



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**MÂTÜRÎDÎ İLE ZEMAHŞERÎ'NİN NÜBÜVVET
ANLAYIŞLARI**

**Abdullah AKÇAY
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**KAHRAMANMARAŞ
EKİM-2023**



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**MÂTÜRÎDÎ İLE ZEMAHŞERÎ'NİN NÜBÜVVET
ANLAYIŞLARI**

DANIŞMAN: Prof. Dr. Ahmet AK

JÜRİ : Prof. Dr. Recep ARDOĞAN

JÜRİ : Doç. Dr. Süleyman ÇAM

Abdullah AKÇAY

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**KAHRAMANMARAŞ
EKİM-2023**

KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MÂTÜRÎDÎ İLE ZEMAHŞERÎ’NİN NÜBÜVVET
ANLAYIŞLARI**

Abdullah AKÇAY

Danışman : Prof. Dr. Ahmet AK
Yıl : 2023, Sayfa: VII+147
Jüri : Prof. Dr. Ahmet AK (Başkan)
: Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (Üye)
: Doç. Dr. Süleyman ÇAM (Üye)

Nübüvvet, İslam inancında tevhitten sonra gelen önemli temel inanç esaslarındandır. Tarihsel süreçte, Allah’ın, insanlara tevhit ve ahiret inancı etrafında şekillenen din gerçeğini açıklamak için peygamberler göndermesiyle nübüvvet müessesesi oluşmuştur. Nübüvvet, Allah’ın insanlarla iletişimini ve onları muhatap almasını ifade ettiğinden dolayı Allah’ın, evrenle iletişimi açısından önemli bir yer tutar. Bu nedenle İslam düşünce tarihinde nübüvvet konusu birçok kaynakta geniş bir çalışma alanı bulmuş, bu konu filozof ve kelamcılar tarafından ele alınıp rasyonel bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin nübüvvet konusundaki görüşleri incelenmiştir. İki ayrı ekole mensup bu iki büyük bilginin nübüvvet konusundaki görüşleri arasında ortak, benzer ve farklı yanları karşılaştırmalar yapılarak ortaya konulmuştur. Nübüvvet karşıtı şahıs ve akımların nübüvveti inkâr eden görüşleri, Mâtürîdî ve Zemahşerî perspektifinden ele alınarak onların nübüvvet inancına yaklaşımları incelenmiştir. Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin nübüvvet anlayışları ortaya konulmuş, her ikisinin Nübüvvet konusundaki görüşleri arasında karşılaştırma yapılarak dinin temel üç esasından biri olan nübüvvet konusunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşeri, Matüridi, Nübüvvet, Risalet ve Vahiy

**DEPARTMENT OF BASIC İSLAMİC SCIENCES
INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCES
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM UNIVERSITY**

ABSTRACT

MA THESIS

**THE PROPHETHOOD CONCEPTS OF AL-
MATURIDI AND ZAMAKHSHARI**

Abdullah AKÇAY

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Ahmet AK

Year : 2023, Pages: VII+147

Jury : Assoc. Prof. Dr. Ahmet AK (Chairperson)
: Assoc. Prof. Dr. Recep ARDOĞAN (Member)
: Assist. Prof. Dr. Süleyman ÇAM (Member)

Prophethood is one of the significant fundamental beliefs in the Islamic faith, coming after the concept of Tawhid (Oneness of God). Throughout history, the institution of prophethood was formed through the sending of prophets by Allah to explain the truth of religion shaped around Tawhid and belief in the afterlife. Prophethood holds an important place in terms of Allah's communication with humans and His addressing of them. Therefore, the subject of prophethood has found extensive study in many sources throughout the history of Islamic thought, and philosophers and theologians have attempted to explain it in a rational manner.

This study examines the views of al-Maturidi and Zemakhshari on the subject of prophethood. By comparing the common, similar, and different aspects of the perspectives of these two great scholars, their approaches to the belief in prophethood are presented. The views of individuals and movements that oppose prophethood and deny its existence are examined from the perspectives of al-Maturidi and Zemakhshari, exploring their approaches to the belief in prophethood. The understanding of prophethood by Maturidi and Zemakhshari is elucidated, and a comparison is made between their views on prophethood to contribute to a better understanding of the subject, which is one of the three fundamental principles of religion.

Keywords: Al-Maturidi, Zemakhshari, Prophethood, Messengership and Revelation.

ÖN SÖZ

İslam düşünce tarihinde mezhepler, genel olarak itikadi ve ameli olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Mezhepler, bu temel ayrımın yanı sıra kendi içlerinde çeşitli alt kategorilere ayrılabilir, ancak genel bir sınıflandırmadan bahsetmek zordur. Ameli mezhepler arasında bazı farklılıklar olsa da bunlar genellikle ayrı bir ekol olarak kabul edilmezler. Ancak itikadi mezhepler söz konusu olduğunda, mezhebin kendi ana konulara bağlı bireysel fraksiyonlar genellikle bir ekol olarak kabul edilir. Hanefi mezhebinin kendisine nispet edildiği Ebû Hanîfe'nin görüşleri etrafında şekillenen Hanefilik mezhebi ilk başlarda hem itikadî hem de ameli unsurları barındırdığından genel bir yapıya sahiptir. Ancak tarihin ileriki safhalarında bu genel yapı ikili bir tasnifle tasniflenmiştir. Ameli konuda daha az olmasına karşı itikadî konularda ekolleşmelere gidilmiştir.

İslam'ın üç ana esasından biri olan nübüvvet teorisi hakkındaki anlayışları araştırmaya konu edinilen Mâtürîdî ve Zemahşerî ameli konuda Hanefi olmalarına karşın itikadî olarak farklı ekollere sahiptirler. Zemahşerî Mu'tezile ekolüne mensup önemli bir alim iken Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin kelimî görüşleri etrafında bir kelimî sistemi geliştirmiş ve onun görüşleri çevresinde Mâtürîdîlik adında bir ekol oluşmuştur.

İslam düşünce tarihinde, ilahiyat alanından sonra önemli bir konu olan nübüvvet, önemli bir kelimî konudur. Çünkü peygamberler, inananlar ile yaratıcıları arasında bir köprü görevi üstlenmişlerdir. Bu nedenle, kişilerin dini inançlarını anlamlandırma ve yaşam biçimini şekillendirmede peygamberlerin büyük bir rolü vardır. Doğru bir peygamber anlayışına sahip olan insanlar, Allah ile daha tutarlı bir ilişki geliştirebilirler.

Mâtürîdî ile Zemahşerî'nin nübüvvet anlayışlarını incelediğimiz bu çalışma, giriş, beş bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve literatüre katkılarının yanı sıra Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin hayatı, yaşadıkları sosyal ve siyasal yapı, eğitim ve öğretim hayatı ve eserleri ele alınmıştır. İkinci bölümde konu hakkında daha önce yapılmış çalışmalara değinilmiştir. Üçüncü bölümde, öncelikle İslam mezheplerinin nübüvvet anlayışlarına geniş bir bakış açısıyla yaklaşılmıştır. Bu çerçevede, İslam dünyasının farklı düşünsel akımlarının nübüvvet anlayışları ele alınmıştır. Dördüncü bölümde, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin, nübüvvet konusundaki fikirlerini iyi anlayabilmek için nübüvvetle ilgili kavramsal bir çerçeve çizilmeye çalışılmış, nübüvvetle ilgili kavramların sözlük ve terim anlamları, peygamberlerin sıfatları ve nübüvvetin özellikleri incelenmiş, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvetin imkânı, gerekliliği, ispatı, mucize ve vahiy hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra ifade etikleri görüşler etrafında kendi aralarında bir karşılaştırma yapılmıştır. Beşinci bölümde Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin, nübüvvet karşıtı fikir ve şahıslar karşısında nübüvvet savunuları ve temellendirilmesi konu edinilmiştir. Sonuç kısmında ise araştırma sonucunda elde edilen bilgiler ve tespitler ortaya konulmuştur.

Abdullah AKÇAY
KAHRAMANMARAŞ – EKİM- 2023

TEŞEKKÜR

Tez konusunun belirlenmesinden, yürütülmesine dek bu çalışma sürecinde yardım ve rehberliğini esirgemeyen, değerli danışmanım Prof. Dr. Ahmet Ak hocama en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu çalışma sürecinde desteğini esirgemeyen Prof. Dr. Recep Ardoğan ve Doç. Dr. Süleyman Çam hocalarımla yanı sıra maddi ve manevi desteklerini hiçbir zaman eksik etmeyen aileme ve sevgili eşime teşekkürü borç bilirim.

Abdullah AKÇAY
KAHRAMANMARAŞ – EKİM- 2023



İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT	II
ÖN SÖZ	II
TEŞEKKÜR	III
İÇİNDEKİLER	V
KISALTMALAR	VII
1. GİRİŞ	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı	1
1.3. Araştırmanın Önemi	2
1.4. Araştırmanın Yöntemi	3
1.5. Araştırmanın Sınırları	3
1.6. Araştırma ile İlgili Şahıslar ve Eserleri	4
1.6.1. Mâtürîdî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri	4
1.6.2. Zemahşerî'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri	10
2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR	19
2.1. Tezler	19
2.2. Makaleler ve Tebliğler	21
2.3. Kitaplar	22
3. MEZHEPLERİN NÜBÜVVET ANLAYIŞLARINA KISA BİR BAKIŞ	23
3.1. Haricilerin Nübüvvet Anlayışı	23
3.2. Şîa'nın Nübüvvet Anlayışı	23
3.3. Mu'tezilenin Nübüvvet Anlayışı	25
3.4. Selefiyyenin Nübüvvet Anlayışı	26
3.5. Mâtürîdîlerin Nübüvvet Anlayışı	27
3.6. Eş'arîlerin Nübüvvet Anlayışı	29
4. MÂTÜRÎDÎ VE ZEMAHŞERÎ'YE GÖRE NÜBÜVVET	32
4.1. Nübüvvet ile İlgili Kavramlar	32
4.1.1. Nübüvvet	32
4.1.2. Risalet	34
4.1.3. Bi'set	35
4.2. Nebi ile Resul Arasındaki Fark	36
4.3. Nübüvvetin İmkânı	38
4.4. Nübüvvetin Gerekliliği	41
4.5. Nübüvvetin İspatı ve Mucize	56
4.5.1. Nübüvvetin İspatının Önemi	56

4.5.2. Nübüvvetin İspatı Olarak Mucize	58
4.5.3. Mucizenin Çeşitleri	63
4.5.3.1. Aklî Mucize.....	63
4.5.3.2. Haberî Mucize	67
4.5.3.3. Hissî Mucize.....	71
4.6. Nübüvvetin Temeli Olarak Vahiy	78
4.7. Peygamberlerin Şefaati	86
4.8. Peygamberlerin Sıfatları	91
4.8.1. Sıdk.....	91
4.8.2. Emanet.....	92
4.8.3. İsmet	95
4.8.4. Fetânet	99
4.8.5. Tebliğ	100
4.9. Nübüvvetin Nitelikleri	103
4.9.1. Nübüvvetin Vehbîliği	103
4.9.2. Peygamberlerin Beşeriyeti	106
4.9.3. Peygamberlerin Cinsiyeti	108
4.9.4. Peygamberlerin Üstünlüğü	110
4.9.5. Peygamberlerin Lisanı.....	113
5. NÜBÜVRET KARŞITI GRUPLAR VE KİŞİLERE ELEŞTİRİLER.....	115
5.1. Nübüvvet Karşıtı Gruplar	115
5.1.1. Berâhime	115
5.1.2. Deizm ve Berâhime'yle Benzerliği	119
5.1.3. Sümeniyye	122
5.1.4. Süfestâiyye	125
5.2. Nübüvvet Karşıtı Kişiler.....	127
5.2.1. Ebû İsa el-Verrâk	127
5.2.2. İbnu'r-Râvendî	130
6. SONUÇ VE TARTIŞMA.....	134
KAYNAKLAR.....	138
ÖZ GEÇMİŞ	

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı geçen eser
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
b.	: Bin
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğumu
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
H.	: Hicrî
Haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
M.	: Milâdî
MÖ.	: Milattan Önce
MS.	: Milattan Sonra
Nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
Thk.	: Tahkik eden
Trc.	: Tercüme eden
Ts.	: Tarihsiz
Vb.	: Ve benzeri
Yay.	: Yayınları
yy.	: Yüzyıl

1. GİRİŞ

1.1. Araştırmanın Konusu

Araştırmanın konusu usûl-ü selâse denilen, dinin üzerine inşa edildiği temel konulardan biri olan nübüvvet konusunun Mâtürîdîlik mezhebinin fikirleri etrafında teşekkül ettiği Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî ve son dönem Mu'tezile alimlerinden olan Zemahşerî'nin nübüvvet, nübüvvetin gerekliliği, imkânı, ispatı vb. konular hakkındaki görüşlerinin karşılaştırılmasıdır. Giriş dahil altı bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, giriş niteliğinde olup araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve literatüre katkıları hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin hayatları ve yaşadıkları dönem hakkında temel bilgiler sunulmaktadır. İkinci bölümde, nübüvvet konusunda daha önce yapılan çalışmalara göz atılmakta ve bu alandaki araştırmaların nasıl bir çerçeve oluşturduğu ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde, İslam mezheplerinin nübüvvet anlayışları özet bir perspektifle incelenmektedir. Dördüncü bölüm, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvet konusundaki fikirlerini anlamak için gerekli temel terimler ve kavramlar ayrıntılı bir şekilde açıklanmaktadır. Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvetin imkânı, gerekliliği, ispatı, mucize ve vahiy hakkındaki görüşleri bu bölümde sunulmaktadır. Ayrıca, her iki düşünürün nübüvvet anlayışları karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmaktadır. Beşinci bölüm, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvveti savunurken karşılaştıkları fikir ve şahıslar karşısında nasıl argümanlar geliştirdiklerini ele almaktadır. Sonuç bölümünde, araştırmanın ana bulguları özetlenmekte ve çalışmanın sonuçları okuyucuya sunulmaktadır.

1.2. Araştırmanın Amacı

Dinin üzerine inşa edildiği en temel konulardan biri de nübüvvet konusudur. Peygamberler ise insanların dünya ve ahiret saadetine vesile olan kişilerdir. Allah'ın âlemle, insanoğluyla ilişkisinin başında gelen nübüvvet konusu birçok mezhep ve İslam bilgini tarafından ele alınmıştır. Nübüvvetin gerekli olduğu, imkanını ve ispatını yapmaya çalışmışlardır. Ayrıca bu bilginler kendi dönemlerinde nübüvveti inkâr edenlere karşı nübüvveti temellendirmeye çalışmışlardır. Görüşleri bu çalışmaya konu edilen Mâtürîdî ve Zemahşerî de bu bilginlerdendir. Son dönem Mu'tezile alimlerinden olan Zemahşerî, her ne kadar tefsir alanında büyük bir şöhreti olsa da kendi mezhebi öğretileri üzerine itikadî konularda da eser vermiştir. Ancak onun kelâmcılık yönü müfessirliğinin gölgesi altında kalmıştır. Zemahşerî hem tefsirinde hem de kelâmî konuda verdiği eserlerde nübüvvetin imkânı, ispatı, peygamberler ve mucizeler hakkında bilgiler vermiş, kendi döneminin nübüvvet inkarcılarına karşı ilmi mücadelede bulunmuştur. İslam dünyasında tefsir ve kelâm konusunda ön plana çıkmış, görüşleri etrafında itikadî bir mezhep oluşmuş, bugün dünyada pek çok müntesibi bulunan Mâtürîdî de, eserlerinde bu konuları ele almış, kendi döneminde nübüvveti inkâr eden akımlara karşı nübüvvetin gerekliliği, imkânı, ispatı vb. konularda nübüvvet teorisini savunmuştur.

Hanefi geleneğe sahip son dönem Mu'tezilî bir alim olan Zemahşerî'nin ve İslam düşünce tarihinde hem müfessirliğiyle hem de kelamcılığıyla temayüz eden Ebû Mansur Muhammed Mâtürîdî'nin nübüvvetin gerekliliği, imkânı, ispatı vb. konular hakkındaki görüşlerini incelemek, mensubu oldukları mezhebin nübüvvet teorisine nasıl yaklaştıklarını ortaya koymaktır. Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi akılcı din bilginlerinin nübüvvet konusundaki görüşlerini karşılaştırarak, ittifak ettikleri ve ihtilaf ettikleri yönleri tespit etmek ve bu görüşlerini delillendirerek analiz etmektir. Ayrıca, nübüvveti inkâr edenlere karşı yapılan eserlerindeki aklî ve naklî delillerin değerlendirilme yapıları nübüvvet konusunun yanlış veya eksik anlaşıldığı noktaların giderilmesi ve nübüvvet hakkındaki doğru anlayışa katkı sağlamak da hedeflenmektedir. Bu çerçevede, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin fikirleri kapsamlı bir şekilde incelenerek, nübüvvet konusunda sağlam bir temelin ortaya konulması ve bu önemli konunun daha iyi anlaşılmasının teşvik edilmesi amaçlanmaktadır.

1.3. Araştırmanın Önemi

Tarih boyunca fiziki âlem ile metafizik âlemi arasında nasıl bir ilişki olduğu hep bir merak konusu olmuştur. Nübüvvet müessesesi ise bu ilişkinin başında gelmektedir. Allah'ın insanlardan bir elçi seçerek emir ve yasaklarını, sosyal ve ahlaki düzene dair kurallarını bildirmesi bazı topluluklarca anlaşılmamakta ve bunun mümkün olmadığına inanılmaktadır. Allah-âlem veya Allah-insan ilişkisi her dönemde olduğu günümüzde de tartışılmaktadır. Genelde felsefî ve aklî zeminde tartışılan bu konu dinin temel unsurlarından olan tevhitten sonra ikinci sıra gibi önemli bir sırada bulunmaktadır. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin nübüvvet konusundaki düşünceleri araştırılacak böylece Mâtürîdîlikteki genel nübüvvet algısına ulaşmada bizlere önemli ipuçları sağlayacaktır. Mu'tezilî bir âlim olan Zemahşerî'nin nübüvvet konusundaki görüşlerinin araştırılmasıyla Mu'tezile mezhebinin nübüvvete nasıl baktığı ortaya konulacak Zemahşerî'nin Mu'tezile içindeki duruşu belirlenecektir. Bununla birlikte Mâtürîdîlik mezhebinin fikirleri etrafında teşekkül ettiği Ayrıca çalışmada ele aldığımız Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi önemli iki müfessir ve kelamcının nübüvvet, nübüvvetin imkânı, ispatı, peygamberler, mucizeler vb. konular dair görüşleri günümüz literatürüne katkı sağlayacağı gibi yeni yapılacak olan çalışmalara yardımcı olacaktır. Özellikle çalışmada yapılan karşılaştırma, nübüvvet konusunu anlamlandırmaya çoğulcu bir bakış açısı getirerek bu konudaki tartışmalara açıklık getirme ihtimalini yükseltecektir. Ayrıca Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında yapılacak olan karşılaştırma iki mezhebin içinde bulundurduğu kültür unsurlarını, kelam konusundaki dinamiklerini belirlemeye öncülük edeceği gibi eleştirel bir zeminde iki mezhebin nübüvvet anlayışı objektif bir şekilde ele alınmasını olanak sağlayacaktır. Bu eleştirel bakış açısı üçüncü şahısların ne dediğini değil iki mezhebin kendi metodolojilerine göre birbirlerinin eksik yönlerini ortaya çıkaracağı gibi ittifak ettikleri yönleriyle İslam düşüncesindeki nübüvvet teorisine olumlu katkılarda bulunacaktır.

1.4. Araştırmanın Yöntemi

Her bilim alanının kendisine özgü araştırma yöntem ve tekniklerinin bulunduğu gibi İslam Mezhepleri Tarihi alanının da kendine has metotları ve yaklaşımları vardır. İslam Mezhepleri Tarihi, İslam toplumlarında ortaya çıkan farklı itikadî, siyasî gayelerle vücut bulmuş zümreleşme hareketlerinin fikir-hadise, zaman-mekân irtibatı çerçevesinde inceleyen bir bilim dalıdır. Bu bilim dalının temel amacı araştırma alanına giren mezhep ve benzeri oluşumları bilimsel yöntemlerle araştırmak ve bu alanda bilimsel bilgi üretmektir. Bu çalışmada İslam Mezhepleri Tarihi alanının araştırma metodu olan *Tasviri-Betimleyici* metodu kullanılmıştır. Kullanacağımız kaynaklarda genellikle mezhebi farklılıklar içerdiğinden mezhepler tarihçiliğinde önemli bir yer tutan *Tasviri/Betimleyicilik* yöntemle nübüvvet konusunda Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin verdiği bilgiler incelenip ne ise, o şekilde ortaya koymak esas alınacaktır. Böylece elde edilen veriler herhangi bir değerlendirilmeye tabi tutulmadan olduğu gibi resmedilmesi ve betimlenmesi yapılacaktır. Verdikleri bilgiler müşahade edilerek örnek hadiseler seçilecek, en basit unsurlar tespit edilerek, ulaşılan neticeler karşılaştırılıp bir yargı ve değer katılmadan ortaya konulacaktır. Bu metotla beraber çalışmamızda *kaynak kritiği ve eleştirel yaklaşıma* önem verilecektir. Böylece kullanacağımız kaynaklarının sahlılığı ve bu kaynakların konu hakkında verdiği bilgilerin güvenilirliği sorunu ortadan kalkacaktır. Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvet konusundaki düşüncelerini aktarırken *fikir-hadise* irtibatına da dikkat edilecek nübüvvet fikrini savunurken bunu hangi zaman, mekân, siyasî ve dinî ortamda söylendiği göz önünde bulundurulacaktır. Yine bu çalışmada *fikirler üzerinde derinleşme* prensibi uygulanacak objektif bir tarih bilinciyle nübüvvet fikrini tarihsel, sosyal ve dinî bağlamıyla analiz etmeye özen gösterilecek genelleme ve indirgemeci bir tutumdan kaçınılacaktır. Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin hakkında biyografi, mezhepler tarihi ve tabakât kitapları araştırılacak doğumlarından itibaren yetiştiği sosyal ve içtimai durum, fikri ve siyasî bağlantıları incelenerek *şahıslar üzerinde derinleşme* prensibi uygulanacaktır. Ayrıca Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvet fikri üzerinde çalışırken diğer disiplinlerden de faydalanılarak Mâtürîdî ile Zemahşerî'nin nübüvvet görüşleri karşılaştırılarak değerlendirilecektir.

1.5. Araştırmanın Sınırları

Bilimsel araştırmalarda, araştırmayı eksiksiz ve doğru bir şekilde yapabilmek için sınırlandırmak önemlidir. Çünkü bu şekilde çalışma alanının sınırları net bir şekilde belirlenir ve diğer konulardan olası sapmaların önüne geçilir. Sonuç olarak yapılan işin değeri ve ona olan güven artar. Kısıtlamalar bazen bir kişiye, bazen bir döneme, bazen bir konuya ilişkin olabilir. Araştırma konumuz olan nübüvvet teması çok geniş ve çeşitli bir şekilde işleme potansiyeline sahiptir. Ancak her âlimin bakış açısıyla nübüvveti incelemeye ve böyle bir araştırma yapmaya çalışmak bu tezin kapsamını aşmaktadır. Bu sebeple çalışmamızı şahıs olarak Ehl-i Sünnetin büyük imamlarından Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî ve son dönem

Mu'tezile âlimlerinin önde gelen müfessirlerinden Zemahşerî ile sınırlandırılmış ve fikir olarak ise bu âlimlerin nübüvvete bakış açıları ele alınmıştır.

1.6. Araştırma ile İlgili Şahıslar ve Eserleri

1.6.1. Mâtürîdî'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Semerkandî el-Mâtürîdî olan Mâtürîdî'nin hayatı hakkındaki bilgiler kaynaklarda oldukça sınırlıdır. Ancak mevcut bilgilere göre Mâtürîdî'nin lakabı, Ebû Mansûr'dur ve günümüzde Özbekistan Cumhuriyeti sınırları içinde yer alan Semerkant şehrine nispetle “el-Semerkandî”, Semerkant'ın bir mahallesi olan Maturit mahallesine¹ nispetle “Mâtürîdî” olarak bilinir. Takipçileri ve öğrencileri arasında büyük saygı ve etkisi nedeniyle “Alemü'l-hüdâ” (Hidâyet meşalesi), “İmamü'l-hüdâ” (Hidâyet rehberi) ve “Reîsü ehli's-sünne” (Sünni toplumun lideri) gibi lakaplarla anılır.²

Mâtürîdî hakkında kaynaklarda, dedesi Mahmûd ve babası Muhammed'in isminden başka bilgilere rastlanmamaktadır. Ensarî nisbesine sahip olması sebebiyle bazıları, Mâtürîdî'nin Arap asıllı olduğunu ve soyunun Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensarî'ye dayandığını öne sürmüşlerdir. Ancak, Mâtürîdî'nin Türk veya Arap asıllı oluşu konusunda farklı görüşler vardır ve bu konuda kesin bir bilgiye ulaşmak güçtür. Son dönemde yapılan araştırmalarda, Mâtürîdî'nin Türk asıllı olma ihtimali daha güçlü bir şekilde ortaya çıkmaktadır.³

Mâtürîdî'nin hayatı hakkında kaynaklarda oldukça az bilgi bulunmaktadır. O, Abbasîler döneminde, merkezi otoritelerinin zayıfladığı bir zamanda yaşamıştır. Bu dönemde siyasi olarak hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Samanoğulları Maverâünnehir bölgesinde hüküm sürmüşlerdir. Mâtürîdî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte, hocası Rey Kadısı Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'nin 248 (862) yılında vefat ettiği bilgisinden yola çıkarak, muhtemelen 238/853 veya 248/844 yılında doğduğu ve ömrünün yaklaşık bir asır olduğu tahmin edilmektedir.⁴

Doğum tarih konusunda ihtilaf olmasına rağmen vefat tarihi konusunda ise hemen hemen ittifak vardır. Mâtürîdî 333/944'te Semerkant'ta vefat etmiş ve burada bulunan

¹ Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Ğâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/284.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2020), 21; Muhammed Murtazâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs* (Kuvayt: Daru'l-Hidâye, 1965), 7/456; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye* (Mısır: Dâru's-Saâde, 1906), 195; Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdüfettâh Muhammed el-Hulv (Giza: Daru'l Hicr, 1993), 2/130; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/21; Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'uḳûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülber (Katar: Matâbi' Devha, 1984), 3.

³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 24.

⁴ Ahmet Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 50.

Çâkerdîze Mezarlığı'na defnedilmiştir.⁵ Mâtürîdî'nin hayatı hakkında çok az bilgi olduğundan, onun Semerkant dışına çıkıp çıkmadığına dair kesin bir bilgiye sahip değiliz. Ancak, bazı hocalarının bu bölgelerden geldiği bilgisine dayanarak Mâtürîdî'nin de bu şehirlere gitmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulmaktadır.⁶

İlmî Şahsiyeti; Mâtürîdî'nin doğduğu yer, günümüzde Câmbây mevkiinde bulunan Mâtürî köyüdür. Ancak, biyografi ve tarih kitaplarında onun eğitim aldığı medreseler ve yetişme dönemine dair bilgiler oldukça sınırlıdır. Bazı kaynaklarda, Semerkant'ta bulunan bazı medreselerin isimlerine yer verilir, ancak bu medreselerin kuruluş tarihleri kesin olarak bilinmemekle birlikte, Samaniler döneminde inşa edildikleri tahmin edilmektedir. Bu medreseler arasında, Mâtürîdî'nin döneminde var olduğu bilinen Dâru'l-Cüzcâniyye adlı bir medresede eğitim aldığı ifade edilmektedir.⁷

Mâtürîdî döneminin birçok hocasından ilim okumuştur. Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin öğrencisidir. Hanefî mezhebinin dördüncü, hatta üçüncü kuşak âlimlerinden sayılmaktadır. Kendisinin hoca silsilesi Ebû Hanîfe'ye kadar uzanmaktadır. Kaynaklarda onun Ebû Hanîfe'ye kadar uzanan beş çeşit hoca silsilesinden bahsedilir.⁸ Bir silsileye göre Ebû Hanîfe'ye kadar olan hocaları şunlardır:

Ebû Bekir Ahmed b. İshâk el-Cüzcânî (ö.250/864), el-Bağdâdî nisbesiyle de anılır. Bağdat'a gidip Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cüzcânî'den ilim okumuştur. Samaniler Hükümdarı Nasr b. Ahmed zamanında (864-892) Türkistan'da bir savaş esnasında şehit düşen Ebû Nasr el-İyâzî'nin akranı olup aynı zamanda onun hocasıdır. Fıkıh ve kelâm ilimlerinde vukuf sahibi biridir. Birçok eser yazdığı rivayet edilir. Bunlardan bazıları; *el-Farq ve't-temyîz*. İlâhî sıfatlara dair olup özellikle zatî ve fiilî sıfatlar konusunda yazılmış bir eserdir. *Kitâbü't-Tevhîd*, kelama dair yazdığı bir eserdir. *Kitâbü't-Tevbe*. Tevbe hakkında yazdığı eserdir. Mâtürîdî kendisinden kelim ve diğer ilimleri okumuştur.⁹

Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî (275/888). Babası Ebî Nasr'dan aldığı derslerle fıkıh alanında ilerlemiştir. Mükemmel bir ilmi bilgiye sahip olup Hanefî mezhebinde önde gelen bir âlimdir. Hazreç kabilesinin lideri Sa'd b. Ubâde'nin torunlarından. Yirmi yaşlarında iken Dârû'l-Cüzcâniyye'de Ebû Bekir el-Cüzcânî ile baş müderrislik yapmıştır. Samanoğulları döneminde Türkistan dolaylarında bir savaşta şehit olmuş, geride Mâtürîdî ve Hâkim es-Semerkandî gibi kırk kadar talebe bırakmıştır.¹⁰

⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/130; Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 1/250; Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm*, 2/21; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941).

⁶ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 55.

⁷ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 55.

⁸ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 56-60.

⁹ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 60; Metin Yurdagör, "Cüzcânî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/97.

¹⁰ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 61; İlyas Üzümlü, "İyâzî, Ebû Nasr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 23/499; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye*, 23; Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr et-Temîmî es-Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî (Beyrut: Dâru'l-Cinan, 1988), 9/422.

Ebû Süleyman Musa b. Süleyman el-Cüzcânî (ö.200/816), Belh'in batısında Cüzcân bölgesindedir. Ebû Hanîfe'nin en meşhur talebeleri olan Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencisi olup Muallâ b. Mansûr'un ders arkadaşıdır. İmam Muhammed'in *el-Asl* isimli eserini rivayet etmiştir. Bu eserin rivayet edenlerin arasındaki en güvenilir kaynak, kendisinin rivayet ettiği nüshadır. Mâtürîdî'nin hoca silsilesi böylece Ebû Hanîfe'ye kadar uzanır.

Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'nin önde gelen öğrencilerinden İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin ve Ebû Mutî' el-Belhî'nin öğrencisi Muhammed b. Mukâtil er-Râzî'den (ö. 248/862) okumuştur. Mukâtil er-Râzî Rey şehrinde kadılık görevi üstlenmiştir. Ehli'r-Rey taraftarı olan Mukâtil er-Râzî'den ayrıca Hakîm et-Tirmizî ve Buhârî de okumuştur. Ancak Buhârî hocası Ehli'r-Rey taraftarı olduğu için ondan rivayette bulunmamıştır. Mukâtil er-Râzî'nin Kelama dair eser yazdığı rivayet edilir.¹¹

Nusayr b. Yahya el-Belhî (ö. 881/268), büyük bir fakih olan Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisi olarak bilinir. Ebû Hanîfe'nin *Risale İla Osman el-Bettî* adlı eserini Muhammed b. Sema et-Temîmî'den alarak Belh'e götüren ve Hanîfe'nin görüşlerini Belh ve çevresinde yayan kişidir. Aynı şekilde, Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhu'l-Ebsat* adlı eserini de rivayet etmiştir.¹²

Mâtürîdî'nin okuduğu bir diğer hoca ise Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cüzcânî (285/898)'dir. Recâ el-Cüzcânî, Ebû Süleyman el-Cüzcânî'nin öğrencisidir. Kendisi bir müddet Nisâbü'r Kadılığı yapmıştır. Mâtürîdî'nin ondan rivayette bulunduğu kaynaklarda geçmektedir. Mâtürîdî'nin üzerinde en az etki bırakan hocanın bu zat olduğu söylenmiştir.¹³

Mâtürîdî'nin yetiştirdiği öğrencilerine gelince, Ebû'l-Kasım İshak b. Muhammed b. İsmail el-Hâkim es-Semerkandî (ö. 340/951) yetiştirdiği öğrencilerinden biridir. Kaynaklarda hem öğrencisi hem de arkadaşı ve çağdaşı olduğu yönünde rivayetler vardır. İlk sûfi müelliflerden Ebû Bekir el-Verrâk'ın (ö. 280/893) en meşhur öğrencisidir. Sâmanî Emîri İsmâil b. Ahmed, Semerkant ve Buhara âlimlerini davet ederek Müslümanları sağlam bir akide etrafında toplayacak ve Ehl-i sünnet inancını yayarak sapkın anlayışları ortadan kaldıracak bir eser yazmalarını istemiş, Hâkim es-Semerkandî *es-Sevâdü'l-A'zam* adlı eseri kaleme almıştır.¹⁴

¹¹ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 61-62; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/134; Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1981; İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mîr b. Selîm el-Bâbânî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-Müellifin ve Âsârü'l-Müsannifin* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, 1951), 2/13.

¹² Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 62; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye*; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/200.

¹³ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 62; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye*, 2/29.

¹⁴ Mustafa Can, "Hakîm es-Semerkandî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/193; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 63; Muhammed b. İbrâhim el-Kelâbâzî, *Kitâbü't-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Ts.), 32-33; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, Ts.), 2/237; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye*, 44.

Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfağnî el-Hanefî (ö.345/956), Mâtürîdî'nin en meşhur öğrencilerindendir. Kelama dair *İrşâdü'l-mühtedî* ve *ez-Zevâ'id* ve *'l-fevâ'id* adlı iki eser yazdığı ayrıca kelâm ilmine ait başka eserlerinin de bulunduğu belirtilir.¹⁵

Ebü Muhammed Abdülkerim b. Musa el-Pezdevî (ö. 323/932), Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) dedesidir. Mâtürîdî'den fıkıh ve kelim öğrenmiştir.¹⁶

Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrahim el-Buhârî es-Semerkindî (ö.373/984), Mâtürîdî'den fıkıh ve kelim okuyan başka bir öğrencisidir. Bağdat'ta Muhammed b. Muhammed b. Sehl en-Nisâbü'rî'den hadis okumuştur. Hâkim es-Semerkindî'nin çağdaşı ve arkadaşlarından zâhid bir kimsedir.¹⁷

Daru'l-Cüzcâniyye'de Mâtürîdî'den fıkıh, kelim ve mezhepler hakkında ders okuyan bir diğer kişi ise Mâtürîdî'nin hocası Ebü Nasr el-İyâzî'nin oğlu Ebü Ahmed el-İyâzî'dir.¹⁸

Yaşadığı siyasi ve coğrafi ortama gelince, Mâtürîdî, Abbasî hilafeti döneminde Semerkant'ta yetişmiştir. Semerkant, Soğd bölgesinin merkez şehri olup uzun süre Mâverâünnehir'in başkenti olarak önemli bir konuma sahip olmuştur.¹⁹

Semerkant, Doğu'dan Çin'in İpek Yolu, güneyden Baharat Yolu, kuzey ve kuzeydoğudan Türk ülkelerinden Kürk Yolu ve batıdan Merv ve Buhara üzerinden Bağdat'a uzanan Altın Yol gibi çok önemli ticaret yollarının kesişim noktasında yer alan stratejik ve mükemmel bir mevkide bulunmaktadır. Bu nedenle bu şehir sadece Çin, İran ve Türk toprakları için değil, aynı zamanda Orta Çağ Avrupa'sı için de önemli bir rol oynamıştır.²⁰

Semerkant, farklı ırkların, dinlerin, mezheplerin, düşüncelerin ve kültürlerin bir araya geldiği, doğu ve batı medeniyetlerinin buluştuğu ve birbirini etkilediği önemli bir kültür merkezi olarak bilinir. Şehir, zengin ticaret yolları sayesinde büyük bir refah elde etmiş ve verimli toprakları sayesinde tarımdan da büyük bir gelir sağlamıştır. Bu durum, halkın yaşam standardının yüksek olduğu ve refah seviyesinin oldukça gelişmiş olduğu bir şehir olmasını

¹⁵ Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/362-363, 2/310; Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, 6/117; Muhammed Aruçi, "Rüstüfağnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/396; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 1/205; Çelebi, *Keşfü'z-ẓunûn*, 618; Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 63.

¹⁶ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 64; Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/146-151; Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, 2/201-203; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 1/153; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye*, 101.

¹⁷ Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ve Zuyûluhu*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417), 13/302; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye*, 116; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/261.

¹⁸ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 64.

¹⁹ Osman Aydın, "İmâm Mâtürîdî'nin Yetiştirdiği İlmî Ortam ve Semerkant'ta İlim Merkezleri", *Diyanet İlmî Dergi* 55/3 (15 Eylül 2019), 570; Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm* (Müessesetü'l-Hindavi li't-Talim ve's-Sekafe, 2012), 213.

²⁰ Budulgan, Seyit Ali, "Özbekistan'ın Jeopolitik Önemi". Asya Araştırmaları Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi 4 / 2 (Aralık 2020), 167-168.

sağlamıştır.²¹ Mâtürîdî'nin yaşadığı Semerkant'ta da Sâ mânîler hâkim idi. Samani devleti 1005 yılına kadar Karahanlılar ve Sebük Tegin hanedanı tarafından yıkılana kadar devam etmiştir.²²

Mâtürîdî döneminde Semerkant birçok din ve mezhep bulunan karışık kozmopolit bir kentti. O devirde bulunan bazı dinler; Seneviye (Ashâbü'l-İsneyn),²³ Sûmanîyye,²⁴ Yahudilik,²⁵ Hristiyanlık²⁶ ve benzeri dinlerdir. Kaynaklarda İsfahan ve çevresinde az da olsa Hristiyan nüfusunun varlığından bahsedilir.²⁷ O devirde Maverâünnehir'de Sünnî mezheplerin yanı sıra Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye, Şîa, Bâtîniyye ve felsefi öğretiler olduğu gibi amelî mezheplerin de bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.²⁸ Mâtürîdî ve öğrencilerinin de bu akımlara karşı çıktığı bilinmektedir.²⁹

Mâtürîdî'nin hayatı, bölgedeki siyasi, ilmi ve fikri yapı açısından iki farklı döneme ayrılabilir. İlk altmış yılını kapsayan birinci dönem, Samaniler dönemi olarak bilinir ve Semerkant'ta hem siyasi hem de ilmi-kültürel açıdan istikrarın ve sükûnetin hâkim olduğu yıllardır. Mâtürîdî'nin ömrünün ikinci ve son dönemi ise, Samaniler döneminin ardından yaklaşık 30-35 yıl süren bir dönemi kapsar. Bu dönem, Semerkant'ta kargaşa ve huzursuzluğun hâkim olduğu bir dönemdir. Samani devletinde taht kavgaları artmış ve siyasi otorite iyice zayıflamıştır.³⁰

Mâtürîdî'nin düşünceleri yayılmaya ve büyük ölçüde Semerkant çevresinde yaşamaya devam etti. Ancak Mâtürîdî'nin ölümüne yakın, zamanın sultanı Nûh b. Nasr döneminde, fikir özgürlüğüne müdahale edildi ve akıl yürütme ve düşünme temelinde olan Kelâmcı Hanefî düşüncesi yerine Hadîşçi Hanefîlere daha fazla önem verilmeye başlandı. Bu durumda Mâtürîdî gibi akılcı bir kelamcılarının ihmal edilmesine zemin hazırladı.³¹ Bu nedenle Mâtürîdî'nin ismi Batı Karahanlılar dönemine kadar pek öne çıkmadı. Bunu yanında Mâtürîdî'nin kendi döneminde, genel olarak yönetim ve yöneticilere yakın durmak istememesi de etkili oldu. Böylece İslâm'a zıt fikri akımlara karşı halka yönelik sağlam bir itikat metni veya risalesi

²¹ Yaşar Çoruhlu, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/485.

²² Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/484.

²³ Cağfer Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", *Usul İslâm Araştırmaları* 6/6 (01 Aralık 2006), 69..

²⁴ Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2019), 128; Ahmet Güç, "Sümeniyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/132; Abdulvasıf Eraslan, "Sümeniyye Fırkası ve İslâm Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)", *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 73-74.

²⁵ Muhammed b. Mûsâ Hârizmî, *Mefâtîhu'l-'ulûm* (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü'l-Hindavi, 2017), 31; Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci", 70.

²⁶ Tahir Aşırov, "Moğol Öncesi Dönemde Türkistan'da Hristiyanlık", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 2/2 (31 Aralık 2018), 132-133.

²⁷ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, 388.

²⁸ Emin, *Zuhri'l-İslâm*, 218-220.

²⁹ Karadaş, "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik - Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci -", 71.

³⁰ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 40.

³¹ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 38-43.

hazırlama ihtiyacı ortaya çıktığında, Sâ mânîler muhtemelen yöneticilere daha yakın olan Hâkim es-Semerkindî'den istemişlerdir.³²

Kendisine nispeten kullanılan Mâtürîdîlik, günümüzde Hint Alt-kıtası, Orta ve Uzak Asya (Endonezya, Malezya) Kafkaslar, Orta Doğu gibi geniş bir coğrafyada bir mezhep olarak takip edilmektedir.

Eserleri; Hayatını eğitim ve öğretime adan Mâtürîdî birçok öğrenci yetiştirip kelim, tefsir ve fıkıh alanında eserler yazmıştır. Kaynaklarda Mâtürîdî'ye aidiyeti kesin olan 14 eser bulunmaktadır. Ancak *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilâtü'l Kur'ân* dışındaki eserleri günümüze ulaşamamıştır.³³

Kitâbü't-Tevhîd: Kelâmî görüşleri açısından Mâtürîdî'nin en önemli eserlerinden biri olan aynı zamanda Mâtürîdî'ye akidesinin temel kaynaklarından biridir. Bu eser, Mu'tezile başta olmak üzere çeşitli fırkaların, inançların, dinlerin ve felsefi görüşlerin içinde barındırdığı en eski kaynaklardan biridir.³⁴ Eserin Mâtürîdî'ye nisbeti konusunda herhangi bir tereddüt yoktur. *Kitâbü't-Tevhîd*'in Mâtürîdî'ye aidiyeti konusunda D. Gimaret, M. Allard ve J. Meric Pessagno gibi bazı araştırmacılar tarafından birtakım şüpheler ileri sürülmüşse de Ebü'l Yüsr Pezdevi ve Ebü'l Muîn Nesefî gibi Mâtürîdî'nin ilk ve en önemli takipçileri tarafından kitabın ona açıkça nisbet edilmesi bu şüpheleri geçersiz kılmaktadır.³⁵

Cambridge Üniversitesi Kütüphanesi'nde tek el yazma nüshası bulunan *Kitâbü't-Tevhîd* ilk defa 1953 yılında Joseph Schacht tarafından bir makalede geniş bir şekilde tanıtılmıştır.³⁶ *Kitâbü't-Tevhîd*, Fethullah Huleyf tarafından 1970 yılında Beyrut'ta yayımlanmak üzere hazırlanmış ve Beyrut Doğu Edebiyatı Enstitüsü tarafından basılmıştır. Aynı versiyon İstanbul (1979), Beyrut (1982) ve İskenderiye'de ofset baskı yöntemiyle yeniden basılmıştır. *Kitâbü't-Tevhîd*'in Fethullah Huleyf tarafından yapılan yayını, birçok akademik eleştiriye maruz kalmıştır. *Kitâbü't-Tevhîd* son olarak 2003 yılında Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından yayımlanmış ve Türkçeye Bekir Topaloğlu tarafından çevrilmiştir.³⁷

Bu çalışmada *Kitâbü't-Tevhîd*'in Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından neşredilmiş, Dârü Sâdir ve Mektebetü'l-İrşâd baskısı ile Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi tarafından tahkik edilip neşredilen Türkçe tercümesinden istifade edilmiştir.

Te'vilâtü'l Kur'ân: *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye* adıyla da bilinen eser, tefsir konusunda çok önemli bir kaynak olmasının yanında, kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü hakkında da zengin bilgiler ve önemli görüşler içermektedir. Eser Mâtürîdî'nin öğrencilerine yaptığı derslerden oluşmaktadır. Bilinen kaynaklara göre *Te'vilâtü'l Kur'ân* adlı eserin çeşitli kütüphanelerde

³² Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/147.

³³ Sönmez Kutlu, "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik* (Ankara, 2003), 394.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 32.

³⁵ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 20.

³⁶ Joseph Schacht, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica* 1 (1953), 23-42.

³⁷ Ahmet Ak, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 5-6; Bekir Topaloğlu, "Kitâbü't-Tevhîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/11.

yaklaşık 40 nüshası bulunmaktadır. Bu eserin ismi farklı kaynaklarda *Te'vilâtü'l-Mâtürîdiyye*, *Te'vilât Ehli's-Sünne*, *Te'vilât li-Ebî Mansûr el-Mâtürîdî* şeklinde geçmektedir. Ancak müellif ne *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ne de bu eserinde “Ehl-i sünnet” terimini kullanmadığından *Te'vilât Ehli's-Sünne* isimlendirilmesi doğru değildir.³⁸ *Te'vilâtü'l Kur'an* isimlendirilmesi muhtemelen *Tebziratü'l-Edille'de* geçen Nesefî'nin ifadelerinden kaynaklanmıştır.³⁹ Mâtürîdî bu eseriyle dirâyet tefsirinin *Kitâbü't-Tevhîd* eseriyle de Sünnî kelâmın kurucusu olduğunu ispat etmiştir. Mâtürîdî'nin tefsirinin tamamı, ilk defa 2004 yılında Fâtıma Yûsuf el-Hıyemî tarafından 5 cilt olarak neşredilmiştir.⁴⁰ Bu çalışmada, *Te'vilâtü'l Kur'an*'ın Dr. Mecdî Bâsellûm'un, neşre hazırladığı 2005 Beyrut baskısı kullanılmıştır.

Kitabü'l-Makalat

Kitâbü'r-Red ala'l-Karamita (fi'l-Usul).

Beyânü Vehmi'l-Mu'tezile

Reddû Usûli'l-Hamse li Ebî Muhammed el-Bahilî

Reddû Evâil Edilleti'l-Ka'bî.

Kitabü'r Reddi Tehzîbi T-Cedel li'l-Ka'bî.

Kitâbü'r-Red ala'l-Karamita (fi'l-Füru').

Reddû Kitâbeti'l-İmameti li Ba'dı'r-Revafid.

Reddû Vâidü'l Füssâk li'l-Ka'bî.

Me'âhizu's-Şerâ'i fi Usuli'l-Fıkıh.

Kitabü'l Cedel.

Şerhu'l-Câmi'i's-Sağîr. Mâtürîdî'ye ait olabileceği düşünülen bazı eserler bulunmaktadır, ancak bu eserlerin ona kesin olarak nisbet edilmesi konusunda şüpheler bulunmaktadır.⁴¹

1.6.2. Zemahşerî'nin Hayatı İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Tam adı Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî el-Mu'tezilî el-Hanefî'dir. 18 Mart 1075 tarihinde Türkmenistan'ın Taşavuz ili, Koroğlu ilçesinde bulunan Zemahşer⁴² köyünde doğmuştur. Zemahşer köyüne nispetle Zemahşerî olarak bilinmektedir. İtikadi olarak Mu'tezilî, ameli olarak ise Hanefî mezhebine mensuptur.⁴³ Zemahşerî farklı lakaplarla da anılmıştır; örneğin Mekke ziyaretleri sırasında Kâbe'ye yakın kalması nedeniyle “Allah'ın komşusu” anlamında “Cârullâh”, Mu'tezilenin son hocalarından biri olduğu için

³⁸ Bekir Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/32.

³⁹ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 22.

⁴⁰ Ak, *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*, 6-9; Topaloğlu, “Te'vilâtü'l-Kur'an”, 41/33.

⁴¹ Ak, *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 69-71; Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, 28-29; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 40-43.

⁴² Hârizm Şehrinin büyümesiyle Zemahşer Köyü Şehrin sınırları içinde kalmıştır.

⁴³ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi şabakâti'l-lugaviyyin ve'n-nühât*, thk. Mahmud Ebû Fadl İbrahim (Lübnan: Mektebetü'l-Asriyye, 1965), 2/279.

“Hâtimetü’ş-Şüyûhi’l-Mu’tézile”, doğduğu yerin gururu kabul edilerek “Fahr-i Hârizm” gibi lakaplar da ona verilmiştir.⁴⁴

Hayatı hakkında ensâb ve tabakât kitaplarının dışında çok fazla bilgi bulunmamaktadır. Mevcut bilgiler birbirinin tekrarı şeklindedir. Zemahşerî’nin çocukluğunun Zemahşer köyünde geçtiği, divanından anlaşılmaktadır.⁴⁵

Zemahşerî’nin annesi salih bir kadın, babası ise âlim bir kimsedir. Zemahşerî’nin babası, siyasi nedenlere Selçuklu Veziri Müeyyidülmülk (ö. 494/1101) tarafından hapsedilmiştir. Zemahşerî’nin babası hapiste iken, babasının serbest bırakılması için vezire ricada bulunmuş, ancak bu talep vezir tarafından kabul edilmemiştir. Babası hapiste iken vefat etmiştir.⁴⁶ Biyografi eserlerinde Zemahşerî’nin bir ayağının olmadığı yönünde rivayetler mevcuttur. Neyden dolayı sakatlandığı bilinmemekle beraber küçükken bir kuşun ayağını kopardığından dolayı annesinin bedduasını aldığı,⁴⁷ damdan düşüp ayağını sakatladığı veya şiddetli don ve soğuk nedeniyle ayağının sakatlandığı şeklinde farklı anlatılar vardır.⁴⁸ Bunu saklamak için tahta bir bacakla gezdiği söylenmektedir.⁴⁹

Zemahşerî’nin etnik kimliği hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Doğduğu ve yaşadığı bölgenin çoğunlukla Türklerin yaşadığı bir bölge olduğu göz önüne alındığında, Türk olma ihtimali yüksektir.⁵⁰ Bazı araştırmacılar, onun Türk olduğunu düşünmüş ve bu görüşü desteklemiştir.⁵¹ Diğer yandan, bazı araştırmacılar ise Zemahşerî’nin Fars kökenli olduğu konusunda iddialarda bulunmuşlardır. Rus Türkolog Barthold (ö. 1930), Zemahşerî’yi Türk asıllı olarak kabul etmiştir,⁵² ancak Carl Brockelmann (ö. 1956) ve bazı diğer araştırmacılar onun Fars olduğunu iddia etmiştir.⁵³

Zemahşerî’nin küçüklüğünde Arapçayı öğrenmesi için babasının onu ilim merkezlerine göndermesi ve Mekke’de Araplara “Ey Araplar atalarınızın dilini gelin benden öğrenin!”⁵⁴ diye konuşmasından dolayı Arapça konuşmasından dolayı Arap olmadığı düşünülmektedir. Ayrıca

⁴⁴ Süyûtî, *Buğyetü’l-vu’ât fî tabakâti’l-luğaviyyîn ve’n-nühât*, 2/279.

⁴⁵ Zemahşerî, *Dîvânü’z-Zemahşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sâdır, 2008), 159-550-571.

⁴⁶ İsmail Cerrahoğlu, “Zemahşerî ve Tefsiri”, *AUİFD* 26 (1993), 59.

⁴⁷ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkut, *Mu’cemü’l-üdebâ* (Beyrut: Dâru’l Ğarbi’l-İslâmî, 1993), 6/2688.

⁴⁸ Ebû’l Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-Â’yan ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân* (Beyrut: Daru Sâdır, 1977), 5/169.

⁴⁹ Mustafa es-Sâvî Cüveynî, *Menhecü’z-Zemahşerî fî tefsiri’l-Kur’ân ve beyâni i’câzihi* (Kahire: Dâru’l-Maârif bi Mısır, 1984), 24; İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-Â’yan ve Enbâu Ebnâi’z-Zamân*, 5/169; İbnu’l İmâd, *Şezerâtü’z-Zeheb*, 6/196; Ebû’t-Tayyib Takıyyüddin Muhammed Ahmed el-Fâsî, *el-’İkdü’s-şemîn fî târîhi’l-beledi’l-emîn*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985), 7/140.

⁵⁰ Selami Sönmez, “Ebû’l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü’l-Edeb’in Didaktik Değeri”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009), 147-148.

⁵¹ Bursalı Mehmet Tâhir, *Türklerin Ulum ve Fünûna Hizmetleri* (Kitabevi Yayınları İstanbul, 1996), 29; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1947), 2/465-466.

⁵² Vasilij Vladimiroviç Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013), 128.

⁵³ Carl Brockelmann, *al-Zamakhsharî*, E. J. Brill’s First Encyclopaedia of Islam: 1913-1936 L-Moriscos, E. J. Brill (Leiden, 1987), 8; Kâmil Muhammed Uveyzâ, *ez-Zemahşerî el-Müfessirü’l-Beliğ* (Beyrut: Daru’l Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 9; Mustafa Sâvî Cüveynî, *Kirâe fî türâsi’z-Zemahşerî* (İskenderiyye: Münşetü’l-Maârif, ts.), 8.

⁵⁴ Uveyzâ, *ez-Zemahşerî el-Müfessirü’l-Beliğ*, 34.

döneminde Arapçayı en iyi bilenler arasında sayılması,⁵⁵ Arap olma iddialarını zayıflatmaktadır. Tüm bu iddiaların değerlendirilmesi sonucunda, Zemahşerî'nin Türk olduğu yönündeki iddialar daha güçlü görünmektedir. Ancak kesin bir bilgi olmaması nedeniyle bu konuda kesin bir yargıya varmak zor görünmektedir.

İlmî Şahsiyeti; Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin aktardığına göre Zemahşerî'nin babası köyde bir imamdır. Ona Kur'ân'ı o öğretmiştir. Daha küçükken babası onun terzi olmasını istemiş, ancak Zemahşerî, bunun yerine ilimle meşgul olmayı istediğini bildirmiş, babası da onu Cürçân'a okumaya göndermiştir. Burada Ebû Ali ed-Darîr'den okumaya başlamış, sonra Ebû Mudar Mahmûd b. Cerir ed-Dabbî İsfahânî'nin (ö. 507/1113) yanında irap ve diğer ilimleri okumuştur. Hocası ed-Dabbî, Hârizm bölgesine Mu'tezilî fikirleri taşıyan kişi olarak bilinir. Kendisi dil, gramer ve tıp alanında önde gelen âlimler arasındaydı Zemahşerî de onun öğrencilerinden biri olup Mu'tezilî düşüncelerinden derinden etkilenmiştir.⁵⁶

Tefsir ilminde otorite olan Zemahşerî, (Asrın Biriciği) diye meşhur olan Kelamcı Rûknüddîn İbnü'l-Melâhimî el-Harezmî (ö. 536/1141) ve Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî (ö. ?) gibi âlimlere tefsir okutmuş onlardan da kelam dersleri almıştır. Birbirlerinin hem hocası hem de talebesi olmuşlardır. Ayrıca Ebû Mansûr Nasr el-Hârisî 'den hadis de okumuştur.⁵⁷

Zemahşerî, 32 yaşlarında Bağdat'a gitmiş ve orada hadis alimi Ebû'l-Hattâb Nasr b. Ahmed b. Abdullah b. Batır'dan (ö. 494/1101) hadis dersleri almıştır.⁵⁸ Zemahşerî de Batır'dan hadis rivayet etmiştir. Zemahşerî'nin bir diğer hadis okuduğu âlim ise Ebû Sa'd eş-Şeffânî veya eş-Şekkânî'dir.⁵⁹ Fakat tabakat kitaplarında eş-Şekkânî hakkında pek bilgi yoktur. Zemahşerî'nin çağdaşı olan Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî, Zemahşerî ve öğrencisi Muvaffak b. Ahmed Mekkî'nin (ö. 568/1173) Hârizm bölgesinde hadis ilmini canlandırdığını, Bağdat'tan hadis kitaplarını getirip orada hadis ilmini geliştirdiğini, halkı hadis ilmine teşvik ettiğini aktarmaktadır.⁶⁰ Zemahşerî'nin hocalarından biri de Ebû Mansûr Nasr el-

⁵⁵ Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm İbnu'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (Kahire: Daru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1950), 3/270.

⁵⁶ Abdüsselâm b. Muhammed el-Enderesbânî, "Fî Sireti'z-Zemahşerî Cârullâh", thk. Abdükerîm el-Yâfi, *Mecelletü Mecma' Lüğati'l-Arabiyye Bi-Dimeşk* 57/3 (1982), 368; Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm İbnu'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât* (Kahire: Daru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1950); Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2685; Fâsî, *el-İkdü's-semîn fî târihi'l-beledi'l-emîn*; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ve Zuyûluhu*, 21/172; İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Â'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 5/169-172; İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsne, 1968), 6/3/16; Yâfi, *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yakzân*, 3/206; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 2/276; Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ziriklî, *el-Â'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melâyin, 2002), 7/167; Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Maarrî İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/44.

⁵⁷ Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullâh İsmâiliyyân (Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1972), 8/119.

⁵⁸ İbn Hallikân, *Vefâyâtü'l-Â'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 5/170; Hatîb el-Bağdâdî, *Târihu Bağdâd ve Zuyûluhu*, 21/181; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/130.

⁵⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/130.

⁶⁰ Enderesbânî, "Fî Sireti'z-Zemahşerî Cârullâh", 378; Kifayat Ullah, *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an* (Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017), 16.

Hârisî'dir (ö.?). Ancak onun hakkında biyografi kitaplarında hakkında bilgi bulunmamaktadır.⁶¹

Zemahşerî ilim için Hicaz'dayken Ebû Bekir Abdullah b. Talha Yâburî'den (ö. 518/1125) nahiv dersleri okumuştur.⁶² Ebü'l-Âli Hasan b. Muzaffer en-Nîsâbü'rî'den (ö. 442/1051) okuduğu da aktarılmıştır. Fakat Ebü'l-Âli Hasan en-Nîsâbü'rî'nin neredeyse otuz beş yıl Zemahşerî'nin doğumundan önce vefat etmesi bunu mümkün kılmamaktadır. Belki de Zemahşerî, onun aynı isimde oğlu veya torunundan okumuş olabilir.⁶³ Ebû Mansûr Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikî (ö. 540/1145) lügat ve fıkıh usulü okuduğu hocasıdır.⁶⁴ Cevâlikî, lügat dışında birçok konuda uzman olan Ehl-i Sünnet'e mensup bir âlimdir.⁶⁵ Zemahşerî, memleketine dönerken yol güzergâhında olduğu için Hicâz'a gidiş dönüşlerinde sürekli Bağdat'a uğramış buradaki âlimlerle görüşmüştür. Bundan dolayı Zemahşerî'nin hayatında Bağdat âlimlerinin ve meşhur Nizâmiyye Medreselerinin yeri çok değerlidir.⁶⁶

Zemahşerî'nin bir diğer hocası ise Zeydî müfessir Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed b. Kerrâme el-Hâkim el-Cüşemî'dir. (Ö. 494/1110).⁶⁷ Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshak en-Nîsâbü'rî'den Mu'tezile kelâmı, usûl-i fıkıh ve hadis okumuştur. Bu yönden bakılınca Zemahşerî'nin Mu'tezile içerisinde nerede durduğu belirlenmeye çalışılmıştır. Buna göre hocası Hâkim el-Cüşemî üzerinden Behşemî ekole mensup olduğu söylenmiştir. Çünkü Kādî Abdülcebbâr'dan okumuş, Kādî Abdülcebbâr ise Behşemî ekolü sistemleştiren kişidir. Ayrıca Zemahşerî'nin, Ebû Mudar ed-Dabbî ve İbnü'l-Melâhimî gibi Hüseyniyye mensuplarına öğrencilik yaptığı ve bu sebeple Mu'tezile içinde Hüseyinî olduğu iddiaları bulunsada. *el-Minhâc* adlı eserinde Behşemiyye'nin kurucusu Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve babası Ebû Ali el-Cübbâî'ye (ö. 303/916) birçok yerde atıfta bulunurken, Hüseyniyye'nin kurucusu Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'ye (ö. 436/1044) hiç değinmemesi, onun Behşemiyye'ye daha yakın olabileceği şeklinde yorumlanmaktadır.⁶⁸

Zemahşerî, Hicâz bölgesinden Hârizm'e dönen Zemahşerî, burada 45 yaşlarındayken şiddetli bir hastalığa yakalanmış, bu hastalık nedeniyle çok zayıf ve halsiz düşmüştür. Gençlik

⁶¹ Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm*, 2/87.

⁶² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn el-İsrâîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976), 1/55; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/46; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelüsi'r-rafi'ib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hafîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Daru Sâdır, 1997), 2/648.

⁶³ Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 3/1016, 6/2688; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 1/526; Şemsüddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Mısri ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/315; Kifayat Ullah, *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*, 18. İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-Â'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 2/340.

⁶⁴ Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 6/2735-2737; Zemahşerî, *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 1/11.

⁶⁵ Nuri Yüce, "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26/ (31 Temmuz 2012), 292.

⁶⁶ Ebü'l-Hasen Zahîrîddîn Alî b. Zeyd b. Muhammed el-Beyhakî İbn Funduk, *Târîh-i Beyhak* (Dımaşk: Dâr İkra, 2004), 249.

⁶⁸ Daha fazla bilgi için bkz. Hilmi Kemal Altun, "Behşemiyye ve Hüseyniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Mart 2019).

dönemlerinde makam mevki peşinde koştuğu rivayet edilen Zemahşerî, bu hastalığından dolayı çok sıkıntı ve eziyet çekmiş, şifa bulduktan sonra artık sultan ve devlet görevlilerine methiye yazmayı bırakmıştır.⁶⁹ Bu dönemde çektiği sıkıntılar eserlerine yansımış daha önce edebi türde eser verirken hastalığından sonra daha çok dini ağırlıklı eserler vermeye başlamıştır.⁷⁰ Zemahşerî hastalandığından sonra birkaç defa daha Mekke'ye gitmiş vefatından 5 sene önce çıktığı Mekke yolcuğunda Mekke'de Mekke şerifi olan Zeydî-Mu'tezilî edebiyatçı Ebû'l-Hasan Ali b. Hamza b. Vehhâs b. Ebi't-Tayyib (ö. 550/1155) ile görüşmesi üzerine (23 Rebiü'lâhir 528) *el-Keşşâf* isimli eserini yazmıştır.⁷¹ Zemahşerî, kendisine çok değer verdiğinden, onun için *el-Keşşâf*'ın hutbesinde şiir yazmıştır.⁷²

Zemahşerî, farklı şehirlere yaptığı seyahatlerin ardından Hârizm'e tekrar dönmüş ve birkaç yıl burada yaşamıştır. Sonunda, Ürgenç'te Arefe gecesini, 71 yaşında (538/1144) vefat etmiştir.⁷³

Zemahşerî, gittiği her yerde kendisine ve meclisine rağbet gösterilmiş ve değer görmüştür. Yerleşik bir medrese kültürü bulunmayan Zemahşerî, gittiği yerlerde hem okumuş hem de okutmuştur. Böylelikle hem hoca hem de talebe olmuştur. Mesela Mekke'ye giderken Irak'ta Ebû Saâdât Hîbetullâh b. Şecerî (ö. 543/1147) onunla görüşmüştür.⁷⁴ Zemahşerî, öğrencilerini okutmakla kalmamış onlara icazet de vermiştir. Zemahşerî'nin önde gelen öğrencilerinden biri Ebû'l-Müeyyed Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî'dir. (ö. 568/1173). Ehtabü'l-Hütabâ lakabıyla bilinen Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, Zemahşerî'nin *el-Ünmûzec* adlı eserine *Kifâyetü'n-Nahv* adlı bir şerh yazmıştır.⁷⁵ Zemahşerî'den gramer, edebiyat ve şiir öğrenmiştir.⁷⁶

Zemahşerî'nin bir diğer öğrencisi Ebî Bekr Yahya b. İbn Sa'dûn Kurtubî (ö. 567/1172), Zemahşerî'nin önde gelen talebelerinden olup Zemahşerî'den hadis ve lügat okumuştur. Kendisi aynı zamanda çok iyi bir kârî ve nahivcidir. Ondan İbn Asâkir (ö. 571/1176), Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Ebû Hasan el-Katî'î (ö. 634/1239) gibi kişiler rivayet etmiştir.⁷⁷ Ebû Amr

⁶⁹ Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârullâh", 376.

⁷⁰ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 70.

⁷¹ Fâsî, *el-'İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*, 5/289; Ebû'l-Mehâsin Yûsuf İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fî müllûki Mısr ve'l-Kâhire* (Kahire: Vizaretü'l-Sekafe-Mısr, 1963), 5/274; İbnu'l İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 9/145; İbnu'l-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, 3/268.

⁷² Ziriklî, *el-Â'lâm*, 4/318.

⁷³ Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Ziriklî, *el-Â'lâm* (Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melâyin, 2002), 7/178; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.), 12/192; Mustafa Öztürk, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/236.

⁷⁴ Ebû'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî şabakâti'l-üdebâ'* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 291; Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2688.

⁷⁵ Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârullâh", 370.

⁷⁶ Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârullâh", 370; Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, 8/124; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî şabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, 2/308.

⁷⁷ Yâfiî, *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yakzân*, 3/389; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/243; İbnu'l İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 6/372.

Âmir b. Hasen es-Simsâr (ö. ?), Zemaşşerî'nin hem yeğeni hem de öğrencisidir.⁷⁸ Sem'ânî, Zemaşşerde, Zemaşşerî'den hadis rivayet ettiğini söyler. Ama onun öğrencilerinden ve biyografisinden bahsetmez.⁷⁹ Ebû'l-Mehâsin İsmail b. Abdillâh et-Tavîlî Taberistanlı olup Zemaşşerî'nin öğrencilerinden biridir.⁸⁰

Ebî'l-Kâsım b. Babcûk el-Bakkâlî (ö. 562/1167), Zemaşşerî'nin meşhur öğrencilerinden olup “Zeynü'l-Meşârîh” diye meşhurdur. Zemaşşerî'den, hadis, lügat, edebiyat ve i'rab ilmini almıştır. Zemaşşerî'den sonra Zemaşşerî'nin ders halkasında hocalık yapmıştır.⁸¹ Ali b. Muhammed el-İmrânî el-Hârizmî (ö. 560/1165), “Huccetü'l-Efâdil” olarak tanınır. Hânsârî (ö. 1313/1895), Zemaşşerî'den ders okuduğunu rivayet eder. Diğer kaynaklar ise Zemaşşerî ile okuduğunu aktarır. İyi bir edebiyatçı ve Arap diline hâkim biridir. Zemaşşerî'nin önde gelen öğrencilerinden ve arkadaşlarındandır. Zemaşşerî'den hadis okumuştur. Tefsir, sarf ve coğrafya hakkında eserler yazmıştır.⁸²

Ebû Tâhir Sadrüddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî (ö. 576/1180), çok rivayet eden Hafız Muhaddislerdendir. Fıkıh, Edebiyat ve Hadisi bir arada toplayan mümtaz şahsiyetlerdendir. Zemaşşerî kendisine icazet vermiştir. Yaklaşık on sekiz yıl sürece bir yolculuk için İsfahan'dan ayrılmış birçok ilim merkezine gitmiştir. Silefî, İskenderiye'den Zemaşşerî'ye iki mesele hakkında mektup yazmış ve kendisine rivayet etmek için icazet vermesini istemiştir.⁸³ Zemaşşerî'nin bundan başka, Zeyneb binti Abdurrahman eş-Şa'rîyye (ö. 615/1218), Reşîdüddîn Muhammed b. Abdü'l-Celîl Belhî de (ö. 573/1177), Ebû'l-Mehâsin Abdurrahîm b. Abdillâh Bezzâz, Reşîdüddîn el-Vatvât, Ebû Tâhir el-Husûlî Ebû Sa'd Ahmed b. Mahmud eş-Şâşî'ye de ders ve icazet verdiği rivayet edilir.⁸⁴

Zemaşşerî'nin hayatı hakkında yapılan bazı araştırmalar, onun hiç evlenmediği yönünde kanıtlar ortaya koymaktadır.⁸⁵ Zemaşşerî de bazı eserlerinde bu gerçeğe dikkat çekerek, nesiller bırakmak yerine eserler ve öğrenciler bırakmayı tercih ettiğini belirtmiştir.

⁷⁸ Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, 6/316; Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*, 1/292; Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2688.

⁷⁹ Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, 6/316.

⁸⁰ Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, 6/316.

⁸¹ Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2618; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/1298; Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, 2/372; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 1/215; Ahmed b. Muhammed el-Adânâvî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hükm, 1997), 1/195.

⁸² Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, 2/195; Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, 8/123.

⁸³ Yâkut, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 6/2690; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-Â'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 5/170; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn el-İsrîn*, 41; Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb*, 3/297; İbnu'l İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 4/120; Hânsârî, *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, 8/119.

⁸⁴ Öztürk- Mertoğlu, “Zemaşşerî”, 44/435.

⁸⁵ Öztürk- Mertoğlu, “Zemaşşerî”, 44/235; Kâmil Muhammed Uveyzâ, *ez-Zemaşşerî el-Müfessirü'l-Belîğ* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 56-57; Mustafa Sâvî Cüveynî, *Kirâe fî tîrâsi'z-Zemaşşerî* (İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, ts.), 507; Ali Özek, *Zemaşşerî ve Arap Lügatçılığındaki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 37.

Bununla birlikte, bazı araştırmalar, bir şiirine dayanarak Zemahşerî'nin evlendiği ve boşandığı sonucuna varmıştır.⁸⁶

Ancak, Zemahşerî'nin hayatının büyük çoğunluğunu ilim için seyahat ederek geçirdiği göz önüne alındığında, evlilikten kaçınmış olabileceği düşünülmektedir. Zemahşerî'nin, çocuk yetiştirmenin zor olduğu ve kötü bir çocuk yetiştirmenin babaya utanç verici olabileceği endişesiyle evlilikten kaçındığına dair *Dîvân*'ında beyitler de bulunmaktadır.⁸⁷ Ayrıca kendisi, ailesiz olmanın daha mutlu olduğunu da bazı beyitlerinde ifade etmiştir.⁸⁸ Sonuç olarak, Zemahşerî'nin temennisi olan eser ve öğrenci bırakma hedefi gerçekleşmiş gibi görünmektedir. Eserleri günümüze kadar gelmiş ve mezhep farkı gözetmeksizin birçok ilim erbabı tarafından takdirle karşılanmıştır.

Yaşadığı siyasi ve coğrafi ortama gelince, Orta Asya'nın tarihi bölgelerinden biridir. Günümüzde bu bölge, Türkmenistan'ın kuzeybatısında yer almaktadır. Tarih boyunca önemli medeniyetlere ev sahipliği yapmış olan bu bölge, Orta Asya'nın kültürel ve siyasi açıdan önemli bölgelerinden biri olmuştur.⁸⁹ Ya da Hârizm bölgesi, Ceyhun ırmağının bir diğer adıyla Amuderya'nın iki yakasındaki büyük arazi diye tarif edilebilir. Hârizm'in Başkenti "Gürgenç" veya "Ürgenç" şehridir. Araplar tarafından bu şehir "Cürcân" olarak isimlendirilir. Hârizm'in büyük köylerinden olan Zemahşer,⁹⁰ günümüzde Özbekistan sınırları içinde bir şehir olan Ürgenç'in genişlemesiyle şehrin içinde kalmıştır.

Ceyhun ırmağı çevresinde yer alan Hârizm bölgesi çok verimli arazilerinin olması, ticaret yollarının kesiştiği bir yerde bulunan eskiden beri sosyal ve ekonominin çok canlı olduğu bununla beraber çok çeşitli insan topluluklarına ev sahipliği yapan bir bölgedir.⁹¹ Hârizm bölgesinde, Buhârî (ö.256/870), Tirmizî (ö. 279/892), Hârizmî (ö. 232/847), İbn Sînâ (ö. 438/1037), Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Sekkâkî (ö. 626/1229), Birûnî (ö. 453/1061) ve Mutarrizî (ö. 610/1213) gibi nice büyük âlimler yetişmiştir.⁹² Zemahşerî de burada yetişen ünlü Müfessir ve Arap Dili ve Belâğatçısıdır.

Hârizm Bölgesinin İslamla tanışmasından sonra bu bölgede birçok devlet kurulmuştur. Kurulan bu devletlerin ilki Sâ mânîler devletidir.⁹³ Makdisî (ö. 390/1000 civarı), Sâ mânîler zamanında Mâverâünnehir Bölgesine yaptığı bir seyahatte, bölgeyi iklim ve ilmî seviye itibarıyla fevkalade güzel şekilde tanımlamakta İslam'ın bu bölgede çok güzel bir biçimde yaşandığını aktarmaktadır. Bölgede rastladığı din ve mezhepleri ise bu bölgede Yahudilerle

⁸⁶ Zemahşerî, *Rûûsu'l-mesâil*, thk. Abdullah Nezâr Ahmed (Beyrut: Daru'l-Beşîru'l-İslâmiyye, 1987), 36.

⁸⁷ Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, 159-550-571.

⁸⁸ Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, 113.

⁸⁹ Abdülkerim Özaydın, "Hârizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/217.

⁹⁰ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 18/37.

⁹¹ İbrahim Kafesoğlu, *Harezmşahlar Devleti Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 32-33; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-Ekâlîm* (Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 1991), 322.

⁹² Ahmed Muhammed Hûfî, *ez-Zemahşerî* (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1966), 29-35.

⁹³ İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-Â'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, 174; Aydın Usta, "Sâ mânîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/65.

birlikte az da olsa Hıristiyanların varlığından söz etmektedir. Bu bölgenin çoğunluğunun Ehl-i Sünnet olduğu tespitlerini aktarırken, Herat başta olmak üzere Sicistân çevresinde Hâricî nüfusunun varlığından bahsetmektedir. Nisâbûr çevresinde ise Mu'tezile, Şîî ve Kerrâmîler'in varlığından bahseder. Amelî mezhep olarak ise Genelde Şaş, Tus ve Nese halkının Şâfiî mezhebine mensup, geriye kalanların ise Hanefî mezhebine mensup olduklarını belirtir. Mezhepler arası bazı ihtilaflara da değinen Makdisî, Sâdûkîler yani Şafîilerle Semekiyyeler yani Hanefîler arasındaki ihtilafların devletin müdahalesini gerektirecek kadar mezhep çatışmasına yol açtığını hatta bu ihtilafların kan dökmeye varacak dereceye geldiği bilgisini aktarır. Bunun benzeri olayların Serahs, Herât ve Merv gibi şehirlerde de var olduğunu aktarır.⁹⁴

Hârizm bölgesi Büyük Selçuklu Sultanı Çağrı Beyin 1043'te Gaznelilerin hâkimiyetine son vermesinden sonra Selçuklular tarafından tayin edilen valilerce yönetilmeye başlanmıştır.⁹⁵ Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey zamanında Mu'tezile mezhebi hızlı bir şekilde yayılma ve gelişme fırsatı bulmuştur. Bunun en önemli nedeni olarak Tuğrul Bey'in veziri Âmid el-Kündürî'nin (ö. 456/1063) Mu'tezilî olması gösterilmektedir.⁹⁶ Sultan Alparslan'ın tahta geçip Nizâmülmülk'ü vezir yapmasından sonra Eş'arîlere karşı uygulanan sert tutum değişmiş, onların lanetlenmesi yasaklanmıştır.⁹⁷ Bu dönemde, Eş'arî-Şâfiî ekolüne mensup ilim adamlarının önemi artmış, Nizamiye Medresesi gibi önemli eğitim kurumlarında hocalardan temizlikçilere kadar herkesin Şâfiî mezhebinden olması şartı getirilmiştir. Bu durum, Bağdat ve çevresinde bulunan i'tizâl hareketinin etkisini azaltmış ve Zemahşerî'nin doğup büyüdüğü Hârizm bölgesine doğru kaymasına neden olmuştur.⁹⁸

Zemahşerî, Sultan Melikşah döneminde doğmuş ve gençlik dönemi Selçuklu Devleti'ne bağlı bir hanedanlık olan Hârzemşahlar dönemine denk gelir.⁹⁹ Son 17 yılını ise Hârizmşâh Atsız Dönemi'nde (1127-1156) geçirmiştir. Zemahşerî'nin hayatıyla ilgili rivayetler arasında, Selçuklu Veziri Nizâmülmülk'e yazdığı bir şiirde, değersiz kişilerin yüksek makamlara geldiğinden şikayet ettiği ve kendi üstün niteliklerine vurgu yaparak lâıyk olduğu yere getirilmesini istediği anlatılır. Ancak, kendini çok övmesi ve Mu'tezilî mezhebine mensup olmaktan gurur duyması nedeniyle beklediği ilgiyi görememiş olabilir. Bu nedenle Hârizm'den ayrılarak Horasan'a gitmiş, burada devlet adamlarıyla görüşmüş ve Mücîrüddevle el-Erdistânî'yi metheden bir kaside yazmıştır. Daha sonra İsfahan'a geçmiş ve Melikşah'ın oğlu Muhammed ile yakın ilişkiler kurarak onu öven şiirler yazmıştır.¹⁰⁰

Eserleri; *el-Keşşaf an Hakâ'iki ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl'* tam adıyla bilinen eser, İslam tarihinin önemli tefsir kitaplarından biridir. Zemahşerî tarafından

⁹⁴ el-Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-Ekâlîm*, 336.

⁹⁵ Özeydın, "Hârizm", 16/218.

⁹⁶ Mustafa Demirci, "Selçuklu Veziri Amîdül-mülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 46 (31 Ağustos 2019), 231.

⁹⁷ İzzüddîn Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi'l-Târîh* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 252.

⁹⁸ İbrahim Agah Çubukçu, "Mutezile ve Akıl Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964), 52.

⁹⁹ Özeydın, "Hârizm", 16/217.

¹⁰⁰ Öztürk- Mertoğlu, "Zemahşerî", 44/436.

yazılmıştır ve Mekke’de Emir Ebü’l Hasan İbn Vehhas’ın isteği üzerine tamamlanmıştır. Kitapta hem dirayet hem de rivayet metotları kullanılmış ve Müslim’in *el-Câmiu’s-Sahîh* eserinden bazı hadislerle ayetler tefsir edilmiştir. Aklî ilkelere göre yorumlanan ayetler, dil ve belâgat kuralları göz önünde bulundurularak Arap şiirleriyle kelimelerin mecazi anlamları açıklanmaya çalışılmıştır. Kitapta yer alan rivayetlerin zayıf veya uydurma olabileceği belirtilirken, ahkâm ayetlerinde Zemahşerî Hanefî ekolünün görüşlerine yer verirken Şafîi ekolünün görüşlerine de değinmiştir. *el-Keşşaf* hakkında birçok çalışma yapılmıştır, örneğin şerh, şevahit yorumlama, talik oluşturma, Mu’tezilî fikirleri çıkarıp kalan bilgileri özetleme ve *el-Keşşaf*’ta geçen hadisleri düzenleme gibi elliden fazla çalışma yapılmıştır.¹⁰¹

Birçok defa basılan *el-Keşşaf*’ın bu çalışmada 1407/1987 Dârû’l Kütübî’l Arabî, Beyrut 3. Baskısından istifade edilmiştir. Tercüme olarak ise Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yayınlarından çıkan İstanbul 2016 Keşşaf Tefsirinden faydalanılmıştır.

Zemahşerî’nin *el-Keşşaf* dışında 64 kadar eseri¹⁰² olup onlardan önemli gördüklerimiz şunlardır:

Kitâbu’l-Mufasssal.

El-Müfred ve’l-Müellef fi’n-Nahv.

Mukaddimetü’l-edeb.

Esâsü’l-Beleğâ.

Rebî’u’l-Ebrâr ve Nusûsu’l-Ahyâr

Kitâbu’l-Fâik.

Kitâbu’l-emkine ve’l-cibal ve’l-miyah.

Makâmât.

El-Müstekşâ fi’l-emsâl.

Etvâku’z-zeheb.

Ta’mîmü’l-‘Arabiyye.

Müteşâbihetü’l-esmâ’.

Muhtasaru’l-Muvafaka beyne’l-beyt ve’s-Sahâbe.

Nevâbü’l-Kelim.

Dîvân.

Kitâbü’l-Minhâc fi Usûli’d-Dîn. Kelamî görüşlerini yazdığı kelam eseridir. Bu çalışmada 2020 Ankara Okulu Yayınları tarafından yayınlanan baskısı kullanılmıştır.

¹⁰¹ Ali Özek, “el-Keşşaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330.

¹⁰² Öztürk- Mertoğlu, “Zemahşerî”, 44/436.

2. KONU İLE İLGİLİ ÖNCEKİ ARAŞTIRMALAR

Tespit edilebildiği kadarıyla Zemahşerî veya Mâtürîdî'nin nübüvvet anlayışlarını araştıran 12 kadar çalışma vardır. Bu çalışmaların 7 tanesi tez çalışması, 1 tanesi kitap çalışması 4 tanesi ise makale çalışmasıdır. Şimdi konumuzun daha iyi anlaşılması maksadıyla bu çalışmaların kronolojik sıraya göre tanıtımı ve bilim dünyasına katkılarını özetlemek istiyoruz.

2.1. Tezler

İmâm-ı Mâtürîdî'de Peygamberlik adlı makale Kalmahan Erjan tarafından Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'nde doktora tezi olarak 2003 yılında hazırlanmıştır. Çalışma Giriş bölümünün yanı sıra üç bölümden oluşmaktadır. Nübüvvet başlıklı birinci bölümde, alt başlıklar halinde peygamberler, peygamberler ve vahiy sahipleri, peygamberler ve akıl, insanlığın peygamberlere olan ihtiyacı anlatılmaktadır. Nübüvvet delilleri başlıklı ikinci bölümde, peygamberlik ve mucizeler, peygamberin genel görevi ve peygamberlerin nitelikleri alt bölümleri yer almaktadır. Peygamberlik kurumu adı verilen son bölümde, resul-peygamber kavramları, peygamberlerin temel nitelikleri, peygamberler arasında üstünlük meselesi ve Hz. Peygamber ve gayb bilgisi alt başlıkları ele alınmıştır. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vilatü'l-Kur'ân* eserleri kaynak olarak kullanılmış ve Mâtürîdî'nin nübüvvet ile ilgili görüşleri belirli bir ölçüde izah edilmiştir.

İmam-ı Mâtürîdî'de Nübüvvet Anlayışı, 2006 yılında Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Abdurrahim Tabak tarafından hazırlanan yüksek lisans tezi, İmam Mâtürîdî'nin hayatı, ismi, soyu, metodolojisi, ilmi kişiliği ve eserleri üzerine Şerafeddin Gölcük danışmanlığında yapılmıştır. Giriş bölümünde Mâtürîdî'nin hayatına ve önemine değinilmiştir. Tez, birinci bölümde, Mâtürîdî öncesi dönemde peygamberlik anlayışını anlamak için çeşitli alimlerin görüşleri üzerinde odaklanmaktadır. Peygamberliğe iman, peygamberlikle ilgili kavramlar, resul ve nebi terimleri ve Mâtürîdî öncesi dönemde bazı alimlerin nübüvvet anlayışları başlıkları altında detaylı bir inceleme yapılmıştır. İkinci bölümde ise Mâtürîdî'nin nübüvvet görüşü ele alınmıştır. Bu bölümde, Mâtürîdî'nin peygamberliğe olan ihtiyaç konusundaki düşünceleri, peygamberlikle ilgili özel hükümler ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden deliller üzerinde durulmuştur. Bu başlıklar altında Mâtürîdî'nin peygamberlik konusundaki düşünceleri ve delillere dayanan argümanları incelenmiştir.

Kenan Gilgil tarafından Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde 2008 yılında Selim Özarslan danışmanlığında yapılan İmam Mâtürîdî ve Nübüvvet Anlayışı adlı yüksek lisans tezi, İmam Mâtürîdî'nin kelamî yönüne ve İslam'daki nübüvvet konusuna odaklanmaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde, Mâtürîdî'nin kelamî yönü ve İslam'da nübüvvetin önemi üzerinde durulmuş, birinci bölümde ise İmam Mâtürîdî'nin hayatı ve eserleri incelenmiştir. İkinci bölümde, nebi ve resul kavramlarının sözlük ve terim anlamları belirtilerek aralarındaki farklar açıklanmış ve Kur'ân-ı Kerim'deki nübüvvetle ilgili ayetler üzerinde durulmuştur. Gilgil, üçüncü bölümde ise tezin ana konusu olan Mâtürîdî'nin nübüvvet

anlayışını, peygamberlerin ortak görevlerini ve peygamberlerin sıfatlarını açıklamıştır. Dördüncü bölümde, Mâtürîdî'nin görüşleri doğrultusunda nübüvvetin temel özellikleri ve toplumların nübüvvet ihtiyacı ele alınarak açıklanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde Mâtürîdî'nin nübüvvet anlayışının toplumlar için önemine vurgu yapılmıştır.

Hüseyin Rahmi Köse tarafından 2017 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Seyit Bahcıvan danışmanlığında yapılan Zemahşerî'nin *el-Minhâc fî Usûli'd-Dîn* Adlı Eseri Bağlamında Usûl-i Hamse'ye Dâir Görüşleri adlı yüksek lisans tezi, Kur'an'ın tefsirinde ün kazanmış olan Zemahşerî'nin Mu'tezile mezhebine olan bağlılığını ve Usûl-i Hamse konusundaki fikirlerini ele almaktadır. Çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, Zemahşerî'nin yetiştiği ortam olan Hârizm bölgesinin kültürel durumu ve Mu'tezile mezhebi genel bir bakışla değerlendirildikten sonra Zemahşerî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri anlatılmıştır. İkinci bölümde, Mu'tezile-Hanefî etkileşim süreci başlığı altında, Mu'tezile-Hanefî sentezinin oluşumu ile Mu'tezile-Hanefî, Mâtürîdî-Hanefî rekabetinin analizi yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise, Zemahşerî'nin kelâmî görüşlerini içeren *el-Minhâc fî usûli'd-Dîn* eseri bağlamında Usûl-i Hamse'ye dair görüşleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde Zemahşerî'nin Usûl-i Hamse üzerindeki düşünceleri ve Mu'tezile mezhebine olan bağlılığı üzerinde durulmuştur.

2019 yılında Levent Balkan danışmanlığında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan İmam Mâtürîdî'nin Nübüvvet Anlayışının Eleştirisi adlı yüksek lisans tezi, İmam Mâtürîdî'nin nübüvvet anlayışının nasıl oluştuğunu ve şekillendiğini incelemektedir. Bu çalışmada, Kur'an-ı Kerim'in ve akıl ilkelerinin yanı sıra kültürel unsurların da etkisi ele alınmış ve analitik bir yöntem kullanılmıştır. Tez, birinci bölümde Semerkant bölgesinin tarihini, coğrafyasını ve antropolojisini detaylı bir şekilde açıklamaktadır. İkinci bölümde, İmam Mâtürîdî'nin kelâm formasyonu ve yaşadığı dönemde bölgede meydana gelen önemli toplumsal ve siyasî olaylar üzerinde durulmuştur. Üçüncü ve dördüncü bölümlerde, İmam Mâtürîdî'nin nübüvvet hakkındaki görüşleri ve nübüvvetin varlığını ve gerekliliğini savunmak için geliştirdiği argümanlar eleştirel bir perspektifle ele alınmış ve değerlendirilmiştir.

2019 yılında Zeki Urgan danışmanlığında Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı'nda yapılan Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı adlı yüksek lisans tezi, Zemahşerî'nin hayatı, eğitim ve öğretim hayatını ele alan bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, yöntemi ve kaynakları açıklanmış; Zemahşerî'nin kelâmcılığına kısaca değinilmiştir. Birinci bölümde, tezle doğrudan ilişkili bazı kavramlar analiz edilmiş ve nübüvvetin ile ilgili konuları Zemahşerî'nin perspektifinden değerlendirilmiştir. Ayrıca, müellifin Mu'tezile düşüncesindeki yerini tespit etmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde Zemahşerî'nin peygamberler konusundaki düşünceleri ve Hz. Peygamber'in peygamberliğinin ispatı konuları ele alınmıştır.

Eş'arî ve Mâtürîdî Düşüncede Nübüvvet Anlayışı, 2020 yılında, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde, Mehmet Salih Geçit danışmanlığında yapılan yüksek lisans çalışması, İslam kelam ve itikadi mezhepleri alanında yoğunlaşmış, Eş'arî ve

Maturîdî düşünce sistemlerinde nübüvvet konusunun nasıl değerlendirildiğini analiz etmeyi amaçlamaktadır. Giriş bölümünde, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin hayatları ve ilmi şahsiyetleri hakkında bilgi verilerek çalışmanın temel odak noktası belirlenmiştir. Birinci bölümde, nübüvvetle ilişkili kavramlar ve nübüvvet meselesi genel bir çerçeve içerisinde ele alınmıştır. Bu bölümde, nübüvvetin İslam inancındaki önemine vurgu yaparak, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin bu konudaki görüşleri tespit edilmiştir. İkinci bölümde, Eş'arî ve Mâtürîdî'nin nübüvvetle ilgili görüşleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Her iki düşünürün de nübüvveti anlamak ve açıklamak için kullandıkları argümanlar ve deliller ayrıntılı bir şekilde analiz edilmiştir. Üçüncü bölümde, nübüvvet konusunda farklı grupların ve kişilerin fikirleri ele alınmış ve Eş'arî ve Maturîdî âlimlerinin bu farklı düşüncelere nasıl cevap verdiği ortaya konulmuştur.

2.2. Makaleler ve Tebliğler

İmam Mâtürîdî ve Neseî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman adlı makale KSÜ İlahiyat Fakültesi dergisinde 2015 yılında Ahmet Ak tarafından kaleme alınmış bir makaledir. Yazar, Giriş bölümünün ardından İmam Mâtürîdî ve Neseî şârihlerine göre peygamberlere iman isimli birinci bölümde sırasıyla peygamberlere iman ile ilgili naklî deliller ve peygamberlere iman ile ilgili aklî deliller alt başlıklarına yer vermiştir. İmam Mâtürîdî ve Neseî şârihlerinin kullandıkları metot isimli ikinci bölümün ardından yazar, sonuç kısmıyla makalesini bitirmiştir. Ak, bu makalede Mâtürîdî ve Neseî şârihlerine göre peygamberlere iman konusunu ele almış, nübüvvetin gerekliliği ve imkânı ve diğer ilişkili konularda Mâtürîdîlik mezhebinde hâkim olan fikirlere hem Mâtürîdî hem de Neseî şârihlerinin aklî ve naklî delilleri geliştirip uyum gösterdiğini ortaya koymuştur. Makalede İmam Mâtürîdî'nin peygamberlikle ilgili görüşlerinin Neseî şerhlerine yöntem ve içerik bakımından ne şekilde yansıdığı ele alınmıştır.

Kılıç Aslan Mavil tarafından kaleme alınan Mâtürîdîler'e Göre Nübüvvetin, Kapsam ve Gerekliliği adlı bu makale, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi dergisinde 2017 yılında yayınlanmıştır. Klasik kelam düşüncesinde nübüvvet meselesinin yerini doğru tespit edebilmek için peygamberlik ve vahiy olgusunun kapsam ve gerekliliği üzerinde çalışılmış bir makaledir. Mavil, bu makalede, İmam Mâtürîdî ve takipçilerinin nübüvveti teolojik bilgi mi yoksa ahkâm bilgisinin kaynağı olarak mı ele aldıklarını tespit etmeye çalışmış, peygamberliğin gerekliliği ve değeri konusunu etraflıca ele almıştır.

Nübüvvetin İspatı Bağlamında Zemahşerî'nin Mucizeye Bakışı adlı makale Hasan Türkmen tarafından 2018 yılında Din Bilimleri Jurnal Dergisinde kaleme alınmıştır. Bu makalede, Zemahşerî'nin mucizeye bakış açısı incelenmiş ve nübüvvet davasının doğruluğunun kanıtlanmasında mucizenin geçerli bir delil olup olmadığı Zemahşerî'nin perspektifinden temellendirilmeye çalışılmıştır. Zemahşerî, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudreti ile tabiat kanunları arasındaki ilişkilendirmeleri ile birlikte mucizeye olan yaklaşımı detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı adlı makale Selçuk Gezgin tarafından 2020 yılında yapılan Yüksek Lisans tezinden üretilmiş bir makaledir. 2021 yılında On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisinde yayınlanmıştır. Gezgin, bu makalede nübüvvet ve kavramsal çerçeve, nübüvvetin gerekliliği, imkânı ve ispatı hususlarında Zemahşerî'nin bakış açısını ele almıştır.

2.3. Kitaplar

Mâtürîdî'nin Kelam Siteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı: Kemal Işık tarafından kaleme alınan bu eser, İmam Mâtürîdî'nin kelam sistemi içerisinde Allah'a ve peygamberlere iman konusunu derinlemesine inceleyen bir eserdir. Dört bölümde konuyu ele alan Işık, Birinci bölümde Mâtürîdî'nin hayatını, ikinci bölümde iman konusunu, Üçüncü bölümde Allah bahsini, dördüncü bölümde de Mâtürîdî'nin peygamberlik anlayışını işlemiştir.

3. MEZHEPLERİN NÜBÜVVET ANLAYIŞLARINA KISA BİR BAKIŞ

3.1. Haricilerin Nübüvvet Anlayışı

“Hariciler” terimi, İslam tarihinde ortaya çıkan bir grup veya mezhep için kullanılan bir ifadedir. Hariciler, İslam toplumunda çeşitli dönemlerde ortaya çıkan ve farklı siyasi, dini veya sosyal nedenlerle ana Müslüman topluluktan ayrılan bir grup veya mezhep olarak bilinir. Genel olarak, Hariciler, İslam’ın erken dönemlerinde, özellikle İslam’ın dördüncü halifesi olan Hz. Ali döneminde ortaya çıkan bir hareketle ilişkilendirilir. Bu dönemde, Hz. Ali’nin halifeliğine itiraz eden bir grup, Kûfe’de gerçekleşen Sıffin Muharebesi’nde taraflarını seçmeyen bir tutum takınmış ve arabuluculuk yapmayı reddederek “hâkemiyyetin sadece Allah’a ait olduğu” inancını benimsemiştir. Bu grup, daha sonra “Hariciler” olarak anılmıştır. Hariciler genellikle aşırı dindar, katı ve radikal görüşleriyle tanınmışlardır. Ayrıca, tarihsel olarak, devlet otoritesini ve liderliği reddeden bir anlayışları olduğu için siyasi çatışmalara yol açmışlardır. Ancak, Hariciler zaman içinde farklı alt gruplara bölündü ve birçoğu zamanla ortadan kaybolmuşlardır.¹⁰³

Hariciler, genelde görüşlerini hilafet etrafında dile getirdiklerinden dolayı, nübüvvet anlayışları diğer konuların gölgesinde kalmıştır.¹⁰⁴ Nübüvvet konusuna ilişkin Haricilerin Ezrâkiyye kolunu oluşturanlar, büyük günah bağlamında ismet sıfatı hakkında görüş belirtmişlerdir. Peygamberlerin küçük veya büyük günahlar işleyebileceğini kabul eden görüşlere sahiptirler. Ancak, Yakın çağda yaşamış İbâdî âlimlerinden olan es-Sâlimî’ye göre (1869-1914) peygamberlerin günah işlemesi, ismet sıfatına zarar vermez. Ona göre Allah’a peygamber göndermek vacip değildir, ancak peygamber göndermek O’nun lütfunun bir göstergesidir.¹⁰⁵

Sâlimî’nin nübüvvet hakkındaki sözleri, Haricilerin bu konudaki görüşlerinin de önemli olduğunu göstermektedir. Sâlimî’ye göre peygamberler, kendi heva ve nefislerinden konuşmazlar ve getirdikleri mesajlar ilâhî kaynaklıdır. İnsanların sınırlılığından dolayı, vahiy olmadan bazı konular hakkında doğru karar vermek mümkün değildir. Örneğin, ibadetlerin miktarı gibi konularda da vahye ihtiyaç vardır. Hz. Muhammed’in diğer peygamberlere üstünlüğü kabul edilirken, diğer peygamberlerin üstünlüğü ancak vahiy yoluyla bilinir.¹⁰⁶

3.2. Şîa’nın Nübüvvet Anlayışı

¹⁰³ Süleyman Çam, “Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin ‘Emir Bi’l Ma’rûf Nehiy ani’l-Münker’ Prensibine Yönelik Yaklaşımları”, Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu, thk. Hüseyin Doğan (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 243-244.

¹⁰⁴ Harun Yıldız, “Hâricî Düşüncesinin Gelişimi”, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/11 (Mart 1999), 257-270.

¹⁰⁵ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 99.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Bardak, “İbâdî Âlimlerinden İbn Humeyd es-Sâlimî’nin Kelâmî Görüşleri” e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 11/2 (Ağustos 2019), 775-776.

Şîa, değişik kollara ayrılmış ve nedenle farklı görüşlere sahip bir mezheptir. Burada Şiiliğin tüm dallarının görüşlerini aktarmak çalışmanın sınırlarını aşacağından sadece İmâmiyye Şîa'sının görüşleri ele alınacaktır.

Onlara göre peygamberlik ilahi bir elçilik ve bir görevdir.¹⁰⁷ Şiiler, peygamberin kim olduğunu şöyle tanımlamışlardır: “O, herhangi bir insani tavassut olmaksızın Allah’ın bir elçisidir.”¹⁰⁸ İmâmiyye alimlerine göre nübüvvet, sadece güzellik açısından değil, aynı zamanda hikmet yönünden de zorunludur. İnsanlar sosyal varlıklar oldukları için birlikte yaşamak zorundadırlar. Bu nedenle, insanlar arasında kaçınılmaz olarak çatışmalar meydana gelir. Bu anlaşmazlıkların çözümü ise sadece Allah’ın adaleti gereğidir ve bunun da ancak Allah’ın gönderdiği kanunlar/şeriatlar ile mümkün olması gerekir. Bu kanunları insanlara bildiren kişinin doğruluğu tartışmasız olmalı ve bazı delillerle teyit edilmelidir. İmâmiyye alimleri, her dönemde peygamber göndermenin Allah için zorunlu/vacip olduğu görüşündedirler.¹⁰⁹ Çünkü peygamber göndermek, başlı başına iyi bir şeydir ve iyiyi yaratmak Allah için zorunludur.¹¹⁰

Şîa’nın nübüvvet anlayışı, Mu’tezile kelmacılarının görüşlerine benzerlik göstermektedir. Şerif el-Murtaza (ö. 436/1044) gibi önde gelen Şîî âlimler peygamber göndermenin Allah’a vacip olduğu görüşündedirler. Bu görüşe göre Allah’ın kendisine vacip olanı yapması ve kötü eylemlere sebep olan şeylerden uzak durması için, mükellefi bilgilendirmesi gerekir. Çünkü mükellefin önündeki engellerin kaldırılması için teklifin bildirilmesi şarttır. Mantıksal çıkarımlarla neyin iyi, neyin kötü olduğunu bilemeyen mükellefler için Allah’ın zorunlu olarak bir insanı (yani peygamberi) göndererek bu tür eylemleri bildirmesi gerekmektedir.¹¹¹ Bu nedenle, Mu’tezile düşüncesinin özellikle nübüvvetin gerekliliği konusunda Şerif el-Murtaza üzerinde büyük bir etkisi olmuştur.

Şerif Murtaza gibi öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460 /1067); peygamberlerin getirdikleri şeylerin sadece akılla bilinemeyeceğini, bildirmenin ve akla uygun tekliflerde bulunmanın bir faydası olduğunu ve bu faydayı herkese anlatıp öğretmek için bir elçiye ihtiyaç olduğunu ifade eder.¹¹² Ünlü Şii âlimlerinden Nâsirüddîn et-Tûsî (ö. 672 /1274) de peygamberliği Allah’ın lüzumlu bir lütfu olarak görmüştür.¹¹³

Şîa âlimleri, bazı delillerle birlikte, peygamberliğin mucizelerle mümkün olduğunu ve nübüvvet delilinin bu mucizelerle sağlandığını iddia ederler. Mucizelerin, bir benzerinin

¹⁰⁷ Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zincânî en-Necefi, “Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi”, çev. Murat Serdar, *Bilimname* 2005/2 (2005), 136.

¹⁰⁸ Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî, *el-Bâbü’l-Hâdî ‘Aşer* (Tahran: Mektebetu Mehdî, 1986), 34.

¹⁰⁹ Hillî, *el-Bâbü’l-hâdî ‘aşer*, 35.

¹¹⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *Temhîdû’l-Usûl fî İlmi’l-Kelâm* (Kum: Râid, 1980), 312.

¹¹¹ Alemü’l-hüdâ Ebû’l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *Zahîra fî İlmi’l-Kelâm* (Kum: Müessesetü’n-Nesri’l-İslami, 1411), 323.

¹¹² Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yete’allaqu bi’l-i’tikâd* (Beyrut: Dârû’l-Edvâ, 1986), 247.

¹¹³ Ebû Ca’fer Nâsirüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *Tecridü’l-i’tikâd* (İskenderiyye: Dârû’l-Marife el-Câmia, 1996), 281.

yapılamaması, Allah tarafından verilmesi, teklif zamanında gerçekleştirilmesi, nübüvvet iddiasından sonra ortaya çıkması ve harikulade bir fiil olması gibi şartları taşıması gerektiğine inanırlar.¹¹⁴

Şîa inancına göre Hz. Peygamber'in, peygamberliğinin ispatı için en büyük mucize Kur'an'dır ve insanlar onun bir benzerini getiremezler.¹¹⁵ Diğer hissî mucizeleri de nübüvvetine delil sayan Şiiler, peygamberlerin nübüvvetini inkâr etmek, onlara hakaret etmek ve alay etmek küfür ve dinsizlik olarak kabul ederler. Hz. Peygamber (s.a.v.) onların doğruluklarını haber verdiği için onlardan birini reddetmek, dolaylı olarak Hz. Peygamber'i reddetmek anlamına gelir.¹¹⁶

Özetle, Şîa'nın nübüvvet anlayışı, peygamberlerin Allah'ın emirlerini insanlara tebliğ ederek onları doğru yola iletme görevine sahip olduğu şeklinde ortaya çıkar. Peygamberler, insanların en hayırlısı, güvenilir ve masum kişilerdir ve tebliğ görevlerini yerine getirirken en küçük bir kusurları olmaz. Peygamberlik, ilahi bir lütuf olarak kabul edilir ve Hz. Peygamber, tüm peygamberlerin en yücesi ve sonuncusu olarak kabul edilir. Onun en büyük mucizesi ise Kur'an'dır ve bu mucize, onun peygamberliğine ve mesajının gerçekliğine delil olarak gösterilir.¹¹⁷ Peygamberleri göndermek Allah'a vaciptir ve bu vacip, Allah'ın adaleti, lütuf ve kemaline uygun bir görevdir. Allah, kullarına peygamberler göndererek nübüvvetin imanının dinin temel esaslarından biri haline gelmesini sağlamıştır. Başka bir sebep tarafından Allah'ın peygamberleri gönderdiğini düşünmek imkansızdır, çünkü Allah tam anlamıyla adalet, lütuf ve kemal sahibidir.¹¹⁸

3.3. Mu'tezilenin Nübüvvet Anlayışı

Mu'tezile kelamcıları, salah-aslah ve hüsun-kubuh esaslarına dayanarak, Allah'ın peygamberlerinin gönderilmesini esas itibariyle "adalet" ilkesi çerçevesinde ele almakta ve peygamberlerin gönderilmesinin vacip olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹⁹

Mu'tezile kelamcılarından Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025), nübüvvetin temelde insanın yaratılış gayesinden kaynaklandığını savunmuştur. Ona göre Allah, insanları kendisine kulluk etmeye ve iyilikler yapmaya yönlendirmek için yaratmıştır ve bu nedenle insanlara Allah'ın emir ve yasaklarını bildirecek, onları hidayete erdirecek bir rehber olan peygamberlere ihtiyaç vardır. Bu bağlamda adalet gereği Allah'ın peygamber göndermesi zorunludur. Aksi halde Allah, insanları bilmedikleri şeylerden sorumlu tutmuş olur ki bu Allah'a yakıştırılmaz. Kadı Abdülcebâr, düşüncelerini şu şekilde ifade eder: "Allah, bize yararlı olan hükümleri

¹¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikadâtü'l-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 18.

¹¹⁵ Hillî, *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*, 35.

¹¹⁶ Necefî, "Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi", 137.

¹¹⁷ Ethem Ruhi Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 160.

¹¹⁸ Fırlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 160.

¹¹⁹ Mustafa Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (15 Haziran 2001), 237.

bildirmesi gerekir. Bu da Allah'ın üzerine vacip olur. Eğer bunu yapmazsa, kendisine vacip olanı ihlal etmiş olur. Fakat adalet, Allah'ın kendisine vacip olanı yerine getirmesini gerektirir.”¹²⁰

Mu'tezile kelimcileri genel olarak nübüvvet konusunda iki argüman ileri sürmüşlerdir.¹²¹ Bu görüşleri şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Allah, inanacağını bildiği kimselere, onların menfaatlerini gözetmek üzere peygamberler göndermekle mükelleftir. Bu aslah ilkesine dayanmaktadır.

2. İnanmayacaklarını bildiği insanlara peygamberler göndermek, Kıyamet Günü mazeretlerini ortadan kaldırmak için iyi bir fiildir. Bu durumda hüsün-kubuh meselesinde dayanmaktadır.

Kadı Abdülcebâr, nübüvvetin ispatının en önemli göstergesinin, peygamberin öğretilerinin akla uygun olması olduğunu savunmaktadır. Çünkü akıl ve vahiy kaynağı Allah'tır ve bu ikisi arasında çelişki olması aklen kabul edilemez. Bununla birlikte, şöyle bir soru ortaya çıkabilir: “Peki, peygamberin öğretilerinin gerçekten doğru olduğunu nasıl bilebiliriz?” Kadı Abdülcebâr, fayda ve zarar kavramının burada merkezi bir rol oynadığını belirtmektedir. Yani, eğer peygamberin öğretileri akla uygunsa, bu aynı zamanda insanların faydasına olduğu ve kötülüklerden uzaklaştırdığı anlamına gelir. Vahiy, insanlara doğru yolu göstermeli, doğru yola ulaştırmalı ve en önemlisi onları kötülüklerden uzaklaştırmalıdır. Mu'tezile'ye göre fayda ve zararı belirlemede akıl nihai karar verici olduğundan, nübüvvet teorisi akılla uyumlu olmalı ve akıl ile vahiy arasında çelişki olmamalıdır.¹²²

Mu'tezile düşüncesine göre peygamberlerin gösterdiği mucizeler, diğer nübüvvet delilleri arasında akıl ile birlikte önemli bir yer tutar. Çünkü onlara göre mucizevi olaylar sıradan bir insanın gerçekleştiremeyeceği olağanüstü olaylardır ve bu olaylar, gerçekleştiren kişinin peygamber olduğunun en açık delilidir.¹²³

3.4. Selefiyenin Nübüvvet Anlayışı

Ehl-i Sünnet, Ehli'l Hadis ve Ehl-i Hak olarak adlandırılan ilk dönem İslam alimleri, nübüvveti açıklamak için öncelikle naslara bağlı kalmayı tercih etmişlerdir. Te'vile başvurmak yerine, nasların açık ve sarih anlamlarına ağırlık vermişlerdir. Bunun sebebi ise, onlara göre sahih nakil ve sarih akıl arasında bir çelişki yoktur.¹²⁴

İlk dönem selef âlimleri arasında, İbn Hanbel (ö. 241/855) ve Tahavî (ö. 321/933) gibi isimler nübüvvet konusunda fazla bilgi sunmamışlardır. Bunun sebebi, o dönemde nübüvvet konusunda görüş ayrılığı olmaması ve insanların genel kabul görmüş bilgilere dayanmalarıydı.

¹²⁰ Ebû'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdulcebâr b. Ahmed Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1996), 567.

¹²¹ Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1996, 567.

¹²² Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1996, 567.

¹²³ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 94; Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1996, 570-571.

¹²⁴ Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", 220-221.

Ancak, selef âlimlerinden biri olan Hasan-i Basri, Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olduğu görüşündedir. Hasan-i Basri'ye göre Allah, cahiller, cinler ve kadınlardan peygamberler göndermemiştir.¹²⁵

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), yeni selefi ekolün kurucusu olarak kabul edilir ve nübüvvet konusunu daha geniş bir perspektiften ele alır. Ona göre nübüvvet, hayatın nuru ve ruhudur ve “İlahiyat, nübüvvât ve sem'îyyat” başlıklarında yer alan ilahi bilgiler her zaman peygamberler tarafından temin edilmiştir. İnsan aklı, nübüvvetin temel hakikatlerine ulaşabilir ancak ayrıntıları kavrayamaz ve bu nedenle ilahi tekliflerin kavranması ancak şariat ile mümkündür.¹²⁶ Son dönem selef âlimleri, filozofları, kendilerini bir şekilde peygamberler seviyesine yaklaştırdıkları ve nübüvvet konusunda akıl yürütmeye çok fazla yer verdikleri için eleştirirken, nübüvvet sona ermesine rağmen kısmi olarak nübüvveti devam ettirdikleri ve kerametleri zorunlu görmelerinden dolayı tasavvufçuları da eleştirmişlerdir.¹²⁷

3.5. Mâtürîdîlerin Nübüvvet Anlayışı

Peygamberliği ispat etmek için hem aklî hem de naklî deliller kullanan Mâtürîdî kelimcılara gelince, Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin nübüvvetini ispat etmenin üç yolu vardır.¹²⁸ Bunlar: Peygamberin kendi şahsında bulunan ve nübüvvetine delalet eden özellikleri, Hissî ve aklî mucizeler,¹²⁹ peygambere olan ihtiyaçtan doğan sosyolojik realiteler.¹³⁰

Mâtürîdî kelim geleneği içerisinde, peygamberliğin ispatında hem aklî hem de naklî delillerin bir araya getirilmesi önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda, Ebû'l Mu'in en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) görüşü dikkat çekicidir. Nesefî'yi göre nübüvvetin en güçlü delili, peygamberlerin gösterdiği mucizelerdir. Mucizeler, doğa yasalarının üstünde gerçekleşen olağanüstü olaylar olarak, insanları Allah'ın kudreti ve gücü konusunda düşünmeye sevk eder. Bu tür olaylar ancak Allah'ın yaratıcı gücünün bir ifadesi olarak ortaya çıkabilir ve dolayısıyla mucizeler, peygamberlerin Allah'ın elçileri olduğunu tasdik eden işaretlerdir.¹³¹

Nesefî'nin Mâtürîdî kelim geleneği içindeki nübüvvete yaklaşımı, peygamberliği anlamlandırmada aklî delillere odaklanma çabasıyla öne çıkar. Nesefî, peygamberliğin özünü ve gerekliliğini, akıl yoluyla anlaşılabilir ve kabul edilebilir bir şekilde açıklama amacı taşımıştır. Bu yaklaşım, peygamberliği salt dogmatik bir inanç olarak değil, akıl ve mantık çerçevesinde anlamaya çalışarak, peygamberliğin rasyonel bir temelde inşa edilebileceğini öne sürer. Aynı zamanda peygamberliği reddeden argümanlara karşı eleştirel bir bakış açısını da

¹²⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Hasan-ı Basrî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/306.

¹²⁶ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 76-80.

¹²⁷ Sönmez, *Nübüvvet Tartışmaları*, 217-218; Kalmahan Erjan, *İmam-ı Maturidi'de Peygamberlik* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 25-26.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/179.

¹²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Âruşi (Beyrut-İstanbul: Dârü Sâdir ve Mektebetü'l-İrşâd, 2001), 293.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 221.

¹³¹ Ebû'l-Mu'in Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille* (Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye li'n-Neşri, 2011), 1/471.

içerir. Neseî, bu tür argümanları çürütmeye yönelik savunmalar sunarak, peygamberliğin akıl ve mantıkla anlaşılabilir bir gerçek olduğunu ve bu bağlamda eleştirilmesi gereken ciddi bir temelin bulunmadığını öne sürer.¹³²

Mâtürîdî kelamcılar, İslam inanç sisteminin bir parçası olarak peygamberlik meselesini ele alırken, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin temel bir kural olduğuna inanırlar. Onlara göre geçmiş peygamberlerin peygamberliklerini ispatlamak için izlenmesi gereken yol, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaktan geçer. Diğer peygamberlerin nübüvvetleri, yalnızca Hz. Peygamber'in haber verdiği şekilde mümkündür. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispatlamak için çeşitli deliller sunmuşlardır.¹³³ Onların ileri sürdükleri delilleri şöyle gösterebilir;

Aklî mucize: Kur'an'ın benzersiz icazı ve insanların ona bir eşdeğer bir benzerini getirememesi, onun gerçekten Allah tarafından gönderildiğine dair en güçlü kanıttır. Bu nedenle, Kur'an'ı ortaya çıkaran kişinin bir peygamber olması kaçınılmazdır.

Hissî mucize: bunların iki kısmı vardır. a) Kişiliği ile ilgili mucizeler: Hz. Peygamber'in üstün ahlakı, olağanüstü davranışları ve diğer mucizeleri onun peygamberliğinin en önemli delillerindendir. b) Kendi dışındaki mucizeler: Ayın ayrılması, ağacın yürüyüşü, ağaç kütüğünün iniltisi vb. mucizeler.

Haberi mucize: Mâtürîdî kelamcılarca Hz. Peygamber'in geçmişteki peygamberlerin kıssalarına ve eski ümmetlerin durumlarına atıfta bulunması ve gelecekle ilgili haberler vermesi ve bunların da tarihi açıdan doğrulanması, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ispatı için delil olarak kullanılmıştır.¹³⁴

Mâtürîdî kelamcılardan Nureddin es-Sâbûnî de (ö. 580/1184) nübüvvet konusunda kendi mezhebinin genel görüşlerinin dışına çıkmamış konuyu aynı minvalde ele almıştır. Ona göre bir peygamberin şu özellikleri taşıması gerekir: Birlikte yaşadığı tüm insanların en akıllısı, en faziletlisi ve en ahlaklısı olmalı ve maksadını, peygamberlik görevini yerine getirmesine engel özellikler taşımamalıdır. Ayrıca peygamberlerin, sözlerini ve eylemlerini değersizleştirebilecek hatalardan korunmaları gerekir.¹³⁵

Ebü'l-Berekât en-Neseî (ö. 710/1310), insan aklının sınırlı olduğunu ve varlıklar âlemini tam olarak bilemeyeceğini savunur. Fiziksel dünyada akıl bazı sonuçlar elde edebilse de ahiret konularında yetersiz kalır. Bu nedenle insanlar için neyin doğru neyin yanlış olduğunu bildirecek bir peygamberin var olması gerektiğini söyler. Neseî, nübüvveti "Allah ile akıllı mahlûkları arasında kurulmuş bir müessese" olarak tanımlar ve peygamberlerin görevinin, akıl ve anlayışın yetersiz kaldığı ahiret konularında insanlara rehberlik etmek olduğunu belirtir.¹³⁶

¹³² Vecihi Sönmez, *Nübüvvet Tartışmaları* (İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005), 226.

¹³³ Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaîdi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İFAV, 2019), 113-114.

¹³⁴ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaîdi*, 113-114.

¹³⁵ Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akaîdi*, 113-128.

¹³⁶ Temel Yeşilyurt, *Ebü'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000), 192.

Ona göre her insanın bir peygambere ihtiyacı vardır, çünkü zekâ seviyesi ne olursa olsun insanların sınırları vardır.¹³⁷

Ebû'l Berekât, sorumluluk ve ibadet alanlarının da ihtiyaçlarını karşılamak için peygamberlerin donanımına sahip olduğunu savunur. Ona göre peygamberler, Allah tarafından anlaşmazlıkları çözmek için gönderilirler. Peygamberlik, akıl ilkelerine uygun ve kabul edilebilir olaylardan biridir. Peygamberlik göndermek Allah için zorunlu değil, hikmetin gereğidir.¹³⁸

Ebû'l Berekât'a göre peygamberin kabul edilebilmesi için belli şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu şartlar olmadan, nübüvvet insanlar için bağlayıcı bir değere sahip değildir. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan kişide şu şartlar aranır:¹³⁹

1. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemden önce olmalıdır.
2. Peygamberin tebliğ ettiği mesajın mantıklı ve tutarlı olması gereklidir.
3. Peygamber, Allah'ın kendisine verdiği mucizelerle peygamberliğini ispat etmelidir.
4. Ebû'l Berekât'a göre peygamberlik, erkekler arasından seçilen bir makamdır ve kadınlar peygamber olamaz.

3.6. Eş'arîlerin Nübüvvet Anlayışı

Eş'arî kelimcileri, Allah'ın varlığını bilmek için akla değil nakle ihtiyaç olduğunu savunurlar ve bu görüşlerini aklî delillerle desteklerler. Onlara göre insanlar, Allah'ı vahiy olmadan bilemez ve O'nu tanımak için sadece akıl yetersiz kalır. Bazı Eş'arî kelimcileri, örneğin Cürçânî gibi, insanların eylemlerinin eşit olduğunu ve iyi ile kötünün ancak ilahi vahiy yoluyla öğrenilebileceğini savunmuşlardır. Bu görüşe göre insanlar ahlaki değerleri ve doğru eylemleri akıl yoluyla belirleyemezler; çünkü insanların akli ve deneyimi sınırlıdır. Bu nedenle, insanlara ahlaki değerleri ve doğru yolu iletecek olan birinin varlığı gereklidir. Bu kişi de sadece bir peygamber olabilir, çünkü peygamberler ilahi vahiy yoluyla insanlara Allah'ın iradesini ve ahlaki yönergelerini ileten kişilerdir.¹⁴⁰

Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye göre nübüvvet, Allah'ın lütfuyla verilmiştir ve bu makam, Allah'ın dilediğini şereflendirdiği bir mevkidir. Dolayısıyla nübüvvet vehbîdir. Eş'arî, "O, hikmeti dilediğine verir" ayetindeki "hikmet" kavramını "peygamberlik" olarak anlayarak nübüvvetin Allah tarafından verilmiş bir lütf olduğunu belirtmiştir.¹⁴¹

Eş'arî'ye göre bir peygamberin nübüvveti, mucizenin yanı sıra, önceki peygamberlerin onun hakkında haber vermesi veya muhatap olduğu kişilere örnek davranışları ve öğretilerinin hidayete yönlendirmesi ile doğal olarak kanıtlanır. Ona göre Hz. Peygamber'in nübüvvetine

¹³⁷ Temel Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, 193.

¹³⁸ Temel Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, 194-195.

¹³⁹ Temel Yeşilyurt, *Ebû'l-Berekât en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, 195-200.

¹⁴⁰ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beyrut: Darul Kitâbi'l İlmiyye, 1998), 8/82.

¹⁴¹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî'sh-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî* (Kahire: Mektebetü Sekafetü'd-Dîniyye, 2005), 175.

dair en güçlü delil, okuma-yazma bilmemesine rağmen Kur'an'ı getirmesidir. Ayrıca Kur'an ayetlerinin yüce güzelliği, zengin içeriği ve gizli bilgileri sunması bu kitabın ilahi kaynaklı bir kitap olduğuna işaret etmektedir. Bu da aynı zamanda Hz. Peygamber'in peygamberliğine delil teşkil etmektedir.¹⁴²

Eş'ârî kelamcılarının Gazzâlî (ö. 505/1111), peygamber göndermenin vacip olmadığını, ancak mümkün olduğunu savunur. Ona göre Allah kul için en hayırlı olanı yaratmak ve yapmakla mükellef değildir. Dolayısıyla, peygamber göndermek kulun menfaatine olsa bile, bu Allah'ın yükümlülüğü değildir. Peygamber göndermek Allah'ın bir lütfudur, ancak göndermemek O'nun için bir eksiklik olarak değerlendirilemez. Bu açıklamalar, peygamber gönderilip gönderilmemesinin sonucunu belirlemek için yeterli olmayabilir. İnsanlar kendi faydaları için peygamberlere ihtiyaç duyarlar, ancak bu durum Allah'ın zorunlu olarak bunu yerine getirmesini gerektirmez.¹⁴³

İmâmü'l Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085), nübüvvetin aklî bir imkansızlığı olup olmadığı meselesini ele aldıktan sonra, bu konuyu ulûhiyet merkezli bir tartışmaya dönüştürmüş ve Eş'ârî mezhebinin öğretileriyle uyumlu bir şekilde peygamberliğin gönderilmesinin bir lütuf olduğu sonucuna varmıştır.¹⁴⁴

Cüveynî, peygamberlerin getirdiği hakikatlerin tamamının insan akıl kapasitesiyle idrak edilmesinin mümkün olmadığını savunur. Bu nedenle peygamberlerin getirdiği ilahi mesajları tam anlamıyla anlamak ve kabul etmek için ilahi bir lütuf ve vahiy gereklidir. Cüveynî, ayrıca Berâhime'nin nübüvvetin aklen imkânsız olduğu görüşlerini de eleştirmiştir.¹⁴⁵

Eş'ârî kelamcıları, nübüvvetlerinin doğruluğunu ispatlamak için mucizeleri kullanmış ve mucizeleri, nübüvvetin en önemli göstergesi olarak kabul etmiştir. Eş'ârîler mucizelerin asıl amacının doğru olanları yalancılardan ayırmak olduğunu belirtir ve mucizeleri Sünnetüllâh'a aykırı olaylar olarak tanımlar. Eş'ârîler, mucizelerin, peygamberin doğruluğunu kanıtlamaktan başka bir amacı olmadığını savunur ve mucizelerin sadece bir peygamber olduğunu iddia eden kişinin doğruluğunu kanıtlamak için kullanıldığını ifade ederler.¹⁴⁶

Bâkillânî, bir Eş'ârî kelamcısı olarak, nübüvvetin en güçlü delilinin mucize olduğunu savunur. Mucizelerin nübüvveti ispatlamadığını ileri sürenlere şu cevabı verir: "Mucizelerin peygamberliğe işaret etmediğini iddia etmek, mucizelerin ne tabiat kanunu ne de Allah'ın kudreti ile peygamberliğe delil olamayacağını iddia etmek demektir. Eğer bu fiiller Allah'ın kudretiyle mümkün değil denirse, bu iddiayı ileri sürenler dinden çıkmış olur. Ayrıca, eğer birisi

¹⁴² İbn Fürekan, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'ârî*, 178.

¹⁴³ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisad Fi'l-İtikâd* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 115-116.

¹⁴⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd* (Kahire: Mektebetü Sekafetü'd-Dîniyye, 2009), 306.

¹⁴⁵ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-i'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, 258.

¹⁴⁶ İbn Fürekan, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'ârî*, 176.

bu fiillerin tabiat kanunlarına aykırı olduğunu iddia ederse, bu da mucizelerin Allah'ın kudretiyle peygamberlerin eliyle yaratıldığını inkâr etmek anlamına gelir.”¹⁴⁷

Fahrettin Râzî (ö. 606/1210), peygamberlik iddiasında bulunan birinin mucizeler göstermesinin peygamberliğinin kanıtı olduğunu savunur. Bunun yanı sıra, kendine özgü bir yöntemle nübüvvetin ispatının daha kolay olduğunu ve Kur'ân metoduyla daha uygun olduğunu belirterek “burhan-i limmî” adını verdiği bir delil ortaya koymaktadır. Ona göre nübüvvetin ispatı için bir başka delil de peygamberlerin teorik ve pratik alanda diğer insanlardan üstün olmasıdır. Teorik alanda Allah'ı en iyi şekilde tanımak, pratik alanda ise Allah'a itaat etmek en yüksek derecelerdir.¹⁴⁸

¹⁴⁷ Ebû Bek Muhammed b. et-Tayyib Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâil ve telhîsu'd-Delâil* (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 135-136.

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Me'âlimü uşûli'd-dîn* (Lübnan: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 101.

4. MÂTÜRÎDÎ VE ZEMAHŞERÎ'YE GÖRE NÜBÜVVET

Bu başlık altında tezimizin ana konusunu oluşturan nübüvvet bahsini Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin görüşleri çerçevesinde ele alacağız. Bu bağlamda, nübüvvetin anlamı ve ilişkili kavramlar üzerinde durulacak. Nübüvvetin imkânı, yani peygamberlik olgusunun gerçekleşme olasılığı, ardından nübüvvetin gerekliliği, yani peygamberliğin İslam inancındaki önemi ve zorunluluğu incelenecektir. Nübüvvetin ispatı, yani peygamberliğin varlığının nasıl rasyonel ve teolojik temellerle savunulabileceği ayrı bir bölümde ele alınacak. Mucize ve vahiy gibi nübüvvetle yakından ilişkili kavramlar da ayrı ayrı değerlendirilecektir. Şefaât, yani peygamberlerin insanlar arasında aracılık rolü ve peygamberlerin sıfatları konuları da incelenecektir. Her bir konu Mâtürîdî ile Zemahşerî'nin görüşleri aktarılacaktır. İttifak ettikleri noktalar ve ihtilaf ettikleri konular vurgulanacaktır. Ayrıca, nübüvvetin nitelikleri konusuna da özel bir bölüm ayrılacak. Bu kısımda, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvetin özellikleri hakkındaki görüşleri ele alınacak ve yine her iki düşünürün bakış açıları karşılaştırmalı olarak sunulacaktır.

4.1. Nübüvvet ile İlgili Kavramlar

Zihnimizin karmaşık dünyayı anlamlandırmak için kullandığı temel yapı taşlarından biri olan “kavramlar”, düşüncelerimizi, deneyimlerimizi ve gözlemlerimizi organize etmeye yardımcı olan zihinsel yapılar olarak önemli bir rol oynarlar. Kavramlar, insanların çevrelerini anlamalarına, bilgiyi işlemelerine ve iletişim kurmalarına katkı sağlarlar. Geniş kapsamlı ve soyut olabilen kavramlar, bir grup nesnenin veya olayın ortak özelliklerini içeren genel bir tanım veya sınıflandırmayı temsil ederler. Aynı zamanda, farklı bilim ve uzmanlık alanlarında, dildeki karşılıkları olan “terimler” olarak kullanılırlar. Bu bilgi ışığında, kavramların zihinsel yapıda ve dildeki önemini daha iyi anlayabilir ve düşüncelerimizi daha net ifade edebiliriz.

Bu başlık altında, öncelikle nübüvvet/nebi kavramı , nübüvvet kavramıyla ilgili olan peygamber, resül/risalet ve bi'set gibi kavramlar ve nebî ile resul arasındaki farklar ele alınarak genel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılacaktır. Ardından, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvet konusunda yaptığı tanımlara odaklanarak, her iki âlimin bu kavramlara dair farklı görüşlerini inceleyeceğiz. Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvet kavramını nasıl açıkladıklarından yola çıkarak, genel anlamda nübüvvetle ilgili görüşleri daha iyi anlaşılacaktır.

4.1.1. Nübüvvet

İslam dininde peygamberlere iman konusu temel iman esaslarının içinde yer alır. İman esaslarını konu alan kelam kitaplarında ise bu konu nübüvvet başlığı altında ele alınır. Nübüvvet kavramı *peygamber* kavramlarıyla da ifade edilir. Nübüvvet kavramına geçmeden önce kısaca bunu karşılamak için Türkçede kullanılan *peygamber* kavramına bakılması gerekir.

Peygamber, Farsça bir kelime olup “peyğam” ve “ber” kelimelerinin bir araya gelmesiyle oluşmuştur. Sözlükte “peyğam”, haber, bilgi, önemli haber demektir. “ber” ise haberi getiren, alan ya da ileten manasındadır.¹⁴⁹ “Peygamber” kelimesi Arapçadaki nebi ve resul kavramlarının karşılığında kullanılır. *Peygamber*, terim olarak kullanıldığında, Allah’tan aldığı emirleri insanlara ileten, ilahî mesajı taşıyan, Allah’ın buyruklarını bildiren ve haber getiren nebi-resul anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁰

Peygamber kelimesi Farsça olduğu için Kur’ân’da bu ibareyle geçmemektedir. Bunun yerine nebi ve resul gibi ibareler geçmektedir. Nebi ve nübüvvet kelimeleri aynı kökten gelmekte olup Kur’ân’da kullanılmaktadır. Her iki kavramda peygamberlik ile ilgili olup aynı anlamlarla ilişkilidirler, nebi sıfat iken nübüvvet mastardır. Nebi kavramının kökeni konusunda dilciler arasında farklı görüşler bulunmaktadır.

Birinci görüşe göre “nebi” kelimesi, “büyük fayda sağlayan kendisiyle ilim veya zannı galip oluşan haber”¹⁵¹ anlamını barındıran “n-b-e” kökünden gelmektedir. Bu görüşü savunan dil bilimciler, “nebî” kelimesinin hemzeli ve “fe’îl” vezninde bir sıfat olduğunu belirtirler.¹⁵² “Fe’îl” vezni mübalağa sıgası olduğundan hem ism-i fâil hem de ism-i mef’ûl kalıbında gelir. İsm-i fâil olarak gelirse “haber getiren, veren” anlamında, eğer ism-i mef’ûl olarak gelirse “haber alan, verilen” anlamına gelir.¹⁵³

Diğer bir görüşe göre ise, “nebî” kavramı “yükseklik/yücelik” anlamına gelen “n-b-v” kökünden gelir. Bu kökten türediği düşünülen “nebî” kelimesi, “bir peygamberin diğer insanlara göre yüce bir makamda olması” anlamında kullanılır.¹⁵⁴ “Nebi” kelimesi tekil olup çoğulu ise “nebîyyûn”, “nübeâ” ve “enbiyâ” şeklinde gelmektedir.¹⁵⁵

Mâtürîdî’ye göre *nebi* kelimesi “haber” manasında “n-b-e” kökünden türemiş, “bir konu hakkında bilgi istenildiğinde veya soru sorulduğunda haber veren bilgi veren kimse” manasındadır.¹⁵⁶

Zemahşerî nebi için şu tanımlı yapmıştır. “*Nebi*, Allah azze ve celle’den haber veren ama kitabı olmayan (kitapla gönderilmemiş) kişidir.”¹⁵⁷ Zemahşerî’nin *el-Minhâc* adlı eserinde ise tam bir nebi tanımlı yoktur. Yaptığı şu tanım “iddia edenin mucize göstererek ispatladığı apaçık delil”¹⁵⁸ esasen *nebi* tanımlı değil *nübüvvet* tanımlıdır.

Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin nübüvvet tanımlarına bakılınca ikisinin ayrı tanımlar yaptığı görülecektir. Ancak yaptıkları tanımlar birbirine yakındır. Maturidi *nebi* için daha genel bir

¹⁴⁹ Arif Etik, *Farsça-Türkçe Lugat* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, 1968), “peygamber”, 115.

¹⁵⁰ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birlik Yayınları, 1982), “peygamber”, 813-902.

¹⁵¹ İsfahânî, *Müfredat Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, “n-b-e” 1031; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, “n-b-e” 1/162.

¹⁵² İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, “n-b-e” 1/162; Cevherî, *es-Sihâh Tacü’l-Lûğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, “n-b-e” 6/2500.

¹⁵³ İsfahânî, *Müfredat Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, “n-b-e” 1031; İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, “n-b-e” 1/162.

¹⁵⁴ İsfahânî, *Müfredat Kur’ân Terimleri Sözlüğü*, “n-b-v” 1032.

¹⁵⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-’Arab*, “n-b-e” 1/162; Cevherî, *es-Sihâh Tacü’l-Lûğa ve Sihâhu’l-Arabiyye*, “n-b-e” 6/2500.

¹⁵⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 5/54.

¹⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*, 3/22.

¹⁵⁸ Zemahşerî, *el-Minhâc fî Usulî’d-Din*, 88.

tanımlama yapmış onun kitap alıp almadığına vurgu yapmamıştır. Mâtürîdî'nin *nebi* tanımı, bir peygamberin bilgi ve bilgi kaynağı olarak vurgulanması açısından önemlidir.

Zemahşerî aynı Mâtürîdî gibi nebinin Allah'tan haber verdiğini ifade etmiş ve bunu “bir kitapla gönderilmemiş” kaydıyla kayıtlamıştır. Dolayısıyla Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvet kavramları birbirine yakındır.

Kur'an'da İslam'ın temel inanç esaslarından biri olan “Allah ile kulları arasında dünya ve ahiret hayatıyla ilgili ihtiyaçların giderilmesi amacıyla ifa edilen elçilik görevi” şeklinde tanımlanan nübüvvetle ilgili başka kavramlar da vardır. Bu kavramların bazıları peygamberlerin gönderilişini ifade ederken bazıları nübüvvetin gerçekleşme biçimini ifade eder. Bu kavramların bilinmesi nübüvvet kurumunun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

4.1.2. Risalet

Kur'an, peygamberlik kavramının yanı sıra, peygamberlikle ilişkili önemli bir terim olan “resûl” kelimesini de içerir. “Resûl” kelimesinden türetilen “risâlet” terimi, nübüvvetle aynı anlamda peygamberlik kurumunu ifade eder. Bu nedenle nübüvvet için yapılan tanım, risâlet için de geçerli kabul edilir. Özellikle dilimizde daha yaygın olarak kullanılan ifade “nübüvvet” terimidir ve toplumda peygamberlik kavramıyla ilişkili olarak daha sık tercih edilir.

Resul ve risâlet kavramları Arapça kökenlidir ve “nebî” kavramı gibi peygamberlik müessesesini ifade etmek için kullanılırlar. “Resul” kelimesi “r-s-l” kökünden gelir ve “kendisine verilen vazifeyi yerine getirmek ve bu görevle ilgili bilgi toplamak için gönderilen kişi” anlamını taşır. “Risâlet”, ise “r-s-l” kökünden türetilmiş olan mastar halidir ve “resul” kavramıyla bağlantılıdır.¹⁵⁹

Terim olarak kullanıldığında, ism-i mef'ûl ve ism-i fâil vezinlerine göre farklı anlamlar kazanır. “Resul” kelimesi ism-i mef'ûl olarak kullanıldığında “elçi” ile aynı anlama gelirken, ism-i fâil olarak kullanıldığında “söz taşıyıcısı” anlamını taşır.¹⁶⁰

Mâtürîdî, *resul* kavramını; “Risalet üzere gönderilmiş ve her hâlükârda bunu tebliğ etmekle emrolunmuş kişi” şeklinde açıklamıştır.¹⁶¹ Mâtürîdî'nin bu tanımı, *resul* kavramını daha özel ve vazgeçilmez bir görevle donatılmış peygamberler olarak tanımlar. Resuller, Allah'ın vahyiyle donatılmış ve risâlet görevini eksiksiz olarak yerine getirmekle görevlendirilmiş kutsal elçilerdir. Bu tanıma göre *resul* olarak nitelendirilen kişi, Allah tarafından risâlet göreviyle gönderilmiş ve bu görevi yerine getirmekle yükümlüdür. *Resul* olarak seçilen kişi, Allah'ın seçtiği özel bir görevle donatılmış ve bu görevi eksiksiz ve sürekli olarak tebliğ etme sorumluluğuna sahiptir. Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in hem *nebi* hem de *resul* olduğunu ifade eder ve bunun için ayetlerden delil getirir.¹⁶²

¹⁵⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “r-s-l” 11/281; Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.), “r-s-l” 7/240-242; İsfahânî, *Müfredat Kur'an Terimleri Sözlüğü*, “r-s-l” 426-427.

¹⁶⁰ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 16.

¹⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/54.

¹⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/54.

Zemahşerî, *resul* kavramını, “Kendisine özel bir kitap indirilmiş bunu tebliğle görevli nebidir.” şeklinde ifade eder.¹⁶³ Zemahşerî’nin bu tanım, peygamberlik kavramının daha spesifik bir alt kategorisine odaklanmaktadır. Zemahşerî’nin tanımında öne çıkan nokta, resullerin kendilerine özel bir kitap indirilmiş olmalarıdır. Bu, onların nebilik görevine ek olarak, Allah tarafından kendilerine özel olarak verilen kitapları topluma tebliğ etme sorumluluğuna sahip olduklarını gösterir. Zemahşerî’nin bu tanımıyla *resul* kavramı, nebiden bir adım öteye taşınarak daha belirgin bir duruma sahip olan peygamberlik türünü ifade etmektedir. Resuller, topluma özel bir kitap getirme göreviyle Allah’ın elçileri olarak yüce bir misyona sahiptirler.

Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin *resul* kavramı hakkındaki görüşlerine gelince bu konuda birbirine benzer tanımlar yapmışlardır. Dolayısıyla *resul* kavramı çerçevesinde Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında bir fark yoktur. Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin *resul* kavramına ilişkin benzer tanımlamaları, bu kavramın temel özelliklerini ve görevlerini ortaya koymaktadır. Her iki müellif de *resul*ün özel bir göreve gönderilen ve bu görevi yerine getirmekle yükümlü olan bir kişi olduğunu belirtmiştir. Bu görev, ilahi risâleti tebliğ etmek, kendisine özel olarak indirilen kitabı halka sunmak ve onların doğru yolu bulmalarına yardımcı olmak gibi konuları içermektedir.

4.1.3. Bi’set

“Fi’letün” vezninin mastarı olan “bi’set” kelimesi, sözlükte birçok anlamı bulunan “bease” kökünden gelmektedir. “bease” kelimesinin anlamları şu şekilde tanımlanmıştır: “Görev vermek, tayin etmek; vazifeye göndermek, uykudan uyandırmak; göndermek, bir makama getirmek, yüksek bir makama terfi etmek; öldükten sonra diriltmek.”¹⁶⁴

“Bi’set” kelimesi, Kur’ân’ın farklı yerlerinde farklı anlamlarla kullanılmaktadır. Bir tabirle “bi’set”, Allah’ın seçtiği kullarını peygamber olarak görevlendirmesidir. İslam düşüncesinde “bi’set” kelimesi öncelikle resullere yönelik olsa da Kur’ân’da hem nebler hem de resuller için kullanılmaktadır.¹⁶⁵

Salih Sabri Yavuz’a göre “bi’set”, nübüvvet, risâlet ve vahiy gibi kavramlar aynı olmasa da aralarında büyük bir fark olduğu söylenemez. Bu işlevler birbirini tamamlayan ve teoriden pratiğe, genelden özele bir sıra izler. Peygamber önce vahiy almış, sonra peygamberlik görevine atanmıştır. Daha sonra insanlara peygamber olarak gönderildiği anlamına gelen “bi’set” aşaması gelir. Buna göre kendisine peygamberlik görevi verilmiş ve insanlara ilahi emir ve yasakları bildirmesi ve kendi düzeninin kurması istenmiştir. Bu, *resul* olan nebinin izlediği yoldur.¹⁶⁶

¹⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 3/22.

¹⁶⁴ en-Nisâ, 4/35; el-Bakara, 2/246; el-Mâide, 5/31; el-Kehf, 18/19; el-En’âm, 6/65; el-Lokman, 31/28; Kazancı, *Çeşitli Yönleriyle Nübüvvet Kavramı*, 11-12.

¹⁶⁵ el-Bakara 2/213.

¹⁶⁶ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 16.

4.2. Nebi ile Resul Arasındaki Fark

Kur'ân'da peygamberlik kavramını temsil eden “nebi-resul” kavramları, kelâm bilginleri arasında çeşitli yorum farklılıklarına yol açmıştır. Nebi-resul kavramları üzerine kelâm bilginleri arasında yaşanan ihtilaf, İslam düşünce geleneğinin zenginliğini ve çeşitliliğini yansıtan önemli bir konudur. Bu ihtilaf, İslam düşünce tarihinde peygamberlik kavramının derinliği ve önemi üzerine yapılan detaylı tartışmalara işaret eder.

Bir kısım alim nebi ve resul kavramları arasında fark olduğunu ileri sürerken,¹⁶⁷ diğer bir kısım ise aralarında bir farkın olmadığını savunmuşlardır.¹⁶⁸ Bu ihtilafın temelinde, Kur'ân ve hadislerde bu kavramların kullanımı ve anlamlarına dair farklı yorumlamalar yatmaktadır. Farklı kelâm bilginleri, peygamberlerin görevleri ve Allah'ın onlara verdiği sorumlulukları ve konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Genelde Sünnî âlimler tarafından nebi ve resul arasında bir fark olduğu görüşü hâkim olmakla beraber her ikisinin de vahiy aldığı noktasında kelimciler arasında bir fark yoktur.¹⁶⁹

Çoğu Ehl-i Sünnet âlimi arasında yaygın olarak kabul edilen, nebi ile resul arasında fark olduğu düşüncesine karşın, Mu'tezile âlimleri bu konuda farklı yorumlar yapmıştır. Mu'tezilî Kâdî Abdülcebâr gibi bazı âlimler, nebi ve resul arasında bir fark olmadığını savunmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, nebi ve resul kavramlarını inceledikten sonra, aralarında herhangi bir fark bulunmadığını ifade etmektedir. Ayrıca, nebi ve resul kavramları arasında fark olduğunu savunanların argümanlarını değerlendirerek, Kur'ân ayetlerinin incelenmesiyle bu iddianın doğru olmayacağı sonucuna varmaktadır.¹⁷⁰

Kur'ân'da Hz. Peygamber için hem “resul” hem de “nebi” terimlerinin yan yana kullanılması, Mu'tezile tarafından arasında ayırım yapmamaya sebep olmuştur.¹⁷¹ Ayrıca, Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu olarak tarif edilmesi de Mu'tezile'nin nebi ve resul arasında ayırım yapmama sebeplerinden biridir.¹⁷² Bu sebeple, eğer nebi ile resul arasında fark olsaydı, Hz. Peygamber'den sonra bir resul gelmesi mümkün olurdu şeklinde endişeler taşımaktadırlar.¹⁷³

Mâtürîdî ve Zemahşerî, aynı Hanefî gelenekten olmalarının gerektirdiği saiklerden olsa gerek ki nebi ve resul kavramlarının ayrı olduğunu benimsemişlerdir.¹⁷⁴ Mâtürîdî'nin *nebi* ve

¹⁶⁷ Nebî ve resul kavramları arasında farklılık olduğunu savunan âlimlerin bazıları şunlardır: Eş'arî (ö. 324/936), Ferrâ (ö. 207/822), Abdülkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), İbn Hazm (ö. 456/1064), Gazzâlî (ö. 505/1111).

¹⁶⁸ Resûl ve nebi arasında fark olmadığını savunan âlimler şunlardır: Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Mâverîdî (ö. 450/1058), Cüveynî (ö. 478/1085), Âmidî (ö. 631/1233), Îcî (ö. 756/1355), Teftazânî (ö. 792/1390), Muhammed Hamidullah (ö. 1908/2002).

¹⁶⁹ Ömer Aydın, *İslâm İnanç Esasları* (İstanbul: İşaret yayınları, 2013), 139-140.

¹⁷⁰ Ebû'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdülcebâr b. Ahmed Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/428.

¹⁷¹ Seyyid Şerîf Cürânî, *Tâ'rifât* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 110.

¹⁷² el-Ahzâb 33/40.

¹⁷³ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 18; Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Teşîru'l-Kebîr* (Beyrut: Daru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, 1999), 23/236.

¹⁷⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/54; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/22.

resul kelimelerinin yan yana kullanıldığı ayetin¹⁷⁵ yorumunda, nebi ve *resul* kavramlarının anlamı ve farkı daha geniş bir şekilde ele alınmaktadır. Ona göre “*resul*” kelimesi, kendisine gönderilen vahiy ve kitaplarla beraber, bu vahiy ve kitapların te’vilini ve anlamını bilen kişiyi ifade eder. Yani *resul*, sadece Allah tarafından vahiy ve kitap alan bir peygamber değil, aynı zamanda bu vahiy ve kitapların yorumunu doğru şekilde açıklayabilen bilgili bir elçidir. Bu yorumunda Mâtürîdî’nin *resul*’ün anlamına dair başka bir yaklaşım ise, “nebi” kelimesi ile karşılaştırılarak sunulmuştur. “Nebi” kelimesi, Mâtürîdî’nin ifadesiyle “*sadîk*” kelimesi gibi hayır ve bereketle ilgili hasletleri içeren kişiyi ifade eder. Yani nebi, Allah’tan aldığı vahiylerle insanlara hayır ve bereketle ilgili haberler getiren peygamber demektir.¹⁷⁶

Bu çerçevede, Mâtürîdî, nebi ve *resul* kavramlarını şu şekilde ayırır: Nebi, Allah’tan aldığı ilhamla ve içinde bulunduğu toplumun şartlarına göre hayır ve bereketle ilgili mesajlar ve uyarılar getiren kişidir. *Resul* ise aynı zamanda nebi özelliğine sahip olmakla birlikte,¹⁷⁷ kendisine gönderilen vahiy ve kitapları da insanlara tebliğ eden, anlamını açıklayabilen ve Allah’ın mesajlarını topluma ileten kişidir.

Mâtürîdî’nin bu yorumu, nebi ve *resul* kavramlarının ayrı anlamlarını dikkat çekerken, peygamberlik kurumunun önemini ve Allah’ın elçilerinin topluma ilettiği mesajları anlama ve yorumlama yeteneğini vurgulamaktadır. Bu şekilde, peygamberlik kavramı daha kapsamlı ve anlamlı bir şekilde ele alınmış olmaktadır.

Esasen Mu’tazile içinde *resul* ve nebi arasında fark olmadığını benimseyenler çok olmakla birlikte Zemahşerî, Mu’tazile’nin genel kanaatinin aksine nebi ve *resul* arasında fark olduğunu belirtmektedir. Mu’tazile mezhebinin genel kanaatinin aksine muhtemelen Zemahşerî dilci olması hasebiyle Mâtürîdî gibi nebinin *resul*den farklı bir anlam taşıdığını ifade etmiştir.¹⁷⁸

Zemahşerî, “*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki*”¹⁷⁹ ayetinde geçen *resul* ve nebi kelimelerinin ayrı ayrı kullanılmasının, bu iki terimin farklı anlamlara geldiğine işaret ettiğini belirtmektedir. Bu ayrı kullanımı temel alarak, Zemahşerî, *resul* ve nebi kavramları arasındaki farkı açıklamaktadır. Ona göre “*resul* olan peygamberler, mucize niteliğindeki olağanüstü işaretlerin yanı sıra kendilerine Allah tarafından özel bir kitap indirilen peygamberlerdir. Yani, Allah onlara hem mucizevi işaretler hem de kitap aracılığıyla ilahi mesajı ileterek insanlara rehberlik etmeleri görevini vermiştir. Bu nedenle *resul* olan peygamberler, vahiy yoluyla aldıkları kitapları insanlara tebliğ etme sorumluluğunu da taşırlar. Diğer yandan nebi olan peygamberler, *resul*den farklı olarak kendilerine özel bir kitap indirilmemiş olan ve kendinden önceki peygamberlerin şeriatına davet etmekle görevlendirilen peygamberlerdir. Yani, nebi olan peygamberler, kendilerine doğrudan bir kitap indirilmemiştir,

¹⁷⁵ el-Meryem 19/51.

¹⁷⁶ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 7/242.

¹⁷⁷ Nebi ve *resul* kavramlarının ıstılahî manaları göz önüne alındığında “*resul*” kavramının “nebi” kavramını da içinde barındırdığı görülür. Bu nedenle şöyle bir tanım yapılmıştır; “her *resul* nebidir ama her nebi *resul* değildir.” Ali b. Muhammed b. İbn Ebü’l-İz, *Şerhu’-Akîdetu’t-Tehâviyye* (Kahire: Daru’s-Selâm, 2005), 158; Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr*, 25/236.

¹⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*, 3/22.

¹⁷⁹ el-Hac 22/52.

ancak önceki peygamberlerin getirdiği ilahi şeriatı insanlara tebliğ etme ve onları bu şeriat doğrultusunda yönlendirme sorumluluğunu üstlenirler. Kısaca ona göre resul olan peygamberler, kitap ve mucize gücüne sahip olarak daha kapsamlı bir rehberlik görevi üstlenirken, nebi olan peygamberler, önceki peygamberlerin getirdiği mesajı aktarma ve insanları ona davet etme sorumluluğunu taşırlar.¹⁸⁰

İslam düşünce tarihinde, nebi ve resul kavramları arasında görev ve mana bakımından ayırım yapılması, bazı kesimlerin nübüvvetin son bulduğu ancak risâletin devam ettiği iddiasının ortaya atılmasına ve bu iddiaları destekleyen mezheplerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Özellikle Bâbîlik, Bahâilik¹⁸¹ ve Kâdiyânîlik¹⁸² gibi mezhepler, kendi resullük iddialarını desteklemek için nebi ve resul kavramları arasındaki farkı kullanmışlardır.¹⁸³

Eğer nebi ve resul arasında bir fark gözetilmeseydi, nübüvvetin Hz. Peygamber ile son bulduğunu açıklayan ayet,¹⁸⁴ bu gibi oluşumların meydana gelmesini engelleyebilirdi veya bu mezheplerin iddialarının dayandığı kaynakları yok edebilirdi. Ancak nebi ve resul arasındaki farkın kabul edilmesi, bu gibi oluşumların ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylenebilir. Şu da var ki, nebi ve resul arasında bir farkın olmadığına dair münzel bir ayet olsa dahi, bu gibi oluşumların kendi iddialarını temellendirmek için yeni yollar bulabileceği gerçeğini değiştirmez.

4.3. Nübüvvetin İmkânı

Daha çok felsefe alanında tartışılan imkân konusu, kelam ilminde nübüvvetin imkânı başlığı altında ele alınır. Nübüvvetin imkânı konusunda kelamcılar Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün veya vacip olmasıyla ilgilenir.¹⁸⁵ Bu konun temel sorusu şudur: Allah'ın peygamber göndermesi mümkün müdür? Ya da Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesi vacip midir? Bu durum, aklî bir engelin olup olmadığını araştırmayı ve eğer aklî bir engel yoksa nübüvvetin gerçekleşip gerçekleşmediğini belirtmeyi amaçlar. Bu bağlamda, nübüvvetin imkânı konusu, Allah'ın iradesine dair felsefî ve kelamî bir incelemeyi içerir. Bu tartışma, İslam düşünce geleneğinde nübüvvetin gerçekliği ve varlığına yönelik felsefî argümanların geliştirilmesi ve anlaşılması açısından önemli bir konudur.

Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, aklen vaciptir. Ona göre iyilik, kötülük ve nimeti verene şükretmenin vacip olduğu akıl ile bilinebilmesine rağmen nasıl şükredileceği akıl tarafından bilinemez. Dolayısıyla nübüvvet aklen vaciptir.¹⁸⁶ Fakat Nesefî'yi göre burada vacip

¹⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/164.

¹⁸¹ İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan ve görüşleri itibariyle İslâm kültürüne dayanmakla beraber İslâm dairesinden çıkmış bulunan bir mezhep.

¹⁸² Mirza Gulâm Ahmed Kâdiyânî (ö. 1908) tarafından kurulan dinî hareket.

¹⁸³ Metin Yurdagör, "Hatm-i nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/479.

¹⁸⁴ el-Ahzâb, 33/40.

¹⁸⁵ Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", 217.

¹⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

denmesinden kasıt Mu'tezile gibi Allah'a zorunluluk atfetmek değil hikmet açısından Allah'ın peygamberleri göndermiş olduğunu vurgulamak açısından vacipliktir.¹⁸⁷

Bunun yanında Mâtürîdî'nin peygamber gönderilmese bile insanların helak edilebileceğini çünkü insanlara verilen akıl tarafından Allah'ın haklarını bilebileceğini söylemesi¹⁸⁸ ve nimet verenin teşekkürü aklen hak etmesi hasebiyle şükürün eda edilebilme yolunun ancak peygamberler aracılığıyla bilinebileceğini söylemesi¹⁸⁹ kendi içinde bir çelişki gibi görünmektedir. Bu bir çelişki olarak kabul edilirse bu çelişkinin giderilebilmesi için bizce Mâtürîdî'nin konuya iki açıdan yaklaştığı söylenebilir.

Birincisi, Mâtürîdî, konuya aklî ilkeler açısından yaklaşp, uluhiyet açısından değerlendirmiş böylece Eş'arîlere yakın bir tavır sergileyip Allah'ın fail-i muhtarlığına işaret ederek isterse peygamber göndermeyeceğini belirtmiştir. Dolayısıyla, Allah'ın sıfatlarını esas alıp ilahî mürit ve mütekellimlik ekseninde ele almıştır. Nübüvveti Allah'ın bir rahmeti ve fazileti olarak değerlendirmiştir.

İkincisi, Mâtürîdî insanın akıl ve zaafılarını göz önünde bulundurarak, insan merkezli bir perspektif benimsemiştir. Bu yaklaşımda, aklın eksikliği, aklın nimete şükürün keyfiyetini bilmemesi, bilginin farklılık göstermesi gibi gerekçelerle nübüvvetin insanlar için zorunlu olduğunu ileri sürmüştür. Bu durumda, nübüvvetin Allah'a zorunlu kılınması değil, insanların nübüvvetin varlığına olan muhtaçlığı vurgulanmıştır. Bu bağlamda, nübüvvetin gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu ifade etmek için "vaciplik" terimi kullanılmıştır.

Mâtürîdî'nin bu iki farklı açıdan yaklaşması, onun düşünce sisteminde aklî ve teolojik boyutların dengeli bir şekilde ele alındığını göstermektedir. Kendisinin nübüvvet konusundaki görüşleri, Allah'ın iradesi ve insanın muhtaçlığı temelinde şekillenmiştir ve bu çerçevede peygamberlik müessesesini anlamlandırmıştır.

Zemahşerî'ye göre de nübüvvetin varlığı, aklen mümkün kategorisindedir.¹⁹⁰ Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinde herhangi bir engel yoktur, dolayısıyla peygamber göndermek mümkün kategorisindedir.¹⁹¹ Zemahşerî Berâhime'nin aklın yeterliliğini öne sürerek nübüvvete ihtiyacın olmadığını iddiasını ele alırken nübüvvetle aklın çelişmeyeceğini söyler, peygamberlerin getirdiklerinin, aklın iyi gördüğün iyi göreceğini, kötü gördüğünü ise kötü göreceğini belirterek aklen nübüvvete bir engel olmadığını ifade etmiştir.¹⁹²

Fakat Zemahşerî, salah-aslah (Adalet) konusunda mezhebi ile uyumlu bir görüş sergileyerek peygamber göndermenin Allah'a vacip (zorunlu) olduğu düşüncesi hakimdir. Zemahşerî, Hz. Musa sonrasında uzun bir süre geçtiğini ve vahyin yeryüzünden silindiğini

¹⁸⁷ Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 670. Daha geniş bilgi için bkz. Ak, Ahmet. "İmam Mâtürîdî ve Nesefî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman". Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / 26 (Aralık 2015), 80-83.

¹⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/324.

¹⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 86.

¹⁹¹ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 86.

¹⁹² Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 73.

belirtir. Bu nedenle, insanların ilahî bilgiden yoksun kaldığı ve doğru yolu bulmada zorlandığı bir dönemde, Hz. Peygamber'in gönderilmesinin "vacip" olduğunu ifade eder.¹⁹³

Zemahşerî'ye göre peygamberin gönderilmesi, kullar için birçok fayda ve maslahat içerir. Peygamberler aracılığıyla insanlar, Allah'ın iradesini ve emirlerini öğrenirler, sapmaktan ve yanılğılardan korunurlar, doğru yolu bulup kurtuluşa erişebilirler. Peygamberler, insanların akıl ve sezgileriyle ulaşamayacakları üstün bilgileri ve rehberlikleri sayesinde toplumları doğru yola yönlendirirler ve insanların dünyevi ve uhrevi maslahatlarını sağlamada önemli bir rol oynarlar. Allah mucizeleri de maslahata göre peygamberine verir.¹⁹⁴ Zemahşerî, bu ifadesiyle Allah'ın peygamberin göndermesini kulların maslahatı açısından ele aldığı aşıkardır. Allah'ın kullarına zulmetmeyeceğiyle ilgili ayet-i kerimesi¹⁹⁵ çerçevesinde Zemahşerî, Allah'ın peygamber veya kitap göndermeden bir topluluğu helâk etmesini zulüm olarak değerlendirir. Çünkü bu durumda insanlara doğru yolu gösterme fırsatı verilmemiş olur ve bu da onların adalet açısından zor bir durumda kalmasına sebep olabilir. Dolayısıyla, peygamberlerin gönderilmesiyle insanlara adaletli ve doğru bir şekilde yönlendirme şansı verilirken, peygamber veya kitap gönderilmemesi durumunda Allah'ın adaletli davranışının gereği yerine getirilmemiş olur.¹⁹⁶

Aklın, varlıklar ve kavramlar hakkındaki değerlendirmesi açısından aklî hükümler üçtür; mümkün, mümteni (imkânsız) ve vacip (zorunlu).¹⁹⁷ Aklî ilkeler açısından Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin bakış açıları nübüvvetin varlığı değerlendirildiğinde Mâtürîdî, nübüvvetin varlığını "mümkün" kategorisinde görerek, bu konuda rasyonel çıkarımlar yapmıştır. Ona göre nübüvvet ilahî irade ile mümkündür ve Allah'ın yarattığı her şey gibi nübüvvet de mümkündür, yani gerçekleşmesi olanaklıdır. Bu nedenle, peygamberlerin varlığı ve gönderilmesi, insan aklı ve mantığı çerçevesinde kabul edilebilir bir olgudur.¹⁹⁸

Mâtürîdî nübüvveti iki açıdan ele alır. Birincisi uluhiyet açısından ikincisi beşeriyetin muhtaçlığı açısından. Mâtürîdî ile Zemahşerî arasındaki temel fark nübüvvetin bunun Allah'a vacip olup olmadığı hükmü konusundadır. Mâtürîdî uluhiyet açısından nübüvveti caiz görür, isterse Allah'ın peygamber göndermeyeceğini söyler. Peygamber göndermeyi Allah'ın bir rahmeti ve lütfu olarak değerlendirir.

Sonuç olarak hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî nübüvvetin aklî hükümler açısından mümkün görmekle beraber uluhiyet açısından vacip olarak görürler. Ulûhiyyet açısından ele alındığında biri *Hikmet* açısından konuya yaklaşırken diğeri *Adalet-Aslah* açısından konuya yaklaşır. Zemahşerî'ye göre bu vaciplik Allah'a bir zorunluluk ifade ederken Mâtürîdî'ye göre herhangi bir zorunluluk ifade etmemektedir.

¹⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 3/417.

¹⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 2/514.

¹⁹⁵ Yûnus 10/44.

¹⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 2/67.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254; Cürçânî, *Şerhu'l Mevâkıf*, 3/108.

¹⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 254.

4.4. Nübüvvetin Gerekliliği

Nübüvvetin gerekliiği tabiriyle, insanlar ve toplumlar için neden nübüvvet gereklidir temelinde bir soruya verilen cevaplar kastedilmektedir. Bu başlık altında fert ve toplum açısından nübüvvetin ve vahyin gerekliiği üzerinde durulur. Bu gerekliklik, genelde insanın aklı, psikolojik ve sosyal yetersizliklerine dayandırılarak insanî bir temele oturtulmuştur. Bu görüş, özellikle nübüvvete gerek olmadığını ileri süren İslâm harici akımlara cevap niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda, İslâm bilginleri genel olarak insanın aklı ve psiko-sosyal zaafına binaen, insanın vahyin yol göstericiliğine ve dolayısıyla peygambere muhtaç olduğunu vurgulamaktadırlar. Ancak, bu ihtiyacın hangi alanlarda ve ne ölçülerde olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür.¹⁹⁹

Mâtürîdî ve Zemahşerî ileri sürdükleri bazı gerekçeler arasında ittifak etmişlerken bazıları konusunda ihtilaf etmişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadar Mâtürîdî ve Zemahşerî nübüvvetin gerekliiği için toplam sekiz argüman kullanmıştır. Kullandıkları argümanlar aşağıda geniş bir şekilde ele alınmış, aralarında karşılaştırma yapılarak ihtilaf ve ittifak ettikleri hususlar belirtilmiştir.

Hikmet: Mâtürîdî, nübüvveti temellendirirken hikmet kavramı üzerinde durmakta nübüvvetin hikmet sonucu gerçekleştiğini söylemekte bunun için rasyonel ve sosyal içerikli deliller ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'ye göre hikmet: her şeyi yerli yerine koymaktır.²⁰⁰ Mâtürîdî, tefsirinde, hikmet ve hakîm kavramı geçen her yerde bu tanıımı kullanmıştır.

Mâtürîdî'ye göre evreni yaratan Allah'ın emir ve yasaklarının, va'd ve tehdidinin olmayacağını söylemek Allah'ı hikmetsizlikle suçlamaktır. Ve evrenin boş yere yaratılmış olduğunu söylemektir. Dış dünyaya bakıldığında ise Allah'ın hakîm olduğu çok net bir şekilde anlaşılmaktadır. Zira Allah vahdaniyet ve hükümlanlığının delillerini evrene yerleştirmiştir. Bu deliller ise onun hakîm olduğunun en güzel kanıtıdır. Böyle bir niteliğe sahip olan Allah'ın hikmetsizce iş yapması düşünülemez.²⁰¹

Mâtürîdî'ye göre evrenin yaratılması ancak nübüvvetle değer kazanır. Zira hikmet, emir ve yasaklar varsa anlamlıdır. Çünkü Allah emir ve yasak bildirmesiydi dünyada herhangi bir düzenden bahsedilemez. Şöyle ki Allah kudretleri dâhilinde sınırlı bir ömürle yaratmış ve hayatlarının devam edebilmesi için besinlere bağlamıştır. Ayrıca insanoglunun doğasına sürekliliği ve uzun ömürlülüğü koymuş ve sevdirmiştir. Ona göre eğer Allah emir ve yasaklar çıkarmasaydı insanlar uzun ve sürekli yaşama arzuları gereği aynı şeye topluca yönelecektir. Dolayısıyla bütün insanların aynı şeye yönelmesi durumunda toplumda kaos ve kargaşaya sebep olacaktır. Uzun yaşama ve sürekliliğini sağlayacağı umduğu şeyin kaybolması endişesinden dolayı insanların şehvet ve arzuları, bu çatışma ortamında hemcinsini ortadan kaldırmaya sevk edecektir. Bu durumda, bir otorite tarafından emir ve yasakların bildirilmesi

¹⁹⁹ Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", 218.

²⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/262, 3/56, 135, 327, 381, 10/ 21, 122.

²⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248.

gerekir ki herkesin neyi hak edip etmediği açığı çıkmış ve insan hayatı ve toplumsal düzenin sürekliliği devam edebilsin.²⁰²

Mâtürîdî, Allah'ın emir ve yasağının olmadığını savunanları, dünyevi imtihanın amacına yönlendiren bir düşünceyi benimser. Ona göre dünyevi imtihanın amacı, gizli olanların açığa çıkması ve bilinmeyenlerin perdelerinin aralanmasıdır. Allah Teâlâ her şeyi bildiği ve hiçbir şeyin ona gizli kalmadığı için onun imtihana gereği yoktur. Bilakis imtihan kullar içindir.²⁰³

Mâtürîdî'nin bu tanımı, insanların dünya hayatında karşılaştıkları zorluklar ve deneyimlerin, gerçeği keşfetme sürecine hizmet ettiğini ifade eder. Mâtürîdî'nin perspektifi, insanın bilgi ve anlayışını genişletme amacına odaklanır. İnsanlar, dünya imtihanıyla birlikte gizli olan gerçekleri keşfeder, bilinmeyenleri ortaya çıkarır ve içerdikleri potansiyeli gerçekleştirirler. Bu süreç, insanın Allah'ın yaratılış amacını kavrama yolunda ilerlemesini sağlar.

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi, hikmetinin gereğidir. Ancak, Allah'ın peygamberleri göndermesi ve insanları imtihana tabi tutması, belirli bir nedenle sınırlı değildir. Çünkü Allah, herhangi bir zararı engellemek veya bir çıkar elde etmek amacıyla peygamberler göndermek gibi bir gerekliliğe ihtiyaç duymaz. Fayda ve zarar dengesi, insanlar için geçerlidir.²⁰⁴

Mâtürîdî'ye göre Allah'ın emir ve yasaklarının varlığı, yaratılmış varlıkların varlığı nedeniyle de anlaşılabilir. Örneğin, Allah mahlukları zararlı ve faydalı olarak iki kategoride yaratmıştır. Her şeyi hem sıkıntıya hem de zevke duyarlı hale getirmiştir. Yarattığı varlıklar için bu özellikler hem acı verici deneyimlerle uyarmak hem de haz verici deneyimlerle sevindirmek amacıyla kullanır. Bu da yasaklama ve teşvik etme (emir) hedefleri taşır. Dolayısıyla, emir ve yasakların varlığını ve peygamberlerin gerekliliğini kabul etmemize neden olur. Ayrıca, Allah'ın yaratılmış varlıklara birbirine bağlı yararlanma prensibini yerleştirmesi, emir ve yasakları iletme gerektirir.²⁰⁵

Zemahşerî'ye göre kimin peygamber olacağı hikmet işidir.²⁰⁶ Ancak Zemahşerî için Mâtürîdî gibi peygamber göndermeyi hikmet gereği görmüştür denilemez. Tespit edebildiğimiz kadarıyla o böyle bir argüman kullanmamıştır. Zemahşerî, hikmet kavramını tefsirinde, aslah kavramı yerine kullanmıştır.²⁰⁷ Dolayısıyla mezhebinin adalet prensibini tefsirine bu şekilde yansıtmıştır diyebiliriz.

Mâtürîdî'nin hikmet kavramı da adaletle yakından ilgilidir çünkü hikmet kavramı için yaptığı tanımı adalet için de yapmıştır.²⁰⁸ Zulmü ise hikmetin zıttı yerine kullanmıştır.²⁰⁹ Ancak

²⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248.

²⁰³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248.

²⁰⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248.

²⁰⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 249.

²⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/175, 4/74.

²⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/350.

²⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/267, 394, 6/9.

²⁰⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/456, 468, 2/454, 487, 3/56, 4/93, 385.

Mâtürîdî hikmet üzerinden yaptığı temellendirmeye Mu'tezilenin aksine Allah'a bir zorunluluk atfetmekten sakınmış, ilahi fiillerin bir illete bağlı olmasına karşı çıkmıştır.²¹⁰

Aklın Yetersizliği: Mâtürîdî'ye göre âlemde hüsün ve kubuh olanı tespit için akıl ön planda bulunur.²¹¹ Ancak Mâtürîdî'ye göre insan aklı iyi ve kötüyü bilebilse de bu bilgi her şeyin bilgisi değildir. İnsan aklı her şeyi bilemez. Peygamberler ise her şeyi bilen Allah'ın elçileri olduklarından insanları adalete ve doğruluğa sevk ederler. İnsanların anlamadığı veya kavrayamadığı şeyleri tam bir şekilde açıklığa kavuştururlar.²¹²

Mâtürîdî'ye göre peygamberlere ihtiyaç, insanın yaratılışı ve yaşamının doğal süreçlerine dayanmaktadır. Ona göre Allah, insanları yaratmış ve onları sınava tabi tutmuştur. Bu sınavda insanların doğru yolu bulmaları ve hayatlarını düzenlemeleri gerekmektedir. Bu süreçte, insanların besinlerle ihtiyaçlarını karşılaması ve hayatta kalmaları önemlidir. Ancak, insanların bu süreçte hastalıklar ve zararlı maddelerle de karşılaşması kaçınılmazdır. Allah, insanları besinleri ve ilaçları kullanarak hayatta kalma imkanı sağlarken, aynı zamanda zarar veren maddeleri de yaratmıştır. Bu durumda, insanlar iyi ve zararlı olanı ayırt etmek zorundadır. Mâtürîdî'ye göre insanların bu iyi ve zararlı olanı ayırt etme kabiliyeti sınırlıdır. İnsanların akılları, her şeyi deneyerek hangi maddelerin zararlı olduğunu tespit etmeye yetmez. Bu durumda, Allah'ın insanlara doğru yolu göstermek ve zararlı şeylerden kaçınmalarını sağlamak amacıyla nübüvvet gereklidir.²¹³

Mâtürîdî'ye göre insan aklı, başlangıçta yeryüzünde bulunan ürünleri ve bu ürünlerin nasıl bir mekanizmaya bağlı olarak üretildiğini doğrudan anlama yeteneğine sahip değildir. İnsanlık, zamanla deneyimler ve gözlemlerle bu konuda bilgi birikimi elde eder ve işin özünü anlar. Ancak bu süreçte, insanların deneyimlerine dayanarak yararlı ve zararlı olanı ayırt etmeleri zor olabilir. Mâtürîdî'ye göre insanların bu bilgi ve deneyim eksikliği, bazı durumlarda beslenme ve yaşam için zaruri olanları belirlemelerini zorlaştırır. Özellikle beslenme konusunda, insanların hangi gıdaların elverişli olduğunu ve nasıl kullanılması gerektiğini doğru bir şekilde anlamaları güçtür. Bu nedenle, insanların beslenme ve hayatta kalma konusunda doğru yolu bulabilmeleri ve zararlı şeylerden kaçınmaları için bir rehberin, yani peygamberlerin ihtiyacı doğar.²¹⁴

Mâtürîdî'nin perspektifine göre aklın yetersizliğinden dolayı peygamberlere ihtiyaç, insanların beslenme konusunda da doğru bilgiye ve rehberliğe gereksinim duymalarıyla da ilgilidir. Beslenme konusunda, insanların faydalanacakları gıda maddelerini ve onların kullanımını doğru bir şekilde bilmeleri gerekmektedir. Çünkü bir besinden faydalanmak için uyulması gereken kurallar ve bilgiler vardır. Ancak insan aklı bu konuda eksiktir. Mâtürîdî'ye göre beslenme konusunda doğru bilgiye ve rehberliğe sahip olanlar, yemeklerin zararlı

²¹⁰ Mustafa Sinanoğlu, "Ta'dil ve Tecvîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/367.

²¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/26.

²¹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

²¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

²¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

etkilerini giderebilecek ilaç ve tıp bilgisine sahip olan kişilerdir. İşte peygamberler, insanlara bu konularda rehberlik eden ve doğruyu gösteren elçilerdir. Onlar, insanlara beslenme konusunda nasıl davranmaları gerektiğini öğretir ve faydalı gıda seçimleri yapmalarına yardımcı olurlar. Aynı zamanda, zararlı etkilerle karşılaşıldığında, o zararı giderebilecek ilaç ve tedavi yöntemleri hakkında bilgi sağlarlar.²¹⁵

Mâtürîdî'nin serdettiği bu argüman, nübüvveti inkâr edenler kısmında “yaratıcıya, emir ve yasaklarının olduğuna inanıp nübüvveti inkâr edenlere” karşıdır. Nitekim bu grup bir yaratıcıyı kabul etmek aynı zamanda emir ve yasaklarının, vaat ve tehditlerinin olabileceğini kabul etmekle beraber nübüvveti ihtiyaç olmadığını söyleyenlerdir. Onlara göre akıl yeterlidir. Mâtürîdî isim belirtmese de bu grup İslam literatüründe Berâhime fırkası olarak bilinmektedir. Mâtürîdî bu grubu isim belirtmeden sadece tanımlamayla yetinmiştir. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da ise Berâhime'yi “Allah'ın peygamber göndermesini hikmetsiz bir iş olarak görenler” olarak tanımlamaktadır.²¹⁶ Mâtürîdî şârihlerinin en önde gelen isimlerinden Nesefî, bu grubu zikrederken bunların Berâhime olduğunu belirtmiştir.²¹⁷

Mâtürîdî'ye göre bu konunun aslında iki temel yön bulunmaktadır: Birincisi, Allah Teâlâ her insanın kendisiyle anlayabileceği bir organ yaratmıştır. Bu organlar, dış etkenlere ihtiyaç duymadan algılama işlevini yerine getirirler. Ancak duyu organlarına bazı kusurlar gelebilir. Bu tür kusurları düzeltmek ve organın işlevselliğini engelleyen faktörlerden korumak, kişinin sorumluluğundadır. Bu sayede organ, algılama işlevini yerine getirebilir. Uzaklığın algıyı engellediği, görülecek nesnenin saydam veya küçük olmasının da gözün tam anlamıyla görev yapmasına engel olduğu bilinmektedir. Akıl da aynı konumdadır; o da yaratılmış bir bilgi kaynağıdır ve diğer algılama araçları gibi sınırlamalara sahiptir. Akla da diğerlerine gelen kusurlar isabet edebilir, ayrıca inceleyeceği konuların kapalı ve karmaşık oluşu da söz konusudur. Bu da mucizeyle desteklenmiş peygamberi gerekli kılar.²¹⁸

İkincisi, Allah, sınırlı duyu dışı algıların algılama araçlarını iki alternatifte bölmüştür. Birincisi, kişinin duyu yoluyla algıladığı şeyi kullanarak sonuca varmasıdır. Bu durum, duyuların algılayamadığı ancak duyuya bağlı olan şeylerle ilgilidir. İkincisi, duyularla algılanan şeyleri aktaran haberlerdir. Uzak ülkeler, değişen durumlar, meydana gelen olaylar gibi şeyler bu şekilde bilinir. Bu sayede insanlar farklı türler, mevsimler, tıp, dil, sanat, savaş ve benzeri konularda bilgi sahibi olurlar. Duyusal delillere dayanmayan emir, yasak, özendirme ve sakındırma gibi konuların anlaşılması haberlerle mümkündür. Bu da mubah (helal), haram ve benzeri konuları içerir. Bu tür konularda haber yöntemi geçerli kılınmalıdır. İşte ikinci alternatifte risâletin gerekli olduğu açıktır.²¹⁹

Mâtürîdî herkesin bilgilerinin sınırlı olduğunu ve peygamberlerin Allah'ın vahyini doğru şekilde yorumlayarak insanlara iletmelerinin gerekli olduğunu vurgular. Din ve dünya

²¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

²¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/191, 10/209.

²¹⁷ Nesefî, *Tefsîrâtü'l-edille*, 660.

²¹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

²¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

işlerinde bilginlerin yanındaki bilginin yeterli olmadığını savunan Mâtürîdî'ye göre herkesin kendi alanında kendine özgü bilgileri vardır. Allah'ın yanında ise bütün bilgiler vardır. Allah'ın bilgisi her şeyi kuşattığından bu bilgiler peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırılır. Peygamberler, Allah'ın gönderdiği elçilerdir ve insanların dinî ve dünya ile ilgili konularda bilgi sahibi olması için gereklidirler. Mâtürîdî'ye göre peygamberler aracılığıyla insanlara gönderilen mesajlar, Allah'ın insanlara rehberlik etmek ve doğru yolu göstermek amacıyla verdiği vahiylerdir. Bu nedenle, peygamberlerin varlığı ve görevi, insanların Allah'ın isteklerini anlaması ve uygulaması için hayati önem taşır.²²⁰

Mâtürîdî, aklın önceliği ve vahyin gerekliliği üzerine bir kelam paradigması oluşturmuştur. Buna göre Mâtürîdî'nin, akla böyle bir öncelik vermesi tabii bir zorunluluktur. Zira vahyin veya emir ve nehyin muhatabı akıl sahibi varlıktır. Peygamberler çevresindeki insanları davet ettiğinde onun doğru söyleyip söylemediğini anlamamanın tek yolu akla başvurmaktır. Mâtürîdî'nin bu konuda önceliği akla vermesiyle, Mu'tezile ile yakın düştüğü söylenebilir. Ancak ona göre akıl ve vahyin ilişkisi daireseldir. Yani Mâtürîdî'ye göre akıl ve vahiy arasındaki ilişki doğrusal değil bilakis akıldan vahye, vahyden de akla giden dairesel bir ilişki söz konusudur. Önce akıl vahyi temellendirmekte sonra da vahiy akli kullanmayı vacip kılarak onun otoritesini bir bakıma meşrulaştırmaktadır.²²¹ Çünkü akıl vahyi anlamakla atıl olmaktan kurtulup aktif ve faydalı hale gelir. Nitekim Mâtürîdî, Kur'an'da geçen "akletmezler" gibi ifadeleri; aklını kullanıp istifade etmezler şeklinde yorumlamaktadır.²²² Ancak Mâtürîdî'ye göre insan sadece akıyla hareket edemez naklî bilgisine de ihtiyacı vardır. Her ne kadar Allah insana tevhidin delillerini yerleştirmiş²²³ ve akıl, Allah'ın rablık ve vahdaniyetine ulaşmada yeterli ise de aklın üzerinde nefsin, hevanın ve dünya meşguliyetlerinin bir etkisi vardır.²²⁴ Bundan dolayı akıl tam olarak hakikati anlamada yetkin olamaz. Akıl, şariatlerin ve ibadetlerin hakikatlerini bilemez.²²⁵

Zemahşerî, insanın beşerî tarafını ele alırken onun aklının sınırlı olduğu üzerinden peygamberin gerekliliğine delil getirmeye çalışmıştır. Yaratılmış olan insan aklının sınırlı olması, her şeyi kavraması muhaldir. Zemahşerî, peygamberlerin getirdikleri şeylerin akılla çelişmeyeceğini dolayısıyla akıl bir şeyi iyi olarak görüyorsa peygamberlerin de o şekilde mesajlar getirdiğini savunmaktadır. Ona göre akılla peygamberin getirdiği nakil birbiriyle çelişmez. Söz konusu mesele de çelişmezliğin olmadığının iki boyutu olduğunu ileri sürerek Berâhime'nin iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Bu boyutlardan birincisi lütuf boyutudur. Zemahşerî'ye göre pek tabii peygamberler insanların akılla bildiği şeyleri getirebilir lakin bu, nübüvvetin reddini gerektirecek bir durum değildir. Aksine bu, Allah'ın insanlara bir lütfudur.²²⁶

²²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

²²¹ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 160.

²²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/395, 622, 2/464, 3/547, 6/46, 9/596.

²²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/443.

²²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

²²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/421.

²²⁶ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 87.

Zemahşerî'nin üzerinde durduğu ikinci boyut ise aklın şariatler hususunda eksikliğidir. Ona göre Allah peygamberlere kendi katından bazı şariatler vermiş ve akıl bunu kavrayamayabilir. Bu şariatler üzerinde akıl yürütüldüğünde ve peygamberlerin getirdiği şariatlerin yararlı tarafları bilindiğinde doğal olarak akıl bunu onaylayacak ve iyi olduğunu kavrayacaktır. Kaldı ki, evreni ve içindeki her şeyi yaratan Allah'ın, her bildiğini, insanların da bilemeyeceği kesindir. Allah'ın peygamber göndermedeki bilgisine vakıf olunmadığından bu konuda akla bütün yetkinliği vermek doğru değildir.²²⁷

Zemahşerî'ye göre şayet akıl, Allah'ın peygamber göndermedeki gayesini kavrayaydı, peygamberlik müessesini doğrulamak zorunda kalırdı. Bu iddiasını kanıtlamak için bir metafor kullanan Zemahşerî, doktor ve hasta örneğini verir. Ona göre bir doktor, hastasının bilmediği ve onu iyileştirecek ilacı pek tabii bilir. Hasta kendisini iyileştirecek ilacı öğrendiğinde, tedavinin etkisini ve gerekliliğini kabul edecek ve doktora karşı koymayacaktır. Bu metaforla Doktor örneğinden maksat açık olduğu üzere Allah'tır. Hasta ise tedaviyi kabul etmeyen nübüvvet inkarcısıdır. İlaç da nübüvvet hikmetidir.²²⁸

Sonuç olarak, Zemahşerî de Mâtürîdî gibi aklın vahye ihtiyacı olduğunu, şariatlerin ve hakikatlerin bilinmesinde aklın tek merci olmadığını savunur. Dolayısıyla bu konuda Zemahşerî ve Mâtürîdî arasında ittifak olduğu söylenebilir.

Dillerin Tesisi: Mâtürîdî nübüvvetin insanlar için nübüvvetin gerekli olduğundan bahsederken kullandığı bir argüman da dillerin tesisidir. Ona göre dillerin kökeni peygamberlerden gelmektedir.²²⁹ Ancak dil argümanının nübüvvetin gerekliliği için sağlam bir temel olup olmadığı konusu ise tartışmalıdır. Özellikle bazı İslam bilginleri diller açısından nübüvvetin temellendirilmesine karşı çıkmıştır.²³⁰ Dillerin kaynağı konusu hem doğu hem de batı dünyasındaki bilginler arasında tartışılmıştır. Bu konuda İslam bilginleri arasında dört farklı görüş olduğu söylenebilir:

1. *Tevkîfî / İlâhî Menşeli Görüş:* Bazı bilginlere göre dillerin kaynağı tevkifidir, yani dilin kökeni vahiyden gelir, dolayısıyla Allah'tandır. Bu görüşü benimseyenler, Allah'ın insanlara dili öğrettiğini veya bir şeyde sesler yarattığını veya insanlar için gerekli bilgiyi sağladığını ileri sürerler.²³¹
2. *İstîlâhî ve Mevzû'î / İnsan Kaynaklı Görüş:* Bazı bilginlere göre dillerin kaynağı insanın zihinsel çabalarının bir ürünüdür. Bu görüşü savunanlara göre insanların birbirleriyle iletişim kurabilmesi için önceden kabul edilmiş bir dilin varlığının gerekliliği vardır.²³²

²²⁷ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 87.

²²⁸ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 73.

²²⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

²³⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/168

²³¹ Râzî, *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uṣûli'l-fîkh*, 1/181-182; Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr*, 2/396; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl ilâ tahkîki'l-haḳ min 'ilmi'l-uṣûl* (Dımaşk: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/43-45; İsmail Aydın, "Ku'ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011), 103.

²³² Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Hasâis* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/96-97; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fî uṣûli'l-fîkh* (Beyrut: Dârû'l Kütübî, 1994), 1/399.

3. *Hem Tevkîfî Hem de İstîlâhî Görüş*: Dillerin kaynağının hem ilahi hem de insan kaynaklı olduğunu savunan iki alt görüş bulunmaktadır:

- a. Dillerin başlangıcı insan kaynaklıdır, geri kalan kısmının tevkîfî olduğu düşünülür. Bu görüşü benimseyen bazı Mu'tezile bilginleri bulunur.
- b. Dillerin başlangıcı tevkîfidir, ancak daha sonra insanlar tarafından geliştirilmiştir. Bu görüşü benimseyenler, dilin başlangıcının Allah tarafından tesis edildiğini, ardından insanların dildeki anlamları geliştirdiğini öne sürerler.²³³

4. *Vakf/Tevakkuf Çekimser Görüş*: Bu görüş, dilin kökenini kesin bir şekilde belirlemekte zorluk olduğunu ve bu konuda çekimser kalmayı ifade eder. Dilin meydana gelişi hakkında ileri sürülen tüm tezleri değerlendirir, ancak kesin bir sonuca varmaktan kaçınır.²³⁴

Zemahşerî'nin diller hakkındaki görüşü Mâtürîdî'nin görüşüyle uyumludur. Ancak Zemahşerî nübüvvetin gerekliliği için bu argümanı kullanmamıştır. Zemahşerî, dillerin kökeninin tevkîf (Allah tarafından öğretilme) olduğunu savunanların temel referansları olan Bakara Suresi, 31. ayetini açıklarken Zemahşerî'ye göre Allah Teâlâ, Âdem'e eşyanın isimlerini hem toptan hem de ayrı ayrı bütün türleri, ayrıntıları ve yararları ile birlikte öğretmiştir.²³⁵ Ayrıca Zemahşerî, Rahmân süresinde “*O insana Beyanı Öğretti*”²³⁶ ayetinde geçen *Beyân*'ı, içindeki düşünceleri ifade edebilme ve açıkça ortaya koyabilme imkânı veren konuşma yeteneği olarak tanımlayarak kendini dil ile ifade edebilme yeteneğini Allah'a izafe etmiştir.²³⁷

Psiko-Sosyal: Mâtürîdî'nin perspektifine göre insanlar yaşamlarının farklı dönemlerinde ve zorluklarla karşılaştıklarında, sıklıkla kendi bilgi ve deneyimlerinin yetersiz olduğunu fark ederler. Özellikle büyük musibetlerle veya önemli kararlarla karşılaştıklarında, insanlar başkalarına başvurmayı bir gereklilik olarak görürler. Bu başvurunun temelinde, danışılan kişilerin daha geniş bir perspektife sahip olabilecekleri ve daha üstün bir bilgiye sahip oldukları düşüncesi yatar. İşte bu noktada, insanlar kendi sınırlı akıllarının çözüm sunmada yetersiz olduğunu kabul ederler. Mâtürîdî bu gibi ihtiyaçların giderilmesi hususunda peygamberlere sosyal ve psikolojik danışman rolü vererek onları toplumun danışmanları olması hasebiyle nübüvvetin gerekli olduğuna vurgu yapar.

Ayrıca, Mâtürîdî'ye göre insanlar öğrenerek ve bu bilgileri birbirleriyle paylaşarak da birbirlerine yardımcı olurlar. Bu da gösteriyor ki insanlar, her konuda tam bir uzmanlık ve

²³³ Mustafa Sönmez, “Kelamcılara Göre ‘Dillerin Kaynağı’ Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010), 197; Râzî, *el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uṣûli’l-fıkh*, 1/181-182; Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ min ‘ilmi’l-uṣûl* (Beyrut: Daru’l Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 181.

²³⁴ Aydın, “Ku’ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi”, 106; Ebû Bek Muhammed b. et-Tayyib Bâkillânî, *et-Takrîb ve’l-İrşâdû’s-Sağîr* (Beyrut: Müessetü’r-Risale, 1993), 1/320.

²³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 1/126.

²³⁶ er-Rahmân 55/4.

²³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 4/443.

bilgiye sahip olamayacaklarına inanırlar ve bu yüzden diğer insanlardan gelen farklı görüşleri dinleyip değerlendirmeyi önemserler. İnsanların kendi yeteneklerini ve bilgilerini birbirleriyle paylaşarak bir araya gelmeleri, aslında insanlığın kolektif bilgi ve deneyim birikimini daha etkili bir şekilde kullanmasına yardımcı olur.

Mâtürîdî, insanların danışma ihtiyacı konusunda iyi niyetli ve güvenilir danışmanların önemini vurgular. Bu danışmanlar, sadece dünya işleri için değil, dinî konularda da doğru rehberlik sağlamalıdır. Mâtürîdî'ye göre insanlar peygamberler aracılığıyla iletilen ilimlere, bilgilere ve rehberliklere inanırlar. Peygamberlerin getirdiği öğretiler, insanların hem dünya hem de ahiret işlerini düzgün bir şekilde yönlendirmelerine yardımcı olur.²³⁸

Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre insanlar, kendi sınırlılıklarını ve eksikliklerini kabul ederek, daha üstün bilgiye sahip olanlara danışma ihtiyacı hissederler. Bu, insanların birbirleriyle etkileşime girip bilgi ve deneyimlerini paylaşarak daha sağlam kararlar alabilmelerini sağlar. Aynı zamanda, peygamberler aracılığıyla iletilen öğretilerin insanlara bilgi ve rehberlik sağladığına inanılır, bu da insanların kendi akıllarının ve deneyimlerinin sınırlarını aşmak için başkalarının bilgilerine başvurma gerekliliğini vurgular.

Mâtürîdî'ye göre dünyadaki yaşamın getirdiği endişeler, üzüntüler, insanın içsel sıkıntıları, hayatın içerdiği acılar, kişisel isteklerin baskısı, dünyevi hedeflerin yoğunluğu ve bu tür dünya işlerinin insanların zihinlerini meşgul etmesi, insanların düşünce ve zihinsel işleyişini olumsuz etkiler. Ayrıca, insan aklının bu tür meselelerle meşgul olması, her türlü alandaki gerçekleri anlamaktan alıkoyar. Bu yüzden, insanlara doğru yolu göstermek, belirsizlik durumlarında gerçeği bulmalarına rehberlik etmek amacıyla Allah tarafından gönderilen elçilere ihtiyaç vardır. Yani, insanların dünya işlerinin ve düşüncelerinin arasında kaybolmamaları için, onlara doğru yolu gösterecek, gerçekleri anlamalarına yardımcı olacak elçilere gereksinim duyulur.²³⁹

Mâtürîdî, insanların kendi nefislerini ve şehvetlerini kontrol altında tutmakta zorlanabileceklerini ve bu nedenle peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyabileceklerini ifade etmektedir. Ona göre insanlar akli ve beşeri yetenekleri sayesinde kendi faydalarını gözetken bir çizgide eğitip geliştirirler. Ancak insanın içinde, yanlış kararlar verebileceği ve ona zarar getirebilecek bilgisizlik ve hoyratlık da bulunmaktadır. Mâtürîdî'ye göre insanın bu bilgisizlik ve zaafı nedeniyle, doğru yolu bulup nefisini kontrol altında tutmak için peygamberlere ihtiyaç vardır. Peygamberler, insanlara doğru yolu gösteren ve onları Allah'ın iradesine uygun davranışlara yönlendiren kılavuzlardır. Onlar, insanlara Allah'ın emir ve yasaklarını bildirerek, nefislerini şehvetler bataklığına düşmekten korumalarına yardımcı olurlar. Dolayısıyla insanlar bütün davranışların sonuçlarını bilen bir zata (peygamber) muhtaçtır.²⁴⁰

Zemahşerî'ye göre nübüvvetin gerekliliği, insanın içsel yapısındaki çeşitli psikolojik zaafılardan ve eksikliklerden doğar. İnsanın tabiatında bulunan bu zayıf yönler, onun dünyevi

²³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 253.

²³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 253.

²⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 253.

arzulara ve hırslara kapılmasına neden olabilir. Kur'an'da da ifade edildiği üzere insan, cahil ve zalim²⁴¹ olabilir, nankör²⁴² ve kibirli²⁴³ olabilir, sabırsız ve aceleci davranabilir,²⁴⁴ cimri ve bencillik²⁴⁵ eğilimleri taşıyabilir, dünyevi isteklere kapılabilir²⁴⁶ ve zayıf²⁴⁷ bir varlıktır. Zemahşerî'ye göre bu psikolojik zaaflar ve dünya merkezli düşünceler, insanın doğru yoldan sapmasına neden olabilir. Bu nedenle, insanın hem dünya hem de ahiret mutluluğuna ulaşabilmesi için Allah tarafından gönderilmiş bir elçiye, bir rehber ihtiyacı vardır. Peygamberler, bu rolü üstlenerek insanları doğru yola yönlendirmek ve içlerindeki kötülükleri ıslah amacıyla gelmişlerdir.²⁴⁸

Zemahşerî, peygamberlerin getirdiği öğretilerin ana hedefinin, insanların içsel zayıflıklarını gidermek ve onları doğru yola yönlendirmek olduğunu belirtir. Peygamberler, insanları dünya ve dünyevi nimetlere aşırı değer vermekten alıkoymayı amaçlarlar. Onlar, dünya tutkularının ve hırslarının geçici ve değersiz olduğunu vurgularlar. Peygamberlerin amacı, insanları Allah'a yaklaştırmak, O'na yönlendirmek ve dünya ile ahiret dengesini sağlamalarına yardımcı olmaktır. Bu sayede insanlar, dünya arzularının ve eksikliklerin esiri olmaktan kurtulabilirler. Peygamberler, insanların iç dünyalarını dönüştürmeyi ve onları Allah'a yaklaştırmayı amaçlarlar. Onlar, insanlara Allah'ın rızasını kazanmada rehberlik ederken, dünya hayatının geçici ve değersiz olduğunu hatırlatırlar.²⁴⁹

Şükür: Mâtürîdî, aklî olarak Allah'ın lütfuna ve verdiği nimetlere karşı şükür açısından da nübüvvetin gerekliliğini savunur. Ona göre nübüvvetin varlığını aklî olarak zorunlu bir şekilde kabul etmeyi gerektiren sebeplerden biri, insanın nimetlerin ve lütufların sahibini tanıyarak ona teşekkürde bulunmanın uygun bir davranış olduğunu, bunun karşılığında ise nimetlere nankörlük göstermenin çirkin bir tutum olduğunu göstermeye çalışmaktır. Bu fikir, insanın çevresindeki varlıklar ve olaylar karşısında gösterdiği tepkilerin akıl ve mantıkla değerlendirilmesiyle ortaya çıkar.²⁵⁰

Aynı şekilde, çevresindeki her şeyin bir lütf ve nimet olduğunu kabul eden bir insan, bu nimetleri inkar edip nankörlük göstermenin çirkin bir davranış olduğunu da anlar. Allah'ın yarattığı her şeyin üzerindeki nimetleri görmezden gelmek veya inkar etmek, O'na karşı saygısızlık ve nankörlük anlamına gelir. Bu ise akıl ve mantıkla çelişen bir tavidir. Allah Teâlâ da insanlara değişik nimetler vermiş ve bu nimetler de değişik değerler taşımaktadır. İnsanoğlu bu nimetlerinin değerini bilmediğinden nimetlere teşekkürü hakkıyla eda edemez. Verilen

²⁴¹ el-Ahzâb 33/72.

²⁴² el-Âdiyât 100/6.

²⁴³ el-Alak 96/6-7.

²⁴⁴ el-Enbiyâ 21/73; el-İsrâ 17/11.

²⁴⁵ el-Fecr 89/17-18; el-Âdiyât 100/8.

²⁴⁶ el-Fecr 89/19.

²⁴⁷ en-Nisâ 4/28.

²⁴⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/388.

²⁴⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/388.

²⁵⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

nimetin değerini ancak o nimeti veren bilir. Dolayısıyla verdiği nimetin değerini, insanlara aktaracak bir elçiye ihtiyaç zorunludur.²⁵¹

Mâtürîdî'ye göre insanın duyuları aracılığıyla algıladığı her şeyde, bu algının gerçekleşmesini sağlayan duyunun sağlıklı bir şekilde çalışmasının ve algıladığı nesnenin üzerindeki nimetlerin Allah'a ait olduğu bilinci vardır. Yani insanın sağlıklı bir şekilde duyularını kullanabilmesi de bir nimettir, algıladığı nesnelerin üzerindeki lütuflar da Allah'ın ihsanıdır. Bu sebeple, insanın duyularını kullanarak çevresindeki güzellikleri ve nimetleri fark etmesi ve bunları Allah'ın lütfu olarak tanıması, teşekkür etmesi aklen gereken bir tutumdur. Duyu nimetlerinin şükrünün eda edilmesi için izlenecek yolu bulma aklı aşan bir konudur. Akıl Allah'ın verdiği bu duyu organlarının şükrünü nasıl eda edileceğini bilemez. Bundan dolayı Allahtan haber getirecek bir aracının mevcudiyetine ihtiyaç kaçınılmazdır.²⁵²

Zemahşerî de bu konuda Mâtürîdî ile aynı görüştedir. Ona göre akli başında biri kendi yaratılışındaki ve mazhar kılındığı muazzam nimetlere karşı içinde şükran hissî duyar. Daha sonra verilen bu nimetler üzerinde tefekkür etmeye başlar ve en nihayetinde nimeti verene iman eder. İman ettikten sonra bu defa detaylı bir biçimde ona şükretmeye başlar. Yine ona göre şükür akılla bilinen bir şey olduğundan şükür imandan önce gelir.²⁵³

Zemahşerî'ye göre Allah'ın verdiği nimetlerin şükrünün hakkıyla eda edilmesi insan takatini aşan bir husus olup verilen nimeti yaratılış amacına uygun şekilde kullanmak nazar ve istidlalde bulunmak da şükürdür. Ona göre Allah, insana göz, kulak ve akıl vermiştir. Bu uzuvlarda dini ve dünyevi birçok yarar bulunduğu bunlar Allah'ın muazzam nimetlerindendir. Bunların şükrünü eda etmek için, gözlerini ve kulaklarını Allah'ın ayetlerini ve fiillerini görüp işitme konusunda çalıştırmaları sonra da akılları ile nazar edip istidlalde bulunmaları gerekir. Bu uzuvları yaratılış amaçları doğrultusunda kullanmayan kişi adeta bunlara hiç sahip olmayan biri konumundadır.²⁵⁴

Zemahşerî'nin nimeti verene şükrün aklen gerekli²⁵⁵ olduğu hakkında görüşü açık olmakla beraber bu şükrün nasıl eda edileceğinin, vahye dayalı bilgiye bağlı olduğu dolayısıyla peygambere ihtiyaç olduğu konusundaki görüşünün açıkça belli olduğu söylenemez.

Zemahşerî'nin takip ettiği kelimat ekolü olan Behşemî ekol, nimeti verene şükür açısından nübüvvetin temellendirilmesine karşı çıkmaktadır. Çünkü nimet verene şükretmek aklen bilinebilen hususlardandır. Bundan dolayı peygamber göndermenin gerekli olduğunu savunmak uzak bir ihtimaldir. Nimete şükrün nasıl eda edileceğini akıl kavrayabilir.²⁵⁶ Yukarıda kurulan nimete karşı yapılması gereken şükür ile ibadet arasındaki ilişkiyi ise

²⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252. Daha geniş bilgi için bkz. Ahmet Ak, "Mâtürîdî'nin Şükür Anlayışı", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 47 (2006), 185-194.

²⁵² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 252.

²⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/582.

²⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/188-189.

²⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/470.

²⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/108-109.

reddetmektedirler. Onlara göre şükür ile ibadet aynı kategoride değerlendirilemez. Biri nimete karşı iken diğeri sevap karşılığında yapılan bir şeydir.²⁵⁷

Sonuç olarak, bu konuda Zemahşerî ve Mâtürîdî arasında bir ihtilafın bulunmadığı söylenebilir. Her iki müellif de nimet verenin aklen teşekkürü hak ettiği hususunda aynı görüşü paylaşmaktadır. Bununla beraber şükürün nasıl eda edileceğinin, vahye dayalı bilgiye bağlı olduğu dolayısıyla nübüvvetin gerekliliği hususunda Mâtürîdî'nin görüşü net iken Zemahşerî'nin görüşü net değildir. Zira Zemahşerî, açıkça nübüvvetin gerekliliği için böyle bir argüman ileri sürmemiştir.

Sosyo-Politik: Mâtürîdî'ye göre sosyal düzenin tahkimi için nübüvvete insanlar muhtaçtırlar. Nitekim insanların arasında anlaşmazlıkların çıkması tabii bir şeydir. Anlaşmazlık ise toplumların bozulmasının temeli ve çöküntünün başlangıcıdır. Ona göre insanlar doğası gereği hep kendini gerçeğe ve doğruya yakın olarak görür. Bu durum da insanları anlaşmazlığa ve kargaşaya sevk eder. Aklen, insanların gönüllerini birleştirecek, söylemlerini tek ses haline getirecek ve anlaşmazlıklarını çözüme kavuşturacak bir hakemin olması zaruridir. Bu hakemliği en iyi yapacak kişi de akılları yaratan ve varlık sahnesine çıkaran Allah tarafından görevlendirilen elçinin kendisidir.²⁵⁸

Mâtürîdî'ye göre Allah, insanları kudretleri dahilinde sınırlı bir ömürle yaratmış ve hayatlarının devam edebilmesi için besinlere bağlamıştır. Ayrıca insanoğlunun doğasına sürekliliği ve uzun ömürlülüğü koymuş ve sevdirmiştir. Ona göre eğer Allah emir ve yasaklar çıkarmasaydı insanlar uzun ve sürekli yaşama arzuları gereği topluca yönelecektir. Dolayısıyla bütün insanların aynı şeye yönelmesi durumunda toplumda kaos ve kargaşaya sebep olacaktır. Uzun yaşama ve sürekliliğini sağlayacağı umduğu şeyin kaybolması endişesinden dolayı insanların şehvet ve arzuları, bu kaos ortamında hemcinsini ortadan kaldırmaya sevk edecektir. Mâtürîdî'ye göre toplumun düzeni için Allah'ın peygamber göndermesi gereklidir.²⁵⁹

Mâtürîdî, toplum içinde farklı mesleklerin ve sanatların varlığını, peygamberliğin gerekliliğini savunurken bir delil olarak kullanmıştır. Ona göre insanların çeşitli mesleklerde uzmanlaşmaları ve bu meslekleri icra etmeleri, toplumun peygamberliğe olan ihtiyacının bir yansımasıdır. Çünkü insanlar barınma ve korunma ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli sanat ve mesleklerin geliştirilmesi gerekir. Bu ihtiyaçların karşılanması için peygamberlerin rehberliğine ihtiyaç duyulur. Peygamberler, insanların yaşam kalitesini artırmak ve ihtiyaçlarını karşılamak için gerekli bilgi ve rehberliği sağlarlar. Onlar, insanlara günlük yaşamlarında karşılaştıkları zorluklarla nasıl başa çıkacaklarını ve çeşitli mesleklerde nasıl beceri sahibi olacaklarını öğretirler. Aynı zamanda, serkeş hayvanlar gibi potansiyel faydaları olan nesnelerin nasıl kullanılacağı konusunda da bilgi sağlarlar. Peygamberlerin rehberliği sayesinde insanlar, çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak için bilgi ve yetenekler edinirler.²⁶⁰

²⁵⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/108-109.

²⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248.

²⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 248.

²⁶⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

Mâtürîdî'nin burada dikkat çektiği meslekler, inşaat ve terzilik meslekleridir. Öyle görünüyor ki Mâtürîdî Kur'ân ayetleri üzerinden bu mesleklerle ön plana çıkmış peygamberlerin ustalıkları üzerinden böyle bir argümantasyona başvurmuştur. Mâtürîdî, sadece bu meslekler üzerinde durmamış, toplumun birçok ihtiyacından yola çıkmış, bu ihtiyaçları giderme işlevini peygamberlere vererek nübüvvetin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Yine ona göre insanlar için yaratılmış olan serkeş hayvanları evcilleştirmek ve eğitmek için nübüvvete ihtiyaç vardır.²⁶¹ Mâtürîdî, insanların serkeş hayvanları evcilleştirmek ve eğitmek için peygamberlere ihtiyaç duyduğunu belirtirken, aslında insanların hayvanlarla ilişkisinin ötesinde bir noktayı ifade etmektedir. Ona göre insanlar için yaratılmış olan bu hayvanları evcilleştirmek ve faydalanabilir hale getirmek, peygamberliğin gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Mâtürîdî'nin görüşü şu şekilde açıklanabilir: İnsanlar, doğal olarak farklı türde hayvanlarla karşılaşır. Ancak, bazı hayvanlar doğaları gereği vahşi ve zorlayıcı olabilir. İnsanlar için yaratılmış olmalarına rağmen, bu tür serkeş hayvanların nasıl evcilleştirileceği ve eğitileceği konusunda insanlar kesin bir bilgiye sahip değildir. Ayrıca, hangi hayvanın insanlar için faydalı olabileceğini ve hangisinin evcilleştirilebileceğini belirlemek zor olabilir. Mâtürîdî, buradan yola çıkarak insanların peygamberlere ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Peygamberler hem insanların doğal çevreleriyle hem de hayvanlarla uyum içinde yaşamalarını sağlayacak bilgi ve rehberlik sunarlar. Bu sayede insanlar, serkeş hayvanları eğitebilir, kullanışlı hale getirebilir ve doğal kaynakları verimli bir şekilde yönetebilirler.

Mâtürîdî'nin bu görüşü, peygamberlerin toplumsal yaşamın her yönünü kapsayan bir rehberlik sunduğunu ve insanların yaşamlarını daha iyi bir şekilde yönlendirmelerine yardımcı olduklarını vurgular. Ona göre ticaret yöntemlerinden lojistiğine, dillerin öğrenilmesinden üreme yöntemlerine ve çocuk bakımına kadar birçok husus akılların keşfi ve çıkarımı ile değil de peygamberlerin öğretmesi ve yol göstermesi ile bilinebilir.²⁶²

Zemahşerî, insanların tarih boyunca tek bir topluluk olarak başladıklarını ve zaman içinde çeşitli ihtilafların ortaya çıkmasıyla ayrıştıklarını ifade eder. Buna göre insanlar ilk başlarda aynı temel öğretilere sahip bir ümmet olarak yaşamışlardır. Ancak zamanla farklı görüşler, inançlar ve anlayışlar ortaya çıkmış ve bu da insanların ayrılıkçı yollar izlemesine neden olmuştur. Zemahşerî'ye göre Allah, insanların arasındaki bu ayrılıkları sona erdirmek ve onları yeniden birleştirmek amacıyla peygamberleri hakem olarak göndermiştir. Peygamberler, insanları ortak bir paydada buluşturmayı amaçlamışlardır. Bu bağlamda, peygamberlerin gönderiliş amacı, insanların aralarındaki ihtilafları çözmek ve ortak bir doğru yolu göstermektir. Zemahşerî, Hz. Âdem ile Hz. Nuh arasında on nesil boyunca insanların ittifak halinde yaşadığını, ancak daha sonra ihtilafların ortaya çıktığını belirtir.²⁶³

²⁶¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

²⁶² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 251.

²⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/255.

Zemahşerî'nin bu düşüncesi, insanların birliği ve beraberliği için peygamberlerin yol göstericiliğine olan ihtiyacı vurgular. İhtilafların ve ayrılıkların önlenmesi, doğru yolu bulma ve insanların tekrar bir araya gelmesi için peygamberlerin görevlendirildiği düşüncesi, onun nübüvvetin gerekliliğine dair argümanlarından birini oluşturur.

Sonuç olarak hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî, peygamberlere sosyal hayatı düzenleyen hakem görevi vermiştir. Her ikisi de başlangıçta insanlar tek bir ümmet olduklarından dolayı toplumsal yapıda bir kırılma yaşanması veya bir kargaşa ve huzursuzluk baş göstermesi durumunda ilahi bir destek ve hakeme ihtiyaç olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu hakemlik görevini en iyi yapacak kişi de akılları yaratan ve varlık sahnesine çıkaran Allah tarafından görevlendirilen peygamber olmalıdır. Peygamberler, sadece şeriatla ilgili bilgileri getirmekle kalmaz, aynı zamanda sosyal ve politik hayatı düzenleyen kuralları da beraberlerinde getirirler. Toplumda huzur, adalet ve birlik sağlamak için çaba sarf ederler ve çıkan toplumsal sorunlarla ilgilenip çözmeye çalışırlar. Peygamberler, insanları doğru yola yönlendirmek, toplumda düzeni ve adaleti sağlamak, toplumsal sorunları çözmek ve birlik ve beraberliği pekiştirmek için gönderilmişlerdir. Sosyo-politik düzenin tahkimi için nübüvvetin gerekliliği konusunda Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında bir fark yoktur. İkisi de bu argümanı kullanmışlardır.

Lütuf: Mâtürîdî'ye göre lütuf: “Allah’ın insanlara lütfu, onları iyiliklere yönlendirmesi ve onları onlara teşvik etmesidir.”²⁶⁴ Lütuf, Allah’ın insanlara gösterdiği iyilik ve yardımın ifadesidir. Ancak Mâtürîdî'ye göre lütuf Allah üzerine vacip değildir, yani Allah’ın insanlara lütuf göstermesi O’nun için zorunlu bir görev değildir. Ancak Allah lütfkardır, yani kendi iradesiyle lütuf gösterme kapasitesine sahiptir.²⁶⁵

Mâtürîdî, nübüvvet meselesine yaklaşırken, lütuf kavramını vurgular. Aklın eksikliklerini tamamlamaya yönelik işlevsel yapısı ve sosyopolitik ve psikolojik işlevi açısından nübüvvet Allah’ın bir lütfudur. Allah insanlara peygamber göndererek merhamet edip lütfetmiştir. Mâtürîdî'ye göre eğer insanlar aklen nübüvvete ihtiyaç duymasalar dahi, lütuf ve kerem açısından peygamberlerin gönderilmesi hala geçerli olurdu. Allah, lütuflarıyla insanları süsler, nimetlerle donatır. İnsanlar için vücut organlarının çeşitliliği, doğanın zenginliği, tevhit ve risâlet gibi kanıtlarla birlikte birçok nimet sunmuştur. İnsanlarda akıl olsa bile insanın sınırlı bir perspektife sahiptirler. peygamberlerin gönderilmesi insanların işini kolaylaştıran ve rehberlik sağlayan Allah’ın bir lütfudur.²⁶⁶

Mâtürîdî'ye göre Allah peygamber göndermeden önce kula akıl delilini verdiği için insanları helak edebilir. Ancak fazlî ve rahmetinden ötürü onları helak etmez Ona göre Allah’ın peygamber gönderme hikmeti din ve dünya açısından nübüvvete ihtiyaçtan dolayıdır. Allah insanlara lütfedip peygamberler göndermiştir.²⁶⁷

²⁶⁴ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/569.

²⁶⁵ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/87.

²⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 255.

²⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/324.

Zemahşerî peygamber göndermeyi ilahi bir lütuf²⁶⁸ olarak değerlendirir. Salt akılla bilinmeyen şariatleri bildirmesi, aklın eksikliklerini tamamlamaya yönelik işlevsel yapısı ve sosyo-politik ve psikolojik işlevi açısından nübüvvet Allah'ın bir lütfudur.²⁶⁹

Zemahşerî'ye göre lütuf, mükellefe yani sorumluluğu olan insana, dinî yükümlülüklerini yerine getirmede fayda sağlayan maslahattır. Bu lütuf, insanın Allah'a yönelip O'nun yolunda ilerlemesine destek sağlamak amacıyla gerçekleşir. Zemahşerî'nin vurguladığı en önemli noktalardan biri, lütfun gerçekleşmesi için kötülüklerden uzak durmanın bir ön şart olduğudur. Yani lütfun faydalarından yararlanmak isteyen kişi, kötü davranışlardan kaçınmalıdır.²⁷⁰

Zemahşerî'ye göre vücûb-alellah terimiyle ilişkilendirilen lütuf kavramı, Allah'ın mükellef insanlara destek olma amacını ifade eder. Allah, kulunun iyiliğini en iyi bilen ve onun en iyi çıkarlarını gözetten bir varlıktır. Bu nedenle kulun iyiliğini isteyen bir zât olarak, lütuf göstermesi Allah'a vacip yani zorunlu bir durumdur.²⁷¹ Zemahşerî, bu düşüncüyü desteklemek için bir örnek verir: Bir baba, evladının geleceği için merhametle davranır çünkü evladının iyiliğini arzular. Baba, çocuğuna merhamet göstermediği takdirde onun yararını gözetmemiş olur. Allah için de durum aynıdır. Bu bağlamda, bir amacın gerçekleşmesi için gerekli olan unsurları engellemek, o amacın kendisini engellemekle eşdeğerdir. Örneğin, çiftçileri çalışmaktan menetmek, ziraatı menetmek anlamına gelir.²⁷²

Zemahşerî'nin değindiği bir diğer mesele, kimsenin zarar görmediği, kötü bir yönü olmayan dünyevi menfaatleri içeren eylemlerde Allah'ın daha iyi ve daha faydalı olanı yapması vacip midir? konusudur. Zemahşerî, bu konuda kendi görüşünü açıklamaktan ziyade, Ebû'l-Kâsım Ka'bî (ö. 319/931) ve Şeyhayn olarak adlandırdığı Ebû Ali Cübbâî ile oğlu Hâşim Cübbâî'nin görüşlerini aktarır.²⁷³ Ka'bî, dinî ve dünyevî sonuçları olan lütfun her iki yönünde de kul için en iyi olanı yaratmanın Allah üzerine vacip olduğunu ifade eder. Yani eğer bir eylemin hem dinî hem de dünyevî sonuçları varsa, Allah en iyi ve en faydalı olanını yaratmalıdır. Buna göre Allah kul için en mükemmel sonucu sağlamakla yükümlüdür. Cübbâîler ise, sadece dine ait eylemlerde Allah'ın en iyi ve en faydalı olanı yaratmakla yükümlü olduğunu savunmuşlardır.²⁷⁴

²⁶⁸ Lütuf teorisi, "Aslah" teorisini ortaya atan Ebû Hüzeyl Allaf (ö. 235/849) ve Nazzâm'a (ö. 231/845) karşı Mu'tezilenin Bağdat kolunun kurucusu kabul edilen Bişr b. Mu'temir'e (ö. 210/825) dayanır. Bişr, Aslah teorisine karşı lütuf teorisini geliştirmiştir. Mu'tezile içerisinde Bişr'in lütuf teorisini en çok sahiplenen Cübbâîler olmuştur. Onların lütuf teorilerini sistemleştiren ise Montgomery Watt'ın birinci sınıf beyin olarak tarif ettiği Kâdî Abdülcebbâr'dır. Mahsum Aytepe, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/3 (2017), 240.

²⁶⁹ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 86-87.

²⁷⁰ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 55.

²⁷¹ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 55.

²⁷² Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 56.

²⁷³ Zemahşerî'nin, Ebû Ali Cübbâî ile oğlu Hâşim Cübbâî'yi Şeyhayn diye isimlendirmesi onun Behşemî ekolu takip ettiğinin başka bir göstergesidir.

²⁷⁴ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 56-57.

Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin Hucurât Suresi'nin 7. ve 8. ayetleri²⁷⁵ üzerine yaklaşımları şu şekildedir: Zemahşerî, ayetleri yorumlarken insanın özgürlüğünü ve iradesini vurgular. Ona göre insan, kendi fiillerini gerçekleştirme yeteneğine sahiptir ve bu fiillerin yaratıcısıdır. Aynı zamanda Allah'ın lütfu ve yardımı olmadan da bu fiilleri gerçekleştirebilir. Ancak Zemahşerî, Allah'ın lütfunu ve yardımını da es geçmez. Ayette bahsedilen “rüşt sahipleri” olarak adlandırılan insanlar, bu özgürlüğü kullanarak iyi fiiller gerçekleştirenlerdir. Allah, insanlara lütfu ve yardımıyla yol gösterir, ancak insanlar bu iradelerini kullanarak seçim yaparlar.²⁷⁶

Mâtürîdî ise, ayetleri değerlendirirken Mu'tezile düşüncesine eleştiriler getirir. Ona göre Mu'tezile, insanların fiillerinin tamamen iradeye bağlı olduğunu ve Allah'ın hiçbir etkisi olmadığını savunur. Ancak Mâtürîdî'ye göre Allah'ın lütfu ve yardımı olmadan insanın iyi fiiller gerçekleştirmesi mümkün değildir. Ayette bahsedilen “imanı sevdirmeye” gibi ifadeler, aslında Allah'ın insanlara olan lütfunu ve yardımını ifade etmektedir. Bu lütfu ve yardım olmadan insanlar iyiye yönelmezlerdi. Dolayısıyla Mâtürîdî, insanın iradesi ve Allah'ın lütfu arasında bir denge olduğunu vurgular.²⁷⁷

Kısacası, Mâtürîdî ve Zemahşerî, ayetleri yorumlarken insanın özgürlüğünü ve iradesini vurgularlar ancak bu kavramları farklı açılardan ele alırlar. Zemahşerî, Allah'ın lütfunu ve yardımını da önemseyerek insanın iradesini vurgularken, Mâtürîdî Allah'ın lütfunu vurgulayarak insanın iradesi ile Allah'ın yardımının birlikte çalıştığını belirtir. Zemahşerî'ye göre Allah'ın mükellefin iyiliğini istemesi ve onun için en iyi olanı yaratması, lütfun bir ifadesidir. Bu anlamda Allah, kullarına lütfu ile yardım etmekle yükümlüdür. Mâtürîdî ise lütfu kabul etmekle beraber Allah'a vacip olduğu noktasında Zemahşerî'den ayrı görüşe sahiptir. Lütfu açısından peygamber gönderme hususunda ise Mâtürîdî'ye göre lütfu, vücûb olmaksızın tevfiğ, kolaylaştırma ve yardım manasında olduğundan nübüvvetin gerekliliği lütfu açısından vacip olarak görülemez.

İzâhatü'l İlet: Nübüvvetin gerekliliğini vurgulayan bir başka argüman ise özür ve bahanelerin ortadan kaldırılması için peygamber gönderme ihtiyacıdır. Mâtürîdî'ye göre insanlar, akıl nimeti sayesinde Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşabilirler. Bu nedenle, peygamber gönderilmese bile insanların Allah'a olan itiraz hakkı yoktur. Mâtürîdî'ye göre akıl, insanları doğru yola yönlendirecek bir delildir ve insanlar bu delil sayesinde Allah'ın varlığını ve birliğini anlayabilirler. Mâtürîdî, insanların “*Ey rabbimiz! Bize bir peygamber gönderseydin de şu zillet ve rezillik başımıza gelmeden önce ona uymuş olsaydık.*”²⁷⁸ gibi itirazlarının geçersiz olduğunu savunur. Çünkü insanlara verilen akıl sayesinde Allah'ın varlığına ve birliğine ulaşmak mümkündür. İnsanlar, akıl nimeti ile doğru yolu bulabilme yeteneğine sahip

²⁷⁵ “Bilin ki Allah'ın elçisi aranızdadır. Birçok durumda o sizin dediklerinizi yapsaydı işiniz kötüye giderdi, fakat Allah size imanı sevdirdi ve onu gönlünüze sindirdi; inkârcılığı, yoldan çıkmayı ve emre aykırı davranmayı da size çirkin gösterdi. Allah tarafından bahşedilmiş bir lütf, bir nimet olarak doğru yolu bulmuş olanlar işte onlardır (bu vasıflara sahip olan sizlersiniz). Allah her şeyi bilmekte, yerli yerince yapmaktadır.” el-Hucurât 49/7-8.

²⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/362.

²⁷⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/330.

²⁷⁸ Taha, 20/134.

olduklarından, eğer peygamber gönderilmeseydi bile akıllarını kullanarak Allah'ı anlamaları ve onun yolunda hareket etmeleri gerektiğini ifade eder.²⁷⁹

Bu şekilde Mâtürîdî, akıl nimetinin insanlar için önemini vurgulayarak, peygamber gönderilmesinin lütfun bir ifadesi olduğunu ve insanların akıl deliliyle de Allah'a ulaşabileceğini belirtir.

Zemahşerî, nübüvvetin insanların özür ve bahanelerini ortadan kaldırmak açısından da önemli bir rol oynadığına inanır. Zira peygamberler gönderilmeden önce insanlar, kendilerine peygamber gelmediği için Allah'a iman etmemek gibi bir özür veya bahane ileri sürebilirlerdi. Bu tür mazeretlerin önüne geçmek ve insanlara sorumluluk yüklemek için peygamberler gönderildiğini savunur. Zemahşerî, dönemin müşriklerinin, eğer kendilerine bir peygamber gönderilseydi hidayete ermiş bir topluluk olacaklarını iddia ettiklerini ifade eder. Bu da aslında peygamber gönderilmemesi durumunda kulların kendilerine peygamber gelmediği için iman etmeme bahanesi kullanabileceklerini gösterir.²⁸⁰ Ancak Zemahşerî'ye göre Allah, bu tür mazeretleri ortadan kaldırmak için peygamberler göndermiştir. Peygamberler aracılığıyla insanlara ilahi mesaj ulaştığı için artık insanların iman etmemek için bahane bulma lüksü kalmamıştır.²⁸¹

Zemahşerî'ye göre peygamberler, insanlara dini konularda açık bir şekilde ilahi bilgiyi ileterek onları gafletten uyandırmak ve düşünmeye sevk etmek amacıyla gönderilmiştir. Peygamberler, insanlara Allah'ın emirlerini, yasaklarını ve sorumluluklarını anlatarak, onları doğru yola yönlendirmişlerdir. Bu sayede insanlar, dini konularda bilinçlenmiş ve Allah'ın rızasını kazanmak için nasıl hareket etmeleri gerektiğini öğrenmişlerdir. Zemahşerî'ye göre peygamberlerin gönderilmesiyle insanlara dini konularda rehberlik edildiği ve sorumluluklarının açıkça belirtildiği için, ahirette "Bize bir elçi gönderseydin de bizi gaflet uykusundan uyandırsaydı" gibi mazeretlerin kabul edilmeyeceğini ifade eder. Çünkü peygamberler aracılığıyla insanlara gerekli bilgi ve uyarılar iletildiği için, insanların bu konularda sorumluluklarını yerine getirmemeleri mazeret olarak kabul edilemez.²⁸²

Sonuç olarak Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında Allah peygamber göndermese bile Allah'ın varlığına ve birliğine tevhide ulaşabilmesi açısından aklın yeterliliği hususunda görüş birliği olmakla beraber Mâtürîdî'nin, Zemahşerî'yle özür ve bahaneleri ortadan kaldırması için peygamber göndermenin gerekli olduğu hususunda aynı görüşü paylaştığı söylenemez.

4.5. Nübüvvetin İspatı ve Mucize

4.5.1. Nübüvvetin İspatının Önemi

²⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/324.

²⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/618.

²⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/67.

²⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/591.

İnsanlar, tarih boyunca fikirleriyle medeniyet kurma ve doğru yolu bulma çabası içinde olmuşlardır. Evreni anlamlandırma ve sosyal düzeni kurma sürecinde, nübüvvete duyulan ihtiyaç ortaya çıkmıştır. Allah'ın rahmetiyle gönderdiği peygamberler, insanları doğru yola yönlendirmiş ve onlara ilahi hikmetler sunmuştur. Peygamberlerin davetleri, itikadi ilkelerde ortak hakikatleri içerse de inkârcılar tarafından reddedilmiş ve şahıslarına karşı iftiralar atılmıştır.

Nübüvvetin aklî, naklî ve tarihî veriler ışığında ispatı, İslam düşünce tarihinde önemli bir mesele olmuştur. Nübüvvetin varlığının rasyonel olarak ispat edilmesi, teorik olarak imkânını ve pratikte gerçekliğini doğrulamak kritik bir konudur. Nitekim nübüvvetin varlığının kabul edilmesi, felsefî ve kelâmî bakımdan onun doğruluğunun ispatını gerekli kılar. Kelâm ve akaid kaynaklarında, nübüvvet, Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından sonra ele alınan bir mesele olmuştur. Bazı kelimciler, epistemolojik açıdan nübüvvet konusunun Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından daha öncelikli olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre mükellefe ilk vacip olan şey, nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin doğruluğunu değerlendirmek ve nübüvvete ilişkin hususları tefekkür etmektir.²⁸³

Düşünce tarihine bakıldığında Yüce Allah'ın zat ve sıfatlarından daha fazla nübüvvete yönelik itirazlar olduğu görülür. Birçok filozof ve düşünür, Allah'ın birliğine inanmalarına rağmen nübüvveti reddetmişler ve aklın, vahyin dışında hakikati kavrayabileceğini iddia ederek bir tür “tabîî din” savunmuşlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak, günümüzde de etkili olan “deizm” ortaya çıkmıştır.

Nübüvvetin ispatı konusu, İslam ilimlerinde genellikle “Nübüvvetin Delilleri” ve “İcâz Delilleri” adı altında ele alınmıştır. Birinci kavram, genellikle mucizeyi merkeze koymakla birlikte, nübüvveti ispat eden tüm bilgileri, eylemleri ve nitelikleri içerir. İkincisi ise nübüvveti mucize odaklı bir şekilde ispat etmeyi amaçlar.²⁸⁴

Kur'an, nübüvvetin ispatıyla ilgili bazı delillere değinir. Bunlar şunları içerir: farklı zamanlarda gelen vahiylerin birbirini teyit etmesi, gaybî bilgilerin vahiyler aracılığıyla aktarılması, insanların bu ayetlerin benzerlerini üretememesi, peygamberlerin mucizeler göstermesi, vahyi inkâr edenlerin helak edilmesi ve geriye eserlerinin kalması, vahyin bireyleri ve toplumları hidayete erdirmesi gibi deliller.²⁸⁵

Nübüvvetin ispatı, İslam düşünce tarihinde önemli bir alan olmuş ve farklı İslam düşünürleri tarafından ele alınmıştır. Bu çerçevede, akıl ve vahyin birliği, peygamberlerin mucizeleri ve vahyin toplumlar üzerindeki etkisi gibi konuların incelenmesi yaygın bir uygulama olmuştur. Kur'an ayetlerinde pek çok kez değinildiği gibi peygamberlerin beşer olduğu vurgusu da nübüvvetin ispatı konusunu önemli kılmaktadır. Peygamberlerin insan olması, ilahi vahyin bir insan nezdinde yaşanabilirliğini gösterirken, aynı zamanda muhatap kitle için zorlukları da beraberinde getirir. Bu nedenle peygamberin iddiasını destekleyen

²⁸³ Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, 200.

²⁸⁴ Bkz. Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Muhammed Rıdvan, Fayız ed-Dâye,,(Dimaşk: Dârü'l-fikr, 2007, 65-66.

²⁸⁵ Yavuz, “Vahiy” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 42), 42/440.

olağanüstü olayları, yani mucize nübüvvetin ispatı için gereklidir. İslam kelimcilerine göre peygamberlerin delilsiz olarak peygamberlik iddialarını ispatlaması mümkün olmadığından, nübüvvet ile mucize arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır.²⁸⁶

4.5.2. Nübüvvetin İspatı Olarak Mucize

Mucize kelimesi “a-c-z” fiilinden türemiş olup “i’câz” mastarının ism-i fâilidir. Sözlük anlamı itibariyle “bir şeye güç yetirememek, engel olmak, başkasını âciz bırakmak” anlamlarına gelmektedir.²⁸⁷ Mucize kelimesinin sonunda bulunan “te” harfi müenneslik anlamında olmayıp, mübalağa ifade etmek için gelmiştir.²⁸⁸ Gönderilen peygamberlerin ve gösterdikleri mucizeler çok olmasından dolayı bu şekilde kullanılmıştır.²⁸⁹ Mucize kavramı istilâhî olarak kelâm bilginleri tarafından çeşitli şekillerde tarifi yapılmıştır. Tarifler arasında küçük farklar bulunsa da tarifler birbirine benzemektedir. Bu tariflerden bazıları şunlardır;

Mucize, “münkirlere meydan okunduğu sırada nübüvvet iddia eden zatın elinde tabiatla süregelen düzene aykırı olarak, benzerini getirmekten münkirleri âciz bırakacak şekilde meydana gelen fiildir.”²⁹⁰ Mucize “peygamberlik iddiası esnasında, Allah’ın resulü olduğunu iddia eden zatın, kendisiyle sıdkını doğruluğuna ispat etmesi kastedilen, hayra ve saadete vesile olan harikulade bir iştir.”²⁹¹

Mâtürîdî ve Zemahşerî’nin mucize tanımlarına bakıldığında Mâtürîdî, mucizeyi “peygamberin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenim yoluyla meydana getirilemeyen olay” diye tanımlar.²⁹² Zemahşerî’ye göre mucize, “peygamberlik iddiasında bulunan kişide ortaya çıkan, Allah’ın o kişiyi tasdik edip desteklemesi anlamında olan dar-ı teklifte meydana gelen Allah’a has bir fiildir.”²⁹³

Kelâm literatürü, peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını doğrulamak için sunduğu mucizenin birtakım şartları taşıması gerektiğini açıkça gösterir. Aksi takdirde herhangi bir kişi harikulade bir olay ortaya koyarak peygamberlik iddiasında bulunsa, gerçek peygamberlerle ayırt etmek zorlaşabilir. Bu durumda, gerçek peygamberlerin mucizeleri ile peygamberlik iddiasında bulunan kişilerin elinden çıkan keramet, istidrac, ihanet gibi olağanüstü olaylar birbirine karışabilir. Bu nedenle, peygamberlik iddiasını destekleyen mucizelerin sahip olması gereken niteliklerin üzerinde dikkatlice düşünmek ve anlamak önemlidir. Böylece, peygamberlerin özel görevleri ve ilahi vahyin taşıyıcısı oldukları kesin bir şekilde belirlenebilir.

²⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 259.

²⁸⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, “a-c-z” 5/369.

²⁸⁸ Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’-d-dîn* (İskenderiyye: Daru’l Marife bi Mısır, 1969), 88.

²⁸⁹ Bağdâdî, *Usûlü’-d-Dîn*, 170.

²⁹⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli’-d-dîn*, 88.

²⁹¹ Cürcânî, *Tâ’rîfât*, 219.

²⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 261.

²⁹³ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usûli’-d-Din*, 88; Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 4/296.

Mâtürîdî ve Zemahşerî eserlerinde bu konuyu başlı başına bir başlık altında ele almazlar, ancak Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin eserlerinde gerek mucize tariflerinde gerekse de cümle aralarında şu şartlara değinilir. Bu şartlar şu şekilde sıralanabilir;

1. Mucize, Allah'ın fiili olmalıdır: Mâtürîdî ve Zemahşerî bu şart üzerinde ısrarla durmuştur. Bunun sebebi şu şekilde açıklanabilir: bir peygamberin peygamber olması için Allah tarafından seçilmiş ve gönderilmiş olması lazımdır. Peygamberliğin en büyük kanıtı da mucize olduğuna göre mucizenin Allah'ın bir fiili olması gerekir. Peygamberlerin yaptığı bir şey değildir.

Mâtürîdî'ye göre peygamberler mucizeleri kendi arzularıyla indiremezler; mucizeleri indirme yetkisi sadece Allah'a aittir, dilediği zaman indirir. Bu konuda onlar, İsa'nın şu sözüne benzerler: "Ben, körleri ve abraşları iyileştiririm..." bu ayet, mucizelerin sadece Allah'ın izni ve emriyle geldiğini bildirir, kendi arzularından değil." Yine Mâtürîdî'ye göre "*Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber mucize getiremez.*"²⁹⁴ Ayeti Bâtîniye'nin iddialarını reddeder. Zira onlar derler ki: "Resuller, ruhani mücevherlerin etkisiyle istedikleri zaman ve istedikleri gibi ayetler getirirler." Bu iddiaya göre resullerin içlerindeki ruhani güçleri sayesinde Allah'ın izni olmadan istedikleri zaman mucizeler getirebilirler. Eğer bu iddia doğru olsaydı, ayetin anlamı boşa çıkardı. Oysaki, ayette açık bir şekilde bildirilir ki, resuller mucizeleri sadece Allah'ın izniyle getirebilirler.

Zemahşerî'ye göre "Peygamberin mucizesi" tabiri mecazidir ve peygamberin elinde mucizenin zuhur ettiği anlamını taşır. Yani mucize, aslen Allah'a ait olan bir fiildir ve peygambere izafe edilmesi doğru değildir.²⁹⁵ Mucize, Allah'ın eşsiz gücünün bir göstergesi olarak ortaya çıkar ve mucizenin varlığı, Allah'ın varlığına işaret eder. Zemahşerî'ye göre mucizeyi inkâr etmek, aslında Allah'ı inkâr etmek anlamına gelir.²⁹⁶ Çünkü mucize, Allah'ın peygamberine verdiği bir belgedir ve peygamberin iddiasını desteklemek için verilir. Mucizenin ortaya çıkması, peygamberin Nübüvvet iddiasını doğrulayan bir delil olarak işlev görür. Örneğin, Hz. Musa ile Firavun arasındaki hikâyede, Firavun Hz. Musa'ya "Eğer doğru söyleyenlerdensen açık bir delil getir" demiştir. Bu talep üzerine Allah, Hz. Musa'ya mucizevi işaretler vermiş ve böylece Hz. Musa'nın doğru söylediğini açıkça ortaya koymuştur. Benzer şekilde, peygamberler Allah'a "Eğer peygambersem şunu yap" dediklerinde Allah, peygamberlerin istediklerini gerçekleştirmiştir. Bu da peygamberlerin Nübüvvet iddialarını desteklemek ve doğrulamak amacıyla gerçekleşen olaylardır. Bu durum şuna benzer: vezirin padişaha "Ben senin elçinsem, senin tarafından gönderildiğimi kanıtlamam için bana kılıcını ver" demesi durumunda, padişahın kılıcı vezire vermesi, padişahın veziri tasdik ettiğini gösterir.²⁹⁷

2. Mucize, harikulade-olağanüstü bir şekilde zuhur eden bir fiil olmalıdır. Mucize, sıradan ve olağan durumların dışına çıkan harikulade bir olaydır. Yani mucize, doğanın olağan-

²⁹⁴ el-Mü'min 40/78.

²⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/618.

²⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/18.

²⁹⁷ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din*, 88-87.

doğal akışının tersine meydana gelir. Bu nedenle mucize, bilgi aktarımı amacı taşımadığı gibi öğretililecek veya öğrenilebilecek bir beceri değildir. Onun amacı, insanların ilahi varlığa, kudrete ve iradeye yönlendirilmesi ve bu yolla ilahi gerçekleri anlamalarının sağlanmasıdır. mucize sihir, büyü veya benzeri olaylardan farklı bir niteliğe sahip ve ilahi bir kaynağın işaretçisidir.²⁹⁸

3. Mucize, bir peygamberin nübüvvet iddiasını desteklemek amacıyla zuhur etmelidir.²⁹⁹ Bu tür olaylar, peygamberin ilahi görevini teyit etmek ve insanların dikkatini çekmek için gerçekleşir. Mucize, sıradan olayların dışında bir şekilde gerçekleştiği için insanların ilgisini çeker ve onların ilahi mesaja yönelmelerini sağlar. Ancak nübüvvetten önce meydana gelen harikulade olaylar, peygamberin nübüvvetini desteklemek amacı taşımadan gerçekleşirse, bunlar mucize kapsamına girmez.³⁰⁰ Bu tür olaylar “irhâs” olarak adlandırılır.³⁰¹

Mâtürîdî, aklî mucize olarak peygamberlerin şahsiyetlerinin nübüvvetleri için yeterli bir kanıt olduğunu ifade etmiş³⁰² olmasına rağmen, nübüvvetin ispatı için en büyük vurguyu mucizelere yapmıştır. Ona göre peygamberlerin mucize göstermesi nübüvvete en güçlü kanıttır.³⁰³

Mâtürîdî'ye göre peygamberlik için mucize şarttır.³⁰⁴ Mucize, insan gücü ve kapasitesini aşan olağanüstü bir olayın gerçekleştirilmesidir.³⁰⁵ Mâtürîdî, bu mucizelerin eğitim, öğretim, gayret ve çaba ile gerçekleştirilemeyeceğini, bunun tamamen Allah'ın bir lütfu ve ihsanı olduğunu belirtir. Yani mucizeler, sıradan bir insanın elinden gelmeyecek kadar özel ve olağanüstü olaylardır.³⁰⁶ Ayrıca Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin nübüvvetlerini ispat etmek için gösterdikleri mucizeler hem peygamberliği hem de ulûhiyeti ispat eder. Yani peygamberlerin gerçekleştirdiği mucizeler, onların Allah'ın seçilmiş elçileri olduğunu ve ilahi bir gücün onları desteklediğini gösterir. Bu mucizeler, insanlara sıradan bir insanın yapamayacağı şeyleri yapma yeteneğini aşan bir gücün varlığını gösterir.³⁰⁷

Mucizelerin imana etkisi konusunda ise Mâtürîdî, farklı bir görüşe sahiptir. Ona göre bir toplum bir peygambere inanmamakta ısrar ederse, peygamber mucizeler gösterse bile inanmayabilir. Mucize ne kadar büyük olursa olsun, insanın seçim özgürlüğünü engelleyemez. Mucize onları imana zorlayamaz.³⁰⁸ Buna şu ayetle delil getirir: “Eğer (istedikleri gibi) onlara melekleri indirseydik, ölümler de onlarla konuşsaydı ve her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik, Allah dilemedikçe yine de inanacak değillerdi; fakat çokları bunu bilmezler.”³⁰⁹ Ona göre

²⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/367, 2/138, 3/310, 4/296.

²⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261; Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 88.

³⁰⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 265.

³⁰¹ Cürçânî, *Tâ'rîfât*, 16; M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/181.

³⁰² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/179.

³⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/294.

³⁰⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/511.

³⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/327.

³⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261.

³⁰⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 247.

³⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 8/49.

³⁰⁹ el-En'am, 6/111

mucize de gerçekleşse ancak Allah dilerse iman ederler. Yani mucizenin imana tesiri olamaz. Allah'ın dilemesi ise onun buna kadir olması manasındadır. Mu'tezilenin dediği gibi iman etmeleri için zorlama veya baskı değildir.³¹⁰

Mâtürîdî, Allah'ın peygamberlerine mucize verdiğini ancak bu mucizelerin toplumun ihtiyaçlarına ve bilgi seviyelerine uygun olarak farklılık gösterebileceğini ileri sürer. Yani, bütün peygamberlere aynı türden mucize verilmediğini, fakat her peygamberin toplumunun en iyi anladığı alanlarda ve ihtiyaçlarında farklı mucizeler sergilediğini ifade eder. Örneğin, Hz. Mûsâ döneminde sihir oldukça yaygındı ve insanlar sihirle ilgili bilgi sahibiydiler; bu nedenle Hz. Mûsâ'ya yönelik mucizeler de sihir alanında gerçekleşti. Allah Teâlâ Hz. Mûsâ'ya o toplumun bildiği ancak sihir olmayan mucizeler verdi. Sihirbazların mucizeyi gördükten sonra secdeye kapanıp iman etmesinin sebebi de Hz. Musa'nın elinde cereyan eden harikulade bir fiil olması ve sihir gibi olmamasındandır. Aynı şekilde İsa'nın gönderilmiş olduğu toplum tıp ilminde bilgi sahibiydi. Bundan dolayı Hz. İsa'nın mucizeleri kavminin yapmış olduğu tıp ilmine uygun türden olaylardır.³¹¹

Zemahşerî'ye göre nübüvveti tek bir şey ispat eder. O da mucizedir. Zemahşerî, mucizeyi: "peygamberlik iddiasında bulunan kişide ortaya çıkan, Allah'ın o kişiyi tasdik edip desteklemesi anlamında olan dar-ı teklifte meydana gelen Allah'a has bir fiildir."³¹² şeklinde tarif eder. Zemahşerî, mucize ile peygamberliğin doğruluğu arasındaki ilişkiyi şu şekilde açıklamaktadır: "Yüce Allah, olağan akışı (doğal düzeni ve olayların gidişatını) teklif anlarında bozmaz; bunu sadece peygamberlik iddiasını doğrulamak amacıyla gerçekleştirir. Bu nedenle, mucizenin temel amacının peygamberliği doğrulamak ve bu iddiayı desteklemek olduğu anlaşılır. Firavun, Hz. Musa'ya şöyle demiştir: "eğer açık bir delil getirdiysen, doğru söyleyenlerden isen haydi göster onu."³¹³ Hz. Peygamber de "Ey Rabbim! Eğer gerçekten bir peygambersem, şunu yap!" diyerek bu yolu izlemiş ve gerçekleştirmiştir." Bu durum, şöyle bir örnekle açıklanabilir: Bir kralın elçisi kralına, "Ben senin elçinim, eğer beni doğrulamak istiyorsan kılıcını bana ver!" derse ve kral da bunu yaparsa, bu durumda kralın elçisini sözleriyle onayladığı anlamına gelir.³¹⁴

Zemahşerî, nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin bu iddiasını kanıtlamak ve insanları ikna etmek için elinde mucize olmasının gerekli olduğunu savunur. Ona göre her peygamberin mutlaka bir mucizesi olmalıdır çünkü mucize, peygamberin ilahi bir yetkilendirmesi olduğunu ve mesajının gerçek olduğunu gösteren önemli bir delildir. Bu zorunlu ilişki çerçevesinde, Zemahşerî örnek olarak Hz. Şuayb'ın hikayesini verir. Ona göre mucizeler, peygamberin Allah tarafından yetkilendirildiğini ve ilahi bir görevi yerine getirdiğini gösterir. Bu nedenle

³¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/219.

³¹¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/648.

³¹² Zemahşerî, *el-Minhac fi Usulî'd-Din*, 2020, 88; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 4/296.

³¹³ el-A'râf 7/106.

³¹⁴ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usulî'd-Din*, 71-72.

peygamberlerin nübüvvet iddialarını güçlendiren ve insanları inanmaya davet eden bir araç olarak görülür.³¹⁵

Zemahşerî, Hz. Şuayb peygamberin kavmine gönderildiğini anlatılan ayette³¹⁶ yer alan “beyyine” kelimesini “mucize” anlamında yorumlamış ve Hz. Musa’ya atfedilen bazı harikulade olayları aktarmıştır.³¹⁷ Ancak Zemahşerî, bu harikulade olayları Hz. Şuayb’ın mucizeleri olarak kabul etmektedir. Yani Zemahşerî’ye göre Hz. Musa’nın elinde zuhur ettiği rivayet edilen bazı olağanüstü olaylar aslında Hz. Şuayb peygamberin mucizeleridir ve bu mucizeler Hz. Musa’ya değil, Hz. Şuayb’a atfedilmelidir.³¹⁸

Zemahşerî’nin aktardığı pasajlar, her peygambere mutlaka mucize verilmesi gerektiğini savunduğunu göstermektedir. Bu görüş, Ehl-i Sünnet ekolünün de paylaştığı bir görüştür.³¹⁹ Zemahşerî, peygamberlere mucize verilmesi gerektiği düşüncesini savunurken, aynı zamanda bu mucizelerin irhasât olarak adlandırılan harikulade olaylardan ayrılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu düşüncesi ile ise Mu’tezilenin Behşemiyye ekolünü takip ettiği anlaşılır. Çünkü Behşemiyye ekolüne göre mucize dışında keramet, irhâs gibi olağanüstü olayların görülmesi mümkün değildir.³²⁰ Böyle bir şeyin olması durumunda hem mucize ve nübüvvet konusunda insanlar kafa karışıklığı yaşar. Eğer Mucize dışında olağanüstü bir hal insan elinde zuhur ederse elinde zuhur eden kişinin peygamber olup olmadığı anlaşılamaz.³²¹ Zemahşerî’nin de pek çok yerde görüldüğü üzere mucizenin peygamberler için diğer insanlardan ayıran en büyük unsur olarak kabul etmesi onu Behşemî ekolu takip ettiği ve keramet gibi olağanüstülükleri kabul etmediği anlaşılır.

Zemahşerî, Âl-i İmrân suresinde geçen³²² meleklerin Hz. Meryem ile konuşmalarını da mucize ve irhasât ayrımı çerçevesinde yorumlamaktadır. Onun bu yorumu, mucize ve irhasât kavramlarının peygamberlerin görevi ve rolleri bağlamında nasıl ele alındığını göstermektedir. Zemahşerî’ye göre meleklerin Hz. Meryem ile konuşmaları, ya Hz. Zekeriya’nın mucizesi olarak değerlendirilmiş ya da Hz. İsa’nın nübüvvetinin habercisi olarak kabul edilen irhasât türüne girmektedir.³²³

Bu anlayış, Zemahşerî’nin mucize ve irhasât ayrımını koruma çabasını yansıtmaktadır. Onun perspektifine göre bu tür olaylar sıradan insanlar için mümkün olmayan fiillerdir, ancak mucize niteliğini taşıyan olağanüstü fiillerle peygamberlerin özel görevleri ve ilahi mesajlarının desteklenmesi arasındaki dengeyi sağlamak amacıyla özel bir şekilde gerçekleşirler. Bu yorumu

³¹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 2/127.

³¹⁶ el-A’râf 7/85

³¹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 2/127.

³¹⁸ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü’l-d-dîn)*, 138.

³¹⁹ Neseî, *Tebîrâtü’l-edille*, 688; Ebü’s-Suûd Efendi, *İrşâdü’l-‘aklî’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*, 3/247; Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi (Usûlü’l-d-dîn)*, 138.

³²⁰ Orhan Şener Koloğlu, “İbnü’l-Melâhimî” (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), Ek-1/616.

³²¹ Mu’tezile mensupları arasında Ebü’l-Hüseyn el-Basrî dışında peygamber olmayan kimsenin elinden olağanüstü hallerin zuhur etmesini kabul etmemişlerdir. Ebü Abdillâh Ebü’l-Fazl Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *İ’tikadatu fıraki’l-müslimin ve’l-Müşrikin*, thk. Ali Sâmî en-Neşşâr (Beyrut: Daru’l Kütübî’l-İlmiyye, 1982), 44.

³²² el-Âl-i İmrân 3/42

³²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 1/361.

üzerinden bakıldığında, Zemahşerî'nin peygamberlerde görülen harikulade türü fiillerin mucizeyle birlikte, peygamberlik öncesinde görülen irhasâtı da kabul ettiği görülmektedir. Bu, Mu'tezilenin de genel görüşüne yakın bir anlayıştır.³²⁴

4.5.3. Mucizenin Çeşitleri

Mucize kavramı, İslam düşünce geleneğinde önemli bir yer tutan ve hicri 3. yüzyılda ortaya çıkan ve daha sonra tasnif edilen bir terimdir. Mucize, peygamberlerin gösterdiği olağanüstü ve doğaüstü nitelikteki işaret ve olaylardır. Bu tür olaylar, peygamberlerin Allah'ın elçileri olduğunu ispatlama ve onların nübüvvetlerine olan inancı güçlendirme amacı taşır. Mucizelerin tasnifi konusunda, farklı kaynaklarda çeşitli yaklaşımlar ve sınıflandırmalar mevcuttur. Temel farklılık, mucizelerin nasıl algılandığı ve nereden yaklaşıldığı ile ilgilidir. Genel olarak yapılan tasniflerde, "hissî mucize" ve "aklî mucize" olmak üzere iki başlık altında toplandığı görülmektedir.³²⁵

4.5.3.1. Aklî Mucize

Aklî mucizeler, hedef kitlenin zihinlerine uygun olan ve düşünme süreçleri sonucunda gerçekleri anlamalarına imkan tanıyan, böylece hidayete erişmelerine güçlü bir şekilde katkı sağlayan delillerdir.³²⁶ Hissî mucizelerin dışındaki bütün mucizeler esasen aklî mucize olarak değerlendirilebilir.³²⁷ En büyük aklî mucizenin Kur'ân-ı Kerîm olmasının yanında peygamberlerin kişilikleri ve şahsiyetleri, güzel söz ve davranışları, üstün ve bütüncül ahlakları, tutarlı hareketleri, içten tutumları ve getirdikleri vahiylerin her seviyeye hitap edebilmesi gibi özellikler, aklî mucizelere örnek olarak gösterilebilir.

Mâtürîdî nübüvvetin gerekliliğini sosyal ve psikolojik bazı ihtiyaçlardan ve aklın sınırlılığı gibi nedenlerle rasyonel bir şekilde ortaya koyduktan sonra nübüvvetin ispatını peygamberlerin şahsiyetleri üzerinden ele alarak nübüvveti ispatlamaya çalışır.

Mâtürîdî'ye göre peygamberler, içinde bulunduğu toplumların gözü önünde yetişmişlerdir. Yaşadıkları toplumun denetiminde ve gözetiminde yetiştiklerinden dolayı onların eğitimleri, ahlakları, becerileri doğru sözlü oldukları ve benzeri her türlü işleri toplum tarafından bilinmektedir.³²⁸ Dolayısıyla peygamberlerin kişilikleri ya da şahsiyetleri hakkında toplumda bir bilgi eksikliği olması düşünülemez. Toplum peygamber olan zat hakkında zaten nübüvvetten önce bir kanaat sahibi olmuştur. Dolayısıyla nübüvvetten sonra peygamberin

³²⁴ Müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî, Zemahşerî'nin söz konusu ifadeleri üzerine özelde Zemahşerî genelde ise Mu'tezilenin peygamberlerde görülen harikulade türü fiillerden mucizeyle birlikte peygamberlik öncesinde görülen irhasâtı da kabul ettiklerini belirtir. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhîr fî'l-Tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1999), 3/146.

³²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 276.

³²⁶ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2006), 39.

³²⁷ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, 39.

³²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 6/218.

nübüvvet iddiasında tereddüt etmezler. Bundan dolayı toplumun peygamberi tasdik etmesi gerekir.³²⁹

Mâtürîdî'nin peygamberlerin nitelikleri ve misyonu hakkındaki görüşleri, onların ahlaki üstünlüklerini vurgulayan ve nübüvvetin temelde ahlaki bir özellik taşıdığını belirten bir anlayışı yansıtmaktadır. Mâtürîdî'ye göre peygamberler, zorluklara katlanmak, nefsî arzulara direnmek, maddiyat ve ün beklentisine kapılmamak gibi ahlaki erdemleri sergilemişlerdir. Aynı zamanda cömertlik, yiğitlik gibi erdemleri göstermekte, gerektiğinde canlarını tehlikeye atıp fedakarlık yapmaktan kaçınmamışlardır. Halkın sıkıntılarını üstlenmişler, canlılara karşı şefkat ve merhamet göstermişlerdir.³³⁰ Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin bu yüksek ahlaki özellikleri ve idealleri, onların insanların yakınlığını kazanmaları ve takdir edilmeleri için yeterli birer kanıttır. Onun görüşüne göre peygamberler, sadece mucizeleriyle değil, davranışları, ahlaki değerleri ve misyonlarıyla da insanlara nübüvvetlerini kanıtlamışlardır.³³¹

Yine Mâtürîdî Hz. Musa'nın yaptığı (asasının yılanı dönüşmesi, elinin beyaz görünmesi vb.) şeylerin sihir bile olsa onun peygamber olmasına delil olduğunu söyler. Gerekece olarak ise, Hz. Musa'yı kavmi arasında kimse onun sihir öğrenmeye çalıştığını görmediklerini, sihir öğrendiğini bilmediklerini ve Hz. Musa'nın onların gözü önünde, onların arasında yetiştiğini ileri sürerek onun yaptığı sihir bile olsa o, sihir öğrenmediği için bu onun peygamberliğinin ispatı olmuş olur der.³³²

Mâtürîdî'nin bu sözlerinden sihri de bir nübüvvet delili olarak aldığını düşünmek hatadır. Mâtürîdî'nin "sihir bile olsa" sözü peygamber şahsiyetinin değerini ve olağanüstülüklerle bile galebe çaldığını vurgulamak içindir. Ona göre peygamberler zaten güzel ahlaklarıyla, dürüstlükler ile yüksek idealleri zaten nübüvvetlerini ispat etmiştir. Onların sihir bilmedikleri, öğrenmedikleri, eğitim seviyeleri halk nezdinde zaten bilinmektedir. Halk nezdinde doğru şahsiyetleri ile öne çıkmaları onların nübüvvetlerinin doğruluğunun delilidir.³³³

Mâtürîdî'nin peygamberlerin ahlaki üstünlüklerine ve şahsiyetlerine verdiği değer, onun nübüvvet anlayışının temel bir parçasını oluşturur. Diğer kelimcilerden farklı bir bakış açısı sunarak, nübüvvetin sadece harikulade olaylarla değil, aynı zamanda peygamberlerin ahlaki üstünlükleri ve davranışlarıyla da kanıtlandığını vurgular. Mâtürîdî, nübüvvetin basitçe kâhinlik veya sihirbazlık gibi olağan işlerle açıklanamayacağını savunur. O, sihirbaz ve kâhinlerin de toplum içinde yaşadıklarını ve sahte yeteneklerini sergilediklerini belirtir. Ancak onun öne sürdüğü ayırım, bu kişilerin ahlaki karakterleri ve davranışlarıdır. Peygamberlerin yüce ahlakı, ahlaki üstünlüğü ve ahlaklı yaşamları, onların nübüvvet iddialarını desteklerken, sihirbazlar veya kâhinler gibi kişilerin ahlaki eksiklikleri ve sahtekârlıkları, onların iddialarını zayıflatmaktadır.³³⁴

³²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/179.

³³⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

³³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/294.

³³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/521.

³³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 260.

³³⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/294.

Yine Mâtürîdî'nin "Sihir bile olsa" sözünden şu da anlaşılabilir: peygamberler halkın içinde yetişmiş olduklarından Allah'ın onların ellerinde sihir olarak olağanüstü bir hal meydana getirmesi de nübüvvettir. Çünkü onlar hiçbir eğitim almadan bütün yaşantıları bilindiği halde bu olağanüstülükleri göstermiş olmaları, güzel ahlakları ve doğrulukları onların nübüvvetine delildir.³³⁵ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar Mâtürîdî peygamberlerin şahsiyet ve ahlaklarını ne derece değerli olduğunu ifade etmek için bu ifadeyi kullanmış olsa da onun, "Sihir bile olsa" sözü kendi mucize tanımını içerisinde değerlendirdiğinde sorunlu gözükmetedir. Çünkü sihirbazların sihir yaparken bu yaptıklarının insanların gözlerini boyama olduğu Kur'an'da açıkça ifade edilmiştir.³³⁶ Bunun eğitim sonucu elde edilebilecek bir yetenek olduğu da açıktır. Halbuki Mâtürîdî'nin mucize tanımında peygamberlerin mucizeye bir dahlinin olmadığı, talimle elde edilebilecek bir yetenek olmadığı vurgulanır.³³⁷

Yine aklî mucize olarak, daha önceki kitaplarda Hz. Peygamberin peygamber olacağının müjdelenmesi (Beşâirü'n-Nübüvve),³³⁸ bütün zorluk sıkıntı, savaş, açlık durumlarında davasından vazgeçmemesi ve dualarının kabul olması gibi şeyler de aklî mucizeler olarak sayılabilir.³³⁹

Mâtürîdî Kur'an'ın, insanların ve cinlerin bir araya gelerek benzerini ortaya koyamayacağı kadar yüce bir edebi sanata sahip olduğunu ifade eder. Bu düşüncesine göre Kur'an, sadece Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen en büyük aklî mucize değil, aynı zamanda edebi bir harikadır da. Kur'an özellikle Arap toplumuna hitap ederken, şiir, belagat ve fesahat gibi edebi alanlarda meydan okuma niteliği taşır. Hz. Peygamber, Kur'an'ın edebi üstünlüğü ile Araplar arasında bir rekabet başlatmış ve onlara meydan okumuştur. Bu bakımdan Kur'an'ın dil kullanımı ve anlatımı, sıradan insanların erişemeyeceği bir mükemmeliyeti temsil eder. Bu yüksek edebi sanat ve derin anlam, Mâtürîdî'ye göre Kur'an'ın sadece Allah'ın Hz. Peygamber'e verdiği en büyük aklî mucize olduğunu gösterir.³⁴⁰

Mâtürîdî'ye göre Kur'an, içerdiği derin konulardaki delillerle kâinatın yaratıcısının birliği, yöneticiliği ve ahiret hayatı gibi temel inançları insanlara öğretir. Bu deliller, o dönemin toplumsal ve kültürel koşullarında diğer insanlar tarafından benzer şekilde sunulamayacak

³³⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/327.

³³⁶ Tâhâ 20/66.

³³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 261.

³³⁸ Beşâirü'n-Nübüvve terimi, genel olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini doğrulayan belgeleri ve özel olarak da önceki kutsal kitaplarda onun peygamberliğini müjdeleyen metinleri ifade eder. Müslüman âlimler, özellikle Hz. Muhammed'in nübüvvetini reddeden Ehl-i Kitap'a karşı, onun peygamberliğinin önceki kitaplarda da söz konusu edildiğini ve haber verildiğini göstermek için bu terimi kullanmışlardır. Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğinin Tevrat ve İncil'de yazılı olduğunu ifade etmekte ve Hz. İsa'nın onu müjdelediğini bildirmektedir. Aynı şekilde, Yahudi kutsal kitabı Ahd-i Atık'te de birçok peygamber tarafından Hz. Muhammed'in müjdelenmesine dair pasajlar yer almaktadır. Mâtürîdî düşüncesine göre, geçmiş peygamberler de Hz. Muhammed'in nübüvvetini haber vermiş ve onun gelişini müjdelemişlerdir. Bu bağlamda, Allah onlardan söz alarak onu destekleyeceklerine dair bilgi vermiştir.

³³⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 263; Nesefî, *Tefsîratü'l-edille*, 720-727; Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 89-91.

³⁴⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

kadar özgündür. Kur'an, bu derin bilgileri içinde barındırdığı için, yalnızca alemlerin Rabbi olan Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen bir mucizedir.³⁴¹

Mâtürîdî'nin perspektifinden bakıldığında Kur'an'ın geçmiş ve gelecek olayları detaylı bir şekilde anlatması, gelecekte gerçekleşecek olayları önceden haber vermesi ve gelecekte meydana gelecek felaketleri öngörmesi, insan aklının sınırlarını aşan bir öngörü ve bilgi seviyesini yansıtır. Bu özellikler, insanların sınırlı zeka ve deneyimlerinin ötesinde bir bilgi kaynağının varlığını işaret eder. Mâtürîdî, Kur'an'ın içerdiği bu benzersiz özelliklerin insanlar tarafından üretilmeyecek kadar yüksek bir bilgi düzeyini yansıttığını vurgular. Bu noktada, Mâtürîdî'nin aklî mucize anlayışı devreye girer. Ona göre Kur'an'ın insan ürünü olmadığı, çünkü içerdiği bilgi ve öngörüler sadece Allah'ın sonsuz ilmiyle açıklanabilir. Kur'an'ın bu özellikleri, insanların sınırlı akıl ve deneyimleriyle kavranamayacak kadar ötesinde bir bilgi kaynağının varlığına işaret eder. Bu nedenle, Kur'an Hz. Peygambere verilen en büyük aklî mucizedir.³⁴²

Aynı şekilde Zemahşerî'ye göre her peygamber nübüvvet iddiasıyla çıktığında, harikulade şeyler sunarak münkirlere cevap verir. Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi, Kur'an'ın kelime seçimleri ve anlam zenginliği ile oluşturulan eşsiz nazım ve fesahatidir. Kur'an, dinleyenlerin dikkatini çekip muhalifleri susturmuştur.³⁴³ Zemahşerî Keşşaf tefsirinin mukaddimesinde bu özellikleri vurgulayarak Kur'an'ın icazını şu şekilde açıklar:

“Batha'nın çakıl taşlarından çok, Dehna'nın kumları gibi bol olan saf Araplardan, üstün hitabet yeteneklerine, etkili retorik kullanımına ve kusursuz edebi eserlere sahip olanlara rağmen, Kur'an karşısında etkili bir cevap verme yeteneği gösteremediler. Bu kişiler, Kur'an'ın en kısa surelerine bile karşı bir çıkar yol bulamamışlar ve Kur'an'a eşdeğer, benzer veya yakın bir metin ortaya koyamamışlardır. Oysa bu kişiler, genellikle kendi aleyhlerinde gelen övgüleri veya zaferleri karşısında hızla tepki gösterme ve rakiplerini alt etme konusunda ünlüydüler. Ancak Kur'an'ın karşısında, uzman oldukları alanda bile yetersiz kalmışlar, sapmışlar ve çaresiz kalmışlardır. Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber önce onlara deliller sunmuş, ancak onların cevap verme yeteneği eksik olduğundan kılıçlarını çekmişlerdir. Kur'an'ın ışığı doğduğunda, onların sözleri denizdeki yıldızın parıltısına benzemiş ve bu yüzden inkarlarını haklı çıkaracak deliller sunamayarak doğrudan kılıca sarılmışlardır. Ancak delilleri güçlü olmadığı için kullandıkları kılıçlar, sadece ellerinde oyuncığa dönüşmüştür.”³⁴⁴

Zemahşerî'ye göre Kur'an, inanmayan fesahat uzmanlarını, nazmındaki üstün ifadesiyle yarışmaya çağırmış ve onları icazıyla çaresiz bırakmıştır. Bu kişiler hiçbir engelle karşılaşmadan sarfe³⁴⁵ gibi, tüm yeteneklerini seferber ederek bu mücadeleye girişmişlerdir.

³⁴¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

³⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 262.

³⁴³ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 73.

³⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/1.

³⁴⁵ Sarfe terimi, belagat alanında kullanılan bir terimdir ve “geri çevirmek, engel olmak” anlamına gelir. Belagat açısından Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, ancak inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan i'câzu'l-Kur'ân teorisini ifade eder. Sarfe teorisi başta Vâsıl b. Atâ ve Nazzâm olmak üzere İsâ b. Sabîh el-Murdâr, Hişâm b. Amr el-Fuvâtî, Abbâd b. Süleyman

Ancak uğraş verenlerin çabalarının sonuçsuz kalması, onların bu konuda aciz olduklarını gösterir. Bu kişilerin Kur'an'a karşı meydan okuma isteğinin bir kanıtı, fesahat yetenekleriyle övünmeleri ve bu alanda herhangi bir zorluk yaşamayacakları iddiasıdır. Ancak sonuç olarak, en yetenekli olanlar bile tüm çabalarına rağmen Kur'an'la aynı seviyede bir eser sunamamışlardır. Bu kişiler, yenilgiyi kabul etmek istememiş olabilirler, ancak suskunlukları, mağlubiyetlerini açıkça göstermektedir.³⁴⁶

4.5.3.2. Haberî Mucize

Haberî mucizeler, peygamberlerin Allah'ın ilhamıyla meydana gelecek veya geçmişte vuku bulmuş olayları bilip insanlara duyurmalarını ifade eder.³⁴⁷ Peygamberlerin haberî mucizeleri, Allah'ın kudretini ve peygamberlerin elçilik görevine vurgu yapar. Gelecekteki olayları önceden bildirmeleri veya geçmişteki olayları detaylı bir şekilde anlatmaları, insanlara Allah'ın bilgisi ve iradesiyle donatılmış elçiler olduğunu gösterir. Haberî mucizeler, genellikle gelecekte gerçekleşecek olaylara odaklanmasına rağmen, gayba dair verilen tüm bilgiler haberî mucize kapsamına girmektedir.³⁴⁸ Peygamberlerin kendi yanlarından bu haberî verme yeteneklerinin olmaması, bu bilgilerin kaynağının vahiy olduğu sonucunu doğurmaktadır.³⁴⁹

Bazı haberî mucizeler, Kur'an-ı Kerim'de açık bir biçimde bulunmaktadır. Hz. İsa'nın insanların evlerinde ne yediklerini ve ne sakladıklarını haber vermesi buna örnek olarak verilebilir.³⁵⁰ Öte yandan, kimi haberî mucizeler, hadislerde yer alır; bu da doğrudan Kur'an'ın metni içinde bulunmasa da Hz. Peygamber'e özel olarak iletilen ilahi mesajların mevcudiyetini ifade eder. Sasani kralının saltanatının yıkılacağından önceden haber verilip bu bilginin daha sonra gerçekleşmesi³⁵¹ buna örnek olarak verilebilir.

Haberî mucizeler iki kısma ayrılabilir: geleceğe yönelik haberî mucizeler ve geçmişe yönelik haberî mucizeler. Geleceğe yönelik haberî mucizeler, önceden bilinmeyen olayların peygamberler tarafından Allah'tan alınan vahiylerle duyurulmasıyla ortaya çıkar. Hz. Peygamber'in Sasani kralının saltanatının yıkılacağından önceden haber vermesi daha sonra gerçekleşmesi,³⁵² Bizanslıların İranlıları savaşta mağlup edeceklerini önceden haber verilmesi³⁵³ gibi örnekler bu tür mucizelere örnektir. Mekke'nin fethine işaret eden ayetler³⁵⁴

es-Saymerî, Câhiz ve Rummânî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelimacılar tarafından benimsenmekle birlikte Ebû Mansûr el-Eyyûbî, İbn Hazm, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, Fahreddin er-Râzî gibi Sünnî ve İbn Sinân el-Hafâcî, Şerîf el-Murtazâ, Yahyâ b. Hamza el-Alevî gibi Şîî âlimlerince de kabul görmüştür. Kur'an'ın doğrudan değil dolaylı ve izafî bir mucize olması sonucunu doğurduğu gerekçesiyle sarfe teorisi Ehl-i sünnet âlimlerince zayıf görülmüş ve Kur'an'ın tezine aykırı bulunmuştur.

³⁴⁶ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Din*, 73.

³⁴⁷ Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/351.

³⁴⁸ İlyas Çelebi, İslam İncancında Gayb Problemi, (İstanbul: İFAV Yayınları, 1996), 103-109.

³⁴⁹ el-Cin 72/26,27.

³⁵⁰ *Âl-i İmrân* 3/49

³⁵¹ Buhari, Menâkıb, 25; Nesâî, Cihad, 42.

³⁵² Buhari, Menâkıb, 25; Nesâî, Cihad, 42.

³⁵³ er-Rûm 60/2-6.

³⁵⁴ el-Fetih 48/11; en-Nasr 110/1-3.

ve Bedir zaferini müjdeleyen ayet geleceğe yönelik haberi mucizelere örnek olarak verilebilir.³⁵⁵

Geçmişe yönelik haberi mucizeler önceki kavimlerin başına gelen olayları veya bu olaylarda geçen konuşmaları ayrıntılı bir şekilde nakletmeyi içerir.³⁵⁶ Kur'an kıssaları, bu tür geçmişe yönelik haberi mucizelere örnek teşkil eder. Bu mucizeler, peygamberlerin Allah'ın bilgisiyile geçmişteki olayları detaylı bir şekilde anlattıklarını gösterir.

"*Yemin olsun nefes nefese koşanlara.*"³⁵⁷ bu ayet, Hz. Peygamber'in gönderdiği bir askeri seferle ilgilidir. Ancak, seferin haberleri geciktiğinde Hz. Peygamber bu duruma üzölmüşür. Bunun üzerine Cebrâil, ayette bahsedilen nitelikteki haberi getirmiştir. Bu haberin gelmesiyle birlikte müminler ve Hz. Peygamber sevinç duymuşlardır. İbn Abbas ve diğer bazı yorumcular, ayette geçen "nefes nefese koşanlar" ifadesini atlar olarak yorumlamışlardır. Mâtürîdî'ye göre bu rivayete göre bu durumda gaybî bir bilgiye işaret edilmektedir. Çünkü o dönemde kimse seferin durumu ve atların durumu hakkında bilgi sahibi değildi. Bu nedenle atların bu şekilde tasvir edilmesi, sadece vahiy yoluyla mümkün olabilirdi. Hz. Peygamber'in, Allah'ın kendisine verdiği bilgilerle ilgili olarak sunduğu haberler ve bu haberlerin Peygamberin belirttiği şekilde gerçekleşmesi, bir tür mucizevi bilgiyi temsil eder. Mâtürîdî, bu noktada haberi mucizeye bu ayeti delil olarak göstermiştir.³⁵⁸

Mâtürîdî, Mûsâ peygamberine dokuz açık seçik ayetin verildiği ve Firavun'un Mûsâ'ya büyülenmiş olduğunu iddia ettiği bir ayeti³⁵⁹ temel alarak, Hz. Peygamber'in peygamberliğini savunmuştur. Argümanına göre Hz. Peygamber, bahsedilen dokuz ayetin ne olduğunu Allah'ın bildirmesi sayesinde bu bilgiye vakıf olmuş ve kendi peygamberliğini açıklamak amacıyla Yahudilere bir soru yöneltmiştir. Mâtürîdî'ye göre okuma yazma bilmeyen birisinin Yahudilerin kutsal kitaplarındaki bir bilgiyi bilmesi ve bu bilgiyi sorması, bu bilgilerin vahiy vasıtasıyla elde edildiğini gösterir.³⁶⁰

Mâtürîdî, Hz. Peygamber'in insanların gizlediklerinin haber vermesini de haberi mucize içinde değerlendirir. Buna örnek olarak birçok ayet delil getirir. Mâtürîdî'ye göre "*O sırada münafıklar ve kalpleri çürük olanlar, 'Bunları dinleri aldattı' diyorlardı.*"³⁶¹ ayetindeki konuşmalar, münafıklar arasında gizlice yapılan sohbetlere işaret eder. Bu konuşmalar, kalpleri çürük olanların aralarında sır olarak paylaştıkları düşünce ve eleştirilerdir. Ancak Allah, bu gizli konuşmaları Hz. Peygamber'e vahiy yoluyla bildirmiştir. Bu durum, peygamberin olağanüstü bilgiye sahip olduğunu ve Allah'ın kendisine gizli sırları açıkladığını gösterir. Dolayısıyla bu ayet haberi mucizeye örnektir.³⁶²

³⁵⁵ en-Nur 24/55.

³⁵⁶ Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, 51-52.

³⁵⁷ Âdiyât, 100/1.

³⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 10/600.

³⁵⁹ "Andolsun biz Mûsâ'ya açık seçik dokuz âyet verdik. Haydi İsrâiloğulları'na sor; Mûsâ onlara geldiğinde Firavun ona 'Ey Mûsâ' demişti, 'Senin büyülenmiş olduğunu düşünüyorum!'" el-İsrâ, 17/101.

³⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/122.

³⁶¹ el-Enfâl, 8/49.

³⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 5/237.

“Yeminlerini bozan, peygamberi sürüp çıkarmaya karar veren ve size karşı saldırıyı ilk başlatan topluluğa karşı savaşmaktan uzak mı duracaksınız.”³⁶³ Mâtürîdî'ye göre bu ayet, Hz. Peygamber'in peygamberlik alâmetlerinden birini ifade eder. Çünkü bu topluluk, Hz. Peygamber'i öldürmeyi ve Medine'den sürmeyi planlamış, ancak bu planlarını gizli tutmuşlardır. Peygamberin bu bilgilere sahip olabilmesi, sadece Allah'ın vahyiyle mümkün olmuştur. Dolayısıyla bu ayet, Hz. Peygamber'in peygamberliğine işaret eder.³⁶⁴

Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da yer alan münafıkların Mescid-i Dırâr'ı³⁶⁵ inşa etmelerine dair ayet, onların Müslüman topluluğunu bölüp ayrılığa düşürme amacını açıkça ifade etmektedir.³⁶⁶ Ancak, münafıklar bu zararlı eylemlerini ve düşüncelerini aralarında gizli tutmuşlardır. Allah, Hz. Peygamber'e bu tuzakları vahiy yoluyla haber vererek ona iç yüzüyle ilgili detaylı bilgi sunmuştur. Mâtürîdî'ye göre bu ayetin ilgili kısmı, Hz. Peygamber'in peygamberliğine işaret etmektedir.³⁶⁷

Benzer bir şekilde, Allah Kur'an'da, Müslümanlar içinde bazı kişilerin savaşa katılmak isteyen Müslümanları engelleyip işleri ağırdan almak için çaba sarf etmelerini konu alan bir ayet sunmaktadır.³⁶⁸ Münafıkların bu durumu içlerinde gizli tutmalarına rağmen, Allah, peygamberine bu durumu vahiy yoluyla bildirerek onu haberdar etmiş ve bu durum Hz. Peygamber'in peygamberlik alâmetlerinden biridir.³⁶⁹

Mâtürîdî, sonradan olacak şeylerin önceden haber verilmesine de birçok ayet delil getirir. Mâtürîdî'ye göre “Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler. Önce olduğu gibi sonra da Allah'ın dediği olur. O gün mü'minler Allah'ın yardımı sebebiyle sevinecekler. O, dilediğini muzaffer kılar.”³⁷⁰ ayetleri, Hz. Peygamber'in peygamberliğine dair önemli bir delil içermektedir. Bu ayet, gelecekte meydana gelecek büyük bir olayı haber vererek peygamberin Allah'tan aldığı ilahi bilgilerin gerçek olduğunu göstermektedir. Mâtürîdî, bu ayetin özellikle Rumlar ve Farslar arasındaki savaşa dair bir öngörü içerdiğini ifade eder. Ayetin müjdelediği olay, Rumların yakın bir zamanda mağlup olmaları ve ardından birkaç yıl içinde galip gelmeleridir. Bu tür detaylı ve gelecekle ilgili bilgilerin, beşeri çabalarla ulaşılamayacak kadar özel ve önceden bilinmeyen nitelikte olduğunu belirtir. Dolayısıyla, bu tür gaybî haberlere erişimin ancak Allah'ın vahyi aracılığıyla mümkün olduğunu savunur. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in bu gibi haberlere vakıf olması, peygamberliğinin gerçek olduğunu gösteren önemli bir delildir.³⁷¹

³⁶³ et-Tevbe, 9/13.

³⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/310.

³⁶⁵ Münafıkların, Müslümanlara zarar vermek amacıyla yaptırdıkları fakat daha sonra Peygamber tarafından yıktırılan mescid. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Algül “Mescid-i Dırâr”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/272-273.

³⁶⁶ et-Tevbe, 9/107.

³⁶⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/476.

³⁶⁸ el-Ahzâb, 33/18.

³⁶⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/365.

³⁷⁰ er-Rûm, 30/2-5.

³⁷¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/248-249.

Mâtürîdî, “*Gruplar aralarında anlaşmazlığa düştüler. Haksızlığa sapanların, acılı bir günün azabından çekecekleri var!*”³⁷² ayetini, Hz. Peygamber’in peygamberliğine delil olarak kullanır. Bu ayette, Allah’ın peygamber aracılığıyla, peygamberin vefatından sonra insanların ayrılığa düşeceklerini, içsel bir anlaşmazlık yaşayacaklarını ve bu durumun onları acılı bir günün azabına sürükleyeceğini bildirdiğini belirtir.³⁷³ Ayrıca, “*O ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz?*”³⁷⁴ ayetiyle de bu durumun vurgulandığını ifade eder.³⁷⁵

Mâtürîdî’ye göre “*Hâlbuki Biz (daha önce, göğü) dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşılıyor.*”³⁷⁶ ayeti, Hz. Peygamber’in peygamberliğine delil olarak kullanılmaktadır. Bu ayet, cinlerin önceden gökyüzünü dinleyerek gelecekle ilgili bilgiler elde ettiklerini ve bu bilgileri kâhinlere ilettiklerini ifade eder. Kâhinler de insanlara, cinlerden aldıkları bu bilgiler doğrultusunda gelecekle ilgili kehanetlerde bulunurdu. Ancak Kur’an’ın indirilmeye başlamasıyla birlikte, gökyüzünün dinlenmesi ve bu yolla elde edilen bilgilerin cinlerle paylaşılması engellenmiştir. Vahiy gelmeye başladığında, göğün dinlenme yerleri alev topu ile kapatılmış, cinlerin bu bilgilere erişimi sona ermiştir. Bu durum, Mâtürîdî’ye göre Hz. Peygamber’in getirdiği vahiylerin doğruluğunu ve önceki kehanetlerin eksik veya yanıltıcı olduğunu gösteren bir işarettir.³⁷⁷

Mâtürîdî’ye göre “*Bir zaman, Allah’ın kendisine lütufta bulunduğu, senin de lütuşkâr davrandığın kişiye, ‘Eşinle evlilik bağına koru, Allah’tan kork’ demiştin. Bunu derken Allah’ın ilerde açıklayacağı bir şeyi içinde saklıyordun, kendisinden çekinme hususunda Allah’ın önceliği bulunduğu halde sen halktan çekiniyordun.*”³⁷⁸ ayeti, Allah’ın peygamberine, özellikle Hz. Zeyd ve Zeynep’in evliliği konusunda içsel bir çekince taşıdığını ve bu konuda insanlardan çekindiğini haber verir. Mâtürîdî, bu ayetin bu bölümünde Hz. Peygamber’in peygamberliğine işaret olduğunu savunur. Çünkü Hz. Peygamber, insanlar arasındaki dedikodulardan çekindiği ve içsel olarak saklı tuttuğu düşünceleri vahiy yoluyla Allah’ın emri olarak açıklamıştır. Mâtürîdî’ye göre bu durum, Hz. Peygamber’in cesurca Allah’ın bildirdiği gerçekleri insanlara ilettiğini ve bu özelliğinin de peygamberliğini doğrulayan bir delil olduğunu gösterir.³⁷⁹

Zemahşerî, ayette geçen “*asla ölümü temenni etmeyecekler.*” ayetini, Hz. Peygamber’in gaybdan haber veren mucizelerinden biri olarak değerlendirir. Bu bağlamda, Yahudilerin ayette belirtildiği gibi ölümü açıkça dilememeleri, Zemahşerî’ye göre bu haberin gerçekleştiğini gösteren bir mucizedir. Zemahşerî, eğer Yahudiler bu temennide bulunmuş olsalardı, bu durumun diğer haberler gibi geleceğini ancak böyle bir haberin onlardan nakledilmediğini ifade eder. Buradan hareketle, Kur’an’ın öngördüğü şekilde bir meydan okumanın gerçekleştiğini

³⁷² ez-Zuhruf, 43/65.

³⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/181.

³⁷⁴ Âl-i İmrân, 3/144.

³⁷⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/498.

³⁷⁶ el-Cin, 72/9.

³⁷⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 10/250.

³⁷⁸ el-Ahzâb, 33/37.

³⁷⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/390.

söylemektedir. Kalplerinde böyle bir temennide bulunmuş olabilirler şeklindeki itiraza karşı, Zemahşerî Yahudilerin “Biz kalplerimizde ölümü temenni ettik.” şeklinde ifade kullanabileceklerini, ancak böyle bir sözün nakledilmediğini ve bu temennide bulunma imkânlarına rağmen bunu yapamadıklarını vurgulamaktadır.³⁸⁰

Zemahşerî, tehadî (meydan okuma) ayetlerinin,³⁸¹ Hz. Peygamber’in peygamberliğini ispat etmek adına iki temel argüman sunduğunu açıklar. İlk olarak, meydan okunan ayetin kendisi bir mucize olduğu için, bu durum peygamberin doğruluğuna dair güçlü bir kanıt oluşturur. Bu ayetlerin benzersizliği ve olağanüstü yapısı, insanların normal koşullarda üretemeyeceği bir söz öbeği olduğunu gösterir. İkinci olarak, Zemahşerî, meydan okunan ayetin benzerinin gelecekte başka bir kişi veya topluluk tarafından oluşturulamayacağını ve Kur’an’ın meydan okumasına insanların ve cinlerin etkili bir şekilde cevap veremeyeceklerini belirtir. Bu, gelecekteki olayları Allah’ın bilgisi dışında kimse tarafından öngörülemediğini ve bu tür bilgilerin sadece Allah’ın peygamberine verilebileceğini vurgular. Zemahşerî, bu iki temel argümanın, meydan okuma ayetlerinin Hz. Peygamber’in peygamberliğini destekleyen mucizeler olduğunu ifade eder. Ayrıca, inanmayanlara karşı Allah’ın önce on sureyle, ardından tek bir sureyle meydan okumasını, bir kişinin yazdığı metni beğenip arkadaşına benzer bir şey yazmasını istemesi ve bunu başaramayınca tek bir satır yazmasını istemesiyle benzetir. Bu benzetme, Allah’ın meydan okumasının benzersiz ve insanların kudretinin ötesinde olduğunu vurgular.³⁸²

Zemahşerî mübâhale ayetinin de haberi mucize olduğunu belirtir: “Sana gelen bu bilgiden sonra her kim bu konuda seninle tartışmaya kalkarsa, de ki: “Gelin, çocuklarımızı ve çocuklarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı, kendimizi ve kendinizi çağıralım, sonra da Allah’ın lâneti yalancıların üzerine olsun diye dua edelim.”³⁸³ Hristiyanların mübâheleye yanaşmamalarının sebebi, Ehl-i Kitap oldukları ve kendi kutsal kitaplarında bu tür bir davranışı sakınmayı gerektiren bir hüküm bulunduğu içindir diyenlere karşı Zemahşerî, Hz. Peygamber’in onların kitaplarında bulunan bu hükmü bilmeden, Hristiyanları bu hükme tabi kıldığını ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber’in bilgi sahibi olmadan doğru bir şekilde bu hükme uygun davranması, onun peygamberliğinin ve mucizelerinin bir göstergesidir.³⁸⁴

4.5.3.3. Hissî Mucize

İnsanların duyuları yoluyla algıladıkları olağanüstü ve doğüstü olaylar veya durumlara “hissî mucize” denir.³⁸⁵ Bu tür mucizeler, insanların beş duyusuna hitap eder ve onların

³⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*, 4/531.

³⁸¹ Kulumuza indirdiğimiz kitaptan dolayı bir şüphe içinde iseniz, onun benzeri bir sûre de siz getirin. Allah’tan başka tapıklarınızı da yardıma çağırın, eğer iddianızda samimi iseniz. Bunu yapamazsınız, yapamayacaksınız...” el-Bakara, 2/23-24. Bkz. Yûnus, 10/38, Hûd, 11/13, el-İsrâ, 17/88.

³⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*, 1/96.

³⁸³ Al-i İmran 3/61.

³⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl*, 1/368-369.

³⁸⁵ Nesefî, *Tefsîratü’l-edille*, 713.

gözleriyle görülen, kulaklarıyla işitilen, dokunularak hissedilen, tat alınan veya koklanan olaylar şeklinde gerçekleşebilir. Bunlara kevnî mucizeler de denir.³⁸⁶ Bu tür olaylar Allah'ın varlığına ve gücüne dair kesin kanıtlar olarak kabul edilirler ve yalnızca Onun müdahalesiyle gerçekleşebilirler.

Hissî mucizeler, gözlemlendiği halde iman etmeyen kişilerin küfrünü pekiştirmesi açısından önemli bir rol oynar. Bu tür mucizeler, doğrudan peygamberin yaşadığı dönemdeki insanlara hitap eder ve zaman ve mekânla sınırlıdır.³⁸⁷ Bu yönüyle, sadece o zaman dilimini kapsasa da inanan kullara Allah'ın kudretini göstermesi ve ibret olması açısından sonraki insanlar üzerinde de etkili olabilir. Bu sayede hissî mucizeler, peygamberlerin nübüvvetine olan inancı pekiştirir ve sonraki nesillere de Allah'ın kudretini hatırlatır. Ancak iman etmeyenler içinse bu mucizeler, inkârlarını daha da güçlendirebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de birçok peygamberin hissî mucizeleri anlatılmıştır ve bu mucizelerin doğal olmayan, tabiatüstü nitelikte oldukları vurgulanmıştır. Örneğin, Hz. Musa'nın asasının yılanla dönüşmesi ve beyaz el mucizesi,³⁸⁸ Hz. Salih'in kayadan çıkan devesi mucizesi,³⁸⁹ Hz. İbrahim'in ateşte yanmaması,³⁹⁰ Hz. İsa'nın kuşlara can vermesi, ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi, gökten mucizevi bir sofranın indirilmesi gibi olaylar, hissî mucizelere örnek olarak verilebilir.³⁹¹ Bu mucizeler, peygamberlerin risaletine olan inancı pekiştirirken, aynı zamanda Allah'ın kudretini ve hikmetini hatırlatarak insanlara ibretlik dersler sunar.

Peygamberlere hissî mucize verildiği, Kur'ân-ı Kerim'de sabit bir gerçektir. Ancak Hz. Peygamber ile ilgili bazı ayetlerde hissî mucize talepleri reddedilmiş, müşrikler en bariz mucize olan Kur'ân-ı Kerim'e yönlendirilmiştir. Reddedilen mucize taleplerine bakıldığında, amacın gerçek hakikati ortaya koymak değil, alay etmek olduğu anlaşılır.³⁹² Yöneltilen talepler arasında, yerden su fışkırtması, hurma ve üzüm bahçelerinin olması ve içinden nehir akıtması, altından yapılma bir evinin olması gibi talepler bulunur.³⁹³ Hz. Peygamber bu taleplere karşı mucize gösterme yerine, beşer olduğunu ve bir elçi olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁴

Mâtürîdî'ye göre müşriklerin bu taleplerin gerçekleşme isteğinde olmadıkları, sadece alay etmek amacı güttükleri açıkça görülmektedir. Müşriklerin talepleri gerçekleşse bile, iman etmeyecekleri de açıkça ortadadır. Örneğin, gökten bir kapı açılrsa ve onlar oradan yukarı çıksalar, yine de “Gözlerimiz perdelendi, bize büyü yapılmış olmalı”³⁹⁵ diyecekleri ifade

³⁸⁶ Hüseyin Maraz, “Mucizenin Teolojik Açısından Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla İlişkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/8 (Güz 2017), 332.

³⁸⁷ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964), 3/278.

³⁸⁸ el-A'râf 7/107, 108.

³⁸⁹ el-A'râf 7/73.

³⁹⁰ el-Enbiyâ 21/69.

³⁹¹ Al-i İmrân 3/49; el-Mâide 5/110.

³⁹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/112.

³⁹³ el-İsrâ 17/91.

³⁹⁴ el-İsrâ 17/93.

³⁹⁵ el-Hicr 15/14.

edilmiştir. Bu talepler doğru yola erişme talebi değil bilakis kibirlenme ve inatçılık üzerine talepleridir.³⁹⁶

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde anlatılan bazı olağanüstü olaylar, Hz. Peygamber'in hissî mucizeleri olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda, ayın ikiye yarılması, göğsünün açılması, meleklerin savaş esnasındaki yardımları, gaybdan haber vermesi ve miraç hadisesi gibi olaylar bu kapsamda örnek olarak gösterilmektedir. Ancak, bazı araştırmacılar bu olayların hissî mucize olarak değerlendirilemeyeceğini savunmaktadır.³⁹⁷

Hiz. Peygamber'e atfedilen birçok mucize arasında yer alan "Şakk-ı Kamer" olayı, ayın yarıldığına dair Kur'ân ayetlerine dayandırılmaktadır. Kamer suresinin ilk ayeti, bu olaya işaret ettiği şeklinde yorumlanmaktadır. Mâtürîdî'ye göre ayette yer alan "*saat yaklaştı, ay yarıldı*"³⁹⁸ ifadesi, ayın gerçekten yarıldığını göstermektedir. O, bu konuda sahih hadislerde açıkça işaret edildiğini ve Hiz. Peygamber zamanında ayın yarıldığını savunmaktadır. Bu nedenle, "Ay yarılmadı, kıyamete yakın bir zamanda gerçekleşecek ve diğer insanlar tarafından da görülecek" gibi bir iddiada bulunmak, pek tutarlı değildir.³⁹⁹

Mâtürîdî bunların dışında şu olayları da hissî mucizelerden saymaktadır; ağaçların ona yönelmesi, taşların itaat etmesi, çok az olan suyu bol miktarda içerek kendilerini insanların doyması, düşmanlarına yaptığı kıtlık duasına icabet edilmesi, az miktarda olan yiyecekleri bereketlenmesi, Mescid-i Aksa olayı⁴⁰⁰, mağarada gizlenme ve onu takip edenlerin görmemesi, odun parçasının inlemesi, devenin şikayet etmesi, koyunun tanıklık etmesi, "*Haydi ortak olarak gördüğünüz o varlıkları çağırın, sonra bana karşı planınızı kurun, göz açtırmayın bana.*"⁴⁰¹ demesi ve onların ne kadar çok plan yapsalar da Allah'ın onu onlardan kurtarması, münafıkların içlerinde gizledikleri büyük şeyleri Allah'ın ona göstermesi, fethedilecek yerleri söylemesi, sahabeler hakkında söylediği şeyler vb.⁴⁰²

Sonuç olarak nübüvvetin ispatı açısından mucizenin nübüvvete delaleti hususunda Mâtürîdî ve Zemahşerî ittifak etmişlerdir. Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin mucizeleri esas olarak üç yönden inananları bağlayıcıdır:

Birincisi: Onların getirdikleri her şeyde, büyük veya küçük, içerisinde herkesin anlayacağı bir hikmet ve akıl vardır. Bu da onların peşlerinden gitmeye ve Allah'ı birlemeye, O'nu tenzih etmeye götürür.

³⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/426.

³⁹⁷ Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hiz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014), 131-142.

³⁹⁸ el-Kamer 54/1.

³⁹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/441.

⁴⁰⁰ Mâtürîdî miraç olayı hakkında temkinli davranır ve şöyle der: "Sonra anlatılan haberlere göre, Hiz. Muhammed'in göğe yükseltildiği ve ondan önceki peygamberler olan kardeşlerini gördüğü aktarılmaktadır. Ancak biz, bu konuda Hiz. Ebu Bekir'in söylediklerini aktarıyoruz ve diyoruz ki: "Eğer o böyle dediyse, onun hakkında şahitlik ederim." Aksi takdirde, sadece Kur'ân'da ifade edildiği kadarını söylüyoruz; yani onun Mescid-i Aksa'ya götürüldüğü. Bunun dışındaki tek kişinin aktardığı haberlere (Âhad Haber) dayanarak şahitlik etmeyiz, çünkü bu tür haberlerin şahitlik için yeterli olmayacağına inanırız." Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/4.

⁴⁰¹ al-Araf 7/195.

⁴⁰² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 278-280.

İkincisi: Kendi halleri ve durumlarındaki açık deliller de onların doğruluğunu gösterir. Onlar halkın arasında yaşayıp uzun süre kaldıklarından, hiçbir zaman yalan söylemedikleri ve ahlaki değerlerini hiçbir zaman bozmadıkları için onlara güvenmek gereklidir.

Üçüncüsü: Alışılmışın dışında olan işler ve mucizelerle gelmeleri, insanların hayal bile edemeyecekleri şeyleri yapmaları, onların gösterdikleri her türlü olağanüstü durumları kabul etmeyi zorunlu kılar.⁴⁰³

Mucize konusunda Ehl-i Sünnet ile paralel görüşe sahip olan Zemahşerî, *el-Minhâc* adlı eserinde bu konuyu ele alır. Kendisinin konuya temel yaklaşımı mucize üzerinden nübüvvetin ispatına dayanır. Zemahşerî'ye göre mucize, yalancı peygamber ile hak peygamber arasındaki farkı anlayabilmek için olmazsa olmaz bir şarttır. Mu'tezilenin kendi içerisinde mucizenin nübüvvetin ayrılmaz bir parçası olduğu hususunda hemfikir olduğu söylenebilir.⁴⁰⁴ Dolayısıyla nübüvvetin ayrılmaz bir parçası olan mucizesiz nübüvvet tasavvur edilemez. Mu'tezile'ye göre nasıl ki Allah'ın peygamber göndermesi vacip ise peygamberlerini de mucize ile tasdiklemesi vaciptir.⁴⁰⁵

Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvveti ispat görüşleri karşılaştırıldığında, Zemahşerî peygamberlerin mucize göstermesini nübüvvetlerinin ispatı için yeterli görürken, Mâtürîdî mucizeyle beraber aklî olarak peygamberlerin kişiliklerini nübüvvetin ispatına deliller getirmiştir. Ancak Zemahşerî için peygamberlerin kişiliklerinin nübüvvetin ispatı için bir delil olarak gördüğü söylenemez. Peygamberlerin kişiliklerinin nübüvvetin ispatı için kullanılması konusunda kelamcılar arasında Mâtürîdî önde gelenlerdendir. Zemahşerî, peygamberlerin yüce ahlak ve meziyetlere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte peygamberliğin ispatı için böyle bir delil zikretmemiştir.

Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin düşünceleri, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e verilen en büyük aklî mucize olduğu konusunda paralellik göstermektedir. Her ikisi de Kur'an'ın edebî üstünlüğü ve içerdiği gayb haberlerinin onun aklî mucize olduğunu gösteren önemli deliller olduğunu vurgularlar. Kur'an, peygamberlik iddiasının ispatında en güçlü kanıtlardan biri olarak kabul edilir. Onlara göre Kur'an, Arap toplumuna meydan okuyan, edebî ve anlamsal açıdan üstün bir sanata sahiptir ve o dönemdeki en yetenekli belagat uzmanlarını bile aciz bırakmıştır. Bu durum, Kur'an'ın alemlerin Rabbi Allah tarafından Hz. Peygamber'e bahşedilen bir mucize olduğunu gösterir.

Hissî mucize konusuna gelince, Mâtürîdî, Kur'an-ı Kerîm ve Hadislerde anlatılan bazı olağanüstü olayları hissî mucize olarak değerlendirir. Bu tür mucizeler, peygamberlerin nübüvvetine inananları pekiştirirken, iman etmeyenler için de ibretlik dersler sunar. Ona göre hissî mucizeler, şüpheleri keser ve akıl tarafından vesveseleri engeller, çünkü insanlar onların bilgisini elde etmek için duyuşsal algıya ve gözleme güvenirlir. Zihinlerde şüphe ve vesvese

⁴⁰³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/179.

⁴⁰⁴ Bulut, *Kur'an Işığında Mucize ve Peygamber*, 86-87; Câhiz, *Resâ'ilü'l-Câhiz*, 224-225; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/64.

⁴⁰⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 148-149.

ortaya çıkabilir, çünkü kimse kendi varlığına şüphe duymaz. Bu nedenle, Allah, peygamberini hissî mucizeler göstermeyi tercih etmiştir.⁴⁰⁶

Zemahşerî *el-Minhâc* adlı kalam eserinde bu konuyu değinmez fakat tıpkı Mâtürîdî'nin İsrâ olayını hissî mucize olarak almasını Zemahşerî açısından da hissî mucize olarak ele alırsak o da İsrâ olayını kabul eder. Hatta Mâtürîdî'nin Miraç hadisesine temkinli yaklaşmasına karşı o miraç hadisesini detaylı bir şekilde ele alır ve kabul eder.⁴⁰⁷

Nübüvvetin ispatı en önemli delil olan mucize konusuyla yakından ilgisi olan keramet konusunda Mâtürîdî'ye göre keramet, peygamberlik iddiasında bulunmamış kişilerin elinde harikulade olayların meydana gelebileceğini ifade eder. Ancak bu olayların alelade veya rastgele olmayacağını ve peygamberi tasdik etme şartına bağlı olduğunu belirtir. Talut ve Calut kıssasında olduğu gibi, peygamberi tasdik etmiş olan kişilerin kerametler göstermesinin mümkün olduğunu ifade eder. Mâtürîdî, Hz. Meryem ve Hz. Süleyman gibi kimselerin yaşadığı olayları da kerametler kapsamında değerlendirir ve bu olayları aslen onların peygamberleri tarafından gerçekleştirilen mucizeler olarak görür. Velilerin kerametine dair Kur'ân'da bir delil olduğunu vurgular ve bazı olayların o dönemdeki peygambere ait mucizeler gibi olabileceğini kabul eder. Ancak, elinde harikulade olaylar zuhur eden bir velinin bu durumu kullanarak peygamberlik iddiasında bulunma ihtimaline karşı da uyarır ve Allah'ın böyle bir durumu engelleyeceğini belirtir.⁴⁰⁸

Zemahşerî, bazı ayetlerden⁴⁰⁹ hareketle keramet, kehanet ve münecimlik gibi gaybî bilgilere dayalı hallerin iptal edildiğini söylemektedir.⁴¹⁰ Bu sözlerinden hareketle bazı müelliflerce Zemahşerî'nin keramet konusundaki tavrı eleştirilmiş, bazı yerlerde bu tavrının aksine davrandığı ve bu konuda çelişik davrandığı ifade edilmiştir.⁴¹¹ Zemahşerî de bu konuda Behşemiyye ekolünü takip etmekle Mâtürîdî'den ayrı düşmüştür. Nitekim Mu'tezile'den Ali Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim (ö. 321/933) prensip olarak sahabe ve sâlih kimselerin elinden keramet zuhur ettiğini kabul etmezler.⁴¹²

Mâtürîdî peygamberliğin ispatı ile ilgili aklî delillerin yanında birçok naklî delil zikretmiştir. Mâtürîdî'nin zikrettiği naklî delilleri halk arasında nesilden nesile aktarılan nakiller ve Kur'ân-ı Kerim'deki ayetler şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. Mâtürîdî nübüvvetin ispatı için tespit edebildiğimiz kadarıyla yirmi dört naklî delil getirmiştir.

- 1- Hz. Peygamberin iki omzu arasında bulunan mühür;
- 2- Hz. Peygamberin dünyaya gelişine kadar nesilden nesile parlayan nurun olması;
- 3- Orta boylu olarak olduğu halde uzun boylularla yan yana geldiğinde boyunun uzun durması;
- 4- Göğsünün açılıp yıkanıp tekrar eski haline getirilmesi;

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/4.

⁴⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/647.

⁴⁰⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/224.

⁴⁰⁹ *el-Cin* 72/26-27.

⁴¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/632-633.

⁴¹¹ Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an kınâ'i'r-Rayb*, 104.

⁴¹² Şehristânî, *El-Milel ve'n-nihal*, 1/85.

5- Amcası tarafından onun hürmetine yağmur duasında bulunulduğunda yağmurun yağması; Mâtürîdî bu ve benzeri şeyleri Hz. Muhammed'in nübüvvetinin alametlerinden olduğunu belirtmiştir.⁴¹³

Kur'an'dan nübüvvetin ispatına dair Mâtürîdî'nin zikrettiği delillere gelince;

6- Allah'ın Hz. Adem'e meleklerle isimlerini haber vermesi Mâtürîdî'ye göre bu olay Hz. Adem'in nübüvvetine delildir. Onun meleklerden nübüvvetle ayrıldığının bir göstergesidir.⁴¹⁴

7- Hz. peygamberin, ehli kitabın elindeki kitapları okumadığı, okuma yazma bilmediği halde önceki kavimlerin peygamberlerin kıssalarından bahsetmesi onu nübüvvetinin delilidir.

8- Önceki kavimlerden ve peygamberlerden bahseden ayetler onun nübüvvetinin delilidir.⁴¹⁵

9-Önceki peygamberlerden kimlerin yalanlandığını bilmesi yine onun nübüvvetinin delillerindendir.⁴¹⁶

10- Hz. Peygamberin daha önce Arapların bilmediği misalleri getirmesini Hz. peygamberlerin nübüvvetinin delillerinden sayar. Buna Bakara 265. ayeti örnek verir. Ona göre buradaki emsaller ancak Hz. Peygamberin nübüvvetini ispat eder.⁴¹⁷

11- Hz. Peygamberin sadece Allah'a tevekkül edip işini ona bırakarak zaferler kazanması, Allah tarafından desteklenmesi ve düşmanlarına karşı galip gelmesi onu nübüvvetinin delillerindendir.⁴¹⁸

12- Mâtürîdî'ye göre “*Görmezler mi ki Allah rızık dilediğine bol veriyor, dilediğinkini de kısıyor.*”⁴¹⁹ ayetinde nübüvvetin ispatı için birkaç delil vardır. Şöyle ki Peygamberin kendileri gibi bir insan olduğunu inkâr edenler, dolayısıyla insanların birbirinden üstün olmadığına inanırlar. Ancak bu ayette Allah, insanlara rızıkları farklı şekillerde dağıttığını bildirmektedir. Dolayısıyla, nübüvvet taksiminde, bazıları bazı hususlarda diğerlerinden üstün olabilir ve nübüvvet yetkisine sahip olabilir. Ayrıca ayetteki rızkın az ya da çok taksim edilmesi durumunu ayrıntılı bir şekilde anlatması için mesela kim ne yaparsa ne kadar rızık kazanır, kim de ne yapmazsa ne kadar rızıktan mahrum kalır durumunun açıklaması için peygamberin varlığı gereklidir.⁴²⁰

13- Hz. Peygamberin Enfal 30. ayeti bağlamında kendisine tuzak kurulurken Allah tarafından müşrik Arapların kurduğu tuzakların boşa çıkması Hz. Peygamberin nübüvvetinin delillerindendir.⁴²¹

⁴¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 373.

⁴¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/418.

⁴¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/471, 4/376.

⁴¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/508, 4/439, 10/5.

⁴¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/254.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/518.

⁴¹⁹ er-Rûm, 30/37.

⁴²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/278.

⁴²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/189.

14- Hz. Peygamberin, cihat farz kılınıncı bazı kimselere bunun ağır gelmesini bilmesi onun nübüvvetinin delillerindendir. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamberin insanların sinelerinde olanı bilmesi ve onlara ağır geldiğini haber vermesi onun Allah tarafından gönderildiğini gösteren bir delildir.⁴²² Kafirlerin içinde gizlediklerini açığa vurması onun delillerindendir.⁴²³

15- Bazı Arapların kendilerine haram kıldıkları hayvanların helal olduğunu bildirmesi de Peygamber efendimizin nübüvvetinin delilidir. Çünkü Peygamber efendimiz onların içinde küçüklüğünden büyüklüğüne kadar yaşamış onların bu haram kıldıklarının helal olduğunu haber vermiştir. Bu da onun peygamber olduğunun delildir.⁴²⁴

16- Peygamber efendimizin münafıkları bilmesi onların sinelerinde geçenlere muttali olması. Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamberin nübüvvetinin delillerindendir.⁴²⁵ Mâtürîdî'nin naklî olarak nübüvvetin ispatı için zikrettiği bir başka delil ise ayetlerin başında geçe "kul" (de ki) ifadesidir. Bu Hz. peygamberin kendisine indirilen hiçbir şeye ekleme veya eksiltme yapmadığının delilidir.⁴²⁶

17- Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in müminlere ve kâfirlere karşı çok şefkatli ve merhametli olması onu birçok ilahi uyarıya⁴²⁷ konu kılması gibi şeyler Mâtürîdî'ye göre bu noktalar aynı zamanda Hz. Peygamberin peygamberliğine işaret eden delillerdendir.⁴²⁸

18- Mâtürîdî'ye göre uzak yerlerde kendilerinin ihtiyaçlarını karşılayacak eşyaların olduğunu haber veren; "*Lütfuna nail olasınız diye denizde gemileri sizin için yüzdüren rabbinizdir...*"⁴²⁹ ayeti Hz. Peygamber'in nübüvvetine delildir. Çünkü o yerlere götüren yol peygamberin verdiği bilgiyle mümkün olmuştur.⁴³⁰

19- Mâtürîdî'ye göre Hz. Peygamber'in Bedir savaşında bir avuç toprağı düşmanlara serpmesi ve toprağın bütün inkârcılara isabet ettikten sonra Ebû Cehîl'in "Allah'ım, yakınlarını en çok gözetip haklarına riayet edene zafer ver." anlamında bir söz söylemesi ve müşrik liderlerin bir arada olması Peygamberin nübüvvetinin delillerindendir.⁴³¹

20- Mâtürîdî'ye göre "*O inkârcılar, Kur'an'ı işittikleri zaman, seni gözleriyle devirecekmiş gibi bakar, 'Şüphesiz o bir delidir.' derler.*"⁴³² ayeti bağlamında Allah'ın düşmanların kötü bakışından Hz. Peygamberi koruması ve böyle bir lütufta bulunması Hz. Peygamberin nübüvvetine delildir.⁴³³

21- Allah Yunus suresinde peygamberinin dilinden vahyi dilemedikçe okuyamadığını, peygamberi uzun süre insanların arasında kaldığı için insanların akıllarını kullanmalarını

⁴²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/263.

⁴²³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/385, 10/467.

⁴²⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/292.

⁴²⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/273.

⁴²⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/575.

⁴²⁷ el-İsrâ, 17/29.

⁴²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 265.

⁴²⁹ el-İsrâ, 17/66.

⁴³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/83.

⁴³¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 265.

⁴³² el-Kalem, 68/51.

⁴³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/161.

gerektiğini bildirmektedir.⁴³⁴ Mâtürîdî'ye göre Peygamber'in söylediği yalan ise, o yalanı en başta söylemesi gerekirdi. Vahiy kendisine geldikten sonra değil. Ama vahiy geldikten sonra kendisinin Peygamber olduğunu söylemeye başlaması, İnsanlar akıllarını kullanırlarsa, nübüvvetin ispatı için delildir.

22- Mâtürîdî'ye göre müminlerin tek yardımcılarının Allah olduğunu ve ona tevekkül etmeleri gerektiğini hatırlatan ayet bağlamında esasen bir zafer; asker sayısının çokluğu, saldıran kuvvetlerin fazlalığı, savaş konusundaki derin birikim ve savunma kabiliyetlerinin fazlalığıyla kazanılır. Ancak Hz. Peygamberin kazandığı savaş böyle olmamış, sayıları az da olsa Mâide suresinde belirtildiği üzere⁴³⁵ Hz. Peygamber düşmanlarının korkusundan emin olmuş ve Allah'a güvendiğini ilan ederek Allah'ın yardımını sonucu galibiyet kazanmıştır.⁴³⁶ Bu, Hz. Peygamber'in peygamberlik alâmetlerindedir.⁴³⁷

23- Mâtürîdî'ye göre Fetih suresinde Allah, Tevrat ile İncil'de Hz. Muhammed ve ashabı için olumlu vasıflara yer vermesi⁴³⁸ Hz. Peygamber'in nübüvvetine delildir. Nitekim önceki kitaplara iman eden insanlardan hiçbirisi bu vasıfların onların kitaplarında geçmediğini ve yalan olduğunu söylememişlerdir.

24- Mâtürîdî'ye göre “*Suratını astı, yüzünü çevirdi.*”⁴³⁹ “*Muhakkak ki biz, onlara vaktiyle bildirip uyarıda bulunduğumuz şeylerin bir kısmını (ölmeden) sana göstereceğiz, (bir kısmını da görmeden) seni vefat ettireceğiz.*”⁴⁴⁰ vb. ayetlerde geçen Hz. Peygambere yönelik ikazlar onun nübüvvetine delidir. Zira normalde bu gibi durumları gizleme ve insanlardan saklamak gerekirken Hz. Peygamber sadece tebliğle emredildiği için kendisine yapılan ikazları bile tebliğ etmiştir. Bu da onun Allah tarafından gönderilen bir peygamber oluşunun delilidir.⁴⁴¹

4.6. Nübüvvetin Temeli Olarak Vahiy

Tanrının everenle iletişiminin mahiyeti nübüvvet açısından büyük önem arz eder. Nübüvvet konusu işlenirken değinilmesi gereken konuların başında vahiy meselesi gelmektedir. Nitekim vahiy olmadan nübüvvetten, nübüvvet olmadan vahiyden bahsetmek mümkün değildir. Tanrının, peygamberle iletişimini ifade eden vahiy, Arap dili lügatlerinde, *vahy* mastarı; “hızlı, sürat, işaret, haber, ilham, yazmak, risalet, gizli söz ve başkasına ilkâ edilen şey” gibi manalara gelir.⁴⁴² Halil b. Ahmed (ö. 175/791) ve İbn Manzûr (ö. 711/1311), *vahy*

⁴³⁴ Yûnus, 10/16.

⁴³⁵ “*Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır...*” el-Mâide 5/67.

⁴³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/518.

⁴³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/551.

⁴³⁸ el-Fetih 48/29.

⁴³⁹ el-'Abese 80/1.

⁴⁴⁰ el-Mü'min 40/77.

⁴⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/53, 10/418.

⁴⁴² Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-luga*, thk. Ahmed Muhtar Ömer, Dâhî Abdülbâkî (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 346; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn

lafzına; “ketb” anlamını içeren nakşetmek ve kaydetmek anlamlarını da zikretmiştir.⁴⁴³ İbn Fâris (ö. 395/1004) ise vahy kelimesinin esasen bir başkasına gizli şekilde bilgi aktarma manasında olduğunu ifade etmiştir.⁴⁴⁴

Süyûtî'ye göre (ö. 911/1505) vahyi, “Allah’ın peygamberlerden bir peygamberin kalbine yerleştirdiği ve onun aracılığıyla konuştuğu ve yazdığı şeydir. Bu, Allah’ın sözüdür. Vahiy, bazen insanlara anlatılan ve yazıya dökülmeyen, kimseye emredilmeyen, ancak Allah’ın peygamberlerin insanlara bildirmesi için söz verdiği şeylerdir ve onları insanlara ulaştırır.”⁴⁴⁵ Tehânevî (ö. 1158/1745) ise vahyi; “herhangi bir peygambere gönderilmiş Allah kelamı” şeklinde tarif etmektedir.⁴⁴⁶

Vahiy kelimesinin lügat ve ıstilahî anlamlarından yola çıkılarak vahyin, özel, gizli ve süratli bir iletişim anlamının olduğu sonucuna varılabilir. Vahyin genel ve özel olarak iki şekilde gerçekleştiği ve vahyin iletişim sürecinde farklı unsurların yer aldığı söylenebilir. Genel vahiy (İkili münasebet): Bu tür vahiyde iletişimde sadece Allah ile peygamberler arasında bir bağlantı bulunur. Peygamberler, Allah’ın doğrudan iletişim kurduğu insanlardır. Özel (Kurumsal) Vahiy (Dörtlü Münasebet): Bu tür vahiyde iletişimde dört unsur yer alır: Allah, aracı melek, peygamberler ve insanlar. İletişimin başlama noktasında Allah yer alır ve vahiy meleği aracılığıyla peygamberlere iletilir. Peygamberler, mesajı insanlara iletmekle görevlidirler. Dolayısıyla iletişimin son noktasında insanlar yer alır. Bu tür vahiy, insanları hem dünyada hem de ahirette mutlu kılmayı hedefler.⁴⁴⁷

Vahiy kavramı, Allah’ın insanlarla doğrudan iletişim kurmasını içerdiğinde, bu olayın teorik olarak ne kadar imkansız olduğu ve insan idrakinin bunu kavrayamayacağı öncelikle vurgulanmalıdır. Allah’ın aşkın yüce varlığı ve ontolojik yapısının farklılığı, bu tür bir iletişimin anlaşılamayacağı gerçeğini destekler. Bu nedenle, Allah’ın insanlarla ve diğer varlıklarla iletişim şekli olan vahyin mahiyetinin insan idraki tarafından kavranamaz bir alanı ifade eden “ğayb” kavramının içinde yer aldığını söyleyebiliriz.⁴⁴⁸ İslam düşüncesinde bu konu çokça merak edilmiş olsa da Allah’ın varlık düzeyi ve insanın sınırlı varlık düzeyi arasındaki bu farklılığı bu konunun kavranmasına imkan tanımaz. Gazzâlî’nin ifadesiyle, bu noktadaki

Düreyd, *Cemheretü'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1987), 1/231; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa* (Beyrut: Daru'l-İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabi, 2001), 5/192; Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, 6/2520.

⁴⁴³ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/320; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 15/379.

⁴⁴⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), “vahy” 6/93.

⁴⁴⁵ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme, 1974), 1/160.

⁴⁴⁶ Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, “vahy” 2/1776.

⁴⁴⁷ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 127.

⁴⁴⁸ Zekeriyâ Pak, *Allah-İnsan İlişkisi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005), 55; Halis Albayrak, *Kur'ân da İnsan-Gayb ilişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 123-130.

güçlük, bir sağlıklı insanın hasta bir kişinin çektiği acıyı anlamak istemesi gibi bir durumun güçlüğüne benzer.⁴⁴⁹

Vahiy, ne kadar gizemli olursa olsun, insanlar tarafından hep merak edilmiş ve anlamaya çalışılmıştır. Bu ilgi tarihsel olarak sahabeden Haris bin Hişâm'ın Hz. Peygamber'e yönelttiği soruyla da örneklendirilir. Haris bin Hişâm, Hz. Peygamber'e "Ey Allah'ın Resulü, vahiy sana nasıl geliyor?" şeklinde bir soru sormuştur.⁴⁵⁰ Hz. Peygamber'e yöneltilen bu soru, vahyin nasıl iletebildiğine dair bir anlayışa ulaşma arzusunu açıkça yansıtmaktadır.

İslam düşüncesine göre Allah ile insan arasındaki iletişim veya diyalog, beş temel unsur üzerine inşa edilmiştir. Bu unsurlar şunlardır: Kaynak, yani vahyi gönderen ve vahyin kaynağı olan Allah; mesaj, yani vahiy aracılığıyla iletilen öğretiler ve talimatlar; araç, yani vahyin peygamberlere ulaşmasını sağlayan melek; hedef, yani vahyin iletmeye yönelik olduğu peygamberler ve insanlar ve amaç, yani peygamberler vasıtasıyla insanlara rehberlik ederek doğru yolu göstermek ve onlara yardımcı olmaktır.⁴⁵¹

İzutsu'ya göre vahiy melek ve peygamber arasındaki tek taraflı iletişimi ifade eder. Bu tür iletişim için iki önemli nokta vurgulanır: İlk olarak, iletişimde anlayabileceği bir dilin olması gereklidir, bu sembolik bir işaret taşır. İkincisi, iletişimde yer alan varlıklar aynı kategori ve düzeye sahip olmalıdır. Ancak burada ontolojik bir farklılık bulunur o halde vahiy sırasında olağanüstü bir durum ortaya çıkar.⁴⁵²

Dolayısıyla sınırlı yetilere sahip insanın Allah'la iletişim kurmasının mümkün olmadığı düşünüldüğünden, ya ilahi sözün insan idrakine uygun hale getirilmesi ya da peygamberin beşeri sıfatlardan sıyrılıp vahyi kabul etmeye uygun bir hale gelmesi gereklidir. Buhari şârihlerinden el-Kirmânî (ö. 786/1384), vahyin melek ve insan arasında gerçekleşen olağanüstü bir konuşma olduğunu ifade eder. İletişim kurabilmek için konuşan ve dinleyen arasında eşitlik ve ilişki olmalıdır. Ancak melek ve insan arasında böyle bir ilişki kurmanın iki yolu vardır: Dinleyen, konuşanın etkisiyle derin bir değişime uğrar veya konuşan, bir miktar insana benzeyerek dinleyenin sıfatlarına bürünür.⁴⁵³

İslam kelimcileri arasında vahiy konusunda çeşitli açıklamalar bulunmakla birlikte, birinci seçeneği açıklamak için "inzal" veya "tenzil" terimlerini kullanmışlardır. *Tenzil*, "Allah'ın kelimini Cebrail'e semada yüksekten ilham etmesi ve ona okunuşunu öğretmesi; sonrasında Cebrail'in yere yaklaşp ilahi kelamı arza bırakması" olarak ifade edilir.⁴⁵⁴ İkinci

⁴⁴⁹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-Dalâl* (Mısır: Daru'l Kitabi'l-Hadîse, 1974), 162.

⁴⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Bedi'l-Vahy", 1 (No. 2).

⁴⁵¹ Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Tefsirü'l-Kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1985) 14/45-46.

⁴⁵² İzutsu, *Kur'an da Allah ve İnsan*, 156-157.

⁴⁵³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şâhihi'l-Buhârî*, thk. Muahmmmed Muhammed Abdüllatif (Kahire: Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Misriyye, 1937), 1/28.

⁴⁵⁴ Süyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*, 147.

seçenek ise İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) öne sürdüğü görüştür. Ona göre peygamberlerin meleklerle iletişim kurması, beşerî tabiatlarından sıyrılarak melekleşme şeklinde gerçekleşir.⁴⁵⁵

İslam düşünce tarihinde kelimciler, filozoflar ve mutasavvıflar vahyin mahiyeti hakkında çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak geçmişte ve günümüzde kabul gören en büyük görüş kelimcilerin ileri sürdüğü görüştür.

İslam düşüncesinde, vahiy hakkında hemfikir olan kelimciler, vahyin bir "bildirim" olduğu ve bildirilenin aynı zamanda bir "hakikat" olduğu konusunda mutabıktır. Bu kelimciler, bu bildirimin mucizevi bir şekilde gerçekleştiğini kabul ederler. Mucizevi niteliği kabul edildiği için, bu kelimciler ilgili rivayetlerin ötesinde başka bir açıklama yapma ihtiyacı duymamışlardır. Bunun sebebi, vahiy tecrübesini yaşamayan kişiler için vahyin özünde anlaşılamaz bir nitelik taşıdığını kabul etmeleri olabilir.⁴⁵⁶

Kelimcilerin vahiy anlayışı, temel olarak metinsel kaynaklara dayanmaktadır. Vahiy ile ilgili tüm bilgi ve iletiler, kelimcilerin anlayışının temelini oluşturur. Bu görüşe göre vahiy anlayışı öncelikle imana dayalı bir yaklaşımı yansıtır; yani akıllıca bir kullanım yerine, naklî kaynaklara dayalı bir vahiy anlayışını benimserler. Bu vahiy anlayışında, Tanrı kişisel bir vahiy anlayışında olduğu gibi özünü tamamen ifşa etmez; bunun yerine insanlara iletmek istediği mesajları kelime bazlı önermeler şeklinde iletir.⁴⁵⁷

Sünni kelim literatüründe, Kur'an vahiy kaynağına yönelik anlayış genellikle Allah katında manasının lafza dökülmüş şekli olarak kabul eder. Bu anlayışa göre ilahi ifadeler Cebrail aracılığıyla Hz. Peygamber'e aktarılmıştır. Vahyin inzali ise çeşitli şekillerde gerçekleşir;⁴⁵⁸

1. Sâdık rüya: Allah'ın peygamberlere veya erdemli kişilere doğrudan veya Cebrail aracılığıyla ilettiği vahiy şeklidir.
2. Perde arkası vahiy: Allah'ın engel veya perde arkasından peygamberlere hitap ettiği vahiydir. Bu tür vahiy kulakla değil, kalple algılanır. Tûr Dağı ve Mi'raç hadisesinde olduğu gibi.
3. İlham: Allah'ın peygamberlerin kalbine koyduğu vahiydir. Kutsî hadisler bu türdendir, diğer hadisler ise kalbe sözsüz telkin edilen manaları içerir.
4. Görünür Cebrail vahyi: Cebrail'in gerçek şekliyle Hz. Peygamber'e görünerek ilettiği vahiydir. Mi'raç ve Hira Dağı'nda bu tür vahiyler gelmiştir.
5. Görünmez Cebrail vahyi: Cebrail'in görünmeden ses yoluyla ilettiği vahiydir.
6. İnsan kılığında vahiy: Cebrail'in insan suretinde Hz. Peygamber'e vahiy ilettiği şeklidir. Sahabeden Dihyetü'l-Kelbî suretinde vahiy iletilmiştir.

Kelimcilerin vahiy anlayışının şekillenmesine sebep olan rivayetlerin başında şu rivayet gelir: "Haris bin Hişâm Peygamber Efendimiz'e: Sana vahiy nasıl geliyor? diye sordu.

⁴⁵⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldûn, *Muqaddime* (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 1/209-211.

⁴⁵⁶ Recep Kılıç, "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine", *Milel ve Nihal* 8/1 (2012), 29.

⁴⁵⁷ Mustafa Öztürk, *Kur'an, Vahiy, Nüzûl* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021), 120.

⁴⁵⁸ Buhârî, *el-Câmi 'u's-şâhîh*, "Bed'ül-Vahî", 1, "Fezailü'l-Kur'an", 2.

Peygamberimiz de buyurdu ki: “Bazen çingirak sesi gibi gelir, bana en ağır geleni de budur. Sonra vahiy benden kesilir, ben de bana söyleneni aynen alıp ezberlemiş olurum... kimi zaman da melek bana bir insan suretine temessül etmiş olarak gelir ve bana söyler, ben de onun söylediğini aynen bellemiş olurum.”⁴⁵⁹

Kelamcıların vahiy anlayışını daha iyi anlamak için kısaca Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin vahiy anlayışına bakmak faydalı olacaktır. Mâtürîdî'ye göre vahiy, kalbe hızlıca yerleştirilen atılan bir manayı ifade eder.⁴⁶⁰ Bu anlayışa dayanarak, Mâtürîdî Arap dilinin zenginliğinden yararlanarak vahyin ne olduğunu açıklar.

1- İlkâ: Mâtürîdî, “Allah'ın Herhangi bir beşer ile konuşması ya vahiy ile veya perde arkasından ya da bir elçi göndermesiyle olabilir”⁴⁶¹ bu ayet üzerinden, Allah'ın insanlarla iletişim kurmanın farklı yollarını seçebileceğini ve bunun vahiy aracılığıyla gerçekleşebileceğini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre Allah emirlerini ve sözlerini iletmek için ilham, işitme organlarına ilkâ (mananın kalbe yerleştirilmesi) veya melek elçiler aracılığıyla iletişim kurabilir.⁴⁶²

2- İşaret: Mâtürîdî, vahyin farklı manalarını açıklarken örnekler vermiştir. Bunlardan biri, vahyin bir şeyin işaret edilmesi veya belirlenmiş olan bir şeyin gösterilmesi anlamında kullanılmasıdır. Bu bağlamda şu ayeti örnek olarak verir: “Bunun üzerine Zekeriya, mihraptan kavminin karşısına çıkarak onlara, özel bir işâret diliyle, ‘Sabah akşam Allah'ı tenzih edin’ dedi.”⁴⁶³ Mâtürîdî'ye göre burada geçen “fe evhâ ileyhim” ifadesi, “imâ etmek” veya “yere yazmak” anlamına gelir.⁴⁶⁴

3. İlham: Mâtürîdî, bu tür vahyi şu ayetle açıklar: “Ve rabbın bal arısına şöyle ilhâm etti.”⁴⁶⁵ Ona göre ilham, Allah'ın hayvanlara yaptığı vahyin bir şeklidir. Örneğin, bal arısına ilham etmesi, arının fitratına kodladığı işi yerine getirmesi ve nasıl davranacağını içgüdüsel olarak bilebilir hale gelmesidir. Bu fitrî bilgi tüm hayvanlarda mevcuttur ve onların hayatta kalma yeteneklerini sağlar. Bu hayvanlar, fitrî özellikleri sayesinde zararlı ve faydalı şeyleri ayırt edebilirler ve bunları öğrenmeye ihtiyaç duymazlar. Mâtürîdî'ye göre hayvanlara yapılan vahiy, onların içgüdülerine işlenmiş bir özelliktir.⁴⁶⁶

4. Fısıldama ve gizli konuşma: Mâtürîdî, bu tür vahyi şu ayetle açıklar: “Böylece her peygambere biz, insan ve cin şeytanlarını düşman yaptık. Bunlar, aldatmak için kendi aralarında süslü sözler fısıldarlar (vahyederler).”⁴⁶⁷ Bu ayette geçen “vahy” kavramı, insanlar

⁴⁵⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Bedü'l-vahy”, 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Daru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, ts.), “Fedâil”, 86-87.

⁴⁶⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/532.

⁴⁶¹ eş-Şûrâ 42/51.

⁴⁶² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/141.

⁴⁶³ Meryem 19/11.

⁴⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/222.

⁴⁶⁵ en-Nahl 16/68-89.

⁴⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/29-31; Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 124.

⁴⁶⁷ el-En'âm 6/112-113.

ve cinler arasında gizli konuşmalar ve aldatıcı sözlerin birbirlerine fısıldanması anlamına gelir.⁴⁶⁸

5. Emir: Mâtürîdî, şu ayeti örnek olarak verir: “*rabbin yeryüzüne emretmiş gibi*.”⁴⁶⁹ Bu ayet bağlamında “vahy”, emir, ilhâm veya vahiy anlamlarına gelebilir. Mâtürîdî'ye göre vahiy bu bağlamda Allah'ın insanlara yönelik iradesini ifade etmek için kullanılmış olabilir.⁴⁷⁰

Mâtürîdî, vahiy-nübüvvet ilişkisi bağlamında diğer kelimeler gibi vahyin geliş şekilleri üzerinde durur. Bu bağlamda İslam düşüncesinde geleneksel olarak vahyin inzali açısından mahiyeti hakkında farklı görüşlerin bulunduğu söylenebilir. İslam düşüncesinde hâkim olan anlayışa göre Kur'an vahyi hem lafız hem de mana olarak Allah'a aittir. Cebrail, Kur'an'ı hem lafzen hem de manen Levh-i Mahfuz'dan almış olup herhangi bir müdahale olmadan Hz. Peygamber'e iletmiştir. Bununla birlikte, bu ana görüşün dışında aşağıdaki şekilde şaz görüşler de bulunmaktadır:

- 1) Mananın Allah'a lafzın Cebrail'e ait olduğu görüşü,
- 2) Mananın Cebrail'e lafzın Peygamber'e ait olduğu görüşü.⁴⁷¹

Mâtürîdî, bu bağlamda üçüncü görüşü Bâtıniyye'ye nisbet etmiştir. Mâtürîdî bu konuda şunları ifade eder: “Bâtıniyye der ki Kur'an, Rasûlullah'a okuduğumuz lafızlar halinde değil onun kalbine ilham şeklinde nazil olmuştur. Sonra Rasulullah tarafından Arap dilinin ifade kalıplarına dönüştürülerek sözel form kazanmıştır.”⁴⁷² Başka bir yerde Bâtıniyye'nin vahiy hakkındaki görüşünü şöyle ifade eder: “Bâtıniyye der ki Kur'an, Rasûlullah'a dille vasıflanmadan hayal olarak inmiştir. Sonra Rasulullah tarafından Apaçık olan Arap dilinin ifade kalıplarıyla ifade edilmiştir.”⁴⁷³

Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin bu görüşünü, Kur'an ayetlerinden yola çıkarak reddeder. Ona göre Yûsuf 12/2 ayeti: “*Anlayabilesiniz diye biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik*.”⁴⁷⁴ Bâtıniyye'nin görüşünü iptal eder. Zira Kur'an'ın Arapça indirilmesi mucizedir. Arapların Hz. Peygamber'i, Kur'an'ı başkasından aldığını iddia etmesine karşı Allah, “*Hiç kuşkusuz, “Kesin olarak bunları ona bir insan öğretiyor” dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğretiyor dedikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise açık seçik Arapçadır*.”⁴⁷⁵

Mâtürîdî'nin Bâtıniyye'nin görüşüne verdiği cevaplardan da anlaşıldığı üzere o da diğer kelimeler gibi vahyin lafzen ve manen Allah'a ait olduğunu düşünmektedir. İslam düşünce tarihinde mananın Allah'a ait olmadığına dair bir anlayışın olmadığı açıktır. İhtilafa konu olan lafzın kime ait olduğu konusudur. Mâtürîdî'nin Kur'an lafzının Arapça olarak Allah'tan olduğu ve Cebrâil vasıtasıyla peygambere ulaştığı hakkında görüşü nettir. Zaten Mâtürîdî bu temele

⁴⁶⁸ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, 4/222.

⁴⁶⁹ ez-Zilzâl 99/5.

⁴⁷⁰ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, 10/598.

⁴⁷¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, 1957), 1/129-130; Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 157-158.

⁴⁷² Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, 1/517.

⁴⁷³ Mâtürîdî, Te'vilâtü'l-Kur'an, 8/85.

⁴⁷⁴ Yûsuf 12/2.

⁴⁷⁵ en-Nahl 16/103.

dayanarak Bâtîniyye'nin görüşlerini reddetmektedir. Klasik kelimciler gibi Mâtürîdî de ayetler ve hadisler üzerinden vahyin lafız ve mana olarak Allah'tan olduğu anlayışına sahiptir.

Konuya Zemahşerî açısından devam edersek Zemahşerî tıpkı Mâtürîdî gibi vahyin lafız ve manasıyla Allah'tan olduğunu savunur. Çünkü Zemahşerî, Hz. Peygamber'in vahyi kendi tasarımıyla oluşturduğunu savunan görüşlere karşı çıkar. Ona göre Hz. Peygamber'in vahye bir dahli olsaydı eğer Zeyd- Zeynep hadisesini gizlerdi.⁴⁷⁶

Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber'e, Cebrail vahyi telkin ettiğinde Cebrail'le yarışarcasına okuma işini hızla ezberlemeye çalışır ve vahiy tamamlanana kadar beklemeyi sabırla gözetmezdi. Hızla ezberlemek ve vahyi kaybetme korkusuyla acele ederdi. Bu yüzden vahyi kalbinin ve kulağının önüne koyarak, hızla hafızasına alabilmesi için ona kulak vermesi gerektiği emredildi. Onun bu aceleciliği sebebiyle: “Öyleyse ona karşı gönlün rahat olsun ve onunla iletişimde aceleci davranma. Kendine, onun hafızada korunması gerektiği konusunda güven ve onun kaybolmaktan başka bir sonucu olmayacağını bil. Çünkü biz, onun korunması ve hafızada tutulması konusunda garanti veriyoruz. Sonra, eğer içeriğinin bazı anlamları senin için karmaşık hale gelirse, bu anlamları sana açıklamada yardımcı olacağız. Bu sanki içeriği hızla anlamaya ve tüm anlamları soruşturmaya yönelik bir acelecilik içerir, ki bazı ilim talebeleri gibi, bilgiye karşı istekli olanlar bunu yapabilir. Ancak, vahiy sana tam olarak ulaşmadan önce Kur'an'ı hızla okuma ve anlama konusunda acele etme.” denilmiştir.⁴⁷⁷

Zemahşerî'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere peygamberin Kur'an ayetlerini ezberlemeye çalışması ve Allah'ın ona ezberleteceği ve anlamadığı manaları öğreteceği vurgulanmaktadır. Ayrıca Zemahşerî'ye göre peygamberlerin doğruluk (sıdk), tebliğ etme ve emanet gibi sıfatları konusunda değinildiği gibi vahiy oluşumunda yalnızca Allah'ın etkisi vardır. Başka bir etken veya aracı devreye girmemektedir. Peygamberin vahye bir eklemesi ve eksilmesi söz konusu olamaz.⁴⁷⁸ Zemahşerî, Kur'an dönemsel olarak değişmez olduğunu vurgular, böylece Zemahşerî, Kur'an'ın mesajının zamana meydan okuyan bir nitelik taşıdığını savunur. Çünkü Kur'an tüm zamanlar boyunca kalıcı bir kitaptır.⁴⁷⁹

Vahiy konusunda en önemli hususlardan biri Cebrâil'in Allah'tan nasıl aldığıdır. Kelamcılar akıldan ziyade nakle dayanarak bu konuya yaklaşırlar.⁴⁸⁰ Cebrâil'in Allah'tan vahyi aldığı ve bu vahyi tebliğ etmekle görevlendirildiği peygambere ilettiği konusunda ittifak vardır. Bir görüşe göre Cebrâil, daha önce Levh-i Mahfuz'a kaydedilmiş olan vahyi alır ve tebliğ etmekle görevlendirilen peygambere iletir.⁴⁸¹ Hem Ehl-i Sünnet hem de Mutezilî âlimlerinin çoğunluğu, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da yazılı olduğunu kabul eder. Bu görüş, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerine dayanmaktadır. Örneğin, “O levh-i mahfuzda bulunan şerefli bir

⁴⁷⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/541.

⁴⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/661.

⁴⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/697.

⁴⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/297.

⁴⁸⁰ Cemalettin Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, *Milel ve Nihal* 1/8 (2011), 130.

⁴⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/236.

Kur'ân'dır."⁴⁸² Zemahşerî, Levh-i Mahfuz'un, kitapların aslının tespit edildiği yer olduğunu belirtir. Kur'ân buradan nakledilir ve istinsah edilir.⁴⁸³

Zemahşerî'ye göre vahiy: hızlı bir şekilde gizli bir konuşmadır.⁴⁸⁴ Vahiy hakkında şunları ifade eder: İnsan için Allah'ın onunla konuşması mümkün değildir. Ancak üç şekilde konuşabilir:⁴⁸⁵

1- Vahiy yoluyla: Allah'ın insanlarla doğrudan iletişim kurduğu bu iletişim ilham, kalbe doğrudan düşen bilgiler ve rüya gibi çeşitli yollarla gerçekleşebilir. Hz. Musa'nın annesine vahiy, Hz. İbrahim'in oğlunu kesmesi ve Allah Zebur'u Hz. Davut'a ilham yoluyla iletmesi gibi.

2- Perde arkasından: Bu tür konuşmada, vahiy alıcı kişi doğrudan Allah'ı göremez, çünkü Allah'ın zatı insanlar için görünmezdir. Vahiy esnasında ses, belli cisimlerde yaratılır ve insana işitilir hale gelir. Allah bu yöntemle Hz. Musa ve meleklerle konuşmuştur.

3- Elçi göndererek: melekler aracılığıyla vahiy gönderilmesi yoluyla olur. Melekler, vahiy peygamberlere ileterek Allah'ın mesajını taşırlar. Allah, Hz. Musa ve meleklerle konuşmasının dışında bütün peygamberlerle bu şekilde iletişim kurmuştur. Zemahşerî'ye göre vahiy yukarıdan aşağıya doğru iner ve peygamberlerde son bulur.⁴⁸⁶

Sonuç olarak, Mâtürîdî, vahiy-nübüvvet ilişkisi bağlamında diğer kelimciler gibi vahyin geliş şekilleri üzerinde durur. Bu bağlamda, İslam düşüncesinde geleneksel olarak vahyin inzali açısından farklı görüşlerin olduğu söylenebilir. Ancak Mâtürîdî, Bâtıniyye'nin görüşlerini reddeder ve vahyin lafzen ve manen Allah'a ait olduğunu savunur. Zemahşerî de Mâtürîdî gibi vahyin geliş şekilleri üzerinde durur fakat vahyin lafzen ve manen Allah'a ait olduğu hususunda net bir ifadesi yoktur. Ancak Zemahşerî'nin yaptığı açıklamalara bakıldığında zaman rahatlıkla vahyin lafzen ve manen Allah'a ait olduğunu savunduğu söylenebilir.

Mu'tezile'nin, kelâm-ı nefsiyi reddetmesine rağmen, Kur'ân'ın lafzıyla ve manasıyla Allah'a ait olduğu konusunda herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Zaten kelâm-ı nefsiyi kabul etmedikleri için Kur'ân'ın lafızlarının Allah'a aidiyetini kabul etmeleri kolay olmuştur. Diğer yandan, Ehl-i Sünnet âlimleri kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefî şeklinde bir ayrım gittikleri için Kur'ân'ın lafızlarının Allah'a aidiyeti konusunda zorluklar yaşamaları beklenir. Ancak onlar da Kur'ân'ın manasıyla ve nazmıyla bir bütün olarak Allah'a ait olduğunu ifade etmişlerdir.⁴⁸⁷

Kelamcılar, Cebrâil'in vahiy nasıl aldığı ve peygambere nasıl iletildiği konusunda fazla detaylı durmamışlardır. Ayrıca, bu konuyu bir problem olarak görmemişlerdir. Çünkü Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre lafızların inşa ve tertibinde ne Cebrâil'in ne de Hz. Peygamber'in bir etkisi bulunmaz. Kur'ân'ın lafız ve mana bakımından Allah'a ait olduğu konusunda kelamcı ekoller arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Dolayısıyla kelamcılar

⁴⁸² el-Burûc 85/21-22

⁴⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/236.

⁴⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/233.

⁴⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/233.

⁴⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/96.

⁴⁸⁷ Erdemci, "Kelâm İlminde Vahiy", 134.

öncelikli ilgilendiği konu, Kur'ân'ın yaratılmış olup olmadığıdır. Cebrail'in Levh-i Mahfuz'dan vahiy almasının ve bunu peygambere iletmesinin nasıl gerçekleştiğine dair bilgilere kelâm eserlerinde pek fazla yer verilmemiştir.⁴⁸⁸

4.7. Peygamberlerin Şefaati

Sözlükte şefaât, “birinin önüne düşüp işini görmeye çalışmak, işinin görülmesi için birinin aracılığını istemek”⁴⁸⁹ “hakkında suç sabit olmuş kişinin günahlarının affedilmesini istemek”⁴⁹⁰ veya “Birinden başkası adına ricada bulunma, aracı olma, kusurlarının bağışlanmasını dileme; iyi bir işe aracılık etme, kötü işlerden sakındırma” anlamlarına gelmektedir.⁴⁹¹ Şefaât; terim olarak “Kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunmasıdır.”⁴⁹²

Mâtürîdî'ye göre şefaât, günahkârlar için yapılan istiğfar, bir kimseye hayır duada bulunmak, iyiliği emretmek, bir kimsenin sıkıntısını gidermek manalarına gelmektedir.⁴⁹³ Mâtürîdî'ye göre şefaât meselesi kendisinde ihtilaf edilen önemli meselelerdendir. Ona göre şefaatin hak ve sabit olduğuna dair birçok ayet-i kerime ve hadis-i şerif vardır. Şefaât hem büyük günah işleyenler hem de küçük günahlar (zellât) için geçerlidir. Mu'tezilenin dediği gibi sadece tövbe eden günahkârlar için değildir. Eğer öyle olmuş olsaydı şefaate gerek kalmazdı.⁴⁹⁴

Mâtürîdî şefaât meselesine yaklaşıırken konuyu öncelikle iman meselesi üzerinden ele alır. Ona göre kâfirler için şefaât düşünülemez.⁴⁹⁵ Yahudi ve Hristiyanlar hakkında şefaatin olmadığını ifade etmek için şu ayetleri delil olarak getirir; “*Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve sizi diğer topluluklara üstün kıldığımı hatırlayın. Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.*”⁴⁹⁶ Mâtürîdî bu ayetleri açıklarken Kitap ehli için şefaatin geçerli olmadığını belirtir.⁴⁹⁷

Şefaatin iki şekilde anlaşıldığını belirten Mâtürîdî bunların; bir kimsenin konumunu ve derecesini başkasının yanında belirtmek için o kimsenin iyiliklerini dile getirmek ve o kimse için dua etmek şeklinde olduğunu ifade eder.⁴⁹⁸ Birinci şekil şefaât için şu ayeti delil gösterir; “*Arşı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman*

⁴⁸⁸ Erdemci, “Kelâm İlminde Vahiy”, 133.

⁴⁸⁹ Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, “şfa”, 3/1238; İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, 457; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “şfa”, 8/183; Ak, Ahmet, *Haneî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaât Kitabı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 35..

⁴⁹⁰ Cürçânî, *Ta'rifât*, 127.

⁴⁹¹ Komisyon, *Dini Terimler Sözlüğü*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, 2009), 338.

⁴⁹² Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.

⁴⁹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/236, 3/279-280; Ak, *Haneî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaât Kitabı*, 59.

⁴⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 463.

⁴⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 365.

⁴⁹⁶ el-Bakara 2/47-48.

⁴⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/454.

⁴⁹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 3/281.

ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: “Ey rabbimiz! Sen, rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru.”⁴⁹⁹ İkinci şekil şefaati için ise şu ayeti delil getirir; “Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah’ın razı olduklarından başkasına şefaati edemezler ve Allah korkusundan titrerler!”⁵⁰⁰

İmam Mâtürîdî, şefaatin varlığını ispatlamak için aklî ve naklî birçok delil sunmuştur. Ona göre günahların bağışlanması sadece Allah’a aittir, ancak Allah, peygamberlere ve salih kişilere müminlerin günahlarının bağışlanması için istiğfar etmelerine izin vermiştir.⁵⁰¹ Hatta bazı ayetlerde Allah, peygamberlere ümmetlerinin günahlarının bağışlanması için istiğfar etmelerini emretmiştir. Bu, peygamberlerin ve iyi kişilerin günahkar müminlere şefaati etmeleri anlamına gelir.

Mâtürîdî’nin bu konuda ortaya koyduğu aklî deliller konuyla ilgili eserlerde beş maddede özetlenmiştir. Bu maddeler şunlardır:

1. Cenâb-ı Allah, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed gibi peygamberlere hem kendi günahları için hem de ümmetlerinin günahlarının bağışlanması için istiğfar etmelerini emretmiştir. Bu, Allah’ın peygamberlerin şefaatinin kabul edildiğini ve bir hak olduğunu gösterir.⁵⁰²
2. Allah’ın geçmişler için istiğfar emri: Allah, Kur’an’da hem kendi günahlarımız için hem de geçmişlerimiz için istiğfar etmeyi emretmiştir.⁵⁰³ İmam Mâtürîdî bu durumu bir başka delil olarak sunar. Eğer istiğfar edilmesi helal değilse, Allah neden geçmişlerimiz için mağfiret dilemeyi emretsin? Bu, Allah’ın istiğfarın (şefaati) günahların affedilmesi için bir vesile olduğunu kabul ettiğini gösterir.⁵⁰⁴
3. Mâtürîdî’ye göre Mutezile’nin iddia ettiği gibi, müminlerin büyük günahları nedeniyle ebedi olarak cehennemde kalması, birçok ayet ve hadislerle çelişir. Müminlerin bağışlanacağını ve cennete gireceğini bildiren birçok kaynak bulunur.⁵⁰⁵
4. Şefaati reddetmek, Müslümanların peygamberlerin şefaati için ettikleri duaları anlamsız kılar. Mâtürîdî’ye göre bu doğru değildir.⁵⁰⁶
5. Müminlerin bazı günahlarının peygamberlerin şefaatiyle affedilmesi, dünya hayatında başkalarının ihtiyacının bazı kişiler aracılığıyla giderilmesine benzer.⁵⁰⁷ İnsanlar dünya hayatında başkalarına ihtiyaç duyarlar ve bazı konularda diğer insanların yardımına ihtiyaçları vardır. Benzer şekilde, müminlerin ahirette bazı günahları için peygamberlerin şefaati gerekebilir.⁵⁰⁸

⁴⁹⁹ el-mü’min 40/7-9.

⁵⁰⁰ el-Enbiyâ 21/28.

⁵⁰¹ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 364.

⁵⁰² Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/275.

⁵⁰³ el-Haşr 59/10.

⁵⁰⁴ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/591.

⁵⁰⁵ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 2/236.

⁵⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 366.

⁵⁰⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/281.

⁵⁰⁸ Ak, *Hanefî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaati Kitabı*, 62-63.

Hız. Peygamber'in şefaati konusuna gelince Mâtürîdî şu ayetleri delil getirir; "Müminler ancak Allah'a ve resulüne iman edenlerdir ve onunla ortak bir iş için toplanmış iken kendisinden izin almadan çekip gitmeyenlerdir. Senden izin isteyenler, evet işte onlar Allah'a ve resulüne hakkıyla iman edenlerdir. Bazı özel işlerinden dolayı senden izin istediklerinde onlardan dilediğine izin ver ve Allah'tan onların bağışlanmasını dile. Kuşkusuz Allah çok bağışlar, çok esirger."⁵⁰⁹ Ona göre bu ayette geçen "Allah'tan onların bağışlanmasını dile" ifadesi Allah'ın Hız. Peygamber'e müminlere şefaatchi olmasını emretmektedir.⁵¹⁰ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre Hız. Peygamber'in şefaatchi olması Allah tarafından bir emir ve görevdir. Mâtürîdî buna benzer Hız. Peygamber'in şefaatiyle ilgili birçok delil getirmektedir.⁵¹¹

Mâtürîdî, şu ayetlerde Hız. Peygamber'in şefaatiyle ilgili deliller olduğunu söylemektedir: "Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur. Kendi günahın için, erkek kadın müminler için Allah'tan af dile. Ne yapacağınızı ve yerinizin neresi olacağını Allah bilir."⁵¹² Bu ayette, Peygamber'e hem kendisi hem de müminler için mağfiret dilemesi emredilmiştir.⁵¹³ "Rabbin sana mutlaka lütuflarda bulunacak, sen de memnun olacaksın."⁵¹⁴ Mâtürîdî'ye göre bu ayette Hız. Allah'ın Hız. Peygamber'e şefaati de dahil olmak üzere verdiği şeylerden hoşnut olacağı ifade edilir.⁵¹⁵

"(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik."⁵¹⁶ Mâtürîdî'ye göre bu ayette Hız. Muhammed'in âlemlere şefaatchi olarak gönderildiği ifade edilir.⁵¹⁷

"Gecenin bir vaktinde kalkıp kendine mahsus nafile bir ibadet olarak da namaz kıl ki, rabbin seni övülmüş bir makama yükseltsin."⁵¹⁸ Bu ayette geçen "Makâm-ı Mahmud" ifadesi, Mâtürîdî'ye göre Hız. Muhammed'in şefaath makamını temsil etmektedir.⁵¹⁹

"Eğer size yasaklanan büyük günahlardan kaçınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız."⁵²⁰ Bu ayet, Mâtürîdî'ye göre Hız. Peygamber'in şefaatinin başka bir delilidir.⁵²¹

Mâtürîdî'ye göre melekler de ahirette müminler için şefaatchi olacaktır. Ona göre melekler, Allah'ın iradesine uygun olarak müminlerin şefaatchisi olabileceklerdir, ancak bu şefaath yetkisi Allah'ın mutlak bilgisi ve rızası çerçevesinde gerçekleşecektir.⁵²² Şu ayeti buna delil olarak gösterir: "Arş'ı yüklenenler ile onun çevresinde bulunanlar rablerini hamd ile tesbih ederler, O'na iman ederler ve müminlerin bağışlanmasını dilerler: "Ey rabbimiz! Sen,

⁵⁰⁹ en-Nûr 24/62.

⁵¹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/601.

⁵¹¹ Daha geniş bilgi için bkz. Ak, *Haneff-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaath Kitabı*, 68-71.

⁵¹² Muhammed 47/19.

⁵¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 9/275.

⁵¹⁴ ed-Duhâ 93/5.

⁵¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/559.

⁵¹⁶ el-Enbiya 21/107.

⁵¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/384.

⁵¹⁸ el-İsrâ 17/79.

⁵¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/98.

⁵²⁰ en-Nisa 4/31.

⁵²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/145.

⁵²² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/338.

rahmetin ve ilminle her şeyi kuşattın. Tövbe edenleri ve yolundan gidenleri bağışla, onları cehennem azabından koru."⁵²³

Zemahşerî'ye göre şefaât, fazileti artırmak dışında başka bir şey değildir.⁵²⁴ Zemahşerî'ye göre azaptan kurtarma şeklindeki şefaât, aklen mümkün olsa da sem'an mümkün değildir.⁵²⁵ Bu düşüncesine de şu ayetleri delil olarak gösterir; "*İmanlı, saf ve namuslu kadınlara iftira atanlar dünyada ve ahirette lânetlenmişlerdir, onlara büyük bir ceza vardır.*"⁵²⁶, "*Yaklaşan gün konusunda onları uyar; çünkü dehşet içinde yutkunurlarken yürekleri ağızlarına gelmiş olacak; zalimlerin ne bir dostu, ne de sözü dinlenir bir şefaâtçisi olacaktır.*"⁵²⁷, "*Öyle bir günden korkun ki, o gün kimse başkası için bir şey ödeyemez; hiç kimseden şefaât kabul olunmaz, hiçbir kimsenin yerine başkası kabul edilmez; onlara asla yardım da yapılmaz.*"⁵²⁸, "*Hakkında azap hükmü kesinleşmiş kimseyi, sonuçta ateşi boylayacak olanı sen mi kurtaracaksın?*"⁵²⁹

Zemahşerî, azaptan kurtarma ve günahların bağışlanması şeklindeki şefaatin bulunmadığına dair önceki ayetleri aktardıktan sonra istisnai olarak yalnızca Allah'ın razı olduğu kişilere izin verdiği kişilerin şefaât edebileceğini belirtir. Ona göre şefaatin tümü Allah'a aittir. İki şartla şefaât geçerli olur; 1- şefaât edilen kendisinden razı olunmuş olacak, 2- şefaât eden ise kendisine izin verilmiş olacak.⁵³⁰ Şefaatin faydası ise ikramı ve sevabı fazlaştırmaktır.⁵³¹ Şefaâtçinin kim olacağını ve kimlere şefaât edeceğini yalnızca Allah'ın tasarrufundadır.⁵³² Zemahşerî'ye göre "razı olunan kul" terimi, sevap ehli olan ve Allah'ın hoşnutluğunu kazanmış, O'nun sevgisini ve ikramlarını üzerinde toplamış ve kendisine ikramlarını arttırmak istediği kuldur.⁵³³

Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber ümmetinin büyük günah sahiplerine şefaât edecektir.⁵³⁴ Bu konuda Kâdî Abdülcebârla aynı görüşü paylaşmaktadır. Kâdî Abdülcebâr, ümmet arasında Hz. Peygamber'in şefaât edeceği konusunda genel bir görüş birliği olduğunu vurgularken, asıl farklılık noktasının hangi kişilere şefaatin olacağı konusunda olduğunu belirtir.⁵³⁵

Zemahşerî'ye göre Hz. Peygamber'in şefaati sadece Allah'ın rızasını kazanmış ve rahmetinin artmasını dilediği kişilere özgüdür. Ona göre şefaât türleri arasında lütuftan başka bir çeşit bulunmamaktadır.⁵³⁶ Zemahşerî'nin *Divân*'ında bulunan bazı bölümler, Hz.

⁵²³ el-Mü'min 40/7-9.

⁵²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/299.

⁵²⁵ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din*, 66.

⁵²⁶ en-Nûr 24/23.

⁵²⁷ el-Mü'min 40/18.

⁵²⁸ el-Bakara 2/48.

⁵²⁹ ez-Zümer 39/19.

⁵³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/131.

⁵³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 4/153.

⁵³² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/112.

⁵³³ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din*, 67.

⁵³⁴ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din*, 67.

⁵³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 678.

⁵³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/299.

Peygamber'in şefaati hakkındaki düşüncelerini yansıtmaktadır. Örneğin, Bânet Süâd Kasidesine⁵³⁷ benzer yazdığı na'tında Zemahşerî, "Ey resullerin sonuncusu! Haşir günü senden şefaate dileyene şefaate etmen umulurken, fazilet senindir." ifadelerini kullanır.⁵³⁸ Bu dizeler, Zemahşerî'nin şefaatin Hz. Peygamber aracılığıyla gerçekleşeceğine olan inancını yansıtır.

Büyük günah ehline şefaate meselesine gelince, Zemahşerî'ye göre büyük günah ehli tövbe etmiş olması şarttır.⁵³⁹ Büyük günah işleyen kişiler tövbe etmemişse onlar için Zemahşerî'ye göre şefaate geçerli değildir. Ona göre şefaatin bu gruba hasredilmesinin sebebi şefaate ve lütfâ en çok bunlar muhtaç olduğu içindir. Çünkü işledikleri büyük günahlar kişinin bütün amellerini silmiştir. Tövbe edince de yeni amel işlemeye başlayan gibi olduklarından şefaate yani lütuf ve rahmete bunlar muhtaçtır.⁵⁴⁰ Buna göre küçük günah işleyenlerin şefaate ihtiyacı yoktur.

Zemahşerî, özellikle günahkârların cehennemden şefaate yoluyla kurtarılacağı düşüncesini sert bir şekilde eleştirir. Bu görüşe karşı çıkarken, günahkârların Allah'ın azabını hafife almalarının sebep olduğunu vurgular. Onun bakış açısına göre bu tür inançlar, günahkârları cehennem ateşinin sadece sınırlı bir süre boyunca dokunacağı düşüncesiyle avutan Yahudilere benzer bir yaklaşımdır. Aynı şekilde, Zemahşerî'ye göre Mücbire ve Haşviyye gibi gruplar da Hz. Peygamber'in şefaati sayesinde büyük günahlardan kurtulacakları yanılsamasına kapılarak benzer bir kuruntu içindedirler.⁵⁴¹ İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284), Zemahşerî'nin bu eleştirisinin, Ehl-i Sünnet'i hedef aldığını belirtmektedir.⁵⁴²

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Zemahşerî, şefaate konusunda farklı bakış açılarına sahiptirler. Mâtürîdî, şefaatin büyük günah işleyenler için geçerli olduğu belirtirken, Zemahşerî ise büyük günah işleyenlerin öncelikle tevbe etmesini şart koşar.

Ayrıca, Zemahşerî, bazı görüşleri şiddetli bir şekilde eleştirir. Özellikle, büyük günah işleyenlerin cehennemden şefaate kurtulabileceğini savunan görüşleri, Yahudilere benzeterek eleştirir. Küçük günah işleyenlerin şefaate ihtiyacı olup olmadığı konusunda ise açık bir ifade kullanmazken, Mâtürîdî, Mu'tezile'nin "zaten Allah küçük günahları affedeceğinden onlar için şefaate gerek yoktur." düşüncesinde olduğunu belirtir.⁵⁴³ Fakat Zemahşerî'nin bu konuda görüşünü tespit edemedik. Onun küçük günahlara bakışı ise onların Allah tarafından muammasa bırakıldığıdır. Eğer küçük günah mı yoksa büyük günah mı olduğu hakkında bir delil yoksa her ikisi de olabileceğini ifade eder.⁵⁴⁴

Hiz. Peygamber'in şefaati konusunda ise Mâtürîdî ve Zemahşerî aynı görüşü paylaşır. İkisi de Hiz. Peygamberin şefaatinin kabul etmektedir. Hulasa ifade etmek gerekirse Mâtürîdî ve Zemahşerî arasındaki temel fark büyük günah ehlinin şefaati konusundadır. Genel olarak hem

⁵³⁷ Kâ'b b. Züheyr'in (ö. 24/645 [?]) Hiz. Peygamber'e sunduğu ünlü kasidesi.

⁵³⁸ Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, 474.

⁵³⁹ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Dîn*, 67.

⁵⁴⁰ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Dîn*, 67.

⁵⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/349.

⁵⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/349.

⁵⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/338.

⁵⁴⁴ Zemahşerî, *el-Minhac fî Usulî'd-Dîn*, 66.

Mâtürîdî hem de Zemahşerî şefaatin tanımı konusunda hemfikir olsalar da kapsamı ve kimin şefaet edebileceği konusundaki görüşleri farklılık gösterir. Mâtürîdî daha kapsayıcı bir yaklaşım benimserken, Zemahşerî daha ihtiyatlı bir duruş sergiler.

4.8. Peygamberlerin Sıfatları

Allah Teâlâ'nın kullarına emir ve yasakları bildiren onlara doğru ve yanlış yolu gösteren ve Allah'ın insanlar arasından seçip onlara peygamber olarak gönderdiği peygamberlerin bazı sıfat ve özellikleri vardır. Kelâm âlimleri bu sıfatlara “vacip sıfatlar” şeklinde adlandırırlar.⁵⁴⁵ Mâtürîdî'ye göre bu sıfatlar; sıdk, emanet, ismet, fetânet, tebliğ ve tebyindir. Zemahşerî'ye göre ise bu sıfatlar; sıdk, emanet, ismet, fetânet ve tebliğdir.

4.8.1. Sıdk

Sıdk, kelime anlamı olarak “söz ve davranışlarda dürüstlük, gerçeklik, yalanın karşıtı” gibi anlamları içerir.⁵⁴⁶ Peygamberler, en güvenilir kişilerdir. Onların ağzından çıkan sözlerde her zaman doğruluk vardır. Söyledikleri her zaman gerçeği yansıtır, böylece misyonlarının haklılığı kesin olarak anlaşılır. Peygamberler yalan söylemez veya insanları yanıltıcı davranışlara itmez. Zaten dürüstlük, sadakat ve doğruluk gibi temel erdemler, tüm insanlar için aranan niteliklerdir ve bu nitelikler peygamberler için de olmazsa olmazdır. *Sıdk*, peygamberlerin en önemli sıfatlarından biridir.

Mâtürîdî'ye göre sıdk, son derece doğru ve dürüst olan ve bu özellikleri günlük hayatında sürekli olarak sergileyen kişiler için kullanılan bir sıfattır. Bu nitelik, yalnızca bu özelliği hak eden, onun gerekliliklerini yerine getiren ve yaşantısıyla bu dürüstlüğü yansıtan kimselere verilir.⁵⁴⁷ Aynı şekilde, Allah'ın peygamber olarak gönderdiği kişiyi mucizelerle desteklemesi, onun doğru sözlü olduğuna dair başka bir işarettir. Bu mucizeler, peygamberlerin güvenilirliğini ve doğruluğunu doğrulamaktadır.⁵⁴⁸

Kur'ân-ı Kerim'in şu ayetleri peygamberlerin sahip olduğu sıdk sıfatına işaret etmektedir: “*Bu kitapta İbrahim'i de okuyup an! Kuşkusuz o, özü sözü doğru bir insan, bir peygamberdi.*”⁵⁴⁹

“*İsmail'i okuyup an... o sadık bir peygamberdi.*”⁵⁵⁰

⁵⁴⁵ Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Dağıtım, 2001), 345.

⁵⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "s-d-k" 10/193; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, "s-d-k" 5/56.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/238.

⁵⁴⁸ Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim Âmidî, *Ebkâru'l-Efkâr fî Usul'id-Din* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/661.

⁵⁴⁹ el-Meryem 19/41

⁵⁵⁰ el-Meryem 19/54

Şu ayetler ise Hz. Peygamberin sâdık oluşuna işaret eden ayetlerdir; “Onların sözlerinin seni üzdüğünü biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyor, fakat o zalimler Allah’ın ayetlerini inkâr ediyor.”⁵⁵¹

“Eğer nebi, bize karşı, Kur’ân’a bazı sözler katmış olsaydı, biz onu kuvvetle yakalardık, sonra onun şah damarını koparırdık. Kimse de onu bizden koruyamazdı.”⁵⁵²

Mâtürîdî, bu ayetlere dair şunları ifade eder: “Sâdık’l-va’dî” ifadesinde yer alan “sâdık” kelimesi aslında “sıddık” anlamına gelir ve bu terim, hakka vefakâr olan kişiyi ifade eder. Her mü'min, imanın esası olarak Rabbinin emirlerine inanmak, yasakladığı şeylerden kaçınmak ve üzerine düşen her türlü hakkı yerine getirmekle yükümlüdür. Bu nedenle, İsmail’in her çıkan hakka vefakâr olduğu için “sözüne sadık” olarak nitelendirildiğini belirtir.⁵⁵³

Zemahşerî de sâdık olmayı bütün peygamberlerin özelliklerinden saymıştır. “İsmail’i okuyup an... o sadık bir peygamberdi.”⁵⁵⁴ ayetinin tefsirinde bu sâdıklık vasfının, Hz. İsmail’e değerinden ve şerefinden dolayı Allah Teâlâ’nın onu bu şekilde vasıflandırdığını söyler.⁵⁵⁵

Zemahşerî de tıpkı Mâtürîdî gibi peygamberlere verilen mucizelerin onların sadık olduğundan kaynakladığını söyler.⁵⁵⁶ Dolayısıyla, peygamberlerin tümü sadıktır, doğru sözlü ve dürüst kimselerdir. Bazı durumlarda, örneğin Hz. Yusuf ve Hz. İbrahim’in yalan söylemiş gibi görünen bazı ifadeleri, Zemahşerî’ye göre “tevriye” ve “ta’riz” olarak yorumlanır. Örneğin, Hz. İbrahim’in kavmi, bayram için şehir dışına çıktığında, Hz. İbrahim onlarla gitmemek için “muhakkak ben hastayım” şeklinde beyanda bulunmuştur. Zemahşerî, Hz. İbrahim’in bu ifadesini ta’riz olarak değerlendirmiştir, çünkü “boynunda ölüm gibi bir şey olan her insan ölüm hastasıdır diye niyet etmiş olabilir.” şeklinde yorumlamıştır.⁵⁵⁷ Mâtürîdî de bu ayetin tefsirinde, Hz. İbrahim’in “muhakkak ben hastayım” ifadesini, “yani hasta olacağım” veya zaten insan vücudu hiçbir zaman tam olarak sağlıklı değildir. Az da olsa illa bir yeri hastadır. Peygamberlere yalan nisbet edilmesi caiz değildir.⁵⁵⁸

Sonuç olarak, sözde ve davranışlarda dürüstlük, doğruluk, yalanın zıddı anlamlarına gelen “sıdk” sıfatı hakkında hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî “sıdk” sıfatını peygamberlerin vacip sıfatlarından saymıştır. Sıdkın zıttı olan “kizb” yani yalan sıfatını ise peygamberler için caiz görmemişlerdir. Her ikisine göre de peygamberler hakkında yalancılık gibi vasıflar asla caiz görülemez. Zira böylesi bir yaklaşım nübüvvet müessesini temelden yıkıp, imkânsızlaştırır.

4.8.2. Emanet

⁵⁵¹ el-Enam 6/33.

⁵⁵² el-Hakka 69/44-48.

⁵⁵³ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 7/244.

⁵⁵⁴ el-Meryem 19/54

⁵⁵⁵ Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl, 3/23.

⁵⁵⁶ Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl, 4/128.

⁵⁵⁷ Zemahşerî, el-Keşşâf ‘an hakâ’iki’t-tenzîl, 4/49.

⁵⁵⁸ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 8/573.

Emanet, kelime anlamı olarak “e-m-n” kökünden türetilmiş olup ihanetin zıddıdır. Bu terim, “güven vermek, bir şeyi muhafaza etmek amacıyla başkasına bırakmak, güvenilir olmak, korkusuz ve emin olmak, korkunun yok olması” gibi anlamlara gelir.⁵⁵⁹ Ayrıca, bazı bilginler tarafından, tavır ve davranışlardaki doğruluk “emanet” olarak, dildeki doğruluk ise “sıdk” olarak tanımlanmıştır.⁵⁶⁰

Peygamberler, emanet sıfatının gereğini yerine getirerek Allah’tan aldıkları ilahi mesajları insanlara eksiksiz ve doğru bir şekilde iletmekle yükümlüdürler. Çünkü onların toplumlara tam ve güvenilir bir şekilde Allah’ın emirlerini iletmeleri görevlerinin bir parçasıdır. Eğer bu görevi yerine getirmezlerse, emanete ihanet etmiş olurlar. İhanet, peygamberlerin görevlerinde kabul edilemez bir durumdur ve bu, Allah’a karşı gelmek, itaatsizlik ve isyan anlamına gelir.⁵⁶¹ Allah Teâlâ, “*Hiçbir peygambere, emanete ihanet yaraşmaz.*”⁵⁶² ayetiyle peygamberlere emanetlerini koruma sorumluluklarını hatırlatmış ve emanete sahip çıkmalarını, en iyi şekilde korumalarını bildirmiştir.

Peygamberlik makamı, güvenilirlik özelliğini taşımanın vazgeçilmez bir gerekliliğini içinde barındırır. Bir toplum, güvenmediği ve emin olmadığı bir kişinin sözlerine önem vermez. Dolayısıyla, peygamberlerin güvenilir ve emin kişiler olmaları zorunludur ve bu nitelikleri onların kişiliklerine derinlemesine işlemiştir. Peygamberler, güvenilirlik konusunda en üst seviyede yer alırlar. Onlardan, güvenin aksine bir davranış veya söz beklemek anlamsızdır.

Kur’ân-ı Kerim’de adı geçen peygamberlerin birçoğu, emanet konusunda ortak bir mesaj vermiştir. Onlar, “*Ben, size gönderilmiş güvenilir bir elçiyim.*”⁵⁶³ şeklinde ifadelerle misyonlarının güvenilirlik ve emanet bilinciyle dolu olduğunu vurgulamışlardır. Bu ifadeler, peygamberlerin sadece Allah’tan aldıkları mesajları insanlara aktarmakla kalmayıp, aynı zamanda bu görevi eksiksiz ve özenle yerine getirerek güvenilirliğe ve emanete ihanet etmeme ilkesine ne kadar bağlı olduklarını gösterir. Peygamberlerin güvenilirlikleri, toplumların onlara inanmasını ve mesajlarını ciddiye almalarını sağlamış, böylece insanlar onların sözlerine tam bir güven duymuşlardır.

Mâtürîdî’ye göre emanet sıfatının bir gereği olarak peygamberler, kendilerine iletilen ilahi mesajları insanlara eksiksiz ve hatasız bir şekilde aktarmışlardır. Bu kutsal görevleri gereği, peygamberler toplumlarına Allah’ın vahyini bütünüyle ileterek, insanların doğru yolu bulmalarına yardımcı olmuşlardır.⁵⁶⁴ Peygamberler, peygamberlik görevi verilmeden önce içinde yaşadıkları topluluklar arasında güvenilir, saygıdeğer ve sözü dinlenir kişiler olarak tanınmışlardır. Ancak, peygamberlik görevi kendilerine verildikten sonra, çeşitli ithamlar,

⁵⁵⁹ Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüsynî el-Kefevî, *el-Külliyât* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), "e-m-n" 1/186; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "e-m-n" 13/21; İsfahânî, *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'ân*, "e-m-n" 90; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, "e-m-n" 18/24; Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, "e-m-n" 5/2071; Cürçânî, *Tâ'rîfât*, "e-m-n" 37.

⁵⁶⁰ Cürçânî, *Tâ'rîfât*, 132.

⁵⁶¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, "e-m-n" 8/389.

⁵⁶² el-Âl-i İmrân 3/161

⁵⁶³ eş-Şu'arâ 26/143.

⁵⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 8/70.

suçlamalar ve kınamalarla karşı karşıya kalmışlardır. Onalar bu sıfatları gereği peygamberlerin bu sözünün delaleti olarak Allah bana vahiy konusunda güvendi, beni vahyine emin kıldı. Risalet görevimi yerine getiriyor ve emanete sadık kalıyorum. İster kabul edin ister kabul etmeyin. Allah beni bu emanet için seçti demek istemişlerdir.⁵⁶⁵

Mâtürîdî'ye göre “*Bir peygamber emanete hıyanet etmez*”⁵⁶⁶ ayeti peygamberin hiçbir zaman hainlik yapmayacağı anlamına gelir. O, sizin tarafınızdan itham edilebilecek bir kişi değildir. Zira onu yakından tanıdığınız için, ona nasıl iftira edebilirsiniz? Bazıları şöyle demiştir: Bazı münafıklar, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ganimeti aralarında adil bir şekilde paylaştırmayacağından endişe ettiler ve paylarını istediler. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Bazıları da şöyle demiştir: “Ey Muhammed, paylaşımada adaletli ol!” şeklinde talepte bulundular ve bu ayet nazil oldu. Ayrıca, “*Bir peygamber emanete hıyanet etmez*.”⁵⁶⁷ ifadesiyle onun daha önce peygamberlik öncesinde de emanetin güvenilirliğin bilinen bir karakteri olduğunu belirtir. O, hiçbir zaman hainlik yapmadı veya hileye başvurmadı. Nasıl olur da peygamberlik görevinden sonra böyle bir iftiraya maruz kalır? Bu kesinlikle kabul edilemez.⁵⁶⁸

Zemahşeri'ye göre bir peygamberin doğruluğu ve güvenilirliği, topluma ilettikleri mesajın kabul edilmesi ve uygulanması açısından büyük önem taşır. İnsanlar, güvenilir bir kişinin sözlerini daha fazla dikkate alır ve ona daha çok inanırlar. Kureyş kabilesinden bir peygamberin seçilmesinin nedenini ve bu seçimin önemini açıklarken, bu peygamberin özelliklerinin toplumun genel kabulü ve güveni açısından kritik bir rol oynadığını ifade eder.⁵⁶⁹ Zemahşerî, Hz. Peygamber'in “Muhammedü'l-Emin” olarak tanınmasının örnek olduğunu belirtir. Bu sıfat, onun toplum içinde güvenilir ve dürüst bir kişi olarak bilindiğini gösterir. Diğer peygamberlerin de kendi kavimleri tarafından güvenilir kişiler olarak kabul edilmesi, onların getirdiği mesajların toplumlarında daha rahat bir şekilde kabul görmesini sağlamıştır. İnsanlar, kendi aralarından çıkan ve saygı duyulan birinin getirdiği mesaja daha olumlu yaklaşırlar.⁵⁷⁰

Zemahşerî, “*Bir peygamber emanete hıyanet etmez*”⁵⁷¹ ayetinin, iki farklı nüzul sebebini ifade eder. İlk nüzul sebebi olarak, Bedir savaşı sırasında yaşanan bir olayı anlatır. Bu olayda, bir kırmızı kumaş parçasının kaybolmasıyla ilgili olarak münafıklardan bazıları, “Resulullah belki bunu almıştır” gibi asılsız söylentiler yaymışlardır. Zemahşerî'ye göre bu ayet, peygamberlerin böyle bir tutumla hareket etmelerinin imkansız olduğunu vurgulamak amacıyla inmiştir. İkinci bir nüzul sebebi olarak da Uhud savaşı sırasında bu ayetin indiğine dair bir rivayeti anlatır. Uhud savaşı sırasında okçular arasında, “Belki Bedir savaşında olduğu gibi, ganimetten kim ne alırsa ona sahip olacaktır” gibi yanlış bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre ganimetlerin dağıtımında adaletsizlik olabileceği düşünülmüştür. Hz. Peygamber,

⁵⁶⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/70.

⁵⁶⁶ el-Âli İmran 3/161.

⁵⁶⁷ el-Âli İmran 3/161.

⁵⁶⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/519.

⁵⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/116.

⁵⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/433-434.

⁵⁷¹ el-Âli İmran 3/161.

bu yanlış anlayışı düzeltmek için onlara, “Biz malı paylaşıırken size haksızlık yapacak ve size vermeyeceğiz diye mi düşünüyorsunuz?” şeklinde cevap vermiştir. Zemahşerî'ye göre ayette bu olay, mübalağalı bir şekilde anlatılarak peygamberin ganimetlerin adil bir şekilde dağıtılmasına yönelik tavrı vurgulanmıştır. Eğer peygamber, ganimet dağıtımında küçük ayrıcalıklar yaparsa, bu diğerlerine haksızlık yapmak anlamına gelebilir. Ayette ifade edilen mesaj, peygamberin emanete asla ihanet etmeyeceği ve adil davranışını sürdüreceği yönündedir. Bu durum, peygamberlerin güvenilirliği ve adaletli tutumlarının altını çizmek için kullanılmıştır.⁵⁷²

Sonuç olarak, ihanetin zıddı olan emanet sıfatı hususunda Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında ihtilaf yoktur. Mâtürîdî, emanet kavramını derinlemesine ele alarak peygamberlerin görevlerini ve sorumluluklarını vurgular. Ona göre peygamberler, kendilerine gönderilen mesajları insanlara eksiksiz bir şekilde aktarmalıdır. Peygamberlik görevi verilmeden önce de toplum içinde güvenilir ve sözü dinlenir kişiler olarak tanınmışlardır. Fakat peygamberlik görevi aldıktan sonra bile emanet sıfatlarından sapmamışlardır. Mâtürîdî, “*Bir peygamber emanete hıyanet etmez*”⁵⁷³ ayetini, peygamberlerin hainlik yapmalarının imkansız olduğunu vurgulayan bir ifade olarak değerlendirir. Ona göre peygamberler, toplumlarının gözünde güvenilirliği ve emanete olan bağlılıklarıyla tanınmıştır. Zemahşerî ise, Kureyş kabilesinden bir peygamberin seçilmesinin sebebini, onun güvenilir ve doğru kişi olarak tanınmasına dayandırır. O, diğer peygamberlerin de kendi kavimleri tarafından “emin kimseler” olarak tanındığını belirtir. Peygamberler kendilerine peygamberlik görevi verilmeden önce içinde yaşadıkları topluluklar arasında güvenilir ve sözü dinlenir kişileridir. Emin olmak yani güvenilir olmak peygamberlik makamının gereklerindendir. Emanetin zıttı olan hıyanet peygamberler hakkında düşünülemez.

4.8.3. İsmet

İsmet, sözlük anlamıyla, “günahtan uzaklaşmak, engellemek, kendini günahtan koruyan insanlarda bulunan bir yetenek,” olarak nitelendirilir.⁵⁷⁴ Bu kelime ayrıca, “korumak, tutunmak, sığınmak, dayanmak, güvenmek” anlamlarını içerir.⁵⁷⁵ Kur'an'daki kullanımı ise “korumak” veya “kurtarmak” anlamlarını taşır.⁵⁷⁶ İsmet veya güvenilirlik, peygamberlerin misyonu ve tebliğ görevinin gerekliliği ve temel şartlarından biridir. Esasen İsmet, güvenilirlik (emanet) sıfatının gereği ve şartıdır. Bir peygamber, Allah'ın vahyini insanlara ilettikten ve gönderilen ilahi mesajı tebliğ ettikten sonra, insanlar tarafından güvenilebilir ve kabul edilebilir olmalıdır. Bu nedenle, günahlardan, vahye aykırı davranışlardan ve ahlaki olmayan hareketlerden

⁵⁷² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 1/433-434.

⁵⁷³ el-Âli İmran 3/161.

⁵⁷⁴ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, "a-s-m" 1/313; Cürcânî, *Tâ'rîfât*, “ismet” 150.

⁵⁷⁵ Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, "a-s-m" 5/1986; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "a-s-m" 12/403.

⁵⁷⁶ el-Mâide 5/67; el-Hûd 11/43; el-Mü'min 40/33

kaçınmak peygamberin öncelikli görevidir. İnsanlar yalnızca böyle bir peygambere güvenebilirler.⁵⁷⁷

Peygamberlerin ismet sıfatıyla ilgili olarak İslam bilginleri arasında ihtilaf bulunmaktadır.⁵⁷⁸ Ancak, peygamberlerin peygamberlik görevinden önce veya sonra küçük veya büyük günah işleyebilecekleri ve hatalar yapabilecekleri konusunda ihtilaf vardır.

İsmet sıfatı, İslam düşünce tarihindeki gelişmeler göz önüne alındığında, başlangıçta sadece peygamberlere özgü bir sıfat olarak kabul edilirken, daha sonraları Şîa'nın imam tasavvurunda ve tasavvufta, en azından pratikte, imamlar ve veliler için bir sıfat olarak düşünülmüştür. Bu nedenle, ismet meselesi sadece nübüvvet konusunu ilgilendiren bir mesele olmaktan çıkarak daha geniş bir kavram haline gelmiştir.⁵⁷⁹

Peygamberlerin ismeti konusunda yaygın iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüş, peygamberlerin ismetini, onların küçük ve büyük günah işlemekten tamamen günahsız ve hatasız oldukları şeklinde tanımlar. Bu yaklaşım, bazen peygamberleri neredeyse melekleştirme eğilimindedir, çünkü onları herhangi bir günah ve kusurdan tamamen arındırarak yüceltir. Diğer bir görüş ise peygamberlerin beşer olduğunu ve beşer olmaları sebebiyle hata ve günah işleyebileceklerini kabul eder, ancak Allah'ın onları koruduğu düşüncesine sahiptir. Bu görüşe göre Allah peygamberleri hata ve günahattan koruyarak onları kusursuz ve makbul kılar. Kur'an'da geçen hatalar ise, "zelle" olduğu şeklinde açıklanır. Bu bağlamda, Ebû Hanîfe ismet sıfatını şu şekilde açıklamıştır: "Bütün peygamberler; sürçme ve zelleler dışında, ahlak dışı şeylerden, küfür ve inkardan uzak ve münezzehtir. Hz. Peygamber, Allah tarafından seçilmiş sevgili kulu ve resulüdür. O hiçbir zaman puta tapmamış ve hiçbir günaha bulaşmamıştır."⁵⁸⁰

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin ismet sıfatı, nübüvvetten önce ve nübüvvetten sonra da devam eden bir özelliktir. Bu sıfat, peygamberler için Allah'ın rahmetidir. İsmet teklifi kaldırmaz.⁵⁸¹ O da Ebû Hanîfe ile aynı görüşü paylaşır Hz. Peygamber'in hiçbir zaman ne küçükken ne de nübüvvetten sonra puta tapmadığını böyle ifadelerin tamamen hayal ürünü olduğunu ifade eder.⁵⁸²

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin nübüvvetten önce küçük günahları işlemeleri caizdir. Ancak bunlar affedilmiş ve nübüvvetle korunmuştur.⁵⁸³ Nübüvvet dönemi, peygamberlerin özel bir misyon ve ilahi rehberlikle donatıldığı dönemdir. Bu nedenle, nübüvvet makamına ulaşan bir peygamberin, görevi gereği günah işlemesi düşünülemez. Zira, peygamberlerin temel vazifesi, insanlara Allah'ın mesajlarını eksiksiz ve hatasız bir şekilde iletmek ve örnek ahlaki

⁵⁷⁷ Recep Ardoğan, *Kelam ve Felsefe açısından Nübüvvet*, (Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2021), 162.

⁵⁷⁸ Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîlerin Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 459.

⁵⁷⁹ Mehmet Bulut, *Ehli Sünnet ve Şîa'da İsmet İnancı* (İstanbul: Risale Yayınları, 1991); Hasan Onat, *Emeviler devri Şîî Hareketleri Ve Günümüz Şîiliği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 153-154.

⁵⁸⁰ İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 74-75; Mustafa Öz, *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2017), 55.

⁵⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/206.

⁵⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/92.

⁵⁸³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 10/132.

davranışlar sergilemektir. Peygamberlerin büyük günah işlemeleri asla düşünülemez onlar bundan korunmuşlardır.⁵⁸⁴

Mâtürîdî, Kur'ân'da yer alan “*Müşrikler, sana vahyettiğimizden başka bir şeyi yalan yere bize isnat etmen için seni, neredeyse, sana vahyettiğimizden saptıracaklar ve ancak o taktirde seni candan dost kabul edeceklerdir.*”⁵⁸⁵ ayetini Hz. Peygamber’in ismeti konusunda değerlendirirken, Hz. Peygamber’in nübüvvet görevi boyunca karşılaştığı zorlukları ve düşmanca tutumları hatırlatır. Ona göre bu ayet, Hz. Peygamberin içtenlikle Allah’ın vahyini tebliğ ettiğine dair şüphelerin temelsiz olduğunu ve onun ilahi koruma altında olduğunu vurgular.⁵⁸⁶

Mâtürîdî’ye göre peygamberler hem nübüvvetten önce hem de nübüvvetten sonra küfürden korunmuşlardır. Ona göre “*Allah’ın kendisine kitap, hüküm ve peygamberlik vermesinden sonra hiçbir insanın kalkıp insanlara “Allah’ı bırakıp bana kul olun” demesi düşünülemez.*”⁵⁸⁷ Ayeti peygamberlerin küfürden muhafaza edildiğine dair delildir.⁵⁸⁸

İslam düşünce tarihindeki Fudayliyye mezhebinin Hariciyye mezhebinin bir kolunu oluşturan fırkası ise peygamberlerin küfre düşebileceği görüşünü savunmuştur. Bu görüşlerini temellendiren ana sebep, onların günahları her türlüşünü küfür olarak kabul etmeleridir. Onlara göre küçük ya da büyük olsun, bütün günahlar insanı küfre götürebilir. Bu nedenle, eğer peygamberlerin küçük günah işlemeleri caiz kabul ediliyorsa, küfre düşmeleri de caiz olabilir.⁵⁸⁹

Mâtürîdî’ye göre “*Allah, kendisiyle ortak koşulmasını asla affetmez, ancak dilediği kimsenin bunun dışındaki günahlarını affeder.*” Ayeti her günah işleyenin otomatik olarak müşrik olmayacağına dair bir delil içerir. Bu, Haricîlerin, günah işleyenin müşrik olduğunu iddia etmelerine karşı bir geçerli bir argümandır ve tövbenin şirk günahını affettiği gerçeğini reddeder. Ayrıca, günah işleyenin imanını gittiğini savunan Haricîlerin peygamberler ve veliler de dahil olmak üzere, imanlarıyla tanımlanan kişilerin de kâfir olduğu anlamına gelir. Bu kesinlikle kabul edilemez. Peygamberler küfürden masumdurlar.⁵⁹⁰

Zemahşerî, Hariciyye’nin Fudayliyye kolunun nübüvvetten önce küfrün sadır olabileceği iddiasına şiddetle karşı çıkar ve peygamberlerin asla küfür irtikâb etmeyeceğini belirtir.⁵⁹¹ Zemahşerî, peygamberlerin nübüvvetten önce de sonra da büyük günah işlemeyeceklerini ifade etmektedir. Bu bağlamda Hz. Adem’in cennetten düşmesine sebep olan günah sorusuna karşılık şöyle cevap vermektedir: “Adem’in düşmesine sebep olan günah büyük bir günah ise, peygamberlerin büyük günah işlemesi mümkün değildir. Eğer bu günah küçük

⁵⁸⁴ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 4/140.

⁵⁸⁵ el-İsra, 18/ 73.

⁵⁸⁶ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 7/91.

⁵⁸⁷ Âl-i İmran 3/79.

⁵⁸⁸ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 6/414.

⁵⁸⁹ Ebû Abdillâh Ebü’l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Maḥşûl fî ‘ilmi ‘uṣûli’l-fîkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 3/226.

⁵⁹⁰ Mâtürîdî, Te’vilâtü’l-Kur’ân, 3/362.

⁵⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 4/768.

bir günah ise, neden Adem'in işlediği günahın cezası olarak elbiseleri çıkarıldı, cennetten çıkarıldı ve gökten indirildi? Ben, Adem'in işlediği günahın aslında kalbindeki ihlas ve iyi düşüncelerle kaplı küçük bir günah olduğunu düşünüyorum. Bu ihlaslı işler en önemli ve en büyük ibadetlerdir. Üzerine gelen ceza, günahın önemini vurgulamak ve hafife alınmamasını sağlamak amacıyla verilmiştir. Bu ceza, onun ve soyunun günahlardan kaçınmaları ve kötülüklerden sakınmaları için bir lütuf olarak verilmiştir. Ayrıca, cennetten bir günahla çıkarıldığına dikkat çekerek, çok sayıda günah işleyenlerin cennete nasıl girebileceği konusunda bir uyarıdır.”⁵⁹²

Küçük günahlar konusunda ise Zemahşerî, nübüvvetten önce nefret uyandırmayacak, insanların kendilerinden tiksindirmelerine sebebiyet vermeyecek küçük günahları işleyebileceklerini düşünmektedir. Bu hataları da “zelle” olarak tanımlamaktadır.⁵⁹³

Zemahşerî, tefsirinin değişik yerlerinde; Hz. İbrahim'in karısını firavunun elinden kurtarması için kız kardeşi olarak tanıtması, müşriklerin kendisini davet emesi üzerine “ben hastayım” demesi ve baltayı putları kırdıktan sonra büyük putun boynuna asıp diğer putları büyük putun kırdığını söylemesi şeklindeki ifadelerden kastedilen şeyin yalan değil ta'riz⁵⁹⁴ olduğunu ifade etmektedir. Ona göre yalan gibi görünse de bu ta'rizli ifadeler yalan olarak değerlendirilemez.⁵⁹⁵ Sözün bu türündeki incelikleri ancak meânî âlimlerinden ve pratik zekalı olan kimseler anlar. Dolayısıyla bu ifadeler Hz. İbrahim'in ismet sıfatına zarar vermez.⁵⁹⁶

Zemahşerî, şiirin cılız ve bozuk sözlerden ibaret olduğunu düşündüğü için peygamberlerin şiir okuduğuna dair gelen rivayetleri tamamen yalan olarak değerlendirir. Şiir okumayı da ismet kapsamında değerlendirir. O, peygamberlerin, Allah'ın koruması altında olduklarını vurgular. Şiir, onların kutsal misyonunda yeri olmayan basit bir ifade şekli olarak görülür ve peygamberlerin, Allah'ın verdiği vahiyleri en doğru ve anlaşılır şekilde ifade etmeleri için özel olarak korunduklarına inanır. Bundan dolayı peygamberler şiir okumaktan masumdurlar. Allah onları şiir okumaktan korumuştur.⁵⁹⁷

Sonuç olarak, ismet konusunda Mu'tezile düşünce ekolünde Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303) peygamberlerin risâlet öncesinde büyük günah işleme ihtimalinin bulunduğunu, ancak risâletin kendilerine verilmesiyle bu tür günahları işlememeleri gerektiğini savunmuştur. Ancak Mu'tezile ekolü içinde Zemahşerî, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321) ve Kâdî Abdulcebbâr gibi düşünürler Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşüne karşı çıkmışlardır.⁵⁹⁸ Ebû Hâşim el-Cübbâî, Kâdî Abdulcebbâr ve Zemahşerî, peygamberlerin risâlet öncesinde de sonrasında da büyük günah

⁵⁹² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/130.

⁵⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/129; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/94.

⁵⁹⁴ Orta yerde söylenen sözün bir ucunun sahibinin kastettiği kişiye dokundurulması ve onu iğnelemesi anlamında bir kinaye türüdür.

⁵⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/61.

⁵⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/124.

⁵⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/626.

⁵⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/129; Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/94.

işlemeyeceklerini ifade etmektedirler. Onlara göre peygamberler, insanların güvenini sarsmayacak şekilde hafif günahları işleyebilirler.⁵⁹⁹

Fakat burada Mâtürîdî Mu'tezile'ye bir eleştiri yöneltmiştir. Ona göre Mu'tezilenin ismet hakkındaki görüşlerinde Allah'a vucûbiyet atfetmek vardır. Şöyle ki; Mu'tezile'ye göre peygamber ismeti daha nübüvvet verilmeden hak ettiğinden, Allah bir kulunu peygamber olarak göndermişse onu koruması Allah'a vaciptir.⁶⁰⁰ Ancak hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî peygamberlerin ismeti konusunda hemfikirdir.

4.8.4. Fetânet

Fetânet, sözlükte: “üstün akıl, derin görüş, uzmanlık ve zihnin berraklığı”⁶⁰¹ gibi anlamlara gelmektedir. Bu terim, kavramsal olarak pek çok olumlu niteliği içermektedir. “Fetânet” kavramının karşıtı ise “hamakat, gabavet ve belahat” gibi olumsuz anlamları içeren kavramlardır.⁶⁰²

İslam düşünce geleneğinde ise “fetânet” kavramı, özellikle peygamber sıfatı olarak ele alındığında fetânet, peygamberlerin hikmet sahibi olmalarını, üstün zekâ ve yeteneklere sahip olmalarını, muhaliflerini akıllarıyla etkileme ve cezbetme yetenekleriyle donatılmış olmalarını vurgular. Aynı zamanda, feraset ve hikmet sahibi olmalarını da içerir. Bu özellikler, peygamberlerin Allah'ın vahyiyle insanlara rehberlik etme görevini en etkili şekilde yerine getirmelerine yardımcı olan unsurlardır.⁶⁰³

Mâtürîdî, peygamberlerin sahip olduğu “fetânet” sıfatını anlatırken, Hz. Süleyman'ın koyun ve bağ sahipleri arasındaki bir olayı örnek olarak kullanmıştır. Hz. Süleyman'ın yaşanan bu olayı ele alışı, peygamberlerin fetânet özelliği ile ilgili bir perspektif sunmaktadır. Hz. Süleyman'ın olayı, geceleyin bir koyun sürüsünün bir bağa zarar vermesi durumunu içerir. Bu olayda, koyun sürüsü bağ tahrir etmiştir. Hz. Süleyman, bu duruma hakemlik yaparak koyunların ekin sahibine verilmesini kararlaştırmıştır. Aynı zamanda koyunların yavruları, sütleri ve diğer yararları da ekin sahiplerine aittir. Koyun sahiplerinin ise bağın eski haline getirilmesi veya yeni ekinler ekilmesi gibi işlerle görevlendirilmesi gerektiği hükmüne bağlanmıştır.⁶⁰⁴

Mâtürîdî'ye göre bu hikaye peygamberlerin fetânet sıfatını açıklamaktadır. Peygamberler, gönderildikleri toplumları etkili bir şekilde hitap etmek, muhaliflerini ikna etmek ve karşıt görüşleri susturmak gibi zorlu görevleri yerine getirirken fetânet sahibi

⁵⁹⁹ Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 462.

⁶⁰⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/358.

⁶⁰¹ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, "f-t-n", 7/435; Dilaver Selvi, *Ehlisünnet İnancı* (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2013), 130; Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, "f-t-n", 6/2177; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "f-t-n", 13/323.

⁶⁰² Süleyman Uludağ, *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1992), 135-137; Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, "ğ-f-l", 4/419.

⁶⁰³ İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed el-Bâcûrî, *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd* (Kahire: Daru's-Selâm, 2002), 135-137; Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, 102; Gölcük- Toprak, *Kelam*, 279.

⁶⁰⁴ el-Enbiya, 21/ 78-79.

olmalıdırlar. Bu sıfat, peygamberlerin üstün akıl ve muhakeme yetenekleri, derin görüşleri ve insanların zihinlerine hitap edebilme kabiliyetlerini ifade eder. Mâtürîdî'ye göre Allah, tüm peygamberleri bu üstün aklî yetenekle donatmıştır. Bu özellik, peygamberlerin görevlerini en etkili şekilde yerine getirmelerine yardımcı olmuştur. Peygamberler, Allah'ın bu nimeti sayesinde insanlara doğru yolu göstermiş, rehberlik etmiş ve topluluklarına hikmetli bir şekilde yol göstermişlerdir.⁶⁰⁵

Zemahşerî, peygamberlerin aklî açıdan insanların en üstünü olduklarına, bunun hayatlarına yansıdığına ve mükemmel bir fazilete sahip olduklarına vurgu yapar. Bu noktada Hz. Yusuf'un kardeşleriyle olan ilişkisini, örnek olarak sunar; Hz. Yusuf, kardeşlerinin olumsuz tutumlarına rağmen onları kınamadan davranmış ve bu durum peygamberlerin olgunluğunu ve yüksek ahlaki değerlerini yansıtmıştır.⁶⁰⁶ Bu açıdan peygamberler, insanlar arasında en akıllı ve olgun kabul edilen bireyler olarak öne çıkarlar.⁶⁰⁷

Zemahşerî'ye göre peygamberler, görevlerini ifa ederken bu olgunluk ve akıllılık özelliklerini en üst düzeyde kullanırlar. Muhalefleriyle karşılaştıklarında da hikmetle mücadele ederek en iyi şekilde iletişim kurarlar. Onlar için akıl, sadece bireysel bir yetenek değil, aynı zamanda Allah'ın rehberliğini yansıtan bir niteliktir.⁶⁰⁸

Zemahşerî, peygamberlerin zeki ve fetânet sahibi olduklarını toplumlarının da bildiğini ancak bazen inatçılıkları nedeniyle onları akılsızlıkla itham ettiklerini ifade eder. Bu duruma örnek olarak Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'in Kureyş'in en akıllısı ve en hikmetli konuşanı olduğunu gayet iyi bildikleri halde, onu delilikle suçlama çabalarını gösterir. Zemahşerî, bu tür davranışları eleştirerek peygamberlere karşı önyargı ve inatçılığın nasıl yanıltıcı sonuçlara yol açabileceğine dikkat çeker.⁶⁰⁹

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Zemahşerî, peygamberlerin hikmet sahibi, üstün zekâ ve kabiliyetlerle donatılmış olmalarını ifade eden fetânet sıfatına sahip oldukları konusunda hemfikirler. Bu sıfat, peygamberlerin Allah'ın özel lütfuyla taçlandırılmış, üstün akıl ve yetenekleri ile donatılmış varlıklar olduğunu vurgular. Her iki düşünür de peygamberlerin fetânetin zıttı olan hamakat (aptallık) ile ilişkilendirilemeyeceğini belirtir. Allah, bütün peygamberleri üstün aklî melekelerle donatmıştır ve peygamberler, insanların en akıllıları olarak kabul edilirler. Peygamberler, görevlerini yerine getirirken bu üstün fetânet sıfatını en iyi şekilde kullanmışlardır. Peygamberler bu sıfatla donatıldıkları için topluluklarına en etkili şekilde hitap etmiş, muhalifleriyle akıllıca mücadele etmiş ve karşıt görüşleri mantıklı argümanlarla çürütmüşlerdir.

4.8.5. Tebliğ

⁶⁰⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2005, 7/362.

⁶⁰⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/501.

⁶⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/183.

⁶⁰⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/321.

⁶⁰⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/195.

Peygamberlerin temel sıfatlarından biri, Allah'ın vahyettiği mesajları eksiksiz bir şekilde insanlara iletmek ve onlara açıkça tebliğ etmektir. Bu sorumluluk, peygamberlerin varoluşlarının anlamını ve önemini belirleyen kritik bir kavramdır. Aslında tebliğ etme, peygamberlerin kişisel bir sıfatı olmaktan çok, onların üzerlerine yüklenen ilahi bir görevin ifadesidir. Bu kutsal görev, Allah'ın emir ve yasaklarını herhangi bir değişiklik veya çarpıtma yapmadan doğru bir şekilde insanlara ulaştırmak, onları bilgilendirmek ve açıklamaktır.

Tebliğ, kelime anlamı itibariyle, iletmek, açık sözlü olmak, ulaştırmak, bilgilendirmek, tebliğ etmek anlamlarına gelen “b-l-ğ” fiilinin mastarıdır.⁶¹⁰ Terim olarak ise *tebliğ*, Allah'ın emir ve yasaklarını herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmadan olduğu gibi insanlara ulaştırmak, bildirmek ve açıklamak demektir.⁶¹¹ Bu anlamlı görevin tam tersi olan “ketm” veya “kitmân” yani gizlemek veya saklamak, peygamberler için düşünülemez. Onların doğasında, Allah'ın vahiylerini gizlemek ya da içlerine atmaktan ziyade, bütün insanlığa doğru ve şeffaf bir şekilde ulaştırmak vardır.

Mâtürîdî'ye göre peygamberler risâlet görevlerini yerine getirirken bütün tehdit ve sıkıntılara rağmen yalanlanacağına hatta can tehlikesi olsa dahi Allah'tan almış olduğu emir ve yasakları insanlara iletmekle mükelleftirler.⁶¹² Eğer peygamber, Allah'ın verdiği risâlet görevini ölüm ve tehditlerden korktuğundan yerine getirmezse zaten baştan bu görevi ifa etmemiş olur. Ne olursa olsun Peygamberin, itiraz etme bahane sunma hakkı yoktur. Peygamberin görevi risâleti tebliğ olduğu için can korkusundan ve benzeri şeylerden dolayı bu görevi yerine getirmezse, can korkusundan ikrah altında kalan kalbi imanlı olduğu halde küfrü ikrar eden kişi gibi mazur görülemez. Çünkü peygamberin asıl görevi tebliğdir. Tebliğ ise dille yapılan bir şeydir. İman gibi kalple yapılan bir şey değildir. Bu nedenle onun tebliği terk etmesi mübah değildir. Ayrıca ona göre tebliğ edilen şeylerin içeriği bir bütündür. Risâletten kendisine verilen şeyleri şimdi tebliğ etmemek, geçmişte de yapmamış demektir. Bir emir ve yasağı tebliğ etmemek Peygamberin geçmişte yaptığı tebliğ görevini de boşa götürür.⁶¹³

Mâtürîdî'ye göre tebliğ görevi ağır bir sorumluluktur.⁶¹⁴ Bundan dolayı Allah nebilerinden ağır bir söz aldık diye bahseder.⁶¹⁵ Peygamberler, gönderildikleri insanların yaptıklarını savunmakla veya onların yaptıklarından hesap sormakla sorumlu değillerdir. Peygamberler ancak tebliğ etmekle mükelleflerdir. İnsanlar ister peygamberlerin getirdikleri kabul eder isterse kabul etmeyebilir. Peygamberler, onların kabul edip etmemelerinden sorumlu

⁶¹⁰ Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, “blğ”, 4/421; Ezherî, *Tehzîbü'l-Luğa*, “blğ”, 8/135; Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, “blğ”, 4/1316; Zemahşerî, *Esâsü'l-Beleğâ*, “blğ”, 1/75; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “blğ”, 8/419-421; Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1999), “blğ”, 1/39; Mustafa - ez-Zeyât, *el-Mu'cemü'l-Vasîf*, 1/70; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 22/446-448.

⁶¹¹ el-Lekânî, *İthâfu'l-Mürîd Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*, 180-181; Muhittin Bahçeci, *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler* (İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1977), 281-284; Gölçük - Toprak, *Kelam*, 283.

⁶¹² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/557.

⁶¹³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/559.

⁶¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 8/358-359.

⁶¹⁵ el-A'râf 7/6.

değildir. Onların yaptığı şeylerin vebalinden de sorumlu değildir.⁶¹⁶ Kabul etmiyorlar diye tebliğ etmekten geri duramazlar. Böyle bir ruhsatları yoktur.⁶¹⁷ Allah yine de peygamberini bu görevi ifa ederken yalnız bırakmamış onu hep koruyup kollamıştır.⁶¹⁸ Peygamberin tebliğle beraber beyan görevi de vardır. Tebliğ ettiklerini insanlara açıklamakla yükümlüdür. Peygamber emir ve yasakları tebliğ eder Allah dilerse hidayet eder dilerse etmez. Peygamberin böyle bir görevi yoktur.⁶¹⁹ Sadece tebliğ etmekle memurdurlar.⁶²⁰ Mâtürîdî, peygamberlerin içeriği ne olursa olsun emredileni tebliğ etmesini nübüvvetin bir delili saymıştır. Nitekim peygamberler eğer davet ettikleri mesajı kendileri uydurmuş olsaydı kendisinin azarlandığı vb. mesajları insanlara gizleyip iletmezlerdi.⁶²¹

Zemahşerî'ye göre tebliğ, peygamberler için vacip sıfatlardandır.⁶²² Ona göre peygamberin görevi sadece tebliğdir bu nedenle onun sürekli insanların arasında bulunmasının, peygamberin görevleri arasında olmadığını belirtir. Çünkü o, ölür ama tebliği ve risâleti baki kalır.⁶²³ Peygamberler, Allah'tan aldıkları emir ve yasaklara kendi düşüncelerini katmadan, aldıkları vahyi eksiksiz bir şekilde insanlara iletmekle yükümlüdürler. Bu nedenle vahiylerin bir kısmını iletip bir kısmını iletmemek, peygamberlerin görevini tamamlamadıkları anlamına gelir. Peygamberler, bu sorumluluğu yerine getirirken kişisel endişelerinden veya olası zorluklardan etkilenmeksizin, uygun zamanı beklemeksizin ve destek almadan vahyi tam ve eksiksiz bir şekilde topluma aktarır. Aksi takdirde görevlerini yerine getirmemiş olurlar, çünkü kendilerine iletilen mesajlardan herhangi biri diğerine üstün değildir. Dolayısıyla, kendilerine verilen her bir mesajı iletmemek, tümünü iletmemek anlamına gelir.⁶²⁴

Zemahşerî'ye göre tebliğin etkili bir yönü de peygambere moral verme amacının olmasıdır. Hz. Peygamber, insanları imana davet ettiğinde, onların küfürde ısrar etmeleri, onu derinden üzmekte ve yaralamaktaydı. Bu durumu ele alan Cenab-ı Hakk'ın “*sadece sana tebliğ etmek düşer*” ayeti, Peygamber'e teselli niteliği taşır. Bu ayet, Peygamber'e şöyle der: “Ey Peygamber! Sen sadece tebliğ etmekle görevlisin. Eğer bu görevi yerine getirirsen, artık onların hesapları bize aittir ve onlara karşı bir özür ve delil fırsatı kalmamış olur. Ayrıca, onların imandan yüz çevirmeleri sana zarar vermez, çünkü sen sadece tebliğ etmekle ve uyarmakla yükümlüsün.”⁶²⁵ Peygamberin, vahyi eksiksiz ve doğru bir şekilde ilettiğinden emin olması gereklidir. Bunu gerçekleştirdiğinde görevini başarılı bir şekilde yerine getirmiş olur. Peygamberin öğütlerinden ders alan ve bunları uygulayan kişiler ise helak olmaktan kurtulurlar.

⁶¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/92.

⁶¹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/636.

⁶¹⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/558, 10/558.

⁶¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/265.

⁶²⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/494.

⁶²¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/420.

⁶²² Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/687.

⁶²³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/423.

⁶²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/658-659.

⁶²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/182.

Peygamberin tebliğ görevi, zorlayıcı bir nitelik taşımadığından, insanları zorla imana getirme yetkisi bulunmaz.⁶²⁶

Hem Zemahşerî hem de Mâtürîdî'ye göre tebliğ peygamberliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Risâletle görevlendirilen peygamberlerin tebliğ etmeme gibi bir durumları olamaz. Peygamberlerin bıkmadan, usanmadan bütün tehlike ve tehditlere göğüs gererek insanlara tebliğ etmeleri gerekir. Bu konuda mazur görülemezler.

Sonuç olarak, her iki düşünür de peygamberlerin tebliğ görevini vurgularken, onların görevinin sadece tebliğ olduğunu ve insanların inanıp inanmamalarından sorumlu tutulmadıklarını belirtirler. Peygamberlerin en önemli görev ve sıfatlarından biri olan tebliğin her peygamberin üzerine düşen en büyük görev olduğu hususunda hemfikirler. Onlara göre tebliğ peygamberliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Risâletle görevlendirilen peygamberlerin tebliğ etmeme gibi bir durumları olamaz. Peygamberler, Allah'ın emir ve yasaklarını doğru bir şekilde iletmekle görevlidirler ve bu görevlerini can korkusu veya diğer zorluklar karşısında terk etmemelidirler. Bu konuda mazur görülemezler.

4.9. Nübüvvetin Nitelikleri

Nübüvvetin nitelikleri, peygamberlerin nübüvveti nasıl ve hangi yolla elde ettiği, hangi türden peygamberlerin gönderildiği, peygamberlerin cinsiyeti, üstünlüğü ve hangi dillerle gönderildiğini ifade eder. Bu başlık altında Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği, peygamberlerin beşeriyeti, cinsiyeti, üstünlüğü ve hangi dillerle gönderildiği konusunda görüşleri ele alınacaktır.

4.9.1. Nübüvvetin Vehbîliği

İslam düşünce tarihinde, peygamberlerin nübüvvetinin vehbîlik ve kesbîlik bağlamında incelenmesi, kelimcılar ve filozoflar arasında uzun süredir tartışılan önemli bir meseledir. Nübüvvetin vehbîliği, Allah'ın insanlardan birini seçip gönderdiği, yani peygamberliği lütfuyla bahşettiği görüşüne dayanırken, kesbîlik, peygamberliğin çaba ve gayretle elde edildiğini ifade eder. Peygamberlerin nasıl ve hangi yollarla nübüvveti elde ettiği merak konusu olmuş, farklı düşünce ekollerinde derinlemesine ele alınmıştır. Bu iki bakış açısı, İslam düşünce geleneğinde dinamik bir tartışma alanı oluşturarak, peygamberlik meselesinin derinliğini ve önemini vurgulamıştır.

Peygamberliğin tabiatı üzerine süregelen bu önemli münakaşa, kelimcılar ile İslam filozofları arasında derin ayrılıkların zeminini oluşturmuştur. Kelamcılar, peygamberliği ilahi bir ihsan olarak kabul ederken, insana özgü bedeni ve ruhi niteliklerle bağlantısız olduğunu vurgulamışlardır. Fakat İslam filozofları, bu bakış açısının tersine peygamberliğin, insanın metafizik âlemlerle bağlantı kurabilecek yeteneklerinden doğduğunu savunmuşlardır. Fârâbî ve

⁶²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/447, 4/314, 745.

İbn Sînâ'nın perspektifinde peygamber, kuvve-i muhayyilesinin gücü sayesinde Allah'ın faal aklıyla irtibat kurabilen varlık olarak görülmüştür. Uyku halindeyken sadık rüyalarla, uyanıkken ise vahiy yoluyla bilgi alabilen peygamberdir. Filozof da faal akılla ilişki kurma potansiyeline sahiptir, ancak bunu tefekkürle gerçekleştirir. Bu filozoflar, peygamberin gördüğü suretlerin zihindeki imgeler olduğunu kabul ederek, kelamcıların Kur'ân merkezli nübüvvet anlayışından farklı bir nübüvvet anlayışı ortaya koymuştur.⁶²⁷

Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, filozofların aksine vehbîdir. Allah Teâlâ'nın bir peygambere nübüvvet ve risâlet vermesi kendi fazl-u keremindendir. Mâtürîdî, el-Enam, 6/ 124 ayetinin yorumunda vehbîlik ve kesbîlik meselesini derinlemesine incelemiş ve detaylandırmıştır.⁶²⁸ Mâtürîdî'ye göre o dönemin müşrikleri nübüvvet ve risâletin yüce bir makam olduğunun farkındaydılar ve bu kutsal görevin yalnızca değerli ve saygın kişilere verilmesi gerektiğine inanıyorlardı. Onlar için, Allah resulüne indirilen ayetler, bu ilahi makama layık birinin varlığını kanıtlar nitelikteydi ve onlar da böyle bir kişiye iman etmeyi şart koşuyorlardı. Bu yüzden, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ilan ettiğinde, *“Bu kitap şu iki şehirde yaşayan büyük bir kişiye indirilmeli değil miydi?”*⁶²⁹ diyorlardı. Onların bakış açısına göre insanlar arasında saygın olmak, maddî varlık ve soy bağlantısıyla ölçülüyordu. Bu sebeple, Allah onlara cevaben *“Allah, elçiliği kime vereceğini çok iyi bilir.”*⁶³⁰ diyerek risâletin gerçek doğasını ve kime verileceğini açıklamıştır.⁶³¹

Mâtürîdî'nin bu açıklaması, o dönemdeki insanların peygamberlik meselesine olan bakış açısını vurgularken, Allah'ın hikmetli tercihlerini ve peygamberliği yüce değerleri ölçen dünyevi kriterlerle sınırlamanın hatalı olduğunu göstermektedir. Bu tespit, insanların sınırlı algısının Allah'ın iradesini anlamak için yetersiz olduğunu hatırlatırken, peygamberlik mertebesinin Allah tarafından belirlendiğini ve yüce bir makam olduğunu vurgulamaktadır.

Mâtürîdî'nin bakış açısına göre nübüvvet zenginlik, şöhret ve mevki gibi dünyevi kriterlerle ölçülecek bir şey değildir. Ona göre peygamberlik sadece toplumun üst tabakasından olanlara değil, durumları orta halli kişilere de verilmiştir. Bu durum, insanların genellikle dünyada mal ve mevki bakımından üstün olanlara hayranlık besleme eğilimine rağmen, peygamberlerin getirdiği ilkelerin asıl vurgulanması gerektiğini gösterir. Zira peygamberler, toplumun sosyal düzenini ve adâleti sağlamada büyük bir rol oynayarak, insanların tabii olmasını ve ilahî mesajların etkileyici cazibesine yönelmelerini sağlamıştır. Ona göre bazı peygamberlerin mal bakımından üstün olmamasına rağmen, getirdikleri ahlâkî prensiplerin toplumda ihtiyaç duyulan adâleti ve sosyal düzeni sağlamak için yeterli olduğudur. İşte bu sebeple, insanlar peygamberlerin yüce ahlakına ve getirdikleri ilahî mesajlarına uyarak, mal ve

⁶²⁷ Yavuz, “Nübüvvet”, 33/281.

⁶²⁸ el-Enam, 6/ 124.

⁶²⁹ ez-Zuhruf, 43/125.

⁶³⁰ el-Enam, 6/ 124.

⁶³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/154.

şöhret gibi dünyevi hırslardan uzaklaşıp onların ahlâkî değerlerine tabi olmuşlardır. Allah, risâlet görevini zayıf edecek ve ehil olmayan kimselere bu yüce görevi vermemiştir.⁶³²

Zemahşerî'ye göre nübüvvet, Allah'ın bir rahmeti ve lütfudur. O, insanlardan dilediğine bu lütufta bulunur. Bu nedenle Zemahşerî, bazı yerlerde rahmet kavramını nübüvvet anlamında olduğunu ifade etmiştir.⁶³³ Nitekim Zemahşerî, "*Hâlbuki Allah rahmetini ancak dilediğine tahsis eder.*"⁶³⁴ ayetinden yola çıkarak peygamberliğin vehbî olduğunu savunmaktadır. Zemahşerî, Ehli Kitap'ın, Hz. Peygamberin nübüvvetini kabul etmemeleri ile ilgili bunda başka, kıskançlık, liderlik istekleri ve dünya zevklerine düşkünlük gibi bazı nedenlerden de bahsetmiştir.⁶³⁵ Zemahşerî, müşrikleri nübüvvetteki vehbîlik meselesini anlamamakla eleştirir. Ona göre müşriklerin bu konuyu kavrayamamaları, onların iman etmesi önündeki en büyük engeldir.⁶³⁶

Sonuç olarak Mâtürîdî ve Zemahşerî, İslam düşünce tarihinde nübüvvetin vehbîliği konusunu farklı şekillerde ele almışlardır. Maturidi'ye göre nübüvvet, Allah'ın insanlardan birini seçip göndermesiyle oluşur. Allah'ın bir peygambere nübüvvet ve risâlet vermesi kendi fazl-u keremindendir. Mâtürîdî'ye göre nübüvvet, toplumun üst kesiminden olan kişilere verildiği gibi orta hâlli kişilere de verilmiştir. Ancak insanlar dünyada mal ve mevki bakımından üstün olan kişilere tabii olma eğilimine sahiptirler. Bazı peygamberler mal bakımından üstün seviyede değilse de orta halli olduklarından getirmiş oldukları ilkeler o günün şartlarında toplumun ihtiyaç duyduğu sosyal düzeni ve adâletin topluma hâkim olması noktasında insanların dikkatlerini çekmiş, gönderildikleri toplumları tabii olmalarını sağlamıştır.⁶³⁷

Mâtürîdî peygamberlerin seçilmesi konusunda Mu'tezileye, "Allah'ın kuluna nübüvvet veya herhangi bir alanda ihsanda ve ifdâlde bulunmasını, Allah tarafından, tahsis edilerek ve minnet edilerek verilmediğini" düşündüklerinden dolayı birçok yerde ayetlerle eleştiride bulunmuştur.⁶³⁸ Mâtürîdî, "*Ey Musa! Seni risaletimle ve kelimimle insanlar arasından seçtim.*"⁶³⁹ ayetinin Mu'tezilî düşüncüyü çürüttüğünü vurgulayarak, risâletin kaynağının yalnızca Allah olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu ayet, Allah'ın doğrudan seçtiği peygamberleri işaret ederek, risâletin ilahi bir lütf olduğunu ve insanların takdirine bağlı olmadığını açıkça ortaya koymaktadır. Mâtürîdî'nin bu görüşü, peygamberliğin insan iradesine dayanan bir statü olmadığını ve Allah'ın iradesiyle belirlenen özel bir makam olduğunu vurgularken, Mu'tezilî yaklaşımın bu gerçeği göz ardı ettiğini belirtmektedir.⁶⁴⁰

⁶³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/252.

⁶³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 1/175.

⁶³⁴ el-Bakar, 2/105.

⁶³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 1/346.

⁶³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 4/248.

⁶³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/154.

⁶³⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/35, 6/372.

⁶³⁹ el-Araf, 7/ 144.

⁶⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/35.

Bu konuda Zemahşerî'nin konumuna bakıldığında Mâtürîdî'nin eleştiri yönelttiği Mu'tezilenin aksine bir duruş sergilediği görülür. Nitekim Zemahşerî'ye göre de nübüvvet vehbîdir. Allah'ın bir rahmeti ve lütfudur. Zemahşerî'nin Mu'tezile içerisinde Behşemiyye ekolünün takip etmesi sebebiyle olmalı ki O, birine nübüvvet veya risâlet verilmesini Allah'ın bir lütfu, fazileti ve tahsisi olarak görmektedir.⁶⁴¹ Bilindiği üzere Kâdî Abdülcebbâr ve hocaları olan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Ali el-Cübbâî, risâlet hak etme (istihkak) yoluyla elde edilemez görüşündedirler. Onlara göre risâlet görevi, mükellef insanlara yönelik emir ve zorunluluklar gibi, Allah'ın insanlara bir teklifi ve emri olarak kabul edilir. Bu anlamda, risâlet görevi, peygamberlerin hak etme veya lâıyk olma ile ilgili bir durum değildir.⁶⁴² Ama Zemahşerî'ye göre Allah'ın peygamberlerine nübüvveti tahsis etmesi onların bu tahsise ehil olduklarından dolayıdır.⁶⁴³ Görülen o ki Zemahşerî'nin görüşlerinde net olmasa da en azından nübüvvet görevine "layık olma" gibi durumu benimsediği iması bulunmakla birlikte bunu yine Allah'ın dilemesine bağlamıştır.⁶⁴⁴ Dolayısıyla Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında bu konuda bir ihtilaf yoktur.

4.9.2. Peygamberlerin Beşeriyeti

Peygamberlerin beşeriyetiyle, onların insan türünden olması kastedilir. Aynı zamanda, peygamberlerin Yahudiler, Hristiyanlar ve diğer bazı düşünce akımlarının iddia ettikleri gibi ilahî nitelik taşımadıklarını kastedilir. Kur'ân'da peygamberlerin beşer olduğu sık sık vurgulanır. Peygamberlerin insanlar gibi sosyal ve psikolojik olarak normal insan oldukları vurgulanır.⁶⁴⁵

Peygamberlerin görevi, insanlar ile Allah arasında elçilik yapmaktır ve bu kutsal vazife sırasında beşerî kimlikleriyle topluma örnek olmaları ve getirdikleri emir ve yasakların insan kapasitesine uygun olduğunu göstermeleri oldukça önemlidir. Bu durum, Allah'ın insanlar arasından elçiler göndermesinin kabul edilebilir ve inandırıcı olması için gereklidir. Ancak müşrikler, çarpık zihniyetleri ve inatları sebebiyle peygamberin beşer olmasına itiraz etmişlerdir.⁶⁴⁶ Ayetlerde yer alan bu itirazlar, bazı müşriklerin şüpheli ve kabul etmeyen tavırlarının bir yansımasıdır. Onlar, peygamberlerin insanlar gibi yemek yediğini, çarşıda dolaştığını gördüklerinde şaşırmış ve peygamberin bir melek olması gerektiğini iddia etmişlerdir.⁶⁴⁷ Kur'ân ise, peygamberlerin beşerî bir kimlikle gönderilmesini ilahî bir lütf ve ihsan olarak değerlendirir.⁶⁴⁸ Müşriklerin itirazlarına karşı, Kur'ân yeryüzünde eğer melekler

⁶⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/175.

⁶⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/71.

⁶⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/544.

⁶⁴⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/197.

⁶⁴⁵ Bekir Topaloğlu, *İslâm'da İman Esasları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 349; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 346.

⁶⁴⁶ et-Teğâbûn 64/7.

⁶⁴⁷ el-Furkân 25/7.

⁶⁴⁸ Âl-i İmrân 3/164.

olsaydı gökten bir melek peygamberin indirilebileceğini ifade ederek, peygamberlerin beşer oluşunun önemini vurgular. Müşriklerin inatlarına ve şüpheli yaklaşımlarına rağmen, Kur'ân peygamberlerin insanlıkla iç içe, beşerî bir varlık olarak seçilmesini kesin bir üslupla savunarak, onların itirazlarını geçersiz kılar.⁶⁴⁹

Mâtürîdî, *“De ki: Ben, yalnızca sizin gibi bir insanım.”*⁶⁵⁰ ayetini yorumlarken, Allah'ın Hz. Peygamber'e onun da diğer insanlar gibi bir beşer olduğunu bildirmesini emrettiğini belirtir. Mâtürîdî'ye göre nübüvvet ancak beşere verilir.⁶⁵¹ İnkârcılar, gönderilen tüm peygamberlere *“Biz seni kendimiz gibi beşerden başka bir şey olarak görmüyoruz.”*⁶⁵² şeklinde tepki göstermişlerdir. Bu ise inkarcıların ortak özelliğidir.⁶⁵³ Peygamberlerin nübüvvetini sırf beşer olduğu için kabul etmeyenleri tam bir çelişki içinde olduğunu ifade eden Mâtürîdî, nasıl oluyor da taş, tahtaya tapan insanlar sırf beşer olduğu için peygamberleri yalanlıyor? Diye şaşkınlığını dile getirmiştir.⁶⁵⁴ Eğer peygamber beşer değil de melek olsaydı, melek olan elçinin muhatapları melekler olmuş olurlardı. Allah Teâlâ, muhatap kitle beşer olduğu için peygamberlerini beşer olarak göndermiştir.⁶⁵⁵ Ayrıca peygamberler her ne kadar yeme ve beslenme konularında diğer insanlarla eşit olsalar da bu onların peygamber olmasına engel değildir.⁶⁵⁶

Mâtürîdî'ye göre insanlara meleklerin peygamber olarak gönderilmesi, insanların yok olmasına neden olurdu. Zira melekler insanlara görünmedikleri ve insanların örnek alamayacakları varlıklar oldukları için, toplumun düzenini ve ilerleyişini sağlamakta yetersiz kalırlardı. Ayrıca, peygamberlerin beşer yerine melek olmasını isteyenlerin bile bu melekleri tanımamaları, onların melekler hakkındaki bilgilerinin beşer olan peygamberler aracılığıyla elde edildiğini gösterir. Eğer yeryüzünde insanlar yerine melekler topluluğu yaşasaydı, yine kendi türlerinden bir melek peygamber gönderilirdi. Çünkü peygamberlerin kendi türünden olmaları, insanları daha iyi anlamalarını ve onların inançlarına daha uygun bir şekilde rehberlik etmelerini sağlar. Dolayısıyla, yeryüzündeki insanlar olduğu için Allah, onlara kendi türlerinden peygamberler göndermiştir.⁶⁵⁷

Mâtürîdî'ye göre peygamberlerin beşer olarak vurgulanması aynı zamanda Bâtınilere yönelik bir reddiyedir. Bâtını inançlar, nübüvvetin beşerî niteliğine değil ruhaniyetine inanır. Ancak Kur'ân'da peygamberlerin beşerî yönü sık sık vurgulanarak, Bâtınilerin ruhaniyet odaklı düşüncelerine karşı bir itiraz niteliği taşır. Bu vurgu, peygamberlerin insanlarla bağ kurma, onları anlama ve rehberlik etme açısından önemine işaret eder.⁶⁵⁸

⁶⁴⁹ el-İsrâ, 17/95.

⁶⁵⁰ el-Kehf, 18/110.

⁶⁵¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/327.

⁶⁵² Hud, 11/ 27.

⁶⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/120.

⁶⁵⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/475.

⁶⁵⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/328.

⁶⁵⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 4/480.

⁶⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/114.

⁶⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/371-7/329.

Zemahşerî, peygamberlerin kendilerine gönderilen toplumla aynı türden olmasının bazı hikmetlerini açıklamış ve bu durumun peygamberlerin toplumlarına olan bağınyı güçlendirdiğini ifade etmiştir. Peygamberlerin, kendi cinslerine mensup insanlarla daha derin bir anlayış ve içtenlikle iletişim kurabileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda, peygamberlerin beşer olması, toplumlarının sıkıntılarını ve zorluklarını daha iyi anlamalarına ve onlara rehberlik etmelerine olanak tanır.⁶⁵⁹

Müşriklerin, beşerden bir peygamberin gönderilmesine şaşırarak iman etmemelerini Zemahşerî, sapkınlık olarak nitelendirmiştir. Onların, hem beşerden bir peygambere rıza göstermemelerini hem de taşları ilah kabul etmelerini eleştirmiştir. Zira, peygamberlerin akıllı ve hikmetli kişiler olduğunu vurgulayarak onların akıllarını kullanmamalarının garip bir durum olduğunu belirtmiştir. Zemahşerî, bu eleştirisiyle müşriklerin tutarsızlığını ortaya koymuş ve düşünce tarzlarının mantıksızlığını gözler önüne sermiştir.⁶⁶⁰

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Zemahşerî, peygamberlerin beşeriyetini vurgulayarak, bu özelliğin peygamberlerin toplumlarıyla bağ kurmalarını, onları anlamalarını ve etkili bir şekilde rehberlik etmelerini sağlayan kritik bir rol oynadığı konusunda hemfikirdirler. Her iki düşünür de Kur'an'da peygamberlerin beşer olduğunun sık sık altını çizildiğine işaret eder. Mâtürîdî, Allah'ın peygamberleri insan olarak gönderdiğini ve onların insanlarla aynı türden olmalarının, daha etkili iletişim kurmalarını sağladığını belirtirken, Zemahşerî, peygamberlerin kendi toplumlarıyla aynı türden olmalarının, toplumsal sorunları anlama ve rehberlik etme yeteneklerini artırdığını ifade eder. Hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî, peygamberlerin beşeriyetini vurgulayarak, bu özelliğin peygamberlik misyonlarını daha etkili ve anlamlı hale getirdiğini ortaya koyarlar.

4.9.3. Peygamberlerin Cinsiyeti

Kelamcılar arasında peygamberlerin beşeriyeti hususunda bir ihtilaf yok ise de cinsiyeti hususunda ihtilaf vardır. Daha açık bir ifadeyle kadından peygamber olur mu? Meselesi İslam düşünce tarihinde ihtilaf edilen meselelerden biri olmuştur. Kur'an'ın bazı ayetlerine dayanılarak kadınların da peygamber olabileceğini savunan İslam bilginleri bulunmaktadır. Eş'arî (ö. 324/935-936),⁶⁶¹ İbn Hazm (ö. 456/1064),⁶⁶² Kurtubî (ö. 671/1273),⁶⁶³ Âmidî (ö. 630/1233)⁶⁶⁴ gibi bilginler bu görüşü savunan isimler arasında yer alır.

Mâtürîdî, "erkeklerden başkasını peygamber göndermedik."⁶⁶⁵ ayetini peygamberlerin cinsiyetini vurgulamak ve peygamberliği erkeklerle sınırlamak amacıyla değerlendirmiştir. Ona

⁶⁵⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/66, 2/325, 3/183.

⁶⁶⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/183.

⁶⁶¹ İbn Füre, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*, 180

⁶⁶² İbn Hazm, *el-Fasıl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, 5/119-121.

⁶⁶³ Muhammed b. Ahmed b. Ferh Kurtûbî, *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an* (Kahire: Daru'l Kütübî'l-Misriyye, 1964), 3/78.

⁶⁶⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usul'id-Din*, 2/661.

⁶⁶⁵ Yusuf, 12/109.

göre: “Peygamberler melek ve cinlerden değil ancak insan türünden gönderilmiştir. *“Erkeklerden başkasını peygamber göndermedik.”*⁶⁶⁶ Bu ayet, peygamberliği sadece erkeklerin üstlendiğini ifade ederken, kadınların peygamber olarak gönderilmediğini belirtir.⁶⁶⁷

Mâtürîdî, kadının peygamberliğine dair ileri sürülen ayetlerden olan *“Musa’nın annesine...vahyettik.”*⁶⁶⁸ ayetini yorumlarken, ayette geçen “vahyettik” ibaresinin nübüvvet vahyi değil de kalbe atılan yönlendirme teşvik veya ilham manasında olduğunu bildirmiştir. Bunun risâlet manasında vahiy olmasını caiz görmemiştir.⁶⁶⁹

Mâtürîdî, Kur’an’da Hz. İsa’nın havarilerine vahiy edildiğini ifade eden ayette⁶⁷⁰ geçen “vahiy” kavramını, özellikle bu tür ayetlerdeki vahiy anlamını değerlendirirken, ilham ve teşvik anlamına geldiğini savunmuştur. Onun bu yaklaşımı, vahyin yalnızca peygamberlere ait olan bir iletişim şekli olduğu görüşüne dayanmaktadır. Mâtürîdî’ye göre bu tür ayetlerdeki, “vahiy” terimi risâlet vahyi anlamında değil, insanların kalbine bırakılan ilham ve teşvik anlamında kullanılmıştır. Mâtürîdî, örneğin *“Ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti.”*⁶⁷¹ veya *“Musa’nın annesine...vahyettik.”*⁶⁷² gibi ayetlerdeki “vahiy” ifadesini de aynı şekilde anlamlandırır. Yani bu ayetlerde geçen “vahiy”, insanın içinde Allah’ın ilhamıyla meydana gelen bir düşünce veya hatırlamayı ifade eder.⁶⁷³

Bu anlamda, Mâtürîdî’nin yaklaşımı, sadece peygamberlere özgü olan risâlet vahyi ile diğer insanlara yönelik içsel bir ilham arasındaki ayrımı yapmayı amaçlar. Ona göre risâlet vahyi peygamberlere özgüdür ve Allah’ın iletmek istediği özel mesajları içerirken, diğer insanlara yönelik ilham daha genel bir içsel teşvik veya hatırlatma anlamına gelir.

Tıpkı: *“Ve Rabbin bal arısına şöyle ilham etti.”*⁶⁷⁴ veya *“Musa’nın annesine...vahyettik.”*⁶⁷⁵ ayetlerinde olduğu gibi. Ona göre bu ve benzeri ayetlerdeki “vahiy” kavramı risâlet vahyi değil bilakis insanın kalbine bırakılan ilham anlamındadır. Kalpte meydana gelen bu şeyde herhangi bir gayret ve çaba yoktur. O, insana kalbinde hızlıca meydana gelen bir hatırlamadır.” Şeklinde değerlendirmiştir.

Zemahşerî, *“Senden önce de şehir halkı içinden seçip kendilerine vahyettiğimiz kişilerden (rical) başkasını peygamber olarak göndermedik.”*⁶⁷⁶ ayetini tefsir ederken, peygamberler arasında kadının bulunmadığını savunan bir görüşü desteklemek amacıyla İbn Abbas’ın yorumunu ve bir şiiri aktarmaktadır. Bu görüşe göre kadınlar peygamber olamazlar. Zemahşerî, İbn Abbas’ın bu ayeti yorumlarken “Bu ayette peygamberler arasında kadın yoktur manası kastedilmiştir.” dediğini aktararak, kadınların peygamber olamayacağına dair bu ayeti

⁶⁶⁶ Yusuf 12/109.

⁶⁶⁷ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 6/297.

⁶⁶⁸ el-Kasas 28/7.

⁶⁶⁹ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 8/149.

⁶⁷⁰ el-Maide 5/111.

⁶⁷¹ en-Nahl 16/68.

⁶⁷² el-Kasas 28/7.

⁶⁷³ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 3/648-649.

⁶⁷⁴ en-Nahl 16/68.

⁶⁷⁵ el-Kasas 28/7.

⁶⁷⁶ Yusuf 12/109.

delil olarak sunduğunu belirtir. Ayrıca, Zemahşerî bu görüşü desteklemek için bir şiiri aktarmıştır. Bu şiir, Allah'ın peygamberlerinin daima erkek olduğunu savunur. Bu şiirin kaynağı ise, yalancı peygamber Secah adındaki kadının peygamberlik iddiasını eleştiren bir şairin sözleridir. Şair, "Allah'ın peygamberleri daima erkek olmuştur" beyitiyle peygamberliğin sadece erkeklere mahsus olduğunu ifade eder.⁶⁷⁷

Zemahşerî, kadından da peygamber gönderildiğine dair ileri sürülen ayetleri değerlendirirken, Hz. Musa'nın annesine vahyedilmesini iki şekilde yorumlamıştır. Birinci olarak, bu vahyin, o dönemdeki bir peygamberin annesine vahiy göndermesi ya da bir meleğin ona vahyi getirmesi olabileceğini düşünmüştür. Ancak bu vahiy, nübüvvet vahyi niteliğinde değildir. Zemahşerî'ye göre bu tür vahiyler, Hz. Meryem'e indirilen vahiy veya Allah'ın bal arısına vahyettiği gibi olabilir. Aynı şekilde, Hz. İsa'nın havarilerine yapılan vahiy de benzer bir türdür ve bu vahiyler ilham olarak değerlendirilir.⁶⁷⁸

Hz. Meryem'in seçilmesini ise Zemahşerî o dönemin peygamberlerinin yani Hz. İsa veya Hz. Zekeriya'nın irhasâtına bağlı bir seçim olarak değerlendirir. Yani, Hz. Meryem'in özel bir vazife için seçilmesi, diğer peygamberlerin irhasâtların etkisi altında gerçekleşmiştir.⁶⁷⁹

Sonuç olarak, Mâtürîdî'ye göre peygamberler, sadece insanlardan ve erkeklerden gönderilmiştir. Allah kadından peygamber göndermemiştir. Zemahşerî de Mâtürîdî'yle bu konuda ittifak etmiştir. Ona göre Allah, kadından peygamber göndermemiştir. Mâtürîdî ve Zemahşerî "*Musa'nın annesine... vahyettik.*"⁶⁸⁰ ayetini yorumlarken, her ikisi de buradaki vahyin nübüvvet vahyi olmadığını bilakis ilham olduğunu ifade etmişlerdir. Bu konuda Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında bir ihtilaf yoktur.

4.9.4. Peygamberlerin Üstünlüğü

Peygamberlerin üstünlüğü, İslam düşünce tarihinde derinlemesine tartışılan önemli bir konudur. Bu konu, İslam alimleri arasında peygamberlerin insanlar arasında ve hatta kendi aralarındaki üstünlüğünün sınırları, nübüvvet ve risâletin getirdiği özel lütuf ve ihsanı, meleklerle karşılaştırıldığında durumu gibi farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi büyük kelim alimleri de peygamberlerin üstünlüğü konusunda derinlemesine analizler sunmuş, bu alanda kendi görüşlerini ortaya koymuşlardır. Her ne kadar peygamberlerin genel üstünlüğü kabul görmüş olsa da özellikle peygamberlerin birbirleri ve meleklerle kıyaslandığında hangi noktalarda üstün olduklarına dair görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.

Mâtürîdî'ye göre peygamberler, kendilerine risâlet taltif edildiği için diğer insanlardan üstün,⁶⁸¹ Hz. Peygamber ise diğer peygamberlerden üstündür. Hz. Peygamberin ümmeti ise

⁶⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/509.

⁶⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 3/62.

⁶⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/361.

⁶⁸⁰ el-Kasas 28/7.

⁶⁸¹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 4/252,154.

diğer ümmetlerden üstündür.⁶⁸² “İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık.”⁶⁸³ Mâtürîdî'ye göre ayette geçen “peygamberlerin bazılarının bazılarından üstün olması” ifadesi, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi peygamberlerin birbirlerine üstünlüğü ile doğrudan ilgili değildir. Onun perspektifine göre tüm peygamberler Allah tarafından kendilerine verilen her görevi başarıyla yerine getirdikleri için zaten kendi görevlerinde üstün olmuşlardır.⁶⁸⁴

Meleklerin peygamberler ve insanlardan üstün olması hususunda Mâtürîdî, Meleklerin insanlardan üstün olduğuna dair görüşleri aktardıktan sonra insanların meleklerden üstün olduğuna dair de görüşleri aktarır. Ona göre “Mukarrabun” meleklerinin insanlardan üstün olması caiz iken mutlak manada insanların, meleklerden üstün olması söz konusu değildir.”⁶⁸⁵ Mâtürîdî'ye göre meleklerin insanlardan üstün olması veya insanların meleklerden üstün olması hakkında: “meleklerin, insanlardan üstün olması veya insanların, meleklerden üstün olması hususuna gelince, biz diyoruz ki bu konuda bir şey konuşamayız. Çünkü ne olduğunu bilmiyoruz. Bilmediğimiz bir şeyi öğrenmeye de gerek yoktur. Kimin kime üstün olduğu hususunda iş Allah'a kalmıştır. Bu konuda bizlik bir şey yoktur. İnsanların en kötüsünü meleklerden üstün görmek caiz değildir. Ancak peygamberler, nebiler veya takva ehli insanlar hakkında konuşmak gerekirse denilebilir ki bazıları bazısından üstündür. Daha önce de dediğimiz gibi iş Allah'a kalmıştır. Bu konuda bizlik bir şey yoktur.”⁶⁸⁶ “Bazı insanlar meleklerin, insanlardan üstün olduğunu ileri sürüyor. Bize göre Allah katında üstünlük takvayla, itaatle, ona kulluk etmekle, emirlerini yerine getirip, yasaklarından sakınmakla ilgilidir. “Allah katında üstünlük ancak takva iledir.”⁶⁸⁷ Dolayısıyla net bir şekilde şu, şundan üstündür diyemeyiz.”⁶⁸⁸

Zemahşerî'ye göre peygamberler, Allah tarafından özel bir lütuf ve ihsana mazhar olmuşlardır; çünkü Allah onları, diğer insanlar arasından seçip nübüvvet vermesi açısından üstün kılmıştır. Bu seçilmişlikleri, Allah'ın özel tercihi ve ihsanıyla gerçekleşmiştir ve bu durum peygamberlerin diğer insanlardan üstün kılınmasını sağlamıştır.⁶⁸⁹

Zemahşerî ayrıca peygamberlerin kendi aralarında da fazilet bakımından üstünlüğünün olduğunu ifade eder. Bu üstünlük kriteri olarak gösterdikleri mucizelerdir. Her peygamber, Allah tarafından verilen görevleri yerine getirmenin yanı sıra toplumlarına sunduğu mucizelerle de üstünlüklerini kanıtlamışlardır. Bu bağlamda Zemahşerî, Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere kıyasla daha fazla mucize ile desteklenmiş olduğunu ve bu yönüyle üstün olduğunu savunur.⁶⁹⁰

⁶⁸² Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/519, 5/34, 379.

⁶⁸³ el-Bakara 2/253.

⁶⁸⁴ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 2/232.

⁶⁸⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 3/428-430.

⁶⁸⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 7/87.

⁶⁸⁷ el-Hucurât, 48/13.

⁶⁸⁸ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 5/135.

⁶⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/544, 2/157.

⁶⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/297.

Melek-peygamber arasındaki üstünlük durumuna gelince, Mu'tezilenin genel kabulüne göre melekler, peygamberlerden üstündür.⁶⁹¹ Zemahşerî de bu hususta kendi mezhebini takip etmiştir. Ona göre “*Andolsun biz insanoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.*”⁶⁹² burada müstesna bir grup vardır, onlar da meleklerdir. Bu ayetin manası “biz insanoğlunu melekler dışındaki varlıklara üstün kıldık” anlamındadır. İnsanoğlu için Allah katında yüce konumlarıyla sadece meleklerin onlara üstün olması bile onlar için yeterli bir üstünlüktür.⁶⁹³ Dahası Zemahşerî, bu ayeti “insanların meleklerden bile üstün kılındığı” şeklinde yorumlayanları şiddetle eleştirmiş, onları bağınazlık, dil zevkinden mahrumiyet, gaflet ve kalplerinin nefretle dolu olmalarıyla nitelendirmiştir.⁶⁹⁴

Sonuç olarak, peygamberlerin üstünlüğü konusuna gelince, bu konuyu peygamberlerin insanlara üstünlüğü, peygamberlerin birbirine üstünlüğü ve meleklerin peygamberler ve insanlara üstünlüğü şeklinde yaklaşıldığında, Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında fark vardır.

Peygamberlerin insanlara üstünlüğü konusunda Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında fark yoktur. Her ikisi de peygamberlerin insanlardan üstün olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Nitekim Allah'ın onlara nübüvvet vermesiyle onlar Allah'ın özel lütuf ve ihsanına mazhar olmuşlardır.⁶⁹⁵

Peygamberlerin birbirine üstünlüğü konusunda da aralarında fark bulunmamaktadır. Mâtürîdî, “*İşte bu peygamberlerden bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık.*”⁶⁹⁶ ayette geçen “peygamberlerin bazılarının bazılarından üstün olması” tabiri için bazı ihtimallerden bahseder. Bunlar; fazilet bakımından, getirdikleri delil bakımından, dünyada bulunma bakımından, ahirette şefaât bakımından ve risâlet (bazıları sadece insanlara veya bir kavme iken Hz. Peygamberin bütün insan ve cinler resul gönderilmesi gibi.) bakımından.⁶⁹⁷ Dolayısıyla Mâtürîdî'ye göre peygamberler birbirine üstün kılınmışlardır. Peygamberler arasında en üstünü ise Hz. Peygamber'dir.

Zemahşerî de Mâtürîdî'yle aynı fikirdedir. Nitekim Zemahşerî, peygamberlerin kendi aralarında fazilet bakımından birbirlerinden üstün olduğunu da ifade etmektedir. Peygamberlerin mucizeleri ile üstünlüklerinin belirlenebileceğini savunur. Hz. Peygamber'e diğer peygamberlere göre daha fazla mucize verilmesi, onun üstünlüğünü vurgular. Ona göre peygamberlerin birbirinden üstün olma kriteri ise gösterdikleri mucizelerdir.⁶⁹⁸

Meleklerin peygamberler ve insanlardan üstün olması hususuna gelince Mâtürîdî meleklerin insanlardan üstün olmasını veya insanların meleklerden üstün olması hakkında

⁶⁹¹ Kâdî Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâ'in*, (Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Hadîse, Beyrut, trs), 64.

⁶⁹² el-İsrâ, 17/70.

⁶⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/680.

⁶⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/681.

⁶⁹⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 2/544, 2/157; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/252,154.

⁶⁹⁶ el-Bakara 2/253.

⁶⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2/232.

⁶⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl*, 1/297.

mutlak manada bir şey denilemeyeceğini aktarır.⁶⁹⁹ Ancak Zemahşerî meleklerin insanlardan ve peygamberlerden üstün olduğunu savunmaktadır.⁷⁰⁰

4.9.5. Peygamberlerin Lisanı

Peygamberlerin lisanı, tebliğ ettikleri mesajın hedef kitlesiyle doğrudan iletişimini sağlayan kritik bir unsurdur. Bu bağlamda Mâtürîdî ve Zemahşerî, peygamberlerin dillerinin seçimini ve önemini ele alırken benzer düşüncelere sahip olmakla birlikte, farklı açılardan da yaklaşırlar.

Mâtürîdî, Allah'ın her kavme kendi dillerinden peygamber gönderdiği görüşündedir. O, bu görüşünü şu ayetleri naklî delil getirmektedir; *“Her topluma kendi lisanında uyarıcılar ve müjdeleyiciler gönderdik ki onlara her şeyi açık seçik anlatsın.”*⁷⁰¹ ayetinin tefsirinde şöyle der: *“Diğer ümmetlere gelen kitapların kendi kavimlerinin diliyle gelmemiş olsa bile Kur’ân’ın kendi kavminin diliyle gönderilmesi vaciptir. Çünkü Allah bu kitabı Hz. Peygamberin risâleti için başlı başına bir mucize kılmıştır. Allah’tan geldiğini bilsinler diye Kur’ân’ı onların dili üzerine göndermiş ve onun benzerini getirmeleri için meydan okumuştur. Onlar da benzerini getirmede aciz kalmışlardır. Eğer Kur’ân, Hz. Peygamber’in peyda ettiği bir şey olsaydı onlar da peygamberin dili üzere olduklarından benzerini peyda edebilirlerdi. Ama benzerini getirmede aciz kaldıklarında Kur’ân’ın Allah’tan geldiğini, yaratılmış birinden gelmediğini bilmiş olacaktı.”*⁷⁰²

Zemahşerî’ye göre her peygamber kendi kavminin dili üzere gönderilmiştir. Nitekim ona göre mesela *“Kur’ân başka bir dilde inmiş olsaydı Araplar ondan uzaklaşırlardı. Ve şöyle derlerdi bizim anlamadığımız bir şeyi biz ne yapalım? Allah da Kur’ân’ı Arapça olarak indirdi çünkü Arapça hem Hz. Peygamber’in hem de kavminin dili olması hasebiyle hem peygamber hem de kavmi onu rahatlıkla anlar. Eğer zaten Kur’ân yabancı bir dille indirilmiş olsaydı Allah, onu Hz. Peygamberi kalbine değil kulaklarına indirirdi. Böylece Hz. peygamber manalarını anlayamadığın bazı harf tınıları işitecekti. Bazı insanlar çok sayıda dili bilebilir. Fakat kişi kendi ana dilinde, çocukluk yıllarında ilk olarak öğrendiği, doğal olarak içselleştirdiği dille konuşulduğunda, kalbi tamamen o sözlerin anlamlarına yönelir ve bu anlamları içtenlikle kavrar. Bu durumda, lâfızların nasıl telaffuz edildiğine dair detaylara pek dikkat etmez. Ancak kişi, ana dili dışındaki bir dilde konuşulduğunda, o dilde ne kadar yetkin olursa olsun, önce lâfızlara sonra manalara odaklanır. Bu durum, farklı dillerde düşünmenin ve ifade etmenin birbirinden farklı oluşunu yansıtır. Kur’ân’ın, “apaçık bir Arapça ile indirildiği” ifadesi, işte bu gerçeği açıklamaktadır.”*⁷⁰³

⁶⁹⁹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 7/87.

⁷⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 2/680.

⁷⁰¹ İbrahim, 14/4.

⁷⁰² Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 6/361.

⁷⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakā’iki’t-tenzîl*, 3/335; Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/1008.

Zemahşerî'ye göre her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesindeki gaye muhatap kitlenin nebinin ne dediğini iyice anlaması, neye davet edildiklerini ve neyle muhatap olduklarını bilmeleridir. Eğer Kur'an yabancı dilde inmiş olsaydı onlar için bir bahane olmuş olurdu, bu sefer onun açıklanmasını isterlerdi. Allah her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderince onlara bahane sunma fırsatı verilmemiş olur.⁷⁰⁴

Sonuç olarak, Mâtürîdî ve Zemahşerî gibi önemli düşünürler, peygamberlerin lisanının seçimini ele alırken mesajın anlaşılabilirliği ve vahiylerin özgünlüğü gibi kritik unsurlara vurgu yaparlar. Her iki düşünür de peygamberlerin lisanının seçimini sadece iletişimin kolaylaştırılması olarak değil, aynı zamanda tebliğin gerçekliğine ve ilahi kaynağına işaret eden önemli bir delil olarak görürler.

Her iki düşünür de peygamberlerin lisanının seçimindeki hikmeti Kur'an ayetleriyle destekler ve Allah'ın her kavme kendi dillerinden peygamber gönderdiğine inanırlar ve bu durumu Kur'an'daki ayetlerle örneklerler. Bu bakış açısıyla, insanlar arasında dillerin farklı olması, tebliğin etkin bir şekilde gerçekleşmesini sağlamak için bir lütuf olarak sunulmuştur. Hem Mâtürîdî hem de Zemahşerî, ilahi mesajın doğrudan hedef kitlesi tarafından anlaşılmasının, öğretilerin yanlış anlaşılmasının önüne geçmek açısından hayati önem taşıdığı konusunda hemfikirdirler.

Mâtürîdî, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Arapça olarak indirilmesini, Kur'an'ın kendisiyle Arap toplumunu daha yakından bağlamak ve onları mevcut inanç ve anlayışlarına uygun bir şekilde uyarlamak için özel bir lütuf olarak görür. Ona göre Kur'an'ın Arapça olarak gelmesi, Allah'ın özel bir mucizesidir ve diğer kavimlerin getirdiği kitaplardan farklı bir özellik taşır. Zemahşerî, peygamberlerin kendi kavimlerinin diliyle gönderilmesinin, muhatapların mesajı daha kolay anlamalarını ve ona daha içten bir şekilde yönelmelerini sağlayan bir hikmet olduğunu vurgular. Ona göre eğer Kur'an farklı bir dilde inseydi, insanlar için bahaneler üretme olasılığı ortaya çıkardı ve bu da tebliğin etkinliğini zedeler.

⁷⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakā'iki't-tenzîl*, 4/202.

5. NÜBÜVVET KARŞITI GRUPLAR VE KİŞİLERE ELEŞTİRİLER

5.1. Nübüvvet Karşiti Gruplar

5.1.1. Berâhime

İslam düşünce tarihinde nübüvveti inkâr eden sapık fırkaların önde gelenlerinden biri Berâhime fırkasıdır. Berâhime'nin Brahmanizm ile bağlantılı olup olmadığı veya gerçekte var olup olmadığı konusu ise tartışmalıdır.⁷⁰⁵ Hint kültürüne atfedilen Berâhime fırkası, bazı yazarlar tarafından nübüvvet müessesesini tamamen reddeden bir fırka olarak tanımlanırken, bazıları da onların kısmi bir nübüvvet kabulü fikrini benimsediklerini belirtirler. Buna göre Berâhime fırkasından bazıları, Hz. Âdem'in nübüvvetini kabul ederken,⁷⁰⁶ bazıları Hz. İbrahim'in nübüvvetini⁷⁰⁷ ya da her ikisinin nübüvvetini kabul etmektedir.⁷⁰⁸

İslam tarihinde İmam Şafîi'nin Berâhime fırkasına ilk reddiye yazan kişi olduğu bilinmektedir. Ancak, günümüze kadar ulaşamayan *Taşhîhu'n-nübüvve ve'r-red 'ale'l-Berâhime* adlı eserinin içeriği hakkında bir bilgi bulunmamaktadır. Berâhime hakkında elimize geçen ilk eser, bir İsmâîlî dâisi olan Fatimî halifesi Mustansır-Billah zamanında yaşayan Hibetullah b. Ebî İmrân eş-Şîrâzî (ö. 470) tarafından yazılan *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* adlı eserdir.⁷⁰⁹

Berâhime nübüvvete karşı eleştiriler yöneltmekte bu eleştirilerin odağında; iyi ve kötünün bilinmesinde aklın yeterli olmasından mütevellit peygambere ihtiyaç duyulmadığı, akıl ve naklîn iki bilgi kaynağı olduğu ve bunların birbiriyle çelişmesinin mümkün olamayacağı düşüncesi vardır. Bunun yanında nakille gelen bilgilerin akılla çeliştiği düşüncesi, akılla bilinen şeylerin ayrıca peygamberden öğrenmeye gerek olmadığı, aklen kavranması zor olan mucize benzeri olayların sayıca az bir topluluk tarafından aktarıldığından yalan olma ihtimali olduğu vb. sebeplerin olduğu görülür.⁷¹⁰ Daha kısa bir ifadeyle bu tartışmanın eksenini aklın yeterli olması ve naklîn ona muhalif olması şeklinde şekillenmiştir.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kalam eserinde Berâhime'nin adını zikretmeden nübüvvet karşiti iddialar adı altında ele almıştır.⁷¹¹ Her ne kadar Berâhime adını zikretmese de

⁷⁰⁵ Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004), 159.

⁷⁰⁶ Bâkîllânî, *Temhîdu'l-Evâil ve telhîsu'd-Delâil*, 126-127.

⁷⁰⁷ Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928), 158.

⁷⁰⁸ Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 160.

⁷⁰⁹ Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/352; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 160; Ahmed Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: Mevsû'âtî'l-Arabiyye Li'd-Dirâse Ve'n-Neşr, 1980), 69-70, 98, 115-117, 129.

⁷¹⁰ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 71; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 161; İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve tatbîkühû* (Kahire: Dâru'l-İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1947), 97-98; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 13/110-111.

⁷¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 237.

aktardığı iddialar Berâhime'nin nübüvveti inkâr için ileri sürdüğü iddialar olduğu açıktır. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde ise Berâhime'yi nübüvveti inkâr eden fırkalar arasında saymıştır.⁷¹² Mâtürîdî'nin tefsirine aldığı Berâhime'nin nübüvvet karşıtı iddiası ise şudur:

“Gönderdiği peygamberin, yalanlanacağını, peygamberliğinin kabul edilmeyeceğini hatta düşmanlık edileceğini ve öldürüleceğini bildiği halde Allah'ın peygamber göndermesi hiç hikmetli bir iş değildir.”⁷¹³

Bu iddiaya cevap olarak Mâtürîdî, “*Gökteki ilâh da O'dur, yerdeki ilâh da O'dur. O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.*”⁷¹⁴ ayetinin tefsirinde şunları ifade etmektedir:

“Allah Teâlâ bu iddiaya karşı “*O sınırsız hikmet ve ilim sahibidir.*”⁷¹⁵ diyerek haber veriyor. Yani onlara verdiğim şeyler ve peygamber göndermem benim ilmimdir. Onların yalanlamaları veya düşmanlık etmeleri yaptığım işi, benim hikmetimin dışına çıkarmaz. Asıl onu yalanlayanlar ve düşmanlık edenler hikmetten ayrılmışlardır. Çünkü yeryüzünün sultanları elçiler gönderir ve onlarla beraber kendi ihtiyaçları ve menfaatleri için hediyeler gönderirler. Kendilerine elçi gönderilen ve hediye gönderilenler eğer sultanın elçisini tanımaz ve kabul etmezlerse bu işin hikmetinden ayrılmış olurlar. Allah Teâlâ ise elçilerini, kendilerine gönderilenlerin ihtiyaçları ve menfaatleri için gönderir. Keza kendilerine dünyada verdiği nimetleri de onların menfaati için vermiştir. Bu nedenle Allah, hikmetten ayrılmış olmaz. Çünkü Allah'ın verdiği ve gönderdiği şeylere düşmanlık etmek Allah'a zarar vermez. Onlarla kurdukları dostluk da Allah'a herhangi bir fayda vermez. Bilakis bunların hepsi kendileri içindir ve kendilerine râci'dir. Kendisine düşman olacağına bile bile iyilik yapmak, ancak ve ancak cömertlik, asalet ve el açıklığının zirve noktasıdır.”⁷¹⁶

Mâtürîdî Berâhime'nin aklın her konuda yetkin olduğu dolayısıyla peygambere ihtiyaç olmadığı yönündeki eleştirisine aklın her konuda yetkin olmamasıyla karşı çıkar. Ona göre insan aklı her şeyden müstağni değil aksine sınırlı ve ilahi bir desteğin önderliğine yani her şeyi yaratan ve bilen Allah'ın elçisine, peygamberine muhtaçtır. Ayrıca Berâhime'nin, peygamberlerin getirdiklerinin zaten akılla bilinen şeyler olması durumunda nübüvveti inkâr etmelerine karşı ise bu durumda Allah'ın peygamber göndermesini Allah'ın lutufkârlığını kanıtladığını söylemektedir.⁷¹⁷

Zemahşerî ise Berâhime'yi nübüvveti inkâr eden fırkalardan sayıp nübüvveti inkâr anlamında serdedilen iddiaları çürütmeye çalışmaktadır.⁷¹⁸ O, Berâhime'nin görüşlerini şunlar olduğunu söyler:

⁷¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/191, 10/209.

⁷¹³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/191.

⁷¹⁴ ez-Zuhurf, 43/84.

⁷¹⁵ ez-Zuhurf, 43/84.

⁷¹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 9/191.

⁷¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 250.

⁷¹⁸ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîl* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987), 2/349.

“Peygamberler aklın gerektirdiği şeyleri getirirlerse aklın buna ihtiyacı yoktur. Çünkü aklın hasen gördüğü şey hasen; kabih gördüğü şey ise kabihdir. Bundan dolayı peygamber gönderilmesine gerek yoktur. Peygamberler akla muhalif olan şeyleri getirirlerse, akıl bunları muhal görüp reddedeceğinden dolayı peygamberin gönderilmesi Allah açısından abes olur. Çünkü akıl, vahiy gibi bilgi vasıtalarından biridir. Bu bilgi vasıtaları birbiriyle çelişmezler. Dolayısıyla peygamber göndermenin herhangi bir faydası da olmaz.”⁷¹⁹

Zemahşerî, peygamberlerin getirdikleri şeylerin akılla çelişmeyeceğini dolayısıyla akıl bir şeyi iyi olarak görüyorsa peygamberlerin de o şekilde mesajlar getirdiğini savunmaktadır. Ona göre akılla peygamberin getirdiği nakil birbiriyle çelişmez. Söz konusu mesele de çelişmezliğin olmadığı iki boyutu olduğunu ileri sürerek Berâhime'nin iddialarını çürütmeye çalışmaktadır. Bu boyutlardan birincisi lütuf boyutudur. Zemahşerî'ye göre pek tabii peygamberler insanların akılla bildiği şeyleri getirebilir lakin bu, nübüvvetin reddini gerektirecek bir durum değildir. Aksine bu, Allah'ın insanlara bir lütfudur.⁷²⁰

Zemahşerî'nin üzerinde durduğu ikinci boyut ise aklın şeriatler hususunda eksikliğidir. Ona göre Allah peygamberlere kendi katından bazı şeriatler vermiş ve akıl bunu kavrayamayabilir. Bu şeriatler üzerinde akıl yürütüldüğünde ve peygamberlerin getirdiği şeriatlerin yararlı tarafları bilindiğinde doğal olarak akıl bunu onaylayacak ve iyi olduğunu kavrayacaktır. Kaldı ki, evreni ve içindeki her şeyi yaratan Allah'ın, her bildiğini, insanların da bilemeyeceği kesindir. Allah'ın peygamber göndermedeki bilgisine vakıf olunmadığından bu konuda akla bütün yetkinliği vermek doğru değildir. Şayet akıl, Allah'ın peygamber göndermedeki gayesini kavrasaydı, peygamberlik müessesini doğrulamak zorunda kalırdı. Bu iddiasını kanıtlamak için bir metafor kullanan Zemahşerî, doktor ve hasta örneğini verir. Ona göre bir doktor, hastasının bilmediği ve onu iyileştirecek ilacı pek tabii bilir. Hasta kendisini iyileştirecek ilacı öğrendiğinde, tedavinin etkisini ve gerekliliğini kabul edecek ve doktora karşı koymayacaktır. Bu metaforda doktor örneğinden maksat açık olduğu üzere Allah'tır. Hasta ise tedaviyi kabul etmeyen nübüvvet inkarcısıdır. Bahse konu olan ilaç ise nübüvvet hikmetidir.⁷²¹

Berâhime'nin görüşlerine geçilecek olursa Abdurrahman Bedevî'nin aktardığı İbnu'r-Râvendî'nin ağzıyla Berâhime'ye ait belli başlı görüşler şunlardır;

1- Akıl, insana verilen en büyük nimettir ve Allah'ı, O'nun emir ve yasaklarını, iyiyi ve kötüyü anlamamızı sağlar. Eğer bir peygamber, akıldaki bu bilgileri teyit eden hükümlerle gelirse, peygamberin davetine icabet etmek gerekmez, çünkü akılda olan bilgiler insanı bundan bağımsız kılar. Ancak, peygamberin getirdiği hükümler akla uygun değilse, peygamberliğini kabul etmek gerekmez, çünkü akla aykırı hükümler getirmiştir.⁷²²

2- Peygamber, akıl açısından çirkin gördüğümüz bazı hükümler getirmiştir. Örneğin, işitme ve görmesi olmayan bir evin (Kâbe) etrafında tavaf etmek, Safa ile Merve arasında

⁷¹⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 86.

⁷²⁰ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din*, 87.

⁷²¹ Zemahşerî, *el-Minhac fi Usuli'd-Din*, 87.

⁷²² Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 71.

koşmak gibi ibadetler akla uygun değildir. Kâbe'yi tavaf etmekle, başka bir evi tavaf etmek arasında fark yoktur. Eğer peygamber akılcı ve üstün olduğunu iddia ediyorsa, neden akıldan uzak hükümler getirmiştir?⁷²³

3- Harika olaylar farklı türlerde olabilir ve bazıları mahiyetleri bakımından anlaması zor olabilir. Sayıca az bir topluluktan gelen haberlerin doğruluğu şüpheli olabilir. Hz. Peygamber, Yahudilerin ve Hristiyanların Hz. İsa'nın öldürüldüğü konusunda hemfikir olmalarını reddetmiş ve yalanlamıştır. Bu durumda, sayıca çok olan bir topluluğun az sayıdaki rivayetleri daha güvenilir ve geçerli olmalıdır.⁷²⁴

4- Kur'an'ın belâgat ve fesahatine gelince, Araplardan bir kabile diğer kabilelere göre daha iyi konuşabilir. Fakat bu, Arapçayı bilmeyen bir yabancı için ne tür bir üstünlük sağlar?⁷²⁵

5- Bedir Savaşı'nda Allah'ın Hz. Peygamber'e yardım için gönderdiği melekler, sayıca çok olsa da düşmanlarla savaşta çok az etkili olmuşlardır. Ayrıca, Peygamber Uhud Savaşı'nda düşmanlara karşı korkaklık göstererek kaçmıştır ve yardım için gönderildikleri iddia edilen melekler neredeydiler? Neden gelmediler?⁷²⁶

6- Hz. Peygamber'in İsrâ mucizesi kabul edilen, Mekke'den Beytü'l-Makdis'e gitmesi ve aynı gece geri dönmesi, coğrafi yakınlık nedeniyle mümkündür. Bu durumda mucizevi bir olay olarak kabul edilemez.⁷²⁷

7- Hz. Peygamber'in Yahudilere meydan okuması ve "ölümü temenni" şeklindeki çağrısı anlamsızdır ve blöftür.⁷²⁸

8- Peygamber, ümmetin anlamadığı şeyi nasıl anlayabilir? Eğer ilhamla açıklarsa, ümmette de ilham vardır. Eğer tabiatüstü öğretilerle açıklarsa, akıl bu tür öğretileri kabul etmez.⁷²⁹

9- İnsanlar yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmak için ölçüm kanunları oluşturmuşlardır, bu nedenle peygamberlere ihtiyaç yoktur.⁷³⁰

Bütün bunlardan anlaşıldığı üzere Berâhime'nin eleştirilerinin odağında; iyi ve kötünün bilinmesinde aklın yeterli olmasından mütevellit peygambere ihtiyaç duyulmadığı, akıl ve naklîn iki bilgi kaynağı olduğu ve bunların birbiriyle çelişmesinin mümkün olamayacağı, nakille gelen bilgilerin akılla çeliştiği düşüncesi, akılla bilinen şeylerin ayrıca peygamberden öğrenmeye gerek olmadığı, aklen kavranması zor olan mucize benzeri olayların sayıca az bir topluluk tarafından aktarıldığından yalan olma ihtimali olduğu vb. sebeplerin olduğu görülür. Daha açık bir ifadeyle bu tartışmanın eksenini aklın yeterli olması ve naklîn ona muhalif olması şeklinde şekillenmiştir.

⁷²³ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 74.

⁷²⁴ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 76.

⁷²⁵ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 77.

⁷²⁶ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 82.

⁷²⁷ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 82.

⁷²⁸ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 82.

⁷²⁹ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 83.

⁷³⁰ Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 83.

5.1.2. Deizm ve Berâhime'yle Benzerliği

İlk defa 17. Yüzyılda Avrupa'da dile getirilen⁷³¹ ancak kökleri Aristo'ya kadar uzanan⁷³² deizmle, İslam düşünce tarihinde nübüvvet karşıtı akımların başında yer alan Berâhime fikir olarak benzerlik arz etmektedir. Fransızca kökenli bir felsefi terim olan Deizm, Tanrı'nın⁷³³ varlığını kabul etmekle birlikte onun âlem ve insanla ilişkisine şüpheyile yaklaşan, din ve dinî ilkeleri reddeden bir anlayışın adıdır.⁷³⁴ Berâhime ve Deizm birkaç açıdan benzerlik göstermekle beraber bunların başında nübüvvet konusu gelmektedir.

Deist düşünürler, Tanrıdan gelen vahiyleri akıl ile sorgulayarak, din ve peygamberlik kurumunu akıl ile değerlendirme yoluna giderler. Onlara göre gerçekler, akıl yoluyla keşfedilebilir ve bu nedenle peygamberlerin gönderilmesi ve doğaüstü olayların gerekliliği geçersiz hale gelir. Akıl, insanları gerçekleri anlama ve anlamlandırma konusunda yönlendiren en güçlü araçtır ve deistler, vahiy ve nübüvvetin ötesinde, akıl ile ulaşılabilecek doğal bir dini düşünceyi savunurlar. Bu şekilde, deistlerin yaklaşımı, nübüvvet makamının önemini sorgulayan ve vahiy konusunda eleştirel bir perspektif sunan bir yapıya sahiptir.

XVII. yüzyıldan itibaren deist düşünürlerin nübüvvet makamına yönelik yaklaşımları ve eleştirileri, akıl ve vahiy arasındaki karşıtlık üzerine yoğunlaşmıştır. Bu düşünce akımının öncülerinden olan Lord Herbert of Cherbury (1583-1648), John Locke (1632-1704), Anthony Collins (1679-1729), Charles Blount (1583-1648) ve William Wollaston (1660-1724), vahyi insan zihniyle uyumlu olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre vahiy, akıl tarafından sorgulanabilir ve doğrulanabilir olmalıdır. Bu nedenle peygamberlerin gönderilmesi ve doğaüstü olayların varlığına olan inançlar tartışmaya açıktır. Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) ve Thomas Paine (1737-1809) gibi düşünürler ise daha farklı bir tutum sergilemişlerdir. Onlar, vahiy kavramını tamamen reddetmiş ve insanın kendi akıl ve gözlemleriyle doğaya ve evrene dair keşifler yapabileceğini savunmuşlardır. Bu keşiflerin ise, “gerçek vahiy” olduğunu düşünmüşler ve kutsal metinlerde yer alan vahiyleri eleştirel bir bakışla karşılamışlardır.⁷³⁵

Tüm bu düşünürlerin ortak noktası, nübüvvetin gerçekliğini ve peygamberlerin üstünlüğünü sorgulamış olmalarıdır. Bazıları peygamberleri sahtekâr olarak görmüş, bazıları onları ahlaki öğretmenler olarak tanımlamış, bazıları da peygamberlerin varlığının insanları

⁷³¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 209.

⁷³² Recep Ardoğan, “Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm”, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar Ve Deizm Sempozyumu*, thk. Vecihi Sönmez vd. (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 158.

⁷³³ Her ne kadar Deizmde bir tanrı inancı olsa da onlardaki Tanrı inancı semavi dinlerdeki Allah inancıyla aynı değildir. Deizmdeki tanrı, evreni yarattıktan ve yasaları koyduktan sonra evrenden el çekmiştir. Tanrının evrene herhangi bir dahli yoktur. Bu anlayışa göre tanrı dünyadan habersiz, dua ve yakarıları duymayan pasif bir tanrıdır.

⁷³⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 209.

⁷³⁵ Mustafa Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 273-293.

yanlış yönlendirdiğini düşünmüştür. Dolayısıyla deist düşünce akımı hem Batıda hem de Doğuda, nübüvvet makamına yönelik kapsamlı bir eleştiri ve tartışma zemini oluşturmıştır.

Berâhime'yle deizm arasındaki benzerliklere gelince bu meseleyi daha iyi çözümlemek için kısaca Berâhime ve Deizmin temel inançlarını aktardıktan sonra benzer yönlerin analizini yapmak faydalı olacaktır. Kısaca İslam düşünce tarihindeki Berâhime'nin temel inançları şunlardır:⁷³⁶

1. İnsanlar için akıl, en büyük nimettir. Akıl sayesinde Allah'ı, iyiyi ve kötüyü anlayabiliriz. Eğer peygamber, akılla çelişen hükümler getiriyorsa, peygamberliği kabul etmek mantıklı değildir.
2. Berâhime, bazı peygamberlerin getirdiği hükümleri akla uygun bulmaz. Ritüellerin veya mucizelerin akla aykırı olduğunu savunur.
3. Onlara göre harikulade olaylar ve mucizelerin gerçekliği belirsizdir. Bu nedenle onlar az sayıda kişiden gelen haberlere dayanarak bunların doğruluğuna şüpheyle yaklaşır.
4. Berâhime kutsal kitapların belâgat ve fesahatine olan vurguyu sorgular. Akılcı düşünceye dayanmadan peygamberliği kabul etmek anlamlı değildir.
5. Meleklerin peygamberlere yardım iddialarını sorgular. Bedir savaşında meleklerin sayıca çok olmasına rağmen, etkili bir sonuç alınmadığına dikkat çeker.
6. Hz. Peygamber'in İsrâ mucizesini akılcı bulmaz. Olayın mesafenin yakınlığı sebebiyle mümkün olduğunu düşünür.
7. Hz. Peygamber'in mübahele⁷³⁷ ve meydan okumalarını anlamsız ve blöf olarak nitelendirir.
8. Peygamberlerin, insanların anlamadığı şeyleri anlamasını sorgular. İlhamın veya tabiatüstü öğretilerin akılcı değerlerle çeliştiğini düşünür.
9. İnsanların yıldızlar ve evren hakkında bilgi sahibi olabileceğini, bunun için peygamberlere ihtiyaç olmadığını savunur.

Deizmin temel inançlarına geçmeden önce 17. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmaya başlayan deist düşünürlerin, deizm hakkında farklı iddialara sahip olduklarından deizm konusunda genel bir değerlendirme yapmak oldukça zor olduğunu itiraf etmek gerekir. Ancak, deizmin Tanrı ve nübüvvet fikirlerini daha net bir şekilde anlamak için belirli bir dönem veya ekolle sınırlayarak incelemek mümkündür. Bu açıdan, deizmin oluşumunda önemli bir rol oynayan İngiliz deistlerin iddiaları oldukça önemlidir. Onlara göre:

1. İnsan akıllı her konuda olduğu gibi dinle ilgili konularda da yetkindir. İnsan özgürce düşündüğünde Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri hakkında bilgi edinebilir, kutsal kabul edilen kitapların gerçekliğine ve dini meselelerde ihtiyaç duyacağı cevaplara ulaşabilir.⁷³⁸

⁷³⁶ Bedevî, *Min Târîhi 'l-ilhâd fi 'l-İslâm*, 69-70, 98, 115-117, 129.

⁷³⁷ Bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesi.

⁷³⁸ Anthony Collins, *A Discourse of Free-Thinking* (London, 1737), 32.

2. Deistler, bir üreticinin mükemmel bir şekilde tasarladığı saatin uzun süre çalışması ve bakıma ihtiyaç duymadan işleyebilmesi örneğiyle dünyayı ve Tanrı'yı benzer şekilde görürler. Tanrıyı sınırsız hikmet ve güce sahip mükemmel bir Yaratıcı olarak kabul ederler ve onun yarattığı dünyanın doğal yasalarıyla mükemmel bir düzen içinde var olduğunu iddia ederler. Dolayısıyla, dünyanın işleyişi için mucizelere, doğüstü vahiy veya başka herhangi bir müdahaleye ihtiyaç olmadığını savunurlar.⁷³⁹
3. Tanrı'nın vahiy göndermesi mümkün olsa bile ancak gönderilen vahiy kişiye özeldir ve diğerleri için geçerli değildir. Vahiy alan kişi, bu iletişimi kanıtlayamaz ve başkalarının da ona inanması için sağlam bir dayanağı yoktur. Dolayısıyla, vahiy yalnızca alıcısını bağlar ve diğerleri için geçerli değildir.⁷⁴⁰
4. İnsanın akıllı varlığı, kendi doğasını ve niteliklerini çıkarmasına olanak tanımış ve sonuçların kademeli bir çıkarımıyla kendi doğasını, Tanrı'ya veya diğer yaratıklara ait tüm görevleri öğrenmesini sağlamıştır. İnsanoğlu, başlangıçtan itibaren mükemmel olan doğal dini kavramaya yönelik bir donanımla yaratılmıştır. Doğuştan gelen bu doğal vahiy, tam ve yeterli olduğu için ilâhî bir müdahale ile ekstra bir vahiy ihtiyacı bulunmamaktadır.⁷⁴¹
5. Doğal din, akıl ve gerçeklik yoluyla gerçekleştirilen mutluluk arayışını temsil eder ve vahye ihtiyaç duymadan akla dayanır. Bu doğal din, insanların doğanın doğasını takip ederek izlemeyi amaçladığı bir yoldur ve akıl yoluyla kurtuluşun ve ölümsüzlüğün bilgisine ulaşmayı mümkün kılar. Tanrı'ya ibadet etmenin amacı, Tanrı'yı olduğu gibi anlamayı ve kendimizi doğal halimizle tanımak ve kabul etmekle ilgilidir.⁷⁴²
6. Doğal din dışındaki tüm dinler, doğruluğunu kanıtlamak için mucizelere başvurur. Ancak mucizelerin doğruluğu veya yanlışlığı konusunda kesin bir ölçüt yoktur ve kötü niyetli kişiler tarafından da gerçekleştirilebilir.⁷⁴³

Deizm ve Berâhime düşüncesi, farklı coğrafyalarda ve zaman dilimlerinde ortaya çıkmış olsa da din ve peygamberlik konularında benzer yaklaşımlara sahip düşünce sistemleridir. Her ikisi de insan aklının önemini vurgulayarak, evreni ve yaşamı doğal ve akılcı sebeplerle açıklamaya çalışırlar. Bu benzerlikler, her iki düşünce sistemini paylaşılan bazı temel özelliklerde bir araya getirir. Yukarıdaki bilgiler ışığında şu şekilde bir benzerlik analizi yapılabilir:

1. Akıl ve Mantiğa Önem Verme: Deizm ve Berâhime düşüncesi, insanın aklının, Allah'ın varlığını ve yaratılışı anlamada temel bir araç olduğunu vurgular. Deistler, ilahi müdahaleleri reddederek, akıl ve bilimin doğal olayları açıklamak için yeterli olduğuna inanırlar. Berâhime düşüncesi de insanın Allah'ın emirlerini, iyiyi ve kötüyü akıl

⁷³⁹ Herbert of Cherbury, *The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered* (London, 1705), 265.

⁷⁴⁰ Thomas Paine, *The Age of Reason* (London: Freethought Publishing Company, 1880), 142.

⁷⁴¹ Paine, *The Age of Reason*, 197.

⁷⁴² William Wollaston, *Religion of Nature Delineated* (London, 1738), 120.

⁷⁴³ Matthew Tindal, *Christianity As Old as Creation* (London, 1879), 234.

- yoluyla anlayabileceğine inanır. Onlara göre eğer bir peygamberin getirdiği hükümler, aklın doğal bilgileriyle çelişiyorsa, o peygamberin davetine icabet etmek gereksizdir.
2. Peygamberlik ve Harika Olaylar: Her iki düşünce de peygamberlik iddialarını ve doğaüstü olayları eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirir. Deistler, doğaüstü mucizelerin bilimsel açıklamalarla izah edilebilecek olağan olaylar olduğunu savunurken, Berâhime düşüncesi de harika olayların gerçekliğini sorgular ve az sayıda kişi tarafından aktarılan olayların yalan olma ihtimali olduğunu düşünür.
 3. İnsan Aklının Yetkinliği: Deizm ve Berâhime, insanın doğal olarak Allah'ın varlığını ve emirlerini anlayabileceği, ahlaki değerleri kavrayabileceği ve evrenin sırlarını çözebileceği konusunda ortak bir inanca sahiptir. Deistler, Tanrı'nın evreni yaratmış ve doğal yasaları koymuş olduğunu kabul ederken, Berâhime düşüncesi de insanın akıl sayesinde Allah'ı, O'nun verdiği nimetleri ve emirleri anlayabileceğine inanır.
 4. İlahi Adalet ve Mutluluk: Deistler, evrendeki adaletin doğal düzen içinde işlediğine inanır ve Tanrı'nın insanların hayatlarındaki mutluluğa veya acıya doğrudan müdahale etmediğini düşünürler. Benzer şekilde, Berâhime düşüncesi de insanların akıl ve ahlaki değerler doğrultusunda yönlendirilmesi gerektiğini savunarak, Tanrı'nın insanları mutluluğa ulaşma amacıyla yarattığına inanır.
 5. İlham ve Tabiatüstü Öğretiler: Deistler, ilham ve tabiatüstü öğretileri reddeder ve Tanrı'nın peygamberler aracılığıyla doğrudan mesajlar gönderdiği fikrini kabul etmezler. Berâhime düşüncesi de peygamberlerin ilhamla veya tabiatüstü öğretilerle doğrudan mesajlar aldığı iddiasını eleştirir ve akılda tabiatüstü öğretilerin yeri olmadığını savunur.

Sonuç olarak, Deizm ve Berâhime düşüncesi, din ve peygamberlikle ilgili konularda eleştirel bir bakış açısına sahiptir ve insanın akıl yoluyla gerçekleri anlama ve anlamlandırma çabalarını desteklerler. İnsan aklının önemine vurgu yaparak, doğal ve akılcı bir açıklama sistemiyle evrenin sırlarını keşfetme ve Allah'ın varlığını anlama yolunda birleşirler. Her iki düşünce de doğal düzene uygun bir yaşam sürdürmeyi vurgulayarak insanın mutluluğa ulaşabileceğine ve ahlaki değerleri kavrayabileceğine inanırlar. Bu benzerlikler, Deizm ve Berâhime düşüncelerinin temel özellikleri olarak öne çıkar ve insanın bilgi ve akıl yoluyla doğruları arama ve anlama ihtiyacını desteklerler.

5.1.3. Sümeniyye

İslam kaynaklarında, bu fırkanın ismi bazen “Sümeniyye”⁷⁴⁴ bazen de “Şümeniyye” biçiminde yer alır. Bu grup, putlara tapınan, tenasüh inancını savunan ve evrenin

⁷⁴⁴ Sümeniyye adı, genellikle Budist rahiplerini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu kelime, Budizm'in Asya'nın batı ve kuzey bölgelerine yayılmasıyla birlikte, Orta Asya dillerinde ve özellikle Soğdca'da bazı fonetik değişikliklerle yer almış ve oradan da Arapça'ya geçmiştir.

kıdemli olduğunu iddia eden Hint dinlerinden biridir.⁷⁴⁵ İslam kaynakları da Sümeniyye olarak adlandırılan bu dinin Buda dininden başka bir şey olmadığını belirtmektedir.⁷⁴⁶ Sümeniyye'nin Şamanizm ile arasındaki ilişki konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Bazıları Şamanizm ve Sümeniyye'nin aynı olduğunu iddia ederken, bazıları ise bu fikri reddetmektedir.⁷⁴⁷

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) tarafından yazılan *er-Redd alâ Cehmiyye ve'z-Zenâdika* adlı eser, Sümeniyye fırkası ile Müslüman âlimler arasında yaşanan tartışmayı konu edinen ilk eserdir. almaktadır.⁷⁴⁸ Sümeniyye'den bahseden ilk müslüman yazarlardan Ebû Reyhân Birûnî (ö. 440/1048), bu dinin daha dinler ortaya çıkmadan önce insanların kuzey doğuda oturduğunu, Horasan, İran, Irak, Musul ehli ve Şam diyarına kadar olan insanların bu dine mensup olduğunu bildirir.⁷⁴⁹ Ona göre Sümeniyye, Hint halkına daha yakın bir gruptur. Bunun nedenini Brahmanların onları sevmesine bağlar. Zerdüş't ortaya çıkana kadar bunun devam ettiğini Zerdüş'tün Azerbaycan'dan çıkıp, Belh ve civarını Mecûsîliğe davet ettiğini aktarır.⁷⁵⁰ Buna göre Sümeniyye'nin tarihi, İbrahimî dinlerin ortaya çıkmasından önceki bir zamana dayanır. Ayrıca, Bîrûnî, Sümeniyye grubunu "kırmızı giyinenler" olarak adlandırır ve onların Buda'ya bağlı olduklarını ve cesetleri akarsuya atmalarını emrettiğini belirtir. Bu nedenle, Sümeniyyelerin de ölümlerini nehirlerde atma geleneğini benimsediklerini belirtmiştir.⁷⁵¹

Ebû'l-Muin en-Neseî (ö. 508/1115), Sümeniyye'nin haber kaynaklı bilgiye güvenmedikleri için peygamberliği reddettiklerini belirtir.⁷⁵² Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ise bu fırkayı Hint bilginleri olarak adlandırır ve onların akli esas aldığı için peygamberliği inkâr ettiklerini ifade eder.⁷⁵³ Zemahşerî ise bu fırkayı Dehriyye'den olan Hint dini olarak sınıflandırmıştır.⁷⁵⁴

⁷⁴⁵ Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârîfîn b. Nûriddîn Âlî el-Haddâdî el-Münâvî, *et-Tevkîf 'alâ mühimmâtî't-te'ârîf* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 197; Ebû Nasr İsmâîl b. Hâmmâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melâyin, 1987), 5/2138; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 35/219; Muhammed A'lâ b. Âlî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâsirûn, 1996), 1/976; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhtâf*, 1/1206.

⁷⁴⁶ Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, 131.

⁷⁴⁷ Yusuf Ziya Yörükân, İslam kaynaklarında geçen Sümeniyye'den maksadın açıkça Şamanizm olduğunu ifade etmektedir. İslami kaynaklarda Sümeniyye'nin Şamanizm olduğunun farkına varılmamasını ise öteden beri ilmî müesseselerde ve medreselerde okunan *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Makâsıd* gibi kitapları okutan ve hâşiyeye yazanların konuyu tam tasrih edememelerine ve orada yazan klişeyi düşünmeden tekrar etmelerine bağlamıştır. İlmi müesseselerde bunun farkına varamayanları şiddetle eleştiren Yörükân, Sümeniyye fırkasının Şamanizm dini olduğu hususunda delillerini sıralamıştır. Yörükân, *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*, 129.

⁷⁴⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *er-Red 'Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdikâ* (Riyad: Dâru's-Sübât Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2003), 93; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdîrrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'* (Mısır: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1995), 99.

⁷⁴⁹ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âşârü'l-bâkiyye 'ani'l-kurûni'l-hâliyye* (Hemdan: Merkezu't-Tahkîk Li'l-Ulûm, 1962), 206.

⁷⁵⁰ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 19.

⁷⁵¹ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, 110, 438.

⁷⁵² Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 664.

⁷⁵³ Ebû'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Usûli'd-Dîn* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2003), 95.

⁷⁵⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-Beleğâ* (Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/475. Sümeniyye grubunun kimliği hakkındaki bilgilerin İslam tarihi kaynaklarından aktarılmasına rağmen, kesin bir sonuca varmak oldukça zor görünmektedir. Dolayısıyla, bu grubun etnisitesi ve kimliği hakkında verilebilecek bir yargı cümlesi, yalnızca

İslam tarihi kaynaklarında Sümeniyye'den bahseden bir diğer İslam bilgini Maturîdî'dir. Mâtürîdî, onları Dehriyye'nin bir şubesi olarak zikretmiştir. Ona göre Sümeniyye de aynı Dehriyye gibi âlemin ezeli olduğunu savunan bir fırkadır. Ayrıca Mâtürîdî, Sümeniyye ile Nazzâm (ö. 231/845) arasında geçen bir tartışmaya da yer vermiştir.⁷⁵⁵

Mâtürîdî, aktardığı tartışmada bilimsel bir beklentiden bahsetmektedir. Ona göre insan tasavvurunun ulaşabileceği en yüksek yerden bir nesne aşağı bırakıldığında yere düşmesi beklenmekte ve her denemede nesnenin yere düştüğünü tespit edilmektedir. O halde, yer ve gök değişmeyen bir konumda ve kütleleri vardır. Bu yüzden her ikisi de kütleleri itibarıyla havada duramazlar. Niteliğini bilmediğimiz bir şekilde yeri ve göğü havada tutan güç ve hikmet sahibi bir varlık olması kaçınılmazdır. Mâtürîdî, bu şekilde kaba materyalizmin iddialarının isabetsiz olduğunu belirtmektedir. Mâtürîdî, sözü edilen gruplarla fikri tartışmanın boş çaba olduğunu ifade etmiştir. Ona göre evrenin şuursuz nesnelerin karışımıyla meydana geldiğini iddia eden Dehriyye ve Sümeniyye'nin iddialara boş ve geçersizdir. Eğer Dehriyye ve Sümeniyye'nin dediği evren şuursuz nesnelerin karışımıyla meydana gelmiş ise insan da bu evrenin bir parçasıdır. Buna göre akıllı ve şuurlu bir varlık olan insanın bu evrende var olması onların sözünü çürütmektedir.⁷⁵⁶

Sümeniyye akımının iddialarını ve eleştirilerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Âlem Ezelidir: Sümeniyye, dünyanın ezelî olduğunu savunur. Bu görüşe göre âlem, şuursuz, iradesiz ve güçsüz nesnelerin bir araya gelmesi sonucunda oluşmuştur.⁷⁵⁷
2. Haber Bilgi Kaynağı Değildir: Sümeniyye akımı, haberin bilgi kaynağı olmadığını savunur. Ayrıca akıl da haberle birlikte bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmez.⁷⁵⁸
3. Beş Duyu İle Bilgi Edinme: Sümeniyye, bilginin sadece beş duyu organları aracılığıyla elde edilebileceğini öne sürer. Yani insan, sadece duyularıyla algıladığı şeyleri bilebilir.⁷⁵⁹
4. Sevap ve Azap Dünyada: Bu akıma göre sevap ve azap, duysal deneyimler yoluyla dünyada gerçekleşir.⁷⁶⁰
5. Haberlerin Güvenilmezliği: Ülkeler, hükümdarlar ve peygamberler hakkındaki haberlerin doğruluğunu kabul etmezler. Çünkü insanlar ancak gördükleri veya

bir ihtimal olarak kalmaktadır. Bununla birlikte, Sümeniyye'nin İslam bilginleriyle aynı coğrafyayı paylaştığı ve zaman zaman ilmi tartışmaların yaşandığı kaydedilmektedir. Bu tartışmalar daha çok haber ve epistemoloji konuları etrafında yoğunlaşmıştır ve İslam alimleri, epistemoloji konusunda yazdıkları eserlerinde Sümeniyye grubunun adını anmadan geçmemiştir. Sümeniyye grubunun fikirleri, haberler ve diğer pek çok konuda İslam alimleri tarafından eleştirilmiştir.

⁷⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

⁷⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221.

⁷⁵⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 221; Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman El-Huşeyn (Kahire: Mektebetü İbni Sina, 1988), 346.

⁷⁵⁸ Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 132; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *et-Talâs fî usûli'l-fîkh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâîrî'l-İslamiyye, 1998), 2/281-283.

⁷⁵⁹ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 15/336; Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırak*, 311; Şerîf el-Murtaḍâ el-Müsevî, *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a* (İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 2008), 344-345.

⁷⁶⁰ Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfâtî'd-Dîniyye, 2007), 1/198.

duydukları şeylere dayalı bilgi sahibi olabilirler. Ayrıca, haberlerin doğruluğunu ayırt etmek imkânsızdır.⁷⁶¹

6. Haber Veren Doğruluğu: Haberi verenin doğru ya da yalancı olması mümkündür. Sümeniyye'ye göre haber verenin doğruluğuna inanmak için, o kişinin daha önce söylediklerine de inanmak gerekmektedir. Mucize getirme ihtiyacı olmadan da peygamberlerin sözlerine inanmak gerekir.⁷⁶²
7. Şüphe ve Bilgi: Başlangıçta şüpheli bir bilgi duyan kişi, sonradan şüphesini daha da güçlendirebilir. Duyduğu şeyi sonra bilgi olarak kabul ederse, aslında zannıyla bilgi edinmiş olur. Zannın bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi caiz değildir.⁷⁶³
8. Mütevatir Haber: Mütevatir haberlerin sadece kuvvetli bir zan ifade edebileceğini savunurlar. Mütevatir haberin bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini belirtirler.⁷⁶⁴
9. Kıyası İnkâr: Ahkâm-ı Şer'iyye'ye yani İslam hukukuna dayalı kıyas (analogi) hükmünü kabul etmezler.⁷⁶⁵

5.1.4. Süfestâiyye

Sofist terimi, Eski Yunancada “Sophistés” kelimesinden türetilmiştir ve “sanat veya beceri öğreten uzman, öğretmen veya sanatçı” gibi anlamlar taşır. Platon ve Sokrates dönemlerinde olumlu bir anlamda kullanılan sofist terimi, sonraki dönemlerde aşağılayıcı bir anlam kazanmıştır. Bu olumsuz anlamda kullanımın oluşmasında, Platon'un ve Aristoteles'in sofistlere yönelik eleştirilerinin büyük etkisi olmuştur. Platon, sofistleri sahte bilgiyi yüksek bir fiyata satan, hocalık yaparken de yalnız kendi kazançlarını ve çıkarlarını düşünen kişiler olarak tanımlamıştır. Bu nedenle, Platon'un eleştirileri sonrasında sofist terimi, dolandırıcı veya düzenbaz anlamında kullanılmaya başlanmıştır.⁷⁶⁶

İslam düşünce geleneğinde, sofistlere benzeyenlere “yanıltıcı hikmete mensup kişiler” anlamında sofistler veya Süfestâiyye denir. “Safsata” kelimesi de Arapça'ya geçmiştir ve “boş ve anlamsız söz” anlamına gelir.⁷⁶⁷

Süfestâiyye, dünyada kesin ve geçerli bilginin mümkün olmadığına inanarak bilgiyi kuruntu, inanç veya şüpheye dayandıran bir felsefi akımdır. İslam bilginleri bu akımı üç grupta

⁷⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15/336; Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâğ*, 312.

⁷⁶² Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâğ*, 311.

⁷⁶³ Ebû Abdillâh Ebû'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahşûl fi 'ilmi 'uşûli'l-fıkh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 4/228; Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâğ*, 312.

⁷⁶⁴ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Menhûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998), 323; b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed İbn Teymiyye, *et-Tis'iniyye* (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999), 1/ 235-247, 251.

⁷⁶⁵ Bağdâdî, *el-Farâğ beyne'l-fırâğ*, 311.

⁷⁶⁶ Çiğdem Yıldızdöken, “Sofistlerin Epistemoljideki Yeri ve Önemi”, *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (25 Ağustos 2017), 192-193.

⁷⁶⁷ İbrahim Emiroğlu, “Süfestâiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/468.

sınıflandırmıştır: İnâdiyye (Septikler), İndiyye (Rölativist/sübjektivistler) ve Lâedriyye (Agnostikler).⁷⁶⁸

Süfestâiyye, bilgi ve hakikat meselesine farklı bir bakış açısı getiren bir akımdır. Kelamcılar, nesnelerin ve olayların hakikatinin sabit ve gerçek olduğunu savunurken, Süfestâiyye'ye ait görüşlere yer vermişlerdir. Bu görüş ve iddialardan bazıları şu şekilde sıralanabilir;

1- Onlara göre insanlar dünyada tam anlamıyla doğru ve geçerli bilgi elde edemezler. Süfestâiyye akımının temel düşüncesi, bilgi ve hakikatin insanın zihninde ve duyularında oluşan kuruntular ve şüpheler üzerine inşa edildiğidir. Yani, insanın algıladığı dünya, onun gerçekliği hakkında yanıltıcı olabilir. Örneğin, gözü rahatsız olan birinin çift görmesi, bir nesnenin uzaktayken küçük algılanması gibi durumlar duysal yanılsamalara örnek olarak verilebilir.⁷⁶⁹

2- Nazar ve bilginin kabul edilmesi söz konusu değildir.⁷⁷⁰ Rüya ve hayal gibi olduklarından insanların uykuda ve uyanırken gördükleri bilgi olarak değerlendirilemez.⁷⁷¹

3- İnsanın rüyada gördüğü ile gerçekte gördüğü aynı şeydir. İkisi de aynı değer de bir bilgidir. Hayal üzere ve görecelidir.⁷⁷²

4- Ma'kûlâtla (akla dayalı bilgiler) ve Mahsûsâtlara (duyulara dayalı bilgiler) dayalı bilgilerin kabul edilmesi söz konusu değildir.⁷⁷³ Eşyaların bir gerçekliği yoktur.⁷⁷⁴

Kelamcılar ise bu görüşe karşı çıkarak, eşyanın sabit ve gerçek olduğunu, gerçeklik ve hakikatin bilgi yoluyla anlaşılabilirliğini savunurlar. Onlara göre insanın düşünceleri ve algıları, gerçeğe uygun bir şekilde şekillendirilebilir ve doğru bilgi elde etmek mümkündür.

Mâtürîdî sofistlerin ilk iddiasına cevaben şunları ifade eder: Mâtürîdî'ye göre duyu yoluyla elde edilen bilgi, duyuların durumuna bağlı olarak farklılık gösterebilir. Bir kişi, duyu organında meydana gelen hastalık veya engel nedeniyle gerçeği algılamada zorluklarla karşılaşabilir. Bu durumda, kişi gerçek olmayanı doğru olarak algılayabilir. Örneğin, görme duyusunda meydana gelen bir engel, nesnelerin yoğunlaşmamış oluşu, uzakta bulunmaları veya bir perde ile örtülmesi gibi durumlar algılamayı etkileyebilir. Bu açıklamalar, duyu yoluyla elde edilen bilgilerin insanlar arasında farklılık gösterebileceğini ortaya koymaktadır. Ancak bu durum, sofistin “herkesin nesne ve olayları farklı olarak algıladığı” iddiasını desteklemek için

⁷⁶⁸ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh Teftazânî, *Şerhu 'Akâ'idî'n-Nesefiyye* (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2014), 28; İbrâhim Mustafa - Ahmed ez-Zeyât, *el-Mu'cemü'l-Vasîf* (Kahire: Dâru'd-Da'vet, 1960), 1/282.

⁷⁶⁹ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996), 1/14; Tehânevî, *Keşşâfû ıstılâhâtî'l-fünûn ve'l-'ulûm*, 1/957-958.

⁷⁷⁰ Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Târîh*, 4/5.

⁷⁷¹ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Feđâ'ihu'l-Bâtinîyye* (Kuveyt: Müessesetü Dâru'l-Kütübî's-Sekâfiyye, ts.), 81-124.

⁷⁷² Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Wiesbaden: Dâr Franz Shatier, 1980), 433-434.

⁷⁷³ Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Şehristânî, *El-Milel ve'n-nihal* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968), 2/62; Râzî, *el-Mahşûl fî 'ilmi 'uşûli'l-fîkh*, 1/216.

⁷⁷⁴ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/27.

kullanılamaz. Çünkü bu iddia, gerçeği inkar etmeye yönelik temelsiz bir görüştür. Aslında, bir kişinin nesneyi anlaması, ona yaklaşması veya aydınlatma koşullarının değiştirilmesiyle mümkün olabilir.⁷⁷⁵

Mâtürîdî'nin sofistlere olan eleştirilerine bakıldığında, Sümeniyye'ye karşı takındığı tavrı sofistlere karşı da takındığı görülmektedir. O, Sofist telakkiyi benimseyenlerle tartışmaktan uzak durulmasını tavsiye eder. Ona göre tartışma, gizli olan şeylerin açığa çıkması veya bir işteki hikmetin kavranması için yapılır. Böyle gruplar sarsılmaz önyargılarıyla geldikleri için bunlarla tartışmak boşa çaba sarf etmektir. Ayrıca bunlarla yapılan tartışma esnasında söylenen her şey onlar nezdinde bilgi değil de inanç olduğundan bir sonuç alınamayacaktır. Mâtürîdî, tartışmanın yapılabilmesini bazı şeylerin gerçekliklerini kabul eden kimselerle olacağını ifade eder. Ona göre bir kişi bazı şeylerin hakikatini kabul edip bazı şeyleri inkâr ediyorsa tartışma zemini oluşmuş olur. Sofistler gerçekliği kabul etmediğinden dolayı onların ifade ettiği görüşler sağlam bir zemine dayandırılarak reddedilemez.⁷⁷⁶

5.2. Nübüvvet Karşiti Kişiler

5.2.1. Ebû İsa el-Verrâk

Mâtürîdî ve Zemahşerî'ye göre nübüvvet karşıtlarına karşı nübüvvetin gerekliliğine dair görüşlerine geçmeden önce İslam düşünce tarihinde nübüvvet karşıtı kişilere de değinmek gerekir. Nübüvvet karşıtı kişilerin başında gelen kişilerden birisi Ebû İsa Muhammed b. Hârûn el-Verrâk'tır. 247/861 Bilindiği kadarıyla Bağdat'ın batı tarafındaki Remle'de hapiste ölünceye kadar ömrünün çoğunu Bağdat'ta geçirmiştir.⁷⁷⁷ Rivayete göre hapse girmesini sebebi: İbnü'l-Cevzî'ye göre ve İbnü'r-Râvendî her ikisi de Kur'ân'da çelişkiler olduğu inancında olmalarına rağmen *Kitâbü'z-Zümür*'ü yazma suçunu birbirlerine atmış olmasıdır. Sonuç olarak Ebû İsa el-Verrâk tutuklanıp hapsedilmiş ve orada ölmüş, İbnü'r-Râvendî ise İbn Lâvî adlı bir Yahudi'nin evine saklanmış ve burada kalırken Hz. Peygamber ve Kur'ân'ı yeren *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserini yazmış, fazla bir süre geçmeden hastalanıp ölmüştür.⁷⁷⁸

Kendisinin İbnü'r-Râvendî gibi önceleri Mu'tezilî olduğu sonra Şîa'ya geçtiği daha sonra Düalist inançlara sahip olup Seneviliği yaymağa çalıştığı ve Zındıklıkla suçlandığı yönünde düşünceler mevcuttur.⁷⁷⁹ İbnü'r-Râvendî'yle çok yakın bir ilişkisi bulunan Ebû İsa el-Verrâk, İbnü'r-Râvendî'nin hocası ve ona ilhadî fikirleri empoze eden kişi olarak kabul edilir.⁷⁸⁰ İslam tarihinde Verrâk'ın sadece bir mezhep değiştirmekle kalmayıp Manihaizm'e ait

⁷⁷⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 223.

⁷⁷⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

⁷⁷⁷ Fuat Aydın, "Ebû İsa el-Verrâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/59.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 13/112.

⁷⁷⁹ İbnü'n-Nedîm Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist* (Beyrut: Daru'l Marife, 1997), 401.

⁷⁸⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 216.

fikirlerden etkilendiği yönünde rivayetler vardır.⁷⁸¹ Eserlerinde nübüvvet karşıtı fikirler ileri sürmüş, Hristiyanlara, Yahudilere ve Mecusilere reddiyeler vermiş bunlarla ilgili eserler kaleme almıştır.⁷⁸²

Mâtürîdî'nin aktardığına göre Ebû İsa el-Verrâk, nübüvveti kabul etmeyen biridir. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde Ebû İsa el-Verrâk'ın görüşlerini aktarmış ve bu konuda ona birçok eleştiri yöneltmiştir.⁷⁸³ Zemahşerî ise Ebû İsa el-Verrâk'tan bahsetmemiştir.

Mâtürîdî'nin Ebû İsa el-Verrâk'a atfettiği bazı görüşler şunlardır;

1- Peygamberler hitap ettiği toplulukların bütün güçlerini denememişlerdir. Peygamberlerin elinde zuhur eden mucizevi olayların doğada referansları olabileceğinden belki de peygamberlerin hitap ettiği toplulukların bunlardan hiç haberi yoktur. Dolayısıyla insanların bütün güç ve maharetleri denenmemiştir. Mucizeler büyü ve illüzyondur.⁷⁸⁴

2- Verrâk, Kur'an'ı delil olarak kullanmanın yanlış olduğunu üç farklı şekilde eleştirmiştir. İlk olarak, Araplar arasında dil ve ifade yeteneği bakımından farklılıklar bulunduğundan, Hz. Peygamber'in en üstün ifade yeteneğine sahip olduğu düşünülebilir ve bu da Kur'an'ın kendi tarafından yazılmış olabileceğini gösterir. İkinci olarak, Hz. Peygamber Kur'an ile Araplara meydan okumuş olabilir, ancak Araplarla savaşa girdiği için bu savaşlar, Arapları Kur'an'ın benzerini getirmekten alıkoymuştur. Üçüncü olarak, Araplar bilgi ve düşünce açısından gelişmiş topluluklar değillerdi. Bu nedenle, Hz. Peygamber, bu topluluktan ayrılmış, bu yeteneklere sahip olmuş ve kendini peygamber olarak tanıtmış olabilir.⁷⁸⁵

3- Kur'an'ın meydan okuyuşu aniden olmuştur. Dolayısıyla Arapların onun bir benzerini getirmeye yeteri kadar zaman bulamamışlardır.⁷⁸⁶

4- Hz. Peygamber'in Yahudileri Mübâhele'ye⁷⁸⁷ çağırması ve "ölümü temenni"⁷⁸⁸ ile ilgili meydan okuması anlamsızdır. Çünkü Yahudiler dilleriyle temenni etselerdi "Kalben temenni edilmesi amaçlanmıştır" denilebilirdi. Ayrıca Yahudi ve Hristiyanlar Hz. Musa ve Hz. İsa'ya iman ettiklerinden dolayı Hz. Musa ve Hz. İsa birer münecim gibi önceden böyle bir kimsenin onları Mübâhele'ye çağıracağını haber vermiş olabilir. Bu nedenle onlar bundan geri durmuşlardır.⁷⁸⁹

5- "*Sen bundan önce yazı okuyan biri değildin*"⁷⁹⁰ mealindeki ayette geçen "tetlû" kelimesi "ezberlemek" anlamına da gelir dolayısıyla Hz. Peygamber okumayı bilirdi.⁷⁹¹

6- Kur'an'ın bize nakledilmesi haber-i vâhit türünden bir nakildir.⁷⁹²

⁷⁸¹ Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawândî, Abû Bakr Al-Râzî and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden: BRILL, 1999), 41.

⁷⁸² Aydın, "Ebû İsa el-Verrâk", 43/60.

⁷⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 257-275.

⁷⁸⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 257.

⁷⁸⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

⁷⁸⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

⁷⁸⁷ Bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesi.

⁷⁸⁸ el-Bakara, 2/94.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 268.

⁷⁹⁰ el-Ankebût, 29/48.

⁷⁹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 269.

⁷⁹² Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 270.

7- Mütevatir habere güvenilmez. Şöyle ki mütevatir haberi sağlayacak olan cemaat haberi işitme kaynağının uzağında bulunması halinde haberin yanlış aktarılmasına sebebiyet verir. Mesela Hz. Peygamber'in bir kütüğün yanında hutbe okurken ağlamaya başlaması olayı. Haber kaynağının yakınında bulunması halinde ise haberi aktaran insanlar azdır. O zaman da haber mütevatir haber olmaktan çıkmıştır.⁷⁹³

8- Yahudi ve Hristiyanların kendilerine ait Müslümanlarca kabul edilmeyen icmâları vardır.⁷⁹⁴

9- Zikir ehli'nin geçmiş semavi din bilginleri oldukları bilindiği ve bunların gerçekleri gizledikleri halde “Eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun.”⁷⁹⁵ mealinde bir şekilde tavsiyede bulunulması yanlıştır.⁷⁹⁶

10- Hz. Peygamber'in Bedir Savaşı'nda yardım etmek için gönderildiğini iddia ettiği melekler, Uhud gününde neredeydiler?⁷⁹⁷

Mâtürîdî, Verrâk'ın peygamberlerin gösterdiği mucizeleri eleştiren görüşlerine karşı şu şekilde cevap vermiştir: İnsanlar arasındaki farklılıklar ve doğanın değişik özellikleri, Hz. Peygamber'in Araplar arasında en fasihi olabileceğini göstermez ve bu da Kur'ân'ın onun tarafından yazıldığı iddiasını desteklemez. Aynı şekilde, Hz. Peygamber'in Araplara meydan okuması ve onlarla savaşa girmesi, onların benzer bir Kur'ân getirmelerine engel olmamıştır. Verrâk'ın öne sürdüğü özellikler, tabiatın yapısında olsa bile, taş gibi karakteristik bir özelliği mucizevi bir şekilde işlevsel hale getirmek olağanüstü bir durumdur. Bu özellikler, peygamberlerin kendilerine özgü getirdiği bir konumu gerektirir ve nübüvvet iddiasının kanıtı olarak kabul edilir.⁷⁹⁸

Mâtürîdî ayrıca Verrâk'a şu soruları yönlendirir: Sen bu insanların yeteneklerine ve doğanın özelliklerine ne kadar vakıfsın ki böyle bir eleştiride bulunabiliyorsun? Dünyada haberin bilgi vasıtası olduğunu kabul eden biri misin? Eğer öyleyse, benimsediğin haberin doğruluğuna peygamberlerin delillerinden daha açık bir kanıt sunmalısın. Aksi takdirde, kabul ettiğin her şey yalancılığa tanıklık eder. Mâtürîdî aynı zamanda peygamberlerin gösterdiği mucizelerin arzın yapısal özelliklerine vakıf olmakla gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını ve peygamberlerin doğruluk örneklerini göstererek insanların onları kabul ettiğini vurgular. Bu nedenle, peygamberlerin nübüvvet iddiasının kanıtlanması ve mucizelerin gösterilmesi önemlidir.⁷⁹⁹

Bu cevapları verdikten sonra Mâtürîdî kendi cevaplarının yanı sıra İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-914) cevaplarını aktarmaya başlamıştır. İbnu'r-Râvendî İslam düşünce tarihinde nübüvvet karşıtı şahıslar arasında sayılmasına rağmen Mâtürîdî onu Ebû İsa el-Verrâk'ın

⁷⁹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 270.

⁷⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 270.

⁷⁹⁵ en-Nahl, 16/43.

⁷⁹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 272.

⁷⁹⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 273

⁷⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 257.

⁷⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256.

iddialarını aktaran ve cevap veren biri olarak takdim etmiştir. Mâtürîdî ve İbnu'r-Râvendî'nin cevaplarına geçmeden önce İbnu'r-Râvendî hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

5.2.2. İbnu'r-Râvendî

Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Yahya b. İshak İbnu'r-Râvendî (ö. 301/913-914) İslam düşünce tarihinde ilhâd, küfür ve zındıklıkla suçlanan kişilerin başında gelmektedir. Horasan'ın Merverrûz şehrine bağlı Rîvend köyünde dünyaya geldi. İbnu'r-Râvendî bir müddet sonra Bağdat'a geldi. Orada o dönemde meşhur olan Mu'tezile ekolü ile yakın ilişkiler kurdu. Daha sonra Mu'tezileyle arası bozulan İbnu'r-Râvendî hem onların ve İslam dininin ilkelerini inkâr etmeye başladı. Sergilediği ve ileri sürdüğü fikirler yüzünden hakkında karalama, zındıklık ve ilhâd kampanyaları başlatıldı. Her kesimden kişini bu kampanyaya katılmasından dolayı İbnu'r-Râvendî'nin zındıklık ve ilhâdla özdeş hale gelip bu hareketlerin sembol ismi konumuna geldi.⁸⁰⁰ Ölüm tarihi hakkında ise ihtilaflar vardır.⁸⁰¹

Değnilmesi gereken başka bir husus ise Verrâk'ın İbnü'r-Râvendî üzerindeki etkisinin olduğudur. İbnü'r-Râvendî, Verrâk'la tanışmadan önce Şîî olmasına rağmen Verrâk'ın etkisiyle İslam dairesine aykırı davranmaya başlamıştır. Bu dönemde, İbnü'r-Râvendî ilhâd yönünde adımlar atmış ve İslam'a karşı itirazlarını dile getirmiştir. *Kitâbü'z-Zümürred* ve *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserlerini de bu dönemde kaleme almıştır.⁸⁰²

İbnü'r-Râvendî'nin fikirleri ve düşünceleriyle ilgili problemlerin temel nedeni, kendisine atfedilen eserlerin gerçekten ona ait olup olmadığıyla ve bu eserlerin içeriğiyle ilgilidir. Bazıları, İbnü'r-Râvendî'nin görüşlerin sahibi olmadığını, sadece Berâhime'nin görüşlerini aktardığı konusunda samimi bulmuşlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın Şîî öğrencisi Seyyid Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), İbnü'r-Râvendî'nin, kınanan kitaplarında anlattığı inkârcı fikirlere şahsen inanmadığını ve onların doğru olduğunu iddia etmediğini belirtmiştir. Aksine, İbnü'r-Râvendî'nin yaptığı şeyin bir yandan nübüvvet karşıtı grupların görüşlerini aktarmak, diğer yandan da tevhide inanların ve peygamberliği ispat etmeye çalışanların delillerini sunmaktır.⁸⁰³

İbnü'r-Râvendî'ye birçok eser nisbet edilmiş ama bunlar günümüze ulaşamamıştır.⁸⁰⁴ İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürred* adlı eseri ise, nübüvvet konusuyla yakından ilgilidir ve ilk kez İsmâîlî dâisi Müeyyed fi'd-Dîn Hibetullah b. Ebî İmrân eş-Şîrâzî tarafından yazılan *el-*

⁸⁰⁰ İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/181.

⁸⁰¹ Ölüm tarihi hakkında 243 (857) ile 301 (913-14) yılları arasında değişen farklı tarihler verilmektedir. Ancak İbnü'r-Râvendî ile aynı dönemde yaşamış olan Mutezili Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât (ö. 300/913)'ın 269'da yazdığı *el-İntişâr* adlı eserinde İbnu'r-Râvendî'nin *Kitâbü'd-Dâmiğ* adlı eserinin adını geçirmemesi ve İbnü'r-Râvendî'nin, Basra'da iken kendisinden on yaş büyük olan Müberred'den *Kitâbü'l-Muktedab*'ını okuduğu, bu eserin ise 269'dan sonra yazıldığı yolundaki bilgilerden yola çıkılarak ölüm tarihi hakkında tercihe şayan olan görüş, bu tarihlerden sonra 298/911 veya 301/913 tarihleridir.

⁸⁰² Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 152-154.

⁸⁰³ Alemü'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 2006), 1/88.

⁸⁰⁴ Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/183.

Mecâlisü'l-Müeyyediyye adlı eserle birlikte Paul Kraus tarafından gün yüzüne çıkarılmıştır. Şîrâzî, İbnü'r-Râvendî'nin kitabının, nübüvveti reddeden bir eser olduğunu öğrenmiş ve kendisi de bu kitaba bir cevap yazmıştır. Şîrâzî'nin eserinde, İbnü'r-Râvendî fikirleri ve ona yöneltilen cevaplar bulunmaktadır. Şîrâzî'ye göre İbnü'r-Râvendî'nin eserinde Berâhime'ye atfettiği nübüvveti inkâr eden düşünceler aslında kendisine aittir.⁸⁰⁵ Abdurrahman Bedevî de (1917-2002) Şîrâzî'nin bu yargısına katılmaktadır. İbnü'r-Râvendî'nin, kendi görüşlerini Berâhime'ye atfetmesinin ardından, sonraki İslam bilginleri de bu fikirleri Berâhime'ye aitmiş gibi kabul ederek, kendi eserlerinde reddiyeler yazarak bu yanlış anlayışı sürdürmüşlerdir.⁸⁰⁶

Eğer İbnü'l-Cevzî'nin, İbnü'r-Râvendî ile Ebû İsâ el-Verrâk'ın "*Kitâbü'z-Zümürü'd*" adlı eserlerinin yazım suçunu birbirinin üzerine attıklarına dair kaydettiği rivayet⁸⁰⁷ doğruysa, nübüvveti reddeden fikirleri Berâhime'nin diliyle aktaran kişi Ebû İsâ el-Verrâk olmalıdır. İbnü'r-Râvendî ise peygamberliği ispat yönünde fikirler ileri süren kişi olarak görülmektedir. Mâtürîdî'nin "*Kitâbü't-Tevhîd*" adlı eserinde aktardığı bilgiler de bu tezi desteklemektedir.

Şimdi Ebû İsâ el-Verrâk'ın "peygamberler mucizeler konusunda muhatap kitlenin tüm sınırlarını denememişlerdir" şeklindeki iddiasına Mâtürîdî'nin aktardığı İbnü'r-Râvendî'nin cevabına gelince İbnü'r-Ravendi, "Verrâk'ın verdiği örneklerde, insanların tabiata karşı böyle fevkalade güçlere sahip olamayacağı açıkça ortaya konulmuştur. Ancak peygamberlerin gösterdiği mucizeler, duyulur âlemin ötesinde mümkün olan ve bilinen tabiattan ayrı olan olağanüstü durumları içermektedir. Dolayısıyla, peygamberlerin gösterdiği mucizeler, insanların sıradan yetenekleriyle açıklanamaz ve tabiattan farklı bir kaynaktan gelmektedir."⁸⁰⁸

Mâtürîdî'nin Verrâk'ın ikinci eleştirisine verdiği cevaplar şunlardır: Eğer Peygamber'in getirdiği Kur'ân beşer türünden birinin üretebileceği sıradan bir eser olsaydı, muhatapları bu şekilde denemeye kalkar ve başarısız olunca vazgeçerlerdi. Verrâk'ın iddia ettiği gibi beşer türünden bir kişi, "*insanlarla cinler bir araya gelseler yine de onun bir benzerini meydana getirmezler*"⁸⁰⁹ şeklindeki ayeti iddia edemezdi. Yani beşer türünden birinin, böyle bir eseri telif etmesi mümkün değildir. Hz. Peygamber, Araplar arasında doğup büyümüş ve Arapçayı onların yanında öğrenmiştir. Eğer onun Allah vergisi olarak başkasında olmayan bir özelliği yoksa, onun söz konusu edilen dereceye ulaşması ihtimal dahilinde değildir.⁸¹⁰

Verrâk'ın bahsettiği husus muarızların savaşla meşgul olmalarının Kur'ân'ın benzerini yapma çabasından alıkoyacağı ihtimaline dayanmaktadır. Ancak Mâtürîdî'ye göre bu ihtimal gerçekçi değildir. Zira muarızlar, Kur'ân'ın benzerini yaparak canlarını feda etmekten kaçınabilirdi ve daha uzun bir süreleri olduğu da biliniyordu. Ayrıca Kur'ân'da cin ve insan türüne meydan okuma olduğu için sadece bir kavimle savaşılmış olması önemli değildir. Dolayısıyla Verrâk'ın bu eleştirisi gerçeği yansıtmamaktadır.

⁸⁰⁵ Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/181.

⁸⁰⁶ Tümer, "Brahmanizm", 6/352; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 160; Bedevî, *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*, 69-70, 98, 115-117, 129.

⁸⁰⁷ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fi târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, 13/112.

⁸⁰⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 258-259.

⁸⁰⁹ el-İsrâ 17/88.

⁸¹⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 264.

Mâtürîdî'ye göre Verrâk'ın "Kur'ân'ın meydan okuyuşu aniden gelmiştir" şeklindeki üçüncü iddiası doğru değildir; aksine muarızlara yeterli zaman tanınmıştır. Hz. Peygamber'in meydan okuyuşu, muarızlarına uzun bir süre imkân tanıyarak gerçekleşmiştir. Müşrikler önce şiirle karşılık vermeye çalışmış, sonra savaş ilan edip destekçi bulmaya çabalamış, servetlerini harcamış, arkadaşlarını öldürmeye kadar giden korkunç eylemlere girişmişlerdir. Eğer onlar Kur'ân'ın benzerini getirme imkânı görselerdi, bunu yapmayı tercih ederlerdi. Ayrıca, inkârcılar Kur'ân'a benzer olmak üzere üç âyetlik bir sûre telif etmeye davet edilmiştir. Eğer beşer gücü yeterli olsaydı, bunu yapmak için çok kısa bir zaman bile yeterli olurdu. Sonuç olarak, Verrâk'ın iddiaları gerçeği yansıtmamaktadır ve Hz. Peygamber'in meydan okuyuşu, muarızlarına yeterli zaman ve imkân tanımıştır.⁸¹¹

Mâtürîdî, Verrâk'ın dördüncü iddiasına karşı İbnü'r-Râvendî ve kendisinin cevaplarını vererek eleştirilerde bulunmuştur. İbnü'r-Râvendî, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek amacıyla Cenâb-ı Hakk'ın "*haydi ölümü temenni edin*"⁸¹² tarzında Yahudilere olan hitabını delil olarak göstermiştir. İşte burada Verrâk, Yahudiler dilleriyle temenni etselerdi "Kalben temenni edilmesi amaçlanmıştır" şeklinde İbnü'r-Râvendî'ye bir itiraz da bulunmuştur. Ancak bu itiraza Mâtürîdî, lisan-kalp ayırımı yapmanın mümkün olmadığı ve Yahudilerin uyanık kişiler oldukları cevabı verilmiştir. Ona göre Yahudiler uyanık olduklarından eğer Yahudiler sadece dilleriyle temennide bulunduklarını söyleyerek bu itirazı kabul etmek isteselerdi, bu durumda temenniye kalpleriyle de yaptıklarını pekala söyleyebilirlerdi. Ayrıca bu bir blöf olsaydı, Hz. Peygamber'in "*onlar ölümü asla temenni etmeyecekler*"⁸¹³ şeklinde kesin bir ifade kullanması beklenmezdi.⁸¹⁴

Mâtürîdî, Verrâk'ın Hz. Peygamberin okur olduğuna dair beşinci iddiasının geçersiz olduğunu, ezberlemenin de ancak okuma yoluyla elde edildiğini söyleyerek eleştirmiştir. Ona göre Hz. Peygamber'in soydaşları arasında doğup büyümüş ve okuma yazma bildiği yönünde hiçbir rivayet varit olmamıştır.⁸¹⁵

Mâtürîdî, Verrâk'ın altıncı iddiası olan Kur'ân'ın nakledilme şekline yaptığı eleştirileri reddeder. Ona göre Kur'ân büyük cemaatler tarafından büyük cemaatlara kadar rivayet edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın haber-i vâhid olduğu iddiası asılsızdır ve Kur'ân'ın sahih ve güvenilir bir şekilde nakledildiği açıktır. Mâtürîdî, Verrâk'ın bu ısrarlı tutumunun aslında Kur'ân'ın hüccet (delil ve temel) oluşuna dair bir itiraf niteliğinde olduğunu ifade eder.

Verrâk'ın tevatür ilkesi konusundaki yedinci eleştiri de Mâtürîdî tarafından geçersiz bulunur. Tevatür, haberin sağlamlığını ve doğruluğunu sağlayacak kadar çok sayıda insan tarafından nakledilmesi prensibidir. Mâtürîdî, Verrâk'ın tevatür ilkesine yaptığı eleştiriye İbnü'r-Râvendî'nin cevabıyla temelsiz olduğunu belirtir. İbnü'r-Râvendî'ye göre Verrâk alimler ve raviler meclislerinden bihaberdir. Böyle cemaatler, bilgi ve haberleri kendi

⁸¹¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 266.

⁸¹² el-bakara 2/94.

⁸¹³ el-Bakara 2/95.

⁸¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 268.

⁸¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 269.

meclislerinde nakledeler ve bu tür meclislerde olanlar her şeyi çevrelerine yayma eğilimindedirler. Dolayısıyla, bu cemaatlerde meydana gelen olaylar veya haberler bırak yakındakileri uzakta bulunanlara bile gizli kalmaz.⁸¹⁶

Mâtürîdî, Verrâk'ın Yahudi ve Hristiyanların ittifaklarına yönelik sekizinci eleştirisini reddeder. Ona göre bu ittifaklar nübüvveti kanıtlayan mucizelere veya dinin temel hususlarına ait değildir. Bunlar daha çok fikir ayrılığına düşülen ve zihni kapasiteleri çerçevesinde tartışılan hususlardır. Bu tür ihtilaflar, zamanla her iki grubun bağluları arasında yaygın hale gelmiştir.⁸¹⁷

Mâtürîdî, Verrâk'ın dokuzuncu eleştirisine, Allah'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetini desteklemek için geçmiş semavî din mensuplarını Kur'an'a ilgi göstermeye sevk etmesinin hikmetini açıklayarak cevap vermiştir. Bu ilgi ve dikkat, Allah'ın, onların kalplerini etkilemek ve son Peygamber'in davetine uymaları için böyle bir hitapta bulunmasına bağlıdır. Mâtürîdî, bu yöntemi, açık delillerle karşılaşmalarına rağmen hâlâ şüphe ve tartışma içinde olan kişiye, güvenilir ilim sahiplerine başvurmasını tavsiye etmek olarak benzetir. Ayrıca, Mâtürîdî, bu tür ayetlerin gizlice Kur'an'ı benimseyenleri hedefleyebileceğine işaret eder. Örneğin, “Sizler kitabı (Tevrat) okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz?” ayetinde olduğu gibi, “Ehl-i Zikir” ile, kendilerine hakem olarak başvurulduğunda onurlarını koruyan şerefli kişiler de kastedilmiş olabilir.⁸¹⁸

Mâtürîdî, Verrâk'ın Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanları desteklediğine dair haber verişini eleştirisine şu şekilde cevap vermiştir: Bedir gününde hazır bulunanlar savaşan birini görmemiş olabilirler, ancak bazı başları görme şeklindeki ifadeler, bazı düşmanların silüetler gördüklerini ifade etmelerine bu olayı doğrular. Bedir Savaşı ilk savaştı ve Müslümanlar için çok kritik bir anlam taşıyordu. Bu nedenle Allah Teâlâ, hakkı galip getirmek ve batılı mağlup etmek için meleklerle Müslümanları desteklemeyi murat etmiştir.⁸¹⁹

Görülen o ki, Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde İslam dünyasındaki genel kanaatin aksine İbnü'r-Râvendî'yi bir nübüvvet savunucusu olarak takdim etmektedir. Mâtürîdî'nin nübüvveti inkâr mahiyetinde aktardığı iddiaların sahibi ise Ebû İsâ el-Verrâk'tır. Mâtürîdî, eserinde Verrâk ile İbnü'r-Râvendî arasında geçen münazaraları ve tartışmaları aktarır ve bu tartışmada İbnü'r-Râvendî'nin yanında durur. Mâtürîdî, bu tartışmaya Verrâk'ın eleştirilerini sıralamakla başlar ve kendi cevaplarını vererek sürdürür. Daha sonra İbnü'r-Râvendî'nin verdiği cevaplarla yetinmeyip İbnü'r-Râvendî'yi destekler mahiyette kendi cevaplarını da ekler.⁸²⁰

⁸¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 270.

⁸¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 271-272.

⁸¹⁸ el-Bakara 2/44.

⁸¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 273.

⁸²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 256-273.

6. SONUÇ VE TARTIŞMA

Fetih hareketleri ile Müslümanlar, başka kültürlerle karşılaşmış, karşılaştığı toplumların problemleriyle yüzleşmek zorunda kalmıştır. Ayrıca İslam coğrafyasında tercüme hareketlerinin başlamasıyla Müslümanlar Yunan felsefesiyle tanışmış bununla beraber bazı problemler de beraberinde gelmiştir. Böylece Müslümanlar bilhassa itikâdî konularda bazı problemlerle baş etmek zorunda kalmıştır. Bu konuların başında nübüvvet meselesi gelmektedir ki nübüvvet, usûl-ü selâse denilen İslam'ın olmazsa olmaz üç temel inanç esasından biridir. Allah'ın varlığı ve birliğini ifade eden Tevhit esasından sonra önemli bir yeri işgal eden nübüvvet, Allah'ın varlığıyla yakın ilişkilidir. Birinin varlığı diğeri gerektirir. Bu denli büyük bir öneme sahip olan nübüvvet, Müslümanların nübüvveti inkâr eden toplumlarla karşılaşmasıyla savunulması gereken bir konu haline gelmiştir.

Araştırmamızda İslam mezhepleri içerisinde başka din ve fikirlere karşı İslam esaslarını savunmak için büyük mücadele veren Ebû Hanîfe'nin kalamî görüşleri etrafında bir kalam sistemi geliştiren ve onun görüşleri çevresinde Mâtürîdîlik adında bir ekol kendisine nisbet edilen Mâverâünnehir bölgesinin önde gelen kalamcı ve müfessirlerinden olan Mâtürîdî'nin ve Mu'tezile mezhebine mensup, kalam ilmi dâhil olmak üzere pek çok ilim konusunda kıymetli eser telif etmiş bir düşünür olan Zemahşerî'nin nübüvvet hakkındaki görüşleri, temellendirmeleri, ispatları, şefaat, peygamberlerin sıfatları, nübüvvetin nitelikleri ve nübüvvet karşıtlarına karşı serdedilen görüşler incelenmiştir.

Genel manada Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin ittifak ve ihtilaf ettiği konulara bakıldığında Mâtürîdî ve Zemahşerî, nübüvvetin imkânı konusunda ihtilaf, nübüvvetin gerekliliği konusunda altı yerde ittifak iki yerde ihtilaf, nübüvvetin ispatı konusunda bir yerde ittifak, şefaat konusunda ihtilaf, peygamberlerin sıfatları konusunda beş konuda ittifak, nübüvvetin nitelikleri konusunda bir yerde ihtilaf dört konuda ittifak toplam beş konuda ihtilaf on altı yerde ittifak ettiği tespit edilmiştir. Bazı konularda bir müellif konuyu farklı bir delille savunduğu görülürken diğeri müellifin o konuda bir şey demediği tespit edilmiştir. Mesela Mâtürîdî "tebyin" görevini peygamberlerin sıfatı olarak kabul ederken Zemahşerî'nin bu konuda görüşü tespit edilememiştir.

Nübüvvetin imkânı konusunda Mâtürîdî ile Zemahşerî ihtilaf etmişlerdir. Aklın ve vahyin ilişkisi, tarih boyunca ya birbirleriyle çelişen unsurlar olarak sunulmuş ve biri diğeri üstün görülmeye çalışılmış ya da ikisi bir arada tutularak birinin diğeri öncelik verilmiştir. Mâtürîdî'nin kalam sistemi, aklın önceliği ve vahyin gerekliliği üzerine inşa edilmiştir. Mâtürîdî, nübüvvetin gerekliliğini temellendirmeye çalışırken bunu kullanmıştır. Mâtürîdî, tanrıya bakan yönüyle nübüvvetin gerekliliğini imkân dâhilinde görüp bunu Allah'ın bir lütfu ve hikmeti olarak değerlendirmiş, Allah'ın faili muhtarlığını, mülkünde dilediğini yapabilmesini ön plana çıkarmıştır. Dilerse Allah'ın peygamber göndermeyeceğini, insanoğluna akıl verdiğinden sorumluluktan kurtulamayacağını söylemiştir. İnsana bakan yönüyle rasyonel çıkarımlarla aklın eksikliklerine değinerek vahyin gerekliliğini savunmuştur. Esasen Zemahşerî de tıpkı Mâtürîdî gibi peygamber göndermeyi Allah'ın insanlara bir rahmeti

ve nimeti olduğunu da ifade eder. Ancak Zemahşerî, mensup olduğu mezhebin adalet prensibi gereği Allah'ın kulları için her zaman onların faydasına olan şeyi yaratması gerektiğinden yola çıkarak Allah'a peygamber göndermeyi vacip görür. Peygamber göndermenin rahmet olması ise ona göre Allah, rahmeti gereği kullarına peygamber göndermelidir, çünkü onun rahmetli olması bunu gerektirir. Dolayısıyla Mâtürîdî ile Zemahşerî arasında temel fark birisi Allah'a peygamber göndermeyi her bakımdan zorunlu görürken diğeri bunu zorunlu görmemektedir. Başka bir ifadeyle, Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında en temel fark Vücûb-Alellah konusundadır.

Nübüvvetin gerekliliği konusunda Mâtürîdî ve Zemahşerî, benzer ve farklı gerekçelerle yaklaşmışlardır. İki alim de nübüvvetin insan aklının sınırlılıkları, toplumsal düzenin sağlanması, ahlaki denge ve adaletin tesisi gibi önemli işlevlere sahip olduğunu ifade etmişlerdir. İttifak ettikleri noktalar arasında, nübüvvetin özür ve bahanenin kaldırılması, toplumsal düzenin tesisi, insanın dünyevi arzularına karşı direnç, aklın yetersizliği, farklı meslekler ve diller içinde iletişimin sağlanması, nimetlere şükretme hususları bulunmaktadır.

Ancak, lütuf ve hikmet açısından Mâtürîdî ile Zemahşerî arasında bir ihtilaf söz konusudur. Mâtürîdî, nübüvveti Allah'ın lütfu ve hikmeti olarak değerlendirir. Yani nübüvvetin gerçekleşip gerçekleşmeme kararı, Allah'ın iradesine ve hikmetine bağlıdır. Mâtürîdî'ye göre nübüvvet insanlara Allah'ın bir lütfudur, ancak bu Allah'ın zorunlu olarak yapması gereken bir şey değildir. Mâtürîdî, insanları sorumlu tutar ve akıl ile dinin uyumunu savunurken, nübüvvetin gerekliliğini daha çok Allah'ın hikmetini, insanın zaaflarını ve rehberliğe olan ihtiyacını dikkate alarak savunmuştur. Bu bağlamda Mâtürîdî açısından nübüvvetin gerekliliği, insanların kendi seçimlerinden kaynaklanan eksiklikleri gidermek ve ahlaki gelişimlerini sağlamak amacıyla Allah'ın bir lütfu olarak değerlendirilir. Zemahşerî ise nübüvveti, adalet prensibi gereği insanların faydasına olan vacip bir şey olarak görmüştür. Zemahşerî'ye göre Allah, kullarına her zaman faydalı olanı yaratmalıdır. İnsanlar, doğru yolu bulmada yardıma ihtiyaç duyarlar ve nübüvvet, bu ihtiyaca cevap vermek için gereklidir. Zemahşerî'ye göre adalet, insanlara en iyi olanı sunmayı içerir ve bu da insanların Allah'ın rehberliği sayesinde dünya ve ahirette daha iyi bir hayat yaşamalarını sağlar. Bu nedenle Zemahşerî, nübüvvetin Allah'ın adalet prensibine uygun olarak vacip olduğunu savunur.

Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin nübüvveti ispat görüşleri karşılaştırıldığında, bu iki alim arasında peygamberlerin mucize göstermesinin ispat için yeterli olup olmadığı konusunda bir farklılık olduğu görülür. Zemahşerî, nübüvvetin ispatında peygamberlerin mucizelerini yeterli bir delil olarak kabul eder. Ona göre peygamberlerin, insanların akıllarını aşan olağanüstü işaretleri göstermeleri, onların Allah tarafından seçildiğini ve rehberlik görevini üstlendiklerini gösterir. Bu nedenle Zemahşerî, özellikle Kur'an'da anlatılan peygamberlerin mucizelerini nübüvvetin ispatı olarak yeterli bulur.

Mâtürîdî ise nübüvvetin ispatını daha geniş bir perspektiften ele alır. Ona göre mucizelerin yanı sıra peygamberlerin kişilikleri, önceki peygamberler tarafından müjdelene ve Kur'an ile sünnetten gelen deliller de nübüvvetin ispatında önemli rol oynar. Mâtürîdî, peygamberlerin ahlaki üstünlükleri, ahlaki değerlerin taşıyıcısı olmaları ve önceki peygamberler tarafından gelecekleri haber verilmeleri gibi faktörleri nübüvvetin destekleyici

delilleri olarak görür. Ayrıca, Kur'an ve sünnetten gelen haberler de nübüvvetin gerçekliğini ve gerekliliğini kanıtlayan unsurlardır. Bu farklı yaklaşımlar, nübüvvetin doğası ve ispatı konusundaki düşünsel çeşitliliği yansıtmaktadır.

Nübüvvetin nitelikleri hususunda Mâtürîdî ve Zemahşerî arasında hem ittifak ettikleri noktalar hem de ihtilaf ettikleri konular bulunmaktadır. İttifak ettikleri noktalar şunlardır: İlk olarak, her iki düşünür de nübüvvetin Allah'ın lütfu ve hikmeti sonucunda verildiği görüşünde birleşirler. Yani nübüvvet, insanların kazanımı değil, Allah'ın peygamberlere lütfudur. İkincisi, Mâtürîdî ve Zemahşerî peygamberlerin insan olduğu ve beşerî özelliklere sahip oldukları konusunda hemfikirdirler. Bu, tıpkı gönderildikleri topluluklar gibi peygamberlerin doğdukları, yaşadıkları, yemek yedikleri ve öldükleri gibi insanî deneyimlere sahip oldukları anlamına gelir. Melek veya başka türden olmadıklarını ifade eder. Üçüncü olarak, peygamberlerin cinsiyeti konusunda da ihtilaf etmezler her ikisi de kadından peygamber olmadığını peygamberlerin erkeklerden olduğunu savunur. Son olarak, her iki düşünür de peygamberlerin kendi toplumlarının anlayabileceği dillerde mesajlarını ilettikleri konusunda uzlaşırlar. Her iki düşünüre göre de her peygamber kendi kavminin dili üzere gönderilmiştir.

Nübüvvetin nitelikleri konusunda iki alimin arasındaki ihtilafın merkezinde meleklerin peygamberler ve insanlar karşısındaki üstünlüğü konusu yer alır. Mâtürîdî, bu konuda kesin bir yargının oluşturulamayacağını ifade ederek meleklerin insanlardan üstün olup olmadığına dair mutlak bir sonucun elde edilemeyeceğini belirtir. Bu durumda, meleklerin üstünlüğü hususunda kesin bir hükme varmanın sınırlı olduğunu vurgular. Zemahşerî ise meleklerin, insanlar ve peygamberler karşısında üstün bir konumda olduğunu savunur. Ona göre melekler, Allah'ın varlığının saf ve yüce bir ifadesi olarak insanlar ve peygamberlerden üstündürler.

Peygamberlerin sıfatları konusunda Mâtürîdî ve Zemahşerî arasındaki ittifak, peygamberlerin belirli nitelikleri üzerinde birleştiklerini gösterir. Her iki düşünür de peygamberlerin sıdk (doğruluk), emanet (güvenilirlik), fetanet (zekâ), ismet (günahlardan korunma) ve tebliğ (mesajı iletmek) gibi temel sıfatlarını kabul ederler. Bu nitelikler, peygamberlerin Allah'ın elçileri olarak taşıdığı ve görevlerini yerine getirirken sergilediği özelliklerin temelini oluşturur.

Zemahşerî'nin nübüvvet meselesindeki görüşleri, birkaç husus dışarıda bırakılırsa, genel hatlarıyla Ehl-i Sünnet ekolünün görüşlerini yansıtır. Bir genelleme yapmamak kaydıyla, Zemahşerî'nin son dönem Mu'tezile mensupları içerisinde Ehl-i Sünnet'e yakın görüşler sergilediği söylenebilir. Ancak Zemahşerî'nin "Adalet" ilkesi gereği nübüvveti Allah'a vacip görmesi (Vücûb-Alellah) Mâtürîdî ile arasındaki en büyük farktır. Bununla birlikte, Zemahşerî'nin aklın bilgi edinmedeki sınırlılığını ve vahye olan ihtiyacını vurgulayan epistemolojik görüşü, Ehl-i Sünnet ekolünün yaklaşımına uygun düşmektedir. Zira Ehli Sünnet, akıl ve vahyin birbirini tamamladığını, aklın vahye rehberlik etmesi gerektiğini ancak aklın da sınırlı olduğunu savunur. Zemahşerî'nin bu görüşü, ilahi hükümlerin maslahat yönünü belirlemek için aklın ve vahyin bir arada kullanılması gerektiğini vurgular. Bu yaklaşım, Ehl-i Sünnet'in temel prensipleriyle uyumlu olup, Zemahşerî'nin bu konuda Ehl-i Sünnet ekolüne yakın durduğunu gösterir.

Mâtürîdî ve Zemahşerî, özellikle nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve ispatı gibi konularda nübüvvet karşıtı akımlara karşı rasyonel argümanlar sunmuşlardır. Bu iki alim, bu konuları rasyonel bir şekilde ele alarak, nübüvvetin temel ilkelerini savunmuş ve günümüzde de geçerli olan nübüvvet karşıtı düşüncelere karşı sağlam cevaplar sunmuşlardır.

Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin sunduğu rasyonel argümanlar, nübüvvetin mantıklı temellerinin olduğunu ve bu temellerin günümüzdeki nübüvvet karşıtı fikirlere karşı da geçerli olduğunu gösterir. Bu argümanlar, nübüvvetin insanlık için taşıdığı önemi, Allah'ın hikmetini ve insanların akıl yoluyla erişemediği hakikatleri vurgular. Bu şekilde, Mâtürîdî ve Zemahşerî'nin düşünceleri, nübüvvetin temelinde yatan rasyonel ve teolojik açıklamaları günümüzde kullananlar için güçlü bir savunma aracı olmaya devam eder.



KAYNAKLAR

- Adânâvî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l-Ülûm ve'l-Hükm, 1997.
- Ak, Ahmet. *Büyük Türk Âlimi Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Ak, Ahmet. *Hanefî-Mâtürîdî Âlimlere Göre Şefaât Kitabı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Ak, Ahmet. "Maturidi'nin Şükür Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (Ağustos 2006), 185-194.
- Ak, Ahmet. "İmam Mâtürîdî ve Nesefî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (Aralık 2015), 71-90.
- Ak, Ahmet. *Maturidi Kaynaklarda Maturidi ve Maturidilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Akçay, Mustafa. "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (15 Haziran 2001). <https://doi.org/10.17335/suifd.29922>
- Albayrak, Halis. *Kur'an da İnsan-Gayb ilişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Alper, Hülya. *İmam Mâtürîdî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Altun, Hilmi Kemal. "Behşemiyye ve Hüseyiniyye Arasında Zemahşerî'nin Yerinin Değerlendirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (Mart 2019).
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usul'id-Din*. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim. *Ğâyetül Meram fî İlmî Kelâm*. Kahire: El-Meclisü'l-E'lâ Li Şuûni'l-İslâmîyye, 1971.
- Ardoğan, Recep. "Adetullah ve Sünnetullah Kavramları Açısından Deizm", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar Ve Deizm Sempozyumu*, thk. Vecihi Sönmez vd. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Ardoğan, Recep. *Kelam ve Felsefe açısından Nübüvvet*. Kahramanmaraş: Klm Yayınları, 2021.
- Aruçi, Muhammed. "Rüstüfağnî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/296-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Aydın, Fuat. "Ebû İsa el-Verrâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/446-457. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Aydın, İsmail. "Ku'ân Perspektifinden Dillerin Kökeni Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011).
- Aydın, Ömer. *İslâm İnanç Esasları*. İstanbul: İşaret yayınları, 2013.
- Bâbânî, İsmail b. Muhammed b. Emîn b. Mîr b. Selîm. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-Müellifîn ve Âsârü'l-Müsannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, 1951.
- Bâcûrî, İbrâhîm b. Muhammed b. Ahmed. *Tuhfetü'l-mürîd 'alâ Cevhereti't-tevhîd*. Kahire: Daru's-Selâm, 2002.
- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-firaq*. thk. Muhammed Osman El-Huşeyn. Kahire: Mektebetü İbni Sina, 1988.

- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bahçeci, Muhittin. *Ayet ve Hadislerde Peygamberlik ve Peygamberler*. İstanbul: TÜRDAV Yayınları, 1977.
- Bâkillânî, Ebû Bek Muhammed b. et-Tayyib. *et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- Bâkillânî, Ebû Bek Muhammed b. et-Tayyib. *Temhîdu'l-Evâil ve telhîsu'd-Delâil*. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2013.
- Bebek, Adil. “Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed’e Nisbet Edilen Hissî Mucizelerin Değerlendirilmesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (17 Ocak 2014). <https://doi.org/10.15370/muifd.18676>
- Bedevî, Ahmed. *Min Târîhi'l-ilhâd fi'l-İslâm*. Beyrut: Mevsû'âtî'l-Arabiyye Li'd-Dirâse Ve'n-Neşr, 2. Basım, 1980.
- Beyhakî, Ebû'l-Hasen Zahîrüdîn Alî b. Zeyd b. Muhammed. *Târîh-i Beyhak*. Dımaşk: Dâr İkra, 2004.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âşârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye*. Hemdan: Merkezu't-Tahkîk Li'l-Ulûm, 1962.
- Bîrûnî, Ebu Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Tahkîku mâ li'l-Hind*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1983.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-şâhîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mûcize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2006.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâ'ilü'l-Câhiz*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1964.
- Can, Mustafa. “Hakîm es-Semerkindî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/193-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Zemahşerî ve Tefsiri”. *AUİFD* 26 (1993), 68-95.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hâmmâd. *es-Sihâh Tacü'l-Lûğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melâyin, 4. Basım, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Collins, Anthony. *A Discourse of Free-Thinking*. London, 1737.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Darul Kitâbi'l-İlmiyye, 1998.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Tâ'rîfât*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'i'l-edille fi'uşûli'l-i'tikâd*. Kahire: Mektebetü Sekafetü'd-Dîniyye, 2009.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *et-Talhîs fi'uşûli'l-fikih*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1998.

- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'an ve beyânî i'câzihi*. Kahire: Dâru'l-Maârif bi Mısır, 1984.
- Cüveynî, Mustafa Sâvî. *Kirâe fî türâsi'z-Zemahşerî*. İskenderiyye: Münşetü'l-Maârif, ts.
- Çam, Süleyman “Toplumsal Yaşanabilirlik Bağlamında Hâricilerin "Emir Bi'l Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker" Prensibine Yönelik Yaklaşımları”, Yaşanabilirlik Açısından İslam Dini Uluslararası Sempozyumu, thk. Hüseyin Doğan (Bursa: Emin Yayınları, 2021), 241-257.
- Çelebi, Kâtib. *Keşfü'z-zunûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1941.
- Çubukçu, İbrahim Agah. “Mutezile ve Akıl Meselesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1964).
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1997.
- Demirci, Mustafa. “Selçuklu Veziri Amîdülmülk Kündürî ve Selçuklu Dinî Siyasetindeki Yeri”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 46 (31 Ağustos 2019), 221-239. <https://doi.org/10.21563/sutad.636759>
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1982.
- Dorman, Mustafa Emre. *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ebü'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd. *el-Muhtasar*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsne, 1968.
- Emiroğlu, İbrahim. “Süfestâiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydillâh. *Nüzhetü'l-elibbâ' fî tabakâti'l-üdebâ'*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. “Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârullâh”. thk. Abdükerîm el-Yâfî. *Mecelletü Mecma' Lüğati'l-Arabiyye Bi-Dimeşk* 57/3 (1982).
- Eraslan, Abdulvasıf. “Sümeniyye Fırkası ve İslam Âlimleriyle Polemikleri (Mütevâtir Haber Ekseninde)”. *Van İlahiyat Dergisi* 8/12 (15 Haziran 2020), 69-86. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3894286>
- Erdemci, Cemalettin. “Kelâm İlminde Vahiy”. *Milel ve Nihal* 1/8 (2011).
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Dâr Franz Shatier, 3. Basım, 1980.
- Etik, Arif. *Farsça-Türkçe Lugat*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi Yayınları, 1968.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luğa*. Beyrut: Daru'l-İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Fâsî, Ebü't-Tayyib Takıyyüddin Muhammed Ahmed. *el-İkdü's-semîn fî târîhi'l-beledi'l-emîn*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Fırlı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ğāmûsü'l-muhîf*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.

- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-İktisad Fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Menhûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkız mine'd-Dalâl*. Mısır: Daru'l Kitabî'l-Hadîse, 1974.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Fedâ'ihu'l-Bâtıniyye*. Kuveyt: Müessesetü Dârü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Dağıtım, 2001.
- Güç, Ahmet. "Sümeniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Halil b. Ahmed, Halil b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-Ayn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, ts.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Mûsevî. *Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*. thk. Esedullâh İsmâiliyyân. Tahran: Mektebetü İsmâiliyyân, 1972.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit b. Ahmed b. Mehdî. *Târîhu Bağdâd ve Zuyûluhu*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417.
- Havfî, Ahmed Muhammed. *ez-Zemahşerî*. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1966.
- Herbert of Cherbury. *The Antient Religion of the Gentiles, and the Causes of their Errors Considered*. London, 1705.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *el-Bâbü'l-hâdî 'aşer*. Tahran: Mektebetu Mehdî, 1986.
- Işık, Kemal. *Maturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Hasâis*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretü'l-luğa*. thk. Remzî Mûnîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebü'l-İz, Ali b. Muhammed b. Şerhu'-Akîdetu't-Tehâviyye. Kahire: Daru's-Selâm, 2005.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ b. Muhammed. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî*. Kahire: Mektebetü Sekafetü'd-Dîniyye, 2005.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed. *Muqaddime*. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Hallikân, Ebü'l Abbâs Şemsuddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefayâtü'l-Â'yan ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 1977.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fî'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrahim Nasr, Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Beyrut: Daru İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh. *Tâcü't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzûr, Cemaleddîn b. Muhammed b. Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdır, 3. Basım, 1994.
- İbn Tağrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. Kahire: Vizaretü'l-Sekafe-Mısr, 1963.
- İbn Teymiyye, b. Ebi'l-Kâsım b. Muhammed. *et-Tis'iniyye*. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârifî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-Zeheb*. thk. Abdulkâdir Arnavud. Beyrut: Dar İbni-Kesir, 1986.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Alî b. Muhammed. *el-Kâmil Fi'-Târîh*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabî, 1997.
- İbnü'l-Kıftî, Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. Kahire: Daru'l Kütübi'l-Mısriyye, 1950.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntaẓam fî târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- İbnü'l-Verdî, Ebû Hafs Zeynüddîn Ömer b. el-Muzaffer b. Ömer el-Bekrî el-Maarrî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Daru'l Marife, 2. Basım, 1997.
- İbrâhîm, Medkûr. *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve taṭbîkühû*. Kahire: Dâru'l-İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1947.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *el-Müfredat fî Ğaribi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1991.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Râgıb. *Müfredat Kuran Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Kâdî Abdulcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdulcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Harezmşahlar Devleti Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Karadaş, Cağfer. "Semerkand Hanefî Kelam Okulu Mâtürîdîlik-Oluşum Zemini ve Gelişim Süreci". *Usul İslam Araştırmaları* 6/6 (01 Aralık 2006), 57-100.
- Kefevî, Ebü'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.

- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Ts.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Kitâbü't-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Ts.
- Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınlar, 2013.
- Kılıç, Recep. "Vahiy: Mahiyeti, İmkânı ve Doğrulanması Üzerine". *Milel ve Nihal* 8/1 (2012).
- Kifayat Ullah. *Al-Kashshaf: Al-Zamakhshari's Mu'tazilite Exegesis of the Qur'an*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH & Co KG, 2017.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Muahmmmed Muhammed Abdüllatîf. Kahire: Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Misriyye, 1937.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (01 Ocak 2004).
- Kuraşî, Muhyiddin Ebû Muhammed Abdulkâdir. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdüfettâh Muhammed el-Hulv. Giza: Daru'l Hicr, 1993.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr b. Ferh. *el-Câmi li Ahkâmî'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l Kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964.
- Kutlu, Sönmez. "Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*. Ankara, 2003.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*. Ankara: Otto, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kürâunneml, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hasen b. el-Hüseyn. *el-Münecced fî'l-luğa*. thk. Ahmed Muhtar Ömer, Dâhî Abdülbâkî. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Lekânî, Ebû Muhammed (Ebü'l-Ferec) Abdüsselâm b. İbrâhim b. İbrâhim. *İthâfu'l-Mürîd Şerhi Cevhereti't-Tevhîd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Mısır: Matbaatü' Saâde, 2. Basım, 1955.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh. *el-Fevâidü'l-Behiyye Fî Terâcmi'l-Hanefiyye*. Mısır: Dâru's-Saâde, 1906.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Mektebetü'l-Medbûlî, 3. Basım, 1991.
- Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Nefhu't-tîb min guşni'l-Endelüsi'r-rafiib ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hafîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Daru Sâdir, 1997.
- Malatî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Abdurrahmân. *et-Tenbîh ve'r-red 'alâ ehli'l-ehvâ' ve'l-bida'*. Mısır: Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türâs, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Âruşî. Beyrut-İstanbul: Dârü Sâdir ve Mektebetü'L-İrşâd, 2001.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 15. Basım, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. nşr. Ahmet Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 1426-1431/2005-2010.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *er-Red 'Ala'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdikâ*. Riyad: Dâru's-Sübât Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2003.
- Monnot, G. "Sumaniyya". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill, 24 Nisan 2012. https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/sumaniyya-SIM_7186?s.num=163&s.rows=20&s.start=160
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 2. Basım, 2006.
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. *Zahîra fi'l-İlmi'l-Kelâm*. Kum: Müessesetü'n-Nesri'l-İslami, 1411.
- Murtazâ, Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf. *ez-Zerî'a ilâ Usûli's-Şerî'a*. İran: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 2008.
- Mustafa, İbrâhim - Zeyât, Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Vasîf*. Kahire: Dâru'd-Da'vet, 1960.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürreûf b. Tâcil'ârîfîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *et-Tevkîf 'alâ mühimmi't-te'ârîf*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, ts.
- Necefî, Seyyid İbrahim el-Musevî ez-Zincânî. "Ana Hatlarıyla İmâmiyye Akidesi". çev. Murat Serdar. *Bilimname* 2005/2 (2005). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/bilimname/issue/3516/47785>
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebîrâtü'l-edille*. Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye li'n-Neşri, 2011.
- Onat, Hasan. *Emevîler devri Şîi Hareketleri Ve Günümüz Şîiliği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Özaydın, Abdülkerim. "Hârizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özek, Ali. *Zemahşerî ve Arap Lüğatçılığındaki Yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/151-157. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Vahiy, Nüzûl*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/236. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Paine, Thomas. *The Age of Reason*. London: Freethought Publishing Company, 1880.
- Pak, Zekeriyya. *Allah-İnsan İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2005.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûli'd-Dîn*. Kahire: Mektebetü'l Ezheriyye li't-Türâs, 2003.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Râzî, Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fî 'ilmi 'uşûli'l-fikh*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Me 'âlimü uşûli'd-dîn*. Lübnan: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Ebü'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: Daru İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir. *Muḥtârü's-Şihâh*. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 3. Basım, 1999.
- Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. İskenderiyye: Daru'l Marife bi Mısır, 1969.
- Sâbûnî, Nûruddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Maturîdîyye Akaîdi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İFAV, 14. Basım, 2019.
- Schacht, Joseph. "New Sources for the History of Muhammadan Theology". *Studia Islamica* 1 (1953).
- Selvi, Dilaver. *Ehlisünnet İnancı*. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2013.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *Kitâbü'l-Ensâb*. thk. Abdullâh Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-uşûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdülberri. Katar: Matâbi' Devha, 1984.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Ta'dîl ve Tecvîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sönmez, Mustafa. "Kelamcılara Göre 'Dillerin Kaynağı' Problemi İle İlgili Tartışmalara İlişkin Bir Değerlendirme". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2010). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kader/issue/19173/203742>
- Sönmez, Selami. "Ebü'l-Kâsım Mahmûd Zemahşerî ve Eseri Mukaddimetü'l-Edeb'in Didaktik Değeri". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 40 (2009).
- Sönmez, Vecihi. *Nübüvvet Tartışmaları*. İstanbul: Gündönümü Yayınları, 2005.
- Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawāndī, Abū Bakr Al-Rāzī and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: BRILL, 1999.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Mahmud Ebû Fadl İbrahim. Lübnan: Mektebetu'l-Asriyye, 1965.

- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'an*. Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyye el-Âmme, 1974.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tabağâtü'l-müfessirîn el-İşrîn*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1976.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr. *El-Milel ve'n-nihal*. Kahire: Müessesetü'l-Halebî, 1968.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-uşûl*. Dımaşk: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh. *Risâletü'l-i'tikadâtü'l-İmâmiyye*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Tâhir el-Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. *el-Bed' ve't-Târîh*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfâtî'd-Dîniyye, 2007.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtı'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Teftazânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu 'Aķā'idü'n-Nesefiyye*. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfû ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- Temel Yeşilyurt. *Ebu'l-Berekât en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.
- Tindal, Matthew. *Christianity As Old as Creation*. London, 1879.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm'da İman Esasları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Topaloğlu, Bekir. "Kitâbü't-Tevhîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/117-119. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Topaloğlu, Bekir. "Te'vilâtü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *el-İktisâd fî mâ yete'allâku bi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ, 1986.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Temhîdû'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm*. Kum: Râid, 1980.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Tecrîdü'l-i'tikâd*. İskenderiyye: Dâru'l-Marife el-Câmia, 1996.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. *İslam'da İnanç Konuları ve İtikadi Mezhepler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1992.
- Usta, Aydın. "Sâmânîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 36. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- Uveyzâ, Kâmil Muhammed. *ez-Zemahşerî el-Müfessirü'l-Belîğ*. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Üzüm, İlyas. "İyazî, Ebû Nasr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Wollaston, William. *Religion of Nature Delineated*. London, 1738.
- Yâfî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleymân. *Mirâtü'l-Cinân ve İbratü'l-Yakzân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Yâkut, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ*. Beyrut: Dâru'l Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/279-285. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yıldızdöken, Çiğdem. "Sofistlerin Epistemoljideki Yeri ve Önemi". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 4/12 (25 Ağustos 2017), 185-203.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlıktan Evvel Türk Dinleri Şamanizm*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 8. Basım, 2019.
- Yurdağür, Metin. "Cûzcânî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 8. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yurdağür, Metin. "Hatm-i nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kadiyanilik>
- Yüce, Nuri. "Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26 (31 Temmuz 2012), 289-316.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs*. Kuveyt: Daru'l-Hidâye, 1965.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb Maruf, Baeşşar-Arnayud. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Tezkiratü'l-Huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Dîvânü'z-Zemahşerî*. thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Daru Sâdır, 2008.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-Beleğâ*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Rebî'u'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Rûûsu'l-mesâil*. thk. Abdullah Nezâr Ahmed. Beyrut: Daru'l-Beşîru'l-İslâmiyye, 1987.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *KEŞŞÂF TEFSİRİ*. çev. Murat Sülün ve diğerleri. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Minhac fî Usuli'd-Din*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.

- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haqā'iki't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 3. Basım, 1987.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Bahrü'l-muḥîṭ fî uşûli'l-fıkḥ*. Beyrut: Dârû'l Kütübî, 1994.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Daru İhyâ-i Tûrâsi'l-Arabî, 1957.
- Ziriklî, Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-Â'lâm*. Beyrut: Daru'l-İlm Lil-Melâyin, 15. Basım, 2002.

