimiz “Gözlerim uyusa da kalbim uyumaz” buyurmuşlardır.³⁰² Görüldüğü üzere Mâtürîdîler nezdinde ismet, sadece peygamberi yücelten ve diğer insanlardan ayırt eden teorik bir sıfat değil, vahyin bizzat kaynağından alındığını ve alındığı gibi tebliğ edildiğini ifade eden bir garantör niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla peygamberin ismet sıfatı ile muttasıf olması, dini işlerde kesin otorite sahibi olması anlamına gelmektedir. Diğer bir yönden bakarsak onlara göre ismet, yüce yaratıcının vahyin koruyucusu olduğunu bildirmesinin tezahürlerinden biridir. Çünkü Mâtürîdîler ismet sıfatının Allah tarafından peygambere verilmiş bir fazilet ve ikram olduğu kanaatindedirler.³⁰³ Burada ismet sıfatının peygamberlere mahsus olduğunu belirtmek gerekir. “Peygamberlerin dışında hiçbir insan vahiy almadığı gibi, hiçbir insan mâsûm da değildir.”³⁰⁴

Konuya yönelik sıkça hatıra gelen sorulardan biri de, peygamberlik işleri dışındaki günlük hayatta ismet sıfatının kapsamı meselesidir. Peygamberler risalet öncesi ve sonrası hayatlarını sürdürürken herkes gibi bir takım beşeri fiillerde bulunduklarına göre, hayatlarının bu safhasında ismet sıfatının yeri nedir? Daha açık bir ifade ile belirtmek gerekirse, peygamberler günlük hayatlarında büyük veya küçük günah işlerler mi?

Ebû Hanîfe, peygamberlerin hiçbir zaman şirke düşmediklerini, büyük ve küçük günah işlemediklerini, sadece nefreti gerektirmeyecek küçük hatalar işleyebileceklerini söyleyerek, nübüvvetten önceki hayatlarını da ismet sıfatı kapsamına dâhil etmiştir.³⁰⁵

İmam Mâtürîdî’ye göre peygamberlerin günahları ile diğer insanların günahları aynı değildir. Ona göre “insanların günahları basit ve büyük olup bütün günahlara şâmilken peygamberlerin günahları çirkinliğe bulaşmadan sadece mubah olanı yapmak ya da daha faziletli olanı terk etmek şeklindedir.”³⁰⁶ Ayrıca İmam Mâtürîdî, ismet sıfatının insanın

³⁰² Bkz. es-Sâbûnî, 238.

³⁰³ Bkz. es-Sâbûnî, 240.

³⁰⁴ Çınar, “Peygamber’e İtaatın Dayanağı Olarak İsmet Meselesi”, 342.

³⁰⁵ Bkz. Türkan, , 99; Numan b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 1. bs (Mektebetü'l-Furkân, 1999), 37.

³⁰⁶ Gün, “İmâm Mâtürîdî’de Peygamberlerin İsmeti”, 83; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 1. bs, c. 6 (Beyrut; Lübnan: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 80, 218.

ihhtiyarını elinden alan bir özellik olmadığını söylemektedir.³⁰⁷ Nitekim genel olarak âlimlerin, peygamberler için küçük günah konusunu mümkün görmesinin bu anlayışın bir sonucu olduğu söylenebilir. Peygamberlerin her hal ve durumda sürekli ve kesintisiz olarak Allah’a yalvarmaları, hatalarından dolayı gecikmeksizin istiğfar etmeleri de bu görüşün isabetini gösteren unsurlardan bazıları olarak yorumlanabilir. Çünkü İmam Mâtürîdî, Müslümanların her an yaptıkları sebebiyle imanlarını kaybetmemek için Allah’a tazarru içerisinde yalvarması gerektiği kanaatindedir. Nitekim peygamberler ismet sıfatına sahip olmalarına rağmen bu durumdan korkarak Allah’a yalvarmışlardır. Çünkü ismet korkuyu iptal etmediği gibi, kişiyi zelle konusunda emin kılmaz.³⁰⁸ İsmet sıfatı peygamberlerden emir ve nehyi kaldırmaz bilakis uyarı ve yasaklama konusunda artışa sebep olur.³⁰⁹ Çünkü ismet sıfatı peygamber için hangi işin Allah’ın emrine muvafık olduğunu, hangi işin Allah’ın yasağına muhalefet içerdiği için mahzurlu olduğunu ortaya çıkarır.³¹⁰

Sâbûnî’ye göre Ehl-i Sünnet peygamberlerin küfür ve büyük günahlar hususlarında masum olduklarında ittifak etmiştir. Bir kısım âlimler küçük günah işleyebileceklerini söylerken, diğer bir kısım onların fiillerini küçük günah olarak isimlendirmeyi doğru bulmamış, bu fiiller için zelle kavramını kullanmayı uygun görmüşlerdir. Nitekim İmam Mâtürîdî bu konuda “peygamberlerin efdal olan fiilleri terk etmeleri mümkündür fakat emredilen şeyi terk etmeleri veya nehyedileni yapmaları düşünülemez” demektedir.³¹¹

Yine Sâbûnî’ye göre Ehl-i Sünnet’ten hiç kimse peygamberlerin sakıncalı davranışları kendi hevâ ve hevesleri sebebi ile işlemesini mümkün görmemiştir.³¹² Peygamberler her hallerinde mükerrerdirler. Her hal ve durumda günahlara karşı ismet sıfatı ile korunmaları gerekir. Nitekim diğer insanlar hakkında mümkün olan durumlar onlar hakkında da mümkün olsaydı, peygamberlik bâtıl olurdu. Emin olmayanın yalan şüphesi taşıyacağı, böyle olunca da kendilerine inanılmayacağı delile gerek olmayan bir

³⁰⁷ Mâtürîdî 2:391.

³⁰⁸ Mâtürîdî, 4:537.

³⁰⁹ Mâtürîdî, 6:80.

³¹⁰ Mâtürîdî, 6:111.

³¹¹ es-Sâbûnî, 29.

³¹² es-Sâbûnî, 29.

konudur.³¹³ Genel olarak “peygamberlerin kişisel hayatlarında hata etmelerini caiz görenler dahi, bunu küçük hatalar ve yanlışlarla sınırlı tutmaktadırlar.³¹⁴

Mâtürîdîlerin genel düşüncesine muvafık olarak, Sadruşşerîa’ya göre de peygamberlerde bulunan ismet sıfatı Allah’ın bir lütfudur. Ona göre ismet, kulun ihtiyarı (seçim kuvveti) devam ettiği halde, kulu hayra yönlendirir, kötülükten uzak tutar.³¹⁵

Sadruşşerîa peygamberler günah işler mi sorusuna cevap sadedinde, “peygamberler insanların en akıllıları, en yüce gönüllü ve âlicenap olanları olmaları sebebi ile daima küfürden, kendilerine zemmedilmesini gerektirecek kabahatlerden yahut küçük düşmelerine sebep olacak davranışlardan ve yalan ile itham edilmekten korunurlar. Peygamber olduktan sonrası için her çeşit gûnahtan korunmuşlardır. Fakat peygamber olmadan evvel böyle bir korunmaları yoktur.” demektedir.³¹⁶ Kanaatimizce Sadruşşerîa’nın peygamberlik görevi kendilerine verilmeden önce peygamberlerin gûnahlardan korunmadıklarını söylemesinin sebebi, peygamberlik görevinden önce herhangi bir şeriatın olmaması durumunda neyin günah olup olmadığının belirlenememesidir. İnsanın salt aklı ile bilebileceği kötülüklerde ise toplum tarafından bir zemmedilme ve küçük düşme tehlikesi bulunmaktadır. Müellif de bu duruma binaen peygamberlerin bu gibi zemmi ve küçük düşmeyi gerektirecek davranışlardan daima korunduklarını belirtmiştir.

Râzî, peygamberlerin diğer insanlardan farklı olarak seçilmiş oldukları ve bu sebeple Allah katında övüldükleri, dolayısıyla günah işlemenin bu özelliğe aykırı olduğu kanaatindedir.³¹⁷ Bu konuda Sadruşşerîa Râzî’ye muvafık düşünmektedir denilebilir.

Peygamberlerin büyük günah işlemeyecekleri konusunda Mâtürîdîlerin cumhuru ile aynı düşüncede olan müellifin konuya ilişkin sözlerinden anlaşıldığı üzere, müellif zelle kategorisindeki fiiller haricinde, peygamberlerin sadece büyük günah değil,

³¹³ es-Sâbûnî, 32.

³¹⁴ Çınar, 117.

³¹⁵ Sadruşşerîa, 443.

³¹⁶ Sadruşşerîa, 443.

³¹⁷ Sezen, “İsmet-i Enbiyâ Meselesine Eş’ari bir nazar: Fahreddîn er-Râzî’nin İsmetü’l-Enbiyâ’sı”, *Vuslat Dergisi*, sy 245 (2021): 71.

peygamberlikten önce peygamberlik görevine uygun düşmeyecek şekilde yanlışlarının, peygamberlikten sonra ise hiçbir günahlarının olamayacağı görüşündedir.

2.9. Peygamberler İçin Caiz Olan Özellikler

2.9.1. Beşeri Haller

Genel olarak diğer insanlarda bulunan yeme-içme, evlilik, hastalık, sevinme, üzülmeye, doğma, vefat etme, hata yapabilme gibi beşerî fiillerin peygamberlerde bulunması caizdir denilebilir.

Peygamberler gönderildikleri kavme örnek olma görevini üstlendikleri için insanlardan seçilmişlerdir. Bunun yanı sıra insanlar tarafından rahat anlaşılması ve kabul görmeleri için her peygamber kendi kavminin dili ile gönderilmiş, yaşadıkları zamanda toplum tarafından kusur sayılacak eksiklikleri taşımamışlardır. Her devirde nesep olarak şerefli, görünüş ve ahlak açısından yüce olmuşlardır. Bununla beraber peygamberler, beşeri özellikler taşıma ve insani ihtiyaçlar noktasında içinde bulundukları toplum ile aynı kategoride olmuşlardır.³¹⁸

Peygamberler ulvi özellikleri taşımalarına rağmen, gönderildikleri kavimlere kendilerinin de onlar gibi beşer olduklarını bildirmişler; yeme, içme gibi özellikleri ile bu sözlerini fiili olarak da doğrulamışlardır. Bu konuda Allah Teâlâ “*De ki, ben de sizin gibi bir beşerim*”³¹⁹ buyurmuştur. Bu ve bunun gibi ayetlerde ana gaye, peygamberlerin toplum tarafından ilah olarak algılanmaması isteğidir denebilir. Nitekim Hristiyanların Hz. İsa’ya (as.) böyle bir atıfta bulundukları malumdur. Bu konudaki Ayet-i Kerîmelerde vurgulanmak istenen diğer bir husus ise, kulluk konusundaki meşakkatleri yüklenmede peygamberin topluma ortak olması ve öncülük etmesidir.³²⁰

Bazı araştırmacılar peygamberlerin hepsi için geçerli olan ortak sıfatın kişisel mükemmellikleri değil, âlemlere rahmet olmaları olduğunu ifade etmişlerdir.

³¹⁸ Bkz. es-Sâbûnî, 22.

³¹⁹ el-Kehf 18/110.

³²⁰ Bkz. es-Sâbûnî, 23.

Peygamberlerin tebliğlerinde şahsi özelliklerinin değil, insanlara sundukları mesajların öne çıkması da bu niteliğin kazanıma dönüşmesi ile ilgili bir husustur.³²¹

2.9.2. Zelle

Zelle sözlükte “çamurda veya taşın üstünde istemeyerek ayağın kayması, bir görüşte veya bir konuda hata yapmak, dil sürçmesi” gibi anlamlara gelmektedir.³²²

Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) kelâmî bir terim olarak zelleyi faziletli olanı yapmak gerekirken, faziletli olanı terk etmek olarak tanımlamıştır.³²³

Kelâm literatüründe peygamberlerin kusurlu fiil işlemelerini ifade etmek için ayak kayması-zelle, küçük günah-sağire, sürçme-aserât gibi kavramlar kullanılmıştır. Ayak kayması-zelle kavramını en çok Hanefî-Mâtürîdî çevreler tercih etmiştir. Mu‘tezile ve Eş‘arî ekolleri ise daha çok küçük günah-sağire kavramını kullanmayı yeğlemişlerdir.³²⁴ Zelle kavramı, peygamberlerin ismet sıfatı çerçevesinde ele alınır. Bu kavram peygamberlerin iradeye bağlı olmayan doğuştan gelen nitelikleri veya hastalıklar gibi beşerî illet ve afetlerle alakalı hususlarla değil, iradî söz ve fiilleriyle ilgilidir.³²⁵

Zelle kavramı ilk dönem kelâm eserlerinde bazen hiç konu edilmezken, bazen sarîh olarak “zelle-zellât” kelimesi ile doğrudan ifade edilmiştir. Fakat genel olarak baktığımızda akaid kitaplarında bu kavramdan doğrudan bahsedilmemiş, zelle konusu kitabın içeriğinde yer almamıştır.³²⁶ Zelle kavramını tercih etmeyen kelâm âlimleri bu anlamı ifade edecek başka kelime veya cümleler kullanmışlardır. Sâbûnî, Cüveynî, Râzî, Teftâzânî ve Devvânî (ö. 908/1502) bu kullanım türünü tercih eden âlimlere örnek verilebilir. Mu‘tezile mensupları ise genellikle “sağâir” kelimesini kullanmışlardır.³²⁷

³²¹ Bkz. İhsan Arslan, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Peygamber’in Beşerî Özellikleri”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 11 (2017): 64.

³²² İbn Manzûr, 11:306-7.

³²³ Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl*, 1. bs, c. 3 (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998), 656; Mustafa Akçay, “Kelâm Literatüründe Peygamber Zelleleri”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy 24 (2011): 6.

³²⁴ Akçay, 1.

³²⁵ Akçay, 2.

³²⁶ Bkz. Akçay, 2.

³²⁷ Bkz. Akçay, 5.

Bu konuda kelâmcılar tarafından yapılan çeşitli tanımlar ve kelimenin kullanımı ile ilgili farklı yaklaşımlar olsa da dikkat çekilmek istenen temel nokta, zellenin hatâen yapıldığı ve kontrolü insanın elinde olmayan zorunlu fiilleri değil, ihtiyari fiilleri kapsadığıdır.³²⁸ Bu tür fiillerin peygamberlerden sâdır olduğu sabit olduktan sonra kelâmcılar tarafından tartışma konusu yapılan husus, hata içerikli davranışların neden vuku bulduğu ve bu konularda peygamberlere tâbi olunup olunmayacağı sorusudur.

Serahsî'ye (ö. 483/1090) göre peygamberlerin fiilleri farz, vacip, müstehap ve mubah olmak üzere dört kısımdan oluşur, beşincisi ise zelle kısmıdır. Zelle kısmında peygambere tâbi olmak söz konusu olmayacağı için bu kısım diğerlerinden ayrıdır.³²⁹

Serahsî zellenin hem ihtiyar hem de hata içermesini şöyle açıklar: “Bir adam düşmek istemediği halde çamurlu bir yolda yürürken çamura düşer ve düştükten sonra da orada kalmak istemez. Her ne kadar bu adamın çamura düşme kastı olmasa da o yolda yürüme kastı vardır. Buradan anlıyoruz ki bir fiili isteyerek yapan kişi, o fiil esnasında amaçlamadığı bir şekilde hata yaparsa işte bu zelledir. Zelle fiilinde bir işin kendisi yahut masiyet içeren bir davranış irade edilmese bile, fiilin icrası sırasında olay doğrudan doğruya fail ile alakalandığı için kişi fiilinden sorumludur. Zelle gerçekleşikten sonra yaşanan olay, bizzat yaşayan kişi tarafından ya da Allah Teâlâ'nın vahyi ile anlatılır. Tıpkı Hz. Musa'nın (as.) kıptînin ölümü sırasında “Bu şeytanın işidir”³³⁰ demesi ya da Allah Teâlâ'nın “Âdem Rabbine isyan etti, yolunu şaşırdı”³³¹ buyurması gibi.”³³²

Zellenin neden vâki olduğu ve bu konudan hangi sebeple zelleden bahsedildiği hususunda Mâtürîdî âlimlerin görüşleri hemen hemen aynı doğrultudadır denilebilir. Onlara göre zelle bir günah değil hatadır. Kur'ân'da bahsedilen peygamber zelleleri yüz kızartıcı ve tiksintmeye sebep olacak fiiller değildir. Bahsedilen fiiller isyan etme amacı taşımamaktadır, bu yüzden fiilin ardından hemen tövbe edilmiştir. Ayrıca aktarılan fiillerin hiç biri dinin tebliğ edilmesi ile alakalı değildir.”³³³

³²⁸ Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, ed. Ebu'l Vefâ el-Afgânî, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 86.

³²⁹ es-Serahsî, 2:86.

³³⁰ el-Kasas 28/15.

³³¹ el-Tâhâ 20/121.

³³² es-Serahsî, 2:86.

³³³ Çınar, 121.

İmam Mâtürîdî'ye göre Allah tarafından peygamberlere yapılan uyarılar onların doğru sözlü olduklarının delilidir. Çünkü hiç şüphe yok ki insan kendi nefsinin ayıbını ve noksanlık ifade eden hallerini zikretmez.³³⁴

Sâbûnî'ye göre Peygamberlerin uyarılmasındaki hikmetlerden biri de, peygamberlik makamlarının şerefine rağmen, makamlarının onları kulluk dairesinden çıkarmadığını göstermesidir.³³⁵ Zelle kelimesinin peygamberler için kullanımı, onların Hak'tan batıla, taatten isyana, zikirten gaflete yöneldikleri anlamında anlaşılmamalıdır. Onların zellesi, beşeri özelliklerinden ileri gelmektedir veya efdal olan işi terk edip faziletli olanla yetinmek anlamındadır.³³⁶

Mâtürîdîlere göre zelle ve günah aynı anlamı ifade etmediğini belirtmekte fayda vardır. Onlara göre Allah Teâlâ'nın peygamberler hakkında günah kelimesini kullanması, insanlar arasında kullanılan günah anlamına gelmemektedir. Burada kastedilen anlam, işlenen fiile karşın yapılan uyarıdır. Örneğin “Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar...”³³⁷ ayetindeki günah sözcüğü, insanlar arasında yaygın olarak kullanılan günah kavramı ile aynı anlama sahip değildir. İmam Mâtürîdî'ye göre ayetteki “bağışlama” kelimesi örtmek anlamındadır. Böylece ayet, peygamberlikten önce ve sonra ismet sıfatının var olduğu ve peygamberin günah işlemeyeceği anlamlarına gelir.³³⁸ Ebu'l-Hüseyn el-Beşâğarî (ö. 4/10. yy) ise İmam Mâtürîdî'nin görüşüne muvafık olarak Allah Teâlâ'nın fetih'ten bahsettikten sonra peygamberimiz (as.) için bir kerem ve şeref olarak mağfiretten bahsettiği, bununla peygamberinin kendi katındaki derecesine işaret ettiği kanaatindedir. Ona göre Allah Teâlâ böyle yaparak insanların kalplerini peygamberi hakkındaki kötü düşüncelerden temizlemiş ve peygamberlerine olan imanlarını sâfileştirmiştir. Hâlbuki Allah, bizim bu konuya vakıf olma ihtiyacımızın olmadığını, bırakın vakıf olmayı bu konu ile ilgili konuşmamızın bile caiz olmadığını en iyi bilendir.³³⁹ Kısacası ona göre ayette bahsedilen günah, peygamberin yaptığı bir hatadan bahsetme kastı taşımamaktadır. İmam Mâtürîdî'nin yorumunu destekleyen bir diğer görüş ise Ebû Ali el-Cüzcânî'ye (ö. 3./9. yy) aittir. Ona göre peygamberimizin (as.) “Ben her

³³⁴ es-Sâbûnî, 31.

³³⁵ es-Sâbûnî, 31.

³³⁶ es-Sâbûnî, 30.

³³⁷ el-Feth 48/2.

³³⁸ es-Sâbûnî, 246.

³³⁹ es-Sâbûnî, 247.

gün yüz defa tövbe ediyorum”³⁴⁰ hadîs-i şerifinde bahsedilen tövbe, Rasûl-ü Zîşân’ın Allah Teâlâ’ya olan mârifetinden dolayı kendini kusurlu görmesi, verdiği nimetlere karşılık şükrünü eda etmek istemesidir.³⁴¹ Yine konu ile ilgili Nureddin es-Sâbûnî şöyle der: “Her insanın günahı kendi haline göredir. Nitekim her yaratık kendine özgüdür. İnsanın o anki durumu hayâ duygusunu kabartıp, mağfiret talebinde bulunmasına sebep olabilir.”³⁴² Sâbûnî’nin bu sözleri İmam Mâtürîdî’nin kanaatine katıldığı şeklinde yorumlanabilir.

Peygamberlerin hatalarının Allah Teâlâ tarafından onları ayıplamak için zikredilmediği kanaatinde olan Mâtürîdîler, peygamberlerin insanlar arasında uygunsuz bir şekilde anılmaması için, günah lafzının peygamberler için kullanılmamasını evlâ görürler.³⁴³ Hatta zelle kelimesinin kullanımı konusunda çekimser kalan Mâtürîdî âlimlerden bahsetmek de mümkün görünmektedir. Anlaşılan o ki insanların peygamberleri günah ve hata ile zikretmesi hususunda Mâtürîdîler olabildiğince hassasiyet sahibidir. Örneğin Ebu’l-Muîn en-Neseî’ye (ö. 508/1115) göre Allah Teâlâ Hz. Âdem (as.) hakkında zelle kelimesini kullanmasaydı, bu kelimeyi peygamberler için kullanmak caiz olmazdı. Yine de ihtiyatlı olan, efdali terk etmeyi zelle olarak isimlendirmemektir. Çünkü bu konuda bir tevkif yoktur. Allah Teâlâ’nın peygamberlerini efdali terk ettikleri için uyarması, onların Allah katındaki kadrü kıymetlerini gösterir. Nitekim şeref sahipleri uyarılır, düşük derecede olanlar uyarılmazlar.³⁴⁴

Sadruşşerîa zellenin ne olduğu ve neden Allah tarafından anlatıldığı konusunda şöyle bir görüş serdedir: “Peygamberler zelleden korunmamışlardır. Zelle ise küçük günah kategorisine giren fakat kasıt olmaksızın yapılan fiildir. Zellenin peygamber tarafından beyan edilmesinin sebebi ise, peygamberin zelle işlediği durumda insanların kendisine tâbi olmamaları içindir. Cahil kıssacıların Hz. Yusuf (as.) ve Hz. Dâvud’un (as.) günah işlediklerine dair anlattıklarına itibar etme.”³⁴⁵

³⁴⁰ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: 1995), 2/45.

³⁴¹ es-Sâbûnî, 246.

³⁴² es-Sâbûnî, 247.

³⁴³ Bkz. es-Sâbûnî, 30.

³⁴⁴ Bkz. es-Sâbûnî, 30.

³⁴⁵ Sadruşşerîa, 443.

Dolayısıyla müellife göre zellenin Allah tarafından vahyen anlatılması peygamber için bir aşağılama değildir, bilakis İmam Mâtürîdî'nin de belirttiği gibi peygamberin doğru sözlü olduğunun göstergesidir. Müellifin zelle konusundaki sözlerinin, Allah'a kulluk konusunda kasıt olmaksızın yapılan ufak bir yanlışın dahi hiç vakit kaybetmeksizin açıklanmasının, hem bu davranışın dinin talep ettiği bir fiil olmadığını hem de Allah'a kulluk konusunda peygamberin uygulamalarının yegâne referans olduğunu açıklama kastı taşıdığı şeklinde yorumlanabilir. Nitekim müellife göre şayet peygamber sadece dini tebliğ ile görevlendirilmiş olup, dinin yaşanmasında örnek teşkil edip, önder olma şeklinde bir sorumluluğu olmasaydı, her insan gibi onun da kasıtsız olarak yanlış yapması doğal karşılanıp, bu yanlış vahiy ile dile getirmeye gerek duyulmazdı.

Ayrıca Sadruşşerîa ismet ve zelle kavramlarını açıklarken Hz. Yusuf'un (as.) kardeşlerinin de peygamber olduğunu söyler.³⁴⁶ Bu görüşünü neye bina ettiği veya ne anlamda zikrettiği konusunda bir açıklamada bulunmaz. Kanaatimizce peygamberlerin peygamber olmadan evvel zelle kategorisine girecek küçük günahlar işlediklerine örnek vermek kastı ile bu görüşü zikretmektedir. Müellifin bu görüşü, Hz. Yusuf'un (as.) kardeşlerinin zelle sayılabilecek fiiller sergilediği, yaptıkları hatalardan tövbe ettikleri ve hatalarına rağmen kendilerine peygamberlik verildiğini düşündüğü şeklinde yorumlanabilir.

Sonuç olarak Mâtürîdîler nezdinde zelle ihtiyari bir fiilin sonucu olup, günah ile aynı anlama gelmez. Peygamberlerin zellelerinin Allah tarafından anlatılması, onlara yönelik bir hakaret veya aşağılama anlamı taşımaz. Zellenin zikredilme sebeplerinden birisi de ümmetlerin peygamberlerine teorik konularda olduğu gibi pratik konularda da tâbi olmalarının istendiğini göstermektir. Bu konuda Sadruşşerîa, Mâtürîdîlerin geneli ile benzer düşüncelere sahiptir. Burada onu Mâtürîdîlerin cumhurundan ayıran husus, Hz. Yusuf'un (as.) kardeşlerinin peygamber olduklarını söylemesidir.

³⁴⁶ Sadruşşerîa, 443.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

VELÂYET

Çalışmamızın üçüncü bölümü velâyet kavramı etrafında şekillenecektir. Bu bölümde velî-velâyet kavramlarının ne anlama geldikleri ve tarihsel süreçteki anlam değişiklikleri, İslam tarihinde mucize dışındaki olağanüstü olayları ifade etmek için kullanılan kavramlar ve açıklamaları, bu kavramlardan biri olan kerâmet kavramının ne anlama geldiği, akaid ve kelâm kitaplarında ve Sadruşşerîa'nın kaleme aldığı *Ta'dîli'l-Ulûm* adlı eserde velîlerin kerâmetleri konusuna değinilmesinin muhtemel sebepleri, kerâmet ve mucize arasındaki farklar, nebî ve velî arasındaki farklılıklar ele alınacaktır. Sadruşşerîa âdeti olduğu üzere bahsettiği velî, kerâmet gibi kavramları detaylı olarak açıklamamakta, veciz bir üslup kullanmaktadır. Biz konunun daha açık ve anlaşılır olması adına bu kavramlar ile ilgili genel bilgileri ve İslam tarihi boyunca çeşitli grupların bu kavramlarla ilgili düşüncelerini zikredeceğiz.

3.1. Velâyet-Velî

(ولِي) kökünden türeyen velî kelimesi sözlükte yardım eden, dost, yakınlık, ilkbahar yağmuru³⁴⁷ gibi anlamlara gelir ve düşmanlık kelimesinin karşıtı olarak kullanılır. Velî kelimesinin, komşu, müttefik, ortak ve kız kardeşin oğlu, amcaoğlu gibi anlamlara gelen mevlâ kelimesi ile aynı anlama sahip olduğu ve birbirleri yerine kullanıldıkları da nakledilir. Velî kelimesinden türeyen tevellâ kelimesi ise bir kişiyi velî edinmek anlamını taşır. Tevellâ (تَوَلَّى), velâe (وَلَاء), vilâyet (وِلَايَة), velâyet (وَلَايَة) kelimeleri, aynı mastardan türetilen kelimelerden bazılarıdır.³⁴⁸

³⁴⁷ Bkz. el-İsfahânî, 887.

³⁴⁸ Bkz. İbn Manzûr, 15:406,411.

Velâyet kelimesi ise mastardır. Velâyetin bir diğer anlamı da rubûbiyettir ki kelime ayeti kerimde bu anlamda kullanılmıştır.³⁴⁹ Velâyet kelimesinin bir diğer anlamı ise muhabbettir. Bu nedenle iki kişi arasında sevgi olduğu zaman “onun velîsi” denilmiştir.³⁵⁰ Tasavvuf ıstılahında ise velâyet Allah ile kulu arasındaki özel bir ilişkiyi ifade eder. Bu ilişkide kul Allah’ın emir ve yasaklarına hakkıyla boyun eğip nefsinin kötülüklerden arındırdığı için müstesna bir mevki elde etmiştir. Burada elde edilen mevki bir haldir, söze dökülemez.³⁵¹ Velâyet kelimesinin içerdiği anlamın zamanla değiştiği, kelimenin tasavvuf literatüründe farklı bir anlam ile kullanıldığı söylenebilir. Velî ve “velâyet kavramlarının tasavvufi olarak özel bir anlamda kullanımının ne zaman başladığı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Genel kabule göre velâyet, Hakîm et-Tirmizî’nin (ö. 320/932) *Hatmü’l-Evliyâ* adlı eseri ile birlikte ıstılâhi anlamda kullanılmaya başlanarak tasavvufun temel konuları arasında yer almıştır.³⁵²

Kur’ân-ı Kerîm’de pek çok ayette Allah’ın müminlerin velîsi/dostu olduğu belirtilmiştir.³⁵³ Bazı ayetlerde ise kâfirler, şeytanlar ve Allah’ın düşmanları ile kurulan dostluklar da velîlik olarak adlandırılmış ve bu durumdan kaçınılması istenmiştir.³⁵⁴ Müminlerden bahsedilen ayetlerde velîliğin Allah’ın müminlere hidayet vermesi, ihtiyaçlarını gidermesi, düşmanlarına karşı onlara yardım etmesi, diğer dinlere karşı İslam’ı öne çıkarması, güzel amellerine sevap vermesi gibi anlamlara geldiği söylenmiştir.³⁵⁵ Bu gibi ayetlerden anlaşıldığı üzere Allah mümin kullarının dostu,

³⁴⁹ “İşte bu durumda velayet (himaye ve koruyuculuk) yalnızca hak olan Allah’a mahsustur. O’nun mükâfâtı da daha hayırlıdır, vereceği sonuç da daha hayırlıdır.” el-Kehf 18/44.

³⁵⁰ Ebû’l-Hasen Ali b. Osmân b. Ebî Ali el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfu’l-Mahcûb*, 1. bs, c. 2 (Kahire: el-Meclisu’l-â’lâ es-Sekâfiyye, 2007), 443,444.

³⁵¹ el-Hücvîrî, 2:445. Hücvîrî velâyetin tasavvuf literatüründe ne olduğunu açıklarken şöyle bir örnek anlatır: Hz. Ömer’in hilafeti sırasında Nil nehri adet olduğu üzere akmamaya başladı. Cahiliyye devrinde nehrin tekrar akması için süslü bir cariyyeye nehir akana kadar akması telkin ettirilirdi. Hz. Ömer bir mektup yazdı. Ey nehir! Eğer sen kendi kendine akmayı bıraktıysan bu uygun değildir. Eğer Allah’ın emri ile akıyorsan Ömer sana akmanı söylüyor! Mektup nehre bırakılınca nehir akmaya başladı. İşte bu hakikate delalet eden bir örnektir. Benim velâyet ile kastettiğim anlam bu örnekte bahsedilen manadır.

³⁵² Muhammed Nurullah Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi” (İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2021), 27.

³⁵³ el-Bakara 2/257; el-Âli İmrân 3/68; el-En’âm 6/62; el-A’raf 7/196; el-Enfâl 8/40.

³⁵⁴ er-R’ad 13/11; el-Mümtehine 60/1; el-A’raf 7/27. Bkz. el-İsfehâni, 886.

³⁵⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sünne*, 6:268; en-Nesefî, *Tefsîru’n-Nesefî Medâriku’t-Tenzil*, 3:324; İbn Manzûr, 15:411; Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 8:255. Mukâtil b. Süleyman’ın veliyyullah kelimesini özel bir anlamda kullanmadığına dair örnek için bkz: Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1. bs, c. 4 (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, 2002), 531; Yahya b. Selam da velî kelimesi ile özel bir anlamı kastetmez, bkz: Yahya b. Selam el-Kayrevânî, *Tefsîru Yahya b. Selam*, 1. bs, c. 1 (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004), 62.

mümin kullar da Allah'ın dostlarıdır. Ayrıca Allah müminlerin habîbi, müminler de Allah'ın habîbidirler.³⁵⁶ Bu sebeple her mümin Allah'ın koruması ve himayesi altındadır denilmiştir.³⁵⁷

Velî kavramı tasavvuf literatüründeki kullanımı ile meşhur olmuştur. Öyle ki Teftâzânî velî kelimesinin mutasavvıflar tarafından kullanılan şeklini esas alarak, velinin “Allah'ı bilen ve himmetini O'nun dışındaki tüm şeylerden çeviren” kişi olduğunu söylemiştir.³⁵⁸ Ayetlerden ve müfessirlerin sözlerinden anlaşıldığı üzere, Allah ile müminler arasındaki velâyet ilişkisi, Allah'ın onlara yardım etmesi ve onları koruması gibi anlamlara gelmektedir. “Tasavvufta velâyet ise daha özel bir biçimde, Allah ile kul arasındaki karşılıklı sevgi ve dostluğu”³⁵⁹ ifade etmektedir. Tasavvufî bir terim olarak velî, “yaşayışı ve davranışları istikamet üzere olan, itaat etmeye devam eden, yasaklardan kaçınan, nefsânî arzulara dalmaktan uzak duran, Allah nezdinde değerli ve üstün kılınmış mümin”³⁶⁰ şeklinde tanımlanır.

Bazı tasavvufî tefsirlerde velî kelimesinin tüm müminleri ifade eden anlamının kabul edilmesinin yanı sıra, kelimenin bazı hususiyetlere sahip insanları ifade ettiği kabul edilmektedir. Örneğin İsmail Hakkı Bursevî'ye (ö. 1137/1725) göre velî kelimesi sevilen kişiyi ifade eder. Çünkü bir toplumun velîsi o topluma yakınlık gösteren, işlerini çekip çeviren, toplumun maslahatını gözetken kişidir. Bu anlamda Allah'ın bir kişinin velîsi olması o kişinin imanını irade etmesi, onu amelinde sabit kılması, onu günah ve zulmün karanlıklarından çıkarması, kıyasa kapalı olan bir takım istidlâlî ilim mertebelerini iman nuru vesilesiyle ona vermesi gibi anlamlara gelmektedir.³⁶¹ Ancak Bursevî *Rûhu'l-Beyân* adlı tefsirinin başka bir yerinde, veliyullahtan birisi Allah adına yemin etse, bir kerâmet olarak Allah yemininin gereğini yaratarak onu doğrular demektir.³⁶² Nitekim ona göre müminler avam, havâs ve havâssu'l-havâs olarak üç kısma ayrılırlar. Avam Allah'ın küfür ve dalalet karanlığından iman aydınlığına çıkardığı kimselerdir. Havâs Allah'ın

³⁵⁶ er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 1420, 21:435.

³⁵⁷ Râzî, 15:484.

³⁵⁸ Teftâzânî, *Mekâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, 652.

³⁵⁹ Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi”, 27.

³⁶⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet inancına İtikadî Mezheplerin Bakışı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Kuramer*, 2017, 116.

³⁶¹ Bkz. el-Bursevî, 1:408.

³⁶² Bkz. el-Bursevî, 1:350.

nefsânî ve cismânî karanlıklardan ruhânî ve rabbânî nurlara çıkardığı kişilerdir. Bu makamı da kalbi nefsânî sıfatlardan tasfiye ederek elde etmişlerdir. Havâssu'l-havâs ise rûhânî hâdisât karanlıklarından fenâ makamına ererek sıfat tecellisinin nuruna erişen, Allah'ın zikri ile mutmain olmuş, dünyaya muhabbeti unutmuş kimselerdir.³⁶³ Dolayısıyla Bursevî'nin, Allah'ın tüm müminlerin velisi olduğunu kabul etmekle beraber, havâssu'l-havâs kısmındaki müminlerin velâyetine farklı bir anlam atfettiği söylenebilir.

Mutasavvıflara göre velîliğin genel (velâyet-i âmme) ve özel (velâyet-i hâssa) velâyet olarak ikiye ayrıldığı söylenebilir. “Genel anlamda her mümin Allah'ın dostudur ve O'nun velî kuludur. Özel anlamda velîlik ise düzenli, devamlı, kararlı ve ihlâslı bir şekilde ibadet ve kulluk eden, başta peygamberler olmak üzere takvâ sahibi bütün sâlih müminlere mahsustur.”³⁶⁴

Ayetlerdeki kullanımından ve tefsirlerdeki yorumlardan hareketle, İslam tarihinde pek çok kavramda görüldüğü üzere velî kavramı da anlam itibariyle değişimler geçirmiştir denilebilir. Örneğin erken dönem olarak adlandırılan hicri ilk iki asırda velî kavramının genel olarak İslam'ın emirlerine uyan örnek bir Müslümanın Allah katında elde edeceği değeri ifade eden bir anlama sahip olduğundan bahsedilebilir. Fakat velî kavramı bu kullanımı ile ıstılâhi bir anlam ifade etmez, bu sebeple de Müslümanların genelinden farklı olarak bir takım manevi makamlara sahip olan insanları kapsamaz.³⁶⁵ Sonraki dönemlerde velî kavramının kullanımı yaygınlaşınca, yani hicrî ikinci yüzyılda velî kavramının çoğul hali ile “evliyâ” olarak kullanılmaya başlandığı ve özel bir zümreyi ifade etmeye başladığı görülmektedir.³⁶⁶ Nitekim İbrâhim b. Ethem'in (ö. 161/778) İskenderiye'de Eslem b. Yezîd (ö. ?) adlı bir kişiye nasihatleri arasında, nefsinin kötü gördüğü şeylere tahammül etmesinin neticesinde Allah'ın kalbine bir nur atacağı, bu nur sayesinde hak ile bâtılı birbirinden ayırabileceği, bu durumun ise evliyâullahın sıfatlarından olduğu söylenmektedir.³⁶⁷ Bu örnek velî ile evliyâ kelimelerinin mâhiyet

³⁶³ el-Bursevî, 1:409.

³⁶⁴ Süleyman Uludağ, “Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.43 (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 25.

³⁶⁵ Bkz. Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi”, 21.

³⁶⁶ Bkz. Çınar, 22.

³⁶⁷ Bkz. Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, 1. bs (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 38; Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi”, 22.

açısından farklı görülmeye başlandığı şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple hicri ikinci yüzyılda velî kavramının “zâhid ve âbidlerin hallerini sünnî çerçevede açıklayarak ideal bir Müslüman tipi tanımlamaya çalışmak”³⁶⁸ anlamında kullanıldığı öne sürülebilir.

Velî kavramının kerâmet ile bağlantı kurularak, peygamber olmadığı halde elinde hârikulâde olaylar meydana gelen insanı ifade etmek için kullanılması ve velî olarak nitelenen kişinin nebî ile ne gibi benzerlik ve farklılıklarının olduğu tartışmalarının başlaması hicri üçüncü yüzyıla tekabül eder.³⁶⁹ Bu yüzyılda Zünnûn el-Mısırî (ö. 245/859) “makamlardan bahsetmekte ve velâyet kavramının ıstılâhî manada ilk kullanımlarından birini sunmaktadır.”³⁷⁰ Bu asırda velî kavramı, velîlerin “manevî dereceleri sebebiyle Allah tarafından seçilmiş olmaları, onların her türlü isteğinin Allah tarafından kabul olacağı”³⁷¹ şeklinde yeni bir anlam kazanmıştır. Abdal denilen velîlerin altmış kişi oldukları, çokça namaz kılıp oruç tutmaları ve sadaka vermeleri gibi ameller sebebi ile bu makama geldikleri³⁷², Râbia el-Adeviyye’nin (ö. 185/801) bir adama hitaben “ey falan, Allah’ın evliyalı Allah kendileri hakkında bir hüküm verdiğinde ona öfkelenmezler” demesi³⁷³, “veliyyullah Allah için seven, kalbi Allah’ın zikrinden boş kalmayan, Allah’ın hizmetinden sıkılmayandır”³⁷⁴ gibi rivayetler bu asırda kaleme alınmıştır. Dolayısıyla bu durum üçüncü yüzyıl sonrasında evliya kavramının, “Allah tarafından korunan, dileği yerine getirilen, ilham ve kerâmet sahibi kişileri ifade eder hale”³⁷⁵ geldiği ve velî kavramının bütün müminleri kapsayan anlamından başka bir anlamda kullanılmaya başlandığı şeklinde yorumlanabilir.

Tasavvuf edebiyatının temel ıstılahları arasına giren velî kavramı “zamanla çok yönlü metafizik bir kavram haline gelerek Allah-âlem-insan ekseninde varlığın maksadını ifade eden bir kavrama dönüşmüştür”³⁷⁶. Öyle ki beşinci yüzyılda Hücvîri, tasavvuf, tarikat ve

³⁶⁸ Çınar, 22.

³⁶⁹ Bkz. Çınar, 23.

³⁷⁰ Çınar, 23.

³⁷¹ Çınar, 24.

³⁷² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebu’-d-Dünyâ, *el-Evliyâ*, 1. bs (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1992), 12.

³⁷³ İbn Ebu’-d-Dünyâ, 24.

³⁷⁴ Ebû İshâk İbrahim el-Huttelî, *el-Muhabbetu Lillah*, 1. bs (Riyad: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 2003), 73.

³⁷⁵ Çınar, 25.

³⁷⁶ Çınar, 31.

mârifetin esası ve kaidesini velâyet ve velâyetin ispatı olarak tarif etmiştir.³⁷⁷ Bu tarifi esas alan “sûfilere göre velâyetin en önemli temsilcileri nebîlerdir. Bu durumda bütün peygamberler ‘evliya’ kabul edilmektedir.”³⁷⁸

Bu anlam değişikliği sonucunda velînin kim olduğu, peygamber ile benzeşen ve ayrışan yönlerinin neler olduğu, ilham ve kerâmetin varlığı ve mûcize karşısındaki konumu gibi kelâmî soruların ortaya çıkması kaçınılmaz olmuştur.

Kimi mutasavvıflar tarafından esas kabul edilen fakat ayetlerde direkt olarak ifade edilmeyen ve ilk müfessirler tarafından dile getirilmeyen velâyet düşüncesinin nasıl ortaya çıktığı konusu tartışmalıdır. Bazı araştırmacılara göre mutasavvıflar Şîa’nın velâyet düşüncesinden etkilenmiştir. Şîa ile aralarındaki meşrep ve düşünce benzerliği bu duruma temel etken olmuştur. Pek çok tasavvuf ekolünün kendilerini Hz. Ali’ye (ö. 40/661) nispet etmesi bu meşrep ve düşünce benzerliğini gösterir niteliktedir.³⁷⁹ Diğer bir grup ise mutasavvıfların velâyet fikirlerinin erken dönem sûfilere ile birlikte şekillendiğini, dolayısıyla Şîa ile bir bağlantısı bulunmadığını söylemektedir.³⁸⁰

Şîi düşüncesinde velâyet kavramının olmazsa olmaz bir yere sahip olduğu söylenebilir. Kimi araştırmacıların ifadesine göre risâlet, nübüvvet ve velâyet kavramlarını iç içe geçmiş üç daire ile açıklamaya çalışan Şîa’ya göre en dışta risâlet, onun içinde nübüvvet, en içte ise velâyet makamı bulunmaktadır.³⁸¹ Şîi kaynakların imamların meşruiyeti için yaptığı açıklamaların yeni bir tür velâyet fikrini ortaya çıkardığı söylenebilir.³⁸² Onlara göre Hz. Peygamber’in (as.) “Ben kimin mevlâsı ve velîsi isem, Ali de onun mevlâsı ve

³⁷⁷ el-Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 2:442,443.

³⁷⁸ Kadir Özköse, “Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi”, *Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi*, sy Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay (t.y.): 138; Bütün peygamberlerin aynı zamanda velî oldukları görüşünü dile getiren âlimler için bkz. Ekmelüddîn Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdetü't-Tahâvî* (İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2018), 153; Abdulgâni el-Meydânî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî* (İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2018), 163.

³⁷⁹ Bkz. Kamil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, 3. bs, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1982), 372,373; Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi”, 27.

³⁸⁰ Bkz. Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi”, 27; Bkz. Henry Corbin, “Şiilikte Velâyet Kavramı”, çev. Sabri Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, t.y., 717.

³⁸¹ Çınar, “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm’ın İdeal İnsan Tipi”, 54.

³⁸² Bkz. Çınar, 54.

velîsidir”³⁸³ hadîsi velâyet konusunda önemli bir yer tutar. Öyle ki Hz. Peygamber’in (as.) bu sözü sonrasında Allah Teâlâ “*Bugün sizin için dininizi tamamladım...*”³⁸⁴ ayetini indirmiştir.³⁸⁵ Bu görüşlerden hareketle Şîa’da imamet ile velâyet birbirleri ile bağlantılı kavramlardır ve doktrinde önemli bir yer işgal eder. “Şîa’ya göre velâyet ile ifade edilen manevî otorite, Hz. Peygamber’in (as.) soyundan gelen, bâtın ilmine sahip masum imamlara aittir.”³⁸⁶

Mutasavvıflar velâyet ile ilgili düşüncelerini Şîa’nın söylemlerinden daha önce ortaya koymuş olmalarına rağmen, mutasavvıfların görüşleri ile Şîa düşüncesindeki velâyet açıklamaları birebir örtüşmemektedir.³⁸⁷

Şîa’nın iddiaları karşısında Mu‘tezilî kelâmcıların imamet görüşleri, velâyet kavramını kelâm alanında tartışılmasına sebep olmuştur.³⁸⁸ Velâyet kavramının tarihsel süreçteki anlam değişikliği serüvenine direkt etki eden bu tartışmaların, mutasavvıfların velâyet teorilerini olgunlaştırmalarına sebep olduğu, kelâmcıların ise velâyet konusu ile ilgilenmeleri sonucunu doğurduğu söylenebilir.³⁸⁹ Ayrıca ayet-i kerîmelerde yer alan kıssalardaki salih zatların hangi statüde yer aldığı, âlimleri velî ve velâyet konularını ele almaya sevk etmiş olmalıdır.

Sadruşşerîa *Şerhu Ta’dili’l-Ulûm* adlı kitabının son bölümünde velâyet konusunu ele almıştır. Fatiha sûresinin ayetlerine göre düzenlediği kitabını “*Amin*” bölümü ile bitireceğini, bu bölümün Allah’ın yolu olan Sırat-ı Müstakîm yoluna işaret ettiğini, bu yolun da ancak âriflerin makamlarına yükselmekten ibaret olduğunu söyler. Bu bölümde âriflerin sevgisinden bahsedileceğine değinir ve “ben o âriflerden değilim. Umulur ki Allah beni iyilikle rızıklandırır.” diyerek âriflere olan hürmetini ve onlarla beraber olma isteğini açıkça izhar eder.³⁹⁰ Sadruşşerîa’nın ârif kelimesi ile kastettiği zümre velîlerdir.

³⁸³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Târîhu’l-Kebîr*, 1. bs, c. 2 (Riyad: en-Nâşiri’l-Mütemeyyiz li’t-Tabâati ve’n-Neşri ve’t-Tevzi’, 2019), 92.

³⁸⁴ el-Mâide 5/3.

³⁸⁵ Mürşidbillah Yahya b el-Hüseyn b. İsmail b. Zeyd el-Hasenî eş-Şecerî el-Cürcânî, *Tertîbu’l-Emâli’l-Hamisiyye*, 1. bs, c. 1 (Lübnan/Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2001), 56, 192.

³⁸⁶ Çınar, 48; bkz. Ebû’l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerim b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, c. 1 (Beyrut: Müessesetü’l-Halebî, 1993), 164.

³⁸⁷ Çınar, 55.

³⁸⁸ Bkz. Çınar, 49.

³⁸⁹ Bkz. Çınar, 61.

³⁹⁰ Sadruşşerîa, 463.

O, velî kavramını Kur'ân-ı Kerîm'de kullanıldığı şekliyle Allah'ın dostu olan bütün müminler manasında değil, anlam değişikliğine uğramış, belirli bir zümreyi kast eden şekliyle kullanmaktadır. Ona göre velîler, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihler zümresindendirler. Onlar ne güzel arkadaşlardır. Dolayısıyla Sadruşşerîa'ya göre velî kelimesinin müminler içerisinde kulluğu ile öne çıkan özel bir zümreye işaret ettiği söylenebilir. Ayrıca müellif bu bölümde “Allah bizleri onlara tâbî olmak ve onları sevmekle rızıklandırınsın” diyerek velîler hakkındaki görüşüne dair ipuçları vermektedir.³⁹¹

Velîleri kıymetli kabul etmekle beraber, “velînin nebîden üstün olamayacağını³⁹² savunan Sadruşşerîa vahdet-i vücûd (vücûd-i mutlak) anlayışını şiddetle reddeder ve bu anlayışı müdafaa için yazılmış bir risâleye reddiye olarak müstakil bir risale kaleme aldığını söyler.”³⁹³ Fakat günümüzde bu risalenin varlığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Ona göre velînin üstünlüğünün sebebinin peygamberlere tâbî olması olduğu söylenebilir. Çünkü Sadruşşerîa'ya göre velîler son nefes korkusu taşıırken peygamberler son nefeselerinden emindirler.³⁹⁴ Velîlerin son nefesten emin olmamaları ise onların ismet sıfatı ile muttasıf olmayıp, her Müslüman gibi son nefeste iman ile ölme garantilerinin olmadığını gösterir.

Genel olarak velî kelimesini tümel anlamı dışında özel bir grubu kastederek kullanan Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından³⁹⁵ velînin güzel hasletleri kabul edilmekle beraber, Şîa³⁹⁶ dışarıda tutulacak olursa, genel olarak İslam fırkaları arasında peygamberler dışında bir insanın mutlak olarak masumiyetini iddia eden olmamıştır. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet nezdinde velâyet kavramı günahsızlık anlamı taşımaz.³⁹⁷ Sadruşşerîa'ya göre Kur'ân'ı Kerim'de kullanılan “orta ümmet” tabirinin karşılığı Ehl-i Sünnettir. Hariciler ve

³⁹¹ Bkz. Sadruşşerîa, 454. Müellif “Allah bizi onlara tâbî olmakla rızıklandırınsın” şeklinde benzeri bir cümleyi peygamberler için de kullanır. Bkz. Sadruşşerîa, 463.

³⁹² Bazı âlimler veliyi nebîden üstün görmeyi bir küfür sebebi saymışlardır. Bkz. Ahmed b. Mahmûd İbn Hacer el-Heytemî, *el-İ'lâm bi Kavâti' el-İslâm* (Suriye: Dâru't-Takvâ, 2008), 203.

³⁹³ Özen, “Sadruşşerîa”, 35/428.

³⁹⁴ Sadruşşerîa, 463.

³⁹⁵ Örneğin bkz. Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3:410; Tefâtânî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, 652.

³⁹⁶ Bkz. İlyas Üzümlü, “Şîa (Değerlendirme)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010).

³⁹⁷ İbrahim b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*, 1. bs (Dimaşk: Dâru'l-Mustafa, 2010), 281.

Rafiziler gibi gruplar ise dalaletе düşmüş ifrat fırkalardır.³⁹⁸ Dolayısıyla müellifin velâyet konusunda onların görüşlerine muhalif olduğu iddia edilebilir.

Sadruşşerîa velînin kim olduğunu ve hususiyetlerini uzun uzadıya açıklar. Ona göre insanda şehvet ve gazap gibi noksan özellikler bulunmasına rağmen insan meleklerden üstün olabilir. Eğer insan bu kuvveleri ruha itaat ettirebilirse bu özellikler kemâlat ifade eder çünkü insanı hikmete ulaştırırlar. Dolayısıyla şehvet ve gazap gibi özellikler, insanın hikmete giden yolculuğunda aklın yardımcıları olurlar ve kişiye güzel ahlakı kazandırır. Müellife göre ruhun mertebeleri vardır. İnsanı tam anlamıyla hikmete ulaştıracak şey ise ilim ve amel bütünlüğüdür.³⁹⁹ İnsanda bulunan şehvet ve gazap gibi kuvveler “peygamberlerin getirdiği hükümler ile sınır altına alınmış”⁴⁰⁰, insan bu sayede kemal ve değer kazanmıştır. Ruh, şehvet ve gazap kuvvetleri ile meâric-i kudsiyye’ye ulaşır.⁴⁰¹

Sadruşşerîa’nın insandaki kuvvelerin nitelikleri konusunda uzun açıklamaları, aslında tasavvuftaki seyr-i sülûk kavramının mahiyetine dâhildir olduğu söylenebilir. Ayrıca kanaatimizce ruh ve nefis ile ilgili yaptığı açıklamalar, onun güzel ahlak sahibi velî tarifi ile doğrudan ilişkilidir.

Müellif kendi ifadesi ile anlattığı “nefs” kavramından kastının hayvanî nefis, “ruh” kavramından kastının ise yüce cevher olduğunu söylemektedir.⁴⁰² Ona göre ruhun mertebelerine göre isimleri vardır. Ruhun nazari ve amelî kuvvetlerdeki kemaline akıl denir. Ulvî ruhun iki kuvveti vardır. Birincisi nazari kuvvettir. Bu makulâtı idrak edebilme kuvvetidir. Bu makulât, “Allah birdir” gibi bizzat amel ile alakasız veya “adalet güzeldir” gibi bizzat amel ile alakalı olabilir. İkincisi amelî kuvvettir. Bedeni hayra götürüp şerden uzak tutar. İşte bu iki kuvvet kemale ulaşarsa ruh “akıl” olarak isimlendirilir. Yahut yalnız bu iki kuvvetin kemaline akıl denir. Akıl iki şekil için de ortak kullanılan bir isimdir. Ruhun nazari kemale ulaşması ise hilekârlık ve ahmaklık arasında bulunmasıdır ki bu hikmettir. Nazari kuvvetin ifrat derecesine varmasının kemal ifade

³⁹⁸ Sadruşşerîa, 462.

³⁹⁹ Sadruşşerîa, 444.

⁴⁰⁰ Adam, “Nübüvvete Dair İki Mesele Nebi İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın’ın Peygamberliği”, 58.

⁴⁰¹ Sadruşşerîa, 446.

⁴⁰² Sadruşşerîa, 464.

ettiği de söylenmiştir. Şurası kesin ki nazari kuvvet aynı zamanda kutsi kuvvet olduğu için, ne kadar kuvvetli olursa insan o kadar kâmil olur. Fakat Sadruşşerîa nazarın orta derecede bulunmasının kemal ifade ettiği kanaatindedir. Orta derecede olması ise nazarı doğru yerde kullanmaktır, kişiyi helâk etmemesi için nazar mahalli olmayan yerde fikri dizginlemektir.⁴⁰³

Müellif bu noktada nazarın mahalli olmayan yerde kullanılıp kişiyi helâka sürüklemesi konusunda şöyle demektedir: Filozofların Allah'ın sıfatları ve ahiret halleri ahvali konusundaki fikirlerinin sebebi, yalnızca taklidin geçerli olabileceği yerde taklitten uzak durmalarıdır. Bil ki nazârî kuvvette tefrit ahmaklıktır ve büyük bir eksikliktir. Aynı şekilde bu konuda ifrat da yani fikirde derine dalıp haddi aşmak da böyledir. Orta yollu olmak ise kemaldır.⁴⁰⁴

Müellife göre orta yolu tutmak iki kısımdır. Birincisi bu kuvvetin kendisindeki durumdur. Kafasızlığa ve dik başlılığa varmadan itidal üzere olmak gerekir. İkincisi fikirde yani malumatta itidal üzere olmak gerekir. Fikri mahallinden başka yerde kullanmamalıdır. Bu gereksiz kullanım en aşağı veya en yukarı mevkide olabilir. Fikri en aşağı mevkide gereksiz kullanımı, teselsülün bâtil oluşu gibi aklın bizzat şahit olduğu bedihiyyat konularındadır. Eğer kişi bedihiyyat konularında ikna olmaz da, bedihi bilgilerin iptali için delil getirmeye kalkıp bundan aciz kalırsa, yaratıcının varlığı konusunda şüpheyne düşer. Fikrin en üstün mevkilerde gereksiz kullanımı ise, Allah'ın sıfatları ve ahiret ahvali ile ilgili fikir yürütmektir. Şüphesiz bu konular ancak müşahade ve tecellî ile elde edilebilecek bilgiler içermektedir. Bu konuda fikir ameliyesinde bulunmak dalalet ve cehalet ile sonuçlanır.⁴⁰⁵

Ruhun ameli kuvveti ise hayvânî nefis üzerinde kendini gösterir ve gerektiği şekilde tezahür eder. Nefsteki şehvet kuvvetinin ifradı açgözlülük, tefriti sükûn halidir. Orta hali ise iffettir. Gazap kuvvetinin ifratı tedbirsizlik, tefriti korkaklık, ortası şecaattir. Sonuç olarak hayvânî nefsin şehvet ve gazap kuvvetleri vardır. Ulvi olan ruhun ameli kuvvetteki kemali ise şehvet ve gazap kuvvetlerini ruha yakışır biçimde ifrat ve tefrit arası kullandırmasıdır. İşte bu saydığımız kuvvetlerin itidal üzere olması adalettir. Bu durum

⁴⁰³ Sadruşşerîa, 464.

⁴⁰⁴ Sadruşşerîa, 465.

⁴⁰⁵ Sadruşşerîa, 465.

güzel ahlakın özüdür. Yani (kuvvetlerin itidal üzere olmasından ortaya çıkan) iffet, şecaat ve adalet hep birlikte hikmeti oluşturur.⁴⁰⁶ Müellife göre bu işlerde (kuvvelerin kontrolünde) itidal üzere olmak nefsin sıhhatidir. Bir yanı ateş diğer yanı buz olan, kıldan ince sırat-ı müstakim yolu budur. Kim bu yolda olursa cennet yolundadır.⁴⁰⁷

Sadruşşerîa hakikate ulaşma konusunda sadece aklî delil ile hareket etmenin yeterli olmadığını, vicdan delilinin bu konuda aklî delilden daha kuvvetli olduğunu savunmaktadır.⁴⁰⁸ Müellifin kendi ifadeleri bu görüşünü açıklar niteliktedir. Ona göre İslamda inşirah mertebesi “sadr” olarak isimlendirilir. Allah Teâlâ “*Allah, kimin bağrını İslâm'a açmış ise işte o, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir?*”⁴⁰⁹ buyurur. Bu mertebe akıl mertebesinden üstündür. Çünkü akıl mertebesinde Allah’ın varlığı -imani tasdiğin hâsıl olması için- ancak istidlali bilgi ile bilinir. Sadr mertebesinde ise bu tasdiğin üzerine bir de inkiyâd ve Allah’ın azametini boyun eğme (iz’an) eklenir.⁴¹⁰ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu sözler Sadruşşerîa’nın velâyet düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. Anlaşılan o ki, müellife göre velilerin üstünlüğünün temel sebebi budur. İsmail Hakkı Bursevî, Sadruşşerîa’nın buradaki açıklamalarına benzer şekilde “Allah, kimin bağrını İslâm'a açmış ise işte o, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir?” ayetinin keşf ve mücâhede yolu ile göğsün açılması ve orada Hakk’ın nurunun parlaması anlamına geldiği kanaatindedir.⁴¹¹ Bu açıklamadan hareketle, Sadruşşerîa’nın kimi mutasavvıfların kabul ettiği şekliyle aklî deliller ile ulaşılamayan bir takım noktalara keşf ile ulaşılabilirliğini düşündüğü söylenebilir.

Sadruşşerîa’nın, Allah’ın sıfatları ve ahiret ahvali konularındaki bilgilerin ancak müşâhede ve seyr (seyr-u sülûk) ile elde edilebileceğini söylemesi, velâyet görüşü ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Nitekim müşâhede kelimesi tasavvuf ıstılahında “Allah’ın zuhur ve tecellilerini görmeyi, seyir ve temaşa etmeyi ifade eder.”⁴¹² “Müşâhede” tasavvufî bir ıstılah olarak farklı şekillerde tarif edilmiştir. Tariflerin

⁴⁰⁶ Sadruşşerîa, 466.

⁴⁰⁷ Sadruşşerîa, 466.

⁴⁰⁸ Bkz. Özen, “Sadruşşerîa”.

⁴⁰⁹ el-Zümer 39/22.

⁴¹⁰ Sadruşşerîa, 466.

⁴¹¹ el-Bursevî, 2:147.

⁴¹² Süleyman Uluduağ, “Müşâhede”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.32 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006) 152.

çoğunda onun kalbe ait bir algılama olduğu doğrudan ifade edilmiş, bazılarında da sadece ima edilmiştir.”⁴¹³ Tehânevî (ö. 1158/1745) müşahedeyi Hakk’ı sanki göz ile görmüşçesine şüphe etmeyecek şekilde kalp gözü ile görmek olarak tarif etmiştir.⁴¹⁴ “Müşâhede haline “şühûdî fenâ” veya “vahdet-i şühûd” gibi isimler verilmiştir. Müşâhede hissî bir görme ve algılama değil manevi ve ruhî bir keyfiyet olduğundan bu hali yaşamayanların onun mahiyetini kavraması mümkün değildir.”⁴¹⁵ Seyr-u sülûk ise tasavvufî ıstılahta “Hakk’a ermek için yapılan manevi yolculuk ve Hakk’a doğru yürüyüş anlamlarına gelmektedir.”⁴¹⁶

Sadruşşerîa’nın bu tür tasavvufî terimlere eserinde yer vermesi onun tasavvufî kavramlara vukûfiyetini gösterir niteliktedir. Müellifin müşâhede ve seyr ile ilgili cümlesi tek başına ele alınca, Allah’ın sıfatları ve ahiret ahvali ile ilgili aklın sınırlarını aşan bilgilerin yalnızca tasavvuf yolunda sağlıklı bir ilerleme ile kazanılacağı, bu bilgilere dünyada ulaşma imkânının ancak velî olmak durumunda elde edilebileceği, dolayısıyla velî olmanın bir nevi zorunlu görüldüğü anlaşılabılır. Ancak kanaatimizce müellif bunu kastetmemektedir. Ona göre velâyet güzel ahlak ile doğrudan ilişkilidir. Güzel ahlakı kazanmak için ise nefsin nazarî ve amelî boyutlarında ifrat tefrit arası bir yol tutmak, böylece hikmet kavramını elde etmek gerekir. Ruhun kuvvetlerinden olan nazar ise burada cûzi bir alanı işgal eder. Her türlü bilgi ve erdeme sırf nazar ile ulaşmak mümkün değildir. Yine ona göre Allah ve ahiret gibi konular nazarın zorunlu olarak devre dışı kaldığı konular olması hasebiyle, bu bilgilere ancak seyr-i sülûk sonucunda ruhun nazar dışındaki kuvvetlerini de orta yolda tutarak ulaşılabilir. Bu durum, velâyet ile nitelenen zatın diğer insanlardan hangi açıdan farkı olduğunu ortaya koyar. Velî her ne kadar nazarın ulaşabileceği sınırlar konusunda diğer insanlarla aynı kategoride olsa da, hikmete ulaşması sebebi ile diğer insanların elde edemeyeceği kalbî bilgilere vakıftır. Bu bilgi de onun imani tasdikinin inkiyâd içermesine sebep olmuştur. Salih insanlar olan velilerin peygamberler ve şehitlerin ardından zikredilmesi bu sebepten olabilir.

⁴¹³ Mustafa Özgen, “Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”, *Mârife: Bilimsel Birikim (Mârife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII, sy 2 (2013): 64.

⁴¹⁴ Özgen, 65.

⁴¹⁵ Uluduağ, “Müşâhede” 153.

⁴¹⁶ Abdülkerim Çelenk, “Baba Tâhir’in Hayatı, Eserleri, Tasavvuf ve Seyr-u Sülûk Kavramlarına Yaklaşımı”, *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 3 (2020): 56.

3.2. Kerâmet

Kerâmet kelimesi “cömertlik ile vermek anlamındaki “kerume” (كَرُمَ) fiilinden türemiş bir sözcük olup kişiye yapılan ikram demektir.”⁴¹⁷ İstılâhî kavram olarak “kerâmet, peygamberlik iddiasında bulunmayan, şeriatın zahirine sıkı sıkıya bağlı, takva ve amel-i salih sahibi bir kulun elinde, açık bir meydan okuma olmaksızın, ona ikram ve te'yid olarak Allah tarafından yaratılan harikulade işlerdir.”⁴¹⁸ Bazı kerâmet tanımlarında, kerâmetin irfan sahibi ve kemâle ermiş bir zatın elinde ortaya çıkacağı açıkça söylenmektedir.⁴¹⁹ Buradaki irfan ve kemâl ifadeleri, elinde kerâmet görülen zatı sıradan Müslümanlar’dan ayırmak için kullanılmaktadır, çünkü sıradan müminlerin elinde görülen olağanüstü olaylar meûnet kapsamına dâhil edilmektedir. İrfan ve kemâl kelimeleri ile kastedilenin ihlas sahibi ve riyâzet ehli kişiler olduğu söylenebilir.⁴²⁰

Tarihten günümüze kaleme alınmış pekçok akaid ve kelâm kitabında kerametten bahsedilmiş⁴²¹ ve “velîlerin kerâmetleri haktır/sâbittir”⁴²² tabiri kullanılmıştır. Herhenagi bir velînin kerâmete sahip olup olmaması aslen bir inanç meselesi olmamasına rağmen âlimler bu konuya kitaplarında yer vermişlerdir. Kerâmet konusunun Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflardan birisi olması, bu duruma sebebiyet vermiştir denilebilir. Bâbertî’ye (ö. 736/1384) göre ise kerâmete imanî konular içerisinde yer verilmesinin sebebi, Allah Teâlâ’nın ayetlerde Hz. Süleyman (as.) kıssasında Belkıs’ın tahtının getirilmesi olayındaki gibi⁴²³ bazı kerâmet örneklerine yer vermiş olmasıdır.⁴²⁴ Ayrıca kerâmet ile ilgili Ashâb-ı Kirâm vesilesiyle bize kadar ulaşan rivayetler teker teker

⁴¹⁷ Yavuz, “İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet inancına İtikadî Mezheplerin Bakışı”, 117.

⁴¹⁸ Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 1:184; Murat Serdar, “Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”, *Bilimnâme* 2, sy 19 (2010): 26.

⁴¹⁹ Bkz. Durmuş Özbek, “Hârikulâde Olaylar (Mu‘cize İrhâs - Kerâmet - Meûnet - İstidrac - İhânet/Hizlan)”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sy 7 (1997): 168.

⁴²⁰ Bkz. Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, 3:393.

⁴²¹ el-Bâbertî, 153; İlyas Çelebi, *İslâm’ın İnanç Esasları*, 8. bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2021), 162.

⁴²² Bkz. en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, 90; el-Üsmendî, *Lübâbu’l-Kelâm*, 123; et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefîyye*, 246; Şemseddin Ahmed el-Hayâlî, *Şerhu’l-Allâme el-Hayâlî ale’n-Nüniyye*, 1. bs (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008), 315; el-Akhisârî, *Nûru’l-Yakîn fi Usuli’d-Dîn*, 216; el-Bâcûrî, *Şerhu Cevhereti’t-Tevhîd*, 279; Enes Durmuş ve Muhammed Osman Doğan, “Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî’nin el-Mu‘temed mine’l-mu‘tekad Adlı Akaid Risâlesi (Tahkik-Tercüme-İnceleme)”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7, sy 1 (2021): 538.

⁴²³ Bkz. el-Neml 27/40.

⁴²⁴ Bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefîyye*, 247; el-Bâbertî, 153.

incelendiğinde âhad olsa da, topluca bakıldığında tevâtür ifade ettiği söylenmiştir.⁴²⁵ Bu görüşün de kerâmet konusunu inanç meselesi olarak görülmesinin muhtemel sebeplerinden birini ifade ettiği ileri sürülebilir. Bazı müelliflerin, Mu‘tezile’nin kerâmeti kabul etmemesini mahsûsâtı inkâr etmeye benzetmeleri,⁴²⁶ kerâmet ile ilgili rivayetlerin Ehl-i Sünnet nezdindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Kerâmetin varlığını kabul edip inanç konuları içerisinde zikreden bazı müelliflere göre kerâmet konusu mânen mütevâtir hükmünde olduğu için inkâr edilmesi büyük günahtır.⁴²⁷

Tarihte “velâyet ve kerâmetin bir inanç konusu olarak yer aldığı ilk kaynak Ebû Hanîfe’ye nispet edilen (ö. 150/767) el-Fıkhu’l-Ekber adlı risaledir.”⁴²⁸ Ancak bu kavramın risaleye sonradan eklenmiş olabileceği söylenmektedir. Dolayısıyla kimi araştırmacılara göre “evliyânın kerâmetler gösterdiğini ilk defa bir inanç konusu yapanların sünni sûfiler olması kuvvetle muhtemeldir.”⁴²⁹ Ancak araştırmamız sırasında böyle bir bilgiye rastlayamadık.

Kerâmeti mucizeden ayıran en belirgin farkın, olağanüstü olayın velinin elinde meydana okuma olmaksızın ortaya çıkması olduğu söylenmiştir.⁴³⁰ Meydan okuma konusundaki farkları sebebiyle mucize için “izhar” tabiri kullanılırken, kerâmet ve benzeri diğer harikulâdelikler için “zuhur” kullanılması tercih edilmiştir. Çünkü keramet beklenmedik bir ortamda velînin iradesi olmadan meydana gelen bir durumdur.⁴³¹ Ayrıca peygamberlerin peygamber olduklarını ispat için gerektiğinde mucize ile te’yîd edilirlerken, velîlerin velâyetlerini ispatlamak gibi bir zorunlulukları yoktur.⁴³²

Kerâmetin ortaya çıkış sebebi, evliyâların peygamberlere tâbi olması olarak açıklanmıştır. Bu sebeple kimi âlimlere göre evliyânın kerâmeti peygamberin mucizesi

⁴²⁵ en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, 91; el-Meydânî, 164.

⁴²⁶ Sadreddin Muhammed İbn Ebi’l-İzz el-Hanefî, *Şerhu’l-Akîdeti’t-Tahâvî*, 10. bs, c. 2 (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1997), 752,753.

⁴²⁷ Ebû Abdullah Âmir Abdullah Fâlih, *Mu’cemu Elfâzi’l-Akîde*, 1. bs (Mektebetü’l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1997), 332.

⁴²⁸ Yavuz, “İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet inancına İtikadî Mezheplerin Bakışı”, 117.

⁴²⁹ Yavuz, 118.

⁴³⁰ Bkz. Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 1. bs (İstanbul: Mektebetü’l-Hâşimî, 2018), 251.

⁴³¹ Hasen b. Turhân el-Akhisârî, *Nûru’l-Yakîn fî Usuli’d-Dîn* (İstanbul: Dâru Yâsîn, 2019), 218; Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, 112.

⁴³² Bkz. el-Akhisârî, 218; Ali Bakkal ve Hatice Teber, “Gayesi Bakımından Mucize Çeşitleri”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6, sy 3 (2021): 1177.

sayılır.⁴³³ Kimi âlimlere göre ise kerâmet, elinde meydana gelen zatın doğruluğuna işaret ettiği için insanları onu örnek almaya teşvik etmek için ortaya çıkar.⁴³⁴ Bazı âlimler hiçbir kerâmetin mucize derecesine ulaşamayacağını söylerken⁴³⁵ bazı âlimler ise Ehl-i Sünnet'in çoğunluğuna göre peygamberlerin elinde mucize olarak meydana gelmesi mümkün olan her şeyin evliyâ için keramet olarak meydana gelebileceğini, sadece kerâmetin meydan okuma içermeyeceğini söylemişlerdir.⁴³⁶

İslam düşünce tarihinde kerâmeti kabul edenler ve etmeyenlerin bulunduğu söylenebilir. Kerâmeti kabul edenler, kayıtlı kabul edenler ve kayıtsız kabul edenler olarak iki kısımda incelenebilir. Kerâmeti belirli bir zümre ile kayıtlayan taraf Şîa'dır. Kerâmeti belli olaylarla kayıtlayanlar arasında "Eş'âri Mezhebinden Ebû İshak İsferyînî (ö. 418/1027), Bakıllânî (ö. 418/1013)"⁴³⁷ bulunmaktadır.

Kerâmeti kayıtsız kabul edenler kendi aralarında ifrat bir şekilde kabul edenler ve mutedil olarak kabul edenler olarak sınıflandırılabilir. Kayıtsız olarak aşırı bir şekilde kabul edenler "bu konuda aşırı yorum ve söylemlerde bulunan bazı tasavvuf ehli ve Bâtînî Şii gruplardır."⁴³⁸

Cehmiye, Zeydiyye,⁴³⁹ "Mu'tezile mezhebinin geneli"⁴⁴⁰ ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) peygamberler dışındaki kimseler için harikulade şeylerin yaratılmasını câiz görmedikleri

⁴³³ Bkz. Ebû Bekir Muhammed el-Kelebâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 73; Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*, 1. bs (Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1995), 92; Ebu'l-Feth Alâüddîn el-Üsmendî, *Lübâbu'l-Kelâm*, 2. bs (İstanbul: TDV Yayınları, 2019), 124; Takiyuddîn Ebu'l-Abbâs İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 1. bs, c. 1 (Riyad: Edevâu's-Selef, 2000), 142; el-Bâbertî, 154; et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 251; el-Akhisârî, 218; Nidal b. İbrahim er-Raşşî, *el-Letâifu'l-İlâhiyye Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 2. bs (İstanbul: Dâru's-Semmân, 2021), 120; Tâhir el-Buhârî, *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî İzâhi Akîdetü'l-İslâmiyye*, 1. bs (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1986), 46; Salih Sabri Yavuz, "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk ölçüsü Olarak Keramet", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 3, sy 1 (2005): 95;

⁴³⁴ el-Bâbertî, 154; el-Buhârî, *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî İzâhi Akîdetü'l-İslâmiyye*, 46.

⁴³⁵ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, 1:142.

⁴³⁶ Bkz. Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid ve Cem'u'l-Ferâid bi inâreti Şerhu'l-Akâid*, 2. bs (Pakistan: Mektebetü'l-Medîne, 2012), 321; Nureddin Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîratü'l-Halebiyye İnsânü'l 'Uyûn fî Sireti'l-Emîn el-Me'mûn*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 195.

⁴³⁷ Serdar, "Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû'u Problemi", 30.

⁴³⁸ Serdar, 31.

⁴³⁹ Yavuz, "İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet inancına İtikadî Mezheplerin Bakışı", 121.

⁴⁴⁰ el-Üsmendî, 124; Teftâzânî, *Mekâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*, 652; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3:544,764.

ve kerâmeti kesin bir şekilde reddettikleri söylenmektedir.⁴⁴¹ Mu‘tezile’nin kerâmetin varlığını kabul etmemesinin sebebinin, kerâmetin mucizeyle dolayısıyla velinin peygamberle karıştırılabileceğidir. Bu görüşe karşın Ehl-i Sünnet âlimler kerâmette meydan okuma bulunmadığını bu yüzden gerek kerâmet ve mucize arasında gerekse nebî ve velî arasında bir karıştırma olmasının söz konusu olmadığını söylemişlerdir.⁴⁴² Kimi Ehl-i Sünnet âlimleri ise velinin kerâmetinin peygamberin mucizesi olduğunu söyleyerek Mu‘tezile’nin itirazlarına cevap vermek istemişlerdir.⁴⁴³

Kerâmetin varlığını mutedil bir şekilde kabul edenler İbadiyye,⁴⁴⁴ Selef-i sâlihîn, ashâb-ı hadîs, Eş‘ârîler, Mâturidîler ve Mu‘tezileden de Ebu’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 424/1004) olarak ifade edilir.”⁴⁴⁵ Sadruşşerîa’da bu kısım içerisinde.

Sadruşşerîa’ya göre velâyet, nübüvvete tâbi olan kavramlardandır ve Allah’ın velîlere verdiği kerâmetler haktır. Tıpkı Hz. Süleyman (as.) kıssasında, Süleyman peygamberin (as.) arkadaşı tarafından Belkıs’ın tahtının getirilmesi, Hz. Zekerîyya (as.) kendisine yanındaki yiyecekleri sorduğunda Hz. Meryem’in “Bu Allah katındandır”⁴⁴⁶ demesi, Sâriye (ö. 30/650)⁴⁴⁷ Nihavend’de bulunurken Hz. Ömer’in Medine’deki minberden ona hitaben “Ya Sâriye, dağ, dağ!” şeklindeki seslenişini duyması, Hz. Ali’nin Hayber kalesinin kapısını sökmesi⁴⁴⁸ ve bunun gibi olaylar kerâmet kabilindendir.⁴⁴⁹

Kanaatimizce Sadruşşerîa’ya göre velî ile kerâmet kavramları doğrudan ilişkilidir. Fakat ona göre velî, sadece kerâmet göstermesi ile tanınmaz. Velî aynı zamanda, insandaki kuvvetleri yerli yerince kullanan, bunun sonucunda da hikmete ulaşan kişidir. Bu

⁴⁴¹ Serdar, “Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”, 29; Serdar, “İbn Hazm’ın Kelamî Görüşleri”, 265.

⁴⁴² Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî l-İtikâd*, 1. bs (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2004), 107; en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, 91; el-Üsmendî, 124; el-Bâbertî, 154; er-Raşşî, 119.

⁴⁴³ Bkz. et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*, 251.

⁴⁴⁴ Yavuz, “İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet inancına İtikadî Mezheplerin Bakışı”, 120.

⁴⁴⁵ Serdar, “Ehl-i Sünnet İnancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”, 31.

⁴⁴⁶ el-Âl-i İmran 3/37.

⁴⁴⁷ Hz. Sâriye b. Züneym’in hayatı ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Muhammed b. Sa’d ez-Zührî, *Tabakâtu’l-Kübrâ*, 1. bs, c. 6 (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 2001), 153.

⁴⁴⁸ Bkz. Ebû Bekir b. Ebî Âsım eş-Şeybânî, *Kitâbu’s-Sünne li İbn Ebî Âsım*, 1. bs, c. 2 (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmî, 1980), 646; Ebû Bekir Ahmed Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 1. bs, c. 13 (Beyrut: Dâru’l-Ğarbu’l-İslâmî, 2002), 224; Ebî Bekir Muhammed el-Hârezmî, *Müfîdü’l-Ulûm ve Mübîdü’l-Hemûm* (Beyrut: Mektebetü’l-Unsuriyye, t.y.), 9.

⁴⁴⁹ Sadruşşerîa, 453.

özellikleri sayesinde cennetin ulvî derecelerinde makam sahibi olacakları bildirilen peygamberler, sıddıklar ve şehitlerle beraberdirler.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, müellife göre velî kavramı mutlak masumiyet anlamı taşımaz. Buna paralel olarak kerâmet kavramı da mutlak olarak gerçekleşen olağanüstü olay değildir. Aynı zamanda Sadruşşerîa'ya göre kerâmet sihir değildir. Müellif, kerâmet ve sihir benzerliği konusunda ayrıma gitmek için esas ölçüyü nefsin durumu olarak belirlemiştir. Ona göre eğer nefis temiz, kâmil ise vuku bulan olay kerâmet, eğer nefis kirli ise sihirdir.⁴⁵⁰

Velînin kerâmet sahibi olması şart olmadığı gibi velâyetin ölçüsü sadece kerâmet göstermek değildir. Sadruşşerîa'nın kerâmet ve sihiri birbirinden ayırmak için kullandığı ölçü bu konuyu da şamildir denilebilir.⁴⁵¹

Sadruşşerîa sihir ve benzeri olayların peygamberliğe tezat olduğunu söyler. Ona göre bu gibi fiiller ancak kötü nefislerden sadır olurlar. Bu gibi kötülöklere ancak kötü nefisler yardımcı olur. Kutsî nefis sahibini kötü nefis sahibinden ayırt etme konusu, ister Allah'ın kendisine hidayet verdiği ve Allah'ın nuru ile bakan bir kimse olsun isterse de hidayet olunmamış, bânını sofist şüphelerle dolu olan kimse olsun herkes için açıktır.⁴⁵²

Müellife göre Ashab-ı Kirâm'ın hayatında kerâmet örnekleri mevcuttur. Örneğin Hz. Ömer'in Sâriye'ye seslenmesi olayı şöyle gerçekleşmiştir: Hz. Ömer Sâriye'yi bazı bölgeleri fethetmek üzere ordu ile birlikte sefere göndermişti. Nihavend'de bazı olaylar yaşandı. Bir kısım düşman askeri Müslömanların gafletinden faydalanıp dağın arkasına gizlendiler. İslam ordusu onların tuzaklarından habersiz idi. Bu sırada Hz. Ömer Medine'de minbere çıkmış hutbe veriyordu. Bu hâdîseyi kalbinin nuru ile gördü. Minberden “Ya Sâriye, dağ, dağ!” şeklinde sayha attı. Sâriye bu sesi işitti ve düşmanın tuzağını fark etti.⁴⁵³

Sadruşşerîa, kerâmet ile mucizenin karıştırılmaması gerektiğini dile getirir. Nitekim velî, peygamberlik iddiasında değildir. Bilakis peygambere tâbîdir. Bu meseleyi zikretme

⁴⁵⁰ Sadruşşerîa, 453-54.

⁴⁵¹ Bkz. Sadruşşerîa, 454.

⁴⁵² Sadruşşerîa, 459.

⁴⁵³ Sadruşşerîa, 454.

sebebinin, kerâmeti inkâr edenlerin bu şekilde delil getirmeleri olması muhtemeldir. Çünkü onlar, şayet velîlerin kerâmeti kabul edilirse mucize ile karışır demektedirler.⁴⁵⁴ Sadruşşerîa'nın bu açıklamaları ile kastettiği fırka Mu'teziledir. Ona göre Mu'tezile velîleri ve onların kerâmetlerini inkâr eden fırkalardan biridir. Onlar bu konuda ifrata kaçarak Hz. Musa (as.) ve Hızır kıssasını delil getirmişler ve bu kıssanın Ehl-i Sünnet'in iddia ettiği gibi anlaşıldığı takdirde velînin nebîye tercih edileceği anlamına geleceğini söylemişlerdir. Onlara göre bu kıssada sadece Hz. Musa'nın (as.) imtihanı anlatılmaktadır. Müellife göre durum böyle değildir. Bu kıssa Hz. Hızır'ın Hz. Musa'dan (as.) efdal olduğuna delalet etmez. Sadruşşerîa'ya göre Hz. Hızır'ın kıssada anlatılan ilimler sebebiyle şerefli olduğunu bilmekteyiz ama Hz. Musa (as.) "*Ey Musa! Sana verdiğim peygamberlikle ve kelâmımla seni insanlar üzerine seçkin kıldım*"⁴⁵⁵ ayeti kerimesi ile müşerref kılınmıştır. Ayette Allah Teâlâ'nın vahiyden bahsettiği ve insanlara bildirdiği peygamberlik şerefın daha üstün olduğunda şüphe yoktur.⁴⁵⁶

3.3. Keşf ve İlham

Sözlükte gizli ve örtülü olanı kaldırmak anlamlarına gelen⁴⁵⁷ keşf, ayetlerde gafleti ve kötülüğü gidermek, gizli olanı açmak gibi anlamlarda kullanılmıştır.⁴⁵⁸ Istilâhî olarak sûfler keşf terimini hem perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme, hem de Allah'ın tecellilerini temaşa etme anlamında kullanmışlardır.⁴⁵⁹

Kur'ân ve sünnete uyma çabasındaki mutasavvıflar, akli bilgiyi inkâr etmemekle birlikte aklen ulaşılamayan en yüce bilgilerin keşf ve ilham aracılığı ile elde edilebileceğini söylemişlerdir.⁴⁶⁰ Onlara göre keşf ve ilham vahiy gibi değildir. Vahiy Allah tarafından seçilen kişilere herhangi bir amele bağlı olmaksızın gönderilirken, keşfi bilgi mücâhedenin sonucu olarak ortaya çıkar.⁴⁶¹ Ancak keşf ve ilham da insan için sınırlı bilgi kaynaklarındandır. İnsanın dünyada iken keşf yolu ile ahiret bilgilerinin tamamına

⁴⁵⁴ Sadruşşerîa, 454.

⁴⁵⁵ el-A'raf 7/144.

⁴⁵⁶ Sadruşşerîa, 463.

⁴⁵⁷ İbn Manzûr, 9:300.

⁴⁵⁸ el-İsfehâni, 712.

⁴⁵⁹ Süleyman Uludağ, "Keşf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 25 (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 315.

⁴⁶⁰ Bkz. Murat Kaya, "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1 (2016): 330.

⁴⁶¹ Bkz. el-Bursevî, 3:56.

erişmesi mümkün değildir.⁴⁶² Onlara göre kişinin keşfi bilgileri Allah tarafından verilen bilgiler ile uyuşuyorsa bu şahitli keşf, Allah tarafından verilen bilgiler kişinin keşf ile ulaştığı bilgiye dair herhangi bir şey söylemiyorsa bu şahitsiz keşftir. Şahitli keşfi bilgi, akıl ve nakil ile ulaşılan bilgi gibi sağlamdır. Şahitsiz keşfi bilgi ise sağlam bir bilgi değildir. Öyle ki Allah Teâlâ'ya iftira etme tehlikesi bile barındırmaktadır. Kişi şahitli bir keşfi bilgi edinse bile, yine de yanlışla ihtimali bulunmaktadır.⁴⁶³ Bu sözlerden hareketle, mutasavvıflara göre kişinin itibar etmesi gereken yegâne bilginin akıl ve nakil ile ulaşılan bilgi olduğu, kişinin mücahede sonucu elde ettiği şahitli keşfi bilgisinin, edindiği bu bilgiyi destekler mahiyette olabileceği yorumu yapılabilir.

Keşf ile beraber kullanılan kavramlardan birisi de ilhamdır. İlham, Allah'ın bir kulun kalbine bir işi yapmasını veya terk etmesini ilkâ etmesidir. İlhamın vahiy çeşitlerinden birisi olduğu, Allah'ın dilediği kuluna ilham ettiği söylenmiştir.⁴⁶⁴

Cürcânî'ye göre ilham kelime olarak “yakın” ve “kapalı” (garîb ve ğarîb) anlamlarına gelir. İnsan bu kelimeyi duyduğu ilk anda aklına “yakınlık” anlamı gelse de kelâmcıların bu kelime ile kastettikleri “kapalılık” anlamıdır.⁴⁶⁵

Tehânevî'ye göre ise ilham kelimesi hem sözlük hem de terim anlamı itibariyle, kalbe feyz yoluyla ilkâ edilen mana demektir. Feyzden kasıt, ilhamın kesb ve tefekkür vesilesi ile değil, doğrudan gaybi bir şekilde vârid olmasıdır. İlham feyz yoluyla gerçekleştiği için kişiyi vesveseden çıkararak hayrını artırır. İlham sadece kişinin kendi zâtı için bilgi ifade ederken, insanların geneli için kesin bilgi ifade etmez.⁴⁶⁶ Sadruşşerîa da evliyâlarda görülen ilhamı vahiy konusu içerisinde ayrıca zikreder ve onlara verilen ilhamın kendilerinden başkası için hüccet olmadığını söyler.⁴⁶⁷ Kelâm âlimlerinin aksine, ilhamın kesin bilgi ifade ettiğini iddia eden ilhâmiyye, irfâniyye gibi fırkalar da bulunmaktadır.⁴⁶⁸

⁴⁶² el-Bursevî, 1:42.

⁴⁶³ el-Bursevî, 4:111,112.

⁴⁶⁴ Bkz. İbn Manzûr, 12:555.

⁴⁶⁵ Bkz. Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 1:41.

⁴⁶⁶ Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*, c. 1 (Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996), 257.

⁴⁶⁷ et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, 2:28.

⁴⁶⁸ Bkz. et-Tehânevî, 1:257. Ömer Mahir Alper, “İrfâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

İmam Râzî tefsirinde ilham konusunda şöyle der: “Bizler sâdık ilham sahiplerinin varlığını müşahade ediyoruz. Bu ilham sadece evliyalarda değil, sihirbazlarda da görülmektedir. Her ne kadar sihirbazların verdiği haberlerin çoğu yalan olsa da insan onlarda gaybdan bir pay olduğunu görmektedir.”⁴⁶⁹

Sadruşşerîa velîlerin kerâmetleri içerisinde keşfi kabul eder. Fakat ona göre bu keşf ile peygamberlerin sahip olduğu keşf eşdeğer değildir. Ona göre peygamberlerin keşfi ayânîdir (görüldüğü şekilde gerçekleşir). Onların keşfinde gayb âlemi ile şehadet âlemi karışıklığı yaşanmaz. Dolayısıyla peygamberlerin ilhamı yakînîdir, herhangi bir şüphe barındırmaz. Velîlerin keşfi ise böyle değildir.⁴⁷⁰

Sadruşşerîa iman ile ilgili açıklamalar yaparken, ilham konusunda şöyle demektedir: “Peygamberimiz (as.) : ‘İman yetmiş küsur şubedir. En üstünü lâ ilahe illallah sözü, en aşağısı ise yoldan eziyet verici bir şeyi kaldırmaktır. Hayâ da imandan bir şubedir.’⁴⁷¹ buyurmuşlardır. Bil ki önceki ve sonraki âlimlerin hiç birinden bu hadîste bahsedilen şubelerin tafsilatı ile ilgili bir bilgi bize ulaşmış değildir. İşte burada ben Allah’ın tevfiği ile rahmânî ilhâmı umarak, şeytânî ilkâlardan kaçınma talebi ile bu şubeleri tafsil edeceğim. Nitekim ben bu açıklamaları hadîsin muhtevasından ve diğer hadîsleri göz önüne alarak yapacağım, sadece kendi görüşüm ve hesabım ile yapmayacağım.”⁴⁷² Görüldüğü gibi müellif, Hz. Peygamber’in (as.) hadîsini daha önce tafsilatlı bir biçimde açıklanmamış olması nedeniyle, usûlüne uygun olarak açıklayarak rahmânî ilhâma talip olduğunu ifade etmektedir. Kanaatimizce buradaki kastı Allah’ın rahmeti ile onu doğruya yönlendirmesi ve kalbine vereceği ilham ile hadîsin anlamlarını kendisinde inkişaf ettirmesidir. Ona göre şeytanın vesvese ve yönlendirmesinden kaçınmasının açık göstergesi ise, hadîsi şerh etme işini hevâ ve hevesine göre değil, usûlüne uygun bir şekilde yapmasıdır. Bu durum Sadruşşerîa’nın ilhamı sadece vahiy olarak görmediğini ortaya koymaktadır. Ona göre ilhamın bir çeşidi de Allah tarafından, işlerde doğru yolu takip edip hevâsına uymayan kullarının kalbine verdiği ilhamdır.⁴⁷³

⁴⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 30:679.

⁴⁷⁰ Bkz. Sadruşşerîa, 463.

⁴⁷¹ Ebû Dâvud Süleyman et-Tayâlisî, *Müsneid-i Ebû Dâvud et-Tayâlisî*, 1. bs, c. 4 (Mısır: Dâru’l-Hicr, 1999), no: 2524, 154.

⁴⁷² Sadruşşerîa, 468.

⁴⁷³ Sadruşşerîa’nın imanın şubeleri ile ilgili detaylı açıklaması için bkz. Sadruşşerîa, 468-72.

Bazı âlimlere göre vahiy Allah'ın feyzinin eseri, ilham da vahyin eseridir. Dolayısıyla bir bilgi vahye dayanıyorsa ilâhî veya nebevî bilgi; ilhama dayanıyorsa ledünni bilgi olarak isimlendirilir.⁴⁷⁴

3.4. Mucize ve Kerâmet Dışındaki Olağanüstü Olaylar

İslam inancında mucizeden başka olağanüstü olayların var olup olmadığı konusu tartışılmıştır. Sadruşşerîa eserlerinde doğrudan doğruya mucize ve kerâmet dışındaki olağanüstü olaylara değinmemiştir. Ancak konunun tamamlanması açısından olağanüstü olarak nitelenen olayların neler olduğuna kısaca değinmeyi uygun gördük.

Hârikulâde olayların tarihte meydana geldiği kanaatinde olan âlimler tarafından, olağanüstü olayın kimin elinde ve ne şekilde ortaya çıktığına binaen farklı isimlendirmeler yapılmıştır. Bu olayların çeşitlerini açıklamadan önce İslam inancında “mucize dışındaki söz konusu olayların harikuâdeliklerinin sınırlı olduğunu belirtmek gerekir.”⁴⁷⁵ Nitekim bir olayı hârikulâde olarak isimlendirebilmek için, olayın günlük hayatta sık sık tekrar eden, sıradanlaşan bir hale gelmemesi gerekir. Aksi takdirde bir grup insanın olağanüstü olarak nitelediği olaylar başka bir grup için sıradanlaşır ve kavramlar içeriğini kaybederler. Ayrıca olağanüstü olarak nitelenen olaylar belirli bir çerçeve ile sınırlandırılmadığı takdirde peygamberliğin ispatı konusunda ehemmiyetli bir yer tutan mucize kavramı bu olaylarla karıştırılabilir. Bazı âlimler İslam inancında mucize, kerâmet, irhâs, meûnet ve mehûnet olmak üzere beş çeşit hârikulâde olay olduğunu söylemişlerdir.⁴⁷⁶ Ayrıca istidrâc ve ihânet kavramlarını da hârikulâde olaylara ekleyenlerden bahsedilebilir.⁴⁷⁷ Daha önce kerâmet kavramından bahsedildiği için bu bölümde diğer kavramları ele alacağız.

İrhâs (إِرْهَاص) kelimesi arapça rahs (رُحْص) kökünden türemiş olup, sözlükte günahla ısrar etmek, yapı inşa etmek anlamlarına gelmektedir.⁴⁷⁸ Kelâmî bir terim olarak ise bir

⁴⁷⁴ Bkz. Çınar, “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”, 104.

⁴⁷⁵ Çınar, 112.

⁴⁷⁶ Bkz. Muhammed Ali b. Muhammed el-Bekrî, *Delîlül-Fâlihîn li Turukî Riyâdu's-Sâlihîn*, 4. bs, c. 7 (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 306; Numan b. Muhammed b. Abdullah el-Âlûsî, *Cilâu'l-Ayneyn fî Muhâkemâti'l-Ahmedeyn*, 1. bs (Matbaatu'l-Medenî, 1981), 128.

⁴⁷⁷ Abdunnebî b. Abdurrasul el-Ahmed Nagârî, *Câmiu'l-Ulûm fî Istulâhâti'l-Fünûn*, 1. bs, c. 2 (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 50.

⁴⁷⁸ Bkz. İbn Manzûr, 7:44; Ebü't-Tâhir Meccüddîn Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 8. bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risale li't-Tibâa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005), 621.

peygamberin peygamber olarak görevlendirilmeden önce elinde ortaya çıkan olağanüstü olayları ifade eder.⁴⁷⁹ Genel olarak irhâs türünden olağanüstü olayların peygamberlik için bir çeşit hazırlık niteliği taşıdığı kabul edilmiştir.⁴⁸⁰ Hz. Peygamber'in (as.) atalarının alınlarında parlayan nur⁴⁸¹, Hz. İsrâ'nın (as.) beşikte iken konuşması⁴⁸², bir bulutun Hz. Muhammed'in (as.) üzerinde dolaşıp onu gölgelemesi⁴⁸³ gibi olaylar irhâs konusuna örnek verilebilir. Ehl-i Sünnet irhâsın varlığını kabul ederken, Mu'tezile tarafından irhâsın kabul edilmediği söylenmiştir.⁴⁸⁴ İrhâsın kerametden temel farkı, ileride peygamber olacak bir zâtın elinde meydana gelmesidir. İleride peygamber olacak olup, henüz peygamber olmamış fakat hâlihazırda başka bir peygamberin zamanında yaşayan kişilerin elinde meydana gelen olayın irhâs mı yoksa mevcut peygamberin mucizesi mi olduğu tartışılmıştır.⁴⁸⁵ Ayrıca bazı âlimler tarafından, bir peygamber hayattayken o peygamberden başkasının elinde meydana gelen olay irhâs olarak adlandırılmış yahut bir peygamberin elinde meydan okuma olmaksızın ortaya çıkan olaylara da irhâs adı verilmiştir.⁴⁸⁶

Maûnet, sözlükte avn (عَون) kökünden türeyen bir kelime olup⁴⁸⁷ güzelce yardım etmek anlamına gelir.⁴⁸⁸ Kelâm ıstılahında ise, velî olmayıp Müslümanların genelinden olan bir kişinin elinde ortaya çıkan olağanüstü olaydır.⁴⁸⁹ Kerametden temel farkı, olağanüstü olayın “irfan ve kemâle erişmemiş, mârifeti olmayan bir Müslüman kişi elinde”⁴⁹⁰ ortaya çıkmasıdır. “Maûnet, Allah'ın kulunu maddî ve mânevî âfetlerden koruması şeklinde

⁴⁷⁹ Bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 1:16; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3:432; Durmuş Özbek, “Hârikulâde Olaylar (Mu'cize İrhâs - Kerâmet - Meûnet - İstidrac - İhânet/Hizlan)”, Bkz. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sy 7 (1997): 168.

⁴⁸⁰ M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c.16 (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 181.

⁴⁸¹ es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, 1:16.

⁴⁸² er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1420, 23:279.

⁴⁸³ Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân lil Cessâs*, 1. bs, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 16.

⁴⁸⁴ Bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 1420, 8:313; Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Futûhu'l-Gayb fi'l-Keşfi an Kinâi'r-Rayb*, 1. bs, c. 6 (Dubâi: Dubai International Holy Quran Award, 2013), 465.

⁴⁸⁵ Ebû Hayyan el-Endelüsî, *Bahru'l-Muhîr fi't-Tefsîr*, 1. bs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 104; el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân lil Cessâs*, 2:293.

⁴⁸⁶ Bkz. Ebu'l-Abbâs el-Basîlî Tûnisî, *et-Takyîdu'l-Kebîr*, 1. bs (Riyad: Külliyyetü Usulî'd-Dîn Câmiatu'l-İslâmiyye, 2010), 520.

⁴⁸⁷ Ebû Abdurrahman el-Halîl el-Basrî, *Kitâbu'l-Ayn*, c. 2 (Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 254; Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, 1. bs (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 128.

⁴⁸⁸ el-Basrî, 7:108.

⁴⁸⁹ Nagârî, *Câmiu'l-Ulûm fi Istulâhâtî'l-Fünûn*, 2:50.

⁴⁹⁰ Özbek, 168.

olabileceği gibi dünyevî ve uhrevî alanda ona fevkalâde nimetler lutfetmesi suretiyle de olabilir.”⁴⁹¹

İstidrâc, sözlükte tuzak,⁴⁹² hile⁴⁹³ gibi anlamlara gelmekle beraber ıstılahta zamanın peygamberine tâbi olmayıp kâfir olan ve kişinin isteğine uygun bir şekilde meydana gelen olaya istidrâc denir. İstidrâcın gerçekleşme sebebinin Allah’ın herhangi bir ameli yapanların karşılığını zâyi etmemesi olduğu söylenmiştir.⁴⁹⁴ İstidrâc kâfir ve azgın kişilerin nihai felaketlerine doğru adım adım yaklaştırılırken bu sırada bazı geçici imkânlarla sahip olması olarak da tarif edilmiştir.⁴⁹⁵ Ayrıca Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), kulun korkması gereken şeylerden birini de kendisine verilen nimetler sebebiyle istidrâca düşmek olarak nitelemiş, böylece istidrâc kelimesinin ıstılâhi anlamda ilk kullanım örneklerinden birini sunmuştur.⁴⁹⁶ İbn Ebü’d-Dünyâ (ö. 281/894) ise istidrâcî kulun Allah’a şükretmeyi terk etmesi olarak nitelemiştir.⁴⁹⁷ Ebu’l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) de istidrâcî kulun her yeni günahına karşı kendisine yeni bir nimet verilmesi ve bu nimetlerin şükrünün kendisine unutturulması olarak açıklamıştır.⁴⁹⁸ Bu açıklamalar, istidrâcın sadece kâfirler için değil, zalim ve azgın Müslümanlar için de geçerli olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bu sebeple mutasavvıflar, insanın salih amelleri sebebiyle istidrâca düşmekten emin olamayacağını söylemişlerdir.⁴⁹⁹ İstidrâca örnek olarak Allah’ın şeytana bir istidrâc verdiği, bu sebeple Mekke’deki putların içinden sesler geldiği, böylece insanların tevhid inancından uzaklaştığı⁵⁰⁰ ve ahirette en ağır azaba düşürülmesi için firavunun hiçbir şey istemeksizin tüm ihtiyaçlarının giderilmesi⁵⁰¹ örnek verilmiştir.

⁴⁹¹ Özervarlı, “Hârikulâde” 16:182.

⁴⁹² Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 2005, 5:101.

⁴⁹³ Ahmed Muhammed b. Ali el-Gassâb, *en-Nüktetü ’d-Dâletü ale’l-Beyân fî Envâi’l-Ulûmi ve’l-Ahkâm*, 1. bs, c. 4 (Dâru İbn Affân, 2033), 388.

⁴⁹⁴ Bkz. Nagârî, 2:50; er-Raşşî, 120.

⁴⁹⁵ Bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 1:20; Özervarlı, “Hârikulâde”; Mâtürîdî, *Te’vilâtü Ehli’s-Sünne*, 6:155.

⁴⁹⁶ Bkz. Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu’n-Nufûs* (Beyrut: Dâru’l-Ceyl, t.y.), 92.

⁴⁹⁷ Bkz. Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebü’d-Dünyâ, *eş-Şükr*, 3. bs (Kuveyt: el-Mektebü’l-İslâmî, 1980), 41.

⁴⁹⁸ Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî Bahru’l-Ulûm*, c. 1, 2010, 571.

⁴⁹⁹ Muhammed b. Ali Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtül-Kulûb*, 2. bs, c. 1 (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 306.

⁵⁰⁰ Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmizî, *el-Menhiyyât* (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, 1986), 92.

⁵⁰¹ el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, 1:20.

İhânet/Hizlân, peygamber olmadığı halde peygamberlik iddia eden veya zamanın peygamberine tâbi olmayıp kâfir olan ve kişinin isteğinin aksine gerçekleşen olağanüstü olaya ihânet denir. Müseylimetülkezzâb’a gelip görmeyen tek gözünün iyileşmesini isteyen kişiye Müseyleme’nin dua etmesi, bu dua sonucu adamın gören gözünün de kör olması ihânete örnek verilir.⁵⁰²

3.5. Peygamber ve Velî Arasındaki Temel Farklar

Sadruşşerîa’nın ve Ehl-i Sünnet kelâm âlimlerinin görüşlerinden hareketle, nebîler ve velîler arasındaki temel farklardan bazıları şunlardır:

- Peygamberler masumdurlar, ismet sıfatına sahiptirler. Velîlerde böyle bir sıfat yoktur.⁵⁰³ Bu yüzden peygamber kendisine uyulan kişidir. Velî ise peygambere tâbî olmak zorundadır. Dolayısıyla peygamberler velîlerden üstündür.⁵⁰⁴
- Peygamberler doğru söylediklerini kanıtlamak için mucize göstermelidirler, velîlerin velî olduklarını ortaya koymak için kerâmet göstermeleri şart değildir.
- Peygamberler Allah’tan mucize isteyebilirler, velîler açıkça kerâmet isteyemezler.
- Peygamberin mûcizesi tahaddî’ye (meydan okuma) bitişiktir, kerâmette tehaddî yoktur. Şayet kerâmette meydan okuma bulunursa kişi kâfir olur.⁵⁰⁵
- Peygamberlerin vahyini destekleyen karîneler vardır. Mucizeler, peygamberlerin sahip olduğu üstün sıfatlar (ismet gibi) ve her hal ve koşulda güzel ahlaklı olmaları buna örnek verilebilir. Dolayısıyla peygamberlerin keşf ve ilham ile verdikleri bilgiler kesindir, hiçbir şüphe barındırmaz. Velînin ilhamında böyle karîneler yoktur. Velînin keşf ve ilhamı olsa dahi ancak kendisini ilgilendirir, başkası için delil sayılmaz.

⁵⁰² Nagarî, 2:50.

⁵⁰³ el-Bâcûrî, 279.

⁵⁰⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Şerhu Meâlimi Usuli’d-Dîn*, 1. bs (Dâru’l-Feth, 2010), 528; er-Raşşî, 142; Durmuş ve Doğan, “Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî’nin el-Mu’temed mine’l-mu’tekad Adlı Akaid Risâlesi (Tahkik-Tercüme-İnceleme)”, 539.

⁵⁰⁵ Bkz. el-Üsmendî, 124; en-Nesefî, *et-Temhîd li Kavâidi’t-Tevhîd*, 91; el-Meydânî, 163.

- Mucize sahibi peygamberlik iddia eder, kerâmet sahibi peygambere tâbî olur. Tâbî olmaması durumunda bu olayın adı sihir olur.
- Velî sadece kemâle ermiş kişi olarak tarif edilir. Nebî ise hem kemâle ermiştir hem de kemâle erdiricidir.⁵⁰⁶
- “Nebî mucizesini bilir ve mûcize gösterdiğinin farkında olur. Velî ise kendisinde meydana gelen bu olağanüstü hadiseyi ikrar etmez. Bilakis müminlerden bir başkasının kerâmeti olduğunu söyler.”⁵⁰⁷
- Peygamberler son nefeslerinde iman ile ölme konusunda emindirler. Velîlerin böyle bir emniyetleri yoktur.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ er-Râzî, *Şerhu Meâlimi Usuli'd-Dîn*, 529.

⁵⁰⁷ Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk ölçüsü Olarak Keramet”, 94.

⁵⁰⁸ el-Meydânî, 163.

SONUÇ

Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir âlim olan Sadruşşerîa es-Sânî Ubeydullah b. Mes'ud, astronomi, mantık ve kelâm ilimlerini içeren *Şerhu Ta'dîli'l-Ulum* adlı eserinde nübüvvet ve velâyet konularını ele almıştır. Kelâm ilminin sadece nazarî değil aynı zamanda pratik bir ilim olduğu, yani insanın günlük hayatında yer edindiği kanaatinde olan müellife göre tasavvuf da kelâm ilminin kapsamına dahildir. Bu düşüncesi sebebiyle aslen bir kelâm eseri telif etmesine rağmen kitabında kalp, ruh, hikmet gibi pek çok tasavvufî kavramı izah etmiştir. Onun düşüncesinden hareketle ona göre kelâm ve tasavvuf birlikteliğinin insanı kemale götüreceği kanaatinde olduğu söylenebilir.

Sadruşşerîa genel olarak nübüvvet konusunda Mâtürîdî âlimlerin görüşlerine muvafık düşünmektedir. Ona göre Allah hikmeti gereği peygamber gönderir. Ayrıca sadece Allah'ın yardımı ile ulaşılabilecek bazı bilgiler vardır. Bu bilgilere ulaşma yolunda en önemli rehber ise peygamberlerdir. Peygamberlik konusundaki görüşleri sebebiyle Mu'tezile'yi ve filozofları eleştirir.

Peygamberler Allah tarafından seçilmiş ve çeşitli mucizelerle desteklenmiş kişilerdir. Mucize peygamberin fiilidir, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir. Peygamberin peygamberliğini ortaya çıkaracak yegâne olay mucizedir. Mucizeyi aklî, hissî ve hadsî olarak üç kısma ayıran müellife göre Hz. Peygamberin (as.) peygamberlikten önce ve sonra mevcut olan mucizeleri bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (as.) en büyük mucizesi Kur'ân'dır, bunun yanı sıra güzel ahlakı, tevâzusu, konuşmasındaki ilmi seviye de birer mucizedir.

Sadruşşerîa peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu düşünmektedir. İnsanda var olan iffet, şecaat, şehvet gibi kuvvelerden bahseder. İnsanı değerli kılan sadece bu kuvvelerin varlığı değil, bunların peygamberin getirdiği hükümler ile kontrol altına

alınmasıdır. Dolayısıyla insan kendinde bulunan şehvet ve gazap gibi kuvveleri kontrol altına almak suretiyle meleklerden üstün olabilir.

Müellif peygamberlerin ismet sıfatını kabul eder. İsmet, Allah'ın peygamberlerine bir lütfudur. Peygamberler küfür gibi kendilerini küçük düşürecek her türlü günden korunmuşlardır fakat zelleden korunmamışlardır. Dolayısıyla insanların zelle türü fiillerde peygamberlere tâbi olmamaları için peygamberlerin zelleleri insanlara anlatılmıştır.

Sadruşşerîa'yı diğer Mâtürîdî âlimlerden ayırt eden görüşlerinden birisi de Hz. Yusuf'un (as.) kardeşlerinin peygamber olduklarını düşünmesidir. Müellif bu düşüncesi ile ilgili detaylandırmaya gitmemekte, düşüncesinin sebebini açıklamamaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla velî kelimesi bazı ayetlerde Allah'ın müminlerin dostu olduğunu ifade etmek için genel anlamda kullanılmıştır. Hicri ikinci yüzyıldan itibaren kelime anlam değişikliğine uğrayarak kullukta ileri çıktıkları düşünülen özel bir zümreyi ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Pekçok müellif gibi Sadruşşerîa da velî kelimesini belirli bir zümreyi kastederek kullanmıştır. O velîleri “ârif” olarak niteler ve Allah'ın velîlere kerâmet verdiğini kabul eder. Ona göre sırat-ı müstakim yolu âriflerin makamlarına yükselmektir. Ancak ârif sahip olduğu makama peygambere tâbi olmakla ulaşmıştır. Ayrıca peygamberler son nefeslerinde iman ile ölme konusunda emniyet içerisindeyken velîlerin böyle bir emniyeti bulunmamaktadır. Bu sebeple hiçbir velî peygamberden üstün değildir. Velîlerin Allah katında kıymetli olmalarının sebebi ise kendilerinde bulunan şehvet ve gazap gibi kuvveleri ruha itaat ettirmeleri ve güzel ahlak sahibi olmalarıdır.

Sadruşşerîa velîlerin keşf ve ilham sahibi olduklarını da kabul etmektedir. Fakat onların keşfi ile peygamberlerin keşfi eşit değildir. Peygamberlerin keşfi kesin bilgi ifade ederken velîlerin keşfi zan ifade eder. İlham konusundan da bahseden müellife göre rahmani ilham Allah'ın kişiyi doğruya yönlendirmesidir ki velîlerin sahip olduğu ilham çeşidi budur.

Aslen bir itikat meselesi olmamasına rağmen kerâmet kavramına özellikler Ehl-i Sünnet müelliflerin akaid ve kelâm eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Bu durumun muhtemel sebepleri olarak kimi âlimlere göre kerametten bahseden rivayetlerin manen mütevatir

seviyesine ulaşması ve kerâmet konusunun Mu‘tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaf noktalarından biri olması gösterilebilir.

Peygamberler velîlerden farklı olarak Allah tarafından görevlendirilmiş, kendilerine vahiy verilmiş ve mucizelerle desteklenmişlerdir. Bu sebeple nebî ile velinin arasının kesin olarak ayrılması gerekmektedir. Birçok konuda nebîler velîlerden farklıdır. Peygamberler ismet sıfatına sahip (dolayısıyla gûnahtan masum), mucize göstermesi gereken ve Allah Teâlâ’dan mucize isteyebilen, mucize ile birlikte peygamber olduğunu iddia edip meydan okuyan, kesin bilgi içeren keşfe sahip, son nefeste iman ile ölme konusunda emin kişilerdir. Buna karşın bu özellikler velîlerde bulunmamaktadır.



KAYNAKÇA

- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 1. bs. C. 1. 1 c. Kahire: Daru'l-Hadîs, 1945.
- Adam, Hüdaverdi. "Nübüvvete Dair İki Mesele Nebî İle Rasul Arasındaki Fark ve Kadın'ın Peygamberliği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 1 (1996): 57-105.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: 1405/1995.
- Akçay, Mustafa. "Kelâm Literatüründe Peygamber Zelleleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, sy 24 (2011): 1-33.
- Akdemir, Furat. "Fetânet Sıfatı Bağlamında Hz. Peygamber'in Örnekliliği Meselesi". Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Kelâm) Anabilim Dalı, 2014.
- Akhisârî, Hasen b. Turhân. *Nûru'l-Yakîn fî Usuli'd-Dîn*. Thk. Muhammed Musab Bedreddin Gülsüm. İstanbul: Dâru Yâsîn, 2019.
- Alî el-Kârî, Ebû'l-Hasan Alî b. Muhammed. *Mirkâtu'l-Mefâtîh Şerhi Mişkâtu'l-Mesâbih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Alper, Ömer Mahir. "İrfâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22:444-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9:107-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Âlûsî, Numan b. Muhammed b. Abdullah. *Cilâu'l-'Ayneyn fî Muhâkemâti'l-Ahmedeyn*. 1. bs. Matbaatu'l-Medenî, 1981.
- Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 19 (2012).
- Arslan, İhsan. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Hz. Peygamber'in Beşeri Özellikleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, sy 11 (2017): 53-110.
- Ay, Mahmud, ve Mustafa Borsbuğa, ed. "Şerhu Ta'dîli'l-'Ulûm Mukaddimesi", 1. bs, 13-93. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Bâbânî, İsmâ'îl b. Muhammed. *Hediyyetu'l-'Ârifîn Esmâ'ul-Mü'ellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru İhyâ'î Turâssî'l-Arabî, 1951.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed. *Şerhu'l-Akâidetü't-Tahâvî*. Nşr. İlyas Kaplan. 1 c. İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2018.
- Bâcûrî, İbrahim b. Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Cevhereti't-Tevhîd*. Thk. Dr. Mustafa el-Buğâ. 1. bs. Dimaşk: Dâru'l-Mustafa, 2010.
- Bâkîllânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2000.
- Bakır, İbrahim. "Mûcize Kavramı ve İmam Mâtürîdî'nin Konuya Yaklaşımı". Sakarya Üniversitesi, 2020.

- Bakkal, Ali, ve Hatice Teber. “Gayesi Bakımından Mucize Çeşitleri”. *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 6, sy 3 (2021). <https://doi.org/10.30622/tarr.976182>.
- Basrî, Ebû Abdurrahman el-Halil. *Kitâbu'l-‘Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim es-Sâmîrî. C. 2. 8 c. Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
- Bayram, İbrahim. “İslam Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 1 (2015): 169-97.
- Bebek, Adil. “Kelâm Literatürü Işığında Mûcize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissî Mûcizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 18 (2000): 121-48.
- Bedir, Murteza. *Buhara Hukuk Okulu Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. 2. bs. 1 c. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Beğâvî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ’. *Mesâbîhu’s-Sünne*. Thk. Dr. Yusuf Abdurrahman el-Maraşlı, Muhammed Selim İbrahim Semâre, Cemal Hamdi ez-Zehbî. C. 4. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1407/1987.
- Bekrî, Muhammed Ali b. Muhammed. *Delîlü'l-Fâlihîn li Turuki Riyâdu's-Sâlihîn*. 4. bs. C. 7. 8 c. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- Belhî, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 1. bs. C. 4. 5 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2002.
- Beyazîzâde, Ahmed Efendi. *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin İtikadi Görüşleri*. Çeviren İlyas Çelebi. 6. bs. 1 c. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî. *el-Esmâ ve's-Sıfât*. Thk. Abdullah b. Muhammed el-Hâşidî. C. 2. 2 c. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Hüsrevcirdî. *Şu'abu'l-İmân*. Thk. Ebu Hâcir Muhammed es-Saîd. C. 1. 14 c. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1423/2003.
- Birgîvî, Takıyyüddin Mehmed. *Zuhru'l-Müteehhilîne ve'n-Nisâi fî Ta'rîfi'l-Ethâri ve'd-Dimâi*. Thk. Hidayet Hartford, Eşref Münîb. Dâru'l-Fikr, 1441.
- Birişık, Abdulhamit. “Sûre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:538-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 2. bs. 8 c. b.y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *Târîhu'l-Kebîr*. Thk. Muhammed b. Salih b. Muhammed ed-Debbâsî. 1. bs. C. 2. 12 c. Riyad: en-Nâşiri'l-Mütemeyyiz li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzi', 2019.
- Buhârî, Tâhir. *el-Cevâhiru'l-Kelâmiyye fî İzâhi Akîdetü'l-İslâmiyye*. 1. bs. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1986.
- Bulut, Halil İbrahim. “Mûcize”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30:350-52. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

- Bulut, Zübeyir. “Peygamberleri Tasdik Aracı Olarak Mucizeler”. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3, sy 5 (2015): 1-31.
- Bursevî, İsmâîl Hakkı b. Mustafâ el-İstânbulî el-Haneî el-Halvetî. *Rûhu'l-Beyân*. C. 1. 10 c. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câhiz*. Thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. C. 3. 4 c. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân lil Cessâs*. Thk. Abdusselam Muhammed Ali Şâhin. 1. bs. C. 2. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Corbin, Henry. “Şiilikte Velâyet Kavramı”. Çeviren Sabri Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (t.y.).
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Çeviren Ömer Türker. 1. bs. C. 3. 3 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. C. 1. 1 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Cürcânî, Mürşidbillah Yahya b el-Hüseyn b. İsmail b. Zeyd el-Hasenî eş-Şecerî. *Tertîbu'l-Emâli'l-Hamîsiyye*. 1. bs. C. 1. 2 c. Lübnan/Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Çağrı, Mustafa. “Sıdk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 37:98-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çelebi, İlyas. “Havas İlmi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:517-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Çelebi, İlyas. *İslâm'ın İnanç Esasları*. 8. bs. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2021.
- Çelenk, Abdulkirim. “Baba Tâhir'in Hayatı, Eserleri, Tasavvuf ve Seyr-u Sülûk Kavramlarına Yaklaşımı”. *Kadim Hikmet Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy 3 (2020): 36-63.
- Çınar, Mahmut. “Peygamber'e İtaatın Dayanağı Olarak İsmet Meselesi”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 1, sy 7-8 (2018).
- Çınar, Mahmut. “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Üç Özellik: Vahiy, Mucize ve İsmet”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 21 (2011).
- Çınar, Muhammed Nurullah. “Velayet Düşüncesinin Oluşum Süreci ve Erken Dönem Tasavvufunda İslâm'ın İdeal İnsan Tipi”. İstanbul Üniversitesi, 2021.
- Durmuş, Enes, ve Muhammed Osman Doğan. “Alâüddîn Ebû Bekr el-Kâsânî'nin el-Mu'temed mine'l-mu'tekad Adlı Akaid Risâlesi (Tahkik-Tercüme-İnceleme)”. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7, sy 1 (2021): 499-562.
- Ebû Bekr Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî. *Bahru'l-Fevâidi'l-Musemmâ bi Me'âni'l-Ahbâr*. Thk. Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferid el-Mezîdî. 1. bs. 1 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber*. 1. bs. Mektebetü'l-Furkân, 1999.

- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Ali. *Kûtül-Kulûb*. Thk. Âsım İbrahim el-Keyâlî. 2. bs. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-Müfessirîn*. 1. bs. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-U'lûm vel' Hikem, 1417/1997.
- Endelüsî, Ebû Hayyan. *Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil el-Attâr, Zehîr Caîd. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Fâlih, Ebû Abdullah Âmir Abdullah. *Mu'cemu Elfâzi'l-Akîde*. 1. bs. Mektebetü'l-Melik Fehd el-Vataniyye, 1997.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf el-Necâtî, Muhammed ALi en-Neccâr, Abdulfettah İsmail el-Şilbî. 1. bs. C. 2. 3 c. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, 2010.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed. *Kâmûsu'l-Muhît*. 8. bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risale li't-Tibâa' ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 2005.
- Gassâb, Ahmed Muhammed b. Ali. *en-Nüktetü'd-Dâletü ale'l-Beyân fi Envâi'l-Ulûmi ve'l-Ahkâm*. 1. bs. C. 4. 4 c. Dâru İbn Affân, 2033.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. 1. bs. 1 c. Beyrut; Lübnan: Daru'l-Kuteybe, 1423.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâ-ü Ulûmi'd-Dîn*. C. 1. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Gün, Feyzullah. "İmâm Mâtürîdî'de Peygamberlerin İsmeti". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18, sy 48 (2021): 79-98.
- Ğazzî, Şemsüddin Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Abdurrahman b. Dîvânu'l-İslâm. Thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 1. bs. C. 1. 3 c. Beyrut; Lübnan: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1411.
- Ğazzî, Takiyyuddîn b. 'Abd el-Kâdir et-Temîmî ed-Dârî. *et-Tabakâtu's-Seniyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*. Thk. Abdulfettah Muhammed el-Hulvî. 1. bs. Riyad: Dâru'l-Rufâi, 1983.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb alâ Tefsîri Beydâvî el-müsemmat İnâyetü'l-Kâdî ve Kifâyetü'r-Râdî alâ Tefsîri'l-Beydâvî*. C. 6. 8 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 2010.
- Hakîm et-Tirmizî, Muhammed b. Ali. *el-Menhiyyât*. Thk. Muhammed Osman el-Haset. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, 1986.
- Halebî, Nureddin Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîratü'l-Halebiyye İnsânu'l 'Uyûn fi Sireti'l-Emîn el-Me'mûn*. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Hârezmî, Ebî Bekir Muhammed. *Müfidü'l-'Ulûm ve Mübîdü'l-Hemûm*. 1 c. Beyrut: Mektebetü'l-Unsuriyye, t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed. *Târîhu Bağdâd*. 1. bs. C. 13. 16 c. Beyrut: Dâru'l-Ğarbu'l-İslâmî, 2002.

- Hayâlî, Şemseddin Ahmed. *Şerhu'l-Allâme el-Hayâlî ale'n-Nûniyye*. 1. bs. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2008.
- Hayreddin, YILMAZ. "Ubeydullah b. Mes'ud Sadruşşerîa, Hayatı, Eserleri, ve Ta'dil'ul-Kelâm adlı eserinin muhtevası". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 1995.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. 1. bs. 2 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzibu'l-Luğa*. 1. bs. 8 c. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-'Arabî, 2001.
- Hısnî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Abdulmü'min Takiyyuddîn. *el-Kavâid li'l-Hısnî*. Thk. Abdurrahman b. Abdullah eş-Şa'lânî, Cibrîl b. Muhammed b. Hasen el-Basîlî. 1. bs. C. 4. 4 c. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'l-Neşr ve't-Tevzî', 1997.
- Huttelî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Muhabbetu Lillah*. Thk. Dr. Adil b. Abdüşşekur ez-Zerkî. 1. bs. 1 c. Riyad: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb*. 1. bs. C. 2. 2 c. Kahire: el-Meclisu'l-a'lâ es-Sekâfiyye, 2007.
- İbn Ebi'l-İzz el-Hanefî, Sadreddin Muhammed. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî*. 10. bs. C. 2. 2 c. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997.
- İbn Ebu'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-Evliyâ*. Thk. Muhammed es-Saîd b. Besyûnî. 1. bs. 1 c. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1992.
- İbn Ebu'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *eş-Şükr*. Thk. Bedir el-Bedr. 3. bs. 1 c. Kuveyt: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ahmed b. Mahmûd. *el-İ'lâm bi Kavâti' el-İslâm*. Thk. Muhammed Avvâd. Suriye: Dâru't-Takvâ, 2008.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî. *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*. C. 5. 5 c. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2010.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeşkî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. C. 5. 8 c. Riyad: Dâru Taybe, 1420/1999.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ' Kâsım b. Kutluboğa el-Cemâlî. *Tâcu't-Terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. 1. bs. C. 1. 1 c. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 3. bs. 15 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Sînâ, Ebî Alî el-Huseyn b. 'Abdullâh. *el-Kânûn fi't-Tıbb*. C. 2. 3 c. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 2010.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ebu'l-Abbas. *en-Nübüvvât*. Thk. Abdulaziz b. Salih et-Tûfan. 1. bs. C. 1. 2 c. Riyad: Edevâu's-Selef, 2000.
- İsfehânî, Râğîb. *Müfredât Elfâzi'l-Kur'ân*. 4. bs. 1 c. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.

- İsfehânî, Ebû Nuaym Ahmed. *Delâilü'n-Nübüvve*. Thk. Dr. Muhammed Ravvâs Kal'aci, 'Abdulber 'Abbâs, 2. bs. 1. c. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- İsnevî, Cemâlüddîn. *Metâliu'd-Dekâik fî Tahrîri'l-Cevâmi' ve'l-Fevârik*. Thk. Dr. Nasruddîn Ferîd Muhammed Vâsıl. C. 1. 2 c. Kahire: Dâru's-Şürûk, 2007.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. 1. bs. 1 c. Konya: Çizgi Kitabevi, 2022.
- Karadavut, İsmail. "Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud'un Akıl Anlayışı". Bozok Üniversitesi, 2019.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Davu'l-Meâlî Şerhu Bed'i'l-Emâlî*. Thk. Haldûn Ali Zeynüddin. 4. bs. 1 c. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2021.
- Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Şerhu's-Şifâ*. C. 2. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421.
- Kâsım b. Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynüddîn el-Cemâli el-Hanefî. *Mecmûatu Resâili Allâme Kâsım b. Kutluboğa*. Thk. Dr. Nasruddîn Ferîd Muhammed Vâsıl. 1. bs. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2013.
- Kâtip Çelebi, Mustafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe. *Keşfü'z-Zunûn 'an Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. 2 c. Bağdat: Mektebetü'l-Mussennâ, 1941.
- Kâtip Çelebi, Mustafâ b. 'Abdullâh Hâcî Halîfe. *Süllemü'l-Vüsûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. Thk. Mahmud Abdulkâdir el-Arnaût. C. 1. 6 c. İstanbul: Merkezü'l-Ebhâslî't-Târîh ve'l-Fünûn ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye (IRCICA), 2010.
- Kaya, Murat. "Rivayetlerin Tespitinde Keşf, İlham ve Rüya". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8, sy 1 (2016): 327-39.
- Kayrevânî, Yahya b. Selam. *Tefsiru Yahya b. Selam*. 1. bs. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Kazancı, Ahmet Lütfî. "Bi'set". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:217-18. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kazvînî, Zekeriyyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-İbâd*. 1 c. Beyrut: Dâru Sâdır, 1431.
- Kehâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifin*. C. 6. 15 c. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.
- Kelebâzî, Ebû Bekir Muhammed. *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Köksal, Asım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14, sy 27 (2016): 101-32.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmiu'l-Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrahim Etfîş. C. 11. 20 c. Kahire: Dâru'l-Kütüb el-Misriyye, 1964.
- Kürânî, Şihâbuddin Ahmed b. İsmail. *ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'u'l-Cevâmi'*. Thk. Saîd b. Gâlib Kâmil Mecîdî. C. 1. 5 c. Suudi Arabistan: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye Bi'l-Medîneti'l-Munevvere, 2008.
- Leknevî, Ebu'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidu'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*. Mısır: Matba'atu Dâru's-Saade, 1324.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. Thk. Mecdi Baslum. 1. bs. C. 6. 10 c. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *et-Tevhîd*. Thk. Fethullah Halif. İskenderiye: Dâru'l-Câmi'ât'u'l-Mısriyye, 2010.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *A'lâmü'n-Nübüvve*. 1. bs. 1 c. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*. 1 c. Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1986.
- Meydânî, Abdulgâni. *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâvî*. İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2018.
- Muhâsibî, Hâris b. Esed. *Âdâbu'n-Nufûs*. Thk. Abdulkâdir Ahmed Attâ. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, t.y.
- Nagarî, Abdunnebî b. Abdurrasul el-Ahmed. *Câmiu'l-Ulûm fî Istilâhâtü'l-Fünûn*. 1. bs. C. 2. 4 c. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.
- Necmuddîn el-Ğazzî, Necmuddîn Muhammed b. Muhammed el-Ğazzî. *el-Kevâkibu's-Sâ'ira bi A'yâni'l-Mieti'l-'Âşira*. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl*. Thk. Mâhir Edîb Habûş. 1. bs. C. 3. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *Tabsiratu'l-Edille*. Thk. Claude Selâme. 1. bs. C. 2. 2 c. Dimaşk: Dimaşk, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid. *et-Temhîd li Kavâidi't-Tevhîd*. 1. bs. 1 c. Beyrut: Dâru'l-Garbu'l-İslâmî, 1995.
- Nuveyrî, Ebu'l-Kâsım Muhibbiddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed en-Şerhu Tayyibeti'n-Neşr fî'l-Kırâ'âtü'l-'Âşr. Thk. Dr. Necmi Muhamed Surûr Sa'd Baslûm. 1. bs. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Önal, Recep. "İslam Kelâmında Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2, sy 2 (2013): 151-78.
- Özarslan, Selim. "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10, sy 2 (t.y.): 109-21.
- Özbek, Durmuş. "Hârikulâde Olaylar (Mu'cize İrhâs - Kerâmet - Meûnet - İstidrac - İhânet/Hizlan)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]*, sy 7 (1997): 167-230.
- Özel, Ahmet. "Sadrüşşehîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:425-27. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özen, Şükrü. "Sadrüşşerîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 35:427-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16:181-83. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Özgen, Mustafa. “Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Şühud Açısından Müşâhede ve Rüyet Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme”. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* XIII, sy 2 (2013): 63-83.
- Özköse, Kadir. “Tasavvufta Velayet-Nübüvvet İlişkisi”. *Gaziantep Üniversitesi Havra Kültür Merkezi*, sy Hz. Peygamber’in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay (t.y.).
- Raşşî, Nidal b. İbrahim. *el-Letâifu’l-İlâhiyye Şerhu’l-Akâidi’n-Nesefiyye*. 2. bs. 1 c. İstanbul: Dâru’s-Semmân, 2021.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu’l-Ğayb*. 33 c. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Şerhu Meâlimi Usuli’d-Dîn*. 1. bs. 1 c. Dâru’l-Feth, 2010.
- Râzî, Muhammed b. Ebî Bekir el-Hanefî. *Muhtâru’s-Sihâh*. Thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. 5. bs. Beyrut: Mektebetü’l-Usriyye, 1999.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Müntekâ min İsmeti’l-Enbiyâ*. Thk. Muhammed Bulut. 3. bs. 1 c. İstanbul: İSAM Yayınları, 2022.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *et-Tavdîh Şerhu’t-Tenkîh*. 1. bs. C. 1. 1 c. Şam: Daru’l-Ferfûr, 2015.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mesud el-Mahbûbî. *Şerhu Ta’dîli’l-‘Ulûm*. Thk. Mahmud Ay, Mustafa Borsbuğa. 1. bs. 1 c. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Semerkandî, Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed. *Tefsîru’s-Semerkandî Bahru’l-Ulûm*. C. 1. 3 c., 2010.
- Serahsî, Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl. *Usulü’s-Serahsî*. Thk. Ebu’l Vefâ el-Afğânî. C. 2. 2 c. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2010.
- Serdar, Murat. “Ehl-i Sünnet İncancında Kerâmetin İmkân ve Vukû’u Problemi”. *Bilimnâme* 2, sy 19 (2010): 25-45.
- Serdar, Murat. “İbn Hazm’ın Kelâmî Görüşleri”. Tez, Erciyes Üniversitesi, 2005.
- Serdar, Murat, ve Harun Işık. *Sistematik Kelâm*. 2. bs. C. 1. 2 c. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Sezen, Melikşah. “İsmet-i Enbiyâ Meselesine Eş’ari bir nazar: Fahreddîn er-Râzî’nin İsmetü’l-Enbiyâ’sı”. *Vuslat Dergisi*, sy 245 (2021): 67-74.
- Sivâsî el-İskenderî, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd. *Kitâbu’l-Müsâyere*. Çeviren Harun Işık. 1. bs. 1 c. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Sönmez, Mustafa. “Aklı Yerinde ve Zamanında Kullanma Perspektifinde Peygamberlerin ‘Fetânet’ Sıfatı”. *Kader* 20, sy 2 (2022): 723-44.
- Suhârî, Ebû’l-Munzir Seleme b. Muslim b. İbrâhîm. *el-İbâne fi’l-Lugati’l-‘Arabiyye*. Thk. Abdulkerim Halife, Nuret Abdurrahman, Salâh Cerrâd, Muhammed Hasen, Câsir Ebu Sâfiyye. C. 4. 4 c. Meskat: y.y., 1420/1999.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu’s-Sûfiyye*. 1. bs. Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. 3 c. Beyrut: Müessesetü'l-Halebî, 1993.
- Şeybânî, Ebû Bekir b. Ebî Âsım. *Kitâbu's-Sünne li İbn Ebî Âsım*. Thk. Muhammed Nâsırüddin Elbânî. 1. bs. C. 2. 2 c. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1980.
- Şeybî, Kamil Mustafa. *es-Sıla beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*. 3. bs. C. 1. 2 c. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1982.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-Makâlât*. 1 c. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kitâbu'l-İslâmî, 1983.
- Şüreyşî, Ebû Abbas Ahmed. *Şerhu Makâmâtî'l-Harîrî*. 2. bs. C. 2. 3 c. Beyrut; Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafâ b. Halîl 'İsâmuddîn. *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. 1. bs. 1 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1975.
- Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr Ahmed b. Mustafâ b. Halîl 'İsâmuddîn. *Miftâhu's-Sa'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âtî'l-'Ulûm*. C. 2. 3 c. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985.
- Tayâlisî, Ebû Dâvud Süleyman. *Müsned-i Ebû Dâvud et-Tayâlisî*. Thk. Dr. Muhammed Abdulmuhsin et-Türkî. 1. bs. C. 4. 4 c. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Mekâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*. 1. bs. 1 c. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâid ve Cem'u'l-Ferâid bi inâreti Şerhu'l-Akâid*. 2. bs. 1 c. Pakistan: Mektebetü'l-Medîne, 2012.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Mekâsid*. 3. bs. C. 5. 5 c. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Akâid'in-Nesefiyye*. 1. bs. C. 1. 1 c. Beyrut; Lübnan: Daru İhyau Turasi'l-Arabî, 2014.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. C. 2. 2 c. Mısır: Mektebetü Sabîh, 2010.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer et-. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. 1. bs. 1 c. İstanbul: Mektebetü'l-Hâşimî, 2018.
- Tehânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. C. 2. 2 c. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tehânevî, Muhammed b. 'Alî b. el-Kâdî Muhammed Hâmid b. Muhammed Sâbir el-Fârûkî el-Hanefî. *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-'Ulûm*. C. 1. 2 c. Beyrut: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 1996.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Futûhu'l-Gayb fî'l-Keşfi an Kinâi'r-Rayb*. 1. bs. C. 6. 16 c. Dubâi: Dubai International Holy Quran Award, 2013.

- Topaloğlu, Bekir, ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Tûnisî, Ebu'l-Abbâs el-Basîlî. *et-Takyîdu'l-Kebîr*. 1. bs. Riyad: Külliyyetü Usulî'd-Dîn Câmîiatu'l-İslâmiyye, 2010.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:329-33. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Türçan, Galip. "Peygamberlerin İsmeti Meselesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 11 (2003): 91-123.
- Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:315-17. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 43:25-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Uludağ, Süleyman. "Müşâhede". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 32:152-53. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Üsmendî, Ebu'l-Feth Alâüddîn. *Lübâbu'l-Kelâm*. Thk. Muhammed Said Özervarlı. 2. bs. 1 c. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Üzüm, İlyas. "Şîa (Değerlendirme)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39:121-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Wensinck, Arent Jan, ve Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*. 7 c. Leiden: Brill, 1926.
- Yavuz, Salih Sabri. "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk ölçüsü Olarak Keramet". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 3, sy 1 (2005): 91-116.
- Yavuz, Salih Sabri. "İslam Düşüncesinde Nübüvvet". Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Burhan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 6:429-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam Akâidinde Kutsiyet, Velâyet ve Kerâmet inancına İtikadî Mezheplerin Bakışı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Kuramer*, 2017.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 34:257-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42:440-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzil*. C. 4. 4 c. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Hayruddîn b. Mahmud b. Muhammed b. Ali b. Fâris. *el-A'lâm*. 15. bs. C. 4. Dâru'l-İlm, 2002.
- Zührî, Muhammed b. Sa'd. *Tabakâtu'l-Kübrâ*. Thk. Dr. Ali Muhammed Ömer. 1. bs. C. 6. 11 c. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.