T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KELAM ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ VE EŞ‘ARİYYE'NİN NÜBÜVVETE DAİR GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

Selma TAŞ AKIN
2501181874

TEZ DANIŞMANI
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Yuşa YAŞAR

İSTANBUL 2024

ÖZ

EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ VE EŞ‘ARİYYE'NİN NÜBÜVVETE DAİR GÖRÜŞLERİNİN MUKAYESESİ

SELMA TAŞ AKIN

Ebû Şekûr es-Sâlimî, hicri V. asrın ikinci yarısında Semerkant'ın Keş beldesinde doğmuş ve tahmini hesaplamalara göre hicri V. asrın sonları ile hicri VI. asrın başlarında vefat etmiştir. Sâlimî, döneminin Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneği içerisinde Ebu'l-Hasen el-Eş‘arî'yi ve Eş‘ariyye mezhebini Ehl-i Sünnet içerisinde zikretmeyerek ileri derece tenkit eden bir kelâmcı olma özelliği ile ön plana çıkmıştır. Eş‘arî âlimlerin de nübüvvet başlığı altında Mâtürîdî âlimlerine muhalif birtakım görüşleri bulunmaktadır. Kadın peygamberin mümkün oluşu bu görüşlerden en çarpıcı olanıdır. Bu bağlamda Ebû Şekûr es-Sâlimî ile Eş‘ariyye'nin nübüvvete dair görüşleri mukayese edilmiştir. Sâlimî'nin günümüze tek bir eserinin ulaşmış olması ve hakkında yapılan incelemelerin az oluşu sebebiyle çalışmanın konu başlıkları, tek eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de nübüvvete dair ele aldığı konular ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde Sâlimî'nin hayatı, ilmî kişiliği ve kelâm ilmindeki yerinden bahsedilmiştir. Birinci bölümde peygamberlik olgusuna dair, Sâlimî ve Eş‘ariyye'nin belirli görüşleri aktarılarak; ikinci bölümde ise peygamberliğin en büyük ispatı mûcize konularına ağırlık verilerek ortaya konan fikirler mukayese edilmiş ve sonuç bölümünde çalışmaya dair tüm bilgiler nihayete erdirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Eş‘arîlik, Hanefî-Mâtürîdîlik, Nübüvvet, Ebû Şekûr es-Sâlimî, et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd.

ABSTRACT

COMPARİSON OF ABŪ SHAKŪR AL-SĀLIMĪ AND ASH'ARİYYA'S VİEWS ON PROPHETHOOD

SELMA TAS AKİN

Abū Shakūr al-Sālimī, born in the first half of the 5th Hijrī century in Kash, a town near Samarkand, is estimated to have passed away in the first quarter of the 6th Hijrī century. al-Sālimī stands out as the first theologian within the Hanafī-Māturīdī kalām (Islamic theology) tradition of his period, who criticized the Ash`arism by not acknowledging it within the Ahl al-Sunnah and with his discourses that amounted to takfīr (accusation of disbelief). Ash`arī scholars also have some views opposing Māturīdī scholars under the title of nubuwwah (prophethood). The possibility of a female prophet is the most striking of these views. In this context, a comparative analysis of Abū Shakūr al-Sālimī's and Ash'arism's views on prophethood has been conducted. Since only one of al-Sālimī's works has survived to the present day and there are few studies on him, the topics of this study are limited to the topics he discussed on nubuwwah in his only work al-Tamhīd fī Bayān al-Tawhīd. The introductory section of the study discusses al-Sālimī's life, scholarly identity, and his position in the field of Kalām. The first section relays specific views of al-Sālimī and Ash`arism regarding the critical topic of nubuwwah, while the second section focuses on the concepts of miracles as the greatest proof of prophecy, comparing the presented ideas. The conclusion synthesizes all information pertinent to the study.

Keywords: Kālam, Ash`arism, Hanafī-Māturīdism, Nubuwwah, Abū Shakūr al-Sālimī, al-Tamhīd fī Bayān al-Tawhīd.

ÖNSÖZ

Allah'a imân İslâm'ın ilk temel prensibidir. Allah'a imân etmek için öncelikle O'nu bilmek ve tanımak gereklidir. Bu esnada O'nu bilmenin yollarının neler olduğu ve emrettiği hükümleri yerine getirmenin ne şekilde olacağı sorusu nübüvvete açılan bir kapıdır. Bu bağlamda Kelâm âlimleri, nübüvvet bahsine dair meseleleri ele alarak detaylı bilgiler sunmuşlar, konu hakkında ortaya çıkan problemleri çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. İtikadî mezheplerin sunduğu çözümler bazı hususlarda değişiklik göstermiş, genel hatlarıyla Ehl-i Sünnet çizgisinde değerlendirilen Mâtürîdî ve Eş'arî âlimler arasında nübüvvet bahsine dair birtakım farklı fikirler cereyan etmiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî de Hanefî-Mâtürîdî cihetiyle görüşlerini aktararak bu iki ekol arasındaki farklılığı görmemizi sağlayan kelamcılardandır.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, hicri V. asrın ikinci yarısı ile hicri VI. asrın ilk çeyreği arasında Maverâünnehir bölgesinde yaşamış Hanefî-Mâtürîdî geleneğine mensup bir kelamcıdır. Kendisine nisbet edilen *Kitâbu'l-Mi'râc* ve *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı iki eserinden günümüze ulaşan tek eseri *et-Temhîd*'dir. Bu sebeple Sâlimî'nin nübüvvete dair kelâmî görüşleri bu eser kaynak alınarak aktarılmıştır. Eş'ariyye mezhebine mensup âlimlerin nübüvvet bahsine dair görüşleri genel şemada birbirine mutabık olarak aktarılsa da bazı noktalarda aralarında var olan ihtilaf durumları irdelenmiş ve Hanefî-Mâtürîdî bir âlim Sâlimî'nin fikirleri ile mukayese edilmiştir.

Bu çalışmada Sâlimî'nin nübüvvete dair kelâmî görüşlerini ele alarak Eş'ariyye mezhebinin konu ile ilgili fikirlerini aktarmayı ve bu ikisi arasındaki farkı ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Dolayısıyla Hanefî-Mâtürîdî ekol içerisinde Eş'ariyye mezhebini Ehl-i Sünnet'e dahil etmeyip tenkit eden kelâmcılardan olma hüviyetine sahip Sâlimî'nin, Eş'arî görüşlere dair portresi sizlere sunulacaktır.

Tez çalışmamın her aşamasında benden desteklerini esirgemeyen, beni umutlandıran ve cesaretlendiren pek kıymetli danışman hocam Dr. Muhammed Yuşa YAŞAR'a, tezimin konu başlığının şekillenmesinde yardımlarını esirgemeyen kıymetli hocam Prof. Dr. Ramazan YILDIRIM'a ve Dr. Osman Nuri DEMİR'e çok teşekkür ederim. Ayrıca bu zamana kadar bilgilerinden istifade ettiğim tüm hocalarıma

teşekkür etmeyi üzerime borç bilirim. Bunun yanında tezimi yazma aşamasında ve diğer alanlarda her daim yanımda olan ve beni her türlü destekleyerek cesaretlendiren sevgili eşim Mehmet AKIN'a çok teşekkür ederim. Her türlü fedakarlıkta bulunarak hayatımın her safhasında destekçim olan, ilmî hayatımın şekillenmesinde en büyük role sahip kıymetli anneme ve beni motive edip şevkimi diri tutan değerli ablalarıma müteşekkirim. Son olarak küçüklüğümden bu yana tedrisatından geçtiğim, tezimi gördüğü takdirde benimle gurur duyacağına inandığım saygıdeğer merhum babam Aziz TAŞ'a çok teşekkür eder ve tezimi kendisine ilmî teşekkür olarak armağan ettiğimi belirtmek isterim.

Selma TAŞ AKIN
İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

ÖZ ii
ABSTRACT iii
ÖNSÖZ iv
KISALTMALAR LİSTESİ viii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
NÜBÜVVET VE PEYGAMBER

1. NÜBÜVVETİN İMKÂNI 23
2. PEYGAMBERLERİN MASÛMİYETİ 30
3. PEYGAMBERLERİN DERECELERİ 39
   3.1. Resûl-Nebî Açısından 40
   3.2. Şeriat ve Davet Sahibi Olmaları Açısından 44
4. PEYGAMBERLERİN CİNSİYETİ 48
5. NÜBÜVVETİN SÜRESİ 52
6. SON PEYGAMBER HZ. MUHAMMED 55

İKİNCİ BÖLÜM
MÛCİZE VE KERAMET

1. MÛCİZE 59
   1.1. Mûcizenin Özellikleri 59
   1.2. Mûcizenin Çeşitleri 61
      1.2.1. Hissî Mûcizeler 62
      1.2.2. Aklî ve Haberî Mûcizeler 66
         1.2.2.1. Kur'ân'ın Mûcizeliği 67
   1.3. Mûcizenin Gerekliliği ve Nübüvvete Delil Oluşu 73
   1.4. Mûcizenin Vakti 75
   1.5. Önceki Kitapların Mûcize ile İlişkisi 77
   1.6. Yalancı Peygamberler ve Mûcize 79
2. KERAMET 82
   2.1. Kerametin İmkânı 83
   2.2. Nebî-Velî Üstünlüğü 89
   2.3. Velâyetin Süresi 94
3. MÛCİZENİN AKIL-RİSÂLET İLİŞKİSİ 95

4. İSRÂ-Mİ‘RAC 98
SONUÇ 106
KAYNAKÇA 110

KISALTMALAR LİSTESİ

b.	**:**	bin
bs.	**:**	basım
bsk.	**:**	baskı
bkz.	**:**	Bakınız
C.	**:**	cilt no
c.	**:**	cilt
c.c.	**:**	Celle Celâluhû
çev.	**:**	çeviren
DİA	**:**	Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
edit.	**:**	editör
Hz.	**:**	Hazreti
İFAV	**:**	İlahiyat Fakültesi Vakfı
nşr.	**:**	neşreden
Örn.	**:**	Örneğin
S.	**:**	sayı
s.	**:**	sayfa
ss.	**:**	sayfa sayısı
SBE	**:**	Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	**:**	Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	**:**	tahkik
t.y.	**:**	tarih yok
yay.	**:**	yayınları
y.y.	**:**	yayın yeri yok

GİRİŞ

ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI VE ÖNEMİ

Çalışma, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyîd b. Şuâyb es-Sâlimî ile Eş'ariyye mezhebinin nübüvvet bahsine dair kelâmî görüşlerini ele aldıktan sonra aralarındaki fikir ortaklığı ve ayrılığını mukayese ederek aktarmaktadır.

Sâlimî'nin günümüze ulaşan tek eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* çerçevesinde nübüvvete dair kelâm anlayışı detaylı ve kapsamlı olarak konu edilmiştir. Hicri V. asrın ikinci yarısına yönelik bir çalışma olması ile eser, döneminin fikrî yapısının anlaşılmasına yardımcı olmaktadır. Çalışmada Sâlimî'nin hayatı, yaşadığı dönemin siyasi ve sosyo-kültürel durumu ve nübüvvet konularına dair Ebu'l Hasen el-Eş'arî'yi ve Eş'ariyye mezhebini değerlendirmesi tahlil edilmiştir.

Sâlimî'nin hayatına dair oldukça sınırlı bilgiye ulaşılması hasebiyle çalışmada onun hayatına ve yaşadığı döneme dair bilgi verilmesi önem arz etmektedir. Sâlimî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserinde aktardığı üzere Ehl-i Sünnet tabirini Ebû Hanîfe ve taraftarlarını içine alacak şekilde sınırlamış ve Eş'ariyye'yi bu sınır içine dahil etmemiş olması, çalışmanın ortaya çıkmasını sağlayan amaçlardan biridir. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de Eş'ariyye, Ehl-i Sünnet içine dahil edilmemiş ve Eş'arî âlimlerin bazı görüşlerine karşıt söylemlerde bulunulmuştur. Bu söylemler bazı başlıklarda Eş'arîler'in görüşlerinin küfür olduğunu söyleyecek kadar ciddi seviyelere ulaşmıştır.[1] Fakat ne var ki Sâlimî'nin Ehl-i Sünnet içine dahil etmediği ve kitabının bazı başlıkları altında görüşünün küfür içerdiğini söylediği[2] Ebu'l Hasen el-Eş'arî'den *rahimehullah (Allah ona rahmet etsin)* şeklinde bahsetmesi[3] çelişir bir durum arz etmektedir. Ancak eserin geneline baktığımızda Eş'ariyye'nin görüşlerini

[1] Ebû Şekûr es-Sâlimî, **et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd**, thk. Ömür Türkmen, Ankara-Beyrut, TDV yay., 2017, s. 124. Bu tavrı Eş'arî'nin, Sâlimî'nin takipçisi olduğu Ebû Hanife'yi Mürcii -Ehl-i Sünnet dışı- olarak nitelendirmesinin bir rövanşı mukabilinden görülmüştür. Ayrıca Sâlimî'nin bu yaklaşımı, içinde yaşadığı Batı Karahanlı devletinin, Eş'arî politikaya sahip Selçuklu devletini bir tehdit unsuru olarak görmesinden de kaynaklanmaktadır. Bkz. Ömer Sadıker, **Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, 2019, s. 5.
[2] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 136,137.
[3] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 91.

muhalif gördüğünü söyleyebiliriz. Eser bu özelliğiyle Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde Eş'arî ve Eş'ariyye'yi yer yer eleştiren bir eser olma hüviyeti taşımaktadır. Bu nedenle *et-Temhîd*'in kelâm alanında ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî ekolünden olduğu halde Eş'ariyye'ye karşı olumsuz tutum sergileyerek onları Ehl-i Sünnet dışı gören bir kaynak olması[4], eserin çalışmada birincil kaynak olarak ele alınmasını elzem kılmıştır.

Çalışmaya değer katan önemli nedenlerden biri de Sâlimî'nin nübüvvet bahsi özelinde Eş'ariyye'ye karşı üç ayrı duruşudur. İlk olarak kendisi Hanefî ve -ismini sarahaten zikretmese de- Mâtürîdî mezhebinin görüşlerini benimsemiş olması[5] sebebiyle Eş'arî özelinde Eş'ariyye'yi Ehl-i Sünnet içerisinde zikretmeyerek ona yönelik eleştirilerini ele almasıdır. İkinci durum her ne kadar Eş'ariyye mezhebini bazı konularda olumsuz yönde eleştirse de bazı hususlarda kendisi açıkça ifâde etmese de onunla aynı görüşe sahip olmasıdır. Üçüncü ve çalışmaya önem arz eden bir durum daha var ki Sâlimî'nin Hanefî-Mâtürîdî duruşu sebebiyle birçok konuda Eş'ariyye'nin görüşlerini reddedişine karşın bazı konu başlıklarında Ebû Hanîfe'nin düşüncesinin aksine Eş'arî'nin düşüncesine mutabık görüşleridir. Sâlimî'nin bu yaklaşım tarzları konu başlıkları içerisinde verilip Eş'ariyye mezhebinin konulara dair bakışı aktarılmış, akabinde Sâlimî ve mezkûr mezhep arasında mukayese yapılmıştır.

Çalışmanın gâyesi, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin hayatı ve yaşadığı dönemin siyasî ve sosyo-kültürel durumu ile ilmî kimliği, eserleri ve görüşleri bağlamında nübüvvet bahsine dair kelâm anlayışını tespit edip Eş'ariyye mezhebine karşı tutumunun sebeplerini açıklamaktır. Bu yönüyle çalışmanın *et-Temhîd*'i merkeze alarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm geleneğinin hicri V. asrın ikinci yarısına yönelik düşünce yapısının tanıtılmasına katkı sağlaması hedeflenmektedir.

[4] Mâtürîdî âlimlerden Nesefî, Sâlimî'den daha yumuşak bir üslûp ile tekvin sıfatı konusundaki görüşleri nedeniyle Eş'arîler'i batıl anlayışta olmakla itham etmiştir. Bkz. Ebu'l Muîn en-Nesefî, **Tabsırâtü'l-Edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, DİB yay., C.I, 2004, s. 400, 413.

[5] Örn. tekvin ve mükevven ayrımı konusunda Eş'arî'yi eleştiren Sâlimî'nin tekvini yaratıcının fiili ve ezelî; mükevveni tekvin fiilinin sonucu, ve hâdis olarak görmesi. Bkz. **et-Temhîd**, 136-137; Ebu'l Muîn en-Nesefî, **et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd-Tevhidin Esasları**, çev. Hülya Alper, İstanbul, İz yay., 2010, s. 50, 51, 52, 53.

ARAŞTIRMA KONUSUNUN SINIRLARI

Çalışmada, tez başlığında belirtildiği üzere Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eş‘arî âlimlerin nübüvvete dair temel görüşleri incelenmiştir. Bu incelemede Eş‘ariyye’nin nübüvvet başlığı altında ele aldığı konuların tümüne yer verilmeyip *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd* adlı eser baz alınarak nübüvvete dair görüşleri aktarılmıştır.

Sâlimî, *et-Temhîd*’in akıl babında 6 defa [6], duyular babında 1 defa[7], sıfatların ispatı babında 3 defa[8], nübüvvet babında 1 defa[9] Ebu’l Hasen el-Eş‘arî’yi ismen zikretmiştir. Eş‘ariyye’yi ise duyular babında 1 defa[10], sıfatların ispatı babında 2 defa[11], isimler babında 1 defa[12], nübüvvet babında 6 defa[13], bilgi ve iman babında 3 defa[14], şeriatler ve din babında 1 defa[15] zikretmiştir. Böylelikle Sâlimî eserinde 11 kez Ebu’l Hasen el-Eş‘arî’den, 14 kez Eş‘ariyye’den sarahatle bahsetmiştir. Görüldüğü üzere o, nübüvvet babında Eş‘arî’yi 1 kez ele almasına karşın Eş‘ariyye’den çokça bahsetmiştir.[16] Bu nedenle çalışmada Sâlimî’nin nübüvvete dair görüşleri Eş‘ariyye ile mukayese edilmiştir. Ancak Sâlimî, bahsettiği Eş‘ariyye’nin kimlerden oluştuğunu eserinde zikretmemiştir. Sâlimî’nin vefat tarihi göz önüne alındığında Eş‘âriyye’nin Şehristânî’ye kadar yaşamış mütekaddimûn âlimleri olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple konu başlıkları altında mütekaddimûn âlimlerine yer verilmiş ve onların görüşleri baz alınarak kıyas yapılmıştır. Ancak konunun mezhep içi sonraki dönemlerde farklılaşmadığının izâhını yapmak veya bazı konularda Eş‘arî düşünceye zıt, lâkin Sâlimî’ye mutabık olunduğunu göstermek amacıyla müteahhirûndan bazı âlimlere de yer verilmiştir.

---

[6] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 51, 56, 59, 60, 67.
[7] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 91.
[8] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 122, 136, 140.
[9] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 70.
[10] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 92.
[11] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 124, 126.
[12] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 144.
[13] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 158, 170, 175, 178, 192,
[14] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 197, 200, 201.
[15] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 290.
[16] Sâlimî, tekfire varıcı söylemlerini yalnızca sıfatların ispatı babında ele almıştır. Bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 124, 136-137.

Çalışmada Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ismi ve etnik kökeni, ilmî kişiliği ve yaşadığı dönemin sosyo-kültürel yapısı ele alınarak hayatına ve kelâm ilmindeki yerine dair bilgiler giriş kısmında verilmiştir. Sâlimî'nin hayatına dair günümüze ulaşan bilgilerin kısıtlı olması sebebiyle bazı tarihler kesin bilgi arz etmediğinden tahmini çıkarımlarda bulunularak bilgiler aktarılmaya çalışılmıştır. Biyografi ve tabakat kitaplarına bakıldığında hayatıyla ilgili çok az bilgi bulunması, bu bölümde Sâlimî hakkındaki bilgileri kendi eserinden ve Sâlimî hakkında yapılan çalışmalardan faydalanılarak verilmesini sağlamıştır.

Çalışma, Sâlimî'nin hayatına dair bilgileri giriş bölümünde aktardıktan sonra iki yönlü bir incelemeyi barındırır. Birinci bölümde Sâlimî ve Eş'arî âlimlerin peygamberliğin imkânından yola çıkarak nübüvvet ve peygamberlik olgusuna dair temel görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise peygamberliği ispat yöntemleri bağlamında Sâlimî ve Eş'ariyye'nin görüşlerine yer verilmiştir. Her iki bölümde de Sâlimî ve Eş'arî âlimlerin konuya dair fikirleri mukayese edilmiştir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ VE KAYNAKLARI

Çalışmanın genelinde kelâm ve İslâm mezhepleri tarihi alanının araştırma yöntemleri kullanılmıştır. Sâlimî'nin düşünce yapısını daha iyi anlatabilmek adına, hayatına ve yaşadığı ortama dair bilgilerin daha çok giriş bölümünde aktarıldığı kısımlarda tarih, tabakat ve ensâb kitaplarından yararlanılmıştır. Çalışma, iki bölümden oluşturulduktan sonra her bölüm içindeki konu başlıkları altında Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin nübüvvete dair kelâmî görüşleri ortaya konulmuş, Sâlimî'nin Eş'arî âlimlerine yönelik varsa itirazları ve onlara karşı kullandığı argümanları delilleriyle aktarılmıştır. Daha sonra mütekaddimûn Eş'arî âlimlerin ve bazı konularda mezhep içinde görüşleri öne çıkan mütehhirûn Eş'arî âlimlerin nübüvvete yönelik fikirleri, karşıt görüşleri ve konu ile ilgili kullandıkları delilleri verilmiştir. Mukayese bölümü için ayrı bir başlık oluşturulmayıp bölümlerin içindeki konu başlıkları altında Sâlimî ve Eş'ariyye'nin fikirleri aktarıldıktan sonra nübüvvete dair görüşleri karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Ulaşılan tüm veriler objektif biçimde yansıtılmaya çalışılmış, kaynak gösteriminde Chicago of Manual Style tercih edilmiş ve sonuçların yazımında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün tez yazım kılavuzunda belirtilen ilke ve esaslar gözetilmiştir.

Çalışmanın esasını Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin nübüvvet anlayışı oluşturmaktadır. Bu nedenle çok yönlü bir âlim olmasına karşın Sâlimî'nin kendisine nispet edilen iki eserinden günümüze ulaşan tek eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd,* çalışmada birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Diğer eseri *Kitâbu'l-Mi'râc,* mi'raca dair konuların yer aldığı ikinci bölümde Sâlimî'nin mi'raca yüklediği anlamı ve mi'rac konusuna dair ilgisini izâh etmeye referans olmuştur. Gelen bilgilere göre bu eser otuz bölümden oluşmakta ve on bölümü mi'rac ile ilgili bilgileri, geriye kalan yirmi bölümü ise mi'racın hikmetini ele almaktadır.[17]

Sâlimî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eseri, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi tarafından neşredilmiştir. Eserin farklı basımları mevcuttur. Çalışmada esas alınan et-Temhîd'in Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüshanın baz alınarak ilmî kontrolünü Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi'nin yaptığı Ömür Türkmen tarafından 2002 yılında doktora tezi olarak hazırlanan ve bu tezin Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin tahkikinden geçirilerek Erken Klasik Dönem Projesi kapsamında 2017 yılında yayımlanmasıyla oluşan baskısıdır. Yusuf Şevki Yavuz tarafından eseri tanıtım amaçlı *Sâlimî'nin Hayatı Ve Başlıca Kelâmi Görüşleri* başlığıyla yaklaşık otuz sayfalık giriş yazısı, İslâm Araştırmaları Merkezi Tahkik Yayın Kurulu tarafından da eserin yazma nüshalarına dair bilgi ve fotoğraflar zikri geçen baskıya eklenmiştir.

Eş'arîyye'ye dair bilgiler, mezhep mensupları âlimlerine ait eserlerden kritik edilerek değerlendirilmiştir. Bazı âlimlerin görüşlerine ise mezhebin diğer imamlarının kendi eserlerinde verdiği bilgilerden faydalanılarak aktarılmıştır.

[17] Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, **Keşfüz-Zunûn an esami'l-kütübi ve'l-Fünûn,** çev. Rüştü Balcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt yay., 2007, C. III, s. 1162.

EBÛ ŞEKÛR ES-SÂLİMÎ'NİN HAYATI VE KELÂM İLMİNDEKİ YERİ

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hayatı

Bu bölümde, çalışmada öne çıkan isim Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin ismi, etnik kökeni, doğum yeri, doğum tarihi, vefatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgiler verilecektir. Hayatına dair bilgi veren kaynakların sayısının az oluşundan ötürü bilgiler sınırlı ölçüde aktarılacaktır.

İsmi ve Etnik Kökeni

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin hayatına dair malumatlar sınırlı olsa da kendi eserinde verdiği bilgiler ve Sâlimî'yi kaleme alan farklı kaynaklar doğrultusunda bazı fikirler yürütülerek çıkarımlarda bulunulmuştur. Ebû Şekûr es-Sâlimî ile ilgili ilk ihtilaf noktalarından biri tam adının ne olduğudur. Kaynaklarda adı, *Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyîd b. Şuâyb el-Leysî*[18] ve *el-Mühtedî Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyîd b. Şuâyb el-Keşşî es-Sâlimî el-Hanefî*[19] şeklinde geçmektedir.

El-Mühtedi lakabı sonradan Müslüman olduğu manasına gelebileceği gibi hakikati arayan veya hidayet yolundan ayrılmayan[20] anlamına da gelebilir. Lakin tam adında geçen baba ve dedesinin ismine bakılarak ikinci ihtimalin daha uygun olduğu söylenebilir.[21] *Ebû Şekûr* künyesi de iki anlam barındırmaktadır. Birincisi Şekûr adında bir çocuğun babası, ikincisi ise *şükredenlerin öncüsü*[22] şeklindedir.[23]

[18] Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", **DİA**, 2. bsk., Ankara, 2016, C. EK-1, s. 374.
[19] Ömer Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s.14; Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, S. 2, Adana, 2016, s. 260; Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", **İslam Araştırmaları Dergisi**, S. 38, İstanbul, 2017, s. 245.
[20] Yusuf Şevki Yavuz, **Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri,** Ankara-Beyrut, TDV yay., 2017, s.16.
[21] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 247.
[22] Şekûr kelimesinin belirtilen anlamı için bkz. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcanî, **Kitâbu't-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar yay., 1997, s. 131.
[23] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s.14.

Semerkant bölgesinde *Keş (Kiş, Kis)* adındaki beldenin[24] varlığı ve Sâlimî'nin de Semerkant'ta yaşamış[25] olmasından ötürü *el-Keşşî* nisbesi, yaşadığı bölgeye ithafen ismine ek olarak kayıtlara geçmiştir denilebilir.[26] *El-Keşşî* nisbesi ile karıştırıldığı düşünülen *el-Leysî* nisbesi hakkında ise iki ihtimal söz konusudur. *Leysî* nisbesinde yazım hatası olduğu bu yüzden yanlışlıkla kullanıldığı veya bilinçli olarak kullanıldığı şeklindedir.[27] Bazı nüshalarda[28] geçen *Leysî* kaydından ötürü *Keşşî* nisbesinin yanlış yazıldığını ileri sürenler olmuştur. Bu sebeple Kâtip Çelebi'nin Keşfü'z-Zunûn adlı eserinde Sâlimî için Keşşî nisbesini kullanması[29] sehven gerçekleşmiş denilmiştir.[30] Fakat diğer başka nüshalarda da *Keşşî* nisbesinin geçmesi, Sâlimî'nin Semerkant bölgesinde yetişmesi ve aynı bölgede Ebû Bekir Muhammed b. Hatîb'den ders öğrenmesi, kendisinden nakillerde bulunduğu hocasının hocası Abdülaziz el-Halvânî'nin Keş şehrinde vefat etmesi gibi delillerle *Keşşî* kaydının muteber olduğunu söylemek mümkündür.[31] *Leysî* nisbesinin bilinçli olarak kullanıldığı düşünüldüğünde ise ya kabileye ya da aileye nisbeti ile kullanılmış olacaktır. Kabileye ithafen kullanılmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Semerkant bölgesinde yaşamış Sâlimî'nin, hicaz bölgesindeki bir Arap kabileyi işaret eden[32] Leysî kabilesinden olduğunu söylemek uygun gözükmemektedir.[33] Aileye mensûbiyeti ise aynı bölgede dedesine nisbetle Leysî künyesini kullanan âlimlerin[34] mevcûdiyetinden ötürü, Sâlimî'nin de büyük dedelerine ithafen Leysî künyesini almış olması muhtemel

[24] Bkz. Ahmet Taşağıl, "Keş", **DİA**, Ankara, 2022, C. XXV, ss. 314-315.
[25] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s.14.
[26] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 246.
[27] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s.15.
[28] Bkz. Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı,** s.15-16.
[29] Çelebi, **Keşfüz-Zunûn**, C. III. s. 1162.
[30] Yavuz, **Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri,** s.16.
[31] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 247.
[32] Ensab kitapları için bkz. Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman Yemani, 2.bs., Beyrut, Meclisü Daireti'l-Maârif, 1962, C. XI, s. 241; Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esir, **el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb**, Beyrut, Daru Sadır, t.y., C. III, s. 137-138; Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Lübbü'l-lübâb fi Tahriri'l-Ensâb**, thk. Muhammed ve Eşref Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991, C.I, s. 231; Hazimî, Zeynüddin, **Acâletü'l Mübtedî ve Faziletü'l-Müntehî fi'n-Neseb**, Kahire, el-Heyetü'l-Amme, 1973, s. 11.
[33] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s.16.
[34] Mustafa Ertürk, "Leysî", **DİA**, İstanbul, 2003, C. XXVII s.168.

görünmektedir.[35] İsminde geçen ve daha yaygın olarak kullanılan[36] *Sâlimî* nisbesinin de aidiyeti açık olmasa da kabileye mensubiyetini ifade ettiği düşünülmektedir.[37]

Son olarak *el-Hanefî* kaydının bağlı olduğu mezhepten ötürü kullanıldığı anlaşılmaktadır. Eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de Hanefî mezhebinin önde gelen isimleri Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a da atıfta bulunmuştur. [38] Bu sebeple *el-Hanefî* kaydının mezhebî mensubiyetinden dolayı kullanılmıştır diyebiliriz.[39]

Sâlimî'nin etnik kökenine gelince o, Türk, Fars ve Arap kökenli toplulukların yoğun olarak bulunduğu bölgede yaşamıştır.[40] Sâlimî'nin Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığı ve bölgede Türkler'in yoğun olarak bulunması sebebiyle Türk kökenli olabileceği gibi, eserinde Farsça bir beyit aktarması[41] sebebiyle de Fârisî olabileceği söylenmiştir.[42] Bu fikrin, Sâlimî'nin et-Temhîd'de aktardığı *Araplar, Kur'ân'ın Arapça indirilmesi, cennet ehlinin dilinin Arapça olması ve Hz. Muhammed'in Arap olması şeklinde üç şeyden ötürü mevaliden üstündür*[43] düşüncesinin akabinde Hz. Selman'dan *Resulullah bana: 'Ya Selman! Sakın bana buğzetme, dinden çıkarsın.' diye buyurdu. Ben: 'Ya Resulullah! Allah senin sayende bizi hidayete erdirmişken, nasıl olur da sana buğzederim?' dedim. Bunun üzerine, 'Araplara buğz etmen, bana buğzetmen anlamına*

[35] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s.16.
[36] İmam Rabbanî, et-Temhîd'i kaynak olarak gösterirken Sâlimî nisbesini; Şafiî fakihi Hasan b. Muhammed el-Attar ise Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Temhîd'i ifadesini kullanmıştır. Hanefî fıkıhçısı İbn Abidin eserini ve künyesini birleştirerek Sâlimî'nin et-Temhîd'i demiştir. Bu verilerden yola çıkılarak Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin nisbeleri içerisinde en çok "Sâlimî'nin kullanıldığı görülmektedir. Bkz. Şule Nur Ahıska, **Mâtürîdî'nin Et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin Et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi İlâhiyyat Babı**, (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019, s. 23. Ayrıca Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin en meşhur nisbesi olan "Sâlimî"yi kendisinin de kullandığı bilinmektedir. Kendisini kastederek "kale'l-Mühtedî Ebû Şekûr es-Sâlimî" diye belirtmesi, bu nisbenin kendi kabilesine nisbet edildiğini gösterir. Bkz. Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", s. 247.
[37] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", s. 247.
[38] Örnekleri için bkz. Ebû Şekûr es-Sâlimî, **et-Temhîd,** s. 52, 53, 54, 58, 61, 64, 66, 71, 110.
[39] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 14.
[40] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 20.
[41] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 80.
[42] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 20.
[43] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 324.

gelir.' buyurdu. hadisini nakletmesi üzerine *Bizler de onları (Araplar'ı) Allah ve Resûlü için severiz*[44] sözlerini eklemesi sebebiyle doğru olduğu kanaatine varılmıştır.[45]

Doğum Yeri, Tarihi ve Vefatı

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin doğum ve vefatının nerede ve hangi tarihte olduğuna dair kesin bilgiye ulaşılamamaktadır. Ancak eseri *et-Temhîd*'de verdiği bilgiler ışığında çıkarımlarda bulunularak tahmini sayılar söylenebilir. Eserinde belirttiği üzere kendisi h. 460 yılından birkaç sene sonra Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'dan (ö. 491) fıkıh konularından *serika ve diğerleri kitabı* bölümünü okuyarak ders almıştır.[46] Herhangi bir yaş sınırı belirtilmese de dönemin şartlarına göre bir öğrencinin fıkhın bu bölümünü okuyacak seviyeye gelmesi için en az yirmili yaşlarda olması gerektiğinden Sâlimî'nin h. 460 yılında yirmili yaşlarda olduğu varsayılarak doğum tarihi h. 440'lı yıllar olarak ele alınabilir.[47]

Eserinde geçen bir bilgiye göre Sâlimî'nin hocasının hocası –Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'nın hocası Abdülazîz el-Halvânî (ö.452)[48]– ile görüştüğü ve kendisinden bazı bilgiler naklettiği[49] bilgisine dayanarak doğum tarihinin h. 430'lu yıllarda olabileceği söylenmiştir.[50] Fakat Sâlimî, eserinin başka bir bölümünde hocası Ebû Bekir Muhammed b. Hamza el-Hatîb'in ağzıyla Halvânî'den bazı nakillerde bulunmuş, hocasını kastederek *kāle rahimehullah (Allah'ın rahmeti üzerine olsun o şöyle dedi)*[51] ve Halvânî'den bahsederek *hukiye an rahimehullah (Allah'ın rahmeti*

---

[44] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 324.
[45] İsmet Korkmaz, **Ebû Şekur Es-Sâlimî'nin Et-Temhîd Fi Beyâni Tevhid Adlı Eseri Bağlamında İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2023, s. 13; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 20.
[46] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 343; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 18.
[47] Ahıska, **Mâtürîdî'nin Et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin Et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi**, s. 24.
[48]Şemsüleimme Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ahmed b. Nasr b. Sâlih el-Halvânî el-Buhârî, Şemsüleimme unvanını taşıyan ilk kişidir ve kendi döneminde Ehl-i Rey'in önderi kabul edilen bir Hanefî fakihidir. Serahsî, Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî gibi âlimler onun talebeleri arasındadır. Bkz. Kâmil Şahin, "Halvânî", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, s. 383.
[49] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 343.
[50] Yavuz, **Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri**, s. 15; Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 372; Mustafa Aykaç, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, C. VI, S. 2, Kastamonu, 2019, s. 195.
[51] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 344.

üzerine olsun ondan şöyle nakledildi)[52] tabirini kullanmıştır. Bu sebeple Sâlimî'nin Halvânî ile bizzat görüştüğünü söylemek kesinlik arz etmemekte, bu görüşmenin kaynaklar üzerinden olduğunu söylemek ihtimal dahilindedir.[53]

Vefat tarihi hakkında da kesin bilgi söz konusu olmadığından doğum tarihine ilişkin bilgilerden yola çıkarak bizzat kendi ifadesiyle h. 460'ta Ebû Bekir Muhammed b. Hamza'dan ders okuduğu bilgisiyle belirtilen tarihte yirmili yaşlarda olabileceği aynı zamanda Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493) ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508) ile çağdaş olduğu bilgisiyle[54] vefatının hicri V. asrın sonları ile hicri VI. asrın başlarına tarihlenmesi mümkündür. Doğum ve vefat yeri hakkında bilgiler net olmasa da Semerkant'ta ders okuduğu bilgisiyle[55] Maveraünnehir bölgesinde yetiştiğini söyleyebiliriz.

İlmi Kişiliği

Ebû Şekûr es-Sâlimî, eseri *et-Temhîd'*de fırkaları Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Bid'at olarak ikiye ayırır ve ayrımı Kur'ân ve Sünnet'e muhalif olup olmamakla belirler. Ona göre bid'at fırkalar; Nasıbiyye, Rafiziyye, Cebriyye, Kaderiyye, Muattıla, ve Müşebbihe'dir. Kendisi ise hak olarak gördüğü Kur'ân ve Sünnet çizgisinden ayrılmayan *Ehl-i Sünnet* mezhebine mensuptur. Sâlimî, Ehl-i Sünnet fırkasından ayrılan kimselerin cehennem ehlinden olacağının altını çizer.[56] O, Ehl-i Bid'at'ın Kur'ân ve Sünnet'e aykırı olduğunu vurgular ve Ehl-i Sünnet'in "sevad-ı azam"[57] denilen büyük çoğunluk tarafından oluştuğuna dikkat çeker. Sâlimî'nin sevad-ı azam tanımı ise şu şekildedir:

> *Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı sarılınız ve tefrikaya düşmeyiniz*[58] âyetindeki Allah'ın ipini din, dini de sünnet ve cemaat mezhebi diye tevil etmektedir. Çünkü halis dini seçkin kitle oluşturduğu gibi Ehl-i

[52] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 86.
[53] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 246.
[54] Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 372.
[55] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 343.
[56] Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 374.
[57] Bkz. Muhammed Aruçi, "Sevâdü'l-A'zam", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 578-579.
[58] Âl-i İmrân 3/103

> Sünnet'i de sevad-ı azam denen seçkin büyük çoğunluk oluşturmaktadır. Bu düzlemde o, sünnet ve cemaatin edindiği din anlayışını hak, ondan ayrılmayı bid'at ve dalalet; ayrılanları da bid'atçı ve cehennem ehli olarak görür. (Sâlimî, 2017:334) Dolayısıyla Sâlimî'ye göre mezheplerin hakkaniyeti hususunda ölçünün, dinen seçkin büyük çoğunluğun oluşturduğu din anlayışı olduğu anlaşılır.[59]

Bu sebeple düşüncelerini yineler ve büyük çoğunluğa uymayıp bu çoğunluktan ayrılmanın bid'at olduğunu, bid'at ehlinin ise cehenneme gideceğini belirtir. Ayrıca Sâlimî, ekseriyetle Ehl-i Sünnet âlimleri arasında sayılan Eş'ariyye mezhebinin kurucusu Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'yi sevad-ı azam listesinin içinde zikretmez. Bununla da yetinmeyip Eş'arî'yi Ehl-i Sünnet fırkasının mensupları dışında görür hatta onu ve Eş'ariyye mezhebinin görüşlerini eleştirir. Buna karşın İmam Şâfiî'yi ise sevad-ı azam listesine dahil ettiği görülür.[60]

Ebû Şekûr es-Sâlimî, sevad-ı azam listesinin on ikinci sırasında yer verdiği Ebû Hanîfe'ye fazlaca atıfta bulunarak Hanefî düşünceye bağlı olduğu gösterir. Öyle ki et-Temhîd'de *Ehl-i Sünnet mezhebi ashap, tabiîn ve tebeut-tabiîn çoğunluğunun benimsediği yoldur. Bunları da Ebû Hanîfe ve öğrencileriyle Şâfiî ve öğrencileri temsil eder*[61] diyerek mezhebî düşüncelerini yansıtmakta ve Ebû Hanîfe'ye bağlı bir kelamcı olduğunu söylememize imkân tanımaktadır.

Hanefî mezhebine sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi sevad-ı azam içinde zikretmez ve ona hiç atıfta bulunmaz. Fakat bu Şâfiî ve Eş'arî arasındaki ilişkiye benzemez. Nitekim Sâlimî'nin yaşadığı bölgede Ebû Hanîfe, fıkha ilaveten itikadî ve kelamî alanda da görüşlerin dayandırıldığı mezhep imamı konumunda olması sebebiyle Mâtürîdî'nin bir mezhep imamından ziyade Ebû Hanîfe'nin güçlü bir takipçisi olarak görülmesi, Sâlimî'nin Mâtürîdî'ye atıfta bulunmamasına ve onu sevad-ı azam içinde zikretmemesine delil iken; *et-Temhîd'*de de geçtiği üzere Eş'ariyye mezhebinin akâid ve kelâm konularında Eş'arî ile birlikte

[59] Ömer Sadıker, "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bid'at Mezhepler Ve İslâm Dışı Dinler: Ebû Şekûr Es-Sâlimî Örneği", **Uluslararası Balkan Üniversitesi**, Makedonya, 2019, s. 2435.
[60] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 335-336.
[61] Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 375.

ele alınması, Eş'arî'nin bölgede müstakil bir mezhep imamı olarak varlığını sürdürdüğüne, Sâlimî'nin de Eş'arî'nin görüşlerini aykırı bulduğu için sevad-ı azam arasında zikretmediğine delildir.[62]

Ona göre Ehl-i Sünnet, bu aşırı gruplardan birisi olmayan, onların arasında olandır. Burada amaçlanan hedef, yazarın benimsemiş olduğu mezhebin orta yol düşüncesine sahip olduğu imajını ortaya koymaktır.

Sâlimî'nin Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel Durum

Yaşanılan toplum insanın düşünce yapısını etkilemekte ve zihin dünyasının tanıtılmasına yardımcı olmaktadır. Kişinin bireysel yaşantısının yanı sıra toplumdaki dinî, kültürel, siyasî ve ahlâkî yapı, bireyin hazırbulunuşluğuna göre etki göstermektedir. Bu sebeple Ebû Şekûr es-Sâlîmî'yi bulunduğu mekân ve dönemden bağımsız sayamayacağımız için yaşadığı dönemi tanımamız onun fikir dünyasını anlamamıza yardımcı olacaktır.

Ebû Şekûr es-Sâlîmî, h. V. asrın ortası ile h. VI. asrın başlarında Maveraünnehîr[63] bölgesinde bir şehir olan Semerkant'ta[64] yaşamıştır. H. V. yüzyıldan önce bölgede Zerdüştlük, Sümeniyye, Maniheizm, Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsilik ve bazı mahalli Asya dinleri varlığını sürdürmüştür. Zikredilen dönemde devletin idaresini elinde bulunduran Sasanî devletinin resmi dinî ise Zerdüştlük'tür. Şehir, h.93 yılında Kuteybe b. Müslim tarafından fethedilince bölgeye İslâm dinî giriş yapmıştır. Bölgede Zerdüşt dinine mensup kimseler yaşamışken, Semerkant çevresinde ise yoğun

[62] Ahıska, **Mâtürîdî'nin Et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin Et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi**, s. 27.
[63] Maveraünnehir hakkında bilgi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Mâverâünnehir", **DİA**, Ankara, 2003, C. XXVIII, s. 177-180.
[64] Şehre Semerkant isminin verilmesi İslam ve coğrafya kaynaklarındaki en yaygın rivayete göre Himyeri Kralı Şemir b. Yeşir sebebiyledir. Kendisi bölgeyi hakimiyeti altına almak isteyince bölge halkı direnişe geçer. Halkın bu cesareti karşısında Kral Şemir sinirlenir ve bölgeyi ele geçirip yakıp yıkar ve halkı da katleder. Bu olaydan sonra bölgeye Şemir'in yıktığı anlamında *Şemirkent* denilmiş, bölge Müslümanların hakimiyeti altına girince *Semerkant'*a dönüşmüştür. Bkz. Osman Aydınlı, **Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001, s. 78-79; İsmet Korkmaz, **İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, s. 18.

şekilde Yahudi ve Hristiyan tebaa varlığını sürdürmüştür. Sâlimî'nin et-Temhîd'de bu dinlerden bahsetmesi bölgedeki dinî çeşitliliği kanıtlar niteliktedir.[65]

Bölgedeki dinî çeşitlilik, İslâmiyet'in gelişiyle birlikte farklı mezheplerin ortaya çıkmasına bağlı olarak yerini muhtelif mezhep inanışlarına bırakmıştır. Bu mezhepler siyasî otoritenin uzak olduğu kenar bölgelerde daha belirgin faaliyetlerle devam etmiştir. Mezheplerin yaşadıkları olaylar karşısında görüşlerini netleştirmesinden sonra itikaden dayandıkları fırkalar da V. yüzyılda sistematik hale gelmiştir. Bölgedeki oluşumlar, Hanefî-Mâtürîdîlik, Eş'ariyye, Mutezile, Şia, Batıniyye ve Kerramiyye'dir. Nitekim Sâlimî de eseri et-Temhîd'de Kaderiyye, Havâric, Mürcie, Mu'tezile, Cebriyye, Cehmiyye, Karâmita, Neccâriyye, Hanbelîler, Müşebbihe gibi oluşumlar hakkında fikirlerini beyân etmiş; Eş'arîyye, Şia-Rafiziler, ve Kerramiyye gibi mezhep mensuplarıyla bizzat karşılaştığını belirtmiştir.[66] Sâlimî'nin bu fırkalardan ismen bahsetmesi bölgede fırkaların sistematik hale geldiğini Sâlimî'nin bu metotlar hakkında bilgi sahibi olduğunun kanıtlar niteliktedir.[67]

Bölgenin dinî yaşantısının yanı sıra siyasî yaşantısı da h. 93'te Kuteybe b. Müslim'in fethiyle değişiklik göstermiştir. Bölge bu fetihle birlikte Emeviler'in hakimiyeti altına girmiştir. Emeviler, 39 yıl hüküm sürdükten sonra h. 132'de bölgeyi Abbasiler'e teslim etmek zorunda kalmıştır. Abbasilerin küçük beyliklere ayrılmasıyla da Sâmânîler'in kontrolü altına giren bölge, valilik konumundan özerk bir konuma geçmiştir. Sâmânîler'den sonra h. 389'da Karahanlılar'ın hakimiyeti altına girmiş ve bu fetihle bölge daha önemli bir konuma yükselmiştir. Karahanlılar, Semerkant'ı merkez haline getirerek siyasi ve ekonomik anlamda bölgeyi güçlendirmiştir. Karahanlılar'ın siyasi iç çekişmeleri sebebiyle bölge Doğu ve Batı şeklinde ikiye ayrılarak Semerkant'ı içine alan havza, başında Tamgaç Han İbrahim'in olduğu şekilde

[65] Korkmaz, **İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, s. 21; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 23-24
[66] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 126, 323, 324, 123, 174, 110, 111.
[67] Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, C.1, S. 51, İstanbul, 2019, s. 332; Korkmaz, **İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, s. 21; Sâlimî **et-Temhîd**, s. 126.

Batı Karahanlılar'a geçmiştir.[68] Bölgenin Batı Karahanlılar'a geçmesi de ayrı bir önem arz etmektedir. Nitekim siyasi karışıklıktan yeni çıkan halkın güvenliğini ve huzurunu sağlayıp yenilik yaparak güvenini sağlamak gereklidir. Tamgaç Han İbrahim, bunları göz önünde bulundurarak bölgeyi güçlendirmiş halkın refah içinde yaşamasını sağlamıştır.[69]

Bölgenin Batı Karahanlılar'ın hakimiyetinde olduğu dönem, çalışmamız açısından önemlidir. Nitekim Ebû Şekûr es-Sâlîmî'nin h. 460 yıllarında hocasından ders aldığını, hocasından okuduğu dersler sebebiyle bu tarihlerde yirmili yaşlarda olduğu varsayıldığında h. 440'da doğduğundan daha önce bahsetmiştik. Tamgaç Han'ın bölgede hüküm sürdüğü bu dönem, Sâlîmî'nin çocukluk yıllara denk gelmektedir. Bu sebeple Tamgaç Han'ın sıklıkla kullandığı[70], Sâlîmî'nin de et-Temhîd'de bahsettiği Hakaniyye ismi[71], Batı Karahanlı devletinin adıdır denilebilir.[72]

Tamgaç Han'dan sonra h. 460' da yerine oğlu Şemsülmülk Nasr geçmiştir. Babası gibi Şemsülmülk'de Selçuklularla mücadele etmiştir. Şemsülmülk döneminde bölge siyasî ve dinî açıdan sıkıntılar yaşamıştır. Siyasî açıdan Selçuklular'ın baskısı, dinî açıdan ise Fatımîler'in Şiî ideolojilerini bölgeye yaymaya çalışmaları bölge üzerinde etkili olmuştur.[73] Belirtilen yıllarda Şiî düşüncelerle mücadele etme gereksinimi duyulduğundan eserlerde imamet konusuna yer verilmiş, Sâlîmî'nin de *et-Temhîd*'de imamet konusuna değinmesi siyasi yaşantının bölgede etkin olmasından kaynaklanmıştır. Şemsülmülk'ten sonra yerine kardeşi Ebû Şucâ b. İbrahim ve sonrasında Ebû Şucâ'nın oğlu Ahmed b. Hızır geçmiş lakin Selçuklular'ın baskısına dayanamayıp esir alınmıştır. Ahmet b. Hızır'ın esir alınmasıyla önce Semerkand, akabinde Batı Karahanlı, devletin yıkılışına kadar etkisi üzerinde sürecek olan Selçuklular'a tabi olmuştur. Bölgede her iki devlet açısından da siyasî istikrar tam manasıyla sağlanamadığından putperest Karahitaylar bölgeyi işgal edip h. 536'da

[68] Ömer Soner Hunkan, "Ortaçağ Semerkant'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", **Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C. IV, S. 8, 2014, s. 19.
[69] Korkmaz, **İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, s. 21; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 23-24; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 20-21.
[70] Hunkan, "Tamgaç Han İbrahim Medresesi", s. 19-20.
[71] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 117.
[72] Korkmaz, **İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, s. 19.
[73] Sönmez Kutlu, **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara, TDV Yay., 2010, s. 152.

Katvan Savaşı'nda Selçuklu-Karahanlı ordusunu mağlup ederek bölgeyi ele geçirmiştir. Katvan Savaşı sonrasında ise Batı Karahanlı devleti yıkılmıştır.[74]

Batı Karahanlı devletinin en parlak dönemi Tamgaç Han'ın hakim olduğu dönemde Sâlîmî, çocukluk yıllarını geçirmesine rağmen hayatının büyük çoğunluğunu devletin en çalkantılı ve karışık döneminde yani siyasî istikrarsızlık içinde geçirmiştir.[75] Böylelikle o, farklı milletlerin bölgeye yaptıkları baskınlarla kendi din anlayışını ve kültürlerini aktarmaları sonucu farklı dini-kültürel yaşayışlarla karşılaşmıştır.

Bölgenin Etnik ve Dini Durumu

Sâlimî'nin yaşadığı dönemde Semerkand halkının etnik kökeni genel olarak Soğdlular/Suğdlular, Türkler ve Araplar'dan oluşmaktadır. Fakat Sâlimî'nin Farsça bir beyit aktarması bölge de Soğdlular'ın hâkim olduğunu göstermektedir.[76] Sâlimî'nin eserinde de kullandığı Hakaniyye tabiri ve Türk bölgeleri ifadeleri[77] ile Türkler'in de bölgede var olduğunu söylenmiştir.[78]

Etnik açıdan Soğdlu, Türk ve Arap toplumundan oluşan bölge, dini açıdan önceleri Sümeni, Zerdüşt, Mani, Hristiyan, Yahudi, Mecûsi dinine kişileri bünyesinde barındırmaktaydı. Sâlimî de et-Temhîd'de Zerdüştlük ve Maniheizm hariç diğer dinleri, ilaveten Berahime'yi de zikrederek hatta Mecûsi biriyle görüştüğünü aktararak[79] bölgedeki inanç çeşitliliğini ortaya koymuştur.[80]

Kuteybe b. Müslim bölgeye İslâmiyet'i getirmeden önce halkın farklı inanışta olduğu bilinmektedir. Fakat h. 93 tarihinde fetih ile birlikte İslâmiyet bölgeye girmiş bunun akabinde farklı mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî, Eş'arî, Mutezilî, Şiî, Batınî ve Kerramîler'in bölgede aktif olarak varlığını sürdürdüğü

[74] Erdoğan Merçil, **Müslüman-Türk Devletleri Tarihi**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat yay., 2013 s. 73-75; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı**, s. 22-23.
[75] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı**, s. 23.
[76] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 23. Beyiti incelemek için bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 80;
[77] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 23; Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 117, 337.
[78] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 23.
[79] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 128.
[80] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 362-378.

kaynaklarda mevcuttur. Bu mezhepler h. IV asırda netleşmiş h.V. asırda da sistematik hale gelmişlerdir. Sâlimî de eserinde bu mezheplere dair bilgi vermiş hatta onlardan bazısı ile münakaşaya girdiğini aktarmıştır.[81] Sâlimî'nin bu beyânları içerisinde Eş'ariyye ve mezhebin kurucusu Ebu'l Hasen el-Eş'arî'nin de olması çalışma açısından ayrı öneme sahiptir. Nitekim Sâlimî'nin kulaktan dolma bilgilerle değil, mezhebi tanıyarak ona karşı düşüncelerini ve itirazlarını yapmış olması görüşlerinin net olduğuna dair bilgi vermektedir.

Eserleri

Çalışmamızda kaynak olarak da kullandığımız Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin günümüze kadar ulaşan tek eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd'*dir. Kendisine ayrıca Kâtip Çelebî tarafından *Kitâbu'l-Mi'râc* isimli eser nispet edilmiştir.[82] Eser günümüze ulaşmadığı ve hakkında bilgiler mevcut olmadığından eserin burada ismini zikretmekle yetineceğiz.

et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin günümüze ulaşan tek eseri *et-Temhîd fî beyyâni't-tevhîd,* Sâlimî'nin itikadî, ilmî, siyâsî fikir dünyasını ve döneminin özelliklerini yansıtması bakımından önemlidir.

Eser, üç bölümden oluşmaktadır: İlâhiyyât, Nübüvvat ve Sem'iyyât. Klasik eser terkibine ilaveten eserde akıl, duyular ve imamet gibi konular da yer almaktadır. Eser, 11 babdan oluşmakta olup bab başlıkları sırasıyla şunlardır: Akıl babı, duyular babı, Allah'ın varlığı babı, ilâhî sıfatlar babı, isimler babı, nübüvvet babı, bilgi ve iman babı, imanın şartları babı, şeriatler ve din babı, hilâfet ve emirlik babı, ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at babı. İleride geleceği üzere bu çalışma nübüvvet bahislerini konu aldığı için genel itibariyle nübüvvet babından yararlanmıştır. Ancak Sâlimî'nin nübüvvet babı

[81] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 323, 344, 361; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 24.
[82] Yavuz, "Ebu Şekur es- Sâlimî", s. 374.

dışındaki bablarda[83] nübüvvet konularına dair görüşleri yer aldığından konuyla ilgili açıklamalarını aktarmak adına diğer bablardan da faydalanılmıştır.

et-Temhîd, yazıldığı dönemin ve bölgenin tanınmasını sağlayan, devrinin prototipi özelliğine sahip bir eserdir. Döneminin siyasi ve ilmî fikir dünyasını *Ehl-i Sünnet* ve *sevâd-ı azam* tabiri altında topladığı bilgilerle aksettirmektedir. Hanefî-Mâtürîdî ekolünün yetmiş iki batıl fırkadan kurtuluşa eren tek fırka olması ve Eş'ariyye'nin fırkatü'n-nâciye arasında yer almaması ilmen ve siyaseten bir örnektir.

et-Temhîd, Hanefî-Mâtürîdî ekolünün zihin yapısını yansıtmaktadır. Genel kabule göre Ehl-i Sünnet arasında zikredilen mezheplerden ikisi Hanefî-Mâtürîdî ve Eş'ariyye olmasına karşın onun Eş'ariyye'yi saf dışı bırakıp tenkit etmesi eserin farklı bir yönünü ortaya koymaktadır. Nitekim eser, bu yönüyle Hanefî-Mâtürîdî ekolü içerisinde Eş'ariyye'yi Ehl-i Sünnet havzasına almayıp görüşlerini tenkit eden metinlerden olma hüviyetine sahiptir. *Tabsırâtü'l-Edille*'de bu minvalde bir yaklaşım[84] bulunsa da *et-Temhîd*'de görüşlerin *küfür* içerdiğini söyleme cesareti görülür.[85] Bunun dışında eseri farklı kılan bir diğer özelliği, Hanefî-Mâtürîdî düşünceleri aktaran bir kelâm kitabı olmasına karşın bazı durumlarda mistik bilgiler içermesidir.[86] Eser, Hanefî-Mâtürîdî çizgisinde olmasından ötürü ilk etapta akıl nakil ilişkisinde aklı önceleyeceği fikrini zihinlere getirse de, zorunlu haller dışında tevilden uzak duran ve nassa ağırlık veren bir tavra sahiptir.

Eserin farklı tarih ve farklı beldelerde tahkiksiz olarak baskıları yapılmıştır. 1853 yılında Hisar Fîrûze'de *et-Temhîd* adıyla, 1892 yılında Delhi'de *et-Temhîd-ü Ebû*

[83] Bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 236.
[84] Nesefî, **Tabsırâtü'l-Edille,** s. 400, 413.
[85] Sâlimî, **et-Temhîd,** s. 124, 136-137.
[86] Sâlimî, *Allah'a yemin olsun ki rüyada Nebi (sav)'i gördüm. Kendisi etrafı çevrilmiş bir yerdeydi. Yanaklarındaki nurun çokluğundan dolayı az kalsın kendisini göremeyecektim. Sonra Hz. Peygamber'in şöyle dediğini duydum; kim her cuma günü ekmekten bir parça veya iki dirhem tasaddukta bulunursa (buradaki zan benden kaynaklı) Allah Teâla kabirde bulunan anne ve babasına azap etmez.* diyerek gördüğü rüyayı aktardıktan sonra *bu da kabir azabının hak olduğuna ve sadakanın ölülere olan faydasına delildir.* diyerek hüküm çıkarmıştır. Böylelikle o, rüyâ ile amel etmenin mümkün olduğu, kendisinin rüyasına itibar edilmesi gerektiği izlenimiyle olaya bir sûfi edâsıyla yaklaşmıştır. Bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 300.

Şekûr es-Sâlimî adıyla ve 2014 yılında Taşkent'te Said Murad Primov'un tetkiki ve Özbekçeye çevirisi ile "*et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*" adıyla baskısı yapılmıştır.[87]

Farklı basımlarına rağmen çalışmamızda kaynak olarak tercih ettiğimiz ise 2002 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki üç nüsha esas alınarak tahkik edilen, Ömür Türkmen'in Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi kontrolünde doktora tezi olarak hazırladığı, Yusuf Şevki Yavuz tarafından *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hayatı ve Başlıca Kelâmî Görüşleri* başlığıyla giriş yazısı[88] eklenen, 2017 yılında Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi'nin *Erken Klasik Dönem* projesi olarak yayımlanan baskıdır.

Sâlimî'nin İtikadî Görüşleri ve Kelâm İlmindeki Yeri

Ebû Şekûr es-Sâlimî görüşlerini açıkça belli etmesine karşın itikâdî olarak mezhebî aidiyetini söylemez. O, kendisini Ehl-i Sünnet mensubu bir kişi olarak tanıtır. Ve Ebû Hanîfe'nin düşüncelerinin doğru olduğunu ve onun takipçisi olduğunu aktarır. Fikrî yapısından ötürü onun Hanefî-Mâtürîdî ekolünden olduğunu söyleyebiliriz. Lakin o, Ebû Hanîfe'den sıklıkla bahsetmesine rağmen Mâtürîdî'nin ismini zikretmez. Buna rağmen Ebü'l-Muîn en-Nesefî nasıl ki Mâtürîdiyye ekolünün öncü isimlerinden olmasına rağmen mezhebini Ehl-i sünnet olarak tanıtıyorsa Sâlimî de, Mâtürîdî düşünceye sahip olmasına rağmen kendisini Ehl-i Sünnet mensubu olarak tanıtmakla yetinmiştir denilebilir.[89] Çünkü o dönemlerde Mâtürîdî, bir ekol olarak gün yüzüne henüz çıkmamıştır. Bazı âlimlerin[90] Sâlimî'yi Mâtürîdî kelamcılar arasında zikretmesi buna delildir.[91] Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Mâtürîdî'yi zikretmemesine rağmen Mâtürîdîyye mezhebine mensup olduğunun bir diğer delili eserindeki düşüncelerinin zikredilen ekol ile uyumudur.

[87] Kılavuz, "et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 245.
[88] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 17-34.
[89] Yavuz, **Sâlimî ve Başlıca Kelâmî Görüşleri**, s. 17.
[90] Ahmed b. Hasan Beyâzîzâde, **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân fî usûli'd-dîn,** nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007, s. 74; Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", s. 374; Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 248.
[91] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd 'ine Dair Notlar", s. 248.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Mâtürîdîyye mezhebini ismen zikretmemesine rağmen Ebû Hanîfe'den yaptığı atıflarla ona bağlılığını göstermiştir. Yalnızca Ebû Hanîfe değil öğrencisi Ebû Yûsuf (v. 182/798) ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (v. 189/805)'yi de zikrederek Hanefî âlimlere olan teveccühünü yansıtmıştır.[92] Her ne kadar Hanefî-Matürîdî âlimlere olan ilgisini söylesek de Ebû Hanîfe'nin tevil ve nas ikileminde te'vili tercih etmesine mukabil Sâlimî'nin ise nassı önceleğini söyleyebiliriz.

Sâlimî Ehl-i Sünnet mezhebine mensubiyetini belli etse de Eş'ariyye' ye karşı olumsuz eleştirileri dikkat uyandırmaktadır. Eş'ariyye mezhebini Ehl-i Sünnet fırkası içinde zikretmeyip eleştiren Sâlimî, Hanefî-Mâtüridî ekolü içerisinde Eş'ariyye'ye karşı söylemlerini eserinde aktaran kişilerden olma hüviyetine sahiptir.

Sâlimî, kelâm alanına katkı sağladığı eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de de itikâdî görüşlerini aktarırken bazı fırkaların yanı sıra Eş'arî ve Eş'ariyye'ye de muhalif olduğunu göstermiştir. Onlara karşı bazen çok sert bir dil kullanmış bazen de kendilerinden bahsetmeyerek fakat aynı düşüncede olduğunu hissettiren bir üslup benimsemiştir.

Sâlimî, yöntemi ve görüşleriyle kendinden sonraki âlimleri etkileyen bir isimdir. Hint Alt kıtasındaki âlimlerin onun görüşlerine atıfta bulunması bu düşünceyi destekler niteliktedir. Hindistanlı Nakşibendîliğin Müceddidiyye kolunun lideri İmam Rabbânî (ö. 1034) ve Rânîrî (ö. 1068) gibi mutasavvıf Hanefî-Mâtürîdî şahsiyetlerin Sâlimî'nin görüşlerine atıfta bulunması bölgede bilinen isim olduğunu ve sufiler tarafından fikirlerine değer verildiğini kanıtlamaktadır.[93] Bunun yanı sıra Sâlimî'nin eseri *et-Temhîd'*in bir bölümünün eğitim müfredatına dahil edilmesi Sâlimî'nin görüşlerine verilen önemi ortaya koymaktadır.[94] Osmanlı coğrafyasında ise Hindistan'daki gibi yaygınlık kazanamayıp medrese müfredatına girememiştir. Buna rağmen Molla Ali el-Kârî (ö. 1014) ve Beyâzizâde(ö. 1098) gibi bazı Osmanlı ulemasının Sâlimî'ye ve eserine kayıtsız kalmadığı da bilinmektedir.[95] Ayrıca fıkıh

[92] Kılavuz, "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 248.
[93] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı**, s. 6.
[94] Philipp Bruckmayr, **Mâtürîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra Kadar)-İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik**, çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, Ankara, Otto yay., 2015, s. 416-418; Sadıker, **Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı**, s. 7.
[95] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 7, 328.

âlimlerinden bazıları Sâlimî'nin görüşlerine yer verip kendisinden atıfta bulunmuştur.[96]

İtikadî görüş olarak Hanefî-Mâtürîdî kelâm anlayışını benimsediğini ve kelâmî konulara dair görüşlerini -bazı sufî görüşleri hariç- bu minvalde aktardığını ancak Hanefî-Mâtüridî ekolü içerisinde Eş'ariyye mezhebini Ehl-i Sünnet fırkası içinde zikretmeyip tekfir eden ilk eseri yazan kimliğe sahip olduğunu belirttikten sonra Sâlimî hakkında yapılan çalışmalar ile onun kelâm ilmindeki yerine değineceğiz.

Sâlimî Hakkında Yapılan Çalışmalar

Ebû Şekûr es-Sâlimî hakkında yapılan çalışmaların sayısı oldukça azdır. Nitekim kendisine nispet edilen iki eser mevcuttur ve onlardan günümüze bir eseri ulaşmıştır. Kendisine dair yapılan çalışmalar genel olarak bu eserden elde edilen bilgilerle ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda hakkında ortaya konan çalışmalar makale, tez, ansiklopedi maddeleri şeklindedir.

Ömür Türkmen'in 2002 yılında hazırlanan "Temhîd'in Tahkik, Tahriç ve Tahlili" isimli yayımlanmamış doktora tezi bulunmaktadır.[97] Yusuf Şevki Yavuz tarafından da 2016 yılında Diyanet İslâm Ansiklopedisine Sâlimî hakkında bir ansiklopedi maddesi yazılmıştır.[98]

Sâlimî hakkında Ömer Sadıker'e ait makaleler mevcuttur. *Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi* isimli makale[99] 2016 yılında, *Hanefî-Mâtürîdî*

[96] Fadlullah Muhammed b. Eyyub el-Mâcevî (ö. 666), Muhammed b. Hüsâmeddîn el-Horasânî el-Kuhistânî (ö. 962), Osmanlı fakihi Şeyhîzade (ö. 1078), Hasan b. Muhammed el-Attar (ö. 1250), İbn Abidin (ö. 1252) gibi fakihlerin eserlerinde *et-Temhîd*'e atıf yapmışlardır. Bkz. Sadıker, **Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı**, s. 6.

[97] Ömür Türkmen, **Muhammed b. Abdüsseyyid b. Şuayb el-Kişşî'nin "Kitâbü't-Temhîd fi beyâni't-Tevhîd" Adlı Eserinin Tahkik, Tahric ve Tahlili**, (Doktora Tezi), Harran Üniversitesi SBE, Şanlıurfa, 2002.

[98] Yusuf Şevki Yavuz, "Ebû Şekûr es-Sâlimî", **DİA**, 2. bsk., Ankara, 2016, C. EK-1, ss. 372-375.

[99] Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, S. 2, Adana, 2016, ss. 259-276.

Gelenekte Bid'at Mezhepler Ve İslâm Dışı Dinler: Ebû Şekûr Es-Sâlimî Örneği isimli makale[100] 2019 yılında yazılmıştır.

Sâlimî'nin *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* isimli eseri, Muhammed Aruçi ve Bekir Topaloğlu'nun redaktörlüğünde Ömür Türkmen'in tahkiki ve Yusuf Şevki Yavuz'un *Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelâmi Görüşleri* adlı giriş bölümü ekiyle, Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 2017 yılında basılmıştır.[101] Bu eser ile Sâlimî'ye olan ilgi artmıştır.

Ulvi Murat Kılavuz'un 2017 yılında *Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar*[102] ismiyle yazdığı bir Türkçe makalesi; 2018 yılında daha önce yayımlanmamış makalesinden hazırladığı Sâlimî'nin itikadî yönünü konu alan bir İngilizce makalesi[103] mevcuttur. 2019 yılında Mustafa Aykaç tarafından *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri*[104] ismiyle; Mehmet Ümit tarafından *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri*[105] adıyla iki ayrı dergi yazısı yazılmıştır.

Sâlimî'nin kelam anlayışını detaylıca incelemek isteyen bir kimsenin başvurması gereken bir doktora tezi hazırlanmıştır. Ömer Sadıker tarafından 2019 yılında hazırlanan bu tez *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı* başlığıyla sahaya girmiştir.[106] Yine 2019 yılında Şule Nur Ahıska tarafından *Mâtürîdî'nin Et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin Et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi İlâhiyyat Babı* konu başlığıyla bir yüksek lisans tezi yazılmıştır. İsmet Korkmaz tarafından 2023 yılında *Ebû Şekur Es-Sâlimî'nin Et-Temhîd Fi Beyâni Tevhid Adlı Eseri Bağlamında İmam*

---

[100] Sadıker, "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bid'at Mezhepler Ve İslâm Dışı Dinler: Ebû Şekûr Es-Sâlimî Örneği", ss. 2431-2448.
[101] Sâlimî, **et-Temhîd fî Beyâni't-Tevhîd**.
[102] Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", **İslam Araştırmaları Dergisi**, S. 38, İstanbul, 2017, ss. 245-255.
[103] Ulvi Murat Kılavuz, "Abû Shakûr al-Sâlimî And Hıs Theologıcal Identıty Within The Scope Of al Tamhîd fî Bayân al-Tewhîd", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXVII, S. 2, 2018, ss. 1-16.
[104] Mustafa Aykaç, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, C. VI, S. 2, Kastamonu, 2019, ss.195-230.
[105] Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri". **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, C. I, S. 51, İstanbul, 2019, ss. 327-352.
[106] Sadıker, **Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2019.

Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri adıyla da bir yüksek lisans tezi hazırlanmıştır.

Sâlimî hakkında Türkiye'de yapılan çalışmaların yanında 1947'de Abdullah Muhlis tarafından Dımaşk merkezli bir dergide yayımlanan Temhîd'in tanıtımı yazısı[107]; 2009 yılında Ulrich Rudolph'un yayımladığı Sâlimî'yi tanıtan bir maddesi mevcuttur.[108] 2014'de Taşkent'te Temhîd'in Said Murat Primov tarafından tetkik edilerek Özbekçe tercümesiyle birlikte yayımlanan neşri[109], Angelika Brodersen editörlüğünde 2018'de İslâm Tarihi ve Düşünce Serisi olarak hazırlanan et-Temhîd'in yeni bir tahkikiyle birlikte Hanefî-Mâtürîdî mezhebinin gelişimi ve Eş'arîlik ile irtibatını konu edinen çalışma[110] da mevcuttur.

[107] Abdullah Muhlis, "Kitabü't-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd", **Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi**, C. XXII, S.1-2, Dımaşk, 1947, ss. 65-68. Bkz. **Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı,** s. 2.
[108] Ulrich Rudolph, "Abû Shakûr al-Sâlimî", **Leiden**, 2009, fas. 3, 32b-33b. Bkz. Kılavuz "Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", s. 245.
[109] Ebû Şekûr es-Sâlimî, **et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd**, tetkik ve Özbekçeye çev. Said Murat Primov, Taşkent, Maveraünnehir Neşriyat, 2014. Bkz. Sadıker, **Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı,** s. 2.
[110] Angelika Brodersen, **Zwıschen Mâtürîdîya Und Aş'arîya Abû Şakûr as-Sâlimî Und Sein Tamhîd fî Bayân al-Tavhîd**, Gorgias Press LLC, 2018. Bkz. Ahıska, **Mâtürîdî'nin Et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin Et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi**, s. 32.

BİRİNCİ BÖLÜM
NÜBÜVVET VE PEYGAMBER

1. NÜBÜVVETİN İMKÂNI

İslâm düşünce sisteminde var olan Allah-âlem tasavvuruna göre Allah, âlemi belli bir nizamda yaratmış evreni, dolayısıyla kullarını, başıboş bırakmamıştır. Belli bir nizamda yaratılan âlemdeki insanın, fert ve toplum düzenini sağlaması ve yerine getirmesi gereken davranışları tanıması amacıyla Allah tarafından peygamberler aracılığıyla vahiyler gönderilmiştir. Bu düşünceye mukabil kelâm kitaplarında Allah'ın peygamber göndermesinin imkânı, vacipliği, akılla bilinip bilinemeyeceği vb. konular tartışılmıştır.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserinde nübüvvet bahsine giriş yaptığı *Vahyin İspatı* başlığında *Allah'ın vahiy ve peygamber göndermesi şeriatta sabit bir hükümle vaciptir ve terki de kötüdür*. demiştir. [111] O, bu düşüncenin tüm Müslümanlar arasında ortak olduğunu hatta diğer dinlerden Yahudi, Hristiyan ve Mecûsilerin de bu fikirde ittifak ettiklerini söylemiştir. Bunun dışında bazı grupların da bu düşünceyi reddettiğine değinmiştir. Vehmiyye ve Fikriyye olarak nitelendirdiği grupların, vahyin câiz olmadığı, insanların vahye ve peygambere ihtiyaç duymadığı, Allah'ın bilgisinin de ibadetlerin de akılla bilinebileceği aklın bilgiyi elde etmede bir alet olduğu ve ilmin asıl ibadetin dal (yan kol) olduğu aslın ise daldan daha kuvvetli olduğu fikrine sahip olduklarını söylemiştir. İlhâmiyye diye isimlendirdiği diğer bir grubun Allah'ın kendi zâtını kullarına ilham ile bildirdiğini, bilgiye ilham ile ulaşılabileceğini söylediklerini; Âfâkiyye, Tenâsühiyye, Berâhime ve İbâhiyye'nin bir açıklayıcı ve bir bilene ihtiyaç olmadığını, ruhun varlığıyla ve akıl yoluyla bilginin kazanılabileceğini yeterli gördüklerini; Felâsife, Tabâi'iyye, Müneccime'nin de insanın vahye ve risâlete ihtiyacı olmadığını, Allah'ın akılla bilinebileceğini söylediklerini belirtmiş ve hepsinin düşüncesine karşı çıkarak küfür içinde olduklarını vurgulamıştır.[112]

[111] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 151.
[112] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 151,152.

Sâlimî, aklın, ilhamın ve ruhun bilgiyi elde etmede tek başına yeterli olmayacağı bu sebeple kulların başıboş bırakılmayacağı tezinden hareketle ilme ulaşmada bir vahye muhtaç olduğu görüşüne sahiptir. Ona göre vahyin ispatı, risâleti beraberinde getirerek peygamberin gönderilmesinin zorunlu olduğu fikrini doğurur. Bu fikirden hareketle insanların dünya hayatına yön verecek, ahiret hayatı açısından fayda sağlayacak birtakım yasalardan mahrum bırakılması adalet sahibi Allah'ın hikmetine aykırı olur. Kulların ihtiyacı olan emir ve nehiyleri bildirmekten müstağni olması ise Allah için câiz değildir. İnsan, iyi eylemlerde bulunabildiği gibi haksızlık, kötülük, öldürme gibi kötü eylemlerde de bulunabilir. Ahirette karşılaşacağı cezalardan korunması için dünya yaşamında iyiliği emredip kötülükten nehyedecek bir rehbere ihtiyaç vardır. Yanlışın ve doğrunun neler olduğunu bunun sonucunda kazanacağı mükafatı ve alacağı cezaları öğretecek rehber sonrasında insanları sorumlu tutmak, mazeret beyan etmelerinin önüne geçmeye yardımcı olacaktır. Böylelikle yaratıcının elinde kulların itirazlarına karşılık bir hüccet bulunacaktır. İşte tüm bunlar kelâmsız/hitapsız, kelâm da elçisiz olmaz ki elçiler de nebîler ve resûllerdir.[113]

Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre vahyin ispatı sekiz yönden yapılabilir: Düşmanlık ve zulmün sınırının açıklanması, düşmanlığın men edilmesi, mükafatın kabulü, mükafat ve takdirin sınırı, nimetlerin ve mübahların açıklanması ve şükrün kabulü, şükrün ve kulluğun sınırının açıklanması, hakların açıklanması, iyinin ve kötünün açıklanması şeklindedir. Sâlimî, vahyin ispatında aklın yeterli olmayacağını çeşitli misallerle de izâh eder. İnsanlara karşı saldırı, kötü söz, öldürme, haksız kazanç, yol kesme ve gaspetmenin kul hakkı; isyan, zina, çarpık ilişki, içki, şirk, yalan vb. şeylerin Allah hakkı olduğunu bunların cezasının ise ancak bir açıklama ile bilinebileceğine işaret eder. Bu suçları işleyenlere verilecek cezanın miktarı da kıyasla ve akılla bilinemez. Örneğin zina, hukuki ve akli olarak müstehcendir. Nesebi ifsat eden, akrabalık ilişkilerini ve miras hakkını bozup toplumsal kargaşaya yol açan zinaya engel olması amacıyla, evli olan ile bekar olana verilecek cezaların mahiyeti yalnızca akılla bilinemez vahiyden destek alması gerekmektedir.[114] Aynı şekilde akılla, nimet verene şükretmenin gerekliliği bilinebilir ancak şükretmenin keyfiyyeti, kemmiyyeti,

[113] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 152, 153.
[114] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.153.

sınırları hakkında yetersiz kalınır. Nimetlerdeki çeşitliliğin yanı sıra insanlar da yaratılış bakımından farklı aklî özelliklere sahiptir. Bunun sonucunda aynı olaylara farklı tepkiler vermektedirler. Eğer yalnızca akıl yeterli olsaydı herkes kendi kanaatine göre en doğru olanı nasıl ve ne zaman uygun görüyorsa öyle yapar, bir başkasının görüşleri önemsiz kalır, kurallara dair ayrılık ve bölünmeler yaşanırdı. Bu durumda şahısların başkasının örneğini de takip etmesi uygun olmaz, herkesin aklı kendisi için yeterli olurdu. Öte yandan dünyanın farklı kıtalarında yaşayan her kavmin başkalarında olmayan usul ve geleneklerinin var olduğu bilinmektedir. Bu çeşitlilik, amellerdeki farklılık nedeniyle uyumsuzluğa ve aykırılığa sebep olur ki bu da âlemde fesada ve kaosa yol açardı. İşte böyle bir durumda bir uyarıcının ve hükümleri beyân edicinin olmaması insanlığın ziyanına sebep olur. Ve bu da hikmet sahibi bir yaratıcı için câiz olmayan bir durumdur.[115]

Sâlimî, yaratıcının varlığına dair bilgi vermede aklı yeterli görse de muâmelâta dair hükümlerde vahye ve onu öğretecek bir rehbere ihtiyaç olduğuna değinir.[116] Bu konuda o, Ehl-i Sünnet çizgisinde Eş‘ariyye’yi de içine alan düşünce sistemine sahiptir.

Eş‘arîler, Allah Teâlâ’nın insanlara peygamber göndermesinin yalnızca akıl açısından vacip veya müstahil değil, peygamber göndermenin Allah'ın fiillerinden biri olduğu gerekçesiyle Allah’ın diğer fiilleri gibi nübüvvetin de mümkün olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır.[117] Bu nedenle Allah’ın peygamber gönderip göndermemesi, gönderdiği takdirde seçimini insanlardan veya herhangi bir varlık türünden yapması da mümkündür. Allah’ın insanlar için peygamber göndermesi

[115] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 156.
[116] Sadıker, **Sâlimî’nin Kelam Anlayışı**, s. 244.
[117] İbn Fûrek, **Mücerredü’l-makâlati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 174; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bakillânî, **el-İnsâf fîmâ yecibu i‘tikâduhu velâ yecûzü’l-cehl bihi**, nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan el-Kevserî, 2. bsk., Kahire, 1963, s. 61; Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, **Kavâidü'l-akâid fi’t-tevhid**, thk. Musa Muhammed Ali, 2. bsk., Beyrut, Âlemü’l-Kütüb, 1985, s. 212-213; Sa‘düddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftazânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut, 1989, C.V, s. 5.

O'nun kullarına ihsan ve lütfudur, göndermemesi ise bir eksiklik veya adaletsizlik değildir.[118]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî'nin (ö.324/936) kendi eserinde nübüvvetin imkânına dair fikirleri yer almamakta, onun bu başlıktaki görüşlerine Eş'ârî kelamcısı İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü'l-makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* adlı eserinden ulaşılmaktadır. Eserde geçen izahlara göre Eş'arî, Allah'ın peygamber göndermesinin zâtına nisbetle mümkün olduğunu bunun da Allah'ın iradesine dolayısıyla lütuf prensibine bağlı olduğunu söylemektedir. Ona göre peygamber göndermek, fail-i muhtar olan Allah'ın fiillerindendir ve zorunluluk arz etmez. Nitekim Allah için kulların hayrını gözetmek gibi bir zorunluluk yoktur. O'nun iman etmeyeceğini bildiği kullarına peygamber göndermesi de mümkündür. Şayet peygamber göndermeyi tercih ederse bu O'nun lütfundan olur ancak göndermemeyi tercih ederse bu durum için zulüm olur denilemez. Eş'arî, Allah'ın peygamber göndermesinin imkânını Allah'ın kudreti ile de hüccetlendirmiştir. Vahiylerin peygamberler vasıtasıyla bildirilip bildirilmemesi arasında Allah'ın kudreti bakımından bir farklılık olmadığını iki durumun da bir hikmet ve lütuf olduğunu vurgulamıştır.[119]

Nübüvvetin imkânı konusuna ilk dönem Eş'arî kelamcılarından Bâkıllânî (ö.403/1013), ulûhiyet ve insan eksenli olarak iki cihetten yaklaşmış ve bu yaklaşım neredeyse bütün kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir. Bâkıllânî de konuya Eş'arî gibi ulûhiyyet ile yaklaşmış fakat Eş'arî'den farklı olarak konuyu Allah'ın mâlikü'l- mülk ve mürîd olmasına bağlamıştır[120] ve Allah'ın ilim, hikmet ve yaratma sıfatına binaen nübüvvetin mümkün olduğunu söylemiştir. Böylelikle Allah'ın peygamber göndermesinin veya göndermemesinin, kendisine itaat edecek veya karşı çıkacak kullarına göndermesinin mümkünlüğünü ortaya koymuştur. [121] Bâkıllânî, Berâhime'nin nübüvveti inkâr düşüncesine karşı olarak insanların eşitsizliği konusunu gündeme getirmiştir. Ayrıca o, insanlara kendi cinsinden insânî bir varlığın peygamber

[118] Mustafa Akçay, "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** S. 3, 2001, s. 223.
[119] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 174-175; Akçay, "Nübüvvetin İmkânı", s. 223.
[120] Akçay, "Nübüvvetin İmkânı", s. 223; Bâkıllânî, **el-İnsâf**, s. 61.
[121] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bâkıllânî, **et-Temhîd fi'r-reddi 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıleti ve'r-Râfizeti ve'l-Havârici ve'l-Mu'tezileti**, thk. Mahmûd Muhammed el-Hudeyrî-Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s.105-106.

olarak gönderilmesinin denk iki varlıktan birinin diğerine üstün tutulmuş olacağı gerekçesiyle Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olmadığını ileri süren düşüncelerin çelişki içinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre bu düşünceyi savunanlar için bazı insanların sağır, dilsiz, âmâ, deli olarak bazılarının ise sağlıklı ve akıllı olarak yaratılmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Oysaki bu olağan bir durumdur. İnsanlar arasında görülen bu ontolojik farklılıkta nasıl ki hikmet ve fayda varsa Allah'ın kendi tercihi ile bazı kullarını seçip diğerlerine peygamber kılmasının da mümkün olduğunu vurgulamıştır.[122]

Bâkıllânî (403/1013), peygamberlerin gönderilmesinin beşer için zorunlu olduğuna değinmiş buna örnek olarak yiyeceklerden hangisinin yararlı hangisinin zararlı olduğu, hastalıkların nasıl tedavi edileceği, insan vücudu için neyin zehir neyin ilaç etkisi yarattığı gibi alanında uzmanlık isteyen hususları bilmede insanların aciz kalacağından ötürü peygambere muhtaç olduğunu ileri sürmüştür.[123]

İbn Fûrek (406/1015), peygamber gönderilmesinin mümkün olduğunu kabul etmesinin yanı sıra Allah'ın kendisine itaat etmek yerine inkâra sapacağını bildiği kimselere de peygamber göndermesinin caiz olduğunu söylemiştir. O, Allah'ın peygamber göndermeyi tercih ettiği takdirde bunun, O'ndan bir lütuf ve ihsan olacağını, aksini tercih ettiğinde ise kullarına bir zulüm ve haksızlık yapmayacağını ifade eder.[124]

Abdülkahir el-Bağdadî (ö.429/1037), Allah'ın peygamber göndermesinin imkânını insanın sorumlu tutulmasının mümkünlüğüyle açıklayarak konuya ilk olarak insan açısından yaklaşmıştır.[125] Sonrasında konuyu ulûhiyyet açısından ele almış ve Allah'ın yaratma sıfatıyla ilişkilendirerek Allah'ın kendisine itaat etmeyeceği kişileri yaratmasının mümkün olduğunu savunmuştur.[126]

---

[122] Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 97-98.
[123] Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 111-112.
[124] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 174; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, nşr. Alfred Guillaume, London, y.y., 1934, s. 417.
[125] Abdülkâhir el-Bağdadî, **Usûlu'd-din**, 3. bsk., Beyrut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1981, s. 153.
[126] Bağdadî, **Usûlu'd-din**, s. 156.

Cüveynî (ö.478/1085) ise peygamber gönderilmesinde aklî bir imkânsızlığın olup olmadığına değinmiştir. Ona göre peygamberlerin gönderilmesi aklen imkânsız değil Allah'ın lütfu gereği mümkündür. Din, akılla bilinemeyen hususlarda akla zıt olmayarak yol gösterir.[127] Buna göre peygamber göndermede aklî bir imkânsızlık bulunmadığına akıl sahibi müminlerin peygamberlere inanması delil olarak zikredilebilir.[128]

Gazzâlî (ö.505/1111) nübüvvetin mahiyetinin aklın sınırlarını zorlayan bir husus olduğuna değinerek tecrübî tarzda ele alınması gerektiğini söylemiştir. Nübüvvetin mümkünlüğünü ulûhiyyet bahsine ilaveten Allah'ın mâlikü'l mülk, mürid, mütekellim ve kâdir oluşuyla açıklayarak Allah'ın nefsî kelâmını gerek peygamber ile gerek peygamber göndermeden bildirmesinin imkân dahilinde olduğunu söylemiştir.[129] Yine o, Bâkıllânî gibi nübüvvetin imkânını insan eksenli açıklamış, peygamberlerin varlığını nübüvvetin imkânına delil saymıştır. Gazzâlî, peygamberlere olan ihtiyacının doktorlara olan ihtiyaç gibi olduğunu söylemiştir. Astronomi ve tıp gibi yalnızca akılla bilinemeyecek bilgilerin ancak peygamberler vasıtasıyla bizlere ulaşmış olacağı görüşünü de peygamberlerin varlığına delil göstermiştir.[130] Böylelikle o, nübüvvetin imkân dahilinde oluşunu insanın acziyeti ile delillendirmiş olur.

Şehristânî (ö.548/1153) de Allah'ın yaratıcı ve emredici özelliğiyle kulları üzerinde tasarrufta bulunduğunu bu sebeple kullarından birini de emredici olarak görevlendirebilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah yaratıcı ve mülk sahibi bir varlık olup bu vasfı delille sabittir. O'nun kulları üzerinde de emretme ve yasaklama yetkisi vardır. Bu sebeple emir ve yasaklarını bildirmek üzere kulları

---

[127] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **Luma'u'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünne**, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Mısır, Dârü'l-Kavmiyye, 1965, s. 109.

[128] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveynî, **el-İrşâd ilâ kavâtıi'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd**, thk. Esad Temim, Beyrût, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985, s. 306-307.

[129] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **el-İktisad fi'l-İ'tikad-İtikad'da Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., 1971, s. 143.

[130] Gazâlî, **El-Münkız Mine'd-Dalâl**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2015, s. 25.

arasından birini görevlendirme hakkına de sahiptir. Bu görevlendirmenin imkânı, nübüvvetin imkânına delildir.[131]

Müteahhirûn âlimlerden Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) nübüvvete ilişkin müstakil bir eser telif eden Eş'arî kelâmcı olmasına rağmen eserlerinde nübüvvetin imkânı konusuna ayrı bir başlık açmamıştır.[132] Konuya dair görüşlerini ise eserlerinde yer yer dağınık şekilde görmek mümkündür.[133] Ayrıca Gazzâlî gibi nübüvvetin imkânını peygamberlerin varlığına bağlamış özelde Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispat edilmesi ile nübüvvetin temelinin atılmış olacağını iddia etmiştir.[134] Seyfeddin el-Âmidî (ö.631/1233) ise Allah'ın peygamber göndermesinde bir zorunluluğun veya aklî bir imkânsızlığın olmadığı penceresinden bakmıştır. Âmidî, resûl ve nebî ayrımına[135] işaret ederek şeriat getirip getirmemeleri fark etmeksizin peygamber gönderilmesini aklen imkân dahilinde görmektedir.[136]

Sâlimî, nübüvvetin imkânı konusuna daha genel bakış açısıyla yaklaşarak âlemdeki nizamdan hareketle tabiatı gereği aciz olan kulların başıboş bırakılmayacağı bu sebeple aklın bilgiyi elde etmede yetersiz kalacağı ve bir öğreticiye ihtiyaç duyacağı argümanlarını öne sürmüştür. Peygamber gönderilmesinin asıl gayesinin insanın aklî değil ahlâki yetersizliği olduğunu bu sebeple muamelata dair bilgileri elde etmede insanın eksik kalacağını söylemiştir. Yaratıcının, fıtratı gereği zayıflık barındıran kullarının eylemlerine dair, iyi veya kötü açıklamada bulunmaksızın, ödül veya ceza alacağını belirtmeksizin yargılamasının adaletine uygun düşmeyeceğini savunmuştur.

Eş'arî kelâmcıları, vahyin ispatı yani nübüvvetin imkânı başlığını ulûhiyet ve beşer eksenli açıklamalarıyla konuyu daha detaylı ele almıştır. Allah'ın kendi

---

[131] Şehristânî, **Nihâyetü'l-ikdâm**, s. 420-421.
[132] Berâhime'nin teklifin ve nübüvvetin imkânını reddetmesine yönelik yapılan itirazlara verilen cevaplar, teklifin ve nübüvvetin imkânını ortaya koymuş bu nedenle daha sonrasında Râzî ve İbn Teymiyye müstakil bir başlık açmayı gerekli görmemiştir denilebilir. Bkz. Akçay, "Nübüvvetin İmkânı", s. 229.
[133] Akçay, "Nübüvvetin İmkânı", s. 228.
[134] Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **el-Muhassal Efkâru'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhiriîn mine'l- 'ulemâ-i ve'l-hukemâ-i ve'l-mütekellimîn Kelam'a Giriş**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Kültür Bakanlığı yay., 2002, s. 481-483.
[135] Resûl ve nebî ayrımına dair izah, ileride aktarılacak konu başlıları altında yapılacaktır.
[136] Seyfeddin el-Âmidî, **Ğayetü'l-merâm**, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971, s.318.

mülkünde dilediği şekilde tasarrufta bulunabileceğini, peygamber göndermenin de Allah'ın fiillerinden olduğunu, fiillerinin hiçbirinde kabihlik söz konusu olmayacağını belirtmişlerdir. Teklifin imkânı ile nübüvvetin imkânını açıklamaya çalışmışlardır. İnsan eksenli izahlarında tarihî-sosyal gerçeklik olan nübüvvet olgusundan ve insanın acziyetinden hareket etmişler, Sâlimî ile paralel olarak nübüvvetin mümkün olmasını kullara iyi ve kötü fiilleri öğreterek dünya ve ahiret hallerini düzeltmede yardımcı olacak, olgun ahlak kurallarını göstererek her türlü bilgi ve pratikleri verecek bir rehber ihtiyacına bağlamışlardır. Gerek Ebû Şekûr es-Sâlimî gerekse Eş'ârî kelamcılar, Allah'ın peygamber göndermesinin mümkünlüğünü, Allah'ın lütuf ve ihsanıyla fail-i muhtar oluşuna dayandırmıştır.

2. PEYGAMBERLERİN MASÛMİYETİ

Sözlükte "engel olmak, gelebilecek zararları bertaraf edip korumak" anlamına gelen "ismet" kavramı, kelâm literatüründe "peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması" şeklinde terimleşmiştir.[137] Peygamberlik görevini ifâ edecek bir şahsın anlayış ve tavırlarıyla gönderildiği insanlar için örneklik teşkil etmesi gerekir. Bu örneklik de ismet sıfatını beraberinde getirmektedir.

Ehl-i Sünnet kelamcıları, peygamberlerin Allah'tan vahiy alıp insanlara ulaştırırken ismet sahibi oldukları konusunda görüş birliği içindedirler. Peygamberlerin Allah'tan vahiy alıp insanlara tebliğ ederken asla hata ve yanlış yapmadıklarında ortak düşünceye sahip olsalar da diğer söz, fiil ve davranışlarında ismet sahibi olup olmadıkları konusunda farklı fikirler öne sürmüşlerdir. Hanefî düşünce sisteminde peygamberlerin büyük veya küçük tüm günahlardan berî olduğu, kendilerinden yalnızca zelleler veya hatalar sadır olabileceği görüşü yer almaktadır.[138] Mutezile, peygamberlerin risâlet öncesi ve sonrasında büyük günah işlemeyeceğini ancak küçük günah işleyebileceklerini söylerken; Eş'ar'iyye, Mutezile ile yakın

[137] Mehmet Bulut, "İsmet", **DİA**, 2001, (çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/ismet--kelam, 01.01.2024.
[138] Ebû Hanîfe Numan b. Sabit, **el-Fıkhu'l-Ekber İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçerisinde**, çev. Mustafa Öz. İstanbul, 1981, s. 73.

düşünceye sahip olup küçük günahları yanlışlıkla işleyebileceklerini söylemektedir.[139] Şiî düşüncede ise peygamberler, sehven bile olsa asla büyük veya küçük günah işlemezler.[140]

Ebû Şekûr es-Sâlimî, peygamberlerin ismetine dair fikirlerini açık bir şekilde beyân etmiştir. O, peygamberlerin vahiyden önce ve sonra ismet sahibi olduklarını büyük ve küçük tüm günahları işlemekten uzak durduklarını bildirmektedir. Bu görüşüyle Sâlimî'nin Şiî düşünceye yaklaştığı söylenebilir. Sâlimî'ye göre peygamberler, vahiy öncesinde de peygamberdirler. Ona göre Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat diye isimlendirdiği grup da bu görüşü benimsemektedir. Bu sebeple onlar, Sâlimî ile aynı düşünceye sahip olarak nebîlerin vahiyden önce de nebî ve masum olduklarını, resûllerin de vahiyden önce resûl ve görevli bir nebî olduklarını, gerek nebîlerin gerekse resûllerin vefat etseler de nebîlik ve resûllük görevlerinin devam ettiğini söylemektedir.[141] Sâlimî, bu düşüncelerini Eş'ariyye'ye, Kerrâmiyye'nin Mütekâşife koluna, Mu'tezile'ye ve ismini zikretmediği belirli gruplara muhalif olarak söylemiştir.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Mütekâşife'nin nebîlerin, vahiyden önce velî olduğu için yalnızca vahiy sonrası masum olduğunu düşündüğünü aktarır. Ve bu düşünceyi sadece vahiy sonrasında masum olmanın adaleti düşüreceğini söyleyerek reddeder. Sâlimî, bazı grupların peygamberlerin vahiy sonrasında da masum olmadıklarını; bazılarının resûllerin vahiyden sonra masum olduğunu, nebîlerin ise masum olmadıklarını; Mutezile'den bir grubun ise nebîlerin vahiy öncesi nebî ve masum olduklarını diğer bir grubun ise nebî ve masum olmadıklarını düşündüğünü söylemektedir. Ebû Şekûr es-Sâlimî, fikirlerini aktardığı bu grupların akabinde doğru olarak gördüğü Ehl-i Sünnet düşüncesine yer verir. Ve bu grup içine Eş'ariyyeyi dahil etmez hatta Eş'ariyye'ye ait bir düşünceyi eleştirerek aktarır. O, Eş'ariyye'nin; *Nebîler ve resûller vahiyden ve peygamberlikten önce resûl ve nebî değildir. Küfr hariç hatalardan masum değildir. Vefatından sonra da nebî olmazlar*. düşüncesini müstakil olarak

[139] Hasan b. Abdülmuhsin Ebu Azbe, **er-Ravdatü'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l Matüridiyye**, Beyrut, Sebîlu'r-Reşâd, 1996, s. 136.
[140] Mahmut Acar, **Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezile'ye Göre Peygamberlerin İsmeti**, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya, 2021, s. 13.
[141] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 158-159.

zikreder ve bu düşünceyi büyük bir hata olarak görür.[142] Bu sebeple Sâlimî, Eş'ariyye'nin peygamberlerin masûmiyeti konusundaki fikirlerine ters düşmüş ve onu bu konuda da Ehl-i Sünnet'in içine dahil etmemiştir denilebilir.

Sâlimî, Hanefî düşünce çizgisinde olmasına rağmen peygamberlerin masûmiyeti konusunda farklı görüşlere sahip olmasıyla dikkat çekmektedir. Bu durumda Ehl-i Sünnet diye isimlendirdiği gruba Eş'ariyye'nin yanı sıra Hanefîler de dahil edilememektedir. Sâlimî, bazı fakihlerin peygamberlerin bilinçli olarak günah işlemeyerek masûm olduklarını ancak zelle yani kasıtsız hatalarının olabileceği ve bunların Allah tarafından affedileceğini düşündüğünü söyler ve bu görüşü reddettiğini açıklar. O, zelle denen hataların küçük günaha, küçük günahın ise büyük günaha ve onların da küfre yol açacağını söyleyerek günah ve yalanın bir peygamberin nübüvvetine aykırı olacağını belirtir. Bu durumun peygamber olarak gönderilen bir kişiyi -zelleleri sebebiyle küfre düşmemekte garantisi olmadığından- bir kâfir ile müsavi olmaya sevk ettiğini ve bunun da Allah'ın hikmetine uymayacağını belirtir.[143] Bu tutumuyla Sâlimî'nin zelleyi câiz görmeyen Şiî düşünce ile aynı görüşlere sahip olduğunu, zelleyi câiz gören İslâm âlimleri ile farklı görüşleri benimsediğini söyleyebiliriz.[144]

Ebû Şekûr es-Sâlimî, peygamberlerin risâlet öncesinde ve sonrasında nebî ve masûm olduklarını ayet ve hadislerle ispatlamaya çalışır. Hz. Îsâ'nın beşikte iken konuşarak peygamber olduğunu bildirdiği ayet[145] ile Hz. Âdem yaratılmadan önce Hz. Muhammed'in kendisinin peygamber olduğunu bildirdiği hadisini[146] örnek göstererek peygamberlerin risâlet öncesinde de peygamber olduğunu delillendirmiştir.[147] Sâlimî, naklî delillerin yanı sıra aklî delillerle de peygamberin masûmiyeti konusunu ispatlamaya çalışmıştır.[148] O, vahiyden önce masum olmayan bir kimsenin günah ve yalan söyleme ihtimaline karşın getirdiği ilâhî kanunlarda şüpheye kapı aralanacağını

[142] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 158.
[143] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 162.
[144] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 247.
[145] Meryem,19/29-30.
[146]Âdem peygamber, çamur/henüz yaratılmamış iken ben peygamberdim. Bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 159.
[147] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 159.
[148] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 246.

söyler. Bu vecihle yalancı olduğu veya yalan söylemeye meyilli olduğu bilinen bir kişinin doğru sözlerinde de şüphe aranır ve yalancı olduğuna karar verilir. İddiasında şüphe bulunan yalancı bir kimseye vahiy indirilmesi ise câiz değildir der. Bir kimse vahiyden önce yalan yere peygamberlik iddiasında bulunsa ve vahiyden sonra peygamberliğini hakiki olarak ilân etse kendisinden yine kabul edilmeyecektir. Adalet vasfı düştüğü için fasıklardan olmuş, fasıklık da bünyesinde şüphe barındırdığından kişiyi güvenilir kimse vasfından uzaklaştırmıştır. Böylelikle yalancı fasık bir kimseye Allah'ın hikmeti gereği vahiy indirmesi asla câiz değildir demektedir. Ayrıca Sâlimî; *Vahiyden önce peygamberlerin masum olmadığı söylenirse peygamberler ile gönderildiği ümmeti masum olup olmamaları konusunda eşit olur, peygamberin küçük günahları işleyebileceği düşüncesinin büyüğe, büyüklerin küfre götürebilme ihtimalinden dolayı vahiyden önce peygamberin masumiyeti câiz değil, zorunludur.* demektedir.[149]

Eş'arîler'in ismet ile alakalı öne sürdükleri görüşler diğer mezheplerden farklıdır. İsmet kavramıyla onlar, Allah'ın peygamberde itaati yarattığı halde mâsiyeti yaratmadığını kastetmektedirler.[150] Onlara göre ismetin manası, peygamberlerin bedeninde veya nefsinde kendisini günahtan koruyacak bir melekenin olması ve Allah'ın onlarda kötülüğü yaratmamış olmasıdır.[151] Böylelikle ismet için peygamberleri gerek büyük gerekse küçük günahlardan uzak eylemek olduğunu söylemişlerdir. Bu nedenle Eş'arîlerin büyük çoğunluğu peygamberlerin bi'setten sonra ismet sahibi olduklarını düşünmektedirler. Kastî olarak küçük ve büyük günahtan ârî olduklarını, unutma durumlarının ise câiz olduğunu söylemektedirler.[152]

Eş'arîler, peygamberlerin bi'set öncesi durumları için ise mâsiyet işleyebilecekleri kanaatini taşımaktadırlar. Bu durumu ise konu hakkında aklî ve sem'î

---

[149] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 159,160.
[150] Bağdadi, **Usûlu'd-Din**, s. 169; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed bin Ömer Râzî, **Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn**, çev. Hüseyin Atay, **Kelama Giriş**, Ankara, y.y., 1978, s. 221; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürcâni, **Şerhu'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., 2015, C. III, s. 530; Muhammed Ali bin Ali Tehânevi, **Kitâbu Keşşafi Istılâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, Kahraman yay., 1984, C. II, s. 1047.
[151] Bayram Ayhan, **Kur'ân-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2008, s. 61.
[152] Teftâzânî, **Şerh'ul Makâsıd**, Beyrut, 1989, C. V, s. 49; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzi, **İsmetü'l-Enbiyâ**, Kahire, Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye, 1986, s. 39

bir delil olmamasına bağlamaktadırlar.[153] Eş'arîler'in bu düşüncesi hüsün-kubuh meselesi ile alakalıdır denilebilir. Nitekim onlar, dinen sorumluluğun ancak bir peygamber gönderildikten sonra mümkün olacağı düşüncesini savunmuşlardır. Peygamberlerin de kendilerine görev verilmeden önce vahiyle muhatap olmamış bir beşer hükmünde olduğu unutulmamalıdır. Eş'ari'nin bu teorisine göre peygamberler de vahiy gelmeden önce dini yükümlülük ve sorumluluk altında değillerdir. Bu sebeple hata ihtimalleri de mümkün ve câizdir.

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî ismet kavramını "irade" kavramıyla ele almıştır. Ona göre ismet, itaat etmeye kudret sahibi olup, günah işlemeye muktedir olmamaktır.[154] Eş'arî, peygamberlerin ismet ile vasıflanmalarından ötürü günah işlemeye kudretlerinin, irade ve seçim haklarının olmadığını mecburi olarak günahlardan uzak durduklarını savunmuştur. Abdülkâhir el-Bağdâdî de Eş'arî ile aynı görüşe sahip olup Allah'ın, ismetle vasıflanmaları için peygamberlerde iyiliği yaratıp mâsiyet kudreti yaratmadığı görüşüne sahiptir.[155] Bu düşüncesiyle Eş'arîler'in, Hanefî-Mâtürîdî düşünceden farklı inanışta oldukları görülmektedir.[156]

Eş'arî'nin peygamberlerde ismeti, iyiliğin yaratılıp kötülüğün yaratılmadığı şeklindeki tanımlaması, ismet olmayınca peygamberlerin günah işleyebilme ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Bu düşüncesi ile Eş'arî, Sâlimî'nin ona atıf yaparak eleştirdiği *peygamberlerin vahiyden önce peygamber olmadığı ve küfür hariç diğer hataları işleyebilme ihtimalinin olduğu* görüşünü[157] desteklemiş olmaktadır. Nitekim Eş'arî peygamberlerin nübüvvetten önce masiyet ve zelle işlemelerini mümkün görmekte ve bu düşüncesine "Âdem Rabbine isyan etti ve haddi aştı." âyetini[158] delil olarak

[153] Galip Türcan, "Peygamberlerin İsmeti Meselesi" **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta, S. 11, 2004, s. 101
[154] Râzî, **el-Muhassal,** s. 217-218.
[155] Bağdâdî, **Usûli'd-Dîn**, s. 168-169.
[156]Mâtürîdîler, Eş'arîler'in aksine peygamberlerin ismet ile değil iradeleri ile mâsiyetten uzaklaştıklarını söyleyerek peygamberlerin iradesinin daimiliğini savunurlar. Bu düşünceleri, Allah'ın peygamber de olsa kulunu imtihan ettiği düşüncesini destekler niteliktedir. Ayrıca Allah'ın kendilerinde kötülüğü yaratmadığı bu sebeple masum oldukları düşüncesi, peygamberlerin gönderildiği toplumlar için örnek ve rehber olma özelliğine halal getirmekte; insanların kendileri gibi bir beşer olmayan iradesi ile değil zoraki olarak kötülükten korunan bir şahsı peygamber kabul etmesinde güçlük yaşatmaktadır. Nitekim peygamberler iradeleri sebebiyle yanlışlardan uzak durduğu için övülmüşlerdir.
[157] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.158.
[158] Tâhâ, 20/21.

getirmektedir.[159] Eş'arî, peygamberlerin günah işlemesinin mümkün olmamasını peygamberlere itaat emrine bağlar ve bu sebeple onların ismet ile vasıflanması gerektiğine vurgu yapar.[160] Ayrıca Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek, Eş'arî'nin peygamberler dışında da -mutlak manadaki ismeti kastetmeksizin- masum insanların var olabileceği ancak tespitinin mümkün olmayacağı görüşüne sahip olduğunu aktarır.[161]

Eş'arî'nin görüşlerini sistemleştiren İbn Fûrek, ismeti lütuf kavramıyla ele alır. O, ismet için 'mutlak masum', 'küfürden masum' şeklindeki ikili tanımlamasıyla, ismet kavramının kendi döneminde yalnızca peygamberler için kullanılmadığını başka insanların da masumiyetine kapı aralanması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre, mutlak masumiyet hiç günah işlememektir. Ve bu durum yalnızca peygamberler için geçerlidir. Bir kişi günah işlediği halde İslâm üzere öldüyse bu kişi için -küfürden masum olduğu manasında- ismetten söz edilebilir. Dolayısıyla Allah'a iman edip günah işlemeyen kimseler için de 'masum' kelimesi kullanılır ancak bu peygamberlerin masûmiyetinden biraz farklıdır. Peygamberlerin masumiyeti mutlak anlamdaki bir masûmiyet iken, peygamber dışındakilerin ise küfürden korunmalarıyla ortaya çıkan bir masumiyettir. İbn Fûrek, bu düşüncelerine ek olarak peygamberler için kullanılan ismetin 'ümmet' için de kullanılabileceğini aktarmıştır. O, ümmetin bir hususta birleşmesinin onları zellelerden emin kılacağı düşüncesine sahiptir. Bu sebeple zellelerden emin kılınan ümmetin, masum olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır.[162]

İbn Fûrek, Allah'ın kâfir olan kimselerden de peygamber göndermesinin aklen câiz olduğunu dile getirmiştir. Böyle bir durumun câiz olmasına rağmen vakıanın hiç vukû bulmadığını da beyan etmiştir.[163] Onun bu fikirde olması izâh isteyen bir durum olduğu için Allah'ın fail-i muhtar olması sebebiyle dilediği kimseyi peygamber seçme özgürlüğüne ve Allah için hiçbir sınırlama koyulamamasına atıftır denilebilir.

---

[159] Râzî, **el-Muhassal,** s. 224
[160] Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa**, thk. Muhammed Seyyid el-Cüleynid, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2013, s. 112.
[161] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 109,126.
[162] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 126.
[163] Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. V, s. 50; Cürcâni, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 414.

Cüveynî, peygamberlerin mûcizenin delilliğine ters düşen şeylerden korunmuş olması gerektiğini, bunun da akılla bilinebileceğini iddia eder. Ona göre peygamberlerin dine muhalif büyük günahlardan korunmuş olması icmâ ile zorunludur. Ancak akıl, küçük günahlar cinsinden birkaç günahı reddetmez. O, elçiler için küçük günahları reddetmeye veya kabul etmeye dair herhangi bir naklî delilin de mevcut olmadığını bu konuda ise âlimler arasında da icmânın söz konusu olmadığını ifade eder. O, bu sebeple Kur'ân'daki kıssalardan yola çıkarak küçük günahların peygamberlerin için mümkün olduğunu iddia eder.[164]

Gazzâlî, bi'set sonrası peygamberlerin dini tebliğde vahye aykırı olacak hatalardan ve günahlardan korunduklarını söyler. Ona göre ismet sıfatının nübüvvetten sonra peygamberlerde bulunduğu ve onlara bir lütuf olarak verildiği aklen ve ümmetin icmâsı ile kesindir.[165] Gazzâli, nübüvvet bahsinde Hz. Peygamber'i de örnek göstererek risâlet sonrası yalan söylemesinin mûcizeye ters düşeceği için imkânsızlığına, risâlet öncesinde de peygamberler hakkında böyle bir vâkıanın gerçekleşmediğine değinmiştir. Gazzâlî, Hz. Peygamber'in kızgınlık, üzüntü, şaka, ciddiyet gibi durumlarda da günah işlemekten korunduğunu aktarır.[166] Gazzâlî, peygamberlere küçük günah atfetmenin caîz olmadığını peygamberlerin bilerek veya bilmeyerek yalandan ve sözünden geri dönmekten berî olduklarını ifade eder. Ona göre bu tür eylemler, peygamberlerin mûcizelerine aykırı olduğu için muhal ve imkansızdır. Peygamberler büyük küçük tüm günahlardan nübüvvet öncesi veya sonrası fark etmeksizin korunmuşlardır. Onlar günahların aksine mekruhlardan dahi uzak kalmışlardır.[167] O, âlimlerin çoğunun peygamberlerin -dini tebliğ ve vecibeleri yerine getirme dışında- bazı fiillerinde yanılabileceğini söylediklerini aktarmıştır. Ona göre bu tür yanılmalar, peygamberlerin müşerref makamlarına ve mûcizeye aykırı değildir.[168]

---

[164] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 287.
[165] Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn**, çev. Dilaver Selvi, **Hak Yolunun Esasları**, İstanbul, Semerkand yay., 2004, s. 158-159.
[166] Gazzâlî, **Hak Yolunun Esasları**, s. 159.
[167] Gazzâlî, **Hak Yolunun Esasları**, s. 158.
[168] Gazzâlî, **Hak Yolunun Esasları**, s. 159.

Müteahhirûn âlimlerden Fahreddin Râzî, peygamberlerin ismetine dair müstakil olarak 'İsmetü'l-enbiyâ' adlı eseri yazmıştır. O, ismetin vakti konusunda peygamberlerin vahiy sonrası dönemde kasıtlı olarak günah işlemekten masum olduklarını unutma yoluyla bu durumun câiz olabileceğini; vahiy öncesi dönemde ise peygamberlerin küfre düşmelerinin aklen imkânsız olmadığını savunur. Böylelikle o, Allah'ın, kafir olan bir kimseye önce iman nasip edip sonra o kimseyi peygamber seçmesini aklen câiz görmektedir. Ne var ki o, böyle bir durumun gerçekleşmediğini belirtmekte ve Allah'ın peygamber olarak göndereceği kimseyi küçüklüğünden itibaren çeşitli yanlışlardan koruduğunu söylemektedir.[169]

Eş'arîler ismet sıfatının nasıl elde edinildiğine de değinmişlerdir. Onlara göre ismet vehbîdir ve sadece peygamberlere mahsustur.[170] Müteahhirûn Eş'arî âlimi Âmidî, peygamberliğin kesbî olduğunu savunan bazı Mu'tezili âlimlere ve İslâm filozoflarına cevaben nübüvvetin çalışarak elde edilecek bir araz olmadığını nübüvvetin Allah'tan peygamberlere verilmiş bir ihsan olduğunu vurgular.[171] Nübüvvetin vehbî oluşunun mahiyeti noktasında da Eş'arî âlimler arasında ihtilaf vardır. Ebu'l Hasen el- Eş'arî, Bâkıllânî, İbn Fûrek gibi ilk dönem Eş'arî âlimler, Allah'ın peygamber tercihinde bulunacağı zaman fazilet ve itaat yönüyle bu makama en layık kim ise onu seçeceğini; Cüveynî, Gazzâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Âmidî ve Adûdüddîn el- Îcî gibi sonraki dönem Eş'arî âlimler ise bu hususta Allah'ın iradesine yön verecek hiçbir unsur olmadığını söylemişlerdir. Kısacası ilk dönem Eş'arî âlimler erdem düzeyine bağlı vehbîliği, sonraki dönem Eş'arî âlimler ise salt Allah'ın iradesini savunmuşlardır.[172]

Kelâm âlimlerinin çoğunluğu, peygamberlerin risâletten sonra küfür ve günahlardan korundukları yani masum oldukları konusunda fikir birliği içindedir.[173] Kendilerinden zellelerin sadır olması hususunda görüş ayrılığı içinde olsalar da

[169] Râzî, **Mefâtîhu'l-gayb**, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1981 C. XX, s. 483.
[170] Mehmet Bulut, **Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı**, İstanbul, Risale Yayınevi, 1991. s. 84; Ayhan, **Peygamberlerin İsmeti**, s. 64.
[171] Âmidî, **Ğâyetü'l-Merâm,** s. 317.
[172] Muhammed Koç, **İmam Mâtürîdî Ve İmam Gazzâlî'nin Nübüvvet Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Ordu SBE, 2023, s. 116, 126.
[173] Kâdî Ebû Saîd el-Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr (Kelâm Metafiziği)**, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar İstanbul, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014, s. 224.

Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok ayete bakarak mümkün olabileceği söylenebilir. Nitekim Kur'ân'da Hz. Âdem ile eşinin Allah'ın kendilerini sakındırdığı ağaçtan unutarak yemesi,[174] Hz. Musa'nın yumruğuyla yanlışlıkla bir adamı öldürmesi,[175] Hz. Dâvûd'un davalıyı dinlemeden davacı lehine karar verdiği için Allah tarafından ikâz edilmesi,[176] Hz. Yunus'un kavmine öfkelenerek Allah'tan izin almadan görevini bırakıp Ninova'yı terk etmesi[177] ve Hz. Muhammed'in Ümmü Mektûm ile arasında geçen hadiseden ötürü uyarı alması[178] gibi ayetlerle peygamberlerin de bir beşer olduğu, dini hükümler dışında beşeri işlerde yanılmalar yaşayabilecekleri fakat peygamberlerin her daim Allah'ın gözetiminde olmaları sebebiyle ikâz edilerek bu durumlarının düzeltildiği söylenebilir.[179]

Yukarıda verilen izahlardan hareketle Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Gazzâlî dışındaki mütekaddimûn Eş'arîler'in peygamberlerin risâlet öncesi masûmiyeti konusunda birbirine zıt fikirde olduklarını söylemek mümkündür. Ancak Gazzâlî ile Sâlimî arasında bir benzerliğin olduğu âşikârdır. Her iki isim de peygamberlere günah atfetmenin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Bu nedenle, ismet konusuna dair, Sâlimî'nin portresinde olan Eş'arîyye'den farklı bir düşünce yapısının mevcut olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim o, Eş'ariyye'yi bu düşüncesinden dolayı eleştirse de Gazzâlî ile benzer görüşlere sahiptir. Bu durumun sebebi Sâlimî'nin Gazzâlî döneminden önce yaşadığı veya Gazzâlî'nin fikirlerine ulaşamadığı ihtimalini ortaya koymaktadır.

İsmetin vakti hususunda Sâlimî, peygamberlerin risâlet sonrasında olduğu gibi risâlet öncesinde de büyük ve küçük günahları işlemekten uzak olduklarını söylemektedir. Eş'arî düşüncede ise peygamberlerin vahiyden sonra kasten hiçbir şekilde günah işlemedikleri, dini tebliğ ve uygulama dışında unutarak veya yanılarak hataya düşmelerinin câiz olduğu -ancak böyle bir durumun da gerçekleşmediği- fikri, vahiyden önce de peygamber olmadıkları için küfür, isyan gibi peygamberliği

[174] A'râf, 7/19-25; Tâhâ, 20/115-123.
[175] Kasas, 28/15-19.
[176] Sâd, 38/24-26; bkz. Enbiyâ, 21/78-79.
[177] Enbiyâ, 21/87; bkz. Saffât, 37/140-147.
[178] Abese, 80/1-12.
[179] Koç, **İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin Nübüvvet Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi**, s. 98, 99.

zedeleyici hataları hariç günah işlemelerinin mümkün olduğu düşüncesi hakimdir. Ebû Şekûr es-Sâlimî, Eş'arîler'in aksine ismetin vehbîliği ve kesbîliği, peygamberler dışındaki kimselerin de masum olup olamayacağı konusunda fikirlerini aktarmamıştır. Ayrıca *Allah, peygamberlerde mâsiyet kudretini mi yarattı? Yoksa onlara irade mi verdi?* sorularının cevapları da Sâlimî'nin düşünce yapısında bulunmamaktadır. Eş'arîler'in, Allah'ın nübüvvetten sonra peygamberlerde mâsiyet kudretini yaratmadığı bu sebeple peygamberlerin masum oldukları düşüncesi ile unutma durumlarında günah işlemelerinin mümkün olduğu düşüncesi çelişmektedir. Böyle bir durumda, günah işlememe kudreti olan kimsenin günah işlemesini mümkün görmek, Allah'ın yarattığı kuluna verdiği kudreti yerine getiremediğini söylemek olur ki bu da noksandan münezzeh Allah için söylenemez. Eş'arîler'in bu düşüncesini, Cürcânî'nin ismet terimine yüklediği 'peygamberlerin günah işlemeye muktedir olmalarına rağmen günahlardan kaçınmak için kendilerinde var olan meleke' tanımlaması kurtarır.[180]

Bir husus daha var ki Eş'arî âlimlerinden İbn Fûrek ve Fahreddin er-Râzî'ye göre Allah'ın kâfir bir kişiyi hidayete erdirdikten sonra peygamber seçmesinin aklen câiz olduğu meselesidir. Bu düşüncesi ile İbn Fûrek ve Râzî, hem Ebû Şekûr es-Sâlimî'den hem de diğer Eş'arî kelamcılardan farklı bir görüş ortaya atmışlardır. Böyle bir durumun imkân dahilinde olduğu görüşü, Fâil-i Muhtar Allah'ın dilediğini yapabilme vasfına atfen söylenmiştir.

3. PEYGAMBERLERİN DERECELERİ

Nübüvvet ve velâyetin en üst basamağını oluşturan risâlet, velâyet kapısında en şerefli makâmdır. İnsanlar içerisinde mukarrebûn meleklerinden daha faziletli kimseler sadece peygamberlerdir. (Ebu'l Hasen el-Eş'arî) [181]

Peygamberlerin birbirine karşı üstün olup olmadığı ve getirdikleri mûcizelerden hangisinin daha üstün olduğu konusu kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Mûcizenin yanı sıra şeriat ve kitap getiren peygamberlerin getirmeyenlere göre derece

[180] Cürcânî, **Kitâbu't-Ta'rifât,** s.153.
[181] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 174-176.

olarak daha üstün olup olmadığı da tartışılan konular arasındadır. Bu bağlamda bu başlık altında resûl-nebî ve şeriat-davet sahibi olarak peygamberlerin dereceleri işlenecektir.

3.1. Resûl-Nebî Açısından

Peygamberlerin birbirlerinden derece bakımından farklı olduklarını ve bazısının bazısına üstün olduğunu anlatmak amacıyla resûl ve nebî kavramları kullanılmıştır. Resûl, sözlük anlamıyla *haberci, peygamber*[182] manasına gelirken nebî ise *haber veren, mertebesi yüksek olan, açık seçik yol*[183] anlamına gelmektedir. Her iki kelime de Kur'ân'da *Allah'ın buyruklarını muhataplara bildirmek üzere seçtiği yol* anlamını ifade etmektedir. Resûl kelimesi aynı zamanda elçilik görevi yürüten melekler için de kullanılmaktadır.[184]

Nebî ve resûl kavramlarına dair İslâm âlimleri arasında iki farklı görüş mevcuttur. Bazıları bu iki kavram arasında mevcut bir ayrım olmadığını[185] dile getirirken çoğunluğun görüşüne göre ise resûl ve nebî arasında birtakım farklılıklar bulunmaktadır.[186]

Resûl ve nebî kavramlarında farklılık olduğunu düşünenlerin bazısı mûcize ile ilişkilendirerek *resûl, kendisine mûcize verilen nebî mûcize verilmeyen peygamber* olarak tanımlamıştır.[187]

Kur'ân- Kerîm'de bazı peygamberler hakkında nebî bazılarının hakkında ise resûl tabiri kullanılmıştır. Yine peygamberlerden bazısı hakkında her iki kelime de kullanılmış Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. İsmâil, Hz. Mûsâ, Hz. Yahyâ, Hz. İsâ ve Hz.

---

[182] Mehmet İpşirli, "Elçi", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI s. 3.
[183] Yusuf Şevki Yavuz, "Peygamber", **DİA**, İstanbul, 2007, C. XXXIV, s. 257.
[184] Yavuz, "Peygamber", s. 257.
[185] Bu konuda öne çıkan mezhep Mu'tezile mezhebidir. Ekol içerisinde öne çıkan düşünür ise Kâdı Abdülccebbâr'dır. O, resûl ve nebî arasında herhangi bir ayrım olmadığını Allah'ın resûllere vahyettiği gibi nebîlere de vahyettiğini bu nedenle ikisi arasında hiçbir farkın bulunmadığını söyler. Detaylı inceleme için bkz. Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni Kâdı Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü'l-Üsra, 2009, s. 567.
[186] Ebu'l Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, e**l-Keşşâf 'an Hakâikı Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Riyad, Mektebetu'l Ubeykân, 1998, C. IV, s. 27.
[187] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut, Daru İhyai't- Türâsi'l-Arabî, 1420, C. XXIII, s. 50.

Muhammed hem nebî hem de resûl olarak nitelendirilmiştir. Yine Hz. Muhammed, bazı âyetlerde nebî[188] bazı ayetlerde resûl[189] bazılarında ise hem nebî hem resûl[190] olarak anılmaktadır.

Bahsi geçen iki kelime Kur'ân'da aynı anlamda kullanılsa da bazı hadislerde farklı manalara tekabül etmektedir. Gelen bazı hadislere göre kendisine kitap ve şeriat verilenlerin resûl, resûllerin getirdiği kitaba göre hükmedip dine davet edenlerin ise nebî olduğu söylenmektedir. Ancak diğer bazı hadisler (örn; Hz. Muhammed'in mi'rac hâdisesinde Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ ile görüştüğüne dair aktarılan hadislerde kendilerine kitap verilmiş olsa da onlar için nebî kelimesinin kullanılması) resûl ve nebî arasında bir ayrım olmadığına işaret etmektedir.[191]

Ehl-i Sünnet'e göre resûl ve nebî arasında bir fark vardır ve resûller nebîlerden daha üstündür. Yine resûllerin de kendi arasında bir derece farkı vardır. Resûllerin azm sahibi olanları diğer resûllerden, kendisine kitap verilenler de azm sahibi resûllerden daha üstündür. Fakat Hz. Muhammed bunların hepsinin üstündedir. Bazı düşünürler ise, Hz. Muhammed'in *Ben ademoğlunun efendisiyim*. hadisini delil getirerek O'nun Hz. Âdem'in oğullarının üstünde olduğunu Hz.Âdem'den üstün olmadığını söylemektedir. Ebû Şekûr es-Sâlimî de Ehl-i Sünnet'in görüşünü benimseyerek *Hz. Muhammed, Âdemoğullarının ve yaratılmışların en üstünüdür, bütün insanlar ve meleklerden herhangi biri O'ndan üstün değildir* şeklindeki düşüncelerini aktarmış ve Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden en üst derecede bir konuma yerleştirmiştir.[192]

Eş'arîler, resûl ve nebî arasında fark olduğunu savunmuşlardır. Onlar, yeni bir şeriat ve kitapla gönderilenler peygamberlerin *resûl-mürsel* olduğunu yeni bir şeriat ve kitap gönderilmeyip kendinden önceki resûlün şeriatını takip edip kitabına göre hüküm veren peygamberlerin ise *nebî* olduğunu söylemiştir.[193]

---

[188] et-Tahrim, 66/1; et-Tevbe, 9/73; el-Enfâl, 8/64.
[189] el-Maide, 5/67; Âl-i İmrân, 3/32, 144; el-Bakara, 2/214, 218;
[190] el-A'râf, 7/157.
[191] Yavuz, "Peygamber", s. 257-258.
[192] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 174.
[193] İsmail Karagöz, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİB Yay., Ankara, 2010, s. 520-521.

Ebu'l Hasen el-Eş'arî'ye göre resûl, kendinden önceki elçilere verilen şeriatı neshedip yeni hükümler getiren ve tebliğ görevi olan kişidir. Nebî ise kendinden önceki resûllerin şeriatına göre hüküm verip onunla amel eden fakat tebliğ sorumluluğu olmayan kişidir.[194] Eş'arî'nin, nebîler hakkındaki görüşleri kadın peygamber hakkındaki görüşleri ile uyumludur. Onlar, Hz. Meryem'in tebliğ görevi olmayan fakat kendisine vahyedilen bir kadın nebî/peygamber olduğu düşüncesindedirler. Kezâ Hz. Asiye, Hz. Havva ve Hz. Mûsâ'nın annesi hakkındaki kanaati de onların nebî olduğu yönündedir. Bu konu kadın peygamber başlığı altında detaylıca aktarılacaktır.

Bâkıllânî, resûl ve nebî kavramlarının birbiriyle ilişkisine dair herhangi bir başlık oluşturmamıştır. Onun konu ile ilgili kanaatine bazı cümleleri ya da resûl ve nebî kavramlarını kullanış biçimi üzerinden ulaşılabilmektedir. Bâkıllânî'ye ait eserlerin nübüvvet bahisleri incelendiğinde bu iki kavramın birbiri yerine kullanılmadığı görülmektedir. *Allah için resûller ve nebîler göndermek mümkün işlerdendir*[195] örneğinde olduğu gibi bu iki kelimenin arasına ve bağlacı koyarak birbirinden farklı kelimeler olduğunu ifade etmiştir.

Eş'ari âlimlerden İbn Fûrek, risâlet makamının nübüvvet makamından daha genel olduğunu düşünür.[196] Ona göre her resûl, nebîdir ancak her nebî, resûl değildir. Ve her resûl de derece olarak aynı değildir. Resûllerin ve nebîlerin en üstünü ise Hz. Muhammed'dir.[197]

Bağdâdi, nebî ve resûl arasında bir ayrım olduğunu, Allah'ın mesajlarının kesilmeden birbiri ardınca geldiği kişinin resûl olduğunu söyler.[198] O, resûl ve nebî ayrımını şeriat sahibi olmaya bağlayarak kendinden öncekini neshedici bir kitap ve yeni bir şeriat getirelenleri resûl, kendinden önceki şeriate uymak durumunda olanları

[194] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s.176; Tehânevî, **Keşşâfu Istılâhâtı'l-Ulûm**, C. 2, s. 155
[195] Bâkıllânî, **el-İnsâf,** s. 58.
[196] Şâfiî de aynı görüşü savunmaktadır. bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas eş-Şafi, **el-Fıkhul-ekber fî İlm-i Usûlid-dîn**, nşr. Abdullah Ahmed Yasin, y.y., 2013, s. 28.
[197] Ali Öge, **İbn Furek ve Kelam İlmindeki Yeri**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2001, s. 76.
[198] Ebu Mansur Abdülkâhir Tahir b. Muhammed Temîmî el-Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, 3. bsk., Beyrut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1981. s. 153-154.

nebî olarak tanımlamıştır.[199] Ona göre de her resûl, nebîdir ancak her nebî, resûl değildir.[200]

Eş'arî bir kelâmcı olmasına rağmen Cüveynî, nebî ile resûl arasında ayrım yapmayan âlimlerdendir. Ona göre nübüvvet, kulları içinden seçtiği birine Allah Teâlâ'nın *Sen benim resûlümsün (elçimsin)* demesiyle meydana gelir.[201] Bu sözüyle o, resûl ve nebînin arasında bir fark olmadığını izah etmiştir.

Gazzâlî'ye göre de nebî ve resûl arasında fark vardır. O, *Nübüvvet, kudsî ruhun malumat ve mahlukatın hakikatini bilmesi, risâlet ise bu hakikatleri ehline yani faydalanmak isteyen ve buna kabiliyeti olan insanlara tebliğ etmektir*[202] der. Ona göre nebî, Allah tarafından kendisine özel olarak vahyedilen kişi, resûl ise Allah'ın kendisine bildirmesi üzere hakikatleri bilen ve bunları tebliğ eden kişidir. [203]

Müteahhirûn Eş'arî âlimlerinden Râzî de Eş'arî mezhebinin genel düşüncesine uyarak kendisine kitap verilip verilmemesi üzerinden nebî ve resûl ayrımında bulunmuştur. O, "Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki…"[204] âyetine dayanarak resûlün kendisine kitap ve mûcize verilen önceki şeriati nesheden kişi, nebînin ise önceki kitaba tâbi olmakla emrolunan kişi olduğunu söyler. Yani Cebrâil'in vahyi getirip halka davet emrini verdiği kişiye resûl, rüyada elçi olduğuna dair işâret alan veya resûllerden birinden resûl olduğu bilgisini alan kişiye de nebî denir.[205] Bu nedenle resûlün getirdiği vahyi tebliğ etme yükümlülüğünün olduğu, nebînin ise şeriat sahibi olmadığı için böyle bir sorumluluğunun olmadığı söylenebilir. Râzî örneğinde olduğu gibi bazı kelâmcılar bu iki kavram arasındaki farkı vahyin geliş şekline bağlamıştır. Böylelikle onlar melek aracılığıyla vahiy alan kimseye resûl, rüya veya ilham ile vahiy alan kişiye de nebî demişlerdir.[206] Diğer bir sonraki dönem Eş'arî

---

[199] Bağdâdî, **Usûlu'd-Dîn**, s. 154.
[200] Taftâzânî, **Şerhu'l-Mekâsıd**, C.V, s. 5-6.
[201] Cüveynî, **el-İrşâd**, s.355; Mehmet Ali Temiz, **Nübüvvet ve Risalet Kavramlarının Teolojik Açıdan Anlamsal Çerçevesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas, 2007, s. 68.
[202] Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, **er-Risâletu'l-Ledûniyye**, çev. Serkan Özburun-Y. Özkan Özburun, İstanbul, Furkan yay. 1995, s. 94-95.
[203] Gazzâlî, **er-Risâletu'l-Ledûniyye,** s. 94.
[204] Hacc, 22/52.
[205] Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1981, C. XXIII, s. 50; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 236.
[206] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 49-50.

âlimi Cürcânî, vahyin gelişine dair bir ayrım yapmamış olsa da o, resûllerin aldığı vahyin nebîye gelenden üstün olduğunu savunarak nebî-resûl arasındaki farklılığa değinmiştir. Cürcânî, nebînin özelliklerini sayarken melek vasıtasıyla yeni bir şeriat olmaksızın vahiy alan, vahyin kalbine ilham ile veya sadık rüyalarla verilen kişi olduğunu söyler. Resûlün ise kendisine Cebrâil tarafından kitap indirilen kişi olduğunu ifade eder. O, bu bağlamda vahyi, "risâlet vahyi" ve "nübüvvet vahyi" olarak ikiye ayırır.[207]

Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Eş'ariyye'nin resûl ve nebî hakkındaki görüşlerine bakıldığında iki kelime arasında bir farkın bulunduğunu söylemek mümkündür. Onlara göre resûller, nebîlerden üstündür. Cüveynî ise dönemindeki mezhebin diğer âlimlerinden ve Sâlimî'den farklı olarak iki kavram arasında bir ayrıştırma yapmamış, aynı manada kullanmıştır. Sâlimî'den farklı olarak sonraki dönem Eş'arî âlimlerinden Râzî ve Cürcânî, vahyin gelişine göre bir ayrım olduğunu da ilave etmiştir.

Konu hakkında Cüveynî[208], Teftâzânî[209], Îcî[210] gibi bazı İslâm kelâmcıları Ebû Hanîfe'nin resûl ve nebî kelimelerini eş anlamlı sözcükler olarak görmüş ve ikisi arasında bir ayrım yapmamıştır.[211] Hanefî düşünce sisteminin kurucusu Ebû Hanîfe'nin böyle bir ayrımdan kaçınması Ebû Hanîfe'nin sıkı takipçisi Sâlimî'nin de onunla benzer düşünceleri paylaşacağı fikrini akıllara getirse de Sâlimî, bu konuda Eş'arî âlimlerine muhalif olmayarak resûl ve nebî arasında bir ayrım olduğu fikrini savunmuştur.

3.2. Şeriat ve Davet Sahibi Olmaları Açısından

Peygamberlerin şeriat ve davet sahibi olmaları resûl ve nebî ayrımı ile bağlantıdır. Bu açıdan yukarıda zikredilen bilgiler bu konu başlığı altında yer yer aktarılacaktır.

---

[207] Cürcânî, **Kitâbu't-Ta'rifât**, s. 96, 201.
[208] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 335.
[209] Teftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. II, s. 173.
[210] Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, **el-Mevâkıf**, Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, C. VIII, s. 337.
[211] Fidansoy, **Nübüvvet Tartışmaları**, s. 65.

Kelâmcılar, peygamberlerin birbirine üstünlüklerini şeriat ve davet sahibi olmaları bakımından da ele almışlardır. Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre resûller şeriat sahibidir. Yani onlar, vahiy alıp hüküm koyan, emredip nehyeden ve önceki şeriatı nesh edip yeni şeriat getiren kimselerdir. Onlar, getirdikleri şeriatlere uyan Allah'ın ilhamıyla zahiri bir vahiy olmaksızın da hükümleri açıklayıp onları nesheden kimselerdir. Ki bu durumları tıpkı vahiy almaları gibidir. Sâlimî, bu düşüncesini *(Peygamber) kişisel arzularına göre konuşmamaktadır. O (size okuduğu), kendisine indirilmiş vahiyden başka bir şey değildir*.[212] âyetiyle delillendirir. Davet sahibi peygamberler ise nebîlerdir. Onlar, öncekilerin şeriatlarını takip edip yeni kitap getirmeyen dua ve nasihatte bulunan kimselerdir. Onlar, Zebûr örneğinde olduğu gibi kendilerine açık bir vahiy verilmeksizin şeriat sahiplerinin getirdiği şeriatla emredici, nehyedici ve hüküm koyup hükmü neshedicidir. Onlar bu özellikleriyle şeriat sahibi gibidirler.[213]

Peygamberlerin birbirlerine üstünlükleri, şeriat sahibi oluşlarına göre resûl ve nebî olarak ayrıma tabi tutulmuştur. Bunun yanında *ülü'l azm* sahipliği peygamberler arasında bir derece oluşturmuştur. Ehl-i Sünnet'e göre ülü'l azm peygamberlerin sayısı altıdır. Sırasıyla Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ, Hz. Îsâ ve Hz. Muhammed'dir. Hz. Âdem'in bir şeriatı olmadığı düşüncesiyle Mu'tezile ve Kaderiyye onu ülü'l azm peygamberler arasında zikretmemektedir.[214] Ebû Şekûr es-Sâlimî, Ehl-i Sünnet ile aynı görüşe sahip olup Mu'tezile ve Kaderiyye'nin görüşlerinin küfür olduğunu söyleyerek sert şekilde eleştirir.[215] Hz. Âdem'in şeriat sahibi olmadığını düşünen bu iki mezhebe karşı Sâlimî şu sözlerini aktararak Hz. Âdem'in de şeriat sahibi resûllerden olduğunu delillendirmeye çalışmıştır.

> Allah, Hz. Âdem'e Cebrâil vasıtasıyla vahyetmiş vasıtasız bir şekilde kendisiyle konuşmuş ona eşyanın isimlerini öğretmiştir. Ayrıca dünyaya göndermiş ve tavaf, evlenme, kurban ve sâir hükümleri ilk olarak onunla uygulamaya koymuştur. Bu hükümler ona ve evlatlarına şeriat olmuştur.

[212] Necm, 53/3-4.
[213] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 182.
[214] Sâlimî **et-Temhîd**, s. 181.
[215] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.182.

> Ayrıca Hz. Âdem ilk insan olduğu için kendinden önce şeriatını takip edeceği bir peygamber olmadığından kendisinin şeriat getirmesi zorunludur. Bu şeriat, kitap olmadan yalnız vahiy ile olmuştur. Ayrıca ona kitap verilmese de hükümleri açıklayıcı on sâhife verilmiştir. Bu nedenle Hz. Âdem de şeriat sahibi peygamberlerdendir.[216]

Eş'arî âlimler, peygamberlerin şeriat sahibi ve davet sahibi olmalarını resûl ve nebî olmalarına bağlayarak aralarında bir derece olduğunu aktarır.[217] Yine bazıları Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerin en üstünü olduğunu aktarır. Gazzâlî de bu düşünürler arasındadır. O, bir eserinin girişinde Hz. Muhammed'e salât ederken O'nu bütün mahlukatın en hayırlısı olarak nitelendirmiştir.[218] Bu görüşüyle Hz. Muhammed'i diğer peygamberlerden üstün tuttuğunu söyleyebiliriz.

Bâkıllânî'nin resûl ve nebî kavramlarını müstakil başlık altında ele almamasına karşın farklı manalara çıkacak şekilde kullandığını belirtmiştik. Onun *Allah'ın, nebîlerinden bazısını risâletle görevlendirmesi caiz değildir.*[219] görüşüne binâen şeriat sahibi olup olmaması açısından peygamberleri ayırdığını söylemek mümkündür.

Abdulkahir el-Bağdâdî'ye göre nebî, kendisine Allah'dan vahiy gelen ve bu vahyin melek aracılığı ile geldiği kimsedir. Resûl ise, kendisine yeni yada kendinden önceki şeriatın hükümlerini nesheden bir şeriat ile gelen peygamberdir. Her resûl Allah'ın nebîsi, fakat her nebî O'nun resûlü değildir. Resûl, kendisine insanlara ulaştıracağı bir mesaj vahyolunan ve bunu tebliğle emrolunan kişidir. Nebî ise, bir mesaj ulaştırma emri olmaksızın vahyolunan elçidir.[220]

---

[216] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.181-182.
[217] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 176; Bağdâdî, **Usûlu'd-Dîn**, s. 154;
[218] Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, **Faysâlü't-tefrika,** Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2017, s. 3.
[219] Bâkıllânî, **et-Temhîd,** s. 134.
[220] Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 154.

Cüveynî'nin resûl ve nebî arasında ayrım yapmadığını daha önce belirtmiştik. Bu iki kavramla ilintili olduğundan şeriat ve davet sahibi olarak bir ayrıma gitmediğini söylememiz mümkündür.

Cüveynî'nin aksine Gazzâlî, zikredilen diğer Eş'arî âlimler gibi peygamberleri şeriat ve davet sahibi olmalarına göre ayırmıştır. O, vahyin melekler vasıtasıyla ulaştığı kimselerin resûl olduğunu zikreder. Gazzâlî, vahyin, Hz. Âdem, Hz. Mûsa, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed ve sâir resûllere mahsus olduğunu da belirterek nebî ve resûl arasındaki farka dikkat çeker.[221]

Gazzâlî'nin görüşlerinden etkilenen müteahhirûn âlimlerinden Râzî, konuya peygamberler ve diğer yaratılanlar arasında bir derece farkı gözeterek başlamış ve peygamberlerin, melekler ve tüm varlıklardan daha üstün olduklarını ifade etmiştir. Peygamberler arasında da ülü'l azm sahibi olanların diğerlerine üstün olduğunu savunmuştur.[222] O, ülü'l azm peygamberleri Hz. Nuh, Hz. İbrâhim, Hz. Mûsâ ve Hz. Muhammed olarak zikretmiştir. Görüldüğü üzere Hz. Âdem'i bu kategoriye dahil etmemiştir. Ülü'l azm sahibi peygamberler arasında olduğu gibi bu özelliğe sahip olmayan diğer peygamberler arasında da bir derece farklılığının varlığından bahsetmiştir. Derecenin üstünlüğünü ise kendilerine verilen vahye, tevekkül ve sabır durumlarına ve hidayete erdirdikleri kişinin çokluğuna bağlamıştır.[223] Râzî, ülü'l-azm peygamberlerden Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhim ve Hz. Muhammed'in diğer peygamberlerden derece olarak daha üstün olduğunu savunmuş bu üstünlüğü onların davalarında gösterdiği azme ve sebata dayandırmıştır.[224] Râzî'ye göre ülü'l azm peygamberlerden en üstünü de Hz. Muhammed'dir. O'nun son peygamber olması,

[221] Gazzâlî, **er-Risâletu'l-Ledûniyye,** s. 94.
[222] Mehmet Keleş, **Fahreddin Er-Razi Ve Nübüvvet Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi), Konya Selçuk Üniversitesi SBE, , 2008, s. 35.
[223] Keleş, **Fahreddin Er-Razi Ve Nübüvvet Anlayışı**, s. 37.
[224] Bayram Çınar, **Fahreddin er-Razi'de Nübüvvet Kavramı**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006, s. 52; Razi, **Tefsîru'l- Kebir**, C. II, s. 351; Keleş, **Fahreddin Er-Razi ve Nübüvvet Anlayışı**, s.38.

bütün mahlukâtın peygamberi olması ve kendisine tâbi olanların çokluğu ile bu üstünlük sağlanmıştır.[225]

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamberlerin nebî ve resûl şeklinde veya şeriat ve davet sahibi olmaları bakımından ayrılmadığını söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Îsâ, kendisine kitap verilen bir peygamber olmasına rağmen Kur'ân'da nebî olarak geçmektedir.[226] Hz. Hârun da kendisine kitap verilmediği halde nebî olmasının yanı sıra resûl olarak zikredilmektedir.[227] Fakat Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Cüveynî hariç mütekaddimûn Eş'arî âlimlerin ortak görüşü olarak şeriat ve davet sahibi olmaları bakımından peygamberler arasında derece farkı olduğu söylenebilir. Bu bağlamda resûller nebîlerden, ülü'l azm peygamberler resûllerden, Hz. Muhammed de ülü'l azm peygamberlerden ve meleklerden üstündür.

4. PEYGAMBERLERİN CİNSİYETİ

İslâm âlimlerinin genel kabulüne göre Kur'ân'da ismi geçen peygamberlerin sayısı yirmi beş olup hepsi erkektir. Fakat bunlar dışında da peygamber gönderildiği düşünülmektedir. Bu bağlamda peygamberlerin erkek olma zorunluluğu ve kadınların peygamber olmasının imkânı hakkında çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Kadın peygamberin imkânına dair görüşleriyle öne çıkan ekol, şüphesiz Eş'ariyye'dir. Bu nedenle başlık altında ilk olarak Eş'ariyye'nin kadın peygamberlerin imkânı görüşüne yer verilecek akabinde Sâlimî'nin görüşleri aktarılacaktır.

Peygamberlerin cinsiyeti hakkında Ehl-i Sünnet mezhebi arasında farklı düşünceler mevcuttur. Mâtürîdîler ve Eş'arîler'in çoğunluğu peygamberlerin erkek olduğu konusunda fikir birliği içinde olsa da kadınların peygamber olmasının mümkün olduğunu düşünen Eş'arîler, bu görüşleriyle Mâtürîdîler'den ayrılmaktadır. Mâtürîdîler'in peygamberlerin kadın olmasının mümkün olmayışını, kadınların tesettüre riâyet edip ön planda olmaması gerektiğine ve peygamberlik vasfının hak

[225] Fahreddin Muhammed b. Ömer el-Hatib er-Râzî, **Mealimu usuli'd-din İslam İnancının Ana Konuları**, çev. Nadim Macit, Erzurum, İhtar yay., 1996, s. 103; Keleş, **Fahreddin Er-Razi Ve Nübüvvet Anlayışı**, s. 36.
[226] Meryem, 19/30.
[227] Meryem,19/51; Tâhâ, 20/47.

dine davet için ortaya atılmayı gerektiren bir meslek olmasına bağlamışlardır.[228] Bu düşüncelere karşılık bazı Eş'arîler, kadınların da peygamber olmalarının mümkün olduğunu iddia etmişlerdir.

Eş'arî âlimler, Mâtürîdî kelâmcılarla aynı görüşe sahip olarak devlet başkanının özelliklerini sayarken erkek olma şartını ortaya koymuşlardır.[229] Cüveynî, kadınların imam yani devlet başkanı olamayacağını söylemekle birlikte kadı olmaları hususunda kelâmcılar arasında herhangi bir uzlaşmanın olmadığını söyler.[230] Bunun dışında Eş'arî ulemânın çoğunluğu kadınlardan resûl -tebliğle mükellef kimse- gönderildiği anlayışını reddeder. Bu görüşü benimseyenler arasında tespit edilebildiği kadarıyla Eş'arî, Âmidî[231], Kurtubî[232] ve İbn Hazm[233] gibi birkaç âlim yer almaktadır.[234]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî ve onun gibi düşünen diğer âlimler, *Hani bir vakit melekler; 'Ey Meryem, Allah seni seçti, seni tertemiz büyüttü, seni âlemlerin kadınları üzerine mümtaz kıldı' demişti.*[235], *...Ona (Meryem'e) ruhumuzu (Cibrili) gönderdik...*[236] âyetlerini örnek göstererek Hz. Meryem'in nebî (peygamber) olduğunu iddia etmişlerdir.[237]

---

[228] Muhammed b. Muhammed Ebu Mansur el-Mâtürîdî, **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, 4c., thk. Ahmed Vanlıoğlu İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005, s. 373.
[229] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bâkıllânî, **et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr**, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1998, C. II, s. 178-179; Selim Özarslan, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. X, S. 2, 2006, s. 111.
[230] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 359.
[231] Âmîdî, Hz. Meryem'in kadın olduğu için aklının eksik olduğu aklı eksik olanın da peygamber olamayacağı görüşüne karşılık Hz. Meryem misali bazı kadınların, erkeklerin çoğundan daha değerli olduğunu belirterek böyle bir düşüncenin kabul edilemeyeceğini savunmaktadır. Bkz. Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr fi Usuli'd-Din**, thk. Ahmed Muhammed Mehdi, Kahire, Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 2002, C. II, s. 713.
[232] Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, **el-Cami li Ahkami'l-Kur'ân**, Daru'l-Fikir, Beyrut 1998, C. III, s. 78.
[233] Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, **el-Fasıl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, Beyrut, 1986, C. V, s. 119-121.
[234] Recep Ardoğan, "Kelamcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı", **Kahramanmaraş Sütçü İmam İlâhiyat Fakültesi Dergisi** S.19, 2012, s. 99-100.
[235] Âl-i İmrân, 3/42.
[236] Meryem, 19/17.
[237] Özarslan, "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", s. 115.

Eş‘arî, kadınların peygamber olmasının imkânını nebî ve resûl ayrımına bağlamıştır. O, Yûsuf sûresinin 12. âyetini[238] delil getirerek kadınlara risâlet görevi verilmediğini ancak nübüvvet görevinin verilebileceğini savunmuştur.[239] Çünkü ona göre her resûl, aynı zamanda nebîdir, ama her nebî resûl değildir.[240] Eş‘arî’ye göre dört kadın peygamber gönderilmiştir.[241] İbn Fûrek, Eş‘arî’nin Yûsuf sûresinin 109. âyetinden hareketle kadınların akıl noksanlıkları sebebiyle resûl olarak gönderilmediğini, nebî olarak ise dört kadının gönderildiğini izah etmektedir.[242]

Eş‘arî, kadın peygamberin mümkün olduğu görüşlerini Kur’ân’ın getirdiği haberlere binaen ispatlamaya çalışır. O, Hz. Mûsâ’nın annesine ilham türünden vahiy gelmesini; *Musa'nın annesine: Onu (Musa’yı) emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğin zaman onu denize (Nil nehrine) bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız, diye vahy ettik/bildirdik.*[243] âyetiyle ve Hz. Meryem’e Cebrâil gönderilmiş olmasını; *Onlarla kendisi arasına bir perde gerdi. Biz de ona Ruhumuzu (Cebrail’i) gönderdik de, ona kusursuz, mükemmel bir insan şeklinde görünüverdi.*[244] âyetiyle Hz. Mûsâ’nın annesinin ve Hz. Meryem’in peygamber olduğuna delil sayar. Ona göre peygamberlere vahiy ulaştırmakla memûr Cebrâil’in Hz. Meryem’e de gelmesi ancak onun kadın nebî olmasıyla mümkündür.[245]

İbn Fûrek, kadınların peygamber olamayacağını Yûsuf sûresi 109. âyeti delil getirerek ispat etmeye çalışır. O, mezkûr âyeti delil getirerek kadınların peygamber

---

[238] Bkz. “Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri kendilerine Resûl olarak gönderdik.” Yûsuf, 12/109.
[239] Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, s. 115.
[240] Bağdâdî, **Usûlü’d-Dîn**, s. 154.
[241] İbn Fûrek, **Mücerredü’l-makâlat,** s. 180. Kimi kaynaklara göre bu sayı Hz. Meryem, Hz. Âsiye, Hz. Havva, Hz.Mûsâ’nın annesi, Hz. Sâre ve Hz. Hâcer olmak üzere altıdır. bkz. Ömer Fidanboy, **Nübüvvet Tartışmaları-Ebu’l-Hasen el-Eş‘arî Ve Ebû Ali El-Cübbâî Örneği**, (Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır, 2018, s. 78.
[242] İbn Fûrek, **Mücerredü’l-makâlat,** s. 176.
[243] Kasas, 28/7
[244] Meryem, 19/17.
[245] Mâtürîdîler, söz konusu vahyin hayvanlara yapılan vahyin benzeri olduğunu bu sebeple Hz. Meryem ile Hz. Mûsâ’nın annesinin peygamber olmadığını iddia etmişlerdir. Ne var ki Mâtürîdîler’in de bu görüşleri muteber değildir. Çünkü hayvanlara yapılan vahiy içgüdü olarak tanımlanırken âyette Hz. Meryem’in Cebrâil ile muhatap olma durumu söz konusudur. Detaylı inceleme için bkz. Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, **Kelam:Tarih-Ekoller-Problemler**, Konya, Tekin Kitapevi, 2001, s. 335-336.

olamayacağına dair, *kadınların peygamber olabileceğini kabul etmek imkânsızdır* demektedir.[246]

Gazzâlî'nin eserlerinde kadınlardan peygamber gönderilebileceğine dair herhangi bir ibâreye rastlanılmamıştır. Kendisinden bir asır sonra vefat eden Fahreddin er-Râzî'nin, Eş'arî ile mezkûr konudaki ihtilafından dolayı Gazzâlî'nin bu konudaki tutumunun nebîlerde erkeklik şartı gözettiği yönünde olabileceği fikrine götürmektedir.[247]

İbn Fûrek gibi düşünen sonraki dönem Eş'arî âlimlerinden biri Fahreddin er-Râzî'dir. Eş'arî kelâmcılardan olmasına rağmen kadının peygamberliği konusunda Ebu'l Hasen el-Eşârî ile aynı görüşlere sahip değildir. *Biz senden önce de memleketler halkından ancak kendilerine vahyettigimiz birtakım erkekleri kendilerine Resûl olarak gönderdik.*[248] âyetinin Eş'arî'nin zikrettiği gibi olmadığını aksine kadın peygamber gönderilmediğine işaret ettiğini iddia eder.[249] Bir diğeri ise Taftazanî'dir. O da peygamberliğin getirdiği sorumlulukları ve yükümlülükleri göz önüne alınca kadının peygamberlik yükünü kaldıramayacağını söylemektedir.[250] Bu sebeple peygamberlik görevinin zorluklara göğüs gerebilecek ve bu görevi hakkıyla yerine getirebilecek erkekler tarafından gerçekleştirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. [251]

Ebû Şekûr es-Sâlimî ise konu ile ilgili detaylı görüş aktarmamış konuya değinmekle yetinmiştir. Fakat dikkat çekici bir nokta vardır ki Sâlimî, Hanefî-Mâtüridî düşünce çizgisinde olsa da kadınların peygamber olması konusunda Eş'arî'ye yaklaşmıştır. Kadınların peygamber olabileceği konusunda, Ehl-i Sünnet ve'l Cemaat içinde zikretmediği Eş'arî'yi ve onun gibi düşünenleri reddetmemekte fakat konu hakkında tamamen onlar gibi de düşünmemektedir. O, bu konuda çokça görüş olduğunu bazı fakihlerin kadınlardan nebî olamayacağını bazılarının toplam dört kadın olmak üzere mümkün olmasına dair görüş olduğunu aktarır. Bu dört kadının hadiste

[246] Öge, **İbn Furek ve Kelam İlmindeki Yeri,** s. 74.
[247] Koç, **İmam Mâtürîdî ve İmam Gazzâlî'nin Nübüvvet Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi**, s. 128.
[248] Yûsuf, 12/109.
[249] Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr,** C. XX, s. 210.
[250] Yusuf Şevki Yavuz, "Eş'âriyye", **DİA** İstanbul, 1995, C. XI, s. 447–455.
[251] Cemalettin Erdemci, **Kelam İlmine Giriş**, Ankara, Dem yay., 2007, s. 81.

geçtiği üzere Hz.Mûsâ'nın annesi, Hz. Meryem, Hz. Asiye ve Hz. Havva olduklarını iddia ettiklerini ancak diğer başka grubun bu haberin sahih olmadığını düşündüğünü aktarır. Tüm bu düşüncelerden farklı olarak o, kadın peygamberin varlığını kabul edip etmediğine dair fikir beyân etmeyerek itidalli bir yol seçer ve e*ğer hadis/haber doğru ise ister kadın olsun ister erkek olsun bütün nebî ve resûllere imân ettik değilse etmedik* şeklinde kanaâtini belirtir.[252]

Belirtilmelidir ki kadın peygamberin varlığını savunanlar, onların insanlar üzerinde tebliğ görevini üstlenici bir özelliği olduğunu savunmamaktadır. Konu hakkında Ebul'l Hasen e-Eş'arî, mezhep içinden sıyrılarak kadın peygamberin varlığını delillendirmeye çalışmıştır. O Eş'ariyye'nin içinde yalnızlaşmasına rağmen Sâlimî ile ortak görüşü yakalamıştır. Nitekim Sâlimî de Hanefî-Mâtürîdî çizgisinden ayrılarak kadın peygamber konusunda Eş'arî'ye yaklaşmıştır. Ve Eş'arî'ye dair genel tavrı olan eleştiri metodunu bu konuda kullanmamış ve onun hakkında olumsuz bir fikir beyân etmemiştir.

5. NÜBÜVVETİN SÜRESİ

Peygamberlerin Allah'tan vahiyle aldıkları risâlet görevinin onlara sadece bu dünya için mi verildiği yoksa öldükten sonra da elçilik görevlerinin devam mı ettiğine dair düşünceler kelâmcıların ele aldığı nübüvvet konuları arasındadır. Elçilik görevi süresinin ölümün yanı sıra günah ile de bitip bitmeyeceği konu başlığı altında incelenmiştir.

Herhangi bir nedenden ötürü nübüvvet görevi verilen peygamberden bu vazifenin alınması nübüvvetin süresinin sona erdiği anlamına gelmektedir. İslâm âlimleri risâlet görevi verilen peygamberin hiçbir şekilde büyük günah işlemeyeceğini, bunun risâlete aykırı olduğunu söylemişlerdir. Peygamberin vefatı ile nübüvvetin sona ermesinin mümkün olup olmaması ise tartışma konusudur.

Mütekaşşife (Kerrâmiyye'nin alt kolu), peygamberlerin vefat etmeleri ve günah işlemeleri ile kendilerine verilen risâletin düşeceğini söylemektedir. Sâlimî ise

[252] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 236.

böyle bir fikrin küfre sebebiyet vereceğini iddia eder. Ehl-i Sünnet'in ne ölüm ne de günah ile risâletin düşmeyeceği fikrine sahip olduğunu aktarır. O, konuya dair yaklaşımıyla kendisinin de bu mezhebin görüşüyle uyumlu olduğu izlenimini pekâlâ verir.

Sâlimî'nin Eş'ariyye'yi Ehl-i Sünnet içerisinde zikretmeyip ona eleştirilerde bulunmasına dair tutumunu nübüvvetin süresi konusunda da görmekteyiz. Ona göre Eş'ariyye, nübüvvetin günah işlemekle sona ermese de[253] ölüm ile nihayete ereceği görüşüne sahiptir. [254] Sâlimî, bu görüşün büyük bir hata olduğunu iddia eder. Ve şu sözleriyle açıklar:

> Eğer nübüvvetin zâil oluşu günahla câiz olursa imân ve küfür arasında fark kalmaz. Çünkü nebîlere imân etmemek küfre götürür. Nebîyi inkâr eden de kâfir olur. Ve bir şahsa hem nebî olduğu için imân şartı hem de nübüvvetten tecrit edildiği için inkâr etme zorunluluğu gerekir. Bir günde tek bir şahsı defalarca inkâr ve tasdik etmek gerekir ki bu da imkânsızdır.[255]

Nübüvvetin hiçbir şekilde peygamberden tecrit edilmeyeceğini düşünen Sâlimî, nübüvvetin ölümle son bulacağına dair öne sürülen fikirleri çürütme iddialarına ekleme yapar. Ona göre nübüvvetin ölümle ortadan kalkacağı düşüncesi, peygamberin tebliğ görevinin ve hakikate dair hükümlerin açıklayıcısı olmadığı yorumunu yapmaya sevk eder. O, *Uyku ölümle kardeştir* hadisini peygamberlerin ölüm ile nübüvvetten azledilmeyeceği görüşüne delil getirir. Peygamberler nasıl ki ölüme benzeyen bir durum olan uyku ile nübüvvetten tecrit edilmiyorsa vefât ettiğinde de bu görevinden azledilmez. Bir başka delili ise peygamberler vefât etse de onlara imân zorunluğu olduğu görüşüdür. Peygamberlere vefatlarından sonra da imân etmemiz gerekiyorsa o halde onlar, ölümle bu görevlerinden tecrit edilmemişlerdir. Bu sebeple Sâlimî'ye göre ölümden önce peygamberlere imân etmemiz nasıl vacipse

[253] Gazzâlî'ye göre, mûcize sözdeki doğruluğa dayanmaktadır. Buna muhalif her bir olay, mûcizenin aslına zarar verir. Fillerdeki yanılma ise ne mûcizeyi ne de nübüvveti ortadan kaldırır. Gazzâlî, **Hak Yolunun Esasları**, s. 133.
[254] Sâlimî**, et-Temhîd**, s. 175.
[255] Sâlimî**, et-Temhîd**, s. 175.

öldükten sonra da imân etmek öyle vaciptir.[256] Allah Kur'ân-ı Kerîm'inde *(Allah'ın elçisi ve müminler) Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine imân ettiler*.[257] buyurarak öldükten sonra da resûllerine imân edilmesini emretmiş, ölmüş veya diri ayrımı yapmamıştır.[258] Bu nedenle her şartta imân edilmesi emredilen peygamberlerin ölümle nübüvvetten azledilmeyeceği düşüncesini kanıtlamış olmaktadır. Vefatıyla birlikte inanan bir kimsenin imânı gitmiyor ve o kimse mümin vasfından sıyrılmıyorsa bir peygamberin de vefatıyla beraber peygamberlik görevinden tecrit edilmemesi gerekmektedir. [259]

Eş'arîler'e göre Hz. Peygamber'in vefatından sonra risâleti devam etmezken, Mâtürîdîlere göre devam etmektedir.[260] Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olarak zikredilen Ebu'l Hasen el-Eş'arî, peygamberlik, elçilik, nebîlik, resûllük nitelemesini insanlarda bulunan bir sıfat değil onlara özel bir hüküm olarak değerlendirmiştir. Bu değerlendirmenin neticesinde o, peygamberlerin vefâtı ile elçilik görevlerinin kesildiğini ve kendilerine verilen bu hükmün kalktığını ifade etmektedir.[261]

Peygamberlerin risâlet sonrası günah işlemeyeceği konusunda Sâlimî ve Eş'arî benzer düşünceleri paylaşmışlar ve nebîlerde var olan ismet sıfatı sebebiyle peygamberlik görevinin günah ile ortadan kalkamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Ancak bu mesleğin ölüm ile sona ermesi[262] hususunda Eş'arî olumlu fikir beyân ederken Sâlimî, onun bu fikrini eleştirel tavırla ele alarak reddetmiştir. Sâlimî'nin yaklaşımına göre nasıl ki bir kişi ölümden sonra vasıflandığı bir durumdan tecrit edilmiyorsa peygamberler de kendilerine verilen bu vasıftan sıyrılmamalıdır. Ancak peygamberlerin tebliğ görevinin bu dünya ile sınırlı olduğu düşünülürse Eş'arîler'in düşüncesiyle peygamberlerin vefatı ile elçilik görevlerinin sona erdiğini söylemek mümkün olmaktadır.

---

[256] Sâlimî**, et-Temhîd**, s.176.
[257] Bakara 2/285.
[258] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.176.
[259] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 263.
[260] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı** s. 66.
[261] Ebu'l-Yüsr r Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan yay., 1994, s. 321.
[262] Ebu Mansur Abdülkâhir Tahir b. Muhammed Temîmî el-Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995, s. 210.

6. SON PEYGAMBER HZ. MUHAMMED

Hz. Âdem'in ilk peygamber, Hz. Muhammed'in de son peygamber olduğu kitap ve onu destekleyen sünnet ve icmâ ile sabittir. Fakat bazı âlimler, Hz. Îsâ'nın yeryüzüne yeniden geleceğine dair vârid olan birtakım hadislerden yola çıkarak son peygamberin Hz. Muhammed olduğunu ancak kıyamete yakın Hz. Îsâ'nın nüzul edeceğini iddia etmişlerdir.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, akıl sahibi her insanın Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu ve peygamberliğinin halâ devam ettiğini bilmesi gerektiğini iddia eder. Ona göre O'ndan sonra Hz. Îsâ dışında hiçbir nebî gelmeyecektir. [263] Hz. Îsâ'nın gökyüzünden nüzul edip Hz. Muhammed'e tâbi olacağı hususunda ittifak olduğunu söylemiştir. Ona göre Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'e tâbi olmasının sebebi şeriatının neshedilmiş olmasıdır. Sâlimî, Hz. Îsâ'nın şeriat sahibi bir resûl olduğunu nüzulünden sonra ise şeriatsız bir resûl olarak geleceğini söyler.[264] Bu düşüncesi ile resûl-nebî ayrımı yaparak Hz. Muhammed'in vefatıyla resûllük makamının bittiğini ancak nebîlik makamının devam ettiğini iddia eder. Ona göre nebîlik makamının devam etmesinden ötürü Hz. Îsâ, nebî olarak yeniden gelecektir. Sâlimî, Hz. Îsâ'nın Hz. Muhammed'in halifesi olacağını ve yeni bir şeriat getirmediği için ancak Allah'ın vahyetmesiyle başka bir hüküm koyabileceğini aktarır.[265] Ona göre bu durum Hz. Îsâ'nın Müslümanlara imam olma durumunu ispatlar.[266] Sâlimî, Hz. Îsâ'nın Hz. Peygamber'in şeriatına mutâbık, onu neshedici ve ona aykırı olmayan yeni bir vahiyle amel etmesinin câiz olduğunu düşünür.[267] Sâlimî'nin bu görüşü kendi içinde çelişmektedir. Nitekim resûllerin şeriat getirip nebîlerin ise vahiy aldığı düşüncesi ile Hz. Îsâ'nın resûl olduğu ve resûl olarak tekrar dirileceği söylenmelidir. Fakat onun yeni bir şeriat verilmeyip nebî olarak gönderilmesi, Sâlimî'nin resûl-nebî ayrımına muhalif düşmektedir. Hz. Îsâ'ya kitap verildiği hâlde Kur'ân'da nebî olarak

[263] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 236.
[264] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 184.
[265] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 184-185.
[266] Sâlimî, bazı kimselerin Hz. Îsâ'nın namazda imam olmasını câiz görmediğini bazılarının Mehdî'nin arkasında namaz kılacağını bazılarının ise Hz. Îsâ'nın mehdi olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Sâlimî, Hz. Îsâ'nın Mehdî'den daha üstün olduğunu söyler. Bu düşüncelerinden yola çıkarak Sâlimî'nin Mehdî anlayışını reddetmediği söylenebilir. bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 184.
[267] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 184-185.

anılmasından[268] dolayı böyle bir çıkarım yapmış olduğu söylenebilir desek de Hz. Îsâ'nın resûl olduğunu ve derece olarak üstün olduğunu savunduğunu bilmekteyiz. Bu nedenle böyle bir durumda Sâlimî'nin Hz. Îsâ'yı derece olarak daha alta indirdiğini söyleyebiliriz.

Ebu'l Hasen el-Eş'ari; *Deccal'ın çıkması ve İsa (a.s.)'nın inmesi Ehl-i Sünnet'in tasdik ettiği inanç esaslarıdır*. der.[269] Eş'ari, el-İbâne adlı eserinde ise, Hz. İsâ'nın diri olarak semaya yükseltildiğini ve yeniden dünyaya gönderileceğini bu konu hakkında ümmetin icmâsı olduğu görüşüne sahiptir.[270]

Eş'ariyye'ye mensup âlimlerden Bâkıllânî, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu kendisinden sonra peygamber gelmeyeceğini savunur. Bu düşüncesini Hz. Peygamber'in *Benden sonra nebî yoktur* hadisine ve *Muhammed sizin adamlarınızdan hiçbirinin babası değildir, fakat o Allah'ın elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah her şeyi bilmektedir.*[271] âyetine isnâd ederek delillendirir. Ona göre Hz. Muhammed'in son peygamber oluşu aklî ve naklî delillerle sabittir. O'ndan sonra peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin katlinin gerekli olduğunu söyleyerek dikkatleri üzerine celbeden düşüncesini aktarmış olur.[272]

Eş'arî kelâmcı Bağdâdî, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu *Benden sonra nebî yoktur*[273] hadisini delil getirerek iddiasını destekler. Bu hadisi inkâr edenin de küfre gireceğini söyler. O, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu iddia etmesine rağmen Hz. Îsâ'nın yeryüzüne inmesinin gerçekleşeceğini de kabul eder. Bu nüzûlün sebebinin ise Kur'ân'ı desteklemek amacıyla olduğunu ifade eder.[274]

---

[268] Meryem, 19/30.
[269] Ebu'l Hasen el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, C. II, s. 295.
[270] Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **el-İbâne an usûli'd-diyâne**, İstanbul, Gelenek yay., 2010, s. 115.
[271] Ahzâb, 33/40.
[272] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkıllânî, **Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil**, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's Sekâfiyye, 1987. s. 211-212.
[273] Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Buhârî, **el-Câmiu's-Sahîh**, thk. Muhibbiddin el-Hatib, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kâhire, el-Matbaatü's-Selefiyye, t.y., Enbiyâ, s. 50; Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureyşi el-Müslim, **es-Sahih**, İstanbul, Çağrı yay., 1992, İmâret, s. 44.
[274] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 161-162.

Gazzâlî genel İslâmî öğretiye uygun olarak Hz. Muhammed'den sonra vahiy kapısının kapandığını, vahyin kesilmesiyle de risâlet kapısının da kapandığını söyler. Ona göre din tamamlandıktan sonra resûl gönderilmesine ihtiyaç kalmamıştır.[275] Yine Gazzâlî, Hz. Peygamber'in son nebî olarak gönderildiğini ve kendinden önceki Yahûdi, Hristiyan ve Sabiiler'in şeriatlerini, ayın yarılması, parmaklarının arasından su çıkması gibi hissî mûcize delilleriyle nesh ettiğini söylemiştir.[276] Gazzâlî her ne kadar risâlet kapısının kapandığını söylese de ona göre ilhâm kapısı kapanmamıştır. İnsanların daima uyarılmaya ve yardıma ihtiyacı vardır. Her an vesveselere kapıldıkları ve şehvete düştükleri için, davet ve risâlete değil, ancak uyarıya muhtaçtırlar. Bu sebeple o, Allah (c.c)'ın mûcizevî nitelikte olan vahiy kapısını kapadığını, hayatın devamını kolaylaştırmak maksadıyla rahmetinin gereği ilhâm kapısını açık bıraktığını iddia etmiştir. [277]

Sonraki dönem Eş'arî âlimlerin düşüncelerine baktığımızda Âmidî'ye göre Allah Teâla, Kur'ân-ı Kerîm'i koruyacağını bildirmiş[278] bu ilâhî koruma ile Hz. Muhammed ile nübüvvetin tamamlandığına işaret etmiştir. Âmidî, Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamber gelmesini mümkün görmemektedir. Ona göre Hâtemü'n-Nebiyyîn ile nübüvvet kapısı bir daha açılmamak üzere kapanmıştır.[279] Teftâzânî'ye göre Hz. Muhammed son peygamberdir. Ancak Hz. Îsâ'nın ondan sonra geleceği hadislerde bildirilmiştir. Hz. Îsâ, yeniden geldiği takdirde Hz. Muhammed'e tâbi olacaktır çünkü şeriatının hükmü kaldırılmıştır. Hz. Îsâ'ya vahiy gelmeyecek ve o, ayrı bir hüküm ortaya koymayacaktır. Hz. Muhammed'in halifesi olarak Müslümanlara imam olacaktır.[280]

Kur'ân'da Hz. Muhammed'den sonra herhangi bir peygamber gelmeyeceğine dair bilgi gelse de hadislerde Hz. Îsâ'nın nüzul edeceğine dair bilgi verilmesi gerek Sâlimî'nin gerekse Eş'arî âlimlerin bu konuda ittifak etmesini sağlayarak nüzulün

[275] Gazzâlî, **er-Risâletu'l-Ledûniyye,** s. 93-96; Ebu Hamid el-Gazzâlî, **İhyâ-u ulûmi'd-dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir yay., 1974, s. 109.
[276] Gazzâlî, **Kavâidü'l-akâid,** s. 213-214.
[277] Gazzâlî, **er-Risâletu'l-Ledûniyye**, s. 96.
[278] Hicr, 15/9.
[279] Âmidî, **Ğâyetu'l-Merâm**, s. 360.
[280] Teftâzânî, Hz. Îsâ'nın Mehdî'den daha üstün olduğu için Hz. Îsâ'nın Müslümanlara imam olacağını ve Mehdî'nin de ona uyacağını aktarır. Bkz. Sa'düddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah et-Taftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, trc. Talha Hakan Alp, 4. bsk., İstanbul, İFAV yay., 2017, s. 287.

kabulüne yanaştırmıştır. Sâlimî, Hz. Îsâ'nın nüzûl edeceğine dair delillerini resûl ve nebî ayrımına bağlayarak ispatlamaya çalışmıştır. Bağdâdî ise Kur'ân ile bağlantı kurarak Kur'ân'ı desteklemek üzere ineceğini iddia etmiştir.

İKİNCİ BÖLÜM
MÛCİZE VE KERAMET

1. MÛCİZE

Mûcize, sözlük anlamıyla *bir şeye güç yetirememek* manasındaki *acz* kökünden türemiş bir isimdir. Kur'ân'da mûcize kelime olarak yer almasa da *âciz kalmak, güçsüz bırakmak, Allah'ın âyetlerini yalanlamak amacıyla yarışmak* manasında acz kökünden fiil ve sıfat kalıplarıyla yirmi bir yerde geçmektedir. Kur'ân, peygamberler eliyle gerçekleşen olağanüstü olaylar için âyet (âyât) kelimesini kullanmıştır.[281]

Eş'arîler'in nübüvveti ispat için dayandıkları en büyük delil mûcizedir. Mûcize, peygamberin doğruluğunu tasdik eden tabiattaki kanunları aşan nitelikte ilâhî bir fiildir.[282]

1.1. Mûcizenin Özellikleri

Mûcize, Allah'ın kudretiyle peygamberlik iddiasında bulunan bir zâtın, bu iddiasında doğruluğunu ispatlamak amacıyla göstermeye muktedir olduğu olağanüstü olaylardır.[283] Mûcizeler insanlar için akıl üstü olaylar olması sebebiyle hayret vericidir. Fakat her hayret verici olay mûcize değildir. Bir şahsın âdete aykırı, akıllara durgunluk verecek şekilde gerçekleştirdiği olaya mûcize diyebilmemiz için birtakım özellikler barındırması gerekmektedir. Bu bağlamda Mûcizenin taşıması gereken özellikleri hakkında çeşitli fikirler öne sürülmüştür.

Mûcizenin özellikleri hakkında görüşlerini aktaran Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre mûcize şu özellikleri barındırmalıdır:

- Bir soru veya iddiadan sonra ortaya çıkmalı,

[281] Halil İbrahim Bulut, **DİA**, 2020, C. XXX, s. 348.
[282] Yavuz, "Eş'arîyye", s. 451.
[283] Saim Kılavuz, **İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, 25. bsk. Ensar yay., İstanbul, 2016, s. 241.

- Tüm yönlerden muhal (örn; bir kişinin aynı vakitte hem ölü hem diri olması gibi) olmamakla birlikte olağanüstü/normlara aykırı bir olay olmalı,
- İnsanları beceri sahibi olmalarına rağmen çabalarından sonra benzerini yerine getirmekten aciz bırakmalı,
- Tüm yönlerden muhal bir istek olmadığı sürece çeşitli şekillerde meydana gelebilmeli,
- Var olan şekliyle kalmayıp eski veya zıddına geri dönebilmelidir.

Sâlimî, ortaya konan olağanüstü olayın ancak bu maddeleri taşıdıktan sonra mûcize hükmünü alacağını ve iddia edilen olayın doğruluğunun ancak bu şekilde kanıtlanmış olacağını aktarır.[284]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî, Sâlimî'ye benzer şartlarla mûcizenin *nübüvvet iddiasından sonra meydana gelmesi, bir meydan okumanın akabinde olması, olağanüstü özellik barındırması, insanların benzerini yapmaktan âciz olması* şeklinde bazı özellikler barındırması gerektiğini söyler.[285]

Eş'ariyye ekolünün Ebu'l Hasen el-Eş'arî'den sonra önde gelen isimlerinden Bâkıllânî, bir eylemin mûcize olarak kabul edilmesi için dört şart bulundurması gerektiğini söyler. Ona göre, *yalnızca Allah'ın kudretinde olan fiillerden olması ya da diğer insanların benzerini getirmekten aciz olması şartıyla insan kudretinde olan bir eylem olması, olağanüstü olması, diğer insanların aynı eylemi/iddiayı ortaya koyan şahıs gibi yerine getirmekten aciz olması ve peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasına uygun gerçekleşmesi* şartlarını barındırdığı sürece bir olaya mûcize denilebilir.[286]

İbn Fûrek'e göre mûcizede olmazsa olmaz şart ispat ve meydan okuma (tehaddi) dır.[287] Eş'ariyye ekolünün bir diğer âlimi Bağdâdî, bir durumun mûcize

[284] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 162,163.
[285] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 176-177.
[286] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, çev. Adil Bebek, İstanbul, Rağbet yay., 1998, s. 77, 78.
[287] İbn Fûrek, **Kitabu'l-Hudûd fi'l-Usûl**, Muhammed Süleymanî (thk.), Beyrût, Dâru'l-Garbi'l İslamî, 1999, s. 130-131.

sayılabilmesi için *Allah'ın fiili olduğunu belli etmesi, mûcizeyi ortaya koyan kişiye -bunu yapamayacak şekilde- muhalif olması, aynısı veya benzerinin getirilememesi, iddia sahibinin doğruluğunu ortaya koyması, iddia edilen şeyin hemen akabinde gerçekleşmesi ve bu dünyada gerçekleşmesi* şartlarına bağlı kılmıştır.[288]

Eş'arî âlimlerden Cüveynî, mûcizenin şartlarını müstakil bir başlık altında ele almıştır. O bir fiil veya durumun, *Allah'ın fiili olması, peygamberin doğruluğuna delâlet etmesi, harikulade olması, elinde zuhur ettiği kimsenin iddiasını doğrulaması ve iddiadan önce meydana gelmemesi* özelliklerini taşıdığı takdirde mûcize olabileceğini savunmuştur.[289]

Gazzâlî, mûcizenin özellikleri hususunda diğer Eş'arî âlimlerle görüş birliği içinde olarak *harikulade özelliği taşıması, karşıdakine meydan okuyacak cinsten olması, Allah'ın fiili olması, meydan okuma özelliğine sahip olması, iddia sahibinin iddiasına mutabık olması, bir başkasının benzerini getirmekten aciz kaldığı bir fiil olması* gerektiğini söyler.[290]

Mûcizenin özellikleri hakkında Eş'arî âlimlerin ve Sâlimî'nin ortak görüşe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Eş'arî âlimler, Allah'ın kudretinde bir fiil olması ve iddiaya uygun gerçekleşmesi şartını, Sâlimî ise çeşitli şekillerde meydana gelmesi ve eski haline veya zıddına dönme şartını ilave etmiştir. Ayrıca Bağdâdî, mûcizenin dünyada gerçekleşmesi şartının da mûcize için olmazsa olmazlar arasında zikretmiştir.

1.2. Mûcizenin Çeşitleri

Kelâm kitaplarında peygamberlerin ortaya koydukları mûcizeler keyfiyetine göre gruplandırılmıştır. *Hissî* ve *aklî* mûcize şeklinde olan tasniflemeye[291] bazı âlimlerin gaybî haberleri aklî mûcize kategorisinden çıkarıp yeni bir başlık altında ele

[288] Bağdâdî**, Usûlu'd-din**, s. 203.
[289] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 250-256.
[290] Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî**, Fıkhu's-Sîre-Resulullah'ın Hayatı,** çev. Resul Tosun, İstanbul, Risale yay., 2010, s. 49; Gazzâlî, **Kavâidü'l-akâid**, s. 215.
[291] Örn. bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, **Kitâbu't-Tevhîd**, 11. bs., çev. Bekir Toplaoğlu, İsam yay. 2017, s. 202; Râğıb Isfehânî, **Kitâbu'l- İ'tikâd**, thk. Cemal Muhammed Lokmân, Mekke, Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1406, s. 138.

almasıyla *haberî* mûcizeler bölümü eklenmiştir. Böylelikle mûcize çeşitleri hissî, aklî ve haberî mûcize şeklinde kelâm kitaplarında yerini almaya devam etmiştir. Mûcize türleri kelâm kitaplarında konusu, gayesi, tabiat kanunları, inkarcıların istekleri, tehaddî özelliği, kudreti vb. şekilde farklı başlıklar altında ele alınmıştır.[292] Biz burada mûcizeleri genel başlık altında ele alıp konusuna göre mûcize türlerini vermekle iktifâ edeceğiz.

Ebu'l Hasen el-Eş'arî, peygamberlerin peygamberlik iddiasının tasdikinde en kuvvetli dedilin mûcize olduğunu söylemektedir. O, mûcizeyi hissî ve aklî olmak üzere iki kısıma ayırmıştır.[293] Bu nedenle konunun tasniflenmesinde Eş'arî'nin sınıflandırması baz alınacaktır.

1.2.1. Hissî Mûcizeler

Hissî mûcizeler, duyu organlarıyla hissedebilen, Allah'ın izni ve iradesiyle tabiat kanunlarını değiştiren ilâhi fiillerdir.[294] Hz. Muhammed'den önceki peygamberlerin gösterdikleri hissî mûcizeler, Kur'ân-ı Kerim'de anlatıldığından[295] ötürü var oluşlarında şüphe barındırmamaktadır. Hissî mûcizeler, elinde gerçekleşen peygamberin yaşadığı zaman ve mekânla mukayyettir.[296] Doğaüstü olarak meydana geldiklerinden o esnada insanların ya iman etmesine ya da inkâr ederek helak olmasına sebep olur. Hissî mûcizeler, kendisiyle ortaya çıkan peygamberin döneminden sonra, nesillerin tevatür derecesinde aktarımına binâen haberî mûcizeler kategorisinde değerlendirilir.

Her devrin öne çıkan özelliğine binâen Allah tarafından peygamberine nübüvvetini ispat sadedinde mûcize verildiği bilinmektedir. Hz. Mûsâ'nın kavmi sihirde usta olduklarından Hz. Mûsâ'ya asâ mûcizesi, Hz. Îsâ'nın kavmi tıp ilminde mâhir olduklarından Hz. Îsâ'ya ölüleri diriltme mûcizesi, Hz. Muhammed'in kavmi

[292] Detaylı bilgi için bkz. Halil İbrahim Bulut, **Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2001, s. 30.
[293] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 178.
[294] Bekir Topaloğlu vd., **İslâm'da İnanç Esasları**, 21. bsk., İstanbul, Çamlıca yay., 2014, s.156.
[295] Örn. bkz. Hz. İsa'ya gökten bir sofra ikramı Mâide, 5/112-115, Hz. Musa'nın asâsı ve elinin beyaz ışık vermesi A'râf, 7/107-108.
[296] Halil İbrahim Bulut, Mûcize, **DİA**, 2020, C. XXX, s. 349

belâgatta iyi olduklarından onlara da Kur'ân-ı Kerîm mûcizesi verilerek inkarcılar aciz bırakılmıştır. Bu nedenle Hz. Muhammed'e verilen aklî mûcize olan Kur'ân'ın dışında hissî mûcizelerin verilip verilmediği tartışma konusu olmuştur.[297]

Yukarıda zikredilen örnekleri Ebû Şekûr es-Sâlimî de ele almış, her peygamberin kendi kavminin öne çıkan özelliği ile onları hayrete düşürecek mûcize gösterdiğini söylemiştir. Bu durumu, mûcizenin beceri sahibi olsa da insanların benzerini getiremeyecekleri özelliğine delil saymıştır. O, Hz. Muhammed'in okuma yazma bilmiyor olmasına rağmen üstün bir belâgata sahip Kur'ân ile desteklenmesinin mûcize olduğuna değinmiştir. Sâlimî, mûcizenin farklı çeşitlerde meydana geldiğini savunmuştur. Örnek olarak Hz. Mûsa'ya asâsı ile ellerinin beyaz ışık verme, denizi yarma, kuru taştan bol su çıkarma mûcizesine ilâveten levhalar ve Tevrat verildiğini söylemiştir. Hz. Îsâ'da da aynı örneğin olduğunu söyleyerek bir peygamberin elinde farklı çeşitlerde mûcizeler gerçekleşebileceğini savunmuştur. Bunlara binâen Hz. Muhammed'e Kur'ân mûcizesinin yanı sıra ayın yarılması, kütüğün ağlaması, taşların elinde tesbih etmesi, az olan yemeğin duasıyla bereketlenmesi, ağacın yerinden ayrılıp yanına gelmesi ve geri yerine dönmesi gibi mûcizelerin de kesin olarak verildiğini iddia etmiştir.[298] Böylelikle Sâlimî'nin, Hz. Muhammed'in de hissî mûcizeler göstermesini kabul ettiğini, bu mûcizelerin hangileri olduğunu açıkladığını söyleyebiliriz.

Hz. Muhammed'den önceki peygamberlere hissî mûcizelerin verildiği konusunda Eş'arî âlimler arasında görüş birliği mevcuttur. Çoğunun Hz. Muhammed'e de hissî mûcizeler verildiği ancak bunların bazının âhâd haber olarak nakledildiği için delil olma açısından şüphe barındırdığı fikrine sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Ebu'l Hasen el-Eş'arî, Hz. Peygamber'in asıl mûcizesinin Kur'ân olduğunu belirtmesine karşın kendisine isnat ettiği birtakım hadiselerle hissî mûcizeler de gösterdiğini delillendirmiştir. Hz. Peygamber'in az yemekle çok insanı doyurması, parmaklarının arasından çıkan su ile insanların ve hayvanların susuzluğunu gidermesi,

[297] Özellikle son iki asırda bu hususla ilgili tartışmaların nispeten yaygınlaştığını söyleyebiliriz. bkz. Bilal Atik, **Kur'ân'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mûcize Olgusu**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Ankara, 2018, s. 94.
[298] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.163-166.

önüne getirilen etin zehirli olduğunu haber vermesi, ayın ikiye yarılması, ağacın yerinden ayrılarak yanına gelmesi şeklinde hissî mûcizelerle de desteklendiğini belirtmiştir.[299]

Eş'arî âlimlerden Bâkıllânî, Kur'ân'ın mûcize olduğuna dair meseleleri ele almak üzere müstakil bir eser[300] te'lif etmesi onun Kur'ân'ın mûcizeliğine ne denli ehemmiyet verdiğini göstermektedir. O, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin Kur'ân üzerine binâ edildiğini ancak Kur'ân dışında da bazı hissî mûcizelerinin olduğunu söylemiştir. Ne var ki o, hissî mûcizelerin mütevatir olarak ulaşmasının yanı sıra âhâd ile de naklolduğunu bu sebeple bazı hissî mûcizelerin içinde şüphe barındırdığını belirtmiştir. Ona göre Kur'ân, meydan okuması devam eden mütavatir yoluyla ulaşmış bu sebeple Hz. Muhammed'e verilmiş en büyük mûcizedir.[301] İbn Fûrek de Bâkıllânî ile benzer görüşlere sahip olarak, Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mûcizelerin hiçbirinin tevatür derecesine ulaşmadığını ancak söz konusu rivâyetlerden hareketle mânevî tevatüre ulaşmış olduğunu iddia etmektedir.[302]

Bâğdâdî de Kur'ân'ın mûcizeliğine verdiği önemin yanı sıra Hz. Peygamber'e ait birtakım hissî mûcizelerin varlığını kabul etmiştir. O, ayın yarılması, az bir yiyecekle birçok kimsenin doyması, Hz. Peygamber'in parmakları arasından ordunun abdest alması için suyun akması, taşların elinde tesbih etmesi, hurma kütüğünün inlemesi, ağaçların emriyle yer değiştirmesi gibi Hz. Peygamber'e atfedilen mûcizelerin varlığından bahsetmiştir.[303]

Cüveynî, hissî mûcizeleri kabul edip ileride değinileceği üzere bu mûcizelerin velînin kerameti olabileceğini kabul eden bir Eş'arî âlimdir. Ayrıca ona göre olağanüstü bir olayın bir peygamberden sonra başka bir peygamberin mûcizesi olarak meydana gelmesi mümkündür. Böylelikle o, Hz. Mûsa'nın denizi yarması ve asâsının yılana dönüşmesi, Hz. İsâ'nın ölüyü dirilmesi mûcizesinin Hz. Muhammed'in elinde

[299] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 179.
[300] bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1997, s. 8.
[301] Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s. 8.
[302] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,**, s. 178; Cüveynî, **el-İrşâd**, s.296.
[303] Bağdâdî, **Usûlu'd-dîn**, s. 182.

de gerçekleşmesini mümkün görmektedir.[304] Cüveynî, Hz. Peygamber'in Kur'ân dışında ayın yarılması, dilsiz bir kimseyi konuşturması, parmaklarının arasından suyun akması, taşların tesbih etmesi, az miktardaki yemeğin çoğalması gibi sayılamayacak derecede çok mûcizesi olduğunu iddia eder. Ancak ona göre Kur'ân'da belirtilmesinden dolayı ayın yarılması mûcizesi dışındaki hissî mûcizeler tevâtüren sabit değildir. Bu tür mûcizelerin kesin bilgi ifade etmesi onların çokça rivâyet edilmesindendir.[305]

Gazzâlî, nübüvvetin ispâtı açısından Kur'ân'ın diğer mûcizelerden ayrı bir konumda olduğunu belirtmiştir. O, ayın ikiye yarılması mûcizesine değinerek Hz. Muhammed'in hissî mûcizelerinin olduğunu kabul etmiştir. Fakat Gazzâlî, diğer peygamberlere verilen hissî mûcizeleri de ele alarak (Hz. Mûsa'nın asâsının yılana dönüşmesi gibi) bu tür mûcizelerin öncelikli yol olmadığını söylemiştir. O, bu mûcizelere onu destekleyen sayısız miktardaki diğer dış etkenlerden bağımsız olarak bakıldığında bunların bir sihir veya hayal olduğunun zannedilebileceğini söylemiştir.[306] O, diğer peygamberlere verilen mûcizelerin o devirde kaldığını onlarla uğraşmanın günümüz için faydasının o zamanki gibi olmadığını açıklamıştır.[307] Böylelikle Gazzâlî, Hz. Muhammed için hissî mûcizelerin varlığını kabul etmiş fakat nübüvveti ispât sadedindeki mûcizelerin tevatür yoluyla ulaşan zorunlu bilgi sağlaması gerektiğini düşündüğünden Hz. Muhammed'e en güçlü mûcize olarak Kur'ân'ın verildiğini belirtmiştir.[308]

Müteahhirûn Eş'arî âlimlerinden Fahreddin Râzî, Hz. Muhammed'in Kur'ân-ı Kerîm'den başka birçok mûcizesi olduğunu söyleyerek mûcizeleri hissî ve aklî olmak üzere ikiye ayırmıştır. O, hissî mûcizeleri de gruplandırarak üçe ayırmıştır: Zâtı dışındaki durumlar, zâtındaki durumlar, sıfatlarındaki durumlar. Ayın yarılması, parmakları arasından su fışkırması, az yiyecekle çok kişiyi doyurması gibi mûcizeleri zâtı dışındaki; omuzlarının arasındaki nübüvvet mührü gibi yaratılışından peygamber

[304] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 257-258.
[305] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 284; Râzî**, el-Muhassal**, s. 231; Sonraki dönem Eş'arî âlimi Âmidî, hissî mûcizelerin büyük topluluklar tarafından nakledildiği için tevatür derecesine ulaştığını bu sebeple âhâd haber hükmünde olmadığını söylemiştir. Bkz. Âmidî, **Ğayetü'l-Merâm**, s. 357.
[306] Gazzâlî, **El-Münkız,** s. 99-100.
[307] Gazzâlî, **Fıkhu's-Sîre**, s. 53.
[308] Gazzâlî, **El-Münkız,** s. 100-101.

olduğunu işaret edenleri de zâtındaki mûcize kategorisi altında ele almıştır. Sıfatlarındaki durumlar başlığı altında ise Hz. Muhammed'in şahsi özellikleriyle alakalı daha çok O'nun ahlakına taalluk eden vasıflarını ele almıştır.[309] Her ne kadar Hz. Muhammed'in bir beşerin sahip olamayacağı nitelikte bir ahlaka sahip olduğu net olsa da ahlakî vasfın olağanüstü değil tabiat kanunları çerçevesinde açıklanabilecek konu olmasından dolayı bu hususun aklî mûcizeler içinde değerlendirilmesi daha uygun görülmektedir.[310] Cürcânî'ye göre ise nübüvvetin en önemli kanıtı mûcizedir. Hz. Muhammed'in nübüvvetinin en önemli delili de Kur'ân-ı Kerîm mûcizesidir.[311] Cürcânî, ayın yarılması hâdisesine değinerek bunun bir meydan okuma olduğunu bu nedenle mûcize olarak ele alınması gerektiğini söyleyerek Hz. Muhammed için hissî mûcizenin varlığını kabul etmiştir.[312] Hatta Hz. Peygamber'in az yiyecekle çok kişiyi doyurması örneğinin çok kez vukû bulduğunu dile getirmiştir.[313]

Sâlimî ve Eş'arî âlimler Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin Kur'ân olduğunu belirtmelerine rağmen diğer peygamberlere verilen mûcizeler gibi Hz. Peygamber'e de hissî mûcize verildiğini söylemiş ve bu mûcizelerin neler olduğunu izah etmişlerdir.

1.2.2. Aklî ve Haberî Mûcizeler

Aklî mûcizeler, insanların akıl yürütme gücüne hitap eden, onları düşünmeye, anlamaya ve akıl etmeye sevk eden delillerdir. Peygamberlerin güvenilir, doğru sözlü, temiz ahlâk sahibi olmaları, getirdikleri vahyin metninin lafız ve muhteva bakımından erişilmez olması aklî mûcize kapsamına girmektedir. Aklî mûcizeler, belirli bir zaman ve mekânla sınırlı değildir.[314]

Hz. Peygamber'in dinî ve dünyevî işlerinde asla yalan söylememesi, nübüvvet öncesi ve sonrasında çirkin davranışlar göstermemesi, karşılaştığı zorluklara

[309] Fahreddin er-Râzî, **el-Erbaîn fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l Ezheriyye, 1986, C. II, s. 87-89; Eş'arî, **Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa**, s. 114.
[310] Faruk Sancar, **Kelam Ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin Er-Râzî Ve İbnü'l-Arabî Örneği**, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 2010, s. 125.
[311] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf,** s. 446.
[312] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 472.
[313] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 478.
[314] Halil İbrahim Bulut, Mûcize, **DİA**, 2020, C. XXX, s. 349

sabırla cevap vermesi, cömert olması, güzel ahlaklı oluşu O'nun aklî mûcizelerindendir.[315]

Haberî mûcizeler ise peygamberlerin geçmiş ve gelecekle ilgili verdikleri bilgilerin doğruluğuna dair bir mûcize çeşitidir. Allah'tan doğrudan veya melek aracılığıyla aldıkları vahiylere dayanarak verdikleri haberlerden oluşmaktadır.[316] Bu konu başlığı altında aklî ve haberî mûcize olan Hz. Muhammed'e verilen en büyük mûcize olarak Kur'ân'ın mûcizeliğine değinilecektir.

1.2.2.1. Kur'ân'ın Mûcizeliği

Hz. Muhammed'e verilen en büyük mûcizenin Kur'ân olduğu hususunda âlimler arasında görüş birliği mevcuttur. Bazı kelâmcılar Kur'ân'ın kendine ait özellikleriyle diğer peygamberlere verilen mûcizelerden de daha üstün olduğunu savunmuşlardır.[317]

Ebû Şekûr es-Sâlimî, Hz. Muhammed'e verilen kat'i ve en büyük mûcizenin aklî mûcize yani Kur'ân olduğunu söylemektedir. Ona göre Kur'ân on iki manada mûcizevî özelliğe sahiptir:

1. Lafızlardaki nazmıyla; Kur'ân'ın nazmı şairlerin nazmı gibi kesik, insanların sözleri gibi de fasıllı değildir. Bilakis Kur'ân, normalden farklı bir nesre, tabiat üstü bir nazma sahiptir.
2. Dil olarak; Kur'ân Arapça ile birlikte birçok dilin ve Arapça'nın Kureyş lehçesi dışından farklı lehçelerin toplamıdır. Ve O'nda hiçbir şekilde noksanlık yoktur.
3. Lafızlardaki kısalık ve îcâz oluşuyla; Kur'ân, az bir kelâmın altında çok mana barındırır.
4. Manada herhangi bir kusur olmaksızın mecazlar ve örtülü kelimeler sık kullanılmıştır.

[315] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 480.
[316] Topaloğlu vd., **İslâm'da İnanç Esasları**, s.158.
[317] Gazzâlî, Kur'ân'ın nübüvveti ispat sadedinde en büyük mûcize olduğunu savunmuştur. Bkz. Gazzâlî, **El-Münkız,** s. 99-101.

5. Lafızlarda takdîm, te'hir, kesme, detaylandırma mevcuttur. Kur'ân bu özelliğine rağmen manada üstün bir tertibe sahiptir.
6. Kıraâti Seb'a; Kur'ân, yedi kıraâtte değişiklik gösterse de mana ve hükümlerdeki birliği ile mûcizedir.
7. Mecaz yoluyla kullandığı lafızların hiçbir eksiklik olmadan hakiki manaya taalluk etmesidir.
8. Lafızlar arasında birlik ve uygunluk mevcutken mana ve hükümlerde ayrılık vardır.
9. Anlamaya yakınlaştırıp beyân ve idrakte zorlandırır.
10. Bilinen ve kolay kelimeleri olmasına karşın barındırdığı müteşâbihlerle zihin algılamada zorluk çeker.
11. Değişim, dönüşüm, ekleme, eksiltme, karşıtlık oluşturmaya karşı kudretleri yoksun bırakır.
12. Kâinât ve gayb âlemine yönelik bilgiler vererek açıklar.[318]

Sâlimî, Kurân'ın mûcize olduğuna dair yukarıda verdiğimiz özellikleri zikrettikten sonra Kur'ân'da geçen bazı ayetleri delil sayarak insanların Kur'ân'ın benzerini getirmeye çalışsalar da bunda başarılı olamayacağını, Kur'ân'ın fesahat ve belâgatte üstün bir güce sahip olduğunu söylemiştir.[319]

Sâlimî, Kur'ân'ın nazım ve mana yönünden mûcize olduğunu müstakil bir başlık altında ele almıştır. O, bazı âlimlerin Kur'ân'ın mana olarak bazılarının ise lafız olarak mûcizeliğini iddia ettiğini söylemiş ve bu düşünceleri reddetmiştir. Ona göre Kur'ân, hem nazım hem mana yönüyle mûcize olarak gelmiştir. Kur'ân'ın sadece manada mûcize olduğu söylenirse geçmiş kitapların da mûcize olduğu söylenir ki bu da doğru değildir. Ya da sadece kendine özel nazmında mûciz olduğu söylenirse Kur'ân anlamsız ve boş olur ki bu da muhaldir. [320] Sâlimî böylelikle Kur'ân'ın iki türlü mûciz olduğu delillendirmiştir.

[318] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 166-167.
[319] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 168; Ömer Sadıker, **Sâlimî'nin Kelâm Anlayışı**, s. 249-250.
[320] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 168.

Kur'ân'ın yedi kıraâtinin de lafız ve mana olarak mûcize olup olmadığı tartışma konusudur. Sâlimî, ümmetin gerek namazda gerek namaz dışı okumada yedi kıraâtin câiz olduğu konusunda birleştiğini, bunların mütevatir olarak geldiğini ve birini inkâr edenin kâfir olacağını söylemektedir.[321] O, Allah'ın harf ve seslerden münezzeh olduğunu, bu kıraatlerden hiçbiri olmaksızın ve herhangi bir dil ile konuşmaksızın kelâm ettiğini, emriyle Cebrâil'in peygamberlere kendi dilleriyle, Hz. Peygamber'e de Kur'ân'ı yedi kıraâtte aktardığını belirtmektedir.[322] Muhammed b. Hasan eş-Şeybâni ile Şafiî, Kur'ân'ın yedi kıraâtle sınırlı olduğunu bu sebeple namazda indirilen lügat dışında başka bir dille okunmasının câiz olmadığını; Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, Kur'ân'ın bütün dillerde mûciz olduğunu bu nedenle diğer diller ile namaz kılmanın câiz olduğunu savunmuştur.[323] Bunun nedeni Ebû Hanîfe'ye göre altında çokça mana barındıran lafzın yeterliliği; diğer ikisine göre (Şeybânî ve Şafiî) lafzın, nazmın ve tertibin bir arada olması şartıdır.[324]

Eş'ariyye'ye göre Kur'ân, söz dizilimi ve etkileyiciliğiyle mûcize hükmündedir. Kur'ân-ı Kerîm'deki mûcize, insanların benzerini getirememesi ve gaybdan haberler vermesi sebebiyledir.[325] Gazzâlî, vahyin indiği zamanlarda Araplar'ın Kur'ân'ın akıcılığını inkâr etmemesinin ve inkârcıların çaba sarf etseler de benzerini getirememesinin Kur'ân'ın bir mûcizesi olduğunu söylemektedir.[326]

Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'ye göre, peygamberlerin mûcizeleri, gönderildiği kavmin usta olduğu özelliğine göredir. Hz. Peygamber'in de bu sebeple en büyük mûcizesi, Kur'ân-ı Kerim'dir. Çünkü O'nunla kavminin mâhir belâgatçılarına meydan okuyarak onları aciz bırakmıştır.[327] Ne var ki Eş'arî, insanların Kur'ân'ın benzerini

[321] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 193.
[322] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 193-194.
[323] Ebû Hanîfe'nin bu konudaki fetvası önemlidir. Yine onun başka dile çevrilen Kur'ân'ın aynı isimle isimlendirilmesi gerektiği fikrinin altında yatan ana gaye tercüme nedeniyle kimliğinden bir şey kaybetmeyeceği düşüncesidir. Sâlimî, bu fikri savunanlar arasında Ebû Yûsuf'u ele alsa da Hanefî fakih Serahsî, Ebû Yûsuf'un bu düşüncenin aksine namazda başka dilde kıraat etmenin farzı yerine getirmeyeceği, nazım ve mana birlikteliği bakımından Kur'ân'ın mûcize olmasını savunduğunu iddia eder. bkz. Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, **Usûlu's-Serahsî**, 2c., Thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, y.y., Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1372, C. I, s. 281, 282.
[324] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 169.
[325] Gazzâlî, **el-İktisad**, s. 153.
[326] Gazzâlî, **el-İktisad**, s. 154.
[327] Ebu'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak el-Eş'arî, **Risâletü'ilâ ehl-i's-Sağr** Medine, Câmi'atu'l-İslâmiye, 1413, s. 95-97.

getirme kudretine sahip olduğunu ancak bu gücün onlardan kaldırıldığı için yerine getiremediğini düşünmektedir.[328]

Eş'arî, Kur'ân'ın ne kadarlık kısmının mûcize olduğu konusunda da minimum seviyede bir sûre veya Kevser sûresi uzunluğunda ayetler kadarlık kısmının mûcize olduğunu söyler.[329] O, Kur'ân'da *...benzerini getiremezler* şeklindeki âyetlerle Kur'ân'ın nazım, fesâhat ve mana yönüyle mûcize olduğunu ifade eder. Bu nedenle ona göre Kevser sûresi ve onun kadarlık ayetler de mûcize hükmündedir.[330]

İbn Fûrek, Kur'ân'ın mûcize oluşunu aklî mûcize kategorisinde değerlendirmiştir. O, *Aklî mu'cize olan Kur'ân-ı Kerim, okuduğumuz, yazdığımız, risaleti kabul eden veya reddedenlere karşı emirleri yaygınlık gösteren, icaz yönüyle meydan okuyan bir kitaptır*. diyerek Kur'ân'ın mûcize oluşuna dair fikirlerini açıkça beyân etmiştir.[331]

Bâkıllânî, Kur'ân'ın mûcize olduğuna dair müstakil bir eser yazmıştır.[332] O, Kur'ân'ın nazmı ile fesâhati ve gaybden haber vermesiyle iki yönden mûcize olduğunu söylemiştir. Ayrıca hem geçmiş kavimlerden hem de gelecekten tutarlı haber vermesiyle mûcizeliğini kanıtladığını aktarmıştır. Ona göre Kur'ân, geçmiş ümmetlere verilen hissî mûcizelerden (ölülerin diriltilmesi, asânın yılana çevrilmesi vb.) nazmıyla daha üstündür. Hissî mûcizeler, hileyle meydana geldiği yönünde muârızlarının itirazlarıyla muhatap olsa da Kur'ân, belâgatındaki mûcizelikle böyle bir itirazı kabul etmemektedir.[333] Bâkıllânî, bu nedenle sarfe teorisini[334] reddetmektedir. Her ne kadar Bakıllânî reddetse de Mûtezile, Eş'ârî ve Cüveynî bu görüşü savunmaktadır.[335] Ebû

[328] Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mûcize**, İstanbul, Marifet Yayınları, 1999, s. 207-208.
[329] Muzaffer Barlak, **Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkıllânî Ve Kâdî Abdülcebbâr Örneği**, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 2013, s. 154-155.
[330] Eş'arî, **Usûlü Ehli's-sünne,** s. 45; İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 178-179.
[331] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 178.
[332] Bkz. Bâkıllânî, İ'câzü'l-Kur'ân, s. 254.
[333] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bâkıllânî, **Kitabu'l-Beyân**, Beyrut, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958, s. 25.
[334] Kur'ân'ın ilk dönem muhataplarının belâgat olarak benzerini getirebilecek kabiliyette olmasına rağmen onların bu yeteneğinin Allah tarafından engellendiği görüşüdür. bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 140.
[335] Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mûcize**, s. 207-208.

İshak el-İsferâyînî de sarfe teorisini kabul eden âlimler arasındadır.[336] Onlara göre Kur'ân'ın i'câzının delilinden bir tanesinin de ilk muhataplarına, *Haydi benzerini getirin.*[337] misalindeki ayetlerle meydan okumasına rağmen onların buna güç yetiremeyip kendileri için daha kolay eylem olan savaşarak üstünlük kurmayı tercih etmiş olmalarıdır.[338]

Bâkıllânî, Kur'ân'ın i'câzının asgari miktarı hususunda Eş'arî'den farklı olarak en az bir sûre kadarlık kısmın mûcizeliğine kâfi geleceğini belirtmiştir. Fakat ona göre asıl amaç harflerin, kelimelerin sayıca eşit seviyeye getirilmesi değil, gayesine uygun mananın mûcizevî şekilde ortaya konulmasıdır.[339]

Bağdâdî, Kur'ân'ın belagâtının yanında gayb haberlerinden de etraflıca bahsetmesiyle çok yönlü mûcizevî yönünün olduğundan bahseder. O, Nazzâm'ın[340] Kur'ân'ın nazmında bir mûcizlik olmadığını yalnız gaybdan verdiği haberlerle mûcize olduğunu iddia ettiğini söyleyerek buna karşı çıkmıştır.[341]

Cüveynî, Hz. Muhammed'in en önemli mûcizesi olarak Kur'ân-ı Kerîm'i zikreder. Ona göre Kur'ân tevâtüren ulaşmış, üslûbundaki zenginlik ve Arapların konuşma usullerinden farklı olan nazmı itibariyle mûcizdir. Kur'ân'ın aciz bırakan yönü sadece nazmı veya sadece üslûp zenginliği değildir. Bu sebeple Kur'ân, her iki yönden de mûcizdir.[342] Ona göre Kur'ân'ın üslûb zenginliğini azaltmaksızın kıssaları anlatması, çeşitli konuların harikulade bir nazım ve üslûb birliği ile beliğ ifadeler içinde bütün yönleriyle uyumlu bir şekilde ele alması ve Arapların gerek gizli gerek açık şekilde belâgatını itiraf etmesi Kur'ân'ın üstün bir nazım ve belâgata sahip oluşunun delilleridir.[343]

---

[336] Mehmet Arıcı, **Seyyid Şerif El-Cürcânî'nin Nübüvvet Anlayışı**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2022, s. 127.
[337] Yûnus, 10/38.
[338] Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 63-65.
[339] Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s. 254
[340] Mûtezilî bir âlim.
[341] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 184..
[342] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 280.
[343] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 283.

Cüveynî, Kur'ân'ın nazım ve belâğat dışında iki farklı yönden daha mûciz olduğunu söyler. Birincisi; öncekilerin kıssalarını, semavî kitaplarda yer aldığı şekilde anlatmasıdır. Hz. Peygamber'in bu bilgileri öğreneceği bir kitabın ve tahsil edeceği bir ortamın olmaması O'nun doğruluğunu gösteren sağlam bir delildir. İkincisi ise Kur'ân'ın geçmiş ve geleceğe dair gaybî bilgilerden haber vermesidir. Kur'ân'ın gelecekten haber vermesi ve bu haberin Hz. Peygamber'in yaşadığı zamanda vukû bulması Kur'ân'ın mûcize oluşuna hüccettir.[344]

Gazzâlî, Hz. Peygamber'in mûcizesi olarak Kur'ân'ın en üstün derecede olduğunu kabul eder. Bazı âlimlerin tek mûcizesinin Kur'ân olduğu, meydan okumanın yalnızca Kur'ân ile gerçekleştiği düşüncelerine tamamen uymasa da onlara meylettiğini açıklar. Kur'ân'ın lafzî ve diğer yönlerden mûcize olduğunu söyler. Ona göre Kur'ân, meydan okumasıyla mûcizedir. Diğer kelâmlardan fesahatı ve balâgatıyla ayrılır ve bir benzeri getirilemeyecek derecede üstündür.[345] Ayrıca o, Kur'ân'ın mûcize bir kitap olmasının yanı sıra insanda yüksek kabiliyetleri uyandıran bir kitap olduğunu da ifade eder.[346]

Gazzâlî, Kur'ân'ın mûcizeliğinin diğer mûcizelerden farklı olmasına dikkat çekmiş, sebep olarak insânî, aklî ve sürekli özellik barındırmasını öne sürmüştür.[347] Ayrıca Gazzâlî, Hz. Peygamber'in gaybı bilmediği halde Kur'ân'da bazı gayb bilgilerini vermesinin de Kur'ân'ın mûcize oluşunun delili olduğunu açıklamıştır.[348] Ona göre ayrıca Hz. Peygamber'in okuma yazma bilmemesine ve kitaplarla haşır neşir olmamasına rağmen üstün meziyetlere sahip geçmiş ve gelecekten haber vermesi getirdiği kitabın mûcize olduğunu kanıtlar niteliktedir.[349]

Kur'ân'ın mûcize oluşu Sâlimî ve Eş'arî âlimler arasında tartışmaya kapalı bir şekilde kesinlik ifade etmektedir. Genel görüşe göre Kur'ân nazmı ve belâgâtıyla, karşıdakini âciz bırakmasıyla, tehaddi özelliğiyle bir aklî mûcizedir. Sâlimî'nin aksine bazı Eş'arî âlimler, Sarfe teorisini kabul ederek, inkarcıların Kur'ân'ın bir benzerini

[344] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 283-284.
[345] Gazzâlî, **Kavâidü'l-akâid,** s. 214.
[346] Gazzâlî, **Fıkhu's-Sîre**, s. 48-49.
[347] Gazzâlî, **Fıkhu's-Sîre**, s. 53.
[348] Gazzâlî, **Fıkhu's-Sîre**, s. 56.
[349] Gazzâlî, **Kavâidü'l-akâid,** s. 214.

getirememesinin onlarda buna dair bir kudretin yaratılmamasına bağlamışlardır. Onların bu düşüncesi, Yaratıcı'nın kelâmında değil, engellediği fiilde mûcize olduğuna dair fikri ortaya çıkarmaktadır. Bu da Kur'ân'ın nazmı ve belâgatıyla mûcize olduğu fikrine aykırı olmaktadır.

1.3. Mûcizenin Gerekliliği ve Nübüvvete Delil Oluşu

Nübüvvet iddiasıyla karşılaşan biri, aklî sorgulamasıyla Yaratıcı'nın varlığını ve akabinde bir rehber göndermesini ve gönderdiği elçinin doğruluğunu araştıracaktır. Kelâmcılar, Allah'ın insanlara elçi göndermesini hikmeti gereği aklen mümkün görmüştür. Peygamberlik imkân dahilinde olduğundan yalancı olanından gerçeğini ayırt etmek için, hak iddia edenin inkarcılara meydan okuyup benzerini getirmeleri mümkün olmayacak olağanüstü bir delil gösterme zorunluluğu ortaya çıkmaktadır.[350] Bu yüzden peygamberlerin nübüvvet iddiası delilsiz kabul edilemez ve bu noktada getirilmesi gereken delil, iknâ edici olağanüstü düzeyde olmalıdır.[351]

Mûcize, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin davasındaki sıddıkiyetinin delili olduğundan peygamberlik iddiasında bulunan kişinin iddiasını doğrulaması için gerekli bir şarttır.[352] Mûcize, akılla fethedilemeyeceğinden ötürü bir peygambere, peygamber de nübüvvetini ispat için bir mûcizeye ihtiyaç duyar. Nübüvvet makamının imkân dahilinde oluşu mûcizenin de mümkün olmasını zorunlu kılmaktadır.[353] Peygamberlerin nübüvvet iddialarına mûcize ile cevap vermeleri, akl-ı selîm insanların kabul etmesini sağlayarak peygamberin sözünde doğru olduğunu ve kendisine itaat etmenin şart olduğunu ortaya koyar.[354] Kendilerine mûcize gösterilen bir toplumun başka bir mûcize isteme hakları yoktur. İstedikleri takdirde de Allah dilerse delilini teyit için başka bir mûcize gönderebilir.[355] Mûcizenin -ki bundan kasıt Kur'ân-ı Kerîm'dir- nübüvvete delil oluşu evrensel niteliktedir.[356] Kur'ân-ı Kerîm,

[350] Bulut, **Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler**, s. 104.
[351] Hülya Alper, **Akıl-Vahiy İlişkisi**, 4. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, , 2017, s. 133-134.
[352] Âmidî, **Ğâyetül-merâm,** s. 335; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-nihal**, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Lübnan, 2009, s. 89.
[353] Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr**, C. II, s. 697–699.
[354] Âmidî, **Ğâyetül-merâm**, s. 328.
[355] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 173.
[356] Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s. 8.

nübüvvete delil olması itibariyle diğer kutsal kitaplardan farklıdır. Nitekim önceki kitaplar, peygamberleri için delil değildir ayrıca kendinden farklı bir mûcize ile peygamberlerini desteklerler. Kur'ân ise kendi özellikleriyle mûcizedir hâricî bir mûcizeye ihtiyacı yoktur.[357]

Sâlimî, eserinin mûcize başlığı altında peygamberlerin elçi olduğunun ispatının ve getirdikleri vahyin doğruluğunun ortaya çıkmasının mûcize ile mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre bir kimsenin nübüvvetinin geçerli olması, mûcize getirmesine bağlıdır. Bu sebeple o, nübüvet için mûcizeyi gerekli görmüştür.[358]

Nübüvvetin isbâtı hususunda Eş'arî'nin de dayandığı en önemli delil mûcizedir. O, mûcize'nin tabiatta hâkim bulunan kanunları aşan ilâhî bir fiil olup peygamberin doğruluğunu tasdik hususunda en önemli delil olduğunu savunmuştur.[359] İbn Fûrek de; *Mûcizeler, doğruluğun delilleridir. Mûcize sahibi peygamberliğini iddia ederse, bu, onun iddiasında sâdık olduğunu gösterir.* diyerek mûcizenin nübüvvetin ispatı için önemini ortaya koymuştur.[360]

Cüveynî, mûcize dışında herhangi bir delilin, peygamberin doğruluğu için getirilmesinin mümkün olmadığını söyler. Ona göre doğruluğa delalet eden şey ya mutad ya da harikulade cinsinden olmalıdır. Olağan cinsten olursa iyi veya kötü bir kişi o konuda eşit olur ki bu durumda onun delil olması muhal olur. Harikulade olursa peygamberlik iddiasıyla ilişkilendirilmeksizin delil kabul edilmesi imkânsızdır. Böylelikle olağanüstü olaylar yani mûcize, peygamberlik iddiası için elzemdir.[361]

Gazzâlî de peygamberin davasının doğruluğu için mûcizenin gerekli olduğunu şart koşan âlimlerdendir. O, peygamberin peygamber olduğunun bilinmesinin mûcize ile olduğunu söyler.[362] Ancak Gazzali, mûcize dışında birçok delilin olduğunu, mûcizelerin tek başına yakîni bilgi ifade etmeyeceğini, bu nedenle peygamberliğin ispatının yalnızca mûcizeye endekslenmemesi gerektiğini ifade eder.

[357] Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s. 9.
[358] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.162.
[359] **İbn Fûrek, Mücerredü'l-makâlat, s. 176.**
[360] İbn Fûrek, **Mücerredü'l- makâlat**, s.176–177.
[361] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 268; Bağdâdî**, Usûlu'd-din**, s. 203.
[362] Gazzâlî, **Kavâidü'l-akâid**, s. 213.

O, bu denli ciddi ispat gerektiren bir iddianın, diğer var olan ipuçlarını değerlendirmeden sırf harikulade hallerle delillendirilmesinin, sihir vb. tekniklerle karıştırılmasına sebebiyet verebileceğinden hareketle, peygamberliğin ispatının tüm yakînî bilgiler ele alınarak delillendirilmesi gerektiğini iddia eder.[363] Şehristânî de insanların mûcizeler karşısında farklı tepkiler verebileceğinden hareketle nübüvvetin ispatını mûcizeyle sınırlandırmanın doğru olmayacağı kanaatindedir. Ona göre mûcizeler, birileri için bilgi ifade ederken başkaları içinse bir anlam ifade etmemiştir.[364]

Nübüvvetin ispatı açısından mûcizenin gerekli olduğu hususu Sâlimî ve Eş'ariyye arasında ortaktır. Gazzâlî mûcizeyi nübüvvet için gerekli görse de sihir vb. durumlarla karıştırılma ihtimaline karşılık tüm yakînî bilgilerin ele alınması gerektiği görüşüne sahiptir.

1.4. Mûcizenin Vakti

Mûcize, iddia sahibinin iddiasından sonra ortaya çıkma zorunluluğu olan meydana geldikten sonra muarızlarını hayrete düşürerek iddia sahibini destekler nitelikte bir fiildir. Eş'arî âlimlerin çoğu mûcizenin risâlet görevi verildikten sonra meydana geleceği konusunda ittifak etmiştir.[365] Fakat vahiy öncesinde de peygamberlerin mûcize göstermesini mümkün gören âlimler olmuştur. Bu da mûcizenin vaktinin ne zaman olduğu konusunu gündeme getirmiştir.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin peygamberlerin nübüvvet öncesi mûcize gösterip göstermeyeceği konusundaki fikirlerine, kerameti ispata dair aktardığı düşünceleriyle ulaşmaktayız. Onun, *Nübüvvetten ve vahyin gelmesinden önce peygamberler insanlar arasında veli olarak bilinir. Velilerin keramet göstermesi câiz değil denirse peygamberlerin de vahiy öncesi keramet göstermesi câiz değildir denir.*[366] sözlerinden peygamberlerin vahiyle şereflenmeden önce mûcize göstermediği düşüncesine sahip

[363] Gazzâlî, **El-Münkız,** s. 58-59; Abdülhalim Mahmud, **Delailü'n-Nübüvve ve Mucizatü'r-Resûl**, Kahire: Dârü'l-İnsan, 1984, s. 347-349.
[364] Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 442-443.
[365] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 175; İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 176-177.
[366] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 172.

olduğunu söyleyebiliriz. Peygamberlerin mûcize göstermesini nübüvvet iddiasına şart koşması ve peygamberlerden risâlet öncesi sâdır olan olağanüstü hallerin keramet olduğunu beyân etmesi düşüncelerimizi kanıtlar niteliktedir. Ona göre mûcize, peygamberlik görevi verildikten sonra bu iddiayı kanıtlayıcı mahiyette zarureten ortaya çıkmaktadır.

Sâlimî'nin peygamberlerin nübüvvet öncesi meydana getirdikleri olağanüstü olayların keramet olduğu görüşü ile peygamberlerin vahiyden önce de peygamber olduklarına dair görüşü[367] ele alındığında çelişik durum gözükmektedir. Şayet peygamberler nübüvvet öncesinde de peygamber ise peygamberliğin şartlarından peygamber olduğunu bilmesi, mûcize göstermesi, nübüvvetine dair iddiada bulunması, teaddî/meydan okuması gerekmektedir. Fakat peygamberlerin vahiy gelmeden önce kendilerinin peygamber olduğunu dahî bilmedikleri halde mûcizenin şartlarına uygun zemin olmadığı ve bu şartlara uygun durumların gerçekleşmediği bilindiğinden peygamberlerin vahiy öncesi peygamber değil kemâl seviyesinde bir velî oldukları söylenmiştir. Fakat Sâlimî'nin de örnek aldığı bir ayet var ki o, Hz. Îsâ'nın beşikte iken konuşması[368] mûcizesidir. Sâlimi bu âyeti ele alarak peygamberlerin vahiy öncesi peygamber olduklarını savunmuş ve Eş'ariyye'nin peygamberlerin nübüvvet öncesi resûl veya nebî olmadıklarına dair sözlerini aktararak eleştirmiştir.[369] Hz. İsâ'nın beşikte iken konuşması mûcize kategorisindeyse diğer peygamberlerden vahiy öncesi sâdır olan birtakım olaylar da mûcizedir denilmelidir. Eğer mûcizenin aksine irhas denilirse o halde Hz. Îsâ'nın durumuna da irhâsât denilmesi uygun düşmektedir. Bu hadise ile Allah, imkânsızı başardığını delillendirmiştir denilebilir. Şayet peygamberler vahiyden önce peygamberdir denirse o halde nübüvvetlerini iddia edip mûcize göstermiş olmaları gerekir ki o zaman da vahyin başlangıcı diye bir zaman kavramı ortadan kalkar. Bu nedenle peygamberlerin vahiy öncesi mûcize şartlarını taşımadıklarından peygamber olmayıp velî olduklarını söylemek pekâlâ evlâdır. Eş'ariyye'nin peygamberlerin nübüvvet öncesi nebî veya resûl olmadığına dair düşüncelerini eleştiren Sâlimî, peygamberlerin insanlar nezdinde velî, Allah nezdinde

[367] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 158.
[368] Meryem 19/29-30.
[369] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 159.

nebî olduklarını ifade ederek hem peygamber hem değil gibi bir manaya kapı aralamış olur.[370] Fakat bu durumda vahiyden önce peygambere imân etmek gerekir. Fakat icmâ ile sabittir ki peygamberler vahiyle görevlendirilmeden önce insanlar üzerine memûr değildir bu sebeple onlara risâlet öncesi imân etmek gerekmez.

Mûcizenin özellikleri başlığı altında verildiği üzere Eş'arî kelâmcıların çoğu mûcizenin nübüvvet iddiasından sonra olması ve muarızlarına meydan okuması şartlarını mûcizenin zaruri şartlarından görmüşlerdir. Bu nedenle onlar mûcizenin nübüvvetten önce gerçekleşmeyeceğini ancak bir peygamberin nübüvvet iddiasının akabinde olacağını savunmuşlardır.[371] Sâlimî de mûcizenin gerekli şartları olarak bunları görmüşse de Hz. Îsâ'nın mûcizesini farklı bir kategoride değerlendirmiştir.

1.5. Önceki Kitapların Mûcize ile İlişkisi

Mûcizeler meydana geliş şekline ve özelliklerine göre kısımlara ayrılmıştır. Diğer peygamberlere verilen mûcizelerden farklı olarak Hz. Muhammed'e verilen Kur'ân-ı Kerîm mûcizesi aklî mûcize kategorisinde değerlendirilmiş nazmı ve belâgatıyla olağanüstü bir duruş sergileyerek Hz. Muhammed'in nübüvvet iddiasını ispatlamış ve hakikatin beyân edilmesini sağlamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'in bu mûcizevî özelliğinin diğer kutsal kitaplar için de geçerli olup olmadığı geçerli olduğu takdirde manada mı lafızda mı olduğu hususu tartışılmıştır.

Bazı âlimler önceki kutsal kitapların[372] ve sayfaların[373] Kur'ân-ı Kerîm gibi Allah'ın kelâmı olması hasebiyle manası itibariyle mûcize olduğunu aktarmıştır. Onların düşüncesine göre hiçbir fark olmaksızın nasıl ki Kur'ân manasıyla mûcize olarak geldiyse geçmiş kitaplar da ilâhî kelâm olması hasebiyle mûcizedir.[374] Bazıları

---

[370] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 173.

[371] Bkz. İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 176-177; Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 77, 78; Cüveynî, **Kitâbü'l-İrşâd**, s. 250-256; Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 175, 203; Gazzâlî, **El-Münkız**, s. 555. Müteahhir Eş'arî âlimlerinden Râzi, peygamberlerin nübüvvet öncesi küfre düşmelerini aklen imkânsız görmez. Bu bağlamda onun peygamberlerin nübüvvet öncesinde peygamber olmadığı görüşüne sahip olduğu bu nedenle peygamberlere ilahi emirle elçilik görevleri verildikten sonra mûcize göstereceklerini düşündüğü söylenebilir. Râzî, **İsmetü'l-enbiyâ**, s. 35.

[372] Zebur, Tevrat, İncil.

[373] Hz. Âdem'e 10, Hz. Şit'e 50, Hz. İdrîs'e 30, Hz. İbrahîm'e 10 sâhife verilmiştir. bkz. Ömer Dumlu, "Suhuf", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, s. 477.

[374] Bkz. Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s.14.

ise bu görüşün aksine önceki kutsal kitapların mûcize olmadığını iddia etmiştir. Ebû Şekûr es-Sâlimî de bu görüşü savunanlar arasındadır. Ona göre önceki kutsal kitaplar ve sayfalar Allah'ın kelâmı olması nedeniyle kutsaldır fakat mûcize özelliği barındırmazlar. O, Mâide sûresindeki *...Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar...*[375] âyetini örnek vererek diğer kitapların tahrifâta uğraması sebebiyle mûcize olmadığını, mûcize olan bir kitabın muârızları tarafından değişikliğe uğramaması gerektiğini savunmuştur.[376]

Sâlimî'ye göre mûcizeler tek bir zamanda ve tek bir kişinin eliyle meydana gelir. Bir mûcize, bir peygamberin elinde mûcize özelliğine sahipken başka bir peygamberin eliyle mûcize özelliğine sahip olmaz. Hz. Mûsâ'nın asâsı örneğinde olduğu gibi onun elinde mûcize iken başka bir peygamberin elinde mûcize için araç olma hükmünde değildir. Önceki kutsal kitaplar için de aynı durum söz konusudur. Kutsal kitaplardan yalnızca Kur'ân-ı Kerîm mûcize özelliğine bürünmüş ve Hz. Muhammed'in elinde tahakkuk etmiş diğer kutsal kitaplar gönderildiği peygamberler elinde mûcize vasfına sahip olmamıştır.[377]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî de Sâlimî ile aynı görüşe sahiptir. Kur'ân'ın mâhiyeti itibariyle mûcizevî özelliğinin olduğunu ancak geçmiş kitaplarda böyle bir i'câzın olmadığını iddia eder. Bu düşüncesini aklî metotla delillendirmeye çalışır. O, kendilerine kitap verilen diğer peygamberlerin de muhatap olduğu kutsal kitaplarla nübüvvet iddiasında bulunmadıklarını benzerinin getirilmesi için kavmine meydan okumadıklarını bu nedenle diğer kitap ve sayfaların mûcize olmadığını aktarır.[378]

Bâkıllânî, Kur'ân'ın gerek nazım gerekse gayba ilişkin haberler içermesi[379] bakımından mûcize olduğunu önceki kutsal kitapların ya da sahifelerin gayba dair bilgiler vermesi bakımından mûcize olsa da nazım ve telif açısından mûcize

[375] "Ahidlerini bozdukları için onları lânetledik ve kalplerini katılaştırdık. Onlar kelimelerin yerlerini değiştiriyorlar. Kendilerine bildirilenlerden (Tevrat) önemli bir kısmını da unuttular. İçlerinden pek azı hariç olmak üzere onlardan daima bir hainlik görürsün. Sen yine de onları affet, hoş gör. Çünkü Allah iyilik edenleri sever." Mâide 5/13.
[376] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 169.
[377] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 169.
[378] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 179.
[379] Bağdâdî ve Cüveynî de Kur'ân'ın gaybî bilgiler içermesini mûcize olarak görmüştür. Bkz. Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 184; Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 283.

olmadığını savunur. Ona göre Allah, Kur'ân'ı övmüş ve nitelemiş fakat geçmiş kitapları nitelememiş ve onlarla tehaddî yapmamıştır.[380] Bu nedenle Kur'ân, gaybdan haber vermesinin yanı sıra nazım ve belâgattaki üstünlüğüyle diğer kitaplardan ve sahifelerden ayrılarak farklı bir mûcizevî özellik göstermiştir. Bâkıllânî, diğer kutsal kitapların, Allah'tan gelen vahiy olmalarına rağmen kendilerine gönderilen peygamberlerin nübüvvetine delil olmamasını onların nübüvvetlerini ispat için hâricî bir mûcize göstermiş olmalarına bağlar.[381]

Gazzâlî, *hikmetin en büyüğü, Allah-u Teala'nın sözüdür ve sözleri arasında da en yücesi Kur'ân-ı Kerim'dir*. demiştir.[382] Ona göre Kur'ân'ın mütevatir oluşu hakkında kimse tartışamaz ve Kur'ân'ın evrensel en büyük mûcize olduğunu kimse inkâr edemez çünkü Hz. Peygamber'den başka hiçbir peygamberin devam eden mûcizesi yoktur. Bu nedenle o, önceki kitapların Kur'ân benzeri bir mûcize olmadığını ifade etmiştir.[383]

Sâlimî ve Eş'ariyye'nin Hz. Muhammed'den önceki peygamberlere verilen mûcizelerin farklı türde olduğu, Kur'ân'ın diğer kitaplardan farklı olarak meydan okumasıyla icâz sahibi olduğu, diğer peygamberlerin kendilerine verilen kitaplar ile mûcize iddiasında bulunmadığı bu sebeple Kur'ân'ın nazmı ve belagâtıyla muhataplarını benzerini getirmekten âciz bırakacak yetenekte olduğu düşüncelerine sahip olduklarını söyleyebiliriz.

1.6. Yalancı Peygamberler ve Mûcize

Allah'ın hak olarak gönderdiği peygamberlerden başka kendisinin de peygamber olduğunu iddia eden kişilerin ortaya çıktığı bilinmektedir. Bu sahte peygamberleri ifâde etmek üzere mütenebbî kavramı kullanılmıştır.[384] Mütenebbîlerin

[380] Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s. 19, 20, 44.
[381] Bâkıllânî, **İ'câzü'l-Kur'ân**, s.14.
[382] Ebu Hamid el-Gazzâlî, **Mişkatu'l envar-Nurlar Feneri,** çev. Süleyman Ateş, İstanbul, Bedir yay., 1994, s. 23.
[383] Gazzâlî, **İhyâ-u ulûmi'd-dîn**, s. 47.
[384] bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 171.

peygamberlik iddiası akabinde harikulade bir olay gösterip gösteremeyeceği konusu ise tartışmalıdır. Bu hususta farklı görüşler bulunmaktadır.

İslâm âlimlerinin çoğu sahte peygamberlerin insanların her yönden benzerini getirmekten âciz kaldığı, tabiata aykırı olarak meydana gelecek bir mûcize göstermelerini câiz görmezler. Ebû Şekûr es-Sâlimî de bu düşünceye sahip olanlar arasındadır. O, şayet yalancı peygamberlerin mûcize göstermesi câiz olursa insanların nebî ve mütenebbî arasında ayrım yapamayacağını iddia eder. Ona göre böyle bir durumda peygamberlik alâmeti olan mûcizeyi şartlarına uygun şekilde gösteren sahte peygambere herkesin imân etmesi gerektiğini ve o bu imân ile mazur görüleceklerini vurgular. Bu sebeple sahte peygamberlerin mûcize göstermesi şüphe barındırdığı için gerçekleşmesi tüm yönlerden muhal olan bir durum olduğunu ispatlar.[385]

Sâlimî'ye göre ikinci bir durum var ki o da yalancı peygamberlerin eliyle bazı olayların meydana geldiği meselesidir. O, sahte peygamberlerin eliyle meydana gelen olayların mûcize olamayacağını ispatladıktan sonra bu olaylara "muhrika" deneceğini açıklar.[386] Bu nedenle o, yalancı peygamberin elinde mûcize ortaya çıkmasını câiz görmeyerek ortaya koyduğu olayın Allah'ın izni dahilinde gerçekleşen istidrac kabilinden bir fiil olabileceğini aktarmış olur.[387]

Eş'arî düşünceye göre tabiata aykırı, olağanüstü bir olayın yalancı bir kimsenin eliyle gerçekleşmesi aklen imkân dahilinde olsa da âdeten böyle bir vakıânın yaşandığı bilinmemektedir.[388] Ebu'l Hasen el-Eş'arî, sahte peygamberin elinde mûcizenin ortaya çıkmasının imkânsız olduğunu söyler.[389] Eş'arî, mütenebbîlerin yapılarında nebî olduklarına veya olmadıklarına dair zahirî bir alâmetin olmadığını düşünür.[390] O, kâfirlerin veya fasıkların isteklerine uygun olarak Allah'ın dilemesi sonucu olağanüstü olaylar/istidrac gösterebileceğini kabul eder. Ancak Eş'arî, yalancı

[385] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 171.
[386] Muhrike, sihir, şabeze ve istidraç gibi çeşitleri olan sonu hüsranla biten aldatmaca yoluyla muayyen bir zaman ve mekânda gerçekleşen olgulardır. bkz. Sadıker, **Kelâmi Görüşleri**, s. 258; Sâlimi **et-Temhîd**, s. 171.
[387] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 171.
[388] Îcî, **el-Mevâkıf**, s. 253; Taftâzânî, **Şerhu'l-Makâsıd**, C. V, s. 18.
[389] Âmidî, **Ebkâru'l-Efkâr** C. II, s. 709.
[390] Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn,** s. 125.

birinin eliyle harikulade olayın gerçekleşmesini mümkün görse de bu durumun onun kudreti dâhilinde olmadığını savunur.[391]

İbn Fûrek'e göre *mûcize, ne sihir gibi hiledir, ne onun gibi zayıftır. Sadece peygamberlerde bulunabilen bir haslettir*.[392] Bu sebeple o, mûcizenin sahte peygamber eliyle gerçekleşmesini kabul etmemektedir.

Bâkıllânî, peygamberin mûcize olarak ortaya koyduğu eylemi, aynı usulle bir başkasının gerçekleştirmesinin imkânsız olması gerektiğini savunur. Aksi durumda peygamberin fiili ile diğer fiilin karıştırılabileceğini söyler. Bu nedenle ona göre bir başkasının/yalancı peygamberin elinde mûcizenin şartlarına uygun olarak olağanüstü bir durum gerçekleşmemelidir.[393]

Bağdâdî de *mûcizenin yalancının elinde gerçekleşmesini muhal olarak kabul edildiğinden nübüvveti doğrulamak ve teyit etmek için mûcizenin vukû bulması gerekli görülmektedir zira mûcizenin yalancının elinde zuhur etmesi doğru olan kişinin ortaya çıkmasını engeller ve gerçek peygamber ile yalancının birbirinden ayırt edilmesini imkânsız kılar. Bu sebeple kâfirin, yalancının elinde mûcize zuhur etmez. Çünkü nübüvvetin mûcizeden başka delili yoktur.* der.[394]Bağdâdî, peygamberlerin mûcizesine itiraz edilememesinin onların iddiasına delil teşkil ettiğinden ötürü olduğunu iddia eder. Bu sebeple yalancı birinin elinde gerçekleşecek mûcizeye, itirazların gelebileceği görüşünden hareketle sahte peygamber eliyle mûcizenin gerçekleşmesini mümkün görmemektedir.[395]

Cüveynî'ye göre de yalancı bir kimsenin mûcize göstermesi imkânsızdır. Ona göre şayet böyle bir durum gerçekleşmiş olsaydı bu, onun doğruluğuna delâlet ederdi. Yalancı bir kimsenin doğrulanması ise aklın ilkelerine göre muhaldir. Cüveynî, mûcize türünden bir durumun bazen iddia olmaksızın meydana gelebileceğini savunur.

---

[391] Fidansoy, **Nübüvvet Tartışmaları**, s. 104.
[392] Yusuf Şevki Yavuz, **İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b Hanbel İbn Furek Kadı Beyzavi**, İstanbul, Kültür Matbaacılık, 1989, s. 111.
[393] Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 78, 117; Barlak, **Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet**, s. 138.
[394] Bağdadi, **Usulü'd-Din**, s. 173.
[395] Bağdadi, **Usulü'd-Din**, s. 175-176.

Fakat o, mûcizenin tasdiki içermesi sebebiyle, sahte peygamberin iddiasına uygun olarak gerçekleşmesini mümkün görmez.[396] O, Hz. Muhammed'den sonra bir kimsenin peygamberlik iddiasında bulunarak bir mûcize göstermesine karşın var olan şeriatın ebedî olduğu hususunda bir şüphe ve yalan barındıracağı düşüncesiyle mütenebbînin elinde mûcize türünden bir olayın gerçekleşmesinin muhal olduğunu ifade eder.[397]

Mütenebbî birinin mûcize göstermesini tartışan Gazzâlî, konuyu şöyle değerlendirir:

> Meydan okumaya bağlı olan mûcize, Yüce Allah'ın *doğru söyledin, sen gerçekten benim elçimsin sözü* gibidir. Oysa Allah'ın yalancıyı tasdik etmesi, doğrulaması muhaldir. Allah'ın kendisine *sen benim resulümsün* dediği bir kimse gerçekten O'nun resûlü olur ve böylece yalancı olmaktan çıkmış olur. Binaenaleyh, bu kimsenin yalancı olmasıyla, Allah'ın *gerçekten sen benim Resulümsün* sözü ayarında görülen muûcizenin bir araya gelmesi muhaldir. Çünkü bu şahsın yalancı olmasının manası, O'na *Sen benim Resûlümsün* denmemiş, mûcizenin manası ise *Sen benim Resulümsün* denmiş olmasıdır.[398]

Sahte peygamberin elinde mûcizenin ortaya çıkmasını Sâlimî gibi Eş'arî âlimler de uygun görmemektedir. Onlar, bir kimsenin mûcize göstermesini o kişinin doğruluğuna delil sayarlar. Doğru söyleyen ile söylemeyen arasında bir fark olmasının gerekliliği sebebiyle mütenebbînin elinde mûcize türü olayların gerçekleşmesini reddederler.

2. KERAMET

Sözlükte *iyi, ahlaklı, cömert olmak* manalarına gelen keramet, Allah'ın sâlih, takvâ ehlî velî kullarından zuhur eden olağanüstü hâl olarak yorumlanır. Kerâmet,

[396] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 265.
[397] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 277.
[398] Gazzâlî, **el-İktisad,** s. 148.

mûcize gibi olağanüstü bir olaydır ancak meydana geliş şekliyle mûcizeden ayrılır.[399] Kerametin itikâdî sahaya girişi hicrî üçüncü asrın ikinci yarısı olarak bilinmektedir.[400] Gerek mûcize, gerekse kerametin yaratıcısı Allah'tır. Mûcizeler peygamberlerden, keramet ise velîlerden sadır olur. Peygamberlerin nübüvvet iddiasının akabinde mûcize göstererek meydan okumalarına karşın velîlerin böyle bir iddia ve meydan okuma durumları yoktur.

2.1. Kerametin İmkânı

Konuya dair İslâm âlimleri arasında görüş farklılıkları mevcuttur. Kimisi kerametin zuhurunu kabul ederken kimisi kabul etmemiştir. Kabul etmeyenlerin sebebi mûcize ile karışma ihtimalinden ötürüdür. Böyle bir karışıklık olmayacağını ileri süren diğer kesim ise kerametin varlığını kabul etmiş hatta bazısı nübüvvete delil saymıştır.

Kerametin varlığını kabul edenlerden biri de Ebû Şekûr es-Sâlimî'dir. O, nübüvvet ile bağlantısı olduğunu düşündüğünden keramet bahsine ayrı önem vermiştir.[401] Ona göre velînin âdetlere aykırı, olağanüstü keramet göstermesi câizdir ve peygamber mûcizeleri için şüphe teşkil etmez bilakis mûcizenin doğruluğunu teyit eder. Çünkü velinin kerameti, nebîler için mûcize, resûller için doğrulayıcıdır. Şayet kerametin varlığı evliyâlar için câiz olmazsa nübüvvet öncesinde peygamberler için de câiz olmaz. Nitekim nebîler, vahiy öncesi insanlar arasında velî olarak vasıflanırlar. Bu da (Hz. Muhammed, Hz. İbrâhîm, Hz. Mûsa, Hz. Îsâ ve diğer peygamberlerde vahiy öncesi olağanüstü olaylar görülmesi örneğinde olduğu gibi) nübüvvetten önce kerametin varlığının câiz olduğunu gösterir. Kerametin velîlerdeki varlığının iptali, peygamberleri de bundan nefyedicidir ki bu da muhaldir.[402]

Sâlimî, kerametin imkân dahilinde oluşunu farklı bir açıdan daha ispatlamaya çalışır. Ona göre keramet, nübüvvetin girizgâhı sadedindedir. Peygamberler nübüvvet

[399] Süleyman Uludağ, "Keramet", **DİA**, Ankara, 2022, C. XXV, s. 265.
[400] Uludağ, "Keramet", s. 268.
[401] Önem vermesinin diğer bir sebebi Sâlimî'nin sûfi yönünün olmasıdır denilebilir. Nitekim o, gördüğü rüya ile kendisine Hz. Peygamber'den bilgi geldiğinden bahsetmiştir. Bkz. Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 300.
[402] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 172.

öncesi insanlar nazarında velî ancak Allah katında nebîdirler. Böylelikle peygamber için kerametin zuhuru nasıl mümkünse velîler için de mümkündür denilir.[403] Nübüvvet öncesi peygamber ve velîler velî olmaları hasebiyle eşittirler. Velîlerin üstün ve seçilmiş olanları peygamber olur. Bu sebeple ayrım olmaksızın velîler için keramet göstermek imkân dahilindedir.

Mûtezile, kerametin velî için câiz olmadığını velîden kerametin, peygamberden de mûcizenin sâdır olduğunu gören bir kimsenin hangisinin velî hangisinin nebî olduğu hususunda şüpheye düşeceğini bunun da nübüvvet olgusunda şüpheye yol açacağını ve insanların şüphesinden ötürü yanlışlıkla veliye imân edebilme ihtimalinden Allah'ın azabına uğrayacağını böylesi bir yakıştırmanın Allah için câiz olmadığını iddia eder.[404] Sâlimî, Mûtezile'nin bu görüşüne cevap olarak peygamberlik gelmeden önce insanlar nezdinde nebî ve velî arasında hiçbir fark olmadığını ve insanların böyle bir ayrıştırma yapma yükümlülüğü bulunmadığını; peygamberlik makamı verilen kişiye ancak bu iddiasından sonra imân etmek gerektiğini böylelikle keramet ve mûcize arasında şüphe kalmayacağını söyler.[405]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî, keramet konusunda Sâlimî ile aynı fikri paylaşarak Mûtezile'nin keramet konusundaki düşüncesine karşılık olarak olağanüstü özelliğe sahip olan kerameti velîler için mümkün görmüştür. Eş'arî'ye göre Allah'ın kullarından bazısını seçip onlara keramet gibi olağanüstü özellikler vermesi imkân dahilindedir.[406] O, kerameti mûcize gibi destekleyici unsur olarak ele almıştır. Mûcizenin peygamberin iddiasını destekleyici bir delil, kerametin de velîlerin makamlarını doğrulayıcı bir kanıt olduğunu savunmuştur. Aradaki farkın ise meydan okuma olduğuna vurgu yapmıştır. Peygamberlerin mûcizeleri ile gönderildiği topluma meydan okuma durumlarına mukabil velîlerin kerametleri ile başkalarına meydan okuma iddialarının olamayacağını ve kerameti bu iddia sonrasında göstermediğini ifade etmiştir.[407]

---

[403] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 173.
[404] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 172.
[405] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 173.
[406] Eş'arî, **el-İbâne,** s. 126.
[407] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 176-177.

Eş‘arî’nin kerameti mümkün görmesi kendinden sonraki Eş‘arî kelâmcıları da etkilemiş konu hakkında görüş beyân etmelerini ve kerametin Eş‘arî ekolün sisteminde yerini almasını sağlamıştır. Bâkıllânî, İbn Fûrek, Bağdâdî, Cüveynî kerameti imkân dahilinde görürken; Ebû Abdullah el-Halîmî[408] ve İsferâyînî kerameti mümkün görmemiştir. [409]

Kerameti mümkün gören Eş‘arî âlimlerden Bâkıllânî, Allah’ın seçtiği velîlerin ve velî olmadığı halde diğer bazı kimselerin eliyle kerametin izhâr olmasını mümkün görmüştür. Ona göre velînin kerameti hak edişi Allah yolundaki çaba ve gayretinden dolayıdır. Mûcize gibi keramet de olağanüstü özellikler taşısa da mûcizede yaratılanlardan meydana gelmesinin imkânsızlığı durumu vardır. [410]

İbn Fûrek, Eş‘arî ile aynı görüşleri paylaşarak kerameti kabul eder. O, olağanüstü olan kerametin, velîlerin velâyetine delil teşkil ettiğini tıpkı peygamberlerin nebîlik iddiaları gibi velîlerin de velâyetini iddia etmeleri durumunda kerametlerinin onları destekleyici olduğunu savunur.[411]

Eş‘arî kelamcılardan Bağdadî, kerametin imkân dahilinde olduğunu ve velîlerde görülmesinin câiz olduğunu düşünmektedir. Keramete örnek olarak Hz. Süleyman kıssasının yanında Hz. Peygamber’in kölesi Sufeyne’nin aslanla ilgili ve Ebû Zerr el-Gıfârî’nin vahşi hayvanlarla ilgili kıssasını zikretmiştir.[412] Görüldüğü üzere o, kerameti peygambere, ashaba ve diğerlerine nispet ederek kapsayıcı olarak örneklendirmiştir.

Bağdâdî, kerameti reddeden Mûtezile’yi eleştirmekte ve onların inkâr sebeplerini kendi içlerinde bir keramet sahibi kişinin olmamasına bağlamaktadır.[413] Bağdâdî, mûcize gibi kerametin de bu dünya için geçerli olduğunu Allah’ın kıyamet günü göstereceği olağanüstü fiillerinin hiç kimse için ne mûcize ne de keramet

[408] Metin Yurdagür, “Ebû Abdullah el-Halîmî”, **DİA**, İstanbul, 1997, C. VX, ss. 340-341.
[409] Hasan Sefa Turan, “Mütekaddim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet”, **Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, Haziran 2021, C.7, S.1, s. 75.
[410] Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 79.
[411] İbn Fûrek, **Mücerredü’l-makâlat**, s. 183; Salih Sabri Yavuz, “Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi,** C. 3, S.1 , 2005, s. 96.
[412] Bağdâdî, **Usûlu’d-din**, s. 184-185.
[413] Bağdâdî, **Usûlu’d-din**, s. 175.

olmayacağını söyler.[414] O da Bâkıllânî ve diğer âlimler gibi mûcize ve keramet arasındaki farka değinerek; birinin gizlenmesi diğerinin aşikâr edilmesi, birinin iddia akabinde meydana gelmesi diğerinin iddia sonrası olmaması, birinde meydan okuma olması diğerinde olmaması şeklinde ifade etmiş ve mûcize sahibinin günahtan korunduğu keramet sahibinin ise korunmadığı yorumunu eklemiştir.[415] Olağanüstü olay olarak mûcizenin peygamberlere, kerametin velilere verildiğini söyleyen Bağdâdî, diğer kullara da maûnetler[416] verilebileceğini iddia eder.[417]

Cüveynî, Eş'arî kelamcılardan Ebû İshak İsferâyinî'nin Mûtezile ile aynı görüşü paylaşarak evliya hakkında mûcizenin mümkün olmadığı görüşüne sahip olduğunu belirttikten[418] sonra yukarıda ismi geçen diğer kelâmcılar gibi kerameti mümkün gördüğünü ve her türlü olağanüstü olayın Allah'ın kudretiyle meydana gelebileceğinin mümkün olduğunu belirtmiştir.[419] Fakat onlardan farklı olarak kerametin meydana gelmesinde velînin bir tercihi ve ihtiyârı olduğunu, velînin de tıpkı nebî gibi bir iddia sahibi olduğunu ve peygamberin elinde meydana gelen mûcize türlerinin (örn; denizin yarılması, asanın yılana dönüşmesi, ölünün diriltilmesi vb.) velîlerin de elinde izhâr olabileceğini iddia etmektedir.[420]

Cüveynî, Hz. Peygamber'in risâlet öncesinde gösterdiği birtakım olayların keramet olduğuna dair düşünceyi[421] daha da ileri götürerek O'nun doğumundan önce gerçekleşen olayların da bir keramet olduğunu söylemiştir. Ona göre mûcizenin peygamberlik iddiasından sonra gerçekleşmesi şartı sebebiyle Hz. Peygamber için bu durum keramet özelliği taşımaktadır. Ayrıca o, aynı mûcizenin farklı peygamberlerin elinde meydana gelmesini ve bir öncekine dayandırılarak mûcize denmesini mümkün gördüğünden Hz. Peygamber'in doğumu esnasında ortaya çıkan hadiselerin

---

[414] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 170.
[415] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 175.
[416] M. Sait Özervarlı, Hârikulâde, **DİA**, İstanbul, 1997, C. XVI, s. 182.
[417] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 175.
[418] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 256.
[419] İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992, s. 69.
[420] Cüveynî, **el-İrşâd,** s. 257.
[421] Hz. Muhammed'in göğsünün yarılarak temizlenmesi, bulutun sürekli onunla dolaşarak gölgelik oluşturması vb. örnekler için bkz. Adudüddin el-İcî, **ef-Mevâkıf fi-ilmi'l-Kelam**, Beyrut, Alemu'l-Kütüb, t.y., s. 340.

dayandırılacağı bir hadise olmaması sebebiyle keramet hükmünde olduğunu iddia etmiştir. Böylelikle o, kerametin risâlet öncesi nebîlerde de görülmesiyle velîlerin yanısıra nebîleri de kapsadığını savunmuştur.[422]

Kerametin imkânını tartışan Gazzâlî, kerametin câiz olduğu görüşündedir. Ona göre bu durum bir insanın duası veya muhtaç olması durumunda, Yüce Allah'ın meydana getirdiği olağanüstü ve insanları hayrete düşüren bir fiildir. Bu da Allah'ın zatında muhal olmayan hususlardandır. Kerâmetin mümkün olup, başka bir imkânsızlığa götürmez bu da mûcizenin de batıl olmasına sebep olmaz.[423] Gazzâlî, ümmet içerisinde değişik kerametler gösteren sıddık insanların var olduğunu ve bu sebeple kerametlerin inkâr edilemeyeceğini söyleyerek[424] kerametin mümkün olduğunu savunur. Ayrıca o, velîlerin kerametlerinin peygamberlerin başlangıç halleri olduğunu iddia eder.[425]

Râzî de kerameti câiz gören müteahhir Eş'arî âlimlerden olup kerametin aklen mümkün, naklen ise sabit olduğu düşünmektedir.[426] Cüveynî'nin aksine Râzî, velînin velâyet iddiasında bulunmasını câiz görmemiştir. Nitekim ona göre velînin bu iddiası, nefsinin arzusunu yerine getirmek olacaktır. Peygamberlerin nübüvvet iddiaları ise kendilerini yüceltmekten ziyâde insanları imâna sevk etmektir. Bu durumda nebînin peygamberlik iddiasını açıkça ortaya koyma zorunluluğu varken velînin velâyetini bilmemek insan için küfür sayılmamaktadır.[427]

Râzî, İbn Fûrek'in aksine velînin keramet göstermesini onun velâyet iddiasında sâdık olduğuna delil saymaz. Kişinin velî olduğunun ispatı için keramet dışında başka karînelerin olmasını da şart koşar.[428] Râzî'ye göre, keramet gösteren kişinin tüm işlerinde sıddık vasfına büründüğü söylenemez. Bir alışveriş durumunda kendisinden delil istenir.[429] Râzî'nin bu görüşü kanaatimize göre tutarlı değildir.

[422] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 260.
[423] Gazzâlî, **el-İktisad,** s. 147-148.
[424] Gazzâlî, **İhyâ-u ulûmi'd-dîn**, s. 47.
[425] Gazzâlî, **El-Münkız,** s. 555
[426] Râzî, **Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, s. 199; Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C. XXI, s. 430.
[427] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 437.
[428] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, s. 437.
[429] Râzî, **Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, s. 205.

Velî'nin velâyeti kazanma şartının ihlâsla Allah'a ve peygamberine itaat etmek ve O'nun buyruklarını yerine getirmek olduğunu söyleyip aynı zamanda velînin herhangi bir alışverişte sözüne güvenilmediği için delil istenecek bir vasfa düşürülmesi tenâkuza götüreceğinden Râzî'nin bu düşüncesi geçersiz bir görüş olacaktır. Şayet kendisine güvenilmeyen bir kimse ise o halde o kişiye velî ve gösterdiği olağanüstü olaya da keramet demek uygun düşmeyecektir.

Müteahhir Eş'arî âlim Râzî, kerametlerin çok fazla olmasının onu olağanüstü bir fiil olmaktan çıkaracağına dair görüşleri de kabul etmez. Keramet, çok fazla meydana gelmesi sebebiyle olağanüstülükten çıkarıldığı takdirde mûcizelerin de çok olmasından ötürü normalleştirilip hârikulâdelikten çıkarılması gerektiğini söyler.[430] Âmîdî de Eş'arî geleneğe mensup diğer âlimler gibi kerameti imkân dahilinde görmüştür. Kerametin varlığını mümkün gören âlimlerin görüşlerine mutâbık olmasına binâen kerametin velîlerin eliyle sürekli yaratılıp yaratılmaması konusunda da fikir beyân etmiştir. Sürekli yaratılmaz denildiği takdirde Allah'a acizlik atfedileceği için -ki Allah hakkında böyle bir durum imkânsızdır- kerametin sürekli yaratılmasının mümkün olduğunu belirtir. Ancak kerametin insanların eliyle sürekli olarak gerçekleştiğinin kabul edilmesi durumunda kerametin mâhiyetini kaybedip normal bir durum hâline geleceğini aktarır.[431] Kısacası Âmidî, kerametin sürekli yaratılmasının imkân dahilinde olduğunu ancak mahiyetini kaybetme ihtimalinden ötürü sürekli vukû bulmadığını söylemiştir.

Eş'ariyye'nin keramet hakkındaki genel görüşü mümkün olduğu yönünde olsa da mümkün olmadığını düşünen Eş'arî âlimler de mevcuttur. Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Abdullah el-Halîmî velî için kerameti câiz görmeyen Eş'arî kelamcılardandır.[432] İsferâyînî, velîlerin kerametinin yalnızca dualarının kabul olması şeklinde olabileceğini peygamberlerin doğruluğunun delili olan mûcize benzeri olayların bir başkasında gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunmuştur.[433] Ebû Abdullah el-Halîmî de Mûtezile ile benzer düşüncelere sahip olarak velînin tabiata

[430] Râzî, **Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, s. 205.
[431] Âmidî, **Ebkâru'l Efkâr**, C. II, s. 706-707.
[432] Beyzâvî, **Tavâli'u'l-Envâr**, s. 230; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 544;
[433] Mehmet Gündoğdu, **Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Akaid Risâlesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 1990, s. 44.

aykırı olarak keramet göstermesini mümkün görmemiştir. O eğer böyle bir duruma mümkün denilirse hem velî hem de nebîde peygamberlik iddiasına dair delillerin vukû bulmuş olacağını bu durumun da peygamberliğe şüphe düşüreceğini söyleyerek velîler için kerametin imkânsız olduğunu savunmuştur.[434]

Ebû İshâk el-İsferâyînî ve Ebû Abdullah el-Halîmî dışındaki Eş'arî kelamcıların genel kabulü kerametin mümkün olduğu yönündedir. Eş'arî âlimlerin çoğu ve Sâlimî, velîler için kerameti câiz görüp velîlerin peygamberler gibi masum olmadıkları konusunda hemfikirdirler. Ancak kerametin durumu ile ilgili Eş'arî âlimler farklı görüşler de öne sürmüşlerdir. Bakıllânî, kerameti sadece velîlere has kılmayıp velî olmayan kimseler için de mümkün görmüş Bağdâdî, kerameti peygamberlerin yanında ashaba ve diğer velî kullara has kılmıştır. Cüveynî, velînin bir tercihi olmaksızın keramet göstereceğini iddia etmiştir. Eş'arî, velînin velâyet iddiasını câiz görmeyerek Cüveynî'ye aykırı bir düşünce ortaya koymuştur. Cüveynî, bu konuda farklı görüşe sahip olarak kerametin de mûcizeye benzer şekilde meydana gelebileceğini iddia etmiştir. Ayrıca Cüveynî ve Sâlimî ile aynı görüşü paylaşarak peygamberlerin nübüvvet öncesinde velî olduklarını ve keramet gösterdiklerini savunmuştur. Hatta Cüveynî bu durumu daha da ileri taşıyarak Hz. Peygamber'in doğumundan önce gerçekleşen olayların da keramet olduğunu iddia etmiştir. Bunun dışında Bâkıllânî, velîlik makamı için bir çaba gerektiğini Bağdâdî, bu dünya için geçerli olacağını söylemiştir. Görüldüğü üzere Sâlimî ve Eş'arî âlimlerin çoğu kerametin mümkün olduğunu kabul etmiş fakat kerametin peygamberler ve mûcize ile ilişkisi hususunda ve diğer başka konularda ortak görüşlerin yanında birbirinden farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Sâlimî'nin kerametin imkânına dair düşüncelerini Eş'arî âlimlerde bulabildiğimizi fakat daha çok Bağdâdî ve Cüveynî, ortak fikirler ortaya koyduğunu söyleyebiliriz.

2.2. Nebî-Velî Üstünlüğü

Kerametin imkân dahilinde olması velînin konumunu ortaya çıkarmaktadır. Nebîlerin mi velîlerin mi daha üstün olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkınca

[434] Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, s. 544.

kelâmcılar da bu konu hakkında görüşlerini aktarma ihtiyacı hissetmiştir. Genel kabule göre nebîler velîlerden üstün olsa da Sâlimî'nin aktarımıyla, Mütekâşife (Kerrâmiyye'nin bir kolu) aksi şekilde velînin nebîden üstün olmasını câiz görmüştür. Bu sebeple nebinin konumunu belli etmek adına konu hakkında deliller öne sürülmüştür.

Sâlimî, velînin nebiden üstün olmasına dair olan yaklaşımları reddeder ve böyle bir söylemin küfür olacağını vurgular. Çünkü ona göre peygamberler masumdur ve ahiret korkusundan emin yaratılmışlardır. Ancak velîlerde böyle bir durum söz konusu değildir.[435] Sâlimî nebî ve velînin tanımını yaparak aralarındaki farklara değinmiştir. Onun bu ayrımı nebîliğin derecesinin üstün olduğunu kanıtlamaya yöneliktir. Ona göre nebî ve velî arasındaki farklar şu şekildedir:

1. Nebî, mûcize göstermesiyle, risâletini haber vermesiyle, vahiy, ilham ve sâlih rüyalar ile hükümleri açıklamasıyla nübüvvet iddiasında bulunan kişidir. Tüm bunlarla peygamberin nübüvveti yakîni şekilde kesin olur. Bütün kerametler de peygamberlerin davasının sıhhatine delil teşkil eder.[436]
2. Peygamber, peygamber olduğunu bilir ve bunda iddia eder; velî velâyetini ne bilir ne iddia eder.
3. Peygamber, yakîni olarak gösterdiği olayın mûcize olduğuna hükmeder; velî, istidraç olma ihtimalinden eliyle vukû bulan olayın keramet olduğuna hükmedemez.
4. Peygamberin mûcizesi kendine hastır; velînin kerameti ise peygamberin nübüvvetini desteklemek amacıyla mûcizeyi delillendirmek içindir.
5. Peygamberlerin rüya veya ilham ile aktardıklarına insanların iman edip aktarılanlarla amel etmesi gerekirken velî için böyle bir durum söz konusu değildir. Onun ilham ve rüya ile aldıkları kendine has olup diğer insanlar için vacip değildir.[437]

[435] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 174.
[436] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.171.
[437] Sâlimî, **et-Temhîd**, 173.

Sâlimî'nin nebî ve velî ayrımının yanı sıra Eş'arî ekolünden İbn Fûrek, mûcize ile keramet arasındaki farklara değinerek mezhebin genel görüşünü aktarmıştır. Bu farklar nebî ve velî arasındaki farkları da göstermektedir. Şöyle ki;

1. Mûcize, peygamber elinde ortaya çıkan, muhaliflerine meydan okuyan olağanüstü olayken; keramet, Allah'ın rızasına uygun yaşayan kimselerin elinde muarızlarına meydan okuma söz konusu olmayan olağanüstü durumlardır.
2. Mûcize inancı fark etmeksizin herkes tarafından müşahede edilirken; keramet ise sadece salih kulların göreceği günahkârların göremeyeceği özelliktedir.
3. Mûcizenin bir talep akabinde peygamber isteği ile gerçekleşme durumu varken; velîlerde kerametin izhârı, bir talep olmaksızın Allah'ın irade ettiği zamanda gerçekleşme durumu vardır.
4. Peygamber, mûcize talebinin üzerine olağanüstü olayı gerçekleştireceği zaman, bunun mûcize olduğunun farkında olurken; velî ise keramet gerçekleştiğinde bunu üstüne almaz ve keramet olduğunun farkında olmaz.
5. Peygamberlerde mûcize asâleten varken; velîlerde keramet ancak Allah'a ve peygambere tam itaat ile cühd sonucu bir makama ulaşmanın seyriyle gerçekleşir.[438]

Yukarıda saydığımız farkların dışında İbn Fûrek'e göre peygamber, Allah'a daima itaat edip şeytanın aldatmacalarına kanmaz. Herhangi bir durumda Allah tarafından ikâz edilerek koruma altına alınır. Ancak velî için böyle bir durum söz konusu değildir. Velîler velâyet makamına hak kazansalar da onlar için yanılma durumu her zaman mümkündür.[439] Bu nedenle Bâkıllânî de nübüvvetin Allah tarafından seçilmiş kimselere yaratılışlarındaki güzellik sebebiyle verilerek vehbî

[438] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 176.
[439] Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm,** s. 497.

olduğunu, velâyetin ise bir çaba sonucu Allah'ın yardımı ile kazanılarak kesbî olduğunu savunmuştur.[440]

Ebu'l Hasen el-Eş'arî'ye göre peygamber, nübüvvet iddiasında bulunur ve mûcize gösterir. Getirdiği mûcizesi ile de meydan okur. Velî ise velilik iddiasında bulunmaz, kerametini gizler ve kerametiyle meydan okumaya çalışmaz. Velî, peygambere tâbi olmak zorundadır.[441] Nebî ise kendisine velînin tâbi olduğu kişidir. Eş'arî böylelikle velînin, nebî ile kıyaslanamayacağı sonucuna ulaşır.

Bâkıllâni'ye göre mûcize, peygamberlerin nübüvvet iddiasının ve gösterdiği fiilin mûcize olduğunu ileri sürmesinin akabinde gerçekleşirse asıl hüviyetine kavuşur.[442] Ayrıca mûcize, elinde gerçekleşen kişiye mâsumiyetlik verirken keramette ise böyle bir durum söz konusu değildir. Mûcizeyi açık etme şartı varken keramette ise gizlemek esastır.[443] Keramet bu iki özellikten de yoksun oluşuyla mûcizeden ayrılır.

Bağdâdî de Eş'arî ile aynı görüşü paylaşarak peygamberin mûcizeyi gösterip risâlet iddiasında bulunma zorunluluğunun aksine velînin velîlik iddiasında bulunmayıp kerameti göstermek zorunda olmadığını söyler.[444] Ona göre peygamberlerin küfürden ve günahtan emin olmalarına karşın, velîlerin hallerinin değişmesinden emin olamayacakları bir gerçektir. Peygamberlik konumunun zorunlu olarak ismeti içermesi, velîlik mertebesinin doğruluğu şart koşup ismeti barındırmaması sebebiyle peygamberler velîlerden daha üstündür.[445]

Cüveynî, mûcizenin peygamberlik iddiasına uygun olarak ortaya çıkmasının dışında, mûcize ile kerametin meydana gelmesinin akıl yönünden herhangi bir fark barındırmadığını, farkın sadece meydana geliş şekliyle olduğunu söylemiştir.[446] Ayrıca o, velînin tıpkı peygamber gibi iddia sahibi olabileceğini ve gösterdiği

[440] Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 79.
[441] İbn-i Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat,** s. 183.
[442] Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 79.
[443] Bâkıllânî, **Kitâbü'l-Beyân**, s. 109. Ayrıca Bkz. Râzî, **et-Tefsîru'l-Kebîr**, C. VIII, s. 34.
[444] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 174.
[445] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 175.
[446] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 259.

harikulade olayın peygamberin mûcizesine benzer şekilde meydana gelebileceğini söylemiştir.[447] Cüveynî buna rağmen, mûcizelerin peygamberler tarafından meydana getirildiğini, kerametin ise peygambere bağlı olan velîlerden zuhur ettiğini ifade etmiştir.[448] Böylelikle o, velîlerin peygambere itaat şartına binâen peygamberlerin velîlerden üstün olduğunu ortaya koymuştur.

Gazzâlî velîlerden bazılarının nebî, resûl ve ülü'l azm makamına geçtiğini,[449] nebîler gibi velîlere de ilâhi kaynaklı bilgi aktarımının gerçekleşebileceğini iddia eder. Ancak o, bu bilginin verilmesinin nübüvvet ve velâyet makamına göre farklılaştığını ifade eder.[450] Ona göre Allah (c.c.), peygamberlerin kalbine vahiyle, evliyâların kalbine ise ilhâm ile irtibatı kurar.[451] Gazzâlî, vahiy ve ilhâmın meleği görüp görmeme noktasında ayrıldığını belirttikten sonra vahiy ve ilhâm arasındaki üstünlük farkını ele alır. O, *Vahiy peygamberlerin süsü, ilhâm ise velîlerin ziynetidir. Nasıl ki velî, nebîden aşağı derecede ise, ilhâm da vahiyden aşağı bir mevkide yer alır ve ilhâm vahye nispetle zayıftır.* diyerek nebînin velîye olan üstünlüğüne işaret etmiştir.[452] Ayrıca o, velînin bir meydan okumada ve iddiada bulunmadığını bu durumun peygambere has bir olgu olduğunu söylemiştir.[453]

Müteahhirûn âlimlerinden Râzî, peygamberlerin mutlak anlamda velîlerden üstün olduğunu kabul eder. Ancak o, Gazzâlî'den naklettiği ve kendisinin de aynı görüşte olduğunu belirttiği düşünceye göre, velî ve nebînin kâmil insan olma itibarıyla aralarında fark olmayan iki kimse olduğunu söylemiştir. Her ne kadar kemâl derecesinde olma bakımından eşit görse de aralarında fark olduğunu açıklamıştır. Ona göre nebî, başkasını mükemmelleştiren kâmil insandır. Velî ise kendi nefsini ıslah edip en üst dereceye ulaşabilse de başkasını mükemmelleştirmeye gücü olmayan

[447] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 257.
[448] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 259.
[449] Gazzâlî, **Risâletü'l-Ledûniyye,** s.54.
[450] Gazzâlî, **İhyâ-u ulûmi'd-dîn**, s. 47.
[451] Ebû Hâmid el-Gazzâlî, **Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine**, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, İnsan yay., 2002, s. 72-73.
[452] Gazzâlî, **er-Risâletu'l-ledûniyye**, s. 94.
[453] Gazzâlî, **el-İktisad,** s.148.

kimsedir.[454] Bu düşüncesine göre peygamberler, velîleri kemâle ulaştırabilme özelliği ile üstün derecede olan elçilerdir.

Râzî'ye göre peygamberlerin velîlerden farklı olarak gönderildiği topluma karşı bir sorumluluğu varken velînin diğer insanlara karşı örnek olma zorunluluğu yoktur.[455] O, insanları üç kısma ayırmıştır: Hem kendisi kâmil olup hem de başkalarını kemâlâta ulaştıranlar, kendisi kâmil olup diğerlerini kemâle ulaştıramayanlar, ne kendisi kemâl seviyesinde olup ne de başkasını kemâlâta erdirebilenler. O, ilk sıradaki grubun nebî, ikinci grubun velî, üçüncü gruptakilerinse toplumun geneli olduğunu söylemiştir. Bu sınıflamasıyla nebîlerin velîlerden üstün olduğunun izâhını yapmıştır.[456]

Sâlimî ve Eş'ariyye arasında herhangi bir fark olmaksızın nebînin velîden üstün olduğu görüşü hakimdir. Onlar, nebînin üstünlüğünü delillendirmek amacıyla aralarındaki farklara değinmiştir. Bu bağlamda velî, peygambere imân etmesi zorunlu olan, kendinin ve gösterdiği kerametin farkında olmayan, bir meydan okumada bulunmayan kişi olması sebebiyle ismet sıfatıyla vasıflanmış insanların önderi olma zorunluluğu olan nebîden aşağı derecededir.

2.3. Velâyetin Süresi

Velâyetin câiz oluşu çeşitli argümanlarla delillendirildikten sonra onun birtakım nedensellere bağlı olarak düşüp düşmeyeceği hususunda fikirler beyân edilmiştir. Bazıları velîlerin günah işlemesinin velâyetlerini düşüreceğini bazıları düşürmeyeceğini savunurken, bazıları da küçük günahların etki etmeyip yalnızca büyük günahların işlenmesi sonucu velâyetin düşeceğini söylemektedir.[457]

Sâlimî, her türlü günahın adaleti düşüreceğinden günah işlenmesi durumunda velîden velâyetin kalkacağını belirtir. Adaleti olmayan birinin fasık olduğunu fasıklık alametinin de velîden berî olduğunu söyler.[458] Her ne kadar günahın boyutu fark

[454] Râzî, **Mefâtîhu'l Gayb**, C. XIX, s. 75–76.
[455] Razi, **el-Mealim usuli'd-din**, s, 91, 92.
[456] Razi, **el-Mealim usuli'd-din**, s. 97-98.
[457] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 176.
[458] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 176.

etmeksizin velâyeti düşüreceğini söylese de velâyete farklı bir kapı aralayarak "imân" ve "ihsân" olarak iki kısma ayırır. İmân velâyetinin büyük günahla yok olmayacağını ihsân velâyetinin ise büyük günahla yok olacağını aktarır.[459]

Eş'ariyye'nin kurucusu Ebû'l Hasen el-Eş'arî, peygamberlerin nübüvvetlerinin ölümle son bulacağı düşüncesine sahiptir. [460] Bağdâdî de onunla aynı düşünceye sahiptir.[461] Onların velîler ile ilgili böyle bir düşüncesine rastlamasak da peygamberler hakkında bu düşünceye sahip olmaları, velîler hakkında da pekâlâ geçerli olacağını işaret ettiğini söyleyebiliriz. İbn Fûrek'in velîlerin velâyeti hak kazanmalarına karşın her zaman bir yanılma ihtimalleri olduğu[462], Râzî'nin velîler keramet gösterseler de bu onların doğruluğunu ispatlamayacağı için herhangi bir alışverişte onlardan delil istenmesi gerektiği[463] düşüncesine göre onların günah ile velînin velâyetinin ortadan kalkacağını düşündüklerini söyleyebiliriz.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, nübüvvetin ölümle son bulmayacağını söylese de velâyet hakkında böyle bir bilgi aktarmamıştır. Benzer şekilde Eş'arîler'in de velînin ölümü ile velâyetinin kalkıp kalkmayacağı hususunda bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak Eş'arîler'in daha üstün mertebe nübüvvetin ölüm ile sonlanacağı düşüncesine karşın daha aşağı mertebe velâyetin de ölüm ile velîden ayrılacağı fikrini doğurmaktadır. Günah meselesine gelince Sâlimî ve Eş'ariyye bu konuda hem fikir olarak velînin günah işlemesini câiz görerek böyle bir durumda velâyetin ortadan kalkacağını bildirirler.

3. MÛCİZENİN AKIL-RİSÂLET İLİŞKİSİ

İslam âlimleri Allah'ı bilmenin hangi yol ile gerçekleşeceği konusunda ihtilafa düşmüştür. Bu hususta Hanefî-Mâtürîdî âlimler Allah'ın bir şeriat gelmese de akıl yoluyla bulunabileceğini söylemişlerdir. Bu düşünceye zıt olarak Eş'arîler,

[459] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 176.
[460] Pezdevî, **Ehl-i Sünnet Akâidi**, s. 321
[461] Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, s. 210.
[462] Bâkıllânî, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, s. 79.
[463] Râzî, **Erbaîn fî Usûli'd-Dîn**, s. 205.

Allah'ın akıl ile bulunamayacağını ancak bir resûl gönderildikten sonra bilineceğini bu nedenle insanların sorumlu olmadığını savunmuştur. [464]

Sâlimî de Ebu'l Hasen el-Eşârî'nin Allah'ı bulmak için bir yardımcı resûl şartını ortaya koyduğunu söylemektedir. O, Ehl-i Sünnet'in Allah'ın gönderdiği resûlün mûcize ile bilinebileceği görüşüne sahip olduğunu aktarır.[465] Ehl-i Sünnet'e göre nazar ve istidlâl yoluyla yaratıcının bilinmesi hususunda akıl, alettir. Eş'arîler ise aklın, yaratıcının bilinmesi hususunda alet olmadığını bu nedenle Allah'ı bilmenin ancak resûlün getirdiği bir haber ile olacağını düşünmektedirler.[466] Sâlimî'ye göre bu düşünce zayıftır. Ve buna delil olarak Ebû Hanîfe'nin babasıyla arasında geçen diyaloğu örnek verir: "Ebû Hanîfe babası Hammâd'a; 'Biz Allah'ı Muhammed ile mi tanıdık yoksa Muhammed'i Allah ile mi tanıdık?' sorusuna karşılık babası; 'Allah'a Muhammed ile ulaştım' cevabını vermiştir. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, bunun hatalı bir düşünce olduğunu Hz. Muhammed'in nebîliğini Allah ile bildiğimizi çünkü Allah'ın tek yaratıcı ve Hz. Muhammed'in O'nun resûlü olduğu bilgisinin Allah'ın ilhâm etmesi sonucu akılla bilinebileceğini söyler."[467]

Eş'ârî kelâmcılar, nübüvvetin ispatında mûcizenin önemine dikkat çekmişlerdir.[468] Nitekim Ebu'l Hasen el-Eşâri, aklın ilâhi emirleri anlamada bir alet olduğunu, peygamber gönderilmeden aklın Allah'ı ve diğer dini hükümleri anlayamayacağını iddia eder. Ona göre insanlar, Allah'ı ve dini yükümlülüklerini bilmeleri konusunda peygambere muhtaçtır.[469] Peygamberin Allah tarafından gönderilen bir elçi olduğunun bilinmesi için de mûcize gereklidir.[470]

[464] Râzî, **el-Muhassal,** s. 241-245; Salih Sabri Yavuz, **İslam Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul, Pınar yay., 2012, s. 100.
[465] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.170.
[466] Kılavuz, **İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, s. 225.
[467] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.170.
[468] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, 182; Bağdâdî, **Usûlu'd-Dîn**, 182; Cüveynî, **el-İrşâd**, 307.
[469] Temiz, **Nübüvvet ve Risalet Kavramlarının Teolojik Açıdan Anlamsal Çerçevesi**, s. 96.
[470] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s.180

İbn Fûrek'in nübüvvet anlayışına gelince o, peygamberliğin akıl yoluyla bilinebileceği görüşündedir. Bununla birlikte peygamberliği ispatlayan yegâne delilin mûcize olduğunu savunmaktadır.[471]

Bâkıllânî ise, peygamberlerin sadece dinî hususlarda değil insanı ilgilendiren diğer durumlarda da yol gösterici olduğunu, bunların deneme ile keşfedilmeye terk edilecek olması canlılığın ifsadına yol açacağından peygamberin gönderilmesinin zorunlu olduğunu iddia etmiştir.[472]

Bağdâdî'ye göre akıl, teklîfî hükümler bağlamında bir şeyin iyi ya da kötü olduğunu ancak vahiyle bilir. Bu bağlamda ona göre, Allah'ın peygamber göndermediği kimse sorumlu değildir.[473] Resûlün getirdiği mesaj yani vahiy olmadan aklın mutlak yetkinliği yoktur. Resûlün iddiasının delili de getirdiği mûcizedir.[474]

Cüveynî, peygamberler vasıtasıyla gönderilen şeriatın, tek başına akılla idrak edilemeyen durumları açıklayıcı olduğunu söylemiştir.[475] Ona göre fiillerin iyi ve kötü oluşu ancak şeriat yoluyla bilinir. Bütün fiiller eşit olmakla birlikte güzellik ve çirkinlik şeriatın fiillerin fâilini övmesine ve yermesine bağlıdır.[476] Peygamberin getirdiği şeyi aklî delillerin desteklemesi imkânsız değildir. Peygamberin getirdiği şey, aklın kavramadığı bir şey ise bu kabul edilemez. [477] Mûcizelerin ispatı ise peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin doğruluğuna işarettir. Peygamberlik müessesesini ispat eden en güçlü delil şüphesiz mûcizedir, bunun dışındaki deliller kesin olmaktan uzaktır.[478]

Gazzâlî, aklın ilâhî bilgilerin doğruluğunu vahyin bildirmesiyle kavrayacağını ve bu bilgilerin doğruluğunu zamanla sonuçlarının buna delalet etmesiyle de tasdik edeceğini söyler. [479] Ona göre vahiy ile desteklenmeyen akıl sapıtır,

---

[471] Yavuz, **İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti**, s. 111.
[472] Bâkıllânî, **et-Temhîd**, s. 153.
[473] Cüveynî, **el-İrşâd**, s. 303; Arıcı, **Abdülkâhir El-Bağdâdî'nin Nübüvvet ve Âhiret Anlayışı,** s. 103.
[474] Bağdâdî, **Usûlu'd-din**, s. 184.
[475] Cüveynî, **Luma'u'l-edille**, s. 123.
[476] Cüveynî, **el-İrşâd**, 258; eş-Şehristânî, **Nihâyetü'l-İkdâm**, s. 362.
[477] Cüveynî, **el-İrşâd**, 247-250.
[478] Abdülazîm Mahmûd Ed-Dîb, "İmamü'l- Haremeyn el-Cüveynî", **DİA**, C. VIII, İstanbul, 1993, s. 143.
[479] Gazzâlî, **el-İktisad**, s. 123–124.

tanrılık iddia eder. Öyleyse aklın vahiyle desteklenmesi bir zorunluluktur. Çünkü akıl temel, vahiy bu temel üzerine inşa edilen binadır. Akıl göz, vahiy ışıktır. Ya da akıl lamba, vahiy onun yağıdır.[480] Gazzâlî, risâletin zaruretine değinse de o, mûcizeyi nübüvvetin tespiti için yeterli ve yegâne delil olarak kabul etmez. Ona göre mûcizeyi destekleyici birtakım haricî delillere de ihtiyaç vardır.[481]

Sâlimî, Allah'ı akılla bulmanın mümkün olduğu düşüncesine kâfirlerin inkârlarından ötürü Hz. Muhammed'e inanmasalar da Sâni' olan bir yaratıcının olduğuna inanmalarını delil getirmiştir. Onların Allah'ı tanıdıklarını söyleseler de peygamberi bilmeleri için Allah'ın resûlüne bir mûcize verilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Böylece o, Hanefî-Mâtürîdî kimliğiyle Eş'arîler'den farklı olarak Allah'ın akıl yoluyla bulunabileceğini iddia etmiştir. Allah'ı bulma hususunda aralarında fark olsa da mûcizenin önemi konusunda Eş'arî âlimler ve Sâlimî arasında benzerlik mevcuttur. İbn Fûrek gibi Sâlimî de, gönderilen resûlün ve şeriatın ancak mûcize ile bilinebileceğini söyleyerek mûcizenin peygamberliğin ispatı konusundaki önemi ve gerekliliğine imza atmıştır.[482]

Çalışmamız bilgi konusu olmayıp nübüvvet bahsini içermesi sebebiyle aklın risâlet ile olan ilişkisine dair detaylı bir aktarım yapmayı uygun görmediğimizden konu başlığını burada nihayete erdireceğiz.

4. İSRÂ-Mİ'RAC

İsrâ, sözlükte *geceleyin gitmek, geceleyin yürümek, hafifçe yürümek*, Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılışıyla *birine gece yolculuğu yaptırmak* manasına gelmektedir.[483] Terim anlamıyla isrâ kelimesi, Allah'ın Hz. Muhammed'e Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olağanüstü olarak gece yaptırdığı yolculuğunun adıdır.[484]

---

[480] Ebû Hâmid e-Gazzâlî, **Meâricu'l-Kuds-Hakikat Bilgisine Yükseliş**, çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan yay., 1995, s. 56.
[481] Gazali, **el-İktisad**, s. 123–124.
[482] Sâlimî, **et-Temhîd**, s.170.
[483] Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, **Kâmûsu'l-Muhît**, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 1294; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, **Lisânu'l'-Arab**, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, t.y., s. 2003; Atik, **Mûcize Olgusu**, s. 175.
[484] Salih Sabri Yavuz, "Mi'rac", **DİA**, Ankara, 2020, C. XXX, s. 132.

Kur'ân'ın bir sûresine isim olan İsrâ kelimesi, *Kendisine ayetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed'i) bir gece Mescid-i Haram'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah eksikliklerden münezzehtir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir*.[485] âyetinde geçtiği üzere, *geceleyin yürüttü* manasına gelmektedir.

Mi'rac, sözlükte *yükselmek, yukarı çıkmak* anlamındaki urûc kökünden türemiş *yukarı çıkma vasıtası, merdiven* anlamına gelmektedir. [486] Terim olarak *Hz. Muhammed'in isrâ hâdisesinden sonra göğe yükselişi ve Allah katına çıkışı* manasına gelmektedir.

İsrâ ve mi'rac hâdisesi mûcizevî özellikler barındırdığından kelâm kitaplarında gerek peygamberlerin mûcizeleri gerekse müstakil başlık halinde ele alınmıştır. İsrâ ve mi'rac mahiyetleri itibariyle hissî mûcizeler kategorisinde değerlendirilebilir. Bu iki hadiseden biri olan isrânın Kur'ân'da zikredilmesine binâen meydana gelmiş olması hakkında görüş ayrılıkları az iken; ikincisi olan mi'racın ise vâki olup olmaması hususunda Kur'ân'ın mütevatirliği derecesinde gelen bilgi olmamasından ötürü birtakım fikir ayrılıkları meydana gelmiştir. Tartışmalar mi'racın hangi şekilde meydana geldiği ve ruhla mı bedenle mi gerçekleştiği yönündedir.

Bilindiği üzere isrâ, Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya olan gece yürüyüşüdür. Hz. Muhammed'in yaşadığı şehrin Mekke olduğu bilgisinden Mescid-i Haram'ın Kâbe olduğunu söylemek mümkün olsa da harem bölgesini işâret ettiğine dair fikirler de mevcuttur. Klasik eserlerde Mescid-i Aksâ'nın Kudüs şehrinde olan mescit olduğu kabul edilip tartışma konusu olmamıştır ki Râzî, bu konuda ittifak olduğundan bahsetmiştir.[487] Ancak Sâlimî, ileride zikredileceği üzere konuya dair farklı görüşlerin olduğunu aktarmıştır. Günümüzde Mescid-i Aksâ'nın dünya aleminde bir mekân teşkil etmeyerek semâvi bir mescit olduğu iddiası gündeme gelmiştir.[488] Fakat mi'rac hadisesinin akabinde Hz. Peygamber'e inanmayanların O'nu

[485] İsrâ, 17/1.
[486] Yavuz, "Mi'rac", s. 132.
[487] Râzî, **Mefâtihu'l-Ğayb**, C. XX, s. 147.
[488] Detaylı araştırma için bkz. Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, İstanbul, Beyan yay., 2011, s. 129. Konu ile alakalı diğer itirazlar için bkz. Bilal Atik, **Mûcize Olgusu**, s. 176-182.

teste tabi tutmak için Mescid-i Aksâ'nın bölümleri ile ilgili soru sormalarından ötürü yorumların zorlama olduğunu söyleyebiliriz.

Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* adlı eserinde isrâ ve mi'rac konusuna Hz. Muhammed'e imân başlığının akabinde müstakil olarak yer vermiştir. Henüz ulaşılamasa da kendisine ait olduğu öne sürülen *Kitâbu'l-Mi'râc* [489]adlı eserini de göz önüne alarak konuya dair önem verdiğini söyleyebiliriz.

Sâlimî, et-Temhîd'de konu ile ilgili ortaya atılan farklı görüşleri aktarır. Mi'racın ruh ile mi beden ile mi, uyanık halde mi uyku halinde mi, yükselmenin yedi kat semâya mı arşa mı cennete mi olduğu konusunda farklı görüşlerin olduğunu söyler. Ayrıca bazı görüşlerin mi'racın dünyadan tamamen ilişik kesmemek üzere bir ayağının dünyada iken diğerinin manevî âlemde olduğu bazı görüşlerin dünyadan dünyanın ötesine, hiçliğe geçiş olduğu düşüncesini savunduklarını aktarmıştır.[490]

Sâlimî, dünyadan yokluk âlemine geçiş düşüncesini uygun bulur ve âlemin varlığı ve ortaya çıkışı da yokluktan varlığa geçiş şeklinde olduğundan *âlemin yokluktan varlığı ve ortaya çıkışı câiz kabul edildiğinde mevcut âlemin yokluğa geçişi de câizdir* der.[491] Yaratılmışların mekânsız olamayacağından ötürü bu görüşü reddedenlerin düşüncelerini de eleştirir ve yokluk âlemine geçişin câiz olduğunu orada da herhangi bir mekâna ihtiyaç duyulmayacağını belirtir. Şu görüşleriyle açıklar;

> Zira mekânın hakikî ve mecazî olmak üzere iki yönü vardır. Mecazî yön, başkasına alan olma yönüdür. Hakikî yön ise kendini oluşturan ve başkasının girmesinin câiz olmadığı alandır. Örneğin âlemin oturulma ve yatılma gibi başkasına alan olduğu yönü mecazî mekânlığı iken, kendisini; şekli, sınırı ve unsurlarını oluşturan alanı ise hakikî mekânlığıdır. İnsanın elbiseyi taşıması mecâzi mekânlığı iken, baştan tırnağa kendi alanını oluşturması hakikî mekânlığıdır. Hakikî yönü itibariyle ne âlem ne de insan, varlık unsurları kendileri için mekân olmasından dolayı, harici bir mekâna ihtiyaçları yoktur. Bu durumda Hz.

[489] Çelebi, **Keşfüz-Zunûn**, C. III. s. 1162.
[490] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 239.
[491] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 239.

> Muhammed de yokluk âleminde bulunabilmesi için kendi hakikî varlığından başka bir mekâna ihtiyaç duymadan durabilir. Bu çıkarımlar üzerinden bedenî yolculuğun yokluk âlemine imkânını kabul eden anlayış için, cennet ve arş gibi diğer mekânlara ulaşmanın ispat edilmesine ihtiyaç olmadığı ortadadır.[492]

Yukarıdaki paragrafta geçen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda Sâlimî'nin düşüncesine göre Mi'rac, uyanık halde, Allah'ın dilediği yere kadar ve hak olarak gerçekleşmiştir.

Mu'tezile, Cehmiyye ve Ehl-i Sünnet âlimleri isrâ hâdisesinin uyanık olarak beden ile Kudüs'e kadar gerçekleştiği ve âyetle sabit olduğundan inkârının küfre düşüreceği hususunda ittifak halindedirler.[493] İsrâ olayına ilâveten Ehl-i Sünnet'e göre mi'rac, Mescid-i Aksâ'dan yedinci kat semâya ve Allah'ın dilediği yere kadar yükselmektir.[494]

Mu'tezile'ye göre isrâ, nasla sabit olduğu üzere Beytü'l Makdis'e kadardır. Ondan sonrası ile ilgili olaylar haber-i vahit (tek kişinin verdiği haber) olarak gelmiştir. Onlara göre mi'rac hâdisesi, uyku hâlinde gerçekleşmiştir. Onlar bu görüşlerini Hz. Âişe'den gelen "Mi'rac gecesi Hz. Muhammed'in cesedi kaybolmadı, Allah onu ruhuyla seyrettirdi"[495] hadisine ve Muaviye'nin "Mi'rac, salih bir rüyaydı"[496] hadisine dayandırmıştır. Hadislerin yanısıra "Sana gösterdiğimiz o rüyayı sadece insanları sınamak için meydana getirdik"[497] âyetini de isrâ olayının uykudayken gerçekleştiği argümanlarına delil saymışlardır.

Sâlimî, Mu'tezile'nin bu görüşünü reddererek, Hz. Âişe'den vârit olan; *Hz. Muhammed'in cesedi ayrılmadı.* hadisini, O'nun ruh ile beden bütünlüğünün olduğu ve ruhunun bedeninden ayrılmadığı şeklinde yorumlar. Muaviye'den gelen *mi'rac*

---

[492] Sadıker, **Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, s. 65.
[493] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 138; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, **et-Tebsîr fi'd-Din ve temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin**, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1983, s. 66.
[494] Gazzâlî, **el-İktisad,** s. 133; Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 238.
[495] Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişâm, **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafâ es-Sekkâ vd., Kahire, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955, C. I, s. 399.
[496] İbn Hişâm**, es-Sîretü'n-Nebeviyye**, s. 400.
[497] İsrâ, 17/60.

salih bir rüyaydı hadisi ve İsrâ sûresinin 60. âyeti için de burada rüyadan kastın uyku uyanıklık arası/yakaza hâli olduğunu belirtir.[498] Sâlimî'nin bu düşüncesi makul görünmektedir. Mi'racın rüya ile gerçekleştiği düşünüldüğünde kendine özel hiçbir ayrıcalığı olmaz, tüm peygamberler için geçerli olabilecek olağan bir durum olurdu. Yine rüyada gerçekleşmesiyle yakaza halinde gerçekleşmesi arasında fark vardır ki rüyada gerçekleşen bir olay dikkatleri üzerine çekmeyerek alakayı celbetmeyecektir. Ayrıca rüyada gerçekleştiği fikri ile olağan bir durum üzerine Hz. Muhammed'i inkâr edenlerin O'nunla alay etme ve kendisini yalancı çıkarmaya dair boş çabaları geçersiz kalırdı.

Sahabeden Hz. Ebû Bekir, mi'rac hadisesinin duyulması üzerine Hz. Muhammed'i doğruladığı halde Müslümanlardan bir kısmı da dinden dönmüşlerdir. Buna rağmen Hz. Muhammed'in göğe yükselişinin vukû bulduğunu teyit eden sahabeden gelen birçok hadis vardır.[499] Bu durumda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi hâdisenin âhad haber olsa bile çokça rivâyetinden ötürü meşhur kategorisinde değerlendirilip mütevâtir hükmünü alacaktır. Ayrıca hâdisenin gerçekleştiği icmâ ile de sabittir.[500]

Sâlimî, zikri geçen konuyla ilgili farklı bir bakış açısı daha getirerek bu hususa dair üç evre olduğunu söyler: İsrâ, mi'rac ve i'rac.

- İsrâ: Mekke'den Beytü'l Makdîs'e olan yolculuktur.
- Mi'rac: Yeryüzünden yedi kat semâya olan yükseliştir.
- İ'rac: Yedi kat semâdan arşa olan yükseliştir.

Sâlimî, naslarda[501] sabit olmasından ötürü isrânın reddedilmediğini şayet reddedilirse kişiyi küfre götüreceğini belirtir. Bahsedilen bütün evrelerin uyanık şekilde göz ile görerek gerçekleştiğini nakleder. Yalnızca i'rac evresinden sonra Allah'ı görmesinin göz ile değil kalp ile olduğunu düşünmektedir.[502] Bu fikrine delil

[498] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 240.
[499] Ebû Said el-Hudrî, Enes b. Malik, Malik b. Sa'saa, Abdullah b. Abbas ve Ümmühanî'den mi'racın gerçekleştiğine dair haberler gelmiştir. bkz. Sâlimi, **et-Temhîd**, s. 241.
[500] Sâlimî, **et-Temhîd**, s. 241.
[501] İsrâ, 17/1.
[502] Sâlimî, **et-Temhîd**, 242.

olarak Hz. Muhammed'e; *Rabb'ini gördün mü?* sorusuna karşılık cevap olarak verdiği; *Allah'a sığınırım, O'nu gözümle değil kalbimle gördüm*. sözünü ve diğer başka hadisleri ele alır.[503]

Sâlimî, isrâ ve mi'rac konusunu ele alırken daha çok onu ispat etmeye yönelik fikirlerini öne sürmüş ve bu olayların ne şekilde meydana geldiğini izâh etmiştir. O, bu iki hâdiseye dair hadislerde geçen detaylara değinmekten kaçınmış Hz. Peygamber'e mi'racda verilen mûcizeler, kendisine cennet cehennemin gösterilişi, Burak ile yolculuk yapması nev'inden teferruatlara dair fikir beyân etmemiştir.

İsrâ ve mi'racı farklı yorumlayanlardan bazıları mi'racı hicret manasında te'vil etmiştir.[504] Bazıları Hz. Muhammed'in Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya yürütülmüş olmasından maksadın kendinden önceki Benî İsrâil tarihine bir bilgi yolculuğu olarak yorumlamış İsrâ sûresinin dördüncü âyetinden sonra İsrâiloğullarının tarihindeki ibretlik olayları anlatmasını delil saymışlardır.[505]

Ebûl Hasen el-Eş'arî, Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğunun görüşüyle mutâbık olarak isrâ ve mi'rac hadisesinin vukûnu kabul etmiştir. O, Hz. Peygamber'in isrâ ve mi'racdan sonra Sâlimî'nin tabiriyle urûc hadisenin akabinde Rabb'i ile buluştuğunda Allah'ı gözleriyle görmüş olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, dünyada Allah'ı görmenin yalnızca Hz. Peygamber'e nasip olduğunu da ilave etmiştir. Ebu'l Hasen el-Eş'arî ise İbn Abbas'tan gelen meşhur rivayeti ele alarak Hz. Peygamber'in Allah'ı baş gözüyle gördüğünü savunmaktadır.[506]

Bâkıllânî, diğer Eş'arî kelamcılar gibi İsrâ hadisesini kabul etmektedir. O, mi'racın vukû bulduğunu vahyin gerçekleşme şekillerine de bağlamaktadır. Ona göre Hz. Peygamber mi'rac gecesinde, Allah ile vasıtasız ve arada perde olmaksızın doğrudan konuşmuş ve bu şekilde vahiy almıştır.[507] Bâkıllânî, Peygamberimiz'in

[503] Sâlimî, **et-Temhîd**, 242.
[504] Teftâzânî, **Şerhu'l Akâid**, s. 243.
[505] İlyas Çelebi vd,, **Kelam El Kitabı**, edit. Şaban Ali Düzgün, 9. bsk., Ankara, Grafiker yay., 2020, s. 336.
[506] İbn Fûrek, **Mücerredü'l-makâlat**, s. 82; Fatmatüzzehra Akmaz, **İslâm Tarihi Açısından İsrâ ve Mirac,** (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2011, s. 45-46.
[507] Bâkıllânî, **el-İnsâf**, s. 90-91.

mi‘racda Allah’ı gördüğüne dair ihtilaflar olduğunu, her ne kadar görüldüğüne dair kesin bir karine olmasa da Allah’ın görülebilmesinin ise câiz olduğu konusunda sahâbenin ittifak ettiğini belirtmiştir.[508]

Bağdâdî de mi‘racı mümkün görmüş ve ona ayrı önem atfetmiştir. O, mûcizeler başlığı altında ele aldığı mi‘racı yücelterek Hz. İsâ’nın su üzerinde yürümesinden daha üstün olduğunu vurgulamıştır.[509] Cüveynî, isrâ ve mi‘racı kabul etmekle birlikte urûcdan sonra Hz. Peygamber’in Allah’ı kalp gözüyle veya dünya gözüyle görüp görmediği konusunda fikir beyân etmemiştir.[510]

Gazzâlî, isrâ ve mi‘racın Hz. Peygamber’in insanlara İslam’ı anlatıp tebliğini yaparken ve cihadı sürdürürken aniden gerçekleştiğini ifade eder. Ona göre isrâ, Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksâ’ya yaptığı insanüstü yolculuktur. Mi‘rac ise bu yolculuktan sonra yedi kat göğe yükselip, yaratılmışların ilminin kavrayamayacağı bir makama yükselmesi sonra da Mescid-i Haram’a geri dönmesidir. O, diğer Eş‘arî âlimlerden farklı olarak isrânın yanı sıra mi‘racın da Kur’ân’da yer aldığını iddia eder. Necm sûresinde geçen *Sidretülmünteha*[511] kelimesinin buna işaret ettiğini söyler.[512] Gazzâlî, Hz. Peygamber’in böyle olağanüstü bir hadiseden önce hazırlık aşaması geçirerek kalbinin yıkandığını bu nedenle isrâ ve mi‘racın O’nun şahsında ruh ve beden ile peygamberlik devresinin ortalarında bir zamanda gerçekleştiğini açıklar. [513] Ayrıca Gazzâlî, mi‘racı yedi kısma ayırmış ve mi‘rac kavramının maddi ve manevi bir yükseliş olduğunu vurgulamıştır. O, mi‘racın kulun nefsini kemâle erdirmesi için yücelme merhalesi olduğunu, gösterdiği gayret ile Allah (c.c.) katında en üst mertebelere yükselebileceğini açıklamıştır.[514]

---

[508] Bâkıllânî, **el-İnsâf fî esbâbi’l-hilâf,** Kadire, Mektebetü’l-Ezher, 2000, s. 180.
[509] Bağdâdî, **Usûlu’d-din**, s. 165.
[510] Cüveynî, **Kitâbû’l-İrşâd**, s. 43.
[511] Şu ayetleri delil olarak getirir: *Andolsun ki onu (meleği) iniş esnasında en sondaki sidretü’l-müntehânın yanında bir daha gördü. Ki onun yanında huzur içinde kalınacak cennet vardır. O an sidreyi bürüyen bürümüştü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştü. (Necm 53/13-18.)*
[512] Gazzâli, **Fıkhu’s-Sîre,** s. 132.
[513] Gazzâli, **Fıkhu’s-Sîre,** s. 133.
[514] Ebû Hamîd el-Gazzâlî, **Hak Yolcularının Miracı**, çev. Yaman Arıkan, İstanbul, Eskin Matbaası, s. 127-241.

Müteahhir Eş‘ari kelâmcı Fahreddin er-Râzî, mi‘racın ruh ve bedenle gerçekleştiğini savunmuştur. O, astronomik açıdan örnek vererek güneşin ve gezenlerin kütlesinin büyük olmasına rağmen süratli bir şekilde hareket ettiğini delil getirerek Hz. Peygamber’in ruh ve beden bütünlüğü ile benzeri bir hıza ulaşmasının imkân dahilinde olduğunu söylemiştir. Yine o, isrâ ve mi‘rac hâdisenin aklen imkânı konusuna güneşin dünyadan daha büyük olmasına rağmen az bir zaman diliminde doğuş ve batışını izlediğimizi delil getirmiştir. Ona göre Cebrâil bir cisimdir ve peygamberlere vahyi indirdiğinde çok hızlı hareket etmektedir. Bu görüşüne ek olarak mi‘raca yükselmenin mümkün görülmeyişini Cebrâil’in inişinin imkânsızlığına odaklamaktadır.[515] Teftâzânî ise, *Hz. Muhammed’in mi‘racı haktır. O, yakaza halinde iken bedeniyle önce göğe yükseltilmiş, oradan Allah Teâlâ’ın dilediği yüksekliklere ulaştırılmıştır*. demiştir.[516] O, *yakaza* halinde derken mi‘racın uykuda gerçekleşmediği buna dair iddiaların geçersiz olduğunu vurgulamıştır. Bu konuda o da Sâlimî gibi Hz. Âişe’den ve Muâviye’den gelen hadis ile İsrâ sûresi altmışıncı âyeti delil getirmiştir. *Bedeniyle* diyerek mi‘racın yalnız ruh ile yapıldığını savunan[517] görüşlere karşı fikri mücadeledir. *Göğe yükseltildi* den kasıt da isrâ/gece yürüyüşü hâdisesini kabul edip mi‘racı kabul etmeyenlere yöneliktir.

Kelâmcıların çoğuna göre Kur’ân âyetlerinde belirtilmesinden ötürü isrâ hadisesi vukû bulmuştur. Sâlimî ve Eş‘ariyye arasında bu konuda ittifak olduğu gibi mi‘rac olayının yaşandığı hususunda da birlik vardır. Ancak Eş‘arî âlimlerden Gazzâlî, tıpkı isrâ hadisesi gibi mi‘racın da Kur’ân’da yer aldığını bu sebeple kesin olduğunu; Ebu’l Hasen el-Eş‘arî, mi‘racda Hz. Peygamber’in Allah’ı baş gözü ile gördüğünü iddia ederek Eş‘arî âlimlerden farklı bir görüş öne sürmüşlerdir.

[515] Razi, **Mefâtihu’l-Ğayb**, C. V, s. 542
[516] Teftâzânî, **Şerhu’l Akâid**, s. 297.
[517] Benzer bir yaklaşım için bkz. Gazzâlî, **Fıkhu’s-Sîre**, s. 100.

SONUÇ

İslâm düşünce geleneğinde kulun Allah ile olan ilişkisi Kur'ân üzerine temellendirilmiştir. Kelâm ilmi de bu ilişkiyi derinleştirme amacıyla ortaya çıkmıştır. Konusu tevhid olan bu ilim, kulun Allah'ı ve gönderdiği elçilerini tanıması, emir ve yasaklarını bilmesi amacıyla nübüvvet bahisleri ile yakından ilintilidir. Bu amaçla Allah'ın yeryüzündeki kullarına kelâmını aktarıcı olarak gönderdiği nebîlerini mûcize ile desteklemesi, nübüvvet bahsinin ana konusu olmuştur.

Kelâm ekollerinden biri olan Eş'ariyye, nübüvvete dair ele aldığı belirli konularla göz önüne çıkmaktadır. Genel kabulde Eş'arîyye ile birlikte Ehl-i Sünnet çerçevesi içine dahil edilen Mâtürîdîyye mezhebine mensup Ebû Şekûr Es-Sâlimî ise Eş'ariyye'ye karşı olan sert tutumuyla dikkatleri üzerine çekmektedir. Bu bağlamda nübüvvet bahsine dair Sâlimî ve Eş'ariyye arasındaki düşünce yapısı ortaya çıkarılmıştır. Sâlimî'nin, eserinde 11 defa zikrettiği Eş'ariyye mezhebinin kurucusu kabul edilen Ebû'l Hasen el-Eş'arî'yi ciddi seviyede tenkit etmesine rağmen bir yerde kendisinden rahimehullah (Allah ona rahmet etsin) şeklinde bahsettiği tespit edilmiştir. Bu tespitin yanı sıra eserinde 14 yerde ele aldığı ve bazı başlıklar altında eleştirdiği ve Ehl-i Sünnet dışında gördüğü Eş'ariyye'nin Şehristâni'ye kadar olan mütekaddimûn âlimleri olduğu ortaya çıkarılmıştır. Sâlimî'nin genel görüşlerine baktığımızda o, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* isimli eseriyle kurtuluşa eren gruplar arasına Eş'ariyye'yi dahil etmeyerek akıllara gelen ilk isimlerden olmuştur. Bu tavrı Eş'arî'nin, Sâlimî'nin takipçisi olduğu Ebû Hanife'yi Mürcii -Ehl-i Sünnet dışı- olarak nitelendirmesinin bir rövanşı mukabilinden görülmüştür. Nitekim Sâlimî, Eş'ariyye mezhebini Eş'arî özelinde çok kez ele almış ve Eş'ariyye'den kastının kimler olduğunu belirtmeyerek sadece Eş'arî'yi içine alan bir bilgi aktarımı yapmıştır. Sâlimî'nin Eş'ariyye'ye olan bu tavrı, bölgesinde Hanefî mensuplarına mürcii yakıştırmalarını çokça yapan Eş'arîler'e karşı bir yaklaşım biçimi olmasının yanı sıra, içinde yaşadığı Batı Karahanlı devletinin Eş'arî politikaya sahip Selçuklu devletini bir tehdit olarak görmesinden de kaynaklanmaktadır.

Çalışmada Sâlimî'nin ve Eş'ariyye'nin peygamberliğin imkânına dair delillendirmeleri "Nübüvvet ve Peygamber" başlığı altında verildi. Nitekim

peygamberliğin ispatı, Allah'ı bilmeyi ve akabinde emir ve yasaklarını tanımayı kolaylaştırmaktadır. Peygamber kavramının aidiyeti yapıldıktan sonra onları, gönderildiği toplumlardan bir üst seviyeye çıkarıp doğruluklarına delil sağlamak amacıyla ismet sahibi oldukları aktarıldı. Sâlimî'nin bu hususstaki tavrı Eş'arî âlimlere nazaran daha katı ve sert şekilde hata işlemelerine asla fırsat vermeyecek mahiyettedir. Doğrulukları ispatlanan peygamberlerin ilâhi lütfa mazhar olmalarının çeşitliliği ile aralarında herhangi bir farkın oluşmasının imkânı düşünülmüş, bu bağlamda kendisine kitap verilenler seçkin kılınmıştır. Bu seçkinliğe kadınların dahil olup olamayacağı ise ayrı bir mesele olarak gün yüzüne çıkmıştır. Ebu'l Hasen el- Eş'arî, bu hususta mezhebine mensup kişilerin de tepkisini alarak kadın peygamberin varlığını Kur'ân ve hadis ile ispatlamaya gitmiştir. Çoğu hususta kendisini şiddetle eleştiren Hanefî âlim Ebû Şekûr es-Sâlimî, bu konuda Eş'arî düşünceye yaklaşarak imkân dahilinde olabileceğini belirtmiştir. Onların bu tavrı "nebî" kavramına yükledikleri misyon ile alakalıdır. Vahyin gelişi esnasında Allah ile irtibatları diri olan peygamberlerin, kendilerine verilen nebîlik görevini vefatlarından sonra da muhafaza ettiklerini iddia eden Sâlimî, Eş'arî'ye bu görüşüyle muhalif oluşu bu defa mezhebinin düşünce yapısını benimsemiş olmasından dolayıdır. Nübüvvetin kim ile son bulduğu meselesi ele alınarak son peygamber olarak gönderilen Hz. Muhammed'in hâtemü'l-enbiyâ olmasının Hz. Îsâ'nın nüzulünün imkânını sorgulatmıştır. Naslarda açıkça Hz. Muhammed'in son peygamber olarak geldiği belirtilmesine karşın kadın peygamberlerin imkânını nebî kavramına dayandırmayı tercih eden Eş'arîler, nüzul-i Îsâ bahsinde de bu yöntemi tercih etmişlerdir. Onların görüşleri Sâlimî'nin konu hakkındaki görüşlerine nazaran daha ılımlıdır ki Sâlimî, resûl kavramının peygambere ancak bir şeriat verilmesi ile değer kazanacağının mümkünlüğe vurgu yaptıktan sonra Hz. Îsâ'nın yeni bir şeriat getirmese de vahiy alacağından bahsederek İslâm şeriatına mutabık olan yeni bir şeriat şüphelerinin kapılarını açmıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde nübüvvetin peygambere yaslanan konuları Sâlimî ve Eş'ariyye çerçevesinde verildikten sonra ikinci bölümünde peygamberliğin en büyük ispatı mûcize ve onunla beraber keramet ele alınmıştır. Mûcizenin mümkün oluşu, hangi peygamberlere ne tür mûcize verildiği, bir harikulade olayın mûcize sayılabilmesi için hangi şartları ihtiva etmesi gerektiği işlenmiştir. Kur'ân'ın Hz.

Muhammed'e verilmiş en büyük mûcize olması, diğer kutsal kitapların bu türden bi mûcize olmadığı fikrini ortaya çıkarmıştır. Buna mukabil Sâlimî ve Eş'ariyye ortak görüşe sahip olarak diğer peygamberlere verilen hissî mûcizelerin Hz. Muhammed'e de verildiğini savunmuştur. Bu bağlamda her ne kadar Eş'ariyye yalancı peygamberlerin Allah'ın dilemesiyle olağanüstü olay gösterebilmesini imkân dahilinde görse de Sâlimî ile paydaş olarak böyle bir durumun gerçekleşmesinin nübüvvetin ispatına halal getireceği şüphesinden, mütenebbîlerin mûcize göstermesinin önünde set olmuştur. Zikredilen iki isim, peygamberlerin vahiyden önceki durumlarına atfen velîlik kurumuna değinerek kerametin mümkünlüğünü, akabinde peygamberlerin velîlerden üstün oluşunu kabul etmişlerdir. Eş'ariyye'nin peygamber gelmeden Allah'ın bilinemeyeceğine dair düşüncesine, Sâlimî, akıl ile Allah'ın bilgisine ulaşılabileceği ancak peygamberin bilinmesi için de mûcizenin gerekli olmasının şart olduğu fikrini öne sürmüştür. Eş'ariyye ve Sâlimî, hissî mûcizeler mukabilinde değerlendirilen İsrâ ve Mi'rac'ı kabul etmenin yanı sıra bu iki olaya farklı eklemeler yapmıştır. Sâlimî, bu hususta *urûc* kelimesini üçüncü bir basamak olarak ortaya koymuş ve günümüze ulaşmayan ancak kendisine atfedilen *Kitâbu'l-Mi'rac* isimli eseriyle konuya verdiği ehemmiyeti gözler önüne sermiştir.

Yukarıda izâh ettiğimiz bilgilerden yola çıkarak Sâlimî ve Eş'ariyye'nin nübüvvete dair görüşleri ele alındığında ortaya üç ayrı durum çıkmaktadır: *Sâlimî ile Eş'arî'nin birbirilerine tamamen zıt oldukları, tamamen uyumlu oldukları, uyumlu olsalar da aralarında bazı ufak farklılıkların olduğu* şeklindedir. Son peygamberin Hz. Muhammed olduğu, yalancı peygamberlerin mûcize gösteremeyeceği ve önceki kitapların mûcize olmadığı konularında tamamen ortak görüşe sahiptirler. Nübüvvetin mümkün oluşu, peygamberlerin dereceleri, mûcizenin özellikleri, mûcizenin çeşitleri, kerametin mümkün oluşu ve nebînin velîden üstünlüğü konusunda Sâlimî ile Eş'ariyye'nin görüşlerinde birbirlerine tenâkuz olduğu izlenimini vermeyecek ufak farklı eklemeler mevcuttur. Peygamberlerin mâsumiyeti ve nübüvvetin süresi konusunda birbirlerine tamamen zıt görüşlere sahiptirler. Sâlimî, peygamberlerin vahiyden sonra olduğu gibi vahiyden önce de mâsum olduklarını kabul ederek başlık altında görüşlerini eleştirdiği Eş'arîler'den farklı hatta mezhebi Hanefî-Mâtürîdî çizgiye muhalif şekilde Şiî düşünceye yaklaşarak fikir öne sürmüş, peygamberliğin

ölümle bitmeyeceğini savunarak bu fikir ayrılığına yenisini eklemiştir. Bir diğer konu da Sâlimî'nin Hanefî-Mâtürîdî mezhebine mensup olmasına rağmen peygamberlerin kadın olması konusunda Eş'arî ile benzer görüşe sahip olmasıdır. O, bu görüşü tamamen kabul etmese de *şayet böyle bir şey varsa iman ettik* diyerek ihtimal kapısını açık bırakmıştır. Böylelikle Sâlimî'nin, bağlı olduğu mezhebe muhalif olarak, eleştirdiği Eş'arî âlimlerle ortak görüşe sahip olduğu ortaya çıkarılmıştır.

Çalışma, Maveraünnehir bölgesinde Hanefî bir âlim olarak yetişmiş Sâlimî'nin kelâm anlayışını ortaya koyduktan sonra, görüşlerini çokça eleştirerek karşı cenahta gördüğü Eş'ariyye ile daha önce yapılmamış mukayesesini alana kazandırmıştır. Ayrıca genel kabule göre Eş'ariyye'yi eleştirmesine karşılık görünmeyenin arkasında mensubu bulunduğu mezhebin aksine paydaş düşüncelere sahip oldukları hususları ortaya koymuştur. Ayrıca Eş'arî'nin görüşünü tekfire varıcı söylemle eleştirmesine rağmen kendisinden rahmetle bahsetmesini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu çalışmanın okurlarında heyecan ve merak uyandırarak ilk dönem Hanefî-Mâtürîdî kelâm âlimlerinden olan Sâlimî hakkında yapılan çalışmaların artmasına vesile olmasını murat ederiz.

KAYNAKÇA

Acar, Mahmut : **Ehl-i Sünnet, Şia ve Mutezile'ye Göre Peygamberlerin İsmeti**, (Doktora Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, Konya, 2021.

Ahıska, Şule Nur : **Mâtürîdî'nin Et-Tevhîd Adlı Eseriyle Sâlimî'nin Et-Temhîd Adlı Eserinin Mukayesesi İlâhiyyat Babı**, (Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2019.

Akçay, Mustafa : "Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** S. 3, 2001, 217-246.

Akmaz, Fatmatüzzehra : **İslâm Tarihi Açısından İsrâ ve Mirac,** (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2011.

Ardoğan, Recep : "Kelamcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı", **Kahramanmaraş Sütçü İmam İlâhiyat Fakültesi Dergisi** S.19, 2012, ss. 75-104.

Alper, Hülya : **Akıl-Vahiy İlişkisi**, 4. bsk., İstanbul, İz Yayıncılık, 2017.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim : **Ebkâru'l-Efkâr fî Usûli'-Dîn**, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî, Kahire, Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2002, C. II-IV.

……..: **Ğâyetul-merâm fî ilmîl-kelâm**, thk. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, Vizaretü'l-Evkaf, 1971.

Arıcı, Mehmet : **Seyyid Şerif El-Cürcânî'nin Nübüvvet Anlayışı**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2022.

Aruçi, Muhammed : "Sevâdü'l-A'zam", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, s. 578-579.

Atik, Bilal : **Kur'ân'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mûcize Olgusu**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Ankara, 2018.

Aydınlı, Osman : **Fethinden Sâmânîler'in Yıkılışına Kadar Semerkant Tarihi**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, 2001.

Ayhan, Bayram : **Kur'ân-ı Kerim'e Göre Peygamberlerin İsmeti**, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi SBE, İstanbul, 2008.

Aykaç, Mustafa : "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri", **Trabzon İlahiyat Dergisi**, C. VI, S. 2, Kastamonu, 2019, s. 195-230.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed Temîmî Abdülkadir : **el-Fark Beyne'l-Fırak**, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

……..: **Usûlü'd-din**, 3. bsk., Beyrut, Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri : **el-İnsâf fîmâ yecibu i'tikâduhu velâ yecûzü'l-cehl bihi**, nşr. Muhammed Zâhid b. El-Hasan el-Kevserî, 2. bsk., Kahire, 1963.

……..: **el-İnsâf fî esbâbi'l-hilâf,** Kadire, Mektebetü'l-Ezher, 2000.

……..: **et-Takrîb ve'l-İrşâdü's-Sağîr**, thk. Abdulhamîd b. Ali Ebû Züneyz, Beyrut, Müessesetü'r-Risale, 1998, C. II.

……..: **et-Temhîd fi'r-reddi 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attıleti ve'r-Râfizeti ve'l-Havârici ve'l-Mu'tezileti**, thk. Mahmûd Muhammed el-Hudeyrî-Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire, Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.

……..: **İ'câzü'l-Kur'ân**, thk. Seyyid Ahmed Sakr, Kahire, Dâru'l-Maârif, 1954.

……..: **Kitâbu'l-Beyân**, Beyrut, el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958.

……..: **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, çev. Adil Bebek, İstanbul, Rağbet yay., 1998.

……..: **Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil**, Beyrut, Müessesetü'l-Kütübi's Sekâfiyye, 1987.

Barlak, Muzaffer : **Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvet-Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbâr Örneği-**, (Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi SBE, Samsun, 2013.

Beyzâvî, Kâdî Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed : **Tavâli'u'l-Envâr Kelâm Metafiziği**, çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar, İstanbul, T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Beyâzîzâde, Ahmed b. Hasan : **İşârâtü'l-merâm min ibârâti'l-İmâm Ebî Hanîfe en-Nu'mân fî usûli'd-dîn,** nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007.

Bruckmayr, Philipp : **Mâtürîdî Kelamının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Asra**

Kadar)-İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik,", çev. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan, Ankara, Otto yay., 2015.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil b. İbrahim : **el-Câmiu's-Sahîh**, thk. Muhibbiddin el- Hatib ve Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Kâhire, el-Matbaatü's-Selefiyye, t.y.

Bulut, Halil İbrahim : **Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler**, (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul, 2001.

……..: "Mûcize", **DİA**, 2020, C. XXX, ss. 348-351.

Bulut, Mehmet : "İsmet", **DİA**, 2001, (çevrimiçi) https://islamansiklopedisi.org.tr/ismet--kelam, 01.01.2024.

……..: **Ehli Sünnet ve Şia'da İsmet İnancı**, İstanbul, Risale Yayınevi, 1991.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif : **Kitâbu't-Ta'rifât Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü**, çev. Arif Erkan, İstanbul, Bahar yay., 1997.

……..: **Şerhu'l-Mevâkıf**, çev. Ömer Türker, İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı yay., 2015.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf : **el-Akîdetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkani'l-İslâmiyye**, thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Kâhire, el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.

……..: **el-İrşâd ilâ kavâtıı'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd** thk. Esad Temim, Beyrût, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1985.

……..: **Luma'u'l-edille fî kavâidi Ehli's-sünne**, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Mısır, Dârü'l-Kavmiyye, 1965.

Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip : **Keşfüz-Zunûn an esami'l-kütübi ve'l-Fünûn,** çev. Rüştü Balcı, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt yay., C. III, 2007.

Çelebi, İlyas vd. : **Kelam El Kitabı**, edit. Şaban Ali Düzgün, 9. bsk., Ankara, Grafiker yay., 2020.

Çınar, Bayram : **Fahreddin er-Razi'de Nübüvvet Kavramı**, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi SBE, 2006.

Dumlu, Ömer : "Suhuf", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVII, ss. 477.

Ebu Azbe, Hasan b. Abdülmuhsin : **er-Ravdatü'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşâ'ire ve'l Matüridiyye**, Beyrut, Sebîlu'r-Reşâd, 1996.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit : **el-Fıkhu'l-Ekber İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri İçerisinde**, çev. Mustafa Öz. İstanbul, 1981.

Ed-Dîb, Abdülazîm Mahmûd : "İmamü'l- Haremeyn el-Cüveynî", **DİA**, C. VIII, İstanbul, 1993, ss. 141-144.

Erdemci, Cemalettin : **Kelam İlmine Giriş**, Ankara, Dem yay., 2007.

Ertürk, Mustafa : "Leysî", **DİA**, İstanbul, 2003, C. XXVII, ss.168.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak : **el-İbâne an usûli'd-diyâne**, İstanbul, Gelenek yay., 2010.

……..: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn**, thk. M. Muhyiddin Abdülhamid, Beyrût, el-Mektebetü'l-Asriyye, 1990, C. II.

……..: **Risâletü'ilâ ehl-i's-Sağr** Medine, Câmi'atu'l-İslâmiye, 1413.

……..: **Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa**, thk. Muhammed Seyyid el-Cüleynid, Kahire, Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2013.

Fidanboy, Ömer : **Nübüvvet Tartışmaları-Ebu'l-Hasen el-Eş'arî Ve Ebû Ali El-Cübbâî Örneği**, (Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi SBE, Diyarbakır, 2018.

Fîruzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb : **Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut, Muessesetu'r-Risâle, 2005.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Huccetülislâm Muhammed b. Muhammed : **el-İktisad fi'l-i'tikad İtikad'da Orta Yol**, çev. Kemal Işık, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay., 1971.

……..: **El-Münkız Mine'd-Dalâl**, İstanbul, Gelenek Yayıncılık, 2015, s. 99-101.

……..: **er-Risâletu'l-Ledûniyye**, çev. Serkan Özburun-Y.Özkan Özburun, İstanbul, Furkan yay. 1995.

……..: **Faysâlü't-tefrika,** Cidde, Dârü'l-Minhâc, 2017.

……..: **Fıkhu's-Sîre-Resulullah'ın Hayatı,** çev. Resul Tosun, İstanbul, Risale yay., 2010.

……..: **Kavâidü'l- akâid fi't-tevhid**, thk. Musa Muhammed Ali, 2. bsk., Beyrut, Âlemü'l-Kütüb,1985.

……..: **Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine**, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul, İnsan yay., 2002.

……..: **Hak Yolcularının Miracı,** çev. Yaman Arıkan, İstanbul, Eskin Matbaası, 1971.

……..: **İhyâ-u ulûmi'd-dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul, Bedir yay., 1974.

……..: **Meâricu'l-Kuds-Hakikat Bilgisine Yükseliş**, çev. Serkan Özburun, İstanbul, İnsan yay., 1995.

……..: **Mişkatu'l envar-Nurlar Feneri,** çev. Süleyman Ateş, İstanbul, Bedir yay., 1994..

……..: **Ravdatü't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn Hak Yolunun Esasları**, çev. Dilaver Selvi, İstanbul, Semerkand yay., 2004.

Gölcük, Şerafettin; Toprak, Süleyman : **Kelam:Tarih-Ekoller-Problemler**, Konya, Tekin Kitapevi, 2001.

Hamidullah, Muhammed : **İslam Peygamberi**, İstanbul, Beyan yay., 2011.

Hunkan, Ömer Soner : "Ortaçağ Semerkant'ında İlk Modern Türk Üniversitesi: Tamgaç Han İbrahim Medresesi", **Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, C.4, S.8, 2014, ss. 17-44.

Isfehânî, Râğıb : **Kitâbu'l- İ'tikâd**, thk. Cemal Muhammed Lokmân, Mekke, Câmi'atu Ümmü'l-Kurâ, 1406.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan : **Mücerredü'l-makâlati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî**, thk. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987.

……..: **Kitabu'l-Hudûd fi'l-Usûl**, Muhammed Süleymanî (thk.), Beyrût, Dâru'l-Garbi'l İslamî, 1999.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed : **el-Fasıl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal**, Beyrut, 1986, C. V.

İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm : **es-Sîretü'n-Nebeviyye**, thk. Mustafâ es-Sekkâ vd., Kahire, Mektebetü Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1955, C. I.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî : **Lisânu'l-'Arab**, Kahire, Dâru'l-Me'ârif, t.y., s. 2003

İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b.Muhammed b.Abdülkerim : **el-Lübâb fi Tehzîbi'l-Ensâb**, Beyrut, Daru Sadır, t.y., C. III.

Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar : **el-Mevâkıf**, thk. Mahmud Ömer ed-Dımyâtî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998, C. VIII.

İpşirli, Mehmet : "Elçi", **DİA**, İstanbul, 1995, C. XI, ss. 3-15.

İsferâyînî, Ebû'l-Muzaffer : **et-Tebsîr fi'd-Din temyizü'l-fırkati'n-naciye ani'l-fıraki'l-hâlikin**, Beyrut, Alemü'l-Kütüb, 1983.

Kâdı Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedâni : **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü'l-Üsra, 2009.

Karadeniz, Osman : **İlim ve Din Açısından Mûcize**, İstanbul, Marifet yay., 1999.

Karagöz, İsmail : **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİB yay., Ankara, 2010, s. 520-521.

Kârî, Ebül-Hasen Nûrüddîn Alî b. Muhammed : **Şerhul-Fıkhil-ekber**, çev. Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul, Çağrı yay., 1981.

Keleş, Mehmet : **Fahreddin er-Razi ve Nübüvvet Anlayışı**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2008.

Kılavuz, Ahmet Saim : **İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş**, 25. bsk. Ensar yay., İstanbul, 2016.

Kılavuz, Ulvi Murat : "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", **İslam Araştırmaları Dergisi**, S. 38, İstanbul, 2017, ss. 245-255.

Koç, Muhammed : **İmam Mâtürîdî Ve İmam Gazzâlî'nin Nübüvvet Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Ordu SBE, 2023.

Korkmaz, İsmet : **Ebû Şekur Es-Sâlimî'nin Et-Temhîd Fi Beyâni Tevhid Adlı Eseri Bağlamında İmam Eş'arî'ye Ve Bidat Mezheplere Yönelik Eleştirileri**, (Yüksek Lisans Tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi SBE, 2023.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed : **el-Cami li Ahkami'l-Kur'ân**, Daru'l-Fikir, Beyrut 1998, C. III.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin : **Kuşeyrî Risâlesi**, haz. Süleyman Uludağ İstanbul, Dergah yay., 1991.

Kutlu, Sönmez : **Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri**, Ankara, TDV Yay., 2010.

Mahmud, Abdülhalim : **Delailü'n-Nübüvve ve Mucizatü'r-Resûl**, Kahire, Dârü'l-İnsan, 1984.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr : **Kitâbu't-Tevhîd**, 11. bs., çev. Bekir Topaloğlu, İsam yay. 2017.

……..: **Te'vilâtu'l-Kur'ân**, thk. Ahmed Vanlıoğlu İstanbul, Mizan Yayınevi, 2005.

Merçil, Erdoğan : **Müslüman-Türk Devletleri Tarihi**, İstanbul, Bilge Kültür Sanat yay., 2013.

Muhlis, Abdullah : "Kitabü't-Temhîd fi Beyani't-Tevhîd", **Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-Arabi**, C. XXII, S.1-2, Dımaşk, 1947, ss. 65-68.

Müslim, Ebu'l Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kureyşi : **es-Sahih**, İstanbul, Çağrı yay., 1992.

Nesefî, Ebu'l Muîn : **Tabsırâtü'l-Edille**, thk. Hüseyin Atay, Ankara, DİB yay., C. I, 2004.

……..: **et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd-Tevhidin Esasları**, çev. Hülya Alper, İstanbul, İz yay., 2010.

Öge, Ali : **İbn Furek ve Kelam İlmindeki Yeri**, (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi SBE, Konya, 2001,

Özarslan, Selim : "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. X, S. 2, 2006, ss. 107-118.

Özervarlı, M. Sait : "Hârikulâde", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XVI, ss. 181-183.

Özgüdenli, Osman Gazi : "Mâverâünnehir", **DİA**, Ankara, 2003, C. XXVIII, ss. 177-180.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed : **Ehl-i Sünnet Akâidi**, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, Kayıhan yay., 1994.

Râzi, Fahreddin Muhammed b. Ömer : **el-Erbaîn fî usûli'd-dîn**, thk. Ahmed Hicâzî Sekkâ, Kahire, Mektebetü'l-Külliyâti'l Ezheriyye, 1986, C. II.

……..: **el-Meâlimu Usuli'd-Din İslam İnancının Ana Konuları**, çev. Nadim Macit, Erzurum, İhtar yay., 1996.

……..: **el-Muhassal Efkâru'l-mütekaddimîn ve'l-müteehhiriîn mine'l- 'ulemâ-i ve'l-hukemâ-i ve'l-mütekellimîn Kelam'a Giriş**, çev. Hüseyin Atay, Ankara, Kültür Bakanlığı yay., 2002.

……..: **et-Tefsîru'l-Kebîr**, Beyrut, Dâru'l-Fikir, 1981, C. VIII, XX, XXIII.

……..: **İsmetü'l-Enbiyâ**, Kahire, Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye, 1986.

……..: **Mefâtihu'l-Ğayb**, Beyrut, Daru İhyai't- Türâsi'l-Arabî, 1420, C. XXI-XXIII.

Sadıker, Ömer : "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye Göre Akıl-İman İlişkisi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XVI, S. 2, Adana, 2016, ss. 259-276.

……..: **Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı**, (Doktora Tezi), Çukurova Üniversitesi SBE, Adana, 2019.

……..: "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bid'at Mezhepler Ve İslâm Dışı Dinler: Ebû Şekûr Es-Sâlimî Örneği", **Uluslararası Balkan Üniversitesi**, Makedonya, 2019, ss. 2431-2448.

Sâlimî, Ebû Şekûr : **et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd**, thk. Ömür Türkmen, Ankara-Beyrut, TDV yay., 2017.

……..: **et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd**, tetkik ve Özbekçeye çev. Said Murat Primov, Taşkent, Maveraünnehir Neşriyat, 2014.

Sancar, Faruk : **Kelam Ve Tasavvuf Açısından Nübüvvet: Fahreddin Er-Râzî Ve İbnü'l-Arabî Örneği**, (Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi SBE, İzmir, 2010.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr : **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman Yemani, 2.bs., Beyrut, Meclisü Daireti'l-Maârif, 1962.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme : **Usûlu's-Serahsî**, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, y.y., Lecnetu İhyâi'l-Meârifi'n-Nu'mâniyye, 1372, C. I.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr : **Lübbü'l-lübâb fi Tahriri'l-Ensâb**, thk. Muhammed ve Eşref Ahmed Abdülaziz, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.

Şafi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas : **el-Fıkhul-ekber fî İlm-i Usûlid-dîn**, nşr. Abdullah Ahmed Yasin, y.y., 2013.

Şahin, Kamil : "Halvânî", **DİA**, İstanbul, 1997, C. XV, ss. 383.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm : **el-Milel ve'n-nihal**, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed, Lübnan, 2009.

……..: **Nihâyetü'l-ikdâm**, nşr. Alfred Guillaume, London, y.y., 1934.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mesud b. Ömer b. Abdullah : **Şerhu'l Akâid**, çev. Talha Hakan Alp, 4. bsk., İstanbul, İFAV yay., 2017.

……..: **Şerhu'l-Makâsıd**, thk. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1989, C. II-V.

Temiz, Mehmet Ali : **Nübüvvet ve Risalet Kavramlarının Teolojik Açıdan Anlamsal Çerçevesi**, (Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi SBE, Sivas, 2007.

Taşağıl, Ahmet : "Keş", **DİA**, Ankara, 2022, C. XXV, ss. 314-315.

Tehânevi, Muhammed Ali bin Ali : **Kitâbu Keşşafi Istılâhâti'l-Fünûn**, İstanbul, Kahraman yay., 1984, C. II.

Topaloğlu, Bekir vd. : **İslâm'da İnanç Esasları**, 21. bsk., İstanbul, Çamlıca yay., 2014.

Turan, Hasan Sefa : "Mütekaddim Dönem Sünnî Kelâmında Keramet", **Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, C.7, S.1, 2021.

Türcan, Galip : "Peygamberlerin İsmeti Meselesi" **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Isparta, S. 11, 2004, ss. 91-123.

Uludağ, Süleyman : "Keramet", **DİA**, Ankara, 2022, C. XXV, ss. 265-268.

Ümit, Mehmet : "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", **İlahiyat Tetkikleri Dergisi**, C. I, S. 51, İstanbul, 2019, ss. 327-352.

Yavuz, Yusuf Şevki : **Ebû Şekûr es-Sâlimî ve Başlıca Kelamî Görüşleri,** Ankara-Beyrut, TDV yay., 2017.

……..: "Ebû Şekûr es-Sâlimî", **DİA**, 2. bsk., Ankara, 2016, C. EK-1, ss. 372-375.

……..: "Eş'âriyye", **DİA** İstanbul, 1995, C. XI, ss. 447-455.

……..: **İslam Akaidinin Üç Şahsiyeti Ahmed b Hanbel İbn Furek Kadı Beyzavi**, İstanbul, Kültür Matbaacılık, 1989.

……..: "Sarfe", **DİA**, İstanbul, 2009, C. XXXVI, ss. 140-141.

Yavuz, Salih Sabri : "Ehl-i Sünnet ve Mutezile Bağlamında Doğruluk Ölçüsü Olarak Keramet", **Kelâm Araştırmaları Dergisi,** C. 3, S.1, 2005, ss. 96-116.

……..: **İslam Düşüncesinde Nübüvvet,** İstanbul, Pınar yay., 2012.

Yurdagür, Metin : "Ebû Abdullah el-Halîmî", **DİA**, İstanbul, 1997,C. VX, ss. 340-341.

Zemahşerî, Ebu'l Kâsım Cârullah Muhammed b. Ömer b. Ahmed : e**l-Keşşâf 'an Hakâikı Gavâmidi't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl**, Riyad, Mektebetu'l Ubeykân, 1998, C. IV.

Zeynüddin, Hazimî : **Acâletü'l Mübtedî ve Faziletü'l-Müntehî fi'n-Neseb**, Kahire, el-Heyetü'l-Amme, 1973.