

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'DE NÜBÜVVET TASAVVURU

Dr. Yasin YILDIRIM



İKSAD
Publishing House

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'DE NÜBÜVET TASAVVURU

Dr. Yasin YILDIRIM¹

DOI: <https://www.doi.org/10.5281/zenodo.19023602>



¹ Orcid No:00000-0002-2054-8116, E posta:yasinyildirim4321@gmail.com

Copyright © 2026 by iksad publishing house
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, distributed or
transmitted in any form or by
any means, including photocopying, recording or other electronic or mechanical
methods, without the prior written permission of the publisher, except in the case of
brief quotations embodied in critical reviews and certain other noncommercial uses
permitted by copyright law. Institution of Economic Development and Social

Researches Publications®
(The Licence Number of Pubicator: 2014/31220)
TÜRKİYE TR: +90 342 606 06 75
USA: +1 631 685 0 853
E mail: iksadyayinevi@gmail.com
www.iksadyayinevi.com

It is responsibility of the author to abide by the publishing ethics rules.
Iksad Publications – 2026©

ISBN: 978-625-378-601-4
Cover Design: İbrahim KAYA
March / 2026
Ankara / Türkiye
Size: 16x24cm

ÖN SÖZ

Nübüvvet meselesi, İslâm'ın temel inanç esasları arasında yer almakla birlikte, dinler arası tartışmaların ve teolojik araştırmaların hem klasik hem de güncel boyutlarını içeren temel problemlerden biri olmuştur. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbar ve İmâm-ı Mâverdî gibi İslâm âlimleri, inkârcı ve şüpheli akımlara karşı İslâm inancını savunmak amacıyla nübüvvet konusuna dair müstakil eserler telif etmiş ve sahih bir nübüvvet anlayışının teşekkülüne önemli katkılar sağlamışlardır. Her iki âlimin eserlerinde ortaya koydukları nübüvvet savunularının, özellikle deist eğilimler başta olmak üzere inkârcı zümrelere karşı güçlü, tutarlı ve yeterli bir ilmî birikim ortaya koyduğu söylenebilir. Bu araştırmada, tarihsel süreçte olduğu kadar günümüzde de önemini koruyan nübüvvet meselesi ele alınmış; aynı tarihsel dönemde yaşamış olan Kādî Abdülcebbar ile İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet anlayışları yöntem ve muhteva bakımından mukayeseli olarak incelenmiştir. Bu doğrultuda, her iki âlimin benzer ve farklı yaklaşımları tespit edilerek literatüre katkı sağlanması amaçlanmıştır.

Mukayeseli nitelik taşıyan bu çalışmada, İslâm düşünce tarihi içerisinde daha çok siyasetnâme ve ahlâk türü eserleriyle tanınan İmâm-ı Mâverdî'nin tercih edilmesinin temel gerekçesi, nübüvvet konusunda kaleme aldığı *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserinin nübüvvet savunusu bağlamında yeterince tanınmamış olması ve bu yönünün ön plana çıkarılmak istenmesidir. Kādî Abdülcebbar'ın tercih edilmesinde ise, müteahhir Mu'tezile kelâmında otorite kabul edilmesinin yanı sıra, benimsediği eklektik metodoloji ve nübüvvet konusuna dair günümüze ulaşan eserlerinin ilmî etkisinin belirleyici olduğu ifade edilebilir.

Çalışmanın sınırları göz önünde bulundurularak giriş bölümünde konunun önemi, amacı, kapsamı, yöntemi ve kaynakları ele alınmıştır. Birinci bölümde, Kādî Abdülcebbar ve İmâm Mâverdî'nin hayatları başlığı altında hocaları, öğrencileri ve öne çıkan eserleri genel hatlarıyla tanıtılmıştır. İkinci bölümde nübüvvetle ilişkili temel kavramlar incelenmiş; bu çerçevede nebî-resûl, nübüvvet-risâlet, vahiy-ilham ile peygamberlerin vâcib ve câiz nitelikleri gibi hususlar ele alınmıştır. Üçüncü bölüm, çalışmanın merkezini oluşturan ve Kādî Abdülcebbar ile İmâm-ı Mâverdî'de nübüvvetin temel delillerini konu edinen kısımdır. Bu bağlamda nübüvvetin imkânı, gerekliliği, kesbîliği ve vehbîliği; Allah'ı tanıma bilgisinin, teklifin ve mûcizenin

nübüvvete delil oluşu ile Berâhime'nin nübüvvet karşısı iddialarına verilen cevaplar bu bölümün ana muhtevasını teşkil etmiştir. Araştırmanın dördüncü bölümü ise Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delilleri konusuna ayrılmıştır. Bu bölümde, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdi'ye göre Hz. Peygamber'in nübüvvetinin en güçlü delili kabul edilen Kur'ân mucizesinin yanı sıra, ahlâk ve fazilet bakımından üstünlüğü, yaratılışının ve nesebinin temizliği ile Tıbb-ı Nebvî gibi öne çıkan deliller üzerinde durulmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdi'nin nübüvvet anlayışlarının ayrıntılı biçimde ele alınmasıyla, Mu'tezile ve Eş'arî düşüncenin de nübüvvet meselesine yaklaşımının daha genel çerçevesi çizilecektir. Her iki âlimin nübüvvet görüşlerinin sentezinden elde edilen verilerin, başta deizm olmak üzere modern inkârcı akımlara karşı geliştirilecek cevaplara önemli katkılar sunması beklenmektedir. Bu çalışmanın, nübüvvet konusunda sağlıklı kanaatlerin oluşmasına, örnek bir peygamber tasavvurunun şekillenmesine ve güncel nübüvvet tartışmalarına ufuk açıcı veriler kazandırması umut edilmektedir.

Akademik araştırmalarım süresince, naif ve destekleyici kişiliğiyle her zaman yanımda olan, bana özgüven veren, tez konumun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar geçen süreçte yoğun emek harcayarak desteğini hiçbir zaman esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Abdulhamit Sinanoğlu'na en içten teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca, tez jüri üyeleri Prof. Dr. Ahmet Ak'a, Prof. Dr. İbrahim Çetintaş'a, Prof. Dr. Hulusi Arslan'a ve Prof. Dr. Mustafa Ünverdi'ye değerli katkıları ve yapıcı değerlendirmeleri için şükranlarımı sunarım. Tezin yazım sürecinde bana maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen, başta merhum Yaşar Alparslan hocam olmak üzere, Dr. Ahmet Altıntaş'a, Dr. Ali Rıza Güneş'e, Dr. Yahya Bilginer'e ve her daim yanımda olan aileme ayrı ayrı teşekkür ederim.

Yasin YILDIRIM
KAHRAMANMARAŞ/MART-2026

Bu çalışma, yazarın Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde 2025 yılında tamamladığı “Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî’nin Nübüvvet anlayışlarının Karşılaştırılması” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. Kitaplaştırma sürecinde metin yeniden gözden geçirilmiş, bazı bölümler çıkarılmış ve yeniden yapılandırılmıştır.

Hayatımın her safhasında, özellikle ilim yolculuğumda dualarıyla yolumu aydınlatan merhume validem Elife Yıldırım’ın aziz hatırasına, rahmet ve minnetle...

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ.....	I
KAHRAMANMARAŞ/MART-2026	II
İÇİNDEKİLER.....	V
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	8
BÖLÜM 1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'NİN HAYATI	11
1.1. Kâdî Abdülcebbâr'ın Hayatı	11
1.2. İmâm-ı Mâverdî'nin Hayatı	17
BÖLÜM 2. NÜBÜVVETLE İLGİLİ KAVRAMLAR	25
2.1. Resûl-Nebî Kavramları	25
2.1.1. Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Resûl ve Nebî Kavramları	28
2.1.2. İmâm-ı Mâverdî'ye Göre Resûl ve Nebî Kavramları	30
2.2. Nübüvvet-Risâlet Kavramları	32
2.3. Vahiy.....	35
2.4. Peygamberlerin Nitelikleri.....	44
2.4.1. Peygamberlerde Bulunması Vâcib Olan Nitelikler	45
2.4.1.1. Sıdk-Emânet	47
2.4.1.2. İsmet	50
2.4.1.3. Tebliğ.....	56
2.4.1.4. Fetânet	61
2.4.2. Peygamberlerde Bulunması Câiz Olan Nitelikleri	63
BÖLÜM 3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'DE NÜBÜVVETİN TEMEL ARGÜMANLARI.....	67
3.1. Kâdî Abdülcebbâr ve İmâmı Mâverdî'nin Nübüvveti Temellendirmede Kullandıkları Deliller	68
3.1.1. Nübüvvetin İmkânı.....	70
3.1.1.1. Nübüvvetin Allah Açısından İmkânı	74
3.1.1.2. Nübüvvetin İnsan Açısından İmkânı	83
3.1.2. Nübüvvetin Gerekliliği.....	88
3.1.2.1. İlâhî lutf Açısından Nübüvvetin Gerekliliği	90
3.1.2.2. İnsanın Faydası Açısından Nübüvvetin Gerekliliği	96
3.1.3. Nübüvvetin Vehbîliği/Kesbîliği	106
3.1.4. Mârifetin/İlmin Nübüvvete Delil Olması	111
3.1.5. Teklifin Nübüvvete Delil Olması	118

3.1.6. Mûcize.....	121
3.1.6.1. Mûcizenin Nübüvvete Delil Olması	125
3.1.6.2. Mûcizenin Şartları ve Sıfatları.....	127
3.1.7. Berâhim’e ve Hinduizm’e Cevaplar.....	139
BÖLÜM 4. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ’YE GÖRE HZ. MUHAMMED’İN (SAV) NÜBÜVVETİNİN DELİLLERİ.....	155
4.2. İsrâ Mûcizesi.....	166
4.3. Ay’ın Yarılmaması Mûcizesi.....	169
4.4. Ahlak ve Faziletinin Üstünlüğü	172
4.5. Yaratılış ve Soyunun Temiz Olması	182
4.6. Tıbb-ı Nebevînin Hz Muhammed’in (sav) Nübüvvetine Delil Olması.....	183
SONUÇ	194
KAYNAKLAR.....	199
ÖZ GEÇMİŞ	206

KISALTMALAR

as	: Aleyhisselam
B.	: Bin
Bnt.	: Binti
Bk.	: Bakınız
C.	: Cilt
Cc	: Celle celâluhu
Çev.	: Çeviren
d.	: Doğum tarihi
Ed.	: Editör
H.	: Hicri
Hız.	: Hazreti
Haz.	: Hazırlayan
İst.	: İstanbul
K.Kerim	: Kur'ân'ı Kerim
Krş.	: Karşılaştırınız
M.Ü.	: Marmara Üniversitesi
Nr.	: Numara
Nşr.	: Neşir
Ö.	: Ölüm Tarihi
R.J.	: Raymond Joseph
sa	: Sallallahu Aleyh
Sav	: Sallallahu Aleyhi ve Sellem
SÜ	: Selçuk Üniversitesi
TDİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Thk.	: Tahkik
vb .	: Ve benzeri
y.	: Yıl
yy	: Yüz yıl

GİRİŞ

İslâm inanç ve düşünce tarihi boyunca nübüvvet meselesi, farklı düşünce ekolleri ve mütefekkirler tarafından çeşitli bakış açılarıyla ele alınmış temel bir itikadî konu olmuştur. Bu çeşitlilik, yalnızca teorik tercihlerden kaynaklanmamakta; aynı zamanda her bir ekolün ve düşünürün içinde bulunduğu ilmî, fikrî ve siyasî şartlarla yakından ilişki arz etmektedir. Nitekim İslâm filozofları nübüvveti kendi metafizik ve epistemolojik sistemleri çerçevesinde temellendirmeye çalışırken, Şîî fırkalar ve kelâm ekolleri meseleyi benimsedikleri itikadî paradigmalara doğrultusunda ele almışlardır. Bu bağlamda nübüvvet, hem dinî düşüncenin teorik boyutunda hem de mezhebî kimliklerin teşekkülünde belirleyici bir unsur olarak öne çıkmıştır.

Nübüvvet müessesesi, tarih boyunca yalnızca teorik bir tartışma alanı olarak kalmamış; aynı zamanda peygamberliği inkâr eden veya onun gerekliliğini reddeden kişi ve gruplara karşı geliştirilen savunuların merkezinde yer almıştır. Bu doğrultuda nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve doğruluğu, aklî ve naklî deliller eşliğinde temellendirilmeye çalışılmış; söz konusu savunular İslâm düşünce tarihinde zengin bir literatürün oluşmasına zemin hazırlamıştır. Hadis âlimlerinin kaleme aldığı *A'lâmü'n-Nübüvve* türü eserler ile kelâmcıların oluşturduğu *Delâilü'n-Nübüvve* literatürü, nübüvvetin ispatına yönelik bu çabaların yöntemsel ve üslup bakımından somut örneklerini teşkil etmektedir.

Bu klasik birikim içerisinde Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî, nübüvvet meselesine dair ortaya koydukları sistematik yaklaşımlarla dikkat çeken iki önemli isimdir. Farklı itikadî ekollere mensup olmalarına rağmen her iki âlim de nübüvvetin savunusunu İslâm inancının temel meselelerinden biri olarak ele almış; peygamberliğin gerekliliğini ve Hz. Peygamber'in nübüvvetini çeşitli delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Bu yönüyle onların eserleri, kelâm düşüncesinde nübüvvet savunusunun ulaştığı teorik düzeyi göstermesi bakımından özel bir önem taşımaktadır.

Bu çalışma, Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet anlayışlarını karşılaştırmalı bir yöntemle ele almayı amaçlamaktadır. Araştırmada, kendi düşünce ekolleri içerisinde ilmî otorite kabul edilen bu iki âlimin nübüvvet konusundaki yaklaşımları, eserleri bağlamında analiz

edilerek benzer, farklı ve ortak yönleri ortaya konulacaktır. Bu çerçevede yalnızca iki müellifin şahsî görüşleri değil, aynı zamanda Mu'tezilî ve Eş'arî kelâm geleneklerinde şekillenen peygamber tasavvurlarının genel karakteri de açıklığa kavuşturulacaktır.

Çalışmada özellikle İmâm-ı Mâverdî'nin daha çok ahlâk ve siyaset alanındaki eserleriyle tanınmasına rağmen, kelâm ilmiyle de yakından ilgilendiğini gösteren *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eseri merkeze alınarak onun Hz. Peygamber'in nübüvvetini temellendirme biçimi incelenecektir. Benzer şekilde, Mu'tezile düşüncesi içerisinde önceki görüşleri sistematik bir bütünlük içerisinde ele alan ve eserlerinin önemli bir kısmı günümüze ulaşan Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvveti yaklaşımı, nübüvveti temellendirme yöntemi ve Hz. Peygamber'in risâletine dair ortaya koyduğu deliller ayrıntılı biçimde ele alınacaktır. Bu doğrultuda her iki âlimin nübüvvet anlayışları, kelâmî yöntemleri ve delil kullanımları mukayeseli olarak değerlendirilecektir.

Araştırmanın kapsamı, nübüvvet meselesinin İslâm düşüncesindeki geniş tartışma alanı göz önünde bulundurularak sınırlandırılmıştır. Bu bağlamda nübüvvetin tanımı, imkânı ve gerekliliği; teklif ve mükellefiyet anlayışı; mucize ve mucizenin nübüvveti delâleti ve Hz. Peygamber'in risâletine dair deliller temel inceleme başlıkları olarak belirlenmiştir. Ayrıca İmâm-ı Mâverdî'nin *A'lâmü'n-Nübüvve* ve *en-Nüket ve'l-'Uyûn* adlı eserleri esas alınarak istidlâl yöntemleri, marifetullah, Kur'ân'ın mucize oluşu ve nebîlerin beşer oluşu gibi meseleler de karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alınacaktır.

Çalışmada izlenen yöntem, nitel araştırmaya dayalı araştırma-inceleme ve karşılaştırmalı analiz yöntemidir. Bu doğrultuda her iki âlimin nübüvvet anlayışı incelenirken, mensup oldukları itikâdî ekollerin genel kabulleri de dikkate alınacaktır. Araştırmanın kaynaklarını ise başta Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin günümüze ulaşan eserleri olmak üzere, klasik ve çağdaş literatür oluşturmaktadır. Gerektiğinde konuyla dolaylı ilişkisi bulunan eserler ile bu eserler üzerine yapılmış akademik çalışmalar da değerlendirmeye dâhil edilmiştir.

Bu çalışma ile klasik kelâm mirası içerisinde nübüvvetin nasıl temellendirildiği ortaya konulurken, söz konusu birikimin modern dönemde

ortaya çıkan inkârcı veya şüpheci yaklaşımlar karşısında sunabileceği imkânlarla da dikkat çekilmesi hedeflenmiştir.

BÖLÜM 1. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'NİN HAYATI

Bu bölümde, İslâm düşünce tarihinde nübüvvet meselesine önemli katkılarda bulunan Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî'nin hayatları ve ilmî şahsiyetleri ele alınacaktır. Her iki âlimin yetiştikleri ilmî çevreler, mensup oldukları itikâdî gelenekler ve içinde bulundukları siyasî ve fikrî şartlar, nübüvvet anlayışlarının teşekkülünde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu nedenle müelliflerin biyografileri, yalnızca kronolojik bilgilerle sınırlı tutulmayacak; nübüvvetin ispatına yönelik olarak kaleme aldıkları eserler, öğrencileri ve hocaları da tanıtılacaktır.

1.1. Kâdî Abdülcebbâr'ın Hayatı

Zeydî âlim İbnu'l Murtazâ'nın eseri *Tabakâtü'l Mu'tezile* adlı eserinde on birinci tabakada bulunan Kâdî Abdülcebbâr, Batı İran'ın Hemedan bölgesinin Esedâbad şehrinde dünyaya geldi.² Tam adı Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî'dir. Önceleri usûlde (i'tikâdda) Eş'arî'ye mezhebine fûruda (Fıkıhta) ise Şâfiî mezhebine mensup olan Kâdî Abdülcebbâr, ilk tahsilini bölgesinde bulunan hadis âlimlerinden tamamlayarak dönemin ilim merkezlerinden biri olan Basra'ya gelip Ebû İshak İbrahim b. Ayyâş'ın (ö.386/958) ders halkasına katılmış ve ona tabi olmuştur.³ Kelâm ve Mu'tezile ile ilk defa burada tanışmış ve Ebû Ayyâş'ta bir müddet okuduktan sonra Bağdat'a giderek orada uzun müddet Şeyh Ebû Abdullah el-Basrî'nin (ö.369/980) yanında telif ve tedris faaliyetlerini sürdürmüştür. Tabâkat kitaplarında, Ebû Abdullah el-Basrî ve Ebû Hallad el-Basrî vasıtasıyla Mu'tezile'nin Ebû Haşim ekolünden kabul edilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, daha sonra telif etmiş olduğu eserlerini okutmak ve ilmî faaliyetlerde bulunmak için Askerimükrem ve Râmehürmüz gibi şehirlerde ikâmet etmiştir.⁴

² Ahmet b. Yahya b. Murtaza, *Tabakâtü'l-Mutezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut-Lübnan: Darul

Muntazır, 1988/1409), 112.

³ İbnu'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112.

⁴ Metin Yurdagür, "Son Dönem Mu'tezile'sinin En Meşhur Kelamcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Ocak 2014), 117-136.

Büveyhi hükümdarı Müeyyiduddevle'nin (ö.373/984) veziri, Mu'tezile âlimlerini himaye etmekle tanınan Sâhib b. Abbâd'ın (ö.385/995) daveti üzerine Rey şehrine gitmiş ve burada kendisine Rey, Kazvin, Sührever, Sâva gibi şehirlerin kâdîkudâtlık (başkadı) görevi verilmiştir. Dönemin yöneticileri tarafından mülhidlerin takibi, yargılanması ve bunlara karşı reddiyeler yazılması konusunda görevlendirilen kelâmcılar arasında Kâdî Abdülcebbâr da bulunmaktadır. Müeyyiduddevle'nin ölümünden sonra yönetime gelen Fahrüddevle tarafından görevinden azledilerek malları müsâdere edilen Kâdî Abdülcebbâr, ömrünün kalan 55 yılını Rey'de telif ve tedris faaliyetleri ile geçirmiştir. O, doksan yaşını geçmiş olduğu halde (ö. 415-16) yılında ikamet ettiği Rey şehrinde vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.⁵

Ebü Abdullah el-Basri'nin vefat etmesi üzerine, Mu'tezile içerisinde âlim ve fâdıl kabul edilerek Mu'tezile'nin liderliğini ve savunuculuğunu yapmıştır. Kelâm, fıkıh ve usûlü fıkıh gibi İslâmî ilimler alanında ortaya koymuş olduğu eserleri ve oluşturduğu ders halkaları ile ilim ve faziletinin haklı şöhreti İslâm dünyasının dört bir yanına yayılmıştır. Eserlerinde, dakîkul kelâmın yöntem ve konularını benimsemiş, meseleleri geniş izahatla uzun uzadıya ele almak suretiyle kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinden farklı olarak eklektik bir çizgi takip etmiştir. Hayatı ilmî faaliyetlerle geçen Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezilî bir âlim olarak benimsemiş olduğu bu metotla başta araştırma konumuz olan nübüvvet meselesi olmak üzere inanç esaslarını farklı din ve düşüncelere karşı başarılı bir şekilde savunmuştur. Bu hususta Berâhime'nin nübüvvet inkârına Bâtınîyye'nin, Yahudi ve Hıristiyanların ise Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine karşı öne sürdükleri iddiaları aklî delillerle çürütmesi kelâm ilmindeki yetkinliğini göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, yaşadığı dönemin sosyo/politik ortamından önemli ölçüde etkilenmiştir. Büveyhi emirlerinin veziri Sahib b. Abbad tarafından himaye edilen Kâdî, onun ölümünden sonra görevinden azledilmiş ve bunun üzerine ilmî faaliyetlere yoğunlaşmıştır. Şîî-Mu'tezilî fikirlerin yoğun bir etkileşim halinde olduğu bu dönem onun daha çok imâmet ve ismet teorisi üzerinde etkili olmuştur. Nübüvvet anlayışı ise Mu'tezilî düşünce temelinde şekillenmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın Şîa, Bâtınîyye ve Berâhime'nin nübüvvet anlayışlarına yönelttiği eleştirilere baktığımızda dönemin teo/sosyolojik

⁵ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 112.

etkileri ile bir nübüvvet savunusu ortaya koyduğunu görmekteyiz. Bunun en güzel örneği, *Tesbîtü Delâil'de* görülmektedir. Dönemin sosyo/politik şartları İmâm-ı Mâverdi'ye göre Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvet görüşünde daha belirleyici olurken her iki âlimin siyaset görüşünde ise ortak etkide bulunduğu söylenebilir.

Dönemin ilim ve devlet adamları, Kâdî Abdülcebbâr'ın ilim ve faziletinin üstünlüğü ile eserleri ve ilmi otoritesini takdir etmişlerdir. Bunlardan birisi, kendisinin de yakın arkadaşı olan Sâhib b. Abbâd'dır. Sâhib bu hususta: “ O (Kâdî) yeryüzünün en üstünü, arzın en bilgilisidir.”⁶ Diyerek onun bu konudaki yetkinliğini dile getirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr sadece kelâm alanında değil hukukçu yönüne binaen fıkıh ilminde de çok kıymetli eserler vermiş ve yaşadığı çağda önemli bir otorite olarak kabul görmüştür. Ancak daha çok kelâm üzerine yoğunlaşmış ve bu ilmin üstünlüğünü şu sözlerle dile getirmiştir: “Fıkıh dünyevi menfaatler için de öğrenilebilen bir ilim iken kelâm sadece Allah rızası için öğrenilen bir ilimdir.”⁷ Kelâm konusundaki bu düşüncesini ilmî çalışmalarına da yansıtmış olan Kâdî, kelâm ilmi üzerine daha fazla mesai harcayarak bu konuda eşine az rastlanır eserler kaleme almış ve bu ilimde çığır açmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmcı yönü ve bu konudaki Mu'tezile düşüncesine dayalı ilmî birikimi nübüvvet anlayışında İmâm-ı Mâverdi'ye göre daha belirleyici olmuştur. Bağdat'ta bulunduğu zaman diliminde kendisi Şâfiî mezhebine mensup iken muhtemelen hocası Ebû Abdullah el-Basrî'nin tesirinde kalarak Hanefî fıkıh okuyup bu mezhebe geçmek istediğinde hocası buna izin vermemiş ve şöyle demiştir: “ Bu (fıkıh ilmi) öyle bir ilimdir ki her müçtehid onda maksadına ulaşır. Biz Hanefî ashabındanız, sen de Şâfiî ashabına uymaya devam et.” Şeklinde telkinlerde bulunmuştur. O da hocasının tavsiyelerine uyarak Şâfiî mezhebinde kalmaya devam etmiştir. Ancak yapılan araştırmalarda Kâdî Abdülcebbâr'ın Şâfiî mezhebinde kalmadığı birçok fıkhi meselelerde Hanefîliğe daha yakın durduğu belirtilmiştir.⁸

Kâdî Abdülcebbâr'ın tercihlerinde, daha çok Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) görüşleri etkili

⁶ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 112.

⁷ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 113.

⁸ Yüksel Macit, “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 73-82.

olmuştur. Zira bu hususta eserlerinin ilgili bölümlerinde şeyhlerimiz diyerek birçok yerde atıflarda bulunduğu görülmektedir. Kendisinden önceki Mu'tezile âlimlerinin görüş ve düşüncelerini bir araya getirmiş, bunları incelemiş fikirsel bir elemenden geçirerek tercihlerde bulunmuştur. İzlemiş olduğu eklektik yaklaşımla, Mu'tezilî düşünceye farklı bir bakış kazandıran Kādî Abdülcebbar, Mu'tezile düşüncesini daha sistematik hale getirmiş ve daha çok bu yönü ile dikkat çekmiştir. Meseleleri ele alırken Mecûsilik, Berâhime, Hıristiyanlık ve Yahudiliğe atıflarda bulunmuş; Haşeviyye, Cehmiyye, Sıfatiyye, Mürcie ve Mücbire gibi muhaliflerin karşıt görüşlerini incelemiş, onların dayandıkları delilleri çürütmek için Mu'tezile'nin görüşlerine temel teşkil eden aklî ve naklî delilleri sıralamıştır. Onun Mu'tezilî çizgiyi sürdüren son temsilci olduğu görülmektedir. Zira kendisinden sonra gelen Mu'tezilî âlimler ya Zeydî ya da İmâmî kimliği ağır basan âlimler olmuştur.⁹

Mu'tezile'nin müteahhir âlimlerinden olan Kādî Abdülcebbar'ın hayatı almış olduğu resmi kadılık görevi ile birlikte tedris, telif ve ilim ile geçmiştir. İyi bir fıkıh ve kelâm eğitiminin yanı sıra hadis ilmi de tedris etmiş olan Kādî Abdülcebbar, ilk tahsilini yaşadığı bölgede bulunan Esterâbad ve Hemedan'da tamamlamıştır. Bu dönemdeki hocaları arasında; Zübeyr b. Abdolvâhid el-Esedebâdî (ö.347/958), İbrâhim b. Seleme el-Kettân (ö.340/951-2), Abdurrahman b. Hamdan el-Cellâb (ö.346/957) ve Abdullah b. Cafer b. Fâris (ö.345/957) gibi yaşadığı bölgenin önde gelen âlimleri bulunmaktadır.¹⁰ Kādî Abdülcebbar ilk eğitiminin ardından (346/957) yılında geldiği Basra'da Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş (ö. 386/996), Ebû'l Kasım Sayrâfî (ö.330/942) ve Ebû Abdullah el-Hüseyn b. Ali b. İbrahim el-Basrî el-Kağadî (ö. 369/979-80) gibi âlimlerden ders almıştır. Ayrıca Ebû İshak İbrâhim b. Ayyâş ve Ebû Hallâd el-Basrî vasıtasıyla Ebû Hâşim el-Cübbâi'den de önemli ölçüde etkilenmiştir.

Kādî Abdülcebbar, resmi görev ve tedrisatın yanı sıra hayatının önemli bir kısmını da öğrenci yetiştirmeye adanmıştır. Bu anlamda onun tedrisatından birçok öğrenci geçmiş onların da aralarında hocaları gibi önemli birer ilmi

⁹ İlyas Çelebi, "Kādî Abdülcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/105-109.

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu

Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/40.

otorite kabul edilen öğrenciler yetişmiştir. Öne çıkan bu öğrenciler arasında şu isimler sayılabilir: Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed Nisâbü'rî (ö.450/1058), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044), Ebû Muhammed Abdullah b. Sâid el-Lebbâd (ö. Yaklaşık 5. Asır ortaları ?), Âlemü'l-Hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî (ö. 5/11. yüzyılın ortaları), Ebü'l-Hüseyn Kıvâmüddîn Ahmed b. Ebî Hâşim Muhammed el-Hüseynî el-A'râbî el-Kazvînî (ö. 425/1034), Ebû Yûsuf Abdüsselâm b. Muhammed b. Yûsuf b. Bûndâr el-Kazvînî (ö. 488/1095).¹¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın, özellikle fıkıh ve kelamda kendisi gibi ilmî otorite olan Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî, Şerif Murtazâ ve İbn Metteveyh gibi öğrencileri kendisinden sonra Mu'tezilî çizgiyi sürdürmüşlerdir. Öğrencileri vasıtasıyla Şîî düşüncenin aklileşmesine önemli ölçüde tesir etmiştir.¹²

Kâdî Abdülcebbâr'ın İslâmî ilimlerin başta kelâm, fıkıh, Kur'an ilimleri, dil bilgisi, şerhler, reddiyeler, zeyiller, soru ve cevaplar, din ve mezhepler tarihi gibi alanları ile fen ilimlerinin matematik, eczacılık, kimya gibi farklı alanlarına dair dört yüz bin varak (sayfa) civarında eser kaleme aldığı rivâyet edilmektedir.¹³ Ancak bu eserlerin çok az bir kısmı Yemen Zeydîleri koluyla günümüze ulaşmıştır. İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile* adlı kitabında Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerini konularına göre tasnif ettikten sonra otuz kadar eserini örnek vermekle yetinmiştir.

Yemen Zeydîleri vasıtasıyla günümüze intikal eden eserleri arasında şunlar sayılabilir:

1. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*: Eserleri günümüze intikal eden en önemli Mu'tezile âlimi olan Kâdî Abdülcebbâr'ın bu ansiklopedik eserinin tamamı 20 ciltten müteşekkil olup günümüze 14 cildi ulaşmış ve bu ciltler 1960-65 yılları arasında Kahire'de basılmıştır. Bu külliyyâtın ilk beş cildinde tevhid, kalan ciltlerdeyse Mu'tezile'nin diğer ilkeleri adâlet ilkesi temelinde işlenmiştir. Bu ciltler içinde 5. Cilt Hulusi Arslan, 6. Cilt ise Abdunnasır Süt tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir.

¹¹ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 119.

¹² Bkz. Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif Murtezâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları 2017).

¹³ İbnü'l-Murtaza, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 113.

2. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*: Abdülkerim Osman tarafından 1966'da Kahire'de basılmıştır. Bu eserin Kâdî Abdülcebbâr'a aidiyeti kesin değildir. Onun öğrencisi Mankdim Şeşdiv el-Kazvîni'nin (425/1034) onun eserine yazmış olduğu başka bir kitap olabileceği ifade edilmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'ın kendi eserine yazmış olduğu şerh ise günümüze ulaşmamıştır. Mankdim'in *Usûli'l-Hamse*'ye yazmış olduğu ta'lik ise İlyas Çelebi tarafından tercüme edilerek iki cilt halinde Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından 2013 yılında basılmıştır.¹⁴

3. *Kitâbu Usûli'l-Hamse fî İlmi'l-Kelâm*: Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezile'nin beş temel esasını anlattığı ve usûli'l-hamse ile ilgili olduğu tahmin edilen bir risalesidir. Faysal Avn tarafından 1998'de Kuvveyt'te basılmıştır.

4. *el-Muhtasar fî Usûli'd-Din*: Muhammed Umâra tarafından neşredilen eserin Türkçe'ye tercümesi ise Hulusi Arslan tarafından yapılmıştır.

5. *Tenzîhu'l-Kur'ân Ani'l-Metâin*: Kur'ân tertibine göre düzenlenen eser, Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'da nazım, dil ve mana açısından bulunduğu ileri sürülen itirazları cevaplandığı eseridir. Mukaddimesiyle birlikte Kahire'de basılmış (Kahire/1329) bununla birlikte Beyrut'ta da neşredilmiştir.¹⁵

6. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*: Adnan Muhammed Zerzur tarafından Kahire'de yayımlanmıştır.

7. *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*: Kâdî Abdülcebbâr, bu eserini 385/995'te Rey'de yazıp tamamlamıştır.¹⁶ Eser, Abdülkerim Osman tarafından Beyrutta neşredilmiş ve Hüseyin Hansu editörlüğünde M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydınla birlikte Türkçeye tercüme edilerek 2017 yılında Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı tarafından yayımlanmıştır.

8. *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*: Bazı kelâmî meselelerin yanı sıra Mu'tezile'ye yöneltilen eleştirilere verilen cevapların yanında Mu'tezile

¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve/Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 28

¹⁵ Çelebi, "Kâdî Abdülcebbâr", 24/105-109.

¹⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâilu'n-nübüvve*, 29.

ricâlerinden bahseden eser, Fuad Seyyid tarafından Ebü'l Kasım el-Belhi (Ka'bi) ve Hâkim el-Cüşemi'ye ait risalelerle birlikte yayımlanmıştır.

9. *Nizâmu'l-Kavâ'id ve Takribu'l-Murâd li'r-Ra'id ev el-Emâlî fi'l-Hadîs*: Mısırda basılmıştır.

10. *el-Muhit veya et-Teklif*: Kādî Abdülcebbâr'ın öğrencisi İbn Matteveyh'in (469/1076), bu eser üzerine yazdığı *Kitâbu'l-Mecmû' fi'l-Muhit bi't-Teklif* adlı iki ta'liki farklı tarihlerde Beyrut'ta basılmıştır.

1.2. İmâm-ı Mâverdî'nin Hayatı

Siyaset felsefesi, fıkıh ve ahlak konularında yazmış olduğu eserlerle (*el-Ahkâmu's-Sultâniyye ve Edebü'd-Dünya ve'd-Din*) tanınan Şâfiî fakihî İmâm-ı Mâverdî'nin tam adı Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî el-Mâverdî (d.364/974) yılında Basra'da dünyaya gelmiştir.¹⁷ Babasının gülsuyu (*mâul-verd*) ticaretiyle meşgul olması sebebiyle "el-Mâverdî" nisbesiyle anılmıştır. İmâm-ı Mâverdî, İlköğrenimini Mu'tezilî âlim Abdu'l-Vâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den almıştır.¹⁸ Ardından ilim tahsili için Bağdat'a gitmiş, burada dönemin önde gelen âlimlerinden Ebû Hâmid İsferyânî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfi ve başka birçok hocadan ders almıştır. Hadis ilminde ise Ebû Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkârî ve Ebû'l-Kâsım İbnu'l-Mâristânî'nin de aralarında bulunduğu âlimlerden hadis ilmi öğrenmiştir.¹⁹ Şâfiî mezhebine mensup olmakla birlikte Hanefî fakihî Kudûrî'den Hanefî fikhî ve usûlünü de öğrenmiştir. Nîsâbur yakınlarındaki Ustuvâ ve çevresinde Kādîlık yaparak resmî görevlerde bulunmuştur. Ayrıca Basra camiinde kurduğu ders

¹⁷ Hâtib el-Bağdâdi, Ahmed b. Sâbit, *Târihu-Bâğdâd*, thk. Mustafa Abdulakadir Ata (Beyrut: Dâru'l

Kütübi'l-İlmiyye, 1417/ 1997), 12/102-103.

¹⁸ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *Nasîhatu'l-mülûk*, thk. Hıdır Muhammed Hıdır (Kuveyt:

Mektebetu'l-Felah, 1402/1982), 7-18; İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk.

Mustafa Abdulakadir Ata (Haydarabad: Maârifî'l-Osmâniyye, 1359/1940), 8/199-200.

¹⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Muhammed Şerif Sükkar (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 7-8.

halkasında fıkıh, fıkıh usûlü, tefsir ve ahlak dersleri verdiği, kendi eserlerinden anlaşılmaktadır.²⁰

İmâm-ı Mâverdî, dönemin Abbâsî halifesi Kâim-Biemrillah tarafından 422/1032-428/1037 ve 433/1043 yılları arasında Büveyhi emirleri Ebû Kâlicâr, Celâlüddeve ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e diplomatik, siyasi ve ilmî görevlerde bulunmak üzere gönderilen heyetlerde yer almıştır. Sünni düşünceyi benimsemiş olarak Şîi emirlere gönderilen heyetlerde danışman olarak bulunması, onun mezhep farkı gözetilmeksizin ilmî otoritesinin kabul gördüğünü göstermektedir. İmâm-ı Mâverdî'ye, hicri 429 Ramazan ayında Büveyhi hükümdarı Celâlüddeve tarafından İslâm tarihinde ilk defa kullanılmak üzere "Akda'l-Kudat" (kadıların başkanı) unvanı verilmiş ve bu unvanla onurlandırılmıştır.²¹ Ancak daha sonra vezirlik makamına İbnu'l-Müslime'nin getirilmesinden sonra halife ve yönetim çevrelerinden uzak, daha mütevazı bir yaşam tarzını benimsemiştir. İmâm-ı Mâverdî'nin, yönetim değişikliği sonucunda kendisini himaye eden vezir ve bürokratların tasfiye edilmiş olması böyle bir yaşam tarzını benimsemesinde önemli rol oynamış olmalıdır. Hayatının kalan kısmını siyasetten uzak bir şekilde telif ve tedris faaliyetlerine ayıran İmâm-ı Mâverdî, bu dönemde önemli eserler kaleme almış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Başta ahlak ve siyaset olmak üzere, tefsir, fıkıh ve hadis gibi İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarında eşine az rastlanır derecede kıymetli bir ilmî miras bırakmıştır. 30 Rebiulevvel (27 Mayıs 450/1058) tarihinde Bağdat'ta vefat etmiş ve Bâbu'l-Harb mezarlığına defnedildi.²²

İmâm-ı Mâverdî'nin yaşadığı dönem Abbasi halifelerinin otoritesinin zayıfladığı ve Şîi Büveyhilerin yönetimde etkin rol üstlendiği bir zaman dilimidir. Bu dönemde ilmî faaliyetler canlılığını korumaya devam etmiş, ancak toplumda mezhep temelli ayrışmalar belirgin şekilde hissedilmiştir. Söz konusu sosyo/politik atmosfer, onun özellikle imâmet ve ismet anlayışının şekillenmesinde etkili olmuştur. Bu çerçevede, merkeziyetçi bir hilafet anlayışını savunması dikkat çekicidir. İmâm-ı Mâverdî, hilafeti dinî ve

²⁰ Mâverdî, *Edebû'd-dünya ve'd-din*, thk. Muhammed Kerim Râbi (Beyrut: Dâru'l-İkra, 1405/1985), 5-20.

²¹ Tâceddin Subkî, *Tabakâtu'l-fukahâi's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv

(Kâhire: Dâru İhyâi Kutubu'l-Arabiyye, 1383/1964), 3/306.

²² Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 12/102-103; İbn'l-Cevzi, *el-Muntazam*, 8/199-200.

dünyevî işlerin düzenlenmesi açısından nübüvvetin bir devamı olarak değerlendirmiş ve halifeyi de Hz. Peygamber'in halifesi olarak kabul etmiştir. Şîî düşüncede yer alan, “masum imâm” anlayışının temelini oluşturan ismet teorisini reddetmiş; ismetin yalnızca peygamberlere özgü, zorunlu bir vasıf olduğunu ifade etmiştir. Bu yaklaşımdan hareketle denebilir ki, İmâm-ı Mâverdî'nin imâmet anlayışı, doğrudan nübüvvet teorisinden ziyade, yaşadığı dönemin siyasi koşullarından ve mezhep eksenli çatışmalarından etkilenmiştir.

İmâm-ı Mâverdî, tefsirinde ortaya koyduğu irade ve halku'l-Kur'ân gibi bazı görüşleri sebebiyle Basra Mu'tezilesine yakın durduğu düşünülmüş ve bu nedenle İbn Salah eş-Şehrezûrî tarafından “gizli Mu'tezili” olmakla itham edilmiştir. Ancak bu tür iddialara rağmen, mutlak anlamda Mu'tezili olarak kabul edilmemiştir.²³ Nitekim Mu'tezile'ye ait tabâkât eserlerinde adına yer verilmemesi de bu görüşü destekleyen bir diğer unsurdur. Fıkhî anlamda Şâfiî mezhebine mensup olan İmâm-ı Mâverdî, Şâfiî fukahası arasında müçtehid olarak kabul edilmiştir. Usûlde, yani inanç esaslarında ise Eş'arî mi yoksa Mu'tezili mi olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Kanaatimizce, İmâm-ı Mâverdî bu alanda eklektik bir yöntem benimsemiş, çeşitli ekollerden etkilenerek özgün bir yaklaşım geliştirmiştir. İlköğrenimini gördüğü hocası Saymerî'nin Mu'tezilî olması, *Edebü'd-Dünya ve'd-Din* adlı eserine aklın faziletine dair bölümlerle başlaması ve aklın dinden önce geldiğini savunması, ayrıca *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserinde aklî delillere büyük yer ayırması gibi unsurlar, onun metodolojik yaklaşımında Mu'zile etkisinin hissedildiğini göstermektedir. Bununla birlikte Allah'ın sıfatlarının kadimliği, cennetin şu anda yaratılmış olması ve halku'l-Kur'ân görüşünü reddetmesi gibi meselelerde Eş'arî düşüncüyü benimsemesi ve isminin Mu'tezili tabâkât kitaplarında değil Şâfiî tabâkât eserlerinde (örneğin *Tabâkâtu'l-fukahâi's-Şâfiyyeti'l-Kübra*) zikredilmesi, onun itikatta Eş'arî olduğuna dair güçlü deliller sunmaktadır. İmâm-ı Mâverdî'nin düşünce yapısının şekillenmesinde farklı mezhep ve ekollere mensup âlimlerden, özellikle Kudûrî ve Saymerî gibi hocalarından etkiler taşıdığı, bu etkilerin hem eserlerine hem de ilmî yöntemine yansıdığı görülmektedir.

²³ Subki, *Tabkatu'l-fukahâi's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, 3/306.

İmâm-ı Mâverdî, birçok İslâm âlimi gibi İslâmî ilimlerin hemen hemen her alanında eser kaleme almış üretken (*velûd*) bir şahsiyettir. Bunun yanı sıra siyaset, sosyoloji ve ahlak gibi alanlarda da günümüze ulaşan eserler yazmış olması, onun geniş bir ilmî birikime ve entelektüel bir derinliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ahlak ve siyaset felsefesi sahalarında önemli bir otorite kabul edilen İmâm-ı Mâverdî, kelâm ilmine doğrudan yoğunlaşmamış; bu nedenle nübüvvet konusunu derli toplu yalnızca *A'lâmu'n-Nübüvve* adlı eserinde ele almıştır. Onun nübüvvet anlayışı da diğer ilmî görüşlerinde olduğu gibi, dönemin ilmî birikimi ve akademik atmosferiyle şekillenmiştir. *A'lâmu'n-Nübüvve* incelendiğinde, bu husus açıkça görülmektedir. Onun nübüvvet anlayışı, aynı konuyu işleyen Kādî ile kıyaslandığında; Kādî Abdülcebbar'ın görüşlerinin daha çok içinde bulunduğu itikadî geleneğin etkisiyle şekillendiği dikkat çekmektedir. Bu bölümde, İmâm-ı Mâverdî'nin İslâmî ilimlerin farklı alanlarında kaleme aldığı eserlerini konularına göre tasnif etmeksizin, haklarında kısa bilgiler sunarak listeleme yöntemiyle ele alacağız.

1. *Nuket ve'l-'uyûn Tefsiru'l-Kur'ân*: İmâm-ı Mâverdî, *Nuket ve'l-'uyûn Tefsiru'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdurrahim, I-VI, Beyrut, 1412/1992.) adlı eserinde Kur'ân'ın tamamını değil, uygun gördüğü âyetleri tefsir etmiştir. Hem rivayet hem de dirayet tefsiri özellikleri taşıyan eserde, âyetlerin nüzûl yerleri ve sebepleri belirtilmiş; muğlak kelimelerin anlamları ve veciz ifadeler açıklanmış, mücmel ifadeler tefsir edilip müteşabihler te'vil edilmiştir. Müellif, hukukçuluğunu ahkâm âyetlerinin tefsirine, dилciliğiniyse edebî ve lugavî açıklamalarına yansıtmıştır.²⁴ Eserin birçok farklı neşri yapılmış olsa da, araştırmamızda kaynak olarak Abdülmaksud b. Abdurrahim'in neşri dikkate alınmıştır.

2. *el-İknâ*: Dönemin halifesi Kadîr-Billâh, dört mezhebin âlimlerinden her birinin muhtasar bir fıkıh eseri kaleme almasını istemiştir. İmâm-ı Mâverdî, bu isteğe cevap olarak, *el-Hâvi* adlı eserin özeti niteliğinde olan ve halifenin en çok beğendiği bu eseri kaleme almıştır. *el-İknâ*, yazılan kitaplar

²⁴ Mâverdî, *Tefsîru'l-Kur'ân en-nuket ve'l-uyun*, nşr. Seyyid Abdülmaksud b. Abdurrahim (Beyrut:

Dâru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1412/1992).

arasında halifenin en çok beğendiği eser olmuştur. Eser, Hıdır Muhammed Hıdır tarafından Küveyt'te, 1402/1982 yılında neşredilmiştir.²⁵

3. *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'ş-Şâfi'iyye ve Huve Şerhu Muhtasari'l-Müzenî*: İmâm-ı Mâverdî bu eserinde, Şâfiî fikhına dair konuları açıklayıcı şerh yöntemiyle ele almıştır. Müellif, klasik fikhî meselelerin yanı sıra dönemin ihtiyaçlarına yönelik yeni meseleleri ve onların çözüm yollarını da esere dâhil ederek önemli bir katkı sunmuştur. Bu yönüyle eser, yalnızca bir şerh olmanın ötesine geçip orijinal görüş ve içtihatları da içermektedir. Çok sayıda ilmî neşri yapılan eser, dönemin sosyal ve hukuki yapısını yansıtmaları bakımından da ayrı bir öneme sahiptir.²⁶

4. *Emsâlu'l-Kur'ân*: Eserin, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile Leiden Kütüphanesi'nde birer yazma nüshası bulunmaktadır.²⁷ Adından da anlaşılacağı üzere, eserde Kur'ân'ın icâzı, benzerinin getirilemeyeceği yönündeki meydan okuyuşu ve bu bağlamda içerdiği edebî sanatlar ile eşsiz üslubu ele alınmış olmalıdır.

5. *A'lâmü'n-Nübüvve (Delâilü'n-Nübüvve)*: İmâm-ı Mâverdî'nin kelâm ilmine dair kaleme aldığı en önemli, hatta bu alanda yazdığı tek eser olarak değerlendirilebilir. Eserin birçok neşri yapılmıştır. Yirmi bir bâbtan oluşan bu çalışmada; aklî deliller, Allah'ın varlığına dair deliller ve teklifin mahiyeti gibi temel konular ele alındıktan sonra, kelâm ilminin ana meselelerinden biri olan nübüvvet konusu, hem aklî hem de sem'î delillerle temellendirilmeye çalışılmıştır.

6. *el-Ahkâmü's-sulţâniyye ve'l-Velâyetü'd-Diniyye*: İmâm-ı Mâverdî'nin tanınmasında büyük rol oynayan bu eser, İslâm siyaset düşüncesi ve idare sistemine dair klasik kaynakların başında gelmektedir. Yirmi bâbtan oluşan eserde; imâmet-hilâfet, vezâret (hükümet sistemi), yargı teşkilatı, toprak düzeni (*iktâ*), vergi sistemleri ile idarî yapılanma ve devletler hukuku gibi pek çok konu tavsiye mahiyetinde ve detaylı biçimde ele alınmıştır. Eserin ilk baskısı 1853 yılında Alman müsteşrik Max Enger tarafından Bonn'da yapılmış; Arapça neşriyse bu baskıdan yirmi yedi yıl sonra, 1880 yılında Kahire'de yayımlanmıştır.²⁸

²⁵ Mâverdî, *el-İknâ*, nşr. Hıdır Muhammed Hıdır (Kuveyt: Mektebetü'l-Felah, 1402/1992).

²⁶ Mâverdî, *Nasihatu'l-mülûk*, 7-18.

²⁷ Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi lilmelâyin, 1389/1969), 4/327.

²⁸ Subkî, *Tabâkat'ş-Şâfiyye*, 5/267.

7. *Kâvâninü'l-Vizâre ve Siyâsetü'l-Mülk (Edebü'l-Vezir)*: Bu eser; vezâret makamının tanımı, türleri, vezirin sahip olması gereken nitelikler, görev ve yetki sınırları ile halka ve hükümdara karşı sorumlulukları gibi başlıklar altında ideal bir vezirin nasıl olması gerektiğini ortaya koyar. İmâm-ı Mâverdî, eserinde devlet yönetiminde vezirlik kurumunun rolünü siyaset felsefesi bağlamında ele alarak, adaletli ve etkin bir yönetim için gerekli ilke ve prensiplere dikkat çeker. Eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur. Ayrıca Beyrut, Kahire ve İskenderiye gibi önemli ilim merkezlerinde neşredilmiştir.²⁹

8. *Teshîlu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer fî Ahlâki'l-Melik*: İmâm-ı Mâverdî, bu eserinde bir hükümdarda bulunması gereken ahlâkî faziletleri sistematik biçimde ele almıştır. Eser iki bölümden oluşmakta; ilk bölümde devlet başkanının şahsî ve ahlâkî nitelikleri, ikinci bölümdeyse devletlerin kuruluş ve yıkılış sebepleri üzerinde durulmaktadır. Devlet yönetiminde ahlâkın merkezi rolüne dikkat çeken bu eser, siyaset ve ahlâk ilişkisini teorik ve pratik düzeyde işlemektedir.³⁰ Eser, Muhyî Hilâl es-Serkân tarafından 1401/1981 yılında Beyrut'ta neşredilmiş olup, daha sonraki yıllarda da farklı baskıları yayımlanmıştır.

9. *Naşîhatu'l-Mülûk*: Eser, on bölümden oluşmakta olup her bölümde dinî ve dünyevî meselelere dair çeşitli konular ele alınmaktadır. İmâm-ı Mâverdî, bu eserinde yöneticilere yönelik ahlâkî ve idarî tavsiyelerde bulunmuş; adalet, liyakat, halkla ilişkiler ve yönetimde istişare gibi temel ilkeleri vurgulamıştır. Eserin neşri Hıdır Muhammed Hıdır tarafından 1403/1981 yılında Küveyt'te yapılmış, bunun dışında farklı baskıları da yayımlanmıştır.³¹ Ayrıca eser, Mustafa Sarıbıyık tarafından doktora tezi kapsamında incelenmiş ve Türkçeye "Siyaset Sanatı" adıyla çevrilerek 2000 yılında İstanbul'da yayımlanmıştır.

10. *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*: Bu eser, *el-Ahkâmü's-Sultânîyye*'den sonra müellifin ismiyle özdeşleşen en önemli eserlerden biridir. Ahlâk ve

²⁹ Mâverdî, *Kavâninü'l-vizâre ve siyasetü'l-mülk (Edebü'l-mülk)*, nşr: Hıdır Ahmed Hıdır (Kuveyt: Mektebetü'l Felah, 1403/1983).

³⁰ Mâverdî, *Teshîlu'n-nazar ve ta'cîlu'z-zafer*, nşr: Hasan es-Sââtî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1402/1982).

³¹ Mâverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 10.

eğitim temelli bir içerik taşıyan kitap beş bölümden oluşmaktadır. İmâm-ı Mâverdî, bireyin hem dünyada hem de dinde dengeli bir hayat sürmesi için gerekli olan ahlâkî ve toplumsal prensipleri felsefî ve dinî bakış açılarıyla harmanlayarak sunmuştur.

11. *el-Emsâl ve'l-Hikem*: On bölümden oluşan bu edebî eser, seçilmiş hadisler, hikmetli sözler ve beyitlerden oluşan içerikleriyle dikkat çeker. Ahlâkî, toplumsal ve bireysel konularda öğütler içeren bu eser, günümüzde dahi içtimaî ve bireysel hayat için önemli bir başvuru kaynağı olma niteliği taşımaktadır.

12. *Tuhfetu'l-Mulûkiyye*: İmâm-ı Mâverdî bu eserinde adâlet, istişare ve meliklerde bulunması gereken ahlâkî vasıflar gibi konuları ele almıştır. İçeriği itibarıyla müellifin diğer siyâsî-ahlâkî eserleriyle benzerlik göstermektedir. Eser, hükümdarların nitelikleri ve yönetim ilkeleri üzerine önemli değerlendirmeler içermektedir.

13. *Edebü'l-Kâdî*: Bu eser, kâdîların sahip olması gereken ahlâkî nitelikleri ve yargı görevlerinde izlemesi gereken ilkeleri ele alan bir ahlâk kitabıdır. İmâm-ı Mâverdî, adaletin sağlanmasında kadıların rolüne vurgu yaparak, bu mesleğin manevî ve etik yönünü detaylandırmıştır.

İmâm-ı Mâverdî, fıkıh, hadis ve akâid başta olmak üzere İslâmî ilimlerin farklı alanlarında birçok âlimden ders alarak geniş bir ilmî birikim elde etmiştir. Başlıca hocaları arasında, Mu'tezilî düşünceden etkilenmiş olmasıyla tanınan Ebû Abdullah el-Hüseyin b. Ali b. Muhammed es-Saymerî (ö. 436/1045), Şâfiî mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olan Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed el-İsferâyînî (ö. 406/1016) ve Hanefî fakihî olarak tanınan Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî (ö. 428/1037) bulunmaktadır.

İmâm-ı Mâverdî'nin ilmî şahsiyetinin şekillenmesinde etkili olan diğer hocalarıysa şunlardır:

- el-Bâkî Abdullah b. Muhammed el-Buhârî (ö. 398/1008), kendisinden fıkıh tahsil etmiştir.
- Hasan b. Ali Muhammed el-Cebelî, Mâverdî'nin hadis dinlediği ve rivâyet ettiği âlimdir.
- Muhammed b. Muallâ el-Ezdî (ö. 334/945-46), nahiv ve lugat alanında ders aldığı hocasıdır.

- Muhammed b. Abdullah Muhammed el-Bâfî (ö. 398/1007), yine dönemin önemli âlimlerindendir.
- Ebû Kâsım ibnu'l-Mâristânî, Mâverdî'nin hadis dinleyip rivâyet ettiği diğer bir hocasıdır.

Bu çeşitlilik, İmâm-ı Mâverdî'nin düşünsel ve yöntem olarak farklı mezhep ve ilim geleneklerinden beslendiğini, ilmî müktesebatında çok yönlü bir temelin bulunduğunu göstermektedir. O, telif ettiği eserlerin yanı sıra ilmî mirasını öğrencilerine aktarmış ve birçok değerli talebe yetiştirmiştir. Bu öğrenciler arasında en meşhuru, *Târîhu Bağdâd* veya diğer adıyla *Medînetü's-Selâm* adlı eserin müellifi olan Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1071), yani Hâtib el-Bağdâdî'dir. İmâm-ı Mâverdî'den ilim tahsil eden diğer öğrencileri ise şunlardır:

- Abdulmelik b. İbrâhim b. Ahmed Ebû'l-Fazl el-Hemedânî (ö. 398/1008)
- Ali b. Hüseyin b. Abdullah er-Rebî (ö. 502)
- Muhammed b. Ahmed b. Abdîlbâkî b. Hüseyin el-Mevsilî (ö. 494/1101)
- Ahmed b. Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 526/1132)
- Abdurrahman b. Abdulkarîm b. Hevâzin Ebû Mansûr el-Kuşeyrî (ö. 482/1089)

Bu isimler, İmâm-ı Mâverdî'nin yalnızca eserleriyle değil, talebeleri vasıtasıyla da sonraki nesillere etkisini sürdürdüğünü ve ilmî etkinliğinin uzun soluklu olduğunu göstermektedir.

BÖLÜM 2. NÜBÜVVETLE İLGİLİ KAVRAMLAR

Bu bölümde, nübüvvet kurumunun mahiyetini sağlıklı ve bütüncül biçimde ortaya koyabilmek amacıyla konuya temel teşkil eden bazı kavramlar ele alınacaktır. Bu kapsamda öncelikle “nebî” ve “resûl” terimlerinin kavramsal çerçevesi çizilecek; aralarındaki farklılıklar ve ortak yönler kelâmî literatür ışığında değerlendirilecektir. Ardından “nübüvvet” ve “risâlet” kavramlarının teolojik muhtevası açıklığa kavuşturularak bu kavramların İslâm inanç sistemi içerisindeki konumları belirlenecektir. Devamında, peygamberlik kurumunun merkezî unsurlarından biri olan “vahiy” olgusu ile çoğu zaman onunla karıştırılan “ilham” kavramı arasındaki ayrım ortaya konulacaktır. Son olarak ise peygamberliğin doğruluğuna delâlet eden harikulâde olaylar olarak mûcizeler ele alınacak ve bu bağlamda özellikle Kâdî Abdülcebbar ile İmâm-ı Mâverdî’nin mûcize anlayışları karşılaştırmalı bir yaklaşımla incelenecektir.

2.1. Resûl-Nebî Kavramları

“Resûl” ve “nebî” kavramları, Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberliği ifade eden temel terimler arasında yer almakta olup, nübüvvet kurumunun anlaşılması açısından hayati bir öneme sahiptir. Kelâm geleneğinde peygamberliğin tanımlanmasında önemli rol oynayan bu kavramlar, ifade ettikleri anlam bakımından aralarında bir fark olup olmadığı hususunda tartışmalı bir mesele olarak öne çıkmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu kelimelerin eş anlamlı mı yoksa anlamca farklı mı kullanıldığı sorusu hem kelâmî ekoller arasında hem de mütekellimlerin bireysel yaklaşımlarında önemli ölçüde farklılık göstermektedir.

Kur’ân’daki kullanım biçimlerine dayalı olarak geliştirilen yaklaşımlar neticesinde, İslâm düşünce tarihinde bu konuda iki ana görüş şekillenmiştir. Bunlardan ilki, “resûl” ve “nebî” kelimelerinin eş anlamlı olduğunu ve aralarında anlam bakımından herhangi bir fark bulunmadığını savunan görüştür. Bu görüşe göre, iki terim Kur’ân’da zaman zaman birbirinin yerine kullanılmış olup, anlam farklılığından ziyade bağlamsal vurgulara göre değişkenlik göstermektedir. Diğer yaklaşım ise, her iki kavramın hem lügat hem de semantik açıdan farklı anlamlara geldiğini ileri sürmektedir. Bu görüşe göre “resûl”, yeni bir şariat ve vahiy getiren peygamberdir; “nebî” ise

mevcut bir şeriatı tebliğ eden ve ümmetini irşad eden peygamberdir. Her iki görüş de dayanaklarını Kur'ân'daki kullanım örneklerine ve Arap dilinin semantik kurallarına dayandırmaktadır. Nitekim Kur'ân'da her iki yaklaşımın tezlerini destekleyen âyetlerin bulunması, tartışmanın her iki yönden de haklı gerekçelere dayandığını göstermektedir. Bu bağlamda, resûl ile nebî arasında anlam farkı olduğunu savunanların görüşlerini temellendirdikleri bazı âyetler şu şekilde sıralanabilir:

*“Onlar, yanlarındaki Tevrat'ta ve İncil'de yazılı buldukları resûl'e, o ümmi peygambere (nebî) uyan kimselerdir. O, onlara iyiliği emreder. Onları kötülükten alıkoyar.”*³²

*“Biz senden önce hiçbir resûl ve hiçbir nebî göndermedik...”*³³ Konu ile ilgili olarak bu âyet her iki görüşü savunan âlimler tarafından hareket noktası olarak görülmüştür.

*“Kitapta Musâ'yı da an. Şüphesiz o seçkin bir insan idi. Bir resûl bir nebî idi... Kitapta İsmâil'i de an. Şüphesiz o sözünde duran bir kimse idi. Bir Resûl bir nebî idi...”*³⁴

*“Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah'ın Resûlü ve nebîlerin sonuncusudur.”*³⁵

Buna karşılık, resûl ile nebî arasında fark olmadığını, iki terimin eş anlamlı olduğunu savunanların delil olarak gösterdikleri bazı âyetler de mevcuttur. Bu âyetlerde “resûl” kelimesi, “nebî” lafzını da kapsayacak şekilde kullanılmaktadır:

*“İşte peygamberler (Resûller)! Biz onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir.”*³⁶

*“Daha önce kıssalarını sana anlattığımız peygamberler (Resûller) gönderdik. Kıssalarını anlatmadığımız nice peygamberler (Resûller) de gönderdik.”*³⁷

³² el-A'raf 7/157.

³³ el-Hac 22/52.

³⁴ el-Meryem 19/51-54.

³⁵ el-Ahzâb 33/40. Diğer âyetler için bkz. el-En'am 6/83-89; el-Nisâ 4/163-165; el-Meryem 19/51-54; el-Ahzâb 33/46.

³⁶ el-Bakara 2/253.

³⁷ el-Nisâ 4/164.

“Peygamber rabbinden kendisine indirilene iman etti, mü'minler de (iman ettiler). Her biri Allah'a meleklerine, kitaplarına ve peygamberlerine (Resûllerine) iman ettiler ve şöyle dediler: “O'nun peygamberlerinden (Resûllerinden) hiçbirini diğerinden ayırt etmeyiz.”³⁸

“Allah'a ve peygamberine (Resûllerine) iman edenlerve onlardan hiçbirini diğerlerinden ayırmayanlara gelince, işte onlara Allah mükâfatlarını verecektir.”³⁹

“Andolsun senden önce de peygamberler (Resûller) gönderdik. Onlara da eşler ve çocuklar verdik. Allah'ın izni olmadan hiçbir peygamber (Resûl) bir mucize getiremez.”⁴⁰

“Andolsun biz, her ümmete, “Allah'a kulluk edin, tağuttan kaçının” diye peygamber (Resûl) gönderdik”⁴¹

Âyetlerde de görüldüğü üzere, resûl ve nebî kavramları, yukarıda değinilen ihtilafları destekler nitelikte, hem birbirinden farklı hem de eş anlamlı şekilde kullanılmaktadır. Araştırmamız bağlamında, genelde kelâm âlimleri, özeldeyse Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî, bu meseleyi kendi doktrinel yaklaşımları çerçevesinde ele alarak değerlendirmiştir. Her iki âlimin de görüş beyan ettiği bu hususta biz de çalışmamızda önce Kâdî Abdülcebbâr'ın, ardından ise İmâm-ı Mâverdî'nin konuya dair düşüncelerini inceleyerek meseleyi derinleştirmeye çalışacağız.

Kâdî Abdülcebbâr, konuyu hem *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de* hem de *el-Muğni'nin et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât-15* bölümünde geniş bir şekilde semantik merkezli bir yaklaşımla ele almıştır. Ona göre, resûl ve nebî lugat açısından farklı lafızlar olsa da, ıstılâhi (terimsel) anlam bakımından aynı manaları ifade etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, önce resûl ardından ise nebî kelimesinin dil bilimsel analizini yapmakta ve her iki terimin de ıstılahta “gönderilen elçi” anlamına geldiğini semantik delillerle ispat etmeye çalışmaktadır. Söz konusu eserlerinde, Kâdî Abdülcebbâr'ın önce resûl kavramının, ardından ise nebî kavramının lugat anlamı üzerinde durarak yaptığı bu kavram çözümlemesi, görüşünü temellendirme noktasında

³⁸ el-Bakara 2/285.

³⁹ el-Nisâ 4/152.

⁴⁰ el-Ra'd 13/38

⁴¹ el-Nahl 16/36. Diğer âyetler için bkz. el-A'râf 7/35; el-Nisâ 4/64; el-İbrâhim 14/74; el-Enbiyâ 21/25-41; el-Ahkâf 46/35.

sistematik bir metodoloji izlediğini göstermektedir. Biz de araştırmamızda bu yöntemi takip ederek önce resûl, ardından nebî kavramına yaklaşımını ele alacağız.

2.1.1. Kādî Abdülcebbâr'a Göre Resûl ve Nebî Kavramları

Kādî Abdülcebbâr'ın resûl kelimesinin lugat anlamına dair yaklaşımı şu şekildedir: Resûl kelimesi, müteaddî (geçişli fiil) kökenli bir lafızdır. Bu nedenle, lafzın anlamının gerçekleşmesi için hem “mürsil” (gönderen) hem de “murselun ileyh” (kendisine gönderilen) unsurlarının bulunması gerekir. Ona göre resûl kelimesi mutlak biçimde kullanıldığında, doğrudan Allah tarafından gönderilmiş elçi anlamına gelir. Ancak gönderme fiili Allah dışındaki bir özneye nispet edilecekse, bu durumda “resûl” lafzının bir kayıtla sınırlandırılması, yani takyid edilmesi gerekir.⁴² Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî* adlı eserinde de resûl kelimesi üzerinde durarak bu görüşünü teyit etmektedir. Ona göre, “resûl” lafzı, mürsîlin irsâlinden (göndermesinden) türemiştir. Bu durum, “âlim” kelimesinin “ilim” kökünden türetilmesiyle benzerlik arz eder. O, bu bağlamda şu açıklamayı yapar: “Bir kimse, başka birini gönderdiğinde, bu gönderimin belirleyicisi gönderendir (mürsîl); gönderilenin (resûl) fiili esas alınmaz. Zira burada esas olan, gönderme eyleminin mürsilden sadır olmasıdır.”⁴³ Bu kavram tahlilinden hareketle, Kādî Abdülcebbâr'ın resûl kelimesini “Allah tarafından insanlara gönderilen elçi” anlamında kullandığı sonucuna varabiliriz.

Kādî Abdülcebbâr, nebî kavramının ise lugat açısından resûl kelimesinden farklı olduğunu, ancak ıstılâhî anlamda ortak bir anlama sahip olduğunu şu ifadelerle dile getirir:

“Nebî lafzına gelince; bu lafız hem hemzeli hem de şeddeli (iki farklı) biçimde kullanılır. Hemzeli olduğunda, “inbâ” kalıbında olup ‘haber verme’ anlamı taşır. Bu durumda resûlün, Allah tarafından haber getiren bir elçi olduğu anlaşılır. Şeddeli kullanıldığında ise lafız, “nebâvet” kökünden türemiş olur ve ‘yücelik’ anlamına gelir. Bu bağlamda kişi, Allah tarafından yüceltilmiş biri olarak vasıflanır.”⁴⁴

⁴² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-usûl*, 2/428.

⁴³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi 't-tevhid ve 'l-adl*, thk. Mahmud Muhanmmmed Kâsım (Kâhire:

Dâru'l-Mısriyye, 1965), 15/7.

⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-usûl*, 2/429.

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamber'in şu hadisini aktararak bu anlam ayrımına dikkat çeker:

“Bazıları Hz. Peygamber’e ‘يا نبي الله (hemzeli) şeklinde hitap ettiler. Resûl-i Ekrem ise onlara, ‘Ben نبي الله değil, نبي’ım’ buyurdu.”⁴⁵

Bu rivayet üzerinden Kādî Abdülcebbâr, nebî kelimesinin şeddeli kullanımının peygamberlik bağlamında tercih edilmesi gerektiğini ve bu kullanımın “yücelik ve üstünlük” anlamına işaret ettiğini vurgulamaktadır. Sonuç olarak, Kādî Abdülcebbâr, resûl ve nebî kavramlarını lugat açısından ayırmakta; ancak ıstilahî anlamda her iki lafzın da “Allah tarafından gönderilen elçi” anlamında ortak bir anlama sahip olduğunu savunmaktadır. Kanaatimizce, Kādî Abdülcebbâr’ın nebî lafzının şeddeli biçimini tercih etmesi, bu lafzı yücelik anlamıyla ilişkilendirmesinin bir göstergesidir.

Kādî Abdülcebbâr’a göre resûl ve nebî kavramları, lafız olarak farklı olmalarına rağmen ıstilahî açıdan aynı anlamı ifade etmektedir. Kādî Abdülcebbâr, bu iki kavramın lugat açısından farklı anlamlara geldiğini, şu akıl yürütme ile temellendirmektedir:

“Resûl ve nebî lafızlarının lugat yönünden farklı olması gerekir. Çünkü her iki kelimenin anlam açısından birlikte nefyedilip birlikte ispat edilmesi, onların farklı lafızlar olduklarına delâlet eder. Aksi takdirde, biri nefyedilip diğeri ispat edilirse bu durum kelâmıda çelişki oluşturur.”⁴⁶

Kādî Abdülcebbâr, resûl ve nebî kelimelerinin anlamlarının da farklı olduğunu ileri sürenlerin dayandığı “Senden önce hiçbir resûl ve hiçbir nebî göndermedik...”⁴⁷ âyetini değerlendirmiş ve bu görüşü çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bu âyet, iki lafzın farklı anlamlara geldiğini ispat etmez. Çünkü bir fiilin iki farklı cinse isnat edilmesi, o fiilin anlam alanına giren unsurlar arasında gerçek bir fark bulunduğuna delil teşkil etmez. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbâr, Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’i diğer nebîlerden ayırmasının, onun nebî olmadığını değil, farklı bir konuma sahip olduğunu gösterdiğini belirtir. Bu görüşünü somutlaştırmak için de şu benzetmeyi yapar: “Allah Teâlâ, meyve kavramı içinde yer alan nar ve hurmayı diğerlerinden ayırmıştır. Ancak bu durum, hurma ve narın meyve olmadığı anlamına gelmez.”⁴⁸ Aynı

⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/429.

⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/ 428.

⁴⁷ el-Hac 22/52.

⁴⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/429.

şekilde, resûl ve nebî kavramlarının birlikte zikredilmesi ya da birbirinden ayrılması, bu iki kavramın anlamca farklı olduklarını değil, kullanım bağlamına göre vurgulama amacıyla birlikte yer aldıklarını gösterir. Bu yaklaşımla Kâdî Abdülcebbar, resûl ve nebî kavramları arasında semantik bir fark bulunmadığını savunan âlimler arasında yer alır. Ona göre her iki kavram da “Allah tarafından gönderilen elçi, haberci” anlamını taşımakta ve aralarında ıstılâhî bir ayırım bulunmamaktadır.

2.1.2. İmâm-ı Mâverdî'ye Göre Resûl ve Nebî Kavramları

İmâm-ı Mâverdî'nin, resûl ve nebî kavramlarına dair Kâdî Abdülcebbar kadar ayrıntılı bir tahlilde bulunmadığı söylenebilir. Bu durum, onun *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserinin hacminden ve yönteminden de anlaşılmaktadır. Zira İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin delillerine dair meseleleri daha çok muhtasar bir biçimde ele almıştır. Dolayısıyla söz konusu kavramlar da eserinde yalnızca bir fasıl içinde özet mahiyetinde değerlendirilmiştir.

İmâm-ı Mâverdî, resûl ile nebî arasındaki fark meselesinde iki temel görüşe yer vermektedir. Birinci görüşe göre, bu iki kavram arasında anlam bakımından bir fark bulunmamaktadır. Bu yaklaşımı benimseyen âlimler, *resûl* kelimesinin risâleti yüklenmekten; *nebî* kelimesinin ise ya **نَبَأٌ** (gâibten haber vermek) ya da **نُبُوَّةٌ** (yücelik, yüksek makam) kökünden türediğini belirtmişlerdir. Eğer nebî, gaybî bir bilgiyi haber veriyorsa, bu kelimenin **نَبَأٌ** kökünden; böyle bir anlam taşıyorsa **نُبُوَّةٌ** kökünden geldiği kabul edilmiştir. Hz. Peygamber'in her iki anlamda da bu kavramlarla nitelendirildiği ifade edilmiştir. Bu görüşü savunanlara göre, her ne kadar lügat bakımından kökenleri farklı olsa da resûl ve nebî terimleri, kapsam ve anlam itibarıyla peygamberlik kurumunu ifade eden eşanlamlı kavramlardır.

İkinci görüş ise, bu iki kavramın hem lafız hem de anlam açısından birbirinden farklı olduğunu savunmaktadır. Bu görüşü benimseyenlere göre, isimlerin farklılığı müsemmaalarının da farklı olması gerektiğine delâlet eder. Bu çerçevede resûl, nebîye göre makam itibarıyla daha yüksek bir konumdadır. Nitekim meleklerin peygamberlerine nebî değil, resûl denilmesi de bu hiyerarşinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.

Bu ikinci yaklaşımı benimseyen âlimler kendi içinde üç gruba ayrılmaktadır:

1. Birinci gruba göre resûl, kendisine melek vasıtasıyla vahiy gelen kişidir. Nebî ise yalnızca uykuda vahiy alan kişidir.

2. İkinci görüşe göre resûl, doğrudan bir ümmete elçi olarak gönderilendir. Buna karşın nebî, elçi olarak gönderilmiş bir resûlün şeriatını tebliğ eden ve o çizgide konuşan kişidir.

3. Üçüncü görüşe göreysen resûl, yeni bir şeriat ve hüküm getiren peygamberdir. Nebî ise, daha önceki bir resûlün getirdiği şeriatı koruyup sürdüren kimsedir.⁴⁹

İmâm-ı Mâverdî, resûl ve nebî kavramları hakkındaki görüş ayrılıklarını eserinde aktarmış olmakla birlikte, bu konuda kendi şahsî kanaatini açıkça beyan etmemiştir. Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı gibi ayrıntılı bir konu analizi veya semantik temelli bir yöntem ortaya koymamış; yalnızca meseleye dair genel yaklaşımları özet mahiyette sunmakla yetinmiştir. Bununla birlikte, yapılan literatür taramaları ve ulaşılan veriler çerçevesinde İmâm-ı Mâverdî'nin resûl ve nebî kavramları arasında anlam farkı olmadığını savunan âlimler arasında yer alması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Nitekim bu hususta yapılan akademik çalışmalar da söz konusu değerlendirmeyi destekler niteliktedir.⁵⁰ Dolayısıyla yöntemsel farklılıklar olmakla birlikte, resûl ve nebî kavramlarının anlam itibarıyla eşdeğer olduğu noktasında İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbar'ın benzer bir kanaati paylaştıkları söylenebilir.

Bu bağlamda, resûl ve nebî kavramlarına ilişkin yaklaşımları Mu'tezile ve Eş'arî kelâm ekolleri üzerinden değerlendirdiğimizde, bu konuda mezhep farklılıklarından ziyade, bireysel yorumların daha belirleyici olduğunu görmekteyiz. Zira Mu'tezile âlimleri arasında resûl ve nebî kavramlarını eş anlamlı kabul edenler olduğu gibi, bu iki terimi anlam bakımından birbirinden ayıran âlimler de mevcuttur. Kâdî Abdülcebbar ve Ebû Ali el-Cübbâî bu anlamda önemli örneklerdir. Aynı durum Eş'arî ekolüne mensup âlimler için de geçerlidir. İmâm-ı Mâverdî ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) örneğinde görüldüğü üzere, bu iki kavramın yorumlanması şahsî yaklaşım farklılıklarını gösterebilmektedir. Bu anlam farklılıklarının temelinde Kur'ân ve sünnetin dilsel yapısına dayalı yorum çeşitliliği bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu

⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/429.

⁵⁰ Bkz. Recep Önal, "Kur'an'daki Resûl ve Nebî Kavramlarına Teolojik Yaklaşım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (2013), 329-350.

noktadan hareketle, resûl ve nebî kavramları arasındaki anlamsal ilişkilerin ve yorum ayrılıklarının, doğrudan nübüvvet ve risâlet kavramları için de geçerli olduğu rahatlıkla ifade edilebilir.

2.2. Nübüvvet-Risâlet Kavramları

Resûl ve nebî başlığı altında köken ve kullanım bağlamında ele aldığımız nübüvvet ve risâlet kavramları, bu iki kelimenin masterları olup Allah'ın insanlara kendi içlerinden peygamber göndermesini ifade etmek için kullanılmaktadır. Nübüvvet kelimesi, haber vermek anlamına gelen “نَبَأَ” (*nebe'*) kökünden ya da konum ve değerce yüksek olmak anlamındaki “نَبُو” (*nübû*) kökünden türetilmiştir. Bu iki kökten türeyen anlamlarıyla nübüvvet, hem ilâhî bilgiyi aktarma görevini hem de bu görevi üstlenen kişinin yüksek bir konuma sahip olduğunu ifade eder.

Risâlet ise “رَسَلَ” (*rasele*) kökünden türetilmiş olup, “göndermek, yollamak, sevk etmek” gibi anlamlara gelir. Bu kavram, genellikle peygamberlik görevinin tebliğ ve irsâl yönünü ön plana çıkarır. Her iki kelime de dilsel ve anlam bakımından peygamberlik kurumunu tanımlamak üzere kullanılmış ve zamanla eş anlamlı hâle gelmiştir.⁵¹

Her ne kadar bu kavramlar üzerine semantik farklılıkları öne çıkaran tartışmalar mevcut olsa da, İslâm düşünürleri genel itibarıyla nübüvvet ve risâlet kavramlarının Allah'ın emir ve yasaklarını insanlara bildirmek amacıyla elçiler göndermesini ifade ettiği konusunda ittifak etmişlerdir. Bu bağlamda, her iki kavram da terimsel olarak birbirinin yerine kullanılabilmekle birlikte, ıstılâhî düzlemde özellikle nübüvvet kavramının daha yaygın olarak tercih edildiği görülmektedir. Bu kullanım, peygamberlerin Allah tarafından ilâhî bir elçilik görevine memur edilmeleri esasına dayanır.

Nübüvvet karşıtı görüşleri savunan Berâhime özelinde yöneltilen itirazlar ile bu itirazlara verilen cevaplar, hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî tarafından nübüvvetin gerekliliği, imkânı ve mûcize gibi

⁵¹ Râgıb el-İsfehânî, *Müfredât*, nşr. Safvan Adnan Dâvûdî (Dmeşk: Dâru's-Şâmiyye, 1402/1992), “Nübüvvet”, 352-53; Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2022), “Nübüvvet”, 272; Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 14-18.

konular çerçevesinde ayrıntılı olarak ele alındığından, bu çalışmada tekrara düşmemek amacıyla ayrıca değerlendirilmemiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti ve dolayısıyla risâlet kurumunu, en üstün fazilet ve ilâhî lutuf makamı olarak görmektedir. Ona göre bir peygamberin bu göreve seçilmesi, onun bireysel faziletiyle değil, Allah'ın bir lutfu olarak gerçekleşir.⁵² Risâletle görevlendirilmek, peygamberi kendi toplumu içinde ayrıcalıklı ve yüce bir konuma taşır. Bu yaklaşımından hareketle, Kâdî'nin nübüvvet ve risâlet kavramları arasında anlam bakımından bir ayrım yapmadığı; her iki terimi de "Allah ile insanlar arasında elçilik görevi" olarak tanımladığı görülmektedir. Nasıl ki *resûl* ve *nebî* kelimelerini terimsel olarak eş anlamlı kabul etmişse, *nübüvvet* ve *risâlet* için de aynı yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre bu görev, peygamberlerin toplumları içindeki konumlarını belirleyen ve onları diğer insanlara kıyasla üstün kılan bir makamdır. Zira nübüvvet, bir insanın vahye muhatap olması hasebiyle ilâhî hitaba mazhar oluşunu ve dolayısıyla Allah katındaki değerini yansıtan en yüce mertebedir.⁵³

Kâdî Abdülcebbâr, risâlet ve nübüvvet kavramlarına ilişkin görüşlerinde, "şeyhlerimiz" olarak nitelendirdiği Ebû Ali el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî ile fikir ayrılığına düştüğünü açıkça ifade etmiştir. Nitekim her iki âlim, resûl ve nebî kavramlarının aynı anlama gelmediğini savunmuş ve bu doğrultuda nübüvvet ile risâletin de birbirinden ayrılması gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bu görüşe göre, nübüvvet kelimesinde amel karşılığı bir mükâfat ve yücelik anlamı bulunmakta, bu yönüyle risâletten ayrılmaktadır. Ancak bu ayrım, yalnızca lafızların manaya delâleti yönündendir. Yani kavramların köken anlamları dikkate alınarak yapılmış bir ayrımdır. Bununla birlikte, her iki âlim de Allah'tan alınan emir ve nehiylerin tebliği anlamında nübüvvet ve risâlet kavramlarını eş anlamlı kabul etmiş ve bu bağlamda peygamberlik müessesesini tanımlamada ortak bir lafız olarak değerlendirmişlerdir.⁵⁴ Kanaatimizce, Cübbâîlerin risâlet ve nübüvvet kavramları arasında fark görmelerinin temelinde, bu kelimelerin farklı fiil kalıplarından türemeleri ve dolayısıyla semantik düzlemde farklı manalara

⁵² Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, nşr. Adnan M. Zerzur (Kâhire: Dâru'l-Turas, 1969), 719.

⁵³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/17.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/16.

delâlet etmeleri anlayışı yatmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr ise bu yaklaşımı benimsememiş; resûl ve nebî kavramları arasında anlam farkı görmediği gibi, aynı şekilde risâlet ve nübüvvet kavramlarını da eş anlamlı sayarak, bu terimleri ilâhî elçilik görevini ifade eden tek bir müessese kapsamında değerlendirmiştir.

İmâm-ı Mâverdî'nin risâlet ve nübüvvet kavramlarına yaklaşımına gelince, daha önce resûl ve nebî başlığı altında da değindiğimiz üzere, onun bu konuyu Kâdî Abdülcebbâr kadar ayrıntılı bir şekilde ele almadığı görülmektedir. İmâm-ı Mâverdî'nin bu husustaki temel kaynağı olan *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eserinde, nübüvvetin delillerini ve temel esaslarını özlü biçimde ele almakla yetinmiş, kavramsal ayrımlar ve semantik tartışmalara yer vermemiştir. Buna rağmen, resûl ve nebî kavramlarına dair kısa açıklamaları ile Berâhime ve bazı felsefî grupların nübüvvet aleyhindeki görüşlerine yönelttiği cevaplar dikkate alındığında, onun bu iki kavramı “ilâhî elçilik görevinin üstlenilmesi” bağlamında eş anlamlı olarak değerlendirdiği sonucu çıkarılabilir. Nitekim İmâm-ı Mâverdî'nin *resûl* ve *nebî* kelimelerini aynı anlama gelen, müteradif kavramlar olarak ele alması da bu değerlendirmemizi destekler niteliktedir.⁵⁵

İmâm-ı Mâverdî'nin, nübüvvet ve risâlet terimlerini peygamberlik kurumunun birer tanımı olarak kullanması ve bu bağlamda *resûl* ile *nebî* arasında anlam farkı gözetmemesi, onun bu meselede Kâdî Abdülcebbâr ile aynı görüşü paylaştığını ortaya koymaktadır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İmâm-ı Mâverdî'nin bu konuda aklî ve naklî delillere dayalı ayrıntılı bir analiz ortaya koymaması, nübüvvet ve risâlet kavramları özelinde Kâdî Abdülcebbâr ile tam kapsamlı bir mukayese yapılmasını güçleştirmektedir. Zira İmâm-ı Mâverdî'nin bu alandaki yegâne eseri olan *A'lâmü'n-Nübüvve*, kapsam itibarıyla daha çok nübüvvetin ispâtına yönelik temel savunmaları içeren muhtasar bir çalışmadır.

Sonuç olarak, gerek İmâm-ı Mâverdî gerekse Kâdî Abdülcebbâr, İslâm düşünce geleneğinin genel kabulüyle uyumlu bir şekilde risâlet ve nübüvvet kavramlarını “peygamberlerin ilâhî elçilik görevi” olarak tanımlamış; aynı zamanda resûl ve nebî kelimelerini de eş anlamlı kabul ederek bu konuda

⁵⁵ Bkz. Recep Önal, Kur'an'daki Nebî-Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım, 329-350: Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve*, 34.

ortak bir görüş benimsediklerini ortaya koymuşlardır. Özellikle Mâverdî'nin, risâlet kurumunun varlığını ve gerekliliğini aklî ve naklî delillerle temellendirmesi ve nübüvveti inkâr eden zümrelere karşı nübüvvetin insanlık için zarûrî bir kurum olduğu fikrini savunması, onu bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr ile paralel bir çizgide buluşturmaktadır. Her iki âlimin de bu konudaki ortak kanaatleri, nübüvvet anlayışına dair klasik İslâm düşüncesinde önemli bir kavrayışı yansıtmaktadır. Bununla birlikte, Kâdî Abdülcebbâr'ın mütekellim kimliğinin daha belirgin olması sebebiyle meseleleri daha ayrıntılı, sistematik ve aklî delillere dayalı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. İmâm-ı Mâverdî ise, konuları daha özlü ve rivâyet merkezli bir üslup ile işlemiş, nübüvvetin temel ilkelerine değinmekle yetinmiştir. Bu durum, Kâdî Abdülcebbâr'ın özellikle kelâmî meseleler konusunda İmâm-ı Mâverdî'ye kıyasla daha derin bir analiz gücüne ve teorik vukûfiyete sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

2.3. Vahiy

Vahiy kelimesi ve türevleri, Kur'ân'da sıkça geçen önemli kavramlardan biridir. Lugat anlamı itibariyle “hızlı ve gizli bir şekilde işâret etmek, yazı yazmak, gizlice konuşmak ve ilhâm vermek” gibi mânâlara gelir. Istilahî olarak ise vahiy, “Allah'ın emir, hüküm veya bilgileri doğrudan, perde arkasından veya bir elçi/melek vâsıtasıyla peygamberlerine bildirmesidir.”⁵⁶ şeklinde tanımlanır.

Bu tanım esas alındığında vahyin gerçekleşmesi için dört temel unsurdan söz edilebilir:

1. Vahyin kaynağı: Allah.
2. Vahyin konusu: Bildirilmek istenen emir, hüküm veya bilgi.
3. Vahyin taşıyıcısı: Elçi ya da melek.
4. Vahyin muhatabı: Peygamber ve onun üzerinden toplumu.⁵⁷

⁵⁶ İsfehâni, *Müfredât*, “Vahiy”, 858; Zekeriyâ Pak, *Allah-İnsan İletişimi* (Ankara: İlahât, 2005), 63-68.

⁵⁷ Zekeriyâ Pak, *Allah-İnsan İletişimi*, 12-17.

Bu unsurlar, iletişim teorisi açısından da değerlendirilebilecek bir yapıya sahiptir ve aşağıdaki şekilde şematize edilebilir:

Bilgi kaynağı: Allah
Bilgi: İlâhi emir, hüküm veya emir
İletişim aracı: Vahiy meleği (Cebrâil) veya doğrudan hitap
Bilginin ulaşacağı hedef (Alıcı): Peygamber ve onun toplumu

Bu çerçevede vahiy, sadece bir bilgi aktarımı değil; aynı zamanda ilâhi bir iletişim biçimi olarak hem bireysel hem toplumsal bir muhataplık sorumluluğu da içermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, vahiy olgusunu temellendirirken Allah ile beşer arasındaki iletişimin imkânını esas alır. Bu bağlamda, iki farklı ontolojik düzleme sahip olan Allah ve insan arasındaki iletişimin mümkün olup olmadığı sorusu, onun nazarında bir sorun teşkil etmez. Zira ona göre Allah'ın kelâmı ile insanın kelâmı, varlık düzlemleri farklı olsa da şahit âlemde akledilebilir tek bir kelâm cinsi olarak değerlendirilebilir.⁵⁸ O, bu düşüncesini özellikle *el-Muğnî* ve *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-Metâin* adlı eserlerinde ayrıntılı şekilde ortaya koyar. Ona göre Allah Teâlâ'nın kelâmı, manzum harfler ve kesik seslerden oluşan, işitilmesi ve anlamlandırılması mümkün bir varlıktır. Bu kelâm, Allah'ın mahlûkatında yarattığı bir araz (geçici varlık özelliği) olup işitilebilen bir formdadır. Vahiy meleği (Cebrâil), bu kelâmı Allah'ın emrettiği biçimde peygambere ulaştırır. Peygamber de bu kelâmı sahih şekilde alır ve içerdiği emir, nehiy ve diğer mesajları kavrar.⁵⁹

Bu yaklaşıma göre:

- Allah'ın kelâmı ile beşer kelâmı aynı “akledilebilirlik” cinsine dâhildir.
- Kelâm, işitilebilir ve anlaşılabilir bir yapıdadır.
- Vahiy, fizikî-duyusal bir aktarımdan ibaret olmayıp aynı zamanda zihnî-aklî bir idrake de imkân tanır.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/6-7.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/3.

Bu yaklaşım, vahyin metafizik bir gizem olarak değil, akıl ve mantıkla izah edilebilir bir ilâhî iletişim biçimi olarak görülmesini sağlar. Onun bu yöntemi, hem Mu‘tezilî düşünce geleneğine uygun olarak akli ön plana çıkarır hem de kelâmî meselelerde sistematik bir delillendirme anlayışını yansıtır.

Kādî Abdülcebbâr, Şûrâ suresinin 51. Âyetini:

*“Herhangi bir beşer ile Allah’ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O, çok yücedir, engin hikmet sahibidir.”*⁶⁰

Tefsirinde ele alarak Allah’ın beşer ile ancak burada belirtilen yollarla iletişim kuracağını ve ifâde edilen bu iletişim yollarının dışında özellikle ru’yetle dayalı vahiy almayı reddederek bu âyet gereğince Allah’ın bu üç yol dışında beşer ile konuşmasının mümkün olmayacağını dile getirmiştir. Kādî Abdülcebbâr, bu âyet bağlamında Allah’ın beşer ile iletişimini şöyle yorumlamıştır: O, bu âyeti öncelikle Allah Teâlâ’yı görmenin câiz olmadığına dâir zikredilen delillerden saymıştır. Çünkü Allah’ın görülmesi mümkün olsaydı, Allah’ın burada zikredilen yolların dışındaki bir kanalla iletişim sağlaması daha uygun olurdu. O, bu âyete dayanarak Allah’ın ru’yetini mümkün kabul edenlere karşı âyette ifade edilen iletişim kanallarının semantik tahlili üzerinde şu şekilde durmuştur: “Allah-beşer iletişiminde ru’yet, câiz değildir. Allah ile beşer arasındaki iletişimin ilk kanalı vahiydir. Vahiy, vahyedilen şeyin insan zihnine doğması ve ilham olunmasıdır. Bu, zihne doğan ve ilham olunan şey Allah’tan gelen bir vahiy olarak vasıflanabilir.”⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, âyette ifade edilen vahyi havâtır olarak tarif etmiştir.⁶²

İmâm-ı Mâverdî de Kādî Abdülcebbâr’da olduğu gibi nübüvvet iddiasında bulunan nebîye gelen vahyi üç kategoride izah etmiştir. Bunlardan birincisi vâsıtasız vahiydir. Buna örnek ise Allah Teâlâ’nın Hz. Mûsâ’ya ağaçtan nidâ etmesidir.⁶³ Allah ile insan arasındaki iletişimin ilki olan vahiy olgusunu Kādî Abdülcebbâr, ilham ve hatıra gelen bilgi olarak kabul ederken;

⁶⁰ el-Şûrâ 42/51.

⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *Tenzîhu’l-Kur’ân ani’l-metâin*, thk. Abdurrahim Salih (Mısır: Mektebetu’n-Nafize, 2006), 389.

⁶² “Aklına gelmek, hatırlamak; içine doğmak “ anlamındaki hutûr kökünden türeyen hâtır kelimesinin çoğulu olup insanın iradesi dışında zihne gelen iyi veya kötü düşünceleri ifade eder. Topaloğlu-Çelebi, “Havâtır”, 134.

⁶³ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 30.

İmâm-ı Mâverdî, beşer kelâmının gayrisi olarak, Allah'ın vâsıtasız bir şekilde nebîsine hitap etmesi şeklinde tanımlamıştır. Vahiy yoluyla iletişim konusunda her iki âlim de farklı düşünmüşlerdir. Bu minvalde Kâdî Abdülcebbâr, vahyi ilham ve hatıra gelme olarak yorumlarken İmâm-ı Mâverdî, hiçbir vâsıta olmadan Allah'ın nebîsine hitap etmesi olarak anlamıştır. Hz. Mûsâ örneğinde olduğu gibi.

Allah ile beşer arasındaki ikinci iletişim yolu meleklerle iletişim kurmaktır. Vahiy meleğinin Allah'tan dinlemiş/işitmiş olduğu kelâmı peygambere iletmesi ile gerçekleşen vahiy şeklidir. Kâdî Abdülcebbâr, bu vahiy şeklinde vahiy meleğinin Allah'tan almış olduğu kelâmı doğrudan nebîsine aktarma olarak kabul ederken İmâm-ı Mâverdî, peygamberlere kendilerine vahiy meleği gelmeden önce Allah'ı tanımalarını/bilmelerini şart koşturmuştur. İmâm-ı Mâverdî'ye göre vahiy meleğini bilmek istidlâl olur. Bu durumda da meleklerin getirdiği bilgi zorunlu bilgi kapsamına girer.

İmâm-ı Mâverdî'nin vahiy meleğinin bir nebîye mûcize göstermesi gerektiği konusunda, özellikle Hz. Peygamber'e dair aktardığı bir olay, vahyin doğruluğunu ve peygamberliğin mûcizevi yönünü pekiştiren önemli bir örnek sunmaktadır. O, bu örnekle, vahiy meleği Cibrîl'in sadece mesajları iletmekle kalmayıp, aynı zamanda bir mûcize gösterdiği fikrini benimsemektedir. Bu tür mûcizeler, peygamberin Allah'tan aldığı mesajın gerçekliğini ve kudretini daha somut bir şekilde ortaya koymakta, peygamberin toplumundaki inançları pekiştirmekte önemli bir rol oynar. "Rivâyet edilir ki Cibrîl, Mekke'de bir vâdide Hz. Peygamber ile karşılaştığında; Ya Muhammed! şu ağacı kendine çağır dedi. Hz. Peygamber o ağacı kendine çağırdığında ağaç hemen geliverdi. Sonra Cibrîl, peygambere ağaca geri git demesini söyledi. Hz. Peygamber, ağaç için dön ve yerine git emrini verdiğinde ağaç yerine gitti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Cibrîl'e hitâben bu mûcize bana yeterli yâni rabbimden getirdiğin şeylerde seni tasdik etme konusunda yeterli bilgidir dedi."⁶⁴

İmâm-ı Mâverdî'ye göre peygamberlere gelen vahyin doğruluğunu ispatlamak için nebîler, meleklerin gösterdiği mûcizeleri ümmetlerine gösterirler. Ümmetler de peygamberlerin risâletlerini tasdik için onların gösterdiği mûcizeleri delil olarak kabul ederler. Meleklerin vahyi eğer okunan

⁶⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 30.

türden ise lafzî yâni metlûv vahiy olur eğer okunan türden değilse lafız makamına kâim (lafız gibi) gayrı metlûv vahiy olur. Vahiy meleği, Allah'tan almış olduğu vahyi ancak vahiy getirmiş olduğu peygambere o peygamberin kendi lisânı ile tevdi eder. Bu durum aynen resûllerin vahyi ümmetlerine tevdi etmesi gibidir. İmâm-ı Mâverdî, vahyin insanlara ulaşmasını şu şekilde formülize etmiştir: Vahiy meleği Allah ile resûl arasında elçidir, nebîler de vahiy meleği ile ümmetleri arasında elçidirler.

İmâm-ı Mâverdî'nin vahiy anlayışı, vahyin farklı türlerini ve bu türlerin nasıl iletiltiğini belirli kategorilerle ele alır. Bu kategoriler, vahyin nasıl algılandığını ve ne şekilde iletiltiğini anlamak için önemli bir temel sunar. Onun açıklamalarına göre vahyin iki temel türü bulunmaktadır: Kur'ân (okuma) şeklinde olan vahiy ve lafız şeklinde olmayan vahiy. Bu türler, vahyin iletim sürecinin dinamiklerini anlamak açısından dikkate değerdir.

1. Kur'ân Şeklinde Olan Vahiy

Bu tür vahiyde, vahiy meleği Allah'tan aldığı mesajı olduğu gibi, lafızlarıyla birlikte peygambere iletir. Bu durumda, hem melek hem de peygamber vahyi hiçbir değişiklik yapmadan olduğu gibi iletmekle yükümlüdür. Kur'ân vahyi, içerik ve lafız bakımından sabit ve değiştirilemezdir. Bu, Allah'ın kelâmının olduğu gibi insanlara aktarılmasını sağlar.⁶⁵

2. Lafız Şeklinde Olmayan Vahiy

Bu tür vahiy, daha çok anlam ve içerik üzerinden gelişir ve çeşitli alt kategorilere ayrılır:⁶⁶

2.1. Te'vile ve Şüpheye İhtimâli Olmayan Kesin Nas

Bu tür vahiyde, peygamber, melekten sadece hitapla vahyi alır. Bu vahiyde herhangi bir değişiklik ya da yoruma yer yoktur; vahyin anlamı net ve kesin bir şekilde belirlenmiştir. Ümmet ise peygamberin tebliğ ettiği bu vahyi kabul eder. Bu tür vahiy, özellikle emir ve nehiylerin kesin bir biçimde iletilmesiyle ilgilidir.⁶⁷

2.2. Mücmel ve Birçok mânâlara İhtimâli Olan Vahiy

Bu vahiy türü daha açık değildir ve birden fazla anlam ihtimali taşır. Bu durumda vahyin gerçek anlamı, belirli delillerle ortaya konur. İki farklı delil türü, bu tür vahyin anlaşılmasını sağlamak için kullanılır:

⁶⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 30.

⁶⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 30.

⁶⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 30.

2.2.1. Akıl Yürütmenin Mümkün Olduğu Delil

Bu türde, akıl yürütme ve mantık kullanılarak vahyin anlamı çözülür. Burada sadece hitap yeterli olup, vahyin anlamı mantıklı bir şekilde çıkarılabilir. Akıl yürütme, bu tür vahiylerin anlaşılmasını sağlamak için önemli bir araçtır.⁶⁸

2.2.2. Tevkîfî Delil

Bu delil türü, aklın idrakine (işletilmesine) yol vermeyen, daha çok dini hükümlere ve ibadetlere dayanan bir vahiy türüdür. Bu tür vahiylerde, akıl devreye girmez ve vahyin doğru anlaşılması yalnızca Allah'ın emriyle mümkündür. İbadetler gibi konularda vahiy, meleğin Allah'tan doğrudan aldığı bir bilgi olarak kabul edilir. Bu tür vahiylerin doğru anlaşılabilmesi için vahyin kaynağına ve ona dayalı naslara sadık kalmak gerekir. Bu vahiy türünde meleğin rabbinden bilgisi O'nun zâtını görmeksizin olur.⁶⁹

İmâm-ı Mâverdî, vahyin Allah'tan nebîye melek aracılığı ile ulaştırılmasında detaylı açıklamalarda bulunurken, Kâdî Abdülcebbar, bu vahiy şekline sadece isim olarak temas etmiştir. Yine Kâdî Abdülcebbar, peygambere gelen sözün Allah'a âdiyetindeki şüpheliyi bertaraf edecek en etkili unsurun mûcize ve vahyin içerisinde bulunan haberlerin gaîbten bilgiler taşıması olduğunu dile getirmiştir. Ona göre Allah'tan gelen vahiy mûcize ile birleşmedikçe o kelâmın Allah'a âdiyeti kabul edilemez. Ayrıca haberin kendisinde bulunan î'caz da o kelâmın Allah'a âit olduğuna delâlet eder. Bu hususta Kur'ân'ın î'câzı açık bir örneklik oluşturur.⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, peygamberlerden gelen gaybî haberlerin kaynağının Allah olduğuna dâir delillendirmeyi şu âyet üzerinden yapmıştır:

“Bunlar sana vahiy yoluyla bildirdiğimiz gayb haberlerindendir. İçlerinden hangisi Meryem'i himâyesine alacak diye kura çekmek üzere kalemlerini atarlarken sen onların yanında değildin; onlar tartışırken de sen yanlarında değildin.”⁷¹

Kâdî Abdülcebbar' göre bu olay Yahûdî ve Hıristiyanlar arasında mâruf olsa da Hz. Peygamber tarafından bilinmediği için bu ve buna benzer gayb haberleri Hz. Peygambere tahsis edilmiş mûcize olarak kabul edilmelidir. İmâm-ı Mâverdî ise vahyin kaynağının Allah'a âdiyeti konusunda aklî istidlâl

⁶⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 31.

⁶⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 31.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 208

⁷¹ el-Âl-i İmrân 3/44.

ve mûcize şartını öngörmüştür. Nebînin kendisine vahiy getiren meleği aklî istidlâlle bilmesi ve o meleğin peygambere mûcize göstermesi haberin kaynağının Allah olması açısından zorunludur. Görüldüğü gibi peygambere gelen haberin Allah'a âit olduğunun bilinmesini Kâdî Abdülcebbâr, o haberin kendisinde î'caz bulunmasına ve gaybî bir nitelik taşımasına bağlarken İmâm-ı Mâverdî, Allah'ın ve vahiy meleğinin tanınmasıyla birlikte vahiy meleğinin peygambere mûcize göstermesine bağlamıştır.

Sonuç olarak, İmâm-ı Mâverdî ve Kâdî Abdülcebbâr, vahyin Allah'a ait olduğuna dair temellendirmelerinde farklı yollar izlemişlerdir. İmâm-ı Mâverdî, vahyin ilahi kaynağını daha çok dini ve mûcizevi delillerle savunurken, Kâdî Abdülcebbâr ise akıl ve kelâmî ilke ile vahyin kaynağının Allah'tan geldiğini ispatlamaya çalışmıştır. Bu farklılıklar, her iki düşünürün teolojik bakış açılarının ve kullandıkları delil yöntemlerinin ne kadar farklı olduğunu göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre âyete muvafık üçüncü vahiy şekliyse perde arkasından alınan vahiydir. İmâm-ı Mâverdî'ye göreyse bu vahiy şekli uyku hâlinde yani rüyâda gelen vahiydir. Kâdî Abdülcebbâr, âyette ifâde edilen perde arkasından vahiy almayı kelâmın kendisinde bulunan lafzî kapalılık olarak yorumlamıştır.⁷² Zîrâ Allah için bir perde düşünülmesi câiz olmadığı gibi “vahiy” kelimesindeki gizlilik ve kapalılık anlamı da onun bu düşüncesini destekler niteliktedir. İmâm-ı Mâverdî, âyette ifade edilen üçüncü vahiy alma yolu olan perde arkasından vahiy almayı değil bunun yerine rüyâda vahiy alma şeklini tercih etmiştir. Ona göre eğer bir kişi rüyalarının karışık olmasından dolayı rüyası tasdik olunanlardan değilse o kişinin nübüvvet iddiasında bulunması câiz olmaz. Zîrâ bu birinci rüyanın kişinin nefsinden olma ihtimâli vardır. Çünkü rüyalar bazen sâdık bazen de bâtıl olabilir. Eğer kişi rüyasını sıklıkla görür, sıhhati kesinleşir ve rüyasına hiçbir şey karışmazsa bu kişinin nübüvvet iddiasında bulunması câiz olur. Bu iddia şeriatan ve kendisi ile amel konusunda görevlendirildiği hususlarda olabilir. Bu rüya ile şeriâtı nesh etmek ya da yeni bir ibâdet şekli getirmek câiz olmaz. Yine kişinin nefsinin rüyası üzerine yeni bir şariat getirme noktasında amel câiz olmaz. Şeriâtın bağlayıcı olan konusunda ise nesh câiz olmaz. Kişinin

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'ân ani'l-metâin*, 389; Barlak Muzaffer, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 151.

rüyasında aldığı vahiy ile şer'î konular tesis edilemediği gibi şeriatın bağlayıcı konuları da düşmez.⁷³

İmâm-ı Mâverdî'ye göre vahiy alma yollarından biri de rüyadır. Sâdık olan kişi, rüyasında almış olduğu vahiy ile nübüvvet iddiasında bulunabilir. Fakat yeni bir ibâdet tesis etmesi veya bir şeriat nesh etmesi söz konusu olamaz. Vahiy almanın üçüncü şeklinde her iki âlim de farklı yolları tercih etmişlerdir. İmâm-ı Mâverdî, âyette ifâde edilen perde arkasından vahiy almayı dile getirmezken, Kâdî Abdülcebbâr ise rüya yoluyla vahiy almaya değinmemiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın perde arkasından lafzıyla kast edilen şeyin vahiy kelimesindeki mânâ kapalılığı olduğunu ifade etmesi konuya farklı bir bakış açısı katmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvetin diğer meselelerinde olduğu gibi vahiy anlayışlarında da benzerlik ve farklı yönlerinin olduğunu tespit ettik. Kâdî Abdülcebbâr'ın vahiy anlayışını besleyen en önemli düşüncenin onun kelâmullah konusundaki yaklaşımları olduğunu bu husustaki açıklamalarından çıkarmak mümkündür. Ona göre Allah'ın kelâmı fiil ve tek cinstir. Dolayısıyla Allah ile beşerin farklı varlık kategorisine sahip olması bir problem alanı olarak görülmemelidir. Vahiy aktarım sürecinde ne doğrudan vahiyyle ne de melek vasıtasıyla alınan vahiyde Allah'ın görülemeyeceğini ifade ederek ru'yeti reddetmiştir. Bu konuda İmâm-ı Mâverdî ise doğrudan vahyi mümkün kabul etmiş ve kelâmullah tartışmalarına girmemiştir. Ancak onun "Allah'ın beşer kelâmının dışında bir kelâmı konuşması câiz olmaz ve beşer kelâmıyla Allah'ı tanımada bir sakınca yoktur. Ayrıca "Allah'tan vahiy alan melek işiterek vahiy alır, Allah'ı göremez" ifadeleri Kâdî Abdülcebbâr'ın dolayısıyla Mu'tezile düşüncesinin bu konudaki genel hatları ile örtüşmektedir. İmâm-ı Mâverdî'nin bu görüşlere sahip olmasının temelinde ise fıkıh dersi aldığı ilk hocalarından Mu'tezilî âlim Hüseyin es-Saymerî'nin güçlü tesirler bıraktığını görmek mümkündür. Bu düşüncemizi güçlü kılan başka bir delil ise İmâm-ı Mâverdî'nin Mu'tezile âlimlerinin de tercih ettiği aklî temellere dayalı delillendirme yöntemlerini (mârifetullah, teklif, nübüvveti aklen delillendirme) kullanmasıdır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah ile beşer arasındaki iletişim Şûrâ suresi 51. Âyette belirtilen üç yoldan biri ile gerçekleşir (doğrudan vahiy alma,

⁷³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 31-32.

melek vâsıtasıyla ve perde arkasından) o, bunun dışında kalan ve özellikle başka bir iletişim şekli olan ru'yet meselesini reddetmiştir.⁷⁴ Onun vahyi hatıra gelen ilham olarak nitelemesi ve “perde arkasından” lafzını mânâdaki kapalılık olarak yorumlaması İmâm-ı Mâverdî ile vahiy konusunda ayrıştıkları başka bir husustur. İmâm-ı Mâverdî ise vahiy alma yolunun ilk iki şeklinde Kādî Abdülcebbâr ile hemfikirken üçüncü halinde Kādî Abdülcebbâr’dan farklı olarak (Kādî, âyete uygun olarak perde arkasından alma yolunu tercih etmiştir) rüyada vahiy alma şeklini benimsemiştir. Vahyin Allah’a âidiyeti konusunda ise her iki mütekellim, farklı şartlar ileri sürmüştür. Buna göre Kādî Abdülcebbâr, vahiy kelâmının kendisinde îcâz olmasının ve peygambere gelen haberde gaybi bilgilerin olmasını şart koşarken İmâm-ı Mâverdî, vahiy gelen peygamberin Allah’ı ve vahiy meleğini tanımayı ayrıca vahiy getiren meleğin mucize göstermesini zorunluluk olarak kabul etmiştir. Bu benzerlik ve farklılıkların temelinde hiç kuşkusuz her iki âlimin de içinde bulundukları düşünce sistemleri dâhilinde sahip oldukları “ilâh” ve “peygamber” tasavvurlarının önemli bir yere sahip olmasının yanında aldıkları eğitim ve ilmî birikimlerinin de etkili olduğu söylenebilir.

Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî’nin vahiy anlayışlarının mukayesesinden sonra düşünce okulları çapında, Mu‘tezile ve Eş‘arî düşüncenin vahiy anlayışlarının karşılaştırması şu şekilde özetlenebilir: Mu‘tezile vahiy konusunu Allah’ın kelâm sıfatı ve Halku’l Kur’ân tartışmaları çerçevesinde ele almıştır. Bu tartışmalar tevhit ilkesine dayandırılarak sürdürülmüştür. Mu‘tezille’ye göre Allah’ın kelâm fiili hâdistir ve buna bağlı olarak Kur’ân vahyi de yaratılmıştır. Kur’ân Allah’ın kelâm sıfatının bir eseri olarak indirilen vahiyden ibarettir ve bizim kelâmımız türündendir. Eğer iddia edildiği gibi Allah’ın kelâmı kadîm olsaydı Allah gibi ezeli olurdu ki teaddüd-i kudemaya yol açtığı için bu kabul edilemez. Mu‘tezile Kur’ân’ın hem lafız, hem de mana olarak yaratıldığı konusunda görüş birliği içindedir. Allah, Kur’ân’ı Levh-i Mahfûz’da yaratmış, vahiy meleği Cibrîl’e bildirmiştir. Yaratılan bu vahiy, peygamberlere vahiy meleği vasıtasıyla ulaştırılmıştır.

Eş‘arî’lerin vahiy anlayışı ise Mu‘tezile’de olduğu gibi Allah’ın kelâm sıfatı ve Halku’l Kur’ân tartışmaları çerçevesinde şekillenmiştir. Bu hususta Eş‘arî’ler, Mu‘tezile’nin ileri sürdüğü görüşlerin tam aksini savunmuştur.

⁷⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu 'l-usûl*, 1/374-446.

Onlara göre Allah, “mütakellim” sıfatına hâizdir. Allah’ın mütakellim olmadığını düşünmek O’nun için muhaldir. O’nun kelâmı, nefsi ve lafzî olarak iki türdür. Kelâmı lafzîsi mahlûken, kadîm olan kelâmı nefsiyse mahlûk değildir. Allah’ın kelâm sıfatı, ilim, irade ve kudret gibi zâtî sıfatlarındandır. Eş’arî kelamcılara göre Allah’ın sıfatları insanların sıfatları gibi değildir. Allah’ın konuşması insanların konuşmasına benzemez. Zira insan konuşmak için vasıtalarla ihtiyaç duyarken Allah’ın bu sebeplere ihtiyacı yoktur.⁷⁵

Kur’ân vahyi bağlamında, Mu‘tezile ile Eş’arî ekolleri arasındaki en temel ayrım, Allah’ın kelâmının mahlûk olup olmadığı meselesinde ortaya çıkmaktadır. Her iki ekol de kendi vahiy anlayışlarını belirli delillere dayanarak inşa etmiştir. Bu konuda Kâdî Abdülcebbar, ayrıntılı değerlendirmelere yer verirken, İmâm-ı Mâverdî’nin ise söz konusu tartışmalara doğrudan girmedığı görülmektedir. Çalışmamızın kapsamı gereği, bu tartışmalara derinlemesine değinmeden yalnızca temel hatlarıyla temas etmekle yetiniyoruz.

2.4. Peygamberlerin Nitelikleri

Peygamberlerin sahip oldukları insânî ve ahlâkî nitelikler, beşer olmaları yönüyle diğer insanlarda da farklı derecelerde gözlemlenebilir. Ancak bu vasıflar, en mükemmel biçimiyle peygamberlerde tezâhür etmiştir. Çünkü peygamberler, Allah’ın kendilerine yüklediği nübüvvet gibi ağır bir sorumluluğu ancak en kâmil anlamda taşıdıkları ahlâkî meziyetler sayesinde yerine getirebilmişlerdir. Bu bağlamda kelâm âlimleri, peygamberlerde bulunması gereken nitelikleri, onların Allah’ın elçileri olmaları yönüyle ‘vâcip’, beşer olmaları yönüyleyse ‘câiz’ sıfatlar şeklinde iki ana başlık altında tasnif etmişlerdir. Biz de bu çalışmamızda, peygamberlerin sıfatlarını söz konusu iki temel çerçevede ele almayı uygun gördük. Bu doğrultuda, Kâdî Abdülcebbar ve İmâm-ı Mâverdî’nin eserlerinde kelâm geleneğinde belirlenen şekilde sıfatların listelendiği ya da ayrı başlıklar altında toplandığı bir yapı bulunmamaktadır. Ancak her iki düşünürün de özellikle Hz. Peygamber’in ‘ismet’ sıfatı üzerinde durdukları ve bunu müstakil bir mesele

⁷⁵ Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/148-166.

olarak ele aldıkları görülmektedir. Yaptığımız araştırmalarda, bu konuda eserlerde dağınık halde yer alan bilgileri derleyip analiz ederek diğer başlıklarda olduğu gibi burada da mukayeseli bir inceleme ortaya koymaya çalıştık. Bu çerçevede peygamberlerin sıfatları konusunu, yukarıda zikrettiğimiz iki ana başlık doğrultusunda detaylandırarak inceleyeceğiz.

2.4.1. Peygamberlerde Bulunması Vâcib Olan Nitelikler

Peygamberlerin sıfatları meselesi ele alındığında, genel olarak bu sıfatlarla kastedilenin onların sahip oldukları ahlâkî nitelikler olduğu anlaşılmaktadır. İslâm mütekellimleri, insanlara dünya ve âhiret saadetini kazandırmak için gönderilen peygamberlerin, toplumları tarafından örnek alınabilmesi için ahlâkî kusurlardan uzak olmaları gerektiğini savunmuşlardır. Bu bağlamda sıdk (doğruluk), emanet (güvenilirlik), fetânet (üstün akıl ve zekâ), tebliğ (ilâhî iletiyi eksiksiz iletme) ve ismet (günahlardan korunmuşluk) gibi ahlâkî nitelikler, peygamberlerin mutlaka taşınması gereken zarurî sıfatlar olarak kabul edilmiştir.⁷⁶

İlk dönem klasik kelâm eserleri incelendiğinde, peygamberlerde bulunması gereken vucûbî niteliklerin her biri için ayrı başlıklar açılmadığı, bunun yerine bu nitelikleri de kapsayan "ismet" kavramı etrafında yoğunlaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, “İsmetü'l-Enbiyâ” adıyla müstakil eserler kaleme alınmış, ayrıca kelâm kitaplarının nübüvvet bölümlerinde peygamberlerin ismeti konusu müstakil fasıllar hâlinde ele alınmıştır. Peygamberlerin sıfatları meselesinde, ismet kavramı bir çatı başlık olarak kabul edilmiş ve diğer vucûbî nitelikler bu başlık altında izah edilmeye çalışılmıştır.⁷⁷ Bu yaklaşımın, klasik dönem kelâmcılarının yaşadığı kültürel ve dinî bağlamda, günümüzdeki gibi ayrıntılı ve sistematik bir tasnife duyulan ihtiyacın henüz belirginleşmemiş olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin sıfatları meselesini kelâm geleneği bağlamında eserlerinde klasik anlamda konu başlıkları altında sistematik bir biçimde ele almamışlardır. Kâdî Abdülcebbâr, bu meseleyi özellikle Berâhime'nin sorularına verdiği cevaplar çerçevesinde

⁷⁶ Abdullatif Harputi, *Tenkihu'l-Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm Kelâm İlmine Giriş*, çev. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik yayınevi, 2016), 208-212.

⁷⁷ Bkz. Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/488; Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. M. Mehdi (Kahire: Daru'l-Kutubu'l- Vesaik, 2003), 4/143-213.

ve ağırlıklı olarak “ismet” sıfatı ekseninde geniş bir şekilde tartışırken; İmâm-ı Mâverdî ise konuya daha özet ve sınırlı bir çerçevede, yer yer temas etmiştir. Bu çalışmada biz de her iki âlimin peygamberlerin sıfatlarına ilişkin genel yaklaşımlarını aktardıktan sonra, söz konusu sıfatları kelâm geleneğindeki klasik sıralamaya uygun olarak havâssu’n-nübüvve başlığı altında; sıdk, emânet, ismet, tebliğ ve fetânet şeklinde alt başlıklar hâlinde her iki âlime göre ele almaya çalışacağız.

Kādî Abdülcebbâr, peygamberlerin sahip olması gereken ahlâkî nitelikleri üç temel başlık altında ele alır. Ona göre, peygamberlerin hem risâlet öncesinde hem de sonrasında Allah’ın dostu konumunda kalmaları ve hiçbir surette O’na düşmanlık etmeleri mümkün değildir. İkinci olarak, yalan söylemek, vahyi gizlemek, unutmak (nisyan) ya da benzeri başka hatalara düşmek peygamberler hakkında câiz değildir. Üçüncü olarak ise, peygamberlerin şahsî özelliklerinden veya ahlâkî yapılarından kaynaklanabilecek herhangi bir nefret sebebinin bulunmaması da onların hakkıdır. Bu tür bir nefret, fiziksel bir kusurdan kaynaklanabileceği gibi, yalan, emanete ihanet, zulüm gibi ahlâkî zaaflardan da doğabilir. Ancak Kādî Abdülcebbâr’a göre, tüm bu olumsuzluklardan korunmuş olmak peygamberlik makamının tabî bir gereğidir.

Bu çerçevede Kādî Abdülcebbâr, Allah’ın elçilerini risâlet görevine uygun şekilde seçtiğini, onları vahyin güvenilirliğini zedeleyebilecek ya da toplum nezdinde kabul edilmelerini zorlaştıracak durumlardan koruduğunu vurgular. Özellikle vahyin gizlenmesi, unutulması veya yanlış aktarılması gibi vahyin sıhhatine zarar verecek durumların yanı sıra; yalan, ihanet ve günah gibi nefret sebebi olacak ahlâkî eksikliklerin de peygamberlerde bulunması mümkün değildir. Kādî Abdülcebbâr, ayrıca bu üç temel nitelikten bağımsız olarak, Allah’ın elçisini kabulü zorlaştıracak tüm unsurlardan koruması ilkesini, diğer tüm nitelikleri kuşatan üst bir vasfı olarak değerlendirir.

Kādî Abdülcebbâr’a göre İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin sıfatları meselesine ayrı bir başlık ayırmadan farklı fasıllar içerisinde daha az temas etmekle yetinmiş; bu meseleyi eserinde ayrı bir başlık altında değil, çeşitli fasıllar içerisinde dağınık bir şekilde ve daha sınırlı ölçüde işlemiştir. Onun *A’lâmü’n-Nübüvve* adlı eserinin dördüncü bölümünde yer alan “nübüvvetin ispatı” başlığı altında daha çok nübüvvetin aklî temelleri ile tebliğ meselesine

ağırlık verdiği görülmektedir. Bununla birlikte, peygamberlerin güvenilirliği, doğru sözlülüğü, büyük günahlardan korunmuşluğu ve özellikle Hz. Peygamber'in ismeti gibi niteliklere de kısa değinilerle yer vermiştir. Bu çerçevede, İmâm-ı Mâverdî'nin ve Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvet anlayışlarından hareketle, peygamberlerin sıfatlarına ilişkin eserlerinde dağınık şekilde yer alan görüşlerini derleyerek, konuyu klasik kelâm literatüründe kabul gören "sıdk, emânet, ismet, tebliğ ve fetânet" başlıkları altında detaylandırmayı amaçlamaktayız.

2.4.1.1. Sıdk-Emânet

Kelâm literatüründe sıdk ve emânet, peygamberlerin temel ahlâkî nitelikleri arasında yer alır ve bu sıfatlar, peygamberlerin doğruluğunu ve kendilerine iletilen bilgilerin güvenilirliğini vurgular.⁷⁸ Sıdk kelimesi, yalan söylememe ve doğruyu ifade etme anlamına gelirken, emânet ise güvenilirlik, sadakat ve ihânetin zıttı olarak, verilen sorumlulukları doğru şekilde yerine getirmeyi ifade eder.⁷⁹ Bu kavramlar, peygamberlerin yalnızca insanlara doğru bilgi aktarmakla kalmayıp, aynı zamanda Allah'tan aldıkları vahyi doğru şekilde iletmeleri gerektiğini de belirtir. Sıdk ve emânetin zıttı olan kizb (yalan) ve ihânet (ihanet), peygamberler için düşünülemez.⁸⁰ Zira peygamberler, hem nübüvvet öncesinde hem de sonrasında her zaman doğru sözlü ve güvenilir kimseler olmuşlardır. Peygamberlerin hayatları boyunca yalan söylemeleri ya da ihanet etmeleri asla söz konusu olmamıştır. Bu nedenle, peygamberler kendilerine verilen risâlet görevini mükemmel bir şekilde yerine getirmişlerdir.

Peygamberler, sadece Allah'tan aldıkları vahyi insanlara doğru şekilde iletmekle sorumlu değil, aynı zamanda toplumlarıyla olan iletişimlerinde de güvenilir olmaları gerekmektedir. Eğer peygamberler doğruluk ve güvenilirlikten yoksun olsalardı, bu durum risâletin bağlayıcılığını ve etkisini ortadan kaldırırdı. Peygamberlerin emin ve doğru sözlü olmaları, nübüvvetin amacına ulaşabilmesi için zorunludur. Kur'an-ı Kerim de bu durumu şu beyanlarla destekler:

⁷⁸ İsfhâni, "Sıdk-Emanet", 478-90.91.

⁷⁹ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, thk. Hişâm Muhammed Şâzeli (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1984), 1/140-2417.

⁸⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 1/140-2417.

“Bir peygambere emânete ihânet yakışmaz. Kim emânete ihânet ederse Kıyamet günü hâinlik ettiği şeyin günahı boynuna asılı olarak gelir.”⁸¹
“Onların söylediklerinin hakikâten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar, fakat o zalimler açıkça Allah’ın âyetlerini inkâr ediyorlar.”⁸²

Bu âyetler, peygamberlerin yalnızca doğru sözlü olmakla kalmadıklarını, aynı zamanda Allah’tan aldıkları vahyi eksiksiz ve güvenilir bir şekilde insanlara ilettiklerini de vurgulamaktadır. Bu, peygamberlerin görevinin mutlak doğruluk ve güvenilirlik gerektirdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Âyetlerden de anlaşılacağı üzere hiçbir kavim kendilerine gönderilen peygamberleri sıdk’ın zıttı kizble ve emânetin zıttı olan ihânetle itham etmemişlerdir. Bu durum peygamberlerin kavmi içerisinde güvenilir ve sâdik kimseler olduklarının en önemli delilidir.

Peygamberlerde bulunması gereken vucûbî sıfatların temelini teşkil eden ‘sıdk’ ve ‘emânet’ konuları ile alâkalı olarak Kâdî Abduldulcebbar ve İmâm-ı Mâverdî’nin eserlerinde bu hususa temas ettiklerini görmekteyiz. Kâdî Abdülcebbar, konuyu büyük günah meselesi (kebîre) bağlamında farklı eserlerinde de ele alarak detaylandırmıştır. Ona göre peygamberler hakkında nübüvvet öncesinde ve sonrasında büyük günah işlemek câiz olmadığı gibi hırsızlık yalan ve fitratı değiştirme gibi nefreti celbeden ve insanlarda güven sarsacak davranışların bulunması da câiz değildir.⁸³

Kâdî Abdülcebbar, peygamberlerin sıdk ve emânet gibi temel niteliklere sahip olmaları gerektiğini vurgularken, bu niteliklerin nübüvvetin geçerliliği ve etkinliği için zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu bağlamda, peygamberlerin yalan söylemesi, vahyi gizlemesi veya unutmaması gibi hatalarla tavsif edilmelerinin asla mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Kâdî, peygamberlerin sıdk ve emânete riayet etmeleri gerektiği konusunda oldukça nettir; çünkü bu tür davranışlar, Allah’ın mesajını doğru bir şekilde iletme görevine aykırıdır. Ona göre, eğer bir kişi bu vasıflardan yoksunsa, o kimse peygamber olamaz, çünkü peygamberlik, doğruluk ve güvenilirlik gibi temel erdemler üzerine inşa edilmiştir. Kâdî Abdülcebbar, bu düşüncesini kelâmî bir perspektiften ele alır ve nübüvvetin aslında peygamberlerin bu sıfatlara sahip

⁸¹ el-Âli İmrân 3/161.

⁸² el- En’am 6/33.

⁸³ Kâdî Abdülcebbar, Şerhu’l-usûl, 2/440

olmaları ile şekillendiğini savunur. Yani, peygamberlerin doğruyu söylemeleri (sıdk) ve güvenilir olmaları (emânet) hem vahyin güvenilirliğini temin etmek hem de Allah'ın mesajını en doğru şekilde iletmek için olmazsa olmaz niteliklerdir. Peygamberlerin bu niteliklere sahip olmamaları, nübüvvetin amacına ulaşmasını engeller ve Allah'ın hikmetiyle çelişir. Bu nedenle Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin bu tür ahlâkî hatalardan uzak olmaları gerektiğini kesin bir şekilde ifade etmiştir.⁸⁴

Kâdî Abdülcebbâr, burada büyük ve küçük günahlardan uzak olmaları çerçevesinde peygamberlerin, sıdk ve emânet ehli insanlar olarak risâlet görevi için tüm insanlar içinde ahlâkî meziyet bakımından en mükemmel ve liyâkatli kimseler olduklarına vurgu yapmıştır. İmâm-ı Mâverdî ise *Â'lâmu'n-Nübüvve'nin* farklı fasıllarında peygamberlerde bulunması gereken temel niteliklerin 'sıdk' ve 'emânet' gibi nitelikler olduğunu kabul etmektedir. Ona göre Allah'ın elçileri sâdik kimselerdir. Onların Allah'tan almış oldukları vahyi tebliğ etmede yalancı olamayacaklarını zirâ bu durumun nübüvvetin bağlayıcılığını bozduğunu ve emrolundukları şeyi gizlemelerinin peygamberler hakkında câiz olamayacağını vurgulamıştır. Bu hususta herr iki âlimin de peygamberlerin bu niteliklere sahip olması gerektiği ve bu niteliklerin zıttı ile tavsif olunamayacakları noktasında hemfikir olduklarını söyleyebiliriz. İmâm-ı Mâverdî, ayrıca mucizeyi peygamberlerin nübüvvetine delil kabul etmenin yanı sıra bunu onların sâdik ve güvenilir kimseler olduğuna da delil göstermiştir.⁸⁵

İmâm-ı Mâverdî, Kâdî Abdülcebbâr'a kıyasla peygamberlerin sahip olması gereken ahlâkî sıfatlar konusunda daha özet bir yaklaşım sergilemiştir. Kâdî Abdülcebbâr, bu konuyu büyük günahlar çerçevesinde detaylı bir şekilde ele alırken, İmâm-ı Mâverdî bu sıfatları daha kısa bir şekilde farklı konulara atıfta bulunarak açıklamıştır. Ancak her iki âlimin de hemfikir olduğu bir nokta, peygamberlerin risâletinin temel niteliği olarak sıdk (doğruluk) ve emânet (güvenilirlik) sıfatlarına mutlak anlamda sahip olmaları gerektiğidir.

Kâdî Abdülcebbâr, bu sıfatları büyük günahlar meselesi içinde ayrıntılı olarak işlerken, İmâm-ı Mâverdî bu niteliklere birkaç cümleyle temas etmekle yetinmiştir. Ancak her iki düşünür, peygamberlerin doğruluğunu ve

⁸⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/281.

⁸⁵ Mâverdî, *Â'lâmu'n-nübüvve*, 32.

güvenilirliğini vurgularken aynı zamanda mucizeyi de bu sıfatlara bir delil olarak göstermektedirler. Her iki mütakellim de, farklı usûller ve delillendirme yöntemleri kullanmış olsalar da, peygamberlerin sıdk ve emânet gibi niteliklere sahip olmalarının, nübüvvetin geçerliliği açısından zorunlu bir şart olduğunu kabul etmişlerdir. Bu, her iki âlimin de peygamberlik ve ahlâkî nitelikler konusundaki ortak anlayışlarını ortaya koymaktadır.

2.4.1.2. İsmet

Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan nübüvvet başlığı altında geniş bir şekilde ele alınan konulardan biri de, "peygamberlerin Allah tarafından gûnahtan korunması"⁸⁶ anlamına gelen ismet kavramıdır. Bu mesele, sadece kelâm literatüründe geniş yer bulmakla kalmamış, aynı zamanda konuyu merkezine alan müstakil eserlerin de kaleme alınmasına vesile olmuştur. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere, İslam düşünce tarihinde ismet kavramının bu denli yoğun ilgi görmesinin temel nedeni, söz konusu sıfatın tarihsel süreç içerisinde geçirdiği anlam genişlemesidir. Nitekim başlangıçta yalnızca peygamberlere nispet edilen bu nitelik, zamanla değişen sosyo-politik şartların da etkisiyle Şîa tarafından imamlar, tasavvuf geleneğindeyse uygulamada velîler için de geçerli bir vasıf olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Bu durum, ismet sıfatının sınırlarının ne ölçüde genişletilebileceği sorusunu beraberinde getirmiş ve bu kavramın yalnızca peygamberlere mi özgü olduğu, yoksa imamlar ve velîler için de geçerli sayılıp sayılmayacağı yönündeki tartışmalar, kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından ele alınan temel problemlerden biri hâline gelmiştir. Bu çerçevede, peygamberlerin ismeti konusu hem İmâm-ı Mâverdî'nin hem de Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde ayrı bir başlık altında yer almakta ve dikkatle işlenmektedir. Biz de bu çalışmada söz konusu iki âlimin ismet anlayışlarını karşılaştırmalı bir yaklaşımla ele alacak, öncelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın, ardından da İmâm-ı Mâverdî'nin konuya dair görüşlerini tahlil edecek; benzer ve farklı yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Kâdî Abdülcebbâr, elimizde bulunan farklı eserlerinde bu konuyu ele almakla birlikte daha sistematik ve geniş olarak *Şerhu'l-Usûli'l Hamse* ve *el-*

⁸⁶ Topaloğlu-Çelebi, "İsmet", 177-78. Ayrıca 'İsmet' kavramının çeşitli manaları için bk. İbn Manzûr, "İsmet", 2976; Sâbü'nî, *el-Bidâye fî usûlu'd-din*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 2022), 114.

Muğnî'nin 15. cildi olan *et-Tenebbuât ve'l-Mu'cizât* adlı eserlerinde “Resûlün Nitelikleri” ve “Peygamberleri Diğer İnsanlardan Ayıran Hâller, Fiiller ve Sıfatlar” başlığı altında işlemiştir. O, ismet konusuna *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de* şu şekilde yer ayırmıştır:

“Peygamberler, büyük ve küçük her türlü nefret gerektirecek davranışlardan korunmuştur. Zira peygamber göndermenin amacı, insanlara lutuf ve fayda sağlamaktır. Bu yöntemle ortaya konan şeyin, mükellefe en açık şekilde gösterilmesi gerekmektedir. Bunlardan biri de Allah Teâlâ'nın elçisini kendisinin kabulünü zorlaştıran şeylerden uzak tutmasıdır. Şâyet onu bu durumlardan korumayacak olsaydı insanların onu kabulü gerçekleşmezdi. Çünkü mükellef buna ancak söylediğimiz şekilde yakın olabilir. Bu nedenle de Allah Teâlâ, elçisini nefreti mucip diğer hâllerden de koruması gerekir. Bu sebeptir ki Allah Teâlâ, Resûlünü (a.s) kabalık ve taş yüreklilik gibi hâllerden uzak tutmuştur.”⁸⁷

Kādî Abdülcebbâr, bunun sebebini açıklamak için ise Âlî İmrân suresinin şu âyetini delil olarak göstermiştir:

“Eğer sen kalbi katı taş yürekli biri olsaydın, etrafından dağılırlardı.”⁸⁸

O, peygamberlik makamının gereklilikleri bağlamında, peygamberlerden sadır olacak ahlâkî tutum ve davranışlar ile fiziksel özelliklerin toplumda nefret ve tiksinti uyandıracak nitelikte olmaması gerektiğini savunur. Ona göre bu türden olumsuz vasıflardan uzak olmak, peygamberliğin hem temsil gücüne hem de tebliğ görevine zarar vermemesi açısından zarurî bir niteliklidir.

Kādî Abdülcebbâr, peygamberler hakkında büyük günahı câiz gören Ebû Ali el-Cübbâi ve Haşevviyye'nin iddialarını “Peygamber kendisini kabulü zorlaştıracak şeylerden berîdir. Büyük günahların tümü bu kâbilden davranışlar olduğu için nebîler hakkında câiz değildir.” İlkesi gereği reddetmiş ve bunların konu ile ilgili iddialarını bu ilke ile çürütmüştür. Peygamberlerin nübüvvet öncesi ve sonrası büyük günahlardan korunduğunu fakat nübüvvet öncesi nefret oluşturmayan küçük günahlar işlemelerini ise sevaplarda derece olarak kabul etmiş ve bu durumu peygamberlerin görevine mânî olarak görmemiştir.⁸⁹ Kanaatimizce Kādî Abdülcebbâr, peygamberlerin nübüvvet öncesi dönemde küçük günahlar (sevaplarda eksiklik ya da farklılık)

⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/436-41.

⁸⁸ el-Âli İmrân 3/159.

⁸⁹ Mustafa Ünverdi, “Hz. Peygamber'in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneği)”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 373-409.

işlemiş olabileceklerine ihtimal vermekte, bu türden kusurlara belirli ölçüde müsamaha göstermektedir. Ancak risâlet görevinin başlamasıyla birlikte, peygamberlerin her türlü hata ve kusurdan uzak olmalarını zarurî görmektedir. O, bu zorunluluğu risâletin peygamberlere yüklediği ağır sorumlulukla ilişkilendirmekte; risâlet makamının gereği olan efdaliyyetin (üstünlük) ancak mutlak bir ismet ile mümkün olabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre peygamberlik görevinin ifası, herhangi bir kusurla lekelenmeyecek bir ahlâkî ve itikadî mükemmeliyet gerektirir. Aksi takdirde, tebliğ görevinin güvenilirliği ve etkinliği zedelenmiş olur ki bu da nübüvvetin temel fonksiyonlarıyla çelişir. Bu bağlamda, Kādî Abdülcebbâr'ın ismet doktrininin temel esaslarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Nübüvvet öncesi küçük günahlar mümkündür: Kādî Abdülcebbâr'a göre peygamberler, risâletten önce toplumda nefret ve tiksinti uyandırmayacak türden küçük günahları işleyebilirler. Ancak burada kastedilen küçük günahlar, bizim anladığımız anlamda cezâî sorumluluğu gerektiren fiiller değil; sevap bakımından eksiklik teşkil eden eylemlerdir.⁹⁰
2. Nübüvvetle birlikte ismetin kesinleşmesi: Bi'setle (peygamberlik görevinin başlamasıyla) birlikte peygamberler, hem küçük hem de büyük günahlardan korunmuşlardır. Bu durum, Kādî Abdülcebbâr'ın ismet doktrinde korunmuşluğun başlangıç noktası olarak risâlet anını esas aldığını göstermektedir.⁹¹
3. Fiziksel ve ahlâkî kemal: Peygamberler, hem fiziksel görünüm hem de ahlâkî davranışlar bakımından toplumun en üstün bireyleri olarak nitelenirler. Bu mükemmeliyet, onların tebliğ görevlerini etkin biçimde yerine getirmeleri açısından zorunludur.⁹²
4. Örnek alınabilirlik ilkesi: İnsanlar, hatadan uzak nefisleri kendilerine örnek alma eğilimindedir. Günahkâr kişilerin ise takip edilme ve örnek alınma potansiyelleri düşüktür. Bu nedenle peygamberlerin günah işlememiş olmaları, toplumsal yönlendiricilik görevleri açısından bir zorunluluk arz eder.⁹³

⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/440.

⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/281-317.

⁹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/440.

⁹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/440.

5. Gizli günahlar da câiz değildir: Kâdî Abdülcebbâr'a göre peygamberlerin gizli bir biçimde dahi olsa büyük günah işlemeleri câiz değildir.⁹⁴ Bu yaklaşım, ismet sıfatının hem zâhirî hem de bâtinî bir boyuta sahip olduğunu göstermektedir.
6. Vahiy dışında sehiv ve hata mümkündür: Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin vahiy esnasında hata etmelerinin mümkün olmadığını savunmakla birlikte, vahiy dışındaki beşerî davranışlarında sehiv (yanılma) ve ğalat (yanlışlık) ihtimaline açık kapı bırakmaktadır. Ancak bu tür hataların itikadî bir problem doğurmayacak düzeyde olması gerektiğini vurgular.⁹⁵

İmâm-ı Mâverdî, ismet konusunu çalışmamıza temel teşkil eden *A'lâmü'n-Nübüvve'sinde*, "Hz. Peygamberin İsmeti" başlığı altında müstakil bir konu olarak ele almıştır. Ancak onun ismet kavrayışı, Kâdî Abdülcebbâr'ın teorik ve sistematik yaklaşımlarından belirgin şekilde ayrılmaktadır. İmâm-ı Mâverdî, ismet meselesini daha çok, Hz. Peygamber'in hayatına yönelik suikast girişimlerinin ilahî müdahaleyle başarısız olması ve bu yolla peygamberin hayatının korunması çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda, peygamberin bedenî varlığının Allah tarafından korunmasını ismetin bir tezahürü olarak görmüş ve bu durumu tarihsel örneklerle detaylı biçimde açıklamıştır. Buna karşılık, peygamberlerin günahlardan ve hatalardan korunmaları meselesine yalnızca birkaç cümlelik kısa bir paragrafla temas etmiş, konuyu teorik derinliğe kavuşturacak ayrıntılı bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bu yönüyle İmâm-ı Mâverdî'nin yaklaşımı, ismetin daha çok fiilî ve haricî korunmuşluk boyutuna odaklanırken, Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımı ise kavramın ahlâkî, itikadî ve temsili yönlerine ağırlık vermektedir.

İmâm-ı Mâverdî, ismet kavramını temellendirirken özellikle Hz. Peygamber'in hayatının ilahî müdahalelerle korunmuşluğuna odaklanmıştır. Bu bağlamda, onun risâlet görevini tehlikeye atabilecek fiziksel tehditlerin Allah tarafından bertaraf edildiğine dair çeşitli örnekler sunmuştur. Bunlar arasında, hicret esnasında Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir'i takip eden Sürekâ b. Mâlik'in atının ayaklarının kuma saplanması ve Sürekâ'nın Hz.

⁹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/440.

⁹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/440.

Peygamber'den yardım isteyerek bu durumdan kurtulması; Zî Umer Gazvesi sırasında Gatafan kabilesinden Du'sûr'un Hz. Peygamber'e kılıç çekmesi ve onun "Allah" demesiyle kılıcın elinden düşmesi; yine Ebû Cehil'in Hz. Peygamber'i öldürme teşebbüslerinin Allah tarafından engellenmesi gibi rivayetler yer almaktadır. İmâm-ı Mâverdî, bu örneklerle Hz. Peygamber'in risâlet sürecinde doğrudan Allah'ın koruması altında bulunduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, onun ismet anlayışını iki temel boyutta değerlendirmek mümkündür:

1. Fizikî Koruma Önceliği: İmâm-ı Mâverdî, ismet kavramını öncelikle peygamberlerin can güvenliği bağlamında ele almıştır. O, peygamberlerin ilahî misyonlarını ifa edebilmeleri için fiziksel olarak korunmaları gerektiğini vurgulamaktadır.⁹⁶ Ancak bu yaklaşım, Kur'an'da bazı peygamberlerin öldürüldüğüne dair açık bilgilerle çelişmektedir.⁹⁷ Bu durum, İmâm-ı Mâverdî'nin ismet anlayışında sınırlı bir perspektif benimsediğine işaret etmektedir. Bu bağlamda, ilahî koruma vaadinin yalnızca Hz. Peygamber gibi korunacağına dair açık beyan⁹⁸ bulunan peygamberler için geçerli olabileceği söylenebilir.
2. Ahlâkî Koruma ve Günah Anlayışı: İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin ahlâkî bakımdan da korunmuş olduklarını ifade etmiş, onların toplumda nefret uyandıracak davranışlardan ve günahlardan uzak tutulduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Ancak bu noktada büyük ve küçük günah ayrımı yapmaksızın genel bir korunmuşluktan söz etmiş, konuyu detaylandırmamıştır. Dolayısıyla ismetin bu boyutu, onun eserinde teorik bir açıklamadan ziyade kısa bir tasdikin ötesine geçmemektedir.

İmâm-ı Mâverdî'nin kısaca değindiği Kâdî'nın ise daha detaylı bir şekilde yer verdiği peygamberlerin günahlardan korunması konusunda (ismet) ayrıntıda bazı farklar olmakla birlikte her iki âlim de benzer görüşleri paylaşmıştır. Bu benzerliği İmâm-ı Mâverdî'nin şu ifadesinde görülmektedir: "Peygamberlerin, sözlerini kabul ettirmede nefret gerektirecek kaba

⁹⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 71-77.

⁹⁷ el-Bakara 2/91.

⁹⁸ el-Mâide 5/67.

⁹⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 71-77.

davranışlardan uzak olmaları gerekir ve Allah, elçilerini nefret uyandıran bu tür davranışlardan ve günahlardan korumuştur.”¹⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr ise yukarıda değindiğimiz üzere bu hususta şu açıklamayı yapmaktadır: “Allah Teâla, resûllerini kendilerinin kabulünü zorlaştıracak her türlü itici unsurdan (müneffirât) uzak tutar. Zira bu nübüvvetin gerekliliğindendir. Bundan dolayıdır ki Allah Teâlâ, Resûlünü (s.a.s) nezaketsizlikten ve katı kalplilikten korumuştur.”¹⁰¹ Görüldüğü üzere, her iki mütekellim de peygamberlerin günahlardan korunması hususunda ittifak etmektedir. Ancak İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin nefret uyandıracak davranışlardan uzak durmaları gerektiğini nübüvvet öncesi ve sonrası arasındaki ayrımı yapmaksızın, büyük ve küçük günahları ayrı bir şekilde ele almadan, genel bir çerçevede ifade etmiştir. İmâm-ı Mâverdî'nin ismet anlayışı, peygamberlerin sadece günahlardan korunmalarını değil, aynı zamanda risâlet görevlerini yerine getirirken yaşamlarının da korunmuş olduğuna dair bir vurguyu içerir. Bu korunmuşluğu, özellikle Hz. Peygamber'in hayatındaki somut örneklerle delillendirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte, İmâm-ı Mâverdî, nebîlerin günah işlemeleri konusunda herhangi bir kategorik sınırlama getirmeksizin, sadece bu tür davranışlardan kaçınmalarının gerektiğini savunmuştur.

Öte yandan, Kādî Abdülcebbâr, peygamberlerin risâlet öncesinde büyük günahlardan korunmuş olduklarını kabul etmekle birlikte, küçük hataların işlenebileceğini, ancak nübüvvetle birlikte hem küçük hem de büyük günahlardan masum olduklarını iddia etmiştir. Onun bu görüşü, ismeti nübüvvetle birlikte başlayan bir nitelik olarak tanımlamasıyla desteklenebilir. Bununla birlikte, Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinde bu konuda açık bir beyan bulunmamakla birlikte, önceki ifadeleri, iddiamızı doğrular niteliktedir. Ayrıca, onun nübüvvetle ilgili genel yaklaşımı ve "nübüvvet öncesi küçük günah işlemeleri câizdir"¹⁰² şeklindeki beyanı 'ihtiyârî ismet' anlayışını benimsediğini göstermektedir. Bu durumda, Kādî Abdülcebbâr'ın özgür irade anlayışına dayanan Mû'tezilî düşünce yaklaşımının 'ihtiyârî ismet' teorisine olan eğilimini açıklığa kavuşturduğu söylenebilir. Kādî Abdülcebbâr'ın başka ifadelerinde yer alan, Allah'ın elçisini günahlardan koruyacağına dair açıklamalar ise, ilk bakışta 'ihtiyârî ismet' teorisıyla çelişkili gibi gözükse de,

¹⁰⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 32.

¹⁰¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/437.

¹⁰² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/440.

bu teorinin onun düşünsel çerçevesinde tutarlı bir biçimde yer aldığını göstermektedir.

İmâm-ı Mâverdî'nin de Kâdî Abdülcebbar'da olduğu gibi "Allah, elçilerini nefret uyandıracak kabalıklardan korumuştur." İfadesi ile "Nebî, sözünü kabul ettirirken nefret gerektirecek durumlardan uzak olmalı."¹⁰³ açıklamaları ilk bakışta, çelişkili gibi görünebilir. Ancak, İmâm-ı Mâverdî'nin akılcı bir yaklaşımı benimsediği ve eserleri üzerinde yapılan bütüncül değerlendirmeler, onun 'ihtiyârî ismet' teorisini savunduğunu ve bu konuda Kâdî Abdülcebbar ile benzer bir görüşe sahip olduğunu ortaya koymaktadır. İmâm-ı Mâverdî, ismet meselesinin başlangıcı ile ilgili olarak, özellikle *A'lâmü'n-Nübüvve*'nin ilgili fasıllarında veya diğer eserlerinde herhangi bir net açıklamada bulunmamıştır. Ayrıca, peygamberlerin büyük günahlardan korunması meselesi ile ilgili olarak risâlet öncesi ve sonrası arasında bir ayırım yapmamış, ismet anlayışını daha çok peygamberlerin can güvenliği üzerinden temellendirmiştir. Bu bağlamda, İmâm-ı Mâverdî'nin ismet anlayışını, bi'setin başlangıcıyla ilişkilendirerek, nübüvvetin elçilerini doğrudan ve ilahî koruma altına almasıyla başlatıldığını söylemek mümkündür.

2.4.1.3. Tebliğ

Tebliğ kelimesi, sözlükte "ulaşmak" veya "varmak" anlamına gelen "b-l-ğ" fiilinin tef'il kalıbından türetilmiştir ve genel olarak bir bilgi veya haberi muhataba iletmek, taşımak ve duyurmak anlamına gelir.¹⁰⁴ Terim anlamda ise tebliğ, peygamberlerin Allah'tan almış oldukları emir ve yasakları, herhangi bir ekleme veya çıkarma yapmaksızın, eksiksiz bir biçimde kendilerine gönderilen topluluklara iletmeleri anlamına gelir.¹⁰⁵ Peygamberlerin görevleri arasında tebliğin zıddı olan "ketm" (gizleme) ve "sükût" (susmak) kesinlikle câiz değildir. Zira bu durumda peygamberler, kendilerine yüklenen ilâhî sorumluluğu ihlâl etmiş olurlar ki, böyle bir durum Allah'ın elçileri için mümkün değildir. Peygamberlerin tebliğ görevlerinin yanı sıra, getirdikleri vahyi topluma açıklamak (tebyîn), hüküm koymak (teşri'), öğrettikleri (tâlîm),

¹⁰³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-21.

¹⁰⁴ Topaloğlu-Çelebi, "Tebliğ", 331.

¹⁰⁵ Recep Önal, "Vahiy ve Nübüvvet", Sistematik Kelam, ed. Mehmet Evkuran (İstanbul: Bilay Yayınları, 2019), 223.

uyarıda bulunmak (inzâr), müjdelemek (tebşîr) ve örnek olmak (temsîl) gibi diğer sorumlulukları da bulunmaktadır.

Kur'ân'da da peygamberlerin temel görevlerinin apaçık tebliğden ibâret olduğuna şu âyetlerle dikkat çekilmiştir:

“Müşrikler şöyle dediler: Allah isteseydi ne biz ne de atalarımız O'ndan başkasına tapmazdık. Hiçbir şeyi O'na rağmen haram da saymazdık.” Onlardan öncekiler de işte böyle davranmışlardı. Peygamberlerin görevi açık tebliğden başka bir şey değildir.”¹⁰⁶

“Onlara haber verdiğimiz azâbın bir kısmını sana ister gösterelim, ister (bundan önce) seni vefât ettirelim, senin görevin sadece tebliğ etmektir. Hesaba çekmek bize aittir.”¹⁰⁷

Peygamberlerin temel görevlerinden ve vücûbî niteliklerinden biri olan tebliğ meselesi, hem İmâm-ı Mâverdî hem de Kâdî Abdülcebbâr tarafından eserlerinin farklı noktalarında ele alınmıştır. Bu bağlamda konuyu öncelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın bu husustaki görüşleri çerçevesinde inceleyeceğiz.

Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin vahyi tebliğ görevini ele alırken, *el-Muğnî*'nin XV. cildinde bu meseleyi "toplumsal maslahat ve ilâhî hikmet" ilkelerine dayandırarak dar bir çerçevede incelemiştir. Ona göre, peygamberler, bu kutsal görevi yerine getirirken, toplumlarındaki en güvenilir ve doğru sözlü kimseler olarak kabul edilirler. Dolayısıyla, peygamberlerin Allah'tan almış oldukları ilâhî mesajları insanlara tebliğ ederken yalan söylemeleri kesinlikle câiz değildir. Zira yalan, ilâhî hikmetle çelişmekte olup, aynı zamanda toplumsal maslahatın gerçekleşmesine de engel teşkil eder. Peygamberler, ilâhî emânetin sorumluluğunu yerine getirmede, mümtaz şahsiyetler oldukları için vahyin tebliğini tam ve kusursuz bir şekilde iletirler. Berâhime'nin iddialarının aksine, peygamberlerin bu hususta sehiv (hatâ) veya ğalat (yanılgı) yapmaları söz konusu olamaz; aynı şekilde vahyin bir kısmını ya da tamamını gizlemeleri de imkânsızdır. Zira bir peygamberin tebliğde yalan söylemesi, vahyi gizlemesi veya sehiv ve ğalat yapması, onu sıradan insanlardan farklı kılmaktan çıkaracak ve bu da peygamberlerin kendi toplumları içindeki üstünlüklerini zedeleyecektir.¹⁰⁸

¹⁰⁶ el-Nahl 16/35.

¹⁰⁷ el-Rad, 13/40.

¹⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/281; Berâhime'den bir grup, peygamberler hakkında nisyan ve ğalatı câiz görmüşlerdir. Berâhime'nin bu iddiasına Kâdî Abdülcebbâr, nisyan ve

Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin tebliğ görevini, onların en temel özelliklerinden olan sıdk (doğruluk) ve emânet (güvenilirlik) nitelikleriyle ilişkilendirerek, İmâm-ı Mâverdî'ye kıyasla daha genel bir çerçevede ve kısa bir değerlendirme ile ele almıştır. Ancak, İmâm-ı Mâverdî'nin eserlerinde olduğu gibi, Kâdî Abdülcebbâr da peygamberlerin tebliğ görevlerinin yanı sıra tebyîn (açıklama), tebşîr (müjdeleme), inzâr (uyarma), temsil (örnek olma) ve teşrî (hüküm koyma) gibi diğer sorumluluklarına değinmemiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre, peygamberler emânet sıfatına sahip oldukları için, ilâhî mesajlara herhangi bir müdahalede bulunmadan, bu mesajları Allah'tan aldıkları şekliyle ümmetlerine tebliğ ederler. Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin tebliğ ettikleri vahiyde yalan söylemelerinin, sehv yapmalarının veya ğalat içinde olmalarının muhal olduğunu vurgulamış, böyle bir durumun ilâhî hikmetin gerçekleşmesine engel teşkil edeceğini iddia ederek bu tür davranışları kabul etmemiştir.

İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin vücûbî niteliklerinden biri olan tebliğ meselesini ve tebliğin anlaşılmasını *A'lâmü'n-Nübüvve*'nin dördüncü bölümünün sekizinci faslında ayrı bir konu başlığı altında ele almıştır. Ona göre, tebliğin anlaşılmasında peygamber ile gönderildiği toplum arasındaki dil birliği önemli bir unsur olmakla birlikte, risâletin bağlayıcılık şartlarının yerine gelmesinin ardından vahyin anlaşılır bir dil ile aktarılması da büyük bir öneme sahiptir. O, bu hususu şu şekilde dile getirmektedir: Tebliğin anlaşılır bir hitap olması, dört unsura bağlıdır. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

1. Hitâbın nas olması: Tebliğ edilen metnin doğrudan, açık bir şekilde ifade edilmesi.¹⁰⁹
2. Fahvel kelâm olması: Sözü, lafzın anlamını pekiştirecek şekilde daha kuvvetli bir anlam taşıması.¹¹⁰
3. Lahnu'l-kavl olması: Konuşma ile lafzın birbirini örtmesi, yani söylenenlerin lafzı ile tutarlı olması.¹¹¹
4. Mefhûmu'l-lafız olması: Konuşulananın anlamını, lafzın kendisinden almak, yani lafzın zâhirinden çıkarsanan anlamın belirgin olması.

ğalatın ibadetlerde olabileceğini namazda yanılma ve muhatabı yanlış anlama gibi örneklerle vurgulamıştır. Ancak vahyin tebliği konusunda böyle bir durumun söz konusu olmayacağını ifade ederek Berâhime'nin bu iddiasının temelsiz olduğunu ortaya koymuştur.

¹⁰⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 32.

¹¹⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 32

¹¹¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 32

Bu dört unsur, lafzın kendisiyle ve zâhirî anlamı ile doğrudan ilgilidir. Bu durumda, tebliğ sonrası herhangi bir açıklama (beyân) gereksizdir. Ancak mücmel, muhtemel ve müteşâbih gibi belirsiz ve yoruma açık lafızlar, daha fazla açıklamaya (tebyîn) ihtiyaç duyar.¹¹²

İmâm-ı Mâverdî, Peygamberlerin Allah'tan almış oldukları ilâhi vahiyleri gönderildikleri toplumlara tebliğ ederken aynı zamanda o vahyin anlaşılması için tebyin görevlerinin de olduğunu ve bunu ifâ etmede aktif rol oynadıklarını vurgulamıştır. Ona göre vahyin tebyine ihtiyaç duyduğu durumlarda peygamberlerin tebliğ görevlerinin bir gereği olarak bu müphem durumları açıklığa kavuşturmaları onların aslî görevleri arasındadır. Dolayısıyla tebyine muhtaç lafzın anlaşılabilmesi peygamberlerin tebliğ görevlerini yerine getirememesi anlamına gelir ki bu peygamberler hakkında düşünülemez. Zirâ peygamberlerin tebliğ ve tebyin edici vasıflara sahip olması hitabın (*vahyin*) anlaşılması konusunda peygamberlik için önemli bir şarttır. İmâm-ı Mâverdî, peygamberin nübüvvetinin birtakım mucizelerle desteklendikten sonra yani mucize ile risâletin doğruluğu sâbit olunca gönderildiği toplum için tebliğin bağlayıcılığı bazı şartlara bağlanmıştır. Bu şartlar, şu şekilde sıralanabilir:

1. Mucize ile Doğrulan Yalansızlık: Peygamberin risâletini tebliğde yalancı olmadığı, mucize ile kanıtlandığında, Allah'tan aldığı mesajları doğru bir şekilde naklettiği de sabit olmuş olur. Bu durum, peygamberin sâdik bir elçi olduğunu gösterir. Mucize, onun risâletinin doğruluğunu kanıtlar ve peygamberin söylediklerinin güvenilirliğini (sıdk) pekiştirir.¹¹³
2. Mesajların Gizlenmemesi: Allah'ın elçileri güvenilir kimseler olduğu için Allah'tan almış oldukları ilâhi mesajları gizlemezler. Çünkü bu mesajların gizlenmesi nübüvvetin bağlayıcılığına engeldir. Eğer bu mesajların gizlenmesi câiz olsaydı vâciplerden düşeni gizlemek de câiz olurdu.¹¹⁴
3. Peygamberin İyi Bir Üslûp Kullanması: Peygamberler, tebliğde bulunurken, nefret uyandıracak kaba davranışlardan uzak

¹¹² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 33.

¹¹³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 33.

¹¹⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 32.

durmalıdırlar. Allah, peygamberlerini bu tür davranışlardan korumuştur. Dolayısıyla peygamberin tebliği, insanların onu kabul etmelerini kolaylaştıracak şekilde güzel bir üslûpla yapılmalıdır. İmâm-ı Mâverdî, burada peygamberlerin ahlâkî mükemmelliğine (ismet) de atıfta bulunur.¹¹⁵

4. Tebliğin Zamanında ve Açık Bir Şekilde Yapılması: Vahyin, ne zaman ve nasıl tebliğ edileceği konusundaki hükümler net olmalıdır. Vahyin ve tebliğin birbirine yakın olması, hükümlerin açık ve anlaşılır olmasını sağlar. Eğer vahyin ne zaman tebliğ edileceği belirtilmişse, peygamberin bu zamanda tebliğ etmesi gerekir. Zamanı belirtilmeyen tebliğlerdeyse, peygamber ilk fırsatta mesajı iletmekle yükümlüdür. Bu süreçte peygamberin karşılaştığı zorluklar, tebliğ görevini ertelemesine ya da terk etmesine bir gerekçe olamaz, çünkü peygamberler, bu meşakkatleri göğüslemeye hazırdırlar.¹¹⁶

Bu maddeler, peygamberlerin tebliğ görevini yerine getirirken uymaları gereken temel ilkeleri ortaya koyar ve İmâm-ı Mâverdî'nin tebliğ anlayışını net bir şekilde ortaya çıkarır. Bu görüşler, peygamberlerin Allah'tan aldıkları mesajları en doğru şekilde ve eksiksiz iletmelerini sağlayacak ilkelerle şekillenir.

İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin tebliğinin anlaşılmasına, tebliğin mûcize ile desteklenmesine ve resûl ile gönderildiği toplum arasında iletişimsel herhangi bir engelin bulunmamasına yani lehçe uygunluğuna vurgu yapmıştır. Özellikle peygamber ile ümmetinin aynı ortak şive, lehçe ve dili kullanmasının tebliğin anlaşılmasında temel unsur olduğunu ön plana çıkarmıştır. Ona göre peygamberler sâdık ve emîn kimseler olduğu için onların tebliğ etmiş oldukları haberlerde gizleme, susma ve tağyir gibi müdâhelelerde bulunması muhaldir.

Tebliğin insanlara ulaştırılması konusunda peygamberlerin sahip olması gereken ahlâkî nitelikler ve peygamberlerde bulunması câiz olmayan güven sarsıcı davranışlar (yalan, ihânet ve hilkati değiştirme) konusunda her iki âlimin de ittifak ettiklerini söyleyebiliriz. Ancak bu durumu Kâdî

¹¹⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 32.

¹¹⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 34.

Abdülcebbâr, toplumsal maslahat ve hikmet ilkesi doğrultusunda daha özet bir şekilde ele alırken İmâm-ı Mâverdî, vahyin anlaşılmasını daha çok ön plana çıkarmış ve bu hususu peygamberlerin sahip olması gereken ahlâki niteliklerle destekleyerek açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca her iki âlim, bu meseleye farklı yollarla izâhatlar getirseler de onlar, tebliğden maksadın vahyin amacına uygun olarak nebî olmaya hâiz güvenilir kişilerce insanlara aktarılması olduğunu savunmuşlardır.

2.4.1.4. Fetânet

Sözlükte “anlamak, kavramak, idrak etmek ve üstün kavrayış gücüne sahip olmak” anlamına gelen fetânet, terim olarak peygamberlerin keskin bir zekâyâ, ferâset ve kavrayışa sahip olmaları anlamında Allah’ın elçilerinde bulunması gereken vucûbî nitelikler arasında yer almaktadır.¹¹⁷ Peygamberlerin bu niteliğin zıttı olan ebleh, ahmak ve kavrayıştan uzak vasıflarla tavsif olunması ittifakla muhal görülmüştür. Zira böyle bir durum vahyin tebliğinde vahyedilen bilginin muhatabına ulaşmasında problem teşkil edeceği ve Allah’ın hikmetine dolayısıyla ilâhi amaca uygun olmayacağı için reddedilmiştir. Kur’ân’da da peygamberlerin üstün bir kavrayış ve zekâyâ sahip oldukları, Hz. İbrâhim’in kavmi ile putlar hakkında yapmış olduğu münâzara ve Nemrutla gerçekleştirmiş olduğu fikri tartışmalarda kullandığı deliller üzerinden örneklendirilmiştir.¹¹⁸ Hz. İbrâhim’in, vermiş olduğu cevaplarla muhatablarının delillerini aklî istidlallerle çürütmesi kelâmcılar tarafından peygamberlerin cedel metodu olarak tavsif edilmiş ve âyetler ışığında peygamberlerin üstün zekâlarına dikkat çekilmiştir.¹¹⁹ Peygamberlerin, keskin bir kavrayış gücüne sahip olup bu sıfatın zıttı olan ahmaklıkla vasıflanamayacaklarını İslâm mütekellimleri ittifakla kabul ettiği gibi Kâdî Abdülcebbâr’ın ve İmâm-ı Mâverdî’nin de konu hakkında hemfikir olduklarını görebiliriz.

Kâdî Abdülcebbâr’ın ve İmâm-ı Mâverdî’nin peygamberlerin fetanetleri hakkında doğrudan bir açıklamaları bulunmamaktadır. Ancak Kâdî

¹¹⁷ İbn Manzur, “Fetanet”, 1/3436; Topaloğlu-Çelebi, “Fetanet”, 272.

¹¹⁸ Bkz. el-Enbiya 21/62-67; el-Bakara 2/258; el-En’am 6/ 74-80.

¹¹⁹ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2006), 2-5/149-274; Mâtürîdî, *Te’vilâtü'l-Kur’ân*, thk. Topaloğlu-Vanhöğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 5/107-127.

Abdülcebbâr'ın *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de* “Resûlün Nitelikleri” başlığı altında dile getirdiği; “Peygamberler, kendilerini kabulü zorlaştıran her türlü kötü görüntü, nefreti mucip haller ve ahlâki noksanlıklardan korunmuşlardır.”¹²⁰ İfadesinden yola çıkarak peygamberlerin meczupluk, ahmaklık ve kavrayış zayıflığı gibi nefret edilecek haller ve alay konusu olacak niteliklere sahip olmaması gerektiğini ifade etmiştir. Yine *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* eserinde Hz. Peygambere atfedilen ‘mecnun’ yakıştırmasına reddiye olarak kaleme aldığı bölümde özelde Hz. Peygamberin genelde ise tüm peygamberlerin akliselim sahibi kimseler olduklarını vurgulayarak yukarıdaki düşüncesini teyid etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre Hz. Peygamberin ağır bir sorumluluk gerektiren risâlet görevini ifâ edebilmek için tam bir akıl, büyük bir zekâ, ince tedbir, güzel bir tahammül ve işlerin sonucunu bilme (öngörü) gibi niteliklere sahip olması düşmanları tarafından da tasdik edilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamberin ashabı da Allah Resûlünün insanların en akıllısı, ilim ve zekâ bakımından en üstünü olduğunu kabul ederek onun davasındaki başarısını başta Allah'ın yardımı olmak üzere üstün bir kavrayış ve keskin bir zekâyâ sahip olmasının neticesi olarak kabul etmişlerdir.¹²¹ Kādî Abdülcebbâr, Hz. Peygamberin sahip olduğu kavrayış ve zekânın dost ve düşmanları tarafından kabul edildiğini ve bunun aksi olan kıt bir akıl ve ahmaklık ile hiçbir zaman tavsif edilemeyeceğini vurgulamıştır. Onun Hz. Muhammed (sav) nezdinde ifade ettiği fetânet niteliğinin konu hakkındaki genel değerlendirmesinden hareketle bu vasfın bütün peygamberler için geçerli olduğu yaklaşımını diğer İslâm mütekellimleri gibi kendisi de benimsemiştir.

Kādî Abdülcebbâr'da olduğu gibi İmâm-ı Mâverdî'nin de peygamberlerin fetânet sıfatına ayrı bir başlık altında doğrudan temas etmediğini görmekteyiz. O, *A'lâmü'n-Nübüvve'nin* nübüvvetin ispatı bahsinde konuya dolaylı olarak değinmiştir. İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet iddia eden kişinin bu göreve ehil olabilme şartları kapsamında peygamberler için zorunlu gördüğü birtakım niteliklerden yola çıkarak konu hakkındaki düşüncelerini yorumlamamız mümkündür. İmâm-ı Mâverdî, bu hususta her ne kadar fetâneti peygamberlerde bulunması gereken bir nitelik olarak açıkça

¹²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/436.

¹²¹ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 58-60.

zikretmese de onun şu ifadesinden peygamberlerin diğer vucûbî sıfatlarda olduğu gibi bu sıfatta da tam ve mükemmel bir vasıfta olmaları gerektiğine vurgu yaptığı görülür. İmâm-ı Mâverdî'nin bu konudaki ifadesi şu şekildedir: “Nübüvvet iddia eden kişinin, nübüvvet ehil olabilmesi için kendisinde zuhur eden fazîletlere ve birtakım olgunluklar gibi sıfatlara hâiz olması gerekir.”¹²² İmâm-ı Mâverdî'nin burada peygamberlerin, ahlâki faziletlerine dikkat çekmekle birlikte ‘Kendilerinde bulunan birtakım olgunluklar gibi sıfatlar’ ifadesi ile aklî melekeler de şâmil olacak şekilde peygamberlerin sahip olması gereken ahlâki meziyetlerin, fiziksel niteliklerin ve aklî istidatlarının tam ve mükemmel olması gerektiğine vurgu yapmıştır.

İmâm-ı Mâverdî, diğer meselelerde olduğu gibi bu konuya da eserinde Kâdî Abdülcebbâr’a göre çok daha az yer ayırmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, konuyu Hz. Peygamber bağlamında biraz daha açık ele alırken İmâm-ı Mâverdî, nübüvvet iddia eden kişi yani peygamberlerin sahip olması gereken özellikle ‘sıdk ve emânet’ sıfatları çerçevesinde daha kapalı şekilde ele almıştır. Netice olarak konunun girişinde de belirttiğimiz gibi her iki mütekellim de peygamberlerin üstün bir zekâ ve kavrayış gücüne sahip oldukları konusunda ittifak etmiş ve Allah’ın elçilerinin konumları gereği bu sıfatın zıttı olan ahmaklıkla vasıflanamayacaklarını resûllerin nitelikleri başlığı içerisinde aklî delillerle temellendirmeye çalışmışlardır.

2.4.2. Peygamberlerde Bulunması Câiz Olan Nitelikleri

Peygamberlerde bulunması câiz olan nitelikler, onların beşerî yönleriyle ilgili hususlardır. Zira peygamberler, insanlık içerisinden seçilmiş elçiler olmaları dolayısıyla insan türüne özgü birtakım özelliklere sahiptirler. Bu çerçevede, peygamberler hakkında câiz olan sıfatlar; yeme, içme, üzülme, sevinme, evlenme, çocuk sahibi olma, hastalanma ve nihayetinde vefat etme (ölme) gibi beşerî nitelikler olarak sıralanabilir. İnkârcıların idealize ettikleri insanüstü peygamber tasavvurunun aksine, Kur’ân-ı Kerîm’in çeşitli âyetlerinde peygamberlerin bu insanî özelliklerine dikkat çekildiği görülmektedir. Kur’ân’da beşer merkezli peygamber tasavvurunu ortaya koyan âyetlerden bazıları şu şekilde sıralanabilir:

¹²² Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 25.

“(Resûlüm) senden önce gönderdiğimiz bütün peygamberler de hiç şüphesiz yemek yerler, çarşıda dolaşırlardı.”¹²³

“Andolsun senden önce de peygamberler gönderdik ve onlara da eşler ve çocuklar verdik.”¹²⁴

“Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse, gerisin geriye (eski dininize) mi döneceksiniz? Kim (böyle dininden) geri dönerse, Allah’a hiçbir şekilde zarar veremez. Allah, şükredenleri mükâfatlandıracaktır.”¹²⁵

“Biz onları (peygamberleri), yemek yemez birer ceset olarak yaratmadık. Onlar bu dünyada ebedî de değillerdir.”¹²⁶

“Kendilerine peygamber gönderilen kimseleri de gönderilen peygamberleri de mutlaka sorguya çekeceğiz.”¹²⁷

Peygamberlerde câiz olan nitelikler konusunda, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî eserlerinde doğrudan bir başlık açmamışlardır. Ancak, nübüvvet konusuna dair bölümlerde yer alan kısa ifadelerden hareketle bu hususta bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Özellikle Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin beşerî yönleri bakımından diğer insanlardan farklı olmadıklarını şu ifadesiyle açıkça ortaya koymuştur:

“Nebîler, fiziken nefret ettirici hâllerden ve vahyi tebliğ etme noktasında yalan gibi kusurların dışında, diğer bütün hâllerde yeme, içme, hastalanma ve diğer beşerî ihtiyaçlar bakımından insanlarla eşittirler.”¹²⁸

İnkârcı toplumların peygamber tasavvuru olan “insanüstü” bir peygamber anlayışının Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî’nin nübüvvet görüşlerinde bir karşılık bulmadığı söylenebilir.

İmâm-ı Mâverdî, bu hususu Kâdî Abdülcebbâr gibi açık bir ifadeyle ortaya koymasa da, *A’lâmü’n-Nübüvve*’de nübüvvetin ispatına dair bölümünde resûl kavramını tanımlarken kullandığı şu ifadeyle peygamberlerin beşerî yönlerine dolaylı olarak dikkat çekmiştir: “Allah’ın resûlleri, Allah’ın kullarına emir ve nehiyleri tebliğ için gönderilen

¹²³ el-Furkan 25/20.

¹²⁴ el-Rad 13/38.

¹²⁵ el-Âli İmrân 3/144.

¹²⁶ Enbiya 21/8.

¹²⁷ A’raf 7/6.

¹²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/281.

elçilerdir.”¹²⁹ Bu tanımdan, ilahî mesajın muhatabı olan insanlara bu mesajın yine kendi türlerinden bir elçi vasıtasıyla ulaştırılmasının zorunlu olduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet konusundaki genel yaklaşımı da bu yorumu desteklemektedir. Her ne kadar peygamberlerde câiz olan beşerî sıfatlar hususunda İmâm-ı Mâverdî açık bir değerlendirmede bulunmasa da, hem onun hem de Kâdî Abdülcebbâr'ın konuya dair yukarıda aktarılan ifadeleri, her iki mütekellimin bu konuda benzer düşünceleri paylaştıklarını göstermektedir.

Peygamberlerin sahip olmaları gereken vâcip ve câiz sıfatlar bağlamında, Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcılarının genel olarak ittifak ettikleri söylenebilir. Bununla birlikte özellikle ismet sıfatı çerçevesinde peygamberlerin fazileti, Allah tarafından seçilmeleri, nübüvvet öncesi ve sonrası günah işleyip işlememeleri gibi meseleler kelâmî tartışmaların odağında yer almıştır.

İsmet sıfatı hakkında Eş'arî âlimler, Allah'ın peygamberlerde günahı yaratmadığını, onlara itaat etme gücü verdiğini ve masiyete yöneltecek bir kudret bahşetmediğini ileri sürmüşlerdir.¹³⁰ Buna karşılık, Mu'tezile kelâmcılarına göre peygamberlerin hem günaha hem itaate yönelik iradeleri mevcuttur; ancak Allah'ın lutfu sayesinde günahlardan korunmuşlardır. Her iki yaklaşımda da peygamberlerin, nübüvvetten önce ve sonra kasten ya da bilerek büyük günah işlemekten korunmuş oldukları kabul edilmektedir. Bununla birlikte, yanılarak veya unutarak küçük günah (hata) işlemeleri mümkündür.¹³¹ Bazı Eş'arî âlimlerinin aksine Mu'tezile kelâmcıları irade temelli ismet anlayışını benimsemiştir. Eş'arî âlimlerinin peygamberlerde günahsızlık yaklaşımı peygamberleri bir nevi melek konumuna taşıyarak iradesini ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir. Bu ise peygamberlerin hata yapabileceğini ifade eden âyetlerle çelişmektedir. Bu çerçevede, Eş'arîler arasında bu görüşü savunan âlimlerin cebri (determinist) bir irade anlayışına düştükleri söylenebilir. Buna mukabil, Mu'tezile kelâmcılarının ortaya koyduğu ismet anlayışı peygamberlerin iradesini inkâr etmeyen ve insanî

¹²⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19.

¹³⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/488-530; Bağdâdî, Abdulkâhîr, *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu usûli'd-dîn*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 201.

¹³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/436-440.

sorumluluğu kapsayan bir yaklaşım sunmaktadır. Bu bağlamda, Mu‘tezile’nin ismet anlayışının daha tutarlı ve isabetli olduğu söylenebilir.

BÖLÜM 3. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'DE NÜBÜVVETİN TEMEL ARGÜMANLARI

Kelâm tarihi incelendiğinde, nübüvvetin temellendirilmesi bağlamında iki farklı yaklaşımın varlığından söz edilebilir. Bu çerçevede birinci yaklaşım, peygamberlik kurumuna karşı mesafeli duran; ulûhiyyet inancını kabul etmekle birlikte, peygamber gönderilmesine gerek olmadığını savunan ve bu görüşünü aklî istidlâllerle temellendirmeye çalışan düşünce biçimidir. Berâhime ve Sümeniyye'nin iddiaları ile bu iddiaların çürütülmesine yönelik geliştirilen yöntemler bu yaklaşımın örnekleri arasında yer almaktadır. İkinci yaklaşım ise hem ulûhiyyet hem de nübüvvet inancını benimseyen fakat Hz. Muhammed'in (s.a.s.) peygamberliğini reddeden gruplara karşı onun nübüvvetini temellendirme çabasını içermektedir. Bu gruplara Yahudiler ve Hristiyanlar örnek olarak verilebilir. Her iki yaklaşıma karşı geliştirilen tavırlar ve benimsenen ispat yöntemleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Birinci yaklaşım daha genel ve kapsamlı bir delillendirmeye dayanırken, ikinci yaklaşım daha özel ve kendine özgü yöntemlerle temellendirme çabası içindedir.

Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvetle ilgili eserlerinde, nübüvvetin delillendirilmesine yönelik her iki yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. İmâm-ı Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve'de*, ilk bölümlerde nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve şartları gibi genel konuları ele alırken, sonraki bölümlerde Hz. Muhammed'in (s.a.s.) nübüvvetinin ispatına yer vermiştir. Bu eserde, nübüvvetin aklen mümkün olduğu, insanların peygambere olan ihtiyacı ve mûcizenin işlevi gibi konular detaylı bir şekilde incelenmiştir. Benzer şekilde, Kâdî Abdülcebbâr da *Tesbîtü Delâ'ili'n-nübüvve* eserini özellikle Hz. Peygamber'in nübüvvetini delillendirmeye ayırmıştır. Ayrıca, *el-Muğnî* adlı eserinin on beşinci cildinde genel nübüvvet konularının ispatına, on altıncı cildinde ise Kur'ân'ın i'câzına ayırmıştır. Bu ana bölümde belirtilen delillendirme temeline dayanarak, her iki âlimin ilgili eserleri referans alınarak nübüvvetin temellendirilmesi konusu üzerinde durulacaktır.

3.1. Kâdî Abdülcebbâr ve İmâmı Mâverdî'nin Nübüvveti Temellendirmede Kullandıkları Deliller

Araştırmamızın en önemli kısmını teşkil eden bu bölüm, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvveti temellendirmede ortaya koydukları delillere tahsis edilmiştir. Bu çerçevede, her iki âlimin nübüvvet delilleri ayrı ayrı ele alınacak ve aralarındaki benzerlikler ile farklılıklar mukayeseli olarak incelenecektir.

Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti temellendirirken, mensubu olduğu Mu'tezile ekolünün temel ilkeleri olan adâlet, hüsün-kubuh, salâh-aslah ve lutuf kavramlarından hareketle, nübüvveti reddeden veya Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini inkâr eden düşünce ve akımlara karşı aklî delillerle savunma yapmıştır. Bu bağlamda, özellikle Berâhime ve Seneviyye gibi nübüvveti kabul etmeyen zümrelerin iddialarına karşı, aklî izahlar çerçevesinde cevaplar vermiştir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, insan fiillerin veya eşyanın potansiyel olarak aklen iyi ya da kötü olduğunu bilebilir; ancak bu fiillerin hükümlerini bilemez. Bu sebeple, insan mükellef tutulduğu fiillerin hükümlerini öğrenmesi için bir rehber ihtiyacı duyar. Dolayısıyla Allah, adâletinin gereği olarak, iman edeceğini bildiği kullarının faydasına olduğu için ve iman etmeyeceğini bildiği kulların ise ahirette mazeret öne sürmelerinin önüne geçmek için, kullar açısından aslah olan peygamber gönderme fiilini tercih etmiştir. Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti bağlı bulunduğu düşünce ekolünün ilkeleri olan aklî istidlâl ilkeleri üzerinden hareketle temellendirmiştir.

İmâm-ı Mâverdî, Eş'arî bir âlim olması hasebiyle, nübüvvet meselesini kendi itikadî düşüncesi doğrultusunda ele alarak delillendirmeye çalışmıştır. Bu çerçevede, *A 'lâmü'n-Nübüvve'de*, meseleyi delillerin önemiyle başlatmış; öncelikle aklın ve delilin tanımını yaptıktan sonra, tevhid ve nübüvvetin nazar ve istidlâl yoluyla bilinebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca, taabbudî konuların yani emirlerin, nehiylerin, va'd ve va'îdin ancak peygamberlerin tebyini ile bilinebileceğini ve aklın bu hususlarda hüküm sahibi olmadığını belirterek, nübüvvetin gerekliliğine vurgu yapmıştır.¹³²

¹³² Mâverdî, *A 'lâmü'n-nübüvve*, 7-8.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin ispatında aklî delillerin yanı sıra sem'î delillere de ağırlık vermiştir. Bu hususta, Kâdî Abdülcebbâr'ın şeriata taalluk eden fiillerin vahiyle bilineceği görüşüyle İmâm-ı Mâverdî'nin aynı fikirde oldukları söylenebilir. Bu doğrultuda, her iki âlim de nübüvvetin gerekliliğini benzer sebeplere dayandırarak ortak bir nübüvvet savunusu geliştirmiştir.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin ispatında marifetullah ve teklif konularını dolaylı deliller olarak kullanmıştır. Bu iki mesele, nübüvvetin aklî istidlâl ilkeleriyle temellendirilmesinin bir devamı niteliğindedir. Ona göre, nübüvvetin kabulünden önce, iktisâbî/nazarî bir ilimle marifetullahın bilinebileceği; böylece Allah'ın sanatının izlerinin açıklığından ve hikmetinin mükemmelliğinden hareketle, Allah'ı zat ve sıfatlarıyla tanıma yolunun ortaya çıkacağı ifade edilmiştir. Bu şekilde marifetullaha ulaşım ulûhiyyeti kabul eden kişinin, Allah'ın elçiler göndermesini de tasvip edeceği vurgulanmıştır. Aynı şekilde, teklif konusunu da taabbudî (emir, nehiy, va'd ve vaîd) ve insanlar arası hukuk açısından ele alarak, nübüvvete delil kabul etmiştir. İnsanlar arası ilişkilerden doğan sözleşmeler ve buna bağlı hak iddialarının, ancak Allah'ın belirlemiş olduğu hukuk kuralları çerçevesinde çözüme kavuşacağını ve toplumun huzur bulup mutmain olacağını belirtmiştir. Bu hususta, İmâm-ı Mâverdî'nin hukukçu kimliğinin ön planda olmasının etkili olduğu söylenebilir. Yine, teklife konu olan meselelerin ancak bir peygamberin bildirimi ile anlaşılabilirliğini ve bunun da bir peygamberin getirmiş olduğu şariatla gerçekleşeceğini ifade etmiştir.¹³³

İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvveti delillendirme hususunda ele aldığı bir diğer önemli konu, nübüvvet inkârcılarının öne sürdüğü iddialara verdiği cevaplar ve bu cevaplar üzerinden risâletin temellendirilmesidir. Bu bağlamda onun meseleye yaklaşım metodunu ortaya koymakla yetinilecek; detaylı analizler ise ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvveti inkâr eden veya nübüvveti kabul etmekle birlikte delillendirme hususunda ihtilâfa düşen düşünce akımlarını, özellikle felsefeciler ve bu gruplar içerisindeki Berâhime (Brahmanlar), Dehrîler (Mülhidler) ve Seneviyye gibi zümreleri ele almıştır. Ayrıca, nübüvveti kabul etmeyip ilhâmı nübüvvete tercih eden bazı akımların da görüşlerini değerlendirmiştir. Bu grupların ortak noktası, akli ön planda tutarak vahyi

¹³³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 9-18.

ikinci plana atmalarıdır. İmâm-ı Mâverdî, bu iddiaları kelâm metodolojisi çerçevesinde inceleyerek, her birini aklî ve naklî delillerle çürütmüş ve nübüvvetin imkân ve gerekliliğini temellendirmiştir.¹³⁴

Nübüvvetin delillendirilmesinde başvuru olan önemli hususlardan biri de mûcizenin nübüvvete delil kabul edilmesidir. Bu bağlamda, İmâm-ı Mâverdî, nübüvveti ispat sürecinde özellikle Hz. Mûsâ'nın mûcizelerine atıfta bulunarak bu mûcizeleri nübüvvetin doğruluğuna delil olarak sunmuştur. Ayrıca, Kur'ân'ın i'câzı ve Hz. Peygamber'in gösterdiği mûcizeler üzerinde durarak, genel anlamda nübüvveti, özelde ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) nübüvvetini temellendirmiştir.¹³⁵

Kâdî Abdülcebbar ise mûcize konusunu çeşitli eserlerinde ayrı başlıklar altında ele almış; özellikle *İ'câzü'l-Kur'ân* ve *Tesbîtü Delâ'ili'n-Nübüvve* adlı eserlerinde detaylı bir metotla ve geniş bir çerçevede delillendirmeler yapmıştır. O, Kur'ân'ın i'câzını, Hz. Peygamber'in (sav) geçmiş ve geleceğe dair verdiği haberleri, hissî mûcizeleri ve ahlâkî meziyetlerini nübüvvetin doğruluğuna delil olarak sunmuştur.

3.1.1. Nübüvvetin İmkânı

Nübüvvetin imkânı, Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber göndermesinin mümkün veya vâcip olup olmamasıyla ilgilidir. Başka bir ifadeyle, Allah'ın peygamber göndermesinde aklî bir imkânsızlık bulunup bulunmadığını ifade eder. Eğer nübüvvet gerçekleşmiş ve peygamber gönderilmesi imkân dâhilinde ise, bu durumda söz konusu imkânın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediği tartışma konusu olur.

Bu noktada, kelâm ekolleri arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur. Eş'arîler, Allah'ın zâtî ve sıfatlarını dikkate alarak ulûhiyyet merkezli bir yaklaşım sergilemişlerdir. Onlara göre, Allah'ın iradesi mutlak olup herhangi bir zorunlulukla kayıtlı değildir. Dolayısıyla, Allah'ın peygamber göndermesi, O'nun iradesine bağlı bir fiildir ve bu fiilin gerçekleşmesi, Allah'ın dilemesine bağlıdır. Eş'arî düşüncesinde, Allah'ın fiilleri hikmet ve maslahatla sınırlanamaz; çünkü Allah'ın fiilleri, insan aklının kavrayışının ötesindedir. Bu nedenle, nübüvvetin imkânı, Allah'ın irade ve kudretine

¹³⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19-35.

¹³⁵ Mustafa Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin imkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (Haziran 2001), 217-246.

dayandırılır. Öte yandan, Mu‘tezile ve bazı Mâtürîdîler ise insan merkezli bir anlayışla meseleyi ele almışlardır.¹³⁶ Mu‘tezile’ye göre, Allah’ın adalet ve hikmet sıfatları gereği, insanlara peygamber göndermesi ahlâkî bir zorunluluktur. Çünkü insanlar, akıllarıyla bazı ahlâkî değerleri bilebilseler de, taabbudî hükümleri ve ahiret ahkâmını ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenebilirler. Bu bağlamda, Allah’ın peygamber göndermesi, insanların hidayeti ve sorumluluğu açısından zarurî bir lutuftur.

İmâm-ı Mâverdî, Eş‘arî ekolüne mensup olmakla birlikte, nübüvvetin imkânı konusunda daha dengeli bir yaklaşım sergilemiştir. O, Allah’ın iradesinin mutlak olduğunu kabul etmekle birlikte, insanların peygamberlere olan ihtiyacını da vurgulamıştır. Ona göre, insanlar, akıllarıyla bazı bilgileri elde edebilseler de, dinî hükümleri ve ahlâkî değerleri tam anlamıyla kavrayamazlar. Bu nedenle, Allah’ın peygamber göndermesi, insanların hidayeti ve toplumsal düzenin sağlanması açısından gereklidir.

Kâdî Abdülcebbar ise Mu‘tezile’nin önde gelen temsilcilerinden biri olarak, nübüvvetin imkânını Allah’ın adalet ve hikmet sıfatları çerçevesinde ele almıştır. Ona göre, Allah’ın adaleti, insanlara peygamber göndermesini gerektirir. Çünkü insanlar, akıllarıyla bazı bilgileri elde edebilseler de, dinî hükümleri ve ahlâkî değerleri tam anlamıyla kavrayamazlar. Bu nedenle, Allah’ın peygamber göndermesi, insanların hidayeti ve toplumsal düzenin sağlanması açısından gereklidir.

Eş‘arî düşüncede, peygamber göndermek Allah’ın fiillerinden biri olarak kabul edilir ve bu fiil, O’nun diğer fiilleri gibi mümkündür. Bu bağlamda, nübüvvetin imkânı hususunda ittifak edilmiştir. Bu imkân, Allah’a nispetle gerçekleşmesi ile gerçekleşmemesinin eşit olması anlamına gelir.¹³⁷ Eş‘arîlere göre, Allah dilerse peygamber gönderir, dilerse göndermez. Göndermesi O’nun lutfu ve ihsanının bir göstergesi iken, göndermemesi bir zaaf, noksanlık veya adâletsizlik olarak değerlendirilmez. Bu yaklaşım, Allah’ın fiillerinde fâili muhtar olması ve mülkünde dilediği tasarrufta bulunma (mâlikü’l-mülk) anlayışına dayanır.¹³⁸

¹³⁶ Bkz. İbn Furek, *Mücerredü makâlât*, nşr. Daniel Gimane (Beyrut: Kitâbu’ş-Şargıyye, 1987), 174.

¹³⁷ İbn Furek, *Mücerredü Makâlât*, 174; Mehmet Keskin, *İmâm-ı Eş‘arî ve Eş‘arîlik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 286-292.

¹³⁸ Akçay, “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”, 217-246.

Eş'arîler, nübüvvetin imkânını insan açısından onun acziyetine bağlı olarak değerlendirir. İnsan, aklıyla bazı bilgileri elde edebilse de taabbudî hükümleri ve ahiret ahkâmını ancak peygamberler vasıtasıyla öğrenebilir. Bu nedenle, Allah'ın peygamber göndermesi, insanların hidayeti ve sorumluluğu açısından zarurî bir lutuftur.

Eş'arî âlimi İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin imkânını hem dînî hem de aklî açıdan ele alarak temellendirmiştir. İlk olarak, nübüvvetin dînî açıdan câiz olduğunu savunur. Ona göre, Allah Teâlâ, mükellef kıldığı kullarını başıboş bırakmamış; onlara teklifi hükümleri bildirmek üzere elçiler göndermiştir. Bu tarihî vakıa, nübüvvetin dînî açıdan câiz olduğunun bir delilidir. O, bu yaklaşımıyla, nübüvvetin Allah'ın lutfu ve ihsanı olduğunu vurgular.

İkinci olarak İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin aklî açıdan mümkün olduğunu ileri sürer. Ona göre, peygamberlerin getirdiği teklifi hükümler aklın melekelerine aykırı değildir; bilakis, bu melekeleri güçlendirir ve destekler. Akıl, peygamberlerin getirdiği ilkeleri mübah görür; aklın mübah gördüğü bir şey ise muhal değil, mümkündür.¹³⁹ Ayrıca, vahiy vasıtasıyla bize ulaşan geçmiş ümmetlerin haberleri, zihinlerimizi ve aklımızı kuvvetlendirir; gönderilen elçiler, akıllı kimselerin aklını olumlu yönde kullanmasına, fiillerinin faziletli olmasına ve erdemli bir hayat yaşamasına katkı sağlar. Bu durum, vahyin getirdiği bilgilerin akılla çelişmediğini gösterir.

Mu'tezilî kelâmcılar, Allah'ın kulları için en hayırlı ve faydalı olanı (aslah) gerçekleştirmesinin zorunlu olduğunu savunur. Bu görüşe göre, Allah'ın, kullarının menfaatine olanı bildiği hâlde bunu gerçekleştirmemesi, O'nun adalet sıfatıyla bağdaşmaz ve zulüm anlamına gelir.¹⁴⁰ Dolayısıyla, Allah'ın kulları için en uygun olanı yaratması, adaletinin bir gereği olarak kabul edilir. Bu çerçevede, peygamber göndermek de Allah için vâcib kabul edilir.¹⁴¹ Çünkü peygamberler, insanlara doğruyu ve yanlışını bildiren, onları sorumlulukları konusunda bilgilendiren elçilerdir. Allah'ın, kullarını başıboş bırakmayıp onlara rehberlik etmesi, adalet ve lutf sıfatlarının bir tezahürü olarak görülür. Mu'tezile'nin bu yaklaşımı, Allah'ın fiillerinde bir gaye ve

¹³⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 14/65, 81-83; Osman Aydın, "Mu'tezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/1 (Bahar 2006), 7-26.

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/420.

hikmet bulunduğu inancına dayanır. Onlara göre, Allah'ın fiilleri abes ve anlamsız olamaz; her fiilinde bir hikmet ve maslahat gözetilir. Bu nedenle, Allah'ın kulları için en uygun olanı gerçekleştirmesi, O'nun hikmet ve adalet sıfatlarının bir gereğidir. Sonuç olarak, Mu'tezile ekolü, nübüvvetin imkânını Allah'ın adalet, lutuf ve hikmet sıfatları çerçevesinde değerlendirerek, peygamber göndermenin Allah için vâcip olduğunu savunur. Bu yaklaşım, Allah'ın fiillerinin mutlak anlamda iyi ve adil olması gerektiği inancına dayanır.

Kādî Abdülcebbar, nübüvvetin imkânını mensubu olduğu Mu'tezile düşüncesinin temel ilkeleri çerçevesinde ele almıştır. Özellikle hüsün-kubuh ve salah-aslah prensiplerine dayanan bu yaklaşım, Allah'ın fiillerinin adalet ve hikmetle uyumlu olması gerektiği inancına bağlanır. Ona göre, Allah'ın peygamber göndermesi, kullarının maslahatına (aslah) uygun bir fiil olduğu için vâcip kabul edilir. Bu yaklaşımda, Allah'ın kulları için en faydalı olanı gerçekleştirmesi, O'nun adalet ve lutuf sıfatlarının bir gereğidir. Aksi takdirde, Allah'ın adalet ve hikmet sıfatlarıyla çelişen bir fiil işlemiş olacağı düşünülür ki bu, Mu'tezile kelâmında kabul edilemez bir durumdur. Bu bağlamda o, nübüvvetin imkânını Allah'ın adalet ve lutuf sıfatlarıyla ilişkilendirerek, peygamber göndermenin Allah için vâcip olduğunu savunur.¹⁴² Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinin mutlak anlamda iyi ve adil olması gerektiği inancına dayanır.

Kādî Abdülcebbar, nübüvvetin epistemolojik temellerini inşa ederken, Berâhime'nin nübüvveti inkâr eden iddialarına karşı, Mu'tezile düşüncesinin temel ilkeleri olan hüsün-kubuh, salah-aslah ve Allah'ın adâleti prensipleriyle cevap vermiştir. Berâhime'nin temel iddiası, peygamberlerin getirdiği bilgilerin akılla örtüşmesi durumunda bu bilgilere ihtiyaç olmadığı; eğer akla muhalifse de kabul edilmemesi gerektiği yönündedir. Bu görüşe göre, akla zıt olan bilgileri getiren peygamberlerin kabul edilmemesi gerekir.

Kādî Abdülcebbar, bu iddiaya karşı, insanın fiillerin veya eşyaların mücerred hâlde aklen iyi ya da kötü olduğunu bilebileceğini, ancak bu fiillerin hükümlerini bilemeyeceğini savunur. Bu nedenle, insanın mükellef tutulduğu fiillerin hükümlerini öğrenmesi için bir rehber, yani peygambere ihtiyaç duyduğunu belirtir. Aksi takdirde, bu durum Allah'ın adâletine uygun olmaz.

¹⁴² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/422.

Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin Allah'ın adâlet ve lutuf sıfatlarıyla uyumlu bir şekilde nübüvvetin gerekliliğini savunur. O, nübüvvetin gerekliliğini savunurken, peygamberlerin getirdiği bilgilerin akılla çelişmediğini, bilakis akli desteklediğini vurgular. Bu yaklaşımını somutlaştırmak için de tabipler üzerinden şu örnekliliği verir:

“Nasıl ki tabipler; “Şu bakla faydalı şu bakla zararlıdır dediklerinde” biz tabiplerin bu açıklamasından önce zararlı olanı nefisten uzaklaştırmanın vacip olduğunu faydalı olanın ise yararlı olduğunu biliyorsak, fiillerin durumlarını açıklama hususunda peygamberlerin hali de buna benzer. Nasıl ki bu durumda tabiplerin söyledikleri şey akla muhalif olmuyorsa, peygamberlerin getirdikleri de akla muhalif olmaz.”¹⁴³

Bu benzetme, nübüvvetin gerekliliğini ve insanın peygambere olan ihtiyacını vurgular. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr, Berâhime'nin iddialarının bâtil olduğunu ve nübüvvetin hem aklî hem de dinî açıdan gerekli olduğunu ortaya koyar. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin Allah'ın fiillerinin adalet ve hikmetle uyumlu olması gerektiği inancına dayandığı gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın da nübüvveti inkâr eden akımların iddialarını çürütmeyi amaçlar.

3.1.1.1. Nübüvvetin Allah Açısından İmkânı

Nübüvvetin Allah açısından imkânı meselesi, kelâm ekolleri içerisinde peygamberlik konularının en temel tartışma alanlarından birini teşkil etmektedir. Bu başlık altında nübüvvetin ilâhî fiiller ve sıfatlar çerçevesinde mümkün oluşu ele alınacak; konu Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî'nin yaklaşımları bağlamında incelenecektir. Böylece Mu'tezile ve Eş'arî düşüncenin nübüvvetin imkânına dair geliştirdiği teorik temeller ve gerekçelendirme biçimleri de mukayeseli olarak değerlendirilmiş olacaktır.

Mu'tezile düşünce sisteminde nübüvvetin Allah açısından imkânını yani vucûbiyyetini belirleyen husus hiç kuşkusuz künhüne vâkıf olamadığımız fiillerin Allah tarafından bildirilmesinin gerekliliği olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr, bu konuda Mu'tezile 'nin de temel dayanağı olan başta “adalet” olmak üzere “salah-aslah ve hüsün-kubuh” ilkeleri ile meseleyi izah etmeye çalışmıştır. O, öncelikle “adl” kelimesinin lugat ve terim anlamları üzerinde

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/425.

durarak meseleyi temellendirme çabası içinde olmuştur. Buna göre “adl” masterını ismi fâil anlamında sözlük manasına uygun olarak “adl’in gerektirdiği bütün işleri hakkıyla yapan” şeklinde tanımlamıştır. Istılâhi anlamda kullanıldığında ise “Allah, adl’dır.” denildiğinde bununla kast edilen Allah’ın adâlet ve hikmet sahibi olmasıdır¹⁴⁴. Bu durumu biraz daha detaylandırmak gerekirse âdil ve hakîm olan Allah’ın bu sıfatlarının gereği olarak her türlü kötü fiilden sevap ve fayda gibi şeyleri terk etmekten maslahata (kulların faydasına) aykırı çirkin yollarla kulluğa çağırmaktan uzak olması demektir.¹⁴⁵

Kādî Abdülcebbâr, insan aklının fiilleri bütün yönleri ile kavrayamayacağını dolayısıyla insanın vahye ihtiyaç duyacağını bu anlamda insanlara maslahatlarının bildirilmesi için peygamberlerin gönderilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve bu doğrultuda peygamber göndermeyi hasen fiil olarak nitelendirmiştir. Buna göre Allah, bir konuda kullarını mükellef kılmışsa onlara imkân sağlamalı ve mükellefiyeti yerine getirme hususundaki engelleri kaldırmalıdır. Allah’ın âdil olması da bu durumu gerektirmektedir. İnsanların maslahatına ait hükümlerin bildirilmesi konusunu ise Allah için vâcip olarak kabul etmiştir. Bu durumun aksi yani mükellef kılınan bir insanın maslahatlarının bildirilmemesi Allah’ın adâlet ilkesine aykırı olduğu için O’na zulüm isnat edilmiş olur ki bu durum O’nun hakkında muhaldir.¹⁴⁶ Görüldüğü üzere Kādî Abdülcebbâr, nübüvvetin imkânını en temel ilke olarak adâlet prensibine dayandırmak suretiyle Allah’tan beklemiştir. Eğer Allah, kullarını mükellef kılmışsa onların bu sorumluluğu yerine getirme konusunda önlerinde hiçbir engelin bulunmaması gerekir. Örneğin Allah’a karşı yapılacak olan kulluk görevleri ile ilgili birtakım fiillerin özelliklerinin, şartlarının, vakitlerinin ve mekânlarının bilinmesi sem’iyyat konuları içerisinde yer alır. Dolayısıyla bu tür konular ancak bir peygamberin haber vermesi ile çözüme kavuşur. Allah, hem insanları sorumlu tutacak hem de mükellef kıldığı bir konuda onları bilgilendirmeyecek bu durum O’nun adâletine aykırıdır. Dolayısıyla Allah’ın, peygamber göndermek suretiyle insanlara maslahatlarının hükümlerini bildirmesi adâleti gereği vâciptir.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 1/214.

¹⁴⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 1/215.

¹⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 1/216; el-Muğnî, 15/63.

¹⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/3-30.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah açısından nübüvvetin imkânı konusundaki yaklaşımlarını belirleyen bir diğer önemli husus salah-aslah düşüncesidir. Bu konu esasında adâlet konusu ile yakından ilgili bir meseledir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, bu durumu şu şekilde özetlemektedir: “Allah Teâlâ, bizim salahımızın şer’iyyata taalluk eden hususlarda olduğunu bildiği zaman bunu bize öğretmesi elzemdir. Vâcip olanı ihlal edici olmamak için bunun yerine getirilmesi gerekir. Zira adlin gereği üzerine vacip olanı yerine getirmektir.”¹⁴⁸ Görüldüğü gibi Kâdî Abdülcebbâr, aslah ilkesini adâlet prensibini doğrudan tasdik eden bir ilke şeklinde nitelendirmiştir. Bu düşünce doğrultusunda hareket eden Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ın iman edeceklerini bildiği kullara peygamber göndermesini, insanlar açısından yarar sağlayan bir iş olduğu için Allah açısından da yapılabilecek işlerin en iyisi yani aslah olanı kabul etmiştir. Allah’ın iman etmeyeceklerini bildiği kullara ise peygamber göndermesi adâlet ilkesi gereğidir. Çünkü iman etmeyecekleri bilinen insanların ahirette öne sürecekleri mâzeretlerin bu şekilde önüne geçilebilmiş olunmaktadır. Bu tür mâzeretleri ortadan kaldırma adına Allah’ın peygamber göndermesi aslah niteliği taşıdığı için bu fiil Allah açısından vâcip olmaktadır. Bu durumun zıttı ise aslah olanı terk etmek olacaktır ki bu da kabih bir fiil niteliğine hâiz olduğu için Allah hakkında düşünülmesi muhaldir.¹⁴⁹ Kısaca Kâdî Abdülcebbâr’a göre ifade etmek gerekirse Allah’ın aslah olanı adâleti gereği yapması kendisine vâcip olmaktadır. Buradan hareketle peygamber göndermeyi de vâcip kabul etmiştir. Zira peygamber gönderme fiili aslah fiil niteliği taşımaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvetin Allah açısından vucûbiyeti konusunda dayandığı başka bir husus ise hüsün-kubuh ve lutuf meselesidir. Nübüvvetin imkânı meselesinde de değinmiş olduğumuz bu konuda o, Mu‘tezilî doktrinin bir taşıyıcısı olarak hüsün-kubuh perspektifinden nübüvvetin Allah açısından vucûbiyetini şu şekilde izah etmiştir:

“Allah Teâlâ, her akıllı kişinin aklına kendisi için zararlı olabilecek şeyi kendisinden uzaklaştırma içgüdüsü takdir etmiştir. İnsan bu içgüdüsü ile eşyanın ve fiillerin özünde bulunan faydalı ya da zararlı şeyleri tanıyabilir. Örneğin yalan

¹⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/420.

¹⁴⁹ Ebü'l-Hüseyyin el-Hayyat, *Kitâbu'l-intisar Mu'tezile savunusu*, çev. Metin Yıldız (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 77-78; Mustafa Ünverdi, “Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 15/1 (Aralık 2015), 71-111.

söylemenin, gasp etmenin ve adam öldürmenin kötü olduğunu; emânete riâyet etmenin, güvenilirliğin, yardımlaşmanın, adaletin iyi ve güzel olduğunu mücerred akıl ile bilebilir. Ancak insan fiillerinin sem'iyât alanlarına dâhil olan kısımlarında yani ibadetlerin mekânları, zamanları ve şartları ile ahiret konuları gibi hususlarda insanın aklı yetilerinin sınırlı olduğu açıktır. Bu hususlar ancak doğruluğu mucize ile ispatlanmış bir peygamberin haber vermesi ile mümkün olabilir. Dolayısıyla sem'iyât konularına taalluk eden bu meselelerin Allah Teâlâ tarafından bildirilmesi mutlak surette elzemdır. Bunun ihmal edilmesi ise Allah için düşünülemez.”¹⁵⁰

Bu konuyu hem Kādî Abdülcebbâr hem de şeyhlerimiz diye zikrettiği Ebû Ali el Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi şu şekilde özetlemişlerdir: “Bi'set hasen bir fiil olduğu zaman vâcip olur.” Bunun manası şudur: “Bi'set vâcip olmadığı zaman kabih bir fiil olur ve bu muhal değildir. Bi'set bu hususta aynen sevaba benzer onun güzel olması vâcipliğinden ayrılmamasından kaynaklanır.”¹⁵¹ Sonuç olarak hem Cübbâiler'e hem de Kādî Abdülcebbâr'a göre bütün yönleri ile kavranılamayan fiillerin durumlarının açıklanması için Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesi elzem olmaktadır.¹⁵²

Nübüvvetin vucûbiyetini lutuf kavramına da dayandıran Kādî Abdülcebbâr, bu kavram üzerinden nübüvvetin vukûunu Allah'a vâcip gördüğü ifade edilebilir. Bu doğrultuda o, özellikle lutuf kavramının anlamı üzerinde durmak suretiyle meselenin önemine dikkat çekmiş ve nübüvvet konusunu temellendirmiştir. Ona göre lutuf; “kişinin vâcibi seçmesini ve kabihten sakınmasını yahut da insanın vâcibi ihtiyara veya kabihi terke daha yakın olmasını sağlayan şey.”¹⁵³ olarak tanımlamıştır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere o, lutuf kavramını insanın kendi iradesi ile Allah'a iman edip günahlardan kaçınmasını kolaylaştıran ilâhi bir fiil anlamında, Mu'tezilî doktrin üzerinden tanımlamıştır. Kādî Abdülcebbâr, lutfu kişiye kendi ihtiyarı ile sevap hak edecek yolları yani hayrı kolaylaştırıp sevdirmesi aynı şekilde yine kendi ihtiyarı ile kabihten de uzaklaştırması konusundaki yönelimi olarak tarif etmiş ve bu lutfun da ancak tekliften sonra meydana geleceğini vurgulamıştır. Bu noktada, Mu'tezilî doktrin önemli ilkelerinden olan insan

¹⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/422.

¹⁵¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/423.

¹⁵² Bkz. Kādî Abdülcebbâr, bu konuda *Şerhu'l-usûli'l-hamse'de Berâhime'nin* aklın bu konuda tek otorite olduğunu kabul ederek peygambere ihtiyaç olmadığının iddiası üzerine insanın aklının sınırlarının bulunduğunu yukarıda ifade ettiğimiz nedenlerden dolayı nübüvvetin mutlak anlamda olması gerektiğini vurgulamıştır. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/3-33.

¹⁵³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/354.

merkezli irade anlayışının lutuf konusunda da kendisini gösterdiğini görmekteyiz. Bu anlayışın bir yansıması olarak lutuf meselesi insanın kendi ihtiyarı doğrultusunda ilâhi fiilin gerçekleşmesi şeklinde yorumlanabilir. Bu ilâhi yardım kesinlikle pasif bir irade anlayışı değil hayrın kolaylaştırılması ve masiyetten uzaklaşılması anlamında anlaşılmalıdır. Dolayısıyla hayrın kolaylaştırılması ve masiyetten uzaklaştırılması doğrultusunda Allah'ın insanı mükellef kıldığı durumlarda bu mükellefiyetin eksiksiz ve mükemmel olması için insanın sorumluluklarının kendisine bildirilmesi hayrı kolaylaştıran bir durum olduğu için peygamber gönderilmesi Allah üzerine vâcip olarak kabul edilmiş olmaktadır.¹⁵⁴

Kādî Abdülcebbar'a göre özellikle vâcip ve nafil ibadetler konusunun mükellefe öğretilmesi zorunludur. Bunun da ancak bir peygamberin bildirimine muhtaç olduğu için nübüvvetin zorunluluğu kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. O, bu durumu şu şekilde detaylandırmaktadır: “Allah Teâlâ, mükellefi sorumlu tutup onu sevap derecesine ulaştırmayı amaçladığı ve kendi kudreti ile kötülükten sakınıp vâcibi işlemenin onun kudretinde olduğunu bildiği zaman o fiili mutlaka yapması gerekir. Aksi takdirde amacı ile tenakuz içine düşmüş olur.”¹⁵⁵

O, lutuf konusunun Allah'a vucûbiyetini şu örnekle daha somut bir şekilde detaylandırmıştır:

*“Bir kimse, hazırlamış olduğu yemeğe arkadaşlarını davet etmek istemektedir. Ancak bu arkadaşları içerisinde birinin kendi durumundan dolayı davete katılamayacağını öğrendiğinde, ona önemli bir kişiyi gönderdiği zaman davete katılma ihtimali olduğunu bilirse o kişiye davetçi göndermesi vacip olur. Bu kimse böyle bir durumda davetçi göndermezse amacına muhalif davranmış olur. Lutuf hakkında vucubiyette bunun gibidir.”*¹⁵⁶

Buradan hareketle Kādî Abdülcebbar, lutfu yani hayrı kolaylaştırmayı ve sevdirmeyi mükellefe imkân sağlama noktasında Allah'a vâcip görmüş, bunun aksini ise Allah hakkında muhal kabul etmiştir. Ayrıca lutfu hayrı kolaylaştırma olarak kabul ettiği için bu kolaylaştırmayı sağlayan peygamberlerin gönderilmesi, akıl yürütme melekesi ve ilâhi kitaplar vâsıtasıyla insanların yerine getirecekleri hükümlerin bildirilmesi vâcip olan

¹⁵⁴ Lutuf, salah ve aslah konularında bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, Mu'tezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dotor Tezi, 2000).

¹⁵⁵ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/359.

¹⁵⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/359.

ilâhi lutuf kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla mükellefin maslahatı için bu lutfun yerine getirilmesi Allah açısından vâciptir.

İmâm-ı Mâverdî'nin Allah açısından nübüvvetin gerçekliğini (imkânını) ispatlama konusundaki temel hareket noktası ise Allah'ın insanlara kendi içlerinden peygamber göndermesinin akıl açısından mümkün olduğu ve taabbudî konuların bildiriminin Allah tarafından peygamber vâsıtasıyla bildirilmesi tezidir. Bu durumun aklen muhal ya da abes kabul edilmemesinin sebebi ise yaratıcının mülkünde yegâne söz sahibi olmasıdır. Bu nedenle İmâm-ı Mâverdî, akıl açısından Allah'ın peygamber göndermesinin imkânsız sayılamayacağını ve sem'i konuların mutlak surette kullara bildirilmesi gerektiğini özellikle nübüvvet inkârcılarının ileri sürdüğü iddialara karşı ortaya koyduğu delillerle göstermiştir. Bu konuda nübüvveti kabul etmeyenlerin şu iddialarında akli yeterli görmeleri gibi: "Allah Teâlâ, akli gerekli donanımlarla yarattığı için nübüvvete ihtiyaç yoktur."¹⁵⁷ Görüşlerine karşı İmâm-ı Mâverdî şu karşılığı vermiştir: "Akıl, peygamberlerin getirmiş olduğu şeylerin câizliğine mâni değildir. Peygamberlerin getirmiş oldukları ile akıl çelişmez. Eğer akıl müspet ise peygamberlerin getirdiğine engel olmaz yine peygamberlerin getirmiş olduğu hükümlere akıl mâni değildir. Bu aynen tevhid üzerine aklın delillerinin birbirini izlemesi gibidir. O delillerin bazısının olması diğerinin olmasına mâni değildir."¹⁵⁸

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin Allah açısından imkânını temellendirirken, nübüvvetin akli gerçekliğini reddeden zümrelerin delilleri üzerinden hareket etmiş ve bu çerçevede aklın sınırlı yetkinliğine dikkat çekerek nübüvvetin gerekliliğini vurgulamıştır. Bu yaklaşımı, onu bazı yönlerden Mu'tezilî düşünceye yaklaştırmaktadır. Nitekim İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvet konusundaki görüşleri karşılaştırıldığında, önemli ölçüde örtüşen yönlerin bulunduğu görülmektedir. Ancak İmâm-ı Mâverdî'nin genelde kelâmî meseleler, özelde ise nübüvvet teorisiyle ilgili görüşlerini değerlendirebileceğimiz kaynaklar oldukça sınırlıdır. Bu alandaki temel kaynağımız, onun *A'lâmü'n-Nübüvve* adlı eseridir.

Eş'arî yaklaşıma göre Allah'ın bütün fiilleri imkân sahasına dâhildir; dolayısıyla peygamber göndermek de bir fiil olarak mümkünat kapsamında

¹⁵⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19-20.

¹⁵⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20.

değerlendirilmiştir. Burada söz konusu olan imkân, ontolojik anlamda Allah'a nispetle bir şeyin gerçekleşip gerçekleşmemesi arasında eşit mesafede bulunmasını ifade eder. Bu çerçevede Allah, peygamber göndermeyi hikmet ve lutuf gereği tercih etmiştir. Ancak burada kastedilen lutuf, Mu'tezilî anlayışta olduğu gibi bir vücup (zorunluluk) anlamına gelmez; aksine, fiili yapma gücünün ya da fiilin kendisinin Allah tarafından yaratılması olarak yorumlanır. Eş'arî bir âlim olan İmâm-ı Mâverdî de Allah'ın peygamber göndermesini bu bağlamda lutuf ve hikmet perspektifinde ele almıştır. Bu yaklaşıma göre Allah'ın peygamber göndermeyi veya göndermemeyi tercih etmesi tamamen O'nun iradesine bağlıdır. Aynı şekilde, peygamber göndermesi durumunda bu elçilerin insanlar arasından veya başka bir varlık türünden seçilmesi de mümkündür. Peygamber göndermek, Allah'ın insanlığa bir rahmeti olarak değerlendirilirken, göndermemesi bir eksiklik, adaletsizlik ya da zaaf olarak görülmemelidir. Zira peygamber göndermek, Allah'ın diğer fiilleri gibi hiçbir zorunluluk içermeyen fiildir. Allah, kulları için en iyi olanı yapmakla yükümlü değildir.¹⁵⁹ Eş'arî düşüncenin bu yaklaşımının arka planında, Allah'ı fâil-i muhtâr (mutlak irade sahibi) ve mâlikü'l-mülk (mülkün mutlak sahibi) olarak gören bir ilah tasavvurunun bulunduğu açıkça görülmektedir.¹⁶⁰ Bu anlayış doğrultusunda Eş'arîlerin nübüvvetle ilgili görüşleri incelendiğinde, bunların, Mu'tezile'nin bu konudaki yaklaşımlarının hemen her yönüyle zıtlık arz ettiği görülmektedir.

Allah'ın, iman etmeyeceklerini bildiği kullarına da peygamber göndermesi câizdir; buna karşılık, iman edeceklerini bildiği kimselere peygamber göndermesi ise O'nun lutuf ve ihsanının bir tezahürüdür. Bu durumun tersi, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü gibi Allah için çirkin (kabîh) bir fiil teşkil etmediği gibi, insanlar açısından da bir zulüm ya da haksızlık anlamı taşımaz. Eş'arî düşünceye göre Allah, fiillerinde mutlak irade sahibidir (fâil-i muhtâr); dolayısıyla hiçbir fiili yapmaya zorunlu değildir. Eş'arîliğin nübüvvetle ilgili bu yaklaşımı, İmâm-ı Mâverdî'nin eserinde ayrıntılı bir

¹⁵⁹ Bkz. Bu konu Mu'tezile ile Eş'arî düşüncenin ayrıldığı konulardan biridir. Nübüvvetin imkânı meselesinde Mu'tezile, adâleti gereği bu fiili Allah için zorunlu görünürken, Eş'arî kelamcılar ulûhiyyet anlayışlarının bir gereği olarak fâili muhtar Allah için hiçbir şeyi zorunlu kabul etmemişlerdir.

¹⁶⁰ Bkz. İbn Furek, *Mücerredü makâlât*, 174; Bâkılânî, *el-İnsaf*, thk. Zâhid el-Kevseri (Kahire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1963), 57-60; Taftazânî, *Şerhu'l-makâsîd*, nşr. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Ğâletu'l-Kütüb, /1989), 3/5.

şekilde olmasa da çeşitli pasajlarda yer alan özlü ifadeler aracılığıyla izlenebilmektedir. İmâm-ı Mâverdî, bu bağlamda Eş'arî doktrini doğrultusunda, nübüvvetin Allah açısından imkânını vurgulamış; Kâdî Abdülcebbar gibi nübüvveti aklen vacip gören Mu'tezilî anlayışın aksine, onu câiz olarak değerlendirmiştir.

Nübüvvetin Allah açısından imkânı bağlamında, Mu'tezilî ve Eş'arî düşünce arasında temel bir ayrım olarak kabul edilen "vücûp" ve "imkân" yaklaşımı, İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbar'ın görüşlerinde de açıkça görülmektedir. Bu ayrım, Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde geniş konu başlıkları altında detaylı bir şekilde ele alınırken, İmâm-ı Mâverdî'nin eserinde daha özlü ve alt başlıklar hâlinde sunulmuştur. Bu çerçevede İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin Allah açısından imkânını, O'nun lutuf ve ihsan sıfatlarına dayandırarak câiz (mümkün) olarak kabul ederken, Kâdî Abdülcebbar, aynı konuyu adâlet ilkesi ekseninde değerlendirerek vâcip (zorunlu) görmektedir. İmâm-ı Mâverdî, nübüvveti inkâr eden zümrelerin ileri sürdüğü argümanlardan hareketle nübüvvetin Allah açısından mümkün olduğunu temellendirmiştir. Onun bu bağlamdaki delillendirmesi şu şekilde özetlenebilir:

“Peygamber gönderilen toplum içinde nübüvveti kabul etmeyenlerin olması nübüvvetin abes ve gereksiz olduğu anlamına gelmez. Aynı toplum içerisinde nübüvvetin varlığı bilindiğine göre nübüvvetin gerçekliği ve imkânı sâbit olmuştur. Bu durum aynen şunun gibidir. Allah, tevhidin delillerini akıllı insanlara sunduğu zaman bu insanlardan bazılarının bu delili tevhid üzere kullanmaması Allah'ın bu delilleri göndermesinin abes olduğunu göstermediği gibi nübüvvet ve nübüvvet delilleri de abes değildir.”¹⁶¹

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin Allah açısından imkânını yalnızca O'nun lutuf ve ihsanına değil, aynı zamanda mükellef olan insanlara taabbudî (ibadetle ilgili) ve inzârî (uyarıya dair) hükümlerin bildirilmesi gereğine dayandırarak temellendirmiştir. Zira bu tür hükümler, akıl yoluyla bilinemeyeceği için ancak bir peygamber aracılığıyla insanlara ulaşabilir.¹⁶² Bu noktada, her iki düşünürün de ortak bir zeminde buluştukları söylenebilir.

¹⁶¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19-26.

¹⁶² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 7-8.

Kādî Abdülcebbâr'a göre de Allah, mükellef olan insanlara adâletinin bir gereği olarak teklifi hükümleri peygamber aracılığıyla bildirmek zorundadır.¹⁶³ Bu yönüyle her iki âlim de nübüvvetin imkânını mükellef merkezli bir yaklaşımla temellendirmiştir. Ancak gerekçeleri farklıdır: İmâm-ı Mâverdî, bu imkânı Allah'ın rahmet ve lutfu çerçevesinde câiz olarak değerlendirirken; Kādî Abdülcebbâr, bunu adâlet prensibine dayandırarak Allah için vâcip görmüştür. Sonuç olarak, her iki âlim de nübüvvetin gerekliliğini kabul etmiş; fakat biri Eş'arî, diğeri Mu'tezilî gelenek içerisinde, kendi mezhebi doktrinine uygun temellerle bu görüşe ulaşmıştır.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin imkânı konusunu başka bir örnek üzerinden şöyle değerlendirmiştir: “Allah Teâlâ, peygamber göndermekle kullarını maslahata yönlendirmek istemiş ve onları hayra teşvik ederek cennetle mükâfatlandırmak, kötü fiillerden de uzaklaştırarak cehennem azâbından korumak istemiştir. Bu iki durumda (teşvik ve korkutma) toplumun maslahatına uygun faydalar bulunmaktadır. Toplumun birbiri ile kaynaşması, anlaşmazlıkların hukuka uygun olarak çözülmesi gibi.”¹⁶⁴ Başka bir örnek üzerinden ise İmâm-ı Mâverdî, şu yorumlamayı yapmıştır: “İnsanların çoğunun müspet görüşlere karşı büyüklendiğini ve tâbi olmak istemediğini dolayısıyla bu insanların bir görüş etrafında toplanmasının mümkün olmayacağını belirtmiştir. Allah'a itaat konularının ise böyle olmadığını bu konuların daha genel, inandırıcı, kapsayıcı ve tartışmayı önleyici özelliğe sahip olmasından dolayı peygamber göndermenin önemine dikkat çekmiştir.”¹⁶⁵

İmâm-ı Mâverdî, verdiği bu örnek aracılığıyla hem tevhid inancının hem de nübüvvetin Allah açısından imkânını ince ve derinlikli bir delille temellendirdiğini belirtmiştir. Bu çerçevede, peygamber gönderme fiili her ne kadar insanlar açısından bir maslahat sağlıyor gibi görünse de, asıl belirleyici olan Allah'ın bu yönde bir irade sergilemiş olmasıdır. Bu durum, nübüvvetin hem ilahî irade düzleminde mümkün olduğunu hem de beşerî ihtiyaçlar açısından bir gerçekliğe karşılık geldiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak, İmâm-ı Mâverdî nübüvvetin Allah açısından zorunlu (vâcip) olmadığını açıkça ifade etmiş; ancak mükelleflere yönelik teklifi

¹⁶³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/423.

¹⁶⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 24.

¹⁶⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 23.

hükümlerin bildirimi noktasında nübüvveti aklî bir gereklilik olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, vücûb anlamı taşımamakla birlikte, onu nübüvvet konusunda, Mu'tezilî çizgiye yaklaştıran bir pozisyon olarak değerlendirilebilir. Öte yandan, Kâdî Abdülcebbâr bu meseleyi adâlet ilkesi çerçevesinde ele almış ve mükellef merkezli bir yaklaşımla, teklifi hükümlerin tebliğini Allah açısından vâcip olarak kabul etmiştir. Bu durumda her iki düşünür de nübüvvetin gerekliliğini teklifi sorumluluklar üzerinden temellendirmiş; ayrıca nübüvvetin insanlar açısından taşıdığı maslahat ve yararları dikkate alarak, risâletin imkân ve zorunluluğunu nübüvvet inkârcılarına karşı savunmuşlardır. Bununla birlikte, Mu'tezile'nin -özellikle de Kâdî Abdülcebbâr'ın- nübüvveti Allah açısından vâcip görmesi, ilk bakışta ilahî iradenin sınırlandığı yönünde bir izlenim uyandırabilir. Ancak burada “vücûp” terimiyle kastedilen, Allah'ın iradesinin sınırlanması değil; adâlet merkezli bir ilah tasavvuru ve ahlâkî sorumluluk anlayışıdır. Bu bağlamda yapılan eleştiriler karşısında verilen cevaplar, Mu'tezilî yorumun vücûp kavramına dair daha derinlikli ve isabetli bir açıklama sunduğunu ortaya koymaktadır.

3.1.1.2. Nübüvvetin İnsan Açısından İmkânı

Nübüvvet meselesi, tarih boyunca, Allah'ın varlığı ve birliği meselesinden daha fazla tartışma konusu olmuştur. Bunun temel nedeni, Allah'ın varlığına ve birliğine dair delillerin, nübüvvetin imkânı ve gerekliliğine dair delillere kıyasla daha açık ve daha güçlü kabul edilmesidir. Bu durumun arka planını, Kur'an'ın da dikkat çektiği üzere, inkârcıların içinde bulunduğu psikolojik ve zihinsel durumla açıklamak, meselenin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Buna göre;

*“Şâyet o inkârcılara gökleri ve yeri yaratan güneşi ve ayı yasalarına boyun eğdiren kimdir? Diye soracak olsan, hiç tereddütsüz Allah'tır derler. O halde haktan nasıl yüz çevirirler.”*¹⁶⁶

Kur'anî bağlamda değerlendirildiğinde, inkârcıların zihin dünyasında, her ne kadar yanlış temellere dayansa da, bir ilâh inancının bulunduğu görülmektedir. Ancak bu ilâh anlayışı, onları nübüvveti kabul etmeye yönlendirecek yeterli bir zemine sahip değildir. Çünkü inkârcılar,

¹⁶⁶ el-Ankebût 29/61.

peygamberlerin kendi içlerinden, yani insan cinsinden olmalarını kabullenmekte zorlanmış; nübüvveti ancak insanüstü bir varlığın taşıyabileceği bir özellik olarak görmüşlerdir. Kur'ân, bu inkârın ve beklentinin nedenlerini ve arka planındaki arzuları şu şekilde ifade etmektedir:

“Dediler ki: “Bu nasıl peygamber! Yemek yiyor, çarşıda dolaşıyor. Ona bir melek indirilmeli ve kendisiyle birlikte o melek de uyarıcılık görevi yapmalı değil miydi? Ve ya ona bir hazine verilmeliydi ya da zahmetsizce yiyip içtiği bir bahçesi olmalıydı.” Bu zâlimler (inananlara), “Siz sadece kendisine büyü yapılmış bir adamın peşinden gidiyorsunuz dediler.”¹⁶⁷

Âyetten çıkarılabilecek sonuca göre, genel olarak inkârcıların, özelde ise Mekke müşriklerinin, peygamberlerin insan türünden olamayacağı yönündeki anlayışlarına karşı Kur'ân'ın eleştirel bir tavır sergilediği görülmektedir. Âyetin içerdiği incelikler göz önüne alındığında, bu yaklaşım sadece yanlış bir nübüvvet telakkisinin eleştirisi olmakla kalmayıp, aynı zamanda nübüvvetin insan açısından mümkün olduğu gerçeğine de dikkat çekmektedir.

Tevhidi kabul etmelerine rağmen, nübüvvetin aklen mümkün olmadığını savunmalarıyla bilinen Berâhime, peygamberliğin insan açısından da imkânsız olduğunu ileri sürmüştür. Bu yaklaşıma karşılık olarak, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî, farklı aklî delillere başvurarak, bu görüşe doğrudan ya da dolaylı biçimde cevap vermişlerdir. Berâhime'nin bu konudaki temel iddiası ise şu şekilde özetlenebilir: “Peygamber olarak gönderilen kişinin gönderilen toplulukla aynı cinsten olması ve her iki cinsin de benzerlik açısından faziletlerinin eşit olması, bi'setin Allah açısından imkânsız olduğuna delâlet eder. Çünkü yaratılıştaki ve fazilette eşit olan iki varlıktan birinin diğerine üstün tutulması bu işi yapanın hikmetsizce yaptığına ve kusurla vasıflanacağına delil teşkil eder. Böyle bir husus ise hakîm olan Allah için muhaldir.”¹⁶⁸ Berâhime'nin nübüvvetin aklen mümkün olmadığı yönündeki bu iddiası, birçok kelâm âlimi tarafından eleştirilmiş; bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr da söz konusu görüşü detaylı biçimde inceleyerek

¹⁶⁷ el-Furkan 25/7-8.

¹⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 144-45; Mikail İpek, “Deizm, Berâhime ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet”, *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 35-45.

geçerliliğini sorgulamış ve temellendirmeye çalıştığı karşı argümanlarla bu iddiayı çürütmüştür.

Ona göre, Berâhime'nin yaklaşımı, Allah'ın dilediği kimseyi peygamber olarak seçmesini imkânsız kılmaz. Bu görüşünü, kendi kelâmî düşünce sistemi içinde değerlendirerek rasyonel temellere oturtmaya çalışır. Nitekim o, bu noktada şu delili ileri sürmektedir: "Peygamber olarak seçilen bir kimsenin diğer insanlardan fazilet olarak üstün olması zorunlu değildir. Ancak biz biliyoruz ki, peygamberlerin ümmetleri içinde en üstün kimseler oldukları hususu icma ile sabittir. Onların üstünlükleri nübüvveti eda etmek için seçilmelerinden kaynaklanmaktadır."¹⁶⁹ Bu yaklaşımıyla Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvetin aklen mümkün olduğunu ve peygamberliğin ilahî takdir çerçevesinde değerlendirildiğinde insan açısından da makul ve geçerli bir kurum olduğunu ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvet konusundaki görüşleri, farklı eserlerine dayanarak şu şekilde detaylandırılabilir: Ona göre, bazı insanların risalet göreviyle görevlendirilerek peygamber seçilmeleri, hem bu kimselerin diğer insanlar nezdindeki fazilet üstünlüğünü hem de nübüvvetin insan açısından mümkünlüğünü ortaya koyan bir delildir. Ona göre, peygamberlerin risaletten önce diğer insanlarla arasında fazilet bakımından bir fark yoktur; bu üstünlük, ancak Allah'ın onları nübüvvetle görevlendirmesiyle ortaya çıkar. Peygamberlerin kendi hemcinslerinden, yani insanlardan seçilerek risaletle görevlendirilmiş olmaları, Berâhime'nin iddia ettiği gibi, Allah için bir eksiklik veya zulüm anlamı taşımaz. Zira o, Allah'ın âlemde herkese eşit imkânlar ve şartlar sunmadığını vurgular. Bütün insanların eşit şartlara sahip olması, hem sosyal gerçekliğe aykırıdır hem de imtihan ilkesinin anlamını ortadan kaldırır. Bu bağlamda, Allah'ın bazı kullarını peygamber olarak seçmesi, onların insanlara hem dünya hem de âhiret işleri konusunda rehberlik etmelerini sağlamakta ve bu durum hem insanların maslahatına hem de Allah'ın hikmetine uygun düşmektedir. Bu nedenle, nübüvvetin insan türünden kişilere verilmesi, ne Allah'ın kudretine bir sınır koyar ne de adaletiyle çelişir. Aksine, bu durum hem ilahî düzenin hem de ahlâkî sorumluluğun bir gereğidir.

¹⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 145.

Ona göre, varlıklar arasındaki farklı seviyelerdeki imkân ve koşullar, Allah'ın mutlak adalet ve hikmet sahibi olduğunun bir göstergesidir. Özellikle “lutuf” kavramı çerçevesinden konuya yaklaşan Kâdî Abdülcebbâr, yaratılmışlar arasından seçilerek diğerlerinden ayrılan bir kimseye nübüvvet görevinin verilmesini, o kişiye yönelik ilahî bir iyilik (lutuf) olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda nübüvvet, peygamberlik görevini üstlenen kimseye yönelik bir ilahi ihsan anlamı taşır. Bununla birlikte bi'set, insanlar arasındaki eşitsizliği derinleştiren bir durum değildir. Aksine, peygamberlere yüklenen risalet görevi onların sorumluluğunu artırmakta, dolayısıyla bu ayrıcalık daha büyük bir yükümlülüğü beraberinde getirmektedir. O, bu noktada nübüvvetin insan açısından mümkünlüğünü ve toplumsal dengeyi bozmadığını, şu örnek üzerinden somutlaştırır: “Nasıl ki dünyaya görme yetisinden yoksun olarak gelen birine nispetle bu duyuya sahip bir kimsenin, varlık ve insanlar hakkında daha fazla bilgilere ulaşması mümkün ise farklı kabiliyette ve nitelikte yaratılan bir insanın gayb âlemi ile irtibat kurması ve vahiy meleşini görüp onun vâsıtasıyla Allah ile iletişime geçmesi de mümkündür.”¹⁷⁰

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, insanların farklı nitelik ve kabiliyetlerle yaratılmış olması nasıl ki bir eşitsizlik anlamına gelmiyorsa, peygamberlerin de kendi türlerinden seçilerek vahiy almaları bu eşitliği bozmaz. Dolayısıyla, Allah ile insan arasındaki iletişimde ontolojik düzeyde bir farklılık bulunsa da, bir insanın peygamber olarak Allah'ın zâtı, sıfatları ve O'nun hakkında vâcip, câiz ve mümteni olan şeyleri bilmesi aklen mümkündür. Ona göre bu bilgi, sadece teorik bir imkân olarak kalmamakta, aynı zamanda tarihsel bir gerçeklik olarak da ortaya çıkmaktadır. Zira peygamberlerin gönderilmiş olduğu tarihî vakıalarla sabittir. Bu durum, nübüvvetin insan açısından mümkünlüğünü yalnızca teorik değil, aynı zamanda tarihsel bir delil olarak da ortaya koymaktadır.

İmâm-ı Mâverdî de Kâdî Abdülcebbâr gibi, peygamberlerin insanlar arasından seçilmesinin aklen mümkün olduğunu kabul etmiş ve bu görüşe karşı öne sürülen bazı iddiaları aklî delillerle geçersiz kılmaya çalışmıştır. Her ne kadar *A'lâmü'n-Nübüvve'de* bu konuya özel bir başlık ayırmamış olsa da, kitabın çeşitli bölümlerinde farklı meseleler bağlamında nübüvvetin imkânı

¹⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109-144.

konusuna yer yer temas etmiştir. Ayrıca, bu konuya dair görüşlerini ilgili âyetler çerçevesinde tefsirinde de dile getirmiştir. İmâm-ı Mâverdî'nin, özellikle Berâhime'nin nübüvvetin imkânsızlığına dair tezlerine karşılık olarak geliştirdiği argümanlara, diğer alt konulara kıyasla daha geniş yer verdiği görülmektedir. Bu yönüyle, Berâhime'nin iddialarına verilen cevaplar, İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbâr arasında usûl bakımından önemli bir ortaklık teşkil eder. Ancak yöntemsel açıdan dikkat çeken fark, Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konuyu daha sistematik ve ayrıntılı bir biçimde ele almasına karşın, İmâm-ı Mâverdî'nin daha kısa ve özlü delillerle meseleyi temellendirmeye çalışmasıdır.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin insan açısından mümkünlüğü'nü marifetullah (Allah'ı tanıma) ve teklif (ilahi sorumluluk) kavramları üzerinden de temellendirmiştir. Ona göre, Allah'ın sanatının açıklığı ve eserlerindeki hikmetin mükemmelliği, insanların O'nu zâtı ve sıfatlarıyla tanımalarına imkân vermektedir. Nübüvvet, bu tanımanın gerçekleşmesinde insanlara rehberlik eden bir unsur olduğu için, aklen imkânsız değildir. Bu bağlamda, peygamberlerin kendi hemcinsleri olan insanlar arasından seçilmesi, onların nübüvvet görevini üstlenmelerine engel teşkil etmez. Aksine, bu durum hem örneklik açısından hem de teklifi hükümlerin uygulanabilirliği bakımından insanların maslahatına daha uygundur.¹⁷¹ İmâm-ı Mâverdî, bu görüşleriyle Kâdî Abdülcebbâr ile ortak bir çizgide yer almakta, özellikle nübüvvetin imkânı meselesinde benzer aklî temellendirmeleri paylaşmaktadır.

Nübüvvetin inkârı noktasında Sümeniyye ve Berâhime gibi zümrelerin ortaya koyduğu iddialar, hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî tarafından reddiye tarzında ele alınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, bu meseleyi daha sistematik ve geniş kapsamlı bir şekilde değerlendirirken, İmâm-ı Mâverdî konuya daha kısa pasajlar üzerinden temas etmiştir. Her iki düşünür de meseleyi kendi düşünsel ve mezhepsel paradigmaları çerçevesinde ele alarak, nübüvvetin insan açısından mümkün olduğunu ve bu durumun insanlar arasında bir eşitsizlik oluşturmadığını aklî delillerle temellendirmiştir. Her iki âlim de nübüvvetin, teklifi hükümler bağlamında bir ilâhî lutuf olduğunu kabul etmiş ve bu çerçevede insan açısından mümkün olduğunu savunmuştur. Kelâmî ekoller düzeyinde bakıldığında ise, hem Mu'tezilî hem de Eş'arî

¹⁷¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 9.

kelâmcılar, nübüvvetin Allah–insan iletişimi bağlamında, gerek Allah açısından gerekse insan açısından mümkün olduğu hususunda ittifak etmiştir.¹⁷² Hatta bazı yaklaşımlarda, insanın sorumluluklarını yerine getirebilmesi ve peygamberlerin model insan olmaları bakımından, nübüvvetin beşer için zorunlu bir ihtiyaç olduğu da ifade edilmiştir.

3.1.2. Nübüvvetin Gerekliliği

Nübüvvetin gerekliği meselesi, esasen nübüvvetin imkânı konusuyla da yakından ilişkili bir başlıktır. Bu konu, insanın -hem birey hem de toplum düzeyinde-peygambere ihtiyaç duyup duymadığı ve eğer bir ihtiyaç söz konusuysa, bunun hangi alanlarda ortaya çıktığı soruları etrafında şekillenerek tartışılmıştır. Dolayısıyla nübüvvetin gerekliği, yalnızca teorik bir mesele değil; insanın doğru bilgiye ulaşması, ahlâkî gelişimi ve toplumsal düzenin tesisi açısından da ele alınması gereken bir konudur.

İslâm âlimleri, insanın psiko-sosyal açıdan eksik ve sınırlı bir varlık olması sebebiyle, nübüvvetin rehberliğine yani peygamberlerin varlığına daima ihtiyaç duyduğunu ittifakla savunmuşlardır. Bununla birlikte, insanın nübüvvete olan ihtiyacının hangi alanlarda ve ne ölçüde olduğu ise, İslâm düşünürleri arasında tartışmalı bir mesele olarak gündeme gelmiştir.

İslâm kelâmcıları, insanın hem dünya hem de ahiret saadeti elinde edebilmesi için Allah'ın peygamber göndermesini zorunlu görmüştür. Bu gerekliği ise, özellikle aklın sınırlılığı bağlamında temellendirmişlerdir. Onlara göre insan akli, sem'î konularda -yani yalnızca vahiy yoluyla bilinebilecek alanlarda- ve fiillerin ahkâmını (vâcip, câiz, haram, mübah gibi) tam olarak kavrama noktasında tek başına yeterli değildir.

Bu doğrultuda özellikle mütekellimler;

- Yaratıcıyı tanıma,
- O'na karşı sorumlulukları anlama,
- İ'tikâdî, amelî ve ahlâkî esaslara ulaşma,
- İnanç ve ibadetlerde aklın yetersiz kalması,

¹⁷² Bâkîllânî, *Kitabu't-Temhid*, nşr. R.J. McCarthy (Beyrut: Mektebetu's-Şargiyye, 1376/1957), 153-154; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/422.

- Ölüm sonrası hayata dair bilgilere ulaşma gibi konularda insanın nübüvvet muhtaç olduğunu ifade etmişlerdir.

Bu ihtiyaç üzerinden hareketle kelâm âlimleri, nübüvvetin gerekliliğini ispatlamaya yönelik bir delâil kültürü geliştirmişlerdir.

Nübüvvetin gerekliliği meselesi, yalnızca İslâm düşünürlerinin gündeminde yer almamış; aynı zamanda nübüvveti reddeden, bu kurumun bir ihtiyaç olmadığını savunan çeşitli dinî ve felsefî akımlar nezdinde de tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların merkezinde, nübüvvet karşıtı söylemleriyle öne çıkan Berâhime gibi grupların ileri sürdükleri şu iddialar yer almaktadır: “Eğer peygamberlerin getirdiği bilgiler aklî olarak kabul edilebilecek nitelikteyse, bu durumda peygambere gerek yoktur; çünkü akıl bu doğruları zaten kendi başına kavrayabilir. Şayet peygamberlerin getirdiği hususlar akla aykırıysa, bu durumda da kabul edilemezler; zira akıl, sadece makul olanı benimser, makul olmayanı ise reddeder. Dolayısıyla her iki hâlde de peygamberlik müessesesine ihtiyaç yoktur.”¹⁷³ Bu iddialara karşılık İslâm kelâmcıları, nübüvvetin gerekliliğini savunan argümanlar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda, kelâm ekolleri tarafından geliştirilen karşı tez şu şekilde özetlenebilir: İnsan akıllı, fiillerin tüm yönlerini ve sonuçlarını eksiksiz biçimde kuşatacak yeterlilikte değildir; çünkü aklın sınırları vardır. Özellikle fiillerin ahkâmına (vâcip, haram, mübah vb.) dair hükümler, yalnızca akıl yoluyla kesinlik kazanamaz. Bu noktada ise ilâhî vahiy devreye girer ve nübüvvet, insanlığın hakikate ulaşmasında zorunlu bir rehberlik mekanizması olarak ortaya çıkar.

İmâm-ı Mâverdî ve Kâdî Abdülcebbar da eserlerinde, nübüvvet karşıtı görüşleri ele alarak özellikle nübüvvetin imkânı ve gerekliliği üzerinde durmuştur. Her iki âlim de meseleyi ilâhî ve beşerî nübüvvet ayrımına tabi tutmaksızın, bu kurumu bütünüyle inkâr eden felsefî ve dinî akımlara yönelik argümanlar geliştirerek, nübüvvetin imkân ve gerekliliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Biz de bu yaklaşımı esas alarak, konunun daha sağlıklı anlaşılabilmesi adına çalışmamızda nübüvvetin gerekliliği meselesini “Allah açısından” ve “insan açısından” olmak üzere iki alt başlık altında ele alarak inceleyeceğiz

¹⁷³Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/423; Önal, “Vahiy ve Nübüvvet”, 204-226.

3.1.2.1. İlâhi lutuf Açısından Nübüvvetin Gerekliliği

Kelâmın birçok konusunda olduğu gibi, nübüvvetin gerekliği konusunda da kelâm ekolleri farklı yaklaşımlar göstermiştir. Örneğin Allah açısından peygamber göndermeyi farklı gerekçelere dayandırarak ahlâki bir zorunluluk olarak benimseyenler (Mu'tezile) olduğu gibi, hiçbir kayıtle mürid olan Allah için böyle bir zorunluluğun olamayacağını kabul eden (Eş'arî) yaklaşımlar, nübüvvetin hükmü konusundaki ana çizgiyi belirlemiştir.¹⁷⁴ Bu bağlamda, Allah'ın peygamber göndermesi hakkındaki yorumlar, peygamberlerin gönderilmiş olduğu toplumlarda icrâ ettikleri görevlerine dâir görüşlerle ilgili değildir. Özetle bu husus, Allah'ın lutfu, hikmeti, adâleti ve ilâhi irâdenin nasıllığı ile ilgili kelâm ekollerinin yorumları üzerinden şekillenmiştir.

İlmiyle her şeyi kuşatan, yarattıklarına sonsuz lutuf ve ihsanda bulunan Allah, insana akıl ve irade gibi başka hiçbir canlıda bulunmayan özellikler vermiş ve onu yeryüzünün halifesi kılmıştır. Bu bağlamda, insanı nübüvvetten mahrum bırakmak, onu kendi hâline terk ederek doğru inanç ve davranışlara ulaşmasını beklemek, Allah'ın hikmetiyle bağdaşmaz. Aynı şekilde, insanın imtihan edilmesi için gerekli olan şartlar da bu durumda ortadan kalkmış olur. Eğer Allah, nebî ve resûller aracılığıyla insanlara doğru yolu göstermeseydi, bireylerin ve toplumların hidayeti bulmaları mümkün olmazdı. Çünkü akıl ve irade sahibi olarak yaratılan insanın, teklifle yükümlü kılınıp ona doğru yolu gösterecek bir rehberden mahrum bırakılması, Allah'ın hakîm ve latîf gibi sıfatlarıyla çelişen bir durum ortaya çıkarır. İşte bu nedenle, kelâm âlimlerinin büyük çoğunluğu, teklife muhatap olan insana peygamber gönderilmesinin zorunlu olduğu görüşünde birleşmiştir. Ancak, peygamber gönderilmesinin Allah açısından bir hüküm ifade edip etmediği meselesi, kelâm ekolleri

¹⁷⁴ Vahiyden önce eşyanın ve fiillerin özünde bulunan iyi-kötü, güzel-çirkin gibi vasıflar insanın aklı ile bilinebilen özelliklerdir. Bunları açıklayarak insan aklı için anlaşılabilir hâle getiren şey ise nübüvettir. Özellikle teklife taalluk eden konularda nübüvvet insan için faydalı ve elzemdir. Allah'ın adâleti gereği faydalı olanı yapmak O'na vâcibtir yaklaşımıyla bir tarafta Mu'tezile ana çizgiyi oluştururken; Diğer tarafta iyilik ve kötülüğün, güzellik ve çirkinliğin ancak şeriatın bildirmesi ile bilineceğini dolayısıyla bunun da ancak nübüvvet ile mümkün olacağını kabul eden Eş'arî yaklaşım yer almıştır. Fakat buradaki mümkün anlayışı Allah'ın peygamber göndermemesini de kapsamaktadır. O fâili muhtardır, dilerse peygamber göndermeyebilir. Peygamber göndermesi O'nun lütfunun ve rahmetinin bir tecellisidir. Bk. Gölcük-Toprak, *Kelam Tarihi Ekoller Problemler* (Konya: Tekin Yayınevi, 2001), 264-67.

arasında tartışmalı bir konudur. Bu çalışmanın kapsamı gereği tüm kelâm ekollerinin bu meseledeki görüşlerine değinmemiz mümkün değildir. Bu sebeple, sadece araştırmamıza doğrudan konu olan, Mu‘tezilî ve Eş‘arî kelâm okullarının görüşlerine genel hatlarıyla değinilecek; ardından da Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdi’nin konuya dair yaklaşımları detaylı biçimde ele alınacaktır.

Mu‘tezile düşünce geleneğine bakıldığında, Mu‘tezilî âlimlerin peygamber göndermenin Allah açısından hükmü konusunu mezhebin temel ilkeleri doğrultusunda değerlendirdikleri görülür. Bu doğrultuda, Allah’ın adâlet sıfatı gereği peygamber göndermemesi durumunun zulüm anlamına geleceği endişesiyle, peygamber göndermeyi ahlâkî bir zorunluluk (vücûb) olarak kabul etmişlerdir.

Nübüvvet konusunda önemli risâleler kaleme almış olan ve Mu‘tezile ekolü içinde önemli bir yere sahip olan Câhiz (ö. 255/869), bu meseleyi mezhebin temel esasları çerçevesinde ele almış ve Allah açısından peygamber göndermeyi zorunlu görmüştür. Ona göre nübüvvet, Allah’ın fiilleri kapsamında yer almakta ve kulların yararına olduğu için vâcip olmaktadır. Zira Allah, adalet ve lutuf ilkesi gereğince, kulları için faydalı olanı gözetmek zorundadır.¹⁷⁵ Câhiz, nübüvvetin vücûbiyeti konusunu, temellendirdiği şu sebep üzerinden daha somut bir şekilde ifade etmiştir: “İnsanlar, fitratları gereği kendi faydalarına olan şeyleri yerine getirme ve bu konuda hırslı olma duygusuna sahip oldukları için, kendi menfaatlerini gözetirken zayıf olanları ihmal edip onların haklarını ihlal edebilirler. Bu davranış toplumsal barış ve huzuru ortadan kaldıracağı için sosyal düzenin bozulmasına zemin hazırlar. Dolayısıyla insanlığın toplumsal bir çatışmaya sürüklenip yok olmaması için Allah’ın peygamber göndermesi zorunludur.”¹⁷⁶

Câhiz, Allah’ın peygamber göndermesinin başka bir nedenini ise şu hususa bağlamıştır: “Allah’ın, insanların ahirette hesaba çekilirken ileri sürecekleri bir mâzeret ve bahanenin önüne geçmesi için peygamber göndermesi zorunludur. Çünkü insanlar, bu dünyadaki fiillerinden hesaba

¹⁷⁵Eş‘arî, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfu’l-musallin*, thk. Helmut Ritter (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1980), 555; Câhiz, *er-Resâil, Makâlâtü’l-Zeydiyye ve’r-Râfıza*, (Kahire: Mektebetü Lisânu’l-Arap, 1964), 4/321-23.

¹⁷⁶ Mehmet Baktır, “Câhiz’in Nübüvvet Anlayışı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 10/2 (Aralık 2006), 257-268.

çekilirken yapmış oldukları kötülüklerin cezasından kurtulmak için Allah'ın onları bu sıkıntıdan koruyacak ve onların varlığının devâmını sağlayacak peygamber göndermesi adâletinin gereğidir.”¹⁷⁷ Câhiz'da da görüldüğü gibi Mu'tezilî düşünce sisteminde Allah'ın peygamber göndermesi, temelde adâlet prensibine dayandırılarak vücup hükmünde kabul edilmiştir.¹⁷⁸

Eş'arîler, peygamber göndermeyi Allah'ın fiillerinden bir fiil olarak değerlendirir ve bu doğrultuda nübüvvetin mümkün olduğunu kabul ederler. Eş'arî düşünceye göre, akıl eşyanın ve fiillerin iyi ya da kötü olduğunu belirlemede yeterli değildir; bir şeyin iyi ya da kötü oluşu, onun zatî niteliklerine bağlı hükümle değil, ancak şer'î hükümle bilinebilir. Ayrıca Allah'ın kulları için en uygun olanı yapmak gibi bir yükümlülüğü yoktur. Bu sebeple, Allah dileseydi peygamber göndermeksizin de kullarını sorumlu tutabilir ve cezalandırabilirdi. Ancak O, rahmet ve lütfuyla, peygamberler aracılığıyla insanlara hem dünya maslahatlarına uygun hem de ahiret mutluluğuna vesile olacak bilgileri ulaştırmıştır.¹⁷⁹ Eş'arîlerin bu yaklaşımı, hüsün-kubuh (iyilik-kötülük) ve salâh-aslah (en iyi olanı yapma) ilkeleri çerçevesinde şekillenen, Mu'tezile düşüncesine bir antitez niteliğindedir. Her ne kadar, Mu'tezilî âlimler aklın bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğunu kavrayabileceğini savunsalar da şer'î konuların ancak vahiy yoluyla bilinebileceğini de kabul etmişlerdir. Buna karşılık Eş'arîler, iyiliğin ya da kötülüğün yalnızca vahiyle bilinebileceğini, fiillerin zatında iyi ya da kötü olamayacağını ileri sürerek, nübüvvetin vâcip değil mümkün olduğunu savunmuşlardır. Bu görüş ayrılığı, nübüvvetin Allah açısından zorunluluğu tartışmasının temelini oluşturmuştur.

Tahkik dönemi Eş'arî kelâmcılarından Seyyid eş-Şerîf Cürcânî (ö. 816/1413), Eş'arî düşünce geleneğine bağlı kalarak, peygamber gönderme fiilini, Mu'tezile'nin ileri sürdüğü nedenlere bağlı yaklaşımı —yani insanların maslahatı açısından gerekli ya da fiilin iyiliği dolayısıyla Allah açısından vâcip— kabul etmemiştir. Zira, Mu'tezile'nin iddia ettiği bir vücup anlayışı, Allah'ın iradesi üzerinde bir kayıt ve mecburiyet doğurur ki bu da O'nun

¹⁷⁷ Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî, *Resâil, Hucecu'n-nübüvve*, nşr. Abdusselam Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Lisânu'l-Arap, 1964), 3/240.

¹⁷⁸ Bu konuda bkz. Yasin Ulutaş-Abdulhamit Sinanoğlu, *Kitâbu Hucecu'n-nübüvve* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021).

¹⁷⁹ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/310-335.

mutlak kudret ve iradesiyle bağdaşmaz. Eş'arî düşünceye göre Allah, fiillerinde mutlak özgürlüğe sahip bir fâildir; mülkünde dilediği gibi tasarruf eder. Cürcânî de bu yaklaşım doğrultusunda nübüvveti, Allah'ın iradesine ve rahmetine bağlı bir fiil olarak değerlendirmiştir. İslâm filozoflarının nübüvvet konusunda ileri sürdükleri zâtî istidat şartına karşı vermiş olduğu cevapta ise nübüvveti Allah'ın iradesi doğrultusunda kullarından dilediğine verdiği rahmeti olarak kabul etmiştir.¹⁸⁰ Nitekim Cürcânî, bu görüşünü En'âm Sûresi 124. âyetine dayandırarak temellendirmiştir: “Allah, elçiliğini kime vereceğini daha iyi bilir.”¹⁸¹ Bu âyette her ne kadar nübüvvetin insan açısından bir tercih meselesi olmadığı vurgulansa da asıl olarak peygamber göndermede Allah'ın fâili muhtar (dilediğini yapan bir fail) olduğuna dikkat çekilmektedir. Böylece nübüvvetin, Allah açısından zorunlu değil, iradesine ve hikmetine bağlı bir fiil olduğu ifade edilmiştir. Mu'tezile ve Eş'arî kelâm ekollerinin nübüvvetin hükmü konusundaki yaklaşımlarını açıkladıktan sonra, şimdi bu iki yaklaşım ekseninde Kâdî Abdülcebbar ve İmâm-ı Mâverdî'nin görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almak mümkündür.

Kâdî Abdülcebbar, nübüvvetin Allah açısından bir zorunluluk olduğunu savunmuş ve bu görüşünü ilahi ilmin gereği olarak temellendirmiştir. Ona göre bu zorunluluk, özellikle adalet-vucûbiyet ilkesi çerçevesinde değerlendirilmeli ve salah-aslah ile hüsün-kubuh anlayışlarıyla açıklanmalıdır. Bu bağlamda o, şöyle der: “Allah Teâlâ, salahımızın şer'ıyyatta olduğunu bildiği zaman, üzerine vâcip olanı ihlâl edici olmamak için bu şer'ıyyatı bize öğretmesi vâciptir. Çünkü adlin gereği, üzerine vacip olanı ihlâl etmemektir.”¹⁸² Onun bu konudaki fikirleri eserlerinde ayrı bir başlık altında toplanmamış, genellikle hüsün-kubuh, nübüvvet ve fiiller gibi farklı başlıklar altında dağınık hâlde yer almıştır. Dolayısıyla onun bu meseleye dair görüşleri, bu bölümlerden hareketle derlenip anlamlandırılabilmiştir. Nübüvvetin imkânıyla da yakından ilişkili olan vucûbiyet konusuna daha önce temas ettiğimiz için, burada tekrar etmemek adına onun bu görüşünü, dayandığı adâlet, hüsün-kubuh ve salah-aslah ilkeleri doğrultusunda özetlemeyi yeterli görmekteyiz. Kâdî Abdülcebbar, nübüvvetin Allah'a vâcip oluşunu aklın fiiller üzerindeki yetkinliği ve ilahi adalet ilkesi

¹⁸⁰ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/414.

¹⁸¹ el-En'âm 6/124.

¹⁸² Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/420.

çerçevesinde temellendirmiştir. Ona göre akıl, zâtî itibariyle iyi ya da kötü olan fiilleri belirlemede yeterlidir. Örneğin; emânete riayet, adaletli davranmak ve paylaşmak gibi fiillerin iyi, yalan, aldatma ve hırsızlık gibi fiillerin kötü olduğu akıl yoluyla bilinebilir. Ancak bazı fiiller zâtî bir iyi ya da kötü özelliğe sahip olmayıp, şer'î bir bildirimle hükme bağlanabilir. Bu tür fiillerin hükümleri ise yalnızca vahiy yoluyla öğrenilebilir. Namazın rekâtları, vakitleri, zekâtın nisap miktarı, hac menasiki, içki, kumar ve zina gibi emir ve yasaklarla ilgili hükümler, bu kapsama girer. O, bu ayrımı hüsün-kubuh ilkesi çerçevesinde yapar ve fiilleri aklın kavrayabileceği ve kavrayamayacağı iki kategoriye ayırır. İlk grupta nübüvvete ihtiyaç yoktur; ancak ikinci grupta yani sem'î alanda, aklın tek başına yeterli olamayışı nedeniyle bir rehber ihtiyacı duyulmaktadır. Bu rehberin gönderilmesi, Ona göre Allah'ın adaleti gereği zorunludur. Çünkü insanın mükellef tutulduğu bu tür fiillerin hem bireysel hem de toplumsal faydaları vardır ve insan bu faydaları nasıl elde edeceğini kendi başına bilemez. Dolayısıyla Allah'ın bu hususları insanlara bildirmesi zatına vâcib olur. Aksi hâlde, yani kullarını kendi haline bırakması durumunda, zulümle nitelenmesi söz konusu olacağından, bu Allah hakkında muhal kabul edilmiştir.¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, bu yaklaşımıyla nübüvvetin vucûbiyetini ilâhî adâletle temellendirmeye çalışmıştır.

İmâm-ı Mâverdî ise nübüvvetin Allah açısından gerekliliği meselesini eserlerinde ne müstakil bir başlık altında ele almış ne de farklı başlıklar altında açıkça tartışmıştır. Daha çok nübüvvet inkârcılarının iddialarını cevaplandığı ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin delillerini ortaya koyduğu bölümler üzerinden, meseleyi Eş'arî düşünce doğrultusunda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede, konuya dair görüşlerini satır aralarına serpiştirilmiş ifadelerden hareketle çıkarsamak mümkündür.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvveti Allah açısından mümkün kabul etmiş ve O'nun için herhangi bir zorunluluk teşkil etmeyeceğini savunmuştur. Bu anlamda onun, nübüvvetin gerekliliğine ilişkin görüşlerini "tekelif" başlığı altında dile getirdiği görülmektedir. Ona göre Allah, sorumlu tuttuğu kullarına teklifi hükümleri bildirmek üzere peygamber göndermiştir. Bu durumu bir gereklilik olarak değerlendirirken, Mu'tezile'nin yaklaşımından farklı olarak, bunu Allah açısından bir vucûbiyet (zorunluluk) olarak görmemiştir. Çünkü

¹⁸³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/20-21.

böyle bir zorunluluk, mâlikü'l-mülk ve fâili muhtar olan Allah'ın iradesi üzerinde bir sınırlama anlamına gelir. Bu nedenle İmâm-ı Mâverdî, peygamber gönderme fiilini mümkün kategorisinde değerlendirmiştir. Bu noktada İmâm-ı Mâverdî'nin Kâdî Abdülcebbâr'dan ayrıldığı görülmektedir. Zira Kâdî Abdülcebbâr, bağlı olduğu i'tikadî geleneğe dayanarak nübüvveti Allah'a vâcip kabul ederken, İmâm-ı Mâverdî ise mensubu bulunduğu kelâmî çizgi doğrultusunda fâili muhtar anlayışıyla bu fiilin yalnızca mümkün olduğunu savunmuştur. Her iki âlimin yaklaşımında da, mensubu oldukları düşünce ekollerinin belirleyici ve yönlendirici bir etkiye sahip olduğu açıktır.

Sonuç olarak, Kâdî Abdülcebbâr, peygamber göndermenin Allah açısından gerekliliğini adâlet ilkesi doğrultusunda ele alarak bu fiili Allah'a vâcip görmüştür. İmâm-ı Mâverdî ise konuyu eserlerinde doğrudan ele almamakla birlikte, nübüvvetin insan açısından önemine vurgu yapmış, ancak Allah açısından gerekli olup olmadığına dair açık bir görüş ortaya koymamıştır. Bununla birlikte, Berâhime'nin nübüvveti imkânsız gören görüşlerine verdiği cevaplar ve teklifin aklîliğine dair açıklamalarından hareketle, nübüvveti Allah açısından bir zorunluluk (vucûb) değil, ilâhî bir lutuf olarak değerlendirdiği ve bu fiili gerekli gördüğü sonucu çıkarılabilir. İmâm-ı Mâverdî'nin peygamber göndermeyi Allah'a vâcip saymaması, Kâdî Abdülcebbâr ile arasındaki en temel görüş ayrılığını oluşturmaktadır.

Her iki âlim de nübüvvet meselesini, mensubu oldukları kelâmî ekollerin temel ilkeleri çerçevesinde temellendirmeye çalışmıştır. Ancak burada önemli bir fark dikkat çekmektedir: Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin temel esaslarına bağlılığını açıkça ortaya koyarken, İmâm-ı Mâverdî'nin Eş'arî düşüncenin karakteristik çizgisini net bir biçimde yansıttığını söylemek zordur. Çünkü İmâm-ı Mâverdî, hüsün-kubuh, teklif, usûl ve marifetullah gibi konularda aklın önceliğini vurgulayarak, Mu'tezilî yaklaşıma yakın dururken; nübüvvetin hükmü ve halku'l-Kur'an gibi meselelerde ise Eş'arî görüşü benimsediği görülmektedir. Bu durum, onun Mu'tezilî olduğunu doğrudan göstermese de, Mu'tezile'ye belli ölçüde meylettiğine dair önemli bir işaret teşkil etmektedir. Bu eğilimin arka planında, hocası Saymerî ile birlikte,

Mu‘tezilî düşüncenin hicrî 5. yüzyıldaki etkisinin belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir.¹⁸⁴

3.1.2.2. İnsanın Faydası Açısından Nübüvvetin Gerekliliği

Nübüvvetin insan açısından imkânı ve gerekliliği meselesi, genelde iki ana yaklaşım çerçevesinde ele alınabilir: Nübüvvet kurumunu mümkün ve gerekli görenler ile bu kurumu gereksiz kabul edip aklı yeterli bir otorite olarak görenler. Tarih boyunca peygamberlerin davetine yönelik yaklaşımlar da büyük ölçüde bu iki temel çizgi etrafında şekillenmiştir. Bu iki ana yaklaşımın dışında, nübüvvetin bir kısmını kabul edip diğer kısmını reddeden Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinî gelenekler ile nübüvvetin sona erdiğini fakat risâletin devam ettiğini savunan Bahâilik ve Kadıyânîlik gibi modern zümreleri de zikretmek mümkündür. Nübüvveti reddeden tüm bu dinî ve felsefî akımlara karşı, İslâm düşünürleri, hem aklî hem de naklî delillerle nübüvvetin gerekliğini savunmuşlardır. Onlara göre, akıl ve duyular yoluyla elde edilen bilgiler sınırlıdır; bu nedenle, mutlak ve mükemmel bilgiye ulaşmak, ancak ilâhî bilgi ile mümkün olabilir. Bu gerekçe ile nübüvvetin hem imkânı hem de zorunluluğu İslâm düşüncesinde güçlü biçimde temellendirilmiştir.

Konumuzla bağlantılı olarak, İslâm düşünce ekolleri içinde, Mu‘tezile ve Eş‘arîler’in nübüvvet konusundaki yaklaşımlarına kısaca temas ettikten sonra, Kâdî Abdülcebbar ve İmâm-ı Mâverdî’nin görüşlerine yer vereceğiz. Mu‘tezile âlimleri, nübüvvetin insanlığın faydasına olduğu gerekçesiyle, Allah’ın insanlara en güzel ve en yararlı olanı yaratmasının zorunluluğunu esas alarak, peygamber göndermenin Allah’a vâcip olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu yaklaşım, onların salah-aslah ve adalet ilkeleri doğrultusunda şekillenmiştir. Onlara göre Allah, kulları için maslahat olanı yaratmakla yükümlüdür; dolayısıyla peygamber göndermek de bu yükümlülüğün bir parçasıdır. Eş‘arî kelâmcıları ise, insanın fiil ve eşyadaki iyilik ve kötülüğü akılla değil, ancak şeriat yoluyla bilebileceği görüşündedir. Bu nedenle, Mu‘tezile’nin aksine, peygamber göndermeyi Allah için vâcip değil, irade sıfatı çerçevesinde mümkün kabul etmişlerdir. Eş‘arîler’e göre,

¹⁸⁴ Murat Oral, “el-Mâverdî’nin Mu‘tezililiğinin Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 231-258.

Allah'ın kullarına peygamber göndermesi, O'nun rahmeti ve lütfu ile açıklanabilir; bu fiil, Allah açısından zorunluluk değil, bir tercih meselesidir. Bu bağlamda, nübüvvetin insan açısından gerekliliği kabul edilmekle birlikte, bu gereklilik Allah'ın iradesini sınırlayamayacağı için, Eş'arî düşüncede vucûbiyet olarak değil, imkân dâhilinde değerlendirilmiştir.

Nübüvvetin gerekliliği konusuna eserlerinde oldukça geniş yer ayıran âlimler içinde Kâdî Abdülcebbar ve İmâm-ı Mâverdî'yi de görmekteyiz.¹⁸⁵ Bu hususta hem Kâdî Abdülcebbar hem de İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet karşıtı fikirlerle mâruf olan Berâhime'nin nübüvveti inkâr konusunda ileri sürdüğü iddialarından hareketle nübüvvetin insan için önemine vurgu yaptıklarını ve bu iddialar üzerinden nübüvvetin gerekliliğini temellendirdiklerini görmekteyiz. Bu anlamda araştırmamızda öncelikle Berâhime'nin nübüvvete ihtiyaç olmadığı konusunda öne sürdüğü iddiaları ele alıp daha sonra bu iddialara Kâdî Abdülcebbar ve İmâm-ı Mâverdî'nin karşı tezlerle ortaya koyduğu cevapları detaylandırmaya çalışacağız.

Berâhime'nin nübüvveti reddetmesindeki en temel gerekçe, insan aklının iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini ayırt etmede yeterli olduğu ve bu sebeple peygamberlere ihtiyaç bulunmadığı iddiasıdır. Onlara göre akıl, mutlak hakikate ulaşmada yegâne vasıta olup insanı doğruya ulaştırma noktasında yeterlidir. Aklın iyi ve güzel gördüğü her şey meşru, kötü ve çirkin gördüğü her şey ise reddedilmelidir. Bu yaklaşım doğrultusunda Berâhime, peygamberliğin gereksiz ve hatta imkânsız olduğunu savunur; zira akıl, insanlara rehberlik etme noktasında peygamberliğe alternatif bir otorite olarak yeterli görülmektedir. Berâhime'nin bu iddiası şu temel tezlere dayanmaktadır:

1. Berâhime'ye göre, peygamberlerin insanlığa sunduğu bilgiler ya aklın idrak sınırları içindedir ya da bu sınırların dışındadır. Eğer bu bilgiler akıl yoluyla kavranabilecek nitelikteyse, o hâlde peygamber gönderilmesine

¹⁸⁵ Bkz. Bu hususta özellikle Bâkılânî'nin de isminin zikredilmesi önem arz etmektedir. Çünkü *Kitâbu't-temhid* adlı eserinde Berâhime'nin iddialarına oldukça geniş yer açmış ve bu iddiaları kendi itikâdî görüşleri doğrultusunda şöyle denirse... böyle cevap verilir... şeklinde tartışma usûlü ile cevaplandırmıştır. Yine İmâmı Mâtürîdî'nin ismini vermemekle birlikte nübüvveti reddeden topluluk olarak işaret ettiği zümrenin Berâhim'e olduğuna istinaden *Kitâbu't-tevhid*'de değinmiştir. Aynı şekilde Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*'in'de, Ebû'l-Muî'n en-Nesefî el-Pezdevî, *Tabsîratu'l-edille'sin*'de, Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*'in'de ve Fahreddin er-Râzî, *Metâlibu'l-âliyye*'de Berâhime'nin nübüvvet karşıtı iddialarına ve bu iddialara karşı ileri sürdükleri akli delillere önemli ölçüde yer vermişlerdir.

gerek yoktur; zira insan, bu tür bilgileri akli sayesinde de bilebilir. Bu durumda nübüvvet, işlevsiz ve gereksiz bir kurum hâline gelir.¹⁸⁶

2. Berâhime'ye göre, eğer peygamberlerin getirdiği bilgiler aklın kavrayamayacağı türdence, bu durumda da onların bir anlamı kalmaz. Çünkü insan akli, ancak kendi idrak sınırları içerisindeki şeyleri kabul eder; bu sınırların dışında kalan, yani aklen makul olmayan şeyleri ise reddeder. Bu yaklaşıma göre, akıl Allah'ın insana verdiği en büyük hüccettir ve bu hüccet, başlı başına yeterlidir. Dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesi, bu akli hücceti geçersiz kılmak anlamına gelir ki bu da çelişkili bir durum ortaya çıkarır. Sonuç olarak, Berâhime'ye göre hem aklın idrak edebildiği hem de edemediği durumlarda peygamberliğin bir işlevi bulunmamaktadır.¹⁸⁷

Berâhime'nin nübüvveti inkâr sadedinde ileri sürdüğü bu temel iddiaların, hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî tarafından cevaplandırıldığını görmekteyiz. Ancak bu cevaplara geçmeden önce, Berâhime'nin nübüvveti faydasız ve imkânsız gören diğer argümanlarını da ele almak yerinde olacaktır. Bu noktada İbnu'r-Râvendî'nin (ö. 301/913) *Kitâbu'z-Zümürrüd* adlı eserine dayanarak söz konusu itirazların daha kapsamlı bir çerçevede anlaşılması mümkündür. Çünkü Berâhime'ye atfedilen bu ek iddiaların birçoğu, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin eserlerinde ortak bir şekilde ele alınarak reddedilmeye çalışılmıştır. Berâhime'nin nübüvvet karşısı diğer iddialarını şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İbadetler, özellikle hac menâsikleri, gusûl, namaz gibi hususlar külfet ve mecburiyet ifade ettiği için akılca çirkin görülmüştür. Dolayısıyla peygamberlerin getirmiş olduğu bu hususlar faydalı değildir.¹⁸⁸

2. Peygamberler, kendilerine peygamber gönderilenlerle aynı cinstendir. Cins olarak her ikisi de eşit olanların birini diğerine üstün kılmak zulümdür. Böyle bir durum ise hakim olan Allah'ın yapmayacağı iş olduğu için peygamber göndermesi uygun olmaz.¹⁸⁹

¹⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109-145; Bakkıllânî, *Kitâbu't-temhid*, 104-121.

¹⁸⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109-145; Bakkıllânî, *Kitâbu't-temhid*, 104-121.

¹⁸⁸ Orhan Şener Koloğlu, "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ İlahiyat Dergisi* 13/1 (Ocak 2004), 159-193.

¹⁸⁹ Koloğlu, "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 159-193.

3. Peygamberlerin risâletini Allah'tan aldığı kanıtlama imkânı yoktur. Vahiy alma objektif değildir. Vahiy alma yollarını kanıtlama mümkün değildir.¹⁹⁰

4. Peygamberliğin delillerinden olan mucizeler aklen mümkün değildir. Aklen mümkün olmayan şey ise nübüvvete delil olamaz.¹⁹¹

5. Allah'ın iman etmeyeceğini bildiği kullarına peygamber göndermesi ilâhi hikmete aykırıdır. Bu durum, hakîm olan Allah için câiz değildir.¹⁹²

Buradan hareketle Berâhime, akli risâlet kurumunun yerine koymuş ve farklı deliller kullanmak suretiyle nübüvvetin insan açısından herhangi bir faydası olmadığını ve bunun da mümkün olmayacağını iddia ederek, Allah'ın insanlar için peygamber göndermesini kabul etmemiştir. Berâhime'nin öne sürdüğü bu iddialara karşı gerek Kâdî Abdülcebbar gerekse de İmâm-ı Mâverdî, bu iddiaların her birini eserlerinde detaylı bir şekilde ele alıp çürütmeye çalışmış ve akli delillerle nübüvvetin gerekliliğine ve imkânına vurgu yapmışlardır. Berâhime'nin bu husustaki iddiaları üzerinden nübüvvetin gerekliliği İmâm-ı Mâverdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın yaklaşımları ile şöyle izah edilebilir:

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin insan açısından imkânını ve gerekliliğini nübüvveti inkâr eden Berâhime, Dehriiler ve felsefecilerin bazı iddiaları üzerinden delillendirmeye çalışmıştır. Buna göre İmâm-ı Mâverdî'nin öncelikle mükellefiyet konusu üzerinden nübüvvetin insan için gerekliliği meselesini ele aldığını görmekteyiz. Bu hususta Berâhime'nin öne sürdüğü teklif konusunun zorunluluk ifade edeceği ve bundan dolayı da bu zorunluluğun akılda bulunan başka zorunlulukları iktiza etmesinden hareketle hac, namaz, oruç gibi ibadetlerin gereksiz olduğu ve insana meşakkat yüklediği dolayısıyla akla uygun olmadığı iddialarına karşı teklifin insan için gerekliliğine dikkat çekmiştir. Bu bağlamda İmâm-ı Mâverdî, teklif konusunu iki açıdan ele almış ve nübüvvetin gerekliliğini şu hususlar üzerinden dile getirmiştir:

1. Teklif, emirden ve de nehiyden Allah'ın hakkına taalluk eden konulardır.¹⁹³ Yani Allah-insan ilişkisini kapsayan meseleleri bu hüküm çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre, İnsanın kendisi için birçok maslahat

¹⁹⁰ Bakıllânî, *Kitâbu't-temhid*, 104-121.

¹⁹¹ Bakıllânî, *Kitâbu't-temhid*, 104-121.

¹⁹² Koloğlu, "Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 159-193.

¹⁹³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 15.

barındıran bu hükümleri (emir ve nehiyler) akı ile bilmesi mümkün değildir. Bunların ancak Allah'ın göndermiş olduğu elçiler vasıtasıyla bilinmesi mümkündür. Bu durum da teklife konu olan meselelerin izâhında nübüvvetin gerekliliği ortaya çıkmış olmaktadır.

2. İmâm-ı Mâverdî'nin teklifin nübüvveti gerekli kılacağı noktasında ele aldığı bir diğer yaklaşım da, kulların hakları ve aralarındaki sözleşmelerden doğan meselelerdir. Ona göre bu tür konular ancak nübüvvet aracılığıyla adil ve nihai çözümlere ulaştırılabilir. İmâm-ı Mâverdî bu durumu şu şekilde yorumlamaktadır: Peygamberlerin insanlara tebliğ ettiği teklif, insanlık için pek çok fayda içermektedir. Allah'ın peygamberler aracılığıyla gönderdiği dine uyan, onun hükümleri konusunda ihtilafa düşmeyen insanlar hevâlarına uymaz, yaşamlarının gayesini idrak eder ve sorumluluklarını bilinçli şekilde yerine getirirler. Dinin ortaya koyduğu hükümlerle insanlar arasındaki anlaşmazlıklar hakaniyet temelinde çözüme kavuşur; bu da bireylerin iç huzurunu ve toplumsal güvenini artırır. Peygamberlerin getirdiği din sayesinde farklı görüşler bu ortak paydada birleşir, çeşitli konularda da uzlaşa sağlanır. Özellikle kişisel menfaatler etrafında dönen tartışmalar, bu dinin kapsayıcı ve yönlendirici yapısıyla ortadan kalkar; insanlar Allah'ın vaad ettiği sevaba ulaşmak için iyilikte yarışır, azabından korunmak için sorumluluk bilinciyle hareket ederler.¹⁹⁴ İmâm-ı Mâverdî, teklifi hükümlerin bireysel ve toplumsal faydalarını sıralayarak, insanların maslahatına ulaşmasının ancak peygamberler aracılığıyla mümkün olabileceğini belirtmiş; böylece nübüvvetin gerekliliğine işaret ederek Berâhime'nin bu konudaki iddialarının temelsizliğini ortaya koymuştur. Berâhime'nin aynı iddiasına ise Kâdî Abdülcebbâr şu şekilde cevap vermektedir:

“Akılla, bütün fiillerin hükümlerini bilmemiz mümkün değildir. Akıl, ancak şartlandığı fiillerin hükümlerini bilebilir. Akıl, meşakkatin kabihliğine şartlandığı için sadece meşakkatli bir fiili bilebilir. Ancak söz konusu meşakkatten daha büyük bir meşakkat ortaya çıkarsa bu sefer akıl, daha büyük meşakkatin def edilmesini iktizâ eder. Menfaatler konusunda da durum bu şekildedir. Bir menfaatin arkasından herhangi bir zarar gelmediği sürece akıl, menfaatleri güzel kabul eder. Eğer menfaatlardan sonra bir zarar gelecek olsa bu sefer akıl, bunların da çirkinliğine hükmeder. Dolayısıyla aklın, namazı ve

¹⁹⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 15.

orucu çirkin gördüğü görüşü kabul edilemez. Çünkü akıl, bir açıdan namazı ve orucu çirkin görebilir bir açıdan da güzel görebilir. Tıpkı lezzetlerin ve durumların değişmesi gibi meşakkatler ve menfaatler de değişebilir.”¹⁹⁵

Kādî Abdülcebbar, fiillerin ve insan hallerinin değişkenliği gibi, faydalı ve zararlı şeylerin de değişebileceğini ifade ederek, aklın namaz ve oruç gibi fiillerde meşakkat mi yoksa maslahat mı bulunduğunu tek başına tayin edemeyeceğini belirtmiştir. Bu nedenle, bu tür fiillerin doğrudan kötü kabul edilmesini bâtıl saymış ve ancak nübüvvet yoluyla bu tür fiillerin anlamlandırılabilceğini savunmuştur. Ona göre teklifi hükümlerin içinde maslahat barındırması sebebiyle bu tür fiiller hasen olarak değerlendirilmelidir. Bu yaklaşımla o, Berâhime'nin teklifin meşakkat içerdiği gerekçesiyle nübüvvete gerek olmadığı yönündeki iddiasını geçersiz kılmıştır.

Kādî Abdülcebbar, Berâhime'nin aynı itirazını İmâm-ı Mâverdî'den farklı bir temelde cevaplamıştır. İmâm-ı Mâverdî, teklifi hükümlerin izahının yalnızca nübüvvetle mümkün olduğunu ve bu durumun peygamberleri zorunlu kıldığını öne sürerken; Kādî Abdülcebbar, menfaat ve meşakkatlerin değişkenliğine dikkat çekerek nübüvvetin gerekliliğini temellendirmiştir. Ona göre fiillerin mücerret hâlde iyi veya kötü olduklarına hükmetmek doğru değildir. Ancak bir amaçla kayıtlarılarında, bu fiillerin değerini belirlemek mümkündür. Örneğin kıyâm eyleminin iyi ya da kötü olması, onunla ulaşılmak istenen maksada bağlıdır. Eğer kıyâm bir maksat doğrultusunda gerçekleştirilmiş ve olumsuz yönlerden uzaksa, bu fiil iyi sayılır; aksi hâlde kötü olur. Bu bağlamda namaz, oruç, hac gibi ibadetler de aynı şekilde değerlendirilmelidir. Ona göre ancak mucize ile doğrulanmış bir peygamberin bu fiillerde maslahat bulunduğunu bildirmesi hâlinde, bu fiiller hakkında "kötü" şeklinde bir hüküm vermek geçersiz olur.¹⁹⁶ Bu da peygamberlerin haberinin, aklın sınırlılığını tamamlayıcı bir otorite olduğunu ortaya koyar. Kādî Abdülcebbar, bu hususu daha somutlaştırıcı olarak şu şekilde izah etmektedir:

“Kıyâmı birine saygı gösterme ya da başka amaçlar barındırması durumunda hasen olarak kabul ederiz. Aynı şekilde birini bekleme amacı ile oturma eyleminde de durum aynıdır. Rükû, secdeler, yürümek, konuşmak, tavaif ve diğer eylemlerde de

¹⁹⁵ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/116.

¹⁹⁶ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/422.

durum bu şekildedir. Bu fiillere en küçük bir amaç taalluk ettiği zaman bahsi geçen fiiller, hasen fiil olmaktadır. Örneğin bir yarık olup olmadığına bakmak için Kâbe'nin etrafında dönmek bizim için hasen oluyorsa, büyük maslahat ve lutuflar barındırdığına dair birçok delil bulunan Kâbe'yi tavafin hasen olmaması düşünülemez. Faydası az olmasına rağmen ava ok atmamız da aynı şekildedir. Bu durumda ibadet türü fiillerin var olması lüzumsuz ve kötü (kabihi) diyen Berâhime'nin iddiası böylece bâtil olmaktadır.”¹⁹⁷

Ona göre, basit maksatlar taşıyan fiiller, içinde maslahat ve lutuf barındırdıkları sürece iyi olarak kabul edilmelidir. Özellikle peygamberler aracılığıyla bize bildirilen ibadetlerin çok sayıda fayda içerdiği ve bu faydaların tecrübeyle de sabit olduğu dikkate alındığında, bu tür fiillerin kötü sayılması bâtil bir yaklaşım olur. Dolayısıyla, ibadetlerin içerdiği maslahatlar göz önünde bulundurulduğunda, nübüvvetin bu fiillerin anlamını ve değerini tayin etmede vazgeçilmez bir otorite olduğu anlaşılmaktadır.¹⁹⁸

Berâhime'nin ve bazı felsefecilerin nübüvvete ihtiyaç olmadığı yönündeki en güçlü delillerinden biri, “Akıl, iyi ile kötüyü ayırt etme yetisine sahip olduğuna göre, insanlığın nübüvvete ihtiyacı yoktur” şeklindeki iddiadır.¹⁹⁹ İmâm-ı Mâverdî, bu görüşün geçersizliğini iki farklı açıdan ele alarak bu iddianın bâtil olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Birincisi: Akıl, peygamberlerin getirdiği bilgilerin mümkün olmasına engel teşkil etmez.²⁰⁰ Başka bir ifadeyle, peygamberlerin sunduğu bilgilerin aklî ilkelerle çelişmesi söz konusu değildir. Eğer akıl doğru işliyorsa, bu bilgilerle çatışmak yerine onları destekler. Bu durum, tevhid delillerinde olduğu gibi nübüvvet delillerinde de geçerlidir. Nasıl ki akıl, tevhid inancını zorunlu ve inkârı mümkün olmayan bir hakikat olarak ortaya koyuyorsa; aynı şekilde, nübüvvetin delillerini de zorunlu ve pekiştirici nitelikte kabul eder.

İkincisi: İmâm-ı Mâverdî, aklî ilkelerin peygamberlerin bi'setine iki açıdan muhtaç olduğunu ifade etmiştir.²⁰¹

Birincisi: Aklî önermeler ve deliller arasında eşitlik söz konusu olduğunda, yani farklı deliller aynı düzeyde geçerlilik taşıdığına ortaya çıkan

¹⁹⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 426.

¹⁹⁸ Bkz. Hulusi Arslan, *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021).

¹⁹⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20.

²⁰⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20.

²⁰¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20.

ihtilaf ancak nübüvvet aracılığıyla çözüme kavuşturulabilir.²⁰² Bu durum da açıkça göstermektedir ki insanlar, aklın yetersiz kaldığı noktalarda hakikate ulaşmak ve ihtilafları gidermek için nübüvvete muhtaçtır.

İkincisi: Akıl, peygamberlerin getirdiği va'd ve va'id, emir ve nehiy gibi dinî hükümleri anlama ve uygulama noktasında tek başına yeterli değildir. Zira, emredilen fiillerin nasıl icra edileceği ve yasaklanan eylemlerin kapsamı ile mahiyeti konusunda aklın ortaya koyduğu ilkeler sınırlı ve yetersizdir. Bu nedenle, akıl, bu tür konuların açıklığa kavuşturulması için peygamberin gönderilmesine muhtaçtır.²⁰³ İmâm-ı Mâverdî, nübüvvetin ispatı konusunda risâlet kurumunun gerekliliğine ayrıca şu şekilde de değinmiştir: “Allah’ın resûlleri, Allah’ın kullarına emir ve nehiyleri tebliğ etmek için gönderilen elçileridir. Bu nebîlerin gönderilmesindeki maksat, aklın melekelerini güçlendirmek ve aklın mübah gördüğü şeylerde onun bağlayıcılığını artırmak içindir. Bu amaca uygun olarak gönderilen nebîlerin getirdiği ilkeler ile aklın ilkelerinin çelişmesi düşünülemez. Yine resûllerin gönderilmesiyle Allah, insanların değerli olmasını, fiillerinin üstün olmasını, yaşamlarının istikâmet üzere olmasını ve maslahatlarının nizam içinde bulunmasını amaçlamıştır. Allah Teâlâ, bunu kulu hikmete ve tabiatını marifete hazırlamak için peygamberlerin bi’setini gerekli kılmıştır. Çünkü bununla kul, hikmete ulaşma ve işlerinin akıbetini bilme yeteneği kazanır. Zira insanlar kendi kendilerine maslahatlarını ve mefsedetlerini idrak edemezler, maksatlarına uygun olarak da işlerinin akıbetlerini anlayamazlar.”²⁰⁴ Burada Berâhime’nin aklın tek başına iyiyi ve kötüyü bilmede yeterli olacağı anlayışına bir ret olduğu söylenebilir.

İmâm-ı Mâverdî’ye göre; “Peygamberlerin ilkeleri ve geçmiş ümmetlerden haber vermeleri insanlara ulaşmadan kötülükleri engelleyemezler. Bu haberlerden sonra o insanlarda Allah’ın sınırlarına uyulmuş, emirlerine bağlanılmış ve Allah’ın va'd ve va'idî onlar için de caydırıcı bir ilke olmuş olur. Peygamberlerin haber verdiği geçmiş ümmetlerin kıssaları insanlar için öğüt verici olduğundan işitilen dikkat çekici haberler, zihinleri uyandıran manalarla aklı kuvvetlendirir. Böylece insanların

²⁰² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21

²⁰³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

²⁰⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-21.

doğruyu ve yanlış ayırt etmesi belirginleşir. Böylece insanlardan kimisinin işitmesi, kimisinin hafızası, kimisinin düşüncesi, kimisinin ilmi, kimisinin de ameli kuvvetli olur. Ancak bunların hiçbirisi peygamberlerin bi'setine muâdil olmaz. Onların hakkı teslim etme noktasında da alternatifleri bulunmaz.”²⁰⁵ Bu bağlamda İmâm-ı Mâverdî, psiko-sosyal ihtiyaçların karşılanması ve toplumsal düzenin tesisi açısından peygamberlerin gönderilmesinin insanlar için birçok fayda sağladığını ortaya koymuş; bu doğrultuda, nübüvvetin gerekliliğini akli delillerle temellendirmeye çalışarak, aklın tek başına nübüvvetin yerini alamayacağını vurgulamıştır.

Kādî Abdülcebbâr da Berâhime'nin, akli tek ölçüt kabul ederek savunduğu; “Peygamberlerin getirdiği ilkeler akla uygunsa, onlara dolayısıyla peygamberlere gerek yoktur; eğer akla uygun değilse, zaten akıl bunları reddetmelidir.” şeklindeki nübüvvet karşıtı yaklaşımını eleştirmiştir. Kādî Abdülcebbâr, bu görüşün bâtil olduğunu ortaya koyarak, aklın sınırlılıklarına dikkat çekmiş ve nübüvvetin insan açısından hem gerekliliğini hem de önemini çeşitli akli delillerle temellendirmiştir. Ona göre insan fiilleri, iki temel kategori altında değerlendirilmelidir. Bunlardan birincisi, özü itibarıyla iyi veya kötü oluşu aklen bilinebilen fiillerdir. Örneğin, zulmün kötü, adaletin ise iyi olduğu bilgisi, akli yollarla idrak edilebilir ve bu konuda bir peygambere ihtiyaç duyulmaz. Ancak ikinci kategori, mahiyeti yalnızca bir peygamber aracılığıyla bilinebilecek fiilleri kapsar. Bu grup; had, ibadet ve ahiret hayatına dair hükümler gibi yalnızca vahiyle bilinebilecek alanları içerir. İnsan akli bu konularda yeterli değildir ve bu bağlamda nübüvvet vazgeçilmez bir bilgi kaynağıdır. İnsanın hem dünya hem de ahiret saadetini elde etmesi, ikinci kategorideki bu fiillerin hükümlerini doğru şekilde öğrenip uygulamasına bağlıdır. Bu da söz konusu bilgileri kendisine beyan edecek bir elçiye olan ihtiyacı açıkça ortaya koyar. Kādî Abdülcebbâr, insanın nübüvvete olan bu ihtiyacını, yırtıcı hayvandan korunmak için bir uyarıcıya muhtaç olan topluluğa benzeterek örneklendirmiştir.

“İster mâlum isterse maznun olsun akıllarımızda, nefisten zararı def etmenin vâcip olduğu kararlaştırıldığı zaman ve bir kimse bize yolda bir yırtıcı hayvan olduğunu haber verdiğinde bu yola girmekten sakınmanın vâcip olduğunu bilmiş oluruz. Böyle bir durumda haberci, akılda bulunanı getirdiğinde aklın ona ihtiyacı

²⁰⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22.

yoktur. Bunun zıttını getirdiğinde ise onu reddetmek lazım denilemez. Peygamberlerin getirdiği şeyler de aynen bu habercinin haberi gibidir. Böylece Brâhime'nin iddiası bâtil olmuş olur.”²⁰⁶

Bu yaklaşım, insanın nübüvvete olan ihtiyacını ortaya koyduğu gibi, nübüvvetin akla aykırı olmadığının da açık bir delilidir. Aynı zamanda bu örneklendirme, Berâhime'nin ileri sürdüğü iddiaların geçersizliğini de gözler önüne sermektedir. Ona göre, Berâhime'nin bu konudaki en büyük yanlısı; nübüvvet ile aklın alanlarını birbirinden ayırmamak ve sağlam aklî yaklaşımlardan yola çıkarak hatalı sonuçlara ulaşmaktır. Zira Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti mârifetin yolu, aklı ise ilimlerin yolu olarak tanımlar.²⁰⁷ Dolayısıyla bu iki bilgi kaynağını birbirine zıt görmek ve bu çelişki varsayımı üzerinden nübüvveti reddetmek, bilgiye değil cehâlete dayanır. Nübüvvet ile akıl birbirini tamamlayan iki temel hakikat kaynağıdır ve biri olmadan diğeri, özellikle dinî alanlarda yeterli rehberlik sağlayamaz.

Berâhime'nin nübüvvet karşıtı iddialarından hareketle, hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî peygamberliğin insanlar için gerekliliğini aklî delillere dayanarak temellendirmiştir. Ancak her iki âlim, bu gerekliliği Allah'a nispetle farklı hüküm kategorileri içerisinde değerlendirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, kendi düşünsel çerçevesinden hareketle, insanların teklif ile ilişkisini esas alarak peygamberlere muhtaç olduğunu, bu ihtiyacın karşılanmasının ise Allah açısından vâcip olduğunu savunur. Yani Allah'ın hikmeti gereği peygamber göndermesi zorunludur.

İmâm-ı Mâverdî ise benzer şekilde nübüvvetin insanlar açısından gerekliliğini mükellefiyet bağlamında ele almakta; ancak bu gerekliliği Allah açısından bir vücûb ile değil, bir lutuf ve rahmet çerçevesinde değerlendirmektedir. O, insanların nübüvvete olan ihtiyacını kabul etmekle birlikte, Allah'ın peygamber göndermemesini aklın muhal görür; ancak bunu Allah için zorunlu bir fiil olarak görmez. Dolayısıyla her iki düşünür nübüvveti insanlar açısından zarurî kabul etmekle birlikte, bu gerekliliğin Allah'a izâfe edilen yönü açısından farklı ontolojik statülerde değerlendirmelerde bulunmuştur.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, nübüvvetin insan açısından gerekliliği konusunda olduğu gibi, kelâm ilminin diğer temel meselelerine dair yaklaşımında da

²⁰⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/425.

²⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109.

İmâm-ı Mâverdî'ye kıyasla daha ayrıntılı ve açıklayıcı bir yöntem benimsediği görülmektedir. Nübüvvet inkârcılığına dair görüş ileri süren zümre ve şahıslar —özellikle Berâhime, Sümeniyye ve İbnu'r-Râvendî gibi isimler— başta olmak üzere Mülhidler, Tabiatçılar, Hristiyanlar, Mücessime, Müşebbihe ve Bâtınîler gibi çeşitli felsefî ve dinî akımlara karşı Kâdî Abdülcebbâr, kelâm metodunu sistematik bir şekilde kullanarak tevhid ve nübüvvet gibi temel inanç ilkelerini geniş aklî izahlarla temellendirmiştir.

İmâm-ı Mâverdî ise Kâdî Abdülcebbâr'a nazaran bu meseleleri daha özlü bir biçimde ele almış, nübüvvet karşıtı zümreleri tasnif etmekle birlikte her bir grubun görüşlerini ayrıntılı şekilde tartışmaya açmamıştır. Her iki düşünürün aynı konuya farklı derinlik ve yöntemlerle yaklaşmalarının arkasında yatan nedenler arasında; sahip oldukları farklı i'tikâdî gelenekler, ilmî meşguliyet alanları ve metodolojik tercihler öne çıkmaktadır. Özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâmcı kimliği onun bu alandaki derinliğini belirlerken, İmâm-ı Mâverdî'nin daha çok siyaset ve toplum bilimleri alanında otorite kabul edilmesi, meseleleri daha siyasi ve toplumsal bağlamda ele almasına neden olmuştur.

3.1.3. Nübüvvetin Vehbîliği/Kesbîliği

Nübüvvetin vehbî (ilâhî lutufla verilen) mi yoksa kesbî (kişisel çaba ile elde edilen) mi olduğu yönündeki tartışmalar, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin eserlerinde ele aldıkları önemli nübüvvet meseleleri arasında yer almaktadır. Bu tartışmalara, İmâm-ı Mâverdî'ye kıyasla Kâdî Abdülcebbâr'ın daha kapsamlı bir şekilde temas ettiği görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr' göre Allah, bir topluma peygamber göndermeyi murad ettiği zaman o toplum içinde peygamber olarak seçeceği kimselerin nübüvvet için yetkinlik oluşturacak fiziksel ve ruhsal niteliklerine bakmaz. Yani peygamber olacak kişinin risâlet öncesi durumu o kişinin peygamber olmasında etkili değildir.²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvetten önce peygamber olarak seçilecek kimselerin toplum içindeki diğer insanlardan ahlaki ve fiziksel yetkinlikler bakımından herhangi bir farkının olmadığını, daha az faziletli ve küçük günah işleyebilenlerin de peygamber seçilebileceğini savunmuştur. Ancak peygamber olarak seçilen kimse bu makamdan dolayı

²⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 145.

yaşadığı toplum içinde diğer insanlardan daha faziletli olmaktadır. Dolayısıyla Ona göre, peygamberleri faziletli kılan nübüvvetten önceki durumları değil nübüvvet görevi ile vazifelendirilmeleridir. O, bu düşüncesini “İstifâ” kelimesine yüklediği anlamla temellendirmeye çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbar, “İstifâ” teriminin mânevi anlamından hareketle, aynı cins içinden birini alıp öne çıkan nitelikler sebebiyle ayıklama fiiline tabi tutarak seçmek, peygamberlerin nübüvvet öncesi fiziksel ve ahlaki niteliklerinin göz önünde bulundurulmadan doğrudan sorumluluk yüklemek ve görevlendirmek anlamında kullanmıştır.²⁰⁹ O, bu konudaki delilini Âlî İmrân suresinin 33. Âyetinin

*“Allah, Âdemi, Nûhu, İbrâhim ailesini ve İmrân ailesini birbirinden gelmiş birer nesil olarak seçip âlemlere üstün kıldı.”*²¹⁰ Tefsirinde şöyle dile getirmiştir:

“Allah bazı kavimlerde bulunan salah ve fazilet sebebiyle onları peygamberlikle özel kılmıştır.” derse, biz de bu kimselere cevap olarak şöyle deriz: “İstifâ lafzının zahiri, Allah Teâlâ’nın bir kimseyi özel bir iş için seçmesine delâlet eder. Böyle durumda hâs fiilin fazilet ile bağlantı kurulması doğru değildir. O halde istifâ lafzıyla amaçlanan şey Allah’ın peygamberlerini nübüvvet görevi için seçmesidir. Yoksa peygamberlerin seçiminde onların zahirine yani fiziksel ve ahlaki niteliklerine taalluk eden bir durum söz konusu değildir.”²¹¹

Kâdî Abdülcebbar, “istifâ” kelimesinin anlamına istinaden Allah’ın peygamber olarak seçeceği kimsenin nübüvvet öncesi hayatını dikkate almayacağını dile getirmiştir. Hatta bir toplumda daha faziletli kimseler bulunurken bunlardan daha az fazilete sahip kimselerin de peygamber olarak seçilebileceğini ve peygamberlerin faziletlerinin belirlenmesinde temel unsurun ancak nübüvvet makamının olabileceğini savunmuştur. Yine o, peygamberlerin seçilmiş olduğu toplumda nübüvvet öncesi fazilet düzeylerine bakılmadan insanlara en fazla yarar sağlayacak kişinin mefdul olsa bile aslah ilkesi gereği peygamber olması gerektiğini dillendirmiştir. Aşağıdaki şu görüşü ile de meseleyi temellendirmeye çalışmıştır:

²⁰⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 145.

²¹⁰ el-Âl-i İmrân 3/33.

²¹¹ Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, 144.

“Allah Teâlâ, salâhımızın bir kimsenin gönderilmesinde olduğunu bildiğinde o kimsenin gönderilmesi vâcip olur ve Allah Teâlâ’nın ondan başkasını tercih etmesi doğru olmaz. Salâhımızın iki kişinin gönderilmesinde olduğunu bildiğinde onların her ikisinin gönderilmesi vâciptir. Allah’ın buna muhalefet etmesi câiz değildir. Aynı şekilde salâhımızın bir cemaatin tamamının gönderilmesinde olduğunu bildiğinde onların gönderilmesi vacip olur. O, fâili muhtardır dilediğini seçip gönderebilir. Bi’set öncesinde mefdul maslahatta eşit olunduğunda Allah, efdal olanı seçmek zorunda değildir. Bi’set sonrasında ise peygamber olarak gönderilen kişi, risâletle sorumlu tutulduğu için kesinlikle efdal konumdadır. Ümmet ittifak etmiştir ki peygamber olarak gönderilen kimse gönderilmeyen kimseden efdaldır.”²¹²

Kādî Abdülcebbâr’ın vehbîlik anlayışına dair yukarıdaki ifadelerinden hareketle, bu konudaki görüşlerinin, Mu‘tezile düşüncesi sistematığı açısından bazı problemler barındırdığı söylenebilir. Mu‘tezile’nin beş temel ilkesinden biri olan adâlet ilkesiyle birlikte hikmet kavramına büyük bir önem atfeden Kādî Abdülcebbâr’ın, peygamberliğin ilahî bir lutufla verildiğini savunurken bu kavramları yeterince dikkate almadığı görülmektedir. Zira “ivaz”²¹³(karşılık) anlayışı bağlamında, Allah’ın itaatkâr kullara azap etmeyeceği, isyankâr kullara ise azap etmeyi adalet gereği zorunlu gördüğü anlayıştan hareket eden Kādî Abdülcebbâr, peygamberliğin verilisinde bu kişilerin önceden sahip oldukları niteliklerin göz önünde bulundurulmaması gerektiğini savunmaktadır. Ancak bu yaklaşım, adalet ilkesi özelinde ivaz anlayışıyla birlikte değerlendirildiğinde, Mu‘tezile düşüncesi açısından tutarsız bir görünüm arz etmektedir.²¹⁴ Çünkü bir yanda kişinin layık olduğu

²¹² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/441.

²¹³ ²¹³ İVAZ: “Bir iş veya nesneye karşılık bedel ödemek” anlamındaki ‘avz’ kökünden türemiş isim olan ivaz terim olarak “dünyada yaşanan üzüntü ve acılara karşılık ahirette ödenecek bedel” demektir. İvaz Kur’ân’ı Kerim’de geçmemektedir. Hadislerde hem mal karşılığında ödenen bedel hem de dünyadaki hastalık ve musabetlere mukâbil ahirette müminlere verilecek mükâfât anlamında kullanılmıştır. İvaz Mu‘tezile mezhebinin beş esâsından “adl” ilkesiyle ilgili bir kavram olup “övgüye lâyık olmayan fakat hak edilen menfaat” diye tanımlanır. Onlara göre adâletin yerini bulması için dünyada hak edilmeden çekilen elemelerin karşılığının ödenmesi gereklidir. Böyle bir elemin karşılığı dünyada verilmemişse ahirette mutlaka ödenecektir. İşte buna ivaz denir. Ehli Sünnet âlimleri birbirlerine çektiydikleri eziyet sebebiyle hayvanlar arasında bir tür ivazın (kisas) uygulanacağını ve insanlar arasında ödeşma yanında mâruz kalınan elem ve hastalıklardan ötürü günahların silineceğini kabul etmekle beraber bunun Allah’a vâcip olduğunu ileri sürmeyi isâbetli görmemişlerdir. Bk. Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* “İvaz”, 186.

²¹⁴ Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları*, 205.

karşılığı alması gerektiğini savunmak, diğer yanda ise "mefdûl olanın efdal olana tercih edilebileceği" yönündeki yaklaşımı benimsemek, Mu'tezile'nin tutarlılık ilkesiyle bağdaşmamaktadır. Ancak burada belirtilen "hak ediş" in, nübüvvetin kesbîliği lehine bir yorum olarak anlaşılmaması gerekir. Zira söz konusu hak ediş, çalışarak elde edilen değil, "efdal" olmanın bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Kādî Abdülcebbâr'ın vehbîlik konusundaki bir diğer eleştirilebilir yaklaşımı ise hikmet kavramını göz ardı etmesidir. Genel Mu'tezilî anlayışa ve Kādî Abdülcebbâr'ın kendi düşüncelerine göre Allah, hikmetsizce iş yapmaktan münezzehtir. Dolayısıyla hikmetle hareket eden bir ilâhın hiçbir gerekçe olmaksızın haram-helal ayırımına gitmesi mümkün değildir. Allah'ın fiillerinde böyle bir ayırım yapması, o fiillerin zatında bulunan iyi veya kötü vasıflara dayanır. Bu bağlamda, Kādî Abdülcebbâr'ın peygamber seçiminin herhangi bir illete, yani rasyonel ve ahlâkî gerekçeye dayanmadığını öne sürmesi, bu seçimin sebepsiz ve dolayısıyla hikmetsiz yapıldığı izlenimini doğurmaktadır. Bu ise Mu'tezile'nin savunduğu "hikmetle iş gören ilâh" anlayışıyla çelişmektedir.²¹⁵ Ayrıca Kādî Abdülcebbâr'ın "mefdûl olan efdal olana tercih edilebilir" şeklindeki görüşü de, yukarıdaki eleştiriler ışığında değerlendirildiğinde, hikmetsiz ve illetsiz bir tercih anlayışını yansıttığı için Mu'tezilî sistemin özellikle adâlet ve hikmet ilkeleriyle çelişme riski taşımaktadır. O, her ne kadar bu durumu "maslahat" kavramı ile açıklamaya çalışsa da, bu yaklaşımın söz konusu tutarsızlıkları tam anlamıyla ortadan kaldırdığı söylenemez.

İmâm-ı Mâverdî'nin bu husustaki görüşlerine gelince onun nübüvvetle ilgili eserine baktığımızda nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği konusuna ayrı bir başlık açmadığı görülmektedir. Aynı şekilde nübüvvet konusunun alt başlıkları içerisinde de bu konuya yer ayırmamıştır. Ancak nübüvvetin ispatı konusunu ele alırken bazı felsefî gruplar -ki bunların Berâhime içinde birtakım zümreler olduğu anlaşılmaktadır- diye tanımladığı grupların aşağıda yer vereceğimiz iddiası üzerinden ilham konusu çerçevesinde bu meseleye kısmen değindiği söylenilebilir. Fakat bu yaklaşımın da konuyu yeterli düzeyde aydınlatmış olduğunu söylemek güçtür. Dolayısıyla İmâm-ı Mâverdî'nin bu konudaki düşünceleri, Kādî Abdülcebbâr kadar geniş ve

²¹⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 6/65-66.

ayrıntılı olmayıp yok denecek kadar az gözükmetedir. Buna göre bu felsefî zümrenin bu hususta dile getirdiği iddiası şu şekildedir: “Peygamberlerin peygamber oluşu, Allah’ın muzaffer kılması iledir. Zirâ âlemde tabiat olaylarına zıt Allah’ın birçok esrârı (seçkin has kulları ve mûcizeleri) vardır. Allah, kullarından kimi o esrârı ile muzaffer kılsa o nübüvveti hak eder.”²¹⁶

İmâm-ı Mâverdî, bu iddiayı şu açıdan geçersiz kabul etmiştir: İddia edilen konuda gizliliğin olması yani nübüvvetin vahiyle değil ilham ile olması onun doğruluğu husûsunda delil olmadığını göstermektedir. Çünkü nübüvvette bir şeyin gizli kalması veya esrârengiz bir yapıya büründürülmesi onun güvenilirliğini dolayısıyla tebliğ boyutunu ihlal anlamına gelecektir. Ayrıca nübüvveti ilham ile ilişkilendirmek ona kişisel bilgilerin karışmasını kaçınılmaz kılacak ve bu durum nübüvveti ilâhi bilgi olmaktan çıkaracaktır.²¹⁷ Bu felsefî akımın iddiasına göre Allah, kulları arasından fazîlet düzeylerine bakmadan esrârı (mûcizesi) ile desteklediği ve bunun sonucunda başarıya ulaştırdığı kimseleri peygamber olarak seçip görevlendirecektir. Bu görevlendirmede seçilecek kişinin esrâr ve ilham ile irtibatlandırılması ve peygamberlerin aldığı ilâhi bilgilerin vahiyle değil ilhâm ile olduğu görüşünün savunulması bu düşünce sahiplerinin nübüvvetin kesbîliği konusundaki ana fikrini teşkil etmektedir. Bu durumun ise hem kelâm âlimleri hem de Mâverdî tarafından tenkit edilmek suretiyle geçerlilikleri aklî delillerle çürütülmüştür. Buradan hareketle İmâm-ı Mâverdî’nin, bu iddialar üzerinden vehbîlik konusundaki düşünceleri şu şekilde değerlendirebilir:

İmâm-ı Mâverdî, öncelikle nübüvvetin vahiyle değil ilham ile olduğu tezini eleştirerek böyle bir durumda nübüvvetin ilâhi bilgi olmaktan çıkıp öznel bilgiye dönüşebileceğini dolayısıyla bunun da nübüvvetin güvenilirliğine ve peygamberlerin emânet ilkelerine zarar vereceği düşüncesini savunmuştur. Bu durumun ortaya çıkaracağı başka bir problem ise Allah’ın seçtiği kimselerin değil herkesin kendisini nebî kabul edebileceği yaklaşımlarının olmasıdır. Dolayısıyla İmâm-ı Mâverdî, buradan hareketle peygamberlerin seçiminin Allah’ın tercihiyle bağlı olacağını dile getirmiş ancak bu tercihte peygamber olarak seçilecek kimselerin nübüvvet öncesi durumları ve nitelikleri hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı

²¹⁶ Mâverdî, *Â'lâmu'n-nübüvve*, 23.

²¹⁷ Mâverdî, *Â'lâmu'n-nübüvve*, 19.

için bu konu hakkındaki görüşleri sınırlı kalmıştır. Aynı şekilde Allah'ın esrârengiz olaylarla peygamber seçmesinin nübüvvetin doğruluğu ve güvenilirliği konusunda da birtakım problemler ortaya çıkaracağını vurgulamış ve bu düşünceye mensup felsefî ve dinî akımların peygamber gönderme yaklaşımlarının aklî delillerle bâtil olduğunu ispatlayarak meseleyi İslâm kelâmı açısından tenkit etmiştir.²¹⁸ Bu sentezden sonra Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi İmâm-ı Mâverdî'nin de peygamberliğin vehbi olduğu görüşünü savunduğunu söyleyebiliriz.

İmâm-ı Mâverdî'nin yukarıdaki eleştirel yaklaşımı üzerinden hareketle özet olarak şu değerlendirme yapılabilir: Ona göre peygamberlerin görevlendirilmesi ezoterik olaylara bağlanıp yapılamaz. Böyle bir tercihin ortaya çıkaracağı problem gizemli ve hayali bir peygamber tasavvuru olacaktır. Yine ilham gibi nesnellikten uzak bilginin vahyi desteklemeyeceğini Allah'ın kulları arasından dilediğini peygamber olarak seçeceği düşüncesini savunmuştur. Nübüvvetin vehbîliği ve kesbîliği tartışmalarında İslâm filozoflarını ayrı tutacak olursak, Mu'tezile ve Eş'arî âlimlerini de kapsayacak şekilde tüm İslâm âlimleri nübüvvetin vehbî olduğu konusunda ittifak etmiştir. Bu anlamda nübüvvet çalışarak elde edilmez Allah dilediği kimseyipeygamber olarak seçer.

3.1.4. Mârifetin/İlmin Nübüvvet Delil Olması

Kelâmcılara göre kelâm ilminin ana konularının başında yer alan mârifetullah (Allah'ı tanıma bilgisi) hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî tarafından nübüvvetin sübutunda bir delil olarak kullanılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, bu meseleyi de İmâm-ı Mâverdî'ye göre daha tafsilatlı olarak Allah'ı bilmekte nazarın hükmü, bu konuyla ilişkili olarak vâcibin hükmü, tanımı ve mâhiyeti, Allah'ı bilmek sem ile mi yoksa akıl ile mi ve taklîd yoluyla Allah'ı bilmek geçerli mi? nazarla Allah'ın zâtının ve fiillerinin varlığının bilgisine ulaşmak mümkün mü? Şeklinde alt başlıklar halinde müstakil bir konu olarak hem *el-Muğni*'de hem de *Şerhu'l-Usûl*'de işlemiştir. İmâm-ı Mâverdî ise bir konu başlığı içinde meseleyi ele almıştır.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre kula aklın vâcib kıldığı ilk şey Allah Teâlâyı bilmeye ulaştıran nazar yollarını bilmektir. Zirâ bir şeyi tanımadan onu

²¹⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19-20.

nitelemeye veya onun hakkında hüküm vermeye çalışmak doğru olmaz. Dolayısıyla Allah Teâlâ, ne zarûrî/ızdırârî ne de müşâhede ile bilinir. O, ancak tefekkür ve nazar yolu ile bilinir.²¹⁹ Benzer ifadelerle İmâm-ı Mâverdî de öncelikli olarak Allah'ın bilinmesi gerektiğini ve bunun da ancak iktisâbî bilgi olan nazarla gerçekleşeceğini vurgulayarak bu hususta Kâdî Abdülcebbâr ile aynı metodu takip etmiştir.²²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, mârifetullahın kula vâcipliğini vâcipler konusunda yapmış olduğu ayırmadan ve tanımdan hareketle “Muhayyer vacip” değil, “Mudayyak (muayyen) vacip” olarak kabul etmiştir.²²¹ Bu doğrultuda Kâdî Abdülcebbâr, muhayyer ve mudayyak vacip tanımını şu şekilde yapmıştır: Mu'ayyen/Mudayyak vacip: “Bizzat kendisi yapılmadığı zaman, onu yapmayan kudret ve irade sahibinin yerilmesine neden olan vacip.”²²² Emaneti iade etme gibi. Müsevva/Muhayyer: “Bizzat kendisini veya onun yerine geçen şeyi yapmadığı takdirde, kudret ve irade sahibinin, yerilmesine sebep olan vacip.”²²³ Vaktinde kılınan namaz gibi.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ı bilmenin ihlâlîni caiz olmayan mudayyak vacip olarak görmüştür. Ona göre nasıl ki kötü olan şeylerden sakınmak aklen vacip ise Allah'ı da bilmek aklen vaciptir. Yine Allah'ı bilmenin zan, şek ve doğrudan hâsıl olan zarurî bilgiler (irâde, nefret, sevinç ve inanç) gibi fitrî değil kendimizde iktisâbî bir yöntemle hâsıl olan bilgi vasıtasıyla ancak bilineceğini ve bu istidlâl yönteminin de kişiye vâcip olan şeylerin ilki olduğunu ifade etmiştir.²²⁴

Kâdî Abdülcebbâr, mârifetullahın insanın kesbine dayalı istidlâlî bir yöntemle bilineceğini ve Allah'ı zarurî bir bilgi ile bilmenin sahih olmayacağı konusunu uzun detaylandırmalar yaparak şu örnekler üzerinden delillendirmiştir: Allah Teâlâ'yı zarurî bilgi ile bilmek mümkün değildir. Eğer Allah, zarurî bilgi ile bilinseydi bu bilgiye sahip olmayanların mazur görülmesi gerekirdi. Çünkü hasımda bulunan bu bilgi, Allah'a dayalı olup O, isterse meydana gelir isterse gelmez. Böyle bir yaklaşım marifetullahı ve bilinmesi gereken diğer konuları bilmeyi terk hususunda bütün inkâr edenlerin

²¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/64; *el-Muğnî*, 12/1-9.

²²⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 9.

²²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/68-70.

²²² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/68.

²²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/68.

²²⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/89-98.

mazur görülmesini gerektirir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu hususta başka bir delili ise şöyledir: Allah Teâlâ'yı tanımak zaruri bilgiyle olsaydı akıllı kimselerin bunda ihtilaf etmemiş olmaları gerekirdi. Bu durumda gecenin karanlık, gündüzün aydınlık olması zaruri olarak bilindiğinde ihtilaf olmuyorsa marîfetullah konusunda da ihtilaf olmazdı. Ancak bilinen bunun zıttınadır. Çünkü bazı insanlar O'nun varlığını inkâr ederken bazıları da tasdik etmektedir.²²⁵, “Yine Allah Teâlâ'yı bilmek zarûri bilgiyle olsaydı odunun ateşle yandığını, camın demirle kırıldığını, zulmün kötü, adâletin iyi olduğunu bildiğimiz gibi O'nun bilinmesinde de müşâhede ile bilinen işler arasından bir sıfatın hâsıl olması gerekirdi. Halbuki durum bunun aksinedir.”²²⁶ İmâm-ı Mâverdî de yukarıda ifade ettiğimiz gibi mârifetullah bilgisinin ızdırârî değil iktisâbî bir ilimle elde edileceğini kabul etmiş fakat Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi örneklendirmelerle konuyu detaylandırmamıştır. Konuları örnekler üzerinden ayırtılama yöntemi Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî arasındaki belirgin usûl ayrılıklarındandır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın Allah'ı tanıma bilgisinin nazârî olmasıyla ilgili örneklendirmeleri mârifetullahın aklî zorunluluk olduğunu iddia eden ve Mu'tezile içinde “Maârif ehli” olarak bilinen Ebü'l-Huzeyl el-Allaf (ö.235/850), Bişr el-Mu'temir (ö.210/825) ve Ebû Ali el-Esvarî (ö.240/854) gibi âlimlerle Ebü'l-Kâsım el-Belhi'ye (ö.319/931) cevap niteliği taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, maârif ehli ile Ebü'l-Kâsım el-Belhi'nin bu konuda yapmış olduğu eleştirileri detaylı bir şekilde ele alarak her bir eleştiriye ayrı ayrı cevaplandırmış ve Allah'ın zarûri olarak bilineceği görüşünün geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Kâdî Abdülcebbâr, mârifetullah hakkında taklidi bilginin kişiyi doğru bilgiye ulaştıran bir vâsita olarak kabul edilemeyeceğini savunmuş ve taklitle Allah'ın bilinmesinin geçersizliğini şu delillendirmeyeyle dile getirmiştir: “Mukallid, ya âlim birini ya da âlim olmayan birini taklid eder. Onun âlimin dışında birini taklid etmesi uygun değildir. Mukallid, âlimi taklid ettiği zaman âlimin bilgisini ya taklid yoluyla ya da başka bir metotla öğrenmiş olması gerekir. Bu bilgiyi taklitle öğrenmiş olması caiz değildir. Çünkü bu husustaki hüküm, birinci kelamdaki hüküm gibidir. Bu ise mukallidler, mukallidlerin mukallidleri olarak sonsuz

²²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/89.

²²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/90.

bir şekilde devam eder. Bu durum teselsül olduğu için muhaldır. Mukallidin bunu taklid dışında başka bir metotla öğrenme ihtimalinde ise bu bilginin ya zorunlu ya da istidlâli olarak elde edilmesi gerekir. Bu bilginin zorunlu olarak kazanılması caiz değildir. Zira böyle bir durumda mukallidin, âlimin bilgisine ortak olması gerekir. Buradan hareketle geriye mukallidin ulaşacağı bilgiyi istidlâl yoluyla elde etmesi kalmaktadır.²²⁷

Kādî Abdülcebbar, Allah'ı tanıma bilgisinin ne zorunluluk ne de taklîd yoluyla olmayacağını bu bilginin sadece nazari bir yöntemle elde edileceğini savunmuştur. Kādî Abdülcebbar, mârifetullaha ulaştıran istidlâlî yöntemden hareketle şu değerlendirmeyi yapar: İnsan, bu istidlâl süreci sonucunda Allah'ın kötülüğü bildiğini ve hiçbir şeye muhtaç olmaması (istiğnâ) nedeniyle âdil ve hikmet sahibi bir varlık olduğunu kavrar. Aynı şekilde, bu yöntemle Allah'tan çirkin fiillerin sâdir olmayacağı, vacip olanı ihmal etmeyeceği, güzel fiilleri yasaklamayacağı ve Allah'ın bütün fiillerinin “hasen” iyi/güzel olduğu sonucuna ulaşılır.

Kādî Abdülcebbar, bu istidlâlî metodun sonucunda yalnızca Allah'ın varlığını değil, aynı zamanda O'nun sıfatlarını ve fiillerini de kavranabilir hale getirmiştir. Bu bilgilerin doğal bir uzantısı olarak da Allah'ın, adâleti ve hikmeti gereği, kullarına mükellef oldukları görevleri bildirmek üzere peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu savunur. Bu çerçevede O, nübüvvetin sübûtunu adâlet ve ilâhî hikmet ilkeleriyle temellendirmiştir. Ona göre insanı mârifetullaha ulaştıran şey *nazardır*; yani aklî düşünce ve delillendirmedir. Bu, kişiye aklın yüklediği ilk dinî sorumluluklardan biri olarak görülür. Mârifetullah konusunda nazarın hükmü, mahiyeti ve bu bilginin zarurî olarak kişide bulunamayacağına dair meseleleri ise çeşitli somut örneklerle açıklamış ve bu konuda yöneltilen itirazları hem semantik hem de aklî delillerle cevaplandırmıştır. Kādî Abdülcebbar, ayrıca nazari yöntemi özellikle Ebu'l-Huzeyl Allâf ve Ali el-Cübbâî'nin dilinden aktararak geliştirir. Allâf'ın hâdis varlıklar üzerinden yaptığı istidlâl ile bu varlıkları yaratan aşkın bir zâta ulaşması ve Ali el-Cübbâî'nin Allah'ın fiilleri üzerinde tefekkür ederek çirkin fiiller işlemeyen, vacipleri terk etmeyen bir yaratıcının varlığına ulaşması, Kādî Abdülcebbar tarafından da benimsenen düşünce

²²⁷ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 1/103; Ayrıca Bkz. Mustafa Ünverdi, *İmanda Tahkik ve Taklid* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009).

çizgileridir. Böylece o, âdil, hikmet sahibi, lutufkâr ve tüm fiilleri güzel olan bir ilâh tasavvuru inşa eder.

Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvetin ispatı konusunda da değindiğimiz üzere nübüvveti Allah'ın adl sıfatıyla birlikte ilâhi hikmet fiiline dayandırarak temellendirmiştir. Dolayısıyla ona göre mârifetullah üzerine yapılan istidlâlî bir tefekkürden sonra Allah'ın vâcibi terk etmeyen, fiillerinde adâlet ve hikmet sâhibi olduğu sonucuna ulaşan kişi aklın vâcip kılmada yetersiz kaldığı taabbudi konuların bildirilmesinde ve insana maslahatlarının mefsedetlerinin beyan edilmesinde bir peygambere ihtiyaç olduğu sonucuna ulaşacaktır. Yani hâdis varlıklar üzerinde yapılan bir istidlâl ile Allah'ın âdil ve hikmet sahibi bir zât olduğu ortaya çıkmış âdil ve hikmet sahibi olan zât ise dünyada insanı başıboş bırakmamış adâleti ve toplumsal maslahat gereği ona peygamberler göndermiştir. Bunun zıttı ise muhaldir. Kâdî Abdülcebbâr, mârifetullahın sonucundan hareketle insanın kendisini yaratan bir yaratıcısının ve idare eden bir yöneticisinin olduğunu bilir. O'na itaat ettiği takdirde sevap kazanması ve O'na isyan ettiğinde de cezaya müstahak olacağının peygamberler aracılığı ile bildirilmesini nübüvvet kurumunun gerekliliğine bağlayarak nübüvvetin mârifetullah olmadan gerçekleşmeceği yaklaşımı ile delillendirmiştir. İnsan, Allah'ın fiilleri ve muhdes varlıklar üzerindeki nazarı ile Allah'ın varlığının bilgisine ulaştığında O'nun hikmetinin gereği olarak emir, nehiy, mükâfat, ceza, cennet ve cehennem gibi hususların içeriğinin ancak Allah'ın gönderdiği bir elçi tarafından bildirileceğini kavrar. Ona göre bu adâletinin ve fiillerinin güzelliği gereği nübüvveti Allah'a vâcip görerek mârifetullahın peygamberlik için ilk ve en önemli delilidir.²²⁸

İmâm-ı Mâverdî'nin mârifetullah anlayışı ve bunun nübüvvet için delil olabilmesinin Kâdî Abdülcebbâr'ın mârifetullah anlayışı ile büyük oranda benzerlik gösterdiği söylenebilir. Buna Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri içinde kısmen değinmekle birlikte İmâm-ı Mâverdî'nin ilgili eserinde ayrı bir başlık altında özet olarak dile getirdiği şu ifadelerinde daha açık olarak görülmektedir: Nübüvvet görevi mârifetullahtan sonra sahih olur. Zirâ o resûller, kendisine itaat olunan ve ibâdet edilen Allah'ın elçileri olduklarının bilinmesi için nübüvvet kurumu Allah'ı tanıma bilgisi olan mârifetullahtan

²²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 1/108; Mehmet Şaşa, "Kâdî Abdülcebbâr'ın Mârifetullah Teorisi",

Kelâm Araştırmaları Dergisi 17/1 (2019), 153-184.

sonra gelmesi gereken bir i'tikâd alanıdır. Böylece insanlar, Allah'a itaat etmenin farz olduğunu kabul etmiş olurlar. Kendisine itaat edilen Allah, kullarına mükellef oldukları görevlerinden dolayı onları nimetlendirendir. Bu durumda Allah, kullara nimet verdikten sonra O'na itaat etmek ve kulları maslahatlar konusunda bilgilendirmek peygamberlere farz olur. Aynı şekilde o insanlara akılla idrâk edilecek zorunlu bir ilim ve nazarla idrâk edilecek bir ilmi iktisab da gerekir. İnsanlar, bizzat Allah'ı tanımaktan âciz olduklarından hisleri ile Allah'ı idrâk edemezler. Allah'ın eserlerindeki sanatının açıklığından ve hikmetinin mükemmelliğinden Allah'ı zâtı ve sıfatı ile tanıma yolu ortaya çıkmış olmaktadır. Bu durum ise itibârî ve nazarî idrâk ile ortaya çıktığı için nazar ve istidlâl ile gerçekleşir. Eğer Allah dileseydi, insanlar zorunlu ilimle de Allah'ı idrâk edebilirlerdi. Fakat deliller ile Allah'ı tanımak hikmet açısından daha etkilidir. Zorunlu ilimle Allah'a ulaşmak mümkün değildir. Mârifetullah'a ancak nazar ve istidlâl yolu ile ulaşılır. Böylece insanlar arasında derece farklılıkları ortaya çıkmış olur. Yâni Allah'ı tanıma noktasında daha çok tanıyan ve daha az tanıyan şeklindeki farklılıklar belirginleşmiş olur.²²⁹

İmâm-ı Mâverdî, kişiyi mârifete ulaştıran yolları hudûs ve tevhid delilleri üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Ona göre bu deliller üzerinden mârifetullah'a ulaşan kişi Allah'ın insana bildireceği teklifi hükümleri yerine getirebilmesi için nübüvvetin gerekliliği inancına ulaşmış olur. Bu deliller şunlardır:

1. Âlemin hâdis olması, kadîm olmaması (Hudûs delili)
2. Âlemi yaratan ezeli bir muhdis vardır. (Muhdisun kadîmun)
3. Allah ortağı olmayan tek ilâhtır. (Tevhid delili)

Mârifetullah-nübüvvet bağlamında İmâm-ı Mâverdî'nin mârifetullah anlayışı ile Kâdî Abdülcebbâr'ın mârifetullah teorisi karşılaştırıldığında her iki âlimin de mârifetullah-nübüvvet görüşlerinin birçok noktada ortak olduğu anlaşılmaktadır. Bu ortak görüşleri ve arka planları şu şekilde izah edilebilir: Hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî, marifetullahın nübüvvetten önce olması gerektiği hususunda hemfikirdir. Kâdî Abdülcebbâr, mârifetullah'a ulaşmayı istidlâli aklın kişiye kıldığı ilk vâciplerden kabul ederken İmâm-ı Mâverdî, kişiye böyle bir vucûbiyet yüklememekle birlikte

²²⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 9.

mârifetullaha ancak ilmi iktisâbla ulaşılabileceğini savunmuştur. Her iki âlimin de mârifetullaha ancak nazarla ulaşılabileceğini ve bunun zorunlu bilgiyle olmayacağını ifade etmeleri bu hususta ortak oldukları yönlerin en önemlisidir. Nazarın mâhiyeti, hükmü ve nasıl olması gerektiği konusunu Kâdî Abdülcebbâr daha tafsilatlı ele alırken İmâm-ı Mâverdî daha az örneklerle dar bir çerçevede meseleye değinmiştir. Yine her iki âlim de âlemin hudûsu ve Allah'ın tekliği üzerinde yapılan istidlâl (burhân-ı temânu delili)²³⁰ yöntemi ile mârifetullaha ulaştıktan sonra maslahat ve mefsedetlerin bildirilmesinin ancak peygamberler aracılığı ile mümkün olacağını yani Allah'ın varlığının delili ortaya konmadan nübüvvetin ispat edilemeyeceğini delillendirmiştir. Nübüvvetin gerekliliğini Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın adl ve hikmet sıfatlarına bağlarken İmâm-ı Mâverdî, genelde teklifi hükümlerin özelde ise maslahat ve mefsedetlerin bildirilmesinin gerekliliğine dayandırmıştır. İmâm-ı Mâverdî burada lafzî olarak Allah'a herhangi bir vucûbiyet yüklemese de özellikle teklifi konuların bildirilmesi konusunda peygamberin gerekliliğini elzem olarak görmüştür.

İmâm-ı Mâverdî'de mârifetullahtan sonra özellikle maslahatların ve mefsedetlerin peygamberler aracılığıyla bildirilmesi ile bu durumun nübüvvetin zorunluluğunu gerektirmesi mârifetullahın zorunlu değil iktisâbî bir nazarla gerçekleşmesi gerektiği görüşleri Kâdî Abdülcebbâr'da da ortak

²³⁰ Burhân-ı Temânu: "Alı koymak, engellemek, mâni olmak" anlamındaki men' kökünden türeyen ve "birbirine engel olmak, karşı koymak" mânasına gelen temânu' ile burhan kelimesinden oluşan bir terkiptir. İrade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden delilin adıdır. Buna göre evrende iki veya daha fazla ilâh bulunsaydı ilâhlardan biri bir şeyin olmasını diğeri ise olmamasını isteyebilirdi. Bu durumda ya her ikisinin irâdesi geçerli olur ya hiç birinin geçerli olmaz ya da sadece birinin istediği olur. Birinci şık iki zıddın birleşmesini ikincisi de acziyeti gerektirdiğinden muhaldir. Üçüncü şıkta ise kendisine özgü iradesi bulunmayan varlık ilâh olamayacağından sonuç itibarıyla yalnızca irâdesi gerçekleşen ilâh olur. Görüldüğü üzere burhân-ı temânuun akla gelebilen şıklarından sadece "tek ilâh" alternatifinde evrenin varlığı ve düzeni imkân dâhiline girebilmektedir. Topaloğlu-Çelebi; Burhân-ı Temânu, 60. Sık kullanılan başka bir tevhid delili de Burhân-ı Tevârüdtür: "Gelmek, hazır olmak; inmek" mânalarına gelen vürüd kökünden türemiş "birlikte gelmek, birlikte hazır olmak" anlamındaki tevârüd ile burhan kelimesinden oluşan bu terkip farazi ilâhlara âit kudretin değerlendirilmesine dayanarak Allah'ın birliğini ispat etmeyi amaçlayan delildir. Buna göre âlem ya birden fazla ilâhın kudretiyle var olmuş ya her biri tarafından ayrı ayrı yaratılmış ya da sadece birinin kudretiyle meydana gelmiştir. Birinci ihtimalde sözü edilen kudretlerin her biri tek başına yeterli olmayıp âcizlik ifade eder âciz bir varlık ise ilâh olamaz. İkinci ihtimalde biri tek başına başarabiliyorsa ikincisine gerek kalmaz çünkü bir mâlûle (sonuca) iki illet etki etmez. Üçüncü ihtimalde ise sadece kendi kudretiyle âlemi meydana getiren varlık ilâhitir tesirleri bulunmayan diğerlerinin ilâhlıkları söz konusu olamaz. Topaloğlu-Çelebi, "Burhân-ı Tevârüd", 60.

düşünceler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu da “mârifetullah nübüvveti gerektirir.” temelinde mârifetullahın nübüvveti, nübüvvetinde mârifetullaha delil olacağını göstermiştir. İmâm-ı Mâverdî'nin mârifetullahın nübüvveti delil olması hakkındaki görüşlerinin Kâdî Abdülcebbâr'ın bu konudaki görüşlerine çok yakın benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.

3.1.5. Teklifin Nübüvveti Delil Olması

Teklif kelimesi, lugat anlam olarak “bir şeye düşkün olmak, bir işi güçlüğüne rağmen üstlenmek; bir kimseye sıkıntılı ve meşakkatli bir iş yapmasını emretmek, muhataba külfet yüklemek, yapılmasında veya yapılmamasında zorluk olan şeye teşvik etmek” anlamına gelen “kelef” kökünden türemiştir. Terim anlamda ise mezhepsel farklılıklar olmakla birlikte genel anlamda şöyle tanımlanmıştır: “Allah'ın kulunu bir işi yapma veya yapmama konusunda yükümlü tutması” olarak ifade edilmiştir.²³¹ Teklif konusuna eserlerinde geniş yer ayıran Kâdî Abdülcebbâr, teklifi terim olarak şöyle tanımlamıştır: “özü itibarıyla faydayı elde etme veya zararı def etme bakımından yapması ya da yapmaması gerekenler konusunda muhâtabı bilgilendirmektir.”²³² Kâdî Abdülcebbâr, her konuda olduğu gibi bu konuda da dil bilimci ve kelâmcı yönünü mecz ederek meseleleri tahlil etmiştir. İmâm-ı Mâverdî ise diğer konularda olduğu gibi teklif konusunda da kavramın semantik tahlili ve lugat anlamları üzerinde durmadan doğrudan terim anlamını vermiştir. Ona göre teklif, “taabbudî açıdan şeriatın gerektirdiği şeyleri yerine getirme yükümlülüğüdür.”²³³ Bunu da iki maddede tasnif etmiştir.

1. Emir ve nehiy olarak Allah'ın emrine taalluk eden şeyler.
2. Kulların haklarına taalluk eden meseleler.

İmâm-ı Mâverdî, teklifi dinî bir terim olarak “yükümlülük” şeklinde tanımlarken, Kâdî Abdülcebbâr, bu kavramı “bilgilendirme” olarak tanımlar. Her iki âlimin teklif anlayışı, bağlı oldukları i'tikâdî düşünce sistematığı doğrultusunda şekillenmiştir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr, teklif kavramını hüsün-kubuh ve salah-aslah ilkeleri temelinde açıklarken; İmâm-ı Mâverdî, konuyu maslahat merkezli bir yaklaşımla temellendirmiştir. Gerek dil

²³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 11/293-94; *Şerhu'l-usûl*, 2/338.

²³² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/338.

²³³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 15.

bilimcilerin gerekse kelâm âlimlerinin teklif kavramına dair tanımlarından yola çıkıldığında, teklifin kul açısından sıkıntı, zahmet ve meşakkat ifade ettiği anlaşılmaktadır. Terimsel anlamda ise teklif, Allah'ın kullarına yapmaları veya yapmamaları gereken hususları (emir ve yasakları) peygamberleri aracılığıyla bildirmesidir.

Teklif, mârifetullah gibi nübüvvet doğrudan değilse de dolaylı olarak delâlet eden konular arasında yer almaktadır. Zira mârifetullahın ve teklifin gerçekliği, nübüvvetin varlığını ve zorunluluğunu da beraberinde getirmiştir. Bu sebeple kelâm âlimleri hem mârifetullahı hem de teklifi nübüvvetin ispatında delil olarak kullanmışlardır.

İmâm-ı Mâverdî, teklifi hükümlerin insanlara bildirilmesinin nübüvvet için delil olmasını şu şekilde izah etmiştir: “İnsanlar, Allah'ın göndermiş olduğu şeriatı ile idare edildiklerinde, uyulması gereken dine bağlı kaldıklarında, şeriatın hükümleri konusunda ihtilaf etmemiş ve hevâlarına uymamış olurlar. Böylece insanlar, bu teklif sayesinde nereden gelip nereye gittiklerini, sorumluluklarını ve bâtinî (kalbî) yönlerini mutmain etmiş olurlar. Peygamberler aracılığı ile insanlara bildirilmesi mümkün olan teklifi hükümler farklı görüşleri ortak noktada birleştirir. Aynı zamanda câzibeli haklardaki ihtilaf da en aza iner. Yine teklif sayesinde insanlar hayır üzere yarışır ve azaptan da korku içinde olurlar.”²³⁴

İmâm-ı Mâverdî, yukarıda ifade etmiş olduğu teklifin sonucunda ortaya çıkan durumların ancak meşru dinin ortaya koyduğu hukuk sayesinde gerçekleşeceğini ve peygamberler aracılığı ile bildirilen din sayesinde insanların maslahata ulaşacağını, bir kanun koyucu olmadan da insanların maslahat üzerinde birleşmesinin mümkün olmayacağını vurgulamıştır. İmâm-ı Mâverdî'nin emir ve nehiyler konusunda aklın yetkinliğine yer vermemesi teklifi hükümleri maslahat zemininde değerlendirmesi ve teklife konu olan hükümlerin ancak nebîler aracılığı ile gerçekleşeceğini ifade etmesi Kâdî Abdülcebbâr ile ortak görüşleri arasında sayılmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr ise teklif konusunu muhtelif eserlerinde uzun ve detaylı bir şekilde ele almıştır. Ancak biz burada teklif konusunun her ayrıntısına girmeden nübüvvet delil olmasını ana hatları ile ifade etmeye çalışacağız. Kâdî Abdülcebbâr'a göre peygamber göndermek Allah'a vaciptir.

²³⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 15.

Bunun sebebi ise Allah Teâlâ'nın kullarına teklifte bulunmasıdır. Eğer Allah kullarını sorumlu tutmasaydı hiçbir şey ona vacip olmazdı. Teklifte bulununca, kulların akılla bilemedikleri sorumluluklarını bildirmek üzere peygamber göndermesi de vacip olmuştur. Kâdî Abdülcebbâr, sem'î teklife taalluk eden emir ve nehiylerin mükellefe bildirilmesinin öneminden hareketle teklifin nübüvvet için açık ve zorunlu bir delil olduğunu ifade etmiştir.²³⁵ Böylece teklife konu olan hüküm çerçevesinde nübüvvetin gerekliliği de ortaya çıkmış olmaktadır. Ona göre teklifin nübüvvetle olan zincirleme ilişkisi şu şekilde formulüze edilebilir:

1. Mükellif: İnsanlara sorumluluk yükleyen tek varlık olan Allah kast edilir.
2. Teklif: İnsanlara bildirilmesi gereken emir ve nehiyeler.
3. Peygamberler (Nübüvvet): Allah'ın, insanlara teklifi hükümleri bildirmek için yine insanlar içinden seçtiği elçileri.
4. Mükellef: Peygamberlerin bildirmiş olduğu emir ve nehiylere muhatap olan kitle.
5. Teklifin Sonucu: Mükellefin yerine getireceği teklifi hükümlerin sonucunda insanın sevaba ve faziletlere ulaşması.

Ona göre teklif, Allah açısından iyi olan bir fiildir. Bu fiilin ise Allah'ın adâlet ve hikmet sıfatı temelinde maslahata uygun olarak insanın aklı ile bilemeyeceği hükümlerin peygamberler aracılığı ile insanlara bildirilmesi elzemdır. Buradaki zorunluluk “vücup Alallah” kapsamında Allah'ın peygamber göndermesinin zorunluluğunu ifade eder. Bu yaklaşım, Mu'tezilî düşünce ile Eş'arî düşünceyi ayıran temel görüş farklılıklarından biri olduğu gibi Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî'nin de bu husustaki önemli fikir ayrılıklarından birini oluşturmuştur.

Her iki âlimin yukarıda genel hatlarıyla değindiğimiz görüşlerinden hareketle şu sonuca ulaşılması mümkündür: İmâm-ı Mâverdî de tıpkı Kâdî Abdülcebbâr gibi, teklifi hükümlerin mükellefe bildirilmesi noktasında peygamberlerin gerekliliğini teklif kavramı üzerinden temellendirme gayreti içindedir. Nitekim İmâm-ı Mâverdî, bu konuyu *A'lâmü'n-Nübüvve'de* müstakil bir başlık altında da ele almıştır. Her iki düşünür, teklifi hükümlerin

²³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/422; Mustafa Bokurt, “Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 211-231.

mükelleflere ancak peygamberler aracılığıyla bildirilebileceği ve bu sebeple nübüvvetin zorunlu olduğu hususunda hemfikirlerdir. Ancak delillendirme yöntemlerinde farklılık göze çarpar. Kâdî Abdülcebbâr, teklif-nübüvvet ilişkisini aklî istidlâllerle ve Mu'tezilî düşünce ilkeleri çerçevesinde açıklarken; İmâm-ı Mâverdî, bu gerekliliği insanların maslahatı temelinde ele almış ve toplumsal düzen açısından peygamberlerin varlığını gerekli görmüştür. Bununla birlikte İmâm-ı Mâverdî, bu konuda Allah'a herhangi bir vucûbiyet izafe etmemiş, sadece bunun aklen uygun ve gerekli olduğunu vurgulamıştır. Sonuç olarak, her iki âlim de teklifi nübüvvet için önemli bir delil olarak kabul etmiş; ancak bunu temellendirmede farklı yöntemler benimseyerek aynı sonuca ulaşmışlardır: Nübüvvetin gerekliliği, teklifin gerçekleştirilmesi için zaruridir.

3.1.6. Mûcize

Nübüvvetin doğruluğunu ispat eden en güçlü delil olarak kabul edilen mûcize, ilâhî kaynaklı bir fiil niteliği taşıması bakımından, nübüvvet iddiasının ispatında ortak bir delil olarak öne çıkmaktadır. İslâm âlimleri, bu konuyu nübüvvet bahsi içerisinde yoğun biçimde ele almış; mûcizenin şartları, nitelikleri ve imkânı gibi meseleleri geniş bir çerçevede tahlil etmişlerdir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî de eserlerinde mûcize konusuna kayda değer ölçüde yer ayırmış ve konuya ilişkin kapsamlı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Her iki âlimin görüşlerini incelemeye geçmeden önce, mûcize kavramının lugat ve terim anlamlarını açıklayarak meseleyi kavramsal bir zeminde ele almak yerinde olacaktır.

“معجزة”, “Bir şeye güç yetirememek” anlamındaki “عجز” kökünden türeyen مؤجز (aciz bırakan) kelimesinin isim şeklindeki hâlidir. Sonundaki “ة” harfi ise mübâlağâ anlamı için kullanılmıştır. Terim olarak ise mûcize; “peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gösterdiği ve herkesi benzerini meydana getirmekten aciz bırakan tabiatüstü olay” şeklinde tanımlanır.²³⁶ Kâdî Abdülcebbâr, mûcize kavramının mâhiyetini kelâm sistematigi içerisinde lugat ve terim anlamları üzerinde durmak suretiyle semantik tahlile tâbi tutmuştur. Bununla birlikte mûcizenin şartları ve gerçekleşme koşulları ile de ilgili görüşlerini detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Kanaatimizce

²³⁶Cürcânî, Şerhu'l-mevâkif, 3/398; İsfahânî, “Mûcize” 547.

Kādî Abdülcebbâr'ın bu detaylı ve analizci yaklaşımının temelinde mütekellim ve dilbilimci kimliğinin bulunduğu gerçeğini ifade etmemiz vâkıya aykırı olmayacaktır. İmâm-ı Mâverdi ise Kādî Abdülcebbâr da olduğu gibi mûcize kelimesinin teferruatlı bir şekilde sözlük anlamı, mâhiyeti ve genel şartları üzerinde durmamıştır. *A'lâmü'n-Nübüvve'nin* muhteviyatından da anlaşılacağı üzere mûcize kavramının terim anlamı ve mûcizenin nübüvvetin doğruluğu için elzem bir şart olması gerektiği gibi hususlar hakkında kısa bilgiler vermekle yetinmiştir.

Kādî Abdülcebbâr'a göre mûcize, bir kimsenin peygamber olduğunun anlaşılması ve onun doğruluğunun tasdiki için olması gereken önemli bir şarttır. Peygamberlerin nübüvvet iddialarına delil olan birçok husus bulunmakla birlikte bu iddialarını mûcize ile ispatlamaktan başka bir yol bulunmamaktadır. Ona göre nübüvvetin temelinde bulunan maslahat ve hikmeti bizlere öğretecek olan peygamberlerin, Allah tarafından gönderildiklerini ispatlamak için mûcize göstermeleri zorunludur.²³⁷ O, nübüvvet konusu içinde mûcizenin önemini bu ifadelerle ortaya koyduktan sonra lugat ve ıstılâhî anlamda mûcizenin gerçekliğini anlama ve anlamlandırma çabası içine girmiştir. Bu minvalde o, öncelikle mûcize kavramının lugat anlamı üzerinde durmuştur. Ona göre mûcize kelimesi “Mukdir” yani başkasını kadîr kılan kelimesinde olduğu gibi “İf'al” vezninde “başkasını âciz bırakan” anlamında ismi fâil kalıbında kullanılmıştır. Sonundaki “tâ” ise mübalağa anlamı içindir. Ona göre “mûcizetun” kelimesi “fâidetun” kalıbında (vezninde) olmak zorundadır. Çünkü her ikisi de if'al vezninden ismi fâil anlamındadır. Mütekellimler, her iki kavramı da aynı vezinde kullanmışlardır. Ekderahû (ona güç yetirdi), A'cezhû (onu âciz bıraktı).²³⁸

Kādî Abdülcebbâr, mûcize kelimesinin terim anlamını ise şu şekilde ifade etmiştir: “Mûcize, nübüvvet iddia eden müddainin iddiasının doğruluğuna delâlet eden fiildir.”²³⁹ Yani insanın benzerini getirmekten âciz kaldığı ve mûcizenin de onları âciz bıraktığı fiil olarak tanımlamıştır. Mûcize kavramının lugat ve ıstılâhî anlamları karşılaştırıldığında Kādî Abdülcebbâr'ın bu kavramları paralel tanımlar olarak kabul ettiği

²³⁷ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l usûl*, 2/430-36; Kādî, *el-Muğnî*, 16/147-48.

²³⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-muğnî*, 16/197.

²³⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/430.

anlaşılmaktadır. Zira her iki anlamda (lûgat ve ıstılah) da insanların onun benzerini getirmekten âciz kaldıkları anlamı bulunmaktadır.

İmâm-ı Mâverdî ise mucizeleri Allah tarafından gerçekleştirilen fiiller olarak kabul etmiş ve bunların insanların tabiatına uygun olmasının gerekmeceğini ifade ederek âdetleri yıkan hârikulâde fiiller anlamında tarif etmiştir.²⁴⁰ İmâm-ı Mâverdî, mucize kelimesinin lûgat anlamı üzerinde durmayarak doğrudan mucizenin ne olması gerektiği konusunda genel bir çerçeve çizmiştir. Ona göre mucize, peygamberlerin nübüvvetlerini tasdik ettirmek için getirdiği birer delil ve birtakım özelliklerinden dolayı beşer gücünü aşan olaylardır. Bu özellikler ancak kudreti ilâhi ile güç yetirilebilir. Bundan dolayı Allah, bu mucizeleri peygamberlerin risâletini tasdik etmeye tahsis etmiştir. İmâm-ı Mâverdî, mucizenin geçerlilik şartını teklif zamanı ile sınırlı tutmuştur. Teklifin ortadan kalkması (kıyâmetin kopması) ile mucizenin nübüvvete delil olması geçersiz olur. Çünkü bu durumda en büyük mucize kıyâmetin kopmasıdır. Mucizede aslolan hârikulâdelik yani beşer üstü olmasıdır. Mûtat olan olaylar yani insan gücünün yettiği fiiller ise hem doğruya hem de yanlışâ şâmil olduğu için mucizeden ayrılır. Mucize her ikisine değil sadece doğruya delâlet eder.²⁴¹

İmâm-ı Mâverdî, mucizenin beşer üstü olması, Allah'ın fiili olması ve nübüvvet iddia edenin doğruluğuna en büyük delil olması noktasında Kâdî ile hem fikirdir. Mucizenin etimolojik kökeni hakkında İmâm-ı Mâverdî'nin, açıklayıcı bilgileri bulunmasa da Kur'ân'ın icâzı hakkında yapmış olduğu tanımdan hareketle bu kavramın lûgat anlamında Kâdî Abdülcebbâr ile aynı görüşte olduğu ifade edilebilir. İmâm-ı Mâverdî, Kur'a'nın icâzını şu şekilde tanımlamaktadır: “ Kur'ân, insanların ve cinlerin benzerini getirmekten acze düştükleri lafızların belâgatı, mânâ bütünlüğü ve nazım güzelliği açısından mu'ciz bir kelâmdır.”²⁴² Mucizenin genel hatları konusunda İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın aynı görüşte oldukları görülmektedir. Bu hususta aralarında ciddi görüş ayrılıkları bulunmamakla birlikte temel metodoloji noktasında farklılık gösterdikleri söylenebilir. Örneğin, genelde nübüvveti, özelde ise mucizeyi reddeden Berâhime, Sümeniyye gibi gruplara yönelik eleştirilerde İmâm-ı Mâverdî bu konuya yalnızca birkaç cümle ile temas

²⁴⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25.

²⁴¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-29.

²⁴² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 54.

ederken; Kâdî Abdülcebbâr, meseleye kelâmî bir perspektiften yaklaşmış, daha kapsamlı bir bilgi örgüsü içerisinde detaylı açıklamalara, çeşitli örneklendirmelere ve ikna edici delillere yer vermiştir.

Kâdî Abdülcebbâr, mucize hakkında *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'ye göre *el-Muğni*'de daha geniş îzah ve tahliller yapmış ve her iki eserinden hareketle mucize hakkında şunu ifade etmiştir: “Allah Teâlâ'nın göndermiş olduğu peygamberinin davet ettiği şeyde onun doğruluğunu onaylayan bir ilimdir. İnsanlara maslahatların ve hikmetin öğretilmesinden dolayı nübüvvet nasıl elzem oluyorsa nübüvvetin doğruluğu için mucize de şarttır. Dolayısıyla mucizenin nübüvvetle delil olduğunu kabul etmek nübüvvetin sahih olması için asıldır.”²⁴³ Kâdî Abdülcebbâr'a göre mucizeler delâleti açısından nübüvvetin doğruluğunun delilleridir. Çünkü mucizeler nübüvvet hakkında tasdik durumunun gerçekleşmesi anlamı taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbâr'ın ve İmâm-ı Mâverdî'nin mucize ifadesinden özellikle âsânın yılanı dönüşmesi, denizin yarılması, dağdan devenin çıkması, şakkul kamer gibi hissi mucizelerle Hz. Peygamberin, Hz. Ali ve Ammar'ın ölümleri hakkındaki haberî mucizeleri kastettikleri eserleri üzerine yapılmış çalışmalardan alışıması mümkündür. Mucizeleri sınıflandırmada hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî bir tasnif yapmamıştır. İcâzu'l-Kur'ân meselesinde ise Kâdî Abdülcebbâr, *Muğni'nin* 16. cildi olan ayrı bir eser kaleme alırken İmâm-ı Mâverdî, bu konuyu sadece *A'lâmü'n-Nübüvve* içerisinde bir konu başlığı ayırarak muhtasar şekilde ele almıştır.

Kâdî Abdülcebbâr, kelâmın diğer meselelerinde olduğu gibi mucize konusunda da eserlerinde *Muğni* ve *Şerhu'l-Usûl*'de özellikle Berâhime'den hayali bir kimseye sorular sordurarak (Fe in gîle- gîle leh) şeklinde bir cedel metodolojisi uygulamıştır. Bu bağlamda aklî delillerle hangi durumların mucize olabileceği ve bunların ne zaman resûllerin nübüvvetine delil olacağı konusunda inkârı ve şüpheyi gerektiren bütün ihtimalleri göz önünde bulundurarak mucizenin keyfiyeti ve mucizeyi bozan durumları geniş bir çerçevede tartışmıştır. Aynı metodun İmâm-ı Mâverdî'de de görülmesiyle birlikte İmâm-ı Mâverdî, konuların hacmiyle orantılı olarak hem konuyu hem de bu metodu daha az kullanmıştır.

²⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/431.

Kādî Abdülcebbâr, mûcize konusunun genel çerçevesini belirleyen Berâhime'nin; "Her insan mûcize gösterebilir dolayısıyla mûcize nübüvvete delil olmaz"²⁴⁴ iddiasını aklî delillerle ayrıntılı ve örneklendirme yöntemine başvurarak çürütmeye çalışmıştır. "Nübüvvetin getirmiş olduğu bilgilerin test edilme imkânı yoktur. Aklın test edemediği bilgiyi de aklın kabul etmesi düşünülemez."²⁴⁵ Şeklinde benzer bir iddiaya muhatap olan İmâm-ı Mâverdî ise bu iddiayı mûcizenin Allah'ın fiili ve beşer üstü olması gibi iki kısa delil ile cevaplandırmıştır. Benzer iddialara verilen cevapların usûl ve içeriğine bakıldığında her iki âlimin metodolojisi arasındaki kelâmî yöntemin farkını daha net şekilde görmemiz mümkündür. Kādî Abdülcebbâr, mûcize konusunu *el-Muğnî-15*'de kendi içinde fasıllara ayırmak suretiyle incelerken İmâm-ı Mâverdî, böyle bir metot takip etmediği için biz de çalışmamızı Kādî Abdülcebbâr'ın *Muğnî-15*'deki bu metodu çerçevesinde sürdürmeyi uygun görüyoruz.

3.1.6.1. Mûcizenin Nübüvvete Delil Olması

Mûcizenin, nübüvvetin ispatında güçlü bir delil olduğu yönündeki kabul, bu alanın en önemli argümanlarından biri olarak öne çıkmaktadır. Zira mûcize, nübüvvet iddiasının güvenilirliğini test etmede vazgeçilmez, somut bir ölçüt olarak değerlendirilir. Müelliflerimiz Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî de bu konuyu eserlerinde nübüvvetin öncelikli delili olarak ele almışlardır. Araştırmamıza, Kādî Abdülcebbâr'ın konuya ilişkin görüşleriyle başlayacağız.

Kādî Abdülcebbâr'a göre mûcize, resûlün nübüvvetinin doğruluğuna doğrudan delil olan "hârikulâde" tek olaydır. Zirâ bu tür olaylar gerçekleşme yönüyle tasdik konumundadır. Yâni mûcizenin gerçekleşmesi Allah'ın elçisinin doğruluğunu tasdik etmesidir.²⁴⁶ Ona göre mûcize türünden olaylar resûlün nübüvvet iddiasını takiben hemen akabinde Allah tarafından gerçekleştirilmesi onun nübüvveti için tasdik olur. O, bu durumu şu örnek üzerinden izah etmiştir: "Zeyd, Amr'a elçi olarak gönderildiğinde, Amr onun gerçekten elçi olup olmadığını doğrulamak amacıyla bir delil talep edebilir. Bu durumda Amr, Zeyd'e şöyle diyebilir: 'Eğer iddianda doğruysan elini

²⁴⁴ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/168-81.

²⁴⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

²⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûl*, 2/423.

başının üzerine koy.’ Zeyd bu fiili gerçekleştirdiğinde, daha önce belirlenen şart yerine geldiğinden dolayı Amr’ın onu tasdik etmesi gerekir.”²⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, Zeyd örneğinden hareketle Allah tarafından insanlara gönderilen elçinin doğruluğunun tasdik edilmesi için ondan delil istenmesini ve bu minvalde fâilinin Allah olarak mûcize gösterilmesini elzem görmüştür. Onun bu örneği konunun anlaşılması açısından oldukça açıklayıcı ve somut bir örnek oluşturur.

İmâm-ı Mâverdî de nübüvvetin doğruluğuna ancak mûcize ile ulaşılacağını bundan dolayı da her nebînin iddiasını doğrulayan mûcize göstermesinin vucûbiyetini ve mûcizeden sonra da nebîlere tâbi olmanın gerekliliğini savunmuştur. İmâm-ı Mâverdî’ye göre mûcizeler, her peygamberin kendi döneminde meşhur olan şeye göre öne çıkmıştır. Örneğin Hz. Mûsâ döneminde sihir, Hz. İsâ döneminde tıp ve Hz. Peygamber döneminde edebiyat gibi.²⁴⁸ Dolayısıyla her nebî, nübüvvet iddiasını mûcize ile delillendirmiştir. Araştırmamızın ilerleyen bölümlerinde ayrıca değineceğimiz İcâzu’l-Kur’ân konusu da her iki âlim tarafından özelde Hz. Peygamberin nübüvvetine genelde ise nübüvvete delil olarak kabul edilmiştir.²⁴⁹ İmâm-ı Mâverdî, ayrıca hissi mûcizeler bağlamında Hz. Peygamberin fiillerinin, sözlerinin, ismetinin, nesebinin, cansız varlıklardan ve vahşi hayvanlardan zuhur eden hallerin mûcize olması gibi konuları, hadis rivâyetleri çerçevesinde işleyerek mûcizelerin nübüvveti doğrulama noktasında tek delil olduğunu ifade etmiştir.

Mûcizenin nübüvvetin ispatı açısından delil teşkil etmesi, her iki müellifin de üzerinde mutabık kaldığı temel konulardan biridir. İmâm-ı Mâverdî ve Kādî Abdülcebbâr, bu hususta benzer ifadelere yer vererek düşünsel bir paralellik sergilemişlerdir. Ancak konunun detaylandırılması, sistematik açıklamalarla temellendirilmesi ve temsili örneklerle zenginleştirilmesi bakımından, diğer meselelerde olduğu gibi bu konuda da Kādî Abdülcebbâr’ın daha öne çıktığı ifade edilebilir.

²⁴⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/168.

²⁴⁸ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 50; Hüseyin Maraz, “Mûcizenin Teolojik Açıdan Delil Oluşu ve İlahî Yasalarla ilişkisi”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 325-350.

²⁴⁹ Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15; Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 53-70.

3.1.6.2. Mûcizenin Şartları ve Sıfatları

Mûcizeyi tabii (mûtat) fiillerden ayırarak nübüvvetin doğruluğuna delil teşkil etmesini sağlamak amacıyla, hem İmâm-ı Mâverdî hem de Kâdî Abdülcebbâr, mûcizenin belirli vasıf ve şartlara bağlı olarak gerçekleşmesi gerektiğini ifade etmiştir. Bu şartlar, İslâm düşünce sistematığında genel kabul gören kriterler çerçevesinde değerlendirilmiştir. Kâdî Abdülcebbâr, mûcizenin niteliklerini ve gerçekleşme şartlarını farklı eserlerinde ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alırken; İmâm-ı Mâverdî, bu hususa *A'lâmü'n-Nübüvve'de*, “nübüvvetin ispatı” bağlamında daha özet bir biçimde temas etmiştir. Ancak İmâm-ı Mâverdî'nin ilgili meseleler içerisinde dağınık olarak yer verdiği değerlendirmelerden yola çıkarak, onun da mûcizeye dair belli başlı şartları benimsediği ve bu noktada Kâdî Abdülcebbâr ile benzer bir düşünceyi paylaştığı sonucuna varmak mümkündür. Bu çerçevede, mûcizenin şartlarını sistematik bir biçimde ele alan Kâdî Abdülcebbâr'ın yaklaşımını temel alarak her iki müellifin görüşlerini karşılaştırmalı biçimde değerlendirmek isabetli olacaktır. Buna göre, bir fiilin mûcize olarak kabul edilebilmesi için şu temel şartlara sahip olması gerektiği ortaya konulmuştur:

1. Her iki âlim de mûcize olan fiilin doğrudan veya hükmî açıdan Allah tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre nübüvvet iddiası ile ortaya çıkan peygamber, nübüvvetini delillendirmek için mûcizeyi Allah'tan talep etmeli ve mûcize bu talebe müteâkip Allah tarafından gerçekleştirilmelidir. Mûcize olan fiil ancak bu şekilde mûcizeyi talep eden resûlün doğruluğuna delil olur. Mûcize, nübüvvetin tasdikine mâtuf olarak iddia sahibinin iddiasına uygun olmalıdır. Bu durum mûcizeyi sihir, kehânet, yalancılık ve şa'bezelik gibi hallerden ayırmıştır. Ona göre nübüvvet iddiası ile bir kimseye gönderilen kişiden elçiliğini tasdik edecek delil istenmesi ve bu kimsenin ortaya koyacağı delilin onun doğruluğunu tasdik edici cinsten olması gerekir. Mûcizelerde bunun gibidir.²⁵⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Mûcizelerin Allah tarafından gerçekleştirilmesini mûcize olan fiilin en önemli şartı olarak kabul ettikten sonra bunları fâilin kudreti altına girenler ve fâilin kudreti altına girmeyenler şeklinde doğrudan ve hükmî (dolaylı) açıdan olmak üzere iki kategoride ele almıştır.

²⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/197-200; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-35.

1.1. Fâilin kudreti (aklî mucizeler) altına giren cinsten olanlar: Belirli bir seviyeye kadar insanın da yapabileceği ancak en nihâyetinde Allah'ın yarattığı fiillerdir. Şehirleri değiştirme, dağları benzerlerine nakletme, Hanînü'l-Ciz (hurma kütüğünün inlemesi)²⁵¹ ve Kur'ân bu türden mucizelere örnek olarak verilebilir. Kur'ân'ın bu türden mucize olması onun Allah'ın fiili yerine geçen –ses- konumunda olmasından kaynaklanmaktadır.²⁵²

1.2. Fâilin kudreti (hissi mucizeler) altına girmeyen cinsten olanlar: Ölüleri diriltme, körleri ve alaca hastalarını iyileştirme, dağdan deve çıkması ve âsâyı yılanı dönüştürme gibi mucizeler bu cinsten mucizelerdir.²⁵³

İmâm-ı Mâverdî de mucizeleri Allah Teâlâ tarafından gerçekleştirilen fiiller olarak kabul etmiş ve bunların insanların tabiatlarına uygun olarak gerçekleşmeyeceğini ifade ederek Kādî Abdülcebbâr ile bu hususta aynı görüşü paylaşmıştır. İmâm-ı Mâverdî, ayrıca mucizeyi insan kudretine dâhil olanlar ve tür olarak insan kudretinin üzerinde olanlar şeklinde bir ayrıma tâbî tutarak Kādî Abdülcebbâr'ın bu konudaki ayrımı ile önemli derecede paralellik göstermiştir. İmâm-ı Mâverdî, felsefecilerden bir zümrenin peygamberlerin getirmiş olduğu mucizelerin bir benzerini sihirbazların da gösterebileceğini iddia ederek mucizelerin ilâhi fiil olduklarını kabul etmeyen bu zümreye karşı şu iki delil ile mucizenin Allah Teâlâ'ya izâfe edilmesi gerektiğini ispatlamıştır:

1. Sihirbazlık akılları aldatır; mucize ise akılları destekler.²⁵⁴

2. Sihirbazlık öğrenilen bir olay ve bunu herkes yapabilir. Mucize ise öğrenilen bir olay değil onu iddia sahibinden başkası yapamaz.²⁵⁵ Hz. Mûsâ'nın âsâsının yürüyen bir yılan olup sihirbazların ortaya attıkları yılanları yakalayıp yutması ve Kur'ân'ın benzerinin getirilememesi buna en önemli örnektir.

²⁵¹ Ramazan Önal, “Hz. Peygamber'in Mucizelerinden Hanînü'l-Ciz Hâdisesi ((Mahiyeti ve İntikal Şekli), *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2022), 416-423; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Abdülmünim Kaleci (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 6/67; Ebû'l-Ferec Nureddin Ali b. Burhaneddin İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Siretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 2/189.

²⁵² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/431.

²⁵³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/431.

²⁵⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-35.

²⁵⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22.

Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin, mûcize için en önemli şartın Allah tarafından gerçekleştirilen fiil olması konusunda görüş ayrılığına düşmeden benzer ifadeler kullanmak suretiyle ittifak ettikleri görülmektedir.

2. Her iki âlim de mûcizelerin nakzü'l-adât olması konusunda ittifak etmiştir.²⁵⁶ (İnsanlar arasında süregelen uygulamalara zıt olmalı) Kādî Abdülcebbâr'a göre toplumlar arasında süregelen âdetler tasdik için değil herkes tarafından işlenilen âdetler olduğu için nübüvvete delil teşkil etmez. Âdetler toplumların alışkanlıklarına aykırı olduklarında ve bu fiiller âdil ve hakîm bir fâil tarafından veya onun tarafından olduğu hükmünde bir amaca mâtuf olarak vukû bulduğunda kendisinden zuhur edenin doğruluğuna delâlet eder. Kādî Abdülcebbâr'ın yukarıdaki ifâdesinden hareketle mûcizeler peygamberlerin içinde yaşadığı toplumların alışkanlıklarına ve âdetlerine zıt olmalıdır. Aksi takdirde meydâna gelen olağanüstü olay nübüvvete delil olmaz. Örneğin nübüvvet iddiası için ortaya çıkan bir kimsenin bu iddiasına kanıt olarak güneşi doğudan doğdurup batıdan batırmasını gösterecek olsa bu iddiasını ispat etmiş sayılmaz. Dolayısıyla bu iddia onun doğruluğuna da delil teşkil etmez. Bu durumun nübüvvet iddiacısının doğruluğuna delil olması için güneşi batıdan doğdurma ve doğudan batırma şeklinde yapması gerekir. Ancak böyle bir durum, toplumun alışkanlıklarına ve süregelen âdetlere aykırı olarak nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delil olabilir.

Mûcizeyi olağan fiillerden ayıran temel gösterge ona şâhit olanlarda hayrete düşürücü durumların olmasıdır. Buna sebebiyet veren şey ise o fiilin toplumsal alışkanlıkların dışında meydana gelmesidir. Mûcizenin gerçekleşmesine tanık olan insanlar, dehşete düştükleri bu durumdan hareketle olayın büyük bir kudret tarafından gerçekleştiği düşüncesine ulaşmaları kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü Allah, insanlar içine yerleştirmiş olduğu âdetini peygamberlik iddiasında bulunan elçisini desteklemek için bozar. Bozulan bu âdet, insanları o elçinin doğruluğuna inandırmada en önemli delil olmuş olur.²⁵⁷

Mûcizenin nübüvvete delil olabilmesi için Kādî Abdülcebbâr'ın temel kriterler arasında kabul ettiği ve İslâm âlimleri tarafından da teyit edilen “nakzu'l-adât” olma şartının İmâm-ı Mâverdî'de de açık bir şekilde mûcize

²⁵⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/201; Kādî, *Şerhu'l-usûl*, 2/434.

²⁵⁷ Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 250.

için şart olduğu görülmektedir. İmâm-ı Mâverdî, mûcizenin beşer gücünün üzerinde olmasını Kâdî Abdülcebbâr'dan farklı olarak “hârikulâde” kavramıyla karşılarken, Kâdî Abdülcebbâr bunu “nakzu'l-âdât” olarak ifade etmiştir. Sözlük olarak aralarında anlam farkı bulunmayan bu kavramları Kâdî Abdülcebbâr, her toplumun kendi alışkanlıklarının zıttına olan fiil olarak kabul ederken İmâm-ı Mâverdî böyle bir ayrım yapmadan genel anlamda insanlığın sürdürdüğü geldiği alışkanlıklarının ve gücünün dışında bir fiil olarak kabul etmiştir.²⁵⁸

Mûcizeyi sihir, büyü, illüzyon ve el çabukluğu (şa'bezelik) gibi tecrübe edilen beşerî fiillerden ayıran en temel unsur, onun ilâhî kaynaklı oluşu ve belirli vasıfları haiz biçimde âdetin dışına çıkarak gerçekleşmesidir. Bu konuda Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî aynı görüşü paylaşmakta ve mûcizenin olağanüstü nitelik taşıması bakımından beşer gücünü aşan bir mahiyet arz ettiğini kabul etmektedirler. Hârikulâde bir fiilin insan kudretinin ötesinde olduğunu gösteren vasıflar noktasında iki âlim genel itibariyle fikir birliği içerisinde; ancak ayrıntılı bazı değerlendirmelerde sınırlı düzeyde ihtilaflara rastlanmaktadır. Özellikle mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delil teşkil etmesi bağlamında her iki düşünür, olağanüstü fiillerle insan eliyle gerçekleştirilen eylemleri karşılaştırarak bu yöndeki karşı iddiaları reddetmiş; neticede mûcizeyi nübüvvetin en güçlü ve vazgeçilmez delili olarak değerlendirmişlerdir.

3.Mûcize, nübüvvet iddia edenin iddiasını müteakip vâki olmalıdır.²⁵⁹ Hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî, mûcizenin nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğuna delil teşkil edebilmesi için, mûcizenin bu iddianın hemen ardından gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamışlardır. Zira Kâdî Abdülcebbâr'a göre mûcize, nübüvvet iddiasından önce meydana gelirse, bu fiil söz konusu iddiaya ve onun doğruluğuna işaret etmez. Böyle bir durumda mûcizenin, iddiada bulunan kimseye delâleti ile başkasına delâleti arasında fark kalmaz; yani mûcize herhangi bir şahsın nübüvvetini destekleyen özel bir delil olma niteliğini yitirir. Diğer bir ifadeyle, mûcizenin gerçekleşmesi ile iddianın ortaya konması arasında zaman farkı olması hâlinde, bu mûcizenin kime delâlet ettiği hususunda bir belirsizlik doğar. Bu

²⁵⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 26.

²⁵⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/432.

nedenle mûcizenin nübüvvet iddiasına müteakip meydana gelmesi zorunludur. Kādî Abdülcebbâr bu noktada, hocası Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye muhalefet ederek mûcizenin iddiadan önce meydana gelmesini (takdimini) reddetmiştir. Aynı şekilde mûcizenin iddiadan çok sonra gerçekleşmesini de (tehirini) kabul etmemiştir.²⁶⁰ Sonuç olarak Kādî Abdülcebbâr'a göre bir kimsenin nübüvvet iddiası ancak, bu iddiayı doğrudan takip eden mûcize ile geçerli ve doğrulanmış sayılır.

Kādî Abdülcebbâr, nübüvvet iddiasını bir mûcize ile gerçekleştirmiş olan peygamberin daha sonra gerçekleştireceği mûcizeleri araya belirli bir zaman girse de geçerli olarak kabul etmiştir. Çünkü mûcize için aranan şartlar bu kişi için sağlanmış bulunduğundan o kişinin peygamberliği kesinleşmiş olmaktadır. Bu bağlamda Kādî Abdülcebbâr, peygamberlik iddiası ile ortaya çıkan kimsenin gaybtan haber verdiği olayları nübüvvet iddiasından sonra gerçekleşen ve onun doğruluğuna delâlet eden açık mûcizeler olarak kabul etmiş ve bu bağlamda iddia sahibinin iddia ettiği gaybî haberlerin yeri ve zamanı geldiğinde vukû bulmasını o kimsenin nübüvvetinin doğruluğuna delil göstermiştir. Örneğin Hz. Peygamberin Hz. Ali'ye: "Sen bozguncu, süratle ortaya atılan ve zulmedenlerle savaşacaksın sözü ve Ammar'a: "Seni azgın bir topluluk öldürecek en son içtiğin şey bir bardak süttür."²⁶¹ sözlerini bu kâbilden haber olarak değerlendirmiş ve bu olayların gerçekleşmesini Hz. Peygamberin doğruluğuna delil olan mûcizeler arasında kabul etmiştir. Yine Kādî Abdülcebbâr, Hz. İsâ'nın beşikte iken konuşmasını iddia sahibinin kendisi olması durumunda mûcizenin nübüvvet iddiasına müteakip olma şartını burada aramamıştır. Zirâ Hz. İsâ'nın beşikte konuşması esnasında nübüvvet iddiası bulunmamakta ve bu mûcize kendini yenileyerek iddiayı doğrulamayı sürdürmektedir.²⁶²

İmâm-ı Mâverdî'ye göre de mûcize ile nübüvvet iddiasının birbirine yakın olması yâni mûcizenin iddiaya müteakip vâkî olması zorunludur.²⁶³ Eğer mûcize ile nübüvvet iddiası arasında zamansal anlamda bir yakınlık olmazsa o kişinin mûcize getirmesi ile peygamberliği ispat edilmiş olmaz. Çünkü mûcize, nübüvvetin sıfatıdır. Bu durumda mevsuf olmadan veya

²⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/213.

²⁶¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/433.

²⁶² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/432.

²⁶³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25.

mevsufla sıfat arasına zaman gibi hârici unsurların girmesi ile sıfatın ispat edilmesi muhal bir hal almış olur. İmâm-ı Mâverdî, Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi Hz. İsâ'nın beşikte konuşma mucizesini nübüvvet iddiası ile arasında zaman farkı bulunmasına rağmen onun nübüvvetine delil olarak kabul etmiştir. Ancak İmâm-ı Mâverdî, bunu Hz. İsâ'nın nübüvvetine bir hazırlık olma gerekçesine dayandırırken Kâdî Abdülcebbâr, Hz. İsâ'nın o esnada nübüvvet iddiasında bulunmamasına bağlamıştır. Dolayısıyla her iki âlim de farklı nedenlerden hareketle aynı sonuca varmıştır. İmâm-ı Mâverdî, genelde peygamberlerin özelde ise Hz. Peygamberin yakın bir zamanda meydânâ gelecek birtakım hâdiseleri haber vermesini ve mucize ile nübüvvet iddiasının arasının çok uzak olmaması kaydını getirmek suretiyle onun nübüvvetine delil olarak kabul etmiştir. Bu hususta İmâm-ı Mâverdî ile yukarıda da geçtiği üzere bu tür olayları açık mucize olarak kabul eden Kâdî Abdülcebbâr'ın görüş birliği içinde olduklarını söyleyebiliriz. Bu duruma ilâve olarak İmâm-ı Mâverdî, mütevâtir haberin önemine dikkat çekerek şu görüşü benimsemiştir:

Gelecekte, bir peygamberin haber verdiği mucizevî olaya şahit olanların sayısı, kendilerinden mütevâtir haber aktarılabilecek düzeyde çoklukta olursa, bu olay hem o dönemde yaşayanlar için peygamberin doğruluğuna bir delil teşkil eder, hem de sonraki nesiller için nübüvvetin ispatında geçerli bir kanıt olur. Ancak, mucizeye şahit olan topluluk mütevâtir derecede bir bilgi aktarımı sağlayacak kadar kalabalık değilse, onların şahitliği mucizeyi doğrudan görmeyenler açısından bağlayıcı bir delil niteliği taşımaz; zira bu durumda yalan üzerine birleşmeleri aklen mümkün görülür. Bu nedenle mucizeye doğrudan şahit olanlar, peygamberin çağrısına icâbet etmekle yükümlüdürler. Buna karşılık peygamberi ve mucizesini görmeyen kimseler, doğrudan bir mucizeyle muhatap olmadıklarından dolayı yükümlülük altına girmezler.²⁶⁴ İmâm-ı Mâverdî, meydana gelen mucizenin sonraki nesillere aktarımında mütevâtir haberin taşınması gereken nitelikler bakımından geçerli bir bilgi aracı olduğunu kabul etmiş; ayrıca mucizenin nübüvvet iddiasına yakın bir zamanda meydana gelmesi gerektiği görüşünde Kâdî Abdülcebbâr ile fikir birliği içinde olmuştur.

²⁶⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 26.

5. Her iki âlime göre mûcize, iddia sahibinin iddiasına uygun olmalıdır.²⁶⁵ İddia edilen şey, iddia sahibinin iddiasına uygun olmadığı takdirde iddiasına zıt bir durum ortaya çıkmış olur ki bu da onun doğruluğuna delil teşkil etmez. Bu durumu Kādî Abdülcebbâr şu şekilde izah etmektedir: “Bir kimse bir topluluğun huzurunda, ‘Ben falancanın size gönderdiği elçisiyim. Bunun alâmeti de bu sözüm ona ulaştığında başını hareket ettirmesidir’ dese; söz, belirtilen kişiye ulaştığı hâlde o kişi başını hareket ettirmez ve sakın kalırsa, bu durum elçinin yalancı olduğunu kesin olarak göstermese de, onun doğruluğuna da delil teşkil etmez.”²⁶⁶ İmâm-ı Mâverdî de bu şartı şu şekilde ifade etmiştir: “Şayet bir kimse nübüvvet iddiasında bulunur, ancak bu iddiasını destekleyecek herhangi bir hârikulâde olay (mûcize) ortaya koyamazsa, bu durum onun nübüvvet iddiasında yalancı olduğunu gösterir.”²⁶⁷

Kādî Abdülcebbâr, mûcizenin iddiaya mutabık değil iddianın zıttına olduğunda iddia sahibini yalanlamaya delil olamayacağını ileri sürmüştür. O, Mu‘tezile içerisinde kendisinin aksine bu durumu isim zikretmeden delil olarak kabul eden âlimler olduğunu ve bu hususta kendi görüşüne muhalefet edildiğini iddia ederek konu hakkında mezhep içinde ittifak olmadığını dile getirmiştir. Kādî Abdülcebbâr, mûcizenin iddia sahibinin iddiasının zıttına vâkî olmasını o kimsenin yalancılığına delil olamayacağı konusunu temellendirirken Müseylime hâdisesi üzerinden meseleyi delillendirmeye çalışanlara karşı bu olayın gerçek dışı ve abartılı olduğunu ifade ederek reddetmiştir. Kādî Abdülcebbâr’ın naklettiğine göre Müseylime, insanlar arasında “Ben Allah’ın size gönderdiği elçisiyim ve benim mûcizem şu kuyuya tükürdüğümde onun suyunun fışkırmasıdır.” iddiasında bulunmuş bazı rivâyetlere göre o esnada Allah’ın emri ile kuyunun suyu çekilmiş ve kurumıştır. Kādî Abdülcebbâr’a göre bu tür haberlerin gerçekleşme durumu söz konusu değildir. Belki meydana okuma bu şekilde vukû bulmuş olabilir ama Allah, onun iddiasını geçersiz kılmak için de olsa iddiasının zıttını gerçekleştirmez.²⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr’ın mûcize için aradığı bu şarta İmâm-ı Mâverdî, doğrudan veya dolaylı olarak temas etmese de bu şartın zıttına

²⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/432; Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 26.

²⁶⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/433.

²⁶⁷ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 29.

²⁶⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/430-36.

olacak bir durumdan bahsetmemesi ve bu husustaki genel yaklaşımından hareketle mûcizenin iddia sahibinin iddiasıyla uyumlu olması gerektiği kâidesini benimsediği söylenebilir.

İmâm-ı Mâverdî, mûcize olarak gerçekleşmesi gereken fiilin taşınması gereken şartlar konusunda, neden-sonuç ilişkisi bağlamında Kādî Abdülcebbâr ile büyük ölçüde paralel bir görüş ortaya koymuştur. Ancak Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî-15* adlı eserinde konuyla ilgili şartları daha ayrıntılı biçimde ele alarak meseleyi genişletmiştir. Buna karşılık, İmâm-ı Mâverdî söz konusu şartları yukarıda belirtilen çerçevede ele almakla yetinmiştir. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr, mûcizenin yalnızca şartlarını değil, mûcize gösteren kişinin nitelikleri, mûcizenin hangi hususlara taalluk edeceği ve hangi sınırları çizeceği gibi konuları da kapsamlı biçimde ele almıştır. Bu yönüyle Kādî Abdülcebbâr'a ait özgün değerlendirilmeler olarak kabul edilebilecek olan hususlar şöyle sıralanabilir.

1.Mûcize, âdil ve hikmet sahibi bir kimsenin niteliği olmalıdır. Bu bağlamda mûcizenin, nübüvvet çağrısına yönelik olması zorunludur. Aynı şekilde mûcize, sadece şahsî bir iddiayı desteklemek amacıyla ortaya konulmamalı; doğrudan peygamberlik davetiyle irtibatlı olmalıdır.²⁶⁹ Bu, mûcizeyi nübüvvetin bir delili kılan temel şartlardan biridir. Dolayısıyla nübüvvet iddiasında bulunan kişinin de adaletli ve hikmetli bir karaktere sahip olması gerekir. Zira adalet ve hikmetten yoksun bir şahsın, herhangi bir hârikulâde fiili nübüvvet iddiasını destekleyici bir delil olarak sunması, bu iddianın geçerliliği açısından yeterli görülmez.

Kādî Abdülcebbâr, mûcize gösteren kimsenin güvenilirliği açısından sahip olması gereken bu niteliği şu hikâye kurgusu içinde anlatmaya çalışmıştır: “Bir kimse, bir hükümdarın huzurunda kendisinin o hükümdarın halka gönderdiği elçisi olduğunu iddia etse ve bu iddiasının doğruluğunu ispatlamak amacıyla, hükümdarın belirli bir işareti —örneğin başına taç koyması— gerçekleştirmesini delil olarak ileri sürse; eğer hükümdar da bu işareti yerine getirirse, bu durum o kişinin elçilik iddiasını doğrulamış olur. Zira bu fiil, hükümdarın o kişiyi tasdik ettiğine delalet eder.”²⁷⁰ Böyle bir durumda Kādî Abdülcebbâr, mûcizenin yalancıyı tasdik için de olabileceği

²⁶⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/210

²⁷⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/435.

ihtimâlîne karşı mûcizenin kendisinde ortaya çıkan kişiyi doğrulamasının mümkün olmayacağını vurgulamıştır. Dolayısıyla Kâdî Abdülcebbâr, bir fiilin mûcize olabilmesi için o fiilin âdil ve hakîm bir kimse elinde zuhur etmesini vâcib kabul etmiştir.²⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr'ın mûcizenin hakikâtını ortaya çıkarması açısından öne sürmüş olduğu bu şartın kanaatimizce ölçülebilirliği zor olduğu gibi adâlet ve hikmet sahibi bir kimsenin objektif olarak bilinip tespit edilmesi de pek mümkün gözükmemektedir. İmâm-ı Mâverdî ise mûcizenin şartları ile ilgili olarak iddia sahibinin böyle bir vasfa sahip olması gerektiğine değinmemiştir.

2. Mûcizenin sadece nebîlere mahsus olması.²⁷² Kâdî Abdülcebbâr, bu hususta farklı açılardan ihtilaf olduğunu ifade etmiş ve kimlerin mûcize gösterip gösteremeyeceğini ya da mûcize diye ortaya konan şeyin mûcize olup olmadığını ifade etmek için bu ihtilafları birkaç başlık altında incelemiştir.

2.1. Yalancının yalanına delâlet açısından mûcize:²⁷³ Allah Teâlâ, nübüvvet iddiasında bulunan yalancıları tekzip etmek için onların iddialarını destekleyecek mahiyette hârikulâde fiiller yaratmaz. Onları yalanlamak için, iddialarına uygun olan bu tür olağanüstü fiilleri yaratmaması zaten yeterlidir. Çünkü iddia sahibinin yalancı olduğunu bilmesine rağmen onun talebine uygun şekilde bir mûcizevî fiil yaratmak, faydasız ve hikmetsiz bir eylem olur ki bu, Allah hakkında düşünülemez. Bu sebeple, mûcize dışında hakiki anlamda bir hârikulâde fiilden söz edilemez. Kâdî Abdülcebbâr, bu durumu Müseylime örneği üzerinden aktarılmış olan abartılı ve gerçek dışı rivayetlerle izah etmiştir.

2.2. Salih kimselerin mertebesini göstermesi açısından mûcize:²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, mûcizeler dışında başka hiçbir olağanüstü fiilin varlığını kabul etmez ve bu bağlamda salih kimselere atfedilen harikulâde olayları da kerâmet olarak değil, o dönemde yaşayan peygamberin nübüvvetini destekleyen mûcizeler olarak değerlendirir. Bu görüşünde, hocaları olan Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi takip ederek kerâmet anlayışını açıkça reddetmiştir. Çünkü ona göre bu tür harikulâde fiillerin varlığı, gönderildiği dönemdeki peygamberin mûcizesinin hem tasdiki hem de devamı anlamına

²⁷¹ Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 252.

²⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/211.

²⁷³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/236.

²⁷⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/241-242.

gelir. Ayrıca eğer hem peygamberler hem de salih kimseler olağanüstü fiiller gerçekleştirebilecek olursa, bu durumda ikisi arasında bir ayırım yapmak zorlaşacaktır. Dolayısıyla ona göre peygamberler dışında kimseye olağanüstü fiil isnat edilemez.

Mûcizeden başka olağanüstü fiillerin bulunmadığına dair ileri sürdüğü bir diğer delil ise, sahabe arasında bu tür olayların meydana geldiğine dair herhangi bir “mütevâtir” haberin bulunmamasıdır. Ona göre, eğer sahabe gibi bu tür fiillere en layık olan kişilerden böyle bir rivayet gelmemişse, onlardan sonra gelenler hakkında bu tür olayların vukû bulduğu iddiası kabul edilemez. Kâdî Abdülcebbâr, bu görüşünü, Mu‘tezile’nin mütevâtir haberler konusundaki titizliği doğrultusunda temellendirmiş ve mûcize ile karıştırılması riskine binaen kerâmet anlayışını reddetmiştir. Öte yandan, İmâm-ı Mâverdî’nin bu konuda herhangi bir görüş beyan ettiğine rastlanmadığından, Kâdî Abdülcebbâr’ın yaklaşımı ile karşılaştırma yapmamız mümkün olmamıştır.

2.3. İmamlarda zuhur etmesi açısından mûcize:²⁷⁵ Mûcizeyi yalnızca peygamberlerin nübüvvetini tasdik eden bir delil olarak kabul eden Kâdî Abdülcebbâr, İmâmiyye’nin “mâsum imamların ve hüccetlerin de mûcize gösterebileceği” yönündeki görüşlerini reddetmiş, bu tür iddiaların nübüvvetin ispatı açısından geçerli olamayacağını vurgulamıştır. Ona göre mûcize, sadece peygamberlere mahsus bir ilâhî fiildir.

Kâdî Abdülcebbâr, sıraladığı şart ve vasıflar çerçevesinde mûcizenin gerçekleşebileceğini ve ancak bu şartlar sağlandığında mûcizenin, peygamberin nübüvvet iddiasının doğruluğuna delil teşkil edeceğini kabul etmiştir. Ona göre bu şartlar ve vasıflar bilindikten sonra, mûcize ile hile (hiyel) veya göz boyama gibi aldatıcı fiillerin; gerçek bir nübüvvet iddiasında bulunan peygamber ile yalancı bir iddiacı arasındaki farkın anlaşılması mümkün hâle gelir. O, mûcize ile hiyel arasındaki farkları özel bir başlık altında sistematik şekilde ele almıştır. İmâm-ı Mâverdî ise bu konuya yalnızca yer yer temas etmiş, ancak ayrıntılı bir açıklama getirmemiştir. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr’ın belirlediği maddeler doğrultusunda, her iki âlime göre mûcize ile hiyel arasındaki farklar şu şekilde sıralanabilir:

²⁷⁵ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 15/242.

1. Mûcize, Allah tarafından veya O'nun tarafından hükmen gerçekleşmesine karşın hilede (hiyel) böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷⁶ İmâm-ı Mâverdî de yukarıda geniş olarak üzerinde durduğumuz gibi mûcizenin ilâhî kaynaklı hiyelin ise beşeri olduğu konusunda Kâdî Abdülcebbâr'a muhalefet etmemiş bu durumu iki fiil arasındaki temel fark olarak kabul etmiştir.

2. Mûcize, âdete aykırı hârikulâde olurken hiyelde böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷⁷ İmâm-ı Mâverdî için de mûcizenin en önemli vasfı insan kudretinin üzerinde güç yetirilebilir olmamasıdır. Hiyel ise her insanın yapıp tecrübe edebileceği bir fiildir.

3. Hiyelin öğrenilmesi ve öğretilmesi mümkün iken mûcize için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Yine hiyelde iştirak olurken mûcizede böyle bir şey yoktur. Hiyelde âlet ve edevâta ihtiyaç varken mûcizede herhangi bir vâsıtaya ihtiyaç yoktur.²⁷⁸ İmâm-ı Mâverdî, hiyelin öğrenilebilir bir fiil olduğunu ve herkes tarafından gerçekleştirilebileceğini, buna karşılık mûcizenin yalnızca nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin doğruluğunu tasdik amacıyla Allah tarafından gerçekleştirilen bir fiil olduğunu belirtmiş; bu yönüyle Kâdî Abdülcebbâr ile benzer görüş ve ifadeleri paylaşmıştır.

4. Büyücü ve hileci, hilesini bu sanattan olmayan ve onu bilmeyenleri etkileyecek şekilde yapar.²⁷⁹ Mûcize için ise böyle bir durum söz konusu değildir. O herkesi hayrete düşüren bir olaydır.

Mûcize konusu genel olarak değerlendirildiğinde, İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın bir fiilin mûcize olarak kabul edilebilmesi için öne sürdükleri şartlar ve konuya dair yaklaşımlarının büyük ölçüde örtüştüğü söylenebilir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, meseleyi daha detaylı bir biçimde ele almış, farklı yorumlarla zenginleştirerek konuyu geniş bir çerçevede incelemiştir. İmâm-ı Mâverdî ise her ne kadar eserinde mûcizeye önemli bir yer ayırmış olsa da, Kâdî Abdülcebbâr'a kıyasla daha öz ve muhtasar bir anlatımı tercih etmiştir. Sonuç itibarıyla her iki âlim, belirttikleri şartlar çerçevesinde mûcizenin peygamberin nübüvvet iddiasına yönelik en güçlü delil olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.

²⁷⁶ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 15/261; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-35.

²⁷⁷ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 15/261; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-35.

²⁷⁸ Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/236; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-35

²⁷⁹ Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, 15/261; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-35.

Mûcizenin nübüvvet için en önemli delil olduğu hususunda Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî arasında bir görüş birliği bulunduğu gibi, ekol düzeyinde değerlendirildiğinde, Mu'tezile ve Eş'arîye mezheplerinin de bu konuda ittifak ettikleri söylenebilir. Her iki kelâm ekolüne göre Allah'ın, peygamber olarak gönderdiği kişiyi mûcize ile desteklemesi vacip görülmüştür.²⁸⁰ Bu durum, mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğunu ispat eden en güçlü delil olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte bazı önde gelen Mu'tezilî kelâmcılar, mûcizeyi fer' (tali), nübüvveti ise asıl olarak değerlendirmiş; dolayısıyla nübüvvetin geçerliliği için mûcizenin tek başına yeterli bir delil olmayabileceğini ileri sürmüşlerdir.²⁸¹ Ancak bu yaklaşım, mûcizenin nübüvvetin ispatında vacip bir delil olduğu yönündeki genel kanaati ortadan kaldırmaz.

Mu'tezile ve Eş'arî âlimleri, mûcizenin şartları, nitelikleri ve nübüvvetin ispatındaki delil oluşu konusunda önemli ölçüde ortak bir zeminde buluşmuşlardır. Bu iki ekole mensup âlimler, meseleyi büyük ölçüde benzer aklî deliller ve yöntemlerle ele almışlardır. Her iki gelenek de başta Berâhime olmak üzere, İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925) ve İsmâ b. Verrâk (ö. 247/861) gibi kişi ve ekollerin mûcizeye yönelik eleştirilerine karşı benzer aklî yaklaşımlarla etkili cevaplar üretmişlerdir. Özellikle Berâhime'nin nübüvveti inkâr eden tezlerine karşı hem Mu'tezilî hem de Eş'arî âlimler, rasyonel savunular yapmış ve nübüvvetin aklî temellere dayanan zorunluluğunu ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr ve Bâkîllânî (ö. 403/1013) gibi isimler öne çıkmakta; her iki âlim de eserlerinde konuya dair iddiaları ve bunlara yönelik cevapları ayrı başlıklar altında ayrıntılı biçimde incelemektedir. Her ne kadar nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve hükmü konularında farklı felsefî temellere dayansalar da, mûcizenin nübüvvete delalet eden bir unsur olduğu noktasında bu iki ekol arasında görüş birliği olduğu söylenebilir.

Hem Mu'tezilî hem de Eş'arî âlimlere göre mûcizenin nübüvvet için delil teşkil etmesi dört temel esas çerçevesinde açıklanabilir:

1. Mûcize, peygamberin eliyle gerçekleşmekle birlikte aslında Allah'ın fiilidir.

²⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1999), 294.

²⁸¹ Hüseyin Maraz, "Mûcizenin Teolojik Açıdan Delil oluşu ve İlâhi Yasalarla İlişkisi", 325-350

2. Gerçekleşen olay, tabiat kanunlarına aykırı, hârikulâde bir nitelik taşımaktadır.
3. Mûcize, sihir ve büyü gibi insan eliyle yapılması mümkün olmayan bir mahiyette olmalıdır.
4. Bu fiil, yalnızca peygamberlik iddiasında bulunan kişiye özgü olmalıdır.

Bu temel nitelikler açısından Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî’nin de benzer görüşleri paylaştıkları görülmektedir.

3.1.7. Berâhim’e ve Hinduizm’e Cevaplar

“Sanskritçe’de söylemek, konuşmak, bağırarak, yüksek sesle çağırmak, kükremek, büyüme, güçlü olmak” anlamındaki b-r-h kökünden türetilmiş olan brahman kelimesi, “kutsal kudret, yüce gerçeklik” mânâsına gelmektedir. Kelimenin müzekker şekli olan brahman ise “bu kudrete sâhip veya ona bağlı olan kimse demektir.”²⁸² Brahman, ilâhi güç ve kudret sahibi anlamında yaratıcı Tanrı’nın adı olmakla birlikte Berâhime içinde bu yüce kudrete kendini adanmış din adamını isimlendirmek için de kullanılmıştır. Berâhime ise Brahma’nın yaratıcı güç olduğuna inanan ve Hinduizm’in ilk nüvesini teşkil eden dini sistemin kendisi olarak tarif edilmiştir.²⁸³

İslâm kaynaklarında Berâhime, daha çok akli temellere dayanarak nübüvveti reddeden bir fırka olarak “Berâhime”, “Behremiyye” ve “Berhemiyye” gibi farklı adlarla anılmıştır. Bu grubun nübüvveti inkâr eden iddialarına karşı, hicrî 2. milâdi 8. yüzyıldan itibaren pek çok İslâm âlimi, nübüvvetin imkânını ispat etmeye yönelik hem müstakil eserler telif etmiş hem de kelâm kitaplarında özel başlıklar altında bu konuya yer vermiştir. Berâhime hakkında en geniş bilgiler, Bîrûnî’nin (ö. 453/1061) *Tahkîku mâ li’l-Hind* adlı eserinde bulunmaktadır. Bîrûnî’nin ardından Şehristânî (ö. 548/1153), Gerdîzî (ö. 453/1061), Mervezî (ö. 294/906) ve Ebû’l-Ferec İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) gibi âlimler de Berâhime’ye eserlerinde kayda değer ölçüde yer vermiştir. Ayrıca Berâhime’nin nübüvveti inkâr eden iddialarına karşı, Mu‘tezile âlimlerinin yanı sıra Ehl-i Sünnet âlimleri de

²⁸² Günay Tümer, “Berâhime”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/329-333; Topaloğlu-Çelebi, “Berâhime”, 53; Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, 159-193.

²⁸³ Tümer, “Berâhime”, 6/329-333.

Berâhime'nin inkâra dayalı iddialarını aklî deliller temelinde yanıtlamışlardır.²⁸⁴ Bu minvalde birçok İslâm düşünürü gerek doğrudan isim kullanarak gerekse de sadece iddiaları zikretmek suretiyle Berâhime'nin görüşlerinin geçersizliğini ispatlama gayreti içinde olmuştur. Berâhime'nin nübüvveti inkâr eden görüşlerinin yanı sıra İslâm'ın inanç esasları ile uyuşmayan tenâsuh/yeniden doğuş²⁸⁵ temel inancına da sahip olması İslâm âlimleri tarafından reddedilip eleştirilen başka bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırma konumuz çerçevesinde, hem Kādî Abdülcebbâr'ın hem de İmâm-ı Mâverdî'nin, Berâhime'nin nübüvveti reddeden iddialarına ve bu iddialara verdikleri aklî temelli cevaplara, eserlerinde yer verdikleri görülmektedir. Her iki âlim de Berâhime'nin ismini doğrudan zikrederek, onların nübüvvet karşıtı argümanlarını çürütme çabası içinde olmuşlardır.

Kādî Abdülcebbâr, bu konuda özellikle en çok yararlandığımız iki eseri olan *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *el-Muğnî*'nin 15. cildinde Berâhime'nin iddialarını geniş biçimde ele almış; bu iddiaları "eğer denilirse..." gibi muhtemel sorular üzerinden sistematik ve diyalektik bir kelâm yöntemiyle değerlendirmiştir. Nübüvvet karşıtı her bir argümana kendi kelâm sistematigi içerisinde aklî ve mantıkî karşı deliller üretmiştir.

İmâm-ı Mâverdî ise Kādî Abdülcebbâr kadar sistematik bir yapı sunmamış; ancak nübüvvet meselesi bağlamında Berâhime'nin alt kollarına ve bu grupların nübüvvet anlayışlarına kısaca temas etmiştir. Ayrıca "hukemâ" (filozoflar) olarak tanımladığı zümrenin ortaya koyduğu fikirlerin, Berâhime içinde yer alan felsefî grupların iddialarıyla örtüştüğü göz önüne alındığında, İmâm-ı Mâverdî'nin bu gruba yönelttiği eleştirilerin dolaylı olarak Berâhime'nin görüşlerine karşılık geldiği anlaşılmaktadır. İmâm-ı Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve'de* farklı konu başlıkları altında, doğrudan Berâhime ismini zikretmese de, "eğer denilirse" şeklindeki diyalektik

²⁸⁴ Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021); Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/110; Bâkîllânî, *Kitâbu't-temhid*, 104-131

²⁸⁵ Özellikle Uzak Doğu Hint dinlerinde, eski Mısır, Roma, Yunan inancında, Yahudi Kabala geleneğinde ve İslâm'da heterodoks mezhepler olan Nusayrilik, İsmâiliyye, Dürzilik ve Yezidilik'te de rastlanılan; Türkçe'de yeniden doğuş, Batı dillerinde ise ruh göçü anlamına gelen tenâsüh, insan ruhunun ölüsüzlüğünü ve öldükten sonra başka bir bedene dönmesini ifade etmek için İslâm kaynaklarında kullanılan karşılığıdır. Ali İhsan Yitik, "Tenâsüh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/441-443.

ifadelerle bu görüşleri çürütmeye çalışmıştır. Yapmış olduğumuz incelemeler sonucunda, onun ele aldığı bu iddiaların Berâhime içinde yer alan felsefî gruplara ait olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, İmâm-ı Mâverdî'nin Berâhime'nin tezlerine karşı doğrudan değil, felsefeciler üzerinden dolaylı bir reddiye geliştirdiği söylenebilir.

Bu çalışmada, Berâhime'nin nübüvvetin reddi yönündeki aklî argümanları ile Kādî Abdülcebbâr'ın bu argümanlara özellikle *el-Muğnî*'nin 15. cildinde ve *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de yer verdiği karşı delilleri sistematik biçimde ele alacağız. Bu bağlamda, Berâhime'nin ileri sürdüğü iddialar ve Kādî Abdülcebbâr'ın bunlara verdiği cevaplar şu şekilde sıralanabilir:

1. Berâhime'nin birinci argümanı nübüvvet ile aklın verdiği bilgilerin çelişeceği iddiasıdır. Buna göre bi'setin vukû bulması halinde bunda bir tür kabihliğin bulunması zorunlu olduğundan Allah'ın peygamber göndermesi imkânsız olmuş olur. Zira bi'set gerçekleştiğinde bilgi kaynakları farklılaşır ve bu farklı bilgi kaynaklarından elde edilen bilgiler ve deliller çelişir. Fakat bilgilerin ve delillerin çelişmediği sabittir. Bilgilerin çelişmesi ve ihtilaf etmesi cinslerin birbiri ile değişmesini ve ilmin cehâlete dönüşmesini gerektirir. Bu durumda Allah, bir insana peygamberliği akıllarda sâbit olana aykırı bir şekilde gönderdiğinde abesle iştigal etmiş olur. Allah'ın abesle iştigal etmesi mümkün olmadığına göre bi'set de imkânsızdır.²⁸⁶ Berâhime, akıl-nakil tenâkuzu ile akılda bulunan bilgilerin ve delillerin çelişmeyeceği ilkesi üzerinden bi'setin kabih/kötü kötü olduğu tezini iddia etmiştir.

Berâhime'nin bu iddiası ve bunun üzerinde binâ ettiği diğer iddiaları Kādî Abdülcebbâr'a göre geçersizdir. Zira bi'set mârifetle, akıl ise bilgi ile ilgili bir konudur. Dolayısıyla bilginin ve bi'setin çelişir olduğunu iddia etmek doğru olmaz. Çünkü ikisi farklı ontolojik alanlardır. Berâhime'nin hataya düştüğü nokta bilgi ile bi'seti birbirinden ayırmadan bilgi üzerinden nübüvvetin imkânsız olduğunu iddia etmesidir. Kādî Abdülcebbâr'ın bilgiyi elde etme yolu ile bi'setin yolunun farklı olduğunu ifade etmesi bu konuda özgün bir yaklaşımdır. Dolayısıyla bu özgün yaklaşımının günümüzde nübüvvetin imkânı konusunda kullanıldığında bu alana önemli ölçüde katkılar sağlayacağı muhtemeldir. Kādî Abdülcebbâr bu hususu zıtların bir arada bulunamayacağına dair klasik kelâmî yöntemi kullanarak gece-gündüz

286 Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/109.

metaforu üzerinden temellendirmiştir. O, bu konuyu şu şekilde izah etmiştir: Gece gündüz, gündüz ise gece halinde bulunmaz. Çünkü gece kendine mahsus bir vaktin adıdır. Gündüz geldiğinde o vaktin gece değil gündüz olduğunun bilinmesi zorunlu olur.²⁸⁷ Bi'set ile akılda bulunan zorunlu bilginin durumu da aynen bunun gibidir. Her ikisi de farklı alanlar olduğu için Berâhime'nin iddia ettiği gibi bi'set zorunlu bilgiyle çelişmez. Kādî Abdülcebbâr ayrıca Berâhime'nin "Nübüvvet iddia eden kişinin nübüvvetini akıl ilkeleri ile çeliştiği için tekzip etmek vâcib olur." İddiasını, hocası Ebû Ali el-Cübbai'nin şu delili ile cevaplandırmıştır: Nübüvvet iddiasında bulunan bir kişiyi delilsiz olarak yalanlamak aklen çirkin bir davranıştır; çünkü bu durum, doğruluğu ispat edilebilecek bir iddiayı peşin hükümle reddetmek anlamına gelir. Nübüvvet iddiasında bulunmayan bir kişiyi tekzip etmek nasıl anlamsız ve yersizse, gerçek anlamda risâlet iddiasında bulunan ve bu iddiasını mûcize gibi olağanüstü bir fiille destekleyen bir kimseyi yalanlamak da aynı şekilde çirkin ve aklen sakıncalıdır. Bu nedenle, risâlet iddiasında bulunan kişiyi deliliyle birlikte tasdik etmek aklen vâciptir."²⁸⁸

Yâni daha önce belirtilen şartlara hâiz olarak risâletini iddia eden bir kişiyi tekzip etmek akıl ilkeleri ile çelişir. Kādî Abdülcebbâr, Berâhime'nin bi'setin gerçekleşmesi durumunda kabihliğin meydana gelmesinin kaçınılmaz olduğunu iddia etmesini şu ifâdelerle reddetmiştir: Nübüvvetin tüm çirkin durumlardan uzak olduğu aklî ve naklî delillerle ispatlandığında, Berâhime'nin nübüvvetin imkânsızlığına dair ortaya attığı önermeler geçersiz hale gelir ve Allah'ın peygamber göndermesini aklen reddetmek için herhangi bir gerekçe kalmaz. Çünkü akıl, bi'setin yani peygamber gönderilmesinin çirkin bir fiil olmadığını, aksine içerisinde birçok maslahat barındırdığını basit istidlallerle kavrayabilir. Aynı şekilde, akılda yer alan zorunlu bilgi ve ilkelerle nübüvvet arasında bir çelişki olmadığını da tespit eder. Böylece nübüvvetin aklen ve ahlâken güzel bir fiil olduğu ortaya konmuş olur ve Berâhime'nin bu konudaki temel iddiası geçersiz kılır.²⁸⁹

Kādî Abdülcebbâr, Berâhime'nin nübüvvetin inkârına yönelik iddialarını iknâ edici aklî delillerle çürüterek bu konudaki şüpheleri ortadan kaldırmıştır. Bunu yaparken, bilgi vasıtaları ile nübüvveti birbirinden ayırma

²⁸⁷ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/110

²⁸⁸ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/111.

²⁸⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/112.

yöntemini kullanmış, böylece bilgiye dair esaslarla nübüvvetin çelişmediğini ortaya koymuştur. Kādî Abdülcebbâr'a göre nübüvvetin maslahata dayalı olarak iyi/güzel olduğu ispatlandığında, onun çirkin olduğu yönündeki iddialar kendiliğinden hükümsüz kalacaktır. Ayrıca Kādî Abdülcebbâr, Berâhime'nin diğer birçok iddiasının da bu temel delille geçersiz kılınabileceğini göstermiştir. Bu delillendirmeyi Mu'tezilî düşüncenin temel ilkelerinden olan hüsn/kubuh ilkesi çerçevesinde yapmış olması, söz konusu ilkenin diyalektik tartışma yönteminde ne kadar etkili bir araç olduğunu göstermesi bakımından ayrı bir önem taşımaktadır.

2. Berâhime'nin ikinci iddiası: Kıyam, kuûd, rükû, secde gibi namazın rükünleri telbiye, hervele, şeytan taşlama, tavaf gibi haccın erkânı cinsinden peygamberlerin getirdiği şeyler tümüyle akıl yönünden kabih ve münkerdir. Zirâ her akıllı kişi kâmil bir akıl ile bunun kötü olduğunu görür ve kınar. Bu nedenle peygamberlerin getirdikleri şeylerin reddedilmeleri gerekir.²⁹⁰

Kādî Abdülcebbâr, Berâhime'nin nübüvveti reddetmesine, fiillerin kendilerinde herhangi bir yön bulunmadıkça hasen veya kabih olduğuna dair bir hüküm verilemeyeceği esasına dayanan bir açıklamayla cevap vermiştir. Ona göre fiillerin mücerred halleriyle doğrudan hasenlik veya kabihlik taşıdığı söylenemez. Bu bağlamda, ibadet gibi bir fiilin iyi mi yoksa kötü mü olduğu sorulduğunda, bu soruya mutlak ve kesin bir hükümle "hasendir" ya da "kabihtir" diye cevap vermek doğru değildir. Bunun yerine, fiilin bir amaç doğrultusunda gerçekleştirilip gerçekleştirilmediğine ve bu fiilde kabih bir yönün bulunup bulunmadığına bakmak gerekir. Eğer fiil, belirli bir maslahat amacıyla yapılmışsa ve içinde herhangi bir çirkinlik barındırmıyorsa, o zaman hasen sayılır; aksi takdirde, yani faydalı bir yönü yoksa ve maslahata hizmet etmiyorsa, o fiil kabihtir. Dolayısıyla Kādî Abdülcebbâr'a göre ibadet gibi fiillerin değerleri, bağlama ve gayeye bağlı olarak belirlenir ve bu yaklaşım nübüvvetin de kabih değil hasen bir fiil olduğunu temellendirmede önemli bir delil teşkil eder.²⁹¹

Kādî Abdülcebbâr, Berâhime'nin ibadetlerin kabih olabileceği yönündeki iddiasını, Mu'tezilî kelâm doktrininin temel ilkeleri olan *hüsn-kubuh* ve *maslahat* esasına dayanarak çürütmeye çalışmıştır. Ona göre bir

²⁹⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/ 116.

²⁹¹ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/426.

fiilin hasen olması için, maslahata dayalı bir amaç taşınması gerekir ki bu da Allah'ın o fiili işleyeni mükâfatlandırmasını gerektirir; aynı zamanda o fiilin herhangi bir kabih yön içermemesi gerekir. Yani bir fiilin insan için dünya ve âhîret saadetine hizmet eden bir içeriğe sahip olması, onun hasen sayılması için yeterlidir. Namaz, oruç ve zekât gibi Allah'ın emrettiği ibadetlerde ve adaletsizlik, yalan, zinâ gibi Allah'ın yasakladığı fiillerde insanın maslahatının açıkça görüldüğünü vurgulayan Kādî Abdülcebbar, bu nedenle Berâhime'nin ibadetlerin kabihliği yönündeki iddiasını geçersiz sayar. O, fiillerin değerini onların maksada hizmet edip etmemeleri üzerinden değerlendirir ve bu yaklaşımıyla ibadetlerin meşruiyetini rasyonel bir zemine oturtur. İmâm-ı Mâverdî ise bu soruya doğrudan muhatap olmadığından aynı bağlamda açık bir değerlendirme sunmamıştır. Bu değerlendirmeler, Kādî Abdülcebbar'ın Mu'tezilî ilkelere dayanan yaklaşımının nübüvvet karşısı iddiaları aklî temellerle ele almada etkili bir yöntem sunduğunu göstermektedir.

3. Berâhime'nin diğer iddiası: “Peygamberlerin getirdikleri şeyler ya akla uygundur bu durumda aklın ona ihtiyacı yoktur ya da akla zıttır. Bu durumda da onun reddedilmesi gerekir.”²⁹²

Kādî Abdülcebbar, Berâhime'nin bu reddini bilgi kaynaklarının çeşitliliği ve vahiy bilgisi ile aklî bilginin çelişmezliğinin ayrı olması ilkesi üzerinden cevaplandırmaya çalışmıştır. Ona göre bilgi elde etmede kullanılan yolların farklı olması mümkündür. Dolayısıyla bir eylemin maslahat bir başka eylemin ise mefsedet bildirmesini vahiyle bilmek mümkün olduğu gibi akılla da bilmek mümkündür. Bu durumun hem vahiy hem de akılla bilinmesinde bir sakınca yoktur. Kādî Abdülcebbar, bu hususu şu örnek üzerinden somutlaştırarak anlatmıştır: Bir kimse bize yolda yırtıcı bir hayvan olduğunu haber verdiği zaman biz daha önce zihnimize yerleşmiş olan mefsedetten uzaklaşma hükmü gereğince bu yola girmekten sakınmanın vâcib olduğuna karar vermiş oluruz. Böyle bir durumda haberci zaten akılda bulunan mefsedetten uzaklaşma bilgisini getirdi aklın ona ihtiyacı yoktur. Ya da “akla aykırı bir bilgi gerektirseydi bu bilginin reddedilmesi gerekirdi” gibi ifadeler kullanmak sahîh olmazdı. Yine hekimlerin hastalar için faydalı veya zararlı

²⁹² Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûl*, 2/422.

yiyecek tavsiyesinde bulunması da bu duruma örnektir.²⁹³ Ona göre peygamberlerin getirmiş olduğu haberler de bunun gibidir.

Ona göre peygamberlerin getirdiği haberler aklı bilgilerle çelişmez; aksine ya onları onaylar ya da ayırtılandırır. Bu nedenle bilgi kaynaklarının farklılığı üzerinden nübüvveti reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Kâdî Abdülcebbâr'ın, aklın tek başına ulaşamayacağı bazı bilgi türleri olduğunu da vurgular; özellikle âhirete dair bilgiler ile emir ve nehiy türündeki hükümler sadece vahiy yoluyla bilinebilir. Bu tür bilgilerin, ancak peygamber aracılığıyla ulaşılabilir olması, vahyin akıl karşıtı değil, aklın ötesini kapsayan bir bilgi olduğunu gösterir. Dolayısıyla akıl ve vahiy, biri diğerini reddeden değil, birbirini tamamlayan iki bilgi kaynağıdır. Nübüvvet, aklı dışlamaz; bilakis akılda olanı destekler ve insanlara doğru yolu gösterir. Onun bu çerçevede yaptığı kapsamlı aklî ve mantıkî delillendirmeler sonucunda Berâhime'nin nübüvvetin imkânsızlığına dair iddiası temelsiz kalmakta ve geçersizliği açıkça ortaya konmuş olmaktadır.

Bu iddia bağlamında, bütün fiillerin mahiyetinin akılla bilinemeyeceği ve bazı fiil ile hükümlerin ancak vahiy yoluyla bilinebileceği görüşü, İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın ittifak ettikleri temel düşünce noktalarından biridir. İmâm-ı Mâverdî'ye göre de özellikle âhirete dair bilgiler ile ibâdetlere ilişkin hükümler, akılla kavranamayacak türden olup yalnızca vahiy ile bilinebilir. Her ne kadar İmâm-ı Mâverdî, bu konuyu Kâdî Abdülcebbâr kadar ayrıntılı bir şekilde ele almasa da, eserlerinde yer verdiği özet bilgiler onun Kâdî Abdülcebbâr ile bu noktada aynı görüşü paylaştığını açıkça göstermektedir. Bu ortak yaklaşımın detaylarına İmâm-ı Mâverdî'ye ayrılan bölümde tekrar değinileceğinden, burada sadece temel çerçevesine temas etmekle yetinilmiştir.

4. Berâhime'nin diğer iddiası: Allah Teâlâ, bize bir elçi gönderdiğinde onunla sahte peygamberler arasında fark olması için muhakkak onun nübüvvetine delâlet edici muciz bir bilgiyi onda izhar etmesi gerekir. Bizim mucize ile hileyi birbirinden ayırmamız mümkün değildir. Çünkü hiçbir mucize yoktur ki hile ve bunun yerine geçen başka bir şeyin aynı şekilde vukû

²⁹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/425.

bulması câiz olmasın. Bundan dolayı peygamberleri kabul etmemek ve sadece akla dayanmak gerekir.²⁹⁴

Kâdî Abdülcebbâr, Berâhime'nin bu itirazını mûcize başlığı altında detaylı bir şekilde ele almıştır. Biz de bu hususa mûcizenin vasıf ve şartları konusunda değindiğimiz için burada sadece Kâdî Abdülcebbâr'ın ret yaklaşımına kısaca temas etmekle yetiniyoruz. Ona göre Allah'ın peygamber olarak gönderdiği kimsenin nübüvvet iddiasını doğrulayacak şartlarına haiz mûcize göstermesi zorunludur. Ancak o, mûcizenin nübüvvet iddia edenin doğruluğuna delil olmasını ve onun büyü ve hileden ayrı olarak hârikulâde, Allah'ın fiili ve müddainin iddiasıyla uyumlu olması gibi birtakım vasıflara sahip olmasını şart koşturmuştur. Mûcize bu şartlara bağlı olduğunda büyü ve hileden ayrılırlarak nübüvvet iddia eden peygamberin doğruluğuna delil olmuş olur.

5. Berâhime'nin diğer iddiası: Dini maslahatlara ilişkin fiillerin hükümlerinin değişmesi akıl ilkeleri ile çelişir. Dolayısıyla Allah'ın farklı şariatlar gönderip her şeriati bir önceki şeriatla nesh etmesi kabul edilemez. Bu durum akıl ilkelerine zıt olduğu için nübüvvetin kabulü de sahih değildir.²⁹⁵

Kâdî Abdülcebbâr, Berâhime'nin nübüvvetin gereksizliğine dair ileri sürdüğü iddialardan biri olan neshin aklen mümkün olmayacağı iddiasını, toplumların zamanla değişen ihtiyaçları üzerinden çürütmüştür. Ona göre, insanların yeme, içme, sağlık, hastalık ve tedavi gibi temel konulardaki uygulamaları nasıl ki zaman ve coğrafya koşullarına göre değişiyorsa, hukukî ve ahlâkî düzenlemelere dair ihtiyaçları da aynı şekilde farklılık gösterir. Dolayısıyla her toplumun yarar ve zara (maslahat ve mefsedet anlayışı farklılık arz ettiğinden, Allah'ın her topluma o toplumun yapısına uygun peygamberler ve farklı hukuk sistemleri göndermesi hem gerekli hem de hikmetlidir. Kâdî Abdülcebbâr, bu bakış açısıyla, vahyin ve nübüvvetin evrensel bir zorunluluk değil, toplumların somut ihtiyaçlarına cevap veren dinamik bir ilke olduğunu savunarak Berâhime'nin bu iddiasını temelden geçersiz kılmıştır.

²⁹⁴Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/423.

²⁹⁵Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/110-14.

İmâm-ı Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve'de* Berâhime'nin nübüvvet karşıtı görüşlerine yer ayırarak bu görüşlerin aklî delillerle geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. O, peygamberliğin reddini savunanları üç ana grupta toplamış ve özellikle felsefeciler ile Berâhime'nin görüşlerini detaylandırmıştır.²⁹⁶ Ona göre bu üç grup: Dehrîler²⁹⁷ (âlemin ezelliliğini ve bir yaratıcının varlığını inkâr edenler), Felsefeciler ve Berâhime'dir. Dehrîler doğrudan yaratıcıyı reddettikleri için doğal olarak nübüvveti de inkâr ederken, felsefeciler daha dolaylı bir şekilde peygamberliğin gerekliliğini ortadan kaldıran fikirler üretmişlerdir. O, felsefecilerin zahiren nübüvveti kabul eder gibi görünseler de temelde bu müessesenin fonksiyonunu geçersiz kıldıklarını belirtmiş, bu nedenle onları da nübüvvet karşıtı gruplar arasında değerlendirmiştir. Berâhime'nin ise doğrudan nübüvveti inkâr ettiğini, dolayısıyla bu konuda felsefecilerle örtüşen ancak daha açık bir karşıtılık sergileyen bir tutum içinde olduğunu ifade etmiştir. Böylece o, bu iki grubun nübüvvet karşıtı iddialarını ortak argümanlarla çürütmeye çalışmıştır. İmâm-ı Mâverdî, Dehrîler üzerinde durmadan Felsefeciler ve Berâhime hakkında bilgiler vermiştir. Bu bağlamda o, Berâhime'yi üç gruba ayırarak ele almıştır. Bunlardan;

Birincisi: Berâhimeyi Muvahhidedir. Bunlar ulûhiyyeti kabul edip âlemin hâdis olduğuna da inanırlar. Peygamberlerin ise nübüvvetini inkâr ederler. Bunlar Behre mensup kişilerdir.

İkincisi: Behr'in Hz. İbrâhim ya da Hz. Âdem olduğunu inkâr eden kimselerdir. Bunlar, Berâhime içinde farklı bir fırkadır.

Üçüncüsü: Hz. Âdem ve Hz. İbrâhim'in nübüvvetini kabul edip diğer peygamberlerin nübüvvetini inkâr eden gruptur.

Berâhime ile ilgili kaynaklarda geçtiği üzere Berâhime'nin homojen bir yapıda olmadığı farklı gruplara ayrıldığı bu grupların ise ortak noktalarının nübüvveti ya kısmen ya da tamamen inkâr etmeleri olduğu dile

²⁹⁶Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-21.

²⁹⁷ “Mutlak zaman” anlamına gelen dehr kelimesine nispeti sebebiyle bu isimle anılan ve İslâm dünyasında genel olarak ateist ve materyalist düşünce akımlarını temsil eden dehriyye belirgin şahsiyetlerin oluşturduğu bir felsefî akımı ifade etmesi yanında çeşitli felsefe akımlarındaki inkârcı grupların da ortak adı olmuştur.” Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107-109.

getirilmiştir.²⁹⁸ Onun felsefecilerden bazı gruplar olarak târif ettiği zümrelerin kanaatimizce Berâhime'yi veya Berâhime içindeki felsefecileri işâret etmesi yüksek ihtimaldir. Zirâ felsefecilerin nübüvvet hakkındaki iddiaları ile Berâhime'nin nübüvveti inkâr konusunda dile getirdiği iddialar aynen örtüşmektedir. Biz de bu iddiaları Berâhime'nin nübüvveti inkâr konusundaki iddiaları olarak kabul edip İmâm-ı Mâverdî'nin bunlara yaptığı reddiyeler olarak ele alacağız. Ona göre Berâhime ve aynı zamanda felsefeciler nübüvvete itiraz noktasında şu iddialarda bulunmuştur:

1.Berâhime içindeki felsefecilerin iddiası: "Allah Teâlâ, akla gerekli desteği vererek (aklı o donanımda yaratarak) akılların nübüvvete ihtiyacı yoktur."²⁹⁹ İddiasında bulunmuştur. İmâm-ı Mâverdî, bu iddianın iki açıdan geçersiz olduğunu şu şekilde delillendirmiştir:

Birincisi; Akıl, peygamberlerin getirdiği hükümlerin cevazına engel teşkil etmez; çünkü bu hükümlerin akli ilkelerle bir çelişkisi yoktur. Eğer akıl olumlu ve sahih bilgi veriyorsa, peygamberlerin getirdiği hükümler bu bilginin ya teyidi ya da tafsili niteliğindedir ve bu durum herhangi bir tenakuz doğurmaz. Bu, tevhid konusunda aklın ortaya koyduğu delillerin birbiriyle uyumlu olup birbirini desteklemesi gibidir; nasıl ki bir delilin bulunması diğerinin varlığına engel değilse, akıl ve nübüvvetin getirdiği hükümler de birbirine mâni değil, bilakis tamamlayıcıdır.³⁰⁰

İkincisi; İki açıdan aklın kaziyyeleri (önergeleri) peygamberin bi'setinden müstağni değildir. Yâni akıl, iki açıdan peygamberin nübüvvetine muhtaçtır.³⁰¹

Birincisi; Akli önergeler, delillerin eşit olması durumunda ihtilaf eder. Bu ihtilafı da ancak peygamberlerin getirdiği haberler çözer.³⁰²

İkincisi; Akıl, peygamberlerin getirdiği va'd, vaîd, emir ve nehiylerin vasıflarını anlama noktasında yeterli değildir. Böyle olunca akıl, peygamberlerin bi'setine muhtaç olmaktadır.³⁰³

²⁹⁸ Bâkılânî, *Kitâbu't-temhid*, 104; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1992), 201-217; Bîrûnî, *Tahkik mâ li'l-Hind min makûle makbûle fi'l-'akl ev merzûle* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 24, 88.

²⁹⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20.

³⁰⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-21.

³⁰¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-21.

³⁰² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-21.

³⁰³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

İmâm-ı Mâverdî, peygamberlerin getirdiği hükümlerin aklın ilkeleriyle çelişmeyeceğini ifade ederek bu noktada Kâdî Abdülcebbâr ile ortak bir görüşü paylaşmaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, nübüvveti akılda bulunan bilgilerin tafsilatını açıklayan ve onları destekleyen bir bilgi kaynağı olarak görürken, İmâm-ı Mâverdî bu açıklamayı doğrudan yapmasa da bunun aksini savunan herhangi bir görüş de ileri sürmemiştir. Her iki düşünür de Berâhime'nin aklın yeterliliği iddiası karşısında, özellikle taabbudî ve uhrevî alanlarda aklın yetersiz kaldığını vurgulamış ve bu bağlamda nübüvvete duyulan zarurî ihtiyacı ortak bir delil olarak öne çıkarmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr, Berâhime'nin iddialarını, Mu'tezilî düşünce geleneği doğrultusunda özellikle maslahat-mefsedet ilkesi çerçevesinde detaylı biçimde çürütürken; İmâm-ı Mâverdî ise mensubu olduğu Eş'arî düşüncenin yönetsel etkisini doğrudan vurgulamasa da benzer ve farklı aklî delillerle bu iddiaların temelsiz olduğunu savunmuştur.

Berâhime'nin diğer iddiası; "Nübüvveti kabul etmeyenlere peygamber gönderilmesinin abes olmasıdır."³⁰⁴ İmâm-ı Mâverdî'ye göre bu iki açıdan fasittir:

Birincisi; Peygamber gönderilen toplumda nübüvveti kabul etmeyenlerin varlığı, bi'setin abes olduğu anlamına gelmez. Bu durum, Allah'ın tevhid delillerini akıl sahiplerine sunmasına rağmen bu delilleri doğru şekilde kullanmayarak inkâr eden kişilerin bulunmasıyla benzerdir. Allah'ın bu delilleri göndermesi nasıl ki inkârcıların varlığı sebebiyle abes sayılmıyorsa, aynı şekilde peygamber göndermesi de bazı kimselerin onu reddetmesi nedeniyle abes kabul edilemez.³⁰⁵

İkincisi; Peygamberin gönderildiği toplum içerisinde onun bi'setini kabul edenlerin varlığı, peygamber gönderilmesini gerekli kılar. Çünkü bi'setin amacı, aklın ulaşamayacağı bilgileri bildirmek ve insanlara doğru yolu göstermektir. Buna karşılık, bi'seti inkâr edenler hem bi'seti kabul edenlere hem de kabul etmeyenlere göre bu inkârlarını gerçekleştirmektedirler. Dolayısıyla bi'seti inkâr edenlerin ileri sürdüğü delil,

³⁰⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20.

³⁰⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-22.

hem kabul edenlerin varlığını göz ardı ettiği hem de herkes için geçerli olabilecek ortak bir gerekçeye dayanmadığı için bâtil olur.³⁰⁶

İmâm-ı Mâverdî, Berâhime'nin bu itirazını, peygamberlerin gönderildiği toplumlarda nübüvveti kabul edenlerin varlığını dikkate alarak, peygamber göndermenin zorunluluğuna dayanak olarak görmüş; buna karşın Kâdî Abdülcebbâr ise bu itiraza adâlet ilkesi ve teklifin inkârcı açısından kötü olmayacağı argümanı üzerinden cevap vermiştir.³⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr'a göre Allah, teklifi hükümleri yerine getirme gücünü hem mü'min hem de kâfirde eşit şekilde yaratmış, farkı ise bireylerin iradelerini farklı yönlerde kullanmaları oluşturmuştur. Bu bağlamda Allah, adâleti gereği her iki kesime de peygamber göndermiştir.³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, bu yaklaşımını daha önce teklif meselesi bağlamında ele aldığı; kabul etmeyeceği bilinse bile boğulmak üzere olan birine ip uzatmanın ya da yemeyeceği bilinse dahi aç birine yemek vermenin kabih olmayacağı örnekleriyle delillendirmiştir. Her iki âlim için ortak olan bu itiraza, İmâm-ı Mâverdî toplumsal ihtiyaçlar ve sosyolojik zorunluluklar üzerinden yanıt verirken; Kâdî Abdülcebbâr, meseleyi teklif ve adâlet temelinde ele alarak farklı yollarla aynı sonuca ulaşmıştır. Bu farklılık, özellikle Kâdî Abdülcebbâr örneğinde, Mu'tezile'nin cedel sistematığının meseleleri derinlikli biçimde tahlil etme gücünü göstermesi açısından dikkat çekicidir ve Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî arasında yöntemsel farkların varlığını da ortaya koymaktadır.

2. Berâhime'ye göre başka bir iddia şöyledir: Peygamberlerin getirdiği hükümler farklı farklı ve birbiri ile çelişir durumdadır. Aynı şekilde sonraki gelen peygamber önce gelenin şeriatını da ortadan kaldırmaktadır. Bu durumda akıl, peygamberlerin getirdikleri birbirinden farklı ve çelişik olan şeyleri kabul etmez.³⁰⁹ İmâm-ı Mâverdî, bu iddianın iki açıdan geçersiz olduğunu dile getirerek reddetmiştir.

Birincisi; Bütün peygamberlerin üzerinde ittifak ettikleri temel ilke, Allah'ın tevhidi ve sıfatlarıdır; bu konuda hiçbir peygamber birbirine zıt bir görüş ortaya koymamış, aksine hepsinin sözü bu konuda birbirini teyit eder

³⁰⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-22.

³⁰⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 19-34; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/338.

³⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/343.

³⁰⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

nitelikte olmuştur.³¹⁰ İmâm-ı Mâverdî'ye göre de peygamberlerin ortak davaları tevhid olduğu için zamanla değişen hukukî hükümlerin bu evrensel amacı zedelemesi söz konusu değildir.

İkincisi; İbâdetler ve ibâdet vakitlerinin farklı farklı olması konusunda peygamberlerin değişik vahiyler getirmesinde bir sakınca yoktur. Zirâ bu durum, Allah'ın ya kulların maslahatını gözetmesi veya öyle murat etmesi açısından farklılık arz etmektedir. Bu ise aklın ilkelerine zıtlık oluşturmaz.³¹¹ İmâm-ı Mâverdî'nin Berâhime'nin bu itirazı için öne sürdüğü delil bir yönüyle Kâdî Abdülcebbâr'ın bu hususta temel yaklaşımı olan maslahat anlayışı ile birebir örtüşmektedir. Diğer yönüyle ise yani Allah'ın öyle murat etmesi açısından kanaatimizce Eş'arî düşünceyi yansıtmaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr'ın da yukarıda ifade ettiğimiz üzere Berâhime'nin aynı iddiasına toplumların yaşam alışkanlıklarının maslahat ve mefsetet temelli ihtiyaçlarına mebnî olarak değişmesi gibi hukuk kurallarının değişmesinin nübüvvetin sübutuna engel olmayacağını ifade etmesi İmâm-ı Mâverdî ile aynı delili kullandığını göstermektedir.

3. Berâhime'nin diğer iddiası: Peygamberlerin getirmiş olduğu bilgilerin doğruluğunu test etme imkânı yoktur. Aklın test edemediği bir bilgiyi de aklın kabul etmesi aklın ilkelerine terstir.³¹² Mûcizenin inkârına yönelik olan bu iddiayı Mâverdî, iki açıdan geçersizliğini delillendirmiştir.

Birincisi; Mûcizeler, Allah tarafından gerçekleştirilir. Bu durumda mûcizelerin insanların tabiatlarına uygun olması gerekmez.³¹³

İkincisi; Peygamberlerin getirdiği mûcizelerin insanların örf ve âdetlerine uygun olması gerekmez.³¹⁴

Berâhime'nin nübüvvetin doğruluğunu teyit eden mûcizenin reddi için öne sürdüğü iddiası şu şekildedir: Peygamberlerin getirdikleri mûcizelerin bir benzeri bazen sihirbazlarda, illüzyonist ve göz boyayıcılarda da bulunur. Bu adamların gösterdikleri doğru akla uygun olmadığı gibi mûcizenin de doğru olması gerekmez.³¹⁵ İmâm-ı Mâverdî'ye göre bu iddia iki açıdan geçersizdir:

³¹⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-22.

³¹¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 20-22.

³¹² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

³¹³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

³¹⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 21.

³¹⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 22; Bâkılânî, *Kitâbu't-temhid*, 104-131; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/165-167.

Birincisi; Sihirbazlık, akılları aldatır. Mûcize ise akılları destekler.³¹⁶

İkincisi; Sihirbazlık, öğrenilen bir olaydır ve bunu herkes yapabilir. Mûcize ise öğrenilen bir olay değil onu iddia sahibinden başkası yapamaz.³¹⁷ Hz. Mûsâ'nın âsâsının yürüyen bir yılan olup sihirbazların ortaya attıkları yılanları yakalayıp yutması buna örnektir.

Berâhime'nin nübüvvetin reddi için ileri sürdüğü itirazlara hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî, aklî istidlâller çerçevesinde cevaplar vererek bu iddiaların geçersizliğini ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte iki âlimin söz konusu iddialara verdikleri cevapların bütünüyle örtüştüğünü söylemek güçtür; zira aynı itirazlara bazen benzer, bazen de farklı delillerle karşılık vermişlerdir. Özellikle mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delil oluşu ve mûcizede aranan şartlar konusunda ortak bir yaklaşım sergilemişler; hac, namaz ve oruç gibi taabbudî ve uhrevî meselelerde vahye duyulan ihtiyaç hususunda da benzer kanaatleri paylaşmışlardır. Kâdî Abdülcebbâr'ın nübüvvetin gerekliliğine dair vurgusu ayrıca önem taşımakta; bu yaklaşım, Mu'tezile'nin "aklı vahyin önüne geçirdiği" yönündeki yaygın fakat eksik algının isabetli olmadığını göstermektedir. Mu'tezilî düşüncede vahyin yorumlanmasında akla önemli bir rol verildiği doğru olmakla birlikte, bu durum aklın vahyin yerine ikame edildiği anlamına gelmemektedir. Bununla beraber aklın yeterliliği ve her peygamberin getirdiği şeriatın farklı oluşu gibi konularda iki âlim, farklı temellendirmelerle de olsa benzer sonuçlara ulaşmışlardır.

Berâhime'nin nübüvvet karşıtı itirazlarına verilen cevaplarda, Kâdî Abdülcebbâr'ın mensup olduğu Mu'tezile düşüncesinin belirgin etkileri açık biçimde görülmektedir. Onun geliştirdiği argümanlar büyük ölçüde Mu'tezile'nin temel ilkeleri olan hüsün-kubuh ve maslahat anlayışı etrafında şekillenmiştir. İmâm-ı Mâverdî ise Berâhime'nin itirazları karşısında genel hatlarıyla Kâdî Abdülcebbâr ile aynı kanaati paylaşmakla birlikte, delillendirme ve yorumlama yöntemlerinde ondan kısmen ayrılmıştır. Bu ayrışma esasen metodolojik nitelikte olup köklü görüş farklılıklarına dayanmamaktadır. Nitekim nübüvveti inkâr edenlere peygamber gönderilmesi

³¹⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-29.

³¹⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 25-29.

meselesinde Kâdî Abdülcebbâr konuyu teklif ilkesi çerçevesinde değerlendirirken, İmâm-ı Mâverdî daha sosyolojik bir bakış açısıyla, peygamber gönderilen toplumda nübüvvete inanan kimselerin bulunmasını gerekçe göstererek itirazı geçersiz kılmaya çalışmıştır. Bu durum, her iki âlimin aynı sonuca farklı yöntemler izleyerek ulaşabildiğini ortaya koymaktadır.

İmâm-ı Mâverdî'nin yaklaşımlarında, Eş'arî düşüncenin klasik hüsün-kubuh anlayışının belirgin izleri açık biçimde görülmemektedir. O, "Allah emrettiği için bir fiil güzeldir" veya "yasakladığı için çirkindir" şeklindeki açıklamalara doğrudan yer vermemiştir. Bunun yerine kendine özgü bir kelâmî yöntem benimsemiş, yer yer hocası Saymerî'nin etkisiyle Mu'tezilî metodolojiden de faydalanmıştır. Özellikle nübüvvetin ispatında maslahat kavramına başvurması ve "ve in gîle gîle leh" gibi diyalektik ifadelerle delillendirme yapması, bu yöntemin dikkat çekici örnekleri arasında yer almaktadır.

Berâhime'nin nübüvveti reddetmek amacıyla ileri sürdüğü iddialar, her iki âlim tarafından ortak biçimde ele alınmış; bu iddiaların bir kısmına benzer delillerle, bir kısmına ise farklı temellendirmelerle cevap verilmiştir. Özellikle mûcize meselesi ve her topluma farklı bir şariat gönderilmesi gibi konularda, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî kendi kelâmî birikimleri çerçevesinde açıklamalar geliştirmişlerdir. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, kelâm metodunu daha sistematik kullanması ve Mu'tezilî düşünceyi güçlü biçimde yansıtmaları sebebiyle daha belirgin bir konuma sahiptir. Netice itibarıyla Berâhime'nin nübüvvetin geçersizliğini savunan ve akla dayandığı iddia edilen görüşleri, her iki âlim tarafından yine aklî temele dayalı argümanlarla eleştirilmiş ve bu iddiaların tutarsızlığı ortaya konulmuştur.

Berâhime'nin nübüvvet karşıtı iddiaları, İslâm düşünce tarihinde İmam Şâfî (ö. 204/820), Bâkılânî, Bîrûnî ve Kâdî Abdülcebbâr gibi birçok âlim tarafından ele alınmış; bu iddiaların temelsizliği aklî ve naklî delillerle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Nübüvveti reddeden bu yaklaşım, günümüzde "Deizm" adı altında yeniden görülen bazı felsefî ve dinî akımlarda farklı biçimlerde varlığını sürdürmektedir. Deizmin vahyi ve peygamberliği dışlayan söylemleri karşısında, klasik İslâm düşünürlerinin geliştirdiği nübüvvet savunusu önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir. Bu klasik

miras, nübüvvetin rasyonel temellerini ve toplumlar için taşıdığı vazgeçilmez rolü yeniden değerlendirmeye imkân tanımakta, çağdaş inkârcı yaklaşımlar karşısında sağlam bir epistemolojik zemin sunmaktadır.

BÖLÜM 4. KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR VE İMÂM-I MÂVERDÎ'YE GÖRE HZ. MUHAMMED'İN (SAV) NÜBÜVVETİNİN DELİLLERİ

İslâm mütekellimleri, genel olarak nübüvvet kurumunu, özelde ise Hz. Muhammed'in (sav) risâletini, İslâm düşünce tarihi boyunca ortaya çıkan nübüvvet karşıtı dinî ve felsefî akımlara karşı hem aklî hem de naklî delillerle savunmuşlardır. Bu bağlamda çalışmamızın odak noktasını teşkil eden Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî, nübüvvet ve Hz. Muhammed'in (sav) risâleti üzerine kaleme aldıkları eserlerde, nübüvveti inkâr eden çevrelere yönelik tutarlı ve güçlü argümanlar geliştirerek bu alanın düşünsel temellendirilmesine önemli katkılar sağlamışlardır.

Kâdî Abdülcebbâr nübüvvet meselesini müstakil eserler ve çeşitli bölümler çerçevesinde ele alırken, İmâm-ı Mâverdî *A'lâmü'n-Nübüvve'de* yer alan yirmi bir başlığın on beşini doğrudan Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin ispatına tahsis etmiştir. Her iki âlim de söz konusu eserlerinde, Kur'an'ın mûcizevî yönüne temas etmeden önce Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini temellendirmeye yönelik aklî ve tarihî deliller ortaya koymuşlardır. Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin ispatı sadedinde öncelikle onun nübüvvet iddiasını ve bu iddiayı destekleyen Kur'an'ın mûcizevî niteliğini temel delil olarak değerlendirmiştir. Nübüvveti reddeden Yahudilerin özellikle nesih anlayışına yönelttikleri eleştirileri ise aklî deliller ve güçlü cedelci yöntemlerle cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbâr'ın geliştirdiği görüşler, kapsam ve derinlik bakımından dikkat çekici bir mahiyet arz etmektedir.

Hız. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin sübutu konusunda İmâm Mâverdî'nin de Kâdî Abdülcebbâr'a benzer bir yöntem izlediği görülmektedir. Nitekim İmâm-ı Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve'nin* altıncı bölümünü doğrudan Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin ispatına ayırmıştır. Bu bölümde, Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi, Yahudi ve Hristiyanların kendi şeriatlarının neshedildiği gerekçesiyle Hz. Muhammed'in (sav) risâletini reddetmelerine karşı aklî itirazlar geliştirmiştir. Özellikle Yahudilerin nesih konusundaki görüş ayrılıklarını ve Hz. Muhammed'in (sav) yalnızca Araplara gönderildiği yönündeki iddialarını, peygamberler tarihi verileri ve semantik temellendirmelerle çürütmeye gayret etmiştir. Hz.

Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispatlamak amacıyla çeşitli deliller ileri süren İmâm-ı Mâverdî, bu deliller arasında en kuvvetlisinin Kur'ân'ın mûcizevî niteliği olduğunu özellikle vurgulamıştır.

Çalışmamızın bu bölümünde, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini temellendirmek üzere ortaya koydukları çok sayıdaki delil arasından, her iki âlim tarafından ortak biçimde öne çıkarılan deliller üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede incelememiz, her iki düşünürün de nübüvvetin en güçlü kanıtı olarak değerlendirdiği Kur'ân mûcizesi ekseninde sürdürülecektir.

4.1. Kur'ân Mûcizesi

Kur'ân'ın, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine dair en güçlü delil olduğu hususunda İslâm âlimleri arasında genel bir görüş birliği bulunduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî de söz konusu görüşte ittifak etmiştir. Aralarında, Kur'ân'ın i'câzını temellendirme noktasında ciddi bir görüş ayrılığı bulunmamakla birlikte, yalnızca delillendirme yöntemlerinde bazı farklılıklar gözlemlenmektedir. Her iki âlim de kendi usullerine uygun olarak, Kur'ân'ın mûcizevî yönünü ortaya koymak suretiyle onun Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine açık bir delil teşkil ettiğini savunmuştur. Çalışmamıza, bu doğrultuda öncelikle Kâdî Abdülcebbâr'ın Kur'ân'ın i'câzına dair görüşlerini ele alarak devam edeceğiz.

Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delil olmasını şu şekilde izah etmiştir: “Kur'ân, benzerinin getirilememesi yani insanların ve cinlerin güç yetiremeyecekleri anlamında meâni, fesâhat ve belâgat açısından mûciz bir kelâmdır.”³¹⁸ O, Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyeceğini yine Kur'ân âyetinden hareketle ispat etmeye çalışmış ve bu kanıtlama ile Hz. Muhammed'in (sav) tehattide bulunmak suretiyle nübüvvetini delillendirdiğini ve akabinde bu delillendirmenin ona (sav), itaati ve bağlanmayı gerektireceğini vurgulamıştır. Konuyla ilgili Kur'ân'ın tehattide bulunduğu ve i'câzının en güçlü delili olan âyeti şöyle zikretmiştir:

³¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/228.

De ki: “Andolsun eğer insan(lar) ve cin(ler) bu Kur’ân’ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine destek olup yardım etseler de yine onun (Kur’ân’ın) benzerini getiremezler.”³¹⁹

Kādî Abdülcebbâr, Kur’ân’ın i‘câzı meselesinde özellikle tehdidi (meydan okuma) konusuna ağırlık vermiş ve bu bağlamda ilgili Kur’ân âyetini delil olarak kullanmıştır. Ona göre, Kur’ân’ın benzerinin getirilememesi, ilâhî kaynaklı oluşunun en açık göstergesidir. O, Hz. Muhammed’in (sav) muarızlarının Kur’ân’ın bir benzerini getirme konusunda büyük bir istek duymalarına rağmen bu teşebbüslerinde başarısız kaldıklarını vurgular. Bu duruma bağlı olarak, Allah’ın adeta onlara, “Siz bu Kur’ân’ın benzerini asla getiremeyeceksiniz; ister tek başınıza ister topluca olsun, bu mümkün değildir.”³²⁰ demek istediğini ifade eder. Bu da Kur’ân’ın, Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetini tasdik eden mucizevî ve ilâhî bir kelâm olduğunu ortaya koyar. Kādî Abdülcebbâr’a göre, bu meydan okumanın yanı sıra asıl dikkat çekici ve hayreti mucip olan husus, Hz. Muhammed’in (sav) bu gerçeği önceden haber verme konusundaki cesaretidir. Çünkü ona göre, Hz. Muhammed (sav) Arapların fesahat ve belâgat yönünden kendisinden ileri olduklarını bilmesine rağmen, Kur’ân’ın diliyle onlara meydan okumuş ve bu cesaret, onun risâletinin doğruluğunu ve aldığı bilginin ilâhî kaynaklı olduğunu gösteren güçlü bir aklî delil teşkil etmiştir.

Kādî Abdülcebbâr, Kur’ân’ın üç açıdan muciz (hüccet) bir kelâm olduğunu vurgulamıştır. Buna göre;

1. Kur’ân’ın her suresi fesâhat ve belâgat açısından mucizedir.
2. İçindeki gaybî haberler açısından mucizedir.
3. Aklî delillere dikkat çekmesi bakımından mucizedir.

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed’in (sav) ümmi olması ve Ehl-i Kitap çevrelerinde bulunmamasına rağmen, Kur’ân’da geçmiş kavimlere, önceki peygamberlere ve Hz. Âdem’in yaratılışı gibi tarihî hadiselerle dair detaylı bilgiler vermesini, Kur’ân’ın ilâhî kaynaklı oluşunun güçlü bir göstergesi olarak kabul etmiştir. Ona göre, böyle bir bilgiyi, Hz. Muhammed’in (sav) kendi imkânlarıyla bilmesi mümkün olmadığından, bu durum hem Kur’ân’ın doğruluğuna hem de Hz. Muhammed’in (sav)

³¹⁹ el-İsrâ 17/88.

³²⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 176.

risâletinin hakikatine kuvvetli bir delil teşkil etmektedir. O, bu bağlamda Kur'ân'ın şu âyetlerine de atıf yaparak delilini pekiştirmektedir:

*“(Ey Muhammed) bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindendir. Ne sen ne de kavmin, daha önce bunları bilmiyordunuz. O halde sabret! Şüphesiz ki sonuç (Allah’a âsî olmaktan) sakınanlarındır.”*³²¹ Konuyla ilgili diğer bir âyet ise şöyledir: *“İşte bu sana vahiyle bildirdiğimiz gayb haberlerindendir. Onlar (Yusuf’un kardeşleri) hile yapacakları konusunda hep birlikte karar verdikleri zaman sen onların yanında değildin.”*³²²

Hiz. Muhammed (sav), anlatılan bu olaya şâhitlik etmediği ve bu hâdiseyi Yahudi din âlimlerinden öğrenmediği kesin olarak bilindiği halde muârizlarına hem bu gaybî bilgiler konusunda hem de vahyin eşsiz belâgat ve fesâhati ile meydan okumuştur. Onun (sav), tehdidi konusundaki cesâreti ve ileri sürdüğü delilleri Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olmasına delil olduğu gibi nübüvvetinin de ispatı olmuştur.

Hiz. Muhammed'in (sav) muârazasına muhatap olan ve belâgat sahasında üstün bir seviyeye sahip bulunan Arapların, Kur'ân'ın benzerini ortaya koyamayıp bunun yerine savaşımayı tercih etmeleri, onların bu konuda âciz kaldıklarını gösteren tarihî bir gerçekliktir. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın mûcize oluşunu bilhassa bu tehdidi çerçevesinde delillendirmiştir. Kur'ân'ın tehdidi konusunda *el-Muğni-16'da* Bâtıniyye'ye karşı *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse'de* ise “ve in gîle-gîle leh” kalıbında ileri sürülen mevcut ve muhtemel her bir iddiayı diyalektik bir usûlle geçersiz kılmaya çalışmıştır. Örneğin eğer denilirse ki “Bunlar aciz oldukları veya güçleri yetmediği için değil onu ortadan kaldırmak istedikleri için muârazadan vazgeçip onunla savaşa yöneldiler.” Onlara şöyle cevap verilir: “Eğer Kur'ân'ın benzerini getirme konusunda aciziyet içinde olmasalardı onu ortadan kaldırmak istemezlerdi. Bunu istediklerine ve bunun için uğaştıklarına göre muârazadan aciz bulunmaktadır.”³²³ Onun kullanmış olduğu bu cedelci yöntemi Bâtıniyyenin aşağıda ele alacağımız iddiaları ve bu iddialara verdiği cevaplar üzerinde daha somut olarak görülebilir.

Mülhidlerin iddialarından biri de şudur: Kur'ân'ın ifadelerinin birbirini nakz edici veya reddedici olduğunu iddia ederek şöyle demektedirler: Çelişki,

³²¹ el-Hud 11/49.

³²² el-Yusuf 12/102.

³²³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûl*, 2/464.

kelâmın başında söylenenin sonunda reddedilmesinin ötesinde bir durum değildir. Kur'ân'ın hali de aynen bu şekildedir. Zira “*De ki, Allah birdir.*”³²⁴ Sözü “*O’nun benzeri bir şey yoktur.*”³²⁵ Sözüne nakzetmektedir. Bu da hakîm olan bir Sâni’nin nefyini gerektirir. Kâdî Abdülcebbâr, bu iddiayı şu şekilde cevaplandırmıştır: “Onlara denilir ki mücerret ibârede tenakuz olmaz. Tenakuz, ibâre ve mâna ikisi bir arada iken sâbit olur. Nitekim bir kimse, Zeyd evde olmadığı halde biri Zeyd b. Abdullah, diğeri de Zeyd b. Halid olmak üzere iki Zeyd’den birini kast ederek “Zeyd evdedir.” Derse onun kelâmı çelişkili olmaz. Aynı şekilde irade ettiğimiz dışında iki evden birini kast etmemiz de bu şekildedir. Bu durumda onların iddiası böylece geçersiz olmaktadır.”³²⁶ Onun bu örneklemeler üzerinden Kur’ân’a yönelik iddiaları başarılı ve ikna edici bir şekilde cevaplandığı görülmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetine delil olan Kur’ân dışındaki mucizelerini zaruri olarak bilenler ve istidlâl yoluyla bilinenler olarak iki kısma ayırmıştır. Bunlardan az bir yemekle birçok kişinin doyması, çağırdığı zaman ağacın ona icâbet etmesi, hurma kütüğünün inlemesi ve elindeki çakıl taşlarının tesbih etmesi gibi mucizeler zaruri olarak bilinen mucizelere örnektir.³²⁷ Ancak o, istidlâl yoluyla bilinecek mucizelere örnekler vermediği için bu mucize türlerine yer veremiyoruz. Ona göre Kur’ân, fesahat ve belâgatı, içindeki gaybî bilgileri ve benzerinin getirilememesi (tehaddi) noktasında Hz Muhammed’in (sav) nübüvvetinin en kuvvetli delilidir.³²⁸ Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi o, kelâmcı kimliği ile bu konuda ileri sürülen iddiaları detaylı bir şekilde aklî ve naklî delillerle hükümsüz kılmıştır.

Kâdî Abdülcebbâr’ın i’câz anlayışı ile İmâm-ı Mâverdî’nin i’câz anlayışını karşılaştırma bağlamında İmâm-ı Mâverdî’nin konu ile ilgili görüşleri ise şu şekilde ifade edilebilir: İmâm-ı Mâverdî, *A’lâmü’n-Nübüvve’de* öncelikle deliller hakkında bilgi verdikten sonra Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetinin ispatına değinmiştir. Bu çerçevede, Kâdî Abdülcebbâr’da olduğu gibi, en güçlü delilin Kur’ân olduğunu vurgulamış ve

³²⁴ el-İhlas 102/1.

³²⁵ el-Şûrâ 42/11.

³²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/477.

³²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/470-474

³²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-usûl*, 2/456-470.

Hiz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispat etmeye Kur'an'ın i'câzı ile başlamıştır. İmâm-ı Mâverdî'ye göre, Hiz. Muhammed (sav) risâletini ortaya koyarken sergilediği ilk mucize Kur'an'dır ve bu yönüyle Kur'an, onu diğer peygamberlerden ayıran bir özelliktir. Ona göre Kur'an, üç temel sebepten dolayı muciz bir kelâmdır:

Birinci sebep; Her peygamber, genellikle gönderildiği dönemin şartlarına ve o dönemde halk arasında yaygın olan ilgi alanlarına uygun mucizelerle desteklenmiştir. Bu bağlamda Hiz. Muhammed (sav) de fesâhat ve belâgatın zirvede olduğu bir çağda, Kur'an gibi edebî yönü son derece güçlü bir mucize ile gönderilmiştir. Kur'an'ın mucizeliği; fesâhat ustalarının ona karşı âciz kalmalarını, belâgat ehlinin teslimiyetini ve şairlerin hayretini gerektirmiştir. Kur'an'ın i'câzı bağlamında, onun benzerinin getirilemeyeceği meselesi, Kâdî Abdülcebbâr'ın da özellikle üzerinde durduğu en güçlü delildir. Bu çerçevede, İmâm-ı Mâverdî ile Kâdî Abdülcebbâr'ın, Kur'an'ın i'câzının Hiz. Muhammed'in (sav) nübüvveti için tek başına yeterli bir delil olduğu konusunda görüş birliğinde oldukları görülmektedir.

İkinci sebep; Mucizeler, genellikle gönderildikleri toplumların anlayış biçimine, kültürel yapısına ve aklî seviyelerine uygun olarak zuhur eder. Bu bağlamda "Her ümmete mucize, o ümmetin tabiatı ve akıl seviyesine göre gönderilir" anlayışına paralel olarak, Kur'an da Arap toplumunun edebî ve sözlü geleneğe olan yatkınlığına hitap eden muciz bir kelâm olarak inzâl edilmiştir.³²⁹

Üçüncü sebep; Kur'an mucizesi, yalnızca gönderildiği zaman dilimine özgü olup asrının sona ermesiyle ortadan kalkan diğer peygamber mucizelerinin aksine, tüm kıtalara yayılan ve kıyamete kadar devam edecek evrensel bir mucize niteliği taşımaktadır.

İmâm-ı Mâverdî, Kur'an'ın i'câzını; yani onun muciz bir kelâm oluşunu, Allah'a nispet edilerek beşer sözlerinden ayrışımı yirmi madde hâlinde özetlemiştir. Bu maddeler sırasıyla şöyledir:

1. Kur'an, belâgatı, mâna derinliği ve nazım düzeni açısından mucizevî bir kelâmdır. İmâm-ı Mâverdî, bu mucizeliği üç temel şartla açıklamaktadır:

³²⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 53.

Lafızların belâgatli oluşu, mânânın zenginliği ve nazmın (dizilişin) güzelliğidir.³³⁰

2. Kur'ân, az kelâmla kapsayıcı ve birçok mânâyı ihtiva etmesi bakımından muciz bir kelâmdır.³³¹ Bu delili şu âyetle örneklendirmiştir:

*“Denildi ki Ey yeryüzü suyunu yut! Ey gökyüzü suyunu tut! Su çekildi hüküm yerini buldu. Gemi Cûdi'nin üzerine oturdu. Zalimler topluluğu Allah'ın rahmetinden uzak olunsun denildi.”*³³² Bu âyetle Allah, Nuh kavminin tufan ile helakini beş altı cümlelik bir anlatım ve mana zenginliği ile ifade etmiştir.

3. Kur'ân, üslubunun nazımlı ve vasıflı olması ile manzum kelâmdan, nesirden ve secî gibi her çeşit şiirsel türden ve hitabetten ayrılır. Böylece şiirin bütün türlerini aşar ve benzersiz üslubu ile şiirin diğer türlerine de zıtlık teşkil eder. Böylece Kur'ân'ın nazmı her ne kadar harflerden oluşsa da bu yönüyle beşer kelâmından ayrılmış olmaktadır.³³³ Bu hususu Kur'ân'ın farklı âyetlerinden delillerle örneklendirmek mümkündür.

4. Kur'ân hiçbir beşer kelâmının tazammun edemeyeceği mâna zenginliğine sahiptir.³³⁴

5. Kur'ân, hiçbir beşerin kuşatamayacağı ve hiçbir beşerde bir arada bulunmayan, ancak Allah katından gelen her türlü ilmi bünyesinde barındırmasıyla, ilâhî bir kitap olduğunun en açık delillerinden birini teşkil etmektedir.³³⁵

6. Kur'ân'ın, tevhid inancı çerçevesinde Dehriyye ve Seneviyye gibi bâtıl fırkaları reddetmeye yönelik güçlü ve keskin deliller içermesi, onun i'câz yönünü ortaya koyan bir diğer delildir. Öyle ki Kur'ân, ortaya koyduğu ikna edici ve mantıklı delillerle her türlü tartışmayı sonlandırmış; cedel yöntemiyle en inatçı muârizları dahi susturmuştur.³³⁶ Bu duruma, Hz. İbrahim'in Nemrut ile olan tartışması Kur'ân'da verilen çarpıcı örneklerden biridir.³³⁷

³³⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 54.

³³¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 55.

³³² el-Hud 11/44.

³³³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 55-56.

³³⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 57.

³³⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 58.

³³⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 58.

³³⁷ el-Bakara 2/257.

7. Kur'ân, geçmiş ümmetlerin ve önceki asırlarda yaşanan hadiselerin haberlerini içermektedir. Hz. Muhammed'in (sav), Kehf kıssası, Hz. Mûsâ ile Hızır kıssası ve Zülkarneyn hâdisesi gibi konularla Ehl-i Kitap'a karşı Kur'ân aracılığıyla meydan okuması; hem onun nübüvvetinin doğruluğuna hem de Kur'ân'ın i'câzına açık bir delil teşkil etmektedir.³³⁸ İmâm-ı Mâverdî'nin delil olarak ileri sürdüğü bu husus, Kādî Abdülcebbâr tarafından da aynı şekilde kullanılmakta olup, bu durum her iki âlimin Kur'ân'ın mucizeliği konusunda ortak bir delil üzerinde ittifak ettiklerini göstermektedir.

8. Kur'ân'ın vukû bulacak hâdiseleri haber vermesi yani gayb ilmini içermesi onun i'câzının başka bir delilidir.³³⁹ İmâm-ı Mâverdî, Kur'ân'ın Yahudiler hakkında haber verdiği şu âyeti buna delil olarak sunmuştur:

*“Onlara, “Eğer Allah katında, âhiret yurdu diğer insanlara değil de sadece size ait ise ve bu iddianızda doğru sözlüyseniz haydi ölümü isteyin bakalım!” de.*³⁴⁰ Devamındaki âyette *“Onlar, ellerinin kazandıkları mal/mülk sebebiyle ebediyyen o ölümü temenni edemeyeceklerdir.”*³⁴¹

Allah (cc), ilgili âyetlerle Yahudilerin ölümü temenni etmeyecekleri konusunda onlara meydan okumuş ve gerçekten de Yahudiler bu iddianın aksini yerine getirememişlerdir. Bu da Kur'ân'ın önceden bildirdiği durumların gerçekleşmesi anlamında Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine ve Kur'ân'ın i'câzına delil olmuştur. Bu âyetlerin tek başına Kur'ân'ın ilâhi bir kitap olduğuna delil oluşturabileceğini Yahudi toplumu üzerinde yapacağımız Sosyolojik araştırmalarla da anlamamız mümkündür.

9. İmâm-ı Mâverdî, Kur'ân'ın i'câzına dokuzuncu delil olarak şu hususu ifade etmiştir: Gaybleri bilen Allah'tan başka kimsenin vâkıf olamayacağı ve kalblerin derinliklerindeki bilgilerden Kur'ân'ın haber vermesi.³⁴² Şu âyet bu hususa delil teşkil etmektedir: *“Sizden iki tâife – Uhut'da müminlerin durumu- neredeyse bozulmaya yüz tutmuştu.”*³⁴³ İki gruptan herhangi bir söz ortaya çıkmadığı halde veya onlarda bir bozgun

³³⁸ Mâverdî, *Alâmu'n-nübüvve*, 58.

³³⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 59.

³⁴⁰ el-Bakara 2/94.

³⁴¹ el-Bakara 2/95.

³⁴² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 60.

³⁴³ el-Âli İmrân 3/122.

olmadığı halde Kur'ân o iki taifenin bozgunculuğundan haber vermiştir.³⁴⁴ Bu da Kur'ân'ın i'câzına delil oluşturmıştır.

10. Kur'ân lafızlarının, kimi zaman aynı anda çok sayıda ve kolayca anlaşılabilir mânaları içermesi, onun i'câz yönünü gösteren önemli delillerden biridir. Bununla birlikte, Kur'ân'daki mâna zenginliği metni anlaşılmasız hâle getirmez; aynı şekilde mâna kolaylığı da lafzı basitliğe indirgemez. Bu iki husus bir araya geldiğinde, okuyucuda bıkkınlık oluşturmeyen bir ahenk ve lafız-mâna bütünlüğü ortaya çıkar. Bu özellik, beşer kelâmında bulunmayan bir niteliktir. Zira beşer sözlerinde mâna derinleştikçe anlaşılması güçleşir; sadeleştikçe de içerik basitleşir. Bu iki durum beşer kelâmında bir araya geldiğinde ise çoğu zaman hoşnutsuzluk doğurur. İşte bu yönüyle Kur'ân, beşer sözlerinden ayrılır ve i'câz kapsamında değerlendirilir. Nitekim yüzyıllardır insanların Kur'ân'ı bıkmadan okumaları ve her okuyuşta huzur bulmaları, bu i'câzî özelliğin en canlı delillerindendir.³⁴⁵

11. Kur'ân, tilâvetinin kendine has niteliği ile beşer kelâmından ayrılması onun i'câzının bir parçası olarak kabul edilmiştir. İmâm-ı Mâverdî, bunu beş madde de özetlemiştir.³⁴⁶

11.1. Mahrecin kırılğanlığı.

11.2. Dinleyicide ve okuyucuda câzibenin güzelliği.

11.3. Nazmın akıcılığı.

11.4. Hüsnü kabul görmesi.

11.5. Okuyana zor gelmemesi, dinleyiciyi bıktırmaması.

12. Kur'ân, hem lafız hem de mâna açısından nâzil olduğu şekliyle korunmuş ilahî bir kelâmdır. Nüzulünden itibaren ne lafzında bir eksiklik olmuş, ne mânasında bir bozulma meydana gelmiş, ne de terkiinde bir değişiklik söz konusu olmuştur. Böylece Kur'ân, her türlü tahrif ve değişiklikten korunmuş, asırlar boyunca indirildiği şekliyle muhafaza edilmiştir. Farklı lehçelerde okunmasına ve çeşitli dillere çevrilmesine

³⁴⁴ Uhud savaşına giderken Medine'den çıkan Hz. Peygamber'in (sav) ordusundan münafıkların ayrılmaları sonucu Harisoğulları ve Selmanoğulları da bunların etkisinde kalarak ordudan ayrılma niyetine girdiler. Düşüncede kalan bu niyet Allah'ın yardımı ve sahabenin karalılığı sayesinde fiile dönüşmedi. Ayette kast edilen iki tâife Harisoğulları ve Selmanoğullarıdır. Hayreddin Karaman, Mustafâ Çağrı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 1/664; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/158.

³⁴⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 60-61.

³⁴⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 61.

rağmen, Kur'an'ın aslına dair hiçbir değişiklik olmamıştır. Zamanın geçmesi, mekânların değişmesi ve kültürlerin çeşitlenmesi gibi etkenler de Kur'an'ın lafız ve mâna bütünlüğünü bozamamış; bu yönüyle onun i'câzı ve ilâhî kaynağı bir kez daha ortaya çıkmıştır.³⁴⁷

13. Birbirine zıt mânaların birleşmesi yani farklı mânaların bir arada kullanılması. Örneğin bir sûre va'd ile başlayıp va'd ile terğib ile başlayıp terhip ile sonuçlanır. Mâziden müstakbele, kıssadan mesellere ve hikmetli sözlerden cedele döner. Bununla birlikte hem okuyucuda hem de dinleyicide hiçbir nefret meydana gelmez. Bu durum Kur'an dışındaki kelâmlarda görülürken Kur'an'da görülmemesi onun i'câzının delilidir.³⁴⁸

14. Kur'an âyetlerinin bazısının uzun bazısının kısa olması onun üslûbunu bozmadığı gibi ölçüsünü de bozmaz. Kur'an'ın dışındaki şiirsel ve nesirsel metinlerde ifadelerden biri diğerlerinden farklı olursa o kelâmın şiirsel özelliği kaybolur ve nesirsel ölçüsü de bozulur. Bu durum Kur'an'ın mûciz bir kelâm olmasının ispatıdır.³⁴⁹

15. İmâm-ı Mâverdî'ye göre Kur'an'ın fazla okunması onun fesâhatini artırmazken Kur'an'ın dışındaki kelâmlar okundukça onların fesâhati artar. Bu durum ise Kur'an'ın i'câzına delildir.³⁵⁰

16. Kur'an, farklı dillerde kolay okunabilmiş ve ezberlenebilmiştir. Hatta konuşma zorluğu çeken insanlar (Kıptiler gibi) dahi onu okumuş ve ezberlemiştir. Allah, Kur'an'ı koruduğu gibi diğer kitaplarını korumamıştır. Dilsizlerin lisanları da Kur'an'ı okudukları gibi diğer kitapları okuyamamışlardır. Kur'an'ın bu durumu mûciz bir kelâm olmasından dolayıdır ki Allah, onu diğer kitaplara üstün kılmıştır.³⁵¹

17. Kur'an, şiir ve nesir türünün üzerinde bir kelâmdır ve bütün kelâmlardan da üstündür. Böyle olunca Kur'an âyetlerini meydana getirmek beşerin kudretinin dışındadır. Bu da onun mûciz bir kelâm olmasının başka bir delilidir.³⁵²

18. İmâm-ı Mâverdî'ye göre Kur'an, beşer kudretinin dâhilinde bulunsaydı elbette onda benzeşmeler ve karışıklıklar meydana gelirdi.

³⁴⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 61-62.

³⁴⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 62-63.

³⁴⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 63.

³⁵⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 64.

³⁵¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 64.

³⁵² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 64-65.

Kur'ân'da böyle bir durum olmadığına göre bu husus onun i'câzına delil oluşturmuştur.³⁵³

19. Kur'ân'ın tehadî yönü, i'câzının en belirgin delillerinden biridir ve bu husus Kâdî'nın da ayrıntılı şekilde üzerinde durduğu önemli metotlardan biridir. Kur'ân'ın bu meydan okuyuşuna ne dönemin müşrikleri cevap verebilmiş ne de onlardan sonra gelen herhangi bir topluluk Kur'ân'ın benzerini getirebilmiştir. Bu durum, Kur'ân'ın sadece kendi dönemine değil, bütün çağlara yönelik bir tehadîde bulunduğunu ve bu yönüyle evrensel bir mûcize olduğunu göstermektedir. Tehaddî, hem Kur'ân'ın i'câzına hem de Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin doğruluğuna güçlü bir delil teşkil etmektedir.³⁵⁴ Tehaddî meselesi, *A'lâmü'n-Nübüvve'de* yirminci madde olarak ele alınmakla birlikte, içerik olarak daha önce zikredilen maddelerin tamamlayıcısı olduğundan ayrıca bir başlık altında ele almıyoruz. Netice itibarıyla, Kur'ân'ın lafız, mâna, nazım ve içerdiği ilimler bakımından mûcizevi oluşu sabit hale geldiğinde, onun tüm yönleriyle mûcize olduğu da sahih bir şekilde ortaya çıkmış olur. Bu ise Kur'ân'ın beşer kelâmı değil, ilâhî menşeli bir vahiy olduğunu açıkça göstermektedir.³⁵⁵

İmâm-ı Mâverdî, Kur'ân'ın i'câzına dair delilleri yirmi maddede özetlemiş ve bu delilleri genellikle lafız-mâna ekseninde değerlendirmiştir. Her bir maddede, ileri sürülebilecek muhtemel itirazları dikkate alarak, bu itirazlara Kâdî Abdülcebbâr'da olduğu gibi kelâmî bir metotla cevap vermeye çalışmıştır. Delillendirme yöntemi açısından her iki âlim arasında şu şekilde bir mukayese yapmak mümkündür: Kâdî Abdülcebbâr, kelâmî kimliğinin de etkisiyle, meseleleri daha sistematik, ayrıntılı ve derinlemesine bir biçimde ele almış; özellikle muarız görüşlere yönelik reddiyelerinde daha kapsamlı ve ikna edici bir yaklaşım benimsemiştir. İmâm-ı Mâverdî ise kelâmî bir yöntem izlemekle birlikte, Kur'ân'ın i'câzına dair delilleri ortaya koyarken Kâdî Abdülcebbâr'a kıyasla daha yüzeysel kalmış ve meseleleri daha özlü biçimde işlemiştir. Bu fark, özellikle delillere yönelik ileri sürülebilecek itirazlara verilen cevaplarda daha belirgin hale gelmektedir.

³⁵³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 65.

³⁵⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 66; Enver Arpa, "İ'câzü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107.

³⁵⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 67-70.

Delilleri kullanma biçimi açısından yapılacak bir karşılaştırmada şu hususlar öne çıkmaktadır: Kādî Abdülcebbâr, Kur'ân'ın i'câzını ve Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delil olma özelliğini daha çok tehaddi kavramı üzerinden temellendirmiştir. Buna karşılık İmâm-ı Mâverdî ise Kur'ân'ın i'câzını lafız ve mâna bütünlüğü bağlamında ele alarak nübüvvetin ispatını bu ekseninde gerçekleştirmeye çalışmıştır. Her iki mütekellim de Kur'ân'ın i'câzının farklı yönlerinden hareketle onun ilâhî bir kelâm olduğunu, beşer kudretiyle benzerinin getirilemeyeceğini savunmuş ve Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine yönelik itirazlara karşı özgün savunmalar ortaya koymuştur. Sonuç olarak, her iki âlimin de Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin en güçlü ve belirleyici delili olarak Kur'ân'ı gördükleri anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım, yalnızca Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî ile sınırlı kalmayıp, gerek Mu'tezilî gerekse Eş'arî çizgideki kelâmcıların ve genel olarak İslâm âlimlerinin ortak kanaatini yansıtmaktadır.

4.2. İsrâ Mûcizesi

Hız. Muhammed'in (sav) nübüvvetine Kur'ân kaynaklı açık bir delil olarak gösterilen İsrâ hadisesi, kelime anlamı itibarıyla "gece yürüyüşü" demektir. Terim olarak ise, Hız. Muhammed'in (sav) bir gece vakti Mekke'den Beytül-Makdis'e götürülmesini ifade eder.³⁵⁶ Kur'ân'da bu olaya, doğrudan adıyla anılan İsrâ Suresi'nde yer verilmiş olup, nübüvvetin ilâhî kaynaklı olduğuna dair önemli bir kanıt olarak sunulmuştur. Bu hadise, hem Kādî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî tarafından Hız. Muhammed'in (sav) risâletine delil teşkil eden bir mûcize olarak değerlendirilmiş ve eserlerinde nübüvvetin ispatı bağlamında bir hüccet olarak kullanılmıştır.

Kādî Abdülcebbâr, bu hâdiseyi *Tesbîtü Delâil'de* ayrı bir konu başlığı açmak suretiyle Hız. Muhammed'in (sav) nübüvvet delili olarak izah etmiş ve olayın bilinen tarihi anlatımının yanı sıra bu hususta ileri sürülebilecek muhtemel iddialara ve cevaplarına da yer ayırmıştır. Kādî Abdülcebbâr, isrâ mûcizesinin gerçekliğini şu şekilde ifade etmektedir:

"Hız. Muhammed (sav), vahiy meleği Cebrâil'in (a.s) rehberliğinde ve "Burak" isimli bir üzerinde, bir gece vakti Mescid-i Haram'dan Mescid-i

³⁵⁶ İsfahânî, "s-r-y", 408; Topaloğlu-Çelebi, "İsrâ" 178.

Aksa'ya (Beyt-i Makdis) götürülmüştür. Aralarında yaklaşık iki aylık bir mesafe bulunan bu yolculuk esnasında, Hz. Peygamber'in binitinin adımlarının, göz hizasına kadar yükseldiği; yukarı çıkarken adımlarının kısaldığı, inerken ise uzadığı rivayet edilmiştir. Yolculuk sırasında Kureyş kervanını gören Allah Resûlü (sav), onların uyumakta olduğunu gözlemlemiş, kapalı bulunan su kaplarından birinden su içmiştir. Beytü'l-Makdis'e ulaştığında burada namaz kılmış, ardından aynı gece içerisinde Mekke'ye geri dönmüştür.”³⁵⁷

Hız. Muhammed (sav), İsrâ hâdisesini ilk olarak amcasının kızı Ümmühânî bint Ebî Tâlib'e anlattığında, Ümmühânî bu olaya müşriklerin inanmayacağını belirtmiş ve bu durumu kimseye paylaşmamasını tavsiye etmiştir. Ancak Hz. Muhammed (sav), hiç kimse tasdik etmese bile Ebû Bekir'in kendisini doğrulayacağını ifade etmiş ve bu mûcizevî yolculuğun duyurulması gerektiğini vurgulamıştır. Müşrikler, bu haberi duyduklarında büyük bir inkârla karşılık vermişler ve Hz. Muhammed'in (sav) böyle bir olayı uydurduğunu iddia etmişlerdir. Bunun üzerine doğrudan Hz. Ebû Bekir'in yanına giderek, onun bu haberi aklen imkânsız bulacağını ve Hz. Muhammed'den (sav) desteğini çekeceğini ummuşlardır.³⁵⁸

Müşriklerin bu girişimindeki temel amaç, Hz. Muhammed'i (sav) en yakın destekçisinden ayırarak onu yalnızlaştırmak ve böylece davasından vazgeçmesini sağlamaktır. Ancak Hz. Ebû Bekir, bu haberin Hz. Muhammed (sav) tarafından verildiği kesinleştğinde, tereddüt etmeden onun doğru söylediğini tasdik etmiş ve müşriklerin umutlarını boşa çıkarmıştır. Ardından Hz. Muhammed (sav), müşriklerin yönelttiği detaylı sorulara açık ve ikna edici delillerle cevap vermiştir. Bu hâdis, müminlerin imanlarını pekiştirirken, inkârcıların küfrünü daha da artırmıştır.

Kâdî Abdülcebbar, bu hâdisi üzerinden inkârcıların ileri sürebileceği muhtemel iddiayı ve onlara verilebilecek cevabı şöyle ifade etmektedir: “Bu olayı tarif ettiğiniz haliyle size kim haber verdi? Siz, bunu nasıl öğrendiniz? Bunu öğrenme yolu nedir?”³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, bu soruya verilebilecek en önemli cevabın doğruluğunda şüphe bulunmayan Kur'ân âyetinin olduğunu ifade ederek soruyu şöyle cevaplandırmıştır:

³⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâil*, 112-114.

³⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâil*, 113.

³⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Tesbîtü delâil*, 116.

“Biz, her şeyden önce Hz. Muhammed’in (sav) isrâ hadisesini nübüvvetinin ispatı için delil kıldığını ve onu okunan bir âyet yaptığını biliyoruz. Bu hâdiseyi Kureyş, Yahudiler ve Hristiyanlar gibi bütün düşmanları işittiler. Onlar, Hz. Muhammed (sav) ile birlikte yaşıyorlardı ve onun komşularıydı. Onlar, Hz. Muhammed’den (sav) sâdır olacak bir kusur ve ayıp hususunda insanların en hırslısı ve şiddetlisi idiler. Orada onun ashabı, doğruluğuna ve nübüvvetine inanan ve ona sadece sadık bir elçi olduğu için tâbi olanlar vardı. Akıllı bir kimse, dostuna ve düşmanına kendisini haklı çıkarmayacak bir şeyi delil olarak göstermez. Ayrıca Rabbine dayandırarak okunan bir âyet getirmesi, bu âyetle uzun bir mücadeleye girmesi ve buna dair temelsiz olacak bir şeyle davasını ispat etmeye çalışması akıllı bir kimsenin yapacağı iş değildir. Oysa Hz. Muhammed’in (sav) aklının üstünlüğü hususunda dostları bir yana düşmanları bile hakkını teslim etmiştir.”³⁶⁰ Zekâsı konusunda herkesin ittifak ettiği Hz. Muhammed’in (sav) gerçekleşmeyecek bir olayı delil olarak öne sürmesi mümkün olmadığı gibi bu hâdisenin âyetle de desteklenmesi onun nübüvvetinin en güçlü ispatı olmuştur.

İmâm-ı Mâverdî ise *A'lâmu'n-Nübüvve'de* Hz. Muhammed’in (sav) İsrâ mucizesi için ayrı bir başlık açmamıştır. Bu hususa 10. konu başlığı olan “Sözlerinin Mucizeliği” konusu içinde yer vermiştir. O, bu başlık içinde Hz. Muhammed’in (sav) o gece Kureyş kervanının içinde bulunduğu durumu haber vermesini ve bu haberin doğruluğunun tasdik edilmesini nübüvveti için delil kabul etmiştir.³⁶¹

İmâm-ı Mâverdî, her ne kadar âyetle sabit olan İsrâ hâdisesini müstakil bir başlık altında ele almamış olsa da, bu olayı başka bir bağlamda Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetine delil olarak kullanması, onun da bu mucizeyi risâletin açık bir göstergesi olarak kabul ettiğini ortaya koymaktadır.³⁶² Nitekim İsrâ hadisesinin vukû bulduğu, Kur’ân’da açıkça ifade edildiği için İslam âlimleri bu olayı reddetmemiştir. Buna karşılık Mi’râç hâdisesi ise doğrudan bir âyetle tafsilatlı biçimde sabit olmadığı ve hadis kaynaklarında farklı rivayetlerle aktarıldığı için ihtilaflı bir nitelik kazanmıştır. Her iki âlimin de yalnızca İsrâ olayını Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetine delil olarak zikretmeleri, buna karşılık Mi’râç hâdisesine temas

³⁶⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Teshâtü delâil*, 116.

³⁶¹ Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 91-92.

³⁶² Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 91-92.

etmemeleri, dikkat çekici ortak bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bu yöntemin temelinde ise, nübüvvetin ispatında kesin ve tartışmasız delillere dayanma ilkesi yer almaktadır. Bu bağlamda, İsrâ'nın Kur'ân'da açıkça yer almasının, onu nübüvvetin ispatı açısından öne çıkaran belirleyici bir unsur olduğu söylenebilir.

Hem Kādî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî, İsrâ mucizesini Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin açık ve kesin bir delili olarak kabul etmişlerdir. Kādî Abdülcebbâr, bu mucizeye müstakil bir başlık açarak detaylı biçimde temas etmiş, olayın nübüvvet ispatındaki önemini ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur. Buna karşılık İmâm-ı Mâverdî, İsrâ hâdisesine yalnızca başka bir delilin içinde, yüzeysel ve kısa bir şekilde yer vermiştir. Bu yaklaşım farkı, her iki âlimin kelâmî yöntemlerindeki farklılıkların bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

4.3. Ay'ın Yarılması Mucizesi

Sözlükte “yarılmak, bölünmek” anlamına gelen “inşikâk” ile “ay” anlamındaki “kamer” kelimelerinden oluşan inşikâku'l-kamer terkibi, Hz. Muhammed (sav) döneminde Mekke'de meydana geldiği rivayet edilen “ayın ikiye yarılması” mucizesine işaret eder.³⁶³ Bu hadisenin tarihi gerçekliği ve mucize olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği, İslâm âlimleri arasında tartışmalı bir mesele olmuştur. Bu bağlamda, Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî de söz konusu olaya eserlerinde değinmiş ve Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delil olup olmadığı hususunda çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlardır.

Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâil*'de bu konuya ayrı bir başlık açarak şu değerlendirmede bulunmuştur:

“Ay'ın yarılması hâdisesi Mekke'de meydana gelmiştir. Hz. Muhammed (sav) Mekke'de dolunaylı gecede ashabıyla birlikte yürüyordu. Müşriklerden bir grubun yanından geçerken onlar, Hz. Muhammed'e (sav) şöyle dediler: Ey Muhammed! İddia ettiğin şekilde eğer sen Allah'ın Resûlü isen Rabbin'den iste de şu ayı ikiye bölün. Allah Resûlü bunu Rabbin'den istedi ve ay ikiye bölündü. Bunun üzerine Müşrikler şöyle dediler: Arkadaşınıza dilediğiniz kişiye sihir yaptırın, zira onun sihri, yeryüzünden gökyüzüne uzandı. Bunun üzerine bu konudaki âyet nâzil oldu. Bu olay,

³⁶³ Topaloğlu-Çelebi, “İnşikâku'l-Kamer”, 178.

H. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin ve doğruluğunun büyük âyetlerinden ve şerefli delillerinden oldu."³⁶⁴

Kādî Abdülcebbâr, Ay'ın yarılması mûcizesinin en güçlü delilinin Kur'an'daki âyetler olduğunu belirtmiş ve ilgili âyetlere eserinde geniş biçimde yer vermiştir. Bu hadisenin Kur'an'da açıkça zikredildiğini savunan Kādî Abdülcebbâr, özellikle İnşikâku'l-Kamer olayını kıyamet alameti olarak değerlendiren İbrahim en-Nazzâm'ın görüşlerini sert bir şekilde eleştirmiştir. Bu âyetlerin sadece kıyametle ilgili ifadeler içerdiğini iddia eden yaklaşımları, hem gramer yapısı hem de bağlam (siyak-sibak) açısından reddeden Kādî Abdülcebbâr, âyetlerin zahirî anlamının Hz. Muhammed'in (sav) zamanında gerçekleşmiş olan İnşikâku'l-Kamere delalet ettiğini savunmuştur. Bu bağlamda o, Kur'an'ın lafzî delillerine dayanarak mûcizevî bir olay olan hâdiseyi şöyle açıklamıştır:

*"Allah, "saat yaklaştı" diyerek gerçekleşmiş bir olaydan haber vermektedir. Sonra Allah, sözün devamında öncesiyle uyumlu olacak şekilde "Ay yarıldı" diyerek yine gerçekleşmiş bir olayı dile getirmiştir. Böylece mazi, mazi ile ittisak etmiştir. Eğer bu husus iddia edildiği gibi kıyamet saatinden bahsediyor olsaydı mazi kalıpların muzari formatında olması gerekirdi. Ancak durum bunun aksinedir. Zira Allah Teâlâ, "Saat yaklaştı, Ay yarıldı" demiştir. "Saat yaklaştı, Ay yarılacak dememiştir."*³⁶⁵

Kādî Abdülcebbâr, Ay'ın yarılması mûcizesine dair en güçlü delilin Kur'an-ı Kerim'de yer alan âyetler olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda *"Bir mûcize göreceksiniz hemen yüz çevirirler ve 'Süre gelen bir sihirdir.' derler."*³⁶⁶ âyetini kendi görüşünü destekleyen temel delillerden biri olarak öne sürmüştür. Bu ifadeyi, müşriklerin mûcizeyi bizzat görmelerine rağmen inkâra sapmalarının açık bir göstergesi olarak yorumlamıştır.

Kādî Abdülcebbâr, ayrıca bu mûcizenin yalnızca teorik değil, tarihsel olarak da sabit olduğunu vurgulamak adına olayın sahabe arasında yaygın biçimde anlatıldığını ve bu anlatımların güvenilir sahabîlerden rivayet edildiğini belirtmiştir. Özellikle Ali b. Ebî Tâlib, Abdullah b. Mes'ûd, Cübeyr b. Mut'im, İbn Ömer, İbn Abbas ve Enes b. Mâlik gibi isimlerin bu olayı rivayet etmeleri, mûcizenin hem sened hem de şöhret bakımından kuvvetli

³⁶⁴ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 113.

³⁶⁵ Kādî Abdülcebbâr, *Tebîtü delâil*, 128.

³⁶⁶ el-Kamer 54/1-2.

olduğunu ortaya koymaktadır. Öte yandan, bu mucizeyi yalanlayacak sahih ve muttasıl bir rivayetin bulunmadığını ifade eden Kâdî Abdülcebbâr, bunun olayın vukû bulduğuna dair ek bir teyit unsuru olduğunu vurgulamıştır. Sonuç olarak, Ona göre ayın yarılması mucizesi hem kitap (Kur'ân) hem de sünnetle sabit olup, özellikle Kamer Sûresi'nin ilk beş âyeti bu mucizeye açık biçimde delâlet etmektedir.³⁶⁷ O, bu mucizeyi Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine dair güçlü bir hüccet olarak kabul ederken, bu mucizenin inkârını savunan görüşlerin ise sağlam temellere dayanmadığını ileri sürmüştür.

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delil teşkil ettiği düşünülen Ay'ın yarılması mucizesine *en-Nuket ve'l-Uyûn* adlı tefsirinde temas etmiştir. O, bu bağlamda Hasan-ı Basrî'ye nispet edilen bir rivayeti naklederek, söz konusu olayın sûra ikinci kez üfürüldüğünde, yani kıyamet esnasında meydana geleceğini ifade etmiştir. O, bu rivayeti aktardıktan sonra aksi bir yorumda bulunmadığı için, onun ayın yarılması mucizesini kıyamet alametleri çerçevesinde değerlendirdiği ve bu olayın nübüvvetin ispatı bağlamında vukû bulduğunu kabul etmediği söylenebilir.

İmâm-ı Mâverdî ayrıca, Kamer Sûresi'nin ilgili âyetini tefsir ederken ayın doğması, karanlığın dağılması gibi mecazî anlamlara da yer vermiş; böylece ayın yarılması hâdisesini kıyametle irtibatlı bir olay olarak yorumlamıştır.³⁶⁸ Bu yaklaşımıyla İmâm-ı Mâverdî, Kâdî Abdülcebbâr'dan ayrılmaktadır. Zira Kâdî Abdülcebbâr, ilgili âyetleri lafız ve bağlam açısından Hz. Muhammed'in (sav) döneminde gerçekleşmiş gerçek bir mucize olarak değerlendirmiş ve bu mucizeyi nübüvvetin ispatında merkezi bir delil olarak kullanmıştır. Bu görüş ayrılığı, her iki âlimin metodolojik tercihlerinden kaynaklanmaktadır. İmâm-ı Mâverdî'nin yaklaşımında, rivayet temelli geleneksel bir tefsir anlayışının ve rivayet zincirine bağlı kalmanın etkili olduğu görülürken; Kâdî Abdülcebbâr'ın yorumunda ise dilbilimsel çözümlemeye, lafız-mânâ bütünlüğüne ve mütevatir rivayetlerin gücüne dayalı kelâmî bir usûl öne çıkmaktadır. Netice itibarıyla İmâm-ı Mâverdî, bu mucizeyi Hz. Muhammed'in (sav) nübüvveti için açık bir delil olarak sunmazken; Kâdî Abdülcebbâr, ayın yarılmasını hem Kur'ân hem de sünnetle

³⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 126-132.

³⁶⁸ Mâverdî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 409.

sabit bir mûcize olarak değerlendirecek, onu güçlü bir nübüvvet delili olarak görmüştür.

4.4. Ahlak ve Faziletinin Üstünlüğü

Hiz. Muhammed'in (sav) ahlakı kemali ve faziletleri, İslam âlimleri tarafından nübüvvetin ispatı için önemli bir delil olarak kabul edilmiştir. Nitekim, Mu'tezile ve Eş'arî ekollerine mensup birçok âlim, Hiz. Muhammed'in (sav) sîretinin, risâlet iddiasının doğruluğuna dair güçlü bir delil teşkil edeceğini savunmuş ve bu konuya eserlerinde geniş yer ayırmıştır.³⁶⁹ Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî'nin de ilgili meseleye eserlerinde yer vermeleri, onları bu genel yaklaşıma dâhil etmektedir.³⁷⁰ Her iki âlim de Muhammed'in (sav) ahlâkî erdemlerini yalnızca bireysel fazilet olarak değil, aynı zamanda nübüvvetin doğruluğunu destekleyen rasyonel bir delil olarak ele almıştır.

Hiz. Muhammed'in (sav) ahlak ve faziletini mûcize olarak değerlendiren İmâm-ı Mâverdî, *A'lâmü'n-Nübüvve'nin* yirminci konu başlığını bu meseleyi delillendirmeye ayırırken Kâdî Abdülcebbâr, diğer eserlerinde değinmeden sadece *Tesbîtu Delâil'de* bölüm içinde ele almıştır. İmâm-ı Mâverdî, bahsi geçen eserinde Hiz. Peygamber'in ahlakının yüceliği için şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Hiz. Muhammed'in (sav) ahlakının mükemmelliği onun fiillerinin ve sözlerinin tenâkuz barındırmayıp uyum içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Hiz. Muhammed (sav), davet etmiş olduğu dinin ilkeleri ile tezatlık oluşturmamış eylem ve söylem birliğini korumuştur. Onun (sav), ahlakı yaşadığı dönemdeki müminlere rol model oluşturduğu gibi kendisinden sonra gelen insanlara da örneklik (usve-i hasene) oluşturmuştur.³⁷¹ İmâm-ı Mâverdî, Hiz. Muhammed'in (sav) ahlâkının üstünlüğünü eylemleri ile söylemlerinin uyum içinde olmasına ve söylemlerinin kendi hayatına yansımaya dayandırmıştır. Bu konuda Hiz.

³⁶⁹ Bkz. Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr Mahbûb el-Kinânî, *Resâil, Hucecû'n-nübüvve*, nşr. Abdusselam Harun (Kâhire: Mektebetü'l-Lisânu'l-Arap, 1964), 3/280-81; Cübbâi, Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Selam, *Kitâbu'l-makâlât*, thk. Özkan Şimşek (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 116-123; Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 222; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 2/480.

³⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâilü'n-nübüvve*, 1220; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 181-197.

³⁷¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 161.

Muhammed'in (sav) ahlakının yüceliğini öven şu âyeti de onun nübüvvetine delil göstermiştir: “Şüphesiz ki Resûlüm sen yüce bir ahlak üzeresin”³⁷²

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) ahlakının nübüvvetine delil olamayacağı muhtemel itiraza ve buna verilecek kelâmî cevabı şöyle dile getirir:

“Eğer denilirse ki; Hz. Muhammed'in (sav) ahlakının üstünlüğü onun nübüvvetine delil teşkil etmez. Zira Nebî'den böyle bir delil işitilmemiştir. Ümmeti arasında da işitilmeyen böyle bir delilin varlığı onun nübüvvetinin kabulüne gölge düşürecektir. Çünkü Peygamberler, âdetleri yakan mucizeler ile gelir, fiillerle değil. Bu iddiaya şöyle cevap verilir: Eğer nübüvvet için zâhir bir delil bulunmazsa Hz. Muhammed'in (sav) ahlakının fazileti onun nübüvveti için delil olur. Bu durumda ahlakın üstünlüğü de mucize gibidir. Çünkü ahlakın kemâli yalandan uzaklaşmayı (ictinâbu'l-kizb) gerektirir. Eğer Nebî, nübüvvet iddiasında yalan söylemiyorsa bu ahlakının üstünlüğündendir. Dolayısıyla kemâli fazilet doğruluğu, doğruluk ise sözün tasdikini gerektirir. Böylece Hz. Peygamber'in ahlakının yüceliği onun nübüvvetine delil olmuş olur.”³⁷³

Görüldüğü gibi Mâverdî, aklî önermelerle Hz. Muhammed'in (sav) ahlakının onun nübüvvetine delil olabileceğini ispatlamıştır. İmâm-ı Mâverdî, kabul edilebilir üstün bir ahlakın ancak dört açıdan muteber olacağını ifade ederek bunları şu şekilde listelemiştir.

1. Yaratılışın kemâli.
2. Ahlakın kemâli.
3. Sözlerin kemâli.
4. Fiillerin kemâli.

İmâm-ı Mâverdî, bu vasıfların tamamının Hz. Muhammed'de (sav) bulunduğunu ve bundan dolayı onun ahlakının mükemmel bir ahlak örneği olduğunu belirtmiş ve bu her bir maddeyi Hz. Muhammed'in (sav) şahsında özet olarak şöyle izah etmiştir:

1.Hz. Muhammed'in (sav) yaratılışının kemâli: Hz. Muhammed'in (sav) fitrî yapısı, bedenî özellikleri ve dış görünüşü itibarıyla taşıdığı üstünlükler, onun nübüvvetine delil teşkil eden unsurlardan biri olarak kabul

³⁷² el-Kalem 68/4.

³⁷³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 181.

edilmiştir. O'nda (sav), derin bir sükûnet ve vakarın yanı sıra hayranlık uyandıran bir heybet mevcuttu. Fizikî görünümü itibarıyla orta boylu, uzuvları birbirine orantılı, çehresi beyaz ve nurlu idi. Onu ilk kez gören kimseler, doğal bir haşyet duygusuna kapılırken; onunla uzun süreli sohbetlerde bulunanlar ise yüksek ahlâkî meziyetlerine tanıklık ettikçe kendisine derin bir sevgi ve bağlılık hissedirdi. Ayrıca Hz. Muhammed (sav), insanları hem tazime hem de teslimiyete götüren etkileyici bir davet üslubuna sahipti. Bu yönüyle, onun yaratılışındaki cemâl ve kemâl, beşer üstü bir nitelik arz ederek nübüvvetinin fitrî bir delili olarak görülmüştür.³⁷⁴

2. Hz. Muhammedr'in (sav) ahlakının kemâli: İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) ahlakının üstünlüğünü altı maddede tasnif ederek nübüvveti delâletini ele almıştır.

2.1. Yumuşak huyluluk: Hz. Muhammed (sav), hilm bakımından insanların en üstünü idi. Zira Hz. Muhammed (sav), kendi şahsına yapılan kötülükler için asla intikam almamış hep affedici olmuş ve insanlara da bu minvalde davranmıştır.³⁷⁵

2.2. Zekilik: Peygamberlerin vucûbi sıfatlarından olan fetanet, Hz. Muhammed'in (sav) de sahip olduğu önemli bir meziyettir. Zira Hz. Muhammed (sav), bu niteliği ile en karmaşık meseleleri âdil ve hikmetli bir şekilde çözüme kavuşturmuş ve çok kısa bir zaman zarfında bedevî ve dağınık bir toplumun yüksek bir medeniyet seviyesine erişmesinde belirleyici rol oynamıştır.³⁷⁶

2.3. Hz. Muhammed'in (sav) tevâzusu: Hz. Muhammed'in (sav) alçak gönüllülüğüne dair örneklerle bölüm içinde yer veren İmâm-ı Mâverdî, bu vasfın en kâmil şeklinin Hz. Muhammed'in (sav) şahsında görüldüğünü ve ashabının da bu ahlaki niteliğin en güzel uygulayıcıları olduğunu ifade etmiştir.³⁷⁷

2.4. Hz. Muhammed'in (sav) güvenilirliği: Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispatlayan en bariz ahlaki vasıflarından biri onun mutlak güvenilirliğidir (emânet). Henüz peygamberlik görevi kendisine verilmeden önce dahi Mekke toplumunda doğruluğu ve güvenilirliği ile tanınmış, bu

³⁷⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 182.

³⁷⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 182.

³⁷⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 182.

³⁷⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 186.

sebeple “el-Emin” lakabını almıştır.³⁷⁸ Mekkelilerin kendi aralarındaki en değerli emanetleri bile tereddütsüz ona teslim etmeleri, onun ahlaki bütünlüğünün ve karakter sağlamlığının açık bir göstergesidir. Bu güvenilirlik vasfı, hem peygamberlik öncesi hayatının nübüvvetle çelişmediğini göstermekte hem de Allah’ın elçisi olarak seçilmesinin hikmetlerinden biri olarak değerlendirilmektedir. Nitekim bu vasıf, nübüvvetin temel rükünlerinden olan sıdk (doğruluk) sıfatının da bir tezahürü olarak, Hz. Muhammed’in (sav) risâletine güçlü bir delil teşkil etmektedir.

2.5. Zühd sahibi olması: Hz. Muhammed (sav), risâlet görevini ifa ederken dünya nimetlerine karşı ilgisiz kalmış, maddi imkânlarla sahip olmasına rağmen zühdü hayat tarzı olarak benimsemiştir. Elinde imkân bulunduğu bile muhtaç olanlara infak etmiş, kendisi ise sade ve mütevazı bir yaşamı tercih etmiştir. Bu tutumu, dünyevî bir menfaat beklentisiyle peygamberlik iddiasında bulunmadığının en açık göstergelerinden biri olup, onun nübüvvetinin doğruluğuna güçlü bir delil teşkil eder.³⁷⁹

2.6. Sabırlı olması: Hz. Muhammed (sav), risâlet sürecinde hem Mekke hem de Medine dönemlerinde pek çok sıkıntı, tehdit, işkence, hakaret ve savaş gibi ağır imtihanlara maruz kalmıştır. Ancak bu tür musibetler karşısında sergilediği yüksek sabır, sarsılmaz metanet ve ilahi vazifesine olan sadakati, onun beşer üstü bir ahlaki istikrarla donatıldığını ortaya koymaktadır. Davası uğruna gösterdiği bu sebat ve teslimiyet, nübüvvet iddiasının samimiyetini destekleyen önemli bir ahlaki delil olarak kabul edilmektedir.³⁸⁰

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed’in (sav) ahlaki meziyetlerinin tasnif edilen bu maddelerden başka mütevekkil olması, hüsnü zan üzere yaşaması, istişâreye önem vermesi ve ahde vefa göstermesi gibi başka ahlaki niteliklerinin de olduğunu ancak yukarıda maddeler halinde verilen bu niteliklerin konunun anlaşılmasında yeterli olacağını belirterek ayrıca bu maddeler üzerinde durmamıştır. İmâm-ı Mâverdî’ye göre Hz. Muhammed’in (sav) bütün ahlaki faziletlerinin her biri onun nübüvvetinin delili olarak ümmetine örneklik oluşturur.

³⁷⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 187-88.

³⁷⁹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 184.

³⁸⁰ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 183.

3. Hz. Muhammed'in (sav) sözlerinin kemâli: İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) sözlerinin kemâlini sekiz başlık altında tasnif etmiştir. Bunlar;

3.1. Hz. Muhammed (sav), ümmî bir insan olduğu halde sözlerinin hikmetli olması. Hz. Muhammed (sav), herhangi bir tedrisat almamış, okumayazma öğrenmemiş ve hiçbir beşerî müfredatla yetişmemiş olmasına rağmen, gerek günlük konuşmalarında gerekse hutbe ve beyanlarında son derece veciz, hikmetli ve derin anlamlar ihtiva eden sözler sarf etmiştir. Bu durum, onun "ümmî" vasfı ile birlikte düşünüldüğünde, insan kudretiyle açıklanması güç bir gerçeklik ortaya koymakta ve söz konusu beyanların ilâhî bir kaynağa dayandığını açıkça göstermektedir. Bu yönüyle, Hz. Muhammed'in (sav) beşer üstü bir kelâm seviyesine sahip olması, onun nübüvvetinin en güçlü ve akîl delillerinden biri olarak kabul edilmiştir.³⁸¹

3.2. Hz. Muhammed (sav), Allah Teâlâ'nın kendisine bildirmiş olduğu peygamber kıssalarını ve geçmiş ümmetlerin hikâyelerini sahih bir zihin, fasih bir sadır ve sarih bir kalp ile anlatmıştır. İslâm âlimleri tarafından Hz. Muhammed'in (sav) nübüvveti için güçlü bir delil olarak kabul edilen Kur'ân kıssaları İmâm-ı Mâverdî ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından da keskin bir hüccet olarak kabul edilmiştir.³⁸² Zira Hz. Muhammed'in (sav) daha önce bu kıssalardan habersiz olması bu delilin en güçlü yönüdür.

3.3. Hz. Muhammed (sav), ahkâm-ı şer'iyyeyi anlaşılır bir kelâm ile beyan etmiştir. Hz. Muhammed (sav), bildirilen ilâhî vahyin en iyi tebyin edicisi olduğu için bu konuda fesâhat ve belâgatın da zirvesinde olan bir insandı. Zira dinin ahkâmını anlaşılır bir şekilde tebliğ etmek fesâhat ve belâgatta mükemmel olmayı gerektirir. Bu da "ümmî" bir peygamberin ancak ilâhî yardımla başarabileceği durumdur.³⁸³ İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) ahkâm-ı şer'iyyeyi belîğ bir şekilde tebyin etmesini nübüvvetinin alâmeti olarak delil kabul etmiştir.

3.4. Hz. Muhammed'in (sav) "mehâsini'l-ahlak" ve "müstahsini'l-ede'b'i" emretmesi ve bu eylemlerin zıttı olan kin, nefret, buğz ile hased gibi

³⁸¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 188.

³⁸² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 188.

³⁸³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 189.

sû-i ahlakı yasaklaması kelâmının ve dâvetinin faziletine delâlet eder ki bu da nübüvvetinin alâmetlerinden ahlakî bir delil olarak kabul edilir.³⁸⁴

3.5. Hz. Muhammed (sav), kendisine soru yöneltildiği zaman bu soruların cevapları ne uzun ne de kısa olurdu. Cevaplar, muhatabın psiko-sosyal durumuna göre anlaşılır, açık ve öz bir formda verilirdi.³⁸⁵

3.6. Hz. Muhammed'in (sav) konuşmasında dili tahriften korunmuştur. Nitekim ilettiği haberin yalana isnad edilmemesi ve doğruya dayandırılması kelimelerin tahrifâtan arındırılmış olmasına bağlıdır. Yani konuştuğu kelâm yanlış anlaşılmaya sebebiyet verecek her türlü karinelere arındırılmıştır.³⁸⁶

3.7. Hz. Muhammed'in (sav) vahyi tebyinde kelâmı ihtiyacın beyanına göre tutarlı, düzenli ve anlaşılırdır.³⁸⁷

3.8. Hz. Muhammed'in (sav) sözleri insanların lisanları içinde en fasihi, beyanların en anlaşılırı, kelâmların en vecizi, lafızların en çok anlaşılana ve mânaların en doğrusudur. Zira Hz. Muhammed (sav); “Ben Arab'ın en fasihiyim”³⁸⁸ diyerek bu hakikati teyit etmiştir.

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispat bağlamında dile getirdiği maddeler arasında, onun “cevâmiu'l-kelim” vasfını özel bir önemle değerlendirmiştir. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in (sav) az sözle çok mânayı ifade edebilme kudretinin, onun “kemâlu'l-kavl” yani sözdeki mükemmellik ve fesahat üstünlüğüne açıkça delâlet ettiğini vurgulamıştır. İmâm-ı Mâverdî, bu görüşünü, Hz. Muhammed'in (sav) “Şerri terk etmek sadakadır.” şeklindeki veciz beyanı üzerinden açıklamış ve bu sözü “İyilik çoktur, fakat onu yapan azdır.” ifadesiyle tefsir etmiştir. Ayrıca “Mü'min cömerttir, fâcir ise cimridir.”³⁸⁹ ve “Dünya mü'minin zindanı, kâfirin ise cenneti ve refahıdır.”³⁹⁰ şeklindeki sözlerini de, Hz. Muhammed'in (sav) kelâmının “fedâilu'l-kavl” yani sözdeki faziletler kapsamında değerlendirmiştir. Bu çerçevede İmâm-ı Mâverdî, Hz.'Muhammedin (sav) ahlâkî faziletlerle mücehhez kelâmının, nübüvvetinin en güçlü

³⁸⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 189.

³⁸⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 189-90.

³⁸⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 190.

³⁸⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 190.

³⁸⁸ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 191.

³⁸⁹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 5.

³⁹⁰ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, el-Câmi'u's-saîh, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zühd”, 1; Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 191.

göstergelerinden biri olduğunu kelâmî bir temellendirme ile ortaya koymuştur.

4. Hz. Muhammed'in (sav) fiillerinin kemâli: İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) fiillerinin üstünlüğünü de sekiz ayrı başlık altında ele alarak nübüvvetine delil göstermiştir.³⁹¹

4.1. Hz. Muhammed (sav) ve ashabı, Yahudi ve Râfizîler gibi dünyaya meyl etmediler ve Hristiyanlar gibi de tamamen dünyayı terk etmediler. Bu hususta mutedil bir yol takip ettiler.³⁹²

4.2. Hz. Muhammed'in (sav) fiilleri terğib ve terhib arasında mutedil bir çizgide bulunmuştur.³⁹³

4.3. Hz. Muhammed'in (sav) dinî hükümlerin vaz' edicisi (şâri) konumu, onun fiillerinin ümmet için bağlayıcı bir örneklik teşkil etmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in (sav) sîreti, hem teorik hem pratik düzlemde en güzel uygulamaları içermekte ve bu yönüyle ümmete örnek olmaktadır. İmâm-ı Mâverdî, bu özelliği Hz. Muhammed'in (sav) sîretinin güzelliği çerçevesinde ele almış ve onun yaşantısının nübüvvetin delillerinden biri olduğunu ifade etmiştir.³⁹⁴

4.4. Hz. Muhammed (sav), hayatının her alanında adaleti önceleyen bir peygamber olarak temayüz etmiştir. O, dini uygulamalarda ifrat ve tefritten uzak durarak mutedil bir yol izlemiş; ne Hristiyanların düştüğü aşırılığa ne de Yahudilerin maruz kaldığı ihmalkârlığa sapmıştır. Dünya ile âhiret arasında kurduğu denge, onun risâletinin örnekliğini pekiştiren en önemli hususlardan biri olmuştur.

4.5. Hz. Muhammed (sav), muâmelât ve ibâdetlere dâir uygulamalarda fiilleri ile en güzel örneklik oluşturmıştır. Bu durum da “fedâilu'l-ağmâl” açısından nübüvvetin sübutuna açık bir delildir.³⁹⁵ İmâm-ı Mâverdî, 6. ve 7. Maddede ortak nitelikleri ele almıştır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in (sav) sabır, şecaat ve cesaretine değinerek düşman karşısında göstermiş olduğu

³⁹¹ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 193.

³⁹² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 193.

³⁹³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 193.

³⁹⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 193-94.

³⁹⁵ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 194.

fiillerinin faziletine temas etmiştir. Dolayısıyla bu iki maddeyi ayrı ayrı ele almadan içeriği hakkında bu kısa bilgileri vermekle yetiniyoruz.³⁹⁶

4.6. İmâm-ı Mâverdî, bu maddeyi Hz. Muhammed'in (sav) cömertliğine ayırmış ve bu hususta örneklendirmeler yapmıştır. Onun (sav) cömertliğini şu ifadelerle tanımlamıştır: “Hz. Peygamber, kendisinden bir şey istenildiği zaman kimseyi boş çevirmemiş, dinar ve dirhemi terk etmiş, kendisinin ihtiyacı olduğu halde tasaddukta bulunmuş (îsar) ve cimrilikten Allah’a sığınmıştır.”³⁹⁷

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) ahlâkî faziletlerini ve bu faziletlerin onun nübüvvetine delil teşkil edebileceğini detaylı bir şekilde işlemiştir. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in (sav) yaratılışındaki mükemmellik, ahlâkındaki yücelik, fiillerindeki örneklik ve kelâmındaki hikmet olmak üzere dört temel başlık altında değerlendirmelerde bulunmuştur. İmâm-ı Mâverdî, bu unsurların her birini nübüvvetin ispatı açısından ayrı ayrı ele alarak, söz konusu ahlâkî üstünlüklerin yalnızca beşerî imkânlarla elde edilemeyeceğini ve dolayısıyla risâletin açık bir delili olduğunu vurgulamıştır.

Kâdî Abdülcebbâr da İmâm-ı Mâverdî gibi, Hz. Muhammed'in (sav) ahlâkî faziletlerini nübüvvetin doğruluğuna bir delil olarak kabul etmiştir. Ancak bu konuya İmâm-ı Mâverdî'de olduğu gibi müstakil ve sistematik bir bölüm ayırmamıştır. *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve* adlı eserinde, özellikle Bâtıniyye'nin Hz. Muhammed'in (sav) ahlâkına yönelttiği eleştirileri çürütme bağlamında bu konuya yer vermiş, dolayısıyla ahlâkî faziletlere kısmen ve belirli başlıklar altında temas etmiştir. Bu yaklaşımı, Kâdî Abdülcebbâr'ın meseleye savunmacı bir bağlamda, daha çok reddiye eksenli yaklaştığını göstermektedir.

Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtu Delâil'de* “Resûlullah'ın (sav) Yüce Ahlâkı ve O'na (sav) Uymanın Fazîleti” başlığı altında, Bâtıniyye'ye mensup kimselerin Hz. Muhammed'in (sav) ahlâkına yönelik iddialarını ele alarak bu eleştirileri reddetmiş ve bunlar üzerinden Hz. Muhammed'in (sav) ahlâkının yüceliğini vurgulamıştır. Bu reddiyeler aracılığıyla Kâdî Abdülcebbâr, Hz.

³⁹⁶ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 194.

³⁹⁷ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 195.

Muhammed'in (sav) nübüvvetini savunmakta ve onun sahip olduğu bazı ahlâkî vasıfların üstünlüğünü şu şekilde ortaya koymuştur:

1. Bâtınî dâilerinin Hz. Muhammed'in (sav) hediye kabul etmesini insanların mallarına göz dikmek için başvurduğu bir hile olduğuna dair iddialarına Kādî Abdülcebbâr, şu cevabı vermiştir:

*“Resûlullah'ın (sav), nezâhati ve tok gözlülüğü herkes tarafından bilinen bir gerçekliktir. Zira Resûlullah, Rum yarım adasından daha geniş olan Arap yarım adasına hâkimdi. Bu bölgenin malları toplanıp kendisine getirildi. Fakat O, kendisini, eşlerini ve Ehl-i Beyt'ini bunun tamamından mahrum bıraktı ve bu malları insanlara dağıttı.”*³⁹⁸ Dolayısıyla Hz. Peygamber hediye kabul etmekle nezâhatini, kendisine arz edilen malları dağıtmakla da cömertliğini göstermiştir. Kādî Abdülcebbâr, bu delilden hareketle Hz. Peygamber'in bu ahlâkî niteliğinin onun nübüvvetine huccet olacağını ve Bâtıniyye'nin iddialarının böylece geçersiz olduğunu ispatlamıştır. Kādî Abdülcebbâr, bu hususa başaka bir delil olarak ise Hz. Peygamber'in sîretini örnek vermiştir. Zira Hz. Pygamber, kendisine verilen hediyeye karşılık kat kat fazlasını hediye olarak vermiştir. Kendisinin hediye kabul etmesi ise nezâhatinin ve ahlakının yüceliğine delildir.³⁹⁹

2. Kādî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in (sav) külfete girmeyi yasaklayan tavsiyelerini onun üstün bir ahlâkî niteliği olarak nübüvvetine delil göstermiştir. Bâtıniyye'nin eleştirdiği bu tavsiye Hz. Muhammed'in (sav) hayatında da yerini bulmuş önemli bir tevâzu ve israftan kaçınma örneğidir.

3. Bâtıniyye'nin, meşhur zübâb hadisi (sinek ile ilgili hadis) üzerinden Hz. Muhammed'i (sav) kabalıkla itham etmeleri, Kādî Abdülcebbâr, tarafından temelsiz bulunarak reddedilmiştir. Kādî Abdülcebbâr, bu hadisin çirkinlik ya da nezaketsizlik içermediğini, bilakis hikmet yüklü bir tavsiye olduğunu savunur. Onun açıklamasına göre, “bal arısı da iğnesinde hastalık, karnında ise şifa taşır.”⁴⁰⁰ Bu benzetmeyle o, Hz. Muhammed'in (sav) sinekle ilgili tavsiyesinin doğa yasaları ve tıbbi gözlemlerle uyumlu olduğunu vurgular. Dolayısıyla Bâtıniyye'nin bu hadise dayanarak Hz. Muhammed'in (sav) nezâketini ve ahlâkını gölgelemeye yönelik iddiaları geçersizdir.⁴⁰¹

³⁹⁸ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1194.

³⁹⁹ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1196.

⁴⁰⁰ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1198; Buhârî, “Kitabü't-tıb”, 58; İbn Mace, “Kitabü't-tıb”, 31; Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, çev. Mehmet Görmez - M.Emin Özafşar (Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990), 1/295.

⁴⁰¹ “Sizden birinizin (yemek) kabına sinek düşecek olursa, onu iyice batırsın. Zira onun bir kanadında hastalık diğerinde ise şifa vardır. O, içerisinde hastalık olan kanadıyla korunur.”

4. Bâtıniyye, Hz. Muhammed'in (sav) yemek sonrası parmaklarını yalamasını nezaketsizlik ve temizlik kurallarına aykırılık olarak değerlendirecek, onu Kisrâ ve Fars krallarının saray adabıyla kıyaslamış ve bu yönüyle eleştirmiştir. Kādî Abdülcebbâr ise bu iddiayı kesin bir şekilde reddetmiş, söz konusu davranışın Hz. Muhammed'in (sav) tevazusunun ve kibirden uzak oluşunun bir tezahürü olduğunu ifade etmiştir.⁴⁰² Ona göre bu tutum, onun üstün ahlâkının bir yansıması olup nübüvvetinin sıhhatine delil teşkil etmektedir. Kanaatimizce Bâtıniyye'nin dayandığı saray nezaketi anlayışı, kibir ve gösterişe dayalıdır. Buna karşılık Hz. Muhammed'in (sav) nezaketi, sadelik ve alçakgönüllülükle örülmüş hakiki bir ahlâk anlayışının ürünüdür.

Kādî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in (sav) örnek ahlâkının nübüvvetinin sübutuna delil olduğunu açıkça ifade etmiş; İmâm-ı Mâverdî ise bu hususu doğrudan bir başlık altında işlememiş, Bâtıniyye'nin eleştirilerine verdiği cevaplar bağlamında dolaylı olarak ortaya koymuştur. Ancak Kādî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in (sav) ahlâkî meziyetlerini İmâm-ı Mâverdî'de olduğu gibi “yaratılışının, ahlâkının, kelâmının ve fiillerinin kemâli” şeklinde sistematik bir tasnife tâbi tutmamıştır. Bunun yerine, Bâtıniyye'nin ileri sürdüğü ithamlar üzerinden Hz. Muhammed'in (sav) cömertlik, nezaket, temizlik, tevazu, güvenilirlik ve zühd gibi ahlaki faziletlerini örneklerle açıklamayı tercih etmiştir. Kādî Abdülcebbâr, bu delillendirme yöntemini *Tesbîtu Delâil'de* ve Bâtıniyye'ye vb. zümrelere yönelik reddiyeleri kapsamında kullanmıştır.

İmâm-ı Mâverdî ise, Hz. Muhammed'in (sav) ahlâki üstünlüklerini daha sistematik bir şekilde ele almış; yaratılışının, sözlerinin, fiillerinin ve

(Buhârî, *Tıb* 58; İbn Mâce, *Tıb* 31; Ebû Davud, *Et'ime* 49). Hz. Peygamber'in (sav) bu hadisi üzerinde yaptığımız bir tefekkürde ilk başta tiksindirici gibi gelen sineğin yemeğe düştüğünde diğer kanadının da batırılması konusu günümüzde yapılan mikrobiyolojik deneyler sonucunda Hz. Peygamber'i (sav) haklı çıkarmaktadır. Zira bu araştırmalar neticesinde sineğin bir kanadında mikropatolojik bulgulara rastlanırken, diğer kanadında da bu patolojik bulguların panzehiri olduğu tespit edilmiştir. Bunun için bkz. (D. Halil İbrahim Molla Hatır, *el-İsâbe fî sıhhati hadîsi'z-zübâbe* (Dârul-Kıble, 1405/1985); Bu husustaki şahsi düşüncemize göre Hz. Peygamber'in (sav) bu uygulaması tavsiye niteliği taşıyıp emir şeklinde değildir. Zira insanların hadari/bedevî yaşam biçimi, sosyo-ekonomik durumları ve coğrafi şartlar gibi hususlar böyle bir uygulamanın umûmiliğine ters düşmektedir. Ayrıca günümüzde yapılan bilimsel araştırmalar da Hz. Peygamber'in (sav) bu tavsiyesini onaylar nitelikte sonuçlar ortaya koymaktadır.

⁴⁰² Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtu delâil*, 1199.

ahlâkının kemâli bağlamında detaylı ve anlaşılır bir yaklaşım ortaya koymuştur. Bu yönüyle İmâm-ı Mâverdî'nin, Kâdî Abdülcebbâr'a kıyasla daha kapsamlı ve düzenli bir yöntem izlediği söylenebilir. Sonuç olarak her iki âlim de Hz. Muhammed'in (sav) fiziki özelliklerini, davranışlarını ve ahlâkını nübüvvetinin delilleri arasında değerlendirmiş ve bu meziyetlerin her birini mûcizevî özellikler olarak kabul etmiştir.

4.5. Yaratılış ve Soyunun Temiz Olması

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) temiz ve şerefli bir soya mensup olmasını onun nübüvvetinin doğruluğuna delil olarak kabul etmiştir. Ona göre Allah, peygamberlerini yaratılış itibarıyla, yani nesep yönünden, en faziletli ve temiz kimseler arasından seçmiştir. Bu seçim, nebîlerin toplumda kötü zan ve ithamlara maruz kalmadan nübüvvet görevini layıkıyla yerine getirebilmelerini sağlamaktadır. Böylelikle peygamberlerin davetlerine ve buyruklarına toplumun icabet etmesi de kolaylaşmıştır.

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) soyu hakkında “zem edilecek bir nesebe mensup olmamıştır” vurgusunu yaparak, bu özelliğin nübüvvetin kabule şayan bir yönü olduğunu belirtir. Ayrıca, nübüvvetin seçkin bir nesep üzerinden devam ettiği ilkesine Hz. İbrahim ve onun soyundan gelen peygamberleri (esbât) örnek göstererek destek sunar.⁴⁰³ Bu örneklik, Allah'ın peygamber seçerken soy temizliğini esas almasının hem hikmete hem de toplumsal kabul kolaylığına dayandığını göstermektedir.

İmâm-ı Mâverdî, nübüvvet iddiasında bulunan bir peygamberin yaratılış itibarıyla fiziksel kemâl üzere olması ve temiz bir nesebe mensup bulunmasının, nübüvvetin bir şartı ve temel vasfı olduğunu önemle vurgulamıştır. Bu görüşünü *Â'lâmu'n-Nübüvve'de* Hz. İbrahim ve onun soyundan gelen peygamberler üzerinden örnekendirerek temellendirmiştir. İmâm-ı Mâverdî'ye göre Allah, nebîlerini nesebî bakımdan lekesiz ve itibarlı soylar arasından seçerek onların davetlerine olan toplumsal güveni artırmıştır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in (sav) de Hz. İbrahim'e dayanan soyu, onun hem yaratılışının hem de nesebinin temizliğini göstermekte ve böylece nübüvvetinin doğruluğuna bir delil teşkil etmektedir. İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nesebini zincirleme biçimde ayrıntılı olarak sıralamasa

⁴⁰³Mâverdî, *A'lâmu'n-nübüvve*, 152.

da bu nesep zincirinde yer alan bazı ataları tarihî bilgi kapsamında eserinde zikretmiştir. Bunlar arasında Adnan, Maad, Nizar, Mudar, Huzeyme, Kinane, Nadr, Kilab, Kusay, Hâşim ve Abdulmuttalib yer almaktadır.⁴⁰⁴

Hadis kaynaklarında Hz. Muhammed'in (sav) bizzat kendi sözleriyle aktardığı ve babası Abdullah'tan Hz. İbrahim'e kadar uzanan nesep silsilesi ise şu şekildedir: Abdullah, Abdulmuttalib, Hâşim, Abdümenaf, Kusay, Kilab, Mürre, Ka'b, Lüey, Gâlib, Fihri (Kureyş), Mâlik, Nadr, Kinâne, Huzeyme, Müdrike, İlyas, Mudar, Nizar, Maad, Adnan, İsmail ve Hz. İbrahim.⁴⁰⁵ Bu silsile, Hz. Muhammed'in (sav) nesebinin, İslâm geleneğinde nübüvvetin liyakati açısından taşıdığı önemi ortaya koymaktadır.

Kâdî Abdülcebbâr, mevcut eserlerinde Hz. Muhammed'in (sav) nesebiyle ilgili olarak nübüvvetine delalet eden herhangi bir değerlendirmeye yer vermemiştir. Bu nedenle onun bu konudaki görüşlerini doğrudan tespit edemediğimiz gibi, İmâm-ı Mâverdî'nin bu husustaki yaklaşımlarıyla da karşılaştırma yapma imkânı bulunmamaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebbâr'ın genel yöntemine ve nübüvvetin ispatında ahlaki ve akli delillere verdiği öneme bakıldığında, Hz. Muhammed'in (sav) nesebî üstünlüğünün nübüvvet için bir delil teşkil edebileceğini reddetmeyeceği öngörülebilir. Dolayısıyla açık bir beyan bulunmamakla birlikte, onun da bu yaklaşımı zımnen kabul etmiş olabileceği söylenebilir.

4.6. Tıbb-ı Nebevînin Hz Muhammed'in (sav) Nübüvvetine Delil Olması

Hadis literatüründe, Hz. Muhammed'in (sav) insanların sağlıklarını korumaya yahut hastalıklarını tedavi etmeye yönelik tavsiyelerini içeren rivayetler "Tıbb-ı Nebevî" başlığı altında ele alınmıştır. Bu rivayetler, birçok İslâm âlimi tarafından onun peygamberliğinin delillerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu çerçevede Kâdî Abdülcebbâr da, Bâtıniyye'nin ileri sürdüğü iddia ve eleştiriler karşısında Hz. Muhammed'in (sav) tıbbî tavsiyelerini nübüvvetin ispatına katkı sağlayan bir unsur olarak görmüştür.

Kâdî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in (sav) sağlıkla ilgili tavsiyelerinin doğruluğunun tecrübe ile sabit olmasını, onun nübüvvetine

⁴⁰⁴ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 152-70.

⁴⁰⁵ Mustafa Fayda, "Adnan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/391-392.

işaret eden önemli delillerden biri kabul eder. Bununla birlikte söz konusu delil, özellikle Karmatîler tarafından çeşitli karşı iddia ve eleştirilerle geçersiz kılınmaya çalışılmıştır. Kâdî Abdülcebbâr ise hem aklî hem de naklî delillere başvurmak suretiyle bu itirazları ayrıntılı biçimde ele almış; neticede Karmatîlerin ileri sürdüğü gerekçelerin temelsizliğini ve iç tutarsızlıklarını ortaya koymuştur.

Karmatîlerin konuya dair ileri sürdükleri görüşler ile Kâdî Abdülcebbâr'ın bu görüşlere verdiği cevaplar ve Tıbb-ı Nebevî'nin nübüvvet delili olarak değerlendirilme imkânı, onun benimsediği soru-cevap temelli diyalektik yöntem doğrultusunda maddeler hâlinde açıklanacaktır. Bu çerçevede, hem Karmatîlerin iddialarını hem de Kâdî Abdülcebbâr'ın bu iddialar karşısında takındığı tavrı şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Karmatîlerin soru niteliğindeki iddialarının ilki Hz. Muhammed'in (sav) hurmanın faydaları ile ilgili şu hadisidir: "İçinde hurma olmayan ev halkı açtır."⁴⁰⁶ Karmatîler bu söz üzerine şu iddiada bulundular: "İşte şu bizim efendimiz el-Aziz'in konağı, içinde hurma yiyen ve hurma isteyen hiçbir kimse yoktur. Ama hiçbirisi de aç değil, toktur."⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, bu iddiaya şu şekilde karşılık vermiştir:

*"Resûlullah (sav) ve bu sözü nakleden sahâbîler, hurmanın bulunmadığı bölgelerde yaşayan toplulukların varlığından ve hatta hurmayı canı istemeyen, tokluk hissi içinde olan bireylerden de haberdardılar. Bu söz ile maksat, Medine gibi hurma yetiştirilen şehirlerin halkını, ailelerinin temel gıda ihtiyaçlarını karşılamak üzere hurma teminine teşvik etmektir."*⁴⁰⁸

Bu açıklama ile Kâdî Abdülcebbâr, Karmatîlerin ilgili hadise dair geliştirdiği eleştirileri ve Hz. Muhammed'in (sav) sözünü geçersiz kılma çabalarını çürüterek onların argümanlarını etkisiz hâle getirmiştir.

2. Onların (Karmatîlerin) ileri sürdükleri başka bir iddiası da Hz. Muhammed'in (sav) rivâyetlerde geçen şu sözüdür: "Şifâ, bal şerbetinde veya hacâmatçının bıçağında yahutta bir Kur'ân âyetindedir." , "Mantar, kudret helvası cinsindendir. Suyu göze şifadır."⁴⁰⁹ Karmatîler, bu rivâyet üzerinden

⁴⁰⁶ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahih*, nşr. Muhammed Fuat Abdalbaki (Beyrut: Dâru't-Turâsu'l-Arabi, 1992), *Eşribe*, 153.

⁴⁰⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1140.

⁴⁰⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1140.

⁴⁰⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, 1-8, (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1991), *Tıb*, 76.

şu iddiada bulundu: "Biz, hummalıya ve akciğer zarı iltihabı hastasına bal yedirdik. Fakat ona zarar verdik, kimini de öldürdük. Safra hastası da böyledir. Felçliye, yüz felci geçirene, kemik ve mafsalsal iltihabı hastalarına hacâmat yaptığımız zaman zararlı oldu ve sakat bıraktı." Yine dediler ki; "Hastaya Kur'ân'ın tamamı okunduğu zaman iyileşmiyor. Bazen de ölüyor. Öte yandan insanlar, gözü hangi mantarın tedavisi ettiğini bilmiyorlar."⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, Karmatîlerin bu iddiasına şöyle cevap vermiştir:

"Hz. Peygamber (sav), "Bundan başka şifa yoktur. Şifâ sadece bunda vardır." Demedi. Sadece "Bunda şifa vardır." dedi. Resûlullah (sav), doğru söyledi. Çünkü insanlar, ilaçlar, gıdalar ve yiyeceklerde bulunmayan şifâyı balda buluyorlar. Hacâmatta da pek çok insan için şifâ vardır. Resûlullah (sav), bunu her hasta için emretmediğinden bu konudaki itiraz haklı görülemez. Bu hususta Hz. Peygamber'in (sav) sözünde haklı çıkma sadedinde şu hadisi zikredilebilir: "İki acı şeyde ne çok şifâ vardır. Bunlar; sabır ve hardal (süfâ) dır."⁴¹¹

Hz. Muhammed (sav), yalnızca belirli meyve ve bitkilere değil, birçok farklı nebatî unsura da şifâ özelliği atfetmiş; iyileştirici etkilerin sadece sözünü ettiği iki unsurla sınırlı olmadığını ifade etmiştir.

3.Karmatîlerin bir başka iddiası ise Hz. Muhammed'in (sav) şu sözü üzerinden olmuştur: "Oruç tutunuz, sıhhat bulunuz."⁴¹² Karmatîler, bu hadise karşılık şöyle iddiada bulunmuştur. "Oruç tutan kimse hasta olur. Bazen de ölebilir. Dolayısıyla bunda sıhhat yoktur."⁴¹³ Kâdî Abdülcebbâr, Karmatîlerin bu eleştirisine şu şekilde karşılık vermiştir:

"Hz. Muhammed (sav), bu ifadeyi oruç tutabilecek durumda olan ve oruca gereksinimi bulunan kimseler için sarf etmiştir. Bu sözü ileri sürenler, onun asıl maksadını kavrayamamışlardır. Zaten Hz. Muhammed (sav), yolcu, hasta ve yaşlılara oruç yükümlülüğünün kaldırıldığını açıkça belirtmiştir."⁴¹⁴

Kâdî Abdülcebbâr, bu açıklamayla birlikte, orucun sağlıklı bireyler için bedensel dinlenme sağladığını ve zararlı maddelerin vücuttan atılmasına katkı sunduğunu belirterek, Hz. Muhammed'in (sav) bu yöndeki sözlerinin doğruluğunu pekiştirmiştir. Ayrıca ona göre, Hz. Muhammed (sav) tabip ya da eczacı olmamasına rağmen sağlıkla ilgili birçok öneride bulunmuş,

⁴¹⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1142.

⁴¹¹ Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünen*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-Kütüb, 2013), 9/346, r. 200062.

⁴¹² Musnedu'r-Rebî, r. 291.

⁴¹³ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1192.

⁴¹⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1192.

bunların hiçbirinin yanlış çıkmamış olması ise onun nübüvvetinin güçlü bir delili olarak değerlendirilmelidir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, Hz. Muhammed'in (sav) şifâ olarak nitelediği başka bir tavsiyesi olan zemzem hakkındaki görüşü ise şu şekildedir:

“Zemzem suyunun birbirinden farklı ve hatta zıt nitelikteki hastalıklara şifa kaynağı olduğu bilinmektedir. Kur’ân-ı Kerîm ve zemzem suyu hakkındaki bu iddia, sahabe döneminden itibaren, onları takip eden nesiller, tebeuttâbiûn ve onların ardından gelenler tarafından sürekli uygulana gelen bir gelenektir. Bu nesillerin hayatlarını inceleyenler ve onların tecrübelerine dair rivayetlere vakıf olanlar bu hakikati açıkça görebilirler. Nitekim İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşayan pek çok kimse, Kur’ân tilaveti ve zemzem suyu ile çeşitli hastalıklar karşısında şifa bulmuşlardır.”⁴¹⁵

Karmatîlerin bu konu hakkında herhangi bir görüşleri bulunmamaktadır. Ancak kanaatimize göre Karmatîlerin benzer görüşlerine paralel olarak zemzemin de şifa olamayacağını ve diğer sulardan bir farkının olmadığını iddia etmeleri muhtemeldir. Kâdî Abdülcebbâr'ın zemzem hakkındaki savunusu bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

Kâdî Abdülcebbâr'ın, Hz. Muhammed'in (sav) sağlıkla ilgili önerilerini hurmanın faydaları, hacâmat (kan aldırma), bal şerbeti, mantar özü suyu, zemzem ve Kur’ân tilaveti gibi çeşitli yöntemler üzerinden değerlendirmiştir. Karmatîlerin, Hz. Muhammed'in (sav) bu tür tavsiyelerini genelleyerek eleştirmelerine karşın, Kâdî Abdülcebbâr'ın her bireyin fizyolojik yapısının farklılık gösterebileceğini vurgulayarak bu tedavi yollarının her bünyede aynı sonucu vermeyebileceğini belirtmiştir. Bununla birlikte, bu uygulamaların birçok kişide şifa verdiğinin tecrübeyle sabit olduğunu ve bu durumun, Hz. Muhammed'in (sav) sözlerinin doğruluğunu ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Neticede Kâdî Abdülcebbâr, bu türden örneklerle Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetinin geçerliliğine dair güçlü bir delil ortaya koymuştur.

Kâdî Abdülcebbâr, “tıp ve hekimlik” konusunu ele aldığı bölümde özellikle mülhid hekimlerin, Hz. Muhammed'in (sav) daha önce zikredilen tedavi yöntemlerine yönelttikleri eleştirileri, aklî deliller çerçevesinde değerlendirmiştir. Ona göre tıp, mutlak anlamda bir bilgi alanı olmaktan ziyade, deneyime dayanan bir disiplindir. Ancak bu deneyimler sabit ve evrensel değildir; zamanla değişir, kişiden kişiye farklılık arz eder. Aynı

⁴¹⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1144.

hastalığın farklı hekimlerce çeşitli yöntemlerle tedavi edilmesi de bu çeşitliliği ortaya koymaktadır. O, bu çeşitliliği Allah'ın yaratma kudretine ve tevhid inancına delil olarak kabul eder. Ona göre tedavi olmak dinen yasak değildir; kişi isterse Hz. Peygamber'in tavsiye ettiği yöntemlerle yetinebilir, dilerse kendi alışageldiği tedavi biçimlerini sürdürebilir. Ancak o, her hâlükârda hastalığın da şifanın da Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, ilaç ve tedavi yollarının sadece birer vesile hükmünde bulunduğunu özellikle vurgular.⁴¹⁶

Kādî Abdülcebbâr, Müslüman olmayan veya dış görünüşte müslüman olup inanç bakımından İslâm'a muhalif tutumlar sergileyen hekimlerin, din düşmanlığı eksensli yaklaşımlarına dikkat çekmiştir. Bu çerçevede, tıp ilminin güvenilir ve takvâ sahibi müslümanların elinde bulunması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Çünkü bazı tabiplerin, Müslüman hastalara kasten dinî hassasiyetleri ihlal eden –örneğin haram yiyecek ve içeceklerle yapılan– tedavi yöntemlerini önermeleri bu ihtiyacı zorunlu kılmıştır. Kādî, bu tür örneklerle *Tesbîtü Delâilu'n-Nübüvve'de* ayrıntılı şekilde yer vermiştir.⁴¹⁷

Hz. Muhammed'in (sav) sağlıkla ilgili tavsiyelerinin, onun nübüvvetine bir delil teşkil ettiğini belirten Kādî Abdülcebbâr, bu hükmünü söz konusu tavsiyelerin fiilî tecrübelerle doğruluğunun ispatlanmasıyla temellendirmiştir. Ayrıca tıp ve hekimlik üzerine yaptığı değerlendirmelerde, tek tip bir tedavi metodunun bulunmadığını; aynı hastalık için farklı tedavi yollarının uygulanabileceğini ifade ederek, Karmatîlerin bu bağlamda Hz. Muhammed'e (sav) yönelttikleri eleştirileri diyalektik metotla çürütmüştür. Netice itibarıyla Kādî Abdülcebbâr, Hz. Muhammed'in (sav) tıbb-ı nebevîye dair yönlendirmelerinin, müslümanlar tarafından uygulanabilir nitelikte ve tecrübeyle doğrulanmış olması dolayısıyla, onun nübüvvetinin en güçlü kanıtlarından biri olduğunu ileri sürmüştür.

Tıbb-ı nebevî meselesi, Kādî Abdülcebbâr'ın nübüvvet delillerine dair ortaya koyduğu argümanlar içerisinde hem kapsam hem de önem açısından dikkat çeken bir yer işgal etmektedir. Buna mukabil, çalışmamızda mukayeseye konu edilen diğer isim olan İmâm-ı Mâverdî, Kādî Abdülcebbâr'dan farklı olarak, Hz. Muhammed'in (sav) sağlıkla ilgili tavsiyelerini onun nübüvvetini ispatlayan unsurlar arasında doğrudan

⁴¹⁶ Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1156.

⁴¹⁷ Bkz. Kādî Abdülcebbâr, *Tesbîtü delâil*, 1180.

zikretmemiştir. Bu nedenle her iki âlim arasında tıbb-ı nebevî bağlamında doğrudan bir mukayese yapmak mümkün gözükmemektedir. Ancak İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet anlayışı ve delil sistematigi dikkate alındığında, onun bu meseleye karşıt bir yaklaşım sergileyeceği kanaatini taşımak için bir gerekçe bulunmamaktadır. Bu itibarla, İmâm-ı Mâverdî'nin konuya dair açık bir beyanı mevcut olmasa da, tıbb-ı nebevînin Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delalet eden unsurlar arasında değerlendirilebileceğini kabul edeceği yönünde bir öngörude bulunmak mümkündür.

Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispatlama bağlamında, İmâm-ı Mâverdî ve Kâdî Abdülcebbâr, hem ortak hem de kendilerine özgü delillere başvurarak müstakil delâil sistematikleri geliştirmişlerdir. Bununla birlikte, her iki âlimin nübüvveti temellendirmede ortaklaşa dayandıkları delillerin sayıca sınırlı olduğu söylenebilir. Bu müşterek deliller arasında Kur'ân'ın i'câzı, Hz. Muhammed'in (sav) üstün ahlaki vasıfları, ismet sıfatı, nesebinin paklığı ve nübüvvetinin süreklilik arz etmesi gibi unsurlar öne çıkmaktadır.

İmâm-ı Mâverdî, aşağıda sıralayacağımız maddeler halindeki hissi mücizeleri Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetine delil olarak göstermiştir.

1. İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispat eden olağanüstü hâller arasında, bazı vahşi hayvanlardan sadır olan sıra dışı davranışları da zikretmiştir. Bu bağlamda, koyun sürüsüne saldıran bir kurdun, Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini tasdik eder mahiyette sözler sarf etmesi, onun bu konudaki örneklerinden biridir.⁴¹⁸ O, bu konularda bol

⁴¹⁸ Vahşi hayvanların Hz. Peygamber'in nübüvvetini haber vermesine örnek olarak gösterilen ve daha çok çoban kıssası olarak meşhur olan kurdun çobanla konuşması hâdisesi Ebû Said el-Hudri'den rivayetle şöyle anlatılmaktadır: “Bir kurt bir koyuna saldırıp onu aldı. Çoban da peşine düşüp koyunu ondan geri aldı. Kurt çökerek kuyruğu üzerine oturdu ve (çobana): ‘Allah’tan (cc) korkmaz mısın! Allah’ın (cc) bana verdiği rızkı benden çekip alıyorsun.’ dedi. Çoban, ne şaşılacak iş! Kuyruğu üzerine çökerek oturan bir kurt benimle insanların konuşması gibi konuşuyor, dedi. Kurt, ‘bundan daha şaşılacak bir şeyi sana haber vereyim mi? Muhammed (sav), Yesrib’de insanlara geçmişte olanların haberlerini veriyor.’ dedi. Bunun üzerine çoban koyunlarını sürerek yola koyuldu. Ta ki Medine’ye girdi ve koyunlarını bir köşeye koydu. Sonra Resûlullah’a (sav) gelip ona başından geçenleri anlatınca Hz. Peygamber (sav), inanların toplanmasını emretti. Sonra da çobana; ‘Onlara bu olayı haber ver’ buyurdu. O da insanlara bu olayı anlattı.” Ardından Resûlullah (sav) şöyle buyurdu: “Nefsim kudret elinde bulunan Allah’a yemin olsun ki; doğru söyledi, yırtıcı hayvanlar insanlarla konuşuncaya, adamın biriyle kamçısının ince ucu ve ayakkabısının bağcığı konuşuncaya ve baldırı ona kendisinden sonra ailesinin yaptıklarını haber verinceye kadar kıyamet kopmaz.” (Ahmet b. Hanbel, el-Müsned, 3/84) Ayrıca rivayet fiten ve delâil tarzı eserlerde de zikredilmektedir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî-Abdülber Abbas (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1406/1986), 1/373;

miktarda hadis rivâyetlerine yer verirken Kâdî Abdülcebbâr, bu tür delillendirme yöntemine hiç başvurmamıştır.

2. İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) kendi vefatından sonra meydana gelecek bazı önemli hadiseler hakkında ümmetini önceden bilgilendirmesini, onun peygamberliğini teyit eden bir unsur olarak değerlendirmiştir. Bu tür örnekleri “gaybî haberler” bağlamında ele alan Mâverdî, özellikle Hz. Osman'ın şehit edileceğini önceden haber vermesi ile Hz. Fâtîma'nın, ailesinden kendisine ilk kavuşacak kimse olacağını bildirmesini bu çerçevede zikretmiştir. İmâm-ı Mâverdî, bu gibi rivayetleri delil olarak kullanarak, Hz. Muhammed'in (sav) geleceğe dair verdiği haberlerin isabetini, onun risâletini destekleyen bir delil olarak ortaya koymuştur.

Kâdî Abdülcebbâr da Hz. Muhammed'in (sav) geleceğe yönelik verdiği haberleri nübüvvetin delilleri arasında değerlendirmiştir. Ancak Kâdî Abdülcebbâr, bu yaklaşımında İmâm-ı Mâverdî'den ayrılarak söz konusu bilgileri hadis rivayetlerine değil, doğrudan Kur'ân âyetlerine dayandırmıştır. *Tesbîtu Delâil'de* bu tarz haberlere geniş yer ayıran Kâdî Abdülcebbâr, özellikle Yahudilerin hiçbir zaman ölümü temenni etmeyecekleri⁴¹⁹, Bizans'ın Sâsânîlere karşı zafer kazanacağı⁴²⁰ ve Hristiyanlar hakkında verilen bazı haberler gibi Kur'ân kaynaklı gaybî beyanları Hz. Muhammed'in (sav) doğruluğunu teyit eden güçlü deliller olarak sunmuştur.

3. İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini destekleyen olağanüstü olaylar arasında cansız varlıkların ve bitkilerin sergilediği mucizevî tepkilere de özel bir başlık ayırmıştır. Bu tür delillerin aktarımında da yine hadis rivayetlerine dayalı geleneksel yöntemi esas almıştır. İmâm-ı Mâverdî, söz konusu olaylara örnek olarak Mekke civarındaki bir vadide Hz. Muhammed'in (sav) çağrısıyla bir ağacın köklerinden sökülerek ona yönelmesini, çakıl taşlarının onun elinde tesbihte bulunmasını ve hurma kütüğünün ayrılığından dolayı inlemesini zikretmiştir. Bu olayları, ilahî destekle gerçekleşen ve peygamberliğin doğruluğunu teyit eden olağanüstü

Mahmûd Receb Hammâdî el-Velid, *Keşfü'l-minen fî alâmâtî's-sâa ve'l-melâhim ve'l-fiten* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 114; Ebû Hâtim Ahmed b. Hamdan er-Râzi, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salâh es-Sâvî-Gulam Rıza (Tahran: Şahinşâhî Felsefe-i İran, 1418/1997), 193.

⁴¹⁹ el-Cuma 62/6.

⁴²⁰ el-Rum 30/3-4.

hâller çerçevesinde değerlendirmiştir.⁴²¹ Bu örneklerin nasıl gerçekleştiğini sırası ile şöyle izah edebiliriz:

3.1. İmâm-ı Mâverdi, ağaç hâdisesi olarak bilinen rivâvetin üç farklı versiyonu olan müşriklerin inkârı ile Hz. Muhammed'in (sav) talebi, bir bedevinin talebi ve Hz. Muhammed'in (sav) hâcetini gidermek için ağaç dallarının bir araya gelmesi şekillerinin hepsine yer vermiştir.⁴²² Biz de birçok sahih hadis kaynağında geçen ve İmâm-ı Mâverdî'nin, Hz. Ali tarihiyle gelen rivayet türüne yer verdiği, müşriklerin inkârı ile Hz. Muhammed'in (sav) talebi doğrultusunda gerçekleşen mucizeye yer vereceğiz. O, Hz. Ali'den rivâyet edilen bu hâdiseyi şöyle anlatmaktadır: “Mekke müşrikleri, Hz. Muhammed'e (sav) başvurarak bir ağacı işaret etmiş ve bu ağacı yanlarına getirmesini talep etmişlerdir. Bu mucize gerçekleştiği takdirde kendisine iman edeceklerini ifade etmişlerdir. Hz. Muhammed (sav) ise onların bu isteğine karşılık olarak, “Allah her şeye kadirdir.” buyurmuş ve ağacı çağırmıştır. Bunun üzerine ağaç, kökleriyle birlikte yerinden ayrılarak Resûlullah'ın yanına gelmiş, ona selam vermiş ve ardından tekrar eski yerine dönmüştür. Ancak bu açık mucizeye rağmen müşrikler, Hz. Muhammed'i (sav) sihir yapmakla itham ederek iman etmeye yanaşmamışlardır.”⁴²³

Kâdî Abdülcebâr ise bu mucize türüne hiç değinmemiştir. Kanaatimizce Kâdî Abdülcebâr, haberi vâhid olan bu tür rivayetlerin nübüvvet gibi ciddi bir konu için delil olabileceğini kabul etmemiştir.

3.2. İmâm-ı Mâverdî, herhangi bir hadis kaynağına doğrudan atıfta bulunmaksızın, çakıl taşlarının Hz. Muhammed'in (sav) elinde Allah'ı tesbih ettiğine dair Enes b. Mâlik'ten nakledilen bir rivayeti aktarmaktadır. Ona göre Enes b. Mâlik şöyle demiştir: “Biz Resûlullah'ın (sav) yanında bulunuyorduk. Hz. Peygamber (sav) avuç içine bir miktar çakıl taşı aldı. Bu esnada biz, taşların Allah'ı tesbih ettiğini duyduk. Daha sonra bu taşlar Ebû Bekir'in eline verildiğinde de aynı şekilde tesbih seslerini işittik. Ancak taşlar bizim

⁴²¹ Mâverdî, *Alâmü'n-nübüvve*, 114-15.

⁴²² Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abddurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1412/1992), 1/172; Bezzar, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik el-Bezzar el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzar*, nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408-1430/1988-2009), 1/438.

⁴²³ Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 114.

ellerimize geçtiğinde artık susmuşlardı.”⁴²⁴ Araştırmamızda aynı hadisin Ebû Zer’den rivâyetine farklı hadis kaynaklarında daha çok yer ayrıldığını fakat İmâm-ı Mâverdî’nin de referans aldığı Enes b. Mâlik rivâyetinin daha az kullanıldığını tespit ettik.⁴²⁵

3.3. Hurma kütüğünün ağlaması hâdisesi kaynaklarda Hanînü’l-ciz olarak zikredilen ve İmâm-ı Mâverdî’nin, râvi ismi belirtmeden çok öz olarak değindiği ve Hz. Muhammed’in (sav) nübüvveti için delil kabul ettiği olaydır. Buna göre farklı senetlerle ve içeriklerle anlatımı yapılan olay şöyle özetlenmiştir: Hz. Peygamber (sav), hutbe irâd ederken genellikle mescidin kible tarafındaki hurma kütüğüne dayanır veya üzerine çıkarak konuştu. Daha sonra, sesinin daha iyi duyulması ve kendisi için kolaylık sağlanması amacıyla yeni bir minber yapıldı. Hz. Muhammed (sav) bu minberi kullanmaya başladığında, eski hurma kütüğü bu ayrılıktan dolayı derin bir hüzne kapılmış ve insanlar tarafından işitilebilecek şekilde inlemeye başlamıştır. Nihayetinde Hz. Muhammed (sav), ona yaklaşıp sarıldığında bu inleme sona ermiştir.⁴²⁶

4. Hz. Muhammed’den (sav) önceki nebilerin Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetini müjdelemeleri. İmâm-ı Mâverdî, bu haber türüne geniş hacimde yer ayırmıştır. Özellikle İsrâîloğullarından birçok peygamber’in Hz. Muhammed’i (sav) farklı isimlerle müjdelemelerine ve ilâhi kitaplarda da bu müjdeye yer verilmesi onun üzerinde durduğu başka bir nübüvvet delilidir.⁴²⁷ Kâdî Abdülcebbâr yine bu delil türüne örnek vermemiştir.

5. Cinlerin, Hz. Muhammed’in (sav) nübüvvetini konuşmaları ve bir kısmının ona iman etmeleri meselesi İmâm-ı Mâverdî’nin en dikkat çekici nübüvvet delili olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴²⁸ Zira bu husus çok kullanılan

⁴²⁴ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 115.

⁴²⁵ Hayseme b. Süleyman, Ebû’l-Hasen Hayseme b. Süleyman b. Haydere el-Kureşî eş-Şâmî et-Trablusî, *Min hadisi hayseme el-kureşî et-trablusî*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûri (Beyrut: Dâru’l-Kitabu’l-Arabi, 1400/1980), 1/106; İbn Asâkir, Ebû’l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezeri, *Üsdü’l-ğâbe fî ma’rifeti’s-sahabe* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1409/1989), 3/219.

⁴²⁶ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 116; Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani el-Mervezi, *Müsnedü İmâm-ı Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1421/2001), 22/117; Buhari, “*Menâkıb*”, 25; İbn Mâce, “*İkâmetü’s-salat*”, 199; Ramazan Önal, “Hz. Peygamber’in Mucizelerinden Hanînü’l-Ciz Hadisesi (Mâhiyeti ve İntikal Şekli)”, 416-423.

⁴²⁷ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 118-130.

⁴²⁸ Mâverdî, *A’lâmü’n-nübüvve*, 131-139.

bir nübüvvet delili değildir. İmâm-ı Mâverdî, Kur'ân âyetlerine özellikle Cin ve Ahkaf sûrelerine dayanarak varlığı naslarla sabit olan cinlerin bir kısmının Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini kabul etmelerini onun nübüvvetinin bir delili olarak yorumlamıştır. Bu minvalde Cin sûresinin konuyla ilgili âyet mealî şu şekildedir:

“De ki: Cinlerden bir topluluğun Kur'ân dinleyip şöyle dedikleri bana vahyolundu: “Biz, doğru yolu gösteren harika bir Kur'ân dinledik ve ona iman ettik. Artık kesinlikle rabbimize kimseyi ortak koşmayacağız.”⁴²⁹ Ahkaf sûresi 29. âyet mealî ise şöyledir: “Bir zamanlar Cin topluluğundan bir grubu, Kur'ân'ı dinlemek üzere sana doğru yönlendirmiştik. Yanına geldiklerinde ‘susup dinleyin’ dediler, okuma sona erince de uyarıcılar olarak kendi topluluklarına döndüler.”⁴³⁰

İmâm-ı Mâverdî, cinlerle ilgili âyetleri değerlendirirken bu âyetlerin anlamlarını konuyla ilişkili hadis rivayetleriyle pekiştirmiştir. Onun bu yaklaşımı, klasik tefsir geleneğini yansıtmaktadır. Buna karşılık, modernist tefsir anlayışını benimseyen M. Ali Lahori (1874-1954) ve Muhammed Esed (1900-1992) gibi çağdaş müfessirler, ilgili âyetlerde geçen "cin" ifadesini mecazî anlamda yorumlamışlardır. Bu yorumlarında, cinlerin Yahudiler, Hristiyanlar ya da uzak bölgelerde yaşayan bilinmeyen insan toplulukları olabileceğini ileri sürerek cinlerin metafizik varlıklar olduğu anlayışını reddetmişlerdir. Ancak bu yaklaşım, âyetlerdeki lafızların zahirî anlamlarından uzaklaşıldığı ve te'villere dayandığı için genel kabul görmemektedir.⁴³¹ Kâdî Abdülcebbar ise, eserlerinde bu türden cin rivayetlerine ya da bu meseleyi nübüvvet delili bağlamında değerlendiren örneklerle yer vermemiştir.

6. Hz. Muhammed'in (sav) doğumu esnasında vukû bulan olağanüstü hadiselerin nübüvvetin birer alâmeti olarak değerlendirilmesi, İmâm-ı Mâverdî'nin yaklaşımında önemli bir yer tutar. Nitekim o, özellikle Fil Vakası'nı ayrıntılı biçimde ele alarak bu olayı nübüvvetin öncüllerinden biri olarak takdim etmiştir. Bunun yanı sıra, Hz. Muhammed'in (sav) sütanneye teslim edilmesinin ardından Halîme'nin evinde yaşanan bolluk, Benî Sa'd

⁴²⁹ el-Cin 72/1-2.

⁴³⁰ el-Ahkaf 46/30

⁴³¹ Bkz. Nezîr Memiş, “Cinlerin Beşer Peygamberine İman etmelerinin Kelâmî Mahiyeti”, *Eskiye* 50 (Eylül 2023), 659- 681.

yurdunda sütkardeşiyle oynarken gerçekleşen göğsünün yarılması ve annesi Âmine'nin alnında taşıdığı nura dair aktarımlar, İmâm-ı Mâverdî tarafından peygamberliğin müjdecisi olan harikulâde hadiseler kapsamında değerlendirilmiştir.⁴³² Bu yönüyle İmâm-ı Mâverdî'nin, klasik siyer geleneği doğrultusunda şekillenen bir yöntem izlediği görülmektedir. Öte yandan Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezilî düşünce geleneğine bağlı kalarak, sübût bakımından tevâtür seviyesine ulaşmamış rivâyetleri nübüvvetin delili olarak kullanmaktan imtina etmiştir.

İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini temellendirme noktasında daha çok klasik yaklaşıma bağlı kalmış ve büyük ölçüde hadis ve siyer rivâyetlerine dayalı bir delillendirme yöntemi benimsemiştir. Buna karşılık Kâdî Abdülcebbâr'ın, nübüvvetin ispatına dair yöntemini Kur'ân'ın haber verdiği hâdiseler üzerine inşa ettiği görülmektedir. Kâdî Abdülcebbâr, Kur'ân kaynaklı delilleri çoğunlukla diyalektik ve akılcı bir üslupla ele alırken, İmâm-ı Mâverdî ilgili nübüvvet delillerini tarihî olayların anlatımı ya da hadis rivâyetleri formunda sunmuştur. Bu durum, iki müellif arasında hem yöntem hem de düşünce tarzı bakımından dikkat çekici bir farklılığa işaret etmektedir. Nihai olarak, her iki âlimin ortak nübüvvet delillerinin ötesinde, kendi mezhebî ve fikrî bağlamlarına uygun şekilde özgün deliller geliştirdikleri anlaşılmaktadır. Nitekim yapılan karşılaştırmalar da göstermektedir ki, kullanılan özgün deliller sayıca ortak olanlardan daha fazladır. Delillerin dayanakları ve sunuluş biçimi açısından değerlendirildiğinde, Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezilî kimliğinin de etkisiyle İmâm-ı Mâverdî'ye göre daha rasyonel, sistematik, ikna edici ve örneklendirmeye dayalı bir yöntem izlediği söylenebilir.

⁴³² Mâverdî, *A'lâmü'n-nübüvve*, 171-180.

SONUÇ

Bu çalışmada, İslam düşüncesinde nübüvvet meselesine dair, Mu‘tezile ve Eş‘arî ekollerinin, özellikle de Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî'nin görüşleri incelenmiştir. Karşılaştırmalı bir analiz yöntemiyle yürütülen araştırmada, her iki âlimin nübüvvet anlayışlarının metodolojisi ve içerikleri üzerinde durulmuştur. İmâm-ı Mâverdî'nin *A'lāmü'n-nübüvve* adlı eseri ile Kâdî Abdülcebbâr'ın kelâm alanındaki temel eserleri merkeze alınarak, nübüvvetin imkânı, gerekliliği ve subûtu gibi temel meseleler; ayrıca vahiy ve ilham kavramları ile peygamberlerin nitelikleri gibi konular ele alınmıştır. Bu bağlamda, her iki düşünürün nübüvvetin makûliyetini ve zorunluluğunu ispat etmek amacıyla kullandıkları yöntemler ile yöneltile eleştirilere karşı geliştirdikleri argümanlar da incelenmiştir. Ayrıca, Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini ispat sadedinde sundukları Kur'an mucizeleri, ahlâkî üstünlük, asil soy ve tıp bilgisi gibi deliller de incelenmiştir. Araştırmanın temel bulguları ve ulaşılan sonuçlar ise şu şekilde özetlenebilir.

İslam düşüncesinin önde gelen isimlerinden Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini inkâr eden yabancı kültür ve inanç çevrelerine karşı kapsamlı eserler telif etmişlerdir. Bu çalışmalar, İslam'ın fetih hareketleri neticesinde farklı kültürlerle temas etmesi bağlamında, Hz. Muhammed'in (sav) peygamberliğini reddeden anlayışlara karşı birer ilmî savunma niteliği taşımaktadır. Kâdî Abdülcebbâr, kelâmî eserlerinde nübüvvetin ispatı meselesine geniş yer verirken, İmâm-ı Mâverdî ise bu konuyu müstakil bir şekilde *A'lāmü'n-nübüvve* adlı eserinde ele almıştır. Her iki âlim, aynı dönemde yaşamalarına ve ilim heyeti başkanlığı gibi resmî görevlerde bulunmalarına rağmen, ilmî faaliyetlere büyük önem vermişlerdir. Kâdî Abdülcebbâr, Mu‘tezilî düşüncenin sistematik bir şekilde korunup aktarılmasında önemli bir rol üstlenirken; İmâm-ı Mâverdî, eser telif etmenin yanı sıra ilim halkaları kurmuş ve birçok kıymetli öğrenci yetiştirmiştir.

İmâm-ı Mâverdî'nin *A'lāmü'n-nübüvve* ve Kâdî Abdülcebbâr'ın *Tesbîtu delâ'ili'n-nübüvve* adlı eserleri, nübüvvet literatürüne önemli katkılar sağlamıştır. Söz konusu eserler, nübüvvet konusundaki araştırmalar için temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır. İki eser karşılaştırıldığında,

Tesbîtü delâ'il'in içerik bakımından daha kapsamlı ve zengin bir muhtevaya sahip olduğu görülmektedir. *A'lāmü'n-nübüvve*, giriş bölümleri hariç tutulduğunda, daha çok Ehl-i Hadîs geleneği çerçevesinde rivayet merkezli bir yaklaşımı benimserken; *Tesbîtü delâ'il* kelâmî bir perspektifle kaleme alınmıştır. Bununla birlikte her iki eser de, Hz. Muhammed'in (sav) nübüvvetini ispat etmeyi ve bu doğrultuda deliller sunmayı amaçlamaktadır.

Kādî Abdülcebbâr ile İmâm Mâverdî'nin nübüvvet anlayışları karşılaştırıldığında, her iki âlimin de "nübüvvet" ve "risâlet" kavramlarını eş anlamlı olarak değerlendirdikleri ve bu kavramların peygamber gönderme eylemini tanımladığına vurgu yaptıkları görülmektedir. Kādî Abdülcebbâr, "resûl" ve "nebî" terimleri arasında bazı etimolojik farklılıklar bulunmakla birlikte, bu kavramların anlam bakımından özdeş olduğunu savunmuş; bu görüş, İmâm-ı Mâverdî tarafından da benimsenmiştir. Mu'tezilî gelenek içerisinde yer alan Kādî Abdülcebbâr, Kur'an'ın mahlûk olduğu ve Allah'ın kelâmının bir sıfat olmadığı görüşünü benimsemiş; buna karşılık İmâm-ı Mâverdî, bu tür kelâmî tartışmalara doğrudan girmemekle birlikte, Allah'ın insanlara kelâm yoluyla hitap etmesini makûl karşılamıştır. Her iki âlim de nebî ve resûl kavramlarının eş anlamlılığı, peygamberlerin sahip olması gereken câiz ve vâcib sıfatlar, mûcizenin nübüvvetin en güçlü delili oluşu, Kur'an'ın i'câzı, nübüvvetin vehbî bir nitelik taşıması ve hatm-i nübüvvet gibi temel meselelerde ortak bir düşünceyi benimsemiştir.

İmâm-ı Mâverdî, hüsün-kubuh meselesinde aklın rolünü kabul etmesi, şer'î hükümlerin "aslah" ilkesine uygun olarak belirlendiğini savunması, Allah'ın kötülüğü yaratmadığı ve dilemediği görüşünü benimsemesi, Allah'ın varlığına ve birliğine yalnızca vahiy yoluyla değil, akıl yoluyla da ulaşılabileceğini ifade etmesi, teklifin akıl sahiplerine yönelik olduğunu vurgulaması, adalet ilkesine verdiği önem ve taklidin reddi gibi konularda, Mu'tezile'ye yakın bir tutum sergilemiştir. Bu yaklaşımlarından dolayı zaman zaman Mu'tezilî olmakla itham edilmişse de, kesin olarak Mu'tezilî bir âlim kabul edilmemiştir. Onun düşünce yapısı, Eş'arî geleneğin temel kabulleriyle çelişmeden, yer yer Mu'tezilî argümanlara başvuran özgün ve sentezci bir karakter taşımaktadır.

Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî, nübüvvet meselesinde vahyin önemini kabul etmiş ve Şûrâ sûresi 51. âyette ifade edildiği üzere vahyi, Allah

ile insan arasındaki iletişim aracı olarak değerlendirmişlerdir. Ancak her iki âlim, âyetle zikredilen üç vahiy türünü farklı biçimlerde yorumlamışlardır. Kâdî Abdülcebbâr, doğrudan vahiyle bildirimi, zarûrî bilgi ve havâtır şeklinde açıklarken; İmâm-ı Mâverdî, bu tür vahyi Allah'ın doğrudan peygambere hitabı olarak değerlendirmiştir. Melek aracılığıyla gerçekleşen vahiy konusunda Kâdî Abdülcebbâr, bunu meleğin Allah'ın kelâmını iletmesi olarak yorumlarken; İmâm-ı Mâverdî, meleğin peygamberin diliyle konuştuğu bir iletişim biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Perde arkasından yapılan vahiy için ise Kâdî Abdülcebbâr, bunu sözün içeriğindeki kapalılıkla açıklamış; İmâm-ı Mâverdî ise bu tür vahyi, rüya yoluyla alınan ilahi bildirimler olarak anlamlandırmıştır. Bununla birlikte, her iki âlim de peygamberlerin doğruluk (sıdk), güvenilirlik (emânet) ve risâlet gibi zorunlu sıfatlara sahip olması gerektiği hususunda ittifak etmiş; ayrıca peygamberlerin insanî yönlerine ilişkin câiz sıfatlarda da ittifak etmişlerdir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre, Allah'ın peygamber göndermesi, müminleri ibadet ve dinî yükümlülükler konusunda bilgilendirmek ve inkârcıların ahirette mazeret ileri sürmelerini engellemek amacıyla vâcip bir fiil olarak değerlendirilir. Buna karşılık, İmâm-ı Mâverdî, peygamber göndermenin Allah'ın lutfunun bir tezahürü olduğunu ve teklifi hükümlerin insanlara ulaştırılması için zaruri bulunduğunu savunur. Her iki âlim, peygamberlerin insanlar arasından seçilmesinin Allah'ın hikmeti ve insanlığın iyiliğiyle uyumlu olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Kâdî Abdülcebbâr, nübüvvet görevinin peygamberlere toplum nezdinde fazilet ve üstünlük kazandırdığını özellikle vurgularken; İmâm-ı Mâverdî bu hususta açık bir değerlendirme yapmamıştır. Bununla birlikte, Kur'an'daki ayetlere ve mezheplerin öğretilerine dayanarak, Mâverdî'nin de peygamberlerin görevlendirilmeden önce sahip oldukları fazilet üstünlüğüne inanmış olması muhtemeldir.

Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî açısından nübüvvetin gerekliliği, insan aklının tam anlamıyla kavrayamayacağı ilâhî hükümleri beyan etme görevini üstlenmesi nedeniyle büyük önem taşır. Kâdî Abdülcebbâr, peygamberlerin seçiminin ahlâkî veya fiziksel niteliklerinden ziyade maslahata dayandığını savunmuştur. Bu anlayışa göre, daha az erdemli biri dahi, kamu yararına hizmet edebileceği gerekçesiyle peygamber olarak

seçilebilir. Ancak bu görüş, tarihsel verilerle tam olarak uyumlu değildir; zira tüm peygamberler, peygamberlik görevine başlamadan önce kendi toplumlarında ahlâkî açıdan örnek teşkil etmişlerdir. Buna rağmen, Kâdî Abdülcebbâr, toplumun menfaatlerine ve Allah'ın iradesine öncelik vermiştir. Mâverdî ise peygamberlerin seçiminde, onların peygamberlik öncesindeki erdemlerini dikkate almadan, yalnızca vahiy temelinde Allah'ın mutlak iradesini vurgulamıştır.

Mûcize sıfatı, peygamberliğin doğruluğunu kanıtlamak için önemli bir ölçü olarak görülmektedir. Hem Kâdî Abdülcebbâr hem de İmâm-ı Mâverdî, mûcizelerin bir peygamberin iddialarının delili olduğu konusunda hemfikirdir. Her ikisi de mûcizelerin, insanüstü olma ve Allah tarafından gerçekleştirilme gibi şart ve niteliklerini değerlendirir. Onların delilleri, nübüvveti ispatlamayı ve şeriatın neshini kabul etmeyen Yahudilerin inkârlarını çürütmeyi amaçlamaktadır. Kültürel ve sosyo-politik koşullardan kaynaklanan bakış açılarındaki farklılıklara rağmen, İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet anlayışı genel olarak Eş'arî düşünceyle uyumludur, ancak keskin bir Eş'arî savunucusu değildir. Bazı görüşlerinde ve yönteminde hocası Saymerî'nin ve Mu'tezile'nin etkisi açıkça görülmektedir. İmâm-ı Mâverdî'nin salah-aslah ve hüsün-kubuh gibi konularda Eş'arî inançlarıyla tam olarak örtüşmediğini belirtmek gerekir. Kâdî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvet meselelerindeki görüşlerinde en temel farklılaşmanın, nübüvvetin vacipliği ve caizliği konusundaki düşünceleri olduğu anlaşılmaktadır.

Bu tartışmanın arka planında, Mu'tezile ve Eş'arî düşüncenin temel sabitelerinden biri olan adalet ve mutlak fâil/kâdir anlayışı yer almaktadır. Bu bağlamda, Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın adaletinin bir gereği olarak, kulları için en uygun fiilleri yaratmasının ve insanların bazı fiillerin hükmü konusundaki bilgilerinin sınırlı olması nedeniyle peygamber göndermeyi, hem Allah hem de kul açısından vâcip olarak kabul etmiştir. İmâm-ı Mâverdî ise Allah'ın kâdir-i mutlak niteliği çerçevesinde, peygamber göndermeyi insanlık için mümkün, ancak peygamberlerin insanlığın ihtiyacına binaen, caiz ve lutuf olarak kabul etmiştir. Nübüvvetin hükmü konusundaki bu ayrım Kâdî Abdülcebbâr ile İmâm-ı Mâverdî arasındaki en önemli ayrımdır. Bu yaklaşım, Mu'tezile'nin adil ilah anlayışı ile Eş'arî'nin fâili muhtar ilah tasavvurunu temel alarak açıklanabilir.

Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin farklılaştığı bir diğer konu ise nübüvveti delillendirme meselesidir. Kādî Abdülcebbâr, Mu'tezilî düşünceye dayalı olarak hüsn-kubuh, salah-aslah, adalet ve cedel metodlarını kullanarak sonuca ulaşmayı hedeflemiştir. İmâm-ı Mâverdî ise hadis ve tarih rivayetlerinin yanı sıra soru-cevap ve istidlâl yöntemlerini tercih etmiştir. Her iki âlim de bu yöntemleri kullanarak, özellikle Berâhime'ye dair nübüvveti inkâr eden zümrelerin delillerini ikna edici bir şekilde çürütmüşlerdir. Her iki düşünürün bu hususta ortaya koymuş oldukları savunmacı aklî delilleri günümüze taşınarak inkârcı akımlara karşı kullanılması nübüvvet müdafası kültürüne zenginlik katacaktır.

Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî gibi klasik dönem İslâm düşünürlerinin nübüvvet anlayışlarını tek bir düşünce geleneği çerçevesine hapsetmek isabetli olmayacaktır. Bu tür âlimlerin görüşlerini değerlendirirken, mensubu oldukları mezhebin ötesine geçebilecek özgün yaklaşımlar ortaya koyabilecekleri göz önünde bulundurulmalıdır. Bu çerçevede, her ne kadar Kādî Abdülcebbâr ve İmâm-ı Mâverdî'nin nübüvvetle ilgili temel yaklaşımları birbiriyle çelişmez görünse de, detaylarda ve yöntemsel tercihlerde belirgin farklara rastlanmaktadır. Her iki düşünürün nübüvvet anlayışının, yalnızca yaşadıkları dönemde karşılaştıkları nübüvvet inkârcılığına karşı değil, aynı zamanda modern çağda yükselen deist eğilimli nübüvvet karşıtı söylemlere yönelik eleştirilerde de dikkate değer bir teorik zemin oluşturması umulmaktadır.

KAYNAKLAR

- Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani el-Mervezi. *Müsnedü İmâm-ı Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1422/2001.
- Ahmet b. Yahya b. Mutaza. *Tabakatu'l-Mu'tezile*. thk. Susanne Diwald Wilzer. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Muntazır, 1409/1988.
- Akçay, Mustafa. "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/3 (Haziran 2001), 217-246.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 9/107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-Efkâr*. thk. M. Mehdi. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Veâik, 1424/2003.
- Arpa, Enver. "İ'câzü'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/1 (2002), 81-107.
- Arslan, Hulusi. *İslâm Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif Murtezâ Örneği)* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Arslan, Hulusi. *Mu'tezile'de İyilik ve Kötülük (Hüsün ve Kubuh) Problemi* İstanbul: Endülüs Yayınları, 2021.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Düşüncede Nübüvvet Meselesi ve Hz. Muhammed". *İslâmi İlimler Dergisi*, 1/1 (Bahar 2006), 7-26.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Ehl-i Sünnet Akâidi Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.
- Bâkılânî, el-İnsâf. thk. Zahid el-Kevserî. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Mısriyye, 1383/1963.
- Bâkılânî. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmet Kasar. Kâhire: Dâru'l-Maarif, 1391/1971.
- Bâkılânî. *Kitabu't-Temhid*. nşr. R.J. McCarthy. Beyrut: Mektebetu's-Şargiyye, 1376/1957.
- Baktır, Mehmet. "Câhiz'in Nübüvvet Anlayışı". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 257-268.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları Bakıllani ve Kâdî Abdulcebbar Örneğinde Eş'arîyye-Mu'tezile Kritiği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

- Bayram, İbrahim. “İslâm Düşüncesinde Nübüvvetin Vehbîliği-Kesbîliği Meselesi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/1 (Haziran 2015), 169-198.
- Beydâvî, *Tavâliu'l-envâr Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Abdulmünim Kal'âci. Cilt 6. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1408/1988.
- Bezzar, Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhalik el-Bezzar el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzar*. nşr. Mahfuzurrahman Zeynullah. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1408-1430/1988-2009.
- Bîrûnî. *Tahkîk Mâ li'l-Hind min Makûle Makbûle fi'l-'Akl ev Merzûle*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1392/1983.
- Bozkurt, Mustafa. “Kâdî Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 211-231.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *er-Resâil, el-Cevâbat ve'l-İstihkâku'l-İmâme*. 4. Cilt. Kahire: Mektebetu Lisânu'l-Arap, 1384/1964.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Kinânî. *Er-Resâil, Hucecu'n-Nübüvve*. nşr. Abdusselam Harun. 3. Cilt. Kâhire: Mektebetu Lisânu'l-Arap, 1384/1964.
- Cübbâi, Ebû Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Selam, *Kitâbu'l-makâlât*, thk. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endüls Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. “Kâdî Abdülcebbâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/105-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. “Şerhu'l-Usûli'l-Hamse”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/570-71. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanc Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbâr*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî. *Sünenü'd-Dârimî*. nşr. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 1412/1992.
- Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buharî. *el-Câmiu's-Sahih*. I-VIII, Beyrut: Dâru'l-Fikr 1412/1991.

- Ebü Mansur Mâtûrîdî. *Kitabu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSMAR Yayınları, 2021.
- Ebü Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfehânî. *Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Muhammed Revvâs Kal'âci-Abdilber Abbas Beyrut: Dâru'n-Nefâis 1406/1986.
- Ebu Şehbe, *Sünnet Müdafaası*, çev. Mehmet Görmez - M.Emin Özafşar Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.
- Ebü'l Hüseyin El-Hayyat. *Kitabu'l İntisar ve'r-Red a'lâ İbni'r-Ravendi el-Mülhid Mu'tezile Savunusu*. çev. Metin Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Ebü'l Hasan el-Mâverdî. *el-İknâ*. nşr. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetu'l-Felah, 1402/1992.
- Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed Habib el-Mâverdî. *A'lâmü'n-Nübüvve*. nşr. Muhammed Şerif Sükkar. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebü'l-Hasan el-Mâverdî. *Edebû'd-Dünya ve'd-Din*. thk. Muhammed Kerim Rabi. Beyrut: Dâru'l-İkra, 1405/1985.
- Ebü'l-Hasan el-Mâverdî. *Kavâninü'l-Vizâre ve Siyâsetü'l-Müluk*. nşr. Hıdır Ahmed Hıdır. Kuveyt: Mektebetu'l-Felah, 1403/1983.
- Ebü'l-Hasan el-Mâverdî. *Nasihatu'l-Muluk*. thk. Hıdır Muhammed Hıdır. Kuveyt: Mektebetu'l-Felah, 1402/1982.
- Ebü'l-Hasan el-Mâverdî. *Tefsiru'l-Kur'ân en-Nuket ve'l-Uyun*. nşr. Seyyid Abdulmaksud b. Abdurrahim. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Ebü'l-Hasan el-Mâverdî. *Teslihu'n-Nazar ve Ta'cîlu'z-Zafer*. nşr. Hasan el-Saati. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1402/1982.
- Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahih*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbaki. Beyrut: Dâru't-Turâsu'l-Arabi, 1374/1954.
- Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- El-Halebî, Ebü'l-Ferec Nureddin Ali b. Burhaneddin İbrahim b. Ahmed. *Es-Sîretü'l-Halebiyye*. Cilt 2. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2007.

- Erdem, Hüsameddin, “Deizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 9/109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Eş‘arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. thk. Helmut Ritter. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400/1980.
- Fayda, Mustafa. “Adnan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/391-392. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Gölcük, Şerafeddin-Toprak, Süleyman. *Kelam Tarih Ekoller Problemler*. Konya: Tekin Yayınevi, /1421/2001
- Harpûti, Abdullatif. *Tenkihu'l Kelâm fî Akâidi Ehli'l-İslâm Kelâm İlmine Giriş*. çev. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Hâtib el-Bağdâdi. *Târihu Bağdad ev Medînetu's-Selâm*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. 12. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1417/1987.
- Hayseme b. Süleyman, Ebû'l-Hasen Hayseme b. Süleyman b. Haydere el-Kureşî eş-Şâmî et-Trablusî. *Min Hadîsi Hayseme el-Kureşî et-Tarblûsî*. thk. Ömer Abdusselam Tedmûri. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-Arabi, 1400/1980.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Hasen İzzüddin Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezeri. *Üsdü'l-Ğâbe fî Ma'rifeti's-Sahabe*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1409/1989.
- İbn Furek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyhi Ebi'l-Hasan el-Eş‘arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1408/1987.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arap*. thk. Hişam Muhammed Şâzeli. Kâhire: Dâru'l-Maarif, 1404/1984.
- İbnu'l-Cevzi. *el-Muntazam fî Târihi'l-Muluk ve'l-Ümem*. thk. Mustafa Abdulkadir Ata. Haydarabad: Maârifî'l-Osmâniyye, 1359/1940.
- İpek, Mikail. “Deizm, Berâhime ve Şirk Üçgeninde: Nübüvvet”. *Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 35-45.
- Kâdî Abdulcebbar. *Tesbîtu Delâilîn-Nübüvve Mucizelerle Hz. Peygamberin Hayatı*. çev. Ömer Aydın-Şeref Eroğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları. 1. Baskı, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muğni fî ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*. thk. Mahmud Muhammed Kasım. Kâhire: Dâru'l-Mısriyye, 1385/1995.

- Kādî Abdülcebbâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. Adnan M. Zarzur. Kâhire: Dâru'l-Turas, 1389/1969.
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2. Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kādî Abdülcebbâr. *Tenzihu'l-Kur'ân anî'l-Metâin*. thk. Abdurrahim Salih. Mısır: Mektebetu'n-Nâfize, 1426/2006.
- Kādî Abdülcebbâr. *Tesbîtu Delâilu'n-Nübüvve*. nşr. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1360/1966.
- Karaman, Hayreddin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kafi- Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1442/2020
- Kazancı, Ahmet Lütfi. *Çeşitli Yönleri ile Nübüvvet Kavramı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Keskin, Mehmet. *İmâm-ı Eş'arî ve Eş'arîlik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Koloğlu, Orhan Şener. “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ İlahiyat Dergisi* 13/1 (Ocak 2004), 159-193.
- Mahmûd Receb Hammâdî el-Velîd. *Keşfü'l-Minen fî Âlâmâtî's-Sâa ve'l-Melâhim ve'l-Fiten*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- Maraz, Hüseyin. “Mücizenin Teolojik Açıdan Delil oluşu ve İlahi Yasalarla İlişkisi”, *İnönü İlahiyat Dergisi* 8/2 (Güz 2017), 325-350.
- Mâtûrîdî. *Kitâbu't-Tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021.
- Mâtûrîdî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. thk. Topaloğlu, Bekir-Vanlıoğlu, Ahmet. İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2005.
- Macit, Yüksel. “Mu'tezile'nin Fıkıh Usûlündeki Yeri ve Etkisi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 73-82.
- Memiş, Nezir. “Cinlerin Beşer Peygambere İman Etmelerinin Kelâmî Mâhiyeti”. *Eskiyeni* 50 (Eylül 2023), 659-681.
- Nureddin es-Sâbûnî. *el-Bidâye fî Usûlu'd-Din*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2022.
- Oral, Murat. “el-Mâverdî'nin Mu'tezlîliğinin Değerlendirilmesi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Aralık 2017), 231-258.

- Önal, Ramazan. “Hz. Peygamber’in Mûcizelerinden Hanînu’l-Ciz (Mahiyeti ve İntikal Şekli). *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Aralık 2022), 416-423.
- Önal, Recep. “Kur’ân’daki Nebî-Resûl Kavramlarına Teolojik Yaklaşım”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak 2013), 329-350.
- Önal, Recep. “Vahiy ve Nübüvvet”. *Sistemantik Kelâm*. ed. Mehmet Evkuran. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Özdemir, Metin. “Mu‘tezile ’nin Nübüvvet Müdafası”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 123-138.
- Pak, Zekeriya. *Allah-İnsan İletişimi*. Ankara:İlâhiyat, 1. Basım, 2005.
- Polat, Ahmet Fehmi. “Bir İ‘câzu’l-Kur’ân İddiası: Sarfe”. *Mârife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (Aralık 2003), 185-218.
- Râgıp İsfahânî. *Müfredat el-fâzi’l-Kur’ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1412/1992.
- Seyyid Şerif Cürcanî. *Şerhu’l Mevakıf* çev. Ömer Türker. 3. cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Nübüvvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/286-291. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Sinaoğlu, Abdulhamit. *İslâm’da Akılcı Düşüncenin Önderleri Ebû Hanîfe ve Vâsıl Bin Ata*. Rağbet Yayınları, İstanbul, 2019.
- Şaşa, Mehmet. “Kâdî Abdülcebbar’ın Mârifetullah Teorisi”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 17/1 (2019), 153-184.
- Şehristanî. *el-Milel ve’n-Nihal*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1412/1992.
- Taceddin Subkî. *Tabakatu’l-Fukahâi’ş-Şâfiyyeti’l-Kübrâ*. nşr. Abdulfettah Muhammed el-Hulv. Kâhire: Dâru’l-İhyâi Kutubu’l-Arabiyye, 1412/1992.
- Teftâzânî. *Şerhu’l-Akâid*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1999.
- Teftâzânî. *Şerhu’l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Gâletu’l-Kutub, 1408/1987.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.

- Tümer, Günay. “Berâhime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ulutaş, Yasin-Sinanoğlu, Abdulhamit. *Kitâbu Hucecu'n-Nübüvve*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2021.
- Ünverdi, Mustafa. “Hz. Peygamber’in Ayrıcalıklı Yönlerinin Tevarüs Etmesinin İmkânı (İsmet Sıfatı Örneğinde)”. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (2015), 373-409.
- Ünverdi, Mustafa. *İmanda Tahkik ve Taklid*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Ünverdi, Veysi. “Mu‘tezile ’de Peygamberlerin İsmeti”. *Din İlimleri Araştırma Dergisi* 15/1 (Ocak 2015), 71-111.
- Ünverdi, Veysi-Ünverdi, Mustafa. “Kâdî Abdülcebbâr’da Hz. Peygamber’in Nübüvvet Delilleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 21/2(Eylül 2021), 671-703.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2006.
- Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/441-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yurdagür, Metin. “Son Dönem Mu‘tezile si’nin En Meşhur Kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, Hayatı ve Eserleri”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (Ocak 2014), 117-136.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A‘lâm*. Beyrut: Dâru’l-İlmi Melâyin, 1389/1969.

ÖZ GEÇMİŞ

Yazar, Yasin YILDIRIM 1982 yılında Kahramanmaraş'ın Türkoğlu ilçesinde dünyaya geldi. Lisans eğitimini Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamladı. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde "Osmanlı Kelâmcılarından İsmail Gelenbevî'nin Uluhiyyet Anlayışı ve Mâtürîdî Akâidi Açısından değerlendirilmesi" çalışmasıyla Yüksek Lisansını, "Kadı Abdulcebbâr ve İmam-ı Maverdi'nin Nübüvvet Anlayışlarının Karşılaştırılması" ile de doktorasını tamamladı. Farklı dergilerde yayınlanmış kelim, nübüvvet ve İslam düşüncesine dair makaleleri yer almaktadır. Çalışmalarını klasik islam düşüncesi üzerine sürdüren yazar, evli ve iki çocuk babasıdır.



IKSAD
Publishing House



ISBN: 978-625-378-601-4