

**T.C.
ERZİNCAN BİNALİ YILDIRIM ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

MU'TEZİLE'NİN NÜBÜVVET SAVUNMASI

Doktora Tezi

Mikail İPEK

Danışman

Prof. Dr. Orhan AKTEPE

Erzincan 2020

TEZ BİLDİRİMİ

“Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması” isimli “**Doktora**” tezim tarafımda intihal programı ile incelenmiştir. Buna göre tezimde bilimsel etik ihlali ve intihal olarak nitelendirilebilecek herhangi bir durum olmadığını taahhüt ederim.

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

Mikail İPEK

MU'TEZİLE'NİN NÜBÜVVET SAVUNMASI

Mikail İPEK

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi, Aralık 2020

Tez Danışmanı: Prof Dr. Orhan AKTEPE

ÖZET

İslâm dininde vahiy ve nübüvvetin önemli bir yeri vardır. Müslümanlar Allah'ın emir ve yasaklarına büyük bir önem verdiklerinden, bu emir ve yasakları insanlara ulaştıran peygamberlere de kutsallık atfetmişlerdir. Bununla birlikte tarih boyunca nübüvvete çeşitli açılardan eleştiri getirenler olmuştur. Nübüvveti reddeden bu düşüncenin kökenini Aristo'ya dayandıranlar olmakla birlikte, bunun sistematik olarak zuhur ettiği akımlardan biri Berâhime'dir. Berâhime ve Sümeniyye gibi akımların yanında İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913) ve Ebûbekir er-Râzî (öl. 313/925) gibi şahsiyetler de nübüvveti reddeden düşünceleri ile tarihin belli dönemlerinde gündemde kalmayı başarmışlardır. Bunlar sadece nübüvvete değil, Hz. Peygamber'in nübüvvetine, "Hatnü'n-Nübüvve" düşüncesine ve Kur'an-ı Kerim'e yönelik itirazlarda da bulunmuşlardır. Yakın dönemde ise Deizm ve Pozitivizm gibi akımların, bahsi geçen inkârcı akımların düşüncelerini devam ettirdiği görülmektedir. Mu'tezile'den Câhız (öl. 255/869) ve Kâdî Abdulcabbâr (öl. 415/1025) gibi âlimler, yaşadıkları dönemde bu gibi itiraz ve eleştirilere cevaplar vermek suretiyle nübüvveti müdaafa etmişlerdir. Bu çalışmada, öncelikle nübüvvete ilişkin kavramlar ele alınarak bu bağlamda Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışı açıklanmıştır. Daha sonra da nübüvvete itiraz eden akım ve kişiler tanıtılarak onların ileri sürdüğü iddialar ortaya konmuştur. Son olarak da Mu'tezile'nin bu itirazlara verdiği cevaplar ele alınarak

değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, Berâhime, İbnü'r-Râvendî, ve Ebûbekir er-Râzî'nin ileri sürdüğü iddialar ile günümüzdeki Deizm ve Pozitivizm gibi akımların, nübüvvete ilişkin düşüncelerinin benzer olduğu görülmüştür. Bu anlamda Mu'tezile'nin yapmış olduğu nübüvvet savunmasının çok değerli olduğu, insan aklındaki şüpheleri azaltan ve günümüze ışık tutacak bir karakterde olduğu söylenebilir. Kanaatimizce, günümüzdeki inkârcı akımlara makul cevaplar verebilmek ve onların itirazlarını bertaraf edebilmek için, Mu'tezile kelâmının ve onların kendi döneminde mülhidlere verdiği cevapların iyi bilinmesi gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Nübüvvet, Savunma, Berâhime, Sümeniyye, İbnü'r-Râvendî, Ebû Îsâ el-Verrâk, Ebûbekir er-Râzî, Deizm, Pozitivizm.

THE MU'TEZILE'S DEFENDTION OF THE PROPHETHOOD

Mikail İPEK

Erzincan Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences,

Department of Basic Islâm Sciences

Doctorate Thesis, December 2020

Thesis Supervisor: Prof. Dr. Orhan AKTEPE

ABSTRACT

In this study, the understanding of prophethood of Mu'tazila, who is known with the importance he gives to mind, and the responses he gave to people and currents who objected or criticized prophethood, were discussed. Throughout history, there has been criticism or objection to prophethood from various perspective. Although there are those who base the origin of the thought that refuses prophethood, Aristotle is one of the trends that systematically emerge. In addition to currents such as Barahima and Sumeniyya, notables such as Ibn al-Rawendi and Abu bakr al-Razi also remained on the agenda at certain times in history with their thoughts that refused prophethood. This mentality has made objections not only to prophethood, but also to the prophet's prophethood, the idea of "Khatmu'n-Nubuvva" and the Qur'an. In the recent period, it is seen that currents such as Deism and Positivism continue the thoughts of the denial currents mentioned. Scholars such as Qadi Abd al-Jabbar and Jahiz from Mu'tazila defended prophethood by responding to such objections and chapters during their lifetime. In this study, firstly, concepts of prophethood are discussed and in this context, the understanding of prophethood of Mu'tazila is explained. Later, those who objected to prophethood were introduced and their claims were put forward. Finally, the answers given by Mu'tazila to these objections were evaluated. As a result, it has been observed that the claims made by Barahima, Ibn al-Rawendi, and Abu Bakr al-

Razi, and the trends such as Deism and Positivism today are similar. In this sense, it can be said that the prophetic defense of Mu'tazila is very valuable, it has a character that reduces the doubts in the human mind and sheds light on the present day. In our opinion, in order to be able to give reasonable answers to the denial currents and eliminate their objections, it is necessary to know the answers of Mu'tazila and their responses to the conquerors in their own period.

Keywords: Mu'tazila, Prophethood, Defense, Barahima, Sumeniyya, Ibn al-Rawendi, Abu Isa al-Varrak, Abu bakr al-Razi, Deism, Positivism.

ÖN SÖZ

İslâm dini, üç temel esas (Usûlü Selâse) üzerine bina edilmiştir. Bunlar uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret'tir. Diğer bütün konular bunların alt başlıkları niteliğindedir. İnsanlık tarihine bakıldığında, diğer ilahî dinlerde de bu üç esası görmek mümkündür. Bilindiği gibi dinî konulardaki emir ve yasakların bize ulaşmasında nübüvvet müessesesi son derece önem arz etmektedir. Çünkü uluhiyyet ve ahiret hakkındaki bilgiler, nübüvvet sayesinde bilinmektedir. Dolayısıyla ilahî dinlere mensup insanlar nübüvvet makamına büyük önem atfetmiştir. İslâm dini de peygamberlere büyük saygı göstermiş ve onların getirdiği mesajlara itibar etmiştir.

Olgusal bir gerçekliktir ki, bir düşüncenin savunucuları olduğu kadar, onu reddedenler de hep var olmuştur. Sözelimi Allah'a inananlar olduğu gibi inanmayanlar da vardır. Aynı şekilde Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvvet makamını veya ahireti reddedenler olmuştur. Aslında çalışmanın konusu da tam olarak bununla ilgilidir. Bazı kimseler, akıl ile Allah'ın bilinebileceğini, fakat peygamberliğin bu yolla bilinemeyeceğini öne sürerek, nübüvvet makamını reddetme yoluna gitmiştir. Onlar akıllı gereğinden fazla yücelterek, onun tek başına her şeyi bilebileceğini iddia etmişlerdir. Akıl kabul etmediği hiçbir şeye itibar etmemişlerdir. Bu düşüncede olan kişi ve akımlar nübüvvet düşüncesini bazı açılardan iptal etmeye çalışmışlardır: Akıl yeterli oluşu, epistemolojik gerçeklik, mucizeler, ibadetler v.b.

Aristo ile başladığı iddia edilen nübüvveti reddetme süreci, daha sonraları Berâhime, Sümeniyye gibi akımlar vasıtası ile devam etmiştir. Öte yandan İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913), Ebûbekir er-Râzi (öl. 313/925) ve Ebû Îsâ el-Verrâk (öl. 247/861) gibi şahısların da bu düşünceleri savundukları bilinmektedir. Tarihte nübüvveti reddedenler olduğu gibi, bu müesseseyi müdaafa edenler de olmuştur. Örneğin Ehl-i Sünnet kelmacılarından İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Bâkillânî (öl. 403/1013) ve Seyfettin Âmidî (öl. 631/1233) gibi birçok âlim, nübüvveti müdaafa etmek için eserler kaleme almıştır. Ayrıca Mu'tezile'den Kâdî Abdalcabbâr'ın nübüvveti Berâhime'ye karşı savunduğu eserleri mevcuttur. Öte yandan Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) gibi âlimlerin nübüvveti

ilişkin görüşlerine, kendi eserleri günümüze ulaşmadığı için Kâdî Abdulcabbâr'ın eserlerinden ulaşılabilmektedir.

Bu çalışmada Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışı ve bu bağlamda, Mu'tezilî âlimlerin nübüvveti inkâr edenlere verdiği cevaplar ele alınmıştır. Çalışma, giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde konunun iyi anlaşılması adına nübüvvetle ilişkin bazı kavramlar açıklanmıştır. Bu kavramlardan bazıları şunlardır: Nübüvvet, risâlet, nebi, rasûl, vahiy, mucize v.b.

Birinci bölümde Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışı ele alınmıştır. Bu anlamda salah-aslah, hüsün-kubuh, lütuf teorisi, mucize, peygamberlerin özellikleri ve Hatmü'n-Nübüvve gibi konular bağlamında Mu'tezilî âlimlerin nübüvvet anlayışı ortaya konmuştur. Karşılaştırma yapma imkânı sağlaması bakımından, konuya ilişkin Ehl-i Sünnet, Şîâ ve İslâm Filozofları'nın görüşlerine de yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise nübüvvetle itiraz eden akım ve kişiler tanıtılarak, onların konu ile ilgili itirazlarına maddeler hâlinde yer verilmiştir. Bu bölüm dört ana başlık altında incelenmiştir. Bunlar: (1) Nübüvveti reddeden İslâm dışı akımlar (Berâhime ve Sümeniyye), (2) İslâm dünyasında nübüvveti eleştiren kişiler (İbnü'r-Râvendî, Ebûbekir er-Râzî ve Ebû İsâ el-Verrâk), nübüvvetle ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneltilen eleştiriler, (3) "Hatmü'n-Nübüvve" yi reddedenler ve (4) günümüzde nübüvveti reddeden akımlar şeklindedir.

Üçüncü ve son bölümde ise, Mu'tezile'nin söz konusu itirazlara verdiği cevaplar ele alınmıştır. Bu bölümde öncelikle nübüvvetle yöneltilen eleştirilere verilen cevaplar ortaya konmuştur. Daha sonra "Hatmü'n-Nübüvve" ye yönelik eleştirilere ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin itirazlara verilen cevaplar değerlendirilmiştir. Son olarak da muarızların Kur'an-ı Kerim'in i'câzına yönelttikleri eleştirilere Mu'tezile'nin verdiği cevaplar incelenmiştir.

Çalışma konusunun şekillenmesinde çok büyük katkıları olan, tez yazım sürecinde ve öncesinde değerli düşünceleri ve fikirleri ile ufkumu açan, hiçbir konuda yardımını esirgemeyen saygıdeğer danışman hocam Prof. Dr. Orham AKTEPE'ye teşekkürlerimi sunarım.

Gerek ders döneminde gerekse tez döneminde tecrübe ve bilgisinden fazlasıyla istifade ettiğim değerli Dekanımız ve hocam Prof. Dr. İsak Emin AKTEPE'ye, özellikle tez yazım sürecinde, değerli fikirleri ile çalışmaya büyük katkı sağlayan hocam Prof. Dr. Nizamettin PARLAK'a teşekkür ederim.

Mikail İPEK

İÇİNDEKİLER

TEZ BİLDİRİMİ.....	I
ÖZET	II
ABSTRACT	IV
ÖN SÖZ	VI
İÇİNDEKİLER	IX
KISALTMALAR.....	XIII
GİRİŞ.....	1
1. Problem.....	1
2. Araştırmanın Amacı ve Önemi	1
3. Yöntem ve Literatür Taraması	3
4. Sınırlılıklar.....	6
5. Kavramsal Çerçeve	7
5.1. Nübüvvet ve Nebi Kavramları.....	8
5.2. Risâlet ve Resül Kavramları	11
5.3. Nebi ile Resul Arasındaki Fark.....	13
5.4. Bi'set Kavramı.....	17
5.5. Vahiy Kavramı.....	19
5.6. Mucize Kavramı	22
5.7. Hatmü'n-Nübüvve (Peygamberliğin Sona Ermesi)	25
1.BÖLÜM	29

MU'TEZİLE'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI	29
1.1. Mu'tezile'ye Göre Nübüvvet'in İmkân ve Gerekliği (Hükmü).....	29
1.1.1. Hüsün-Kubuh Açısından İnsanın Nübüvvete Olan İhtiyacı	30
1.1.2. Salah-Aslah Açısından Nübüvvet	34
1.1.3. İlâhî Bir Lütuf Olması Açısından Nübüvvet	39
1.2. Mu'tezile'ye Göre Nübüvvet'in Vehbîliği-Kesbîliği	46
1.3. Mu'tezile'ye Göre Peygamberlerin Özellikleri.....	48
1.3.1. Sıdk ve Emanet (Güvenilir ve Doğru Sözlü Olmaları)	48
1.3.2. İsmet (Günah İşlememeleri)	50
1.3.3. Peygamberlerin İlmî Yeterlilikleri	54
1.4. Peygamberlerin Mucize Göstermeleri	55
1.4.1. Mu'tezile'ye Göre Mucize'nin Özellikleri	60
1.4.2. Nazzâm'ın Sarfe Teorisi ve İ'câzü'l-Kur'an	62
1.5. Mu'tezile'ye Göre Peygamberliğin Sona Ermesi.....	66
1.6. Mu'tezile'ye Göre Nebi ve Resul.....	68
2.BÖLÜM	73
NÜBÜVVETE İTİRAZ EDEN KİŞİ VE AKIMLAR.....	73
2.1. Nübüvveti İnkâr Eden İslâm Dışı Akımlar.....	73
2.1.1. Berâhime.....	73
2.1.1.1. "Berâhime'nin Kimliği" Problemi.....	74
2.1.2. Sümeniyye	78
2.2. İslâm Düşüncesinde Nübüvvete İtiraz Edenler	81
2.2.1. Ebû İsâ el-Verrâk	81
2.2.2. İbnü'r-Râvendî.....	82
2.2.3. Ebû Bekir er-Râzî.....	84
2.3. Nübüvvete Yöneltilen İtiraz ve Eleştiriler	88
2.3.1. Nübüvvete Yöneltilen İtirazlar	88
2.3.2. Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yöneltilen İtiraz ve Eleştiriler	96
2.4. Hatmü'n-Nübüvve Anlayışını Doğrudan veya Dolaylı Reddedenler	101
2.4.1. Bazı Sufilerin Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı	101

2.4.2. Şia'nın Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı.....	102
2.4.3. Son Dönem Bazı Akımların Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı.....	103
2.5. Nübüvveti Reddeden Çağdaş Akımlar	104
2.5.1. Deizm	104
2.5.1.1. Deizm Kavramı ve Tarihsel Arka Plan	104
2.5.1.2. Cahiliyye Düşüncesi ile Deizm'in Benzerliği	106
2.5.1.3. "Boşlukların Tanrısı" ve Deizm'de Nübüvvet Algısı.....	107
2.5.2. Pozitivizm.....	110
2.5.3. Dine Karşı Tutumları İtibariyle Laiklik ve Sekülerizm	117
3. BÖLÜM	122
NÜBÜVVETE YÖNELİK İTİRAZLARA MU'TEZİLE'NİN VERDİĞİ	
CEVAPLAR	122
3.1. Nübüvveti İnkâr Edenlere veya Nübüvveti Eleştirenlere Mu'tezile'nin	
Verdiği Cevaplar	122
3.1.1. Mu'tezile'nin Akıl ve Epistemolojik Açıdan Yapılan İtiraza Verdiği Cevap	123
3.1.2. Mu'tezile'nin "Peygamberlerin Tebliğ Ettiklerine" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap	129
3.1.3. Mu'tezile'nin "İbadetlerin Uygulanış Şekillerine" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap	132
3.1.4. Mu'tezile'nin "Nafile İbadetlere" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap	135
3.1.5. Mu'tezile'nin "Kurban Kesme'nin Vacip Olmasına" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap	140
3.1.6. Mu'tezile'nin "Dinin Kaynağına" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap.....	141
3.1.7. Mu'tezile'nin Mucizelere İlişkin İtiraza Verdiği Cevap	145
3.2. Mu'tezile'nin "Hatmü'n-Nübüvve"ye Yöneltilen Eleştirilere Verdiği	
Cevaplar.....	153
3.2.1. Şeriatlarda Neshin İmkânının Aklî Delili.....	155
3.2.2. Şeriatlarda Neshin İmkânının Naklî Delili	157
3.2.3. Nübüvvet-Velâyet Meselesi Bağlamında Hatmü'n-Nübüvve	158
3.3. Mu'tezile'nin Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Nübüvvetine Yöneltilen	
Eleştirilere Verdiği Cevaplar	162
3.3.1. Mu'tezile'nin Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Nübüvvetine Yöneltilen Eleştirilere Verdiği Cevaplar	162
3.3.1.1. Bedir Savaşı ve Melekler	162

3.3.1.2. İsrâ Hâdisesi	165
3.3.1.3. Mübâhele (Lanetleşme) Hâdisesi	167
3.3.1.4. Temennî Hâdisesi	169
3.3.2. Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'e Yöneltilen Eleştirilere Verdiği Cevaplar	171
3.3.2.1. Kur'an'ın İlâhî Bir Kitap Olmasına ve O (Kur'an)'nın Güvenilir Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar	172
3.3.2.2. Kur'an'ın Belâgat ve Fesahat Açısından Mucize Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar	183
3.3.2.2.1. Kur'an'daki Tekrarlara Yönelik İtirazlar ve Cevaplar	183
3.3.2.2.2. Kur'an'da Sözün Gereksiz Uzatılmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar	187
3.3.2.2.3. Kur'an'da Bazı Kelimelerin Yabancı Kökenli Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar	190
3.3.2.2.4. Kur'an Mesajlarının Evrensel Olduğuna Yönelik İtirazlar ve Cevaplar	192
SONUÇ	196
KAYNAKÇA	201

KISALTMALAR

Ank.	: Ankara
a.s.	: Aleyhisselam
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
b.	: Bin
Bkz.	: Bakınız
CÜİFD	: Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
Çev.	: Çeviren
ÇTTAD	: Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmalar Dergisi
d.	: Doğumu
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı
DİD	: Diyanet İlmi Dergi
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
DEÜİFD	: Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
DÜİİBDFD	: Dicle Üniv. İktisad ve İdarî Bilimler Fak. Der.
EKEV	: Erzurum Kültür Eğitim Vakfı
Hız.	: Hazreti
HUSBE	: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İst.	: İstanbul
İFAV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
md.	: Madde
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
MÜ	: Marmara Üniversitesi
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Neşr.	: Neşreden
OMÜİFD	: On Dokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi
öl.	: Ölümü
r.a.	: Radıyallahü Anh
s.	: Sayfa Numarası

s.a.v.	: Sallallahü Aleyhi ve Sellem
SÜEFD	: Selçuk Üniviversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi
SÜİF	: Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
SAÜİFD	: Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
t.y.	: Tarih Yok
thk.	: Tahkik Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TDK	: Türk Dil Kurumu
TYEKBY	: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay.
UÜİFD	: Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

GİRİŞ

1. Problem

Geçmişten günümüze nübüvveti ve nübüvete bağlı olarak vahyi, şeriatleri ve peygamberlerin mucizelerini reddeden gruplar olmuştur. Berâhime, Sümeniyye ve Deizm gibi akımlar bunların başında gelmektedir. Tarih boyunca İslâm âlimleri nübüvveti reddeden gruplara çeşitli reddiyeler yazmıştır. Fakat her ne kadar bu reddiyeler ve nübüvvet müdafaaları kaleme alınmış olsa da nübüvveti reddeden düşünce sistemi, varlığını ve güncelliğini hep korumuştur. Aristo (öl. M.Ö. 323) ile başladığı varsayılan bu düşünce, İslâm âlimlerinin karşısına Berâhime, Sümeniyye ve İbnü'r-Râvendî gibi kişi ve gruplar vasıtasıyla çıkmıştır. İslâm âlimleri Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte nübüvveti aklî açıdan gereksiz ve imkânsız gören bu düşünceye cevap vermeye çalışmıştır. Fakat günümüzde bu düşünce, kendisini Deizm ve Pozitivizm gibi akımlarla hissettirmektedir. Kısacası İslâm kelâmcıları her ne kadar bu düşünceye cevaplar üretse de muarızlar, her dönemde kendilerini tazeleyerek gündeme gelmeyi başarmaktadır.

Nübüvvetin gerekliliğini ve buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini aklen reddeden bu gruplara karşı, özellikle akla önem veren Mu'tezile'nin verdiği cevaplar son derece önem arz etmektedir. Zira Mu'tezile, aklî itirzlara aklî cevaplarla karşılık vermiştir. Çalışmada ele alınan problem de tam olarak bununla ilgilidir. Çalışmanın problem cümlesini şöyle ifade etmek mümkündür: “Akılcı kimliği ile bilinen Mu'tezile kelâmcılarının, kendi zamanlarında Berâhime, İbnü'r-Râvendî v.b. kişi ve gruplara verdiği cevaplar, nübüvvetin imkân ve gerekliliğinin aklen anlaşılmasında etkili olabilir mi? Dahası Mu'tezile'nin yapmış olduğu nübüvvet müdafaası, günümüzde kendini iyiden iyiye hissettiren ve özellikle Müslüman gençlerin aklını çelen Deizm ile mücadelede bizlere ışık tutabilir mi?”

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

İslâm âlimleri her dönemde, temel inanç esaslarından sayılan uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret konularında eserler kaleme almıştır. Bu eserlerden bazıları konuları

açıklamak ve Müslümanlara öğretmek amacı ile yazılırken, bazıları da temel inanç esaslarına yönelik itirazlara ve mülhidlerin yazmış olduğu iddialara cevap verme amacı taşımaktadır. Kelâmcılar bu anlamda kendi metodlarını belirlemiş ve sistemlerini kurmuştur. Mu'tezile de kendi sistemini kuran en önemli ekollerden biridir. Onlar, inkârcılardan gelen tevhid eksenli itirazların yanı sıra, nübüvvete ilişkin eleştirilere de cevaplar vermiştir. Mu'tezile kelâmcıları açısından tevhid eksenli itirazlar ne kadar önemliyse, nübüvvete ilişkin itirazlar da o kadar önemlidir. Çünkü nübüvveti reddetme düşüncesi, insanları kuralsız, ibadetsiz, şeriatsız, hukuksuz ve imansız bir hayat sürdürmeye götürebilmektedir. Bu da toplumda birçok karışıklığa, savaşa, anlaşmazlığa ve huzursuzluğa sebep olacaktır. Bu itibarla Mu'tezile meseleye ciddiyeyle eğilmiş, söz konusu itirazlara gerekli cevapları vermiştir.

Çalışmada Mu'tezile'nin tercih edilmesinin sebebi, Mu'tezile'nin erken dönemde bu konuya eğilmiş olması ve aklî bir yöntem kullanmasıdır. Bilindiği gibi onlar akla, nakil kadar önem vermiş, konuları bu minvalde ele alıp değerlendirmiştir. İnkârcıların nübüvvete itiraz getirirken kullandıkları en önemli argüman akıldır. Yani bu çalışmada inkârcıların kullandıkları aklî yöntem ile Mutezile'nin akılcı savunması ele alınmıştır. Zaten aklî açıdan sorulan bir soruya, yine akıl ile cevap vermek, yöntem bakımından yapılması gereken en doğru iştir. Çünkü nübüvvet kurumunu ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini ya da Kur'an-ı Kerim'in i'câzını aklen reddeden birine, kanıt olarak Kur'an ayetlerini getirmek isabetli bir tutum değildir. Zira nübüvveti veya Kur'an'ı reddeden kimse, zaten muhtevasına da inanmamaktadır. Bu durumda yapılacak tek iş bu itirazları, muarızların kullandığı yöntemle bertaraf etmektir. Bu itibarla Mu'tezile'nin nübüvveti müdafaa eden düşünceleri değerli bulunmuştur.

Bilindiği gibi nübüvveti reddetme düşüncesi günümüzde de kendini hissettirmiş olup, özellikle gençlerin ilgisini çekmeye devam etmektedir. Şayet buna akılcı bir yöntemle cevap verilmezse, gelecekte ahlâkî açıdan yozlaşmış, ibadet ve inanç noktasında son derece zayıf bir toplum meydana gelmiş olacaktır. Bunun önüne geçebilmek için Deizm'e sempati duyan insanların soruları naklî olduğu gibi, aklî açıdan cevaplandırılmalı, bir takım baskı ve zorlamalarla bu problemin ortadan kalkmayacağı bilinmelidir. Bu çalışmanın amacı da zikredilen hedeflere ulaşmaya

katkı sağlamaktır. Özetle, yapılan bu çalışmada, tarih boyunca, nübüvvete ve kutsala yönelik yapılan itirazlar, Mu'tezile bağlamında ele alınıp cevaplar üretilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın amacı, peygamberlik kurumuna yönelik eleştirilerin analizini yapmak ve Mu'tezile'nin bu eleştirileri nasıl anlamlandırıp cevaplandırıldığını belirlemektir.

3. Yöntem ve Literatür Taraması

Günümüze kadar, nübüvvet ve Mu'tezile ile ilgili birçok kitap, tez ve makale çalışması yapılmıştır. Muzaffer BARLAK'ın *Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet-Bâkillânî ve Kâdî Abdulcabbâr Örneği*, Fadıl AYĞAN'ın *Hz Peygamber'in Nübüvvetini Kanıtlama açısından Beşâirü'n-Nübüvve*, Adile TAHİROVA'nın *Kâdî Abdulcabbâr ve Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye Göre Nübüvvet'in Gerekliliği*, Orhan AKTEPE'nin *Nübüvvet'in Sona Ermesi (Hatmü'n-Nübüvve)*, Mahmut AY'ın *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi* ve Abdülhamit SİNANOĞLU'nun *Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* adlı doktora tezleri buna örnek verilebilir. Ayrıca Vecihi SÖNMEZ'in *Nübüvvet Tartışmaları ve Âmidî ve Nesefî'nin Nübüvveti İsbat Metodları*, Recep ARDOĞAN'ın *Kelâm ve Felsefe Açısından Nübüvvet* ve Mahmut ÇINAR'ın *İmam Şa'rânî ve İbnü'l-Arabî'ye Göre Nübüvvet İnancı* adlı kitabı konuyla ilgili yapılmış çalışmalara verilebilecek örneklerdir.

Nübüvvet ve Mu'tezile konuları ile ilgili makale literatürüne baktığımızda yine karşımıza birçok çalışma çıkmaktadır. Hülya ALPER'in "Mâtürîdî'nin Mu'tezile Eleştirisi: Tanrı En İyiyi Yaratmak Zorunda Mıdır?", Kıyasettin KOÇOĞLU'nun "İmam Mâtürîdî'nin Mu'tezile Algısı", İbrahim BAYRAM'ın "İslâm Düşüncesinde Nübüvvet'in Vehbîliği ve Kesbîliği Meselesi" adlı makalesi bunlara örnek verilebilir. Bunların dışında Mu'tezile ile nübüvvetin bir arada ele alındığı çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Metin ÖZDEMİR'in "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası" adlı makalesi, Kâdî Abdulcabbâr ile Berâhime'nin, nübüvvetin imkân ve gerekliği hakkındaki tartışmasını konu edinmiştir. Öte yandan İbrahim ARSLAN'ın *Dinin Aklî ve Ahlâkî Savunusu* adlı çalışmasında ise Mu'tezile açısından aklın önemi ortaya konmuş fakat nübüvvet bahsi özel olarak ele alınmamıştır. Bu gibi örnekleri artırmak

mümkündür.¹ Literatürde Mu'tezile ve nübüvvet konularını ayrı ayrı ele alan birçok çalışma mevcut olmakla birlikte, Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışını ve Mu'tezilî bir bakış açısıyla Hz Peygamber'i konu edinen çalışmaların sayısı oldukça azdır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin nübüvvete olan yaklaşımını bir bütün olarak ele alan bir çalışma görülmediği için böyle bir araştırma yapma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Faydalı olacağı ve bir boşluğu dolduracağı umuduyla böyle bir çalışmanın yapılmasına karar verilmiştir.

Yapılan çalışmanın giriş bölümünde, öncelikle nübüvvet ile ilgili bazı kavramlar ele alınarak bunların sözlük ve terim anlamları üzerinde durulmuştur. Daha sonra bu kavramların Kur'an'da ve hadislerde nasıl geçtiği hangi anlamlarda kullanıldığına değinilmiştir. Birinci bölümde ise, Mu'tezile'nin nübüvvet savunmasına ışık tutması amacıyla Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışı ortaya konmuştur. Bu bağlamda Mu'tezilî âlimlerin, "hüsün-kubuh", "salah-aslah", "lütuf teorisi", "nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği", "peygamberlerin ismeti" ve "mucize" gibi konular ele alınarak nübüvvete ilişkin düşünceleri incelenmiştir. Bu bölümde konuyla ilgili Ehl-i Sünnet, Şîâ ve İslâm Filozofları'nın düşüncelerine de karşılaştırma yapmak imkânı sağlamak amacıyla kısaca değinilmiştir. İkinci bölümde ise nübüvveti reddeden akım ve kişiler dört başlık altında ele alınmıştır. Bunlardan birincisi, nübüvveti kökten reddeden Berâhime ve Sümeniyye akımlarının nübüvvete ilişkin görüşlerini kapsamaktadır. Burada söz konusu akımlar hakkında bilgi verilerek onların nübüvvete yönelttiği itirazlar ortaya konmuştur. İkinci başlıkta, İslâm düşüncesi içerisinden çıkıp, nübüvvete eleştiri getiren, İbnü'r-Râvendî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Ebûbekir er-Râzî gibi şahsiyetler hakkında bilgi verilerek, onların nübüvvete dair eleştirileri ele alınmıştır. Üçüncü başlıkta, nübüvveti kabul etmekle birlikte, "Hatmü'n-Nübüvve"yi kabul etmeyenlerin iddiaları incelenmiştir. Şîâ'dan bazı gruplar, bazı Sûfî'ler, Bahâîlik, Kâdıyânîlik ve Bâbîlik gibi son dönem nübüvvet

¹ Benzer çalışmalar ve ilgili bölümler için bkz. Ahmet Erkol, "Seyfeddin Âmidî'nin Nübüvvet Savunması", *Uluslararası Seyfeddin Âmidî' Sempozyumu*, Ensar Yay., İstanbul, 2009, s. 169-191; Muhsin Cevâdî, *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, çev. Sedat Baran, Önsöz Yay., (2. Baskı) İstanbul, 2017, s. 71-107; Ramazan Yıldırım, *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri*, İşaret Yay., İstanbul, 2012, 140-191; Fehi Kerim Kazanç, "Kâdî Abdulcabbâr'da Mucize ve Âdet" *Mu'tezile Gelenek-i -II*, İz Yay., İstanbul, 2017, s. 340-353.

iddiasında bulunan akımlar, nübüvveti ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmenin yanı sıra Hz. Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olmasına itiraz etmişlerdir. Dördüncü başlıkta ise, günümüzde nübüvveti reddeden bazı akımlar ele alınmıştır. Bu bağlamda Deizm ve Pozitivizm hakkında bazı bilgiler sunularak onların nübüvvete dair görüşleri ortaya konmuştur. Şunu hemen belirtmek gerekir ki nübüvvete dair itirazlar ele alınırken, “ana itirazlar” ve “ara itirazlar” şeklinde iki ayrı sınıf oluşturulmuş, “ana itirazlar” ikinci bölümde, “ara itirazlar ise “üçüncü bölümde ele alınmıştır. Bunun sebebi ise, Mu'tezile'nin meseleyi muarızlarıyla, münazara ve cedel şeklinde tartışmış olmasıdır. Dolayısıyla muarızların “ara itirazları”, Mu'tezile'nin “ana itirazlar”a verdiği cevaplar neticesinde ortaya çıkmış olmaktadır. Karışıklığa sebebiyet vermemek amacıyla, böyle bir yöntemin isabetli olacağı kanaati oluşmuştur.

Üçüncü ve son bölümde ise öncelikle nübüvvete ilişkin itirazlara verilen cevaplar ele alıp değerlendirilmiş, konuya ilişkin Eş'ârî ve Mâtürîdî kelâmcılarının görüşlerine de ayrıca yer verilmiştir. Daha sonra “Hatmü'n-Nübüvve”ye itirazlara verilen cevaplar değerlendirilmiş olup son olarak da Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetine yöneltilen eleştirilere, Mu'tezile'nin verdiği cevaplar ele alınmıştır.

Söz konusu çalışma yapılırken, olabildiğince çok kaynaktan faydalanılmaya çalışılmış, kullanılan dilin anlaşılır ve sade olmasına özen gösterilmiştir.

Çalışmanın yazılma aşamasında, sık sık Kur'an-ı Kerim'e, tefsirlere ve konuyla alakalı hadislerle başvurulmuş, birçok kelâm kitabının konuyla ilgili bölümleri okunup çalışmaya katkı sağlayan kısımlar değerlendirilmiştir. Bu çalışmada en çok başvuru kaynağı, Kâdî Abdülcabbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin XV. ve XVI. ciltleri olmuştur. Bu eserin XV. cildinde Berâhime'nin nübüvvete yönelttiği itirazlar ve Mu'tezile'nin bu itirazlara verdiği cevaplar bulunmaktadır. XVI. ciltte ise İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an-ı Kerim'e yönelttiği itirazlar ve Mu'tezile'nin cevapları mevcuttur. Ayrıca aynı müellife ait *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, *el-Muhtasar (Mu'tezile'de Din Usûlü)* adlı eserlere sıkça başvurulmuştur. Bu eser ise Hz Peygamber'in nübüvvetini çeşitli açılardan delillendirme amacı gütmüştür.

Bu anlamda Ebû İsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî gibi şahısların Hz Peygamber'in nübüvvetine yönelttikleri itirazlar bu eserde cevaplanmıştır. Zemahşerî (öl. 538/1144)'nin *Keşşâf* adlı eseri, Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (öl. 300/913)'ın *el-İntisar* adlı eseri, yine birçok defa başvurulmuş kaynaklar olmuştur. Çalışmada Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı daha çok Kur'an'a yönelik itirazlara verilen cevaplar kısmında kullanılmıştır. el-Hayyât'ın *el-İntisar*'ı ise İbnü'r-Râvendî'nin Mu'tezile âlimlerine ettiği genel itirazları ihtiva etmektedir. Biz de bu eserde nübüvvet ile ilgili kısımları satır aralarından seçerek çalışmamıza aktardık. Öte yandan Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i, ve Bâkillânî'nin *Kitâbü't-Temhid*'ine zaman zaman müracaat edilmiştir. *Kitâbü't-Tevhîd*'in nübüvvet bölümünde Ebû İsâ el-Verrâk'ın nübüvvete ve Hz Peygamber'in nübüvvetine yönelik itirazları bulunmaktadır. *Kitâbü't-Temhid*'in nübüvvet bölümünde ise Berâhime'nin nübüvvete yönelttiği itirazlar mevcuttur. Konu ile ilgili akla gelebilecek diğer bir eser de Câhız'ın *er-Resâil*'inde bulunan "Huvecü'n-Nübüvve" adlı risâledir. Bu eserde nübüvvetin genel olarak delillendirilmesinden ziyade Hz Peygamber'in nübüvveti üzerinde durulmuştur. Hz Peygamber'in nübüvvetine ilişkin bilgiler de nübüvveti delillendirme şeklinde değildir. Câhız sozkonusu eserde mucizenin özelliklerinden ve Hz Peygamber'in mucizelerinden bahsetmiştir. Dolayısıyla "Huvecü'n-Nübüvve" adlı risalede bazı bilgiler dışında, çalışmamıza katkı sağlayacak geniş bir muhtevaya rastlanmamıştır.

Bunların dışında, Salih Sabri YAVUZ'un *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* adlı eseri, Hâil İbrahim BULUT'un *Nübüvvetin İspatında Mucize* isimli çalışması, Metin ÖZDEMİR'in "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası" adlı makalesi ve *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası* adlı kitabı, Mehmet BAKTİR'in "Câhız'ın Nübüvvet Anlayışı" adlı makalesi, ana kaynaklara inme noktasında, çalışmamıza katkı sağlamıştır. Bunun dışında birçok makale, kitap ve ansiklopedi maddesine ulaşılmış, buradaki ilgili bölümler yapılan çalışmada kullanılmıştır.

4. Sınırlılıklar

Yapılan çalışmada özellikle yazım sürecinde birtakım zorluklarla karşılaşmıştır. Bu zorlukların başında hiç şüphesiz Mu'tezile mezhebine ait kaynakların azlığı zikredilebilir. Bilindiği gibi Mu'tezile kelâmı hakkında yazılan

birçok eser olmasına karşın bunların çok az bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Bu da Mu'tezile'nin yöntemi ve görüşleri hakkında detaylı bilgilere ulaşmaya engel olmaktadır. Kaynakların az olması, araştırmacıları, Mu'tezile'nin görüşlerine yer veren diğer mezhep âlimlerinin eserlerine yönlendirmektedir. Bu ilk bakışta bir avantaj gibi görünse de kayda değer birtakım zorluklar bulunmaktadır. Örneğin Eş'ârî âlim Bağdâdî (öl. 429/1037), *el-Fark Beyne'l-Firâk* adlı eserinde, İslâm mezheplerini işlerken, Mu'tezilî âlimlerden de tek tek bahsetmiş, fakat gerçekte Mu'tezile'ye ait olmayan birçok görüşü onlara atfetmiştir. Bağdâdî bununla da kalmamış, Mu'tezilî âlimlere ağır sözler sarfedip, hakaretlerde bulunmuştur. Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihâl* adlı eserini Bağdâdî'nin söz konusu eserine dayanarak te'lif ettiği belirtilmiştir. Şehristânî'nin Bağdâdî'ye nazaran daha objektif bir dil kullandığı söylene de onun da eserinde Mu'tezile'ye ait olmayan bazı görüşleri onlara atfettiği kaydedilmiştir.² Günümüze ulaşan Mu'tezile eserlerinin azlığı ve diğer mezhep mensuplarının Mu'tezile'ye isnad ettiği görüşler bir arada düşünülürse, bu ekole ait fikirlere sağlıklı bir şekilde ulaşmanın zorluğu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Buna rağmen Kâdî Abdulcabbâr'ın eserleri, Mu'tezile'nin görüşleri hakkında bizlere derli toplu bilgiler vermektedir. Ayrıca diğer âlimlere ait eserler, ya günümüze ulaşmamış ya da çok az bir kısmı ulaşmıştır. Dolayısıyla nübüvvet konusunda ve diğer konularda bütün âlimlerin görüşlerine ulaşmak pek mümkün gözükmemektedir. Bundan dolayı yapılan bu çalışmada, Kâdî Abdulcabbâr, Hayyat, Cahız ve Zemahşerî gibi âlimlerin görüşlerine ağırlık verilmiştir.

5. Kavramsal Çerçeve

İslâm düşüncesinde nübüvvet konusu, Allah'a iman meselesi istisna kılınırsa, en önemli inanç esası olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlunun yaradılışından bu yana Allah, insanlara mesul oldukları emir ve yasakları bildirmek maksadıyla çeşitli şekilde vahiyler göndermiştir. Bu vahiylerden maksat, insanların başıboş bir şekilde hareket etmelerine engel olmak ve onlara yaradılış gayesini hatırlatmaktır. Risalet

² Bağdâdî ve Şehristânî'nin, aslında Mu'tezile'ye ait olmayan görüşleri, onlara atfettiğine dair örnekler ve Mu'tezile'nin kaynak noktasındaki sınırlılığı için bkz. Hüseyin Hansu, "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 3, Kış 2003, s. 55-71.

veya nübüvvet göreviyle gelen bütün peygamberler, bu amaç çerçevesinde insanlara ilahî vahyi tebliğ etmiş, böylece insanları nefislerinin esiri olmaktan kurtarmaya gayret göstermiştir. Bu bağlamda nübüvvet, insanlık tarihi boyunca önem arz eden bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm kelâmında bu kavram bir inanç esası olarak kabul edilmekle birlikte, zaman zaman farklı şekillerde yorumlanmıştır.³ Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışına geçmeden önce konuyla ilgili genel kavramların açıklanması, bu itibarla kelimeler arasındaki genel hatların çizilmesi, meselenin anlaşılmasında bize kolaylık sağlayacaktır.

5.1. Nübüvvet ve Nebi Kavramları

Bu kavramların ikisi de aslında “نبا” kökünden türemiş, aynı manaları ifade eden farklı kalıplardır. Nebi kelimesi sıfat, nübüvvet kelimesi ise mastar ifade etmek için kullanılmaktadır. Dolayısıyla bunlar iç içe kavramlardır.⁴ “نبا” (n-b-e) kelimesi sözlükte, “haber verme, bir yerden başka bir yere gitme”⁵ anlamlarına gelmekle birlikte, bazılarına göre “yüksek ve şerefli yer” anlamına gelmektedir.⁶ Buradaki görüş farklılığını oluşturan sebep ise nebi kelimesinin bazılarına göre “نبا”, bazılarına göre ise “نبوة” veya “نبأوة” kökünden türemiş olması ile ilgilidir. Şayet bu kelimenin “نبا” kökünden türediği kabul edilirse “haber verme, bir yerden başka bir yere gitme” anlamına geldiği, yok “نبوة” kökünden türemiş ise “yüksek ve şerefli yer” anlamı taşıdığı bilinmektedir.⁷ Bu durumda, kelimenin “نبا” kökünden türemiş olduğu kabul edilirse “nebi” kavramı “Allah’tan haber getiren kimse” anlamına gelir. Eğer “نبوة” veya “نبأوة” kökünden türemişse “şerefli veya yüksek mevkili kimse” manası söz konusu olmaktadır. Nitekim Nebi’nin Allah katında diğer insanlara nazaran daha

³ Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2012, s. 9.

⁴ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 10; Ayrıca bkz. Orhan Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, Doğu Yay., Erzincan, 2000, s. 24.

⁵ İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremî, *Lisânü'l-Arab*, Kahire, t.y., s. 4315-4316; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Dârü'l-Marife, Beyrut, t.y., 481-482; Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, s. 24; Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Sözlük*, İSAM Yay., (5. Baskı) İstanbul, 2015, s. 251.

⁶ İbn Manzûr, s. 4315-4316; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*, thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım, Kâhire, ts., XV/14; Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, s. 24; Mehmet Baktır, “Câhız’ın Nübüvvet Anlayışı” *CÜİFD*, Cilt: 10, Sayı: 2, 2006, s. 257-268; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul, 2011, s. 455; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 251.

⁷ İbn Manzûr, s. 4315-4316; İsfahânî, s. 481-482.

yüksek mevkide olması, ayrıca Allah ile insanlar arasında bir elçi olması sebebiyle farklı bir statüye sahip olduğu açıktır.⁸ Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî bu iki manadan birincisini reddederek, nebi kavramının “haber vermek” anlamı taşımadığını iddia etmiş, Kâdî Abdulcabbâr ise bu savunuyu eleştirerek her iki mananın da yerine göre doğru olduğunu belirtmiştir.⁹ Nübüvvetin kaynağı Allah olduğundan, peygambere gelen haberler, diğer haberlere kıyasla daha güvenilir ve muteber kabul edilmektedir. Bu itibarla “şerefli veya yüksek mevkili kimse” anlamını savunanların kurduğu bağlantı bu şekildedir.¹⁰ Fakat bazı dilcilere göre peygamberlere nebi denmesinin sebebi, onların Allah'tan haber getirmeleridir.¹¹

Nebi kelimesi, İslâm literatüründe genellikle hemzesiz (النبي) şekliyle kullanılmakla birlikte, bu durumun kullanışta kolaylık sağlaması adına bu hâliyle kullanıldığı, kelimenin aslının hemzeli (نبا) olduğu bilinmektedir. Burada hemzenin “ya” harfine dönüştüğü müşahede edilmektedir.¹² Kelime hangi şekilde kullanılırsa kullanılsın, iki mananın da peygamber kavramıyla ilgili olduğu açıktır. Nebi kelimesinin terim anlamına bakıldığında büyük bir ihtilaf olmamakla birlikte tafsilatta bazı farklılıklara rastlamak mümkündür. Çeşitli bilimler bu kavrama muhtelif anlamlar yüklemişlerdir. Örneğin İslâm filozofları “İnsan nefsinin, ilahî bilgileri faal akıldan alacak kemal dereceye ulaşması” şeklinde tarif etmiştir.¹³ Kelamcıların yaptığı bir tarife göre ise nebi “Allah'ın Cebrail (a.s.) vasıtasıyla, ilham veya salih rüya yoluyla emir ve yasakları bildirdiği kimse” dir.¹⁴ Bununla birlikte nebiyi, “Allah'ın kulları arasından, insanları tebliğ etmek ile görevlendirmek üzere seçtiği kimseler” olarak tarif edenler de vardır.¹⁵ Bazı kaynaklarda nebi ve resul kavramlarının birbirini yerine kullanılmasının mümkün olduğu söylene de¹⁶ resullerin daha çok Allah'ın emirlerine

⁸ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi.*, s. 24.

⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/14; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 455.

¹⁰ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 10-11

¹¹ İbn Manzûr, s. 4315; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû İstilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, (1. Baskı), Lübnan, 1996, II/1681-1682.

¹² Bkz. Ebu'l-Abbâs Takiyüddin Ahmed İbn Teymiye, *Kitabü'n-Nübüvât*, Beyrut, 1985, II/881-882; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 11-12.

¹³ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 12.

¹⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşevî, Dârü'l-Fazile, Kahire, t.y., s. 201.

¹⁵ Tehânevî, *Keşşâf*, II/635.

¹⁶ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 251.

karşı çıkanlara gönderildiği, nebilerin ise Allah'ın emirlerine riayet edenlere gönderildiği şeklinde bazı yorumlar mevcuttur.¹⁷ Bütün bu tarifler bir arada düşünüldüğünde şöyle bir tanımlama yapmak mümkündür: Nebi, “Allah'ın, insanlar arasından seçtiği, yeni bir kitap ve şariat vermeden, emir ve yasakları vahyetmek suretiyle bir topluluğa ya da bütün insanlığa gönderdiği kimsedir¹⁸“. Bu bağlamda nübüvveti de “nebinin yerine getirdiği elçilik görevi” olarak tarif etmek mümkündür.¹⁹ Râğıb el-İsfahânî (öl. V/XI.) nübüvveti, “Allah ile akıl sahipleri arasında yapılan elçilik görevi” olarak nitelendirmiştir.²⁰ Konuya ilişkin diğer bir kavram olan “Havassü'n-Nübüvve” ise peygamberleri diğer insanlardan ayıran özellikler manasına gelir ki bunlar da bilindiği gibi sıdk, emanet, ismet, fetanet ve tebliğdir.²¹ Kur'an-ı Kerim'de nübüvvet kelimesi yalnızca peygamberleri ifade etmek amacıyla kullanılmış fakat “yüksek makam” anlamında kullanıldığını savunanlara da rastlamak mümkündür. Söz konusu ayetlerde nübüvvetin mahiyetine ilişkin tafsilatlı bilgi verilmemiştir.²² Konuyla ilgili bir ayet şöyledir:

*“Andolsun biz, İsrailoğullarına kitap, hükümler ve peygamberlik (nübüvvet) verdik. Onları güzel ve temiz yiyeceklerle rızıklandırdık ve onları (dönemlerinde) âlemlere üstün kıldık.”*²³

Bu ayet, bize nübüvvetin yüce bir makam olduğunu haber vermektedir. Öte yandan ayetten anlaşıldığı kadarıyla nübüvvet meselesi Kur'an-ı Kerim'de ayrı bir ilgiye mazhar olmuştur. Nitekim nübüvvet İslâm inanç esasları arasında önemli bir

¹⁷ Yavuz *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 14.

¹⁸ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 14; Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay., (12. Baskı), İstanbul, 2014, s. 200.

¹⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 251.

²⁰ İsfahânî, s. 482; Benzer açıklamalara için bkz. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli'd-Dîn*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003, II/1; Orhan Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, Doğu Yay., Erzincan, 2012, s. 46.

²¹ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 252.

²² Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 23; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 14.

²³ el-Casiye, 45/16.

konum arz etmiş, “Usûl-i Selâse” denilen üç temel esastan biri olarak telakki edilmiştir.²⁴

5.2. Risâlet ve Resûl Kavramları

Risâlet ve Resûl kavramları, peygamberlikle ilgili diğer iki kavramdır. Bu kelimelerden “Resûl (الرسول)”, “saçın sarkık ve düz olması, bazı hayvanların rahat ve mutedil yürümesi” anlamında kullanılan “الرسال (er-Raslü)” kökünden türemiş bir isimdir. “الرسول” kelimesi lügatte “Allah’ın yaratmış olduklarına, hükümlerini (emirlerini) bildirmek üzere gönderdiği insan” anlamında kullanılmıştır.²⁵ Resûl kavramının çoğulu “رسلاء, ارسل, رسل” şeklinde kullanılmıştır. Aynı zamanda “مرسل (الرساله)” kelimesi ile de eş anlamlıdır. Resûl kelimesiyle aynı kökten türeyen risalet ise vazife anlamında kullanılmıştır. Resûl ve risâletin aynı anlamda kullanıldığına rastlamak da mümkündür. Resûl tekil ve çoğul olarak kullanıldığı gibi, müennes ve müzekker şeklinde de kullanılmaktadır.²⁶ İslâm öncesi dönemde ekseriyetle lügat anlamıyla kullanılan resûl kelimesi, Kur’an’ın inmeye başlamasıyla dinî bir niteliğe bürünerek farklı anlamlarda kullanılmaya başlamıştır. Daha önceleri sadece sözlük anlamlarıyla kullanılan bu kelime ayetler nazil oldukça “Allah’tan insanlara haber getiren bir elçi” olarak telakki edilmiştir.²⁷ Resûl kavramı terim olarak, “Kendisine bir kitap ve şeriat gönderilen, Allah’ın emir ve yasaklarını insanlara bildirmekle görevli peygamber” şeklinde tarif edilebilir.²⁸ Bu tarife göre resûl, kendisine kitap ve şeriat gönderilmesi yönüyle nebi kavramından ayrılmış görünmektedir. Resûl aynı zamanda nebidir. Fakat nebi, resûl değildir.²⁹ Başka bir söylemle, resûl kendisine yeni bir kitap ve şeriat gönderilen peygamber, nebi ise kendinden önceki resûlün şeriatını haber veren peygamber şeklinde anlaşılmaktadır.

²⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 330.

²⁵ Bazı Âlimlere göre her resûl aynı zamanda nebidir. Fakat Mu’tezile’nin çoğunluğu bu iki kavram arasında fark olmadığını belirterek, bu duruma kanıt olarak da Allah’ın Hz. Muhammed’e bazen “nebi” bazen de “resûl” şeklinde hitap etmesini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Cürcânî, s. 95-96.

²⁶ İbn Manzûr, s. 1643-1646.

²⁷ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 25.

²⁸ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* s. 17.

²⁹ Cürcânî, s. 96.

Kur'an'da resul kavramı, bazen peygamber bazen de melek anlamında kullanılmıştır.³⁰ *“O Kur'an şüphesiz değerli, güçlü ve arşın sahibi Allah'ın katından itibarlı bir elçinin getirdiği sözdür.”*³¹ ayetinde geçen elçi (resul) kelimesinin “melek” anlamında kullanıldığı açıktır. Zîra sözü getiren Cebrail (a.s.)’dir. Başka bir ayette geçen *“Ey Lût! Biz Rabbinin elçileriyiz.”*³² şeklindeki ilahî beyanda zikredilen “elçiler” kelimesi ile melekler kastedilmiştir.³³ Ayrıca *“Elçilerimiz Lût’a gelince onların yüzünden üzüldü, göğsü daraldı ve “Bu çok zor bir gün” dedi.”*³⁴, *“Elçilerimiz İbrahim’e müjdeyi getirdiklerinde, “Biz, bu memleket hâlkını helâk edeceğiz, çünkü oranın ahâlisi zalim kimselerdir” dediler.”*³⁵, *“Ard arda gönderilenlere”*³⁶ ve *“Yoksa onların sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı sanıyorlar? Hayır öyle değil, yanlarındaki elçilerimiz yazmaktadırlar.”*³⁷ ayetlerinde geçen “elçi” kelimesi ve “ard arda gönderilenler” ibaresinden kasıt yine meleklerdir.³⁸

Kur'an'da geçen resul kelimesiyle bazen de peygamber kastedilmiştir. *“Muhammed, ancak bir resuldür. Ondan önce de resuller gelip geçmiştir. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim gerisin geriye dönerse, Allah’a hiçbir zarar veremez. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.”*³⁹ ayetinde geçen resul ile Hz. Muhammed’in kastedildiği, ayetin içeriğinden anlaşılmaktadır. *“Ondan önce de resuller gelip geçmiştir.”* cümlesinden ise Hz. Muhammed’den önce gelip geçmiş peygamberlerin beyan edildiği açıktır. Yine *“Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O’nun verdiği Risâlet görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir.”*⁴⁰ ayetinde geçen resul kavramı,

³⁰ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 18.

³¹ et-Tekvir, 81/19.

³² el-Hûd, 11/18.

³³ Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, çev. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar Yay., İstanbul, 1996, IV/509; Ebü'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîr'l-Kur'ân'il-Azîm*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2012, V/127; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 18.

³⁴ el-Hûd, 11/77.

³⁵ el-Ankebut, 29/31.

³⁶ el-Murselât, 77/1.

³⁷ ez-Zuhruf, 43/80.

³⁸ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 18.

³⁹ el-Âli İmran, 3/144.

⁴⁰ el-Maide, 5/67.

peygamber anlamında kullanılmış olup Risâlet kelimesi de söz konusu vazife manasında beyan edilmiştir. Resul kelimesi ayetlerde zaman zaman çoğul şekliyle de kullanılmıştır. Örneğin: “*Ey resuller! Temiz şeylerden yiyiniz ve iyi ameller işleyiniz. Doğrusu ben, sizin yaptığınız şeyleri tamamen bilirim.*”⁴¹ ayetindeki “ياايها لرسل” ibaresinde resul kelimesi, çoğul kalıbında kullanılmıştır. Fakat bu ayette geçen resullerden kelimesi, bazılarına göre Hz. Muhammed’i ve ileri gelen ashâbı ifade etmek için kullanılmıştır. Bu sahabeler sürekli Hz. Peygamber ile birlikte bulunduklarından Allah onları da bu ibareye dâhil etmiştir.⁴² Sonuç olarak Allah Teâlâ gerek Hz. Muhammed gerekse diğer peygamberlerden bahsederken veya onları bir konuda uyarırken, resul, rusul ve risalet kavramlarına Kur’an’da yer vermiştir. Diğer taraftan bu kavramın zaman zaman melekleri ifade etmek için kullanıldığı da bilinmektedir.

5.3. Nebi ile Resul Arasındaki Fark

Konuya Kur’an-ı Kerim ve hadis açısından bakıldığında gerek Kur’an’da gerekse hadislerde nebi ve resul kavramlarının tarif edilmediği ayrıca hangi peygamberin resul, hangisinin nebi olduğu da belirtilmemiştir. İki kavram da “Allah’ın emir ve yasaklarını bildiren kişi” anlamında kullanılmıştır.⁴³ Kur’an’da bu iki kavramın birbirlerinin yerine kullanıldığına rastlamak mümkündür. Örnek olarak: Nuh, Hud, Salih ve Şuayb peygamberler bazı ayetlerde⁴⁴ “resul”, bazı ayetlerde⁴⁵ ise “nebi” olarak zikredilmişlerdir. “*Biz, Nûh’a ve ondan sonra gelen nebilere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Yakub’a, torunlarına, İsa’ya, Eyyüb’e, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a da vahyetmiştik. Davûd’a da Zebûr vermiştik.*”⁴⁶ ayetinde söz konusu peygamberlerden “nebi” diye bahsedilmektedir. Sonraki ayetlerde ise “*Daha önce kıssalarını sana anlattığımız resuller gönderdik. Anlatmadığımız (nice) resuller de gönderdik. Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu.*”⁴⁷ ve “*Müjdeleyiciler ve uyarıcılar olarak peygamberler*

⁴¹ el-Mu’minûn, 23/51.

⁴² İsfahânî, s. 195-196.

⁴³ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 31.

⁴⁴ el-A’raf, 7/61, 67, 75, 93.

⁴⁵ el-A’raf, 7/94.

⁴⁶ en-Nisa, 4/163.

⁴⁷ en-Nisa, 4/164.

gönderdik ki, peygamberlerden sonra insanların Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴⁸ buyrulmaktadır. Burada ise söz konusu peygamberlerin "resul" şeklinde nitelendirildiği müşahade edilmektedir.

*"İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak nebiler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi. Kendilerine apaçık âyetler geldikten sonra o konuda ancak; kitap verilenler, aralarındaki kıskançlık yüzünden anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah iman edenleri, kendi izniyle, onların hakkında ayrılığa düştükleri gerçeğe iletti. Allah, dilediğini doğru yola iletir."*⁴⁹ şeklinde buyrulan ayette nebiler müjdeleyici ve uyarıcı olarak nitelendirilmiştir. Fakat Nisa Suresi'nin 164. ayetinde resuller müjdeleyici ve uyarıcı olarak vasedilmiştir. Bu durumda nebi ve resulün aynı özelliklere sahip olduğu, dolayısıyla aynı anlama geldiği kanaati ağır basmaktadır. Ayrıca bu iki kavramın farklı olduğunu iddia edenlerden bazılarına göre, nebi sadece vahiy almakla görevlidir. Dolayısıyla tebliğ gibi bir vazifesi yoktur. Bu sefer de nebi, tebliğ görevini yerine getirmeden nasıl uyarıcı ve müjdeleyici olacak? sorusu kafaları karıştırmaktadır. Ayrıca söz konusu ayette insanların anlaşmazlığa düştükleri konularda hükmedebilmek için nebilere kitap indirildiğinden bahsedilmektedir. Oysaki nebi ile resul kelimelerinin farklı anlamlar ihtiva ettiğini savunanlara göre, nebi kendisine kitap ve şariat gönderilmeyen peygamber olarak telakki edilmişti.⁵⁰ Yine Kur'an-Kerim'de Hz. İsmail (a.s.)'den nebi ve resul olarak bahsedilmiştir.⁵¹ Oysaki kendisine bir kitap veya şariat gönderilmeyen peygamber, Hz. İbrahim'in şeriatına ittiba etmiştir.⁵²

Şimdiye kadar zikredilen ayetlerin, genellikle nebi ile resul kelimelerinin aynı anlama geldiğini savunanların öne sürdüğü ayetler olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte söz konusu kavramların farklı anlamlar taşıdıklarını iddia edenlerin de öne

⁴⁸ en-Nisa, 4/165.

⁴⁹ el-Bakara, 2/213.

⁵⁰ Aktepe, *Peygamberliğin Hz.. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 32.

⁵¹ el-Meryem, 19/54.

⁵² Şihabu'd-Din Mahmud el-Âlûsî, *Ruh'ul -Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, 1985, XVII/173; Aktepe, *Peygamberliğin Hz.. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 28.

sürdüğü bir takım ayetler vardır. Örnek olarak: “*Kitap’ta, Mûsâ’yı da an. Şüphesiz o seçkin bir insan idi. Bir resûl, bir nebî idi. Ona, Tûr dağının sağ tarafından seslendik ve kendisi ile gizlice konuşmak için kendimize yaklaştırdık. Rahmetimiz sonucu kardeşi Hârûn’u bir nebî olarak kendisine bahsettik. Kitap’ta İsmail’i de an. Şüphesiz o, sözünde duran bir kimse idi. Bir resûl, bir nebî idi.*”⁵³ ayetinde Hz. Musa’nın hem nebi hem de resul olarak nitelendirilmesi, nebi ile resul kavramlarının aynı anlama geldiklerini ortaya koymaktadır. Burada Hz. Musa’nın Allah’tan haber alan bir nebi ve aynı zamanda insanlara gönderilmiş bir resul olması imkân dışı değildir. Dolayısıyla bu ayette nebi, resule bağlanarak, mânâ güçlendirilmiştir.⁵⁴ Yine Hac Suresi’nin 52. ayeti de bu bağlamda ön plana çıkarılan ayetlerdendir.

Konuya ilişkin hadislerle bakıldığında yine iki farklı görüşün baskın olduğu bir manzara ile karşı karşıya kalmaktayız. Nebi ile resulün aynı anlama geldiğini söyleyenlerin yanı sıra bunun aksini iddia edenleri de görmek mümkündür. “*Benden önceki bütün nebilerin görevi, ümmetlerini iyi olduğunu bildikleri şeye dâvet etmek (müjdelemek), kötü olduğunu bildikleri şeyden de sakındırmaktı (uyarmak).*”⁵⁵ Hadis-i Şerif’ine göre uyarmak ve müjdelemek her nebiye bir vazife olarak telakki edilmiştir. Uyarmak ve müjdelemek ise hem nebinin hem de resulün görevi olduğundan nebi ile resul arasında bir farkın olmadığı sonucu ortaya çıkarılmıştır. Diğer taraftan “Ebu Zer hadisi”⁵⁶, nebi ile resulün farklı anlamlar içerdiğini savunanların öne sürdüğü bir argüman olarak durmaktadır. Fakat söz konusu bu hadisin sıhhati noktasında bazı sorunlar olduğu, ayrıca bu rivayetin ahad nitelik taşıması itibarıyla de itikadî konularda delil sayılamayacağı iddia edilmiştir.⁵⁷

Söz konusu ayet ve hadisler incelendiğinde şöyle bir sonuç ortaya çıkmaktadır: İki kavram arasında fark olduğunu tespit etmek mümkün olduğu gibi, bunun aksi de muteber görünmektedir. Bazılarına göre yukarıda bahsi geçen ayet ve hadisler, bu iki kavram arasında bir farkın olmadığına delâlet etmektedir. Zîra gerek ayetlerde gerekse

⁵³ el-Meryem, 19/51-54.

⁵⁴ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 22.

⁵⁵ İbn Mace, “Fiten”, 9.

⁵⁶ Bu Rivayet’e göre Ebû Zer Hz. Peygamber’e nebilerin sayısını sorunca, Rasûlullah “yüz yirmi dört bin” şeklinde cevap vermiştir. Ebû Zer bu cevap üzerine rasûllerin sayısını sorunca “üç yüz on üç” cevabını almıştır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V/178-179, 265.

⁵⁷ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 30.

hadislerde böyle bir ayırımın yapılmadığı, Ebu Zer hadisinin ise sıhhat problemi taşıması⁵⁸ sebebiyle muteber olmadığı savunulmuştur. Ayrıca onlara göre bu konunun tâli bir meseleyi içermesi sebebiyle, içtihad ve ihtilafa açık olduğu, bu durumda âlimlerin farklı görüşler beyan etmesinin tabîi olduğu vurgulanmıştır. Özellikle bazı âlimlerin⁵⁹ nebi ile resul kavramını, yazdıkları eserlerinde ayırmamaları, bu iki kavramın aynı anlama geldiği tezini güçlendirmektedir. Bazı araştırmacılar, konunun sosyolojik boyutuna da değinerek şunları kaydetmiştir:

“Nebi ile resul arasında bir ayırım yapmanın pratikte hiçbir faydası yoktur. Aksine böyle bir ayırım, kötü niyetli kişilerin ve sahte peygamberlik iddiasında bulunanların çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nübüvvetin Hz. Muhammed ile son bulduğunu ama risaletin onunla son bulmadığını iddia eden Gulât-ı Şia’dan bazıları ile Bahâîler ve Kâdiyânîler iddialarını, bu kavramsal ayırıma dayandırmaktadır. Ayrıca peygamberler arasında böyle bir ayırım yapmanın dinî bir temeli olmadığı gibi Kur’an’ın peygamberler arasında herhangi bir ayırım yapmama⁶⁰ konusundaki emrine de ters düşmektedir.”⁶¹

Yukarıdaki cümleler meselenin, sosyal hayata yansıyan yönü ile düşünüldüğünde konunun ciddiyeti kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Fakat teorik boyutta nebi ile resul arasında fark olduğu ile ilgili deliller daha ikna edici görünmektedir.

“Nebi kelimesinin Mekke dönemi sonları (620-622) ile Medine dönemi başlarında (622-626) Kur’an-ı Kerim’de çokça kullanıldığı müşahede edilmektedir. Bu durum, özellikle Medine döneminde şeriatın tesis edilmeye başlaması ile ilişkilendirilmiştir. Muamelat ve ibadet ile ilgili emir ve yasaklar geldikçe nebi kavramının daha çok kullanılması, şeriatın uygulanması şeklinde yorumlanmış, Hz. Muhammed hem resul hem de nebi olarak telakki edilmiştir.”⁶² Bu durumun diğer peygamberler için de geçerli olması muhtemel olup Allah Teâlâ peygambere, içinde

⁵⁸ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 30.

⁵⁹ İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), Ebu’l-Muîn en-Nesefî (öl. 508/1114), Cüveynî (öl. 478/1085), İmam Eş’arî (öl. 324/936) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) gibi âlimler, yazdıkları eserlerde nebi ile resul kavramları arasında herhangi bir farka değinmemişlerdir. Bkz. Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 34.

⁶⁰ el-Bakara, 2/136; en-Nisa, 4/152.

⁶¹ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 34. Bu iki kavramın dindeki yeri açısından ayrıntılı bilgi için bkz. Vezir Harman, “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”, *CÜİFD*, Cilt: 18, Sayı: 2, 2014, s. 45-78.

⁶² Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 24.

bulunduğu zaman ve şartlara göre hitap etmiştir. Dolayısıyla bu iki kavram, farklı anlamlara gelen fakat birbirinden uzak anlamlar taşımayan, aynı zamanda nübüvvet çatısı altında birleşen iki kelime olarak düşünülmelidir. Konu ile ilgili Mu'tezile'nin görüşlerine ileride yer verilecektir.

5.4. Bi'set Kavramı

Lügatte “بعث” kökünden türeyen bi'set (البعثة), “yaratmak⁶³ uyarmak, diriltmek, yöneltmek ve göndermek”⁶⁴ anlamlarına gelmektedir. Bu kelime Kur'an'da “peygamberlikle görevlendirmek”⁶⁵, “ilham etmek”⁶⁶, “ölüleri diriltmek”⁶⁷, “uykudan uyandırmak”⁶⁸ ve “musallat kılmak”⁶⁹ gibi farklı manalarda kullanılmıştır.⁷⁰ Terim olarak ise: “Allah'ın, kullarından istediğini nübüvvet veya risâletle görevlendirmesidir.”⁷¹ Başka bir tanıma göre ise bi'set, “Genel olarak Allah'ın bir kimseyi peygamberlikle görevlendirmesi”, özel anlamda ise, “Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesi” şeklinde telakki edilmiştir.⁷² Bazı kaynaklarda bi'setin resullere mahsus olduğu belirtilmişse⁷³ de bazı âyetlerde⁷⁴ nebîlerin de bi'setinden söz edildiğine rastlamak mümkündür. Söz konusu ayetlerden bu terimin resulün yanı sıra nebiye de müteallik olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'a göre bi'set, insanlık tarihi kadar eski bir olgudur. İlk insan topluluklarının oluşmasından bu yana Allah, başlangıçta tek bir ümmet olan insanlara, aralarındaki anlaşmazlıkları gidermek ve meseleleri açıklığa kavuşturmak için uyarıcı ve müjdeleyici nebîler göndermiştir.⁷⁵

⁶³ Ahmet Lütfi Kazancı, “Bi'set”, *DİA*, İstanbul, 1992, XI/217-218; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 51.

⁶⁴ İsfahânî, s. 52-53; Ayrıca bkz. Zemahşerî, Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *Esâsü'l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, (1. Baskı), Beyrut, 1998, I/66-67.; Kazancı, XI/217.

⁶⁵ el-Bakara, 2/129, 213.

⁶⁶ el-Maide, 5/31.

⁶⁷ el-Bakara, 2/56, 259.

⁶⁸ el-En'âm 6/60; el-Kehf 18/12.

⁶⁹ el-İsra, 17/5.

⁷⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 52.

⁷¹ Eyyûb b. Musa Ebü'l-Bekâ, *el-Küllîyyât*, (2. Baskı), Beyrut, 1998, s. 77; Kazancı, VI/217; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 16.

⁷² Kazancı, VI/217.

⁷³ Ebü'l-Bekâ, s. 77; Kazancı, VI/217; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 16

⁷⁴ el-Bakara, 2/213.

⁷⁵ el-Bakara, 2/213.

Allah, insanların kendisine iman edip iyi birer kul olmaları ve şeytanın aldatıcı tuzaklarından uzak durmaları konusunda onlara yardımcı olmak ve ahirette bir mazeret sunmalarını önlemek için ⁷⁶ her ümmete bir peygamber göndermiştir. ⁷⁷ Ayrıca Kur'an'da, peygamber gönderilmeyen topluluklara herhangi bir ceza veya azabın söz konusu olmadığı da belirtilmiştir. ⁷⁸

Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de sadece Hz. Musa'nın bi'setinden bahsetmiştir. Medyen'dan ayrılan Hz. Musa, Mısır'a giderken Tur Dağı'nın etrafında bir aydınlık görünce, ailesini bulunduğu yerde bırakıp aydınlığa doğru ilerlemiştir. Işığın olduğu yere varınca da *“Ey Musa! Ben senin Rabbinim. Ayakkabılarını çıkar, zira sen mukaddes olan Tuva Vadisi'ndesin. (Peygamber) olarak seni seçtim, sana vahyedileni iyi dinle”* ⁷⁹ şeklindeki ilahî hitabı duymuş ve kendisinin peygamber olarak görevlendirildiği bildirilmiştir.

Hz. Muhammed'in bi'setine ilişkin Kur'an'da detaylı bir bilgiye rastlanmasa da hadislerde bu konuyla ilgili ma'lumata ulaşmak mümkündür. Hz. Peygamber, altı ay boyunca sürekli gördüğü rüyalarından etkilenip Mekke'nin kuzeydoğusundaki Hira Mağarası'na giderek burada inzivaya çekiliyordu. Bu inzivanın içeriğinde Allah'ı zikretmek, putlara tapmaktan uzak durmak (tahannüs) ve Hz. İbrahim'in dinine yönelmek (tahannüf) gibi eylemlerin olduğu öne sürülmüştür. ⁸⁰ Özellikle Hz. İbrahim'in getirdiği dinin şirki ve puta tapmayı yasaklaması, içeriğinde çeşitli ibadetlerin olması, en önemlisi de Kur'an'da Hz. İbrahim'in dinine uyulması emrinin verilmesi bu iddiayı destekler niteliktedir. ⁸¹ Hz. Peygamber yine bir gece Hira Mağarası'ndayken kendisine Cebrail (a.s.) adlı melek gelmiş ve “oku” emrini ⁸² vahyetmiştir. Böylece Hz. Muhammed, ilk vahyi kırk yaşındayken almış ve söz konusu bi'seti yirmi üç yıl sürmüştür. ⁸³

⁷⁶ en-Nisa, 4/165.

⁷⁷ en-Nahl, 16/36.

⁷⁸ el-İsra, 17/15.

⁷⁹ et-Tâhâ, 20/11-24.

⁸⁰ Kazancı, VI/217.

⁸¹ el-Bakara, 2/135.

⁸² el-Alak, 96/1-5.

⁸³ Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1; Müslim, “İman”, 252.

Gerek Hz. Muhammed gerekse diğer peygamberler açısından düşünüldüğünde bi'setin Allah'ın bir görevlendirmesi olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile ve Şia'ya göre, insanlar için en hayırlı olanı yaratmak (aslah), Allah'a vaciptir. Onlara göre peygamber göndermek vacip olmanın dışında aynı zamanda ilahî bir lutuftur.⁸⁴ Ehl-i Sünnet âlimlerine göre ise peygamber göndermek mümkün⁸⁵ olmakla birlikte, Allah'ın iradesine kalmıştır. O'nun peygamber göndermesi de göndermemesi de hikmete tâbîdir.⁸⁶

Sonuç olarak bi'set, Allah'ın kendi iradesiyle seçtiği insanları peygamber olarak görevlendirmesidir denilebilir. Bi'seti nübüvvet ile ilgili kavramlardan tamamen ayırmak mümkün olmadığı gibi bunların birbirinin yerine kullanıldığına rastlamak da mümkündür. Nübüvvet, risalet ve bi'set kavramları aslında birbirini takip eden ve tamamlayan anlamlar içermektedir. Nübüvvet bir süreç olarak düşünülecek olursa, bu kavramların birbirlerini teoriden pratiğe doğru takip ettikleri söylenebilir. Söz konusu peygamber önce vahye muhatap olur sonra nübüvvet ile görevlendirilir. Daha sonra ise bi'set aşaması gerçekleşir ve peygambere risalet görevi verilerek ondan vahyi insanlara bildirmesi ve kendi sistemini kurması istenir.⁸⁷

5.5. Vahiy Kavramı

Vahiy kelimesi “وحي” kökünden türemiş ve “işaret etmek, ilham, seri olmak, başkasına gizlice söylenen söz, ve kâtibin yazması”⁸⁸, “başka birine bilgi iletme, gizlice söz fısıldama”⁸⁹ gibi anlamlara gelen bir masdardır. Bu kavramın sözlük anlamından hareketle verilmek istenen mananın üç noktada toplandığını söylemek mümkündür. Bunlardan birincisi “bilgi aktarımı”, ikincisi “gizlilik” üçüncüsü ise

⁸⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/18, 22, 28, 63.

⁸⁵ “Varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan anlamındaki terim” Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 235.

⁸⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol (el-İktidâd fi'l-İ'tikâd)*, çev. Kemal Işık, *AÜİFD*, Ankara, 1971, s. 143; Sâbûnî, s. 99; Kazancı, VI/218.

⁸⁷ Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 16.

⁸⁸ İbn Manzûr, 4787-4789; Ayrıca Bkz. *Zemahşeri, Esâsü'l-Belâğa*, II/324; Ayrıca bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 337.

⁸⁹ İsfehanî, s. 516; Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü'l-Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. Abdullâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr Neşr., yy., ty., VI/93; Ayrıca bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 337.

“serilik”tir.⁹⁰ Söz konusu üç nokta birleştirildiğinde ise hızlı ve gizli bir şekilde aktarılan bilgi gibi bir tanım ortaya çıkmaktadır.

Vahyin mahiyetine bakıldığında, onun öncelikle, Allah’tan herhangi bir varlığa aktarılan bilgi veya manâ olduğu anlaşılmaktadır. Allah arıya⁹¹, insana⁹², yeryüzüne⁹³ ve gökyüzüne⁹⁴ vahyettiğini Kur’an’da bildirmiştir. Söz konusu vahiy “metlûv” ve “gayrı metlûv” olmak üzere iki başlık altında incelenmiş, lafzın ve mananın tamamen Allah’a ait olduğu vahye metlûv, mananın Allah’a lafzın Cebrail (a.s.)’e ait olduğu vahye ise gayrı metlûv vahiy denilmiştir.⁹⁵ Vahyin kavramsal içeriğinde bulunan diğer bir faktör ise bilginin gizli bir şekilde aktarılmasıdır. Gizli şekilde aktarılan bu bilgi, aktarılan kişinin akıl ve ruhunda sadece onun anlayabileceği, başka bir varlık tarafından hiçbir şekilde anlaşılamayacak tarzda bir mana oluşturmaktadır. Vahiy ile ilgili üçüncü ve son belirleyici faktör ise ivediliktir. İnsanların birbirleri ile olan iletişimlerinden ve ilişkilerinden anlamlı bir sonuç çıkabilmesi için hiç şüphesiz zamana ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak vahyin aktarılmasında durum böyle değildir. Zîra Allah’tan insana vahiy gelirken, onun anlamlı olması için sürece ihtiyaç yoktur. Vahyde aktarılan bilgi veya mana sürece ve süreye tâbi olmaksızın, bir bütün olarak

⁹⁰ Muzaffer Barlak, *Bir Kelam Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdülcabbâr Örneği)*, (Danışman: Doc. Dr. Fethi Kerim Kazanç), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013, s. 20.

⁹¹ en-Nahl, 16/68.

⁹² el-Kasas, 29/7.

⁹³ el-Zilzal, 99/5.

⁹⁴ el-Fussilet, 41/12 .

⁹⁵ Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s 337. Ayrıca Kur’an-ı Kerim dışında, vahiy olup olmadığı meselesi tartışma konusudur. Geniş bilgi için karşılaştırarak bkz. Nihat Hatipoğlu, “Hz. Peygamber (s.a.v.)’e Kur’an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması” (Tahlil ve Eleştiri), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 3-4, 1998, XI/273-295; Ahmet Keleş, “Sünnet Vahiy İlişkisi” *DÜİFD*, Cilt:1, Diyarbakır, 1999, I/151-193; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Danışman: Bilal Saklan) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005, s. 71-76, 78, 82-83; Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *Sîretü’n-Nebî*, thk.: M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut t.y., IV/332; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’l-Tefâsîr*, Beyrut, 1401, I/106; Abdülbâki, Turan, “Arza”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/446-447; Yusuf Şevki Yavuz, “Hz Muhammed’in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu” Yusuf Şevki Yavuz (edt.), *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer Yay., İstanbul, 2018, s. 321-360; Kırbaçoğlu M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993, s. 276; Faik Akcaoglu, *Hız. Peygamber’in Kur’an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* (Danışman: İsmail Çakan), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010, s. 109, 135.

hızlıca aktarılır. Vahiy alan kişi ise herhangi bir ön bilgiye ihtiyaç duymaksızın manayı hemen anlar.⁹⁶

Vahiy kavramının terim anlamı ile ilgili bir inceleme yapıldığında bu kelimenin âlimler tarafından farklı tarif edildiği görülecektir. Bir tanıma göre vahiy “Allah’ın bir emri, hükmü ya da bilgiyi peygambere gizlice bildirmesidir.”⁹⁷ Başka bir tanıma göre ise vahiy: “Allah’ın peygamberlerine ve veli kullarına⁹⁸ bildirdiği ilahî bilgilerdir.”⁹⁹ Kelimenin sözlük anlamını da kapsayacak bir tarif yapmak gerekirse vahiy: “Allah’ın emir ve yasaklarını peygamberlere hızlı ve gizli bir şekilde aktarmasıdır” denilebilir.¹⁰⁰

Kur’an-ı Kerim’de vahiy kelimesi yaklaşık yetmiş yerde fiil kalıbıyla, altı yerde ise masdar şeklinde geçmektedir. Bu ayetlerde vahiy kelimesi çoğunlukla Allah’a nispet edilmekle birlikte zaman zaman şeytanın da vahyettiğinden bahsedilmektedir. Allah’ın gönderdiği vahiylerin genellikle peygambere atfedildiği görülmektedir. Fakat bunun yanında Hz. Musa’nın annesine¹⁰¹ ve yukarıda bahsi geçen varlıklara da vahiy gönderildiği bilinmektedir. Şeytana nispet edilen ayetlerde genellikle vahyin sözlük anlamı ile kullanıldığı görülmektedir. Nitekim söz konusu ayetlerde şeytanın, dostu olan cinlere ve insanlara gizlice bazı telkinlerde bulunduğu

⁹⁶ Barlak, s. 20.

⁹⁷ İbn Manzûr, s. 4787-4789; Zemahşeri, *Esâsü’l-Belâğa*, II/324.

⁹⁸ Burada Allah’ın veli kullarına da vahiy gönderebileceği belirtilmiştir. Genellikle tasavvufi ekollerin benimsediği bu fikir, nübüvvetin bütünlüğü ve önemi çerçevesinde düşünüldüğünde, içinden çıkılmaz bir hâl oluşturmaktadır. Zira insanlık tarihi boyunca peygamberler gönderilmiş ve onlardan insanları, Allah’ın emir ve yasakları doğrultusunda doğru yola çağırmaları istenmiştir. Kendilerine peygamber olduklarını gösteren mucizeler verilmiş, böylece büyük kitleleri arkalarından sürüklemişlerdir. Böylesine önemli bir görevin en önemli nişanesi olan vahyin Allah’ın veli kullarına da göndermesi elbette mümkündür. Fakat bu durumu sorgusuz sualsiz kabul etmek, Allah’ın veli dostu olduğuna inanılan kimselerin söylediklerine vahiy gibi inanmak, bazı olumsuz ve yıkıcı sonuçları da beraberinde getirecektir. Bazı kötü niyetli, menfaat peşinde koşan ve hâlk içinde itibar görmek isteyen kimseler için bu kabulleniş, kaçırılmayacak bir fırsattır. Müslüman kimselerin iyi ve saf niyetlerini kullanmak suretiyle, Allah’tan vahiy aldığını iddia etmek ve bu yolla insanların dinî ve manevî duygularını sömürmek kaçınılmaz olacaktır. Dahası böyle durumların, sadece bireyleri ilgilendirmeyip, zamanla toplumsal bir problem hâline geldiği de yakın tarihimizden bilinmektedir. Müslümanların bu konuda basiret sahibi olmaları, Kur’an ve Sünnet’i yegâne rehber kabul etmeleri gerekmektedir.

⁹⁹ İsfahanî, s. 516.

¹⁰⁰ Yusuf Şevki Yavuz, “Vahiy”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII/440; Ayrıca bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 337.

¹⁰¹ el-Kasas, 29/7.

bilinmektedir.¹⁰² Burada şeytanın telkinleri için vahiy kelimesinin kullanılması, bu kavramın tarif edilmesine farklı bir perspektif kazandırmaktadır. Bu durumda vahiy, “bir kaynaktan başka bir kaynağa hızlı ve gizli bir şekilde bilgi aktarmaktır”¹⁰³ şeklinde tarif etmek, kelimenin kapsam alanını daraltmamak adına daha isabetli bir tanımlama olacaktır. Bazı ayetlerde ise “ruh” kelimesi vahiy anlamında kullanılmıştır.¹⁰⁴ Bunun sebebi, vahyin, mecazî anlamda ölüm anlamına gelen cahilliğin ve inkârın önüne geçmesidir. Böylece vahiy, cahil ve imansız insanlara ruh (hayat) vermiş sayılmaktadır.¹⁰⁵ Hz. İsa’nın¹⁰⁶ ve Hz. Cebrail’in¹⁰⁷ de zaman zaman ruh diye nitelendirilmesi ise onların manevî hayat ile ilgili vahiy getirmelerine bağlanabilir.¹⁰⁸

5.6. Mucize Kavramı

Mu’cize kelimesi, sözlükte “bir şeye gücü yetmemek, öne geçmek, aciz bırakmak, engel olmak, güçsüzlük, kararsız olmak, bir şeyin sonu, hızını kesmek, geri kalmak, bir şeyin arkası, becerememek, “¹⁰⁹ anlamlarına gelen “عجز” (a-c-z) kelimesinin “if’al” babından türemiş bir ism-i fâildir. Kelimenin aslı “معجز” olmakla birlikte, manaya mübalağa katmak amacıyla “معجزة” şeklinde kullanılmaktadır. Buradaki “س” müenneslik alâmeti olmayıp, mübalağa bildirmektedir.¹¹⁰ Anlamı ise “kendisine karşı konulamayan, insanı aciz bırakan, olağanüstü (harikulade) hâdiselerdir.”¹¹¹ Mucize kavramı Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde geçmemekle birlikte bu manayı ifade eden “burhan”¹¹² ve “ayet”¹¹³ kelimeleri kullanılmıştır. Hadisçilerin de bu kavramı ifade etmek için genellikle “delil” ve “alâmet” kelimelerini

¹⁰² el-En’am, 6/112, 121.

¹⁰³ Barlak, s. 21-22.

¹⁰⁴ en-Nahl, 16/2; el-Mü’min, 40/15.

¹⁰⁵ eş-Şûrâ, 42/52.

¹⁰⁶ el-Bakara, 2/87.

¹⁰⁷ eş-Şu’arâ, 26/193.

¹⁰⁸ Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, XXXVII/210-220.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, s. 2817-2818; İsfahânî, s. 322-323; Ayrıca bkz. Zemahşerî, *Esâsü’l-Belâğa*, s. 635-636.

¹¹⁰ Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelâm*, İz Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2011, s. 147; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 220.

¹¹¹ Cürcânî, s. 184; Tehânevî, II/1575.

¹¹² el-Kasas, 28/32.

¹¹³ el-Maide, 6/109.

kullandıkları görülmektedir.¹¹⁴ Kur'an'da Peygamberlerin Allah tarafından gönderildiğini gösteren harikulade olaylar genellikle "ayet" kavramı ile ifade edilmiştir. Örneğin Hz. Salih'in devesi¹¹⁵, Hz. Musa'nın asâsı ve beyazlaşan eli¹¹⁶, Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeler¹¹⁷ anlatılırken bu kelime kullanılmıştır. Mucize, Kur'an'da "ayet" ve "burhan" kelimeleri dışında "beyyine"¹¹⁸, "sultan"¹¹⁹, "hak"¹²⁰, ve "furkan"¹²¹ kavramlarıyla ifade edilmiştir. Hadislerde de mucize kavramı ifade edilirken, zaman zaman "ayet"¹²² kelimesi kullanılmıştır.¹²³

Kelâm literatüründe ise bu kavramın ne zaman kullanılmaya başladığı tam olarak bilinmemektedir.¹²⁴ Fakat Câhız ve Taberî (öl. 247/861) gibi erken dönem âlimlerinin yazmış olduğu, nübüvveti ispat etmek amacını taşıyan *ed-Dîn ve 'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed*¹²⁵ ve *Hücecü'n-Nübüvve*¹²⁶ eserlerde mucize kavramına rastlanmamıştır. Câhız söz konusu eserinde mucize kelimesi yerine "ayet"¹²⁷, "hüccet"¹²⁸, "burhan"¹²⁹, "a'lam"¹³⁰, ve "delâil"¹³¹ kavramlarını kullanmıştır. Öte yandan Buhârî (öl. 256/870), Hz. Peygamber'in, peygamber olduğuna ilişkin delilleri "Alâmâtü'n-Nübüvve fi'l-İslâm" başlığı altında incelemiştir.¹³² Buhârî, olağanüstü (harikulade) olayların anlatıldığı bölümlerde de

¹¹⁴ Yüksel, s. 147; Hâil İbrahim Bulut, "Mucize", *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/350-352; Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, s. 109-110.

¹¹⁵ el-A'raf, 7/73.

¹¹⁶ el-A'raf, 7/106, 108; el-Hûd, 11/96; el-Kasas, 28/31, 32, 35.

¹¹⁷ el-Âl-i İmrân, 3/49, 50.

¹¹⁸ el-A'raf, 7/73.

¹¹⁹ el-Kasas, 28/32; en-Nisa, 4/153; el-Hûd, 11/96.

¹²⁰ el-Yunus, 10/76.

¹²¹ el-Bakara, 2/53.

¹²² Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an", 1; Müslim, "İman", 239.

¹²³ Bulut, "Mucize", XXX/350; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 220.

¹²⁴ Hâil İbrahim Bulut, *Nübüvvet'in İspatında Mucize*, Araştırma Yay., Ankara, 2016, s. 17; Bulut, "Mucize", XXX/350.

¹²⁵ Ai b. Rabben et-Taberî, *ed-Dîn ve 'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed*, neşr. Adil Nüveyhiz, Beyrut, 1982, s. 57, 65, 80, 108.

¹²⁶ Bkz. Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *er-Resâil*, (*Hücecü'n-Nübüvve*), thk. Abdusselam Muhammed Hârun, Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y., y.y., III/223-281.

¹²⁷ Câhız, III/252, 256, 259.

¹²⁸ Câhız, III/224, 259, 261.

¹²⁹ Câhız, III/266.

¹³⁰ Câhız, III/223, 259, 266, 270.

¹³¹ Câhız, III/224.

¹³² Buhârî, "Menâkıb", 25.

mucize kavramını kullanmamıştır.¹³³ Bu da hicri III. asrın ortalarına kadar bu kavramın henüz kullanılmadığına işarettir.¹³⁴

Mucize ve i'caz kavramlarının kullanımına hicri IV. asırda rastlamak mümkündür.¹³⁵ Nitekim Ebu'l-Hasan el-Eşari (öl. 324/936)'nin eserlerinde mucize ve mucizât kelimelerinin¹³⁶, Mâtüridî'nin *kitâbü't-tevhîd*'inde nübüvvetten bahsederken “el-âyâtü'l-mu'cizât”¹³⁷ ibaresinin kullanıldığı görülmektedir. Aynı eserde “edilletü'r-rasûl” ve “âyâtü'r-rasûl” terkiplerinin zaman zaman kullanılması¹³⁸, hicri IV. asırda mucize kavramının az kullanıldığını göstermektedir. Hicri IV. asrın sonu ile V. asrın başlarında bu kavramın daha çok kullanıldığı müşahede edilmektedir.¹³⁹ Bu bilgilere göre, mucize kelimesinin kelâm literatüründe hicri III. asrın ortalarına kadar kullanılmadığını, bunun yerine daha çok yukarıda belirtilen kavramların tercih edildiğini, hicri III. asrın sonları ile IV. asrın başlarında zaman zaman kullanıldığını, IV. asrın sonları ile V. asrın başlarında ise ilgi gördüğünü söylemek mümkündür.

Mucize terim olarak, “Nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin, peygamberliğini kanıtlayabilmesi için Allah'ın onda yarattığı birtakım olağanüstü hâllerdir.”¹⁴⁰ şeklinde tarif edilebilir. Fakat genel kabul gören bu tanımın yanı sıra İslâm âlimlerinin yapmış oldukları mucize tariflerinde bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Örneğin Mâtüridî bu kavramı “Peygamberin eliyle vuku bulan, benzer konularda maharet ve feraset sahibi insanların dahi kudretini aşan ve öğrenme yoluyla benzerini gerçekleştirme imkânı bulunmayan hâdise”¹⁴¹ şeklinde tarif ederken, Ebu'l-

¹³³ Buhârî, “Fedâi'lü'l-Kur'an”, 1; “Menâkıb”, 27.

¹³⁴ Bulut, *Nübüvvet'in İspatında Mucize*, s. 18; Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, s. 110.

¹³⁵ Bulut, “Mucize”, XXX/350; *Nübüvvet'in İspatında Mucize*, s. 18; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 220.

¹³⁶ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005, s. 74.

¹³⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûçî, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (2. Baskı), Ankara, 2018, s. 263.

¹³⁸ Bkz. Mâtüridî, s. 263-301.

¹³⁹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, Matba'atü'd-Devle, (1. Baskı), İstanbul, 1968, s. 170-171; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, (3. Baskı), Kâhire, 1992, s. 586.

¹⁴⁰ A. Saim Klavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay., (4. Baskı), İstanbul, 1998, s. 148; Bulut, “Mucize”, XXX/350; Ayrıca bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 220.

¹⁴¹ Mâtüridî, s. 275.

Muîn en-Nesefî (öl. 508/1114) bu kavramı “İnkârcılara meydan okuma amacı taşıyan ve dünyada gerçekleşen olağanüstü olaylar”¹⁴² şeklinde anlamlandırmıştır. Burada Nesefî söz konusu kavramın harikulade olma yönüne dikkat çekmiştir.¹⁴³ Mâtüridiyye’ye mensup diğer bir âlim olan Nureddin es-Sâbûnî de (öl. 580/1184) mucizeyi “Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, inkârcılara meydan okuduğunda elinde harikulade olan olayın, inkâr edenlerin bir benzerini gerçekleştirmekten aciz bırakacak şekilde vuku bulması”¹⁴⁴ olarak tanımlamıştır. Eş’arî âlimlerden Fahreddin er-Razi (öl. 606/1209) ise mucizenin “Meydan okuma ile gerçekleşen bir fiil olduğunu, bunun bazen alışılmış şekilde bazen de alışılmışın dışında bir yolla gerçekleştiğini” belirtmiştir.¹⁴⁵ Başka bir Eş’arî kelamcı olan Sa’düddîn et-Taftazânî (öl. 792/1390)’ye göre mucize, “Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin, söz konusu iddiayı reddedenlere karşı meydan okumak üzere elinde bulunan ve eşyanın normal hâlimden farklı bir formata bürünen öyle bir şeydir ki hiç kimse bunun benzerini gerçekleştiremez.”¹⁴⁶

5.7. Hatmü’n-Nübüvve (Peygamberliğin Sona Ermesi)

İslâm düşünce sistemini oluşturan iki temel unsur vardır: Allah’a iman ve Hz. Peygamber’e iman. Hz. Peygamber’e iman evrensel olmakla birlikte, bu durumun evrensel oluşu iki boyutta ele alınmaktadır: Zaman ve mekân. Mekân boyutu, Hz. Muhammed (s.a.v.)’in dili, cinsiyeti, inancı, milleti ve yaşadığı yer neresi olursa olsun bütün insanlara gönderilmesi ile ilgilidir. Hz. Peygamber’in nübüvvetinin evrensel oluşunun zaman boyutu ise, bu makamın kıyamete kadar bütün insanları muhatap alması anlamı taşımaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamber için “âhir zaman peygamberi” gibi ifadeler kullanılmış, ayrıca “محمد رسول الله و خاتم النبيين” (*Muhammed (s.a.v.) Allah’ın elçisi ve nebilerin sonuncusudur.*)¹⁴⁷ şeklindeki ilahî kelâm beyan edilmiş, bu da O’ndan sonra başka bir peygamberin gelmeyeceği anlayışını ortaya

¹⁴² Nesefî, *Tabsıra*, II/29-34.

¹⁴³ Bulut, “Mucize”, XXX/350; *Nübüvvet’in İspatında Mucize*, s. 20.

¹⁴⁴ Sâbûnî, s. 101.

¹⁴⁵ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal (Kelâm’a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, t.y., s. 207.

¹⁴⁶ Sa’düddîn et-Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İFAV Yay., (4. Baskı), İstanbul, 2017, s. 283-284.

¹⁴⁷ el-Ahzâb, 33/40.

çıkarmıştır. Buna “Hatmü’n-Nübüvve” denilmektedir.¹⁴⁸ Hristiyanlar¹⁴⁹, Yahudiler¹⁵⁰, Mecusiler¹⁵¹ şia’dan gulât-galiyye¹⁵² v.b. toplulukların Hz. Muhammed’in nübüvvetini inkâr ettiği bilinmektedir. Özellikle Ehl-i Kitâb’ın, diğer peygamberlerin varlığını kabul etmenin yanı sıra Hz. Peygamber’in Allah’tan vahiy aldığını reddetmeleri konumuz açısından önem arz etmektedir. Zîra burada da nübüvvetin farklı bir açıdan inkârı söz konusudur. Meselenin daha iyi anlaşılması adına “Hatmü’n-Nübüvve” ifadesinin kavramsal analizi yapılacaktır.

“Hatmü’n-Nübüvve” ibaresi “hatm” ve “nübüvvet” kelimelerinden müteşekkildir. Burada “الختم” kelimesi “ختم” fiilinden türemiş bir mastardır. Sözlükte “işî nihayete erdirmek, rahatlamak, mühür vurmak, damgalamak ve kapatmak”¹⁵³ gibi anlamlara gelen bu kelime “nübüvvet” kavramı ile birleştiğinde “ختم النبوة” ibaresini oluşturmaktadır. Bu da Hz. Peygamber’e nübüvvetin gelişi ile birlikte elçilik görevinin son bulduğunu haber vermektedir.¹⁵⁴ Yukarıda da belirtildiği gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)’in son peygamber olduğu Kur’an-ı Kerim’de bildirilmiş¹⁵⁵, bunun yanı sıra hadislerde de bu konuya temas edilmiştir. Konuyla ilgili hadislerde genellikle “Benden sonra peygamber gelmeyecektir” veya “Nübüvvet benimle nihayete ermiştir” gibi net ifadeler kullanılmakla birlikte, “Nübüvvet binasının eksik kalan tuğlasının tamamlanması” hadisinde olduğu gibi Hz. Peygamber’in son peygamber olduğunu dolaylı olarak bildiren rivayetler de mevcuttur.¹⁵⁶

“Hatmü’n-Nübüvve” anlayışına İslâm öncesi ilahî dinlerde de rastlamak mümkündür. Örneğin Yahudiler Malaki’nin son peygamber olduğuna inanırlar.

¹⁴⁸ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, s. 21; Yavuz, “Hz Muhammed’in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu”, s. 349.

¹⁴⁹ Kutsal Kitap (İncil-Yuhanna), 14/15-16.

¹⁵⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 582.

¹⁵¹ Muhammed İkbal, *İslâm’da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sadık Yenili, Mutena Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2014, s. 174.

¹⁵² Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 121.

¹⁵³ İbn Manzûr, s. 1101-1102; İsfahânî, s. 142-143.

¹⁵⁴ Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 120.

¹⁵⁵ el-Ahzâb, 33/40.

¹⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I/170, 177, 179, 180, 182; Buhârî, “Menâkıb” 18; “Enbiya”, 50; Müslim, “İman” 327; “Fezâil” 20-23.

Ayrıca bu dinin kutsal metinlerinde yeni bir peygamberin geleceğine ilişkin bilgilere rastlamak da mümkündür.¹⁵⁷

İslâm âlimleri, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olduğuna ilişkin delillerini şöyle sıralamışlardır:

1-) Bu konuda gerek Kur'an'da gerekse hadislerde, te'vile gerek olmaksızın anlamı açık ve net olan naslar mevcuttur.¹⁵⁸ Bundan dolayı Kur'an'a ve Sünnet'e iman eden herkesin mutlaka Hz. Peygamber'in peygamberlerin sonuncusu olduğuna inanması gerekmektedir.¹⁵⁹

2-) Meseleye icma ve nas dışında, aklî açıdan bakıldığında da aynı sonuç ortaya çıkmaktadır. Nitekim Allah'ın peygamber göndermedeki maksadı, kendisinin varlığını ve birliğini, insanların dünyada ve ahirette mutlu olacakları bilgileri ve kendisine yapılmasını emrettiği ibadetleri bildirmektir. Bunlar da Hz. Peygamber'in getirdiği vahiylerde mevcut olduğundan, ondan sonra başka bir elçiye ihtiyaç yoktur.¹⁶⁰ Muhammed İkbal (öl. 1938)'in dediği gibi “İslâmiyet, nübüvvetin son bulması gerektiğini keşfetmekle, onun kemal derecesine ulaştığını da fark etmiştir.”¹⁶¹

3-) Hz. Peygamber'den sonra herhangi bir peygamberin zuhur etmemesi de meselenin sosyolojik açıdan bir delili kabul edilebilir. Tarih boyunca pek çok yalancı peygamberin nübüvvet iddiasında bulunması ve neticede başarıya ulaşamaması, bu makamın yüce bir varlık tarafından verildiğini ve hile ile buna sahip olunamayacağını ortaya koymaktadır. Bu itibarla Hz. Muhammed (s.a.v.)'den sonra bir nebinin gelmeyeceği düşüncesi sosyolojik açıdan da kanıtlanmış olmaktadır.¹⁶²

4-) Ehl-i Kitâb'ın kutsal metni olan Kitâb-ı Mukaddes'te yer yer yeni bir nebinin gönderileceğine ilişkin haberler yer alırken, Kur'an-ı Kerim'de bu tarz bir bilgiye rastlanmamıştır. Kur'an'da önceki ilâhi kitaplara, peygamberlere ve Hz.

¹⁵⁷ Tevrat, “Tesniye”, 18/18; “Malaki”, 3/1; 4/5.

¹⁵⁸ Bkz. el-Mâide, 5/3; el-Hicr, 15/9.

¹⁵⁹ Mâtürîdî, s. 287; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 162-163.

¹⁶⁰ Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi, *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay., (7. Baskı), İstanbul, 2009, s. 189.

¹⁶¹ İkbal, s. 153-154.

¹⁶² Yavuz, “Hz Muhammed'in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu”, s. 321-360.

Muhammed (s.a.v.)’e iman edilmesi istenmiştir.¹⁶³ Gelmesi muhtemel herhangi bir kişiden bahsedilmemiştir.¹⁶⁴

Görüldüğü gibi İslâm düşünürleri, Hz. Peygamber’in son peygamber olduğunu kanıtlama noktasında epey çaba sarfetmiştir. “Hatmü’n-Nübüvve” meselesi, her ne kadar Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nübüvveti bağlamında ele alınmışsa da aslında bu konunun nübüvvet müessesesi ile doğrudan ilgisi vardır. Çünkü nübüvvet, başı, sonu ve ortası olan bir makam gibi düşünüldüğünde “Hatmü’n-Nübüvve” nin esasında nübüvvet kurumunun sonu olduğu anlaşılabacaktır. Dolayısıyla bu meselenin nübüvvetin bir parçası olduğu, sadece Hz. Peygamber bağlamında düşünülmemesi gerektiği söylenebilir.

¹⁶³ en-Nisâ, 4/136, 150-151.

¹⁶⁴ Yavuz, “Hz. Muhammed’in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu”, s. 321-360.

1.BÖLÜM

MU'TEZİLE'NİN NÜBÜVVET ANLAYIŞI

İslâm düşüncesinde Mu'tezile'nin görüşleri beş temel esas üzerine inşa edilmiştir ve bunlar: tevhid, adalet, el-menzile beyne'l-menzileteyn, va'd-vâid ve emri bil-ma'rûf, nehyi anil-münkerdir.¹⁶⁵ Mu'tezile'nin nübüvvete ilişkin görüşleri adalet prensibi ile ilişkilendirilmiş ve bu başlık altında işlenmiştir.¹⁶⁶ Bu bölümde Mu'tezile'nin nübüvvete dair genel görüşleri incelenecektir.

1.1. Mu'tezile'ye Göre Nübüvvet'in İmkân ve Gerekliliği (Hükmü)

Kelam ilminde herhangi bir işin olup olamayacağı ile ilgili aklî hükümler açısından genel olarak üç kavram kullanılmaktadır. Bunlar: muhâl, mümkün ve vâcib'tir.¹⁶⁷ Burada muhâl: “yokluğu zatının gereği olan” veya “konunun özü itibariyle kendi yokluğunu gerektiren” anlamındadır.¹⁶⁸ Mümkün, “varlığı da yokluğu da zatının gereği olmayan”¹⁶⁹ anlamına gelirken, vâcib ise “gerekli olan yapılması zorunlu ve terkedilmesi câiz olmayan husus”¹⁷⁰ manasında kullanılmaktadır. Kısacası muhâl, gerçekleşme ihtimali olmayan, mümkün gerçekleşmesiyle gerçekleşmeme ihtimali eşit olan ve vacip gerçekleşmesi zorunlu olan mefhumlardır. Bu bağlamda Allah'ın bir peygamber göndermesini muhâl olarak görenler olduğu gibi, mümkün veya vâcib olarak görenler de vardır.

Nübüvvetin hükmü açısından yapılan tartışmalar zaman zaman kafa karışıklığına neden olmuştur. Bunun en önemli sebebi ise düşünürlerin meseleyi Allah açısından mı yoksa insan açısından mı ele aldıklarını belirtmemiş olmalarıdır. Örneğin “peygamber göndermek vâciptir” sözü ele alınacak olursa, burada Allah'ın peygamber göndermesi, Allah'a bir yükümlülük gibi anlaşılabildiği gibi insanların nübüvvete olan

¹⁶⁵ Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, s. 149, 299, 609, 695, 739. Mu'tezile'nin beş esası için ayrıca bkz. Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 67-72; Metin Bozkuş, *Mürücu'z-Zeheb'te İslâm Mezhepleri*, Araştırma Yay., Ankara, 2009, s. 87; Muhammed Ebû Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yay., İstanbul, 2014, s. 145-148.

¹⁶⁶ Kâdî Abdalcabbâr, *Şerh*, s. 563.

¹⁶⁷ Barlak, s. 187.

¹⁶⁸ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 223.

¹⁶⁹ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 235.

¹⁷⁰ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 334.

ihtiyaçları açısından da algılanabilir. Bu sebeple konu ele alınırken Allah açısından ve insan açısından nübüvvetin hükmü ayrı ayrı değerlendirilmelidir.

1.1.1. Hüsün-Kubuh Açısından İnsanın Nübüvvete Olan İhtiyacı

Mu'tezile nübüvvete ilişkin görüşlerini, "hüsün ve kubuh" bağlamında ele almıştır. Hüsün "güzel olmak, güzellik, rağbet edilen şey ve akıl-duyular tarafından güzel kabul edilmek" anlamlarına gelmektedir.¹⁷¹ Kubuh ise "çirkin olmak, çirkin olan şey ve sevilmeyen" anlamında kullanılmaktadır.¹⁷² Burada tartışma konusu olan mevzu, bir şeyin hüsün (güzel-iyi) veya kubuh (çirkin-kötü) olduğunun akılla mı yoksa şeriat sayesinde mi bilinebileceği ile ilgilidir.¹⁷³

Mu'tezile bir şeye iyi veya kötü denmesini, o şeyin zâtında iyi veya kötü olmasına bağlamış, bunun akılla bilinebileceğini savunmuştur. Dolayısıyla onlara göre bir şeyin iyi veya kötü olmasını şeriat belirlemez. Şeriat sadece o şeyin iyi veya kötü olduğuna delâlet edebilir.¹⁷⁴ Basra ekolünden en-Nazzâm (öl. 231/845), el-Allâf (öl. 235/849), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) ve Kâdî Abdulcabbâr (öl. 415/1025) gibi âlimler genel olarak bu görüştedir.¹⁷⁵ Bağdat Mu'tezilesi ise kendi içinde ihtilaflar bulunmakla birlikte, hüsün ve kubuhun fiillerin zâtında değil sıfatlarında olduğunu savunmuştur.¹⁷⁶ Mu'tezile dışında hüsün ve kubuhun fiillerin zatında olduğunu kabul edenler: Cehmiyye, Şia, Kerramiyye ve Mâtürîdîlerdir.¹⁷⁷ Eş'ârîler ise bu konuda Mu'tezile'nin genel görüşüne katılmamış, bir fiilin güzel-çirkin olmasının şeriat ile belirlenebileceğini ileri sürmüştür.¹⁷⁸

¹⁷¹ İbn Manzûr, s. 877-878.

¹⁷² İbn Manzûr, s. 3508-3509.

¹⁷³ Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Danışman: Prof. Dr. Ömer Aydın) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013, s. 172.

¹⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdî ve'l-Adl*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, t.y., VI(I)/62-63, 66; *Şerh*, s. 301-302; Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 174.

¹⁷⁵ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 177.

¹⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 310-311.

¹⁷⁷ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 177.

¹⁷⁸ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i's-Sünnet (Eş'ârî Akâidi)*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek Yay., İstanbul, 2010, s. 141.

Mu'tezile'den Câhız (öl 255/869)'a göre de insanların nübüvvete olan ihtiyaçları bakımından, Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. O bunu söylerken insanların sahip oldukları tabiat ve fitratı göz önünde bulundurmuştur. Câhız'a göre akıl, Allah'ın emirlerini ve yasaklarını bilmede tek başına yeterli değildir. Çünkü akıl sınırlı bir yetidir. Akıl gibi akla bilgi sağlayan mekanizmaların da sınırlı olması sebebiyle akıl tek başına her şeyi kavramada yeterli değildir. Ona göre akıl bazı şeyleri kavrayabilir fakat dindeki ayrıntılı bilgiler nübüvvet ile bilinebilir.¹⁷⁹ Bu bağlamda Câhız, Allah'ın peygamber göndermesinin vâcip olduğu kadar bir lütuf olduğunu belirtmiştir.¹⁸⁰

Câhız'a göre insanlar, tabiatları gereği kendi menfaatlerinin peşinden koşarken, zayıf insanların menfaatini gözetmek yerine onlara zarar verebilirler. Zira insan hırslı bir varlıktır. Bu durum toplumda zayıfları kollayan mekanizmanın ortadan kalkmasına ve sosyal problemlerin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. İnsanların toplumsal sorunlardan dolayı yok olup gitmemeleri adına, onlara yol gösterecek önderler gönderilmesi gereklidir.¹⁸¹

Hüsün-kubuh düşüncesinden hareketle Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesi iyi (hüsün) bir fiildir. İnsanların kendilerini dünyada yönlendirecek böyle bir peygambere ihtiyaç duyduğunu ve insanın nübüvvete olan ihtiyacı açısından peygamber göndermenin vacip olduğunu Kâdî Abdulcabbâr şöyle açıklamıştır:

“Mükellefin¹⁸² vâcibi seçebilmesi, vâcibe davet eden birisi olmadığı takdirde gerçekleşmez. Öyleyse seçebilmenin gerekliliği gibi o da gereklidir. Olmaması durumunda seçim yapılamayacağından, kötülüğün bulunması esnasında seçim yapması da kötüdür. Bu nitelikteki fiilleri bilmede aklın etkisi yoktur. Akıl ile sadece, emaneti geri verme, insaf, nimete şükrün gerekliliği ile zulmün, yalanın ve bunları emretmenin

¹⁷⁹ Baktır, s. 257-268.

¹⁸⁰ Baktır, s. 257-268. Allah'ın peygamber göndermesinin vacip olmanın yanında lütuf olduğu düşüncesi Kâdî Abdulcabbâr'da da mevcuttur. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/43-45. Burada lütuf ile kastedilen, kendisine peygamber gönderilen kimselerin, hüsün olanı yapmaya, kabih olandan da uzaklaşmaya meyletmesini sağlayan şeydir. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 519.

¹⁸¹ Baktır, s. 257-268.

¹⁸² “Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama hususunda yükümlü tutmasına teklif denilmektedir.” Teklife muhatap olan kişiye ise mükellef denir. Mustafa Sinanoğlu, “Teklif”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/385-387.

kötülüğü, ihsan ve ikram etmenin iyiliği gibi şeyler bilinir. Namazın aşırılık ve kötülükten alıkoymasının ve içkinin düşmanlık ve azgınlığa sebep olduğunun ise, akıl ile bilinmesi muhâldir. Öyleyse bu boşluğu dolduracak bir şey olmadığında Allah'ın bize bunları öğretecek birini göndermesi gerekir. Bu sebeple peygamberlerin gönderilmesi iyidir. Mademki Allah Teâlâ, mükelleflerdeki bu durumları bize tanıtanları ve mükelleflerin maslahatlarının¹⁸³ peygamberin yaptıklarında olduğunu bilmektedir, öyleyse onlara peygamber göndermesi vâciptir”¹⁸⁴

Kâdî Abdulcabbâr burada aklın bazı konularda insana bilgi verebileceğini fakat bunun bir sınırı olduğunu belirtmiştir. İnsan aklının çaresiz kaldığı konularda ise yol gösterecek birine, yani peygambere ihtiyaç duyulduğunu, bu itibarla Allah'ın peygamber göndermesinin vacip olduğunu vurgulamıştır. Fakat nübüvvetin insanlık için olmazsa olmaz bir gereklilik mi yoksa onların hidayete ulaşmasında destek mahiyetinde bir lütuf mu olduğu sorusu da Mu'tezile'nin gündeminde olmuştur. Kâdî Abdulcabbâr'ın bu konuya yaklaşımı maslahat temeline dayanmaktadır. Yani ona göre Allah'ın peygamber göndermesi ile ilgili genel bir hüküm vermek zordur. Bir insana peygamber gönderilmesi veya gönderilmemesi, o kişinin durumuna göre ya gerekir ya da gerekmez.¹⁸⁵ Burada Kâdî Abdulcabbâr'ın her mükellefe peygamber göndermenin gerekli olmadığı kanaatinde olduğu görülmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla ona göre bazı insanlara peygamber göndermek maslahat sağlayacağı gibi bazısına da sağlamayacaktır. O bu konuyla ilgili insanları üç kısımda ele almıştır:

1.Sorumlu olduğu her şeyi aklen kavrayabilen insan: Böyle bir kimse, mevcut şeriata uysa da uymasa da ona peygamber göndermek gerekmez.

2.Akıllarına yerleştirilmiş olan yükümlülüklerin tamamına veya bir kısmına ittiba etmeyen insan: Böyle bir insana da peygamber göndermek gerekmez. Çünkü peygamber göndermek o kimseye maslahat sağlamayacaktır.

¹⁸³ “Şer’î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh usulü terimi.” İbrahim Kâfi Dönmez, “Maslahat”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/79-94.

¹⁸⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Murat Memiş, İz Yay., İstanbul, 2011, s. 128; Benzer açıklamalar için bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 564.

¹⁸⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/117.

3. Kendisine peygamber gönderildiği takdirde yapması gereken fiillere yönelen insan: Böyle bir kimse peygamberin yokluğunda şeriatın dışına çıkıp yanlışa sapar, peygamber gönderildiği takdirde ise iyiye güzele yönelir. Bu kendisi için maslahat olur. Böyle kimselere peygamber göndermek vaciptir.¹⁸⁶

Kâdî Abdulcabbâr insanları, nübüvvet gönderilmesi gereken ve gerekmeyenler olarak üç kısımda incelemiştir. Buradaki temel ölçüt ise maslahattır. Diğer bir söylemle ona göre eğer peygamber göndermek bir mükellefe maslahat sağlayacaksa gerekli, sağlamayacaksa gereksizdir.

Konuyla ilgili Mâtürîdî ve Eş'arî anlayışlara bakıldığında onların konuyu “hikmet” ve “akıl açısından” olmak üzere iki bağlamda ele aldığı görülmektedir. Akıl açısından ile kastedilen, Allah’ın iradesi açısından nübüvvetin gerekliliğidir. Hikmet açısından ile anlatılmak istenen ise insanların nübüvvete olan ihtiyacı açısından nübüvvetin gerekliliğidir.¹⁸⁷ İnsanın nübüvvete olan ihtiyacı açısından, Allah’ın peygamber göndermesinin vâcipliği konusunda Mâtürîdî¹⁸⁸ ve Eş'arî¹⁸⁹ âlimleri ittifak hâlinedir. Ayrıca Şia¹⁹⁰ ve İslâm Filozoflarının¹⁹¹ da bu kanaatte olduğu bilinmektedir.

Görüldüğü gibi insanın nübüvvete olan ihtiyacı bakımından kelâmî ve felsefî ekoller aynı görüşü paylaşmıştır. Buradaki temel çıkış noktası, aklın sınırlı bir yeti olmasıdır. Gerek Mu'tezile gerekse diğer ekoller, aklın bazı şeyleri bilebileceğini fakat bütün konularda bilgi sahibi olamayacağı düşüncesindedir. Bu itibarla özellikle dinî yükümlülüklerin bildirilmesi hususunda, insanların bir öndere ihtiyaç duyduğu gerçeği kabul edilmiş ve bunun insan için bir zaruret olduğu kanaati oluşmuştur. İnsanın psikolojik, fiziksel ve sosyal özellikleri gözönüne alındığında yukarıda bahsi geçen

¹⁸⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/114-115; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 129.

¹⁸⁷ Barlak, s. 75-80.

¹⁸⁸ Bkz. Mâtürîdî, s. 263-273.

¹⁸⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 281-282.

¹⁹⁰ Abdülkerîm Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm Fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kâhire, 2009, s. 484.

¹⁹¹ Mehmet Aydın, “Farabî'nin Siyasî düşüncesinde Sa'âdet Kavramı”, *Dergipark.org.*, Makale Kodu: 585896, Erişim Linki: https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000541, (30.10.2020), s. 303-315.

kelâmî ve felsefî düşünce ekollerinin bu konuda isabetli bir tutum sergiledikleri söylenebilir.

1.1.2. Salah-Aslah Açısından Nübüvvet

Allah'ın iradesi açısından nübüvvetin hükmü konusu Mu'tezile kelimasında "salah-aslah" prensibine göre açıklanmıştır. Salah, "kişi için faydalı, haz verici ve iyi" anlamına gelirken, aslah ise "daha faydalı, daha iyi, en faydalı" şeklinde telakki edilmiştir.¹⁹² Terim olarak ise salah, "Allah'ın kulları için uygun olanı yaratması" anlamına gelir. Aslah ise Allah'ın kulları için "en uygun olanı yaratması"dır. Bu prensip Mu'tezile'de Allah'ın adaletini temellendirmek amacıyla kullanılmıştır.¹⁹³ Onlara göre bu esası reddetmek Allah'ın adaleti ile bağdaşmaz. Salah-aslah prensibi gereğince kulları için en iyisini (aslah) yaratmak Allah'a vaciptir (vücûb alellah). Aslahı yaratmak adalet olduğu gibi, onu bildiği hâlde yaratmamak da zulümdür. Dolayısıyla en iyisini bildiği hâlde onu yaratmadığını söylemek, Allah'ı zulüm ile nitelendirmek anlamına gelir.¹⁹⁴ Özellikle Basra Mu'tezilesi'nin kabul ettiği bu görüşe itiraz eden bazı Mu'tezilî âlimler olmuştur. Örneğin Bağdat ekolü savunucularından Bîşr b. el-Mu'temir (öl. 210/825), aslah fikrini reddetmiştir. Ona göre şayet böyle bir şey olsaydı yeryüzünde inanmayan kalmazdı.¹⁹⁵ Dolayısıyla Allah'ın bütün kullarını cennete koyması gerekirdi. Ayrıca böyle bir şey olsa bile bunu Allah'ın üzerine bir vazife veya zorunluluk değil, onun bir lütfu olarak algılamak gerekir.¹⁹⁶ Bîşr, aslah

¹⁹² İbn Manzûr, s. 2479-2480. Mu'tezile'nin benimsediği bu fikrin bir benzerini daha sonraki dönemlerde Hristiyan dünyasında Leibniz (öl. 1716) adında bir düşünür de ileri sürmüştür. "Teodise" adını verdiği bu teori kötülük problemi karşısında yaratıcının adaletini ve haklılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Robert Brunsevig, "Mu'tezile ve Aslah", çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt:2, Sayı: 4, 2002, s. 235-249.

¹⁹³ Avni İlhan, "Aslah", *DİA*, İstanbul, 1991, III/495-496; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 33; Mu'tezile'de Allah'ın kötü fiil yaratmaya kâdir olup olmadığını meselesi tartışma konusudur. Vâsıl b. Ata, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Kâdî Abdulcabbâr'a göre Allah kötü fiil yaratmaya kâdirdir fakat hikmet ve adaleti gereği bunu yapmaz. Diğer taraftan Nazzâm, Câhız ve Esvârî'ye göre ise Alah kötü fiil yaratmaya kâdir değildir. Bkz. Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 158-161.

¹⁹⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Üstad Mustafa Bekâ t.y., XIV/65, 81-83.

¹⁹⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Ebû'l-Alâ Afifi, t.y., XIII/300; Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 520.

¹⁹⁶ Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdulmelik b. Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâtü'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Şâri Abdülaziz, Mektebetü'l-Hânicî, Mısır, 1950, s. 300-307.

fikrini aklen de reddetmiştir. Ona göre her aslahın başka bir aslahı vardır. Çünkü Allah'ın daha güzeli yaratma konusunda bir sınırı yoktur. Dolayısıyla Allah'ın aslahı yaratması aklen muhâldir.¹⁹⁷ Bu fikri Dırâr b. Amr (öl. 200/815)¹⁹⁸ ve Cafer b. Harb (öl. 236/850)¹⁹⁹ de kabul etmiştir. Bağdat ekolünden bunlar hariç hemen hemen âlimlerin tamamı aslah fikrini benimsemiştir.²⁰⁰ Bu konuda Mâtürîdî ve Eş'ârî'ler, Mu'tezile'yi tenkit ederek, Allah'ın aslahı yaratmasının kendisi için vacip olmadığını savunmuştur.²⁰¹

Aslâh'ın kapsamı konusunda Mu'tezile kendi içinde ihtilafa düşmüştür. Basra ekolü aslahın sadece din işleri ile ilgili olduğunu savunurken²⁰², bağdat ekolü Allah'ın kulları için en hayırlı olanı yaratmasının hem din hem de dünya işlerinde söz konusu olduğunu ileri sürmüştür.²⁰³ Burada nübüvvet müessesesi ile din olgusu birlikte düşünülmelidir. Mu'tezilî anlayışta Allah'ın en hayırlı olanı yaratması, insanlara sunduğu dinî tekliften kaynaklanmaktadır. Bu teklifin ileticisi de peygamber olduğuna göre, dinî konularda Allah'ın aslahı yaratması ilk olarak insanlara peygamber göndermesi ile başlar.²⁰⁴ Bu bağlamda aslahı dinî konularla sınırlandıran Basra Ekolü ve dinî konularla birlikte dünyevî meselelerde de aslahı Allah'a vacip gören Bağdat Ekolü nübüvvete büyük önem vermiş görünmektedir. Zira ikisinde de dinî konular aslah açısından önemsenmiştir.

Mu'tezile'nin Allah'ın peygamber göndermesi ile ilgili görüşü, yukarıda da belirtildiği gibi salah-aslah prensibi üzerine bina edilmiştir. Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre teklif konusu olan meselelerde insan aklının idrak edemeyeceği bir takım ilahî buyrukları Allah'ın bir haberci vasıtasıyla insana

¹⁹⁷ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 209-210; Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, (2. Baskı), Beyrut, 1992, s. 56-57.

¹⁹⁸ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 209.

¹⁹⁹ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 169.

²⁰⁰ Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 170.

²⁰¹ Bkz. Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, Âmidî, *Ğâyetu'l-Meram fî İlm-i Kelâm*, Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, (1. Baskı), Beyrut, 2004, s. 196-200; Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 167.

²⁰² Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/53-60.

²⁰³ İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdalcabbâr*, Rağbet Yay., İstanbul, 2002, s. 294; Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*, s. 170.

²⁰⁴ İlhan, "Aslah", III/495-496.

bildirilmesi vaciptir.²⁰⁵ Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr da aynı görüştedir. Ona göre Allah'ın gerçekleştirdiği her fiil hüsün dairesindedir.²⁰⁶ Allah'ın bu hüsün fiilleri kendi aralarında hüküm bakımından üç kısımda incelenmiştir. Bunlardan birincisi hüsün sıfatına sahip olmayan fiillerdir ki hak eden birini cezalandırmak buna örnektir. İkincisi, yapıldığı takdirde övgüyü hak eden, yapılmadığında ise kınanma gerektirmeyen fiillerdir. İlk yaratma buna örnek verilebilir. Üçüncüsü ise Allah'ın yarattığında övgüye layık olan, yaratmadığında ise kınanmayı hakedecek fiillerdir. Bu fiiller Allah'ın iradesi açısından kendisine vaciptir. Bu bağlamda Mu'tezile'ye göre yok olan bir şey (madum), varlık sahasına çıkarıldığında ve kendisine teklif götürüldüğünde o varlığın kendisinden istenileni yapabilecek potansiyele ve gerekli bilgilere sahip olması gerekir. Bu gereklilikleri sağlamak Allah'a vaciptir.²⁰⁷ Mu'tezile'nin bu konudaki temel ölçütünün teklif olduğu görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın yarattığı varlıklara teklifte bulunması, onlara yardım etmesini gerektirmektedir. Öte yandan vaciplik hükmü, Allah'ın dışarıdan haricî bir gücün etkisinde olduğu düşüncesini doğurmamalıdır. Allah'a vaciptir demekten kasıt, onun hikmet sahibi ve adaleti gözetken bir varlık olması hasebiyle kendisinden insanlar için aslah olanı yaratmasının beklenmesidir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın ezeli ilminde, kulları hakkında neyin en hayırlı olduğu bilgisi mevcuttur. Kulları ile ilgili en hayırlı işi bilen Allah'ın onu kullarına bildirmemesi, onun adalet ilkesine zıttır. Bu itibarla, en hayırlı olanın yapılmasının kullardan beklenmesi mümkün ise bunu kullarına bildirmek Allah için vaciptir.²⁰⁸ Bu prensipten hareket eden Kâdî Abdulcabbâr'a göre Allah'ın âdil olması gerekmektedir. Allah, kendisine vâcip olanı yapmak adına, kullarından yapmasını beklediği aslahı onlara bildirmek kendisine gereklidir. Bu sebeple insanlara peygamber göndermek de onun açısından vaciptir.²⁰⁹

²⁰⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/20, 45-46.

²⁰⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/65; Muhammed Safa Câsim ve Nihad Hammâd Esved, "Mevkivi'l-Mu'tezile mine'n-Nübüvve", *Mecelletü't-Terâsi'l-İlmiyyi'l-Arabî*, Sayı: 4, 2015, s. 241-266.

²⁰⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/65-66; Câsim ve Esved, s. 241-266.

²⁰⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 133; Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/65; Câsim ve Esved, s. 241-266.

²⁰⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 563.

Câhız, peygamber göndermenin hükmü noktasında Mu'tezile'nin genel görüşüne katılmaktadır. Ona göre salah-aslah prensibi gereği Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vaciptir. Çünkü Câhız, Allah'ın kulları için en hayırlı olanı yarattığını, bu itibarla onlara peygamber gönderdiğini belirtmiştir.²¹⁰ Öte yandan Câhız, insanların dünyada işledikleri günahların cezasından kurtulmak için ahirette çeşitli mazeret ve bahaneler öne sürmemeleri adına peygamber göndermenin gerekli bir iş olduğunu vurgulamıştır.²¹¹ Câhız burada insanların sahip olduğu fitrat ve tabiat üzerinden bir değerlendirmede bulunmuştur. Zira insan hırslı ve menfaatine düşkün bir varlık olduğundan ahirette kendi lehine bazı mazeretler ileri sürecektir. Cahız da bu noktada, Allah'ın kullarını çok iyi tanımasından dolayı, bu tür bahaneleri baştan bertaraf etmek için peygamber göndermesi gerektiğini belirtmiştir.

Mâtürîdî'lere göre Allah'ın peygamber göndermesi mümkündür. Fakat onların Allah'ın hikmetli oluşuna yaptıkları vurgu, onların Mu'tezile anlayışına yakın bir konumda algılanmasına neden olmuştur.²¹² Bunun sebebi ise Mâtürîdîlerin vurguladığı hikmet kavramının vacip olarak algılanmasıdır. Bu bağlamda nübüvvetin Allah'a vacip olması şöyle açıklanmıştır: Allah, nübüvvetin hükmü konusunda ne dışarıdan bir yükümlülüğe maruz kalmış ne de kendi zatında kendine bunu zorunlu kılmıştır.²¹³ Bu açıklamalara bakıldığında onların aslında bu konuda Mu'tezile'ye çok yakın oldukları görülmektedir. Zira Kâdî Abdulcabbâr'ın da bi'seti Allah'a vacip görmekle birlikte, ona dışarıdan bir yükümlülük yükleme niyetinde olmadığı bilinmektedir.

Konuyla ilgili kayda değer bir açıklama da Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye aittir. Ona göre Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Fakat onun vaciplik söylemi Mu'tezile'nin söyleminden oldukça farklıdır. Şöyle ki: İnsanlar tarih boyunca peygamberlerin gönderildiğine şahitlik etmişlerdir. Yani peygamberlerin Allah tarafından gönderildiği bir vakiyadır. Bu itibarla Allah'ın peygamber göndereceği bilgisinin ezelde Allah'ın sonsuz ilminde olduğu rahatlıkla söylenebilir. Dolayısıyla

²¹⁰ Baktır, s. 257-268.

²¹¹ Cahız, III/240.

²¹² Bkz. Mâtürîdî, s. 263-273.

²¹³ Barlak, s. 80.

ezelde Allah'ın ilminde bulunan bi'set bilgisinin hikmetli olma, mutlak ilmi doğrulama ve te'kid etme adına gerçekleşmesi vaciptir.²¹⁴ Burada Mâtürîdîlerin Allah'ın peygamber göndermesini mümkün görmekle birlikte, aralarında ihtilaf olduğu ve genel olarak Mu'tezile'ye yakın bir çizgide oldukları söylenebilir.

Eş'ârîlerin bi'set konusunda Mu'tezile'den farklı bir tavır içerisinde olduğu bilinmektedir. Onlara göre Allah'ın her eylemi doğru, hikmetli, adaletli ve gerçektir. Dolayısıyla Allah'ın yarattığı fiiller hangi içeriğe sahip olursa olsun hüsendür. Bu bağlamda Allah'ın peygamber göndermesi de mümkündür. Şayet Allah Peygamber gönderirse bu onun lütfu ve ihsanıdır. Eş'ârîlerin bu konudaki genel görüşü bi'setin mümkün olduğudur.²¹⁵ Fakat Taftazânî bu görüşe katılmamıştır. Ona göre peygamber göndermek, Allah'ın üzerine yüklenmiş bir sorumluluk olmamakla birlikte, onun hikmetli bir varlık olması hasebiyle yapması gereken vacip bir fiildir. Yani peygamber göndermek, ona dışarıdan bir zorunluluk olmaksızın, onun hikmetli bir varlık olmasından dolayı kendisinden mutlak anlamda yapması beklenen bir iştir.²¹⁶ Taftazânî'nin buradaki açıklamalarında hikmeti vurgulaması, akıllara bu fikrin İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdulcabbar'ın düşünceleri ile olan benzerliğini getirmektedir.

Şia ve İslâm Filozoflarının bi'set konusundaki görüşlerine bakıldığında onların Mu'tezile çizgisinde olduğu görülmektedir. Şia'ya göre imametle birlikte bi'set de Allah'ın iradesi açısından vaciptir.²¹⁷ Mu'tezile'deki "aslah" prensibinin İslâm Filozoflarındaki karşılığı "ilahî gerektirme" dir.²¹⁸ Yani onlara göre de Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir.²¹⁹

Özetle, Allah'ın peygamber göndermesi konusunda, " insanların nübüvvete olan ihtiyacı " ve "Allah'ın iradesi " gibi iki değişken mevcuttur. İnsanların bi'sete olan ihtiyacı noktasında zikredilen bütün ekoller nübüvvetin vacip olduğunu

²¹⁴ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993, I/13-14.

²¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b.el-Hasan İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, thk. Ahmed Abdurrahim, Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, Kâhire, 2005, 136-141; Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 282-283.

²¹⁶ Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 282.

²¹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 484.

²¹⁸ Barlak, s. 72.

²¹⁹ Aydın, "Farabî'nin Siyasî düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", s. 303-315.

belirtmiştir. Öte yandan Allah'ın iradesi açısından Allah'ın peygamber göndermesinin gerekliliği konusunda böyle bir ittifak görünmemektedir. Bu anlamda Mu'tezile bi'seti vacip olarak kabul ederken, İslâm filozofları ve Şia'nın da bu görüşü kabul ettiği müşahede edilmektedir. Diğer taraftan Taftâzânî dışındaki Eşârî âlimler Mu'tezile'den farklı düşünerek bi'setin mümkün olduğunu belirtmiştir. Mârûrîdîlerin de Mu'tezile ile Eş'ârî arası bir yol izlemekle birlikte Mu'tezile'ye yakın bir tavır sergilediği söylenebilir. Burada bi'setin Allah açısından gerek vacip olduğunu gerekse mümkün olduğunu düşünenler, kendi içlerinde tutarlı açıklamalarda bulunmuşlardır. Mu'tezile bu konuda "vaciptir" derken Allah için dışarıdan bir zaruret olmadığını da belirtmiştir. Yani Allah yüce ve hikmetli bir varlık olduğundan kendisinden hikmetsiz işler beklenmez. Dolayısıyla bi'set de insanların yararına bir fiil olduğundan Allah'tan yapılması beklenen bir fiildir. Allah'ın peygamber göndermesinin vacip olması bu anlamdadır. Öte yandan Eş'ârî ve Mâtûrîdî "bi'set mümkündür" demeleri Allah'ı dışarıdan kendisine yüklenecek bir zorunluluktan kurtarma çabasından dolayıdır. Bu tutum da kendi içinde tutarlıdır. Fakat Mu'tezile zaten bu zorunluluğun Allah için söz konusu olmadığını belirtmiştir. Kısacası "vaciptir" ve "mümkündür" diyenler aslında benzer düşünceleri paylaşmakla birlikte, düşüncelerini ifade etme noktasında ayrılığa düşmüş görünmektedir.

1.1.3. İlâhî Bir Lütuf Olması Açısından Nübüvvet

Allah kullarına çeşitli şekillerde yardıma bulunur. Bu yardım bazen bir ibadeti yapmaya vesile olurken bazen de bir gûnahtan sakınmaya sebep olmaktadır. Lütuf olarak ifade edilen, Allah'ın kullarına gösterdiği ilgi alaka ve yardım, konumuz açısından son derece önemlidir. Çünkü Allah'ın peygamber göndermesi insanlar için bir iyiliktir. Zira peygamber insana doğru ve yanlış tebliğ eder, onun doğruya yönelip yanlıştan yüz çevirmesine yardımcı olur. Bu anlamda peygamberlerin bi'seti, Allah'tan insanlara bir lütuftur. Önceki bölümlerde Allah'ın peygamber göndermesi, salah-aslah ve husun-kubuh açılarından ele alınarak, Mu'tezile'nin nübüvvetin hükmü hakkındaki düşünceleri incelendi. Bu başlıkta da ilâhî bir yardım olarak lütfun anlamı,

hükmü, Mu'tezile'nin konu hakkındaki görüşleri ve meselenin nübüvvet ile olan ilişkisi ele alınacaktır.

Lütuf teorisinin kurucusu Bîşr b. Mu'temir (öl. 210/825)'dir. Bazı araştırmacılara göre "aslah" teorisini ortaya atan Nazzâm ve Allaf'a karşı Bîşr, lütuf teorisini geliştirmiştir. Allah'ın insanlara iyilik yapmak zorunda (aslah) olmadığını açıklamak için lütuf kavramını ortaya atan Bîşr, bazı kaynaklara göre bu görüşünden daha sonraları vazgeçmiştir.²²⁰ Bu teori daha sonra Kâdî Abdulcabbâr'ın elinde sistemli bir hüviyete kavuşmuştur.²²¹ Teklif bağlamında, peygamber ve şariat gönderilmesi, hükümlerin düzenlenmesi ve hidayete kavuşmak için yapılan uyarılar birer lütuftur.²²² Lütuf teorisinin konumuz açısından önemi de tam olarak bu bağlamda önem arz etmektedir. Nübüvvet ve onunla gelen şariat Allah'ın insanlara bir lütfudur. Lütuf meselesi de Mu'tezile kelâmında önemli bir yer işgal ettiği için konumuz nübüvvet, Mu'tezile ve lütuf üçgeninde değerlendirilecektir. Değerlendirmeye geçmeden önce lütuf kavramının mahiyetine göz atmak yerinde olacaktır.

Lütuf kavramı Arapça kökenli olup, "لطف" kelimesinden türemiştir. Lütuf, sözlükte "hafif hareket, ince işlerle uğraşma ve duyunun algılayamadığı şeyler"²²³, ayrıca "nazik ve merhametli davranmak, iyi muamelede bulunmak"²²⁴ gibi anlamlara gelmektedir. Terim olarak ise, insanın cüz-i iradesiyle Allah'ın emirlerine itaat edip yasaklarından kaçınmasına vesile olacak ilâhi bir fiil olarak telakki edilmiştir.²²⁵ Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr'ın tanımına göre lütuf, "Teklif çerçevesinde olan vacip ve mendup fiillerin, onun sayesinde seçildiği ya da kişinin yine onun sayesinde teklif kapsamı içinde olan fiileri tercih etmeye motive olduğu özel bir şeydir."²²⁶

²²⁰ Mahsum Aytepe, "Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu'tezilî Yorumu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3, 2017, s. 237-276.

²²¹ Aytepe, s. 237-276.

²²² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/49; İlyas Çelebi, "Lütuf", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/239-241.

²²³ İsfahânî, s. 450.

²²⁴ İbn Manzûr, s. 4036; Topaloğlu ve Çeleb, *Sözlük*, s. 198.

²²⁵ Topaloğlu ve Çeleb, *Sözlük*, s. 198; Vacip özelliğini kendinde barındıran bir eylemi gerçekleştiren lütfâ "tevfik", yapılmaması gereken bir eylemden kaçınmaya da "ismet" denilmiştir. Bkz. Çelebi, "lütuf", s. 239; Hülya Alper, "Tevfik", *DİA*, İstanbul, 2012, XXXI/8-9.

²²⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/11; Binyamin Abrahamov, "Kâdî Abdulcabbâr'ın İlâhi Yardım Kuramı: Lütuf" *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i (Klasik ve Çağdaş*

Burada Kâdî Abdulcabbâr'ın tanımı incelendiğinde lütuf için öncelikle insanın özgür iradesi ile fiile yönelmesi ve Allah'ın teklif ettiği konularda bir motivasyonun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Bütün mütekellimler Allah'ın insanlara lütufta bulunduğu konusunda hemfikirdirler.²²⁷ Buradaki asıl tartışma konusu, lütfun Allah'a vacip olup olmadığı ile ilgilidir. Lütfun hükmü meselesinde Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında belirgin bir fark olduğu gibi Mu'tezile kendi içinde de gruplara ayrılmıştır. Mu'tezile'ye geçmeden hemen şu bilinmelidir ki Ehl-i Sünnet, Allah'a hiçbir şeyin vacip olamayacağı düşüncesindedir.²²⁸ Mu'tezile'nin geneli ise Allah'ın kullarına lütufta bulunmasını vacip olarak kabul etmiştir.²²⁹ Ehl-i Sünnet Mu'tezile'yi bu konuda şiddetle eleştirmiştir.²³⁰ Mu'tezilî âlimler lütfun hükmü konusunda tam bir mütabakata varamamış, kendi aralarında üç guruba ayrılmışlardır.

Birinci grupta Bağdat Mu'tezilesinden Bişr b. el-Mu'temir (öl. 210/825) ve onun görüşünü benimseyenler vardır. Bu grup kaynaklarda “ashâbü'l-lutf” şeklinde isimlendirilmiştir. Onlara göre lütuf ve aslah Allah'a vacip değildir. Allah'ın fiilerinde vacip kelimesini kullanmak, onun kudretine ket vurmak veya sınırlandırmak anlamı taşımaktadır. Bişr'e göre şayet lütuf Allah'a vacip olsaydı kimsenin O'na isyan etmemesi gerekirdi.²³¹ Allah lütfâ kâdirdir. Şayet O kâfire lütufta bulunursa, zorla da olsa iman gerçekleşir.²³² Onların bu düşünceleri doğrultusunda, Allah'ın peygamber göndermesinin kendisine vacip olmadığı görüşünde oldukları söylenebilir. Çünkü daha önce de belirtildiği gibi bütün mütekellimler, peygamber göndermenin insan için bir maslahat olduğunu ve Allah'ın insana lütufta bulunduğunu kabul etmiştir. Bu

Metinler Seçkisi), çev. Abdunnasır Süt- Hâil Kayıkcı, İz Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2017, II/360-373.

²²⁷ Eş'ârî, *Makalât*, s. 209-210; Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, Endülüs Yay., İstanbul, 2017, s. 145.

²²⁸ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 231-233; Arslan, *Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 145.

²²⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 573, 575; Eş'ârî, *Makalât*, s. 210; Câsim ve Esved, s. 241-266.

²³⁰ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 231-233

²³¹ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 520, 798; *el-Muğnî*, XIII/4-5; Eş'ârî, *Makalât*, s. 209; Abrahamov, “Kâdî Abdulcabbâr'ın İlâhî Yardım Kuramı: Lütuf”, II/360-373; Hulusi Arslan, “Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi” *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, s. 343-360.

²³² Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Firâk*, Mektebetü İbn Sînâ, Kâhire, t.y., s. 140.

bağlamda Bîşr b. el-Mu'temir ve onun görüşünde olanların Allah'ın peygamber göndermesinin kendisine vacip olmaktan ziyade bir lütuf olduğunu kabul ettikleri görülmektedir.

Eş'ârî'lerin de genel olarak bu kanaatte oldukları söylenebilir. Onlara göre Allah'ın her eylemi doğru, hikmetli, adaletli ve gerçektir. Dolayısıyla Allah'ın yarattığı fiiller hangi içeriğe sahip olursa olsun hüsündür. Şayet Allah Peygamber gönderirse bu onun lütfu ve ihsanıdır.²³³ Burada Eş'ârî'lerle “ashâbü'l-lutf”u aynı paydada buluşturan görüş, nübüvvetin Allah için vacip olmayıp, O'nun insanlara bu yolla lütufta bulunmuş olmasıdır.

İkinci grupta olanlar ise Nazzâm (öl. 231/845), Esvârî (öl. 240/854) ve Câhız (öl. 255/869) gibi Mu'tezilî âlimlerdir. Onlara göre Allah için en hayırlı olanı (aslah) yaratmak Allah'a vacip olduğundan ve lütuf da insanların faydasına bir şey olması sebebiyle Allah'a vaciptir. Bu grup kaynaklarda “ashâbü'l-aslâh”²³⁴ şeklinde nitelendirilmiştir. Onlar Allah'ın bütün fiillerini aslah saydıkları için lütfu, teklifi ve yaratmayı Allah'a vacip görmüşlerdir.²³⁵ Lütfu Allah'a vacip görmelerinin sebebi ise O'nun hikmetli bir varlık olmasıdır. Diğer bir söylemle kullarına lütufta bulunmak hikmetli bir iş olduğundan bu Allah'a vacip olarak kabul edilmiştir.²³⁶ Bu grupta olanların aslahı ve lütfu vacip kabul etmeleri, Allah'ın bir lütuf olarak peygamber göndermesinin hükmü konusundaki görüşlerini kendiliğinden ortaya çıkartmaktadır. Nitekim Allah'ın peygamber göndermesi insanlar için maslahat ve yardım kabul edilmiştir. Bu gruptakilere göre Allah'ın aslah olanı ve lütfu yaratması kendisine vacip olduğundan, ilahî bir yardım olarak kabul edilen nübüvvetin de lütuf olması itibariyle Allah'a vacip olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Fakat daha önce de belirtildiği gibi

²³³ İbn Fûrek, *Makâlât*, 136-141. Ayrıca Bkz. Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 282-283.

²³⁴ Hulusi Arslan, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problem*, (Danışman: Prof. Dr. Cihat Tunç) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora tezi, 1999, s. 122-123; Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, İz Yay., İstanbul, 2016, s. 77.

²³⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/7; Ayrıca bkz. Arslan, *Mu'tezile'ye göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problemi*, s. 122-123; “Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, s. 343-360; Süt, s. 77.

²³⁶ Câsim ve Esved, s. 241-266.

Câhız'ın bi'setin vacip olduğunu söylemenin yanı sıra aynı zamanda onun ilahî bir lütuf olduğunu da vurgulaması kayda değerdir.

Üçüncü ve son gruptakilere göre ise lütuf ve aslah olana riayet etmek Allah'a vacip değildir.²³⁷ Bu görüşün savunucuları Ebû Ali, Ebu Hâşim ve Kâdî Abdulcabbâr'dır. Onlar lütfun Allah'a vacip olmadığını söylemekle birlikte, insanın teklif kapsamına girip kendisinde sorumluluk hâsıl olmaya başladıktan sonra insana teklifi yerine getirebilecek imkânı (temkin) sağlamasını, teklifi kolaylaştıracak lütuflarda bulunmasını Allah'a vacip görmüşlerdir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre yapılması vacip olan fiil, yapılmadığında yergi gerektirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın yapmadığı zaman yergi ile karşılanacak eylemleri teklif kapsamında değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Allah'a vacip olan şeyler, teklifin icrasını sağlayacak imkânlar verilmesi (temkin), lütufta bulunması, hak edeni ödüllendirme ve acılara karşılık vermesi gibi fiilerdir. Bunların Allah'a vacip olmasının sebebi ise insanların sorumlu tutulmalarıdır.²³⁸ Kâdî Abdulcabbâr'a göre herhangi bir şeyin Allah'a vacip olması demek, dışarıdan başka bir gücün O'nu zorunlu tutması anlamına gelmez.²³⁹ Ona göre Allah insanı bazı konularda mükellef tuttuktan sonra, bir anlamda lütfu kendi kendine vacip kılmıştır.²⁴⁰ Cübbâî'lere göre yükümlülüklerin hepsi aslında birer lütuftur. Bu itibarla onlar, insanlara yükümlülükleri bildiren peygamberler gönderilmesini de ilâhi lütuf kapsamında değerlendirmiştir.²⁴¹

Cübbâî'lerin ve Kâdî Abdulcabbâr'ın lütuf düşünceleri ile nübüvvetin gerekliliğine ilişkin görüşleri bir arada düşünüldüğünde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: Daha önce de belirtildiği gibi onlara göre Allah'ın peygamber

²³⁷ Burada kastedilen; Allah'ın insanı yaratması ve onu sorumlu tutması vacip değildir. Allah insanı yaratmayabilir ve teklifte bulunmayabilirdi. Bu onda bir noksanlığa işaret değildir. Bkz Arslan, "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", s. 343-360.

²³⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/53; Arslan, *Mu'tezile'ye göre İyilik ve Kötülük*, s. 124; Süt, s. 77; Arslan, "Yaratma ve Gayelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi", s. 343-360.

²³⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/14.

²⁴⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl* thk. Muhammed Ali Neccâr ve Abdülhâlîm Neccâr, t.y., XI/68; VI(I)/34.

²⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, s. 67-72. Bu gruptakiler Allah'ın bütün fiilerini aslah çerçevesinde gördükleri için, O'nun bütün fiilerini vacip olarak telakki etmiştir. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/7.

göndermesi teklif sebebiyle vaciptir. Peygamber göndermek insanların faydasına olan bir durum olduğundan, bi'set Allah'tan insanlara bir yardım ve lütuftur. Lütf ise yine teklif açısından vacip kabul edilmiştir. Sonuç olarak Cübbâî'ler ve Kâdî'ya göre Allah'ın bir lütf olarak peygamber göndermesi vaciptir. İkinci grupla bu grup arasındaki en belirgin fark, bunlar ilahî bir lütf olarak nübüvvetin Allah için vacip olmasını teklif, temkin ve ibâneye bağlarken, ikinci gruptakiler bunu Allah'ın hikmeti ile ilişkilendirmiştir.

Lütfun, teklif hasenliği açısından zorunlu olup olmadığı da Mu'tezilî âlimler tarafından tartışma konusu hâline getirilmiştir. Ebû Ali'ye göre lütf, teklifin güzel olmasının bir işareti veya sebebidir. Dolayısıyla teklifin güzel kabul edilebilmesi için lütf şarttır. Ona göre yükümlülüklerin mükellefe bildirilmesi (ibâne) ve bu yükümlülükleri icra edebilecek imkân (temkîn) verilmesi lütfun ta kendisidir. Ebû Hâşim'e göre ise lütf, teklifin hasen olması için şart değildir.²⁴²

Konuyla ilgili kayda değer diğer bir husus ise Basra Ekolü'nün lütf anlayışıdır. Mu'tezile'nin genel olarak aslahı vacip görmesinin yanı sıra Basra Ekolü'nün daha ılımlı bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Onlar lütf kavramına büyük bir önem atfettikleri için aslah düşüncesini ikinci plana atmışlardır.²⁴³ Diğer bir ifadeyle Basralıların aslah anlayışı aslında tam olarak lütf düşüncesini yansıtmaktadır. Onlara göre lütf kavramı, Allah'ın mükellefler konusunda kendisine zorunlu olan şeyleri ifade etmesi için kâfidir. Bu konuda başka kavram aramaya gerek yoktur. Lütf aslahın başka bir ismidir.²⁴⁴ Onlara göre yapılmadığında yergiyi hakeden fiiller Allah'a vaciptir.²⁴⁵ Lütf ve aslahın vucubiyeti açısından sadece teklif ile ilgili konular merkeze alındığı için, söz konusu lütfun vacipliği dinî meselelerle sınırlandırılmıştır.²⁴⁶

Kâdî Abdulcabbâr “lütfu'n-bi'l-kabîh” diye bir kavramdan bahsederek, olumsuz anlamda da bir lütfun (motivasyon) olabileceğinden söz etmiştir. Ona göre

²⁴² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/70.

²⁴³ Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 412.

²⁴⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/21.

²⁴⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIV/53.

²⁴⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/254.

insanları olumsuz fiillere yönelten unsurlar kötü lütuftur. Kâdî “lütü’-n-bi’l-kabîh” ibaresini şöyle açıklamıştır: “Mükellefin kötüyü (kabîh) tercih etmesine ya da vacipten ayrılmasına neden olan veya bu ruh hâline daha yakın olmasını sağlayan şeydir.” Kâdî ayrıca lütuf kelimesinin zıddı olarak “mefsedet”²⁴⁷ ve “istifsad” kavramlarını zikretmiştir. O olumsuz anlamda bir lütuftan bahsetmekle birlikte, Allah’ın hem teklifte bulunmasını hem de kötü lütufta bulunmasını mümkün görmemiştir. Ona göre Allah ahlâken iyidir ve bu fiili yapmaz.²⁴⁸ Kâdî bu açıklamasıyla kendi içinde çelişkiye düşmüş görünmektedir. Kötü bir lütfun olabileceğini söyleyip diğer taraftan Allah’ın mükellefi ahlâken kötü olan bir fiile yöneltmeyeceğini, bunun mümkün olmadığını söylemesi ilk bakışta anlamsız görünmektedir. Buradaki asıl problem şudur: Allah mefsedeti engellemek zorunda mıdır? Bu soru, söz konusu çelişki gibi duran belirsizliği ortadan kaldırmaktadır. Ebû Ali’ye göre olumsuz anlamdaki mefsedeti kaldırmak Allah’a vaciptir. Ona göre Allah’ın insanlara teklifi gerçekleştirebilmesi için gerekli imkânları (temkin), lütü ve aslahı sağlamanın vacip olması gibi mefsedeti ortadan kaldırması da vaciptir.²⁴⁹ Ebû Hâşim ise bu konuda Ebû Ali’den farkı düşünerek, Allah’ın kabihe yöneleceğini bildiği bir mükellefi onu yolundan alıkoyması kendisine vacip değildir. Çünkü Allah kabihin kötü olduğunu zaten belirtmiştir. Bundan uzak durmak mükellefe vaciptir, Allah’a değil.²⁵⁰

Sonuç olarak, bütün kelâmcılar bi’seti hüsn olmanın yanında ilahî bir lütuf olarak kabul etmişlerdir. Buradaki asıl problem ilahî bir lütuf olarak bi’setin vacip olup olmadığı tartışmasıdır. Mu’tezile âlimlerinden bazıları (ashâbu’l-aslah) bir lütuf olarak peygamber göndermenin Allah’a vacip olduğunu savunurken, bazıları (ashâbu’l-lutf) ise bunun vacip olmadığını iddia etmiştir. Bununla birlikte Mu’tezile’de nübüvvetin gerek aslah gerekse lütuf açısından vacip olduğunu savunanlar ekseriyeti

²⁴⁷ “Şer’an yasak fiillerin içerdiği veya hakkında özel hüküm bulunmasa da dinin temel amaçlarını ihlâl eden zararlar ve kötülükler anlamında usûl-i fıkıh terimi.” Ferhat Koca, “Mefsedet”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/356-358.

²⁴⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/23; Süt, s. 78. Kâdî Abdulcabbâr lütü üç kısımda incelemiştir. Buna göre: birincisi Allah’a ait olan eylem olarak lütü, ikincisi mükellefe ait olan eylem olarak lütü ve üçüncüsü Allah ve mükellefe ait olamayan fiil olan lütü. Bu Tasnifi Kâdî Abdulcabbâr ve Ebu Hâşim kabul ederken, Ebû Ali buna karşı çıkmış, lütfun yalnızca Allah’ın fiili olabileceğini belirtmiştir. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/27.

²⁴⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/49.

²⁵⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XIII/50.

oluşturmaktadır. Basra ekolünün aslah yerine lütuf kavramını öne çıkarması, her ne kadar ılımlı bir tavır gibi görünse de aslında hüküm açısından değişen bir şey olmamıştır. Diğer bir söylemle aslah yerine lütuf kavramını daha çok kullanmakla birlikte, lütfun vacip olduğunu söylemekten geri durmamışlardır. Bu da aslında düşüncelerin benzer olduğunu, farklılığın büyük oranda ifadelerde olduğu sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

1.2. Mu'tezile'ye Göre Nübüvvet'in Vehbîliği-Kesbîliği

Kelâm ilminde tartışma konusu olan diğer bir mevzu, nübüvvetin kesbî mi yoksa vehbî mi olduğu ile ilgilidir. Kesb kavramı sözlükte (كسب) “bir nasibi alma, pay alma, elde etme veya kazanma çabası” anlamına gelmektedir.²⁵¹ Terim olarak ise “iradeye bağlı olarak meydana gelen fiillerde kulun etkisi” olarak tarif edilmiştir.²⁵² Vehb kavramı ise sözlükte (وهب) “herhangi bir bedel ya da karşılık beklemeden bir şeyi başkasına vermek (hibe etmek)” anlamına gelmektedir.²⁵³ Bu kavramın terim anlamı da “karşılık beklemeden bol bol vermek” şeklindedir.²⁵⁴

Kelâm literatüründe kesbîlik, peygamber olacak kişinin kendi çaba ve gayretiyle bu makama ulaşması anlayışını tarif etmektedir. Vehbîlik ise peygamber olarak görevlendirilen kişinin her türlü çaba ve gayretten uzak bir şekilde nübüvveti erişmesini ifade etmektedir.²⁵⁵ Basra ekolünden Hişam b. Amr el-Fuvatî (öl. 218/833), Abbâd b. Süleyman es-Seymerî (öl. 250/864) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933) hariç ²⁵⁶ Mu'tezile'nin tamamı nübüvvetin vehbî olduğunu savunmuştur. ²⁵⁷ Mu'tezile'den nübüvvetin kesbî olduğunu kabul edenlere göre, peygamber olacak kişi peygamber olmayı hakedecek güzel işler yaparak bu makama ulaşır.²⁵⁸

Kâdî Abdülcabbâr nübüvvetin vehbî olduğundan bahsederken peygamber olarak görevlendirilecek kişinin herhangi bir özelliğe sahip olmasının zorunlu

²⁵¹ İsfahânî, s. 426-427.

²⁵² Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 184-185.

²⁵³ İsfahânî, s. 533.

²⁵⁴ Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 140-141.

²⁵⁵ Barlak, s. 177.

²⁵⁶ Eş'ârî, *Makalât*, s. 323.

²⁵⁷ Barlak, s. 175.

²⁵⁸ Câsim ve Esved, s. 241-266.

olmadığını savunmuştur. Diğer bir ifadeyle Allah insanlar arasından peygamber seçerken sıradan birini seçer. Yani onun nübüvvet öncesi hayatını, ahlâkî durumunu göz önünde bulundurmaz. O bu düşüncesini Âl-i İmrân suresinin 33. ayeti ile desteklemiştir: “Allah, Adem’i Nuh’u İbrahim ailesini ve İmrân ailesini birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip alemlere üstün kıldı.”²⁵⁹ Kâdî Abdulcabbâr, bu ayette geçen “اصطفى” (seçmek) kelimesinin özel bir kişiyi değil, herhangi birini seçmek anlamına geldiğini iddia etmiştir. Yani ona göre peygamber olarak seçilecek kişinin diğer insanlardan üstün olmasına gerek yoktur.²⁶⁰ Kâdî Abdulcabbâr burada faziletten ziyade maslahatı göz önünde bulundurarak konuyu değerlendirmiştir. Diğer bir söylemle ona göre Allah peygamber seçerken en faziletli insanı değil, en çok maslahat sağlayacak kişiyi tercih eder.²⁶¹

Mu’tezile’nin temel prensipleri göz önünde bulundurulduğunda bu düşüncenin onların genel tavrı ile pek uyuşmadığı görülmektedir. Zira onlar Allah’ın her işinin hikmetli olacağını, hikmetsizce iş yapmaktan müstağni olduğunu hemen hemen her konuda vurgulamıştır.²⁶² Dolayısıyla Mu’tezile burada temel prensiplerinden biri olan adaletle örtüşmeyecek bir iddiada bulunduğu izlenimi vermektedir. Çünkü seçmek, rastgele olmaktan ziyade öne çıkan bir özelliği sebebiyle bir şeyi tercih etmek anlamında anlaşılmalıdır. Fakat onların konuyu maslahat açısından ele almaları söz konusu kafa karışıklığını kısmen ortadan kaldırmaktadır. Çünkü bu düşünceye göre Allah en faziletli kulu peygamber seçmek yerine insanlar için en çok maslahat sağlayacak kimseyi bu göreve uygun görmüştür. Dolayısıyla Mu’tezile’nin bu düşüncesi aslah prensibine bire bir uymaktadır.

Mu’tezile’de olduğu gibi diğer İslâm ekollerinde de nübüvvetin vehbî olduğu düşüncesi hâkimdir.²⁶³ Bu konuda Farabî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037)’nın açıklamalarına bakıldığında ise onların nübüvvetin kesbî olduğu yönünde görüş bildirdikleri görülmektedir. Onlar filozofların bilge ve ahlaklı kişiler olduğunu, kendi

²⁵⁹ el-Âl-i İmrân, 3/33.

²⁶⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Mütesâbihu’l-Kurân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetü Dâru’t-Türâs, Kâhire, 1969, s. 215-216, 321, 643.

²⁶¹ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 576.

²⁶² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, VI/65-66.

²⁶³ Barlak, s. 175.

çaba ve gayretleri ile peygamberin sahip olduğu bilgileri elde edebildiklerini ve dolayısıyla peygamberliğe istidatlı olduklarını belirtmişlerdir.²⁶⁴

Sonuç olarak, nübüvvetin vehbîliği-kesbîliği konusunda, yukarıda ismi geçen Basra Mu'tezilesi mensupları hariç, bütün kelâm âlimleri peygamberliğin vehbî olduğu görüşündedir. İslâm fîozoflarının ise bu konuda aklın istidatını ön plana çıkararak nübüvvetin kesbî olabileceğini iddia ettikleri söylenebilir. Burada kelâmcılar nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği konusunda Allah'ın iradesini karar mercii olarak görürken, İslâm filozofları insanın da bunda bir pay sahibi olabileceği üzerinde değerlendirmelerde bulunmuştur. İslâm filozofları bu konuda akla gereğinden fazla önem vermiş izlenimi uyandırmaktadır. Bir insan düşünme melekesini ve düşünmek suretiyle hüküm çıkartma yeteneğini belli bir seviyeye getirebilir. Fakat peygamberi göndermek Allah'ın tasarrufunda olduğu için bu konuda kimi seçeceğine de O karar verir.

1.3. Mu'tezile'ye Göre Peygamberlerin Özellikleri

Peygamberlerin mucize dışında sahip oldukları birtakım özellikler vardır. Sıdk, emanet ve ilmî yeterlilik bunlardan bazılarıdır. Bu başlık altında Mu'tezile'nin, peygamberlerin özelliklerine ilişkin görüşleri ele alınacaktır. Bu bağlamda peygamberlerin doğru sözlü olmaları, güvenilir olmaları, günah işlememeleri ve ilmî yeterlilikleri ile ilgili Mu'tezile âlimlerinin görüşleri değerlendirilecektir.

1.3.1. Sıdk ve Emanet (Güvenilir ve Doğru Sözlü Olmaları)

Peygamberlerin sahip olmaları gereken en önemli özelliklerden biri doğru ve güvenilir olmaktır. Onların Allah'tan aldıkları mesajları insanlara bildirirken bazı emir ve yasakları gizlemeleri câiz değildir. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye göre peygamberlerin yalan söylemeleri câiz değildir.²⁶⁵ O bu durumu mucize ile açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre peygamberlerin mucize göstermesi, insanların onlara her konuda güvenmesini ve onları tasdik etmesini vacip kılmaktadır. Şayet peygamberler

²⁶⁴ Aydın, "Farabî'nin Siyasî Düşüncesinde Sa'âdet Kavramı", s 303-315; Barlak, s. 70-72.

²⁶⁵ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV/281.

yalan söyleyen insanlar olsalardı, o zaman insanlara sunulan bilginin de yanlış olması gerekirdi. Bu durumda Allah insanı yalanı tasdik etmekle yükümlü kılmış olurdu ki Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla peygamberlerin yalan söylemeleri muhâldir.²⁶⁶ Burada Ebû Hâşim'e göre, mucize gösteren peygamberin tasdik edilmesinin zarûrî oluşu, aynı zamanda onun yalan söylemeyeceğinin göstergesidir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr da peygamberlerin yalan söylemelerini ihtimal dışı görmektedir. Ona göre peygamberin Allah'ın gönderdiği mesajlar konusunda yalan söylemesi veya eksilterek tebliğ etmesi söz konusu değildir. Allah'ın gönderdiği mesajlar konusunun yanı sıra diğer konularda da yalan söylemeleri muhâldir.²⁶⁷

Câhız'a göre peygamberlerin sahip olması gereken en önemli özellik ahlaklı olmaktır. Onun ahlaklı olmaktan kastı güvenilir olmaktır. Peygamber ahlaklı olduğu zaman hem onu gönderene hem de kendisinin gönderildiği topluma faydası olacaktır. Aksi takdirde güvenilir olmayan birini Allah'ın peygamber olarak göndermesi câiz olmadığı gibi toplumdaki insanların ona güvenmesi de söz konusu olmaz. Şayet bir insan etrafına birçok insanı toplamış ise o kişi güvenilirirdir.²⁶⁸ Bu bağlamda peygamberlerin yalan söylemeleri muhâldir.

Eş'ârî'lerden Taftazânî, peygamberlerin doğru sözlü ve güvenilir olduğunu, onların yalan söylemelerinin sehven de olsa câiz olmadığını belirtmiştir. Ona göre peygamberin doğru sözlü olmasının yanı sıra nasihat edici yönünün de olması gerekmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri peygamberlerin doğru ve güvenilir olmalarını çoğunlukla "ismet" başlığı altında ele almışlardır. Diğer bir deyişle yalan söylemek bir günah olduğu için, peygamberlerin doğru ve güvenilir olmalarını genellikle onların masumiyeti ile ilişkilendirmişlerdir. Dolayısıyla peygamberlerin gûnahtan masum olduğunu düşündükleri için yalan söylemeyi de onlar için mümkün görmemişlerdir.²⁶⁹

²⁶⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/286.

²⁶⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/281.

²⁶⁸ Câhız, III/260, 280.

²⁶⁹ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 288-289.

Görüldüğü gibi Mu'tezile ve Ehl-i Sünnette peygamberlerin doğru ve güvenilir olmalarına büyük önem verilmiş, onların yalan söylemeleri veya ahlaksız fiillerde bulunmaları mümkün görülmemiştir. Mu'tezile'ye göre mucizeler peygamberlerin doğru sözlü ve güvenilir olduğuna işarettir. Aynı zamanda onların birer ahlâk âbidesi olmaları da yine toplum içinde güvenilir ve yalan söylemeyen bir insan modelini ortaya koymaktadır.

1.3.2. İsmet (Günah İşlememeleri)

Kelâmcılar peygamberlerin günahsız olduğunu kabul ederek masumiyetin onlar için zorunlu olduğunu belirtmişlerdir. Hatta bu durum Müslümanların üzerinde ittifak ettiği bir meseledir. Fakat bununla birlikte, ayrıntıya inildiğinde mezhepler ve âlimler arasında farklı görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir.²⁷⁰ Mu'tezile'nin genel anlayışına göre, bir peygamberin bi'setten önce ve sonra büyük günah (kebîre) işlemesi câiz değildir. Fakat nefret uyandırmayan zelle cinsinden günahlar işlemeleri câizdir.²⁷¹ Burada Mu'tezile işlenen günahın sehven mi yoksa bilerek mi işlendiği konusunu önemsemiştir. Onların genel kanaatine göre, peygamberlerin bilerek büyük veya küçük günah işlemeleri câiz değildir. Fakat sehven küçük günah işlemeleri câizdir. Mu'tezile, peygamberlerin bilerek asla günah işlemeyeceğini sadece bazı konuların te'vilinde hata yapabileceklerine işaret etmiştir.²⁷² Mu'tezile'nin peygamberlerin ismetine ilişkin genel kanaati verildikten sonra şimdi âlimlerin bu konudaki özel görüşleri değerlendirilecektir.

Ebû Hâşim el-Cübbâi peygamberlerin gûnahtan masum olduklarını iki noktada temellendirmiştir. Birincisi, mucizeler peygamberlerin büyük günah işlemesine engeldir. Buna göre Allah insanlara maslahatları bildirmek amacıyla peygamberler göndermiş ve peygamberlerin nübüvvetinin bir nişanesi olarak kendilerinde mucizeler yaratmıştır. Bu itibarla peygamberlerin insanların kalplerinde yüce bir statüye sahip olmaları gerekmektedir. Aksi hâlde gönderilmeleri Allah'ın hikmetine yakışmazdı. Allah'ın peygamberlere mucize gösterebilme özelliğini vermiş olması, aslında söz

²⁷⁰ Câsim ve Esved, s. 241-266.

²⁷¹ Câsim ve Esved, s. 241-266; Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi* s. 197.

²⁷² Câsim ve Esved, s. 241-266.

konusu peygamberlerin tazim ve yüceltmeye layık olduklarını ve gûnahtan uzak olduklarını göstermektedir. İkincisi ise büyük gûnah kötü ve itici olduğundan peygamberlerin bunu yapması muhâldir.²⁷³ Ebû Alî el-Cübbâî ise peygamberlerin gûnah işlemesinin mümkün olmadığını belirtmekle birlikte, küçük gûnah büyük gûnah ayrımı yapmamıştır.²⁷⁴ Ona göre peygamber olacak kişinin bi'setten önce büyük gûnah işlemesi câizdir.²⁷⁵ Bununla birlikte Ebû Ali ve Ebû Haşim, peygamberlerin nefret uyandırmayan gûnahları kasten işlemelerinin mümkün olduğunu belirtmiştir.²⁷⁶

Kâdî Abdulcabbâr'a göre peygamberlerin gerek bi'setten önce gerekse sonra nefret uyandıracak gûnahlardan masum olması gerekmektedir. Zira bi'set, insanlar için lûtf ve maslahattır. Bunların insanlara bildirilmesi peygamberin görevidir. Bu itibarla Allah, peygamberleri kendine itaat etmeyecek veya gûnah işleyecek bir kişilik yapısından uzak tutmuştur. Dolayısıyla peygamberlerin nefret uyandıracak gûnah işlemesi câiz değildir. Ancak nefret uyandırmayan, peygamberin toplum içindeki güvenini ve saygınlığını azaltmayacak, sadece sevabı noksan kılacak türden küçük gûnahlar işlemeleri mümkündür. Kâdî Abdulcabbâr bu gibi fiileri nafile ibadetlere benzetmiştir. Zira nafile ibadetleri terk etmek, Allah'ın dostluğundan insanı çıkarmayacağı gibi düşmanlığa veya nefrete sebep olacak fiiller değildir.²⁷⁷

Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (öl. 300/913) da peygamberlerin affedilebilir küçük gûnahlar işleyebileceği kanaatindedir. Ona göre bu gibi hatalar Allah tarafından affedilen ve ceza gerektirmeyen küçük gûnahlardır. Bu onun nübüvvetine zarar vermez, düşmanlık gerektirmez.²⁷⁸ Nazzâm (öl. 231/845) ve Câfer b. Mübeşşir (öl. 234/848) de peygamberlerin işlemiş oldukları gûnahların sehven ve hata ile yapıldığını ileri sürerek, onların bilerek gûnah işlemelerinin mümkün olmadığını belirtmiştir.²⁷⁹

²⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/300-302.

²⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/311.

²⁷⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 573.

²⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/310-311.

²⁷⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 573; *el-Muğnî*, XV/309.

²⁷⁸ Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Reddi Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*, y.y., t.y., s. 94.

²⁷⁹ Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 167-168.

Genel olarak Mu'tezile, peygamberlerin günah işlemelerini câiz görmemiştir. Onlara göre gerek bi'setten önce gerekse sonra peygamberlerin büyük günah işlemeleri, onları insanların nezdinde küçük düşüreceğinden, nübüvvet müessesesi zarar görür. Dolayısıyla onlar peygamber olacak bir kimsenin hayatı boyunca büyük günah işlemeyeceğini vurgulamıştır.²⁸⁰ Bununla birlikte Mu'tezile peygamberlerin günah işlemelerini büyük ve küçük günah şeklinde tasnif ederek değerlendirmiştir. Ebû Ali hariç Mu'tezile'nin önemli âlimleri, bi'setten önce peygamberin büyük günah işlemelerinin mümkün olmadığı konusunda hemfikir görünmektedir. Bi'setten sonra peygamberin büyük günah işlemesine gelince, burada onların tam bir ittifak içinde olduğu dikkat çekmektedir. Mu'tezile'nin günah işlemeleri câiz dediği kısım ise zelle adı verilen hatalardır. Yani kısacası Mu'tezile peygamberlere büyük günah işlemeyi muhâl görmekle birlikte küçük hatalar yapmayı câiz kabul etmiştir.

Eş'ârî ve Mâtürîdî'ler, peygamberlerin kasten büyük günah işlemelerini muhâl görmüştür.²⁸¹ Taftazânî'ye göre peygamberlerin büyük olsun küçük olsun herhangi bir ahlâkî zayıflığa işaret edecek bir günah işlemeleri mümkün değildir. Ayrıca diğer insanların ondan nefret edeceği ölçüde bir günah işlemeleri de onlar için muhâldir.²⁸² Yine Mâtürîdî, "Mâsumiyet imtihana tâbi tutulmayı kaldırmaz" demek suretiyle peygamberlerin günahlardan korunduğunu ileri sürmüştür. Haşviyye'ye göre ise peygamberler günahlardan korunmuş değildir. Onlara göre Hz. Yusuf, Hz. Dâvud, Hz. Süleyman ve bazı diğer peygamberlerin kıssaları anlatılırken, onların günah işlediklerine işaret eden anlamlar vardır. Hâricîler'in Fudayliyye koluna göre ise peygamberlerin küfre girmeleri de mümkündür.²⁸³

Şia'ya göre de gerek nübüvvetten önce gerekse sonra bir peygamberin günah işlemesi mümkün değildir.²⁸⁴ Onlara göre peygamber sadece bir yerde yalan söylemek

²⁸⁰ Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 289.

²⁸¹ Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 289; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 167-168; Eş'ârî, *Makâlât*, s. 198.

²⁸² Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 289.

²⁸³ Sâbûnî, s. 110.

²⁸⁴ Hakîm el-Cûsemî, *Tahkîmu'l-Ukûl fî Tashîhi'l-Usûl*, thk. Abdüsselam b. Abbâs, Dâru'l-Kitâbi'l-Vataniyye, (2. Baskı), 2008, s. 193; Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 290.

suretiyle günah işleyebilir. Bu da onun diliyle küfrü ikrar ederek takiyyede²⁸⁵ bulunmasıdır.²⁸⁶ Onlara göre peygamber bi'setten önce ve sonra, küçük-büyük bütün günahlardan masumdur. Onların nübüvvet hakkındaki bu tutumları, hiç şüphesiz imamları da peygamberler gibi masum kabul etmelerinden gelmektedir.²⁸⁷ Şia'dan Hişam b. Hakem (öl. 179/795)'e göre peygamberler masum olmayabilir fakat imamlar mutlaka masum olmalıdır. Çünkü peygamber günah işlediği zaman Allah tarafından uyarılmaktadır. Fakat imamın böyle bir imkânı olmadığından onların günahlardan masum olması gerekmektedir.²⁸⁸ Kâdî Abdulcabbâr ise bu konuda Şia'yı şiddetle eleştirerek, imamların belirli güzel özelliklere sahip olduklarını²⁸⁹ fakat günahlardan masum olmalarının gerekli olmadığını belirtmiştir.²⁹⁰

Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet ve Şia da peygamberlerin günah işlemelerinin hükmü konusunda Mu'tezile ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır. Nübüvvetle şereflenmiş peygamberler her ne kadar Allah'tan vahiy alan özel insanlar da olsa, nihayetinde insandır. Dolayısıyla hata yapmaları da muhtemeldir. Kanaatimizce burada asıl olan, peygamberin bir yanlış bilerek mi yoksa bilmeyerek mi yapmış olmasıdır. Nübüvvetten önce bir peygamberin büyük günah işlemesi, toplum içerisinde güven kaybı yaşatacağından muhâl görünmektedir. Fakat küçük günah işlemiş olmaları muhtemeldir. Çünkü dinî anlamda kemâle erecek bir insan hata yaparak doğruları öğrenebilir. Nübüvvetten sonra ise büyük günah işlemek peygamber için yine mümkün değildir. Fakat hata etmeleri mümkündür. Bu itibarla İslâm ekollerinin sahip olduğu genel kanaat isabetli görünmektedir.

²⁸⁵ “Baskı ve tehlikenin bulunması hâlinde kişinin gerçek inanç ve telakkisini gizleyip çevresindeki insanlara uyum sağlamasıdır. Ayrıntı için bkz. Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 304.

²⁸⁶ Taftazânî, *Şerhü'l-Akâid*, s. 290.

²⁸⁷ Ali b. Hüseyin b. Musa Şerif el-Murtaza, *Emâlî el-Murtazâ* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 2004, II/292; Arslan, *Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 198.

²⁸⁸ Eş'ârî, *Makâlât*, s. 73; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 67-68.

²⁸⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX(I)/198.

²⁹⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX(I)/201.

1.3.3. Peygamberlerin İlmî Yeterlilikleri

Mu'tezile'ye göre peygamberlerin tevhid ve adalet konuları ve bunlara bağlı diğer meseleler hakkında bilgi sahibi olması gerekmektedir. Onların bu konuda cahil olmaları câiz değildir.²⁹¹ Mu'tezile, peygamberlerin bu konularda cahil olabileceği ile ilgili ileri sürülebilecek bazı iddialara cevaplar vermiştir. Örneğin Hz. Musa'nın Allah'ı görmek istemesi.²⁹² Bilindiği gibi Mu'tezile'ye göre "Ru'yetullah" (Allah'ı görmek) ilim ve marifetle görmek câiz iken gözle görmek mümkün değildir.²⁹³ Bu durumda Mu'tezile'nin ru'yetullah ile ilgili görüşü Hz. Musa'nın bu konuyu bilmediğini akıllara getirmektedir. Ebû Ali el-Cübbâî burada Hz. Musa için bir cehâletin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Ona göre burada iki ihtimal söz konusudur. Birincisi Hz. Musa Allah'ı gözle değil ilim ve marifetle zarûrî olarak bilmek istemiştir. İkincisi ise Hz. Musa ru'yeti israiloğulları için istemiştir.²⁹⁴ Ebû Ali'nin burada zikrettiği birinci ihtimal tatmin edici bir açıklama gibi görünmektedir. Çünkü burada ru'yeti kendisi için istemese bile kavmi için istemesi yine tenâkuz arz eder. Fakat Ebû Ali kavmi için ru'yetullahı ilim ve ma'rifet açısından talep ettiğini kastettiyse, bunun daha isabetli bir görüş olduğu söylenebilir.

Konuyla ilgili verilebilecek diğer bir örnek ise Hz. Adem'in cennetteki yasak ağaca yaklaşmasıdır. Bu örnek nübüvvete muhâlif düşünen kişilere göre Hz. Adem'in dinî konularda bilgisiz olduğuna işarettir. Muhâlifler buradan hareketle peygamberlerin dinî konularda mutlak bilgi sahibi olmadıklarını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî, Hz. Adem'in bu yaptığı davranışın cehâlet olmadığını kanıtlamak için cehâlete delâlet eden iki vecih olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi, peygamberlerde ayrıntıya ilişkin bilginin bulunmamasıdır. Ona göre bu peygamberler için câizdir. Eğer peygamberler her şeyi bilebilselerdi gaybı da

²⁹¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/290. Peygamberlerin sahip olduğu bu bilgi, Ehl-i Sünnet'e göre çalışma ile elde edilmemiş, vehbî nitelik taşıyan bir ilimdir. Gazalî'ye göre, kavrayış gücü yüksek, kalbi temiz olan bazı kimselerde de bu hâllerin görülmesi mümkündür. Yani ona göre peygamberlerin sahip olduğu vehbî bilgiye, peygamber olmayan bazı kişilerin de sahip olması mümkündür. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, çev. Ali Arslan (Tekirdağ Eski Müftüsü), Merve Yay., İstanbul, t.y., s. 28-29.

²⁹² A'raf, 7/143.

²⁹³ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 59.

²⁹⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/291.

bilirlerdi ve dolayısıyla Allah'ın bilgisine sahip olurlardı. İkincisi ise, bir şeye olduğu hâlin zıddı itibarıyla inanmak. Diğer bir söylemle, inanılması gereken bir mefhumla inanılması gereken şekilde değil de bunun tersine iman etmektir. Böyle bir iman peygamberler için câiz olmayıp normal insanlar (peygamber olmayan) açısından geçerli olabilecek bir durumdur.²⁹⁵ Bu durumda Hz. Adem'in bu hareketi mutlak anlamda cehâlet olmayıp, ayrıntıya ilişkin bir bilgi eksikliğinden ibarettir.²⁹⁶

Sonuç olarak, Mu'tezile'ye göre peygamber olacak kişinin tevhid ve adalet konularında bilgi sahibi olması gerekmektedir. Onlara göre peygamberler cehâletten uzaktır. Peygamberlerin cahil olduklarına işaret edebilecek olaylar incelendiğinde aslında hepsi kendi içerisinde anlaşılır ve bir hikmete tâbidir.

1.4. Peygamberlerin Mucize Göstermeleri

Mu'tezile'nin nübüvvet anlayışı bağlamında ele alınması gereken en önemli konulardan biri de mucizedir. Burada üzerinde durulması gereken birinci nokta “Mucize kimin elinde gerçekleşir?” sorusudur. Sadece peygamberlerin elinde mi, yoksa herkesin elinde mi? Dolayısıyla mucizede bulunması gereken özellikler nelerdir? Konuyla ilgili diğer önemli bir nokta ise mucizenin peygamberin nübüvvetine delâlet edip etmediği ve nübüvvetin doğruluğu için mucizenin gerekli olup olmadığı meselesidir. Bu başlık altında Mu'tezile'nin bu konulardaki görüşleri incelenecek, ayrıca Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet etmesi açısından “Kur'an-ı Kerim” ele alınacaktır.

Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcabbâr, bu kavrama ilişkin “Hakîki ve takdiri açıdan Allah'ın yarattığı, peygamber olduğunu iddia eden kişinin, haklı olduğunu ispatlamaya yönelik olarak diğer insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları harikulade

²⁹⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/291-292; Bu konuda Ebû Ali'nin şöyle bir yorumu da vardır: Hz. Âdem Allah'ın “Bu ağaca yaklaşmayın” nehyini yanlış anlamıştır. Allah'ın “bu ağaçtan” sözü ile kastı “cins”tir. Yani bu cins ağacın meyvelerini yemeyin. (Örneğin elma ağaçlarından elma yemeyin) gibi. Fakat Hz. Âdem bu ilâhî beyanı yanlış anlayarak, ağaçtan kastedilenin “ayn” olduğunu zannetmiştir. Diğer bir ifade ile “sadece işaret edilen ağacın meyvelerini yemeyin” tarzında anlamış, aynı cinsten olan başka ağaçlardan aynı meyveyi yemiştir. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/311. Ebû Ali'nin bu te'vili Mu'tezile'nin peygamberlerin günah işlemeleri konusundaki genel anlayışı ile örtüşse de zorlama bir yorum gibi görünmektedir.

²⁹⁶ Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 465.

olaylardır.” şeklinde bir tanımlama yapmıştır. Mu'tezile'ye göre peygamberlerin, peygamber olduklarını kanıtlamak için kendilerine mucizeler gönderilmesi şarttır.²⁹⁷ Onlara göre mucize sadece peygamberlerde gerçekleşebilecek bir durumdur.²⁹⁸ Ebû Hâşim, mucizenin nübüvvetin bir delili olması fikrinden yola çıkarak, peygamber olmayan başka kimselerin elinden de mucize çıkabileceği fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre mucize ibâne²⁹⁹ ve tahsis³⁰⁰ yoluyla gerçekleşir. Bu yönüyle diğer delillerden farklıdır. Eğer mucize birçok şeye delâlet etmişse, artık o delâlet olmaktan çıkmıştır. Başka bir ifadeyle, diğer delillere işaret edebilecek birçok medlül olabilir. Fakat mucize böyle değildir. Mucize ibane ve tahsis yoluyla yani sadece bir kişiye özgü (mahsus) olup, onu diğerlerinden ayırdığı için başka insanların elinde gerçekleşmez. Çünkü böyle bir durumda mucize ibane olma özelliğini kaybetmiş olur. Söz gelimi mucizede ibane olmazsa peygamber olmayan diğer insanların da elinde mucizenin zuhur etmesi mümkün olur.³⁰¹

Ebû Hâşim mucize ile diğer olayları birbirinden ayırt ederek, mucizenin sadece peygamberlerin elinde gerçekleşebilecek bir olay olduğunu belirtmiştir. Ona göre mucize bütün doğruların doğruluğuna işaret eden bir delil değildir. Nübüvvetin doğruluğu ortaya koyan bir müessese olmasına şiddetle karşı çıkan Ebû Hâşim, bu durumun yanlışlığını şöyle açıklamıştır: “Şayet mucize, doğru söyleyen insanlarla yalan söyleyen insanlar arasında bir ölçüt kabul edilecek olursa, bu hâlde mucize gösteremeyen kimselerin yalancı oldukları kabul edilmek durumunda olacaktır. Dolayısıyla haber bildiren herkesin bir mucize göstermesi gerekecektir ki ona inanılsın.”³⁰²

²⁹⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 568; *el-Muğnî*, XV/197-199.

²⁹⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 131; *el-Muğnî*, XV/217.

²⁹⁹ Fıkhta Beynûnete yol açan boşanmaya denilir. Beynûnet ise yeni bir nikâh olmadan geri dönülmesi imkânsız olan bir boşanma anlamına gelmektedir. Burada ibâne iki obje arasındaki net ve geri dönülmez bir ayrımını ifade etmektedir. Bkz. Orhan Çeker, “Beynûnet”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/79-80.

³⁰⁰ “Âmm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması anlamında fıkıh usulü terimi”. Bkz. Ferhat Koca, “Tahsis”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX/432-434.

³⁰¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/217-218.

³⁰² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/218.

Ebû Haşim yukarıdaki görüşünü desteklemek amacıyla Ebû Zerr'in doğru olduğuna Hz. Peygamber'in şهادet etmesini göstermiştir: “*Gökkubbenin altında ve yeryüzünün üstünde Ebû Zer'den daha doğru sözlü kimse yoktur.*”³⁰³ Bu hadise göre Ebû Zer'in mucize göstermesi gerekirdi fakat böyle bir olay vâkî değildir. Böyle bir durum mümkün olsaydı, bütün doğru söyleyenlerin mucize göstermesi gerekirdi. Dolayısıyla mucizenin birçok kişinin elinde sık sık gerçekleşmesi mümkün olurdu. Bu da mucizeyi olağanüstü olma (nâkızı li'l-âde) özelliğinden çıkararak, sıradan bir olay hâline getirecektir.³⁰⁴

Mu'tezile'den Câhız, mucizenin özelliklerini sayarken, bir olayın mucize olarak kabul edilebilmesi için mutlaka peygamberin elinde gerçekleşmiş olması gerektiğini belirtmiştir. Ona göre sıradan insanların gerçekleştirdiği olağanüstü olaylar mucize değildir.³⁰⁵ Peygamber olacak kişinin bi'setten önce güzel ahlaklı, doğru sözlü, güvenilir biri olması, onun nübüvvetinin kesinliği için yeterli değildir. Câhız'a göre bu özellikler ancak bi'setten sonra onun peygamberliğine bir işaret kabul edilebilir. O, mucizenin nübüvvet için olmazsa olmaz olduğunu savunmuştur.³⁰⁶

Kâdî Abdulcabbâr da bu konuda Câhız gibi düşünmektedir. Ona göre nübüvvete delil teşkil edebilecek bütün aklî mülâhazalar, mucizenin gerçekleşmesinden sonra bir anlam kazanmaktadır.³⁰⁷ Böylece o peygamberliğin kanıtı olarak mucizeyi kabul etmiş olmaktadır. Bu itibarla mucizenin nübüvvete delâlet ettiğinin bilinmesi, peygamberliğin ve dinin ispatı olması noktasında en temel unsurdur. Öte yandan Kâdî Abdulcabbâr'a göre mucize sadece peygamberlerin elinde gerçekleşebilecek bir olaydır.³⁰⁸ Sıradan insanların da yapabildikleri ve mucizeye benzeyen olaylar mucize olarak değerlendirilemez. Bu gibi olaylar asla nübüvvete delâlet etmez. Güneşin vaktinde doğup batması gibi Allah'ın âdeti üzerine gerçekleşen

³⁰³ Tirmizî, “Menâkıb”, 35; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

³⁰⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/219-220.

³⁰⁵ Câhız, III/259-264.

³⁰⁶ Câhız, III/265-267.

³⁰⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/151-152.

³⁰⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu*, s. 568; *el-Muğnî*, XV/147.

olaylar da mucize değildir. Çünkü bu gibi olaylar peygamberlik iddiasında bulunan birinin, iddia ettiği sırada gerçekleşmesi mümkündür.³⁰⁹

Mu'tezile, mucizenin sadece peygamberlerin elinde gerçekleşebileceğini kabul etmenin yanı sıra nübüvvetin ispatı için de gerekli bir olay olduğu kanaatini taşımaktadır. Onlara göre mucize gerçekleşmeden peygamberlik iddiasında bulunan birinin güzel ahlaklı, dürüst ve güvenilir olmasının bir önemi yoktur. Mucize gerçekleştikten sonra bu gibi özellikler ve akli çıkarımlar bir önem kazanır.

Bu konuda Ehl-i Sünnet âlimlerinin Mu'tezile'ye benzer görüşler ileri sürdüğü görülmektedir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'ye göre peygamberin nübüvveti kanıtlamak için mucize getirmesi gerekir.³¹⁰ Onların nübüvvetinin en büyük delili mucizelerdir.³¹¹ Eş'ârilerden Bağdâdî, mucizenin sadece peygamberlik konusunda doğru olanların elinde gerçekleşebilecek bir olay olduğunu belirtmiştir. Ona göre nübüvvet konusunda yalancı birinin ise mucize gerçekleştirmesi caiz değildir.³¹² Öte yandan Taftazânî de bu konuda nübüvvetin mutlaka mucize ile teyid olunması gerektiğini belirtmiştir. Mucize ile desteklenmedikçe iddia sahibinin iddiası doğru kabul edilmez. Böylece gerçek peygamberlerle sahte paygamberler birbirinden ayrılmış olur.³¹³

Şia'dan Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1044)'ya göre imamların da mucize göstermesi caizdir. Hatta bazı durumlarda bu vaciptir. Ona göre mucize, iyi huy ve fazilet sahibi insanlarda dahi gerçekleşebilir. Murtazâ meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak, mucizeyi "İddia sahibinin iddia ettiği şeyi kanıtlamak için bir delildir." şeklinde tarif etmiştir. Yani eğer iddia sahibi nübüvvet iddiasında bulunuyorsa gerçekleştirdiği olağanüstü olay onun peygamber olduğuna işaret eder. Aynı şekilde imamet iddiası varsa imamete, faziletli ve iyi bir insan olma iddiası varsa da ona delâlet eder.³¹⁴ İslâm filozoflarından İbn Rüşd'e göre ise delil ile davanış arasında bir ilişki

³⁰⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 131.

³¹⁰ Nesefî, *Tabsıra*, II/38.

³¹¹ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayhan Yay., İstanbul, 2013, s. 145; Eş'ârî, *el-İbâne*, s. 128.

³¹² Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 173.

³¹³ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 283-284.

³¹⁴ Arslan, *Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, s 193-194.

olmalıdır. Oysaki nübüvvet ile mucize arasında bir alaka olmadığından, mucize nübüvvete delâlet etmez.³¹⁵

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Şia ve İslâm Filozoflarının mucizeyi nübüvvet için bir gereklilik görmesinin yanı sıra bu konuda mucizeyi gerekli görmeyen ekol ve kişiler de vardır. Örneğin İbâdiyye³¹⁶ ve Kerrâmiyye³¹⁷ fırkaları nübüvvetin ispatı noktasında mucizeye gerek olmadığı kanaatini taşımaktadır. Onlara göre bir kimse peygamber olduğunu söylediği an onu duyan herkesin onun nübüvvetine iman etmesi gerekmektedir.³¹⁸

İslâm âlimlerinin ekseriyeti peygamberin bilinmesinde mucizeyi gerekli görmüşlerdir. Onlara göre mucizenin dışında da ahlaklı ve dürüst olmak gibi nübüvvete delâlet eden unsurlar olsa da mucize gerçekleşmedikçe bunların delil olarak sunulması câiz değildir. Bunlar mucize gerçekleştikten sonra anlam kazanır. Bu genel görüşün dışında Şia mucizenin sadece peygamberlerde gerçekleşen bir olay olmadığını, imamlarda ve diğer insanlarda meydana gelebilecek bir tecrübe olabileceğini belirtmiştir. Kerrâmiye ve İbâdiye ise mucizeyi nübüvvet açısından gerekli görmemiştir. Burada Şia'nın imamet makamına mucizeyi yakıştırmak gibi bir çaba içinde olduğu görülmektedir. Onlar bu düşüncelerini meşrulaştırmak için sıradan insanların da mucize gösterebileceklerini ileri sürmesi niyetlerini ortaya koymaktadır. Durum onların dediği şekilde kabul edilecek olursa birçok insan mucize adı altında birtakım sihir vb. olayları öne sürerek peygamberlik iddiasında bulunacak, bu sebeple toplumda kargaşa çıkacaktır. Kerrâmiye ve İbâdiye ise aynı amaca, farklı bir metolla ulaşma gayretindedir.

³¹⁵ Hasan Aydın, "Gazzâli ve İbn Rüşd'e Göre Mucize", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 6 Sayı: 2, 2008, s. 115-130.

³¹⁶ Abdullah b. İbâd (öl. m. 700) 'ın görüşleri etrafında toplanmış bir Hâricî fırka. Hâricilerin en mutedil ve günümüze ulaşmış tek koludur. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 95; Ethem Ruhi Fıglalı, "İbaziyye", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX/256-261.

³¹⁷ Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869)'ın itikadî görüşlerini savunan ekol. Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, s. 189; Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *DİA*, Ankara, 2002, XXV/294-296.

³¹⁸ Sâbûnî, s. 101.

1.4.1. Mu'tezile'ye Göre Mucize'nin Özellikleri

Mu'tezile'ye göre mucizenin en önemli özelliklerinden biri Allah'ın fiili olmasıdır.³¹⁹ Onlara göre mucize iki çeşittir. Birincisi ölüleri diriltme, kör ve alaca hastalarını iyileştirme, asayı yılanı dönüştürme gibi kaderin boyunduruğu altına girmeyen, diğer bir ifadeyle sünnetullah'a aykırı gerçekleşen türden mucizelerdir. İkincisi ise hurma kütüğünden inleme sesi çıkması gibi kaderin takdiri altına girmiş olaylardır. Hz. Peygamber'e gönderilen Kur'an da bu türdendir. Çünkü o da sünnetullah'a uygun bir şekilde vardır. Akıl onun Allah tarafından geldiğini söylediği hâlde, insan bunu inkâr ederse, söz konusu Kur'an'ın Allah'tan değil peygamberden geldiğini iddia etmiş olur. Hâlbuki diğer mucizeler gibi Kur'an da Allah'ın bir fiilidir.³²⁰

Mu'tezile'ye göre mucizenin ikinci özelliği ise, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin iddiasını müteakiben gerçekleşmesidir. Diğer bir ifadeyle, mucizenin peygamberlik iddiası sırasında gerçekleşmesidir.³²¹ Şayet mucize nübüvvet iddiasından önce gerçekleşirse, iddia ile alakası yok demektir. Aynı şekilde iddiadan çok sonra gerçekleşirse bu durumda da söz konusu mucize iddiaya taalluk etmez. Dolayısıyla nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğu ancak iddianın akabinde mucizenin gerçekleşmesi ile câiz olmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr konuya şu şekilde örnek vermiştir: Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye "Sen bozguncu ve zalimlerle savaşacaksın" demiş ve akabinde söylenen şey gerçekleşmiştir. Yine Hz. Peygamber gelecekte haber vermek suretiyle "Seni azgın bir topluluk öldürecek ve son içtiğin şey bir bardak süt olacak" demiştir. Aynı şekilde bu olay da vuku bulmuştur. Söz konusu iki durumda da Hz. Peygamber'in doğruluğu ortaya konmuş ve bu olayların onun nübüvvetine delil teşkil eden birer mucize olduklarına kanaat getirilmiştir.³²²

Mu'tezile'den Câhız ise en son zikredilen özelliğe ek olarak mucizenin nübüvvet iddiası ile meydana gelmiş olma şartından bahsetmiştir. Ona göre mucizenin nübüvvet iddiası ile meydana gelmiş olması gerekmektedir. Farklı niyetlerle

³¹⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 130; *Şerh*, s. 569.

³²⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şehu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 569.

³²¹ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, s. 130; *Şerh*, s. 569.

³²² Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 569-570.

gerçekleştirilen olağanüstü olaylar, amacı gerçekleştirmek için yapılmış olmaktadır. Fakat nübüvvet iddiası ile gerçekleştirilen bir mucize, gerçekleştiren kişinin peygamberlik konusunda doğru olduğuna delâlet etmektedir.³²³

Ayrıca mucize, iddia edenin iddiasına uygun olmalıdır. Örneğin bir kişi “Ben Allah’ın elçisiyim, benim doğruluğumun delili filanca kişinin filanca zamanda başını sallamasıdır “ dese ve olay gerçekleşirse, bu durumda o kişinin bu konuda doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Kâdî Abdülcabbâr bu özelliğin aksi yönde kullanıldığını söyleyen Mu’tezile âlimleri olduğundan bahsetmiştir. Müseylimetü’l-Kezzâb’ın nübüvvet iddiasında bulunduktan sonra “Benim peygambeliğimin delili bu kuyuya tükürdüğüm zaman buradan su fışkırmasıdır.” demesi buna örnektir. Rivayete göre o bu sözü söyledikten sonra Allah o kuyuyu kurutmuştur. Kâdî Abdülcabbâr bunu söyledikten sonra bu fikre katılmadığını belirtmiştir. Ona göre Allah’ın bir kişiyi yalancı çıkarmak için onun söylediği mucizeyi gerçekleştirmemesi yeterlidir.³²⁴

Mu’tezile’ye göre mucizenin son özelliği ise doğa olaylarına/âdete aykırı (nâkızan li’l-âde) olmasıdır.³²⁵ Bu anlamda gerçekleştirilecek fiilin diğer insanlar tarafından yapılamayan bir şey olması gerekir. Söz konusu fiilin sihir veya ilizyon türünden de olmaması şarttır. Çünkü bu gibi olayların içeriği zamanla diğer insanlar tarafından öğrenilip, aynısı yapılabilir.³²⁶ Ayrıca mucize olarak nitelendirilecek olayın gündelik hayatta belli aralıklarla gerçekleşen hareketler olmaması gerekir. Örneğin bir kimse mucize gösterdiğini iddia etmek suretiyle sabah güneş doğacak akşam batacak dese, bu söz onun doğruluğuna işaret etmez. Çünkü bu zaten âdettendir.³²⁷

Özetle Mu’tezile’ye göre bir fiil veya olayın mucize olabilmesi için öncelikle Allah’ın fiili olması gerekmektedir. Bunun yanında nübüvvet iddiasını müteakiben gerçekleşmesi de şarttır. Ayrıca Mu’tezile âlimleri söz konusu olayın mucize olabilmesi için bir nübüvvet iddiasına binaen gerçekleşmiş olması gerektiğini

³²³ Câhız, III/263.

³²⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 570-571.

³²⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *Mu’tezile’de Din Usulü*, s. 130; *Şerh*, s. 571.

³²⁶ Câhız, III/259-264.

³²⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 571.

belirtmiştir. Onlara göre, gerçekleşen olayın olağanüstü, insanların alışık olmadığı türden olması gerekir.

1.4.2. Nazzâm'ın Sarfe Teorisi ve İ'câzü'l-Kur'an

Nazzâm (öl. 231/845)'ın Sarfe Teorisini açıklamaya geçmeden önce şunu belirtmek gerekir ki: Mu'tezile'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet eden en büyük mucize Kur'an-ı Kerim'dir. Onlara göre Kur'an'ın Araplara, belâgat ve fesahat açısından bir benzerini getirme konusunda defalarca meydan okumasına karşın, onlar bu konuda başarılı olamamışlardır. Mu'tezilî âlimler, diğer peygamberlere verilen hissi mucizeler gibi Hz. Peygamber'e de büyük bir belâgat ve fesahat özelliği taşıyan bir kitap verildiğini belirtmişlerdir. Bu itibarla Kur'an-ı Kerim'in edebî açıdan bir mucize olduğunu ileri sürmüşlerdir.³²⁸ Onlara göre Kur'an-ı Kerim belâgat ve fesahatin yanı sıra gayba dair haberler getirmesi yönüyle de mucizedir.³²⁹ Öte yandan Kâdî Abdulcabbâr, içindeki hükümlerin akla hitap etmesi bakımından Kur'an'ın bir mucize olduğunu belirtmiştir.³³⁰ Nazzâm ise ortaya attığı Sarfe Teorisi ile Kur'an'ın mucize olduğunu kabul etmekle beraber, onun mucize olmasının sebebini farklı bir şekilde açıklamıştır. Şimdi Nazzâm'ın bu teorisi açıklanıp değerlendirilecektir.

Sarf kelimesi sözlükte “bir nesneyi bir hâlden başka bir hâle çevirmek veya onu başka bir şeyle değiştirmek, geri döndürmek” gibi anlamlara gelmektedir.³³¹ Sarfe Teorisi ise, Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in nübüvvetine delâlet ettiğini kanıtlamaya çalışan bir İ'câzü-Kur'ân düşüncesini ifade etmektedir. Bu düşüncüyü Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748) veya İsâ b. Sabîh el-Murdâr (öl. 226/841)'a nispet edenler olsa da kaynakların ekseriyeti bunun Mu'tezilî âlim Nazzâm'a ait olduğunu kaydetmiştir.³³² Öte yandan bunun Hint kökenli Berâhime ekolünden geldiğini

³²⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile 'de Din Usûlü*, s. 132-133; *el-Muğnî*, XVI/226; *Şerh*, s. 586; *Câhız*, III/279-280.

³²⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, t.y., I/91-92; II/434-435.

³³⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbît*, I/86.

³³¹ İsfahânî, s. 279-280.

³³² Yusuf Şevki Yavuz, “Sarfe”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/140-141.

söyleyenlerin yanı sıra, Mu'tezile mensuplarının Aristo felsefesinden etkilenerik ortaya attıkları bir iddia olduğunu ileri sürenler de vardır.³³³

Sarfe teorisi kısaca şöyle özetlenebilir: Kur'an-ı Kerim Arapça olarak indirilmiş ve indiğı dönemde Arap edebiyatı ve şiiri çok gelişmiş bir durumdaydı. Bu da Arap ediplerinin Kur'an'ın en azından bazı surelerine benzer metinler getirebileceğini göstermektedir. Öte yandan Kur'an'ın bazı bölümleri edebî özellikler taşıyıp belâgat ve fesahat açısından üst düzey kabul edilse de bazı bölümleri bu derece edebî değildir. Durum böyle olduğu hâlde, İslâm dininin yayılmasını ve güçlenmesini istemeyen Arap müşrikleri neden böyle bir girişimde bulunmamıştır? Nazzâm'a göre bu onların iradeleri ile ilgili bir durum değildir. Yani ediplerin Kur'an'a nazîre yapmaya gücü olduğu hâlde, bunu yapmamaları aslında kendi tercihleri değildir. Ona göre burada Allah'ın müşrikleri bu girişimden alıkoyacak gizli bir müdahâlesi söz konusudur. Asıl mucize budur.³³⁴ Nazzâm, Kur'an-ı Kerim'in belâgat ve fesahat açısından bir mucize olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre Kur'an mucize olmasının diğeri bir sebebi geçmişten ve gelecekte gaybî bilgiler getirmesidir.³³⁵ Arap müşrikler bu konuda ona nazîre yapabilecek kabiliyete sahiptir. Asıl mucize, Arapların bu konudaki yeterliliklerine rağmen, Allah'ın kendilerine gizli bir şekilde engellemede bulunması ve Kur'an'ın gaybî bilgiler içermesidir. Nazzâm Burada "sarfe" kelimesinin sözlük anlamlarından biri olan "geri döndürme" ibaresini, muhtemelen "Allah'ın müşrikleri kararından geri döndürmesi" şeklinde algılanmıştır.

Sarfe Teorisi ile ilgili iki farklı görüş ileri sürülmüştür. Bunlardan birincisi, İnkârcı Arapların Kur'an'ın bir benzerini getirme gücü olmasına rağmen, gayelerini gerçekleştirecek iradenin Allah tarafından yok edilmesidir.³³⁶ Buna "dolaylı sarfe" denilmiştir.³³⁷ Mu'tezile'den Nazzâm ve Rummânî (öl. 384/994) bu görüştedir. İkincisine göre ise inkârcı Arapların Kur'an'ın bir benzerini oluşturmaya niyet edip bu işe giriştikleri hâlde, icraat sırasında kendilerinden bu yetenek ve bilgi birikiminin

³³³ Hâil İbrahim Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2013, s. 77-96.

³³⁴ Yavuz, "Sarfe" 140-141; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/466-469.

³³⁵ Hayyât, s. 27-28; Eş'ârî, *Makâlât*, s. 197.

³³⁶ Salâh Abdülfettah el-Hâlidî, *el-Beyân fî l-câzi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Mü'tedîn, Amman, t.y., s. 81-83.

³³⁷ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", s. 77-96.

alınmasıdır.³³⁸ Buna ise “mutlak sarfe” denilmiştir.³³⁹ Sarfe Teorisi’ni Mu’tezile’den Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748), Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (öl. 218/833), İsa b. Sabih (öl. 226/841), Nazzâm (öl. 231/845), Abbâd b. Süleyman (öl. 250/864), Câhız (255/869) ve Rummânî (öl. 384/994) gibi âlimler kabul etmişlerdir. Öte yandan İbn Hazm (öl. 456/1064), Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), Fahreddin Râzî (öl. 606/1210) gibi İslâm düşünürleri tarafından da kabul edildiği belirtilmiştir.³⁴⁰

Mu’tezile’den Hişâm b. el-Fuvâtî ve Abbâd b. Süleyman Sarfe Teorisini kabul etmenin yanı sıra, arazların³⁴¹ Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamberliğine delil teşkil edemeyeceğini belirtmiştir. Onlar Kur’an’ın da bir araz olması sebebiyle nübüvvet açısından bir delil olamayacağını savunmuştur. Yukarıda bahsi geçen âlimler dışında Mu’tezile’nin tamamı Kur’an’ın belâgat açısından bir mucize olduğunda hemfikirdir.³⁴²

Kâdî Abdulcabbâr Sarfe Teorisi’ne karşı çıkararak, Müslümanların Kur’an’ın bir mucize olduğu ile ilgili icması olduğunu belirtmiştir. Ona göre şayet Kur’an’ın bir benzerinin getirilememesi, Allah’ın insanları engellemesine bağlı olsaydı, bu durumda Kur’an zaten mucize olmazdı.³⁴³ Anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdulcabbâr, kendilerinden iradeleri ve sahip oldukları edebî yetenekler alınmış olan insanların Kur’an’ın bir benzerini getirmeye davet edilmelerini mucizenin mantığına uygun görmemektedir.

Mu’tezile âlimlerinden Nazzâm’ın öğrencisi Câhız da bu teoriyi reddetmiştir. Ona göre Kur’an’ın belâgati, nazmı, te’lifinde ve mahrecindeki uslûbu onun mucize bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü Kur’an Arapların en edip ve belîğ kişilerine bu konuda meydan okumasına karşın, bir cevap alamamıştır.³⁴⁴ Fakat ona göre hocası Nazzâm, Kur’an’ı bir mucize olarak görmediği için değil, belâgat ve fesahat açısından mucize kabul etmediği için eleştiri almıştır. Bu ve benzeri

³³⁸ Hâlidî, s. 81-83.

³³⁹ Erdoğan, “Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış”, s. 77-96.

³⁴⁰ Yavuz, “Sarfe” XXXVI/141-141.

³⁴¹ “Cevher ve cismin gelip geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zatın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi.” Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/337-342.

³⁴² Eş’ârî, *Makâlât*, s. 197.

³⁴³ Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzihu’l-Kur’an ani’l-Metâin*, Beyrut, t.y., s. 232-233.

³⁴⁴ Câhız, III/277-280.

görüşlerinden dolayı bazı araştırmacılar Câhız'ı da Sarfe'yi kabul eden biri olarak telakki etmişlerdir.³⁴⁵

Sarfe konusunda Nazzâm ile Câhız arasında şöyle bir görüş ayrılığı söz konusudur: Nazzâm'a göre şayet Sarfe olmasaydı Arap edipler Kur'an'ın bir benzerini getireceklerdi. Çünkü kendilerinde bu güç vardı. Öte yandan Câhız buna katılmayarak Sarfe olmasaydı yine insanlar Kur'an'ın bir benzerini getiremezlerdi. Fakat Câhız, müşriklerin irade kullanıp düşük seviyede de olsa bir eser gitirebilecekleri kanaatini taşımıştır.³⁴⁶ Yani Câhız Sarfe Teorisi bağlamında, Arap ediplerinin irade ve isteklerinin kendilerinden alınmış olabileceğini ima etmektedir. Bu itibarla onun "mutlak sarfe"den ziyade "dolaylı sarfe"yi kısmen kabul ettiği söylenebilir. Diğer bir söylemle muarızların Kur'an'ın benzerini getirirken, bilgi birikimi ve yetenek konusunda engellenmediği, daha ziyade bu konuda gerekli motivasyon ve iradenin kendilerinden alınmış olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır.

Ehl-i Sünnet âlimleri ve Mu'tezile'nin ekseriyeti Sarfe Teorisi'ni eleştirerek, bunun asılsız bir iddia olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah'ın kendilerinden gerekli irade ve yeteneği aldıktan sonra Kur'an'ın benzerini getirme konusunda müşriklere meydan okuması anlamsız bir durumdur. Zira bu durum Allah'ın insana irade veriş amacına ters düşmekle birlikte mucize mantığı ile de örtüşmemektedir. Cahiliyye döneminde yaşayan ediplerin Kur'an'ın üstün belâgat ve fesahati karşısında acziyetlerini bildirmeleri sarfe düşüncesini çürüten başka bir olaydır. Ayrıca geçmişte Müseylimetü'l-Kezzâb (öl. 12/633), İbnü'l-Mukaffa (öl. 142/759) ve Ebu'l-Alâ el-Maarrî (öl. 449/1057) gibi bazı şahsiyetlerin Kur'an'a nazîre yapmaya teşebbüs ettikleri rivayet edilmiştir. İslâm âlimleri bu ve benzeri delilleri ileri sürerek Sarfe Teorisi'ni reddetmiştir.³⁴⁷ Onların bu konuda ileri sürdüğü deliller son derece tatminkâr ve isabetli görünmektedir. Nazzâm'ın bu teorisi doğru kabul edilecek olursa, Allah'ın birçok konuda âleme ve insanlara müdahâle ettiği düşüncesi hâsıl olur. Bu da insanları saf kaderci bir anlayışa yönlterek, imtihanın gerçek amacının yanlış

³⁴⁵ Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası Sarfe" *Marife Dergisi*, Sayı: 3, (Kış) 2003, s. 185-218; Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", s. 77-96.

³⁴⁶ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", s. 77-96.

³⁴⁷ Yavuz, "Sarfe", XXXVI/140-141.

anlaşılmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla bu fikir, İslâm'ın genel ruhuna uymadığından isabetsizdir.

1.5. Mu'tezile'ye Göre Peygamberliğin Sona Ermesi

Mu'tezile'nin nübüvvet ile ilgili olarak fikir beyan ettiği diğer bir konu da nübüvvetin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile bitmesi meselesidir. Konuyla ilgili Mu'tezile'nin görüşlerine bakıldığında meselenin genellikle akıl yürütme yoluyla anlaşılmaya çalışıldığı müşahade edilmektedir: Yahudiler Hz. Musa'nın şariatının kıyamete kadar devam edeceğini iddia etmektedir. Çünkü Hz. Musa ile ilgili O'nun "Benim şariatım kıyamete kadar neshedilemez." dediği iddia edilmiştir. Böylece Yahudiler hem Hz. İsa'nın hem de Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmişlerdir. Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr, Hz. Musa'ya isnad edilen bu sözün sıhhatini ve tevatür derecesini irdelleyerek Yahudilerin bu iddiasını çürütmeye çalışmıştır. Kâdî Abdulcabbâr söz konusu rivayetin mütevatir olmadığını, öyle olsaydı Müslümanların da bundan haberdar olması gerektiğini belirtmiştir. Zîra tarih boyunca Yahudiler ile Müslümanlar aynı coğrafyalarda yaşamış ve dinî konularda münazaralar yapmışlardır.³⁴⁸

Yahudilere göre Hz. Musa'dan sonra bir nebinin gelmeyeceğine inanmak dinin esaslarındandır. Bu iddiaya cevaben Kâdî, Hz. Musa'nın kendisinden sonra pek çok peygamberi müjdelediği, dolayısıyla böyle bir anlayışın asılsız olduğunu söylemiştir.³⁴⁹ Hristiyanlıkta ise Hz. İsa'nın son peygamber olduğuna inanıldığı için ondan sonra başka bir peygamberin gelmesi söz konusu değildir. Bununla birlikte İncil'de Hz. İsa'nın "*Ben Tanrı'ya ısrar edeceğim ki size başka bir peygamber göndersin*"³⁵⁰ şeklindeki beyanı, ondan sonra başka bir peygamberin geleceğine işaret etmekte olup, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olduğu gerçeğini daha da perçinlemektedir. Fakat Maniheiztler Hz. İsa'nın müjdelediği son peygamberin "Mani" olduğunu iddia ederek, onunla ilgili "nübüvvet mührü" gibi yakıştırmalarda bulunmuştur.³⁵¹

³⁴⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 579-581.

³⁴⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 582.

³⁵⁰ İncil (Yuhanna), 14/15-16.

³⁵¹ Metin Yurdağ, "Hatm-i Nübüvvet", *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/477-479.

Mu'tezile'den Zemahşeri (öl.537/1142) de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olduğunu savunmuştur. Ona göre ahir zamanda Hz. İsa'nın yeryüzüne inmesi anlayışı Müslümanlarca kabul edilen bir mefhum olsa da bu Hz. Peygamber'den sonra başka bir nebi ineceğine işaret etmemektedir. Zîra Hz. İsa, Hz. Muhammed (s.a.v.)'den önce gelen bir peygamberdir. İndiği zaman da Hz. Peygamber'in şeriatına tâbi olacaktır.³⁵² Görüldüğü gibi Mu'tezilî âlimler "Hatmü'n-Nübüvve" konusunda net bir tavır sergilemişlerdir. Onlar özellikle Müslümanlar ile Yahudilerin tarihî seyir içerisinde bir arada yaşadıklarına dikkat çekerek, Yahudilerin bu konuda daha tatminkâr açıklamalar yapmalarını talep etmişler, müşterek bilgilerin herkes tarafından bilinmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Dolayısıyla Hz. Musa'ya isnâd edilen sözün mütevatir olmadığını belirtmişlerdir. Öte yandan Hz. İsa'nın ahir zamanda gelecek olmasının da "Hatmü'n-Nübüvve" iddiasına hâlel getirmediğini kaydetmektedirler.

Ehl-i Sünnet âlimlerinin "Hatmü'n-Nübüvve" ile ilgili görüşleri incelendiğinde, onların da Mu'tezile'nin fikirlerine paralel düşüncelerinin olduğu rahatlıkla söylenebilir. İmam Mâtürîdî'ye göre Allah Teâlâ nübüvveti Hz. Muhammed (s.a.v.) ile nihayete erdirmiştir.³⁵³ Bu karar mutlaka bir hikmete tâbidir. Ona göre, Hz. Peygamber'in getirdiği din, kıyamete kadar varlığını sürdürecektir.³⁵⁴ İmam Gazzalî (öl.505/1111) de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberlerin sonuncusu olarak gönderildiğini, onun getirdiği şeriatın, kendinden önceki şeriatları nesheden bir özellik arz ettiğini belirtmiştir.³⁵⁵ Öte yandan et-Taftazânî (öl. 793/1390) Hz. Peygamber'in son nebi olduğunu ve onun nübüvvetinin evrensel olduğuna dikkat çekerek söz konusu İslâm şeriatının başka bir şeriatla neshedilemeyeceğini savunmuştur.³⁵⁶

Görüldüğü gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in son peygamber olduğu konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında bir ihtilaf görünmemektedir. Bununla birlikte İslâm

³⁵² Ebu'l-Kâsım, ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidî't-Tenzil*, Editör: Murat Sülün, TYEKBY, (1. Baskı), İstanbul, 2018, V/404.

³⁵³ Mâtürîdî, s. 278.

³⁵⁴ Mâtürîdî, s. 287.

³⁵⁵ Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *Kavâidü'l-Akâid*, Âlemü'l-Kitâb, thk. Musa Muhammed Ali, (2. Baskı), Beyrut, 1985/1405, s. 213-214.

³⁵⁶ Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 281-287.

dünyasında “Hatmü’n-Nübüvve” anlayışına bazı itirazlar söz konusudur. Nübüvvete itiraz edenler bölümünde bunlara yer verilecektir.

1.6. Mu’tezile’ye Göre Nebi ve Resul

Nebi ve resul kavramları genel anlamda “Allah’tan vahiy alan kişi” olarak anlaşılrsa da bu iki kelime arasında herhangi bir farkın olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. İslâm âlimlerinin bu konuda ikiye ayrıldıklarını söylemek mümkündür. Bazılarına göre nebi ile resul kavramları arasında herhangi bir fark yoktur. Diğerlerine göre ise bu iki kavram arasında kayda değer bir fark vardır.³⁵⁷ Bu görüşü savunanların genellikle “وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي” “Biz senden önce hiçbir nebi ve resul göndermedik”³⁵⁸ ve Ebu Zer’den rivayet edilen ve peygamberlerin sayısı ile ilgili hadistir.³⁵⁹ Söz konusu ayette nebi ve resul ayrı ayrı zikredilmiştir. Şayet anlamları aynı olsaydı durum böyle olmaz, ya sadece nebi kelimesi ya da sadece resul kelimesi kullanılırdı.³⁶⁰ Mu’tezile’nin genel kanaatine göre nebi ve resul kavramları arasında bir fark yoktur.³⁶¹ Bununla birlikte ekol içinde farklı görüş beyan edenler olmuştur. Şimdi bu konuda Mu’tezile âlimlerinin düşünceleri incelenecektir.

Mu’tezilî âlim Kâdî Abdülcabbâr’a göre nebi ve resul kavramları arasında istilahî açıdan bir fark yoktur. Mu’tezile’den Ebû Hâşim el-Cübbâi de aynı görüştedir.³⁶² Kâdî Abdülcabbâr’a göre nebi ve resul kelimelerinin her ikisi de “Allah’ın vahiy gönderdiği ve bu itibarla kendilerini diğer insanlara nazaran üstün bir makama erdirip, yücelttiği insanlardır.” anlamı taşımaktadır. Burada nebi kavramı, peygamberlerin vahiy alması veya yüce oluşları ile ilgilidir. Resul ise daha ziyade

³⁵⁷ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 25; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 19; Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî’nin Nübüvvet Anlayışı*, s. 49-51.

³⁵⁸ el-Hac, 22/52.

³⁵⁹ Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Ermesi*, s. 26. Söz konusu hadis: bazı iman esaslarından ve ibadetlerden bahsetmektedir. Hz. Muhammed ve Ebu Zer arasında bir diyalog şeklinde geçen konuşmada Hz. Peygamber, Ebu Zer’in sorularını cevaplandırmaktadır. Ebu Zer, Peygamberimize: Nebilerin sayısı kaçtır? Şeklinde soru yöneltince, Hz. Peygamber cevaben: yüz yirmi dört bin karşılığını vermiştir. Ebu Zer’in onların kaç tanesinin resul olduğu sorusuna ise Hz. Peygamber: üç yüz on üç şeklinde cevap vermiştir. Başka rivayetlerde üç yüz on ve üç yüz on beş sayıları da zikredilmiştir. Bkz. İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, V/178-179, 265.

³⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, s. 567-568.

³⁶¹ Câsim ve Esved, s. 241-266.

³⁶² Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/218.

vahyin aktarıcısı anlamında kullanılmaktadır. Nebi ile resul arasındaki ilişkiyi bu şekilde açıklayan Abdulcabbâr'a göre, peygamberler için kullanılan bu iki kavram, farklı özellikteki iki peygamber gurubunu nitelemek için kullanılan kelimeler değil, bilâkis bütün peygamberler için geçerli iki özelliştir. “Senden önce bir nebi veya resul göndermedik”³⁶³ ayetinden hareketle nebi ve resul kelimelerinin farklı anlamlara geldiğini iddia eden kimselere karşı Kâdî'nın verdiği cevap dikkat çekici, bir o kadar da kendi düşüncesini açıklar mahiyettedir. Ona göre bu ayet, söz konusu iki kavramın farkına delâlet etmez. Çünkü bir şeyin özel bir isminin olması, onun kendi cinslerinden farklı olduğuna işaret etmez. Örneğin Allah Teâlâ Kur'an'da Hz. Peygamber ile diğer peygamberleri ayrı tutmuştur. Fakat bu durum Hz. Muhammed'in peygamber olmadığına delâlet etmez. Ayrıca Allah Kur'an'da nar ile hurmayı birbirinden ayırmış olmasına karşın, her ikisinin de meyve olduğu aşikârdır. Nebi ve resul için de durum farkı değildir.³⁶⁴ Mu'tezile nebi ile resul arasında fark olmadığını ortaya koyarken bazı ayetlerle düşüncesini temellendirme yoluna gitmiştir. Fahreddin er-Razî, *Mefâtihu'l-Ğayb* adlı eserinde Mu'tezile'nin söz konusu argümanlarını aşağıdaki gibi sıralamıştır:³⁶⁵

A) “Biz senden önce ne nebi ne de resul göndermedik....”³⁶⁶ Mu'tezilî âlimlere göre buradan nebinin aynı zamanda resul olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu ayetten nebinin de bazen Mürsel (ارسل fiili ile) olabileceği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Bu ayetin dışında “Biz hangi diyara bir nebi gönderdiysek...”³⁶⁷ ayetinde de nebi kavramı “ارسل” fiili ile kullanılmıştır. Bu durum da farkın olmadığını ortaya koymaktadır. Bu ayeti hem iki kavram arasında fark olduğunu iddia edenler hem de fark olmadığını savunanlar tarafından delil olarak kullanıldığı müşahede edilmektedir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi nebi ile resul arasında anlam farkı olduğunu düşünenlerin öne sürdüğü ilk ayetlerden biri Hac suresinin 52. ayetidir.

³⁶³ el-Hac, 22/52.

³⁶⁴ Kâdî, *Şerh*, s. 567-568.

³⁶⁵ Ebû Abdillâh Fahretin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XXIII/49-56; Ayrıca bkz. Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 30-31.

³⁶⁶ el-Hac, 22/52.

³⁶⁷ el-A'raf, 7/94.

B) “محمد رسول الله و خاتم النبيين” “Muhammed Allah’ın resulü ve nebilerin sonuncusudur.”³⁶⁸ ayetinde Allah’ın Hz. Peygamber’i nebilerin sonuncusu olarak belirtmesi, bu iki kavram arasında bir farkın olmadığını delâlettir. Şayet nebi ve resul farklı anlamlara gelseydi, Hz. Peygamber’den sonra da nebilerin gönderilmesi muhtemel olurdu ki bu da İslâm’ın nübüvvet anlayışına tenakuz arz ederdi.

C) Allah Hz. Muhammed’e bazen nebi bazen de resul şeklinde hitab etmiştir. Örnek olarak: “Ey Nebi! Sana ve sana ittiba eden mü’minlere Allah yeter..”³⁶⁹ ve “Ey Nebi! İnkârcılara ve münafıklara karşı cihad et...”³⁷⁰ ayetlerinde Hz. Muhammed’e “nebi” diye hitab edilirken, “Ey Resul! İnkârda haddi aşanlar seni üzmesin”³⁷¹ ve “Muhammed ancak bir resuldür...”³⁷² ayetlerinde “resul” şeklinde hitab edilmiştir. Eğer bu kavramlar farklı olsaydı birinden biriyle Hz. Peygamberi nitelerdi. Bazen biri bazen de diğeri kullanılmazdı. Bu durumun sebebi iki kavram arasında farkın olmaması ile ilgilidir.

Diğer bir Mu’tezilî âlim olan Câhız, bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre nebi ile resûl kavramları farklı anlamlara gelmektedir. Câhız bu düşüncesini açıklarken öncelikle peygamberlerin Allah tarafından insanlara gönderilmiş elçiler olduğunu söylemiş, kendisine müstakil bir kitap gönderilmiş olan peygamberin resul, kendisine yeni bir kitap gönderilmeyip, kendinden önceki elçinin şariatını devam ettiren peygamberin ise nebi olduğunu belirtmiştir. Câhız ayrıca, nübüvvet, risalet ve imamet makamları arasında bir sıralama yaparak, fazilet açısından en faziletli makamın risalet, sonra nübüvvet daha sonra da imamet olduğunu ileri sürmüştür. Bu bağlamda resulün aynı zamanda nebi ve imam olduğunu, nebinin aynı zamanda imam olduğunu söyleyerek, imamın ise sadece imam olduğunu (resûl veya nebi olmadığını) iddia etmiştir.³⁷³ Câhız bu iki kavramın birbirinden farklı anlam içerdiğini söylemesine karşın, bu konuyla ilgili herhangi bir delil ortaya koymamıştır. Bazılarına göre onun

³⁶⁸ el-Ahzâb, 33/40.

³⁶⁹ en-Enfal, 8/64.

³⁷⁰ et-Tevbe, 9/73.

³⁷¹ el-Maide, 5/41.

³⁷² el-Âl-i İmran, 3/144.

³⁷³ Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *er-Resâil (Makâletü’z-Zeydiyye ve l-Râfıza)*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârun, Beyrut, t.y. IV/321-323.

edebiyatçı olması, bu farkı ortaya koymasına sebebiyet vermiştir.³⁷⁴ Zira edebî açıdan söz konusu kavramlar farklı anlamlar içermektedir. Câhız gibi edebiyatla ilgilenen Seyit Şerif Cürcanî (öl. 816/1413) de nebi ile resul kavramlarını birbirinden farklı anlamlara gelecek şekilde tarif etmiştir.³⁷⁵ Öte yandan Arap dili ve edebiyatına ilişkin çalışmaları ile meşhur olmuş Mu'tezilî âlim ³⁷⁶ Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî (öl. 538/1144) de nebi ve resul kavramlarının ıstılâhî açıdan farklı olduğunu iddia etmiştir. O bu kanaatini şu ayetle desteklemiştir. “Biz senden önce hiçbir resul ve nebi göndermedik ki...”³⁷⁷ ona göre bu ayette nebi ve resul kavramlarının beraber zikredilmiş olması onların aslında farklı anlamlara geldiğine işaret etmektedir.³⁷⁸ Görüldüğü gibi Mu'tezile'den özellikle dilcilerin nebi ile resul kavramlarını ayırdığı müşahede edilmektedir. Öte yandan Mu'tezile'nin geneli bu görüşe katılmamıştır. Yani dilciler meseleye daha çok belâgat, kelimciler ise kelam açısından yaklaşmıştır.

Eş'arîlerden Taftazanî (öl. 793/1390)³⁷⁹, Bağdâdî (öl. 429/4037)³⁸⁰ ve Fahreddin er-Râzi (öl. 606/1210)³⁸¹ye göre nebi ve resul kavramları birbirinden farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Onlara göre kendisine kitap ve şariat gönderilmeyen, kendinden önceki resulün dinini tebliğ eden peygambere nebi denir. Resul ise kendisine yeni bir kitap veya şariat gönderilen peygamberdir.³⁸² Mâtürîdîler de bu görüştedir.³⁸³ Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet'in genel anlayışı, bu iki kavramın farklı olduğu yönündedir. Şîî kaynaklara bakıldığında onlarda da durumun değişmediği, imamet makamına özel bir statü kazandırmak adına nebi ve resul kavramlarının farklı anlamlarda telakki edildiği görülmektedir.³⁸⁴ Onlar nebiyi resulün hâlefi olarak kabul

³⁷⁴ Baktır, s. 257-268.

³⁷⁵ Cürcanî, s. 95, 201.

³⁷⁶ Mustafa Öztürk ve Mehmet Suat Mertoğlu, “Zemahşerî”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/235-238.

³⁷⁷ el-Hac, 22/52.

³⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/562; Câsim ve Esved, s. 241-266.

³⁷⁹ Sadüddin Taftazanî, *Şerhu'l-Makasid*, thk. Salih Musa Şerif, Âlemü'l-Kütüb, (2.Baskı), Beyrut, 1998, V/5.

³⁸⁰ Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 153-154.

³⁸¹ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, XXIII/49-56.

³⁸² Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, s. 78-80; Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*, s. 50.

³⁸³ Pezdevî, s. 346; Aktepe, *Ebu Nuaym el-İşfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, s. 50.

³⁸⁴ Muhammed b. Muhammed, Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, Mektebetü'l-Hakikat, Tebriz, t.y., s. 45; *en-Nuketü'l-İ'tikadiyye*, thk. Rızâ el-Muhtarî, Beyrut, 1993, s. 34-35; A. Tıgılı,

ederek, imamet makamını da bu yolla nebi ile eşdeğer bir konuma getirmek istemişlerdir. Bu anlamda nebi ile imam arasında akıl açısından bir fark bulunmadığı ima edilmek istenmiştir.³⁸⁵ Bu konudaki en tatminkâr açıklama Kâdî Abdulcabbâr'a ait görünmektedir. Zira O *Şerhu'l-Usûli-l-Hamse*'sinde şöyle bir açıklama yapmıştır:

“Bir şeyin özel bir isminin olması, onun kendi cinslerinden farklı olduğuna işaret etmez. Örneğin Allah Teâlâ Kur'an'da Hz. Peygamber ile diğer peygamberleri ayrı tutmuştur. Fakat bu durum Hz. Muhammed'in peygamber olmadığına delâlet etmez. Ayrıca Allah Kur'an'da nar ile hurmayı birbirinden ayırmış olmasına karşın, her ikisinin de meyve olduğu aşikârdır. Nebi ve resul için de durum farklı değildir.”³⁸⁶ Daha önce Mu'tezile'nin konuya ilişkin görüşü açıklanırken beyan edilen bu örnek, aslında tartışmanın sonucuna yönelik orta yolu bulmuş görünmektedir. Yani nebi ile resul kelimelerinin sözlük anlamlarının farklı olması, bu iki kavramın tamamen aynı anlamı taşıdığı tezini çürütmektedir. Zîra söz konusu kelimeler farklı köklerden gelmiştir. İstilahî anlam göz önünde bulundurulduğunda, böyle bir ayrımın pratikte bir faydasının olmadığı, hatta büyük zararının olduğu aşikârdır. Fakat bunların sözlük anlamlarının farklı olması gibi ıstılahta da ayrıldıkları anlaşılmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr'ın verdiği örnekteki gibi bir mefhumun bir isme sahip olması onu mensup olduğu cinsten ayrı tutmaz. Diğer bir ifadeyle bir peygamberin nebi veya resul olması, onun peygamber olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Sonuç olarak Nebi ve resul kavramlarının farklı anlama geldiğini fakat bu iki kelimenin de peygamberleri niteleyen birer sıfat niteliğinde kullanıldığı kanaatini taşımaktayız. Yani peygamberlerin hepsi aslında hem nebi hem de resuldür.

“Peygamberlik İnancına Şîh-İsnâaşerî Yaklaşım” Yavuz Y.Ş. (edt.), *Vahiy ve Peygamberlik*, İstanbul, 2018, s. 427-471.

³⁸⁵ Tığlı, s. 445-446.

³⁸⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 567-568.

2.BÖLÜM

NÜBÜVVETE İTİRAZ EDEN KİŞİ VE AKIMLAR

2.1. Nübüvveti İnkâr Eden İslâm Dışı Akımlar

İslâm düşünce tarihinde birçok ilhâd³⁸⁷ hareketi ile karşı karşıya kalınmıştır. Bu hareket çoğu zaman kendini “Allah’ı inkâr” şeklinde gösterirken, zaman zaman kılık değiştirerek ahiret, nübüvvet v.b. esasları reddederek dikkatleri üzerine çekmiştir. Özellikle de geçmişte ve günümüzde yüce bir yaratıcının varlığına iman etmekle birlikte, nübüvvet ve buna bağlı olarak vahyi inkâr eden bazı kişi ve akımlarla karşılaşmak mümkündür. Hâlbuki İslâm dini ve diğer ilahî kökenli dinlerin tahrif edilmemiş hâllerine bakıldığında bunların inanç esasları itibariyle bir bütün olduğu, bazılarına inanıp diğer esaslara inanmama gibi bir durumun, söz konusu dinin özüyle ve vermek istediği mesajla örtüşmediği görülmektedir. Buna rağmen bu şekilde bir inkârın olduğu da vakıadır. Çalışmamızın bu bölümünde nübüvveti inkâr eden akımlar, kişiler ve nübüvveti inkâr noktaları ele alınacaktır. Bu bağlamda öncelikle nübüvveti reddeden ve İslâm dünyasında nübüvveti itiraz edenler tanıtılacak, ardından ileri sürdükleri görüşler toplu şekilde ele alınacaktır. Nübüvveti yapılan itiraz ve reddiyeler üç başlık altında incelenecektir. Bunlar, doğrudan nübüvvet müessesesine, Hz. Peygamber’in nübüvvetine ve “Hatmi’n-Nübüvve”ye yöneltilen itirazlardır. Ayrıca günümüzde nübüvveti çeşitli açılardan itiraz eden Deizm, Pozitivizm ve Laikliğin konuya ilişkin bakış açıları ele alınacaktır.

2.1.1. Berâhime

Berâhime kelimesi Arapça’ya Sanskritçe’den geçmiştir. Sanskritçe’de “güçlü olmak, büyümek, kükremek, yüksek sesle çağırmak, söylemek, konuşmak” gibi anlamlara gelmektedir. “b-r-h” kavramının Arapça karşılığı ise “hüccet, burhan³⁸⁸, delili açıklamak, beyazlamak, zamandan bir müddet”³⁸⁹ dir. Bu kökten türeyen

³⁸⁷ “Mücadele ve Münakaşa etmek, emredileni yerine getirmeme” gibi anlamlara gelmektedir. İbn Manzûr, s. 4005-4006. Terim olarak ise ilhâd, Allah’ın varlığına ve birliğine iman etmemek, temel inanç esaslarından birini inkâr etmek, alaya almak veya hakkında şüphe uyandırmak gibi anlamalara gelmektedir. Bkz. İlyas ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 149.

³⁸⁸ Cürçânî, s. 40.

³⁸⁹ İbn Manzûr, s. 270; İsfahânî, s. 45.

“brahma” kelimesi “yüce gerçek ve kutsal kudret” anlamlarına gelmektedir. Esasen brahma kelimesi bu terimin müzekker şeklidir. Onun nötr hâli “brahman” olarak bilinmektedir.³⁹⁰ “Yüce gerçek ve kutsal kudret”e sahip olan kimselere ise yine brahman denilmektedir.³⁹¹ Bu kavram zamanla anlam değişmesine uğrayarak “dünyaya şekil ve düzen veren ilah”³⁹² olarak telakki edilmiştir. Brahman kelimesi daha sonraları, her şeyin özünü ifade eden kişileştirilmiş bir Tanrı’nın adı olmuştur. Bu Tanrı, “yaratıcı” olarak bilinmektedir. Brahman kelimesi aynı zamanda kendilerini yaratıcı Tanrı’ya adanmış olan din adamlarının adı olarak da kullanılmaktadır. Bunun yanında kast sisteminin en üst tabakasının ve kutsal metin olarak kabul edilen “vedalar”ın şerhinin adıdır. Brahmanizm ise Hindistan’ın kuzey bölgesinde ortaya çıkıp M.Ö. 1000-500 yılları arasında varlık gösteren dinî bir sistemin adıdır.³⁹³ Brahmanizm veya Berâhime kavramları incelendiğinde ilk olarak yukarıdaki bilgiler karşımıza çıkmaktadır. Klasik kelâm kitaplarında ise bu kavramlar genellikle nübüvveti inkâr eden Hint kökenli bir düşünce sistemi olarak zikredilmiştir. Fakat konu biraz daha araştırıldığında meselenin birtakım belirsizlikler içerdiği görülmektedir. Özellikle Berâhime’nin kökeni konusunda farklı bilgiler veren bir çok argüman ve kaynak söz konusudur.

2.1.1.1. “Berâhime’nin Kimliği” Problemi

İslâm düşünce tarihinde onlarca mezhep kendilerine çeşitli düşünceler çerçevesinde yaşam zemini bulmuşlardır. Bu mezheplerden bazıları zaman zaman kendilerine ait olmayan düşüncelerle bir arada zikredilmiş, bazen de hakaret etmek maksatlı İslâm ruhuna aykırı fikirlerle itham edilmişlerdir. Dolayısıyla bazı ekollere atfedilen bir takım fikirlerin onlara ait olup olmadığı konusu tartışılmalıdır. Tarih boyunca yaşanan bazı siyasi ve dinî hâdiseler ve gruplar arası çekişmeler, birçok tarihsel bilgi kopukluğunu beraberinde getirmiştir. Bu da kaynaklarda bahsedilen ekolün kökeninin ne olduğu, bahsi geçen bir fikrin hangi mezhebe ait olduğu gibi

³⁹⁰ İlyas ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 49; Günay Tümer, “Brahmanizm”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/329-333.

³⁹¹ Tümer, “Brahmanizm”, VI/329-333.

³⁹² Topaloğlu, Çelebi, *Sözlük*, s. 49.

³⁹³ Tümer, “Brahmanizm”, VI/329-333; Ayrıca bkz. Feyyaz Karayi, *Hint Dinleri*, çev. Kutalmış Fidan, Ganeşa Yay., Anlara, 2019, s. 24-27.

tartışmaların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir düşünce ortamında birbirini sevmeyen veya düşüncelerini benimsemeyen grupların, birbirlerine iftira atmaları kolay hâle gelmiştir. Mu'tezile'nin bazı İslâm ekollerince tekfirle veya "Ehl-i Bid'at"³⁹⁴ mensup olmakla suçlanması bunun en açık örneklerindendir. Kaldı ki Mu'tezile tanınan, bilinen bir ekoldür. Berâhime İslâm âlimlerince çok da tanınmayan bir düşünce sistemidir. Dolayısıyla bu sistemin kökeni hakkında gerçek olmayan düşüncelerin ortaya atılması ihtimal dışı değildir.³⁹⁵ Sonuç olarak gerek tarihî süreçteki bilgi kopuklukları, gerekse gruplar arası çekişme neticesinde bazı ekollerin kökeni ve sahip oldukları fikirler konusunda birtakım yanlış bilgilerin ve belirsizliklerin olduğu düşüncesi hâsıl olmaktadır. Berâhime'nin nübüvveti reddeden bir akım olduğu bilinmekle birlikte, "kimliği" noktasında bazı muhtelif iddialar mevcuttur.

Bunlardan birincisine göre Berâhime, İslâmî kaynaklarda belirtildiği gibi Hint kökenli bir ekoldür.³⁹⁶ İkinci iddiaya göre ise kelâm kitaplarında bahsi geçen Berâhime ile Hint kökenli Brahmanizm arasında büyük farklılıklar vardır ve bu akım Hindistan menşeli değildir.³⁹⁷ İslâm kaynaklarında Berâhime'nin bilge veya kral olduğu düşünülen "برهمن" (Brehmen),³⁹⁸ "برهمی" (Brahmî),³⁹⁹ ve "براهم" (Berâhim)⁴⁰⁰ adında bir şahıstan türediği iddia edilmektedir. Bunun yanında bu ekolün kökenini Hz.

³⁹⁴ Asr-ı saâdet döneminden sonra ortaya çıkmış, dinî bir kanıtı dayandırmayan bir takım inanış ve fiilleri benimseyip kabul eden gruplar anlamına gelen bir kavram. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i Bid'at", *DİA*, İstanbul, 1994, X/501-505.

³⁹⁵ Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *UÜİFD*, Cilt 13, Sayı 1, Bursa, 2004, s. 159-193; Müslümanların Hindistandaki inançlar ile ilişkileri hakkında bkz. Graham E. Fuller, *İslâmsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Yay., (7. Baskı), İstanbul, 2016, s. 228-248; Harun Işık, "Hint Alt Kıtasında İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme)", *Kader Dergisi*, Cilt; 17, Sayı; 1, 2019, s. 94-123.

³⁹⁶ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İshâk b. Cafer b. Vehb b. Vâzıh el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, ts., I/92-93; Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali el-Mes'ûdî, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, neşr. Yusuf İsmet, Dârü'l-Hicre, Beyrut, 1925, I/92; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-Tarih*, Mektebetü's-Sekâfiyyeti'd-Diniyye, ts., IV/109-110; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, Mektebetü's-Selâmi'l-Arabiyye, t.y., I/63; Pezdevî, s.137-138; Nesefî, *Tebşıra*, II/5.

³⁹⁷ Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", s. 159-193.

³⁹⁸ Ya'kûbî, I/92; Mes'ûdî, I/94.

³⁹⁹ İbn Hazm, I/63.

⁴⁰⁰ Muhammed b. Muhammed el-Bîrûnî, *Tahkik Mâ li'l-Hind*, Mektebetü'l-Ehliyye, (1. Baskı), 1958, s. 11,15, 17, 29.

İbrahim'e atfedenler de vardır.⁴⁰¹ Berâhime'nin İslâm kaynaklarına konu olmasının sebebi ise nübüvveti reddetmesidir.⁴⁰²

İslâm âlimleri ile aynı düşünceyi paylaşan Yahudi felsefeci Shlomo Pines (öl. 1990), Berâhime'nin Hint kökenli bir fırka olduğu kanaatine iki eserden yola çıkarak varmıştır. Bunlar, Kasım b. İbrahim'in *er-Redd ale'revâfiz* ve Yahudi düşünür Saadia Gaon (öl. M. 942)'un *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâd* adlı eserlerdir. *er-Redd ale'revâfiz*'de Hindistan'da varlığını sürdüren "İbrahimiyye" adlı bir fırkadan bahsedilmektedir. Söz konusu İbrahimiyye'nin temel inançlarından biri, kendilerine Hz. Adem'den kalan bilgiye sahip çıkmaktır ki bu bilgi "vasiyet" olarak isimlendirilmiştir. Onlara göre bu vasiyet, veraset sistemine benzer tarzda babadan oğla geçmektedir. Hz. Adem'den de oğlu Hz. Şit'e kalmıştır. Hz. Şit'ten sonra da peygamber gelmemiştir. Gaon'un *Kitâbü'l-emânât ve'l-i'tikâd*'ında ise Berâhime'nin Hz. Adem'den kalan bir inanış olduğu, Hz. Adem'in kendinden sonraki insanlar için bazı hükümler bıraktığı ve bu hükümlerin asla nesholunamayacağı belirtilmiştir. Burada Hz. Adem'den sonraki peygamberleri inkâr söz konusudur. Pines bu iki kaynaktan yola çıkarak ikisinin de aynı fırkaya (Berâhime) işaret ettiğini iddia etmiştir. Nitekim iki kaynak da benzer bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Ona göre İbrahimiyye⁴⁰³, Berâhime'nin ta kendisidir ve bulunduğu coğrafya Hindistandır.⁴⁰⁴

Berâhime'nin Hindistan menşeli olmadığını iddia edenler de vardır. Bunlardan bir tanesi Paul Kraus'tur. Ona göre Berâhime'nin klasik Brahmanizm ile alakası yoktur. Kraus'a göre söz konusu Berâhime ile Hint kökenli Brahmanizm arasında

⁴⁰¹ Pezdevî, Berâhime'yi Hz. İbrahim'e atfetmekle beraber, bu fırkayı nübüvveti kabul eden bir düşünce sistemi olarak sunmaktadır. Ona göre nübüvveti asıl inkâr eden ekol Berâhime değil Sümeniyye'dir. Berâhime nübüvveti büsbütün reddetmeyip, Hz. Adem'in, Hz. İbrahim ve Hz. İdris'in peygamberliğini kabul etmekte, geriye kalan peygamberlerin nübüvvetini reddetmektedir. Pezdevî, s. 137-138; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 159; Muhammed b. Tayyib el-Bakillânî, *Kitâbu Temhîdi'l-Evâil ve't-Telhîsi'd-Delâil*, Mektebetü's-Sekâfiyye, Beyrut, 1957, s. 104.

⁴⁰² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/21; XVI/140-141; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 295; *Usûlü'd-Dîn*, s. 159; İbn Hazm, I/63; Bakillânî, s. 104; Neseî, *Tebsıra*, II/5; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/706; Makdisî, IV/109-110; Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, s. 143, 188.

⁴⁰³ Burada Kasım b. İbrahim'in eserinde "İbrahimiyye" kavramının kullanılması, Berâhime kelimesinin Arapça söylenişi (telaffuzu) olarak "İbrahimiyye" nin uygun düşmesidir. Bkz. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", s. 159-193.

⁴⁰⁴ Shlomo Pines, "Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Hâlevi's Kuzari" *Jarusalem Studies in Arabic and İslâm*, Sayı: 2, 1980, s. 165-251.

karakteristik ve sistem açısından büyük farklılıklar vardır.⁴⁰⁵ Kraus gibi Norman Calder de Berâhime'nin Hinduizm ile bir alakasının olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre Berâhime ile Hristiyan-Musevi geleneği birçok açıdan benzerlik arz etmektedir. Nübüvvet meselesi buna örnektir. Bilindiği gibi pek çok kaynakta Berâhime'nin Hz. Adem ve Hz. İbrahim başta olmak üzere bazı diğer İbrahimî gelenekten gelmiş peygamberlerin nübüvvetini kabul etmektedir. Ayrıca Berâhime ile ilgili tartışmaların, yine İbrahimî gelenekteki terminolojik tartışmalara benzediği belirtilmektedir. Calder bunları söyledikten sonra Berâhime'nin Hristiyan-Musevi geleneğinden gelmiş olabileceği üzerinde durmaktadır.⁴⁰⁶ Calder, Hz. İbrahim ismi etrafında teşekkül etmiş bu akım, “İbrahim” ile “Berahim” ve “İbrahimi” ile Berhemî” kelimelerinin Arapça yazılışlarının birbirine benzemesinden ve coğrafyacılara verdiği bilgilerle klasik İslâm kitaplarındaki bilgilerin karışmasından dolayı, aslında Ortadoğu kökenli olduğu hâlde zaman içerisinde Hindistan’a mâl edildiğini söylemektedir.⁴⁰⁷

Kaynaklarda Berâhime'nin “İbrahim” ile sık sık zikredilmesi, bu ekolün aslında Sâbiîler⁴⁰⁸ olabileceği iddiasını beraberinde getirmiştir. Binyamin Abrahamov'a göre Berâhime aslında Sâbiî bir fırkadır. Ona göre Kasım b. İbrahim'in *er-Redd ale'-revâfız* adlı eserinde geçen “İbrahimiyye” ile *er-Redd ale'-râfıza*'de geçen Berâhime kavramları aynı anlama gelmektedir. Sanıldığı gibi aksine “Berâhime” kelimesinin Arapça'ya çevrilerek “İbrahimiyye”ye dönüştürülmediğini, “İbrahimiyye” kavramının Berâhime'ye dönüştürüldüğünü ileri sürmüştür. Abrahamov bu iddiadan yola çıkarak Berâhime'nin asıl isminin İbrahimiyye olduğunu ve bu fırkanın Sâbiî düşünceye ait olduğunu belirtmiştir.⁴⁰⁹

⁴⁰⁵ Norman Calder, “Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik”, çev. Süleyman Akkuş, *Marife Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, 2003, s. 181-194.

⁴⁰⁶ Calder, s. 181-194.

⁴⁰⁷ Calder, s. 181-194.

⁴⁰⁸ Mezopotamya'nın güneyinde varlığını devam ettiren, aydınlık-karanlık düalizmini temel alıp, gnostik anlayışı benimseyen topluluğun mensup olduğu din. Şinasi Gündüz, “Sâbiîlik”, *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/341-344; Geniş bilgi için ayrıca bkz. Şinasi Gündüz, *Sâbiîler (Son Gnostikler)*, Vadi Yay., (3. Baskı), İstanbul, 2016, s. 19-29, 31-41.

⁴⁰⁹ Binyamin Abrahamov, “The Barahima's Enigma: A Search for a New Solution”, *Die Welt des Oriens*, Sayı: 18, 1987, s. 72-91; Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, s. 159-193.

Berâhime’yi Hindistan’ın dışına taşıyan fikirlere bakıldığında bazılarının zorlama, bazılarının ise eksik yönlerinin olduğu görülmektedir. Erken dönemde yazılmış bazı kaynaklarda geçen ve satır aralarından seçilen kavramlardan yola çıkarak bir benzetme yapmak (Berâhime-İbrahim), buradan hareketle kesin hükümler vermek isabetli görünmemektedir. Kanaatimizce Berâhime, İslâm âlimlerinin de dediği gibi Hint kökenlidir. Burada kafa karışıklığına sebep olan husus, Hindistan’ın karmaşık bir dinî yapıya sahip olmasıdır.⁴¹⁰ Hindistan, dinî gelenekte birçok inanışın izlerini içinde barındırmaktadır. Bu da Berâhime’nin doğru anlaşılmasını zorlaştırmıştır.

2.1.2. Sümeniyye

Nübüvveti inkâr eden akımlardan biri de Sümeniyye’dir. İslâm kaynaklarında Sümeniyye kavramı genellikle “şümeniyye” şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Sümeniyye, “Sümna veya Sûmenât Ehli” anlamına gelmektedir.⁴¹¹ Terim anlam olarak ise “Budist inancını benimseyenler için Müslüman yazarlar tarafından kullanılan bir terim” olarak telakki edilmektedir.⁴¹² Diğer bir tarife göre Sümeniyye, “Hindistan’da somna adındaki puta tapanların oluşturduğu topluluğa İslâm kaynaklarında verilen isim”dir.⁴¹³ Özellikle Budist rahipleri ifade etmek için kullanılan bu kelime, Budizm’in Asya’nın kuzeyine ve batısına yayılması ile birlikte bazı değişikliklere uğrayarak bu bölgedeki dillerde yerini kullanılır hâle gelmiştir. Bilhassa Soğdca’da yaygın olarak kullanılan bu kavram, buradan Arapça’ya (الشمينية) geçmiştir.⁴¹⁴

⁴¹⁰ Hinduizm, Hindistan’da büyük ölçüde Brahmanizm’i temsil etmekle birlikte, Paganizm, Budizm, ve Jainizm’in izlerini taşımaktadır. Kürşat Demirci, “Hinduizm”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/112-116.

⁴¹¹ Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü’l-Ma’rife, Beyrut, ts., s. 484; Ahmet Güç, “Sümeniyye”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIII/132-133.

⁴¹² Güç, XXXIII/132-133; Hammet Arslan, “Mâtürîdî’nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir? “ *IV. Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâtürîdîlik)*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu, 2017, II/527-538.

⁴¹³ Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 286.

⁴¹⁴ Güç, XXXIII/132-133.

Sümeniyye'nin kökenini Budizm'e dayandıranlar olduğu gibi Şamanizm menşeli olduğunu söyleyenler de vardır. Bunlara göre Şaman, Sanskritçe bir kelime olup “dilenci rahip veya Budist rahip” anlamında kullanılan “Sramana” kelimesi ile aynı manayı taşımaktadır. Sramana kavramı da Arapça'ya “sümeniyye” olarak geçmiştir.⁴¹⁵ Çoğunluğun kabul ettiği bu görüşe Mircea Eliade karşı çıkarak “Şaman”ın Tunguzca bir kelime olduğunu, dolayısıyla “Sramana” ile bir alakasının olmadığını iddia etmiştir.⁴¹⁶ Budizm'i ifade etmek için Arapça'da Sümeniyye kavramı kullanılmıştır. Budizm ile Şamanizm'in aynı bölgelerde (Asya'nın kuzeyi) varlık göstermesi ve anlam itibarıyla aralarında ilişki olması göz önünde bulundurulursa Sümeniyye'nin, Budizm ve Şamanizm'in İslâm literatüründeki karşılığı olduğu düşünülebilir. Bu zümrenin İslâm kaynaklarında yer almasının en önemli sebebi, âlemin ve zamanın⁴¹⁷ ezelî olduğunu kabul etmesi⁴¹⁸, öte yandan ahiret ve nübüvveti reddetmesidir. Sümeniyye'nin nübüvvet müessesesini çeşitli sebeplerle reddettiği, bundan dolayı hicrî II. asırdan itibaren bu fırkanın İslâm âlimlerince eleştirildiği bilinmektedir.⁴¹⁹

İslâm kaynaklarında Sümeniyye'den ilk bahseden âlimler Mâtürîdî (öl. 333/944)⁴²⁰, İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995)⁴²¹, Hârizmî (öl. 387)⁴²² ve Bîrûnî (öl. 453/1061)⁴²³ 'dir. Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd'inde Sümeniyye'yi dehriyyeden⁴²⁴ olduğunu belirterek onun bu konudaki görüşlerini tenkit etmiştir.⁴²⁵ Hârizmî, Sümeniyye'den “ehl-i sümen” (sümen ehli) diye bahsederken, onların âlemin ve zamanın kıdemini, ayrıca tenasühü⁴²⁶ kabul ettiğini kaydetmiştir. Hârizmî ayrıca

⁴¹⁵ Harun Güngör, “Şamanizm”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIII/325-328; Güç, XXXIII/132-133.

⁴¹⁶ Güngör, XXXIII/325-328.

⁴¹⁷ Muhammed b. Muhammed b. Yusuf el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-Ulûm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y., s. 55; Güç, XXXIII/132.

⁴¹⁸ Mâtürîdî, s. 236.

⁴¹⁹ Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 286.

⁴²⁰ Mâtürîdî, s. 236.

⁴²¹ İbnü'n-Nedîm, s. 484.

⁴²² Hârizmî, s. 55; Arslan, “Mâtürîdî'nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir? “s. 527-538.

⁴²³ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li'l-Hind*, s. 16.

⁴²⁴ Âlemin bir yaratıcısının olduğunu kabul etmeyip, onun ezelî olduğunu iddia eden materyalist akım. Bkz. Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 70.

⁴²⁵ Geniş bilgi için ilgili bölüme bkz. Mâtürîdî, s. 236.

⁴²⁶ Ruh göçünü ifade eden kavram. Bkz. Ali Hasan Yitik, “Tenâsüh”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/441-443.

onların “Budâsef” adında bilge bir kişiye kutsallık atfettiklerini belirtmiştir.⁴²⁷ Bîrûnî, Hindistan’da biri Berâhime diğeri Sümeniyye olmak üzere iki fırkanın varlığından söz etmiştir.⁴²⁸ Şehristânî (öl. 548/1153), Sümeniyye’den “Ashâbü’l-Bedede” diye bahsetmiş, bu topluluğun Buddha (buda) etrafında toplandığını, Buddha’nın İslâm düşüncesindeki Hızır inancına benzediğini kaydetmiştir.⁴²⁹ Sümeniyye’nin nübüvveti reddettiği iddiası ise Ebu’l-Muîn en-Nesefî (öl. 438/1047) ve Ebu’l Yusr el-Pezdevî (öl. 493/1100)’nin yazdığı eserlerden bilinmektedir.⁴³⁰ Ayrıca Bâkillânî (öl.403/1013) Sümeniyye’yi, Berâhime’ye mensup bir fırka olarak nitelendirmiştir. Ona göre Sümeniyye Hz. Adem ve Hz. İbrahim dışındaki peygamberleri reddetmiştir.⁴³¹

İslâm âlimleri Sümeniyye’nin “Budasef” adında bir peygambere inandığını iddia etmiştir.⁴³² Orta Asya’daki mahayana⁴³³ ekolüne göre Budasef bir isim olmayıp yüksek makam ve değeri ifade için kullanılmaktadır. Bu ekolde nirvanaya⁴³⁴ ulaşmasına rağmen dünyadan uzaklaşmayı reddeden kişilere verilen genel isme Budasef denilmektedir. Budasef hikmet ve merhamet sahibidir. İnsanları doğru yola yönlendirmek ve onlara faydalı olmak için kendini sürekli geliştirmektedir. Fakat buradaki peygamberlik anlayışı ile İslâm’ın nübüvvet düşüncesi arasında büyük fark vardır. Nitekim İslâm inancındaki nübüvvet anlayışında Allah’ın peygamberi görevlendirmesi sözkonusu iken, Sümeniyye’nin Budasef inancında böyle bir durum yoktur. Budasef sadece insanlara yol gösteren yüce şahsiyettir. O toplumun inşası için insanlara yardım eder.⁴³⁵ Benzer bir durum da Şamanizm’deki Şamanlar için geçerlidir. Her ne kadar Şamanlar bazı kesimlerce peygamber gibi telakki edilse de onların dinî olmaktan ziyade mistik kişilikler olduğu bilinmektedir.⁴³⁶ Sonuç olarak

⁴²⁷ Hârizmî, s. 55.

⁴²⁸ Bîrûnî, *Tahkîku mâ li’l-Hind*, s. 15-16.

⁴²⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihâl*, s. 709-714; Buddha hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Karayi, s. 31-41.

⁴³⁰ Nesefî, *Tabsıra*, II/5; Pezdevî, s. 137.

⁴³¹ Bâkillânî, s. 104.

⁴³² Hârizmî, s. 55.

⁴³³ Budizm inancında bir mezhep. Bkz., Tümer, “Budizm”, *DİA.*, İstanbul, 1992, VI/352-360.

⁴³⁴ “Budist inancında tam bir kurtuluş ve aydınlanmaya erme durumunu ifade eden terim.” Bkz., Tümer, “Budizm”, VI/352-360.

⁴³⁵ Arslan, “Mâtürîdî’nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir? “s. 527-538.

⁴³⁶ Mehmet Emin Bars, “Şamanizm’den Tasavvufa Şaman’dan Sûfi’ye/Veli’ye Değişim/Dönüşümler”, *Türkbilig dergisi*, Sayı:36, 2018, s. 167-186.

Budizm ve Şamanizm'in İslâm literatüründeki karşılığı olan Sümeniyye, bir peygamber inancına sahip olmadığı gibi nübüvveti akla aykırı olduğu ve beş duyu organı ile algılanamadığı gerekçesiyle reddetmiştir.

2.2. İslâm Düşüncesinde Nübüvvete İtiraz Edenler

Nübüvvete yöneltilen reddiyeler İslâmî olmayan akımlardan gelmiştir. Fakat bazı kaynaklarda İslâm âlimi olarak tanıtılan kimi şahsiyetler de nübüvvete ve Hz Peygamber'in nübüvvetine çeşitli açılardan itiraz etmiştir. Önceleri Mu'tezile'ye mensup olduğu halde sonradan farklı mecralara kayan Ebû İsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî bunlara örnek verilebilir. Bu şahsiyetlerin ismi bazı kaynaklarda İslâmî ekollerle anılsa da onların sonradan İslâm çizgisinden çıkıp nübüvvete ve Hz Peygamber'in nübüvvetine itirazda bulundukları bilinmektedir. Hekim ve filozof olarak bilinen Ebûbekir er-Râzî de bu düşünceye hizmet eden başka bir şahıstır.

2.2.1. Ebû İsâ el-Verrâk

İslâm düşüncesinde nübüvvete itiraz eden şahsiyetlerden biri Ebû İsâ el-Verrâk (öl. 247/861)'tir.⁴³⁷ Tam ismi Ebû İsâ Muhammed b. Hârûn b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî olan kelâm âlimi, İslâm kaynaklarında genellikle Mu'tezile, Maniheizm⁴³⁸ veya Şia düşüncesi ile bir arada zikredilmiştir.⁴³⁹ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan el-Verrâk'ın ömrünün büyük bir kısmını Bağdat'ta geçirdiği ve 247 yılında Remle'deki bir hapisanede öldüğü bilinmektedir.⁴⁴⁰ Rivâyete göre, hapse atılmasının sebebi *Kitâbü'z-zümürred* adlı kitabın kendisine atfedilmesidir. Bu kitabın aynı zamanda İbnü'r-Râvendî (öl. 301/913)'ye de atfedilmesi kafa karışıklığına yol açmış, dönemin sultanı ikisini de huzuruna çıkararak onları bu konuda sorguya çekmiş ve nihayetinde el-Verrâk'ı hapse mahkûm etmiştir. İbnü'r-Râvendî ise kaçıp Lavi

⁴³⁷ Abdülemîr el-A'sem, *Târîhu İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*, Dârü'l-Mâfâki'l-Cedîde, (1.Baskı), Beyrut, 1978, s. 15-16.

⁴³⁸ "III. yüzyılda Mani tarafından eski İran'da kurulan ve günümüzde müntesibi bulunmayan gnostik bir din." Şinasi Gündüz, "Maniheizm", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/575-277.

⁴³⁹ Fuat Aydın, "Ebû İsâ el-Verrâk", *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/59-60.

⁴⁴⁰ Aydın, "Ebû İsâ el-Verrâk" XXXXIII/59-60.

adında bir yahudinin evine sığınmıştır.⁴⁴¹ Mesûdî'ye göre, başta Mu'tezilî bir âlimken daha sonra düalizm (seneviyye)⁴⁴²'e yönelen Verrâk, Şia ve özellikle Zeydiyye üzerine eserler kaleme almıştır. Şehristânî'ye göre ise Verrâk aslen Mecusîdir.⁴⁴³ Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî (öl. 324/935), Ebû Îsâ'nın İbnü'r-Râvendî ve Hişâm b. Hakem (öl. 179/795) ile birlikte Gulât-ı Şia'ya intisab ettiğini ve onun imamet konusunda eserler kaleme aldığını belirtmiştir.⁴⁴⁴ Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr'a göre el-Verrâk Hz. Peygamber'e hücum eden onu yalanlayan⁴⁴⁵ ve nübüvvete itiraz eden bir şahsiyettir.⁴⁴⁶ Mâtürîdî de aynı görüşü paylaşmakla birlikte⁴⁴⁷ el-Verrâk'ın insanları Menâniyye inancına davet eden ve onları bu konuda zorlayan bir kişi olarak takdim etmiştir.⁴⁴⁸ Nitekim onun nübüvveti reddeden görüşlerinin derli toplu olarak günümüze aktarılmasını sağlayan en önemli eser Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd* adlı kitabıdır.⁴⁴⁹

İslâmî kaynaklara bakıldığında el-Verrâk'ın başta Mu'tezile'ye mensup biri iken sonradan bu mezhepten ayrılarak Şia'ya dâhil olduğu, ayrıca düalist ve maniheist doktrinleri benimsediği, bu yolla Hz. Peygamberi'nin nübüvvetine ve bir bütün olarak nübüvvete çeşitli itirazlarda bulunduğu söylenebilir.

2.2.2. İbnü'r-Râvendî

İslâm düşüncesinde nübüvvete itiraz eden diğer bir kişi de Ebû Îsâ el-Verrâk'ın öğrencisi⁴⁵⁰ İbnü'r-Râvendî'dir.⁴⁵¹ Tam adı Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Yahyâ b. Muhammed b. İshâk er-Râvendî olan şahıs, İslâm literatüründe mülhid ve müfrit

⁴⁴¹ Hayyât, s. 204; Aydın, "Ebû Îsâ el-Verrâk" XXXXIII/59-60.

⁴⁴² Âlemi birbirine zıt iki kadîm varlığın yarattığına inanan akım ve kişilere verilen genel ad. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/521-522.

⁴⁴³ Vecihi Sönmez, Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar Yay., Van, 2017, s. 271-279.

⁴⁴⁴ Eş'ârî, *Maḳālât*, s. 62-63.

⁴⁴⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîṭ*, s. 128.

⁴⁴⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*, thk. Emin el-Hülî, Kâhire, ts., XVI/411.

⁴⁴⁷ Bkz. Mâtürîdî, s. 273-278.

⁴⁴⁸ Mâtürîdî, s. 288.

⁴⁴⁹ Sönmez, Nübüvvete Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi, s. 271-279.

⁴⁵⁰ Hayyât, s. 96-97; İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/179-184.

⁴⁵¹ A'sem, s. 15-16.

kişiliği ile tanınmaktadır.⁴⁵² Hicri 301/923 yılında⁴⁵³, Horosan'ın Merverrûz şehrinin Rîvend köyünde doğmuştur.⁴⁵⁴ Genç yaşlarda Bağdat'a gelen İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile âlimleri ile tanışmış, onların bazı fikirlerini benimsemiş, daha sonra onlar arasında cedel ve münâzara konusunda saygı duyulan bir kişi olmuştur. Fakat daha sonraları Mu'tezilî âlim Câhîz'in *Faziletü'l-Mu'tezile (Mu'tezile'nin Faziletleri)* adlı bir eser yazması ve bu eserde Şiâ'ya yönelik çeşitli eleştirilerin bulunması, İbnü'r-Râvendî'nin tepkisine neden olmuştur. O, Câhîz'in bu eserine *Fadîhatü'l-Mu'tezile (Mu'tezile'nin Ayıpları)* adlı bir kitapla karşılık vermiş ve Şiâ'ya intisab etmiştir. Çünkü İbnü'r-Râvendî, Mu'tezile'ye mensup olduğu zamanlarda bile Şiîliğe gizli bir sempati duymuştur.⁴⁵⁵ Şiîliğe geçtikten sonra kendisine üstad olarak Hişâm b. Hakem'i kabul eden⁴⁵⁶ İbnü'r-Râvendî, bundan sonraki süreçte, ilhâd içeren çalışmalarına başlamıştır. O *Kitâbü't-tâc* isimli eserinde âlemin hudûsunu reddetmiş, *Kitâbü'l-imâme* adlı kitabında sahabeye hakaretlerde bulunmuş ve *Kitâbü'z-zümürü'd*'de ise nübüvvete ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine itirazlarda bulunmuştur.⁴⁵⁷ İbnü'r-Râvendî ayrıca *Kitâbü'd-damiğ* adlı kitabında Kur'an-ı Kerim'e eleştiriler yöneltmiştir.⁴⁵⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildinde bu eleştirileri, üstadı Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916)'nin aktarımı ile ortaya koymuş ve yine onun ağzından bu itirazlara cevaplar vermiştir.⁴⁵⁹ Kâdî Abdulcabbâr, nübüvveti inkâr eden birçok kişi ve şahsiyeti sayarken İbnü'r-Râvendî'yi de zikretmiştir.⁴⁶⁰ O nübüvvete yöneltilen itirazlara yine *el-Muğnî*'de yer vermiş ve bu itirazları cevaplamıştır.⁴⁶¹

Tarihçilerin bildirdiğine göre, İbnü'r-Râvendî, ölürken pişman olmuş, Mu'tezile'den ayrılışının ve ilhâda bulaşmasının sebebi olarak Mu'tezile âlimlerinin

⁴⁵² Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", XXI/179-184.

⁴⁵³ İbnü'r-Râvendî'nin doğum tarihi hakkında tarihçiler arasında ihtilaf sözkonusudur. Bkz. Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", XXI/179-184.

⁴⁵⁴ İbnü'n-Nedîm, s. 511.

⁴⁵⁵ Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", XXI/179-184.

⁴⁵⁶ Hayyât, s. 108-113.

⁴⁵⁷ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 2-3.

⁴⁵⁸ Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", XXI/179-184.

⁴⁵⁹ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/387-393.

⁴⁶⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbî*, s. 128.

⁴⁶¹ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/109-164.

kendisini dışlamasını sebep göstermiş ve onlardan intikam almak amacıyla bunu yaptığını belirtmiştir.⁴⁶² İbnü'r-Râvendî'nin konumuzu en çok ilgilendiren yönü, onun *Kitâbü'z-zümürriid* adlı eserinde nübüvvete ve *Kitâbü'd-damiğ*'de Kur'an-ı Kerim'e yönelttiği itirazlardır.

Kitâbü'z-zümürriid, bazı kişilerce her ne kadar Ebû İsâ el-Verrâk'a nisbet edilse de genel kanaate göre bu kitap İbnü'r-Râvendî'ye aittir.⁴⁶³ Söz konusu eser matbu olarak günümüze ulaşmamıştır. Fakat Şia'dan İmrân eş-Şîrâzî (öl. H. 470)'nin *el-Mecâlisü'l-müeyyediyye* adlı eserinde *Kitâbü'z-zümürriid* den bazı bölümlere rastlanmıştır. Paul Kraus bu bölümleri düzenlemiş ve yayınlamıştır. Abdurrahman Bedevî (öl. 2002) de Paul'un bu çalışmasını *Min târihi'l-ilhâd* adlı kitabında Arapçaya tercüme etmiş, eserin bazı bölümleri bu yolla günümüze ulaşmıştır.⁴⁶⁴ *Kitâbü'd-damiğ* adlı eserdeki bilgilere ise yukarıda da belirtildiği gibi Kâdî Abdulcabbâr'ın eserlerinden ulaşmaktayız.

2.2.3. Ebû Bekir er-Râzî

İslâm düşüncesinde nübüvveti eleştiren diğer bir kişi, hekim ve filozof olarak bilinen Ebû Bekir er-Râzî (öl. 313/925)'dir. Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî⁴⁶⁵ olan şahıs, Bîrûnî'nin bildirdiğine göre miladî 865 yılında Rey'de dünyaya gelmiştir.⁴⁶⁶ Hayatı hakkında fazla bilgi bulunmayan Râzî'nin, gençliğinde edebiyat, müzik ve felsefe ile ilgilendiği bilinmektedir.⁴⁶⁷ Hipokrat ve Câlînûs'tan sonra tıbbı sağladığı katkılardan dolayı, kendisine “Arapların Galen (Câlînûs)”i denilmiştir. Tıp dışında kimya ile ilgilenen Râzî, yaptığı deneyler sırasında gözlerinden rahatsızlanmış, hayatı boyunca bunun sıkıntısını çekmiştir.⁴⁶⁸ İbnü'n-Nedîm, Râzî'nin felsefe ve eski ilimleri son derece iyi bilen filozof ve coğrafyacı

⁴⁶² İbnü'n-Nedîm, s. 511-512.

⁴⁶³ Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Kutluer, “İbnü'r-Râvendî”, XXI/179-184; Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, s. 159-193; Calder, s. 181-194.

⁴⁶⁴ Bkz. Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, s. 159-193.

⁴⁶⁵ Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed b. Bîrûnî, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Râzî*, thk. Doktor Mehdi Tahran, 1032, s. 1.

⁴⁶⁶ Bîrûnî, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Râzî*, s. 4.

⁴⁶⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân İbn Cülcül el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Etibbâi ve'l-Hukemâi, Müesssesetü'r-Risâle*, (2. Baskı), Beyrut, 1985, s. 77.

⁴⁶⁸ Mahmut Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/479-485.

Ahmed b. Sehl el-Belhî (öl. 322/934)'den ilim tahsil ettiğini, dahası hocasının düşüncelerini kendine mal ettiğini belirtmiştir.⁴⁶⁹ Râzî'nin ilim öğrendiği diğer bir kişi ise Hasan b. Mansûr el-Hâllâc'dır. Bu şahsiyet, aynı dönemde yaşamış meşhur mutasavvıf Hâllâc-ı Mansûr ile karıştırılmamalıdır.⁴⁷⁰ Ömrünün sonlarında gözlerinden katarakt rahatsızlığı yaşayan Râzî, 925 yılında Rey'de vefat etmiştir.⁴⁷¹

Râzî, yaşadığı dönemin hoşgörü ortamından istifade ederek Eflâtun felsefesini benimsemiştir. Bu itibarla nübüvvete itiraz eden dünya görüşünü temellendirmeye çalışan Râzî, Allah'ın insana verdiği akıl ve adalet duygusu sayesinde doğru ile yanlışın ayırt edilebileceğini, dolayısıyla bir peygambere veya dine ihtiyaç duyulmadığını iddia etmiştir.⁴⁷² Bu görüşleri sebebiyle gerek aynı dönemde yaşayan kelamcı ve filozoflar gerekse sonraki âlimler tarafından eleştirilmiştir.⁴⁷³ O, Tanrı-varlık ilişkisini ve varlığın ortaya çıkışını “el-kudemâu'l-hamse” adını verdiği beş temel ilke açıklamıştır.⁴⁷⁴ Bunlar: yaratıcı (el-Bârî), nefis (külli nefis)⁴⁷⁵, heyûlâ (şekilsiz ilk madde)⁴⁷⁶, hâlâ (mutlak mekân) ve dehr (mutlak zaman)⁴⁷⁷'dir. Ona göre bu beş ilkenin hepsi ezelîdir.⁴⁷⁸

İslâm toplumunda “mülhid” olarak kabul edilen Râzî, dine, nübüvvete ve kutsala çeşitli saldırılarda bulunmuştur.⁴⁷⁹ Onun bu tür düşüncelerini anlatan *Mehâriku'l-enbiya* ve *Hiyelü'l-mütenebbi* adlı eserler günümüze ulaşamamıştır. Râzî'nin nübüvveti eleştiren düşünceleri, İsmâîlî kelamcısı olan Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933)'nin *A'lâmü'n-nübüvve* ve diğer bir İsmâîlî kelamcısı olan Hamîdüddin

⁴⁶⁹ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁴⁷⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Cüllâbî el-Hücvîrî, *Keşfü'l-maḥcûb* çev. İs'ad Abdülhâdî Kindîl, Beyrut 1980, s. 362.

⁴⁷¹ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁴⁷² Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Dârü's-Sâkî, (1. Baskı), Lübnan, 2003, s. 15-16.

⁴⁷³ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁴⁷⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, s. 21; Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî, *Resâili'l-Felsefiyye*, Câmîatü'l-Füâdî'l-Evvel- Külliyyetü'l-Edeb, Mısır, 1939, s. 191-217.

⁴⁷⁵ Ebû Bekir er-Râzî, *Resâili'l-Felsefiyye*, s. 281-282.

⁴⁷⁶ Ebû Bekir er-Râzî, *Resâili'l-Felsefiyye*, s. 217.

⁴⁷⁷ Ebû Hâtim er-Râzî, s. 25-30; Ebû Bekir er-Râzî, *Resâili'l-Felsefiyye*, s. 241.

⁴⁷⁸ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485; Hüseyin Karaman, “Ebû Hâtim er-Râzî'nin Beş Ezelî İlke Anlayışının Kaynağı Problemi”, *MÜİFD*, Sayı:28, İstanbul, 2005, s. 75-91.

⁴⁷⁹ Kâdî Abdalcabbâr, *Tesbîr*, II/624-625.

el-Kirmânî (öl. 411/1020)'nin *el-Akvâlü 'z-zehebiyye* adlı eserlerinden bilinmektedir.⁴⁸⁰ Ebû Hâtim er-Râzî, eserinde direk Ebû Bekir er-Râzî ismini zikretmeyip bunu yerine “mülhid” kelimesini kullanmıştır. Durum böyle olunca bazı çağdaş düşünürler, eserde “mülhid” diye bahsedilen kişinin Ebû Bekir er-Râzî olmadığı gibi bir takım görüşler ileri sürmüşlerdir.⁴⁸¹ Fakat konuyla ilgili gerekli araştırma ve incelemeler yapıldığında “mülhid” olarak nitelenen kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu anlaşılmaktadır.

Örneğin *A 'lâmü 'n-nübüvve* 'de insan ruhunun ancak felsefî düşünce sayesinde temizlenebileceği, ahiretteki mutluluğa da ancak bu sayede ulaşılabileceği kaydedilmiştir.⁴⁸² Benzer bir ifade Ebû Bekir er-Râzî'nin *Tıbbü 'r-rûhânî* adlı eserinde de bulunmaktadır.⁴⁸³ Öte yandan Ebû Hâtim er-Râzî *A 'lâmü 'n-nübüvve* 'de “mülhid” diye nitelediği kişiyi tenkit ederken “Beş ezeli ilkeyi savunması onun aklının noksan olduğunu gösterir.” şeklindeki cümlesi, söz konusu kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁸⁴ Bilindiği gibi beş ezeli ilke ona aittir.⁴⁸⁵ Ayrıca Ebû Hâtim, eleştirdiği kişinin zamanı “izâfî” ve “mutlak” olmak üzere ikiye ayırdığını belirtmiştir.⁴⁸⁶ Ebû Bekir er-Râzî'nin zamanı bu şekilde tasnif ettiği bilinmektedir.⁴⁸⁷

Kirmânî, (öl. 635/1238) *el-Akvâlü 'z-zehebiyye* adlı eserinde *A 'lâmü 'n-nübüvve* 'de “mülhid” diye nitelendirilen kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğunu vurgulayarak Ebû Hâtim'in eksik bıraktığı noktaları kendisinin tamamladığını belirtmiştir.⁴⁸⁸ Öte yandan Kirmânî ile Ebû Hâtim, eleştirdikleri kişinin sultanın

⁴⁸⁰ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁴⁸¹ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485; Metin Yıldız ve Burhaneddin Kayıcı, “Ebû Bekir er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi” *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar Yay., Van, 2017, s. 301-313.

⁴⁸² Ebû Hâtim er-Râzî, s. 42-43.

⁴⁸³ Ebû Bekir er-Râzî, *Tıbbü 'r-Rûhânî*, thk. Abdullatif el-Abîd, Mektebetü'n-Nâhzatî'l-Mısıriyye, Kâhire, 1978, s. 31-32.

⁴⁸⁴ Ebû Hâtim er-Râzî, s. 102-103.

⁴⁸⁵ Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁴⁸⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, s. 237.

⁴⁸⁷ Ebû Bekir er-Râzî, *Resâi 'l-Felsefiyye*, s. 241-242; Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁴⁸⁸ Ebu'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed el-Kirmânî, *el-Akvâlü 'z-Zehebiyye*, Tahk: Mustafa Gâlib, Dârü'l-Mehyû, (1. Baskı), Beyrut, 1977, s. 9, 15.

yanında bulunan bir şahıs olduğunu söylemişlerdir.⁴⁸⁹ Ebû Bekir er-Râzî de *Resâilü'l-felsefiyye*'sinde sultanın yanında bulunduğunu, sultanın yanında bulunmanın diğer mülkî amirliklere benzemediğini, sultana ve hâlka yönelik bir takım ruhsal ve ahlâkî ihtiyaçlara cevap vermek gibi bazı görevlerinin olduğunu belirtmiştir.⁴⁹⁰ Bütün bunlar bir arada düşünüldüğünde zihinlerde Ebû Hâtim er-Râzî'nin eserinde bahsettiği kişinin Ebû Bekir er-Râzî olduğu düşüncesi güçlenmektedir . Ebû Bekir, Ebû Hâtim ve Kirmânî'nin aynı dönemde yaşamaları, Ebû Bekir'in çağdaşları tarafından eleştiri alması ve mülhid olarak nitelendirilmesi söz konusu iddiayı daha güçlü hâle getirmektedir. Kirmânî'nin *el-Akvâlü'z-zehebiyye* adlı eserinde Ebû Hâtim'in eksik bıraktığı hususları tamamladığını belirtmesi, meseleye daha da açıklık getirmektedir.

Ebû Bekir er-Râzî'nin ibadet ve din ile ilgili çelişki içeren bir takım söylemleri, onun aslında nübüvveti kabul eden bir kişi gibi telakki edilmesine sebep olmuştur. Örneğin ölüm korkusuyla başa çıkmada dinin etkisinden bahseden Râzî, insanın öldükten sonra daha iyi bir hayata kavuşacağına ikna olmadıkça ölüm korkusundan kurtulamayacağını belirtmiştir. Ona göre dinin emirlerini tam anlamıyla yerine getiren kimsenin ölümden korkmaması gerekir.⁴⁹¹ Öte yandan necâset ve temizlikten bahsederken, duyu organlarının algılamadığı pisliklerin insanda necâsete yol açmadığını belirtmiştir. Ona göre ayakları kan veya pislige değmiş bir sinek, namaz kılan bir insanın elbisesine konsa, bu durum o kişinin namazının kabul edilmesine engel teşkil etmez.⁴⁹² Ayrıca Râzî, bu dini anlamayan birinin çokça araştırma yapıp, bu konuda kafa yorması gerektiğini belirtmiş, doğruya ulaşmanın yegâne yolunun bu olduğunu söylemiştir.⁴⁹³

Görüldüğü gibi Râzî bir taraftan din ile ilgili olumlu söylemlerde bulunurken, bir yandan da nübüvvet ve dine itirazlarda bulunmuştur. Durum böyle olunca onun

⁴⁸⁹ Yıldız ve Kayıcı, "Ebû Bekir er-Râzî'de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi", s. 301.

⁴⁹⁰ Ebû Bekir er-Râzî, *Resâilü'l-Felsefiyye*, s. 109-110; Kaya, "Ebû Bekir Râzî", XXXIV/479-485.

⁴⁹¹ Ebû Bekir er-Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî* s. 120-125.

⁴⁹² Ebû Bekir er-Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî* s. 102-103.

⁴⁹³ Ebû Bekir er-Râzî, *Tıbbü'r-Rûhânî* s. 123-125.

mülhid olmadığı yönünde bazı düşünceler hâsıl olmuştur.⁴⁹⁴ Fakat bu durum onun nübüvveti ve dini kabul ettiğini göstermemektedir. Çünkü onun tıp alanında daha popüler olmasının sebebi, kurmaya çalıştığı teolojik sistemin kendi içerisinde tutarlılık arz etmemesidir.⁴⁹⁵ Zîrâ Ebû Hâtim er-Râzî *A' lāmü 'n-nübüvve* 'sinde onun nübüvveti ve dine ilişkin öne sürdüğü sistemi adeta alt-üst etmiştir.⁴⁹⁶ Burada akıllara Râzî'nin din alanında yeterince bilgi, donanım ve analitik düşünceye sahip olmadığı düşüncesi gelmektedir. Zira tıp alanında böylesine başarı sağlamış bir şahsiyetin, bariz çelişkiler içeren bir teolojik sistem öne sürmesi öngörülebilir değildir.

2.3. Nübüvveti Yöneltilen İtiraz ve Eleştiriler

2.3.1. Nübüvveti Yöneltilen İtirazlar

Yukarıda bahsi geçen kişi ve akımlar, İslâmî kaynakların birçoğuna nübüvveti inkâr etmesi dolayısıyla konu olmuştur. Bu konuda birçok eser bulunmakla birlikte en önemlileri şunlardır: Kâdî Abdulcabbâr'ın *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhîd-i ve 'l-adl* adlı eseri Bâkillânî'nin *Kitâbü 't-temhîd* 'i, Şehristânî'nin *el-Milel ve 'n-nihâl* 'i, Mâtürîdî'nin *Kitâbü 't-tevhîd* 'i ve Abdurrahman Bedevî'nin *Min tarihi 'l-ilhad* adlı eseri. Te'lif edilen bu kitaplarda muarızların nübüvveti yönelik itirazlarına genişçe yer verilmiştir. Bu itirazları şöyle sıralamak mümkündür:

Aklın Yeterliliği ve Epistemoloji Açısından İtiraz: Yüce yaratıcının insanlara lütfettiği en büyük nimet akıldır. İnsanoğlu kendisine bahşedilmiş akıl sayesinde yüce yaratıcıyı, onun mesajlarını, nimetlerini, emir ve yasaklarını ve dolayısıyla iyiyi-kötüyü bilebilir. Şayet peygamber, akılla zaten bilinen hüküm ve bilgilerle gelmişse⁴⁹⁷, peygamberin davetine icabet etmek mantıksızdır. Nitekim insanın sahip olduğu akıl

⁴⁹⁴ Seyfi Kenan, "Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî Bir Mülhid miydi?" *Divan İlmi Dergisi*, 2001/1, s. 187-197.

s. 187,193-195, 197; Hüseyin Karaman, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?" *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 11, 2002, s. 107-123.

⁴⁹⁵ Kaya, "Ebû Bekir Râzî", XXXIV/479-485.

⁴⁹⁶ Ebû Hâtim er-Râzî, s. 15-20; Mahmud Kaya, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma" *İslâm Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 9, İstanbul, 1995, s. 51-76.

⁴⁹⁷ Muarızlar, burada insanın akli sayesinde kendisi için faydalı ve zararlı bütün her şeyi, Allah'ın varlığını-birliğini, onun gönderdiği nimetlere şükretmesi gerektiğini, iyiliğin karşılığında sevap, kötülüğün sonucunda günah kazanıldığını bildiği hâlde, onun kendisi gibi bir kişinin peşinden gitmesinin akli dışı olduğunu söyleyerek, bu itibarla nübüvvetin gereksiz olduğunu iddia etmiştir. Şehristânî, *el-Milel ve 'n-Nihâl*, III/706.

bu davete icabeti gereksiz görür. Öte yandan onun getirdiği hükümler akılla çatışıyorsa yine bu hükümleri dikkate almak gereksizdir. Çünkü akla aykırı bilgiler getirmiştir.⁴⁹⁸ Akılla ilgili bu itirazı Berâhime dışında, Sümeniyye ve İbâhiyye⁴⁹⁹, Ebûbekir er-Râzî⁵⁰⁰, İbnü'r-Râvendî⁵⁰¹ ve Ebû İsâ el-Verrâk⁵⁰² yapmıştır.

Ayrıca peygamber gönderilmesi, tasdiki gerektirecek bir durumdur. Hâlbuki akıl bunu çirkin görmektedir. Fakat peygamberin getirdiği hükümler, ona inanılması gerektiği konusunda bir zarureti elzem kabul etmektedir. Peygamber göndermek bilgi edinme yollarından biri ve akıl da ilimlerden ibaretse, neden bu iki mefhum tenâkuz hâlinindedir. Muarızlar bunları söyledikten sonra akıl-nas çelişkisinden yola çıkarak peygamber göndermenin gereksiz ve imkânsız olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰³ Burada Muarızlar nübüvvetin reddedilmesinin gereği olarak akli ön plana çıkarmaktadır. Onlar Allah'ın varlığını kabul etmekle birlikte O'nun verdiği akıl sayesinde, insanın doğru ve yanlış, Allah'ın emir ve yasaklarını, nimetlerini bilebileceğini ve başka bir aracıya ihtiyaç duymadığını iddia etmiştir. Akla uygun mesajların peygamber tarafından getirilmesinin anlamsız olduğunu, nitekim bu bilgilerin insan aklında zaten mevcut olduğunu belirtmiştir. Muarızların burada Allah'ın hem akıl verip hem de bu aklın teyit edeceği bilgileri getiren bir aracının gönderilmesinin Allah açısından gereksiz ve abes olduğu şeklinde bir akıl yürütme yaptığı anlaşılmaktadır. Onlar muhtemelen Allah'ın abes işlerden mustağnî olduğu fikrini ortaya koymaya çalışmaktadır. Akla aykırı hükümler getiren bir habercinin makul karşılanmaması ise bir ölçüde anlaşılabilir görünmektedir.

⁴⁹⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/109-110; Bâkillânî, s. 121; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/706-707.

⁴⁹⁹ Dinin emirleriyle ahlâkî ve kanunî düzenlemeleri benimsemeyen gruplara verilen isim. Bkz. Hasan Onat, "İbâhiyye", *DİA*, İstanbul, 1999, XIX/252-554; Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 141. Diğer bir tarife göre İbâhiyye: Kulların Allah'ın emrettiklerini yapmaya ve yasaklarından kaçınmaya gücünün yetemeyeceğini söyleyen, kadın ve servet ortaklığını benimseyen, ayrıca tasavvuf kisvesine bürünen bir zümredir. Sâbûnî, s. 190. Sümeniyye ve İbâhiyye'nin Nübüvveti reddeden görüşleri için bkz. Ebu'l-Berekât en-Neseî, *el-İ'timâd, fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed ve Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire, 2011, s. 241-242; Sâbûnî, s. 99; Pezdevî, s. 138.

⁵⁰⁰ Ebû Bekir er-Râzî, *Tibbü'r-Rûhânî*, s. 31-32; Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Dirâsetü'l-İslâmiyye, (3. Baskı), Beyrut, 1980, s. 165-167, 170.

⁵⁰¹ Bedevî, s. 88.

⁵⁰² Mâtürîdî, s. 289.

⁵⁰³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/109-110.

İbadetlerin Şekline İlişkin İtiraz: Berâhime'nin nübüvveti reddetmesinin başka bir yönü ise dinî ritüellerin gerçekleşme şekli ile ilgilidir. Onlara göre peygamber göndermek, aralarında yapılması açısından hiçbir fark olmayan iki durum arasında bir fark gözetmek gibidir.⁵⁰⁴ Muarızlar bu konuda şunları söylemiştir: Peygamber, aklın çirkin gördüğü bazı ibadetler getirmiştir. Örneğin namaz kılmak, gusül abdesti almak, şeytan taşlamak, duymayan ve görmeyen bir evin (Kâbe) etrafında dönmek ve hiçbir yarar ve zararı olmayan Safa ile Merve tepeleri arasında gidip gelmek bu minvaldendir. Bunların hepsi akla aykırı hareketlerdir. Kâbe'nin etrafında dönmekle herhangi bir evin veya yerin etrafında dönmek arasında bir fark yoktur. Aynı şekilde Safa-Merve tepeleri ile Hira ve Ebu Kubeys arasında herhangi bir fark söz konusu değildir.⁵⁰⁵ Ayrıca Hacerü'l-Esved'i öpme⁵⁰⁶, Arafat'ta vakfe yapmak⁵⁰⁷, şeytan taşlama, ihram giyme, telbiye duası⁵⁰⁸ aklın kabîh gördüğü hareketlerdendir. Akıl, insan âlemin her şeye hükmeden bir yaratıcısının olduğunu idrak ettirir. Hakîm olan bu yaratıcı ise kullarına asla çirkin ve mantıksız şeyler emretmez.⁵⁰⁹ Bu itirazı Berâhime dışında İbnü'r-Râvendî de öne sürmüştür.⁵¹⁰

Muarızlara göre bir insanın Allah'a yakın olması, binalara, mekânlara veya bazı kişilere yakın olmakla ilgili değildir. Allah bu eylemlerle kendisine ibadet edilen konumdadır. Bu yanlış bir düşüncedir. İbadetlerin bazılarında veya bazı bölümlerinde maslahatlar bulunurken, diğerlerinde bu maslahatların bulunmaması akıl açısından anlamsızdır. Örneğin kible olması açısından Kâbe ile Mescid-i Aksâ'nın ve vakfe olması açısından Arafat ile Mina arasında bir fark olmaması gerekmektedir. Allah'ın verdiği akıl, ibadetin yapılışı yönünden mekânlar, eylemler ve hükümler arasında bir fark görmediği gibi ibadetlerin zamanı noktasında da herhangi bir fark görmez. Örneğin orucun neden Ramazan ayında tutulup diğer zamanlarda tutulmadığı aklın anlam vermediği bir mefhumdur. Benzer durumlar diğer ibadetler için de geçerlidir.

⁵⁰⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/117-119.

⁵⁰⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/117-119; Bâkillânî, s. 120; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/709.

⁵⁰⁶ Bâkillânî, s. 120; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/709.

⁵⁰⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/117-124.

⁵⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/709.

⁵⁰⁹ Bâkillânî, s. 120; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/709.

⁵¹⁰ Bedevî, s. 89.

Maldan zekât verilmesi, miktarı, hangi mallardan zekât verilmesi gerektiği v.b. hükümler örnek olarak verilebilir.⁵¹¹ Görüldüğü gibi muarızların bu itirazı, akıl ile din arasındaki bir çelişkinin mevcudiyeti iddiasına dayanmaktadır.

Hüsün ve Kubuh Açısından İtiraz: Muarızların itiraz ettiği noktalardan bir diğeri, peygamberin, aklın güzel ve faydalı gördüğü şeyleri yasaklaması, öte yandan yine aklın çirkin ve faydasız gördüğü elem verici hareket ve davranışları emretmesi ile ilgilidir. Berâhime bu duruma kendi düşüncelerine göre aklın çirkin gördüğü namaz kılmak, oruç tutmak gibi ibadetlerin emredilmesini ve aklın güzel gördüğü bazı iş ve davranışların yasaklanmasını örnek vermiştir.⁵¹² Onlara göre kurban kesmek aklın kabîh gördüğü fakat dinin emrettiği bir iştir.⁵¹³ Bu konuda Ebû Îsâ el-Verrâk da Berâhime ile aynı düşünceyi paylaşmıştır.⁵¹⁴

Din, insan vücuduna faydalı olabilecek şeylerin haram, zararlı şeylerin ise helal kılınması gibi aklın genel ilkelerine aykırı hükümler vermiştir.⁵¹⁵ Oysaki Hakîm olan Allah'ın sadece aklın ilkeleri ile bağdaşacak emir ve yasaklar getiren peygamberler göndermesi mümkün kabul edilebilir. Onlara göre peygamber ve peygamberin getirdiği emir ve yasaklar “şâhid” (tecrübeden)den ayrı düşünölemeyen sistematik aklın (el-akl el-muratteb) nazarında, bilinene nisbeten bilinmeyen konumundadır. Diğer bir ifadeyle peygamberin getirdiği bilgilerin güvenilirliği ve geçerliliği akıl açısından kesin olarak bilinmemektedir. Dolayısıyla akıl sahibi insanlara ancak aklın kavrayabileceği ve kabul edebileceği konular hakkında hüküm ve bilgi getirilebilir. Sonuç olarak bir peygamberin akla aykırı hükümlerle Hakîm olan Allah tarafından gönderilmesi muhâldir.⁵¹⁶

Görüldüğü gibi muarızlar yine akli merkeze alarak nübüvveti reddetme yoluna gitmiştir. Burada aklın güzel gördüğü şeylerin hakikatte de iyi olduğu, çirkin gördüklerinin ise kötü olduğu düşüncesi yatmaktadır. Yine aklın gerekli gördüğü iş ve

⁵¹¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/117-124.

⁵¹² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/115-116; Bâkillânî, s. 120.

⁵¹³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/115-116; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/709.

⁵¹⁴ Mâtürîdî, s. 290.

⁵¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, III/709.

⁵¹⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/115-116.

davranışların peygamber tarafından yasaklandığı, gereksiz ve kabîh gördüğü hükümlerin ise emredildiğine dikkat çekilerek böyle bir durumun Hakîm olan Allah'ın emri ile gerçekleşmesinin gerçeği yansıtmadığı algısı söz konusudur. Burada dikkat çeken noktalardan biri şudur: Muarızlar burada peygamberin aklın makul gördüğü hükümlerle gelmesi gerektiğine vurgu yaparken, yukarıda akla aykırı olmayan emir ve yasaklar getiren bir peygamberin gerekli ve mümkün olabileceği düşüncesine karşı çıkmış olmaktadır. Dolayısıyla burada muarızların kendi içerisinde tutarsız düşünceler beyan ettiği söylenebilir.

Dinin Kaynağına İlişkin İtiraz: Muarızlardan Berâhime'nin nübüvvete itiraz noktalarından biri de dinin kaynağı ile ilgilidir. Onlara göre dinin getirdiği hükümler maslahat açısından gerekli ise Allah'ın insan aklında bunun elzem olduğu fikrini yaratmış olması gerekirdi. Allah'ın bu bilgileri insana akıl aracılığı ile öğretmesi onun için zor olmadığı gibi imkânsız da değildir. Akıl bilgi edinme yollarından en muhkem ve muteber olanıdır. Bu itibarla insanın böylesine bilgileri bilebilmesi için peygambere ihtiyaç duymaması da aklen mümkündür. Peygamberin getirdiği mesajların akılda doğal olarak olmaması, nübüvvet makamı diye bir müessesenin gereksiz ve imkânsız olduğu düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu da peygamber göndermenin çirkin olmasını gerektirir. Şayet durum bu şekilde kabul edilmezse, akıllara “Hakîm olan Allah'ın peygamber göndermeden insan aklında bu hükümlerin gerekliliğini yaratmaya gücü yetmez” düşüncesi gelmektedir.⁵¹⁷ Ebû Bekir er-Râzî de akılda olmayan bir şeyin bilinmeyeceği önkabûlünden yola çıkarak Allah'ın peygamber gönderip-göndermediğinin bilinmeyeceğini iddia etmiştir. Ona göre Allah'ın peygamber gönderdiği ile ilgili bilgiler kesinlik ifade etmemektedir.⁵¹⁸ Râzî'nin burada agnostik bir tavır takınarak bilginin doğruluk değeri üzerinden bir itirazda bulunduğu müşahede edilmektedir.

Görüldüğü gibi muarızlar diğer itirazlarda olduğu gibi burada da akıl melekesini yüceltmek suretiyle nübüvveti inkâr etme yolunu tercih etmiştir. Onlara göre Allah eğer nübüvvet yoluyla bazı emir ve yasakları insanlara iletebiliyorsa,

⁵¹⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/139.

⁵¹⁸ Ebû Hâtim er-Râzî, s. 15.

peygamber göndermeden direk o bilgileri insan aklında yaratarak da bunu gerçekleştirme kudretine sahiptir. Allah böyle bir yaratmayı irade etmediğine göre peygamber göndererek bu mesajları insanlara bildirmesi muhâldir. Çünkü akılda bu tarz bir bilgi yoktur. Muarızlara göre meseleyi böyle kabul etmemek, Allah'ın -insan aklında bireysel idrak yoluyla böyle bilgileri yaratması konusunda- aciz olduğunu söylemek anlamına gelir.

Mucize'ye İlişkin İtiraz: Muarızlar nübüvvete, mucize ve mucizelerin delâleti açısından itiraz etmiş, bu yolla nübüvvetin imkân ve gerekliliğini reddetmiştir. Klasik kaynaklara bakıldığında özellikle Berâhime'nin mucizeye ilişkin yapmış olduğu itirazın iki boyutunun olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi, mucizenin aklen imkânsız olmasıdır. Şöyle ki: Peygamber olduğunu ileri süren kimseler buna delil olarak asânın yılanı dönüşmesi, asâyı denizi yarılması, kayanın içinden deve çıkması, doğuştan körlerin ve cüzzamlıların iyileştirilmesi, ölümlerin diriltilmesi, taşların ve çakılların dile gelmesi ayrıca suyun üstünde yürümek gibi delilleri göstermişlerdir. Bu gibi fiil ve hareketler aklın genel kâidelerine tenâkuz arz etmektedir.⁵¹⁹

Berâhime'nin mucize ile ilgili diğer itirazı ise, mucizenin aklen mümkün kabul edilse bile, bunun nübüvvete delâlet edip etmediği ile ilgilidir. Onlara göre nübüvvetin güzel kabul edilebilecek tarafı maslahatları bildirmesidir. Hiç şüphesiz bir kimsenin nübüvvet iddiasında bulunması, onun iddiasıyla ilgili bir delil getirmesini gerekli kılmaktadır. Peygamberlerin bununla ilgili en büyük delilleri mucizelerdir. Fakat Berâhime mucizeyi, nübüvvetin bir delili olarak kabul etmemektedir. Onlara göre peygamberlik iddiasıyla gelmiş bir kimsenin hârikulâde olaylar gerçekleştirmesi, onun peygamber olduğuna delil kabul edilemez. Zirâ mucize fiilinin gerçek fâili Allah'tır. Diğer bir söylemle Allah'ın bir kişi vasıtasıyla gerçekleştirdiği olağanüstü olaylar, o kişinin peygamber olduğuna delâlet etmez. Çünkü o fiilin gerçek sahibi o değildir. Bir fâilin eylemi sadece kendi ahvâli açısından delil olabilir. Şayet başka birinin durumu için kanıt teşkil edecek bir şey varsa bunun hitap türünden olması gerekir. Bu şekilde bile o hitap tek başına nübüvvete delâlet etmez. Nitekim mucize gerçekleşmeden

⁵¹⁹ Bâkillânî, s. 112.

edilen bir hitap, hitap edenin doğruluğuna kanıt değildir. Dolayısıyla peygamberin bu hitap için delil olduğu düşüncesi geçersizdir.⁵²⁰ Berâhime'nin bu itirazına ek olarak Ebûbekir er-Râzî, mucizenin kehanetten bir farkı olmadığını ileri sürmüştür.⁵²¹ İbnü'r-Râvendî de mucize ile ilgili haberlerin güvenilirliği konusuna değinerek bu gibi rivayetlerin sayıca az kişi tarafından aktarılmasından dolayı muteber olmadığını savunmuştur.⁵²² Ayrıca Ebû İsâ el-Verrâk, mucizenin aslında sıradan bir olay olduğunu, sadece insanların bunu anlamada güçlük çektiğini iddia etmiştir.⁵²³

Konuyla ilgili İbn Rüşd (öl. 595/1198)'in görüşü de kayda değerdir. Ona göre nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği olağanüstü hâller, onun peygamberliğine delil teşkil etmez. İbn Rüşd, Hz Peygamber'in hayatından örnek vererek O'nun hiçbir zaman muarızlarını mağlup etmek niyetiyle hârikulade fiiller gerçekleştirmeye tevessül etmediğini belirtmiştir. Ona göre Hz Peygamber mucize olarak sadece Kur'an'ı getirmiştir.⁵²⁴

Berâhime'ye göre mucizenin peygamberin nübüvvetini kanıtlar nitelikte gerçekleşmesi mümkün değildir. Nitekim mucize, insanların hile yapmak istedikleri bir sırada gerçekleşebileceği gibi sıradan işleri yaparken de gerçekleşmesi muhâl değildir. Bu da olağanüstü olaylar ile olağan olayların sınıflandırılması noktasında kafa karışıklığına sebebiyet vermektedir. Yani böyle bir durumda hangi hareketin olağan, hangisinin olağanüstü olduğunu tespit etmek güçleşmektedir. Dolayısıyla bize peygamber gönderildiğine dair bilgi veren kanıtın doğrulanması tam anlamıyla gerçekleşmediği için peygamber göndermenin imkân ve gerekliliğini iddia etmek akla aykırıdır.⁵²⁵ Özetle Berâhime, insanın kendi mizaç ve hile yetenekleri ile meydana

⁵²⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/146.

⁵²¹ Ebû Hâtım er-Râzî, s. 65-74; Kaya, "Ebû Bekir Râzî", XXXIV/479-485.

⁵²² Bedevî, s. 90-92.

⁵²³ Mâtürîdî, s. 273. Ayrıca bkz. İbrahim Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12:2, 2014, s. 33-54.

⁵²⁴ H. Bekir Karlığa, "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/257-288.

⁵²⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/146.

getirilen olaylarla, mucize olduğu iddia edilen hâdiseleri ayırt etmek imkânsız olduğundan, mucizenin nübüvvete delil teşkil etmesi fikrine karşı çıkmaktadır.⁵²⁶

Agnostizm Açısından İtiraz: Nübüvvete yöneltlen diğer bir itiraz da peygamberlik iddiasında bulunan şahsın, Allah’tan gerçekten vahiy alıp almadığının bilinemeyeceği ile ilgilidir. Onlara göre bunu kanıtlamak imkânsızdır. Nitekim vahiy alma işi gözle görülebilir veya beş duyu organı ile algılanabilir bir olay değildir.⁵²⁷ Bu konuda Sümeniyye’nin de itirazı söz konusudur. Onlara göre duyu organları dışında elde edilen bilgiler muteber değildir. Onlar bilgi edinme yollarından tümevarım (nazar) ve tümünden gelimi (istidlâl) reddetmişlerdir.⁵²⁸ Bunun yerine geçerli bilgi kaynağı olarak algı ve çıkarımı kabul etmişlerdir.⁵²⁹ Yani beş duyu organının aracılığı ile öğrenilen bilgilerin dışında, hiçbir bilginin kesinlik ifade edemeyeceğini iddia etmişlerdir.⁵³⁰ Nübüvvet de bu yolla elde edilebilen bir bilgi olmadığından Sümeniyye tarafından reddedilmiştir.⁵³¹

Sümeniyye’nin akıl açısından yönelttiği itiraz ile bu itiraz bir arada düşünüldüğünde bazı çelişkiler göze çarpmaktadır. Akla ilişkin itirazda nübüvvetin imkânsızlığını aklın reddeden fırkanın ikinci maddede istidlâl ve nazarı bir bilgi edinme yolu olarak kabul etmemesi akıllarda soru işareti bırakmaktadır. Öte yandan beş duyu organı dışında öğrenilen hiçbir haberin kesinlik ifade etmeyeceğini belirtmesine karşın, tenâsüh (ruh göçü) gibi gaybî bir meseleyi kabul edip⁵³² gündemine alması kafaları karıştırmaktadır.

Peygamberin Allah’tan vahiy alması, iki insanın konuşması gibi değildir. Peygamber vahyi ya bir melek aracılığı ile ya bir kitap ya da duyduğu bir ses ile alır. Ancak bunu kanıtlamak imkânsızdır. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin bir cin, sıradan bir insan ya da bir sihirbazla konuşmuş olma ihtimali söz

⁵²⁶ Metin Özdemir, “Mu’tezile’nin Nübüvvet Müdafaası”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:1, 2007, s. 47-64.

⁵²⁷ Bâkillânî, s. 108-109.

⁵²⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, s. 235.

⁵²⁹ Arslan, “Mâtürîdî’nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir? “s. 527-538.

⁵³⁰ Nesefî, *Tabşıra*, II/5; Bağdâdî, *el-Fark*, s. 235.

⁵³¹ Nesefî, *Tabşırâtü’l-Edille*, II/5; Güç, XXXIII/132-133.

⁵³² Bağdâdî, *el-Fark*, s. 235.

konusudur. Allah'tan geldiği iddia edilen kitap, herhangi birinin yazdığı bir kitap da olabilir. Hatta söz konusu kitap gökten bile gelse onun bir cin veya rüzgâr tarafından getirilmediği de bilinemez. Sonuç olarak peygamberlerin haber aldıklarını kanıtlayacak hiçbir delilleri yoktur.⁵³³ Burada asıl itiraz edilen mesele, peygamberin Allah'tan vahiy aldığını kanıtlama imkânının olmamasıdır. Nitekim onun vahiy aldığını birilerinin görmesi veya başka şekilde hissetmesi mümkün değildir. Öte yandan vahiy sanılan bir haber, gerçekte başka bir kaynaktan gelmiş olabilir. Bu ihtimalleri ve vahyin gerçekleşme bilgisinin imkânsızlığını öne süren Berâhime, nübüvveti bu şekilde inkâr etmiştir.

Muarızların peygamberliğe yönelttiği itirazlara genel olarak bakıldığında bunların birkaç noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Onların söz konusu itirazlarda bulunurken en çok aklı ön plana çıkardığı rahatlıkla söylenebilir. İbadetlerin keskin çizgilerle sınırlandırılması, elem verici emirlerin bulunması, faydalı şeylerin yasaklanması, mucizelerin imkânı v.b. muarızlara göre akla aykırıdır. Öte yandan aklın insana her anlamda tek başına yetebileceğini iddia etmeleri, onların buna ne denli önem verdiğini ortaya koyar niteliktedir.

Muziceye yapılan itiraz aslında nübüvveti tümünden reddedecek bir mahiyete sahiptir. Nitekim peygamberleri diğer insanlardan ayıran en önemli özelliği mucizelerdir. Muarızlar ayrıca insanın tecrübe ve aklı ile kazandığı bir takım bilgilerin, onların yaşamlarını ahlaklı ve düzgün bir şekilde devam etmelerine yettiğini belirterek nübüvvetin gereksiz olduğunu iddia ettiği müşahede edilmiştir. Berâhime, ayrıca agnostik bir tavır takınarak nübüvvet iddiasında bulunan bir kimsenin Allah'tan vahiy alıp almadığının bilinemeyeceğini belirtmiştir. Berâhime burada doğru ve güvenilir bilginin sadece duyu organları, tecrübe ve akıl ile elde edilebileceğine vurgu yaparak vahyin güvenilir bir iletişim yolu olmadığını söylemiştir.

2.3.2. Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Yöneltilen İtiraz ve Eleştiriler

Kur'an'ın Evrenselliği: İbnü'r-Râvendî, Hz. Peygamber'in nübüvvetine Kur'an'ın evrenselliği düşüncesi üzerinden eleştiri getirmiştir. Ona göre Kur'an-ı

⁵³³ Bâkillânî, s. 108-109.

Kerim'in evrensel olduğu fikri yanlıştır. Arap kabilelerinden birinin diğeri Araplara fesahat açısından üstün olması mümkündür. Herhangi bir kabilenin kendi içindeki bir gurubun, diğeri gruplardan daha fasih olması da imkân dışı değildir. Fakat bu üstünlük sadece Arapların kendi içinde söz konusu olabilir. Zirâ onların Arapçayı hiç bilmeyen bir insana veya topluluğa üstünlüğü söz konusu değildir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in belâgat ve fesahatindeki üstünlüğünden sadece Arap topluluklar nazarında bahsedilebilir. Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim'in belâgat ve fesahati açısından evrensel bir kitap olduğu fikri makul değildir.⁵³⁴ Kanaatimizce İbnü'r-Râvendî büyük bir yanılığ içindedir. Çünkü Kur'an'ın evrensel olması, sadece dil özellikler açısından ele alınmamalıdır. Burada Kur'an'ın getirdiği mesajların evrenselliği içerik bakımından dikkate alınmalıdır. Öte yandan dil bağlamında sunulan eleştiri de yersizdir. Böyle bir kıyaslama yapılacaksa akla şöyle bir soru gelir: Belâgat ve fesahatte ileri seviyede olan Araplar neden Kur'an'a nazîre yapamadılar?

Bedir Savaşındaki İlahî Yardım: Nübüvvete yönlendirilen diğeri bir itiraz ise Bedir Savaşında Hz. Peygamber'e yardım etmek üzere melek gönderilmesi ile ilgilidir. İbnü'r-Râvendî'ye göre Bedir Savaşı'nda çok sayıda melek gönderilmesine ve bu yolla Müslümanlara yardım edilmesine rağmen sadece 70 müşrikin öldürülmesi ilginçtir. Öte yandan Bedir Savaşı'ndaki yardımın benzeri, Uhud savaşında Hz. Peygamber ölüm korkusu içindeyken neden gelmedi? Bu bir çelişkidir. Bu itirazı İbnü'r-Râvendî⁵³⁵ dışında Ebû İsâ el-Verrâk da öne sürmüştür.⁵³⁶ İbnü'r-Râvendî'ye göre Hz. Muhammed gerçekten peygamber olsaydı Allah onu her zaman korur gözetirdi. İddia edildiği gibi gerçekten Bedir Savaşı'nda melek gönderildiyse, Müslümanlar yardıma muhtaç olduğu içindi. Uhud Savaşı'nda buna daha çok ihtiyacı olan İslâm ordusuna neden melekler aracılığıyla yardım gönderilmedi? Anlaşıldığı kadarıyla muarızlar, Uhud Savaşı'nda yardımın gönderilmemiş olmasından hareketle, Bedir'de de ilahî yardımın olmadığını, dolayısıyla Hz. Peygamber'e aslında nübüvvet verilmediğini ima etmek istemiştir. Muarızların burada son derece basit ve düz bir mantıkla itirazda bulundukları görülmektedir. Bu da itirazın gücünü azaltmıştır. Çünkü

⁵³⁴ Bedevî, s. 90.

⁵³⁵ Bedevî, s. 93.

⁵³⁶ Mâtürîdî, s. 288.

Allah her şeyi kader ile yaratır. Sözelimi Allah, Bedir’de Müslümanların cesaretlenmelerini, Uhud’da da birtakım dersler çıkarmalarını irade etmiş olabilir.

İsrâ Hâdisesi: İbnü’r-Râvendî, Hz. Peygamber’in yaşadığı İsrâ olayının sıradan bir hâdisе olduğunu, bunun mucize ile bir alakasının olmadığını iddia etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in bu olayı mucize gibi göstermesi akıl kârı değildir. Nitekim onun Mekke’den Beytül-Makdis’e gitmesi, orada bir süre bulunması ve aynı gece geri dönmesi, iki yerin yakın olmalarından dolayı mümkündür. Abdurrahman Bedevî, İbnü’r-Râvendî’nin bu iddiasını cahillik olarak nitelemiş, söz konusu iki şehir arasındaki mesafenin belirtildiği gibi bir gecede katedilebilecek kadar kısa olmadığını söylemiştir.⁵³⁷

İbnü’r-Râvendî’nin peygamberlerin mucizelerini reddettiği bilinmektedir. Bu itibarla onun İsrâ mucizesini reddetmesi şaşırtıcı bir durum değildir. Burada onun asıl itiraz ettiği şey Hz. Peygamber’in bu olayı mucize gibi sunmasıdır. İbnü’r-Râvendî, Hz. Peygamber’in sıradan bir olayı mucize gibi yansıttığını, dolayısıyla gerçeği söylemediğini, bu nedenle de onun nübüvvet iddiasının sağlam temellere dayanmadığını belirtmek istemektedir. Fakat Abdurrahman Bedevî’nin de belirttiği gibi söz konusu mesafenin kısa olduğu iddiası ile böylesine bir itirazda bulunmak tam bir akıl tutulmasıdır.⁵³⁸

Kur’an Ayetlerinin Kendi İçinde Tutarlı Olması: İbnü’r-Râvendî, yukarıda bahsedilen itirazlar dışında, Kur’an-ı Kerim’in bazı ayetlerinin kendi içerisinde çelişkiler barındırdığını iddia ederek Hz. Peygamber’in nübüvvetini reddetme yoluna gitmiştir. Ona göre içinde çelişkili ayetler barındıran bir kitap ilâhî olamaz.⁵³⁹ Bu ayetler, itirazlara verilen cevaplar bölümünde ele alınacaktır. Bu itibarla tekrara düşmemek adına burada söz konusu ayetler zikredilmeyecektir.

⁵³⁷ Bedevî, s. 93.

⁵³⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîtü*, I/46. İki şehir arasındaki uzaklık yaklaşık olarak 1480 kilometredir. Bunun bir gecede iki defa katedilmesi (gidip-gelmek) o günün teknolojisi ile mümkün görünmemektedir.

⁵³⁹ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/387-393.

İbnü'r-Râvendî'ye göre Kur'an'da gereksiz tekrarlar⁵⁴⁰, bir mesele anlatılırken sözün gereksiz uzatılması⁵⁴¹ gibi problemler vardır. O, Kur'an'ın Arapça olarak inirildiği belirtilmesine rağmen⁵⁴², bazı ayetlerde köken olarak farklı dillerden kelimelerin bulunduğu işaret etmiştir.⁵⁴³ Öte yandan Kur'an'ın evrensel oluşuna⁵⁴⁴ ilişkin itirazlar söz konusudur.

Kur'an'ın Mucize Oluşu: Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneltilen diğer bir eleştiri ise Kur'an'ın mucize olması ile ilgilidir. Ebûbekir er-Râzî'ye göre mucizenin kehanetten hiçbir farkı olmadığı gibi Kur'an'ın da dil ve sanat değeri yüksek bir kitaptan farkı yoktur.⁵⁴⁵ Nübüvveti reddeden veya eleştiren diğer kişi ve akımlar gibi Râzî'nin de mucizeye itirazda bulunduğu görülmektedir. O Kur'an'daki bazı ayetleri irdeleyerek bunların kendi içinde çelişkiler barındırdığını ileri sürmüş⁵⁴⁶ dolayısıyla onun mucizevî bir kitap olmadığını iddia etmiştir. Ebû Îsâ el-Verrâk da bu fikirdedir.⁵⁴⁷ Muarızlar burada Kur'an'ı sanat değeri yüksek bir kitapla karşılaştırırken aslında onun fesahat ve belagat açısından seviyesi yüksek bir kitap olduğunu kabullenmiş olmaktadır.

Mübâhele ve Temennî Ayetleri: Muarızların Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelttiği diğer bir eleştiri ise Kur'an'da geçen “temennî”⁵⁴⁸ ve “mübâhele”⁵⁴⁹ ayetleri ile ilgilidir. Yahudilere hitaben “*De ki: Eğer (iddia ettiğiniz gibi) Allah katındaki ahiret yurdu (cennet) diğer insanlar için değil de, yalnız sizinse ve doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin!*”⁵⁵⁰ şeklinde inen ve bir anlamda Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetini isbat eden “temennî” ayeti, el-Verrâk'a göre gerçek bir teklif

⁵⁴⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/397.

⁵⁴¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/401.

⁵⁴² eş-Şuarâ, 26/195.

⁵⁴³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/406.

⁵⁴⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/424.

⁵⁴⁵ Ebû Hâtım er-Râzî, s. 65-74; Kaya, “Ebû Bekir Râzî”, XXXIV/479-485.

⁵⁴⁶ Ebû Hâtım er-Râzî, s. 65-66; Bedevî, s. 171-172.

⁵⁴⁷ Mâtürîdî, s. 280.

⁵⁴⁸ Bir şeyin olmasını istemek arzulamak anlamına gelmektedir. Bkz. Sargon Erdem, “Âmin”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/62-63.

⁵⁴⁹ Bir tartışma esnasında haksız ve yalancı olanın Allah'ın lânetine uğraması için beddua edilmesi. Bkz. Mustafa Fayda, “Mübâhele”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/425.

⁵⁵⁰ el-Bakara, 2/94.

değil, Hz. Peygamber'in yaptığı bir blöftür.⁵⁵¹ Ona göre Yahudiler böyle bir temennide bulunsalardı, onların bunu samimi bir şekilde yapmadığı iddia edilecekti. Öte yandan Hz. Peygamber'in Hristiyanlara "mübâhele"de bulunması gerektiğini beyan eden ve "Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa, de ki: "Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Sonra gönülden dua edelim de, Allah'ın lânetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne olsun."⁵⁵² tarzında inen mübâhele ayeti için de durum aynıdır. Ayrıca gerçekten Hz. Peygambere nübüvvet gelmiş olsaydı Hz. İsa veya Hz. Musa bunu bir şekilde ümmetine haber verirdi.⁵⁵³ Söz konusu iki ayette de Hz. Peygamber'in aslında blöf yaptığı iddia edilmiştir. Şayet bu temennî ve mübâhele tekliflerine Yahudi ve Hristiyanlardan olumlu bir cevap gelseydi, muhtemelen bu cevabın samimi olmadığı iddia edilecekti. Ayrıca el-Verrâk'a göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Hz. İsa ve Hz. Musa tarafından bildirilmemiş olması da aslında onun peygamber olmadığını göstermektedir. Fakat bu iddia anlamsız ve yersizdir. Zira tahrif edilmemiş olan Tevrat ve İncil'de Hz. Peygamber'in gönderileceği bilgisinin mevcut olduğu bilinmektedir.

Kur'an'ın Mütevâtir Olması: Muarızların Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelttiği diğer bir itiraz ise Kur'an'ın mütevâtir⁵⁵⁴ olmadığı iddiası ile ilgilidir.⁵⁵⁵ el-Verrâk'a göre Kur'an "haber-i vahid"⁵⁵⁶dir. O ayrıca tevâtür yönteminin güvenilir olmadığını iddia etmiştir. el-Verrâk bu itirazını şöyle temellendirmeye çalışmıştır: Haberi alan topluluk, haberin kaynağına ya uzaktır ya da yakın. Şayet uzaksa, habere hile veya yanlışlığın girmiş olma ihtimali vardır. Haber kaynağı, haberi alan topluluğa yakınsa, bu durumda da haberi alıp topluluğa iletme zahmetine pek az insan katlanmış olma ihtimali vardır.⁵⁵⁷ Ayrıca Müslümanların, Yahudi ve Hristiyanlara ait tevâtür

⁵⁵¹ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, II/411-412; Mâtürîdî, s. 284.

⁵⁵² el-Âl-i İmran, 3/61.

⁵⁵³ Mâtürîdî, s. 284; Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, II/431.

⁵⁵⁴ Konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber anlamında kelâm ve fıkıh usulü terimi. Bkz. H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/208-211; Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 105, 242.

⁵⁵⁵ Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu" s. 33-54.

⁵⁵⁶ Mütevâtir derecesine ulaşmayan haber. Bkz. Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *DİA*, İstanbul, 1996, XIV/349-352; Çelebi ve Topaloğlu, *Sözlük*, s. 106.

⁵⁵⁷ Mâtürîdî, s. 285.

niteliğindeki icmalarını kabul etmemeleri, el-Verrâk'ın İslâm dinine yönelttiği diğer bir itirazdır.⁵⁵⁸ Kısacası ona göre, tevâtür ilkesi güvenilir olma özelliğine sahip değildir. El-Verrâk burada Kur'an'ın mütevâtir bir haber niteliği taşımadığını iddia etmenin yanı sıra bir haber aktarma yöntemi olan tevâtür yönteminin de müteber olmadığını ileri sürmüştür.

Muarızlar Hz. Peygamber'in nübüvvetine temel olarak dört noktada eleştiri getirmiştir. Bunlardan birincisi Rasûlullah'ın en büyük mucizesi olan Kur'an'ın mucize olmasına ilişkin itirazdır. Onlar Kur'an'ı mucize olarak kabul etmemenin yanı sıra onun evrenselliğini de reddetmiştir. Öte yandan Kur'an'ın kendi içinde çeşitli çelişkiler barındırdığı ve özgün olmadığı iddia edilmiştir. İkinci itiraz ise Bedir Savaşı'nda gelen ilahî yardımın, Uhud'da gelmemesi ile ilgilidir. Üçüncü İtiraz İsrâ Hadisesi ve dördüncü itiraz ise mübâhele ve temennî ayetleri çerçevesinde olmuştur. Muarızların itiraz noktalarına bakıldığında onların daha çok mucize üzerinden Hz. Peygamber'in nübüvvetine itirazda bulunduğu görülmektedir. Zira peygamberlerin en büyük delilleri mucizeler olduğundan, bu durum şaşırtıcı değildir. Çünkü mucize düşüncesi çürütülebilirse, nübüvvetin reddedilmesi onlar açısından daha kolay olacaktır.

2.4. Hatmü'n-Nübüvve Anlayışını Doğrudan veya Dolaylı Reddedenler

Yahudiler ve Hristiyanlar Hz. Peygamber'in nübüvvetini genel anlamda kabul etmediklerinden, onun nebilerin sonuncusu olduğunu da reddetmişlerdir. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed (s.a.v.)'in risâletini kabul etmekle birlikte, onun son peygamber olduğuna ilişkin birtakım itirazlarda bulunan kişi ve ekoller mevcuttur.

2.4.1. Bazı Sufilerin Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı

Hakîm et-Tirmizî (öl. 320/932) gibi birçok sûfî “hatm-i velayet” teorisini geliştirerek nebilerin sonu olduğu gibi velayetin de bir sonu olması gerektiğini vurgulamış, nübüvvet makamını velayet makamına benzetme yoluna gitmişlerdir.

⁵⁵⁸ Mâtürîdî, s. 285-286.

Sûfilere göre nübüvvetin iki yönü vardır. Bunlar zâhir ve bâtındır. Zâhir boyutu dinî buyrukları ve şeriatı haber vermek ile ilgiliyken, bâtın boyutu ise emredilenleri yaşamak ve bu yolla insan nefesine hükmedebilmektir. Onlara göre nübüvvet, zâhirî açıdan tamamlanmış olsa da bâtınî yönden devam etmektedir. Diğer bir ifadeyle nübüvvet sona ermemiştir. Peygamberlik makamı velayet ile devam etmektedir.⁵⁵⁹ Buna benzer bir anlayışı İbnü'l-Arabî (öl. 1240)'de de görmek mümkündür. Ona göre sadece teşriî nübüvvet sona ermiştir.⁵⁶⁰ Allah'tan bilgi alma şekliyle nübüvvet devam etmektedir. Ayrıca ona göre velâyet, nübüvvetten yüksek bir mertebedir.⁵⁶¹ Sûfilerin bu ve benzeri açıklamaları ilk bakışta masum gibi görünse de i'tikâdî açıdan bazı tehlikeleri beraberinde getirmektedir. Velayet makamı hiç şüphesiz saygıyı hakeden bir müessesedir. Fakat bunun nübüvvetin bâtını diye telakki etmek, velayetin nübüvvetten bir parça olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Hâlbuki nübüvvet özel bir makamdır, Allah tarafından verilir, vehbîdir. Dolayısıyla et-Tirmîzî'nin yukarıdaki açıklamaları bazı kötü niyetli din istismarcılarına fırsat vermekle birlikte, nübüvvet gibi ilâhî bir mefhumun itibarına gölge düşürmektedir.

2.4.2. Şia'nın Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı

Gâliyye'den Beyâb b. Semân (öl. 119/737) ve Ebu'l-Hattâb el-Esedî (öl. 143/760), peygamberlik iddiasında bulunarak, "Hatmü'n-Nübüvve" konusunda İslâm inancına aykırı görüşler beyan etmiştir. Ayrıca Bâtınıyye ve İsmâiliyye gibi, imamları peygamber kabul eden şiî grupların da "Hatmü'n-Nübüvve" konusunu dolaylı yoldan itiraz ettikleri bilinmektedir.

⁵⁵⁹ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-Evliyâ*, neşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut, 1965, s. 161-169, 336-342, 367-374, 421-422.

⁵⁶⁰ Muhiddin İbnü'l-Arabî, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2015, s. 61-62; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 35.

⁵⁶¹ İbnü'l-Arabî, s. 73-77.

2.4.3. Son Dönem Bazı Akımların Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı

Yakın tarihte “Hatmü'n-Nübüvve” meselesi Bâbîlik⁵⁶², Bahâîlik⁵⁶³ ve Kâdıyânîlik⁵⁶⁴ tarafından tekrar gündeme getirilerek bu konuda İslâm düşüncesine aykırı görüşler belirtilmiştir. İsnââşeriyye'nin Şeyhiyye⁵⁶⁵ kolundan ayrılarak oluşmuş olan Bâbîliğin kurucusu Mirza Ali Muhammed (öl. 1850), İslâm'ı nesheden bir şeriatle, peygamber olarak gönderildiğini iddia etmiştir. Mirza Ali'nin öldürülmesinden kısa bir süre sonra aynı iddia ile Mirza Hüseyin Ali (öl. 1892), Bahâîliği kurmuştur. Onlara göre Allah nebilerin sonuncusunu göndermiştir fakat resullerin sonuncusu henüz gelmemiştir. Dolayısıyla resuller gelmeye devam etmektedir. Bahâullah da geleceği vaad edilen resuldür. Din onun gelişiyile kemale ermiştir.⁵⁶⁶ Bekir Topaloğlu (öl. 2016)'na göre “nebilerin sonuncusu” nitelemesinden maksat, resul kavramının aynı zamanda melekler için de kullanılmasıdır. Eğer bu ibare yerine “resullerin sonuncusu” kullanılmış olsaydı, meleklerin risâlet görevleri devam ettiğinden, bu gerçeğe uygun bir kullanım olmayacaktı. Bundan dolayı, yukarıdaki akımların dile getirdiği gibi “Nebilerin sonuncusu gelmiştir fakat resuller gelmeye devam etmektedir” tarzındaki açıklamalar isabetsiz görünmektedir.⁵⁶⁷

Bâbîliğe ve Bahâîliğe benzer bir tavır da Kâdıyânîlik tarafından ortaya konulmuştur. 19. yüzyılın sonlarına doğru Hindistan'da ortaya çıkmış bu akımın kurucusu olan Mirza Gulâm Ahmed (öl. 1908), Mesihlik ve mehdilik iddiasında bulunarak kendisini yeni bir şeriat getirmeyen peygamber olarak tanıtmış, Bâbîliğin ve Bahâîliğin bu konudaki argümanlarını kullanmıştır. Gulâm Ahmed, Hz.

⁵⁶² Bahâîlikle paralel düşünceleri olan, dahası Bahâîliğin başlangıç noktası kabul edilen düşünce ekolü. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, “Bahâîlik”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV/464-468.

⁵⁶³ İran'da Mirza Hüseyin Ali (ö. 1309/1892) tarafından kurulan, fikirleri itibarıyla İslâm düşüncesinden beslenmekle birlikte İslâm'dan çıkmış bulunan bir ekol. Ayrıntılı bilgi için bkz. Fırlalı, “Bahâîlik” IV/464-468.

⁵⁶⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlalı, “Kadıyânîlik”, *DİA*, İstanbul, 2001, IV/137-139.

⁵⁶⁵ Ahmed el-Ahsâî'nin (ö. 1241/1826) fikirleri çerçevesinde oluşan, sonraki dönemlerde Keşfiyye olarak da isimlendirilen İmâmî-İsnââşerî merkezli dinî ekol. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, “Şeyhiyye”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX/84-86.

⁵⁶⁶ Ethem Rûhî Fırlalı, Bâbîlik ve Bahâîlik, Ankara, 1994, s. 33; Fırlalı, “Bahâîlik”, IV/464-468; Ayrıca Bkz. Khâlid Zaferullah Daudi, “Hatm-i Nübüvve” (Literatür), *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/479-484.

⁵⁶⁷ Topaloğlu ve Arkadaşları, *İslâm'da İnanç Esasları*, s. 188.

Muhammed (s.a.v.)’in “nebilerin sonuncusu” değil “nebilerin süsü”⁵⁶⁸ olduğunu iddia ederek “Hatmü’n-Nübüvve” meselesine itiraz etmiştir.⁵⁶⁹ Hâlbuki “خاتم” kelimesi topluluk ile kullanıldığında “son” manasına gelmektedir. Bu konuda dilcilerin ittifakı söz konusudur. Dolayısıyla Kâdiyânîlerin bu ve benzeri tarzdaki kelime oyunları gerçeği yansıtmaktan uzak görünmektedir.⁵⁷⁰

Kısaca özetlemek gerekirse, bazı Sûfiler, Şia’dan bazı kişi ve ekoller, Bahâilik, Bâbîlik ve Kâdiyânîlik’in Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nübüvvetini kabul etmenin yanı sıra onun son peygamber olduğu noktasında itirazı söz konusudur. Yahudi ve Hristiyanların da “Hatmü’n-Nübüvve”yi kabul etmediği bilinmektedir. Nasıl ki onun nübüvvetine iman, “zarûrât-ı dîniyye” den ise son peygamber olduğuna inanmak da öyledir. Dolayısıyla bu mesele aslında İslâm dininin temel esasları arasında yer almaktadır.

2.5. Nübüvveti Reddeden Çağdaş Akımlar

2.5.1. Deizm

2.5.1.1. Deizm Kavramı ve Tarihsel Arka Plan

Deizm, İngilizcede “deism” Fransızcada “deisme” Almancada “deismus” Arapçada ise “rubûbiyye”⁵⁷¹ olarak telaffuz edilmektedir.⁵⁷² Deizm, dünyanın insandan ziyade Tanrı merkezli bir sistem ile varlığını sürdürdüğünü savunan bir inanıştır.⁵⁷³ Literatürümüze yaradancılık⁵⁷⁴ olarak geçen Deizm, Tanrı’nın varlığını inkâr eden Ateizm’in aksine bir yaratıcının mevcudiyetini kabul eden fakat dinleri ve

⁵⁶⁸ خاتم kelimesi sözlükte “mühür, yüzük, mücevher” gibi anlamlara geldiğinden, dolayısıyla bu kelimeler süs eşyaları olduğundan böyle bir niteleme yapılmıştır. Bkz. İbn Manzûr, s. 1101-1102.

⁵⁶⁹ Ethem Rûhi Fırlalı, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir, 1986, s. 142-167.

⁵⁷⁰ Mehmet İlhan, “Hatmü’n-Nübüvve Açısından Nebî-Resul Farkına Bir Bakış”, *EKEV Akademi Dergisi*, Sayı 42, İzmir, 2010, s. 69-82.

⁵⁷¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995, s. 304.

⁵⁷² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., (7. Baskı), İstanbul, 2013, s. 209.

⁵⁷³ İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., (1.Baskı), İstanbul, 1991, s. 100.

⁵⁷⁴ Muhammed Altaytaş, *Çağdaş İnkârcılık*, Ensar Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2007, s. 32; Cevizci, s. 209.

dinlerin otoritesini reddeden, bu yönüyle de Teizm'den ayrılan teolojik bir yaklaşım olarak telakki edilebilir.⁵⁷⁵

Deizm kavramı esasında latince kökenli bir kavram olup bu dilde “Tanrı” anlamında kullanılan “deus” kelimesinden türemiştir. Kelimenin Latinedeki orijinal anlamı “Tanrı’nın varlığına inanmaktır”.⁵⁷⁶ Diğer taraftan Yunanca bir kavram olan Teizm’in ise yine Yunancada “Tanrı” anlamına gelen “theos” kelimesinden türediği bilinmektedir.⁵⁷⁷ Batı dillerinde bu kelime yaratıcı veya uluhiyyet kavramlarını yansıtabilecek şekilde kullanılınca, Deizm kendine has bir felsefî kimlik kazanmak amacıyla bazı modifiyelerle Teizm’den farklı bir anlam kazanmıştır.⁵⁷⁸ Diğer bir deyişle başlarda Teizm ile aynı anlamda kullanılan Deizm, 17. yüzyılın sonlarında ve 18. yüzyılda teizmden farklı bir formatta kullanılan ve bu yönüyle geleneksel din anlayışından ayrılan, rasyonel bir Tanrı tasavvurunu benimseyen bir teolojik anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁷⁹ Söz konusu Teizm’den ayrışma veya değişim deistler⁵⁸⁰ tarafından bilinçli olarak yapılmıştır. Bununla birlikte pek çok araştırmacıya göre Deizm’i tarif etmek oldukça zor bir iştir. Fakat kapsamlı bir tanım yapılabilir olursa: Deizm, 17. yüzyılın sonu ve 18. yüzyılda Fransa ve İngiltere’de dinî ve bilhassa o dönemin Avrupa’sında yaygın olarak kabul gören Hristiyanlığı akıl-vahiy dengesinde tutma çabasıyla başlayan, daha sonraları geleneksel din ve Hristiyanlık anlayışına fikrî saldırılarda bulunan, vahiy ve gizem kokan mutaassıp anlayışlardan hareketle, vahyin ve dinin gereksizliğini savunan, dinde akli tek otorite gören teolojik bir anlayış olarak tarif edilebilir.⁵⁸¹ Deizm düşüncesinde iki temel doktrin vardır.

⁵⁷⁵ Altaytaş, s. 32-33; Cevizci, s. 209; Yaşar Nuri Öztürk, *Deizm*, Yeni Boyut Yay., (8. Baskı), İstanbul, 2018, s. 13.

⁵⁷⁶ Erol Çetin, *İnancın İman Hayatına Yansıması Anlamında Deizm Eleştirisi*, Hiper Yay., (2.Baskı), İstanbul, 2018, s. 17.

⁵⁷⁷ Cevizci, s. 209.

⁵⁷⁸ Çetin, s. 17.

⁵⁷⁹ M. Emre Dorman, *Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım*, (Danışman: İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2009, s. 1.

⁵⁸⁰ Deist: Âleme müdahil olmayan, uzak bir tanrıya inanan kimsedir. Diğer bir deyişle, Tanrı’ya inanmak için sebep-sonuç prensibini benimseyen ve sadece Tanrı’ya inanan kimse. Bkz. Joseph Woligore, *Christian Deism In Eighteenth Century England*, Routledge Publish, USA, 2014, s. 2; Başka bir tarif: Deizm dindarlığını benimseyen kimselere verilen isimdir. Bkz. Namık Kemal Okumuş, *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar*, Araştırma Yay. (1.Baskı), Ankara, 2017, s. 201.

⁵⁸¹ Dorman, s. 1.

Bunlardan birincisi Tanrı'nın âleme müdahâle etmediği düşüncesi, ikincisi ise akla ve bilime duyulan sonsuz güvendir. Felsefe tarihine bakıldığında Deizm'in Aristoteles'e kadar dayandığı görülmektedir. Bunun en önemli sebebi ise hiç şüphesiz Aristo'nun "ilk muharrik"⁵⁸² düşüncesidir. Aristo'ya göre Tanrı âlemin yaratıcısı değil, sadece ilk müsebbib idi. Ortada yaratma olmayınca vahiy ve peygamber göndermek gibi eylemlerin gerçekleşmesi de kabul edilmemiştir.⁵⁸³

Deizm'e göre ahlâkın kökeni doğa ve akıldır. Dolayısıyla geleneksel dinlere gerek yoktur. Buradan hareketle deistler asıl ve geçerli dinin "doğal din"⁵⁸⁴ olduğu görüşündedir. İnsan âlemin bir parçası kabul edildiği takdirde, Tanrı'nın âleme müdahâlesinin insanı doğrudan ilgilendiren yönlerinden biri, O'nun Peygamber, vahiy ve din göndermesidir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, âlemin bir parçası olan insana peygamber göndererek müdahâle etmektedir. Böylece insanın, Peygamberin Tanrı'dan getirmiş olduğu dinî yaptırımlara riayet etmesi beklenmektedir. Dolayısıyla deistlerin dinlere yönelttiği en önemli eleştiri noktası nübüvvettir.

2.5.1.2. Cahiliyye Düşüncesi ile Deizm'in Benzerliği

Deizm akımının tavsiye ettiği hayat tarzı ile cahiliyye dönemi müşriklerinin yaşadığı hayat arasında kayda değer bir benzerlik söz konusudur. Nitekim müşrik Araplar her şeyi yaratan bir Tanrı düşüncesini kabul etmenin yanı sıra Tanrı'dan gelen haberlere kulak vermemiş, inkâr eksenli bir hayat benimsemiştir. Kur'an'da insanların aklını kullanarak Allah hakkında düşünmesi emredilirken⁵⁸⁵ müşrikler söz konusu ilahî buyrukları kulak ardı etmiş, dünyalık menfaatleri elde etmeye yönelik bir hayat tarzını tercih etmiştir. Deizmin sekülerizm⁵⁸⁶ ile ilişkisi bağlamında, Arap müşriklerinin benimsediği hayat tarzı ile Deizm arasında birtakım ortak paydaların

⁵⁸² Tanrı'nın yaratıcı olmaktan ziyade, sadece âleme ilk hareketi veren bir varlık olduğu anlayışıdır. Bkz. Dorman, s. 26; Çetin, s. 18.

⁵⁸³ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yayınları, (5. Baskı), Ankara, 1996, s. 173.

⁵⁸⁴ Kâinattaki muhteşem gaye ve nizamı bakıp, bir Tanrı fikrine ulaşma anlamına gelir. Bu kavram zaman zaman doğal teoloji, doğal ilahiyat veya doğa dini olarak da karşımıza çıkmaktadır. Doğal din, evrenin yaratılışını ve Tanrı'nın varlığını yine evrenin içindeki varlıklardan yola çıkarak akıl yürütmeye ortaya koymaya çalışmaktadır. Bkz. Aliye Çınar, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, Köprü Yay., İstanbul, 2018, s. 133-144.

⁵⁸⁵ el-Bakara, 2/13-171; el-Âli İmran, 3/7.

⁵⁸⁶ Latince "şimdi-burada" anlamında kullanılır. Dikkatleri sadece dünyaya ve dünyalıklara verme, dünyevileşme manası taşır. Bkz. Altaytaş, s. 34.

olduğu düşünülebilir. Çünkü Sekülerizm’de insan, tamamen dünyaya dönük bir hayat yaşamayı arzulamaktadır. Öte yandan Sekülerizm Allah’ın yarattığı mucizeleri sıradan ve doğal olaylar olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Arap müşriklerinin hayat tarzı ile deizm-sekülerizm işbirliği neticesinde ortaya çıkan yaşam felsefesinden etkilenen günümüz modern insanının hayata bakışı birbirine bazı yönlerden benzemektedir.⁵⁸⁷

Cahiliye Araplarının inanışları, deizme sadece sekülerizm bağlamında benzememektedir. Bu dönemde yaşayan Arapların teolojik anlamda da bir Deizm anlayışını yansıttıkları söylenebilir. Gerek önceki topluluklarda gerekse Arap toplumunda belli bir Tanrı anlayışı ve inancı vardı. Müşrikler göre göklerin ve yerin yaratıcısı, ayı ve güneşi insanların hizmetine veren⁵⁸⁸ gökten yağmur indirerek, o yağmurla ölü toprağı diriltiren⁵⁸⁹ Allah olduğu noktasında şüpheleri yoktu. Kur’an’da konu ile ilgili muhtelif ayetlere bakıldığında müşriklerin Allah’ın varlığı ve yaratıcılığı konusunda herhangi bir ihtilaf yaşamadıkları anlaşılmaktadır. Onların asıl karşı çıktıkları mesele Hz. Muhammed (s.a.v.)’in nübüvveti meselesiydi.⁵⁹⁰

*“Ey Muhammed! Onların söylediklerinin seni üzdüğünü bilmekteyiz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar. Fakat onlar (o zalimler) Allah’ın ayetlerini inadına inkâr ediyorlar.”*⁵⁹¹ ayetinde Hz. Peygamberin şahsına yönelik bir suçlama ve yalanlamanın olmadığı açıkça ifade edilmiştir. Zira Mekkeli müşrikler, Hz. Peygamberin güvenilir, doğru sözlü ve emin bir kişiliğe sahip olduğunu sık sık dile getirmişlerdir. Müşriklerin temelde kabul etmedikleri şey, Peygamberin Allah’tan vahiy alması ve O’nun Allah’ın elçisi olduğu meselesiydi.⁵⁹²

2.5.1.3. “Boşlukların Tanrısı” ve Deizm’de Nübüvvet Algısı

“Boşlukların Tanrısı” kavramını ilk defa kullanan düşünür Henry Drummond (öl. 1897) dur.⁵⁹³ Ona göre evrende birçok olay meydana gelmektedir. İnsanoğlu bu

⁵⁸⁷ Altaytaş, s. 33-39.

⁵⁸⁸ el-Ankebut, 29/61; el-Lokman 31/25; ez-Zümer, 39/38; ez-Zuhruf, 43/9.

⁵⁸⁹ el-Ankebut, 29/63.

⁵⁹⁰ Hâil İbrahim Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Bağlamında Bir Analiz” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 57, (Haziran) 2018, s. 789-804.

⁵⁹¹ el-Enam, 6/33.

⁵⁹² Erdoğan, “Deizm ve Tabii Din Bağlamında Bir Analiz”, s. 789-804.

⁵⁹³ Henry Drummond, *Henry, The Ascent of Man*, J. Pott & C. Pub., New York, 1908, s. 333; Murat Akın, “‘Boşlukların Tanrısı’ İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi” *Bilimname*

olaylardan bazılarını bilimsel olarak açıklayabilirken, bazılarını ise açıklayamamaktadır. Bu türden olay ve olguların keyfiyetini ve mahiyetini sadece Tanrı bilmektedir. Drommond'un "Boşlukların Tanrısı" ifadesi ile kastetmek istediği anlam budur. Ona göre evrende açıklanamayan bazı olay ve durumların meydana getirdiği bilinmezliği ve boşluğu yalnızca Tanrı fikri doldurabilir. Zira insanların akıl ve bilim yoluyla elde edemediği bilginin kaynağı Tanrı'dır.⁵⁹⁴ Tanrı fikrini benimseyen insanlar, anlam veremedikleri bir olay ya da durum ile karşılaştıkları zaman "Doğrusunu Tanrı bilir" veya "Vardır bunda bir hikmet" gibi söylemlerde bulunmaktadır. Bununla birlikte her geçen gün bilimin gelişmesi ve bazı bilinmezliklerin ortadan kalkması, Tanrı fikrini kabul etmeyen Ateist'lerde "Tanrı'nın doldurduğu boşlukları artık bilim doldurmaktadır" şeklinde bir düşüncenin hâsıl olmasına sebep olmuştur. Ateist'lere göre bu boşluklar her geçen gün azalacak ve artık Tanrı fikrini benimseyen insanların, zor durumda kaldıklarında sığındıkları Tanrı'ya gerek kalmayacaktır. Çünkü "sadece Tanrı'nın doldurabildiği boşluk" düşüncesi ortadan kalkacaktır.⁵⁹⁵ Görüldüğü gibi Ateizm "Boşlukların Tanrısı" ifadesini Tanrı düşüncesini reddetmek için kullanmıştır.

Aslına bakılırsa Deizm'de de durum çok farklı değildir. Onlar, bilimsel gelişmelerin artması ile bütün bilinmezliklerin ve boşlukların birgün ortadan kalkacağı konusunda Ateizm ile aynı fikirdedir.⁵⁹⁶ Dolayısıyla onlar da Tanrı'nın "Boşlukların Tanrısı" olduğunu kabul etmiştir. Burada Ateizm söz konusu ifadeyle Tanrı'nın reddedilmesi tezini güçlendirmeye çalışırken, Deizm daha çok Tanrı'nın varlığını kabul etmenin yanı sıra onu pasifleştirme veya "emekliye ayırma" çabası içindedir.

Bazı araştırmacılara göre deistler her ne kadar Tanrı'nın varlığını kabul ettiklerini belirtse de O'nun âleme müdahâlesini reddetmeleri, Ateizm düşüncesinin güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Bu da akıllara "Modern Ateizm" in ortaya

Dergisi, 2019/1 Sayı: 37, Kayseri, 2019, s. 661-684; Hasan Özalp, " 'Boşlukların Tanrısı' Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme", *Felsefe Dünyası*, 2/58, 2013, s. 108-124.

⁵⁹⁴ Akın, " 'Boşlukların Tanrısı' İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", s. 661-684.

⁵⁹⁵ Richard Dawkins, *Tanrı yanılgısı*, çev. Kalisto Tunç ve Tuncay Bilgin, Kuzey Yayınları, İstanbul, 2009, s. 122; Akın, " 'Boşlukların Tanrısı' İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", s. 661-684.

⁵⁹⁶ Akın, " 'Boşlukların Tanrısı' İfadesi ve Kelâmî Açıdan Değerlendirilmesi", s. 661-684.

çıkmasında Deizm'in büyük bir role sahip olduğu düşüncesini getirmektedir.⁵⁹⁷ Çünkü Tanrı'nın varlığı her ne kadar kabul edilse de Tanrıya yüklenen statü, Ateistik bir eğilim göstermektedir.⁵⁹⁸

Deizm'in nübüvvet ve vahiy algısı, âleme müdahâle etmeyen ve boşluklarda gezen bir Tanrı tasavvuru temelinde bina edilmiştir. Tanrı'nın âleme müdahalesini reddeden Deizm, bu yolla, O'nun vahiy ve peygamber göndermesini de kabul etmemiştir. Deistler özellikle Hristiyanlığı reddetmek üzere harekete geçmiş bir akımdır. Örneğin Deizm'in Fransa'daki temsilcilerinden Voltaire (1694-1778) Hristiyanlıktaki İncil, kilise ve din adamlığı gibi unsurları eleştirerek bunların aklın ve bilimin önünde birer engel olduğunu ileri sürmüştür.⁵⁹⁹ Voltaire gibi deistler insan hayatında din müessesine yer vermemiş, insanlığın gelişimi açısından bunu bir engel olarak telakki etmiştir. Bununla birlikte bazı deistler, nübüvvet ve vahiy bütünü reddetmek yerine, bu mefhumların akıl ile örtüşen kısımlarının makul karşılanabileceğini belirtmiştir. Örneğin Matthew Tindal (1657-1733)'e göre mucize ve vahiy akıl ile uyumlu olduğu ölçüde hakikate yakındır.⁶⁰⁰ Ayrıca İngiliz Deizm'inin temsilcilerinden John Toland (1670-1722) Hristiyanlığı birtakım gizem ve hurafelerden arındırarak akıl dini hâline getirmeye çalışmıştır.⁶⁰¹ Fransız Deist J.J. Rousseau (1712-1778)'nin da buna benzer fikirlere sahip olduğu söylenebilir. O da akıl dini ile Hristiyanlığı uzlaştırma yoluna gitmiştir.⁶⁰² Görüldüğü gibi nübüvvete ve dine olan tutum açısından, Deizm'in standard bir tavır ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. Bazı araştırmacılar her ne kadar Deizm'i çok çeşitli gruplara ayırsa da⁶⁰³ esas itibarıyla bunu iki ana başlıkta incelemek mümkündür. Bunlardan birincisi,

⁵⁹⁷ Dorman, s. 23.

⁵⁹⁸ Mehmet Buğlen, "Fizik Tanrı'yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme" *MÜİFD*, Sayı:41, 2011, s. 143-166.

⁵⁹⁹ Frolov, s. 512.

⁶⁰⁰ Dorman, s. 134.

⁶⁰¹ Vahdettin Başçı, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2002, s. 48-49.

⁶⁰² Başçı, s. 70-71.

⁶⁰³ Dorman, s. 10-12; Şaban Ali Düzgün, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin" *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar Yayınları, Van, 2017, s. 1-15.

din, vahiy, nübüvvet, mucizeyi v.b. hiçbir şekilde kabul etmeyen, ikincisi ise akıl ile örtüştüğü oranda bunları makul gören Deizm anlayışıdır.

Felsefî bir akım olarak deizmin temel prensipleri düşünüldüğünde, onların Tanrı'nın varlığına ve birliğine iman ettikleri, Tanrı'yı aşkın bir varlık olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Fakat deistlerin nazarında Tanrı, sadece “ilk müsebbib”dir ve âlemi yarattıktan sonra ona müdahale etmemektedir. Müdahâle ederse bu Tanrı'nın âlemi noksan yarattığı anlamına gelir ki O'nun şanına yakışmaz. Tanrı âlemin devamı için bazı doğal yasalar yaratmıştır. Âlem bunlar sayesinde varlığını devam ettirmektedir. Bu doğa yasaları sebep-sonuç ilişkisine göre işler ve âlemde doğaüstü olaylara yer yoktur. Dolayısıyla mucize deistlerce reddedilen bir olgudur. İnsan ahlâklılı olmayı akli sayesinde tercih eder. Aynı zamanda kişi sadece akli ile Tanrı'nın varlığını ve birliğini bilebilir, doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü ayırt edebilir. Bu âlemde yaşamın temel gayesi Tanrı'yı bilmek, ahlâklılı olmak ve ibadet etmektir. Burada ibadetten maksat, ahlâklılı olmaktır. İnsan ahlâklılı olmayı akli sayesinde bildiğine göre, nübüvvete ihtiyaç yoktur. Zîra vahiy, kutsal kitap, ilahî mesaj gibi kavramlar aklen imkânsız ve gereksizdir. Dolayısıyla bu vahyin getirdiği ahiret hayatı⁶⁰⁴, hesap-mizan, ruhun ölümsüzlüğü gibi haberler de kabul edilemez. Akıl dininden başka din yoktur. Akıl dininde ise vahiy ve nübüvvete yer yoktur.

2.5.2. Pozitivizm

Günümüzde nübüvveti inkâr eden diğer bir düşünce sistemi ise Pozitivizm'dir. Pozitivizm kavramı, Fransızca'daki “positif” kelimesinden türetilmiştir. Positif, sözlükte “itiraz götürmez, gerçek, kesin, kuşku olmayan, deneylere dayanan, yapıcı, pratik bilgiler sağlayan ve kanıtlanmış” gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰⁵ Terim olarak Pozitivizm, “Geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizikle dinî bilgiyi geçersiz sayan felsefe akımı” şeklinde tarif edilmiştir.⁶⁰⁶ Diğer bir deyişle

⁶⁰⁴ Deistlerden ahiretin varlığına ilişkin fikirlerini dört grupta incelemek mümkündür. Birinci grup, ahiretin varlığına, ceza-ödül v.b. inananlar. İkinci grup, ahireti ve dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğünü inkâr edenler. Üçüncü grup, ahirete inanmakla birlikte ödül-cezayı inkâr edenler. Dördüncü grup, bu konuda agnostik bir tutum sergileyenler. Bkz. Dorman, s. 305-306.

⁶⁰⁵ Tahsin Saraç, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük (Grand Dictionnaire Français-Turc)*, Adam Yay., (1. Baskı), 1985, s. 1086.

⁶⁰⁶ İlhan Kutluer, “Pozitivizm”, *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/335-339.

Pozitivizm, “Gerçek bilginin yegâne kaynağının doğa bilimleri (ampirik bilimler) olduğunu iddia eden ve felsefî muhakemenin bilme değerini kabul etmeyen bir akım”dır.⁶⁰⁷ Pozitivizm’in kurucusu kabul edilen Auguste Comte (1798-1857), bu kavramı “insanlık dini” şeklinde tanımlamıştır. İsyankâr kişiliği nedeniyle henüz 14 yaşındayken Katolik kilisesinden ayrılan ve krallık müessesesine karşı çıkan Comte, David Hume (1711-1776) ve İmmanuel Kant (1724-1804)’tan etkilenerek kendi sistemini oluşturmuştur. Sosyoloji’nin de kurucusu kabul edilen Comte, bilgiye ancak bilimsel deney ve metotlarla ulaşılabileceğini savunarak 1845 yılında kendi tabiriyle “insanlık dini”ni kurmuştur.⁶⁰⁸

Pozitivizm’in ortaya çıkmasına zemin hazırlayan en önemli olay, 1688 tarihinde İngiltere’de gerçekleşen “Burjuva Devrimi”dir.⁶⁰⁹ Söz konusu devrimden sonra iktidara gelen muhafazakâr burjuvaziler, o dönemde hâkimiyetini hissettiren Materyalizm’i tehlikeli görmüş, bununla ilgili bir takım çalışmalar yapmıştır. Bu da Pozitivizm’in ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır.⁶¹⁰ Pozitivizm, ortaya çıktıktan sonra birtakım değişikliklere uğrayarak farklı alanlarda varlık göstermiştir. Temel fikirlerde ortak kanaate sahip olunmasına karşın 19. yüzyılda bu akımın, “Sosyal Pozitivizm” ve “Evrimci Pozitivizm” olarak ikiye ayrıldığı görülmektedir. Sosyal Pozitivizm, Comte tarafından kurulan sistemin bir ürünüdür. O, bilimin yöntem ve çıktılarını kullanmak suretiyle, toplumun daha adil ve düzenli bir şekilde yönetilebileceğini iddia etmiştir. “Evrimci Pozitivizm”de ise odak noktasının toplum, kültür ve tarihten ziyade doğa yasaları olduğu müşahade edilmektedir. Önderliğini İngiliz filozof Herbert Spencer (1820-1903)’in yaptığı bu akım, özellikle biyoloji ve fizik disiplinlerini gündemine almıştır. Böylece Pozitivizm’in ilgi alanı toplumdan biyolojik evrime ve fiziğe kaymıştır. Bu iki Pozitivizm türünden hâricen 19. yüzyılın sonlarına doğru Evrimci Pozitivizm’den ilham alan “Eleştirel Pozitivizm” ortaya çıkmış, bilgi elde etmede duyu organlarını ve deneyi esas almıştır. Bu akım aynı

⁶⁰⁷ Frolov, s. 389.

⁶⁰⁸ Auguste Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, çev. Özkan Gözel, Dergâh Yay., (4. Baskı), İstanbul, 2017, s. 5.

⁶⁰⁹ I. S. Narski, “Pozitivizm’in Ortaya Çıkışı ve Gelişimi” çev. Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, *Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm*, (25-119) Doğu Basım Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2013, s. 25-119.

⁶¹⁰ Narski, s. 25-119.

zamanda 20. yüzyılda ortaya çıkan “Mantıksal Pozitivizm”e zemin hazırlamıştır. Mantıksal Pozitivizm, deney ve duyu organlarına ek olarak matematik, mantık ve dil felsefesini doğru bilgi elde etmenin yegâne yolu olarak kabul etmiştir.⁶¹¹ Görüldüğü gibi 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan iki farklı anlayış söz konusudur. Birincisi Comte’un Sosyal Pozitivizm’i diğeri ise Deney, gözlem, fizik, biyoloji, matematik v.b. disiplinleri temel alan, Evrimci Pozitivizm’le başlayıp, Mantıksal Pozitivizm ile kendini tamamlayan anlayıştır.

Yukarıdaki bilgilerden Comte’un deney ve gözleme önem vermediği sonucu çıkmamalıdır. O’nun asıl vurguladığı nokta, bilimsel bilginin ve yöntemin sonuçlarını toplumsal olay ve olgulara indirgemenin gerekli olduğu fikridir.⁶¹² Öte yandan Comte’a göre bilimsel bilgi elde etmenin yegâne yolu duyu organları ve deneydir.⁶¹³ Dolayısıyla onun sisteminde metafiziksel ve dinî bilgilere yer yoktur.⁶¹⁴ Comte’a göre dinî ve metafiziksel bilginin güvenilir olmamasının sebebi, bu olayların sebeplerinin bilinemeyeceği iddiasıdır.⁶¹⁵ Aslında dikkatle incelendiğinde Pozitivizm’in bir çeşit Materyalizm’i⁶¹⁶ temsil ettiği görülmektedir.⁶¹⁷ Comte, Materyalizm felsefesinden yola çıkarak insanın düşünsel dinamiklerini açıklamaya çalışmıştır. Diğer bir ifadeyle Comte, insanların inançlarını ve düşüncelerini bilimsel bilgilerle açıklama yoluna gitmiştir. Ona göre deneysel bilimlerin gelişmesi neticesinde, dinî inançlar ve metafizik düşünce zayıflayacak ve sonunda yok olacaktır.⁶¹⁸ Nihayetinde Pozitivizm dinin yerine geçecektir. Fakat Comtu’u takip eden Spencer’e göre bilim, felsefe veya Pozitivizm dinin yerine geçemez. Ona göre din ve bilimin alanı farklıdır. Dinî bilgi

⁶¹¹ Kutluer, “Pozitivizm”, XXXIV/335-339.

⁶¹² Narski, s. 25-119; Kutluer, “Pozitivizm”, XXXIV/335-339.

⁶¹³ Paul Langevin, “Pozitivizm Üzerine”, çev. Mehmet Erdal, Evrensel Basım Yayın, *Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm*, (23-25) Doğu Basın Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2013, s. 23-25; İ. Coşkun, “Pozitivizm”, Recep Ardoğan (edt.), *Günümüz Kelam Problemleri*, Ekin Yay., İstanbul, 2017, s. 39-46.

⁶¹⁴ Murtaza Koralelçi, *Pozitivizm’in Türkiye’ye Girişi*, Ankara, 2002, s. 23; Coşkun, s. 39-46.

⁶¹⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay., İstanbul, 1998, s. 467-468.

⁶¹⁶ Maddî varlıktan başka varlık tanımayan görüş. Bkz., Aydın Topaloğlu, “Materyalizm”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/137-140.

⁶¹⁷ Gökberk, s. 467-468; Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri*, DİB Yay., (2. Baskı), Ankara, 2015, s. 44.

⁶¹⁸ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev. Peyami Erman, MEB Yay., İstanbul, 1986, V/36-552; Gökberk, s. 467-468.

mutlak anlamda bilinemeyeceği için her zaman yoruma açıktır. Bilim ise kesin sonuçlar üretir.⁶¹⁹

Comte, insanın gelişiminin üç aşamada tamamlandığını belirterek, bu yaklaşıma “üç hâl yasası” adını vermiştir. Bu yasaya göre insanın düşünsel süreci üç evreye ayrılır. Bunlar teolojik, metafizik ve pozitif dönemdir. Teolojik evrede insanlar doğa olaylarını, değişmez yasaların bir sonucu değil, doğaüstü bazı varlıkların irade ve tercihlerinin bir neticesi olarak telakki etmiştir. Bir sonraki dönem olan Metafizik evrede, insanoğlu, olayları Tanrı’nın iradesinden ziyade, bazı metafizik kuvveler, mahiyetler ve ilkelerle açıklama yoluna gitmiştir. Pozitif dönem ise en son ve en mükemmel evre kabul edilmektedir. Çünkü bu dönemde bilimsel araştırmalar neticesinde değişmez evrensel yasaları keşfedilmiş, deney gözlem ve duyu organları ile doğru bilgiye ulaşmanın yolu açılmıştır.⁶²⁰

Pozitivizm’in Tanrı anlayışı, Ateizm’e olan tavrından rahatlıkla anlaşılabilir. Nitekim Comte, Ateizm’i defalarca eleştirmiş ve onun anlamsız bir tutum olduğunu savunmuştur.⁶²¹ Fakat buradan Comte’un Teist olduğu anlamı da çıkmamalıdır. Çünkü o Tanrı’nın varlığı veya yokluğu konusunda daha çok agnostik bir tavır takınmıştır.⁶²²

Comte’a göre artık hiçbir şekilde dine ve metafiziğe ihtiyaç kalmamıştır. Mevcut bütün sorunlar pozitif ilimler sayesinde çözülebilmektedir. Teolojik devirde dinî bilgiler doğa olaylarını kısmen açıklayabiliyordu. Daha sonraları bu dinî bilgiler insanların aklına değişmez evrensel yasaların olabileceği fikrini getirmiştir. Bununla birlikte dinî yorumlar önemini yitirmiş⁶²³ Pozitivistler, her şeyin nedenini sorgulayarak kendilerini Determinizm’in⁶²⁴ akıntısına bırakmıştır.⁶²⁵

⁶¹⁹ Kutluer, “Pozitivizm”, XXXIV/335-339.

⁶²⁰ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, İstanbul, 1964, s. 397-398; Narski, s. 25-119; Kutluer, “Pozitivizm”, XXXIV/335-339; Coşkun, s. 39-46.

⁶²¹ Narski, s. 25-119.

⁶²² Narski, s. 25-119.

⁶²³ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, IV/36.

⁶²⁴ Kâinata meydana gelen bütün olayların maddî veya manevî nedenlerin zarûrî neticesi olduğunu iddia eden felsefî öğreti. Bkz., İlhan Kutluer, “Determinizm”, *DİA*, İstanbul, 1994, IX/215-220.

⁶²⁵ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, IV/552; Coşkun, s. 39-46.

19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan ve aralarında küçük farklılıkların bulunduğu Pozitivizm çeşitleri, temelde bazı ortak düşüncelere sahip olmuş, dinî ve metafiziksel bilgiyi reddetmiştir. Dinî bilgiyi kabul etmeyen bu akım, dolaylı olarak dini insanlara bildiren nübüvvet müessesesini inkâr etmiş bulunmaktadır. Nübüvveti ve dini görmezden gelen bu akımın konu hakkındaki genel görüşleri şu şekilde sıralanabilir:

1. Doğru ve geçerli bilgi denildiğinde akla sadece bilimsel bilgi gelmelidir. Bilimsel bilgi de yalnızca deney, gözlem ve tecrübe ile elde edilebilir.⁶²⁶

2. Bilginin tek kaynağı olgulardır. Metafiziksel ve teolojik iddialar olgusal anlamda hiçbir karşılığı olmayan söylemler olup kendi içlerinde bir bütünlük ve anlam taşımamaktadır. Dolayısıyla bunlar bilimsel bilgi bağlamında herhangi bir öneme sahip değildir.⁶²⁷

3. Felsefe'nin yegâne görevi bütün bilim ve disiplinler için ortak bir dil ve yöntem çıkaracak ilkeler oluşturmaktır. Bu itibarla Felsefe'nin bilimsel bir yöneme sahip olması gerekmektedir. Pozitivizm'in burada nübüvvet vasıtasıyla gelen ilahî bilginin ortaya konuş yöntemini eleştirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü vahiy yoluyla gelen bilginin deney, gözlem ve tecrübeyle açıklanması imkânsız kabul edilmiştir.⁶²⁸

4. Bütün bilimler fiziğe indirgenip onun yöntemi olan deney ve gözlem, yegâne bilgi elde etme yolu kabul edilmelidir. Bu yöntem hem beşerî hem de doğa bilimlerinde otorite kabul edilmelidir.⁶²⁹

Yukarıdaki bilgiler incelendiğinde Pozitivizm'in güven kaynağının deney ve gözlem olduğu anlaşılmaktadır. Bu da Pozitivizm'in aslında bir çeşit Ampirizm⁶³⁰ olduğu gerçeğini ortaya çıkarmaktadır ki bilindiği gibi Ampirizm'in en önemli öğretisi

⁶²⁶ Narski, s. 25-119.

⁶²⁷ Narski, s. 25-119; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 1995, s. 47; Veysel Sönmez, "Auguste Comte Pozitivizm", *DEUHYO ED*, 2010, s. 161-163.

⁶²⁸ Cihan Ballıkaya, "Pozitivizm: Tarihî Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri" *SÜEFD*, Sayı: 33, Konya, 2015, s. 87-106.

⁶²⁹ Ballıkaya, s. 87-106; Kutluer, "Pozitivizm", XXXIV/335-339.

⁶³⁰ Bilginin yegâne kaynağının deney olduğunu iddia eden bilgi doktrini. Buna göre, bütün bilgiler deney sonucunda elde edilir; deneyden gelmeyen bilgi gerçek değildir. Kurucusu Locke'dur. Bkz., Akarsu, s. 47.

deneydir.⁶³¹ Söz konusu görüşlerdeki esas düşünce de temelini deney ve gözlemden almıştır. Pozitivistlere göre tecrübe edilmemiş bilginin hakikati yansıttığından bahsedilemez. Nübüvvetin getirmiş olduğu bilgiler de bu özelliğe sahip olmadığından bilimin konusu olmaktan ve gerçeklikten uzaktır.

Pozitivizm'in yukarıdaki öğretileri incelendiğinde odak noktasının deney gözlem ve duyu organlarında olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır. Eğer bir söz veya iddia bu odak noktalarından biriyle kanıtlanabiliyorsa gerçektir. Aksi hâlde bunun hiçbir bilimsel değeri yoktur. Bundan dolayı Pozitivizm'in en çok eleştirdiği sistemler din ve metafizik olmuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi Comte, Pozitivizm'i "insanlık dini" olarak tarif etmiştir. Dolayısıyla bu akımın aslında dine bir alternatif olarak ortaya konulduğu düşünülmektedir. Çünkü metafiziksel bilginin kaynağının genellikle ilkel veya ilahî dinler olduğu bilinen bir gerçektir. İnsanoğlu, sahip olduğu bilgi ile açıklayamadığı olay ve olguları çoğunlukla olağanüstü bir varlığa atfetmişlerdir. Pozitivizm de tam olarak bu olay ve olguları deney ve gözlem ile inceleme yoluna gitmiş, bunların açıklayabildiği olayları bilimsel, açıklayamadıklarını ise bilim dışı kabul etmiştir.

Pozitivizm'in dinlere karşı bu tavrının yanısıra, İslam'a farklı bir bakış açısıyla yaklaştığı görülmektedir. Kayda değer olan bu bilginin açıklanması için Comte'un İslâmiyet hakkındaki düşüncelerine bakmak yerinde olacaktır. Comte'a göre İslâm dini takdir edilmesi gereken bir inanç sistemidir.⁶³² Ona göre Kur'an-ı Kerim, üzerinde düşünmeye ve kafa yormaya değer bir kitaptır. Kitâb-ı Mukaddes, Kur'an'ın öğretilerine zemin hazırlamıştır. Kur'an hakkında bunları belirttikten sonra Comte'un Hz. Peygamber'i yücelttiği görülmektedir.⁶³³ İslâm dinini bir devrim ve Hz. Muhammed'i bir devrimci olarak niteleyen⁶³⁴ Comte, Arap toplumunun tarih boyunca yeniliklere kapalı bir zihniyete sahip olduğunu belirtmiştir. Ona göre İslâmiyet her ne kadar bu topluma rasyonalist ve bilimsel bakış açısı kazandırmaya çalışmış ve bunu

⁶³¹ Frolov, s. 389; Akarsu, s. 47.

⁶³² Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 6.

⁶³³ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 9.

⁶³⁴ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 30-31.

kısmen başarmış olsa da Arapları içinde bulundukları dünya görüşünden büsbütün koparamamıştır.⁶³⁵

Tarih boyunca gelen ilahî dinler, tek tanrı inancını koruyamamış, böylece bilimin dışına çıkmıştır. Comte’a göre Pozitivizm, bu dinlerin eksiklerini tamamlamış, kusurlarını örtmüştür.⁶³⁶ Dinlerin kusurlarını ve eksikliklerini örten bu sistem yeni bir din olarak telakki edilmiştir. Comte’a göre bu yeni dinin Tanrısı “insanlık”, peygamberi “bilim adamları”, vahyi “akıl”, mucizeleri “ilmî keşifler” ve ibâdeti “ilim yapmak”tır.⁶³⁷ Öte yandan mitoloji ve teolojinin yerini “bilim”, mabedlerin yerini ise “üniversiteler” almıştır.⁶³⁸ Comte, bunları söylemekle birlikte İslâmiyet’in bilime ve akla Hristiyanlıktan daha yakın olduğunu belirterek, bu dinin hiçbir zaman Protestanlık veya Deizm gibi yozlaşmalara maruz kalmadığını vurgulamıştır.⁶³⁹ O, insanlık dini olan Pozitivizm’in gelmesinde Hz. Muhammed ve Aziz Pavlus’un çok önemli rol oynadığını söylemiş⁶⁴⁰ insanlık dininin diğer dinlere saygılı olduğunu ifade etmiştir.⁶⁴¹

Comte’nin İslâm’a ve Hz. Peygamber’e dair bu söylemleri, nübüvveti bir bütün olarak reddetmekten ziyade bu müessesenin bilgi edinme yöntemini eleştirdiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Onun Deizm hakkındaki tahkir içeren sözleri, esas itibariyle bu akımı benimsemediğini göstermektedir. Comte’un dinler ve İslâm dini ile ilgili düşünceleri incelendiğinde onun İslâm dinini övmesindeki asıl maksadın, Pozitivizm’i yüceltmek olduğu anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle İslâm’ı Pozitivist düşünceye yakın olduğunu düşündüğü için övmüş, dinleri Pozitivizm’e hizmet etme yönleri itibariyle ele almıştır. Ona göre yegâne din Pozitivizm olup, akıllı ve bilimi teşvik eden diğer dinler sadece bu dine hizmet ettikleri ölçüde değerlidir. Asıl din Pozitivizm’dir. Diğerleri sadece araçtır.

⁶³⁵ Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, V/319-321; Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 14-15.

⁶³⁶ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 22-23.

⁶³⁷ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 5.

⁶³⁸ Yeşilyurt, s. 44-45.

⁶³⁹ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 26-27.

⁶⁴⁰ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 45.

⁶⁴¹ Comte, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, s. 30.

2.5.3. Dine Karşı Tutumları İtibariyle Laiklik ve Sekülerizm

Hemen şunu belirtmek gerekir ki Laiklik, teorik ve pratik olarak din düşüncesini reddetmemektedir. Laiklik, din ile dünya işleri arasında sınırlar koyan bir akımdır. Laiklik düşüncesini çalışmaya dâhil etmemizin sebebi ise bu düşüncenin bazı çevrelerce din olgusuna karşı çıkan bir akım gibi algılanmasıdır. Bizim gayemiz ise Laikliğin din düşüncesine karşı olmadığını ortaya koymaktır. Laik kelimesinin aslı Yunanca'dır. Yunanca'da "laikos" şeklinde telaffuz edilen kelime, Türkçe'ye Fransızca'dan geçmiştir. Fransızca'da "laicus"⁶⁴² şeklinde kullanılan kavramın dilimize "laiklik" olarak geçtiği görülmektedir.⁶⁴³ Yunanca'da "laikos" kelimesi "hâlka, kitleye veya kalabalığa ait olan" anlamına gelmektedir. Bu kelime aynı zamanda "din adamı olmayan" kimseler için kullanılan bir kavramdır. Hristiyanlıkta din adamları için "clerici" kelimesi kullanılırken, din adamları dışında kalan zümre "laici" şeklinde isimlendirilmiştir.⁶⁴⁴ Laiklik kavramının kökeni araştırıldığında bu kavramın din ile dünya işlerini birbirinden ayırmaya odaklandığı anlaşılmaktadır.

Laik kavramı İngilizce'de "secular" kelimesi ile karşılık bulmuştur. "Secular" İngilizce'de "din ve maneviyat ile ilgisi olmayan işler" anlamına gelmektedir. Aynı kökten türeyen "secularism" ise "eğitim ve benzeri mekanizmaların dinden ziyade bilimin tekelinde olması" demektir. Diğer bir tarife göre ise secularism "dünya işlerini kilisenin etkisinden uzak tutmak" şeklinde telakki edilmiştir.⁶⁴⁵ İngilizce'deki secularism kavramı Türkçe'de "sekülerizm" şeklinde kullanılmaktadır.⁶⁴⁶ Laiklik ile Sekülerizm anlam itibariyle benzer gibi görünseler de bunların arasında bazı farklar vardır. Dünyevileşme (dünya ile barışık olma) ve dine karşı takındıkları tavır itibariyle Laiklik ve Sekülerizm, benzer özellikler göstermektedir. Fakat Laikliğin Sekülerizm'e nazaran dine karşı daha disiplinli bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir.⁶⁴⁷

⁶⁴² Saraç, s. 808.

⁶⁴³ Şükrü Uslu, "Laiklik-Din İlişkisi", *OMÜİFD*, 2004, 16 (16), s. 235-250.

⁶⁴⁴ Suat Sinanoğlu, *Laik Kelimesinin Etymon'u ve Anlamları*, Laiklik 1, Milli Tescin Birliği Yay., İstanbul, 1954, s. 1-2.

⁶⁴⁵ Jonathan Crowther (Editör), *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Oxford, 1995, s. 1062.

⁶⁴⁶ Ethem Ruhi Fığlalı, *Laiklik*, Panama Yay., Ankara, 2016, s. 15-16.

⁶⁴⁷ Durmuş Hocaoglu, "Batı Tarzı Dünyevileşme: Laiklik ve Sekülerlik", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28, Mayıs-Haziran, Ankara, 1994, s. 93-112.

Avrupa’da Protestanlık kurulduktan sonra Martin Luther Hristiyanlığı tabir caizse yumuşatmış, katı Katolik düşünceden arındırmıştır. Sonra da din ile dünya arasına belirli bir mesafe koyarak sırtını tamamen dine dönmeden yüzünü dünyaya çevirmiştir. Yani Laiklik din ile devlet işlerini birbirinden tamamen ayırırken, Sekülerizm’de bu tavrın daha yumuşak olduğu görülmektedir.⁶⁴⁸ Fakat sonuç olarak her iki düşünce de din ile hayat arasındaki ilişkiyi minimize etme gayesi söz konusudur.⁶⁴⁹

Konuyla ilgili ayırım noktalarından biri şöyledir: “Laiklik, siyaset ve hukuk alanlarının dinden bağımsızlaştırılması şeklinde telakki edilirken; Sekülerizm, daha ziyade insan hayatının bütün alanlarda (sosyal, ekonomik, ahlak ve kültürel v.b.) dinden uzaklaştırılması şeklinde anlaşılmıştır.⁶⁵⁰ Başka bir görüşe göre ise: Laiklik’te “kamusal alan” devlete aittir. Sekülerizm’de ise bu alan “sivil topluma” aittir.⁶⁵¹

İslâm dünyasında bazı düşünürler Laiklik kavramına çeşitli anlamlar yüklemiştir. Örneğin Ziya Gökalp bu kelimeyi “ladinî” (dinî olmayan), Müşir Ahmet İzzet Paşa “laruhbânî” (ruhban sınıfı ile ilgisi olmayan) şeklinde Türkçe’leştirme yoluna gitmişlerdir. Öte yandan Ubeydullah Efendi “laik hükümet” yerine “iş hükümeti” ibaresini kullanmıştır.⁶⁵² Gerek laik kelimesinin sözlük anlamı gerekse bu kavramın Hristiyanlıktaki kullanımları ve İslâm dünyasındaki yansımaları incelendiğinde ortaya şöyle bir tanım çıkmaktadır: Laiklik, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrıldığı, dinin devlet alanına, devletin de din alanına müdahale etmediği sistemdir.⁶⁵³

Laiklik düşüncesinin ortaya çıkmasını Avrupada gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketlerine ve Martin Luther (1483-1546)’in kiliseye ve uygulamalarına

⁶⁴⁸ Hocaoglu, s. 93-112.

⁶⁴⁹ Hocaoglu, s. 93-112.

⁶⁵⁰ Ahmet Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler” *Liberal Düşünce*, Cilt: 1, Sayı: 1, 1996 (Kış Sayısı), s. 54-76.

⁶⁵¹ Fıçlalı, *Laiklik*, s. 16.

⁶⁵² Sibel Ercan, “Yerel Basına Göre 1930’lu Yıllarda Laiklik Uygulamaları”, *ÇTTAD*, İzmir, 2011, s. 35-56.

⁶⁵³ Kenan Gürsoy, “Laiklik”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/60-62.

karşı çıkıp Protestanlığı ilan etmesine dayandıranlar⁶⁵⁴ olsa da bu düşüncenin kökenini milattan sonra IV. asra (Eski Roma) kadar götürenler de vardır. milattan sonra 381 yılında Roma İmparatorluğunun resmi dini Hristiyanlık olduktan ve 392 yılında çok tanrılı dinlerin yasaklanmasından sonra Hristiyanlık bu bölgede hâkimiyet kurmuştur.⁶⁵⁵ Bu itibarla kurulan kiliseler ilâhî hükümlerini elinde bulundurmıştır. Bu dönemde halk iki kısımda telakki edilmiş, ruhban sınıfında olanlara “clergy”, diğerlerine ise “laikos” denilmiştir.⁶⁵⁶

Görüldüğü gibi laikliğin izlerine Eski Roma’da rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Laikliğin Rönesans ve Reform hareketiye başladığını söylemek isabetsiz gibi görünmektedir. Fakat Laikliğin felsefî temellerinin sistematik olarak 17. Yüzyılda atıldığından bahsedilebilir. Bu dönemde yaşayan Descartes (1596-1650), ilahîyatçılara “Tanrı’ya “vahiy” yoluyla değil, “akıl” yoluyla ulaşılabilirliğini” anlatmaya çalışmıştır. Spinoza (1632-1677) ise seküler bir bakış açısıyla kutsal metinleri incelemiş, bunların tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁵⁷

Rönesans ve Reform hareketleri edebiyat ve sanat alanları üzerinden dinin etkisini kaldırmaya yönelik bir icraattır. Martin Luther’in Protestanlığı kurması ve ilan etmesi ise kilisenin hâlk üzerindeki bağnazca etkisini kaldırmaya odaklanmış bir harekettir. Bu dönemde bütün alanların üzerinde dinin etkisini yok etme çabası görülebilmektedir. 1776 yılında yayınlanan *Amerikan İnsan Hakları Beyannamesi* ve 1789 yılında yayınlanan *Fransız İhtilali İnsan Hakları Beyannamesi*, Laikliğin bir devlet sistemi olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymuştur. Bu beyannamelerde vurgulanan ortak nokta, insanın sahip olması gereken din özgürlüğüdür.⁶⁵⁸

Türk dünyasında Laiklik’le ilgili çalışmalara bakıldığında Osmanlı Dönemi’nde bununla ilgili büyük bir çabanın olmadığı anlaşılmaktadır. Tanzimat döneminde bir takım çalışmalar yapılmış olsa da Laiklik ilk defa 1876 *Kanunu Esâsi*

⁶⁵⁴ Bkz. Uslu, s. 235-250. ; Ercan, s. 35-56.

⁶⁵⁵ Fırlı, *Laiklik*, s. 16, 18-19.

⁶⁵⁶ Sinanoğlu, *Laik Kelimesinin Etymon’u ve Anlamları*, Laiklik 1, s. 1.

⁶⁵⁷ Taner Timur, *İslâm, Laiklik ve Aydınlanma Savaşı*, Yordam Yay., İstanbul, 2019, s. 19.

⁶⁵⁸ Ercan, s. 35-56.

ile gündeme gelmiş ve güvence altına alınmıştır. 11. maddede “Türkiye’de din hürriyeti tesis etmek ve memlekette mevcut bütün dinlerin serbestçe icrasını, devletin himayesi vermektedir.”⁶⁵⁹ ifadesi yer almaktadır.⁶⁶⁰ Fakat ülkenin hâla hilafet ile yönetildiği gerçeği göz önünde bulundurulursa, Laikliliğin tam olarak uygulandığı söylenemez. Burada yarı dinî yarı laik bir sistemin varlığından söz edilebilir.

1921 *Teşkilât-ı Esâsiye Kanunu*’nda din ve şeriat kanunüstü bir değer olarak kabul edilmiş, 1923’te Anayasa’da yapılan bazı değişikliklerden sonra “Türkiye Devletinin Dini Din-i İslâmdır”⁶⁶¹ maddesi kanundaki yerini almıştır. 1924 Anayasası’nda da bu madde tekrar edilmiştir.⁶⁶² Bu Anayasa’nın 26. maddesinde “Ahkâm-ı Şeriyeye’nin Tenfizi vazifesi Büyük Millet Meclisinin umumi vazifeleri arasına konulmak suretiyle din ve devlet bağlılığı teyit olunmuştur.”⁶⁶³ şeklindeki hüküm yer almıştır. Fakat bu maddelerin ikisi de 1928’de yapılan değişiklikle anayasadan çıkarılmıştır.⁶⁶⁴ 1937 Anayasası ile birlikte Laiklik kanundaki yerini almış⁶⁶⁵, resmî olarak devlet, dinî yapıdan arınarak laik bir hüviyyet kazanmıştır. Bundan sonraki anayasalarda da Türkiye Cumhuriyetinin laik bir devlet olduğu belirtilmiştir.⁶⁶⁶

Laiklik ile ilgili anayasa düzenlemelerinden biri de Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kurulmasıdır. 1924 Anayasası’yla kanundaki yerini⁶⁶⁷ alan bu kurum, günümüze kadar varlığını sürdürmektedir. 1982 Anayasası’nda “Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda bütün siyasî görüş ve düşüncelerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirir.” hükmü yer almaktadır.⁶⁶⁸ Laik bir

⁶⁵⁹ 1876 Kânûn-ı Esâsî, Madde 11

⁶⁶⁰ Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., (8. Baskı), İstanbul, 2007, s. 182.

⁶⁶¹ 1921 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu), Madde 2, (Değişiklik: 29.10.1339 (1923) - 364 Sayılı Kanun)

⁶⁶² 1924 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu), Madde 2

⁶⁶³ 1924 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu), Madde 26

⁶⁶⁴ 1924 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu), Madde 2 (Değişiklik: 10/4/1928 - 1222 Sayılı Kanun Maddesi 1) ve Madde 26 (Değişik: 10/4/1928 - 1222 Sayılı Kanun Maddesi 1)

⁶⁶⁵ 1937 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu), Madde 2

⁶⁶⁶ 1961 Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası), Madde 2; 1982 Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası), Madde 2

⁶⁶⁷ 1924 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu), Madde 154

⁶⁶⁸ 1982 Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası), Madde 136

Ülkede Diyanet İşleri Başkanlığı'nın olması zaman zaman tartişma konusu olmuşsa da dinî bilgilerin ve kültürün sonraki nesillere aktarılması konusunda rol oynayan tarikat ve cemaatlerin milli birlik ve beraberliği bozup gruplaşmalara yol açabileceği ihtimalinden dolayı bu kurumun gerekliliğini savunanlar da olmuştur.⁶⁶⁹ Burada dikkat çeken nokta, devletin din ve diyanet işlerini kendi kontrolü altına almak istemesidir. Bu bilgiden, devletin btnlyęn tehdit edecek herhangi bir dinî içerikli kargaşayı veya kutuplaşmayı önlemek istediği anlaşılmaktadır. Bu itibarla Laikliğin din ve nübüvvet düşüncesini reddetmediği bilakis, din, inanç ve ibadet özgürlüğüne olanak sağladığı rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca din işlerinin devlet kontrolünde olması, toplumdaki din istismarcılarının amaçlarına ulaşmasına engel olmaktadır.

⁶⁶⁹ Gürsoy, XXVII/60-62.

3. BÖLÜM

NÜBÜVVETE YÖNELİK İTİRAZLARA MU'TEZİLE'NİN VERDİĞİ CEVAPLAR

Çalışmamızın buraya kadarki bölümlerinde nübüvvet müessesesine ilişkin kavramlar analiz edilip, Mu'tezile'nin nübüvvete ilişkin görüşleri ortaya konmuştur. Öte yandan İslâm tarihinde nübüvveti çeşitli yönlerden inkâr eden Berâhime ve Sümeniyye akımlarının, ayrıca İbnü'r-Râvendî, Ebû Îsâ el-Verrâk ve Ebû Bekr er-Râzî gibi, nübüvveti bazı noktalardan eleştiren şahısların konu hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Bunun dışında, günümüzde nübüvveti reddeden veya çeşitli eleştiriler getiren, Deizm, Pozitivizm ve Laiklik akımlarının din ve dolayısıyla nübüvvet hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Bu bölümde de öncelikle Mu'tezile'nin nübüvveti reddeden düşüncelere verdiği cevaplar ele alınıp değerlendirilecektir. Ayrıca Mu'tezile'nin "Hatmü'n-Nübüvve" ve Kur'an-ı Kerim'e yöneltilen eleştirilere verdiği cevaplar da konumuz açısından önem arz etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte onun son peygamber olmadığını iddia edenlere Mu'tezile'nin verdiği cevaplar da bu bölümde yer alacaktır. Yukarıda bahsi geçen akım ve kişilerin, nübüvvete itiraz etmenin yanı sıra Hz. Peygamber'in nübüvverine de eleştiriler getirmesi, bizleri bu noktada da Mu'tezile'nin konu ile ilgili savunmasını incelemeye sevk etmiştir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olan Kur'an'a yöneltilen eleştiriler ve bunlara verilen cevaplar burada ele alınacaktır.

3.1. Nübüvveti İnkâr Edenlere veya Nübüvveti Eleştirenlere Mu'tezile'nin Verdiği Cevaplar

Düşünce tarihinde nübüvveti reddeden veya ona çeşitli açılardan itiraz getiren akım ve şahsiyetlerin görüşleri incelendiğinde, onların bu konudaki görüşlerinin belli noktalarda yoğunlaştığı görülmektedir. Çalışmanın bu bölümünde, Mu'tezile'nin muarızlara verdiği cevaplar belli başlıklar altında ele alınacaktır. Burada Mu'tezile'nin verdiği cevaplar ele alınırken, meselenin iyi anlaşılması ve konu bütünlüğünü sağlamak adına muarızların itirazları kısaca hatırlatılacaktır.

3.1.1. Mu'tezile'nin Akıl ve Epistemolojik Açıdan Yapılan İtiraza Verdiği Cevap

Nübüvveti inkâr edenlerin en önemli itirazlarından biri, önceki bölümlerde belirtildiği gibi akıl ile vahiy arasındaki çelişki ile ilgilidir. Onlar akıl ile çelişen bir haberin doğru bilgi olarak kabul edilmesine karşı çıkmışlardır. Eğer akıl ile çelişen her bilgi doğru kabul edilirse, o zaman hakikatin bilgisine ulaşmak imkânsız olup, doğru bilginin mahiyeti konusunda bir sonuca varılamaz. Bu da insanı her bilgiye şüphe ile yaklaşan sofistlerin durumuna düşürür. Yani kısaca peygamberin getirdiği ve akla uygun olmayan haberlerin güvenilirliği yoktur.⁶⁷⁰ Mu'tezile'nin bu itiraza verdiği cevap şöyledir:

Mu'tezile hakikatin bilgisinde asla tenakuz olmayacağı konusunda muarızlarına katılmaktadır. Fakat bununla birlikte onların söz konusu iddialarında büyük bir hata içinde olduklarını beyan etmiştir. Kâdî Abdulcabbâr muarızlarını doğru bilginin kaynağı olarak sadece tecrübe ve gözlemi kabul etmesini eleştirmiştir. Ona göre muarızların hataya düştükleri asıl konu ise tenakuzun mahiyeti ile ilgilidir. Nübüvveti bu açıdan itiraz edenlerin bu müesseseyi veya bu yolla gelen haberlerin akla uygun olmadıklarını söylemeleri, onların “muhtelif” ile “tenakuz” arasında doğru bir ayırım yapmadıklarını göstermektedir.⁶⁷¹ Mu'tezile burada öncelikle dilde kullanılan kavramların çok önemli olduğunu ve ifade ettikleri manaların doğru anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yolla verilecek cevabın zeminini oluşturmuştur. Böylesine bir yaklaşım Mu'tezile'nin konuyu çok sistemli bir şekilde ele alıp incelediğini göstermektedir.

Mu'tezile bütün nesne ve işlerin doğal olarak birbirlerinden farklı olduğunu belirterek farklı olmak (muhtelif) ile zıt olmak (tenakuz) arasındaki farkı örneklerle ortaya koymaya çalışmıştır. Onlara göre iki şeyin farklı olması demek, bunların birbiri ile çeliştiği anlamına gelmez. Örneğin geceye ilişkin malumat ile gündüze dair malumat birbirinden tamamen farklı olmakla birlikte, bunlar kendi aralarında tenakuz arz etmemektedir. Aynı şekilde kışa dair bilgi ile yazı dair bilgi, küçük şeylere ilişkin

⁶⁷⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/109-110.

⁶⁷¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/110.

bilgi ile büyük şeylere ilişkin bilgi ve gençliğe dair bilgi ile yaşlılığa dair bilgi farklılık arz etmekle birlikte bunlar arasında çelişki söz konusu değildir. Mu'tezile'ye göre nasıl ki bunlar arasında bir tenakuz söz konusu değilse, aynı şekilde aklın bi'setten önceki bilgisi ile bi'setten sonraki bilgisi farklı olmakla birlikte çelişki arz etmemektedir.⁶⁷² Görüldüğü gibi onlar tenakuz ile ihtilaf kelimelerinin taşıdığı anlamların farklı olduğunu ortaya koymak suretiyle, aklın bu kuralını nübüvvet konusunda da kullanmışlardır. Mu'tezile öncelikle herkesin kabul ettiği genel geçer bir kuralı hatırlatmış, sonra da bunu Allah'ın peygamber göndermesinin aklen çelişkili olmadığını delillendirmek için kullanmıştır. Kâdî Abdulcabbâr ihtilaf ile tenakuz kavramlarını birbirinden ayırmak için konuya şöyle devam etmiştir:

İnsan gündüzü yaşarken aynı zamanda gece olmadığını aklen bilir. Gündüz kendine özgü bir vakittir. Gündüz bittiğinde ise gecenin başladığını yine aklen bilir. Gece de gündüz gibi kendine özgü bir vakittir. Bu iki ayrı vakit muhtelif zamanlarda zuhur ettiği için birbiri ile çelişki içinde değil sadece farklıdır. Aynı şekilde farklı mekânlarda bulunan iki ayrı nesne veya yaşanan iki farklı olay için de durum aynıdır. Yani bir mahâlde meydana gelen hâdise ile başka mahâlde vuku bulan başka bir olay farklı olmakla birlikte, birbirini tekzib etme özelliğine sahip değildir. Bir şeyin çelişki arz edebilmesi için, bunun aynı zamanda ve aynı mekânda farklı şekilde ortaya çıkması gerekmektedir. Örneğin bir mekânda bir nesne önce beyaz, sonra siyah olabilir. Burda ortak bir zaman söz konusu olmadığı için bu mümkündür. Öte yandan iki nesnenin aynı anda ama farklı mekânlarda, biri siyah diğeri beyaz olmak suretiyle bulunmaları mümkündür. Çünkü burada da zaman aynı olmakla birlikte mekânlar farklı olduğu için siyah ve beyazın aynı anda bulunması muhâl değildir.⁶⁷³ Mu'tezile çelişkinin aynı zaman ve mekânda söz konusu olabileceğini vurgularken, çok önemli bir akıl ilkesini öne çıkarmış görünmektedir. Zira bir şeyin çelişki arz etmesi için onun aynı yerde ve aynı zamanda farklı şekilde bulunması gerekir. Örnek vermek gerekirse, bir kâğıdın belli bir saat ve yerde hem siyah hem de beyaz olması tenakuz arz ettiğinden mümkün değildir.

⁶⁷² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/110.

⁶⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/110.

Kâdî Abdulcabbâr yukarıdaki önermeyi açıkladıktan sonra bunu nübüvvet konusu ile ilişkilendirmiştir. Ona göre akıl, bir kişinin bi'setten önce peygamber olmadığını bilir. Henüz kendisine peygamberlik gönderilmemiş birine peygamber diye iman etmek cehâlettir. Öte yandan birine nübüvvet geldiğinde o kişinin peygamber olduğunun bilinmesi gerekir. Yukarıda belirtildiği gibi çelişki sadece aynı bilginin aynı yer ve zamanda zuhur etmesi ile gerçekleşir. Dolayısıyla Allah'ın bir kişiyi önce peygamber olarak görevlendirmeyip daha sonra bunu yapmasında herhangi bir çelişki yoktur. Allah'ın toplumdaki bir kişiye nübüvveti bahşedip diğerlerine bahşetmemesi için de durum aynıdır. Fakat bir kimsenin aynı yer ve zamanda hem peygamber olması hem de olmaması tenakuz arz etmektedir.⁶⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr burada muarızların ileri sürdüğü, akıl ile nübüvvet bilgisinin çeliştiğine yönelik itirazını basit bir akıl mülahazasıyla bertaraf etmiştir. Mu'tezile'nin asıl amacı, muarızların konuya nübüvvetin akıl ile çeliştiğine yönelik itirazının mantıksız olduğunu ve bunun bir çelişki olmadığını ortaya koymaktır. Bunun için öncelikle bir bilginin tenakuz arz etmesi için aynı yer ve zamanda olması şartına işaret etmiş, sonra da bu şartı nübüvvet meselesi ile bağdaştırmıştır.

Kâdî Abdulcabbâr akılda nübüvvet düşüncesinin olmasında herhangi bir çelişki içermediğini ortaya koyduktan sonra, bu düşüncenin akılda doğal olarak var olduğunu belirtmiştir. Ona göre akıl, peygamber olarak gönderilmeyen birine inanmayı kabih gördüğü gibi, peygamber olduğu sabit olan birine inanmayı da vacip görmektedir. Peygamber olmayan birine inanmanın kabih olduğuna ilişkin bilgi akılda doğal olarak vardır. Peygambere inanmanın gerekliliğine dair bilgide ise yukarıda da belirtildiği gibi herhangi bir çelişki söz konusu değildir. Çelişki söz konusu olmadığına göre nübüvvet fikri akılda hâsıl olur ve insanlar bunu gerekliliğinin farkına varır. Kâdî Abdulcabbâr bunları söyledikten sonra aklın iyi olanla kötü olanı ayırd edebilecek özelliğe sahip olmakla birlikte sınırlı bir yeti olduğunu belirtmiştir. Bundan dolayı zaman zaman aklın ayrıntıdaki bilgisi değişebilir. Fakat ayrıntıda değişen bu bilgiler asla birbirine tenakuz arz etmez.⁶⁷⁵ Mu'tezile'ye göre nübüvvete epistemolojik açıdan

⁶⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/110-111.

⁶⁷⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/111.

itiraz edenlerin içine düştükleri bir yanılgı da şudur: Nübüvvete itiraz edenler, akılda olmayanı (peygamberin getirdiği emir ve yasaklar) aklın selâmeti için yine akılı kullanarak eleştiriyorlar. Bu ise aklın bizzat kendisi ile çelişen bir durumdur.⁶⁷⁶ Mu'tezile burada akılı öne çıkararak nübüvvete itiraz edenlerin fikirlerini kendi yöntemleri ile çürütmüştür. Onlar akılda olmayan bir bilgiyi yine akıl ile bertaraf etmenin mantık açısından anlamsız olduğunu savunmuştur. Çünkü akılda olmayan bilgiyi aklın selameti için, akıl ile çürütmeye çalışmak, aslında olmayan bir düşmanla mücadele etmeye benzer. Bu da son derece anlamsız bir eylemdir.

Mu'tezile'ye göre bi'set aynı zamanda bir maslahattır.⁶⁷⁷ Kâdî Abdulcabbâr'a göre bi'set, Allah'ın sorumlu tuttuğu insana hastalık göndermesi gibidir. Mükellefin hastalığı sırasında iman etmesi ve bu yolla iyileşeceğine inanması akla aykırı değil, bilakis akılla örtüşen bir durumdur. Bu kendisi için bir bela değil maslahattır. Zira akıllarda bunun mükellef için bir maslahat olduğu fikri vardır. O hâlde Kadîm olan Allah'ın bunu yapması (hastalık göndermesi) gerekir. Hastalık göndermek nasıl mükellefe maslahat sağladıysa peygamber göndermek de insanlara çeşitli şekillerde fayda sağlamaktadır.⁶⁷⁸ Kâdî Abdulcabbâr burada, gerçekleşen bir filin neticesinde ortaya çıkan faydadan hareketle, nübüvvetin bir maslahat olduğu kanaatine varmıştır. Hastalığın hasen olması ilk aşamada akla aykırı bir durum gibi görünmektedir. Fakat eğer mükellef hastalık sırasında aciz olduğunu anlayıp iman ederse ve bu yolla Allah'a dua edip iyileşmeyi diler de iyileşirse, bu onun için istenmeyen bir durum olmaktan çıkıp maslahata dönüşür. Aynı şekilde nübüvvetin de insana sağladığı faydalar düşünüldüğünde bunun netice olarak insanlara gerekli bir durum olduğu anlaşılmakta ve Allah'ın peygamber göndermesi gerektiği fikri akılda hâsıl olmaktadır. Eş'ârî ekolünün savunucularından Seyfeddîn Âmidî (öl. 631/1233) de insanların kendileri için faydalı ve zararlı olan şeyleri bilebilmeleri için Allah'ın onlara peygamber gönderdiğini belirtmiştir.⁶⁷⁹

⁶⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/112.

⁶⁷⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 563.

⁶⁷⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/112.

⁶⁷⁹ Âmidî, s. 272-273.

Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâi muarızların iddialarının çelişkili olduğunu belirterek konuya şöyle bir katkı sağlamıştır: Nübüvvete itiraz edenler, Mu'tezile'nin nübüvvetin gerekliliği ve tasdiki ile ilgili ortaya koyduğu delillerin, bunların zıtları ile yalanlanması gerektiğini söylemiştir. Ebû Ali'ye göre böyle bir yalanlanmanın nübüvvet iddiasından önce olması gerekir. Aksi hâlde bu kabih bir tutum olur. Şayet söz konusu yalanlama peygamberlik iddiasından önce olursa, bu akli açıdan bir çelişikiyi beraberinde getirir. Çünkü bu, akılda henüz yer etmemiş bir bilginin tekzib edilmesi anlamına gelir. Şayet bu bilginin akılla çelişmediğini söylüyorlarsa, o zaman Mu'tezile'nin dediğini kabul etmiş olmaktadırlar. Ebû Ali'ye göre, herhangi bir haberin ortaya çıkmasından sonra onu tekzib etmemek, aynı zamanda tasdik etmek anlamına gelmektedir. Bu itibarla, nübüvvete ilişkin bir haber vuku bulduğunda onu yalanlamak caiz olmadığına göre tasdik etmek gerekmektedir.⁶⁸⁰ Görüldüğü gibi Ebû Ali burada diyelaktik bir yöntemle karşıtlıkları kullanarak akıl yürütmüş ve muhataplarının düşüncesini bu şekilde çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bir haberin yalanlanması veya tasdik edilmesi, haber ortaya çıktıktan sonra mümkündür. Henüz ortaya bir haber çıkmamışken, onun tekzib veya tasdik edilmesi aklın kabul etmeyeceği muhâl bir durumdur. Bu itibarla bir kişinin peygamberlik iddiasında bulunmadan önce, onun peygamber olup olmadığına karar vermek veya nübüvvetin aklen mümkün olup olmadığı polemiğine girmek tenakuz arz etmektedir. Çünkü akılda olmayan bir bilginin, akılda mevcut olduğunu varsayarak onun üzerinde değerlendirme yapıp karar vermek aklın reddedeceği bir tutumdur. Nübüvvet bilgisi akılda hâsıl olduktan sonra ise onu tasdik etmek gerekmektedir.

Ebû Ali'nin bu diyelaktik savunmasından sonra şimdi Mu'tezile'nin bu konuda maslahata verdiği öneme dair örnekler zikredilecektir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre akıl açısından fiillerin ahkâmı farklıdır ve bu, dindeki maslahatlarla ilgili bir durumdur. Şöyle ki: İnsanların yemeleri, içmeleri, sağlık durumları, hastalıkları, hastalandıklarında tedavi şekilleri ve kullandıkları ilaçlar birbirinden farklıdır. Öte yandan sahip oldukları ekonomik şartlar, imkânlar ve sosyal durumları da aynı şekilde birbirinden farklıdır. İnsanlarda bu gibi şeyler farklı olunca ihtiyaç duydukları,

⁶⁸⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/112.

hayatlarını kolaylaştıracak maslahatlar da birbirinden farklı olmaktadır. Örnek vermek gerekirse, üzerine duvar düşmesinden, düşman saldırısından veya kötü bir belanın başına gelmesinden korkan biri için bu korkunun giderilmesi kendisi için maslahattır. Ayrıca sıcak havadan bunalmış biri için serinlik bir maslahattır. Hastalıkların tedavisi, çocuk yetiştirmek veya insanları yönetmek gibi birçok alanda durum böyledir. Yani maslahat kişiden kişiye değişir. Dünyevî anlamdaki bu maslahatlar gibi dinî maslahatlar da birbirinden farklıdır. Fakat bu farklılık bir çelişki olmayıp, insanlara yarar sağlayacak cinstendir.⁶⁸¹

Nübüvvetin vacip olmasını belirlemedeki en temel unsur hiç şüphesiz akıldır. Akıl, Allah'ın insanları dinden mükellef tutmayı gerekli gördüğü gibi mükellefe yapması gerekenleri bildirecek vahyin mevcudiyetini de elzem kabul etmektedir. Aklın hem teklif ve vahyi birlikte gerekli görmesinde herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. İnsanların tecrübe yoluyla elde ettikleri bir takım genel geçer bilgiler vardır. Bunun yanında onların adetlerinde veya muhtelif ahvallerinde bir takım farklılıklar söz konusudur. Buradaki farklılıklardan dolayı dinin ahkâm ile ilgili bölümlerinde de bazı farklı hükümler mevcuttur. Fakat bu bilgidin dinde çelişki olduğu sonucu çıkmamalıdır. Akıl sahibi insanlar elbette ki sahip oldukları bilgileri haber, deney ve tecrübe yoluyla elde etmiş oldukları yeni bilgilerle zenginleştirmek isterler. Bunu yapmadaki amaç hiç şüphesiz dünyevî anlamda maslahat sağlamaktır. Mu'tezile'ye göre din konusundaki maslahatlar da böyledir. Fakat dünyevî konulardaki maslahatlar, alışılmış olan durumlar aracılığı ile mümkünken, dinî meselelerdeki maslahatlar daha çok olağanüstü hâllerin meydana gelmesi ile mümkün olabilmektedir. Söz konusu iki maslahatta da şüphe yoktur. Akılını kullanan bir kimse bunda şüphe olmadığını rahatlıkla anlayabilir. Dünyevî anlamdaki bilgiler genellikle zan yoluyla elde edilir. Öte yandan olağanüstü denilebilecek olayların bilgisi ise ilim ve yakîn yoluyla ile bilinir. Akıldaki zan ve şüphelerin giderilemsi adına herkesin ilim yoluna elde edilen bilgiye tutunması gerekmektedir. Zaten dünyevî maslahatların ortaya konmasındaki asıl amaç dinî maslahatları anlamayı kolaylaştırmaktır. Kâdî Abdulcabbâr bunu şöyle bir örnekle açıklamıştır: bir insanın yeme içme gibi temel

⁶⁸¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/113.

ihtiyaçlarını karşılaması için tarım ile uğraşıp, sulama v.b. birtakım zorluklara katlanması gibi ahirette güzel bir sonuç elde edebilmek için de Allah’a itaat ederek bu yolda yorulması gerekmektedir. Özetlemek gerekirse, kişinin dünyevî faydalar elde edebilmek için bazı sıkıntılara katlanması, dinî maslahatların sağlanması için olması gereken bir durumdur. Mu’tezile’ye göre insan sadece bu dünyadaki maslahatları elde etmek için yaratılmış olsaydı, bu Allah’ın hikmetine yakışmazdı. Böylesi bir durumda Allah’ın kullarına hiçbir zorluğa katlanmadan nimet vermesi aslah olurdu.⁶⁸²

3.1.2. Mu’tezile’nin “Peygamberlerin Tebliğ Ettiklerine” İlişkin İtiraza Verdiği Cevap

Berâhime’nin nübüvvete yönelttiği önemli itirazlardan biri, peygamberlerin tebliğ ettiği esasların akla aykırı olduğuna ilişkindir. Onlara göre peygamberler aklın çirkin gördüğü şeyleri emretmiş, güzel gördüğü şeyleri ise yasaklamıştır. Mu’tezile bu itiraza şöyle cevap vermiştir:

Aklın bu konuda ortaya koyduğu hükümler muteber değildir. Aslında aklın böylesi konularda net bir hükme varması da imkân dışıdır. Mu’tezile’ye göre muarızların namaz, oruç v.b. ibadetleri meşakkat olarak görmeleri, bunların gerçekten öyle olduklarını göstermez. Onlara göre çirkin olarak telakki edilen bir fiil, icra edildiğinde daha büyük bir sıkıntıyı ortadan kaldırıyorsa, o zaman bu fiil çirkin değil güzeldir. Fakat irkin olarak kabul edilen fiil, daha büyük bir meşakkati gidermiyorsa işte o zaman o fiil gerçekten çirkindir. Akıl bu ve benzeri durumlarda net bir hüküm veremez. Fakat akıl, güzel olarak bilinen bir fiilin ardından kötü neticeler hsl olmadığında veya güzel sonuçlar ortaya çıktığında o fiilin güzel olduğunu bilebilir. Diğer bir ifadeyle Mu’tezile’ye göre bahsi geçen ibadetlerin çirkin kabul edilebilmesi için bunları takiben bazı zararların ortaya çıkması gerekmektedir. Aksi hâlde bu ibadetler güzel kabul edilir. Dolayısıyla Mu’tezile, muarızların konuyla ilgili düşüncelerini reddetmiştir. Onlara göre akıl, söz konusu ibadetlerin teklif edimesini kabîh görmemektedir. Akıl bu konuda sınırlıdır. Bir fiilin bazı yönlerden güzel, bazı yönlerden çirkin olduğu aklen bilinebilir. Fakat fiilin ortaya çıkaracağı netice vahiy ile bilinebilir. Mu’tezile’ye göre aklın ibadetler karşısındaki tutumu, lezzetler

⁶⁸² Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV/114-115.

karşısındaki tutumuna benzemektedir. Akıl, meşakkati zor ve sıkıcı görür. Fakat o meşakkatin ardından elde edilecek lezzetler düşünüldüğünde akıl bu lezzet ve menfaatleri elde etmek için bazı sıkıntılara katlanmayı gerekli ve güzel görmektedir.⁶⁸³ Buna benzer bir açıklamayı Mâtürîdî’de görmek mümkündür. Ona göre bir hayvanın boğazlanması ilk bakışta çirkin gibi görünse de neticesinde elde edilen menfaat ve lezzet, onu çirkin olmaktan çıkarıp güzel olmasını sağlamaktadır.⁶⁸⁴ Eş’ârîler’den Âmidî ise peygamberlerin getirdiği ilkelerin faydalı olduğunu farklı bir örnekle açıklamıştır. Ona göre âvam, ilaçların özelliklerini ve içildiğinde doğuracağı faydalı veya zararlı neticeyi akılla bilemez. Bunu bilecek kişiler doktorlardır. Dolayısıyla doktorların hastayı tedavi etmesi, ona doğru ilaç yazması onun bilgisinden ileri gelmektedir. Peygamberlerin durumu da böyledir. İnsanlar dinî açıdan neyin faydalı neyin zararlı olduğunu bilemez. Peygamberler bu konuda derin bilgiye sahiptir ve insanları yönlendirebilir.⁶⁸⁵

Burada gerek Mu’tezile’nin gerekse Ehl-i Sünnet’in meseleye bir bütün olarak baktığı anlaşılmaktadır. Onlar bir fiili tek başına değerlendirmemiş, ortaya çıkardığı neticeleri dikkate alarak konu hakkında hüküm vermişlerdir. Doğrusu bu düşünce aklın da gerekli gördüğü bir ilkedir. Zira her hareket, her fiil bir amaç için yapılmaktadır. Amaç insanı sonuca götüren bir unsur olduğundan, muarızların bu tutumu onların amaç ve sonuçtan ziyade araca takıldıklarını göstermektedir.

Mu’tezile’nin konuyla ilgili ortaya koyduğu diğer bir düşünce ise aklın bu konulardaki yetkisi ve sınırlılığı ile ilgilidir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre zarardan sonra lezzet veya lezzetten sonra zararın hâsıl olacağı her zaman ayan beyan belli olmayabilir. Ayrıca akıl da ilk anda bununla ilgili hüküm veremeyebilir. Fakat gerçek olan şudur ki; fiilin neticesi ne kadar geç ortaya çıkarsa çıksın akıl, neticede birçok durumun vuku bulabileceğini mümkün görmektedir. Dolayısıyla dinin emrettiği namaz ve oruç gibi ilk bakışta meşakkat gibi görünen ibadetlerin, neticede bertaraf edeceği zararlar ve ortaya çıkaracağı menfaatler düşünüldüğünde bunların gerekli

⁶⁸³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/116.

⁶⁸⁴ Mâtürîdî, s. 290.

⁶⁸⁵ Âmidî, s. 272-273; Erkol, “Seyfeddin Âmidî’nin Nübüvvet Savunması”, s. 169-191.

olduğunu bize yine akıl söylemektedir. Din bu ibadetlerin sadece bazı menfaatlerinden bahseder. Şayet insanlar da akılla bu menfaatleri bilebilselerdi bu ibadetlerin gerekli olduğu bilgisi akıllarda kesin bir şekilde yer ederdi. Mu'tezile'ye göre konuyla ilgili bilgiyi bize akıl da verse, vahiy de verse, maluma ilişkin bilgi değişmemektedir. Dolayısıyla aklî olarak bilinen bir şey nasıl ki gerekli görülüyorsa, dinî açıdan bize gelen emir ve yasaklar da aynı şekilde gerekli görülmelidir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre mücerred akıl, vacip olanın vacipliğini bilemez. Aklın yanında mutlaka haberlere, tecrübeye ve adetlere başvurmak gerekmektedir. Örneğin hastalık durumunda tedavi olmak gerektiği ve bu konuda zamanın tanınan tabiplerine gitmek gerektiği eskiden beri bilinen bir realitedir. Aynı şekilde marangozun kendi işindeki tecrübesi, insanın acıktığında yemek yemesi ve susadığında su içmesi gerektiği gibi örnekler de bu minvaldendir. Mu'tezile'ye göre vahyin akla tâbi olmak gibi bir zorunluluğu da yoktur. Onlara göre akıl, zararı menfaatinden fazla olan şeyi çirkin kabul ederken, menfaati zararından çok olan şeyi de güzel olarak telakki etmiştir. Dinî konularda da durum aynıdır.⁶⁸⁶

Mu'tezile'ye göre bir fiilin güzel mi çirkin mi olduğuna karar verebilmek için, o konu hakkında muteber bir ilme sahip olmak gerekmektedir. Ebû Ali bu konuda “kül” ve “pislik” karışımının mahiyeti üzerinden bir örneğe dikkat çekmiştir. Ona göre bir kişi ilk anda kül ve pislik karışımının kötü olduğunu düşünebilir. Fakat bu kişi söz konusu karışımın hurma ağacına iyi geldiği ve ne zaman bu karışımı ağacın köküne dökmesi gerektiğini bilse, aslında onun kötü değil bilakis faydalı olduğunu anlamış olur. Zira bu, tecrübe ile elde edilmiş faydalı bir bilgidir. Tecrübî bilgi, insanları benzer konularda tahmin etmeye yöneltir ve fayda sağlar.⁶⁸⁷ Mu'tezile'ye göre icra edilen bir eylemin neticesinde ortaya çıkacak menfaat veya zarar bilinmez, o fiilin güzel veya çirkin olmasına sadece görüntü itibariyle karar verilirse, ilimden uzaklaşmış, sefihlik ve cehâlete yaklaşmış olur. Şayet fiilin neticesinde elde edilecek menfaat ve lezzetler bilinirse, o zaman sahip olunan bilgi hikmet içerir ve her şey daha manidar olur. Aynı

⁶⁸⁶ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV/116; *Şerh*, s. 564.

⁶⁸⁷ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV/123.

şey peygamberlerin getirdiği secde, rükû, tavaf ve say gibi ibadetler için de geçerlidir.⁶⁸⁸

Sonuç olarak Mu'tezile, peygamberlerin aklın kabul etmediği emir ve yasakları getirdiğine ilişkin iddiayı reddetmektedir. Onlara göre her ne kadar peygamberlerin getirdikleri, akla uygun olmak zorunda değilse de akla tamamen aykırı hiçbir dinî hüküm bulunmamaktadır. Mu'tezile'ye göre aklın çirkin ve güzel konusundaki temel kıstası, ortaya çıkan sonuçtur. Şayet bir fiilin zararı faydasından fazla ise çirkin; faydası zararından fazla ise güzeldir. Dinin hükümlerine bir bütün olarak bakıldığında faydanın zarardan fazla olduğu görülmektedir. Dolayısıyla dinin emirleri güzeldir. Mu'tezile akıl ile din arsında bir çelişki olduğu iddialarını reddederek vahyin akılla çelişen bir hüküm getirmediğini savunmuşlardır. Hatta onlara göre din, aklın çözemediği tafsili bilgileri getirmiştir. Yani bir anlamda din aklın eksik olduğu yönü tamamlamıştır. Dolayısıyla Mu'tezile nazarında, dinin aklın tamamen kabih gördüğü bir şeyi emretmediği; yine aklın tamamen güzel gördüğü bir şeyi yasaklamadığı rahatlıkla söylenebilir. Buradaki temel sıkıntı, aklın ilk bakışta dinin getirdiği hükümlerin kötü mü iyi mi olduğunu⁶⁸⁹ bilememesidir. Fakat akıl bu hükümlerin neticesinde ortaya çıkacak menfaat ve lezzetleri gördüğünde vahyin yanında yer alır. Ehl-i Sünnet'in de bu konuda Mu'tezile'ye benzer bir tavır içinde olduğu söylenebilir.

3.1.3. Mu'tezile'nin "İbadetlerin Uygulanış Şekillerine" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap

Nübüvveti reddedenlerin en önemli itirazlarından biri ibadetlere zaman ve mekân gibi sınırlandırmalar koymaları ile ilgilidir. Onlara göre hacdaki mekânların bir önemi yoktur. Yani Kâbe'nin etrafında dönmek ile sıradan bir bina etrafında dönmek aynı şeydir. Öte yandan Ramazan Ayı'nda oruç tutmak ile başka bir zamanda oruç tutmak arasında herhangi bir fark yoktur. Diğer ibadet ve uygulamalar için de bu geçerlidir.⁶⁹⁰ Mu'tezile bu itiraza şöyle cevap vermiştir:

⁶⁸⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/124.

⁶⁸⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/26.

⁶⁹⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/125.

Şayet bir fiilin maslahat içerdiği biliniyorsa, onun nasıl, ne zaman ve nerede icra edildiği önemli değildir. Buna ilişkin tartışmaya girmek de anlamsızdır. Mu'tezile'ye göre buradaki asıl mesele, bir eylemin veya tavrın, belli bir zaman ve mekânda icra edildikten sonra ondan beklenen maslahatın hâsıl olup olmamasıdır. Bir kimse herhangi bir zaman, mekân veya durumda gerekli gördüğü bir şeyi, başka bir durumda gerekli görmeyebilir. Mesela bir çocuğa belli bir zamanda güzel davranmak gerekli olup maslahat sağlarken, başka bir zamanda aynı şeyi yapmak gerekli olmayabilir. Hatta bu sevecen tavır çocuğun davranışlarında bozulmalara sebebiyet verebilir. Nefsin arzu ettiği şeylerde de durum aynıdır. Örneğin herhangi bir zamanda ekşi bişeyler yemeyi isteyen biri, bunu başka bir zamanda istemeyebilir. Şüphesiz ki bu anlatılanlar akıllı biri için rahatlıkla bilinebilecek şeylerdir. Yani din ve dünya konularında menfaat sağlamak isteyen kişi bunları mutlaka düşünür. Burada Mu'tezile'nin asıl vurgulamak istediği nokta şudur: Allah Teâlâ kullarına tekliflerde bulunarak onu ibadetlerden mükellef kılar. Bunun sebebi onları faydalandırmaktır. Şayet asıl mesele kulların faydalanması ise, o zaman icra edilen eylemden bir maslahatın ortaya çıkması gerekmektedir. İşte tam bu noktada Mu'tezile, tekliften maslahatın ortaya çıkmasını, ibadetin şekline, zamanına ve mekânına bağlı görmemiştir. Burada önemli olan kişinin kendisi ile ilgili maslahatı bilmesi ve aklını kullanarak doğru olanı seçmesidir. Örneğin namazını vaktinde kılmak isteyen biri kendini kötülüklerden arındırmak istemektedir. Fakat bununla birlikte, söz konusu vakitte bir fenalık yapmaya kalkışırsa, namaz bu fenaliğe engel olmaz. Bu durum ramazan ayında tutulan oruç ve Kâbe etrafında tavaf yaparken de gerçekleşebilir. Bu ibadetler gerçekleştirilecek olan kötü fiillere engel olmaz.⁶⁹¹ Mu'tezile'ye göre bir ibadette öncelikle dikkat edilmesi gereken şey onda bir maslahatın hâsıl olmasıdır. Yeri zamanı ve şekli önemli değildir. Burada akla şöyle bir düşünce gelebilir: Zaten muarızlar da aynı düşüncededir. O zaman Mu'tezile de aslında muarızları gibi ibadetlerin zamanına, mekânına ve şekline önem vermemekte, dolayısıyla onlar gibi düşünmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki muarızlar ibadetleri gereksiz gördüğü için böyle bir itirazda bulunmuştur. Onların amacı ibadetlerin, vahyin ve dolayısıyla

⁶⁹¹ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV/125-126.

nübüvvetin gerekliliğini büsbütün reddetmektir. Onlar bu itibarla kendilerince mantıksız buldukları -ibadetleri düzene sokan- bazı kuralları eleştirmişlerdir. Mu'tezile ise ibadetlerde maslahat bulunduğunu vurgulayarak bunların gerekliliğine işaret etmiştir. Mu'tezile'nin burada ibadetlerin şeklini, yerini ve zamanını arka plana atmadaki asıl amacı maslahata dikkat çekmektir. Onlara göre öncelikle bir eylemin fayda sağlayıp sağlamadığına bakılmalıdır. Yoksa tabiki ibadette vakitler, mekânlar ve şekiller önemlidir. Zira Mu'tezile'den Kâdî Abdülcabbâr, ibadetlerde yer alan zaman, mekân ve şekillerin hikmetini büyük bir itina ile ele alarak işlemiştir. Şimdi bu değerlendirmeler ele alınacaktır.

Mu'tezile, ibadetlerin zaman, mekân ve şekillerinin belli olmasına ilişkin düşüncelerini açıklarken özellikle “âdetullah” ve “lütuf” kavramlarına dikkat çekmektedir. Onlara göre âdetullah, belli bir disiplin çerçevesinde işlemektedir. Allah'ın âdeti yerine geçebilecek başka bir sistem yoktur. Âdetullah, dinî konularda olduğu gibi dünyevi konularda da söz sahibidir. Neyin maslahat, neyin zarar olduğunu da âdetullah belirlemektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre “Neden Allah filanca ibadeti şu vakitte, şu mekânda ve şu şekilde emetti? Neden bu ibadet başka şekilde icra edilmez?” gibi sorular “Niçin hastalık Zeyd'de maslahat oldu da Amr'da olmadı? Veya neden bu vakitte maslahat oldu da diğer vakitlerde olmadı?” gibi soruları sormaya benzetmektedir. Onlara göre bu gibi konularda iki ihtimal söz konusudur. Ya Allah Teâlâ ibadetlere belli zaman, mekân ve şekiller tahsis edecek, ya da bu ibadetler için bu şartları kaldıracaktır. Diğer bir söylemle ya ibadetlerin belli şartları olacak (zaman, mekân ve şekil) ya da muarızların dediği gibi hiçbir şartı olmayacak, dolayısıyla isteyen istediği zaman, istediği yerde ve istediği şekilde ibadetini icra edebilecektir. Mu'tezile'ye göre Allah bu iki seçenek arasından birini seçebilir. Nasıl ki dünyevi konularda –mesela hastalık, sağlık ve tedavi- Allah, maslahat bağlamında kulları için faydalı olanı tercih ediyorsa, aynı şekilde yine kullarının menfaati için dinî konularda da tercih yapabilir. Çünkü Allah kullarını faydalandırmak istemekte ve

bunun için teklifte bulunmaktadır. Teklif de Mu'tezile nazarında ilahî bir "lütuf" kabul edilmektedir.⁶⁹²

Mu'tezile'nin lütuf anlayışına göre Allah'ın, kulları için eşit derecede maslahat sağlayacak olan iki ayrı fiilden birini eleyip diğeri ile insanları sorumlu tutması muhâldir.⁶⁹³ Dolayısıyla Allah kulları için daima "aslah" (en iyi olanı) tercih eder. Dünyevî işlerde olduğu gibi dinî işlerde de durum böyledir. Sonuç olarak Allah'ın ibadetleri zaman, mekân ve şekillere bağlı kılmasında kullar için menfaatler vardır. Bunun bilgisi de Allah katındadır. Neyin faydalı neyin abes veya zararlı olduğunu en iyi Allah bilir. Bu fikirden yola çıkan Mu'tezile, ibadetlerin zaman, mekân ve şekillere bağlı olmasını eleştiren muarızları, Allah'ın bilgisini yok saymakla suçlamıştır.⁶⁹⁴ Kâdî Abdulcabbâr'a göre güzel ve çirkine dair bütün ayrıntıların insan tarafından bilinmesi gerekmez. İnsanın genel olarak sorumluluk alanını bilmesi, aklını kullanarak Allah'ın emirlerine uyması kendisi için yeterlidir. Ona göre tek başına maslahatın bulunması bile ibadetleri yapmak için yeterli bir sebeptir.⁶⁹⁵ Burada Mu'tezile, insanın sınırlı bilgisi ile Allah'a ait bilgiyi elde edemeyeceğini, buna gerek de olmadığını vurgulamıştır. Onlara göre bilinmesi gereken en önemli şey, Allah'ın bütün fiilerinde kulları için maslahat dilediğidir. İnsan için neyin faydalı neyin zararlı olduğunu da Allah bilmektedir. Bu düşünceye sahip bir kimse, Allah'ın emrettiği şeylerin zamanını, mekânını ve şeklini hiç düşünmeden, sadece kendisine emredileni yerine getirir. Çünkü bilir ki kendisi için menfaat vardır.

3.1.4. Mu'tezile'nin "Nafile İbadetlere" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap

Muarızların ibadetler penceresinden nübüvvete yönelttiği diğer bir eleştiri nafile ibadetlerin icra edildiği zamanlarla ilgilidir. Onlara göre mademki Allah oruç ve namaz ibadetleri için belli vakitler tahsis etmiş ve bu vakitlerde ibadet etmek kullara maslahat sağlar, o hâlde diğer vakitlerde kılınan namaz ve tutulan oruç onlara maslahat sağlamaz, maslahat olmayan şey de meşakkat sayılır. Durum böyleyken vakti dışında kılınan nafile namazlar ile Ramazan'dan önce ve sonra tutulması tavsiye edilen nafile

⁶⁹² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/126-127.

⁶⁹³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/127.

⁶⁹⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 566.

⁶⁹⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/128-129; *Şerh*, s. 565.

oruçların maslahat olduğunu söylemek yanlış olur. Oysaki Hz. Peygamber'in getirdiği haberlere göre nafil ibadetlerde maslahat vardır. Dolayısıyla bu bir çelişkidir.⁶⁹⁶

Kâdî Abdulcabbâr'a göre muarızların bu itirazı geçersizdir. Çünkü ona göre bir ibadetin veya eylemin vacip olmasının iki illeti birden olmaz. Yani bir şeyi yapmak vacipse, sadece bir durumda vaciptir. Örneğin öğlen namazının vaktinden önce kılınmasında bir maslahat bulunmuş olsaydı, Allah onun vaktinden önce kılınmasını emrederdi.⁶⁹⁷ Durum böyle olmadığına göre öğlen namazının ve vakitleri belli diğer ibadetlerin, ancak vakitlerinde yerine getirildikleri takdirde maslahat sağlayacağı bilinmelidir. Burada Mu'tezile'nin "aslah" anlayışının ön plana çıktığı görülmektedir. daha önce de belirtildiği gibi, kullar açısından eşit derecede maslahat sağlayacak iki durumdan birini Allah'ın kullarına teklif etmesi mümkün değildir. Çünkü Mu'tezile'nin aslah anlayışına göre Allah her zaman kulları için en faydalı olanı tercih eder ve ona göre teklifte bulunur. Bu örnekte de öğlen namazının hem vaktinden önce hem de vaktinde kılınması, eşit derecede maslahat sağlamamaktadır. Dolayısıyla Allah'ın bu ibadeti iki vakitte birden vacip kılması düşünülemez.

Kâdî Abdulcabbâr, muarızlardan gelme ihtimali olan "Vakti girmeden öğlen namazının kılınması kabih midir?" sorusuna yine maslahat eksenli bir cevap vermiştir. Ona göre eğer öğlen namazının vaktinden önce kılınmasında farklı açılardan bazı menfaatler bulunursa, bu durumda onu yapmak çirkin sayılmaz. Ancak bir maslahat söz konusu değilse bu, sözkonusu eylemin çirkin olmasına işarettir. Allah, bu konuda bazı belirsizlikleri ortadan kaldırmak için namazları "farz" ve "nafil" namazlar olmak üzere iki ayrı kategoride düzenlemiştir. Bununla birlikte namaz kılmanın kerih (kötü) kabul edildiği vakitler de vardır. Şayet namaz ibadeti söz konusu kerahet vakitlerinde kılınırsa, bu durum maslahat ortadan kaldıracağı veya herhangi bir zararı orataya çıkaracağı için çirkin bir eylem olarak nitelendirilir. Öte yandan abdestsiz kılınan namaz da aynı minvalden sayılır. Zira namaz kılmak güzel olmakla birlikte, onu abdestsiz yapmak çirkin kabul edilmektedir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre zararı faydasından çok olan eylem de çirkindir. Örneğin içkinin faydası ve zararı olmakla

⁶⁹⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/132.

⁶⁹⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/133.

birlikte zararı faydasından fazla olduğu için⁶⁹⁸ onu içmek çirkin kabul edilmiştir.⁶⁹⁹ Mu'tezile'ye göre Allah'ın ibadetleri belli zamanlara tahsis etmesinde kullar için maslahat vardır. Şayet bu zamana riayet edilmezse, maslahat ortadan kalkar veya bir fenalık hâsıl olur. Ayrıca bir eylemde fayda bulunsa bile, faydadan çok zarar söz konusu ise bu eylem çirkin kabul edilir. Bundan dolayı her ibadetin emredilen şekilde, zamanda ve mekânda yapılması gerekmektedir. Meseleye Kâdî Abdülcabbâr'ın penceresinden bakılacak olursa, eda edilecek ibadetlerin sağlayacağı maslahatlar dışında, Allah'ın ibadetleri belli vakit, mekân ve şekillere tahsis etmiş olması kullar için hâricî bir maslahattır. Çünkü kulların bundan haberi olmasaydı, hangi zamanda hangi ibadetin maslahat sağlayacağını bilinemezdi. Dolayısıyla menfaat olmazdı.

Kâdî Abdülcabbâr yukarıdakileri zikrettikten sonra, muarızlardan gelme ihtimali olan şöyle bir soruyu muhatap alarak meseleye açıklık getirmiştir. Soru şöyledir: Mademki nafil ibadetlerde maslahat vardır, o hâlde vacip olan ibadetlerin vucubiyeti neden gereklidir? Kâdî Abdülcabbâr öncelikle ibadetlerin din alanında maslahat olduğunu vurgulamıştır. Ona göre bir ibadetten maslahat sağlamak demek, çeşitli zorluklara katlanarak, sadece zararın defedilmesi veya sadece menfaatin getirilmesi demek değildir. Bir ibadetten dinî bir maslahat elde edilebilmesi için çeşitli meşakkatlere katlanmak suretiyle, hem zararın ortadan kaldırılması hem de menfaatin getirilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, maslahatta hem zararın defedilmesi hem de menfaatin sağlanması vardır. Eğer vacip bir ibadette sadece menfaat elde etme olsaydı, Allah onu vacip kılmazdı. Kâdî Abdülcabbâr bu realiteden yola çıkarak vacip olan namazla nafil namazı karşılaştırma yoluna gitmiştir. Ona göre namaz ibadetine iki ayrı maslahat söz konusudur. Birincisi, onu eda eden kişinin kazandığı sevaptır. Diğer maslahat ise söz konusu namazın (vacip namaz) terkinde hak edilen cezayı ortadan kaldırmasıdır.⁷⁰⁰ Bilindiği gibi nafil ibadetlerde, yapıldığında sevap (menfaat) olmakla birlikte, yapılmadığında ceza (zarar) yoktur. Vacip (farz) ibadetlerde ise yapıldığında sevap (menfaat), yapılmadığında ise ceza (zarar) vardır. Dolayısıyla vacip ibadette dinî açıdan iki türlü maslahat olmakla birlikte, nafil

⁶⁹⁸ el-Bakara, 2/219.

⁶⁹⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/32, 133.

⁷⁰⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/134.

ibadette bir maslahat vardır. Bundan dolayı da maslahatı fazla olan ibadetler vacip kabul edilmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'ye göre nafile ibadetlerde başka yönlerden maslahat bulunabilir. Örneğin Duha Namazı'nı kılacak biri için kazanılacak sevabın yanında, sabahın en bereketli saatinde uyumamak ve günlük işlerini yapma fırsatı bulmak gibi bir maslahat söz konusu olabilir. Mu'tezile, bu yolla vacip ibadetlerin neden vacip olduğuna ilişkin, muarızlardan geldiği varsayılan soruya akılcı ve ikna edici bir tarzda cevap vermiş olmaktadır.

Kâdî Abdulcabbâr, yukarıda verilen cevaba mukabil, gelebilecek şöyle bir soruyu muhatap almıştır: Nafile namazların maslahatı nedir? Ona göre nafile namazların, farz olanları kolaylaştırma gibi bir işlevi vardır. Şayet bir kimse namaz konusunda eğitilip alışkanlık kazandıysa onun vacip namazları eda etmesi zor olmaz. Bu hâliyle nafile namazlar vacip olanların yardımcısı niteliğindedir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre küçük çocuklar henüz mükellef olmadan namaza alıştırlarsa, daha sonrasında namaz kılma konusunda sıkıntı çekmezler. Bu da onlar için maslahat sayılır.

“Siz, kadîm olan Allah'ın farz ibadetleri açıklamasını gerekli gördüğünüz gibi nafileleri de açıklamasını gerekli gördünüz. O hâlde (bu kadar basit bir işleve sahip olan) nafile ibadetlerin Allah tarafından açıklanması neden gerekli olsun?” Kâdî Abdulcabbâr, muarızlardan gelme ihtimali olan bu soruyu da şöyle cevaplandırmıştır: Şayet, Allah sevapları kastederek kulların bu ibadetlerden sorumlu olduğunu belirtmişse, insanların maslahatı için bu ibadetleri açıklaması da gerekmektedir. Çünkü Allah'ın aslah olanı yaratmış olması için bu şarttır. Ayrıca Allah'ın “lütuf” gereği bu ibadetleri açıklaması elzemdir. Allah insanları faydalandırmak istemekte, dolayısıyla gerek “aslah” gerekse “lütuf” açısından O'ndan söz konusu ibadetleri açıklaması beklenir.⁷⁰¹ Görüldüğü gibi Mu'tezile'nin, burada da yine Allah'ın kulları için aslahı yaratması, onlara lütufta bulunması ve sonuç olarak onlara maslahat sağlamak istemesi fikri öne çıkmaktadır.

⁷⁰¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/135.

Mu'tezile'nin yukarıdaki cevaplarına karşın muarızlardan yine şöyle bir itiraz geldiği varsayılmıştır: Mademki vacip ibadetlerin belli şartları vardır ve bu şartların bulunması, o ibadetlerdeki maslahatı artırmaktadır, o hâlde bazı açılardan serbest bırakılan vacip ibadetler, diğerlerine nazaran daha az maslahata mı sahiptir?⁷⁰² Burada muarızların itirazını biraz daha açmakta fayda vardır. Onlara göre şayet vacip ibadetlerin belli zaman, mekân ve şekillerle sınırlandırılmış olmasında maslahatlar varsa, bu şartları taşımayan vaciplerin maslahat durumları taşıyanlardan daha az olmaktadır. Örneğin Ramazan Ayı'nda tutulması gereken farz orucun kazası da farzdır. Fakat bu kaza orucunun belli bir tutulma zamanı yoktur. Ömrün sonuna kadar herhangi bir zamanda tutulabilir. Zekât'ın, sahip olunan malın üzerinden bir yıl geçtikten sonra verilmesi farz olmakla birlikte yılın herhangi bir zamanında verilebilmesi, diğer bir örnek olarak düşünülebilir. Muarızlar burada zaman, mekân ve şartları belli olan vacip ibadetlerle, bu konuda serbest bırakılan vacip ibadetler arasındaki maslahat farkına dikkat çekmektedir. Kısacası onlara göre mademki vacip ibadetlerde söz konusu şartların olması maslahat içindir, o zaman neden bazı vacip ibadetlerde bu şartlar yoktur? Bu bir çelişkidir.

Mu'tezile bu itiraza yine maslahat ile cevap vermiştir. Kâdî Abdulcabbâr, bu konuya açıklık getirmek için dünyaya ilişkin maslahatları örnek vermiştir. Ona göre dünyalık işlerde maslahat elde etmek için öncelikle zararı bertaraf etmek ve sonrasında bundan menfaat elde etmek gerekmektedir. Örneğin ticarete maslahat sağlamak için öncelikle zarar etmeme ve kâr elde etme amacı söz konusudur. Bu konuda tüccarın ticaret yapacağı zamanı mekânı ve diğer şartları belirlemesi, kendi maslahatı için şarttır. Bu anlamda dışarıdan yapılması emredilen başka kurallara uyması kendisini zarara uğratabilir. Dolayısıyla kişi, zararı defetmek ve menfaat elde etmek için uygun zaman, mekân ve şartların hâsıl olmasını bekler. Kâdî Abdulcabbâr'a göre dinî maslahatlarda da durum böyledir. Şayet bu şartların olmaması, kul için bir maslahat doğuracaksa, kulun söz konusu ibadeti herhangi bir zamanda yapmasında bir çirkinlik

⁷⁰² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/135.

yoktur. Hatta kendisinde zararı bertaraf etme ve menfaat elde etme yönleri olduğu için bu eylem güzel kabul edilmektedir.⁷⁰³

3.1.5. Mu'tezile'nin "Kurban Kesme'nin Vacip Olmasına" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap

Mu'tezile, muarızlardan gelme ihtimali olan sorulara cevap vermeye devam ederek gündemine şu soruyu almıştır: Hayvan kesmek gibi dünya işlerine ait eylemlerin din alanına girerek dinî bir maslahat gibi düşünülmesi yanlıştır. Bu dinî bir konu olarak kabul edilse bile mübah olması gerekir. Çünkü dünyalık bir iştir.⁷⁰⁴

Kâdî Abdulcabbâr, hayvanın, kurban niyeti dışında kesilmesinin mübah olduğunu belirtmiştir. Ona göre gündelik hayatta hayvan kesmenin birçok menfaati söz konusudur. Örneğin yeme, içme v.b. eylemler. Bu faydalanmalar bazı vacip ve nafil ibadetlerde de ortaya çıkmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr'a göre din menfaatlerine giren hiçbir yön yoktur ki dünya menfaatlerinde örneği olmasın. Yani dinî anlamda maslahat elde etmek amacıyla yapılan her ibadette mutlaka dünyevî bir maslahat da vardır. Burada gerçekleştirilen eylemin ne niyetle yapıldığı çok önemlidir. Şayet dünyevî bir menfaat için meşru bir yolla elde edilmişse bu mübah olur. Fakat teklif çerçevesinde icra edilen fiilin mübah olması mümkün değildir. Diğer bir söylemle dinin emrettiği bir eylemi yerine getirmek veya getirmemek mübah olamaz. Çünkü burada Allah'ın kulları için dilediği sevaplar söz konusudur.⁷⁰⁵ Burada muarızların asıl itiraz ettiği nokta kurban ibadetinin şer'i açıdan vacip kabul edilmesidir. Onlar bu eylemin dünyevî açıdan birçok menfaati getirmesinden dolayı, bunun daha çok dünyevî bir fiil olduğunu ve dolayısıyla şer'i açıdan mübah olması gerektiğini savunmuşlardır. Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr söz konusu itirazı akılcı ve ikna edici bir tarzda cevaplandırmıştır. Ona göre hayvan kesme fiilinde birçok maslahat vardır. Şayet ibadet maksadı ile kesildiyse, bunda hem dinî hem dünyevî açıdan, ibadet maksadı dışında kesildiyse sadece dünyevî maslahatlar olduğunu belirtmiştir. Burada

⁷⁰³ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/135-136.

⁷⁰⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/136.

⁷⁰⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/137.

önemli olan husus hayvanın teklif kapsamında kesilip kesilmediğidir. Eğer tekliften dolayı kesildiyse vacip, değilse mubahtır.

3.1.6. Mu'tezile'nin "Dinin Kaynağına" İlişkin İtiraza Verdiği Cevap

Muarızlara göre mademki dinin getirdiği esaslar kullar için maslahat sağlamaktadır, o hâlde neden bu bilgi akılda yok? Allah bu bilgiyi insana akıl vasıtasıyla iletebilirdi. Zira akıl, bilgi edinme yollarından en iyisidir. Allah bu bilgiyi insan aklında yaratmadığına göre, nübüvvete ihtiyaç yoktur. Hatta bu çirkin bir fiildir. Aksi hâlde nübüvvet düşüncesi, "Allah'ın söz konusu bilgileri insan aklında yaratmaya gücü yoktur" gibi bir düşünceye götürmektedir.⁷⁰⁶

Kâdî Abdülcabbâr, meseleyi akılcı bir şekilde ele alarak aklın bu konudaki imkânsızlığını öne çıkarmıştır. Ona göre peygamberlerin teklif kapsamında getirdiği mesajların hepsinin akıl ile bilinmesi mümkün değildir. Bu durum aklın acizliğini ifade etmez. Akıl bu bilgileri bilemeyeceğine göre, iki ihtimal söz konusudur. Ya Allah insanlara doğrudan hitap edecek ya da peygamber aracılığı ile mesajlar gönderilecektir. Söz konusu ilahî bilgilerin akıl tarafından bilinmemesi, aklın kendi sınırlılığı ile ilgilidir. Acizlik ise bir eylemin aksini gerçekleştirmenin imkân dâhilinde olduğu durumlarda, failin söz konusu eyleme güç yetiremediği zaman mevzu bahistir. Mu'tezile'ye göre aklın ilahî bilgilerin hepsini bilmesi mümkün değildir. Allah isteseydi bu bilgileri insan aklında doğuştan ve zorunlu olarak yaratabilirdi. Yani Allah bu fiile kâdirdir. Bunun aksini söylemek mümkün değildir. Fakat böyle olursa Allah'ın insanlara sorumlu tuttuğu bilgilerin tamamını akıl yoluyla öğetmesi gerekir ve teklifin bir hükmü kalmaz. Çünkü akılda bu bilgiler zorunlu olarak mevcut bulunduğunda teklife de zorunlu olarak icabet edilecek, dolayısıyla teklif ve imtihan önemini yitirecektir. Böyle bir durumda sorumluluk da güzel olmaz.⁷⁰⁷ Mu'tezile burada "teklif" kavramına işaret ederek meseleyi açıklamış görünmektedir. Onlara göre şayet Allah peygamber göndermeyip nübüvvet vasıtasıyla gönderdiği mesajları insanların aklında yaratmış olsaydı, insanlar zorunlu olarak bu emir ve yasaklara uyacaktır. Böyle bir durumda da teklif'in hiçbir hükmü kalmayacaktır. Çünkü insanlardan teklife icabet

⁷⁰⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/139.

⁷⁰⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/139-140.

edenler olduğu gibi etmeyenler de vardır. İşte tam bu noktada imtihan denilen mefhum kendini gösterip insanların birbirlerinden farkını ortaya koymasını sağlamaktadır. Örneğin insan susadığında su içmesi gerektiğini, içmezse öleceğini aklın kesin bir şekilde bilir. Peygamberlerin getireceği bilgiler de aynı şekilde insan aklında olsa, herkes ibadet eder kimse kötülük yapmazdı. Ancak daha önce de belirtildiği gibi böyle bir durumda imtihan diye bir şey de söz konusu olmazdı.

Bunun üzerine muarızlar şöyle bir itirazda bulunmuştur: Mademki peygamber gönderilmesi, maslahatların kullara bildirilmesi için gereklidir, o hâlde bazı insanların⁷⁰⁸ sorumlu kılındığı şeyleri yerine getirmeleri gerekmektedir. Aksi hâlde teklif, lütuftan soyutlanmış olmaktadır ki bu, bi'setin vucubiyetini kabul edenlere göre doğru değildir. O zaman “Peygamber göndermek güzeldir.” sözü belirtilen sebeplerden dolayı iptal olmaktadır.⁷⁰⁹ Onlara göre şayet nübüvvet, maslahatların kullara bildirilmesi için vacipse, insanların topyekün bunlara uyması gerekirdi ve kimse inkâra da düşmezdi. Muarızlar bu itirazda Allah'ın kullarına gösterdiği lütfunu gündeme getirerek bu lütfun neden kâfir ve fâsık kimseler için de işlemediğini sorgulamışlardır. Onlar bu yolla peygamberlerin getirdiği haberlerin muteber olmadığını kanıtlamaya çalışmışlardır. Kâdî Abdulcabbâr bu itiraza şöyle cevap vermiştir:

Allah, bahsi geçen bazı mükelleflerin, içinde bulundukları hâlleri bildiğinden, onları zaten sorumlu tutmaz. Daha açık bir ifadeyle, Allah bu gibi insanları, muarızların itirazda bulunduğu cihette, ibadetlerden sorumlu kabul etmemiştir. Sorumlu kılmak Allah'ın lütfudur. Fakat böyle bir durumda bahsi geçen insanları ibadetlerden v.b. sorumlu kılmak, lütfu sayılmaz. Bununla birlikte maslahatları elde etmek için insanın tekliften mahrum kalması güzel değildir. Bu noktada aklî çıkarımlardan elde edilen bilgilerden sorumlu olmak gibi bir durum hâsıl olmaktadır. Şayet bu aklî marifet elde edildiyse, kişinin tekliften muaf tutulması da doğru

⁷⁰⁸ Kâdî Abdulcabbâr burada bahsi geçen “bazı mükellefler”den kimleri kastettiğini açıkça belirtmemiştir. İlerleyen kısımlarda Berâhime'ye cevap verirken kullandığı cümlelere bakılırsa, bunların Allah'ın varlığını aklın bilmekle birlikte, kendilerine ilahî mesajın gitmediği topluluklar olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/141-142.

⁷⁰⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/141.

değildir.⁷¹⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Abdulcabbâr, herkesin sahip olduğu bilgi ölçüsünde teklife muhatap olduğunu belirtmek istemiştir. Ona göre kendisine peygamberin haberi ulaşmış kişi, bildiği bütün tekliflerden sorumlu iken, kendisine haber ulaşmamış kişinin belki de sadece Allah'ın varlığını bilme, yalan söylememe, Allah'a saygılı olma v.b. aklî tekliflerden mükellef olduğu düşünülmelidir.

Mu'tezile'nin yukarıdaki cevabı üzerine muarızlar şöyle bir itirazda bulunmuşlardır: Mademki bi'set güzeldir, o hâlde risaletin hiç kesintiye uğramaması gerekir. Böyle olmazsa, kulların maslahatını sağlayacak olan bi'setin sebebi açıklanmamış olacaktır. Fakat bununla birlikte nübüvvetin kesintiye uğramaması da bazı bozulmalara sebep olur. Çünkü bir toplumda peygamberliğin sürekli devam etmesi günahları artıracaktır. Bundan dolayı bi'setin kötülüğü vacip olmuş olur.⁷¹¹ Anlaşıldığı kadarıyla burada muarızlar, nübüvvet müessesesinin sona ermesi ile ilgili bir itirazda bulunmuştur. Onlara göre nübüvvet sona erdiği takdirde, sonraki nesillere maslahatların illeti açıklanamayacaktır. Dolayısıyla bu mükellefler için maslahat olmaktan çıkacaktır. Nübüvvetin sona ermediği varsayıldığında ise mükellefler için ibadet, sorumluluk ve itaatin daha ağır olduğu bir durum söz konusu olacaktır. Çünkü peygamber varsa dinî kurallar daha fazla olur. Dolayısıyla günah da artar. Bu da mükellefler açısından maslahatı ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Kısacası her iki durumda da mükellef, sıkıntı çekeceğinden bi'set kabîhtir.

Mu'tezile'ye göre nübüvvetin sona ermesi, mükellefin maslahatını elinden almamaktadır. Mükellefin bilmesi gereken bilgiler iki cihettedir. Bunlardan birincisi akılla bilebildiği hususlardır. Diğer ise peygamberlerin getirdiği mesajlardır. Onlara göre akılla bilinmesi gereken bilgiler, akıllı insanda doğal olarak zaten vardır. Örneğin adam öldürmenin kötü bir fiil olduğunu akıl tek başına bilebilir. Öte yandan vahiy ile gelen bilgilerde çok radikal farklılıklar yoktur. Diğer bir söylemle Allah'ın gönderdiği şariatler, ayrıntıdaki küçük farklılıklar dışında aynı mesajı taşımaktadır. Dolayısıyla nübüvvet müessesesi sona erse de mükellefler, bir önceki peygamberin getirdikleri ile amel edebilir. Zira akıl da bunu gerektirir. Diğer taraftan nübüvvetin kesintiye

⁷¹⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/141.

⁷¹¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/142.

uğramadan devam etmesi durumunda da mükellefler açısından bir zarar söz konusu değildir. Çünkü peygamberlerin getirdiği mesajlar sabittir. Her yeni gelen peygamber, önceki peygamberin getirdiği emir ve yasakların üstüne yenilerini eklemeyebilir. Sadece önceki şeriatın tafsilata ilişkin bazı yönlerinde değişiklikler meydana gelir. Hatta yeni gelen peygamber önceki şeriatı hiç değiştirmeden devam da ettirebilir. Mu'tezile'ye göre nübüvvetin kesintiye uğramaması, mükelleflerin bilgisini arttıracaktır. İlmin artması demek sorumluluğun, ibadetin ve günahın artması anlamına gelmez.⁷¹²

Muarızlar ayrıca şöyle bir itirazda bulunmuştur: Mükelleflerin maslahatlarını bildirmek için bi'set zorunlu olsaydı, Allah'ın bir değil, birçok peygamber göndermesi gerekirdi. Böyle bir durumda da her bir peygamberden mucize çıkması, dolayısıyla çok sayıda mucizenin meydana gelmesi elzem olurdu. Çok sayıda mucizenin olması ise mucizeyi, mucize olmaktan çıkarıp sıradan bir olay durumuna düşürmektedir. Çünkü sıkça tekrarlanan hadiseler, sıradan ve olağan kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu çelişkili bir durumdur.⁷¹³ Muarızların bu iddiasına göre, peygamberlerin ve mucizelerin sayısı, mükelleflerin ihtiyacını karşılayacak düzeyde değildir. Onlar muhtemelen her mükellefe ayrı ayrı peygamber gönderilmesini ve bu peygamberlerin herbirinin mucize göstermesini gerekli görmektedir. Öte yandan böyle bir durumda da çok sayıda mucize hâsıl olacağından, mucize kendi özelliğini yitirerek sıradan bir olay hâline gelecektir.

Mu'tezile'ye göre Allah'ın peygamber göndermesinin asıl amacı, insanlara mucize göstermek değildir. Diğer bir ifadeyle nübüvvet amacı dışında bi'set olmaz. Yani peygamber göndermedeki asıl maksat, insanlara maslahatların bildirilmesidir. Mu'tezile'ye göre bazı kimselere peygamber gönderilmesinin uygun olmaması gibi,⁷¹⁴ çok sayıda peygamber gönderilmesi de bazı durumlarda iyi değildir. Şayet bi'set maslahat sağlamayacaksa ve fesada sebep olacaksa, gerçekleşmemesi daha efdaldir. Onlara göre mucizelerin çok sayıda olması mümkün olmasa bile resullerin sayıca fazla olmaları mümkündür. Çünkü mucizelerden bir tanesi bile, toplum için delil ve bilgi

⁷¹² Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/142-145.

⁷¹³ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/145.

⁷¹⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/114-115; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 129.

sayılır. Dolayısıyla çok sayıda mucizeye ihtiyaç yoktur. Öte yandan çok sayıda mucizenin olması, onu sıradanlaştırmaz. Çünkü mucize olağanüstü bir olaydır. Herhangi bir zaman ve mekânda meydana gelir ve son bulur. Yani mucize sonu olan ve her daim tekrar etmeyen olaylardır. Mucize olmayan ve âdet üzere gerçekleşen olaylar ise aynı şekilde defalarca tekrar eder.⁷¹⁵ Mu'tezile bu itiraza maslahat çerçevesinde cevap vermiştir. Çok sayıda peygamber göndermek, mükelleflere maslahat sağlayacak olsaydı Allah bunu zaten gerçekleştirirdi. Öte yandan bir toplumun, peygamberlerin getirdiği haberlere inanması için birçok mucizenin meydana gelmesine gerek yoktur. Zira bir mucize bile insanların inanması için yeterlidir. Mu'tezile son olarak Mucize ile olağan olaylar arasındaki farka dikkat çekerek mucizelerin sayıca fazla olmasının, onları sıradanlaştırmadığını vurgulamıştır.

3.1.7. Mu'tezile'nin Mucizelere İlişkin İtiraza Verdiği Cevap

Bilindiği gibi muarızların nübüvvete yönelttiği önemli itirazlardan biri de mucizeler ile ilgilidir. Onların birinci itirazı, evrende gerçekleşen olağanüstü olayların, bir kişinin nübüvvetine delil teşkil etmeyeceği şeklindedir. Çünkü olağanüstü olayların faili Allah'tır ve dolayısıyla bu gibi olaylar Allah'ın varlığına delil olarak gösterilebilir, nübüvvetin gerekliliği ve imkânına değil.⁷¹⁶ Muarızlara göre peygamberin nübüvvetine delil teşkil edebilecek tek şey nebevî hitaptır. Fakat onlara göre hitap da tek başına delil olarak yeterli değildir. O hâlde muarızlara verilebilecek tek cevap, peygamberin sözlerinin doğruluğunu destekleyecek olağanüstü olayların mevcudiyetidir.⁷¹⁷ Muarızların ikinci itirazı da bu konuyla ilgilidir. Onlara göre gerçekleşen bir harikulade olayın günlük hayatta vuku bulan diğer (sihir, hile v.b.) olaylarla karışma ihtimali vardır, dolayısıyla buna itibar edilmez. Muarızlar'a göre, olağanüstü olayların peygamberin nübüvvetini kanıtlayacak türden gerçekleşmesi mümkün değildir.⁷¹⁸

Mu'tezile'ye göre burada öncelikle bilinmesi gereken şey, mucizenin hangi açıdan nübüvvete delil teşkil ettiğidir. Normalde icra edilen bir eylem, onu

⁷¹⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/145.

⁷¹⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/146.

⁷¹⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 586.

⁷¹⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/146.

gerçekleştiren failin gücüne işaret eder. Fakat mucize, onun gerçekleşmesine vesile olan peygamberin kudretine delâlet sayılmaz. Mucizenin peygamber ile olan ilişkisi, peygamberin nübüvvet iddiasında bulunduğu sırada gerçekleşmesi ile açıklanabilir. Dolayısıyla bu, Allah'ın nübüvvet iddiasında bulunan birine verdiği bir destek olarak düşünülmelidir.⁷¹⁹ Burada Mu'tezile'nin asıl vurgulamak istediği şey şudur: Mucizenin nübüvvete delalet etmesi ile sıradan bir eylemin failinin gücüne delâlet etmesi arasında bir ilişki kurmak yanlış bir tutumdur. Diğer bir söylemle, peygamberin mucize gerçekleştirmesi, herhangi bir fiil-fail ilişkisine indirgenemez. Şayet iddia sahibi, söz konusu mucizeyi gerçekleştirseydi, muarızlar nispeten haklı sayılabilirdi. Ancak burada nübüvvet iddiasında bulunan bir kişi ve onun iddiasını desteklemek üzere Allah tarafından yaratılmış olağanüstü bir olay söz konusudur. Yani önemli olan, söz konusu mucizenin, iddia sahibinin iddiasını desteklemek için yaratılmış olduğunun bilinmesidir.⁷²⁰

Mu'tezile'ye göre Allah Teâlâ, bir kimseyi peygamberlik ile görevlendirmek istediğinde, peygamberin getireceği mesajın kendisi tarafından gönderildiğini bildirmek için ya bir mucize yaratması ya da “bi'set” fiilini yine bir mucize ile gerçekleştirmesi gerekmektedir. Allah'ın, gönderdiği emir ve yasakların, kendinden olduğuna işaret etmesi, ancak bu iki yoldan biriyle mümkündür. O (Allah) insanlara yönelik hitabını ya bir mucize ya da mucizeye muteallık bir fiil ile gerçekleştirir. Yani Allah, doğru söylediklerine mucize ile destek verdiği peygamberlerin ağızıyla hitapta bulunur. Şayet O, peygamberlerin doğruluğuna başka tarzda (mucize dışında) işaret etseydi, adalet ve tevhid ilkelerinin Kur'an'daki delâletine benzer bir onaylama olurdu. Zira adalet ve tevhid ilkelerinin öncelikle akılla bilinmesi gerekmektedir. Bu durum mucizeler için de geçerlidir. Yani mucize gerçekleştikten sonra ilahî hitabın doğruluğu anlaşılmış olur. Özetle, Kur'an'daki ilkelerin, aklın, tevhid ve adalete ilişkin ortaya koyduğu esasları teyit etmesi gibi, mucizeler de peygamberin hitabını tasdik etmektedir.⁷²¹

⁷¹⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/164; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 130-131.

⁷²⁰ Özdemir, “Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası”, s. 47-64.

⁷²¹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/164.

Mu'tezile, mucizeye ilişkin, muarızlardan gelme ihtimali olan itirazları sırasıyla zikrederek, bunlara cevaplar vermiştir. Bu itirazları şöyle sıralamak mümkündür: (1) Mucizeye benzer olayların resul ve nebiler dışında, salih ve sâdık olarak nitelenebilecek kişilerin elinde de gerçekleşmesi. Bu itiraza göre mucize ile mucize olmayan olayları ayırt etmek mümkün değildir. (2) Diğer bir itiraz ise bir bilgi kaynağı olarak haberlerin muteber olup olmaması ile ilgilidir. Muarızlara göre, mucizeleri görmüş olan kimseler dışında, diğer insanların bu olayları bilme imkânı ancak haberlerle mümkündür. Haberleri bilgi kaynağı açısından muteber görmeyen kişiler için bu tür olayların kesintiye uğramadan devam etmesi gerekmektedir. Fakat mucizeler, söylendiği gibi sürekli tekrar etmemektedir. (3) Diğer bir itiraz, vuku bulan olayın mucize olup olmadığının tespit edilebilmesi ile ilgilidir. Muarızlara göre bir olayın mucize olduğunun bilinebilmesi için öncelikle mucize olmayan olağan olayların mahiyetini bilmek gerekmektedir. Çünkü bizim mucize zannettiğimiz bir olayın, aslında olağan bir hadise olması ihtimali vardır. Öte yandan muarızlara göre eşyanın hakikatini tam olarak bilmek mümkün değildir. Dolayısıyla cereyan eden bir hadisenin mucize olup olmadığının bilinmesi mümkün değildir. Onlara göre, aslında bizlerin mucize olarak telakki ettiği olaylar, bu konuda yeteneği, uzmanlığı ve yeterliliği olan birileri tarafından da gerçekleştirilebilir.⁷²²

Birinci ve üçüncü itiraza bakıldığında muarızların özellikle mucizenin mahiyetine ilişkin bir şüphe içinde olduğu görülmektedir. Bu itirazlarda onlar mucizenin sünnetullahaya uygun olarak gerçekleştiğini ima etmektedir. Böyle değilse bile bir hadisenin mucize olup olmadığının bilinmesi, onların nazarında mümkün değildir. İkinci itirazda ise daha çok “görmediğim şeye inanmam” mantığı söz konusudur. Yani gerçekleşen mucizeler, gerçekleştiği zamanda yaşayan insanlar için bir anlam ifade etmektedir. Şayet bu olağanüstü olaylar bugün gerçekleşmiyorsa ve sadece bunlar haberler vasıtası ile biliniyorsa, bunun doğruluğuna itibar edilmez.

Mu'tezile'ye göre, öncelikle mucizelerin zorunlu olarak birşeylere delâlet ettiğini kabul etmek gerekmektedir. Şayet bunun, kabul edilmeyip araştırılması ve

⁷²² Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XV/166-167.

analiz edilmesi gerektiği iddia edilirse, o hâlde muarızların yukarıdaki itirazlarının bir anlamı kalmaz. Çünkü mucizelerin delâlet yönünün olmadığını iddia etmek ile yukarıdaki itirazları sunmak arasında anlamsız ve çelişkili bir durum hâsıl olmaktadır. Mu'tezile'ye göre burada yapılabilecek en doğru şey, mucize ile mucize olmayan olayları birbirinden ayırt etmektir.⁷²³

Kâdî Abdulcabbâr mucize ile olağan olaylar arasındaki farkı oraya koymadan önce Allah ile peygamberi arasında gerçekleşen özel bir iletişim şeklinden bahsetmektedir. O'na göre mucize, Allah ile peygamber arasında özel bir iletişim şeklidir. Bu iletişim şöyle düşünülebilir: Peygamber, "Ey Allah'ım şayet ben söylediklerimde doğru yol üzereysem, mucize yarat ve beni onayla (tasdik et)." dediğinde Allah da bunun üzerine o peygamberi tasdik edecek mahiyette mucizeler yaratır. Kâdî Abdulcabbâr bu iletişim şeklini şöyle bir örnekle pekiştirmiştir: Bir kişi hizmetçisine "Ne zaman elimi başıma koysam, anla ki senin filanca şeyi yapmanı istedim." dediğinde, hizmetçi ile efendi arasında özel ve gizli bir iletişim şekli ortaya çıkmış olmaktadır. Aynı şekilde nübüvvet iddiasında bulunan kişi, aralarında bulunan özel bir iletişim şekli ile Allah'tan mucize ister, mucize vuku bulduğunda da Allah'ın söz konusu peygamberin doğruluğunu tasdik etmiş olduğu anlaşılır.⁷²⁴ Burada Kâdî Abdulcabbâr, mucizenin özel bir iletişim şekli olduğunu vurgulayarak bunun diğer olağan olaylarla karıştırılmaması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Mu'tezile'ye göre mucizenin nübüvvete delil teşkil edebilmesi için iki özel şarta hâiz olması gerekmektedir. Bunlardan birincisi, eylemin bizzat Allah'ın yaratması ile gerçekleştiğinin, diğeri ise, söz konusu hadisenin olağanüstü tarzda vuku bulduğunun bilinmesidir. Bu durumların ikisi birden hâsıl olursa, bilinmelidir ki nübüvvet iddiası üzerine gerçekleşen olay Allah tarafından onaylanmıştır.⁷²⁵ Mu'tezile'den Câhız, nübüvvetten bahsederken, Hz. Peygamber'in elinde gerçekleşen mucizelerin, onun nübüvvetine delâlet ettiğini belirterek⁷²⁶ O'nun nübüvvetine mucizeler dışında delil sayılabilecek diğer bir şeyin, sahip olduğu güzel ahlâk

⁷²³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/167.

⁷²⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/168-169.

⁷²⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/171.

⁷²⁶ Câhız, III/266-269.

olduğunu vurgulamıştır. Câhız’a göre Hz. Muhammed (s.a.v.)’in sahip olduğu ahlâka ve fazilete daha önce hiçkimse sahip olmadığı gibi kıyamete kadar da hiçkimse sahip olamayacaktır.⁷²⁷

Kâdî Abdulcabbâr’a göre bir olayın Allah tarafından yaratıldığının bilinebilmesi için söz konusu olayın hem zatında hem de sahip olduğu niteliklerde, bir başkası tarafından yaratılmasının mümkün olmaması gerekir. Bu bağlamda şayet, olağanüstü bir hadise nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin elinde, bahsedildiği şartlar çerçevesinde gerçekleşirse, şüphe yok ki bu bir mucizedir ve Allah’ın, peygamberinin doğruluğunu kantlayan bir tasdiktir. Eğer bu tarz bir olay, davasını kanıtlayacak bir şekilde iddia sahibinin eliyle gerçekleşmiş olsaydı, bu durumda söz konusu olayın başka kimselerin eliyle gerçekleşmesi de imkân dâhilinde olurdu.⁷²⁸ Kâdî Abdulcabbâr burada bahsi geçen iki şarttan birincisini açıklamıştır. Yani mucizenin nübüvvete delâlet etmesi için mutlaka Allah tarafından yaratılmış olması gerekmektedir.

Kâdî Abdulcabbâr’ın zikrettiği ikinci şarta göre ise mucize diye telakki edilen olayın olağanüstü (nâkızı’l-âde) olması gerekir. Ona göre bu bilinirse, gerçekleşen fiilin Allah’a ait olduğu da kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda bir kişi “Benim peygamber olduğumun delili güneşin vaktinde ve yerinde doğmasıdır.” dediğinde, olay aynen tarif ettiği şekilde gerçekleşirse, bu durum, onun doğruluğuna delâlet değildir. Çünkü bahsi geçen olay sıradan ve hergün gerçekleşen bir şey olduğu için, bunun, sözü söyleyen kişinin nübüvvetine delâlet ettiği söylenemez. Aynı şekilde nübüvvetinin bir delili olarak eşinin, vaktinde doğum yapacağını söylemesi de anlamsızdır. Çünkü zaten olması gereken şey budur. Yani ortada olağanüstü (nâkızı’l-âde) tarzda bir olay yoktur. Fakat kişi eşinin, hamileliğinin ikinci ayında normal bir doğum yapacağını söylese ve olay bu şekilde gerçekleşse, olağanüstü bir olay gerçekleştiğinden, bu durum onun doğruluğunu tasdik eden bir delil olarak kabul edilir. Aynı şekilde bu kimse, doğacak çocuğunun anne rahminden çıkması yerine bir duvardan çıkacağını söylese ve öyle olsa, bu da kendisi için bir delil niteliği taşır. Fakat

⁷²⁷ Câhız, III/280-281.

⁷²⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/201.

daha önce de söylendiği gibi, eşinin vaktinde ve normal bir şekilde doğum yapacağını söylemesi ve olayın tarif edildiği şekilde vuku bulması, o kişinin sözünde doğru olduğunun bir delili olarak kabul edilmez.⁷²⁹ Kâdî Abdülcabbâr yukarıdaki anlatıma örnek olarak, Kur'an-ı Kerim, Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi, Hz. İsa'nın doğuştan körleri ve cüzzam hastalarını iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi gibi örnekleri zikretmiştir.⁷³⁰ Kâdî Abdülcabbâr'ın bu açıklama ve örneklerinden, Mu'tezile'nin mucizeden ve olağan olaylardan neyi kastettiği rahatlıkla anlaşılmaktadır. Onlara göre alışlagelmiş şekilde sürekli tekrar eden olaylar olağan, bunun dışındakiler de mucizedir. Fakat bu noktadan sonra akıllara, mucize türünden olayların salih ve sadık kimselerin elinde de gerçekleşme ihtimali ve imkânı bulunduğu iddiası gelmektedir.

Âmidî, konuyla ilgili Mu'tezile'nin verdiği bu örneklerle benzer tarzda şöyle bir misal getirmiştir: Bir hükümdarın sarayında insanların ve hizmetçilerin, hükümdara hizmet ve hürmet için toplanmış olduklarını düşünelim. Böyle ciddi bir ortamda insanlardan birinin kalkıp, “Ben hükümdarın habercisiyim. Söylediğimin delili ise, ben hükümdara işaret ettiğimde onun üç defa ayağa kalkıp oturması veya elini hareket ettirmesidir.” demesi ve dediği şeyin gerçekleşmesi durumunda, orada bulunan herkesin o kişinin gerçekten haberci olduğuna inanması aklen zorunludur. Peygamberin mucize gerçekleştirdikten sonra insanların onu tasdik etmesi de aynen böyledir.⁷³¹ Görüldüğü gibi Âmidî de Mu'tezile gibi meseleyi aklileştirmek ve somutlaştırmak suretiyle izah etmiştir.

Mu'tezile'ye göre mucizeler, sadece nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde, başka kimselerin hiçbir şekilde yapmaya güç yetiremeyecekleri bir tarzda gerçekleşir. Sadık veya salih kimseler olarak nitelendirilen bazı kimselerin elinde de mucizeye benzer olaylar meydana gelebilir. Fakat bunların hiçbirisi, peygamberlerin gerçekleştirdikleri mucizeler ile aynı değildir. Tarih boyunca peygamberler dışında

⁷²⁹ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XV/202; . *Şerh*, s. 571; *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 131.

⁷³⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Şerh*, s. 568-569.

⁷³¹ Erkol, s. 169-191.

hiçkimse bir mucize meydana getirememiş, hatta mucizeleri taklit bile edememişlerdir.⁷³²

Mu'tezile bunun en açık örneği olarak Kur'an-Kerim'i göstermektedir. Onlara göre cahiliye dönemi Arapları, edebiyat, belâgat ve fesahatte çok ileri bir seviyede olmasına karşın, Kur'an-ı Kerim'in onlara bu açıdan meydan okumasına karşılık verememişlerdir. Oysaki onlar Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e düşmanlık konusunda çok hırslıydı. Kur'an'ın benzeri bir tarafa, onun bir parçasının bile benzerini getirememeleri, onların bu konuda aciz kaldıklarını ve dolayısıyla Kur'an'ın bir mucize olduğunu göstermektedir. Çünkü Allah, Araplara en iyi oldukları konuda meydan okumuş ve onları aciz bırakmıştır. Bunun bir örneğini de Hz. Musa'da görmekteyiz. Bilindiği gibi Firavun'un kavmi sihir konusunda çok ileri seviyedeydi. Bundan dolayı Allah, Hz. Musa'yı onların en iyi oldukları konuda meydan okumuş ve Hz. Musa'nın asası yılanı dönmüştür. Sihre benzeyen bu eylemi diğer sihirbazlar gerçekleştiremedikleri zaman mucize ile mucizeye benzeyen olaylar arasındaki fark ortaya konmuş olmaktadır.⁷³³ Mu'tezile'nin konuya yaklaşımı ve itirazı bertaraf etmesi tatmin edici görünmektedir. Zira gerek Hz. Peygamber gerekse Hz. Musa döneminde insanların sahip oldukları yetenekler çok ön plandaydı. Allah da onlara, sahip oldukları yeteneklerle meydan okumuş ve onları aciz bırakmıştır. Bu durumda muarızların nübüvvete yönelttiği söz konusu itiraz anlamsız görünmektedir.

Kur'an-ı Kerim'in i'câzı noktasında akıllara gelebilecek önemli teorilerden biri de hiç şüphesiz Nazzâm'ın "Sarfe Teorisi"dir. Daha önce de değinildiği gibi Sarfe Teorisi'ne göre Kur'an'ın mucize olmasının iki alâmeti vardır: Bunlardan birincisi gayba ilişkin haberler getirmesi⁷³⁴ diğeri ise meydan okumasına karşın⁷³⁵ ne insanların ne de cinlerin onun bir benzerini getirememeleridir.⁷³⁶ Burada Arapların edebî bir donanıma sahip olmalarına ve Kur'an'ın bu konudaki meydan okumasına rağmen, nazîre yapamamaları, Kur'an'ın sıradan bir kitap olmadığını, bilakis mucize olduğunu

⁷³² Geniş bilgi için bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/182-195.

⁷³³ Câhız, III/ 229, 251, 277-280; Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 131.

⁷³⁴ Bkz. el-Fetih, 48/16; en-Nur, 24/55.

⁷³⁵ el-İsra, 17/88.

⁷³⁶ Hayyât, s. 27-28.

göstermektedir. Kısacası, Nazzâm'ın Sarfe Teorisi de mucize ile olağan olaylar arasındaki farkı çok net bir şekilde ortaya koymuştur.

Muarızların itirazda bulunduğu diğer noktaya gelince, daha önce de geçtiği gibi onlar, mucizeye dair rivayetlerin sonraki kuşaklara aktarılmasında haberlere itibar etmemektedir. Mu'tezile'den Câhız'a göre, yalan söyleme noktasında ittifak etmeleri muhâl olan kimselerin getirdiği haberler doğru kabul edilmelidir. Bu haberlerin sahip oldukları tabiat ve haberi getiren kişilerin farklı amaçlara sahip olmaları, gelen haberin kesin bilgi ifade ettiğini gösterir. Normal şartlarda birbirini hiç tanımayan ve farklı amaçlara sahip kimselerin aynı amaç için ittifak etmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla eğer birbirini hiç tanımayan, iletişim hâlinde olmayan ve farklı amaçlara sahip kişiler, farklı zaman ve mekânlarda, birilerinden habersiz bir şekilde aynı sözü zikrediyorsa, bu söz kesinlikle doğrudur. Şayet içlerinden biri söyleneni yalanlayan tarzda bir söz söylerse, bu mutlaka bilinir. Câhız'a göre bu gibi haberlerin yalan olduğunu söylemek, hiç bilmediğimiz coğrafyalar hakkında bize bilgi veren kişileri yalanlamak ile aynı şeydir.⁷³⁷

Kâdî Abdulcabbâr da Câhız gibi, yalan söyleme konusunda ittifak etmeleri mümkün görünmeyen kimselerin getirdiği haberi, doğru bilgi olarak kabul etmiştir. Fakat ona göre bu kişilerin sayısı en az beş olmalıdır. Yani beş kişiden az olan bir topluluğun getirdiği habere itibar edilmez. Ayrıca söz konusu topluluğun getirdiği haber istidlâlî değil, zorunlu bilgiyi içermesi gerekmektedir.⁷³⁸ Görüldüğü gibi Mu'tezile'de hâkim olan görüşe göre, yalan üzerine ittifak etmeleri mümkün olmayan bir topluluğun getirdiği haber kesin bilgi ifade etmektedir. Onlar muarızların mucizeye yönelttikleri itiraza, mütevatir haberin ne denli güvenilir olduğunu göstererek cevap vermişlerdir.

Mu'tezile'nin nübüvveye yöneltilen itirazlara cevap verirken, üç ayrı konu üzerinde durduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi aklın sınırlı bir yeti olmasıdır. Diğer bir söylemle aklın, kişi için neyin faydalı neyin zararlı, neyin lütuf neyin neyin

⁷³⁷ Câhız, III/240-241.

⁷³⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XV/356; *Şerh*, s. 768.

maslahat olduğunu bütün ayrıntılarıyla bilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla aklın uzanamadığı ayrıntıları bildirmek için Allah tarafından gönderilecek bir elçiye mutlak surette ihtiyaç vardır. Argümanlardan ikincisi, peygamberlerin nübüvvetine delil teşkil eden mucizelerin varlığıdır. Üçüncüsü ise söz konusu mucizelerin günümüze, aksi iddia edilemeyecek bir tarzda (tevatüren) intikal etmiş olmasıdır.⁷³⁹ Mu'tezile'nin nübüvveti savunurken dayandığı en sağlam dayanak hiç şüphesiz mucizelerdir. Onlar mucizelere yöneltilen iddiaları cevaplarken özellikle mucizelerin taşınması gereken özellikleri zikretmiş, savunmasını bu özellikler üzerine inşa etmiştir. Öte Yandan Mu'tezile “maslahat” kavramına sık sık dikkat çekerek nübüvvetin insanlar için bir maslahat olduğunu vurgulamıştır. Gerek nübüvvette gerekse peygamberin getirdiği haberlerde çelişkili gibi görünen noktaların dahi, ayrıntılı düşünüldüğünde insanlara maslahat sağlayan yönleri sahip olduğu belirtilmiştir. Mu'tezile kelâmında, Maslahatın yanı sıra Allah'ın insanlara bir yardımı olarak telakki edilen “lütuf” kavramının da nübüvvetin savunmasında kullanıldığı görülmektedir. Onlara göre Allah kullarına lütufta bulunur. Bu itibarla onlara cenneti kazanabilecekleri ve ilahî rızayı elde edebilecekleri yollar gösterilmiştir. Bu yollardan biri de hiç şüphesiz peygamberlere ve onların getirdikleri mesajlara itaat etmektir. Dolayısıyla nübüvvet, kullar için bir lütuf olarak kabul edilmiştir. Bunların dışında yine Mu'tezile'nin “aslah” anlayışına göre Allah kulları için en faydalı olanı yaratır. Nübüvvet de kullar için faydalı olduğundan Allah “aslah” gereği insanlara peygamberler göndermiştir. Mu'tezile, bahsi geçen kavram ve yöntemleri kullanarak nübüvveti başarılı bir şekilde savunmuştur. Bunu yaparken zaman zaman diyelaktik bir yöntem kullanmış, bazen de günlük hayattan örneklerle, herkesin anlayabileceği bir tarzda meseleyi somutlaştırmıştır.

3.2. Mu'tezile'nin “Hatmü'n-Nübüvve”ye Yöneltilen Eleştirilere Verdiği Cevaplar

Mu'tezile “Hatmü'n-Nübüvve” meselesini, nesih⁷⁴⁰ bağlamında ele alıp incelemiştir. Çalışmamızın bu başlığı altında “Hatmü'n-Nübüvve” konusu iki farklı

⁷³⁹ Özdemir, “Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası”, s. 47-64.

⁷⁴⁰ “Bir şeyi ortadan kaldırıp, yerine başkasını veya benzerini koymak” anlamında kullanılmaktadır. Kelâmî bir terim olarak ise: Allah'ın mevcut şeriatı kaldırıp, yerine ona

bağlamda ele alıp incelenecektir. Bunlardan birincisi Yahudilerin (şeriatın neshi), ikincisi ise Sûfilerin (velâyet ve kerâmet) ve Şiâ'dan bazı grupların (imâmet) yönelttiği itirazlardır. Şimdi Yahudilerin itirazı ve Mu'tezile'nin itiraza verdiği cevap ele alınacaktır.

Bu konudaki problemin çıkış noktası, Yahudilerin, Hz. Musa'nın şeriatını neshetmesi sebebiyle, Hz. Peygamber'in ve Hz. İsa'nın nübüvvetini reddetmesidir. Onlara göre şeriatların neshedilmesi, peygamberlerin birbirleri ile çelişkili hükümler getirdiği sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Öte yandan böyle bir şeyi kabul etmek yine bedâ⁷⁴¹ anlayışının benimsendiği anlamına gelir. Hâlbuki Hz. Musa, kendi şeriatının kıyamete kadar devam edeceğini haber vermiştir.⁷⁴² Kısacası bu itirazda Yahudiler, öncelikle neshin imkânsız olduğunu vurgulamıştır. Onlar bu itibarla Hz. Peygamber'in nübüvvetinin aklen muhâl olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre neshin aklen muhâl olmasının sebebi, nesih neticesinde hak ile batılın yer değiştirecek olmasıdır.⁷⁴³

Yahudilerin bu konuda yönelttiği bir diğer eleştiri ise Hz. Musa'nın "Benim şeriatım kıyamete kadar nesholunmayacaktır." sözüdür. Onlara göre, Hz. Musa'dan sonra nübüvvet iddiası ile gündeme gelen bir kimsenin risâleti kabul edilmemelidir.⁷⁴⁴ Bu itirazda Yahudiler göre, şeriatın neshi aklen kabul edilse bile nas ile belirlenen bir esasın reddedilmesi imkânsızdır.

Yahudilerin konuya ikişkin son itirazına göre ise, akıl ve nas açısından nesih mümkün kabul edilse bile, bunun gerçekleşmesi için makul bir sebebin olması gerekmektedir. Böyle bir sebep olmadığı gibi Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetinin

benzeyen ve daha iyi olan bir şeriatı göndermesidir. Bkz., Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, s. 248. ;Abdurrahman Çetin, "Nesih", *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/579-581. Kur'an-ı Kerim'deki nesih ayeti için bkz. el-Bakara, 2/106.

⁷⁴¹ "Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" mânalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilir. Bedâ telakkisi ilk olarak Şîî çevrelerde ortaya çıkmıştır." Avni İlhan, "Bedâ", *DİA*, İstanbul, 1992, V/290-291 Geniş bilgi için ayrıca bkz. Orhan Aktepe, "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı" *SÜİFD*, Cilt: 8, Sayı: 23 (2011/1), s. 97-116.

⁷⁴² Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 137; *Şerh*, s. 576-577.

⁷⁴³ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 576-577.

⁷⁴⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 138; *Şerh*, s. 576-577; *el-Muğnî*, XVI/ 119-120.

gerçek olduğuna işaret edecek herhangi bir mucize söz konusu değildir. Kâdî Abdulcabbâr'ın bildirdiğine göre, Yahudilerden bir grup, Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte, O'nun görevinin sadece küçük bir kavim olan Araplara yönelik olduğunu iddia etmiştir.⁷⁴⁵ Bu itirazda da daha çok olgusal bir tavır göze çarpmaktadır.

3.2.1. Şeriatlarda Neshin İmkânının Akfî Delili

Kâdî Abdulcabbâr, itirazları sıraladıktan sonra bunlara cevap vermiştir. Ö öncelikle neshin, görünebilen âlemin tabiatına aykırı olmadığını belirtmiştir. Öte yandan Mu'tezile'nin nübüvveti savunurken kullandığı en önemli iki kavramı burada da görmek mümkündür. Bunlar maslahat ve lütuftur. Kâdî Abdulcabbâr'a göre şeriatlar, Allah'ın kullarına bir lütfudur. Ayrıca bunlar insanlara birçok maslahat sağlamaktadır. Bir dönemde insanlara maslahat sağlayan bir şeriat, başka bir devirde bunu sağlamayabilir. Veya bir dönemde filanca şeriat maslahat iken, farklı bir devirde farklı bir şeriat fayda sağlayabilir. Dolayısıyla maslahatlar zamana ve şartlara göre farklılık arz edebilir. Örneğin bir babanın evlatları üzerinde uyguladığı disiplin kuralları şartlara ve zamana göre değişebiliyorsa, bu bize neshin, hayatımızın bir parçası olabileceğini göstermektedir. Öte yandan hastalık, ölüm ve sağlık gibi durumlarda bazı doğrulardan vazgeçip başka doğrulara yönelmemiz, bize neshin câiz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şeriatın neshedilebileceğini söylemek abes bir şey değildir. Örneğin Hz. Adem'in şeriatında kardeşle evlenmek mübah kabul edilirken, Hz. Musa'nın şeriatında bunun yasaklanması mümkündür.⁷⁴⁶ Görüldüğü gibi Mu'tezile, kurmuş olduğu kelâm sisteminden ödün vermeyerek maslahatı yine gündeme getirmiştir. Onlar bu yolla insan ve Allah'ın fiillerini açıklama yoluna gitmişlerdir. Ehl-i Sünnet, bu konuda çekimser davranırken, onlar görünebilen varlıkların hareket ve hakikatlerinden yola çıkarak Allah'ın fiillerini açılmaya

⁷⁴⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 138; *Şerh*, s. 576-577; *el-Muğnî*, XVI/ 119-120; Yahudilerin nübüvvet anlayışı için bkz. Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, İSAM Yay., İstanbul, 2008, s. 95-102.

⁷⁴⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 138-139; *Şerh*, s. 577; *el-Muğnî*, XVI/ 98-99, 107.

çalışmışlardır. Onlara göre eğer şâhid âlemde (görülebilin âlem), maslahatlar değişiyor ve nesholuyorsa, Allah'ın da şeriatları neshetmesi mümkündür.

Mu'tezile, neshin aklen mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra muarızların neshi aklen muhâl görmelerinin sebebine ilişkin açıklamalarda bulunmuştur. Bilindiği gibi onlara göre nesih olduğu takdirde hak ile batıl yer değiştirecektir. Bu da muhâldir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre hak ile batılın yer değişmesini, neshin bir sonucu olarak telakki etmek yanlış bir tavidir. Çünkü nesih, hak olan bir hükmü tam tersine çevirmek değil, onun yerine ona benzer bir hüküm koymak demektir. Dolayısıyla burada hakkın batıla dönüşmesi söz konusu değildir. Örneğin başta bir eve, ev sahibinden izin alarak girmek doğru iken, sonrasında gelen bir hüküm ile bu yanlış olmaz. Sadece doğru olan hareketin başka bir tarzda yapılması emredilebilir.⁷⁴⁷ Burada da yine Mu'tezile'nin maslahat prensibi öne çıkmıştır. Zira bir şeriat filanca zamanda maslahat sağladığı için Allah tarafından emredilmiş, söz konusu şeriata ilişkin maslahat ortadan kalkınca da Allah onu maslahat sağlayan başka bir şeriat ile neshetmektedir.

Kâdî Abdulcabbâr, hak ile batılın yerini değiştirdiği için şeriatın neshini muhâl gören Yahudilere, misilleme mahiyetinde akılcıca bir cevap vermiştir: Mademki nesih hak ile batılın yer değiştirmesine sebep olmaktadır, o hâlde Hz. Musa'nın getirdiği şeriat da buna tâbidir. Çünkü Hz. Musa'dan önce de insanların tâbi olduğu şeriatler vardı. Hz. Musa'nın şeriatı, diğerlerini neshederek varlığını devam ettirdi. Bu durumda Yahudilerin, şeriatın neshini muhâl gören düşünceleri, kendi kendini nakzetmiş olmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr burada muhtemel bir itirazı da zikrederek cevap vermiştir. Şayet Yahudiler, Hz. Musa'nın şeriatının nesih ile değil de ikmâl (tamamlamak) ile geldiğini iddia ederlerse, yine kendi kendilerini yalanlamış olurlar. Çünkü Hz. Musa'nın şeriatının, kendinden önceki şeriatlerde birçok değişikliği meydana getirdiği gerek Yahudiler gerekse Müslümanlaca bilinmektedir. Hz. Âdem

⁷⁴⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 577-578.

döneminde mübah olan kardeşlerin evliliğinin, Hz. Musa'nın şeriatı ile kalkması buna örnek verilebilir.⁷⁴⁸

3.2.2. Şeriatlarda Neshin İmkânının Naklî Delili

Mu'tezile, şeriatlerde neshin aklen mümkün olduğunu ortaya koyduktan sonra muarızların nas ile ilgili itirazına cevap vermiştir. Yahudilerin Hz. Musa'ya atfettikleri "Benim şeriatım kıyamete kadar devam edecektir." sözü, bu itirazın dayanak noktasını teşkil etmektedir. Kâdî Abdulcabbâr bu sözün iddia edildiği gibi Hz. Musa'ya ait olmadığını belirtmiştir. Ona göre eğer böyle bir söz söylenmiş olsaydı, mutlaka tevâtüren günümüze ulaşır ve Müslümanlar da durumdan haberdar olurdu. Durum böyle olmadığına göre bu sözün mütevatir olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Müslümanlar yıllarca Yahudilerle bir arada yaşamış, aynı mekânlarda bulunmuş ve çeşitli konularda tartışmalardır. Şayet böyle bir söz tevâtür yoluyla geldiyse, Yahudiler gibi Müslümanların da bundan haberi olması gerekirdi. Durum böyle olmadığına göre bu sözün mütevatir olması da Hz. Musa'ya ait olması da mümkün değildir.⁷⁴⁹

Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu söz Hz. Musa'ya ait olduğu kabul edilse bile, iki farklı şekilde yorumlanabilir. Birinci yoruma göre Hz. Musa bu sözle, kendi şeriatını mucize göstermeyen birinin neshedemeyeceğini belirtmek istemiştir. İkincisine göre ise mucize gösteren birinin bunu yapamayacağını kastetmiştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki mucize gösteremeyen birinin mevcut şeriatı neshetmesi zaten muhâldir. Fakat mucize gösterebilen birinin bunu yapması pekâlâ mümkündür. Çünkü diğer peygamberler gibi Hz. Musa da kendi nübüvvetini mucize ile doğrulamıştır. Eğer mucize göstermek, şeriatı değiştirecek kimsenin niteliği olmasaydı, nübüvvet müessesesine şüphe ile yaklaşmak gerekirdi. Çünkü mucize, bir kişinin peygamber olduğunu kanıtlayan en önemli argümandır.⁷⁵⁰

⁷⁴⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 578-579.

⁷⁴⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 138; *Şerh*, s. 579-580; Aktepe, *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, s. 106.

⁷⁵⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *Şerh*, s. 580-581.

Görüldüğü gibi Kâdî Abdulcabbâr, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu hem aklen hem de naklen ortaya koymuştur. O öncelikle şeriatlerde neshin mümkün olduğunu, aklen ve nas açısından açıklamış, sonra da Yahudilerin Hz. Musa'ya atfettikleri “Benim şeriatım ebebîdir.” Sözü'nün tevâtüren gelmediğini ve Hz. Musa'ya ait olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Mu'tezile'den Zemahşerî de Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu olduğunu savunmuştur. Ona göre buradaki “خاتم” kelimesi “mühür” anlamındadır ve nübüvvet makamı mühürlenip kapanmıştır. O akla gelebilecek bir itirazı gündeme getirerek, söz konusu itirazı cevaplandırmıştır. İtiraz şu şekildedir: Hz. İsa'nın âhir zamanda tekrar geleceği biliniyorsa, bu durumda Hz. Muhammed (s.a.v.) nasıl peygamberlerin sonuncusu olur? Cevap: Hz. Peygamber nebilerin sonuncusudur demek, ondan sonra kimseye nübüvvet verilmeyeceği anlamına gelmektedir. Hz. İsa, Hz. Muhammed (s.a.v.)'den önce peygamber kılınmıştır. O yeryüzüne nüzul ettiği zaman Hz. Muhammed (s.a.v.)'in dinine tâbi olacak, Kâbe'ye dönüp namaz kılacaktır.⁷⁵¹

Eş'arîlerden Taftazânî, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu, O'nun nübüvvetinin evrensel olduğunu ve O'nun şeriatından sonra şeriat gelmeyeceğini belirtmiştir.⁷⁵² Gazzalî de Rasûlullah'ın peygamberlerin sonuncusu olduğunu ve kendinden önceki, Yahudî, Hristiyan ve Sabîî şeriatlerini nesheden bir şeriat getirdiğini söylemiştir.⁷⁵³ Görüldüğü gibi Ehl-i Sünnet de Mu'tezile ile, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberlerin sonuncusu olduğu konusunda fikir birliği içindedir.

3.2.3. Nübüvvet-Velâyet Meselesi Bağlamında Hatmü'n-Nübüvve

Şunu hemen belirtmek gerekir ki, Mu'tezile kaynaklarında velâyet veya kerâmet gibi konular, “Hatmü'n-Nübüvve” bağlamında ele alınmamış, zaman zaman diğer konulardan bahsedilirken gündeme gelmiştir. Bu meselenin konumuz açısından önemi, önceki bölümde de belirtildiği gibi, bazı sûfilerin ve Şia'dan bazı fırkaların Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamber olduğunu kabul etmekle birlikte, O'nun son

⁷⁵¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V/404.

⁷⁵² Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 159.

⁷⁵³ Gazzalî, *Kavâidü'l-Akâid*, s. 213-214.

peygamber olduğu noktasında ezber bozan açıklamalarda bulunmuş olmalarıdır. Örneğin Hakîm et-Tirmizî'den etkilenen İbnü'l-Arabî, peygamberleri ikiye ayırarak “kendisine şeriat verilmiş olan peygamberler” ve “kendisine şeriat verilmemiş olan peygamberler” şeklinde bir tasnif yapmıştır. Ona göre kendisine şeriat verilmediği hâlde vahiy alanlar velilerin en üstünleridir. Bunlar bütün makamların sahibidir.⁷⁵⁴ Ona göre “*Muhammed, nebilerin sonuncusudur*”⁷⁵⁵ ayetiyle, kendisine şeriat gönderilen peygamberler kastedilmiştir. Yani vahiy alan fakat şeriata sahip olmayan peygamberlerin gelmesi mümkündür.⁷⁵⁶ Yine Şia'dan bazı grupların böyle bir eğilim içinde oldukları söylenebilir. Öte yandan Kadıyanîlik ve Bahâîlik gibi grupların da benzer tavırlar takındığı önceki bölümde belirtilmişti. Kaynaklarda Mu'tezile'nin bu itirazlara karşı bir müdafaasına rastlanmamıştır. Biz de bu başlıkta Mu'tezile'nin velâyet, kerâmet ve imamet konularındaki görüşlerinden hareketle, Hatmü'n-Nübüvve'ye itiraz edenlere karşı Mu'tezile'nin muhtemel tavrını ortaya koymaya çalışacağız.

İmamiyye Şia'sına göre imamet, ilahî bir makam olması açısından nübüvvet gibidir.⁷⁵⁷ Öte yandan Şerif el-Murtaza (öl. 436/1044)'ya göre Allah'ın imam tayin etmesi, lütuf teorisi gereği O'na vaciptir. O Mu'tezile'nin yöntemini kullanmak suretiyle, nübüvvet ile imameti kıyaslamıştır.⁷⁵⁸ Aslına bakılırsa Mu'tezilî âlimler de bu konuda aynı olmasa da benzer fikirleri paylaşmıştır. Onların bazılarına göre imamet aklen, bazılarına göre de şer'î açıdan vaciptir.⁷⁵⁹ Mu'tezile'nin Şia'yı eleştirdiği en önemli noktalardan biri imamların masumiyeti meselesidir. Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye göre sadece peygamberler masumdur. Fakat Şia'ya göre imamlar da masumdur. Örneğin Hişâm b. Hakem (öl. 179/795)'e göre imamlar masum olmak zorundadır. Çünkü onlar hata yaparsa Allah onları uyarmaz. Öte yandan

⁷⁵⁴ İbnü'l-Arabî, s. 61-62, 73-77.

⁷⁵⁵ el-Ahzâb, 33/40.

⁷⁵⁶ İbnü'l-Arabî, s. 61-62, 73-77.

⁷⁵⁷ Arslan, *Şia-Mu'tezile etkileşimi*, s. 203.

⁷⁵⁸ Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şia Arasındaki Siyasal Tartışma*, Ankara, 2006, s. 34, 142; Arslan, *Şia-Mu'tezile etkileşimi*, s. 204.

⁷⁵⁹ Bkz. Kâdî Abdulcabbâr, el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, t.y., XX(I)/17-25., 41; Şerh, s. 757-759.

peygamberlerin masum olmaması caizdir. Çünkü Allah onları ilahî beyanla uyarır.⁷⁶⁰ Görüldüğü gibi Şia, imamet ile nübüvveti aynı kefeye koymaya çalışmıştır. Onlar bu yolla, Hz. Peygamber'den sonra da nübüvvetin, imamet vasıtasıyla devam ettiğine işaret etmek istemişlerdir.

Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu çok yanlış bir tutumdur. Ona göre imamların elbette faziletli, ahlaklı, erdemli, dindar ve adaletli olmaları gerekmektedir. Fakat onların bu özelliklere sahip olması, masum oldukları anlamına gelmez. Peygamberlerin mutlaka masum olması gerekmektedir. Çünkü onlar risâletin bürhanı (delil) konumundadır. Oysaki imamların böyle bir vasıfları yoktur. Onların sadece, emir ve valilerin görevine benzer tarzda, şer'î hükümleri icra etmek gibi görevleri vardır.⁷⁶¹

Kâdî Abdulcabbâr, nübüvvet ile imamet arasındaki farkı ortaya koyarken mucizeye de dikkat çekmiştir. Ona göre peygamberin nas ile tayin edilmesi gereklidir. Çünkü O, kendisi hakkında hüccet bulunması gereken bir görevi yerine getirmektedir. Dolayısıyla nübüvvetin kanıtlanabilmesi için mucize şarttır. Öte yandan imamet, icra edilen görevler açısından bir hüccet değildir. Dolayısıyla onun nas ile tayin edilmesi elzem değildir.⁷⁶² Mu'tezile, imamet ve nübüvvet makamlarının farkını masumiyet ve mucize doktrinleri ile ortaya koymuştur. Ona göre nübüvvet çok özel bir makam olup imamet ile karıştırılmaması gerekir. İmamet beşerî ve siyasî bir makam iken nübüvvet ilahî bir makamdır. Mu'tezile'nin bu düşünceleri bir arada değerlendirildiğinde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: İmamet nübüvvetten farklı bir makamdır. Ayrıca nübüvvetin, imamlar vasıtası ile devam ettiğini ima eden düşünceler yanlış olup Hz. Muhammed (s.a.v.)'den sonra peygamber gelebileceğini söylemek yanlıştır. Mu'tezile'nin konuya ilişkin açıklamaları nübüvvet müessesesini diğer makamlardan ayrı ve üstün tutma çabasından ileri gelmektedir. Bununla birlikte imamet meselesini

⁷⁶⁰ Eş'ârî, *Makalât*, s. 73; Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, s. 67-68; Arslan, *Şia-Mu'tezile etkileşimi*, s. 211-212.

⁷⁶¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX(I)/75-76.

⁷⁶² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XX(I)/101.

tarîh boyunca gündeminde tutan Şîa'nın Hz Peygamber'in son peygamber olduğunu bûsbütün reddettiğini söylemek haksızlık olur.

Mu'tezile'nin velayet ve keramet hakkındaki düşüncelerine bakıldığında onların imamet makamına gösterdikleri tavrın benzerini bu konuda da ortaya koyduğu söylenebilir. Ebû Ali ve Ebû Hâşim, gerek Ashâb-ı Kiram'da gerekse başka insanlarda kerâmetin gerçekleşmeyeceğini savunmuştur. Ebû Hâşim'e göre buna benzer olayların sadece peygamberlerin elinde zuhur etmesi mümkündür. Bunlar da mucizedir.⁷⁶³ Kâdî Abdulcabbâr da mucizenin peygamberler dışında kimsenin elinde zuhur etmeyeceğini belirtmiştir.⁷⁶⁴ Mutezile'ye göre mucizenin bazı şartları vardır. Bu şartlara bakıldığında onların mucize ile diğer (sihir, hile v.b.) olayların arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyduğu görülmektedir. Dolayısıyla onlar, velâyet makamını kabul etmekle birlikte, velilerin elinde zuhur edebileceği iddia edilen, mucize tarzı olağanüstü olayların bir gerçekliğinin olmadığını ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile bu konuda Ehl-i Sünnet'ten de ayrılmıştır. Ehl-i Sünnet'e göre kerâmet velilerin alâmetidir ve haktır.⁷⁶⁵

Hiz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte, O'nun son peygamber olmadığını, nübüvvetin çeşitli şekillerde (velâyet, imâmet v.b.) devam ettiğini iddia edenlere karşı Mu'tezile'nin tavrı çok nettir. Muarızlar genellikle, kerâmeti mucizeye benzetmek, imamların masumiyetini gündeme getirmek gibi konulardan hareketle, Hiz. Peygamber'den sonra da peygamber gelebileceğini ima etmek istemişlerdir. Mu'tezile kerâmeti baştan reddetmek ve mucize ile olağan olayların arasındaki farkları ortaya koymak suretiyle bu gibi itirazları bertaraf etmiştir. Ayrıca onlar imamların masumiyeti konusuna da değinmiş, imamların masum olmalarının söz konusu olmadığını belirterek imamların nübüvvet makamını devam ettirmesine dair, ortaya atılan bir düşünceye de itibar etmemiştir. Kanaatimizce burada Mu'tezile'nin tavrı kendi içinde tutarlı bir yapı arz etmektedir. Nitekim velâyet, kerâmet ve imamet gibi konular, dinin aslından olmayıp tâlî unsurlar olarak telekki edilmelidir. Tarih boyunca

⁷⁶³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, I/84-85.

⁷⁶⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, s. 139.

⁷⁶⁵ Sâbûnî, s. 112-113.

bu yolla gündeme gelmiş insanlar, nübüvvete olan itibarı zedelemekle kalmamış, birçok insanın da yanlış inanç sahibi olmasına sebep olmuştur. Bu da İslâm düşünce dünyasında “dinî yorgunluğa” sebebiyet vermiştir. Çünkü bu gibi konular gündemde kaldıkça, araştırmacılar ve diğer insanlar, dinin aslını öğrenmek yerine, hep tâli yollarda gidip gelecektir.

3.3. Mu'tezile'nin Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Nübüvvetine Yöneltilen Eleştirilere Verdiği Cevaplar

Çalışmamızın bu bölümünde, Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneltilen eleştiriler ve Mu'tezile'nin konuya ilişkin verdiği cevaplar ele alınacaktır. Hz. Muhammed (s.a.v.)'in risâletini kabul etmeyenler genellikle iki açıdan itirazda bulunmuştur. Bunlardan birincisi direkt olarak O'nun mucizelerine, yaşadığı olaylara v.b. atıfta bulunarak yapılmış itirazlardır. Diğerisi ise Kur'an-ı Kerim'in, kendi içerisinde birçok çelişkiyi ve yanlışlığı barındırdığına dair itirazdır. Onlar bu yolla Kur'an'ın mucize bir kitap olmadığını iddia etmiş, dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olamayacağını savunmuşlardır. Şimdi Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik itirazlara Mu'tezile'nin verdiği cevaplar değerlendirilecektir.

3.3.1. Mu'tezile'nin Hz. Muhammed (S.A.V.)'in Nübüvvetine Yöneltilen Eleştirilere Verdiği Cevaplar

Hz. Peygamber'in nübüvvetine birçok açıdan eleştiri yöneltilmiştir. Uhud Savaşı'nda Allah'ın Müslümanlara meleklerle yardım etmemesi, İsra ve Miraç mucizesi v.b. konularda muarızlardan birçok itiraz gelmiş olmakla birlikte, bu çalışmada özellikle Mu'tezile'nin cevap verdiği ve üzerinde durduğu itirazlar ele alınacaktır.

3.3.1.1. Bedir Savaşı ve Melekler

Bu konuda muarızlardan gelen itiraz çok açıktır: Allah Bedir Savaşı'nda Müslümanlara yardım etmek üzere melekler gönderdi de neden Uhud Savaşı'nda göndermedi? Ayrıca Allah'ın Bedir Savaşı'nda ettiği yardım, sadece yetmiş müşrikin öldürülmesine mi yetti? Bilindiği gibi Uhud Savaşı müşriklerin galibiyeti ile sonuçlanmıştır. Burada muarızlar aslında Bedir Savaşı'nda da böylesine bir ilahî yardımın olmadığını ima etmeye çalışmıştır. Yani onlar “O savaşta yardım oldu da

bunda neden olmadı? Demek ki aslında önceki savaşta da yardım gelmedi” gibi bir tavır takınarak Hz. Peygamber’i yalanlamış ve O’nun nübüvvetini reddetmişlerdir.

Kâdî Abdulcabbâr, öncelikle, Bedir Savaşı’nda Allah’ın yardım göndermesine rağmen sadece yetmiş müşrikin öldürülmesi ile ilgili itirazı ele alarak cevaplamıştır. Ona göre sadece ölü sayısına bakıp Allah’ın yardım göndermediğini söylemek son derece mantıksızdır. Çünkü Bedir Savaşı’nda yetmiş ölünün yanı sıra yetmiş kişi de esir alınmış, geri kalan düşmanlar ise kelimenin tam anlamıyla hezimete uğratılmıştır.⁷⁶⁶ Burada muarızların itirazı yersiz olduğu kadar, Mu’tezile’nin verdiği cevap da tatmin edici görünmektedir. Zira savaşta bir tarafın ezici üstünlüğünün olup olmadığı sadece ölü sayısı ile belirlenmez. Ölülerin yanında tutuklanan esirler, savaşta ağır veya hafif yara alanlar ve elde edilen ganimetlerin de hesaba katılması gerekir.

Kâdî Abdulcabbâr Allah’ın bir savaşta Müslümanlara yardım gönderip diğerinde göndermemesinin akla aykırı olmadığını belirtmiştir. Ona göre Allah’ın, peygamberini bazen rahatlatması, onu sürekli rahat tutmasını gerektirmez. Zaman zaman peygamberine hastalık ve musibet verip onun sabretmesini isteyebilir. Bazen O’na yardım eder bazen de yardımını çekerek sıkıntıya girmesini ve yine sabretmesini isteyebilir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre böyle bir itirazda bulunmak son derece anlamsız ve tutarsızdır. Çünkü zaten Hz. Peygamber’in, her işinde Allah’tan yardım aldığını beyan eden bir söylemi ve iddiası yoktur.⁷⁶⁷ Kâdî Abdulcabbâr, bu gibi itirazların İslâm’a asla zarar veremeyeceğini beyan ederek gelen itirazlar neticesinde İslâm’ın işlenmiş altına dönüştüğünü belirtmiştir. Zira altın ateş ile temas ettiği zaman güzelliği artar. Hz. Peygamber zamanında kendisine düşmanlık besleyen birçok müşrik, Yahudi ve Hristiyan vardı. Onlar akıllı ve kurnaz kimselerdi. Yıllarca Hz. Peygamber’in izini sürmelerine rağmen, O’nun tek bir yanlışını bile görememişlerdir. Şayet görselerdi onu hemen ortaya çıkarır, O’nu tekzib ederlerdi.⁷⁶⁸ Konuyla ilgili Mâtürîdî’nin görüşü de kayda değerdir. Ona göre Bedir Savaşı’nda bazı tanınmayan başların ve silüetlerin olması, ayrıca bunun müşrikler tarafından da itiraf edilmesi, meleklerin yardım ettiğini

⁷⁶⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîât*, II/404-407.

⁷⁶⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîât*, II/407.

⁷⁶⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîât*, II/407.

göstermektedir. Öte yandan ona göre Allah'ın Bedir'de Müslümanlara bu şekilde yardım edip Uhud'da aynı şekilde etmemesi, Bedir'in Müslümanlar için bir ilk olmasından kaynaklanmaktadır. Allah ilk savaşta Hakkı galip, bâtılı mağlup etmek istemiştir.⁷⁶⁹ Kâdî Abdülcabbâr'a dönecek olursak o, yukarıdakileri söyledikten sonra Bedir Savaşı'nda Allah'ın Müslümanlara yardım etmek üzere melekler gönderdiğini beyan eden haberlerden bahsetmiştir. Bu haberlerin sayısı çok olmakla birlikte biz birkaç tanesine değineceğiz.

Hâris b. Hişâm'ın yorgun bir şekilde Mekke'ye girdiğini gören Ebû Temîm el-Eslemî, ona savaşın nasıl devap ettiğini sorunca şöyle cevap aldı: “Alaca atlar üzerinde beyaz kıyafetli insanlar vardı ve gökte adeta uçuyorlardı. Onlar bizi yenilgiye uğrattı” şeklinde olmuştur.⁷⁷⁰ Kâdî Abdülcabbâr burada düşmanların bile aynı olaya şahitlik ettiğini vurgulamak için söz konusu haberi delil olarak kullanmıştır.

Diğer bir habere göre: Hâkim b. Hizâm, Müslüman olduktan sonra kör olmuştu. Bedir Savaşı'nda Müslümanlar'a karşı savaşmıştı ve bir defasında şu cümleyi kurdu “Eğer gözlerim kör olmasaydı size meleklerin üzerimize indiği yeri gösterirdim.”⁷⁷¹ Bu haber de Kâdî Abdülcabbâr'a göre Bedir Savaşı'nda meleklerin Müslümanlara yardım ettiğini gösteren bir delildir.

Diğer bir habere göre: Ebû Sufyan, yenilgi ile Mekke'ye gelince Ebû Leheb, ona savaşın durumunu sorunca Ebû Sufyan yenildiklerini haber verdi. Bunun üzerine Ebû Leheb “sayıları bizden fazla mıydı?” diye sorunca Ebû Sufyan sayıca kendilerinin fazla olduklarını, fakat alaca atlar üzerinde beyaz kıyafetli adamların kendilerini hezimete uğrattıklarını söylemiştir. Orada bulunan azatlı köle Ebû Râfi “onlar melekti” deyince Ebû Leheb üzerine saldırıp onu hırpalamıştır.⁷⁷² Buna benzer örnekleri artırmak mümkündür.⁷⁷³

⁷⁶⁹ Mâtürîdî, s. 288.

⁷⁷⁰ Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîr*, II/408.

⁷⁷¹ Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîr*, II/408.

⁷⁷² Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîr*, II/408.

⁷⁷³ Bedir Savaşı'nda Allah'ın Müslümanlara melekler aracılığı ile yardım ettiğini beyan eden haberler için ayrıca bkz. Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîr*, II/408-410.

Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr muarızlardan gelen bu itirazı, öncelikle Hz. Peygamber'in, Allah'ın her işinde kendisine yardım ettiğini belirten bir sözünün olmadığını söyleyerek bertaraf etmiştir. Ona göre Allah, dilerse elçisine yardım gönderir, dilerse göndermez. Ayrıca Müslümanların sayıca az olmalarına karşın yetmiş kişiyi öldürüp yetmiş kişiyi esir alması, öte yandan düşman askerlerinin geri kalanlarını büyük bir hizmete uğratmaları, Allah'ın melekler aracılığı ile Müslümanlara yardım ettiğini göstermektedir.

3.3.1.2. İsrâ Hâdisesi

Muarızlar, İsrâ'nın sıradan bir olay olduğunu, mucize ile alakasının olmadığını iddia etmişlerdir. Kâdî Abdulcabbâr, bu itiraza yine birtakım haberlerle cevap vermiştir. Ona göre söz konusu olay, kesinlikle mucizedir. Bir gecede Rasulullah'ın Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksa'ya gitmesi ve aynı gece geri dönmesi, o günün şartlarında mümkün değildi. Bu yolu gidip gelmek yaklaşık iki ay sürmekteydi. Dolayısıyla iki ayı bir geceye sığdırmak, ancak mucize ile gerçekleşebilecek bir durumdur.⁷⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, bunları belirttikten sonra İsrâ Hadisesi'nin mucize olduğuna ilişkin delilleri sıralamıştır.

Bilindiği gibi bu olay gerçekleştikten sonra Hz. Peygamber, başından geçenleri anlatınca, insanlar alay etmiş ve bunu Hz. Peygamber'in en yakın dostu Hz. Ebûbekir'e söylemişler, O da tereddütsüz teslimiyet göstermiş ve hafızalara kazınan şu sözü zikretmiştir: "Eğer bunu O söylediyse doğrudur." Hz. Ebûbekir sözlerine şöyle devam ederek olayın mucize olduğunu ima etmiştir: "Muhammed bana, semadan yeryüzüne bir anda haber getirdiğini söylediğinde ben onu tasdik ediyordum. Kaldı ki sema ile yeryüzü arasındaki mesafe, Mekke ile Beytü'l-Makdîs arasındaki mesafeden fazladır. "Görüldüğü gibi Hz. Ebûbekir iki şehir arasındaki mesafeye dikkat çekerek bu olayın ancak mucize ile gerçekleşebilecek bir şey olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Burada asıl önemli olan Hz. Ebûbekir'in Rasulullah'a sorduğu sorudur. İsrâ Hadisesi'nden sonra O, Hz. Peygamber'e şu soruyu sormuştur: "Ey Allah'ın rasûlü bize Beytü'l-Makdîs hakkında bilgi verir misin?" Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu soru ve verilen cevap, İsrâ olayının bir mucize olduğunu kanıtlar niteliktedir. Rasûlullah

⁷⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîât*, I/46.

sorulan soruyu bütün ayrıntıları ile cevaplamış, Beytü'l-Makdîs'i giriş kısmından mescidine, tavanlarından mescidin içindeki bütün ayrıntılara kadar tek tek tarif etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebûbekir oradakilere “duydunuz mu?” demiştir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre burada Hz. Ebûbekir'in asıl amacı, Rasûlullah'ın doğru söylediğini ve mucize gerçekleştirdiğini insanlara kanıtlamaktır.⁷⁷⁵ Kâdî Abdulcabbâr'ın meseleyi kanıtlamak için vermiş olduğu bu örnek tarihsel anlamda tutarsız görünmektedir. Çünkü Miraç Olay'ının gerçekleştiği 621 yılında Kudüs'te herhangi bir mescid yoktu. Şayet bahsi geçen mescidden kasıt Süleyman Mabedi'yse, bu görüş de isabetsizdir. Zira Hz Ömer döneminde Kudüs fethedildiğinde Süleyman Mabedi'nin yıkık bir halde olduğu bilinmektedir.

Kâdî Abdulcabbâr'a göre İsra Hâdisesi'nin mucize olduğunu gösteren başka bir delil de Kureyşlilerin Hz. Peygamber'e sorduğu sorudur. Onların sorusu şöyleydi: “Bizim Şam'a giden kervanınızdan haberin var mı, bize bu konuda bilgi verirmisin?” Bunun üzerine Rasûlullah filanca yerde onların yanından geçtiğini, bindiği hayvanın sesinden dolayı onların bir devesinin kaçtığını, onlara kaçan devenin yerini gösterdiğini belirtmiştir. Hz. Peygamber, Beytü'l-Makdîs'den dönerken de onları tekrar gördüğünü, o esnada uyuduklarını ve inip orada onlara ait su kabından su içtiğini söylemiştir. Rasûlullah, bu olayın gerçekleştiğini kanıtlamak için de şunları söylemiştir: “O kervan buraya filanca gün güneş doğarken filanca vadi üzerinden gelecekler, kervanın önünde de gri renkte bir deve, üzerinde siyah ve siyah-beyaz renkte iki çuval olacaktır.” Kervanın şehre gelişi aynen Rasûlullah'ın tarif ettiği şekilde cereyan etmiş, kervandakilere konu ile ilgili ayrıntılar sorulunca, onlar yine Hz. Peygamber'in tarif ettiği şekilde olayı anlatmışlardır.⁷⁷⁶

Kâdî Abdulcabbâr, son olarak bu olaydan sonra birçok insanın Hz. Peygamber'e inanmaya devam etmesini ve başka birilerinin O'na nazîre yapmaya cesaret edememelerini delil göstererek İsra Hâdisesi'nin kesinlikle bir mucize

⁷⁷⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, I/47-48.

⁷⁷⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, I/48.

olduğunu belirtmiştir. Ona göre tek başına bu olay bile Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlamak için yeterlidir.⁷⁷⁷

Mu'tezile, Hz. Peygamber döneminden intikal eden haberlerden yola çıkarak İsrâ Hâdisesi'nin gerçekleştiğini ve bir mucize olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Zaten tarihî olayların doğruluğu, yine tarihsel bilgilerle kanıtlanabilir. Dolayısıyla Mu'tezile'nin buradaki tutumu ve savunması ikna edici görünmektedir.

3.3.1.3. Mübâhele (Lanetleşme) Hâdisesi

Hz. Peygamber'in Hristiyanlara hitaben okuduğu “mübâhele” ayeti şöyledir: *“Sana (gerekli) bilgi geldikten sonra artık kim bu konuda seninle tartışacak olursa, de ki: “Gelin, oğullarımızı ve oğullarınızı, kadınlarımızı ve kadınlarınızı çağıralım. Biz de siz de toplanalım. Sonra gönülden dua edelim de, Allah'ın lânetini (aramızdan) yalan söyleyenlerin üstüne atalım.”*⁷⁷⁸ Ebû İsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî'nin iddiasına göre, Hz. Peygamber'in “Şayet Hristiyanlar benimle mübâheleye girmiş olsaydı, onlara azap inecekti” tarzında bir söylemi yoktur. Böyle bir iddiayı Müslümanlar uydurmuştur.⁷⁷⁹ Ayrıca Hz. Peygamber'in bu ayeti okuyarak yaptığı şey, blöften öte bir şey değildir.⁷⁸⁰

Mu'tezilî müfessir Zemahşerî'ye göre “mübâhele”nin anlamı lanetleşmektir. Örneğin “behelehü'llâhü” ibaresi “Allah ona lanet etsin” anlamındadır. Ona göre kelimenin asıl anlamı böyle olmakla birlikte daha çok, ısrarla edilen dualar için kullanılmaktadır.⁷⁸¹ Kâdî Abdulcabbâr'a göre ise bu kelime “muhâtara” (iddiaya girme), “mubâya'a” (ticaret yapma) ve “murâhane” (bahse girme) gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla O, mübâheleyi muarızların zannettikleri gibi “lanetleşme” manasında kullanılmadığını ifade etmiştir. Kâdî Abdulcabbâr'ın bildirdiğine göre, dönemin Hristiyanları Hz. Peygamber'i ve Ashâbı'nı sevmiyor, hatta nefret ediyorlardı. Hiçbir sebep olmaksızın sürekli Rasûlullah'a ve arkadaşlarına hakaratlerde bulunup Kur'an ayetlerinde bir noksanlık arıyorlardı. Bulamayınca da

⁷⁷⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, I/49.

⁷⁷⁸ el-Âl-i İmran, 3/61.

⁷⁷⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, II/431.

⁷⁸⁰ Mâtürîdî, s. 284.

⁷⁸¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, I/956.

Hiz. Peygamber'i mûbâheleye davet etmişlerdi. Bunun üzerine yukarıda bahsi geçen "mûbâhele" ayeti indi ve dolayısıyla Hiz. Peygamber onları mûbâheleye davet etmiş oldu.⁷⁸² Bunun üzerine Hristiyanlar hemen cevap vermeyip biraz düşünmek için mücadele istediler. Kendi içlerine çekilip düşünceye dalmışken, reisleri olan Abdulmesîh'e danışarak ne yapmaları gerektiğini sordular. Abdulmesîh, Hiz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamber olduğunu, peygamberlerle mûbâheleye giren toplulukların helâk olmaya mahkûm olduklarını belirterek Hristiyanların bundan geri durmalarını tavsiye etmiştir. Bunun üzerine onlar da Hiz. Peygamber'e gelerek mûbâheleye girmeyeceklerini bildirmişlerdir.⁷⁸³

Bu olaydan sonra Rasûlullah, Necran Hristiyanlarının helak olmaya çok yaklaştıklarını, şayet mûbâheleyi kabul etselerdi, hepsinin maymun ve domuza dönüşeceklerini, ayrıca bir yıldan önce bütün Hristiyanların helak olacaklarını belirtmiştir.⁷⁸⁴ Zemahşerî'ye göre mûbâhele olayı, kimin samimi ve doğru olduğunu ortaya çıkarmaya yönelik bir iddialaşmadır. Aslında bu mesele Hiz. Peygamber ve Hristiyanlar arasında cereyan ederken, neden kadınlar ve çocukların mûbâheleye dâhil edildiği sorusu akla gelebilir. Zemahşerî, bunu Hiz. Peygamber'in davasında çok samimi olması ile açıklamıştır. Ona göre Rasûlullah kendine ve davasının doğruluğuna çok güveniyordu. Öte yandan Hristiyanların üzerinde bulunduğu yolun yanlış olduğundan emindi. Zaten böyle olmasaydı kadınlar ve çocuklar mûbâheleye dâhil edilmezdi. Bu da gösteriyor ki söz konusu mûbâhele, Hiz. Peygamber'in Hristiyanlara yaptığı bir blöf değil, davasının haklılığını ortaya koyan bir olaydır.⁷⁸⁵ Öte yandan Kâdî Abdulcabbâr'a göre Hiz. Peygamber, mûbâhele etmeleri durumunda Hristiyanların helak olacaklarını ister bildirmiş olsun ister olmasın, bunun gerçekleşeceği aklen bilinebilecek bir şeydir. Ona göre olay sadece lanetleşme (mülâ'ane) olsaydı Hristiyanlar bundan geri durmazdı. Ama söz konusu iddialaşma ve haksız olan tarafın helak olması söz konusu olunca onlar böyle bir riske girmek

⁷⁸² Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, II/431.

⁷⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/956-958.

⁷⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/958; Ayrıca bkz. Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, II/432.

⁷⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/958.

istememişlerdir.⁷⁸⁶ Konuyla ilgili benzer açıklamaları Mâtürîdî’de de görmek mümkündür.⁷⁸⁷

Mu’tezile’ye göre, bu konuda Hz. Peygamber’in, murızların iddia ettiği gibi göz korkutma veya blöf yapma gibi bir niyeti yoktur. Zira Hristiyanların mübâhele teklifini kabul etmemeleri, reisleri olan Abdulmesîh’in sözleri, onların meselenin ciddiyetini anladıklarını göstermektedir. Öte yandan Hz. Peygamber’in çiğerpaları olan çocuklarını ve eşlerini de mübâhâleye dâhil etmesi, onun kararlılığını ve davasına olan güvenini göstermektedir. Özetle, mübâhele olayının bir blöf olmadığını ve Hristiyanların bu meydan okumayı kabul ettikleri takdirde helak olacaklarını söylemek, gerek tarihî bilgiler, gerekse aklî deliller açısından mümkün görünmektedir.

3.3.1.4. Temennî Hâdisesi

Mübâhele olayında olduğu gibi “temennî” hâdisesinde de muarızların, Hz. Peygamber’in Yahudilere blöf yaptığı iddiası söz konusudur. *De ki: “Eğer (iddia ettiğiniz gibi) Allah katındaki ahiret yurdu (cennet) diğer insanlar için değil de, yalnız sizinse ve doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin!”*⁷⁸⁸ Bu ayette Yahudiler’in cennetin yalnızca kendileri için yaratılmış olduğunu ve sadece kendilerinin oraya gideceğini iddia ettikleri öne sürülmüştür. Hz. Peygamber de Yahudiler’e hitaben “*Madem öyle, o hâlde ölümü isteyin*” dediği bilinmektedir. Muarızlar ise bunun bir blöf olduğunu iddia etmiştir.⁷⁸⁹

Zemahşerî’nin bildirdiğine göre, Yahudiler kendilerini kesin olarak cennetlik kabul ediyor, oraya sadece kendilerinin gideceğini söylüyordu. Ona göre kesin olarak cennetlik olduğuna inanan insan bir an önce oraya gitmek ister. Dolayısıyla ölümü temenni eder. Hz. Peygamber de “*Doğru söyleyenler iseniz haydi ölümü temenni edin!*” diyerek onları gerçeğe yüzleştirmiştir. Zemahşerî’ye göre cennetle müjdelenen sahabelerde ölümü temennî etme gibi bir durumun hâsıl olmuştur. Yahudilerin aynı temennîde bulunmaması, onların samimiyeysiz olduklarını göstermektedir. Sonraki ayette ise onların asla ölümü temenni etmeyecekleri, hayata çok düşkün oldukları

⁷⁸⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *Tesbîh*, II/432.

⁷⁸⁷ Mâtürîdî, s. 284.

⁷⁸⁸ el-Bakara, 2/94.

⁷⁸⁹ Mâtürîdî, s. 284.

bildirilmiştir: “*Fakat yapıp ettiklerinden dolayı onlar ölümü asla temennî etmez. Onlar hayata çok düşkündür...*”⁷⁹⁰ Zemahşerî’ye göre bu ayet de olayın bir mucize olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber gaybtan haber vermiş ve gerçekten de Yahudiler ölümü temenni etmemişlerdir. Eğer sonradan temenni etmiş olsalardı, bunun mutlaka bilineceği belirtilmiştir.⁷⁹¹ Ebû Îsâ el-Verrâk burada şöyle bir itirazda bulunmuştur: Onlar dilleri ile değil de kalpleri ile ölümü temenni etmiş olabilir.⁷⁹² Zemahşerî bu itiraza, “Temennî kalbin değil dilin fiilidir” sözünü söyleyerek cevap vermiştir. Ona göre temennî kelimesi “keşke” dir. Bu da dille söylenir. Ayrıca kalbî bir temenni söz konusu olsaydı bile “Biz kalben ölümü temennî ettik” derlerdi. Hâlbuki böyle bir haber yokur.⁷⁹³ Mâtürîdî de bu konuda Zemahşerî’ye benzer tarzda açıklamalar yapmıştır.⁷⁹⁴

Kâdî Abdulcabbâr’ın bildirdiğine göre Yahudiler, Rasûlullah’tan nefret etmelerine, ona kin ve düşmanlık beslemelerine rağmen, O’nun “temennî” teklifini kabul etmemişlerdir. Oysaki onların en büyük gayesi Hz. Peygamber’i toplum içinde itibarsızlaştırmaktı. Bu amaç uğruna canlarını mallarını ve çocuklarını feda etmiş, Rasûlullah’a harb ilan etmişlerdi. Bu yolda her türlü sıkıntıya katlanan Yahudiler, daha kolay olmasına karşın, ölümü istememiştir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre “Ölümü temennî edin” sözü “sözünüzde sadık iseniz Kur’an’ın bir benzerini getirin...” ilahî beyanından daha çarpıcıdır. O’nun bildirdiğine göre, el-Haddâd ve Ebû Îsâ gibi mülhidler, mübâheleyi kabul etmedikleri için Hristiyanlara; temenniyi kabul etmedikleri için de Yahudilere beddua etmişlerdir. Çünkü onların tek gayesi nübüvveti ve Hz. Peygamber’in risâletini reddetmektir. Yahudi ve Hristiyanların bu tavrı, onların iddialarını çürütmüştür.⁷⁹⁵

Mâtürîdî’ye göre mübâhele ve temennî hâdiseleri, aslında Yahudi ve Hristiyanların Hz. Muhammed (s.a.v.)’in peygamber olduğunu bildiklerini göstermektedir. Zira O’nun meydan okumalarından korkup teklifleri

⁷⁹⁰ el-Bakara, 2/95-96. Ayrıca bkz. el-Cum’a, 62/6-7.

⁷⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/446-450.

⁷⁹² Mâtürîdî, s. 284; Aynı itiraz için bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/448.

⁷⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I/448.

⁷⁹⁴ Mâtürîdî, s. 284.

⁷⁹⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbîr*, II/411-413.

reddetmişlerdir.⁷⁹⁶ Kısaca özetlemek gerekirse, mübâhele ve temenninin aynı tarz olaylar olduğunu söylemek mümkündür. İkisinde de Hz. Peygamber, muhataplarına kendi yolunun doğru olduğunu kanıtlamak istemiştir. Muarızların itirazları ve Mu'tezile'nin verdiği cevaplar bir arada düşünüldüğünde Ebû Îsâ el-Verrâk ve İbnü'r-Râvendî gibi mülhidlerin anlamsız bir çaba içinde oldukları söylenebilir. Çünkü bu olaylarda Yahudi ve Hristiyanların bile, Rasûlullah'ın peygamber olduğunu içsel olarak kabul edip ondan çekindikleri bir realitedir. Aradan asırlar geçtikten sonra mülhidlerin kalkıp bu gibi itirazlarda bulunması, ya onların bilgisizliğinden ya da kötü niyetinden kaynaklanmaktadır.

3.3.2. Mu'tezile'nin, Kur'an-ı Kerim'e Yöneltilen Eleştirilere Verdiği Cevaplar

Çalışmamızın bu başlığında Kur'an-ı Kerim'in ilahî kökenli olduğuna ve içindeki bilgi ve mesajların güvenilir olduğuna yöneltilen bazı itirazlar ve bu itirazlara Mu'tezile'nin verdiği cevaplar incelenip değerlendirilecektir. Burada muarızların itirazları iki noktada toplanmıştır. Birincisi, Kur'an'ın Allah sözü olmasına yönelik itiraz, ikincisi ise Kur'an'ın Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil teşkil eden en büyük mucize olmasına yönelik itirazdır. Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneltilen eleştirilere bakıldığında bu eleştirilerin genellikle Kur'an ayetlerinden yola çıkarak ileri sürüldüğü anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'a yöneltilen itirazlar, aslında Hz. Peygamber'in nübüvvetine yöneliktir.

Nübüvvete eleştiriler yönelten İbnü'r-Râvendî, aynı zamanda Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine de Kur'an vasıtasıyla itirazlarda bulunmuştur. Kâdî Abdülcabbâr, İbnü'r-Râvendî'ye nispet edilen *ed-Damîğ* adlı eserde onun Kur'an'da bulunan birçok ayetin kendi içinde çelişkiler barındırdığını iddia ettiğini belirtmiştir.⁷⁹⁷ İbnü'r-Râvendî'nin Kur'an'a yönelttiği bu eleştirilere önceki bölümde özet olarak değinilmiş olmakla birlikte, asıl itirazlar bu bölümde cevaplarla birlikte ele alınacaktır. İtirazlara bu bölümde yer verilmesinin sebebi, söz konusu itiraz edilen

⁷⁹⁶ Mâtürîdî, s. 284.

⁷⁹⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Münîye ve'l-Emel*, thk. Sâmî en-Neşşâr ve Usmanuddîn Muhammed, İskenderiye, 1972, s. 128.

ayetler ve verilen cevapların bir arada bulunmasının konunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak olmasıdır. Zira itirazlar önceki bölümde ele alınmış, cevaplar da bu bölümde değerlendirilmiş olsaydı, kanaatimizce konunun bir bütün içinde anlaşılması zor olacaktı. Bu bağlamda hem tekrara düşmemek hem de konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına böyle bir yöntemin isabetli olacağı kanaatini taşımaktayız.

Mu'tezile'nin Kur'an'ı eleştiren kişi ve gruplara verdiği cevaplara, özellikle Kâdî Abdulcabbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin XVI. cildinde, ayrıca onun *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-Metâin* ve *el-Münye ve'l-Emel* adlı eserlerinde ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'inde rastlamak mümkündür.

3.3.2.1. Kur'an'ın İlâhî Bir Kitap Olmasına ve O (Kur'an)'nın Güvenilir Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kâdî Abdulcabbâr'ın bildirdiğine göre Kur'an-ı Kerim'e yöneltilen en önemli itiraz noktalardan biri: O (Kur'an)'nın akılla çelişen ayetlerle dolu olmasıdır. Ayrıca onlara göre bu ayetler, bilgili bir insanın ağzından çıkmayacak kadar düşük seviyede hitap ve mesajlar içermektedir.⁷⁹⁸ Burada muarızların itirazlarına bakıldığında öncelikle nübüvvete yapılan itiraza benzer bir şekilde akıl açısından bir eleştirinin olması dikkat çekicidir. Öte yandan ayetlerin dil açısından zayıf olduğuna yönelik itiraz ise muhtemelen Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönelik bir saldırıdır. Onlar bu yolla hem Kur'an'ın hem de Hz. Muhammed (s.a.v.)'in peygamberliğine duyulan güveni sarsmayı amaçlamışlardır.

Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allaf bu itiraza şöyle cevap vermiştir:

Allaf'a göre Arapların Kur'an'da var olduğu iddia edilen bu çelişkileri muarızlardan daha iyi idrak edebildikleri inkâr edilemez bir gerçekliktir. Ayrıca söz konusu Arapların Hz. Peygamber'in nübüvvetini yalanlamak ve iptal etmek gibi bir amaçları da vardı. Hz. Peygamber, Kur'an'ın i'caz yönüyle onlara meydan okuyor ve

⁷⁹⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/346.

onların bu konuda aciz olduklarını söylüyordu. Hz. Peygamber'in Kur'an'ın şayet Allah'tan başkasından gelmiş olsaydı içinde çelişkiler bulunacağını belirtmek suretiyle Arap müşriklere meydan okuduğu bilinmektedir. Hz. Peygamber, Kur'an'ın Allah'tan geldiğini, ona asla yanlış görüşlerin dokunamayacağını, kendisinin şifa ve bürhan olduğunu vurgulamıştır. Allaf'a göre, şayet ortada muarızların belirttiği gibi Kur'an'da bir çelişki olsaydı, o dönemde yaşayan ve Kur'an'ı iptal etmeyi amaç edinen Arap müşrikleri mutlaka bugünkü muarızlardan önce davranırdı. Oysaki Araplar var olduğu iddia edilen bu çelişkileri ortaya koymak adına bir çaba sarfetmemiş, başka yollarla Kur'an'ın etkisini kırmaya çalışmıştır. Arapların bu tavrı Kur'an'ın belâgat açısından kusursuz olduğunu göstermektedir.⁷⁹⁹ Allaf'ın söz konusu açıklaması, Kur'an'ın dil açısından muhkem olduğunun tarihsel bir kanıtı niteliği taşımaktadır. Zira Araplar'ın Kur'an dilini çok iyi bilmelerine ve şiir-edebiyata o kadar hâkim olmalarına rağmen böyle bir girişimde bulunmamaları, aslında bu konuda aciz kaldıklarını göstermektedir. Bu da Kur'an'ın mucize bir kitap olduğunu ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdulcabbâr'a göre Kur'an'da çelişkiden bahsedebilmek için iki ayetten birinin diğerini nakzetmesi, birinin ispat ettiğini diğerinin yalanlaması veya birinin yalanladığını diğer bir ayetin ispat etmesi şeklinde olması gerekir. Oysaki Allah keliminde böyle bir durum söz konusu değildir.⁸⁰⁰ Bu anlamda muarızlar tarafından gelebilecek en ciddi eleştiri, bazı ayetlerin kendi içinde çelişkili gibi görünmesi ile ilgilidir. Kâdî Abdulcabbâr bununla ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır:

Kâdî'ya göre Kur'an'da bu açıdan herhangi bir çelişki söz konusu değildir. O bunu bir örnekle açıklamaktadır. “*Allah yerin ve göğün nurudur...*”⁸⁰¹ ifadesiyle aynı ayette geçen “*O'nun nurunun misali*” ifadesi ilk bakışta çelişkili gibi görünmektedir. Çünkü Allah'ın hem nur olması hem de kendisine ait ayrıca bir nurun bulunması muarızların mantığına göre çelişki arz etmektedir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre bu bir çelişki değil, aksine birbirini destekleyen iki ifadedir. Ona göre Allah'ın nurunun

⁷⁹⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/387.

⁸⁰⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/388.

⁸⁰¹ en-Nur, 24/35.

bulunması, O'nun aynı zamanda nur olmasını destekleyen bir durumdur.⁸⁰² Bir ayette buna benzer bir kullanım çelişki değil, sözün fesahat ve belâgat açısından üst seviye olduğunu göstermektedir. Örneğin “Bu senin suçundur” sözü ile “Bu senin elinin suçudur” sözleri arasında nasıllı bir tenakuz yoksa söz konusu ayette de durum aynıdır. Zira bu sözler birbirini anlam itibariyle destekleyen ifadeler taşımaktadır.⁸⁰³

Yukarıdaki açıklamaların bir benzerine Zemahşerî'nin *Keşşâf*'inde rastlamak mümkündür. Ona göre “Zeyd, kerem ve cömertliktir” sözü ile “O (Zeyd), kerem ve cömertliği ile insanları yüceltir ve durumlarını düzeltir.” sözünün çelişmemesi gibi ayette geçen söz konusu iki ifade de çelişmemektedir. Burada kastedilmek istenen şey, Allah'ın göklerdeki nurun sahibi olmasıdır. Bu nur aynı zamanda “hak” tır. Allah da bu ayette açık ve görünür olması itibariyle “hak” ı nura benzetmiştir.⁸⁰⁴

Konuyla ilgili Ebû Ali el-Cübbâî'nin açıklamaları da son derece önemlidir. O İbnü'r-Râvendî'nin *ed-Damîğ* adlı eserinde, Kur'an'da çelişkiler bulunduğu dair iddiaları şöyle reddetmiştir:

Ebû Ali “Zeyd ayakta duran, oturandır.” cümlesinden hareketle meseleye açıklık getirmiştir. Ona göre bu cümle ilk bakışta kendi içinde çelişkili gibi durmaktadır. Fakat çelişkinin olabilmesi için söz konusu “oturmak” ve “ayakta durmak” fiillerinin aynı zamanda gerçekleşmesi gerekmektedir. Öte yandan Zeyd şu anda ayakta durup beş dakika sonra oturduğu zaman bunda bir çelişki söz konusu olmaz. Bu konuyla ilgili olarak mütekellimler iki zıt şeyin durumu hakkında şöyle demişlerdir: “İki zıt, aynı anda ve aynı mekânda birleşemezler”⁸⁰⁵ Kelamcılar, iki zıt şeyin, farklı yer ve zamanda bulunmasında bir çelişki görmemişlerdir. Ebû Ali'ye göre bu kâide konuya açıklık getirmektedir. Dolayısıyla İbnü'r-Râvendî'nin söz konusu çelişki iddiaları yersiz ve temelsizdir.⁸⁰⁶ Görüldüğü gibi Ebû Ali Kur'an'da çelişki iddialarını bertaraf ederken, Kâdî Abdülcabbâr'ın nübüvvete yöneltilen epistemolojik itirazı müdafa ederken kullandığı yöntemi kullanmıştır. Hatırlanacağı gibi orada da

⁸⁰² Kâdî Abdülcabbâr, *Tenzih*, s. 286; *el-Muğnî*, XVI/ 388-389.

⁸⁰³ Metin Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, Fecr Yay., Ankara, 2011, s. 178.

⁸⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/754.

⁸⁰⁵ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/389.

⁸⁰⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/389-390.

“muhtelif” ile “tenâkuz” kavramlarının farkı ortaya konmak suretiyle söz konusu itiraz bertaraf edilmişti.

Kâdî Abdulcabbâr, yukarıda bahsi geçen eserlerinde, İbnü’r-Râvendî’nin Kur’an ayetlerinin çelişki içerdiğine dair iddialarını, üstadları Ebû Ali ve Ebû Haşim’in ağzından hareketle müdafa etmiştir. İbnü’r-Râvendî bu anlamda birçok ayet üzerinden itirazlarda bulunmuş ve Mu’tezilî âlimler de bu itirazlara cevaplar vermiştir.

İbnü’r-Râvendî’ye göre “*şeytanın hilesi zayıftır*”⁸⁰⁷ ayeti ile “*şeytan onlara Allah’ı anmayı unutturmuştur.*”⁸⁰⁸ ve “*şeytan onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve onları dalâlete saptırmıştır.*”⁸⁰⁹ ayetleri arasında çelişki söz konusudur. Çünkü ona göre hilesi zayıf olan şeytan, nasıl oluyor da insanları yoldan çıkarıp Allah’ı anmaktan alıkoyabilir?⁸¹⁰

Ebû Ali bu itiraza şöyle cevap vermiştir:

Ona göre şeytanın hilesinin zayıf olması, kâfire zarar vermeye yetki ve gücünün olmaması ile ilgili bir durumdur. Şeytan sadece kâfire vesvese verir ve onu günaha çağırır. Şayet kâfir bu çağrıya kulak verirse zarar görür, vermezse onun durumunda herhangi bir değişme olmaz. Ebû Ali’ye göre şeytanın durumu, malını kendisine vermesi için zengini ikna etmeye çalışan bir fakire benzer. Malı fakire verip vermemek zenginin elindedir. Malını vermekten kaçınabileceği gibi onu fakire vermek de onun elindedir. Şayet zengin, fakirin telkinlerine kanıp malını ona kaptırırsa, bu fakirin gücünden değil, zenginin görüş ve düşünce zayıflığındandır. Şeytanın kâfirle olan ilişkisi de bunun gibidir. Dolayısıyla Ebû Ali’ye göre şeytanın kâfire galip gelmesi veya onu yoldan çıkarması aslında mecazî anlamdadır. Yani kâfirin şeytanın hilesine kulak vermesi, şeytanın hilesinin zayıf olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Allah burada şeytanın hilesinin zayıflığından ziyade, kâfirin zayıf bir iradeye sahip olmasına dikkat çekmiştir. Öte yandan şeytanın hilesi gerçekten zayıftır. O sadece vesvese verebilir. Ebû Ali’ye göre bu vesvese olmasa bile kâfir yine küfre düşecekti.

⁸⁰⁷ en-Nisa, 4/76.

⁸⁰⁸ el-Mücâdele, 58/19.

⁸⁰⁹ en-Neml, 27/24.

⁸¹⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/390-392.

Zira kâfir, küfre düştüğü için şeytanın çağrısına kulak vermiştir. Dolayısıyla kâfir, şeytan davet etmeden önce de kâfir olduğundan, şeytanın vesvese vermesinin onun üzerinde herhangi bir etkisi söz konusu değildir. Diğer bir söylemle kâfir şeytanın çağrısına kulak verdiği için küfre düşmemiş, bilakis kâfir olduğu için onun hilelerine kanmıştır.⁸¹¹ Kâdî Abdulcabbâr'ın diğer üstadı Ebû Haşim ise bu konuda Ebû Ali'den farklı düşünmektedir. Ona göre şeytanın daveti kişide günaha karşı isteği artırmaktadır. Dolayısıyla vesvesenin kâfirin fiili üzerinde etkisi vardır.⁸¹² Zemahşerî de şeytanın vesvesesinin mü'min kimseler için önemsiz olduğunu belirtmiştir.⁸¹³ Burada genel olarak Mu'tezile'nin meseleye "tenakuz" ile " muhtelif" ifadelerinin farklı anlamlar taşıması yönünden yaklaştığı görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, onlar şeytanın hilesinin zayıf olmasının, insanın günah işlemesine engel olmadığını, söz konusu iki durumun tenakuz arz etmediğini vurgulamak istemiştir. Nihayetinde şeytanın hilesi zayıf da olsa, insanın iradesi daha zayıf olduğu takdirde onun günah işlemesi kaçınılmaz olur. Burada Mu'tezile'nin müdafaası son derece ikna edici görünmektedir.

İbnü'r-Râvendî'nin çelişkili olduğunu iddia ettiği diğer bir mesele ise Allah'ın ilmi ile ilgili ayetlerdir. Ona göre "*De ki Rabbimin sözleri için denizler mürekkep olsa ve bir o kadar da mürekkep ilave etseydik, bu durumda bile rabbimin sözleri bitmeden deniz tükenirdi.*"⁸¹⁴ ayeti ile "*Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: ruh rabbimin emrindendir, size ise (bu konuda) pek az bilgi verilmiştir.*"⁸¹⁵ ayeti çelişki arz etmektedir. Ona göre ikinci ayet, Allah'ın ruh hakkında bilgisi olmadığını belirtmektedir. Durum böyle olunca ilk ayetin bir hükmü kalmaz. Bundan dolayı bu ayetler çelişkilidir.

Ebû Ali bu tür bir itirazı cahillikle nitelendirmiş ve savunmayı şöyle yapmıştır:

Ona göre birinci ayet Allah'ın sonsuz delil ve işaretlerinin bulunduğunu ifade etmektedir. Buna karşın Allah söz konusu bütün delil ve işaretleri Kur'an'da

⁸¹¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/392.

⁸¹² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/392.

⁸¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/190.

⁸¹⁴ el-Kehf, 18/109.

⁸¹⁵ el-İsra, 17/85.

açıklamamıştır. Zira “*Rabbimin sözleri tükenmeden önce (denizler tükenirdi)*” ifadesi bunun bir göstergesidir. Dolayısıyla Allah’ın bu konuda Hz. Peygamber’e bir bilgilendirme yapmaması, O’nun ilminin sonsuz olduğu gerçeği ile çelişmez. Ebû Ali bu açıklamayı yaptıktan sonra meseleye aslah ve maslahat açısından yaklaşarak şu açıklamaları yapmıştır: Eğer ruhun insanlara açıklanması onlar için aslah olsaydı Allah zaten açıklardı. Açıklamadığına göre bunun insan için bir maslahat olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ebû Ali’ye göre Allah’ın her şeyi açıklamasında mutlaka bir maslahat vardır düşüncesi yanlıştır.⁸¹⁶

Kâdî Abdülcabbâr da ruh ile ilgili şöyle bir açıklama yapmıştır: İnsanlar Hz. Peygamber’e canlıların yaşamak için neden ruha ihtiyaç duyduklarını sormuşlardır. Allah da bunu sadece kendisinin bildiği konulardan olduğunu belirtmiştir. Yani aslında insanlar Hz. Peygamber’e ruhun mahiyetini sormamıştır. Bununla birlikte insanların Cebrail’i kastederek ruh hakkında soru sorduklarını söyleyenler de vardır. Bu bilgi de insanların bilmesi gereken bir şey olmadığı için “Size bu ilimden çok az verilmiştir.” buyrulmuştur.⁸¹⁷ Ebû Ali’ye göre bahsedilen ruhtan kastın Cebrail veya başka bir varlık olması meselesi ihtilaflı da olsa, İbnü’r-Râvendî’nin itirazı her hâlükarda yersiz ve yanlıştır.⁸¹⁸ Mu’tezilî müfessir Zemahşerî de genel olarak buna benzer açıklamalarda bulunmuştur.⁸¹⁹ Burada da Mu’tezile’nin meseleye aynı mantıkla yaklaştığı görülmektedir. Söz konusu ayetler farklı anlamlar ihtiva etseler dahi kendi aralarında çelişki yoktur. Allah sonsuz ilim sahibidir. Bu ilimden bir kısmını insanlara aslah ve maslahatın bir gereği olarak verirken, verilmesi maslahat olmayan ilmi ise vermemiştir. Mesele bu kadar açıktır. Bu anlamda İbnü’Râvendî’nin ortaya koyduğu itirazın tutarsız olduğu, Mu’tezile’nin ise itirazı uygun bir şekilde bertaraf ettiği söylenebilir.

⁸¹⁶ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/392-393.

⁸¹⁷ Kâdî Abdülcabbâr, *Tenzîh*, s. 232.

⁸¹⁸ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/393.

⁸¹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/1176-1178; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/134-136.

Kâdî Abdulcabbâr'ın bildirdiğine göre İbnü'r-Râvendî Kur'an'da matematiksel açıdan bazı çelişkiler olduğunu iddia etmiştir. Ona göre çelişkilerin bulunduğu ayetlerden bazıları şunlardır:

*"De ki: "Arzı iki devirde yaratanı inkâr edip O'na başkalarını ortak mı koşuyorsunuz? O yaratıcı ve âlemlerin rabbi olan Allah'tır.(9) Arz üzerinde sarsılmaz dağlar oturttu, orayı bereketli hâle getirdi; gerekli besinlerini orada -bunlara ihtiyacı olan varlıklar için eşit derecede olmak üzere- uygun ölçülerle yarattı. (Bütün bunlar) dört devirde oldu.(10) Dahası O, duman hâlinde olan semaya iradesini yöneltti; ardından ona ve arza, "İsteyerek veya istemeyerek (varlık sahnesine) gelin!" buyurdu. "İsteyerek geldik" dediler.(11) Böylece onları iki evrede yedi gök olarak yarattı, her göğe işlevini ilham etti. Biz, yakın semayı kandillerle donattık ve onu koruduk. İşte bu, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen Allah'ın takdiridir.(12) "*⁸²⁰

İbnü'r-Râvendî, yukarıdaki ayetlerde toplam sekiz günden bahsedildiğini, oysaki konuyla ilgili başka ayetlerde yerin ve semâvâtın altı günde yaratıldığına ilişkin bilgilerin mevcut olduğunu⁸²¹, dolayısıyla bu iki beyan arasında bir çelişki olduğunu öne sürmüştür.⁸²²

Mu'tezile'den Ebû Ali'ye göre Fussilet Suresi'nin dokuzuncu ayetinde geçen "yeri iki günde yaratanı..." ile kastedilen iki gün, aynı surenin onuncu ayetinde geçen "Bütün bunlar dört günde oldu" ayetinde ifade edilen dört güne dâhildir. Dolayısıyla dokuzuncu ayette geçen iki gün, onuncu ayette zikredilen dört güne ayrıca eklenmez. Yine aynı surenin on ikinci ayetinde geçen "Böylece onları iki günde yer ve gök olarak yarattı" ifadesinde ise iki gün söz konusudur. Önceki dört güne son ayette geçen iki ayet eklendiğinde toplam altı gün olmakta ve çelişkili olduğu iddia edilen diğer ayetlerle⁸²³ aslında bir tenâkuzun olmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Ali bu açıklamayı yaptıktan sonra meseleyi mantıksal bağlamda ele alarak şöyle bir benzetme yapmıştır: "Ben Basra'dan Bağdat'a on günde; Basra'dan Kûfe'ye ise on üç günde gittim" sözü

⁸²⁰ el-Fussilet, 41/9-12.

⁸²¹ İlgili ayetler için bkz. el-A'raf, 7/54; el-Furkan, 25/59; el-Hud, 11/7; el-Yunus, 10/3.

⁸²² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/393.

⁸²³ el-A'raf, 7/54; el-Furkan, 25/59; el-Hud, 11/7; el-Yunus, 10/3.

incelendiğinde bunda bir çelişkinin olmadığı rahatlıkla görülebilir. Ona göre burada kastedilen on üç gün, bahsi geçen on günden hariç olmayıp onunla birlikte on üç gün olarak anlaşılmalıdır. Yani kişi Basra’dan Bağdat’a on günde gitmiş, oradandan yolculuğa üç gün devam ederek Kûfe’ye varmıştır. Söz konusu ayetlerde de durum aynıdır.⁸²⁴

Kâdî Abdulcabbâr da üstadı Ebû Ali’nin yaptığı açıklamalara aynen katılmakla birlikte meselenin daha iyi anlaşılması için üstadının getirdiği örneğe benzer bir örnek getirmiştir: “Bir kimse evladına ben sana Kur’an okumayı bir yılda öğretip, iki yılda seni dini bilgiyi anlayacak seviyeye getirdim” dediğinde toplamda iki yılı kastetmiş olur. Yani babanın evladına Kur’an öğretmesi ve dinî anlayış kazandırması iki yılda gerçekleşmiştir.⁸²⁵

Mu’tezile’den Zemahşerî’ye göre “*tam dört günde*” ibaresi, Allah’ın yerin ve onun içindekilerini yarattığı süreyi ifade etmektedir. Dolayısıyla o da konuya Kâdî Abdulcabbâr ve Ebû Ali gibi yaklaşıp söz konusu ayetlerde çelişki olmadığı kanaatindedir.⁸²⁶

İbnü’r-Râvendî’nin çelişkili olduğunu düşündüğü diğer iki ayet de şunlardır:

*“Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak tamamlayıp düzene koyan O’dur ve O, her şeyi hakkıyla bilmektedir.”*⁸²⁷

*“Şimdi, sizi yaratmak mı daha zor yoksa göğü yaratmak mı? Onu Allah yaptı.(27) Onu yükseltip kusursuz olarak şekillendirdi.(28) Gecesini kararttı, gündüzünü ağarttı.(29) Bundan sonra da yeryüzünü döşeyip yaydı.(30)”*⁸²⁸

İbnü’r-Râvendî’ye göre birinci ayette önce yerin, ondan sonra da göğün yaratıldığından bahsedilmektedir. Nâziat suresinde geçen diğer ayetlere toplu şekilde

⁸²⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/393.

⁸²⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *Tenzîh*, s. 369-370.

⁸²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, V/1088-1102.

⁸²⁷ el-Bakara, 2/29.

⁸²⁸ en-Nâziat, 79/27-30.

bakıldığında ise tam tersi bir durum söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu iki beyanda bir çelişki vardır. Ebû Ali bu çelişki iddiasını şöyle cevaplandırmıştır: Allah öncelikle yeri yaratmıştır. Sonra göğü düzenleyerek tekrar yere yönelmiş ve yeri düzenlemiştir. Yerin düzenlenmesinden kasıt ise onun yayılmasıdır. Yani Allah yeri öncelikle yaymadan yaratmış, sonra göğü düzenleyip yeri yaymıştır. Kâdî Abdulcabbâr ise üstadının fikirlerine katılarak İbnü'r-Râvendî'yi cehâletle nitelendirmiş, bu konudaki sözü daha fazla uzatmamıştır.⁸²⁹

İbnü'r-Râvendî'nin çelişkili olduğunu düşündüğü diğer iki ayet de şunlardır:

*"Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım."*⁸³⁰

*"Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk...."*⁸³¹

İbnü'r-Râvendî'ye göre bu ayetlerin birincisinde Allah'ın insanları ve cinleri kulluk için yarattığından bahsederken ikinci ayette ise onları cehenneme atmak için yarattığı beyan edilmektedir. Ona göre anlam açısından bu ayetlerde çelişki vardır. Kâdî Abdulcabbâr'a göre söz konusu itiraz tamamen yorum hatasından kaynaklanmaktadır. Ona göre ikinci ayetin manası sonuç odaklı düşünüldüğünde, ortada bir çelişkinin olmadığı kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Eğer iki ayet, *"Biz cinleri ve insanları kulluk için yarattık ancak çoğu bu kulluğu yapmayıp cehenneme gidecektir"* şeklinde anlaşılırsa mesele çözülmüş olacaktır.⁸³²

Kâdî Abdulcabbâr'ın burada bağlamından kopararak öne sürülmüş ve aralarında çelişki olduğu iddia edilen ayetleri, Allah'ın her şeyi önceden bilmesi ile ilişkilendirerek açıkladığı görülmektedir. İtirazların içinde bulunduğu büyük resme bakıldığında İbnü'r-Râvendî'nin hep aynı hataya düştüğü müşahade edilmektedir. O daha önceki örneklerde olduğu gibi son örnekte de ayetleri, içinde bulundukları olay,

⁸²⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/394.

⁸³⁰ ez-Zariyat, 51/56.

⁸³¹ el-A'raf, 7/179.

⁸³² Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/394.

sure ve esbâb-ı nüzûl⁸³³ gibi bağlamlarından kopararak öne sürmüş ve bunlarda çelişki olduğunu iddia etmiştir. Bazıları bu tavrı “dil oyunu”⁸³⁴ olarak nitelendirmişlerdir. Mu’tezile âlimleri de ayetlerin bağlamlarını ortaya koyarak meseleleri hep aynı şekilde çözüme kavuşturmuştur.

Meselenin daha iyi anlaşılması için bir örnek üzerinden konuyu değerlendirmek yerinde olacaktır. Örneğin: “*Allah’ın sözünde asla değişme yoktur*”⁸³⁵ ilahî beyanı ile “*Allah dilediğini siler dilediğini sabit bırakır*”⁸³⁶ ifadesindeki anlamlar ilk bakışta birbiri ile çelişkili gibi görünmektedir. Fakat ayetlerin bağlamları incelendiğinde durumun aslında çelişki olmadığı anlaşılmaktadır. Yunus suresindeki ayetin bağlamını anlayabilmek için öncelikle ayetin tamamını ve önceki ayetleri görmek gerekir. Ayetin tam metni ve önceki iki ayet şöyledir:

*“Bilesiniz ki Allah dostlarına asla korku yoktur; onlar üzüntü de çekmeyecekler.(62) Onlar ki, iman etmişler ve takvâya ermişlerdir, işte onlara hem bu dünya hayatında hem de âhirette müjdeler olsun!(63) Allah’ın sözlerinde değişme olmaz; (öyleyse) en büyük kazanç budur.(64)”*⁸³⁷

Sözkonusu ayetler incelendiğinde meselenin Allah’ın sözünde ve vadinde bir değişimin asla olmayacağı, bu itibarla Allah dostu takva sahibi insanlara verilen sözde bir değişimin olmaması ile ilgili olduğu hemen anlaşılmaktadır. Dolayısıyla burada müminler için bir müjde sözkonusudur.⁸³⁸ Mu’tezile’den Zemahşerî bu ilahî beyanın bu anlama geldiğini başka ayetlerle⁸³⁹ de desteklemiştir.⁸⁴⁰

Öte yandan “*Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır*” şeklindeki ayetin bağlamı şöyledir: “*Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik. Allah’ın izni olmadan hiçbir peygamberin mucize imkânı yoktur. Her surenin yazıldığı bir kitap*

⁸³³ Tefsir ilminin âyet veya sûrelerin iniş sebeplerini araştıran dalı. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhsin Demirci, “Esbâb-ı Nüzûl”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI/360-362.

⁸³⁴ Özdemir, *Mu’ezile’nin Kur’an Müdafası*, s. 194.

⁸³⁵ el-Yunus, 10/64.

⁸³⁶ er-Ra’d, 13/38-39.

⁸³⁷ el-Yunus, 10/62-64.

⁸³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/302-304.

⁸³⁹ Örnek olarak bkz. el-Kâf, 50/29.

⁸⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/302-304.

vardır. Allah dilediğini siler, dilediğini sabit bırakır. Bütün kitapların aslı onun yanındadır.”⁸⁴¹

Zemahşerî bu iki ayeti şöyle yorumlamıştır: Allah silmeyi uygun gördüğü kısımları siler, maslahat açısından insanın menfaatine uygun düşenleri de öylece sabit bırakır. *El-Keşşâf*’da geçen başka bir yoruma göre Hafaza Melekleri insanda meydana gelen haram ve sevap dışında mübah türündeki şeyleri siler. Çünkü melekler iyi ve kötü söz ve fiileri yazmakla emrolunmuşlardır. Başka bir yoruma göre ise Allah kulun tövbesi üzerine küfür ve isyan fiillerini siler, iman ve itaat fiillerini ise silmez, sabit bırakır. Son yoruma göre Allah yarattığı bazı varlıkları yok etmekle birlikte onların durum ve niteliklerini sabit bırakır.⁸⁴²

Görüldüğü gibi değişmenin olmayacağını ifade eden ayet ile bunun zıttını ifade eden ayetlerin bağlamları birbirinden tamamen farklıdır. Birincisinde Allah’ın inananlar için vad ettikleri noktasında asla sözünden dönmeyeceğinden bahsederken, ikincisinde Allah’ın kullarının maslahatı için bazı mesajları değiştirebileceği zikredilmiştir. Dolayısıyla ortada bir çelimenin olmadığı rahatlıkla söylenebilir.

Sonuç olarak;

Mu’tezile’ye göre Allah’ın ayetlerinde bir çelişki veya zıtlık söz konusu değildir. Anlamı açık veya kapalı ayetler ilk bakışta çözülemeyebilir. Böyle bir durumda mükellefin okuduklarını mutlaka akıl süzgecinden geçirmesi gerekmektedir. Bu bağlamda anlamı idrak edilebilenler anlaşıldığı şekilde kabul edilir. Diğerleri ise toplum tarafından kabul görmüş anlayışlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. Mu’tezile’ye göre böylesine güzel bir yol varken bu ayetleri bağlamından koparıp aralarında çelişki olduğunu söylemek, cahilce ve tutarsızca bir tavidir.⁸⁴³

⁸⁴¹ er-Ra’d, 13/38-39.

⁸⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/772-774.

⁸⁴³ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/395.

3.3.2.2. Kur'an'ın Belâgat ve Fesahat Açısından Mucize Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kur'an-ı Kerim Mu'tezile âlimleri tarafından gerek anlamsal olarak gerekse i'caz açısından mucize olarak kabul edilmiştir. Önceki başlıkta anlamsal açıdan Kur'an'a yöneltilen eleştiriler ve Mu'tezile'nin bu eleştirilere verdiği cevaplar ele alındı. Bu başlıkta ise Kur'an'a metinsel bağlamda yöneltilen eleştiriler ve Mu'tezile'nin verdiği cevaplar ele alınacaktır. Kur'an'ın i'caz ile ilgili yönü, akıllara öncelikle belâgat meselesini getirmektedir. Diğer bir söylemle Kur'an'ın metinsel bağlamda bir mucize olması demek, onun sahip olduğu üstün belâgat özelliklerini ön plana çıkarmaktadır.

Belâgat, kişinin aklındaki düşünceleri karşısındaki insana noksansız iletmeye neden olacak bir kısalığı ya da sıkıcı uzatmaları terk ederek aktarmasına denilmektedir.⁸⁴⁴ Kur'an'ın mucize olduğuna muhâlefet eden bazı kişi ve grupların özellikle Kur'an'da sık sık tekrar eden ayetleri öne sürerek onun mucize olmadığını savundukları bilinmektedir.⁸⁴⁵ Onlar ayrıca bazı surelerde sözün gereğinden fazla uzatılmasına itiraz ederek bunun mucizenin önünde bir engel olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁴⁶ Öte yandan bazı kelimelerin köken itibariyle yabancı olması⁸⁴⁷ ve ilahî hitabın evrensel olması ile ilgili itirazlar da söz konusudur.⁸⁴⁸ Şimdi zikredilen bu itirazlar ve Mu'tezile'nin söz konusu itirazlara verdiği cevaplar ele alınacaktır. Konumuza geçmeden hemen şunu belirtmekte yarar vardır: Bütün bu itirazlarda, kimin itiraz ettiği Kâdî Abdulcabbâr tarafından belirtilmemekle birlikte, onun büyük ihtimalle yine İbnü'r-Râvendî olduğu tahmin edilmektedir.

3.3.2.2.1. Kur'an'daki Tekrarlara Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Mu'tezile'den Ebû Ali, tekrarın fesahate bir zarar vermeyeceği kanaatini taşımaktadır. Ona göre bu dilde fasih olanların çokça yaptığı bir şeydir. Fasih kimseler

⁸⁴⁴ Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası*, s. 201.

⁸⁴⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/397.

⁸⁴⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/401.

⁸⁴⁷ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/406.

⁸⁴⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/425.

aynı olayı zaman zaman farklı yerlerde farklı lafız ve kelimeleri kullanarak anlatılan konunun bağlamına uygun düşecek şekilde anlatırlar. Bu onlar için ayıplanmak şöyle dursun, övgüyü hakedecek bir eylemdir. Ebû Ali'ye göre şayet bir söz veya olay aynı yerde (ard arda) tekrar edildiğinde belâgat ve fesahate aykırı olur.⁸⁴⁹ O Kur'an'daki tekrarlara yöneltilen itirazlara cevap olacak mahiyette şu açıklamaları yapmıştır:

“Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'i yirmi üç yılda tedricen indirdi. Hz. Peygamber'in göğsü (kalbi) gerek kâfirlerin gerek muarızların gerekse ona eziyet ve kötülük yapmak isteyenlerin yaptıkları yüzünden daralıyordu. Böyle durumlarda Allah ona geçmiş peygamberlerin kıssalarını anlatıyor, böylece o Allah'ın izzet ve büyüklüğünü görüp teselli oluyordu. Allah Teâlâ da bu konuyla ilgili şu ayeti indirmiştir: *“Peygamberlerin haberlerinden senin kalbini teskin edeceğimiz her haberi sana anlatıyoruz.”*⁸⁵⁰ Böylece Allah bundan maksadın ne olduğunu beyan etmiştir. Hz. Peygamber'in göğsü her daraldığında geçmiş kıssaların vahyedilmesi bir ihtiyaç hâline gelmiştir. O bu kıssaları dinledikçe rahatlıyor ve teselli buluyordu.”⁸⁵¹

Görüldüğü gibi sözkonusu tekrarlar belli bir amaca binaen vahyedilmiştir. Bunlar ayrıca sıradan tekrarlar olmayıp içinde anlatılan her konunun bağlamı ile uyumlu olacak ve anlatılan konunun önemini ön plana çıkaracak bir mahiyet arz etmektedir. Bu bağlamda tekrarların rastgele, düşünülmeyen yapılmış, maksatsız bir icraat olmadığı açıktır.

Ebû Ali yukarıdaki açıklamaları yaptıktan sonra Rahman Suresi'nde tekrar eden *“Hâla Rabbinizin hangi nimetlerini yalanlıyorsunuz?”* ayetini ele alarak bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Ona göre bu ayetin tekrar edilmesinde Hz. Peygamber'i teselli edecek bir yön bulunmamaktadır. Aslında Ebû Ali bunları bir tekrar olarak da kabul etmemiştir. Çünkü söz konusu ayet, farklı nimetler zikredildikten sonra tekrarlanmıştır. Dolayısıyla bu tekrarlar şu şekilde anlaşılmalıdır: *“Hâla Rabbinizin zikredilen nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz?”* Ona göre her ne kadar bu ayetler görüntü itibarıyla tekrar edilmiş görünse de anlam itibarıyla her tekrar kendinden önceki ayetin bağlamı ile ele alınmalıdır. Sözün bazen günlük hayatta

⁸⁴⁹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/397.

⁸⁵⁰ el-Hûd, 11/120.

⁸⁵¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/397.

da tekrar edilmesi, kastedilen anlamın hâsıl olması için gerekmektedir. Çocuğuna büyük emekler vermiş bir baba, çocuğu saygısızlık yaptığında “Sana bu kadar emek verdiğim hâlde beni kızdırıyor musun?” sözünü tekrar etmesi buna örnek verilebilir. Buradaki tekrar amaçsız olmayıp babanın kastettiği duyguyu karşı tarafa aktarmanın bir yolu olarak düşünölmelidir. Durum böyle olunca tekrar edilen söz, belâgat açısından daha da değerli olmaktadır.⁸⁵²

Muarızların Rahman Suresi’nde tekrar eden söz konusu ayete ilişkin bir itirazı da bu ayetin bazen bahsi geçen nimetlerden sonra değil de cehennem azabını haber veren ayetlerden sonra gelmesi ile ilgilidir. Örneğin “*Üzerinize ateşten alev ve duman gönderilir de bir birinizi kurtaramaz yardımlaşamazsınız. O hâlde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz? Onlar cehennem ile kaynar su arasında dolaşır dururlar. O hâlde Rabbinizin nimetlerinden hangisini yalanlıyorsunuz?*”⁸⁵³ ayetleri bu vecihtendir.

Mu’tezile bu gibi itirazların son derece yersiz olduğunu belirttikten sonra Ebû Ali meseleyi şöyle izah etmiştir:

Cehennem ve azap Allah’ın hayır ve nimet fiillerinden değildir. Fakat bununla birlikte insanları günahıtan uzaklaştırıp itaate yönlendirmesi açısından cehennem ve azabın tasvir edilmesi onlar için hayır ve nimet sayılmaktadır. Bu bağlamda insanları bazı şeylerle tehdit etmek, ilk bakışta hayır gibi görünmese de bu vesile ile kişinin günahıtan uzaklaşp itaate yönelmesi sonucu düşünöldüğünde söz konusu tehdit hayır olarak kabul edilir. Murselât Suresi’nde tekrar eden “*O gün yalanlayanların vay hâline*” ayeti de bu şekilde değerlendirilmiştir.⁸⁵⁴ Burada Mu’tezile’nin meseleye sonuç odaklı yaklaştığı görölmektedir. Yani onlara göre bir fiil icra edildiği zaman, onun hayır mı şer mi olduğı, ortaya çıkardığı netice ile anlaşılabilir.

Muarızların tekrar eden ayetler noktasında itiraz ettikleri surelerden biri de Kâfirûn Suresi’dir. Burada itiraza konu edilen ayet, surenin üçüncü ve beşinci

⁸⁵² Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/398-399.

⁸⁵³ er-Rahman, 55/35-36; 44-45.

⁸⁵⁴ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/399.

ayetlerinde tekrar eden “*Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz*” ifadesidir. Ebû Ali’ye göre burada surenin iniş sebebi ve ayetlerin bağlamları bir arada düşünüldüğünde bunların aslında ifade olarak aynı olsalar da anlam itibariyle farklı oldukları anlaşılmaktadır. Ona göre bu iki ayetin arasında bulunan “*Ben sizin taptıklarınıza tapıcı değilim*” ifadesi aslında söz konusu iki ayetin farklı anlamlara geldiğini göstermektedir. Bu ifade Hz. Peygamber’in, müşriklerin geçmişte (şirke düşmeden önce) taptıkları tek Allah’a taptığına, öte yandan müşriklerinse tek olan Allah’a tapmanın yanı sıra taşlara ve putlara tapmaya başladıklarına ve bu tavırlarına devam ettiklerine işaret etmektedir. Bu ifadeden sonra gelen ve tekrar olduğu iddia edilen “*Siz de benim taptığıma tapıcılar değilsiniz*” ayeti ise burada “*Siz bundan sonra da benim taptığıma tapmazsınız*” anlamını ifade etmektedir.⁸⁵⁵ Yani aynı anlama geldiği iddia edilen iki ayetten birincisi, söz konusu Kâfirûn Suresi’nin indiği zamanda müşriklerin putlara taptığını ifade ederken, ikincisi bu durumun istikbalde de devam edeceğine işaret etmiştir. Dolayısıyla bunların tekrar eden ayetler olduğunu söylemek isabetsiz bir tutumdur.

Ebû Ali ayrıca bu surenin Esbâb-ı Nüzûl’üne dikkat çekerek meselenin açıklığa kavuşması için bunun bile yeterli olacağını söylemiştir. Bu sure kâfirlerin Hz. Peygamber’e “*Sen bizim taptığımızı bir yıl tapın, sonra da biz senin taptığına bir yıl tapalım. Sonra sen tekrar bizim taptığımızı bir yıl tap. Böylece ortak bir ibadet anlayışımız olsun*” demesi üzerine nazil olmuştur.⁸⁵⁶ Ebû Ali’ye göre müşriklerden bu şekilde tekrar eden cümleler gelince, ilahî beyan da bu tarzda gelmiştir. Ona göre bu tarz bir teklife başka şekilde karşılık vermek uygun değildir.⁸⁵⁷ Bu konuda şöyle bir örnek vermek, Ebû Ali’nin düşüncesini açıklamak açısından yerinde olacaktır: Bir babanın evladına “*Dediğimi yapacaksın, dediğimi yapacaksın, dediğimi yapmak*

⁸⁵⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/400. Bu görüşte olan başka müfessirler vardır. Fakat bunula birlikte bu tekrarın te’kid anlamında kullanıldığını söyleyenler de vardır. Bunu iddia edenler, Kâfirûn Suresi’ndeki bu tekrarların bir benzerinin de Tekâsür Suresi’nde geçen “*Muhakkak cehennemi göreceksiniz. Sonra onu mutlaka yakinen göreceksiniz*” ve İnşirah Suresi’nde geçen “*Gerçekten zorlukla birlikte kolaylık vardır. Şüphesiz zorlukla birlikte kolaylık vardır.*” ayetlerinde de mevcut olduğunu belirtmişlerdir. İbn Kesir, X/361-362.

⁸⁵⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/400; İbn Kesir de de bu konuda aynı gerekçeyi zikretmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Kesir, X/361.

⁸⁵⁷ Ayrıntılı açıklama için bkz.. Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/400-401.

zorundasın” demesine karşı evladın da “Dediğini yapmayacağım, dediğini yapmayacağım, dediğini yapmak zorunda değilim.” şeklinde karşılık vermesi bu vecihtendir. Yani burada sözü söyleyen, talepte bulunan veya soru soran kişiye, onun ifadesi cihetinden cevap verilir. Ebû Ali’nin burada vurgulamak istediği ve meseleyi Esbâb-ı Nüzû ile bağdaştırmaya çalıştığı nokta budur.

Sonuç olarak;

Muarızlardan gelen ve tekrar eden ayetlere ilişkin itirazların Mu’tezile tarafından ikna edici bir şekilde müdafaa edildiği görülmektedir. Mu’tezile, önceki başlıkta olduğu gibi burada da itiraza muhatap olan ayetlerin bağlamından, Esbâb-ı Nüzûl’ünden ve Arap dilinin üstün özelliklerinden hareketle eleştirilere cevaplar getirmiştir. Burada bilinmesi gereken hususlardan biri; Kur’an’da tekrar eden ayet veya olayların, özellikle Hz. Peygamber’e moral verme amacı taşıdığı açıktır. Bu bağlamda bir söz veya olay beyan edilirken farklı tarzlarda defalarca tekrarlanabilir. Bu durum Kur’an’ın sanatsal ve dil özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla tekrar eden ayet ve olaylardan hareketle, onun mucize bir kitap olduğunu inkâr etmek akıl işi değildir. Zira bu bir noksanlığa ve kusura değil, o dilin ve düşüncenin ne kadar zengin olduğuna işarettir. Bu itibarla Mu’tezile’nin Kurân’ın sahip olduğu bu zengin dilin retorik özelliğini ön plana çıkartarak bağlamları ortaya koyduğu ve onu bu yolla savunduğu söylenebilir.

3.3.2.2.2. Kur’an’da Sözü Gereksiz Uzatılmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kâdî Abdulcabbâr, Kur’an’da sözün gereksiz uzatılmasına ilişkin bazı itirazların olduğunu belirtmiştir. Bu itirazlara göre Kur’an’da sözün uzatılması, onun sanat ve feshat açısından itibarına gölge düşürmektedir. Bu itiraza daha çok Mu’tezile’den Ebû Hâşim cevap vermiştir.

Ebû Hâşim, bir sözün doğruluğunun, güzelliğinin ve ifade ettiği anlam zenginliğinin kendisine ihtiyaç hâsıl olmasıyla ortaya çıktığını belirtmiştir. O bu konuda şu ayeti örnek vermiştir: “Sizlere *Annelerinizi, kızlarınızı, bacılarınızı,*

hâlalarınız teyzeleriniz... (ile nikâhlanmanız) haram kılınmıştır.”⁸⁵⁸ Bu ayette kişinin evlenmesinin haram olduğu akrabalar belirtilmiştir. Ebû Haşim’e göre söz konusu ayette bahsi geçen kişilerin hepsini kapsayacak anlamda bir kelime olmadığından, meselenin tam anlaşılması adına evlenilemeyecek bütün kişiler belirtilmiş ve dolayısıyla bir uzatmaya gidilmiştir. Böylesi durumlarda anlamı tam ifade etmek için sözü yeteri kadar uzatmak gereklidir. Örneğin bu ayette kendisiyle nikâh yapılamayacak kadınlar belirtilmiştir. Durum böyle olunca bunun eksiksiz bir şekilde açıklanması şarttır.⁸⁵⁹

Ebû Haşim’e göre sözün uzatılması, sadece kısa ve öz anlatımın mümkün olduğu hâllerde kınanmaya tabî olur. Aksi hâlde anlatılmak istenen mânâ kısa ve öz bir şekilde anlatmaya imkân vermiyorsa, sözün uzatılması kınanmaz. Böylesi durumlarda sözün uzatılması daha efdaldır. Özellikle sözün havada kaldığı, haricî anlamların ayıklanması ve özellikle duyguların ifade edilmesi gerektiği durumlarda sözün uzatılması daha uygun görülmüştür.⁸⁶⁰ Ebû Haşim konunun daha iyi anlaşılması için şu örneği vermiştir:

Bir kadın “Ben çocuklarımı terbiye etmekle meşgulüm” dediğinde eğer kastettiği şey, bu meşguliyetten dolayı başka bir işle uğraşmadığı ve bunu hakkıyla yerine getirdiği ise burada çocuklarını nasıl terbiye ettiğinden söz etmesi abestir. Öte yandan yukarıdaki sözden kasıt, çocukların uyarılması veya terbiye edilmesi gereken hâller ise böylesi bir durumda sadece bu sözü söylemek bir noksanlık kabul edilmiştir.⁸⁶¹ Başta da belirtildiği gibi Mu’tezile’ye göre sözün uzatılması veya kısa tutulması, ihtiyaca göre değişmektedir. Bazen sözün uzatılması abes karşılanırken

⁸⁵⁸ en-Nisa, 4/23.

⁸⁵⁹ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/400-401. Bazılarına göre sözün uzatılması, anlamı ifade etme açısından ilahî iradenin yetersiz kaldığı izlenimi verse de aslında bu yetersizlik muhatap alınan insan topluluğu için söz konusudur. Bkz. Özdemir, *Mu’tezile’nin Kur’an Müdafaası*, s. 210. (83. dipnotta) Yani belki de Allah uzun olan bazı ayetleri kısa olarak da gönderebilirdi. Fakat insanların anlama ve idrak etme bakımından farklı olduğunu ve belki de hiç kimsenin anlayamayacağını bildiği için ayetleri geniş geniş, anlaşılır bir tarzda göndermiştir. Bu da ilahî iradenin değil, emre muhatap olan insanın sınırlı olduğunu göstermektedir.

⁸⁶⁰ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Münye ve ’l-Emel*, s. 132.

⁸⁶¹ Kâdî Abdalcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/401-402.

bazen de gerekli görülmüştür. Önemli olan anlatılmak istenen mânânın eksiksiz bir şekilde ifade edilmesidir. Kısa veya uzun olması önemli değildir.

Mu'tezile'ye göre sözün uzatılması bazen de te'kid veya vurgu yapmak için gereklidir. Kur'an'da bununla ilgili birçok örnek mevcuttur. Fakat Ebû Ali'ye göre sözü uzatmanın te'kid ve vurgu dışında da çok faydaları vardır. Mesela bunlardan bir tanesi şudur: Bazen sözün gereğinden kısa tutulması, anlamın başka yönlere çekilmesine olanak tanır. Bu da ifade edilmek istenen gerçek anlamın aktarılmasına engel olur. Diğer bir söylemle, sözün uzatılması suretiyle gerekli vurgu, pekiştirme ve te'kidler yapılmadığında sözün ifade ettiği anlamın ihtimal taşıması durumu ortaya çıkar. Bundan dolayı pekiştirme ve vurgu sözün ihtimal taşıması durumunu ortadan kaldırır. Örneğin, sadece "*Melekler secde etti...*"⁸⁶² ifadesinden bütün meleklerin secde ettiği anlamı çıkmaz. Dolayısıyla sözkonusu ifade anlam itibariyle ihtimalli bir durum arz etmektedir. Fakat ayetin devamında geçen "...hepsi birden" ibaresi belirsizliği ve ihtimalli durumu ortadan kaldırmıştır. Kur'an'da buna benzer pek çok ayet vardır. Bu gibi durumlarda sözü kısa tutmak, anlamı kısırlaştıracağından ve amacın gerçekleşmesine engel teşkil edeceğinden, sözün uzatılmasını kınamak veya ayıplamak uygun bir tutum değildir.⁸⁶³ Kâdî Abdülcabbâr meseleye farklı bir açıdan yaklaşarak sözkonusu itirazlara şöyle bir cevap vermiştir:

Ona göre gerçekten de Kur'an'da onun mucize olmasına hâlel getirecek fesahat ve belâgat ile ilgili noksanlıklar olsaydı, o dönemde edebiyatı, şiiri ve grameri çok iyi bilen, aynı zamanda Kur'an'ın emirlerini itibarsızlaştırmak isteyen Araplar, Kur'an'daki bu eksiklikleri bulup ortaya koyarlardı. Arapların Kur'an'a bu kadar düşman olmalarına rağmen böyle bir girişimde bulunmamaları, aslında ilahî hitabın belâgat ve fesahat açısından kusursuz olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla yöneltilen itirazlar yersizdir.⁸⁶⁴ Kâdî Abdülcabbâr'ın bu açıklaması kanaatimizce diğer savunmaların hepsinden daha değerlidir. Çünkü günümüze gelen kaynaklarda Arapların Kur'an'ın belâgat ve fesahatine yönelik bir itiraza rastlamak mümkün

⁸⁶² el-Hicr, 15/30.

⁸⁶³ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/402.

⁸⁶⁴ Kâdî Abdülcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/403.

değildir. Onlar daha çok Hz. Peygamber'e büyücü, kâhin ve sihirbaz gibi yakıştırmalarda bulunmuşlardır. Bu da hakikaten bu itirazların çok yersiz olduğunu göstermektedir.

Mu'tezile'ye göre bir sözden kastedilen anlamın muhataba eksiksiz aktarılması, bazen kısa bir söz ile mümkün olurken bazen de sözü uzatmak gerekir. Bu anlamda önemli olan muhatabın mesajı tam algılamasıdır. Sözün uzun veya kısa tutulması önemli değildir. Onun için Kur'an'da sözün bazı yerlerde uzatılması kusur olarak görülmemeli, bunda hâsıl olan fayda ve kolaylıklar düşünülmelidir. Muarızların meselenin bu yönünü görmezden gelip itirazlarda bulunması, Mu'tezile'ye göre anlamsızdır.

3.3.2.2.3. Kur'an'da Bazı Kelimelerin Yabancı Kökenli Olmasına Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Kur'an-ı Kerim'in dili Arapça'dır. Bu bilgi Kur'an'da da geçmektedir.⁸⁶⁵ Bununla birlikte Kur'an'ın mucize olduğunu inkâr eden bazı gruplar, onda Arapça kökenli olmayan yabancı kavramların bulunduğunu, bu durumun da ayetlerde Kur'an'ın Arapça olarak inirildiğine ilişkin beyana tenakuz arz ettiğini iddia etmişlerdir. Kâdî Abdulcabbâr bu itiraza karşılık öncelikle her zaman benimsediği yöntemi kullanarak cevap vermiştir. Ona göre gerçekten de Kur'an'da yabancı kökenli kelimeler olsaydı, Kur'an'ın ilk muhatapları bu kelimeleri bilmediklerini söylerdi. Böyle bir durum olmadığına göre sözkonusu itiraz temelsiz ve yersizdir. Örneğin Kur'an'da geçen "siccîl" ve "istebrak" gibi kelimelerin Farsça olduğunu söylemek yanlıştır. Nitekim Araplar, sözkonusu kelimeler okunduğunda bunlarla neyin kastedildiğini gayet güzel anlıyor, dahası bu kelimeleri kendileri de kullanıyorlardı.⁸⁶⁶

Kâdî Abdulcabbâr'a göre önemli olan, anlatılmak istenen şeyin doğru bir şekilde ifade edilmesidir. Bu bağlamda bir topluluk kendi dillerine ait olmayan bir kelimeyi kullandığında, bu tavidan o kelimenin söz konusu toplumun bir parçası

⁸⁶⁵ el-Yusuf, 12/3; eş-Şuarâ, 26/195.

⁸⁶⁶ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/405.

olduğu anlaşılmalıdır. Zihindeki mânâyı muhataba aktarmak için her türlü kelime kullanılabilir. Örnek vermek gerekirse, cehennemde yetişen zakkum ağacının meyveleri ifade edilirken “Tomurcukları sanki şeytanların başları gibidir.”⁸⁶⁷ ibaresi kullanılmıştır. Bu ifadeden neyin kastedildiğini ilk muhataplar rahatlıkla anlamışlardır. Herkes şeytanın yaratılış itibarıyla çirkin olduğunu ve insanların onu sevmediğini bilmektedir. Dolayısıyla cehennem azabından, ateşin yenilenmesinden bahsedilirken, sözkonusu ağacın tomurcuklarının şeytanların başlarına benzetilmesi, insanların günahıtan alıkoymak maksadı ile yapıldığı takdirde, bunun çok isabetli bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bu tür benzetmeler yaparak insanların zihninde farklı düşünceler oluşturmak belâgat açısından da değerlidir.⁸⁶⁸ Zira fasih konuşmayı gaye edinen kimse muhatapların anlayamayacağı tarzda kelimeler kullanmaktan itina ile kaçınır.⁸⁶⁹

Kâdî Abdulcabbâr bir kelimenin aynı zamanda iki dile de ait olabileceğini belirtmiştir. Mesela Farsça bir kelime aynı zamanda Arapça da olabilir. Farsça bir kelimenin başka bir dilde kullanılması, onun aynı zamanda o dilde bir kelime olabileceğini gösterir. Dolayısıyla Kur’an’da yabancı gibi görünen kelimelerin kullanılması, başta belirtilen ve Kur’an’ın Arapça olarak indirildiğini beyan eden ayete çelişki arz etmemektedir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre Kur’an’da bu gibi kelimelerin kullanılması, bunların Arapça’ya yerleştiğini göstermektedir. Ona göre bir kelimenin başta Farsça iken daha sonra değişikliğe uğrayıp Arapçalaşmış olması da muhâl değildir. Çünkü bir kelimenin bir dilden başka bir dile geçmesi için küçük bir değişiklik bile yeterlidir. Kâdî Abdulcabbâr, müfessirlerin Kur’an’da bazı kelimelerin yabancı olduğunu söylemelerinden hareketle, muarızların kendi düşüncelerinde haklı olduklarını iddia etmeleri son derece yanlış bir tutumdur. Çünkü müfessirler bu kelimelerin yabancı olduğunu söylerken aslında onların Arapça kelimeler olduğunu fakat farklı dillerde de kullanıldığını kastetmek istemiştir. Yoksa o kelimelerin yabancı

⁸⁶⁷ es-Sâffât, 37/65.

⁸⁶⁸ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/406.

⁸⁶⁹ Özdemir, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafası*, s. 215.

kökenli olduklarını ve Arapça’da hiç kullanılmadığını iddia etmemişlerdir. Aksi hâlde başta belirtilen ayetlerle çelişki hâsıl olurdu.⁸⁷⁰

Kısaca özetlemek gerekirse şunlar söylenebilir: Mu’tezile, muarızların Kur’an’da yabancı kökenli kelimelerin bulunduğunu ve dolayısıyla Kur’an’ın Arapça olarak inindirildiği ile ilgili ayetlerin bu durumla çelişki arz ettiğine yönelik iddiaları reddetmiştir. Onlara göre böyle bir çelişki olsaydı ilk muhataplar mutlaka itiraz ederdi. Öte yandan bir kelimenin bir dilde meşhur olması, diğer dillerde kullanılmadığını göstermez. Buradaki asıl maksat mânâyı muhataba tam olarak ifade etmektir. Bunun için her kelime kullanılabilir. Ayrıca bir kelime aynı zamanda iki farklı dilde bulunabilir veya bir dile mensupken küçük bir değişiklik neticesinde başka bir dilin kelimesi hâline gelebilir. Mu’tezile’nin buradaki temel yaklaşımı, anlatılmak istenen şeyin karşı tarafa tam olarak aktarılmasıdır. Bu bağlamda hangi kelimenin nerede nasıl kullanıldığının bir anlamı yoktur. Fakat yine de muarızların iddiaları Mu’tezile’ye göre yersiz ve temelsizdir. Bahsi geçen kelimeler onlara göre yabancı olmayıp Araplar tarafından yaygın olarak kullanılmışlardır.

3.3.2.2.4. Kur’an Mesajlarının Evrensel Olduğuna Yönelik İtirazlar ve Cevaplar

Hiz. Peygamber’in nübüvvetinin evrensel Kur’an’da⁸⁷¹ ve hadislerde⁸⁷² açık bir şekilde ifade edilmiştir. Ayrıca bu düşünce, bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettiği bir konudur.⁸⁷³ Ancak bazı muhâlif gruplar bu konuda farklı teoriler ortaya atmak suretiyle, Hiz. Peygamber’in nübüvvetinin sadece O’nu peygamber olarak tanıyanlar için geçerlidir. Yani O’nun nübüvveti ve Kur’an’daki mesajlar evrensel değildir.⁸⁷⁴

Kâdî Abdulcabbâr, Hiz. Peygamber’in dini anlatırken, sadece Müslümanları değil, gayri müslümleri de muhatap almasına işaret ederek bu itiraza cevap vermiştir. Ona göre Hiz. Peygamber’in bu tavrı, onun nübüvvetinin evrensel olduğunun bir

⁸⁷⁰ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/405.

⁸⁷¹ el-A’raf, 7/158; el-Yunus, 10/2; el-Furkan, 25/1; en-Nisa, 4/79.

⁸⁷² Buharî, “Teyemmüm”, 1; “Salât”, 56; Müslim, “Mesâcid”, 3; Dârimî, “Mukaddime”, 39.

⁸⁷³ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/424.

⁸⁷⁴ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/425.

göstergesidir. Zira Hz. Peygamber, insanlara dini tebliğ ederken onların önceki dinlerini veya İslâm'dan önceki putperestliklerini dikkate almadan onlara devletin çeşitli kademelerinde görevler veriyor ve onlara dinin emirlerini öğretiyordu. Kâdî Abdulcabbâr bu konuda Müslümanların genel tavrından hareketle de bunun rahatlıkla anlaşılabilirliğini belirtmiştir. Müslümanlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr eden, ona yalancı diyen ve onun getirdiği mesajların kendilerini ilgilendirmediyini iddia edenlerin kâfir olduklarını belirtmişlerdir. Bu da ilahî mesajın evrensel olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla İslâmiyet herkes için bağlayıcı bir konumda olup onu kabul etmeyenler (kabul etmeseler bile) mükellef kabul edilirler. Bu bağlamda mükellef şartlarını taşıyan herkesin Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmesi vaciptir.⁸⁷⁵

Kâdî Abdulcabbâr'a göre kendisine Hz. Peygamber'in getirdiği dinin haberi ulaşmamış kimse bundan sorumlu değildir. Bu haber onlara ulaşmış bile olsa bu tek başına yeterli değildir. Bu haberle birlikte mucizelere ilişkin haberlerin de ulaşmış olması gerekir. Yoksa insanlara kaldıramayacakları bir yük yüklenmiş olur ki bu kabîh bir iştir. Kâdî Abdulcabbâr bu durumun, kendi düşüncelerinde ne denli haklı olduğunu ortaya koyduğunu belirtmiştir. O, Mu'tezile'nin bu konuda iki farklı gruba ayrıldığını söylemiştir. Yani Hz. Peygamber'in getirdiği din yayıldıktan sonra kendisine onun haberi ulaşmamış kişinin mükellefiyeti noktasında Mu'tezile içinde farklı düşünceler hâsıl olmuştur. Onlardan bazılarına göre böyle kimseler söz konusu haberden sorumludur. Diğer grup ise bunun aksini iddia etmiştir. Sorumlu değildir diyenlere göre bunun sebebi şudur: Mükellef olan kimse dinin emirlerini yerine getirmek zorundadır. Oysaki Hz. Peygamber'in mesajı kendisine ulaşmamış kişinin, örneğin namaz, oruç gibi ibadetlerin yapılması gerektiğinden de haberi yoktur. Dolayısıyla bu ibadetleri yerine getiremez. İbadetlerin haberini bilmeyen bir kimsenin de bu dinden sorumlu olması düşünülemez. Çünkü Mu'tezile'de sorumluluk teklif ile ortaya çıkar. Teklif ise bilgilendirme ve davettir. Bundan dolayı da birilerini bilgilendirmeden ve davet göndermeden mükellef tutmak mümkün değildir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre kendisine haber ulaşmamış kişiler, aklen sorumluluk yaşına ulaşmamış çocuklar

⁸⁷⁵ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/425-426.

gibidir. Ona göre bu durum da Hz. Peygamber'in getirdiği dinin evrensel olduğunu göstermektedir.⁸⁷⁶

Kâdî Abducabbâr'a göre bir topluluk içinde kendilerine Hz. Peygamber'in nübüvvetine ilişkin delil gösterilenler O'nun getirdiği dinden sorumludur. Yani ona göre sorumlu olmak için delil şarttır.⁸⁷⁷ Bu bağlamda kendisine İslâm ile ilgili herhangi bir delil ulaşmayan kimse, delil ulaşmadığı için kendisinin dinden sorumlu olmadığını iddia ettiği takdirde, onun sorumlu olup olmadığı nasıl bilinebilir? Kâdî Abducabbâr'a göre bu kimse şayet İslâm toplumunda yaşıyorsa ve onlarla bütünleşmişse, böyle bir söz söylemesi doğru değildir. Çünkü Müslüman toplum içinde yaşayan biri, zaman içinde mutlaka İslâm'a dair bir delil ile karşılaşır. Kâdî Abducabbâr, bunu dünyada yaşayıp da Mekke şehrini bilmeyen birinin durumuna benzetmiştir. Zira bu ve benzeri haberler nasıl ki bütün İslâm toplumuna şüphe götürmeyecek bir tarzda ulaşmışsa, sözkonusu kişiye de ulaşmıştır.⁸⁷⁸

Kâdî Abducabbâr, kendisine hiçbir peygamberin mesajı ve daveti ulaşmamış dağda ve köylerde yaşayan kimselerin bulunması mümkündür. Böyle kimseler sadece akli tekliflerden sorumludur. Yani ona göre bir topluluk, dinî bilgi ile olan teması ölçüsünde sorumludur. Şayet dinî bilginin aslına dair bir bilgileri yoksa da onlar akli tekliflerle mükelleftir.⁸⁷⁹ Eş'ârîler'den Gazzâlî'nin de bu görüşü savunduğu bilinmektedir.⁸⁸⁰

Konuyla ilgili ileri sürülen son iddia da ilahî mesajın Arapça olması ile ilgilidir. Muarızlara göre mademki Hz. Peygamber'in getirdiği mesaj evrenseldir, o hâlde neden her topluma kendi dillerinde gönderilmedi? Hz. Peygamber'in Arapça konuşuyor olması ve Kur'an'ın Arapça gönderilmesi onlara göre bu mesajın evrensel olmadığını göstermektedir. Şia'dan İmamiyye fırkası buna cevap verebilmek için, Hz. Peygamber'in bütün dilleri bildiğini belirtmiştir. Kâdî Abducabbâr ise bu iddianın

⁸⁷⁶ Kâdî Abducabbâr, *el-Muğnî*, XVI/426-427.

⁸⁷⁷ Kâdî Abducabbâr, *el-Muğnî*, XVI/428.

⁸⁷⁸ Kâdî Abducabbâr, *el-Muğnî*, XVI/429-430.

⁸⁷⁹ Kâdî Abducabbâr, *el-Muğnî*, XVI/431.

⁸⁸⁰ Gazzâlî, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve 'z-Zendeka*, Hazırlayan: Mahmud Bîcû, Şam, 1993, s. 84; Metin Özdemir, "İslâm Kelâmcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Açısından değerlendirilmesi" *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 4, 2006, s. 599-613.

yersiz ve temelsiz olduğu kanaatindedir. Ona göre iletişim kurmanın tek yolu söz değildir. Şayet bir mesajın herhangi bir şekilde bir topluluğa aktarılması mümkünse, bu herkesin bu mesajdan sorumlu olabileceğinin bir göstergesidir.⁸⁸¹ Kâdî Abdulcabbâr bu konuda çok haklı görünmektedir. Çünkü günümüzde Kur'an-ı Kerim, bir kitap olarak birçok dile çevrilmiştir. Böyle olmasa bile İslâm'ın getirdiğı mesaj bir şekilde bütün dünyada bilinmektedir. Bu mesajı öğrenmek isteyen kimse yetkili ağızlardan bunun bilgisini alabilir. Bu konuda bir bahane sözkonusu olamaz. Buna rağmen geçmişte ve günümüzde İslam'dan haberi olmayan kişiler (henüz keşfedilmemiş ilkel insanlar v.b.) ise daha önce de belirtildiğı gibi aklî tekliflerle mükellef kılınmışlardır. Bu bağlamda Mu'tezile'nin konuyla ilgili güzel bir düşünce sistemi kurduğı ve açık kapı bırakmadığı söylenebilir.

⁸⁸¹ Kâdî Abdulcabbâr, *el-Muğnî*, XVI/433.

SONUÇ

İlahî dinlerin en önemli özelliklerinden biri, belli bir sisteme sahip olmalarıdır. Bu sistem içerisinde uluhiyyet, nübüvvet ve ahiret düşünceleri olmazsa olmazdır. Dinin içindeki diğer esas ve kurallar bunlara göre şekillenir. Allah’tan gelen mesajların insanlar tarafından bilinebilmesi için, hem Allah hem de insanlarla iletişim kurabilen bir varlığın olması gerekir. Allah bu görevi “Peygamber” olarak isimlendirilen insanlara vermiştir. Dolayısıyla insanların dünyada ve ahirette mutlu olmalarını sağlayacak bilgileri peygamberler getirmektedir. Peygamberlerin sahip olduğu ve “Nübüvvet” olarak isimlendirilen bu makam, tarih boyunca gerek Müslümanlar, gerekse diğer ilahî din mensupları tarafından büyük bir itibar görmüştür. Çünkü peygamber, kendisine kulluk edilen varlıktan insanlara haber getirmektedir.

Mü’minler her ne kadar nübüvvet ve vahye önem verip, itibar etse de tarih boyunca bu makamı reddeden kişi ve akımlar olmuştur. Onlara göre insan aklı, her şeyi tek başına bilebilir. Dolayısıyla peygambere ihtiyaç yoktur. Ayrıca peygamberlik iddiasında bulunan birinin doğru söyleyip söylemediği bilinemeyeceğine göre, bu makamın gerekli ve mümkün olduğunu düşünmek yanlıştır. Bu ve benzeri sebeplerle nübüvvet makamını reddeden Berâhime, Sümeniyye gibi akımlar; İbnü’r-Râvendî, Ebûbekir er-Râzî ve Ebû İsâ el-Verrâk gibi şahsiyetler, İslâm kelamcılarının dikkatini çekmiştir. Aristo ile başlayıp günümüze kadar devam eden bu düşüncüyü, İmam Mâtürîdî, Seyfettin Âmidî, Bâkillânî ve Kâdî Abdulcabbâr gibi İslâm âlimleri, yaşadıkları dönemde eserler kaleme almak suretiyle reddetmiştir.

Özellikle Mu’tezilî âlimlerin konuyla ilgili kaleme aldıkları eserler erken dönemde nübüvveti savundukları için çok değerlidir. Bu eserlere bakıldığında, Mu’tezile’nin, nübüvveti reddedenlerin itirazlarını büyük bir itina ile ele aldığı ve bunları ikna edici bir tarzda cevaplandığı görülmektedir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki Mu’tezile’nin nübüvvet savunmasını iyi anlayabilmek için, onların genel nübüvvet anlayışlarını da bilmek gerekmektedir. Bu itibarla çalışmanın birinci bölümünde “Mu’tezile’nin nübüvvet anlayışı” ele alınmıştır.

Kâdî Abdulcabbâr'ın *el-Muğnî* adlı eserinin XV. cildinde Berâhime'nin nübüvvete yönelttiği eleştiriler ve Kâdî Abdulcabbâr'ın verdiği cevaplar vardır. Doğal olarak bu cevapların bazılarını Kâdî Abdulcabbâr, üstadları Ebû Hâşim ve Ebû Ali'nin dilinden aktarmıştır. Berâhime'nin itirazları, söz konusu kitapta on beş başlık altında incelenmiş olmakla birlikte, bunları temelde beş-altı başlık altında toplamak mümkündür. Burada Berâhime genellikle aklın yeterli oluşunu öne çıkararak itirazlarda bulunmuş, Kâdî Abdulcabbâr da “maslahat”, “lütuf”, “aslah” gibi kendi sistemi içinde yer alan kavramlarla cevaplar vermiştir. Burada Mu'tezile'nin en önemli argümanı şudur: Şayet Allah bir şeyi emretmişse, onda mutlaka bizim bildiğimiz veya bilmediğimiz bir fayda vardır. Öyle değilse bile o, bizden bir zararı defetmek için emredilmiştir. Çünkü Allah daima kullarına lütufta bulunur ve onlar için en güzelini (aslah) yaratır ki bu kendisine vaciptir. Bu bağlamda nübüvvet de Allah'ın insanlara bir lütfu olduğu için vacip olarak telakki edilmiştir. Burada şunu da belirtmekte fayda vardır ki Mu'tezile'ye göre peygamber göndermenin Allah'a vacip oluşu, dışarıdan birinin zorunlu kılması tarzında değil, hikmeti gereği kendinden yapması gereken iş olarak anlaşılmıştır. Mâtürîdî'nin de bu yönde açıklamaları vardır.

Mu'tezile, mucize açısından gelen itirazı, mucize ile mucize olmayan olayları ayırd ederek cevap vermiştir. Muarızlara göre mucize ile mucize olmayan olayları ayırd etmek imkânsızdır. Ayrıca mucizeyi Allah yaratmış ise, bu onun varlığının bir delilidir. Mu'tezile'ye göre ise mucizenin iki şartı vardır; Birincisi, mucizenin Allah'ın fiili olması, ikincisi ise olağanüstü bir şekilde gerçekleşmiş olması. Bu iki özelliğe haiz olmayan olaylar mucize değildir. Ayrıca Allah mucizeyi, insanlara mesaj gönderdiğini bildirmek için peygamber eliyle yaratmaktadır. Yani aslında Allah kendi sözünü tasdik etmiş olmaktadır.

Mu'tezile aklın insan için yeterli olduğuna ilişkin itirazı da yine ustalıkla bertaraf etmiştir. Akılcı kimliği ile tanınan Mu'tezile'ye göre, akıl tek başına Allah'ı bilebilir. Hatta yalan söylemek, iftira atmak, hırsızlık gibi şeylerin kötü olduğunu; ahlâklı olmak, yardım etmek gibi şeylerin de iyi olduğunu bilir. Fakat namaz kılmanın, oruç tutmanın, hacca gitmenin ve zekât vermenin sağlayacağı maslahatları akıl tek başına bilemez. Bununla birlikte akla bunların maslahatları anlatıldığında, akıl hemen

bu ibadetlerin yapılması gerektiğine hükmeder. Nübüvvetin imkân ve gerekliliği için de aynı şey söz konusudur. Mu'tezile'ye göre vahiy, aklın tek başına bilmesine imkân olmayan maslahatları insanlara bildirir. Görüldüğü gibi Mu'tezile, muarızlarının aklı öne çıkararak sundukları itirazları, yine aklı delillerle cevaplandırmıştır.

İbnü'r-Râvendî ve Ebûbekir er-Râzî ise çoğunlukla Hz. Peygamber'in nübüvvetine itirazda bulunmuştur. Tarihte gerçekleşmiş, Bedir ve Uhud Savaşları, İsrâ Hadisesi, "Mübahele " ve "Temennî" gibi olaylardan yola çıkarak, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in nübüvvetini reddetmek istemişlerdir. Kâdî Abdulcabbâr özellikle *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve* adlı eserinde bu itirazlara cevap vermiştir. Buna benzer cevaplara Zemahşerî'nin *Keşşâf*'inde da rastlamak mümkündür. Bu konuda Mu'tezile muarızlara, aklı delillerden ziyade, doğruluğu bilinen haberlerden (mütevâtir) yola çıkarak cevaplar vermiştir. Onlar Hz. Peygamber döneminde yaşayan ve O'na düşman olan insanların şahitliklerinden yola çıkarak, bu olayları açıklığa kavuşturmuştur. Mu'tezile bu itirazlara cevap verirken, muarızların kötü niyetli ve cahil olduklarını ima etmiştir.

Yahudilerin "Hatmü'n-Nübüvve" ye olan itirazlarına gelince, Mu'tezile bunu hem aklen hem de nas açısından cevaplandırmıştır. Yahudiler, Hz. Peygamber'in nübüvvetini, "nesih" anlayışına ters düştüğü, "bedâ" anlayışını da doğurduğu gerekçesi ile reddetmiştir. Onlar Ayrıca Hz. Musa'nın "Benim şeriatım ebedîdir." sözünü ileri sürerek, peygamberliğin Hz. Muhammed ile bitmediğini savunmuştur. Mu'tezile ise aklı açıdan şeriatlerde neshin mümkün olduğunu ve böyle bir durumun bedâ' anlayışını doğurmayacağını kanıtlayarak cevap vermiştir. Öte yandan Hz. Musa'ya ait olduğu iddia edilen sözün ise, O'na ait olmadığını ve tevâtüren gelmediğini belirtmiştir. Kâdî Abdulcabbâr'a göre şayet bu söz mütevâtir olsaydı, Müslümanlar da bilirdi. Zira Müslümanlarla Yahudiler iç içe yaşıyordu. Hatmü'n-Nübüvve'ye farklı yorum getiren Şiâ ile bazı Sufilerin iddialarına gelince, Mu'tezile'nin bu konuda bir reddiyelerine rastlanmamıştır. Fakat onların imâmet, velâyet ve kerâmet gibi konulardaki görüşlerinden hareketle, bu grupların düşüncelerine karşı tavrı tespit edilebilir. Bu bağlamda Mu'tezile'nin velilik ve imâmet gibi makamların varlığını kabul etmekle birlikte, onlara atfedilen, "ismet",

“mucize” ve “kerâmet” gibi mefhumlara itibar etmediği söylenebilir. Onlara göre ismet sıfatı sadece peygamberlere aittir. Ayrıca olayları olağan ve olağanüstü (mucize) diye ayıran Ebû Hâşim ve Ebû Ali’ye göre, mucize tarzı olayların peygamberler dışındakilerin elinde gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu konuda Ehl-i Sünnet’in de buna yakın görüşler serdettiğini biliyoruz.

İbnü’r-Râvendî’nin günümüze ulaşamayan eseri *ed-Damîğ* de Kur’an-ı Kerim’in i’cazına, evrenselliğine ve güvenilirliğine ilişkin itirazlar mevcuttur. Ebû Ali Cübbâî bu itirazları büyük bir ustalıkla cevaplamış, tabiri caizse açık kapı bırakmamıştır. İbnü’r-Râvendî’nin itirazlarına bakıldığında, onun Kur’an’ın retoriğine ve kendi içindeki bağlamına, Arapçanın belâgat ve fesahattaki üstünlüğüne vâkıf olmadığı anlaşılmaktadır. Mu’tezilî âlimler, söz konusu itirazları ele alarak değerlendirmiş, bağlamından koparılmış ayetlerin bağlamını açıklamak suretiyle eleştirileri bertaraf etmiştir.

Meselenin günümüz açısından önemine değinmekte de fayda vardır. Bilindiği gibi 17. ve 18. yüzyıl avrupasında doğup gelişen Deizm ve Pozitivizm gibi akımların ileri sürdüğü düşünceler, Berâhime, Sümeniyeye, İbnü’r-Râvendî gibi kişi ve akımların geçmişte savunduğu fikirlere benzemektedir. Bu yolla dinî bilgisi zayıf olan veya ailesinden sağlam bir dinî eğitim almayan birçok Müslüman’ın, bu düşünceler karşısında kafası karışabilmektedir. Hem teolojik açıdan hem de pratik hayatta insanlara rahat ve ibadetsiz bir hayatı tavsiye eden bu güncel akımlara karşı son derece dikkatli olmak gerekmektedir. Kanaatimizce burada yapılması gereken en önemli şey, Kur’an’ı ve Sünneti iyi kavrayarak, İslâm âlimlerinin geçmişte benzer itirazlara verdiği cevapları okuyarak anlamak ve anlatmaktır. Çünkü günümüzde Kâdî Abdulcabbâr, Mâtürîdî v.b. âlimlerin geçmişte yaptığı nübüvvet müdafaalarına benzer savunmalara rastlamak oldukça zordur. Müslümanların Deizm karşısında kafalarının karışmasının sebebi de budur. O hâlde İslâm ve kelâm kaynaklarına önem verilmeli, bunların dili sadeleştirilerek, okuyucularla buluşturulmalıdır. Böylece Müslümanlar, Deizm’in yeni bir olgu olmadığını, eskiden de gündeme geldiğini, fakat İslâm âlimlerinin bu düşünce akımına gerekli cevapları verdiğini bilecek ve inancını sağlam

temeller üzerine kuracaktır. Bu konuda Mu'tezile kaynakları az olmakla birlikte gerçekten çok değerlidir.

KAYNAKÇA

1876 Kânûn-ı Esâsî

1921 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu)

1924 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu)

1937 Anayasası (Teşkilât-ı Esasiye Kanunu)

1961 Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası)

1982 Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası)

A'SEM, Abdülemîr, *Târîhu İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*, Dârü'l-Mâfâki'l-Cedîde, (1.Baskı), Beyrut, 1978.

ABRAHAMOV, Binyamin, “The Barahima’s Enigma: A Search for a New Solution”, *Die Welt des Oriens*, Sayı: 18, 1987, s. 72-91.

ABRAHAMOV, Binyamin, “Kâdî Abdulcabbâr’ın İlâhi Yardım Kuramı: Lütuf”, çev. Abdunnasır Süt- Hâilil Kayıkçı, *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i (Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi)*, İz yay., (2. Baskı), İstanbul, 2017, II/360-373.

AHMED B. HANBEL, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, neşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, Beyrut, 1405/1985.

AKARSU, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, TDK Yay., Ankara, 1995.

AKCAOĞLU, Faik, *Hiz. Peygamber'in Kur'an Vahyi Dışında Bilgilendirilmesi* (Danışman: İsmail Çakan), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2010.

AKIN, Murat, “ ‘Boşlukların Tanrısı’ İfadesi ve Kelâmî Açından Değerlendirilmesi”, *Bilimname Dergisi*, 2019/1 Sayı: 37, Kayseri, 2019, s. 661-684.

- AKIN, Murat, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (Danışman: Prof. Dr. Ömer Aydın) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.
- AKTEPE, Orhan *Peygamberliğin Hz. Muhammed (s.a.v.) ile Sona Ermesi*, Doğu Yay., Erzincan, 2000.
- AKTEPE, Orhan, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ’ Anlayışı”, *SÜİFD*, Cilt: 8, Sayı: 23 (2011/1), s. 97-116.
- AKTEPE, Orhan, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*, Doğu Yay., Erzincan, 2012.
- ALPER, Hülya, “Tevfik”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXI/8-9.
- ALTAYTAŞ, Muhammed, *Çağdaş İnkârcılık*, Ensar Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2007.
- ÂLÛSÎ, Şihabu'd-Din Mahmud, *Ruh'ul-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, Beyrut, 1985. XVII.
- ÂMİDÎ, Seyfeddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *Ğâyetu'l-Meram fî İlm-i Kelâm, Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye*, (1. Baskı), Beyrut, 2004.
- APAYDIN, H. Yunus, “Mütevâtir”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/208-211.
- ARSLAN, Ahmet, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler” *Liberal Düşünce*, Cilt: 1, Sayı: 1, 1996 (Kış Sayısı), s. 54-76.
- ARSLAN, Hammet, “Mâtürîdî'nin Eleştirdiği ‘Sümeniyye’, Budizm midir? “, *IV. Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâtürîdîlik)*, Kastamonu Üniversitesi Matbaası, Kastamonu, 2017, II/527-538.
- ARSLAN, Hulusi, “Yaratma ve Geyelilik Bağlamında Mu'tezile'nin Fayda Teorisi”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 14, Sayı: 2, 2016, s. 343-360.
- ARSLAN, Hulusi, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*, Endülüs Yay., İstanbul, 2017.
- ARSLAN, Hulusi, *Mu'tezile'ye Göre İyilik ve Kötülük (Husn ve Kubh) Problem*, (Danışman: Prof. Dr. Cihat Tunç) Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, 1999.

- ASLAN, İbrahim, “İmam Mâtürîdî’nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12:2, 2014, s. 33-54.
- AYDIN, Fuat, “Ebû İsâ el-Verrâk”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/59-60.
- AYDIN, Hasan, “Gazzâlî ve İbn Rüşd’e Göre Mucize”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6:2, 2008, s. 115-130.
- AYDIN, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., (5. Baskı), Ankara, 1996.
- AYDIN, Mehmet, *Farabî’nin Siyasî düşüncesinde Sa’âdet Kavramı*, *Dergipark.org.*, Makale Kodu: 585896, Erişim Linki: https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000541, (30.10.2020), s. 303-315.
- AYTEPE, Mahsum, “Lütuf Teorisi Çerçevesinde Allah-İnsan İlişkisinin Mu’tezilî Yorumu”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 17, Sayı: 3, 2017, s. 237-276.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *el-Fark beyne’l-Firâk*, Mektebetü İbn Sinâ, Kâhire, t.y.
- BAĞDÂDÎ, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî, *Usûlü’ d-Dîn*, Matba’atü’ d-Devle, (1. Baskı), İstanbul, 1968.
- BAKİLLÂNÎ, Muhammed b. Tayyib, *Kitâbu Temhîdi’l-Evâil ve’t-Telhîsi’ d-Delâil*, Mektebetü’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1957.
- BAKTIR, Mehmet, “Câhız’ın Nübüvvet Anlayışı” *CÜİFD*, Sivas, 2006, s. 257-268.
- BALLIKAYA, Cihan, “Pozitivizm: Tarihî Süreç İçerisindeki Gelişimi ve Sosyolojik Düşünceye Etkileri” *SÜEFD*, Sayı: 33, Konya, 2015, s. 87-106.
- BARLAK, Muzaffer, *Bir Kelâm Problemi olarak Nübüvvet (Bâkillânî ve Kâdî Abdulcabbâr Örneği)*, (Danışman: Doc. Dr. Fethi Kerim Kazanç), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2013.
- BARS, Mehmet Emin, “Şamanizm’den Tasavvufa Şaman’dan Sûfî’ye/Velî’ye Değişim/Dönüşümler”, *Türkbilig dergisi*, Sayı: 36, 2018, s. 167-186.

- BAŞÇI, Vahdettin, *Rasyonel Din Anlayışları ve Deizm*, Atatürk Üniversitesi Yayınları, Erzurum, 2002.
- BAŞGİL, Ali Fuat, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yay., (8. Baskı), İstanbul, 2007.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Dirâsetü'l-İslâmiyye, (3.Baskı), Beyrut, 1980.
- BÎRÛNÎ, Ebû Reyhân Muhammed b. Ahmed, *Fihrist-i Kitâbhâ-yı Râzî*, thk. Doktor Mehdî, Tahran, 1032.
- BÎRÛNÎ, Muhammed b. Muhammed, *Tahkîk Mâ li'l-Hind*, Mektebetü'l-Ehliyye, (1. Baskı), 1958.
- BOZKUŞ, Metin, *Mürûcu'z-Zeheb'te İslâm Mezhepleri*, Araştırma Yay., Ankara, 2009.
- BRUNSEHVİG, Robert, “Mu'tezile ve Aslah”, çev. Hulusi Arslan, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Sayı: 4, II (2002), , s. 235-249.
- BUĞLEN, Mehmet, “Fizik Tanrı'yı Gereksiz mi Kıldı? The Grand Design (Büyük Tasarım) Kitabı Üzerinden Bir Değerlendirme ” *MÜİFD*, Sayı:41, 2011, s. 143-166.
- BUHÂRÎ, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmi 'u's-şahîh* Dâru İbni Kesîr, Beyrut, 2002.
- BULUT, Hâil İbrahim, “Mucize”, *DİA*, İstanbul, 2005, XXX/350-352.
- BULUT, Hâil İbrahim, *Nübüvvet'in İspatında Mucize*, Araştırma Yay., Ankara, 2016.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *er-Resâil (Makâletü'z-Zeydiyye ve'l-Râfıza)*, (thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn), Beyrut, t.y. IV.
- CÂHİZ, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *er-Resâil, (Hüceci'n-Nübüvve)*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y., y.y., III.
- CALDER, Norman, “Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik “, çev. Süleyman Akkuş, *Marife Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 1, 2003, s. 181-194.

- CÂSİM VE ESVED, Muhammed Safa ve Nihad Hammâd, “Mevkivi’l-Mu’tezile mine’n-Nübüvve”, *Mecelletü’t-Terâsi’l-İlmiyyi’l-Arabî*, Sayı: 4, 2015, s. 241-266.
- CEVÂDÎ, Muhsin *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, çev. Sedat Baran, Önsöz yay., (2. Baskı) İstanbul, 2017.
- CEVİZCÎ, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., (7. Baskı), İstanbul, 2013.
- COMTE, Auguste, *İslâmiyet ve Pozitivizm*, çev. Özkan Gözel, Dergâh Yay., (4. Baskı), İstanbul, 2017.
- COMTE, Auguste, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev. Peyami Erman, MEB Yay., İstanbul, 1986.
- COŞKUN, İ., “Pozitivizm”, Recep Ardoğan (edt.), *Günümüz Kelam Problemleri*, Ekin Yay., İstanbul, 2017. s. 39-46.
- CROWTHER, Jonathan (Editör), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary of Current English*, Oxford University Press, Oxford, 1995.
- CÛŞEMÎ, Hakîm, *Tahkîmu’l-Ukûl fî Tashîhi’l-Usûl*, thk. Abdüsselam b. Abbâs, Dâru’l-Kitâbi’l-Vataniyye, (2. Baskı), 2008.
- CÜLLÂBÎ, Ebü’l-Hasen Alî b. Osmân b. Ebî Alî el-Hücvîrî, *Keşfü’l-maḥcûb*, çev. İsa‘ad Abdülhâdî Kindîl, Beyrut 1980.
- CÜRCÂNÎ, Seyyid Şerif, *Mu’cemü’t-Ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşevî, Dâru’l-Fazile, Kahire, t.y.
- CÜVEYNÎ, İmamu’l-Hameyn Abdülmelik b. Abdullah, *el-İrşâd ilâ Kavâtü’l-Edille fî Usûli’l-İ’tikâd*, thk. Şâri Abdülaziz, Mektebetü’l-Hânicî, Mısır, 1950.
- ÇEKER, Orhan, “Beynûnet”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/79-80.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Nazzâm”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/466-469.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Husun ve Kubuh”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX/59-63.
- ÇELEBÎ, İlyas, “Lütuf”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/239-241.
- ÇELEBÎ, İlyas, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdülcabbâr*, Rağbet yay., İstanbul, 2002.
- ÇETİN, Abdurrahman, “Nesih”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXII/579-581.

- ÇETİN, Erol, *İnancın İman Hayatına Yansıması Anlamında Deizm Eleştirisi*, Hiper Yay., (2.Baskı), İstanbul, 2018.
- ÇINAR, Aliye, *Deizm ve Ateizm Üzerine*, Köprü Yay., İstanbul, 2018.
- DÂRİMÎ, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *es-Sünen*, thk. Ahmed Zemrilî, Hâlid Âlimî, 1. Basım, 1407.
- DAUDÎ, Khâlid Zaferullah, “Hatm-i Nübüvve” (Literatür), *DİA*, İstanbul, 1997, XVI/479-484.
- DAWKİNS, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, çev. Kalisto Tunç ve Tuncay Bilgin, Kuzey Yay., İstanbul, 2009, s. 122.
- DEMİRCİ, Kürşat, “Hinduizm”, *DİA*, İstanbul, 1998, XVIII/112-116.
- DEMİRCİ, Muhsin, “Esbâb-ı Nüzûl”, *DİA*, İstanbul, 1995, XI/360-362.
- DORMAN, M. Emre, *Deizm ve Eleştirisi*, (Danışman: İlyas Çelebi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2009.
- DÖNMEZ, İbrahim Kâfi, “Maslahat”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/79-94
- DRUMMOND, Henry, *The Ascent of Man*, J. Pott & C. Pub., New York, 1908.
- DÜZGÜN, Şaban Ali, “Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin” (*Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*), Ensar Yay., Van, 2017, s. 1-15.
- EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ, , *Resâili'l-Felsefiyye*, Câmiatü'l-Füâdi'l-Evvel- Külliyyetü'l-Êdêb, Mısır, 1939.
- EBÛ BEKİR ER-RÂZÎ, Muhammed b. Zekeriyâ, *Tıbbü'r-Rûhânî*, thk. Abdullatif el-Abîd, Mektebetü'n-Nahzati'l-Mısriyye, Kâhire, 1978.
- EBÛ HÂTİM ER-RÂZÎ, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed, *A'lâmü'n-Nübüvve*, Dârü's-Sâkî, (1. Baskı), Lübnan, 2003.
- EBÛ ZEHRÂ, Muhammed, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik Yay., , İstanbul, 2014.
- EBÛ'L-BEKÂ, Eyyûb b. Musa, *el-Külliyât*, (2. Baskı), Beyrut, 1998.

- ERCAN, Sibel, “Yerel Basına Göre 1930’lu Yıllarda Laiklik Uygulamaları”, *ÇTTAD*, İzmir, 2011, s. 35-56.
- ERDEM, Sargon, “Âmin”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/62-63.
- ERDOĞAN, Hâilil İbrahim, “Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 2, Sayı: 4, 2013, s. 77-96.
- ERDOĞAN, Hâilil İbrahim, “Deizm ve Tabiî Din Bağlamında Bir Analiz” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 57, (Haziran) 2018, s. 789-804.
- ERKOL, Ahmet “Seyfeddin Âmidî’nin Nübüvvet Savunması”, *Uluslararası Seyfeddin Âmidî’ Sempozyumu*, Ensar yay., İstanbul, 2009, s. 169-191.
- ERTÜRK, Mustafa, “Haber-i Vâhid”, *DİA*, İstanbul, 1996, XIV/349-352.
- EŞ’ÂRÎ, Ebu’l-Hasan, *el-İbâne ve Usûlü Ehli’s-Sünnet*, çev. Ramazan Biçer, Gelenek yay., İstanbul, 2010.
- EŞ’ÂRÎ, Ebu’l-Hasan, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu’l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yay., İstanbul, 2005.
- FAYDA, Mustafa, “Mübâhele”, *DİA*, İstanbul, 2006, XXXI/425.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, “İbaziyye”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX/256-261.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, “Bahâîlik”, *DİA*, İstanbul, 1991, IV/464-468.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, “Kadıyânîlik”, *DİA*, İstanbul, 2001, IV/137-139.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Bâbîlik ve Bahâîlik*, Ankara, 1994.
- FIĞLALI, Ethem Rûhi, *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)*, İzmir, 1986.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, *Laiklik*, Panama Yay., Ankara, 2016.
- FROLOV, İvan, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar, Cem Yay., (1.Baskı), İstanbul, 1991.
- FULLER, Graham E., *İslâmsız Dünya*, çev. Hasan Kaya, Profil Yay., (7. Baskı), İstanbul, 2016.

- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Faysalü't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, Hazırlayan: Mahmud Bîcû, Şam, 1993.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İtikad'da Orta Yol (el-İktidâd fî'l-İ'tikâd)*, çev. Kemal Işık, AÜİFD, Ankara, 1971.
- GAZZALÎ, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed, *Kavâidü'l-Akâid*, Âlemü'l-Kitâb yay., thk. Musa Muhammed Ali, (2. Baskı), Beyrut, 1985/1405.
- GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyâ-yı Saadet*, çev. Ali Arslan (Tekirdağ Eski Müftüsü), Merve Yay., İstanbul, t.y.
- GENÇ, Mustafa, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (Danışman: Bilal Saklan) Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2005.
- GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Yay., İstanbul, 1998.
- GÜÇ, Ahmet, "Sümeniyye", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIII/132-133.
- GÜNDÜZ, Şinasi, "Maniheizm", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/575-277.
- GÜNDÜZ, Şinasi, "Sâbiilik", *DİA*, İstanbul, 2008, XXXV/341-344.
- GÜNDÜZ, Şinasi, *Sâbiler (Son Gnostikler)*, Vadi yay., (3. Baskı), İstanbul, 2016.
- GÜNGÖR, Harun, "Şamanizm", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIII/325-328.
- GÜRKAN, Salime Leyla, *Yahudilik*, İSAM Yay., İstanbul, 2008.
- GÜRSOY, Kenan, "Laiklik", *DİA*, Ankara, 2003, XXVII/60-62.
- HÂLİDÎ, Salâh Abdülfettah, *el-Beyân fî İ'câzi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Mü'tedîn, Amman, t.y.
- HANSU, Hüseyin "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife Dergisi*, Yıl: 3, Sayı: 3, Kış 2003, s. 55-71.
- HÂRİZMÎ, Muhammed b. Muhammed b. Yusuf, *Mefâtihi'l-Ulûm*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.

- HARMAN, Vezir, “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”, *CÜİFD*, Cilt: 18, Sayı: 2, 2014, s. 45-78.
- HATİPOĞLU, Nihat, “Hz..Peygamber (s.a.v.)'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini Red Düşüncesine Yönelik bir Alan Taraması” (Tahlil ve Eleştiri), *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 1998, XI/273-295.
- HAYYÂT, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman, *Kitâbü'l-İntâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*, y.y., t.y.,
- HOCAOĞLU, Durmuş, “Batı Tarzı Dünyevîleşme: Laiklik ve Sekülerlik”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 28, Ankara, (Mayıs-Haziran) 1994, s. 93-112.
- IŞIK, Harun, “Hint Alt Kıtasında İlm-i Kelâm Çalışmaları (Bibliyografik Bir Deneme), *Kader Dergisi*, Cilt; 17, Sayı; 1, 2019, s. 94-123.
- IŞIK, Kemal, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- İBN CÜLCÜL, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-Etibbâi ve'l-Hukemâi, Müesssesetü'r-Risâle*, (2. Baskı), Beyrut, 1985.
- İBN FÂRÎS, Huseyn Ahmed, *Mu'cemü'l-Mekâyisi'l-Luğa*, thk. Abdullâm Muhammed Harun, Dâru'l-Fikr Neşr., yy., ty., VI.
- İBN FÜREK, Ebû Bekr Muhammed b.el-Hasan, *Mücerradü Makâlât*, thk. Ahmed Abdurrahim, Mektebetü Sekâfetü'd-Diniyye, Kâhire, 2005.
- İBN HAZM, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihâl*, Mektebetü's-Selâmi'l-Arabiyye, t.y.
- İBN HİŞÂM, Ebû Muhammed Abdülmelik, *Sîretü'n-Nebî*, ta'lik: M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut t.y., IV.
- İBN KESİR, *Tefsîr'l-Kur'ân'il-Azîm*, çev. Abdülvehhab Öztürk, Kahraman Yay., İstanbul, 2012.
- İBN MÂCE, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuvâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.

- İBN MANZÛR, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerreremî, *Lisânü'l-Arab*, Kahire, t.y.
- İBN TEYMÎYE, Ebu'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed, *Kitabü'n-Nübüvvât*, Beyrut, 1985.
- İBNÜ'L-ARABÎ, Muhiddin, *Fütûhatü'l-Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera yay., İstanbul, 2015.
- İBNÜ'N-NEDÎM, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fihrist*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, t.y.
- İKBAL, Muhammed, *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sadık Yenili, Mutenâ Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2014.
- İLHAN, Avni, "Aslah", *DİA*, İstanbul, 1991, III/495-496.
- İLHAN, Avni, "Bedâ", *DİA*, İstanbul, 1992, V/290-291.
- İLHAN, Mehmet, "Hatmü'n-Nübüvve Açısından Nebî-Resul Farkına Bir Bakış", *EKEV Akademi Dergisi*, İzmir, 2010, s. 69-82.
- İSFAHÂNÎ, Râğıb, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Dârü'l-Marife Neşr., Beyrut, t.y.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâb't-Tevhîd ve'l-Adl*, thk. Emîn el-Hûlî, t.y., XVI.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*, thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım, Kâhire, ts., VI, XI, XV, XX.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Üstad Mustafa Bekâ, t.y., XIV.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîdi ve'l-Adl*, thk. Ebû'l-Alâ Afifî, t.y., XIII.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *el-Münye ve'l-Emel*, thk. Sâmi en-Neşşâr ve Usmanuddîn Muhammed, İskenderiye, 1972.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Murat Memiş, İz Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2011.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *Müteşâbihu'l-Kurân*, thk. Adnan Muhammed Zerzur, Mektebetü Dâru't-Türâs, Kâhire, 1969.

- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerîm Osman, Mektebetü Vehbe, (3. Baskı), Kâhire, 1992.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*, Beyrut, t.y.
- KÂDÎ ABDULCABBÂR, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, Dâru'l-Arabiyye, Beyrut, t.y.
- KAHVECİ, Niyazi, *Mu'tezile ile Şia Arasındaki Siyasal Tartışma*, Ankara, 2006.
- KARAMAN, Hüseyin, "Ebû Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?" *Ekev Akademi Dergisi*, Sayı: 11, 2002, s. 107-123.
- KARAMAN, Hüseyin, "Ebû Hâtim er-Râzî'nin Beş Ezelî İlke Anlayışının Kaynağı Problemi", *MÜİFD*, Sayı:28, İstanbul, 2005, s. 75-91.
- KARAYİ, Feyyaz, *Hint Dinleri*, çev. Kutalmış Fidan, Ganeşa Yay., Anlara, 2019.
- KARLIĞA, H. Bekir "İbn Rüşd", *DİA*, İstanbul, 1999, XX/257-288
- KAYA, Mahmud, "Ebû Bekir er-Râzî ile Ebû Hâtim er-Râzî Arasında Geçen Tartışma", *İslâm Tetkikleri Dergisi*, Cilt: 9, İstanbul, 1995, s. 51-76.
- KAYA, Mahmut, "Ebû Bekir Râzî", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/479-485.
- KAZANCI, Ahmet Lütfi, "Bi'set", *DİA*, İstabbul, 1992, XI/217-218.
- KAZANÇ, Fethi Kerim "Kâdî Abdalcabbâr'da Mucize ve Âdet" *Mu'tezile Gelen-ek-i –II*, İz Yay., İstanbul, 2017, II/340-353.
- KELEŞ, Ahmet, "Sünnet Vahiy İlişkisi" *DÜİFD*, Diyarbakır, 1999, I/151-193.
- KENAN, Seyfi, "Hekim-Filozof Ebû Bekir er-Râzî Bir Mülhid miydi?" *Divan İlmi Dergisi*, 2001/1, s. 187-197.
- KIRBAŞOĞLU M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, Ankara, 1993.
- KİRMÂNÎ, Ebu'l-Hasen Hamîdüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Akvâlu 'z-Zehebiyye*, thk. Mustafa Gâlib, Dârü'l-Mehyû, (1. Baskı), Beyrut, 1977.

- KLAVUZ, A. Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Yay., (4. Baskı), İstanbul, 1998.
- KOCA, Ferhat, "Mefsedet", *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/356-358.
- KOCA, Ferhat, "Tahsis", *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX/432-434.
- KOLOĞLU, Orhan Ş., "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *UÜİFD*, Cilt 13, Sayı 1, Bursa, 2004, s. 159-193.
- KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul, 2011.
- KORALELÇİ, Murtaza, *Pozitivizm'in Türkiye'ye Girişi*, Ankara, 2002.
- KUR'AN-I KERİM, Genel Koordinatör: Mehmet Emin Özafşar, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2016.
- KUTLU, Sönmez, "Kerrâmiyye", *DİA*, Ank., 2002, XXV/294-296.
- KUTLUER, İlhan, "Determinizm", *DİA*, İstanbul, 1994, IX/215-220.
- KUTLUER, İlhan, "İbnü'r-Râvendî", *DİA*, İstanbul, 2000, XXI/179-184.
- KUTLUER, İlhan, "Pozitivizm", *DİA*, İstanbul, 2007, XXXIV/335-339.
- KUTSAL KİTAP, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Yeni Yaşam Yay., İstanbul, 2014.
- LANGEVİN, Paul, "Pozitivizm Üzerine", çev. Mehmet Erdal, Evrensel Basım Yayın, *Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm*, Doğu Basın Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2013, s. 23-25.
- MAKDİSÎ, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-Tarîh*, Mektebetü's-Sefâfiyyeti'd-Diniyye, t.y., IV.
- MÂTÜRİDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûçî, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., (2. Baskı), Ankara, 2018.
- MES'ÛDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali, *Mürûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, Neşr. Yusuf İsmet, Dârü'l-Hicre, Beyrut, 1925.

- MUTÇALI, Serdar, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul, 1995.
- MÜSLİM, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi 'u's-şahîh*, Beytü'l-efkârî'ddüveliyye, Riyâd, 1998.
- NARSKİ, I. S., “Pozitivizm’in Ortaya Çıkışı ve Gelişimi” çev. Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, *Bilim ve Düşünce Kitap Serisi 3; Pozitivizm*, Doğu Basın Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2013, s. 25-119.
- NESEFÎ, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd, fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed ve Abdullah İsmail, Mektebetü'l-Ezheriyye, Kâhire, 2011.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 1993, I.
- NESEFÎ, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn*, Hazırlayan: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara, 2003, II.
- OKUMUŞ, Namık Kemal, *Sağlam Kulpa Tutunamayanlar*, Araştırma Yay. (1.Baskı), Ankara, 2017.
- ONAT, Hasan, “İbâhiyye”, *DİA*, İstanbul, 1999, XIX/252-254.
- ÖZ, Mustafa, “Şeyhiyye”, *DİA*, İstanbul, 2010, XXXIX/84-86.
- ÖZALP, Hasan, “ ‘Boşlukların Tanrısı’ Kavramı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Felsefe Dünyası*, 2/58, 2013, s. 108-124.
- ÖZDEMİR, Metin, “Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 5:1, 2007, s. 47-64.
- ÖZDEMİR, Metin, “İslâm Kelâmcılarının İman Anlayışlarının Dışlayıcılık Açısından değerlendirilmesi” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 19, Sayı: 4, 2006, s. 599-613.
- ÖZDEMİR, Metin, *Mu'tezile'nin Kur'an Müdafaası*, Fecr Yay., Ankara, 2011.
- ÖZTÜRK VE MERTOĞLU, Mustafa ve Mehmet Suat, “Zemahşerî”, *DİA*, İstanbul, 2013, XXXXIII/235-238.

- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, *Deizm*, Yeni Boyut Yay., (8. Baskı), İstanbul, 2018.
- PEZDEVÎ, Ebu'l-Yusr, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*, çev. Şerafettin Gölcük, Kayıhan Yay., İstanbul, 2013.
- PİNES, Shlomo, “Shi’ite Terms and Conceptions in Judah Hâlevi’s Kuzari” *Jarusalem Studies in Arabic and İslâm*, Sayı:2, 1980, 165-251.
- POLAT, Fethi Ahmet, “Bir İ’câzü’l-Kur’an İddiası Sarfe” *Marife Dergisi*, Sayı: 3, (Kış) 2003, s. 185-218.
- RÂZÎ, Ebû Abdillâh Fahreddin, *el-Muhassal (Kelâm’a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay, AÜİF Yay., Ankara, t.y.
- SÂBÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetü’t-Tefâsîr*, Beyrut, 1401.
- SÂBÛNÎ, Nûreddîn, *el-Bidâye Fî Usûli’d-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)*, çev. Bekir Topaloğlu, İFAV Yay., (12. Baskı), İstanbul, 2014.
- SARAÇ, Tahsin, *Büyük Fransızca-Türkçe Sözlük (Grand Dictionnaire Français-Turc)*, Adam Yay., (1. Baskı), 1985.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “Seneviyye”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/521-522.
- SİNANOĞLU, Mustafa, “Teklif”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/385-387.
- SİNANOĞLU, Suat, *Laik Kelimesinin Etymon’u ve Anlamları*, Laiklik 1, Milli Tesanüt Birliği Yay., İstanbul, 1954.
- SÖNMEZ, Vecihi, Nübüvveti Yapılan İtirazlar Bağlamında İbnü’r-Râvendî ve Nübüvveti İnkâr Düşüncesi, *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar yay., Van, 2017, s. 271-279.
- SÖNMEZ, Veysel, “Auguste Comte Pozitivizm “, *DEUHYO ED*, 3 (3), 2010, 161-163.
- SÜT, Abdunnasır, *Mu’tezile ve Ahlak*, İz Yay., İstanbul, 2016.
- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdilkerîm b. Ahmed, *el-Milel ve’n-Nihâl*, Dâru’l-Kitâbü’l-İlmiyye, (2. Baskı), Beyrut, 1992.

- ŞEHRİSTÂNÎ, Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, Mektebetü's-Sekâfetü'd-Diniyye, Kâhire, 2009.
- ŞERİF EL-MURTAZA, Ali b. Hüseyin b. Musa, *Emâlî el-Murtazâ* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, 2004.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed, *en-Nuketü'l-İ'tikadiyye*, thk. Rızâ el-Muhtarî, Beyrut, 1993.
- ŞEYH MÜFÎD, Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-Makâlât*, Mektebetü'l-Hakikat, Tebriz, t.y.
- TABERÎ, Ai b. Rabben, *ed-Dîn ve'd-Devle fî İsbâti Nübüvveti Muhammed*, neşr: Adil Nüveyhiz, Beyrut, 1982.
- TABERÎ, Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Ayi'l-Kur'an*, çev. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, Hisar yay., İstanbul, 1996, IV.
- TAFTAZÂNÎ, Sa'düddîn, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Talha Hakan Alp, İFAV Yay., (4. Baskı), İstanbul, 2017.
- TAFTAZANÎ, Sadüddin, *Şerhu'l-Makasid*, Âlemü'l-Kütüb, thk. Salih Musa Şerif, (2.Baskı), Beyrut, 1998, V.
- TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Mektebetü Lübnan, (1. Baskı), Lübnan, 1996, II.
- TIĞLI, Asiye, "Peygamberlik İnancına Şî-İsnâaşerî Yaklaşım" Yusuf Şevki Yavuz (edt.), *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer Yay., İstanbul, 2018. s. 427-471.
- TİMUR, Taner, *İslâm, Laiklik ve Aydınlanma savaşı*, Yordam Yay., İstanbul, 2019.
- TİRMİZÎ, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiu's-Sahih*, Beytü'l-efkârî'ddüveliyye, Riyad, 1999.
- TİRMİZÎ, Hakîm, *Hatmü'l-Evliyâ*, neşr. Osman İsmail Yahya, Beyrut, 1965.

- TOPALOĞLU VE ARKADAŞLARI, (Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi), *İslâm'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay., (7. Baskı), İstanbul, 2009.
- TOPALOĞLU VE ÇELEBİ, Bekir ve İlyas, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, İSAM Yay., (5. Baskı) İstanbul, 2015.
- TOPALOĞLU, Aydın, “Materyalizm”, *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII/137-140.
- TURAN, Abdülbâki, “Arza”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/446-447.
- TÜMER, Günay, “Brahmanizm”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/329-333.
- TÜMER, Günay, “Budizm”, *DİA*, İstanbul, 1992, VI/352-360.
- USLU, Şükrü, “Laiklik-Din İlişkisi”, *OMÜİFD*, Cilt:16, Sayı: 16, 2004, s. 235-250.
- WEBER, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. V. Eralp, İstanbul, 1964.
- YA’KÛBÎ, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. İshâk b. Cafer b. Vehb b. Vâzih, *Târihu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, t.y., I.
- YAVUZ, Salih Sabri *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, Pınar Yay., (1. Baskı), İstanbul, 2012.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Araz”, *DİA*, İstanbul, 1991, III/337-342.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Ehl-i Bid’at”, *DİA*, İstanbul, 1994, X/501-505.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Sarfe”, *DİA*, İstanbul, 2009, XXXVI/140-141.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Vahiy”, *DİA*, İstanbul, 2012, XXXXII/440-443.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “Hz Muhammed’in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu” Yusuf Şevki Yavuz (edt.), *Vahiy ve Peygamberlik*, Kuramer Yay., İstanbul, 2018, s. 321-360.
- YEŞİLYURT, Temel, *Çağdaş İnanç Problemleri*, DİB Yay., (2. Baskı), Ankara, 2015.
- YILDIRIM, Ramazan *Mu'tezile'nin Kelâmî Polemikleri*, İşaret Yay., İstanbul, 2012.

- YILDIZ VE KAYICI, Metin ve Burhaneddin, “Ebû Bekir er-Râzî’de Deist Yaklaşım: Aklın Yetkinliği ve Nübüvvet Eleştirisi” *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu*, Ensar yay., Van, 2017, s. 301-313.
- YİTİK, Ali Hasan, “Tenâsüh”, *DİA*, İstanbul, 2011, XXXX/441-443.
- YURDAGÜR, Metin, “Hatm-i Nübüvvet”, *DİA*, İstanbul, 1997, XVI477-479.
- YÜKSEL, Emrullah, *SistematiK Kelâm*, İz Yay., (2. Baskı), İstanbul, 2011.
- ZEMAHŞERÎ, Ebi’l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed, *Esâsü’l-Belâğâ*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd, Dâr’ül-Kütübi’l-İlmiyye, (1. Baskı), Beyrut, 1998
- ZEMAHŞERÎ, Ebu’l-Kâsım, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl*, Editör: Murat Sülün, TYEKBY, (1. Baskı), İstanbul, 2018.