



İslâm Kelamı Açısından “Nübüvvet” Kurumuna Çağdaş Bir Yaklaşım

A Contemporary Approach to the Institution of
“Nubuwah” in Terms of Islamic Theology

Bayram Çınar*



Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi / Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 5 Mayıs 2021 / Date Received: 5 May 2021

Kabul Tarihi: 18 Mayıs 2021 / Date Accepted: 18 May 2021

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi/This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Bayram Çınar)

* Dr., Gazi Mesleki Eğitim Merkezi/ Gazi Vocational Training Center, kocacinarby@gmail.com, tel: 0506 892 6396, ORCID orcid.org/0000-0002-4886-7610

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial License

Öz

Çalışmamız insan sorumluluğu ile yakından bağlantılı peygamberlik kurumuna ilişkindir. Peygamberlik kurumu hakkında kısmen felsefi kısmen teolojik açıdan bir değerlendirme yapılmıştır. İslam geleneği içerisinde farklı teolojik ekollerin bu kuruma ilişkin yaklaşım ve değerlendirmelerine eleştirel bir yaklaşımla yer verilmiş olmakla birlikte peygamberlik kurumu, tarihsel bir çalışma alanı olarak değil, insan sorumluluğu ile olan ilişkisi sebebiyle güncel ve aktüel boyutu öne çıkarılmıştır. Özellikle peygamberin insanlardan seçilmesinin nedenine ilgi gösterilmiştir. Bu durum Peygamberlik kurumunun insanın sorumluluğu ile teolojik ilişkisi sebebiyle çalışmamızda güncel sorunlara cevap olabileceği varsayımı ile öne çıkarılmıştır. Öte yandan çalışmamızda peygamberliğin sona ermesinin İslam teolojisi açısından da anlam ifade ettiği, insan sorumluluğu ile söz konusu kurum arasındaki ilişki sebebiyle özel önem verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Vahiy, Mucize, Peygamber, Nübüvvet

Abstract

Our study is about the prophetic institution, which is closely related to human responsibility. An evaluation has been made that deals with the philosophical partly theological aspect of the institution of prophethood. Although the approaches and evaluations of different theological schools regarding this institution in the Islamic tradition have been given a critical approach, the institution of prophethood has been emphasized not as a historical field of study, but because of its relationship with human responsibility. Particular attention was paid to the reason why the prophet was chosen from among the people. This situation has been highlighted with the assumption that the Prophethood can be an answer to current problems in our study due to its theological relationship with human responsibility. On the other hand, in our study, special importance was given due to the relationship between human responsibility and the institution in question, which means the end of prophethood has also meaning in terms of Islamic theology.

Keywords: Theology, Wahy, Miracle, Prophet, Nubuwwah

Giriş

İslam kelamında *ulûhiyet*, *risalet* ve *meâd*, dinin temelleri olarak *usûlü's-selâse* şeklinde tasnif edilmiş, peygamberlik bahsi de *risalet/nübüvvet* şekliye dinin bu temelleri arasından yer almıştır. İnsan sorumluluğu açısından anahtar bir rol üstlenen peygamberlik bahsi dinin Allah'tan insana ulaşmasında önemli olduğu gibi, mesajın hayata geçirilmesinde de önemli bir görev üstlenmiştir. Nübüvvet, peygamberlik kurumunun karşılığıdır.

İslam dindarlığı insan sorumluluğunun bireysel temelini rühd, buluş dolayısıyla temyiz ve akli yetkinlik olduğuna kanaat getirmiştir. Bu teklifin bireysel temelini oluşturur. İnsan sorumluluğunun dini temelini ise vahiy olduğu söz konusu teklifin vahiy ile birlikte başladığı, insanın ancak ilahi bir bildirimle muhatap olduğu söylenmiştir. Zira insana neyin emredildiğinin ve neyin yasaklandığının bildirilmesi ile dinî sorumluluğun başladığı varsayılmıştır. Kelam ekolleri arasında “fetret ehlinin konumu” bu mesele ile bağlantılı tartışılmıştır. Sorun ile bağlantılı kelamdaki bir diğer tartışma da Hz. Peygamber'in daveti olan İslam'dan haberdar olmayan ya da İslam'a ilişkin olumsuz bir mesaja muhatap olmuş kişinin durumunun gündeme taşınması da yine peygamberlik kurumunun dini sorumluluk ile olan anahtar rolü sebebiyledir.

İnsan sorumluluğu ile ilişkili bir kurum olarak peygamber yalancı mı yoksa doğru sözlü mü olduğunun mükellef tarafından nasıl tespit edileceği dindarlığın sıhhati açısından önemlidir. “Resul, Allah'ın kendisini görevlendirdiğini mucize yoluyla kesin olarak bilir. Mucizeyi ise [mükellef] aklın istidlali ve nazar ile bilir” (İbn Fûrek, 1987, 182) şeklinde bir zemine oturtur. Buna göre her iddia sahibinin peygamber olmadığı iddia sahibinin muhataplarına kesinlik ifade eden delil sunması gerektiği İslam dindarlığında kanıksanmıştır. Kur'an'da insan sorumluluğu ile Nübüvvet kurumunun ilişkilendirildiği ayetlerde de Nebi'nin bu anahtar rolüne dikkat çekilmiş, “*insanın Allah'a karşı herhangi bir mazereti kalmaması*” (Kasas, 28/47) temelindeki ifadeleri, Nübüvvetin insan sorumluluğunun yegâne kaynağı olmadığı, aksine Nübüvvet ile insani teklifin diğer unsurlarının takviye edildiği kabulüne kaynaklık etmiştir. Bu yaklaşım Nübüvvet kurumunun kelamcılar nezdinde Allah'ın *ihsanı* ve *aklın* takviyesi olarak değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur (Kâdî Abdulcabbâr, 1962, 6/1, 49, 50). “Eğer biz, vahiyden önce onları bir azapla helâk etseydik, muhakkak ki şöyle diyeceklerdi: Ya Rabbi! Ne olurdu, bize bir elçi gönderseydin de, şu kötü duruma düşmeden önce âyetlerine uysaydık!” (Tâhâ, 20/134) şeklindeki ayetler ise insanların Allah'ın varlığına akıllarıyla ulaşabilecekleri, fakat şer'î emir ve yasakları bilmek için peygamber ve vahiy gereklidir sonucuna ulaşmışlardır.

Hüsûn ve kubûhun eşyanın zati özelliği olduğu anlayışındaki Mu'tezîle, aklın bazı iyi ve kötüyü temyiz edebileceğini, iyi olanları yapıp kötüden kaçınabileceğini varsaymış olsa bile, şerî sorumluluğunu ancak şer'î bildirimle mümkün olabileceğini kabul etmiştir. İbadetleri ne zaman ve nasıl yapacaklarına dönük bildirimler onların bu kabullerinin temel nedeni olmuştur. Buna göre şeriatın bildiriminden önce varlık ve olaylarda hüsûn ve kubûh vardır. İnsan aklı ile bunları bilebilir. Fakat fiillerin bütün yönlerinin bilinebilmesi için vahye de ihtiyaç vardır (Kâdî Abdulcabbâr, 1962, 6/1, 52, 53). Buna göre Mu'tezîle aklî güzellik ve çirkinlikler ve şer'î güzellik ve çirkinlikler şeklinde bir ayrıma gittikleri görülür (Kâdî Abdulcabbâr, 1962, 6/1, 57). Peygamberin şer'î iyi ve çirkinini bildirilmesi, mesaj olarak vahyin olmazsa olmaz parçasıdır.

Nübüvveti, adalet ilkesi bağlamında ele alan Mu'tezîle, Allah'ın kulları için iyi ve güzel olanı yapmak zorundadır kanaatinde olmuştur (Kâdî Abdulcebbâr, 1996, 563). Onları iyiliğe götürecek ve kötülükten uzak tutacak unsurları da kuluna sağlamak zorundadır (Kâdî Abdulcabbâr, 1962,15/, 36,37). Onlar, nezdinde peygamberliğin kulluk ile olan ilişkisi de bu noktadadır

Eş'arîler, hüsûn-kubûhun eşyanın zatında değil emir ve yasak ile ilişkili olduğuna kanidirler. Buna göre; emredilenler hasen, yasaklananlar ise kabîh'tir. Bu duruma onların örnekleri, mensûh olmadan önce bir şey Allah'ın emridir ve hasendir, fakat bir nesh edici geldikten sonra onunla amel etmek kabîhtir. Buna göre aynı şey hakkındaki hüküm değişince, hükme konu olan varlığın sıfatı da değişir, hasen iken kabîh olur denilmiştir (İbn Fûrek, 1987, 200). Bu anlayış emir ve yasaklanmanın insan sorumluluğu açısından kaçınılmaz olduğu sonucuna ulaştırmıştır.

Tüm bunlardan sonra İslam kelimelerinde peygamberliğin teolojik gerekliliği tüm ekoller tarafından farklı ifadelerle onaylanmıştır. Eş'arî ekolün bu ifadeyi kullanmak konusundaki çekincesi peygamberin olmaması durumunda dini muhtemel ve mümkün görmelerinden dolayı değil, Allah hakkında "gerekli" ifadesinin kullanılıp kullanılmamasına ilişkindir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Nebî

Nübüvvet kavramının muhtemel iki kökeni olduğu varsayılmıştır. Bunlardan ilki, kavramın "n-b-e" fiilinden türediğini varsayar. Bu durumda Nübüvvet sözlükte "haber vermek anlamına gelir. Nebî ise bu varsayıma göre 'haber veren kimse' anlamına karşılık gelmiş olur (İbn Fûrek, 1987, 174). Ebu Ali el-Cubbâî, nebi kavramının "haber veren" anlamında "muhibir" olduğu

söylemiştir (Kâdî Abdulcabbâr, 1962, 15/14). Nübüvvet kavramının kökenine ilişkin ikinci varsayım; onun 'ne-be-ve' kökünden türediğini varsayar. Bu durumda Nübüvvet "yerden yükselen şey" anlamında, Nebî ise, "Allah'ın katında derecesi yüksek olan kişi" anlamına kavuşur (El-Bağdâdî, 1928, 153). "Nebî" kavramı Kur'an'da hem tekil hem de çoğul olarak kullanılmış, "*el-enbiyâ*", "*en-nebiyyûn*" şekliyle kavramın çoğullarına yer verilmiştir (Bakara, 2/91, 136)

Nübüvvet; *dünya ve ahiret hayatlarıyla ilgili konularda insanları haberdar edip, Allah ile insan arasında iletişimi sağlayan elçilik görevi* şeklinde tanımlanmıştır. İsfehânî de kavramın derecesinin yüksek oluşuna dikkat çekmiştir (İsfehânî, 2009, 790). İnsanların yararına olarak, onların ihtiyaç duydukları hususları onlara açıklamak; dünyadaki iyi edimleri karşılığında müjdeleyici ve kötülükleri sebebiyle uyarıcı olarak elçilerin gönderilmesi, İslam kelam geleneğinde peygamberlik kavramının teolojik zemini olarak görülmüştür.

1.2. Resul

Kur'an'da peygamber kavramına karşılık kullanılan bir diğer terim "*resul*" dur. *R-se-le* fiil kökünden gönderilmiş elçiyi ifade etmek için aynı kökten türetilmiş kavram ise "mürsel"dir ('Arâf, 7/75; Tevbe,9/33). "*Resul*" kavramı *ism-i mef'ûl* anlamında, "kendisine belli bir görev verilerek gönderilen elçi" anlamına gelir; çoğulu "*rusul*"dür (Âl-i İmrân, 3/144). Öte yandan "*resul*" kavramı "gönderilen mesajı" ifade etmek için aynı kökten türetilen "*risalet*" kavramı ile de yakın ilişki içindedir (Cürcânî, 1985, 115) (İsfehânî, 2009, 352,353). Zira resul kendisine yüklenen mesajı muhataplarına iletmekle görevlidir ve resul, peygamber anlamında kullanıldığında bu mesaj dindir ('Arâf, 7/62; Cin, 72/23). Fakat genel bir elçilikten söz edildiğinde risalet kavramı, söz konusu elçinin yerine getirmekle görevlendirildiği her türlü iş anlamı kazanır (bkz. Hûd, 11/69, 77).

İslam kelam geleneğinde resul, "Allah'ın *va'd*, *va'id*, *sevab* ve *ikabla* ilgili hükümleri kullarına bildirmek üzere gönderdiği kişi" olarak görülmüştür (İbn Fûrek, 1987, 174). Bu yaklaşım peygamberin hem görevini ifade eder hem de peygamberin insan olması gerektiğine dikkat çeker (İsra, 17/95; En'am 6/8,9; Taftazânî, 2014, 124).

2. Nübüvvetin gerekliliği ve imkânı

Nübüvvetin gerekliliği ve imkânı tartışmadan önce, evrenin bir amaç için yaratıldığını tartışmak icap eder. Zira yaratılmış bir evren fikrinde neden sorusu evrenin varlığına bir amaç ve garaz takdiri yapmayı gerektirir. Bir yaratıcının kabulü, evrenin varlığının gerekçesine anlamlı bir cevap vermeye imkân sağlayacaktır. Yaratılan bu evrende insanın başıboş bırakılmadığı

tezi, evrenin bir gaye çerçevesinde yaratıldığı tezi ile bu anlamda ilişkilidir (Nesefî, 2004, 2/13-27). İnsanın sorumlu tutulması onun ilahi rehberliğe duyduğu ihtiyacı ortaya çıkaracaktır. Şayet insan sorumlu tutulacaksa bu sorumluluklardan nasıl haberdar olacaktır. Neyi, nasıl, ne zaman yapacağını birey nasıl bilecektir? İslam kelim geleneğinde, nimetin şükürü gerektirmesi fikri, ibadet teolojisinin temelini oluşturur (Nesefî, 2004, 2/27). Bu durumda insan kendisinden ne istendiğinden haberdar olması gerektiği gibi, kendisine yüklenen sorumlulukları nasıl yerine getireceği konusunda da ilahi rehberliğe ihtiyaç duyar (Nesefî, 2000, 203). Din denilen kurum insanın üstelendiği sorumlulukların bütününü ifade eder. Peygamber ise bu sorumluluklardan insanın haberdar olması için tercih edilen yöntem olması itibarıyla ilişkilidir.

Mâtürîdî, peygamberliğin gerekliliği ve imkânına ilişkin tartışmadan önce evrende bir varoluşun değil, yaratmanın olduğunun tespit edilmesi gerektiğini, sonra da yaratıcı olarak Allah'ın ispatından sonra ancak peygamber göndermenin imkânın ve gereğinin tartışılacağına işaret eder (Mâtürîdî, 2010, 247; Nesefî, 2004, 2/13-20).

Peygamberlik kurumunun gerekliliği tartışması vahyin gerekliliği ile ilişkili bir konudur. Kelam bilginleri, insan sorumluluğuna ilişkin olarak, akıl ve naklin önceliği konusunda farklı düşüncelere sahiptirler. Ancak, vahyin insanlığın faydasına olduğu konusunda onlar tam bir uzlaşma içerisindedirler (Sübkî, 2000, 92; Cürçânî, 2015,3/ 426). Mu'tezile, hüsün ve kubûhun eşyanın zatında olduğu anlayışı ile aklın doğruyu bulma konusunda önemli oranda başka bir rehber ihtiyacı duymadan kendi kendine yeterli olduğunu söyler (Kâdî Abdulcebbar, 1996, 51). Onlara göre vahiy olmasa bile akıl, Allah'ın varlığı, birliği ve nitelikleri konularında doğruya ulaşabilir. Zira akıl, iyi-kötü (hüsün-kubûh) ve ödül-ceza (vaâd-vaîd) konularında da hakikatin bilgisine ulaşabilir (Kâdî Abdulcebbar, 1996, 51). Fakat Mu'tezile'nin bu çıkışı Allah'ı bilmek başta olmak üzere birçok konuda aklın yeterliliğinden söz eder. Buna rağmen aklı en çok öne çıkaran Mu'tezile bile vahyin gerekliliğini görmezden gelemez (Kâdî Abdulcebbar, 1996, 132, 133).

Mu'tezile açısından peygamber göndermek mümkün ve caizdir. Fakat salah-aslah kuramı gereği Mu'tezile, şayet kulun maslahatına daha uygun ise peygamber göndermek mubah ve caiz olmakla kalmaz, vacip olur der. Çünkü onlara göre Allah kulları için iyi-en iyiyi yapmak durumundadır (Nesefî, 2004, 2/28). Buna karşın Mu'tezile dışındaki diğer bazı kelimciler, Allah'ın, hiçbir işe mecbur olmadığı ifade ederek peygamberliğin bir imkân olduğunu ifade etmişlerdir (Nesefî, 2004, 2/28; Taftazânî, 2014,96). Dolayısıyla Nübüvvetin, Allah için bir zorunluluk gerektirmediği, aksine onun lütuf olduğunu savunmuşlardır.

Aklın, bir bütün olarak iyi ve kötü hakkında karar verme yetkisine sahip olmadığını, dolayısıyla bu konuda Allah'ın hükmüne muhtaç olduğunu varsayan yaklaşımlar ise aklın önemini inkâr etmeyen fakat vahye duyulan ihtiyacı da ifade eder (Mâturîdî, 2010, 256). Bu yaklaşıma göre peygamberin getirdiği vahiy sayesinde aklın, hakikat ve hidayete ulaşabileceği iddia edilmiştir (Mâturîdî, 2010, 255, 256).

Eş'ariler; peygamberliği aklen mümkün ve caiz görürler (Bakîllânî, 2000, 58). Allah'ın peygamber göndermediği durumlarda insanların herhangi bir dini teklifin olmayacağını savunurlar. Zira onlara göre din semîyyat'tır. Kendisine vahiy ile emir ve yasaklar bildirilmedikçe akıl, dinî olarak hiçbir şeyin vacip olduğuna karar veremez. Bu yüzden de kendisine peygamber gönderilmeyenler eylemlerinden sorumlu tutulmazlar görüşünü savunur (İbn Fûrek, 1987, 285). Mâturîdîler ise peygamber gönderilmediği durumlarda da Allah'ı bilmek ve genel ahlâkî ilkelere göre yaşamak konusunda insanların sorumlulukları olduğunu; ancak onun bir bütün olarak her şeyi ihata edemeyeceğini dolayısıyla peygambere ihtiyaç duyulacağını düşüncesi ile onlardan farklılaşırlar (Mâturîdî, 2010, 252, 253). Bundan farklı olarak ayrıca Mâturîdî, peygamber gönderme olgusunu, emirlerin ve yasakların ikamesi için peygamberliğin sabit olduğunu da bir olgu olarak kaydeder (Sübki, 2000, 92). Bu durum peygamberliğin ve vahyin, bu ekoller açısından temelini oluşturur.

Dinin, insan faydası temelinde şekillendiğini varsaysa bile, taraflar arasındaki bu ayrım, aklın mümkün gördüğü birden fazla faydalı şey arasında, Allah'ın iradesinin bunlardan hangisinden yana ortaya çıkacağını bilinememesi Mâturîdî ekolün söyleminde belirleyici olmuş görünüyor (Sübki, 2000, 92). Bu ekol içinde tedirginliğe kaynaklık eden şey, bireyin kendi faydasına olanı her durumda tercih etse bile, onun bu tercihleri kümesinin dindarlıkla eşit görülemeyeceği şeklindedir. Bu yönüyle Eş'arî tezde dindarlık anlamına gelen çözümün, dinin emir ve yasaklarının sınırlarının vahiy tarafından belirlendiği yönündedir. Bu tez, kanunun yürürlüğe girdiği tarihten itibaren, kişinin kanuna itaatinden ve kanunsuz davranışta bulunduğu iddia edilmesi ile aynı temelden beslenir (İbn Fûrek, 1987, 285).

Konuya ilişkin Mu'tezilî yorum; Allah'ın buyruklarının hiçbir durumda kulun faydasına muhalif olamayacağı varsayılarak, salah-aslah ilkesi bağlamında şekillendirilmiştir (Nesefî, 2004, 2/28). İnsanın mükellef sayılmasının, onun aklî olgunluğa ulaştığı fayda ve zararı temyiz edebilecek olgunluğa ulaşması ile ilişkili görülmesi, dindarlığın faydalılık ilkesi ile

varsayılan ilişkisini ortaya koyar (İbn Fûrek, 1987, 284). İnsanın akıl-baliğ olması ile ancak dinen mükellef sayılabileceği varsayımı, “aklı olmayanın dini yoktur” anlayışına kaynaklık etmiştir. Bu ilkedен varılan sonuç ise İşlam kelamcıları aсısından “dinin makul olmayanı insandan talep edemeyeceği, şeklinde olmuştur (Mâturîdî, 2010, 252, 253). Buna göre din makul olanla sınırlıdır. Bu algı, kelamcılar nezdinde Allah kulundan makul olmayanı istemez, şeklinde bir sonuca varılmasına imkân vermiş, dinî olanın sınırı, bu durumda makul olan ile eşitlenmiştir. Ebu'l-Berekât en-Nesefî, aklın Allah'ın delillerinden olduğunu, dolayısıyla Allah'ın bir başka delili olan din ile çelişemeyeceğini ifade ederek, konuya ilişkin algısının metodolojik altyapısını sunar (En-Nesefî, 2000, 49). Çünkü din aklı muhatap alır, insanı değil. Zira çocuk ve akılsız kişi, insan olmasına karşın bu ayırım sebebiyle dinden mesul değildir. Dinin makul olması onun anlaşılabilir olduğunun da garantörüdür. Bununla bağlantılı olarak, teklifin insana yapılması, kendisinden istenilenin yapılmasını temin etmektir. Bu yüzden güç yetirilemeyen fiil İşlam kelamcıları tarafından, teklif tezi ile çeliştiği için onaylanmaz. Makul olmayan dolayısıyla anlaşılmayan bir dini talebin yerine getirilmesi bu yüzden beklenemez. Zira bu durumda akıl aсısından *teklif-i mâ lâ yutâk* (güç yetirilemeyen sorumluluk) gündeme gelecektir. İşlam geleneğinde peygamber, aklın zaten kendi başına bileceği şeylerle geliyorsa buna gerek yoktur, akıl tarafından kabul edilmeyecek şeylerle gelirse akıl kaçınılmaz olarak reddeder (Sâbûnî, 1979, 110) yönündeki tartışmalar da peygamberin getirdiği mesajın makul olması gerektiği ile bağlantılı yorumlanabilir. Fakat bu ifadeler aklın bilmekten hatta idrak etmekten aciz olduğu şeyleri peygamberin mesaj olarak getiremeyeceği anlamına gelmez (Sâbûnî, 1979, 110). Zira makul olmak ayrı, insanın anlayıp anlamaması ayrıdır. Makul olmayan şey, aklın ilkeleri ile çelişen anlamına gelir. Bütün parçadan büyüktür, bir şey ya var ya da yoktur aynı anda hem var hem de yok olamaz... sözü edilen basit akıl ilkeleridir. Fakat insanın anlamaktan aciz olması, insanın sahip olduğu imkânlarla sorunu anlamak ve ona çözüm üretmesi ile ilişkilidir. Her birimizin kullandığı telefonlarla seslerin uzak mesafelere nasıl aktarıldığına ilişkin fizik bilgisi onu anlamaktan bizi mahrum etse de bu makuldür bu yüzden de vâkîdir. Makul olmak bu yönüyle anlaşılır olmaktan farklılaşır. Tüm bunlardan sonra peygamberlik kurumu kelamî çizgide insanın aklının yerine değil, takviyesi şekliye ifade edilebilir. Geniş makuller dünyasında şer'î ve dinî olanı belirginleştirmek amacına dönük ilahi rehberliğin alana yansması peygamberlik olarak şekillenmiştir (Nesefî, 2004, 2/13-28). Kelam literatüründe *mümkün* olarak görülen Nübüvvet, bu

yönüyle muhal ve imkânsızın çelişigidir (Sâbûnî, 1979, 109). Mümkün ve olası, makul ve muhtemel olanı ifade eder. Muhal^[1] ise mümkün kavramının çelişigidir ve evrendeki kurallar çerçevesinde olası görülmeveni, muhtemel olmayı temsil eder.^[2] Öte yandan Kelamcılarının algılarında bir şeyin mümkün olması, vacip olmaması anlamı da taşır. Buna göre Allah dilerse peygamber gönderir dilemez ise göndermez anlamı taşır (İbn Fûrek, 1987, 174). Bu vurgunun kelamcı nezdindeki anlamı Allah, peygamber göndermez ise sefihlikle nitelendirilemez bu zulüm değildir anlamı taşır. Peygamber gönderir ise ihsan ve tafaddul'dur (İbn Fûrek, 1987, 174).

Tüm bunlardan sonra ise kelam âlimleri arasında peygamber göndermek Allah'ın maslahatı açısından vacip değil, caizdir, kulların maslahatı açısından caiz değil, vaciptir şeklinde iki farklı bakış açısından kaynaklanan bir ihtilaf da söz konusudur. Fakat bu tartışma, aslî değil, lafzî bir tartışmadır. Her iki görüş de Allah'ın zâtı itibarıyla hükmünde ve fiilinde mecbur değil, muhtâr olduğu, peygamber göndermenin ise muhal değil, kulların maslahatı açısından bir ihtiyaç ve ilahi bir lütuf olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Allah'ın fiili sıfatları konusundaki itikadi sorulara karşı Eş'arîler Allah'ın mutlak kudretine, Mâturîdîler hikmetine, Mu'tezile ise adaletine vurgu yaparak çözüm yolu aramışlardır (Harman, 2017, 13-51).

Bu durumda peygamberlik kurumunun dini gerekliliği hakkında konuşmak icap eder. Kur'an insanın iradi eylemlerinden hesaba çekileceğini normatif olarak belirler. Bu durum irade dışı eylemleri ise sorumluluk alanı dışında bırakır. Söz konusu bu ayrım, "irade" kavramına yapılmış bir vurgudur. Eylemde iradenin etkisine ilişkin bu vurgu, fiilin diğer komponent (bileşen) lerini de düşünmemize imkân verir. Farklı ayetlerde, yapabilme gücü olarak *kudret* ve *istitaat*'e de vurgu yapar. Sorumluluğun sadece irade etme ile sınırlı olmayıp, yapabilecek gücünün olmasını da sorumlulukta bir ön koşul olarak ortaya koyar. Buna göre istisnaları hesaba katmayan standart ve herkese aynı bir dindarlık yerine, göreceli ve kişinin imkânlarının merkeze

[1] Muhal, imkânsız, vuku bulması olası olmayan, mümkün değil anlamına gelen bir kavramdır.

[2] İslam geleneğinde geneli itibarıyla peygamberliğin mümkün olduğu söylenmişse de şayet kullarının maslahatına daha uygun ise göndermek Allah'a vaciptir diyen Mu'tezile'ye ek olarak, peygamber göndermenin imkânsız yani muhal olduğunu söyleyen Berâhime (Brahmanlar)ve Sümmaniye (Budist)'nin olduğu da söylenmiştir (Sâbûnî, 1979, 109). Aslında Müslüman ümmetin bir parçası olmayan Berâhime'nin hareket noktası, Allah bir şeyi emretmekten fayda sağlamaz, yasaklamaktan dolayı da zarar görmez. Kendisinde fayda ve zarar olmayan bir fiili yapmak ise sefahattir, Allah'da sefihlikten münezzehtir algısıyla peygamberliğin varlık gerekçesine eleştiri yöneltmişlerdir (Sübkî, 2000, 92). Mâturîdî, bu eleştiri karşısından kendi görüşünün bu faydanın Allah için değil, kullar için olduğunun düşünülmesi gerektiği şeklindedir (Sübkî, 2000, 92).

alındığı bir dindarlığın öngöröldüğüne de Kelamcılar dikkat çekmiştir. “Men istetâ ileyhi sebîlâ” kişinin yapabilme gücünü öne çıkaran bir dindarlığı temsil eder. İnsanın ve donanımların farklı olması onun sorumluluğunda belirleyici olduğı, bu yönüyle tartışmadan uzak ve nettir. Buna göre bir eylem için eyleme dönük irade, onu yapacak bir güç ve kudret görünüşte ihtiyaç duyulanların tümünü ifade eder. Nübüvvet, bir yönüyle insanın yapabilme gücüne yapılan bir takviyedir. Zira varsayıma göre Allah insana itaat emredip, ondan uyamayacağı taleplerde bulunmuş olması beklenemez. Bilgi yetersizliği de kendisinden istenilen şeyi yerine getirmek için ihtiyaç duyduğu kudrete ilişkindir. Allah vahiy ve peygamberlikle insanı takviye ederek onu sorumluluklarını yerine getirebilir hale getirmiştir denilebilir. Eş’arî gelenek, Allah’a zorunluluk nispet edilemeyeceğı zira onun fail-i muhtar olduğı anlayışıyla onun dilerse, insana güç yetiremeyeceğı sorumlulukta yükler yönündeki ilkesel kabulü ise olguyu tasvir etmez, muhtemel olanı ihbar eder. Zira onlar bunu teorik olarak olası görseler bile, vaki olmadığını da söylemiştir (Cuveynî, 1978, 1/102,103).

İnsanların akli yetileri de diğere potansiyelleri gibi farklılık gösterdiği için, peygamberin din için “örnek insan” olarak fonksiyonu, sübjektiflik ifade eden “kime göre” krizinin önlenmesinde teolojik önemi vardır. Metnin yorumunda ortaya çıkacak sübjektif algılarda peygamber, bir insan olarak ideal olanı ortaya koyar. Bu yönüyle peygamberin belirlemesi, dinin belirlemesi anlamı taşır. Bu anlamda kendisine kitap verilmemiş peygamberlerden söz etmek olası olsa bile, peygamber olmaksızın, kitap verilmesi olgusundan söz etmek, İslam dindarlığı açısından olası değildir. Bu durum peygamberin İslam dindarlığındaki önemini ortaya koymak açısından yeterli bir öneme sahiptir.

Öte yandan kelamcılar peygamberliğin insanın hak ettiği bir makam olmadığını, Peygamberin kim olacağını tümüyle Allah’ın iradesine bağılı olduğı görüşünde de bir uzlaşa içerisinde dirler (Nesefî, 2004, 2/35). Bunun kelamî ifadesi, peygamberliğin *kesbî* değil *vehbî* olduğı şeklindedir. Doğaldır ki burada söylenilmek istenen şey Allah’ın kura çektiğı ya da rastgele davranıldığı değildir. O, bu irade beyanında belirli kıstaslar koymuştur fakat dilin ve aklın sınırlılıkları içerisinde bunun insan tarafından tespit edilmesi mümkün değildir anlamı taşır. Bu yönüyle Nübüvvet *istihkâk* kuramı ile değil, lütuf ve ihsan kavramları bağlamında kelamcılar nezdinde anlamlandırılmıştır (İbn Fûrek, 1987, 174). “Allah kullarından dilediğini peygamber olarak gönderir” anlayışı, kelamcıların bu konudaki temel anlayışıdır. “Dediler ki: Bu Kur’an iki şehirden bir büyük adama indirilmeli değil miydi? Rabbinin rahmetini onlar mı paylaşıyorlar?” (Zuhruf, 43/31, 32) şeklindeki sunum, Allah’ın tercihini

dolayısıyla iradesini paylaşmadığını ortaya koyar.^[3] Bu bağlamda Kur'an'ın sunduğu perspektif elçinin kimliğine odaklanmayı değil, mesaja odaklanmayı salık verir. Zira peygamberin kimliğinin takdiri Allah'a aittir ve Allah tercihinin sebeplerine ilişkin çok şey söylenmiş olsa bile, bunların birer iddiadan öte bir değeri olduğu düşünülemez. Çünkü Allah bu tercihinin gerekçelendirmemiştir. Öte yandan Nübüvvetin istihkâka (hak ediş) konu olmadığı yönündeki kabule karşın, peygamberlerin birbirilerine karşı efdâliyeti bağlamında Kelamcılar arasından tartışmaların yapıldığı da bilinen bir konudur (Nesefî, 2004, 2/104-106; Taftazânî, 2014, 130).

Peygamberin bireysel kimliği dışında sahip olduğu kurumsal kimliği ise onun din içerisinde ifa ettiği fonksiyonunu ifade etmeyi amaçlar. Zira elçinin dindeki konumu doğru tespit edilemediği takdirde vahye rağmen yanlış peygamber algılarının ortaya çıkması da kaçınılmaz olacaktır. Bu yaklaşımlar peygamberi dinde yok sayan ve onu mesajı ileten postacı şeklindeki algılar; peygambere haksızlık olduğu gibi, Ona Allah'ın vekili algısı ile yaklaşmak da İslam dindarlığı tarafından onaylanmaz. Peygamberi mesaj üzerinde tasarruf yetkisine sahip ve vahye bağlı kalması gerekmeyen anlayışların gelişmesine imkân sağlayan bir zemin üretir. Kaldı ki bu durum Kur'an tarafından eleştiriyeye konu edilmiştir (bkz. Hâkka, 69/ 44-47). Gerek peygamberi Allah'ın elçisi değil vekili olarak görme eğiliminde olan yaklaşımları gerekse mesaj taşıyan postacı olarak algılama yaklaşım gösteren bu iki yaklaşımın Kur'an'ın sunduğu peygamber portresi ile barıştırılması gerekmektedir. Zira bu iki yaklaşım da mevcut halleri ile Kur'an'ın sunduğu peygamber portresine mesafeli görünmektedirler.

Kur'an'ın sunduğu bu kompozisyonda;

1. Peygamber kendisine vahyedilen bir insandır.
2. Peygamberler Allah adına hüküm veren, Allah'ın vekili değil, Allah'ın emir ve nehiyelerini duyuran elçilerdir (Akbulut, 2017, 87,88). Ve kendisine emredilen şeylerin üstünde de değildir. Peygamberin kendisi de vahye muhataptır. Vahiy peygamberi de bağlar. Peygamber, Kur'an sunumunda vahiy üstü değildir (Arâf, 7/203; Ahkaf, 46/9). Bazı sınır farklılıkları- ki bunlar vahye konu olmuştur- dışında diğer insanlardan bir farkı olduğu da İslam geleneği açısından varsayılmamıştır. Allah'ın neden insan peygamber gönderdiği gerçeğini unutmadan, fakat

[3] Fakat Kur'an'ın aktardığı bir örnekte, Hz. Musa'nın kardeşi Harun'u kendisine yardımcı olarak talep ettiği (Tâhâ, 20/ 29) O'nun da bu talebi onayladığıdır (Meryem, 19/53). Bu yüzden "iradesini paylaşmadığı" şeklindeki ifademizi, daha esnek bir algı ile onaylama anlamında ve iradesini kimse ile paylaşmadığı şeklinde yorumlanması metnin ruhuna daha uygun görünüyor.

onların dini açıdan mükemmeli temsil ettiklerini ihmal etmeyen bir peygamber perspektifi geliştirmek icap eder. İnsana örnek olamayacak kadar insandan farklı bir peygamber perspektifi, Kur'an'ın sunduğu peygamber algısına mesafelidir tashih edilmeyi gerektirir.

3. Risalet görevinin edasında peygamberin vahye herhangi bir şey ek-leme yapması veya bir şeyi çıkarması tebliği ilkesi gereği kelamcılar nezdinde varsayılmamıştır (Taftazânî, 2014, 129; Yunus, 10/15). Konuya ilişkin temel algı peygamberin “Allah'ın mesajını insanlara ulaştıran Allah'ın elçisi” olduğu yönünde olmuştur.
4. Peygamberin yerine getirmekle sorumlu olduğu tebliğ görevleri gereği, vahiyden hiçbir şeyi gizlemeleri düşünülemez gibi, onu yaymaktan da geri dur (a) mazlar. Muhatap seç (e) mezler. Öğrenmek isteyen yüz çeviremez. Bu durum, davetin onun kendi tercihi olduğu, aksine ona yüklenmiş bir sorumluluk olduğu algısına kaynaklık eder (Taftazânî, 2014,129, 130; Maide, 5/67).
5. Peygamberin alameti olan mucize, kelamcılar nezdinde Allah'ın fiilidir, peygamber istediği zaman değil, Allah istediği zaman gerçekteşir ('Arâf, 7/133; Yunus, 10/20; Ra'd, 13/38).
6. Kur'an'ın sunduğu perspektifte vahiy almak peygamberin alamet-i farikası değildir. Zira Peygamber olmadıkları halde kendilerine vahiy edilenlerden, söz edilmektedir (Meryem 19/16-34; Kasas 28/7). Peygamber vahyinin ayırt edici vasfı, vahyi alan kişi peygamber ise bu vahyi tebliğe memurdur. Bu durum tebliğe etmek zorunda olmadığu vahiylerde peygamberlere verilmiş midir(?) sorusunu gündeme getirir. Peygamber mutlaka vahiy alır, vahiy almadan peygamber olması kurumun doğası itibarıyla mümkün değildir. Zira peygamber olduğunun kendisine haber verilmesi gerekir. Fakat öte yandan her vahiy alan da peygamber değildir gibi bir durumla karşı karşıyayız. Denilebilir ki peygamber olan ile olmayan arasında vahyin niteliği açısından fark vardır (Yavuz, 2018, 357). İki vahiy arasında bilinen fark tebliğe memur edilmekle, edilmemek arasındaki farktan başka bir ayrım bilinmemektedir. Her ne kadar kelamcılar Cebraîl'den almak ve almamak şeklinde bir ayrım yapma yoluna gitmişlerse de bu ayrımın Kur'an'a hesap vermesi icap etmektedir. Nitekim net bir biçimde ifade edilmemiş olsa bile Mâturîdî'nin kanaati de vahyin yalnız başına peygamberlik iddiası için yeterli olmadığu, bunun mucize gibi olağan dışı fiil ile desteklenmesi gerektiği yönünde olmuştur (Mâturîdî, 2010, 254). Vahiy aldığını söylemek sadece bir iddiadır. Bu iddianın ispatı gereklidir ve bu ancak mucize ile mümkündür gibi bir çıkarım bu bağlamda mahzurlu görülemez.

7. Kur'an resul ve nebi şeklinde bir ayrımı kullanmıştır. Fakat bu kavramların aynı anlamı ifade eden iki eş anlamlı kavram mı olduğu yoksa farklı anlamlar mı taşıdığı gelenekte tartışmalıdır. Fakat resul peygamber ile Allah arasındaki ilişkiyi ifade etmek, nebi ise peygamber ile onun ilettiği mesaja muhatap sair insanlar ile olan ilişkisini ifade etmekte kullanılmış olması, kavramların etimolojik kökenlerinden ilham ile söylenebilir görünüyor. Öncelikle iki kavramın farklı köklere ve ayrı sözlük anlamlarına sahip oldukları konuya ilişkin elimizdeki verilerdendir. Öte yandan Kur'an bazı peygamberler için sadece birini kullanılırken, bazılarında her ikisi de kullanılmıştır. Bu da konuya ilişkin elimizdeki bir diğer veridir. İlgili ayetleri iki terim arasında belli farkların bulunduğu yönünde yorumlayan kelamcılar bulunmuştur. Bu yaklaşım hiç değilse etimolojik zemin tarafından desteklendiği gibi Kur'an'ın kullanma biçimi de bu anlayış sahiplerini destekler. Eş'arî'nin resul ile nebi kavramlarını ayırdığı aktarılmıştır (İbn Fûrek, 1987, 174).
8. Kadınların peygamber olup olmadıkları yönündeki tartışma, "Allah kimi peygamber seçeceğini size mi soracaktı" o dilediğini seçmiştir şeklinde okumanın Kur'an'ın sunduğu perspektif ile uyumlu olduğu varsayılabilir. Gelenekte bunun sebeplerine ilişkin öne sürülen varsayımlar dinin değil, geleneğin zihninin yansımasıdır ve bu algı önemli oranda kültürelidir (İbn Fûrek, 1987, 176). Eş'arî, kadın nebinin olduğunu onaylamış; fakat Kur'an'daki ifadeler sebebiyle kadın resul gönderildiğini, ifade etmemiştir (İbn Fûrek, 1987, 176). Fakat Eş'arî'ye nispet edilen bir başka görüş ise onun ayette net ifadesini bulan "Allah'ın sadece erkeklerden peygamber gönderdiği" şeklinde de bir görüşü olduğudur (Harman, 2018, 95). Mâturîdî ekol adına Sâbunî ise kadın peygamber fikrine mesafeli durduklarını dile getirir (Sâbunî, 1979, 111). Nebi kavramına "tebliğle görevli olmasa da kendisine Allah'ın vahiy ettiği her kimse" anlamı verildiği takdirde, kadın nebi vardır ifadesi anlamlı bir hal alabilir. Fakat bu durumda vahye her muhatap alana nebi demenin doğuracağı ekstra zorluklar vardır.
9. Gönderilmiş peygamberlerin bir kısmına Kur'an da yer verilmişken diğer bir kısmına Kur'an'da yer verilmemiştir (Mümin, 40/78. Bu yüzden sayısına dikkat kesilmek yerine bir bütün olarak peygamberlerin Allah'ın mesajını insanlara ilettiği, insanları Allah'ın varlığına birliğine çağırdıklarına yoğunlaşmak gerekir.

3. Peygamberin nitelikleri

Peygamberin üstlendiği bu dini sorumluluğun onun bazı nitelikleri taşıması gerektiğine kaynaklık ettiği ve bu bağlamda peygamberde bazı sıfatların olması gerektiği, kelimciler nezdinde varsayılmıştır. Onlar için takdir edilen bu nitelikler görevlerini yerine getirmelerine imkân verecek ve öğretiyi (vahiy) tartışmalardan uzak tutmayı amaçlar görünüyor. Peygamberi diğer insanlardan farklı kılan tek özellik, tebliğ etmek sorumluluğunu üstlendiği vahiydir. Kelamcıların peygambere takdir ettikleri söz konusu özellikler en geniş anlamı ile “vahyin sıhhatini korumaya” dönüktür. Zira dinin sıhhati vahyin sıhhatinin ispatı ile ilişkilidir.

İslam geleneğinde peygambere nispet edilen nitelikler onun üstlendiği görevde, Allah'ın, hem onu görevlendirdiği hem de koruduğu birlikte düşünülür. Onun korunması hem mesajın sıhhati hem de kendisine mesaj gönderilen şahsın korunması birlikte düşünölmüştür (Ünverdi, 2015, 71-111). Peygamberlik iddiasında bulunan şahıs mucize ile iddiasında haklı olduğunu ortaya koyduktan sonra, geriye kalan insanlara bu mesajı iletirken muhtemel kırılmaların yaşanmadığına dikkat çekilir. Böylece mesajın doğru alınması ve doğru iletilmesi yönünde muhatapların tedirginliklerinin giderilmesi peygambere nispet edilen nitelikler ile ilişkili konulardır. Buna göre Allah mesajını iletmek için bir insan seçiyor ve adına mucize denilen olağan üstü durumlarla onu görevlendirdiğini ortaya koyuyor ise mesajın korunmasına ilişkin önlem almamış olduğu düşünölemez, akıl yürütmesine dayanır. Bu durumda elçi ile ilişkili durumların da mesajı tehlikeye düşürmemesi de bu güvenlik tedbirleri kapsamında olduğu varsayılarak peygambere niteleme bulunur.

Bu bağlamdaki algı mucize ile gerçekleşen tasdikın geçerliliğini koruması için peygamberin yalan söyleyemeyeceğinin ve tebliğdeki ismetin aklen ispat edilebilirliği ilişkili iki durumdur. Dolayısıyla tebliğdeki doğruluk, peygamberin masum oluşu mucizenin delâleti ile ilişkilendirilmiştir (Cür-cânî, 2015,3/488). Bu yüzden olmalıdır ki kelimciler nezdinde peygamberde bulunması gereken sıfatlar mesajın sıhhatine ilişkindir. Bunlardan tebliğin özel önemi, peygamberin aldığı mesajı muhataplarına iletmek konusunda sübjektif bir tutum sergileyemeyeceği, kendisine gelen her ne ise onu muhatapları ile paylaşmasını gerektirir. Bu yüzden tebliğe konu olmayan şeyin dine ait olduğu kelimciler nezdinde varsayılmaz.

Buna göre İslam geleneği içerisinde peygamberde kaçınılmaz olarak bulunması gereken sıfatlar şöylece tespit edilmiştir.

Emânet:

Peygamberin güvenilir bir insan olması demektir. Peygamberin yaşadığı toplumda güven uyandıran bir birey olması, yaymak sorumluluğunu üstlendiği vahye ilişkin şüpheleri azaltmaya dönük bir nitelik takdiridir. Peygamber kendisine güvenilen emin bir insan değilse, ilettiği mesaja ilişkin güven hissi uyandıramayacaktır. Onların *emanet* sıfatı sebebiyle, güvenilir oldukları, dolayısıyla emanete ihanet etmeyecekleri varsayılır. Bu bağlamda Allah'tan aldıkları vahyi, kendilerinden herhangi bir şey katmadan ve ondan bir şey eksiltmeden olduğu gibi insanlara tebliğ ettikleri varsayılır (Demireşik, 2003,24).

Sıdk:

Peygamberin doğru sözlü olması gerektiği anlamına gelir. Emanet sıfatı ile yakın ilişkili olan bu sıfatın, ayrıca vurgulanmasının nedeni; vahyin yalan, uydurma veya başka birinden aktarma olmadığını ortaya koymak içindir. Bu açıdan elçilerin getirdikleri vahiy; şiir, kehanet, büyü veya nefsin bir kurntususu değil, bizzat Allah'ın kelimidir algısının muhatapta oluşturulması amacı taşır. Bu anlamda doğru sözlülük vurgusu aldığı mesajı ekleme ve çıkarmalardan muhafaza edip ileten birey vurgusu taşır.

İsmet:

Peygamberin günahattan ve hatadan korunmuş bir insan olması demektir. Bu sifata ilişkin olarak kimi kelimciler peygamberler, vahiy geldikten sonra korunmuştur derken; kimileri de vahiyden önceki hayatlarında da onların günahattan korunduğunu söyler (Akçay, 2011, 1-33). Diğer bazı kelimciler ise peygamberlerin sadece küçük hatalar (zelle) yapabileceğini; ancak günah işlemeyeceğini dile getirir (İbn Fûrek, 1987, 176). Mâturîdî, peygamberlerin küçük günahlarla olan ilişkisini, şefaath ile ilişkilendirerek hikmet ilkesi ile bağını kurar. Buna göre şayet peygamberler mutlak anlamda masum olsalardı, günahkarın halinden anlayamaz ve onlarla empati yapamazlardı. Oysa şefaath için onların bu empatiyi yapmaları şarttır (Sübki, 2000, 93. Bazı kelimciler ise onların da her insan gibi küçük veya büyük günah işleyebileceğini varsayar (Eş'arî, 1980,48,48, 226, 227). Peygamberin günahattan korunduğu vurgusu yapan bu sıfatın, onun üstlendiği sorumluluğu kendi hatalarının engellememesi gerektiğine ilişkindir. Zira vahiy peygamber üzerinden insana ulaştırılmaktadır. Bu sıfat da mesajın korunmasına ilişkindir (Cürçânî, 2015, 3/488). Mu'tezile, peygamberleri mutlak anlamda masum olduğunu söyler, bu düşüncüyü onlardan Mâturîdî aktarır (Sübki, 2000, 93).

Ayrıca peygamberin korunması, tebliğ açısından risalet mesajının başından sonun bir korumayı taahhüt ediyorken, peygamberin örnek ve öğretmen kimliği vahiy sürecinde düzeltilen bir yapı gösterir. Bu durum ismet sıfatının peygamberin iradesini yok eden bir yapı olmadığını göstermesi açısından önemlidir(Harman, 2014, 45-78). Aksi durum Bedir esirlerine ilişkin gelen ayetler grubunu izah etmeye imkân vermez (Enfâl, 8/67-69) .

Peygamberin günah işlediği varsayımı dini açıdan peygamberin prototip kimliğini tartışmaya açmayı gerektirir (Şu'arâ, 26/210-212). Çünkü peygamber edimleri açısından takipçileri için bir örnek olarak din tarafından önerilmiştir. Bu yönüyle söz konusu nitelik dinin korunmuşluğunu ifade etmeye dönüktür (Ünverdi, 2015, 71-111). Fakat Mâturîdî, prensip olarak peygamberin masum olduğunu, onun dışında teklif yöneltlen diğer varlıkların hiçbirinin masum olmadıklarını dile getirir. Ona göre bu prensip dinin sıhhatinin bir gereğidir (Sübkî, 2000, 93, 94).

Fetânet:

Bu sıfat peygamberin akıllı ve zeki bir insan olması gerektiğine vurgu yapar. Bu özellik peygamberin mesajı anlayıp yorumlayabilecek bir zihni yetkinliği olduğu anlamı taşır. Zeki ve ince kavrayışlı kavramlarının zıddı olan saflık ve ahmaklık, kelamcılar açısından peygamberler için düşünülmemiştir. Çünkü ahmak ve saf bir bireyin ne mesajı doğru anladığı ne de onu temsil edebileceği varsayılmıştır. Peygamberler, bu özellikleri sayesinde vahyin ne demek istediğini anlayıp insanlara anlatır ve muhataplarının sorunlarına çözüm bulurlar. Kelamcılar, şayet peygamberler zayıf anlayışlı insanlar olsalardı, elçilik görevini sağlıklı bir şekilde yerine getiremezlerdi algısında olmuşlardır.

Tebliğ:

Peygamberin Allah'tan aldığı vahyi, insanlara ulaştırması, duyurması demektir. Elçiler, insanların iyilik-kötülük yapmaları sonucunda nelerle karşılaşacakları konusunda insanları müjdelemek ve karşılaşacakları kötülöklere karşı insanı uyarmak için görevlendirilmişlerdir (Demireşik, 2003, 26-28). Korku veya menfaat amacıyla peygamberlerin susarak vahyi saklamaları ise İslam kelamcılarınca düşünülmemiştir. Elçiler, tebliğ görevleri sırasında koruma altında oldukları için, gizlenmelerine ise gerek yoktur varsayımı ise vahyin sağladığı imkânlardan mülhemdir. "Ey Resul! Rabbinden sana indirilene tebliği et. Eğer bunu yapmazsan, görevini yapmamış O'nun mesajını tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur" (Maide 5/67).

"Rasûle düşense yalnızca kendisine indirilene tebliğ etmektir." (Mâide, 5/99; Nûr 24/54). "Sen onlar üzerinde bir zorba değilsin" (Ğâşiyeye, 88/22) ifadeler ise onun tebliğdeki sınırını ifade eder.

4. Peygamberliğe İlişkin Meseleler

4.1. Peygamber insandır

Allah, emir ve nehiyelerini insanlara tebliğ etmek, onlara kurtuluş yollarını göstermek ve model şahsiyet olmaları için, elçilerini insanlar arasından seçmiştir. Allah yeryüzünde yaşayan ve peygamberlerin kendilerine mesaj ulaştıracak kitlenin insan olması ile gerekçelendirmiştir (Bakara 2/151; Âl-i İmrân 3/144, 164; Tevbe 9/128). Öte yandan Kur'an pasajları içinde tarihin tümünde peygamberlere yapılan eleştiri, onların kendileri gibi insan olmalarıdır (Mâturîdî, 2017, 7/16, 17). Burada ortaya çıkan ilginç durum, Allah'ın peygamber gönderirken gözettiği amaçların, peygamberin muhatapları tarafından doğru anlaşılmadığıdır. Onlar; yüce bir gücü temsil eden peygamberlerin üstün varlıklar olmaları gerektiğini (Mü'minûn 23/24), hiç değilse toplumların üst sınıflarına mensup olmalarını beklemişlerdir. Çünkü onlara göre Allah'ın peygamberi aklık ve hastalık taşıyor olamazdı. Onların bu değer yargıları karşısında, peygamberi gönderen Zât-ı Bârî ise, duyguda düşüncede ihtiyaç ve şükürde hemcinslerine örnek olabilecek bütün zaafı ve tüm potansiyelleri ile "insan" bir peygamberi, insanlara elçi olarak göndermiştir. Kur'an, vahye ilişkin üstlendiği sorumluluğun dışında peygamberin de bir insan olduğunu ifade ederken, peygamberin muhatap kitlesinin insan olmasına dikkat çeker. Buna göre onların insanüstü varlıkların Allah'ın mesajını almak ve iletmek ile sorumlu tutulmaları gerektiğini düşünmüşlerdir. Bu beklenti Kur'an'a şöyle yansımıştır: "Onlar: Sen, dediler, bizim için yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana asla inanmayacağız. Veya senin bir hurma bahçen olmalı; öyle ki, içlerinden gürül gürül ırmaklar akıtmalısın. Yahut iddia ettiğin gibi, üzerimize gökten parçalar yağdırmalısın veya Allah'ı ve melekleri gözümüzün önüne getirmelisin. Yahut da altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın..." (İsrâ 17/90-93.). "Muhammed'e bir melek indirilseydi ya! dediler. Eğer biz öyle bir melek indirseydik elbette iş bitirilmiş olur, artık kendilerine göz açtırılmazdı." (Enâm, 6/8).

Değişen cevapların sunduğu perspektif, nedeni farkına varılmasa bile, yapılan işin bu şekilde olması bir gerekçeye dayanmaktadır. Oysa muhataplar nedeni anlamak yerine kararı yargılamayı tercih etmiş, bu da anlaşılmayı imkânsız hale getirmiştir. Buna göre mesajın sahibi ve peygamberi gönderen

otoritenin peygambere bakışı ve peygamber göndermedeki amacı ile muhatapların peygamber olacak kişiden beklentilerinin farklı olması, onlar tarafından mesajın muhatap alınarak anlaşılmasının önünde engel olmuştur.

4.2. Nebi-Resul ayrımı

İslam geleneğinde Kur'an'daki kullanıma paralel olarak resul ve nebinin aynı anlamda olduğunu savunanlarda görölmüştür. Farklı olduğunu savunanlar da görölmüştür (El-Mâverdî, 1987, 51). Resul ve nebi ayrımına giden Eş'arî ekol resulün köle, kadın olmasını varsaymadığı gibi, eksik his sahibi olmasını ise onaylamaz (İbn Fûrek, 1987, 176). Nebî ile resulü farklı iki kavram sayan kelimciler, bu konuda değişik görüşler ileri sürmüştür. Buna göre, nebî resulden daha genel bir anlam taşır. Nebî, Allah'ın belli bir konuya ilişkin bilgileri vahiy yoluyla bildirdiğı insandır. Nebi aldığı vahiyleri başkalarına tebliğ etmekle yükümlü değildir yargısına varılmıştır. İbn Fûrek vahiy alan dört kadın nebî olduğunu söyler. Resul ise daha özel bir anlam taşır ve kadınlardan resul gönderilmediğini ifade eder (İbn Fûrek, 1987, 174). Anlaşıldığı kadarıyla İbn Fûrek, Yusuf suresi 109. ayet ile istidlalde bulunurken "irsal" fiilini, resul anlamıyla ele almıştır. Öte yandan ona göre *her resul, nebidir; fakat her nebî, resul değildir* (İbn Fûrek, 1987, 174; İbn Teymiye, 1996, 11,12). Aslında kelimciler tarafından geliştirilen bu umum husus bağı gereğı her resullük iddiası mutlaka nübüvveti gerektirir, dolayısıyla yeni bir risalet iddiasını dışlar. Zira nübüvvet Hz. Peygamber ile birlikte son bulmuştur. Fakat tarih bu mantıki çıkarımı göz önünde bulundurmayan bir tarzda şekillenmiş ve Bahaîlik ortaya çıkabilmiştir.

Bu iki kavramı farklı zeminlerde ayrıştırmak çabası gündeme gelmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Nebî Allah'ın kendisine kitap ve şeriat göndermediğı elçisidir. Buna göre nebi insanları, önceki dönemde veya yaşadığı çağda kitap ve şeriat verilen bir resulün dinine davet etmekle yükümlüdür. Allah'tan kullara mesaj aktaran, ancak kendisine özel bir kitap indirilmemiş peygamber olarak görölmüştür (İbn Fûrek, 1987, 174). Resul ise Allah'ın yeni bir kitap ve şeriat gönderdiği kişi olup önceki resullerin kitap ve şeriatını tamamen veya kısmen geçersiz kılabilir. Nebî Allah'ın sadece müminlere gönderdiği elçi iken, resul kâfirleri hak dine davet etmek üzere görevlendirilen kimsedir. Nebî Allah'ın yalnız insanlardan seçtiğı elçiyi ifade eder, resul ise meleklerden seçilen elçiler için de kullanılır (İbn Fûrek, 1987, 174). Eş'arîler'e göre resul, Allah'ın kendisine risalet görevi yüklediğı peygamberdir. Halk da onun tebliğı ettiğine uymak ve ona itaat etmekle emir olunmuştur (İbn Fûrek, 1987, 174). Fakat nebi risaleti yaymakla emr olunmayabilir. Yani kendisine tebliğ görevi verilmeyebilir anlamı taşır.

Mu'tezile kelimcilerine göre *resul* ile *nebî* arasında fark yoktur ve her ikisi de "Allah'ın vahiy yoluyla yeni bir şeriat verip, bunu insanlara tebliğ etmekle görevlendirdiği elçi" algısında oldukları tespit edilmiştir (Hamad, 2017, 16). Kelamcıların çoğunluğu, Allah'ın yeni bir elçiyi mutlaka yeni bir şeriatı tebliğ amacıyla göndermesini hikmete daha uygun bulmuştur.

İslam geleneği içerisinde bu iki kavramı lafız farkından kaynaklanan sebeplerle ayırmak eğilimi gelenekte hâkimdir (Bilgiz, 2013, 23-46). "**Kitap'ta, Mûsâ'yı da an. Şüphesiz o seçkin bir insan bir resul, bir nebî idi. Ona, Tûr dağı'nın sağ tarafından seslendik ve kendimize yaklaştırdık. Rahmetimiz sonucu kardeşi Hârûn'u bir nebî olarak kendisine bahşettik. Kitap'ta İsmail'i de an. Şüphesiz o, sözünde duran bir kimse bir resul, bir nebî idi**" (Meryem, 19/51-54) gibi ayetler sebebiyle önemli teolojik sorunları da içinde barındırır.^[4] Öte yandan nebi ile resul arasında bir ayırım yapmanın pratikte de teolojik hiçbir faydası görünmüyor. Fakat özellikle Hz. Peygamber'in vefatından sonra nübüvveti sona erdiği fakat risaletin devam ettiği şeklindeki bir iddia risalet ve nübüvveti ayıran anlayışlardan ilham almış olmalıdır. Nübüvvetin Hz. Peygamber ile son bulduğunu, ama risaletin onunla son bulmadığını iddia eden Bahâîler ve Kâdiyânîler, iddialarını bu kavramsal ayırma borçludurlar. Yazık ki bu zemini ise onlara, İslam kelimcileri sağlamıştır.

Mâturîdî, kendisine tebliğ etmek için değil kendi nefsi için vahy edilen nebî, tebliğ etmek üzere kendisine vahiy edilen ise resul'dür diyerek kavramların etimolojik temelinden hareket etmiştir. Buna göre nebî kendisine haber verilir, resul ise kendisine tebliği etmek üzere bir mesaj verilir. Bu algının yalancı peygamberlerin üremesi için mükemmel bir zemin sağladığına ise kuşku yoktur (Sübkî, 2000, 93, 94).

Konuya ilişkin bir diğer önemli nokta ise Resul-Nebî ayırımını kabul etmeyenler, nebîde, resulden daha az meziyet olduğunu kabul etmeyen teolojik bir yaklaşımın sahipleridir. Peygamberleri meziyetleri açısından ayırma eğilimi gösterenlerin ise efdâliyet görüşüne yakın bir teolojik söylemin sahibi oldukları söylenebilir. Buna göre nebîyi resulden ayırmayı kabul etmeyenlerin elçilik tanımını tek olup, bu tanım peygamberliğe ilişkin bütün meziyetleri kapsar.

[4] Hz. Hud, Hz. Salih ve Hz. Şuayb hakkında Kur'an'da sadece resul ifadesi kullanılırken, Hz. İbrahim, Hz. Yahya, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. İdris, Hz. Eyyub, Hz. Yunus, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriyya, Hz. İlyas, Hz. Elyesa hakkında ise sadece nebî ifadesi kullanılmıştır. Hz. Davud'a da Zebur'un verildiği bildirilmekte fakat resul ya da nebi şeklinde bir niteleme yapılmamıştır. Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Nuh, Hz. Lut ve Hz. İsmail de Kur'an bütünlüğünde hem resul hem nebi denilmiştir. Bu tabloya hangi açıdan bakılırsa bakılsın, resul ve nebi kavramlarını geleneksel yaklaşımla ayırmaya imkân görünmüyor. O halde *mescidu'l-haram*'ın, *beytu'l-atik* olarak algılayan zihin, resul-nebi şeklindeki farklı kullanımları aynı hakikatin farklı ifadesini, kavramsal bir zenginlik olarak yorumlamak, teolojik bir sorun doğurmayacağı gibi varsayılan teolojik sorunları da giderecek bir tutum olacaktır.

4.3. Peygamberlerin Dereceleri

İslam kelimcilerin nezdinde peygamberlik makamı velayet makamlarının en üstünüdür. Peygamberlerden daha üstün velayet sahibi bir insanın olabileceği bu yönüyle İslam dindarlığında varsayılmaz (İbn Fûrek, 1987, 175). Onların sahip olduğu üstünlük ise itaat ve ubudiyet ile bağlantılı görülmemiştir. (İbn Fûrek, 1987, 175, 176). Zira İslam kelimcileri nezdinde peygamberlik makamı kesbi değil vehbî'dir. Peygamberlerin, kendilerine gönderildiği insanların tümünden akıl ve diğer faziletler açısından daha kâmil olduğu da varsayılmıştır (İbn Fûrek, 1987, 176).

Peygamberlerin görevlerinden kaynaklanan farklılıklardan dolayı onlar arasında bir derece farkı olduğu da kelimciler arasında varsayılmış ve bu konu peygamberlik bağlamında tartışılmıştır. Kelimcilerin bu anlayışına kaynaklık eden Kur'an ayetlerinde: *"Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık; Davud'a da Zebur'u verdik."* (İsrâ, 17/55). *"O peygamberlerin bir kısmını diğerlerinden üstün kıldık. Allah onlardan bir kısmı ile konuşmuş, bazılarını da derece derece yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya açık mucizeler verdik ve onu Rûhu'l-Kudüs ile güçlendirdik."* (Bakara, 2/253). *"Şu halde ulu'l-azm peygamberlerin sabrettiği gibi sen de sabret!"* (Ahkaf, 46/35) şeklinde ifade edilmiştir

Buna karşın Kur'an'da peygamberler arasında ayırım yapmayan ve peygamberleri görevleri sebebiyle aynı ve eşit gören bir anlayışın olduğu da görülür (Bakara, 2/285). Çelişik gibi görünen bu iki sunumun oluşturduğu teolojik sorun, Allah-peygamber ilişkisi ile peygamber-mükellef birey arasındaki farkı eşit saymaktan kaynaklanır. Allah-peygamber ilişkisinde eylemleri sebebiyle peygamberler arasında bir fark görülebilir. Bu doğaldır. Doğal olmayan, mükellefin kendisine mesajı taşıyan peygambere karşı yargılayan tutumudur. Mesajı sunmak, korumak ve almak yönüyle birbirinden farklı olmayan peygamberleri, insanın hangi kritere göre sınıfladığı ve onlara ilişkin bir üstünlük kategorisi koyduğudur. Zira yargılama makamı Allah'tır. Fakat bu örnekte insan peygamberleri yargılamaya soyunmuştur.

Yani iki ayet grubu arasındaki fark, kulun peygambere bakışı, onun misyonu bağlamındadır. Bu anlamda peygamberlerden birinin ötekinden bir farkı yoktur. Fakat öteki taraftan Allah'ın kulu olan peygambere bakışı kul-Rab ilişkisidir. Bu yönüyle onların katlandığı sıkıntılar, yönelişlerindeki farklılıklar onları birbirinden üstün kılabilir. Fakat onların peygamberlik görevi bağlamında görevlerini eksik yaptığı anlamında teolojik bir varsayımı gerektirmez. Oysa söz konusu ayet gruplarından hareketle kelimciler, peygamberler arasında bir derece üstünlüğünün olduğuna kanaat getirmiş ve metinlerinde bunu tartışmışlardır (Taftazânî, 2014, 130).

Varsayıldığı gibi olsa bile elimizdeki kıstaslardan hareketle peygamberler arasında bir fazilet sıralaması yapmaya imkân olmadığı ise söylenebilir. Böyle bir sıralamaya gitmenin insan olarak bizim kendi sorumluluğumuz açısından bir faydası olduğu da varsayılmaz. Kaldı ki biz peygamberlerden sadece bir kısmından haberdarız ve onlara ilişkin sınırlı bir bilgi verilmiştir. Böyle bir değerlendirmeye girmek için hem üstünlük kıstaslarına bir bütün olarak sahip olmak hem de değerlendirmeye konu olan bütün peygamberlerin bütün fiillerine sahip olmak icap eder. Oysa hiç kimse böyle bir veriye sahip olduğunu söyleyemeyeceği gibi bu değerlendirmeyi yapabilecek kıstaslara da sahip değildir. Bu anlamda Kur'an'da "tüm peygamberleri aralarında ayırım yapmaksızın hepsine iman edilmesi" telkini, insan açısından peygamber olmak yönüyle onların eşit oldukları yaklaşımının daha sağlıklı bir yaklaşım olduğunu bize telkin eder. Tüm bunlardan sonra ve bunlara ek olarak "peygamberliğin kesbî değil vehbî olduğunu" dile getiren kelimcilerin, onlara ilişkin fazilet sıralaması yapma çabaları muhtemelen "onlardan bazılarını bazılarına üstün kıldık" (Bakara, 2/253) anlamındaki Kur'an ayetlerinin doğurduğu kafa karışıklığıdır.

Fakat özellikle Mâturîdî konuyu tartışırken Hristiyan muhataplarına karşı Hz. İsa ile diğer peygamberlerin mucizelerinin büyüklüğü üzerinden tartışır. Bu durum muhatapların "kimin mucizesi daha büyük ise onun makamı daha yücedir" şeklindeki bir polemik ortamı, böyle bir reaksiyonu ortaya çıkarmış ve bu yöndeki metinlerin alanda yaygınlaşmasına imkan vermiş olabilir görünüyor (Mâturîdî, 2010, 288-294). Bu durum efdâliyet tartışmasının kökenini İslam dışı dinlerin telkini olarak yorumlamaya imkân verir. Aksi durumda İslam kelam geleneğinde bu konuyu tartışmaya ne bir neden ne de bir verinin olduğu söylenemez. Kültürel zeminden neş'et eden ve yapısal bir görünüme kavuşan rivayetler ise Kur'an'ın genel mesajı ve dinin temel ilkeleri bağlamında yorumlanması gerektiği de üzerinde uzlaşmış bir bakış açısıdır.

İslam kelam geleneğinde peygamberlerin kendi aralarında, diğer mah-lûkatla ve hatta meleklerle kıyaslandığı, hangisinin daha üstün olduğu da tartışılmış olsa da (Sübki, 2000, 94; Cürçânî, 2015, 3/534-544) bundan teolojik olarak ne gibi bir fayda umulduğu ise tarafımızca tespit edilememiştir.

4.4. Peygamberlerin Cinsiyeti

Öncelikle bu konunun teolojik zemin ile ilişkili olmadığını kültürel bir tabandan beslendiğini söylemek icap eder. Günümüzde feminist eğilimlerin öne çıkması metinlere eğilirken insanların cinsiyetçi bir bakış

açısıyla meselelere yönelmeleri üzüntü vericidir (Keklik, 2018,4). Teolojik metinlere zengin, fakir şeklindeki sınıfçı bakış, deri rengini öne çıkaran ırkçı bakış, kadın-erkek olarak bakan cinsiyetçi bakış açısının İslam dini temelinde bir dayanağı olduğu savunulamaz. İslam, Müslümanların dini değil, Müslüman olanların sahiplendiğı dindir. Din Allah'ındır ve Allah'ın kulları vardır. Bunları uzun, kısa güzel, çirkin, erkek, dişi ayırımına tabi tutmak dini bir değer taşımaz. Dini değer kriterleri, Allah katında bir ayırımı gerektirir. Buna göre iyi-kötü ahlaklı-ahlaksız adil-zalim... kıstasları dinin ölçü aldığı kriterlerdir. Ontolojik kökenini gerekçe göstererek daha üstün olduğu varsayma çabası iblisçe bir ayırım olarak Kur'an'a yansımıştır (Bakara, 2/30-34). Bunun cinsiyet temelindeki bir ayırımın da teolojik bir zeminden beslendiğı söylenemez.

Dini metinlerin yorumlanmasında, yorumlarda bulunanlar, kendi değer yargıları ve konuya ilişkin algıları ile metinlere yönelmişlerdir. Onların yaptığı incelemede kadın peygamber olmadığı yönünde bir izlenimleri olmuştur. Kültürel bir bakış açısının gereği olarak neden kadın peygamber olmamıştır şeklindeki sorulara cevaplar da kültür içinden verilmiştir. Bunlar dönemin ve kültürün algıları tarafından şekillendirilen cevaplardır. Bu cevapların önemli oranda fizyolojik temelli olduğu görülür. Fakat tek-raren ifade edelim ki bu dinin soruya verdiği cevap değil, dindarın verdiği cevaptır. Dolayısıyla dini değil, dindarı bağlar. Cevaplar bu yönüyle İslami değil insanidir. Zira dinin sahibi "Allah kimi peygamber göndereceğini size mi soracaktı" anlamı ifade edecek net bir tutumla sorumuza yanıt verir. Başka bir açıklama da vermez.

Fakat burada kadının peygamberliği tartışmasına da nebî resul ayırımının kaynaklık ettiğini görmek icap eder. Bu yönüyle Kur'an'a rağmen bir din dili ve teoloji geliştirmek, Kur'an'ın söylemediğini sanki öyleymiş ve dine dâhilmiş varsayımı kabul edilmesidir (Keklik, 2018, 107-109). Kabullerimizi dine yamamak değil, dinin kabullerini onaylamaktır dindarlık. Fakat bu bağlamda karşılaşılan durum, kendi hezeyanlarımızı dine yamama çabasına dönüştüğüdür.

Peygamberlerin cinsiyeti konusu kelamcılar arasında tartışılmış bir meseledir. Eş'arî kendisine nispet edilen iki görüşten birinde, Allah, kadın nebî göndermiştir; fakat kadın resul göndermemiştir kanaatinde olmuştur (İbn Fûrek, 1987, 176). Eş'arîler imamın bu görüşünden kaynaklanan bir sebeple muhtemelen, Hz. Musa'nın annesine ve Hz. Meryem gibi bazı kadınlara Kur'an'da vahiy edildiğinin haber verilmesini, kadın peygamberler gönderilebileceğine kanıt olarak değerlendirmişlerdir (İbn Fûrek, 1987, 176).

Kur'an'da ise konuyla ilgili: "Senden önce de, şehirler halkından kendilerine vahiy ettiğimiz erkeklerden (ricâl) başkasını peygamber göndermedik." (Yûsuf, 12/109). Bir başka ayette ise "Senden önce de, kendilerine vahiy ettiğimiz erkeklerden başkasını peygamber olarak göndermedik. Eğer bilmiyorsanız, bilenlere (ehlu'l-zikr) sorun" (Nahl, 16/43) denilmekle yetinilmiştir.

Buna karşın Mâtürîdîler, karşı karşıya bulunulan tabloyu tasvir ederek peygamber olmak için erkek olmayı şart koşar (İzmirli İsmail Hakkı, 1981,72). Ancak bu konuda Mâtürîdî, ayette geçen (ricâl) kavramını öncelikli olarak insan türünü ifade eden bir kavram şeklinde ele alarak, toplum için gönderilecek elçilerin melek ve cin değil, insan olabileceğini öne çıkarır. Mâtürîdî ekol, "ricâl" kavramının erkek peygamber olarak anlaşılması gerektiği şeklinde anlamış görünüyor (Mâtürîdî, 2017, 7/404). Onlara göre; zira peygamberliğin zorlu bir görev olması dolayısıyla erkeklere daha uygun bir görev olacağı düşünülmüştür (Sâbûnî, 1979, 111). Mâtürîdî kelamcılar, erkeklerin kadınlara kıyasla daha güçlü olduğunu varsaymış ve kadınların bu ağır görev için uygun olmadıkları varsayımıyla kadın peygamber gönderilmesinin tercih edildiğini düşünmüşlerdir. Fakat bu yorumlar teolojik değil kültürel yorumlar olduğunu tekraren ifade etmek icap eder. Eş'arî gelenek ise kadınlardan nebinin gönderildiğini fakat resul gönderilmediğini yine aynı ayetlerden istidlal yaparak söylerler. Onların konuya ilişkin görüşü, Allah erkeklerden resul gönderdiğini söylemiş fakat kadınlardan nebi göndermediğini söylememiştir şeklinde olmuştur (İbn Fûrek, 1987, 174).

Kur'an'ın sunduğu perspektifte Hz. Meryem'in benzerleri arasındaki sıra dışı durumu dikkat çekicidir. Onun gelenekte nübüvvet bağlamında tartışılmasının nedeni de zaten bu sıra dışı durumudur. Fakat bu ona nübüvvet nispet edilmesini gerektirmez. Zira Kur'an böyle bir cümleyi ona ilişkin kurmaz. Dolayısıyla bizim böyle bir nispette bulunmamız beklenmemelidir. Hz. Meryem'in Allah'ın özel nimetleriyle donatıldığına kuşku yoktur fakat ona nübüvvet nimetini bahşettiği Kur'an bağlamında söylenemez.

4.5. Peygamberlerin Gayb ile Olan İlişkisi ve Gayri Metluv Vahiy

Günümüzde peygamberlik tasavvurları konusunda üzerinde İslam dindarları arasında tartışma olan temel alan, peygamberin gayb ile olan ilişkisine dayanır. Bazı dini anlayış sahipleri "peygamber de bizim gibi bir insandır" söyleminin lafzi sığılığı ile peygamberin ortalama bir insanın gaybe ilişkin durumu ne ise, onun durumunun da aynı olduğunu varsayar. Bu anlayışın Kur'an'ın huzurunda vahiy bağlamında iddiasını ispatlama olasılığı oldukça düşüktür. Zira aksi bildirimleri içeren Kur'an metinleri böyle bir

iddiyayı reddeder.^[5] Öte yandan bazı Kur'an ayetlerinin sağladığı imkânlarla peygamberin Kur'an ayetlerini tefsir sadedinde daha ileri bir bilgiye sahip olmalarının gerektiğine ilişkin bir kanaatler vardır. Bu tezin Kur'an'da güçlü kanıtları olduğu söylenebilir. Fakat bunun oranı ne kadardır (?) her konuya ilişkin böyle bir iddia doğru mudur(?) konuya ilişkin temel sorun alanı gibi görünüyor. Kur'an diyalektiği açısından bu sorun ile benzeşen Hz. Nuh'a ilişkin aktarımda görülebilir. "Size ben, "Allah'ın hazineleri yanımdadır", demiyorum; ben gaybı da bilmem. "Ben size ben bir meleğim" de demiyorum." (Hûd, 25-31) diye cevap vermiş, kendisi ile muhatapları arasında ortak bir paydaya vurgu yapmıştır. Fakat onun bu ifadeleri Hz. Nûh'un muhatapları ile tümü ile aynı olduğu anlamı verilemez. Hz. Nuh bu ifadeleri ile genel anlamıyla kendine ilişkin çerçeveyi çizmiş, muhataplarının geleceğe yönelik sorularını cevaplayamayacağını, kendisine dönük olarak mutlak anlamda gaybı bildiğinin iddia edilemeyeceğini açıkça dile getirmiştir. Fakat bu durum onun gemiyi yaparken ilerde gelecek olan tufanı bildiği gerçeğine zarar veremeyecektir. Zira o kendi potansiyelinden bahsetmiştir, Allah'ın bildirmesi olgusu Hz. Nuh'un uhdesinde değildir. Allah dilerse gaybe dair bazı bilgiler verecektir. Dolayısıyla Hz. Nuh'un bunu garanti etmesine imkân yoktur. Bu bağlamda öyle sanıyorum ki Hz. Peygamber'in gaybe ilişkin bilgisine dair bir sözün ötekenden daha doğru olduğunu söyleme imkânımız kalmamıştır. Elimizdeki yegâne dayanak ise *din olgusunun temelde Kur'an'a yansımış olandan insanı sorumlu tutmasıdır*. Bu bağlamda da *peygamberin neyi bildiği değil neyi bildirdiği* odaklanılması gereken mesaja dönüşür. Zira bizi mükellef olarak ilgilendiren şey, peygamberin tebliğ ettiğiidir. Onun bir bütün olarak neyi bildiği değildir.

[5] "Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarıp Allah da durumu peygambere açıklayınca peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine konuyu anlatınca o, "Bunu sana kim haber verdi?" diye sordu. "Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi" diye cevap verdi (Tahrir 66/3). Görüldüğü üzere ayette Allah'ın peygamberini haberdar ettiği bir bilgiden bahsedilmesine karşın bu bilginin ne olduğuna Kur'an'dan cevap verme olanağı yoktur (Demireşik, 2003,96-101). Bu durum burada ifade edilenden çok daha fazlasını hatta hemen her olaya ilişkin peygamberine bilgi verdiği varsayımına dayanır. Söz konusu ayette ifade edildiği üzere Allah'ın peygamberine Kur'an'dan daha fazlasını verdiği bununla sınırlı olsa bile Kur'an dışı bilgi verdiğini kanıtlamak için yeterlidir. Fakat diğer yandan İfk hadisesinde gösterdiği tavir ile Hz. Peygamber'de diğer insanlar kadar gerçekte ne oldu sorusunun cevabını beklemektedir. Bu durum ise onun gaybı bilmediğine ilişkin bir değerlendirmedir. Zira o da her kes gibi konuya ilişkin vahyin gelmesini beklemektedir. Tüm bunlardan sonra peygamberin gaybı bilmesi değil peygambere gaybın bildirilmesi gerçeği ile karşı karşıyayız. Allah dilediğini bildirmiş dilemediğinden de peygamberini mahrum bırakmıştır. Bunun ne kadar olduğuna ilişkin karar vermek ise sanıyorum insani düzlemde mümkün değildir. Kur'an'ın vasıflarını bildirdiği fakat isimlerini gizli tuttuğu münafıkların isimlerinin Hz. Peygamber tarafından bilinip bilinmediği de bu bağlamda tartışılmıştır. İbn Teymiye bazılarını sosyal ortamın sağladığı imkânlarla kendisinin bildiği bazılarının ise vahiyle bildirildiği ifade etmiştir (İbn Teymiye, 1996, 330).

Peygamberin insan olması sebebiyle onların kendilerine bildirilen vahyin dışında, vahye ilişkin hiçbir şeyi bilemeyecekleri varsayılmış bu yönde farklı anlayışlar ileri sürülmüştür. Bu anlayışın, özellikle rivayet geleneğine yaklaşımı daha temkinlidir. Öte yandan Hz. Peygamber'e, "Kur'an'ın bir mislinin verildiği" anlayışındaki yaklaşımın temsilcileri ise rivayet olarak aktarılan metinlere karşı korunaksız kalmış, aktarılan her metni bu yönde bir bildirimün ürünü olarak kabul etmişlerdir. İslam geleneğinde *gayri methuv vahiy* tartışmaları da bu temel zemin ile bağlantılı sürdürülmüştür. Özellikle fiten edebiyatının parçalarına karşı bu yaklaşım sahiplerinin temkinli bir yaklaşım gösterebilmeleri peygambere ilişkin yaklaşım sebebiyle mümkün olamamıştır. İslam geleneği içerisinde Kur'an'da ifade edilen ile sınırlı bir vahyin olmadığı varsayımı, bu tezden beslenir. Bu zihin algısını besleyen diğer komponentler ise *kudsi hadis* ve *nebevi hadisler* olmuştur. Tüm bu olgular bütünü vahiyy süreci ile ilintili ele alarak, genel anlamıyla peygamberlerin, özelde de Hz. Peygamber'in, Kur'an'ın dışına taşan bir vahiy tecrübesi olduğuna kaynak olmuştur.

Sözlük anlamı *gözle görülmeyen, şüpheli veya gizli olan şey*, demek olan *gayb*, terim olarak "duyulara kapalı; aklın tam olarak anlamaktan aciz kaldığı alan" anlamına kavuşur (İsfehânî, 2009, 616,617). Genel kabul olarak Müslüman kültüründe *gayb*; "*de ki: Gayb sadece Allah'a aittir.*" (Yunus, 10/20) ayeti gereği sadece Allah tarafından bilinebilir. Fakat bu genel kabule ek olarak, "Allah dilerse, resullerden dilediği kişiye dilediğini bildirir" (Al-i İmrân, 3/179; Cin 72/26, 27) anlayışı ile bağlantılı bir *evlâ kıyas* ile şayet birilerine bildirilecek ise buna en fazla hak sahibi kişi velayette insanın en üstünü olan peygamberlerdir. Efdaliyet teorisi ile bağlantılı olarak buna da onların en üstünü olan Hz. Peygamber, daha layıktır şeklinde bir akıl yürütme katkı sağlamıştır.

Bazı rivayetlerde *gayb*a ilişkin ifadelerin yer alması, peygamberlerin sıfatları ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde, Onların, Allah'ın kendilerine bildirilenin dışında bir bildirimde bulunmayacakları emanet, sıdk, İsmet sıfatları bağlamında düşünülmüş ve ortada duran bu rivayetlerin yorumlanmasını gerektirmiştir. Sıhhat ve içerik açısından bu rivayetler tartışılmadığı zaman geriye kalan seçenek ise onların hakikatin ifadesi olduğu düşünülmüştür. Zira Allah, bildirmediği müddetçe peygamberlerin *gayb* hakkında herhangi bir şey söylemesi kelam açısından düşünülmemiştir. İbn Kuteybe de bu yönde bir görüş beyan etmiştir (İbn Kuteybe, 2009,79).

4.6. Peygamberlerin Sayısı

"Andolsun biz, senden öncede elçiler gönderdik. Onlardan kimini sana anlattık, kimini de anlatmadık" (Mü'min, 40/78)...vb. ayetler kelamcılar nezdinde bildiğimizin dışında da çok sayıda peygamber gönderildiği anlayışına kaynaklık etmiştir.

Bazı rivayetlerde farklı sayılar ifade edilmişse de bunun kesretten kinaye olduğu da ifade edilmiştir. Fakat kelamcılar nezdinde tartışmaya ilişkin genel kanaat, Allah'ın insanları onlara elçiler göndermeksizin muaheze etmeyeceği, kullarına zulmetmeyeceğidir. Buna göre ihtiyaç duyulduğu zaman ve ihtiyaç duyulduğu kadar peygamber gönderilmiştir, algısı hâkimdir. Sayıların âhâd haberler iletilmiş olması kelamcılar nezdinde zan ifade ettiği için temkinle yaklaşmıştır (Sâbûnî, 1979, 112; Demireşik, 2003, 18,19).

İslam kelamcıları nezdinde peygamberlerin sayısı teolojik bir sorun oluşturmaz, konuya ilişkin genel yargı, ihtiyaç duyulan yere ve ihtiyaç duyulduğu kadar peygamber gönderildiği şeklindedir denilebilir (Bilgiz, 2013, 23-46). Bu konudaki sonuç cümlesi “gerçek sayısını yalnız Allah bilir” şeklindedir.

4.7. Peygamberlerin Şefâati

Nübüvvet bahsinde kelamcıların tartıştığı en temel alanlardan biri de şefaathat konusudur. *Evlâ kıyas* üzerinden peygambere şefaathat yetkisi verildiği kelamcılar nezdinde varsayılır (El-Bağdâdî, 1928, 245, 246; İbn Fûrek, 1987, 167- 170). İslam kelim geleneğinde şefâati kabul etmeyen bir ekol yoktur. Bütün ekoller bu konuda uzlaşa içindedirler (Sâbûnî, 1979, 170). Fakat şefâatin imkân ve kapsamı konusunda kelamcılar arasında bir birlik yoktur. Kelamcılar nezdinde şefâatin, varsayılan iki şekilden ilki ahirette günahkâr mü'minlerin günahlarının affedilmesi, diğeri ise cennetliklerin derecelerinin artırılması için Allah'ın izin verdiği kimselerin kurtarıcı ve duacı olarak aracı olmaları şeklindedir (El-Bağdâdî, 1928, 245, 246).

Bazı kelamcılar nezdinde konu Allah'ın adaleti bağlamında tartışılmış ve meselenin, adalete ilişkin değil ilahi rahmet ve lütuf çerçevesinde ele alınması gerektiği öne çıkarılmıştır. Bu ekol Mu'tezile ekolüdür. Diğere bazı kelamcılara göre ise şefâathat, kulların ilahi azaptan kurtarılmasına ilişkin bir ara formül olarak düşünülmüş ve tartışılmıştır. Bu yaklaşımı savunan kelamcılar Mâturîdî ve Eş'arî kelamcılarıdır. Bu algının teolojik temel sorunu, Allah'ın kullarına merhametinin ortaya çıkmasının “birilerinin aracılığına” bağlanmış olmasıdır.

Mu'tezile, lütuf ve ihsan kavramı çerçevesinde şefaathatın, inananların cennetteki derecelerinin yükseltilmesi anlamına geldiğini savunur ve günahkârların affedilmesi şeklindeki bir şefaathatı İslam dindarlığı içerisinde kabul etmez (Sâbûnî, 1979, 171; Sübkî, 2000, 93). Çünkü cezaya müstahak olan bireyin, başkalarının haklarını gasp ettiği, bu yüzden cehennemde olduğu varsayılır. Bu durumda birilerinin tavassutu ya da duası ile kurtarılması ihsan ve merhamet in değil, adaletin konusudur. Oysa Allah zulümden münezzehtir.

Fakat kişi cenneti hak etmiş ise Allah ona dilediğini lütfeder. Bu durumda konu adalet ile ilişkili olmaktan çıkar diye düşünürler. Bu yüzden Mu'tezile cennete giren birinin makamının yükseltilmesi onaylamış, fakat büyük günah sahiplerinin cehennemden azadını, onlar şefaatin konusu olarak ele almamışlardır (İbn Teymiye, 1996,176). Bu yönüyle şefaata olgusu kelamcılar nezdinde farklı anlaşılmış, konuya ilişkin farklı yorumlar yapılmış fakat bir ilke olarak şefaata farklı algılar ile olsa bile kabul edilmiştir.

Şefâate ilişkin bazı ayetlerde "Öyle bir günden sakının ki, kimse kimsenin yerine birşey ödeyemez, şefâat kabul edilmez, kimseden bir fidye alınmaz ve yardım da edilmez." (Bakara, 2/48, 123) buyrulur. Diğer bazı ayetlerde ise "Rablerinin huzuruna haşr edilerek gelmekten korkanları, o vahiy ile uyar ki korunabilsinler. Onların O'ndan başka ne bir dostu ne de şefâatçısı vardır." (En'am, 6/51) Bir başka ayet grubunda ise "...O'nun izni olmadan kimse şefaata edemez..." (Yunus, 10/3) Bir başka ayet grubunda ise "Göklerde nice melekler vardır da, Allah dileyip razı olduğuna izin vermeden önce, şefaathleri hiç bir şeye yaramaz." (Necm, 53/26)

Bu ayetler grubunu birlikte ele aldığımız takdirde, Allah izin vermedikçe kimse şefâat edemez dolayısıyla şefâat yoktur. Konuya ilişkin temel prensip budur. Sonraki ayet grubunda, aslında her şeyin kendi iradesinde olduğunu ifade ederek, Yegâne şefaata sahibinin kendisi olduğunu ifade eder. Üçüncü grupta ise yine önceki iki ayet grubuna referans ile onun izni olmadan kimse şefaata edemez, yani temelde şefâat ona aittir, dilediğine bu yetkiyi verir ve bu yetkiyi verdiklerinden, dilediği kişinin şefâatini kabul eder, hiç kimsenin şefaathini kabul etmeyebilir de. Zira fâilî muhtâr o dur. Dördüncü ayet grubu kimlere bu yetkiyi vereceğine ilişkin olarak razı olduğu kullarına bu şerefi bahşedeceğini anlamak zor olmasa gerek.

Bu bağlamda Allah'ın merhametine güvenerek gevşeklik gösteren ya da sapkınlık gösterenler bilmelidirler ki Hz. Peygamberin şefâatçi olduğu ve hakkında dua ettiği kişi(ler) ilişkin, "yetmiş kez istiğfar etsen de" durumun değişmeyeceği Kur'an'a yansımıştır (Tevbe, 9/80). Bu durum şefâatin Allah'a aidiyetini çarpıcı bir biçimde ortaya koyduğu gibi, Hz. Peygamberin dünyada iken bu şefâatini kabul etmediğini ortaya koymuştur. Ahirette kabul edeceği de meçhuldür. Dolayısıyla "habibi edibini kıracak değil ya" diye başlayan hezeyanlar bir yana bırakılarak işin ciddiyetinin idrak edilmesi beklenir.

Şefâati Allah'ın iradesi parantezine alarak konuya ilişkin ayetleri birlikte ele aldığımızda benim okuyabildiğim Kur'an'ın sunduğu perspektifte şefâat etme yetkisini Allah'ın bazı kullarına vereceği, verilen bu yetkiyi onların ancak Allah'ın izin verdiği kulları için kullanılabileceği şeklindedir (Necm,53/26). Büyük günah sahipleri için mi bu hakkın tanınacağı yoksa makamların

yükseltmesi şeklinde mi olacağına ilişkin ise kanaat oluşturacak bir veriye sahip olduğumu syileyemem. Konuya ilişkin ayetler bu bağlamda ve birlikte ele alındığı takdirde ayetler arasında bir şelişkinin olmadığı da görülür.

4.8. Peygamberin Mesajının Yerelliği–Evrenselliği

Nübüvvet, kelimciler nezdinde insanlığa sorumluluğunun gereği sunulmuş ilahi bir lütuf olarak grlmştr. İslam geleneğinde peygamberlerin evrensel mi yerel mi oldukları kültürel sebeplerle tartışılmıştır. Buna göre Hz. Peygamber’den önceki peygamberlerin mesajı tüm insanlığa mıdır yoksa sadece gönderildiği topluma mıdır şeklinde tartışmalar yapılmıştır. Mesajın evrensel olduğu Rabbu’l-lemin kaynaklı olması sebebiyle söylenebilirse de kültürel ve tarihsel koşullar mesajların farklı bölgelere taşınma imknını engelleyen bir nitelik arz etmesi ise konuya ilişkin bir arazdır. Bu imknlara, mesajı ileten peygamberin sahip olduğu dil de dhildir (Sâbûnî, 1979, 119).

Fakat İslam geleneği içerişinde, diğer peygamberlerin mesajlarının sadece gönderildikleri toplumla sınırlı olduğu, Hz. Peygamber’in mesajının ise onlardan farklı olarak evrensel olduğu yönünde mesajlara da rastlanır (Demireşik, 2003, 173,174). İnsanlığın ilk dönemlerinde bir topluma gönderilen peygamberin mesajından diğer bir toplumun faydalanması günümüzde sahip olduğumuz imkânlarla kıyaslandığı takdirde oldukça zordur. Bu algı, peygamberlerin kendi toplumları içinde kalmak şeklinde bir izlenim uyandırmıştır. Bu konuya ilişkin algı yanılmasıdır. Peygamberlerin kendi toplumları içinde kalmaları mesajın evrensel ya da yerel oluşu ile değil kültürel coğrafi ve mesajın taşınmasına ilişkin diğer imknlar ile ilişkilidir şeklindeki bir yorum; İslam kelam geleneğinin vahyin kaynağına ilişkin yargısı sebebiyle daha makul görünüyor (Fazlurrahman, 1996, 147). Nzzam’ın da bütün peygamberlerin mesajının evrensel olduğu yönündeki görüşünü eleştirmek için olsa bile İbn Kuteybe aktarır (İbn Kuteybe, 2009, 82).

5. Nübüvvetin Sona Ermesi (Hatm’n-Nübüvve)

“...Bugün size dininizi tamamladım, üzerinize nimetimi ikmal ettim ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim.” (Maide, 5/3). “Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir. Fakat o, Allah’ın Resulü ve “Htem’n-Nebiyyin” (peygamberlerin sonuncusudur). Allah her şeyi hakkıyla bilendir.” (Ahzb, 33/40). Bu ayetlerden hareketle Müslüman kelimciler, peygamberliğin Hz. Muhammed ile tamamlandığına ilişkin yorumlamışlardır. Fakat bu tamamlanmanın Hz. Peygamber’den sonra doğan ve kıyamete kadar gelecek insan açısından yorumlanması gerekecektir.

Nübüvvete ilişkin olarak Hz. Peygamber sonrası döneme ilişkin güncelliğini hiç yitirmeyen bir diğer varsayım ise risaletin tamamlanıp tamlanmadığına ilişkindir. *Hatemu'n-Nebiyin* olan Hz. Peygamber'e ilişkin Kur'an'ın bildirimi, Nübüvvetin sona ermiş olduğu, fakat risaletin devam etmekte olduğu şeklinde bir perspektif sunma çabaları, gündeme gelmiştir. Görüldüğü üzere resul-nebi ayırımına dayalı bu algı operasyonu, İslam dünyasında çok sayıda mütenebbî ortaya çıkarabilmiştir.

Öte yandan Nübüvvet insan sorumluluğuna bir koşut olarak dini bir gereklilik olarak görülmüştür. Bu yüzden Nübüvvet kurumuna ilişkin tartışmalar bir bütün olarak insan sorumluluğu ile ilişkilendirilerek konuşulmak durumundadır. Hz. Peygamber sonrasında onun varlığından haberdar ya da habersiz insanlar olmak yönüyle sorumluluğu devam etmekte olan bir dünya dolusu insan var ve bu kıyamete kadar devam edecektir. İnsan aklına takviye ve ilahi bir lütuf olarak teolojik değerlendirmeye tabi tutulan peygamberin yokluğunda, bu ilahi lütuf sona mı ermiştir, devam mı etmektedir. Şayet devam etmekteyse nasıl?... soruları da teolojik sorunlar kümesinde fark edilmeyi beklemektedir.

6. Peygamberlerin Görevleri

Allah'tan başka ilâh bulunmadığını muhataplarına tebliğ edip, onları sadece Allah'a ibadet etmeye davet etmek peygamberin temel görevi olduğu varsayılmıştır (Nisa,4/165. İnsanları var oluşun ve hayatın anlamını düşünmeye çağırıp, muhataplarına bunun yollarını göstermek görevi de kelimacılar nezdinde peygamberlerin sorumluluğundadır. Hak ve bâtil inançları muhataplarına tanıtip hak olanların benimsenmesini, bâtil olanların terkedilmesini istemek peygamberlere ait olduğu düşünülen bir başka sorumluluktur (Tâhâ, 20/134). Âhiret hayatının mutlaka geleceğini muhataplarına vurgulayıp cennete girmeye vesile olan inanç ve davranışların yanında, cehenneme girmeye sebep olan inanç ve davranışları tanıtmak görevinin de peygamberlere ait görevlerden olduğu kabul edilmiştir. İnsanı eylemlerinden dolayı sorumlu tutulacaklarına ilişkin uyarmak, İlâhî emirleri muhataplarına tebliğ edip açıklamak ve bunları bizzat uygulayarak insanlara örnek olmak görevi de peygambere ait görevlerdendir. Dinin gerektirdiği bir erdemli bir hayat şekli kurmak, inananlarına inançlarının gereğini yaşayabilecekleri bir ortam sağlamak da kelimacılar nezdinde peygamberlerin görevleri arasında kabul edilmiş (Bilgiz, 2013, 23-46) tüm bu görevler, *beyan*, *tebliğ* ve *teşri* şekliye formüle edilmiştir (Fâtır, 35/24; Nahl, 16/36; Şura, 42/13).

7. Peygamberliğin Delilleri

“*Delâilu'n-Nubuvve*”, “*Alâmu'n-Nubuvve*”, “*Şevahidu'n-Nubuvve*”, “*Hucecu'n-Nubuvve*” başlıkları altında kelimeler literatüründe kendine yer bulan başlıklar, peygamberlik iddiasındaki birinin iddiasını ispat etme yollarına ilişkindir. İddiasını ispatlayamayanı ise söz konusu başlık, reddetme gerekçelerini sunar. Peygamberin gönderilmeden önce kendisinden haber verilmesini İbn Fûrek, Nübüvvetin delilleri arasında sayar. (İbn Fûrek, 1987, 176). Hz. Peygamber’e ilişkin bir bildirim ehl-i kitaba yapıldığı dolayısıyla onlar tarafından bilindiği, Kur’an’ın bize bildirmesi sebebiyle haberdar olduğumuz, bir konudur (Bakara, 2/146; Fetih, 48/29). Fakat bu bir ispat yöntemi olarak, önceden bildirmenin peygamberlik kurumuna ilişkin bir delil olduğunu söylemek güçtür. Buna karşın Nübüvvetin delilleri bahsinde ele alınması meşhur olan bu konuda şöhret bulanı mucize ile istidlaldir. Fakat öte yandan gelecekte haber vermek de mucize kavramı çatısından ele alınmış ve alınabilecek bir konudur.

Râzî, Allah’ın peygamber göndermesinin aklen mümkün görüldüğünü fakat iddia sahibinin gerçekten Allah’ın peygamberi olduğunu ispatlayacak delile ihtiyaç duyulduğu yönünde tereddütler bulunduğunu aktarır (Râzî, 1986,2/ 75). Buna göre Allah’ın gönderdiği bir peygamber olduğunu ispatlayamayanın Nübüvvetinin doğrulanıp onaylanmasına ise İslam geleneğinde imkân yoktur. Zira bu fark gerçek ile sahteyi birbirinden ayırır (Kâdî Abdulcebbar, 1996, 563).

Kelamcılar mucizenin ayırt eden vasfına vurgu ile “mucize göstermeden önce iddia sahibinin iddiasını onaylamak muhataplarına vaciptir” yaklaşımına karşı çıkmış ve bu durumda yalancı ile gerçek peygamberi birbirinden ayırmanın muhatap açısından imkânsız olduğunu dile getirmişlerdir (Sâbûnî, 1979, 111; En-Nesefî, 2000, 50).

Mucize başlığı etrafında temelde ele alınan şey; ‘a-c-z’ kökünden türeyen mucize, kavramının insan açısından “*acziyet meydana getiren bir şey*” olmasına vurgu yapılmıştır (İsfehânî, 2009, 547,548). İnsanın yapması mümkün olmayan bir fiil statüsünde görülen mucize, kelamcılar tarafından Allah’ın fiili olarak görülmüş ve bu konuda kelamcılar arasında bir uzlaşmaya kaynaklık etmiştir (Sâbûnî, 1979, 111). *Aciz bırakmak* anlamıyla kavramın Kur’an’daki kullanımı, peygamberliğin delili olan mucize anlamına değil, *çaresiz ve aciz bırakmak* anlamına vurgu yapar (Cin, 72/12). Söz konusu fiilin insanın sınırlarını aştığına, dolayısıyla failin insan olamayacağı yönünde bir çıkarım yapmamızı sağlar. Mu’tezile’nin algısı da bu yöndedir (Cahız, 2020, 86-91). Buna “*Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldi ise, yapabilirsen yerin içine inebileceğin bir tünel ya da*

göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki onlara bir mucize getiresin! Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzerinde toplayıp birleştirdi, o halde sakın cahillerden olma!" (Enam, 6/35) ifadeleri ile dikkat çekilir. Kur'an'da kimi zaman "ayet" kavramı ile karşılandığı için, kavramın *kanıt*, *delil* anlamı ile bağlantılı olarak ele alınmıştır. Zira kelimcilerin mucize ile Nübüvvet arasında varsaydıkları ilişki; mucizenin, Nübüvvet'e *delil* ve *işaret* olduğudur (İbn Fûrek, 1987, 176). Hz. Sâlih'in devesi ('Arâf, 7/73), Hz. Musa'nın asâsı, parlayan eli ('Arâf, 7/106- 108; Hûd, 11/96; Kasas, 28/31, 32, 35) ve Hz. İsa'nın sıra dışı olayları (Âl-i İmrân, 3/49, 50) ayet kavramıyla ifade edilmiştir.

Mucizenin peygamberliğin delili olduğu konusunda kelimciler arasındaki uzlaşının, kavramın tanımından kaynaklandığını söylemek ise bu açıdan mümkün görünmüyor. Bâkîllânî, "iddia sahibinin iddiası yalnız başına doğruluğuna kanıt olamaz bu iddiasını ispatlaması gerekir bunun yegâne yolu da mucizedir" der (Bakîllânî, 2000, 58). Onun bu ifadeleri İslam kelim geleneğinde nübüvvet iddiası ile ispat olarak mucize arasında kurulmuş net ilişkiyi ifade eder. Sıra dışı olaylar kategorisinde yer alan mucize, keramet, maûnet, istidrâc, irhasât... vb. sıra dışı olaylar ile benzeşen tarafları olduğu ise olgusal bir gerçekliktir. Fakat onlardan ayrılan tarafları da vardır. Bu ayırım mucizeyi öteki hariku'l-âde olaylardan farklılaştırır ve türünün yegânesi yapar. Bir sıra dışı olaya mucize denilebilmesi için kelimciler üzerinde ittifak ettikleri temel üç şart vardır. Bunlar;

1. Mucize peygamberlere özgüdür.
2. Mucize peygamberlik iddiasındaki şahsın doğruluğunu ispat içindir.
3. Mucize beşer kudretinin üzerinde ve tabiat kanunlarına muhâlif bir surette gerçekleşir. İnsan açısından benzerini yapmaya imkân yoktur. Dolayısıyla Allah'ın fiilidir (Cürcânî, 2015, 398-406; Bulut, 2002, 24). İslam kelim geleneğinde mucize "*nakizu'l-âde*" yani adetle çelişen algısı ile sunulması ise oldukça yaygındır (İbn Fûrek, 1987, 176).

Sonuç

İslam inanç esaslarından biri olan Nübüvvet bahsi, Hz. Peygamber'in dârü'l-bekâ'ya irtihali ile birlikte, kurumsal olarak arkeolojik teoloji ve tarihin konusudur. Fakat bir inanç bileşeni olarak peygamber bilinci birçok açıdan konuyu güncel ve aktüel yaşamın bileşeni haline getirir.

Konuya ilişkin çalışmamızda Nübüvvet konusuna iliştirilmiş birçok bileşen, teolojik olarak konuyu ağırlaştırarak bir yük niteliği taşımaktadır. Birçok kültürel unsur dini öğeler eşliğinde Nübüvvet kurumuna yamanarak dini niteliği kazanmıştır. Kur'an'ın ilgi duymadığı ve dolayısıyla tartışmadığı

birçok konu kelamcılar tarafında tartışmalara konu edilerek hakkında söz söylenme gereği duyulmuştur. Vahyin hakkında sustuğu bir konuda söyleme çabası varlığını farklı kültürel unsurlara borçludur.

Hemen her konudaki kelamcı ihtilafları dini metinlerden kaynaklanan sorunlar olabildiği gibi yorumlama temelli kültürel sorunlar temelinde de tasnif edilebilir. Bazı durumlarda İşlam dışı kültürlerin de konuya ilişkin tartışmalara katkı sağladığı da varsayılabilir. Konuya ilişkin olup İşlam kültüründen beslenme imkânı olmayan bazı sorunların ise İşlam dışı kültürlerden beslenmek suretiyle, Müşlümanların gündemini meşgul edebilmiştir.

Konuya ilişkin diğer bir sorun alanı ise insanın sorununun İşlam'ın sorunu algısında olunarak yorumlanmasından doğan sorunlar olmasındır. Bu araştırma temelinde İşlam'ın sorunları Müşlümanın sorunlarından farklılaşmakta Müşlümanların sorunları İşlam'ın sorunlarıymış yargısı ile tartışmalara konu edilmektedir. Kelamcıların Kur'an'ın söyledikleri ile yetinmeyip, Kur'an'ın söylemediklerini söylemek yönündeki hırsları, konuya ilişkin çözümsüz alanlar ortaya çıkmış ve bu durum heretik söylemlere kaynaklık edebilmiştir. Kadının peygamberliği tartışması bu yönüyle kökenini resul-nebi ayrımına dayandırırken, Baha'ilik de hem tarihsel hem de kavramsal teolojik zeminini bu ayırmadan almaktadır.

Peygamberin alâmet-i farikası niteliğinde olan mucize, benzeri olağan dışı olaylarla sınırları net biçimde ayrılma sorunları konuya ilişkin bir başka sorun alanıdır. Kelamcılar, mucizeyi diğer sıra dışı olaylarla iddia sahibinin peygamberlik iddiası üzerinden ayırma yoluna gitmiş, keramete konu olan fiil ile mucizeye konu olan fiilin niteliği üzerinden bir ayırma gitmemişlerdir.

Kaynaklar

- Akbulut, Ahmet. *Müşlüman Kültürde Kur'an'a Yabancılaşma Süreci*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Akçay, Mustafa. "Kalam Literatüründe Peygamber Zelleleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1–33.
- Bakillâni, Ebu Bekr Muhammed. *el-İnsafthk. Zahid Kevseri*. Kahire: Mektebetu'l-Ezheriye li't-Turas, 2000.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Nübüvvet (Peygamberlik)". *Diyanet İlmî Dergi* 49/1 (2013), 23–46.
- Bulut, Halil İbrahim. *Kur'an Işığında Mûcize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Kitabu huceci'n-nubuvve çev. Yasin Ulutaş- Abdulhamid Sinanoğlu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Cürcânî, Seyyid şerif. *Kitabu't-Tarifât*. ed. Gustavus Flugel. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf* Çev. Ömer Türker 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cuveynî, Ebu'l-Meâlî. *el-Burhan fî Usûli'l-Fıkh thk. Abdülazim ed-Dib 2 Cilt*. Devha: Câmîiatu Katar, 1978.
- Demireşik, Ömer Faruk. *İtab ayetleri ışığında Hz. Peygamber'in dindeki yeri ve ismeti*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- El-Bağdâdî, Abdülkâhîr. *Usûli'd-dîn*. İstanbul: Matb'atu'd- Devliye, 1928.
- El-Mâverî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *A'lâmu'n-Nubuvva*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.
- En-Nesefî, Ebu'l-Berekât. *El-Umde fî'l-Akâid* çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayınları, 2000.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn thk. Helmut Ritter*. Wiesbaden, 1980.
- Fazlurrahman. *Ana Konularıyla Kur'an* çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1996.
- Hamad, Kakarash Khedr. *Kadı Abdulcebbar'ın Nübüvvet Hakkındaki Görüşleri Ve Hristiyanlara Reddiyesi*. Bingöl Üniversitesi, 2017.
- Harman, Vezir. *Hz. Peygamberin Dindeki Yeri*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2018.
- Harman, Vezir. "Kelâm İlminin Deizm Eleştirisi Bağlamında Akıl ve Âlem Tasavvuru". *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 13–51.
- Harman, Vezir. "Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2014), 45–78.
- İbn Fûrek, Ebu Bekr. *Müccerradü Makâlâtî's-Şeyh Ebî'l-Hasan el-Eş'arî thk. Daniel Gimaret*. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah bin Müslim. *Te'vilü Muhtelifi'l-Hadis thk. Selim b. İyd el-Hilâlî*. Kahire- Riyad: Dâr İbn Affân-İbn Kayyim, 2009.
- İbn Teymiye, Ebû Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdülhalim. *Kitâbu'l-İmân, thk. Nasru'd-din Albânî*. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmiyye, 1996.
- İsfehânî, Ragıb. *Mufredâti'l-elfazi'l-Kur'an thk. Safvan Adnan Davudî*. Beyrut-Dimeşk: Dârü's-Sâmiye-Dârü'l- Kalem, 2009.
- İzmirli İsmail Hakkı. *Yeni İlmî Kelam, nşr. Sabri Hizmetli*. Ankara: Umran Yayınlar, 1981.
- Kâdî Abdulcabbâr, el Hâmedânî. *el-Muğni, thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-Vefâ el-Gânimî*. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nahdâ, 1962.
- Kâdî Abdulcebbar, el- Hâmedânî. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse thk. Abdulkereim Osman*. Kahire: Mektebetü Vahbe, 1996.
- Keklik, Hayrunnisa. *Kelâmda Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem*. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtu'l-Kur'ân ed. Yunus Şevki Yavuz 18 Cilt*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

- Mâturîdî, Ebu Mansur el-. *Kitâbu't-Tevhîd, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi*. Beyrut-İstanbul: Daru Sadr-Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahrû'l- Kalam nşr. Muhammed Sâlih el- Furfûr*. Dimeşk: Dâru'l- Furfûr, 2000.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsiratu'l Edille fi Usuli'd Din thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün 2 cilt*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Râzî, Fahrüddîn. *Kitâbu'l-Erbaîn fi usûli'd-din thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ 2 Cilt*. Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Nureddin. el. *Mâturidiyye Akâidî çev. Bekir Topaloğlu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Sübki, Tacüddin. *es-Seyfû'l-Meşhûr fi Şerhi Akideti Ebi Mansur Çev. Mustafa Saim Yeprem*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Taftazânî, Saduddin. *Şerhu'l -Akâid thk. Ali Kemal*. Beyrut: Dâru ihyai't- turasi'l- Arabiyye, 2014.
- Ünverdi, Veysi. “Mu'tezile'de Peygamberlerin İsmeti”. *Dinbilimleri Dergisi* 15/1 (2015), 71–111.
- Yavuz, Yunus Şevki. “Hz. Muhammed'in Peygamberliği ve 'Son Peygamber' Oluşu”. *Vahiy ve Peygamberlik*. 321–360. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

