



HARPUTLU ABDÜLHAMİD EFENDİ VE HZ. PEYGAMBERİN ÜSTÜNLÜĞÜ MESELESİ

-Abdulhamid al-Harpūtī and the Problem of the Superiority of the Prophet-

Temel YEŞİLYURT*

Özet: Abdulhamid el-Harpūtī, Hz.Peygamber'in üstünlüğü meselesini, "Safvetü'l-Efkârî'l-Ulemâ fî İsbâti İlmi Nebiyyinü bi'l-Esmâ" adlı eserinde tartışmıştır. Abdülhamid Efendi'nin temel tezi, peygamberlere özgü bütün nitelikler açısından Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere mutlak üstünlüğü şeklinde özetlenebilir. Bununla birlikte onun, bu tezi kanıtlamaya çalışırken izlediği yöntem büyük ölçüde teolojik olmaktan çok mistik; kullandığı dil ise sûfî dilidir. Bu nedenle bu eserinde hiçbir şekilde salt kelamî tartışmalar içine girmemiş, büyük ölçüde rivayetçi ve sûfiyane bir üslubu benimsemiştir. Hz. Peygamber'in üstünlüğünü doğrularken hareket noktasını, onun mucizeleri ve hakikati oluşturmuştur. Sonucu ise, Hz. Peygamber'in Allah'ın isimlerinin en kapsamlı göstergesi (muzhiri) oluşu belirlemektedir.

Anahtar Kelimeler: Abdulhamid el-Harputi, Peygamberin Üstünlüğü, Mistik Dil, Allah'ın İsimleri.

Abstract: Abdulhamid al-Harpūtī discussed the Problem of the Superiority of the Prophet Muhammad in his book "Safwat al-Afkâr al-Ulemâ fî İsbâti İlmi Nebiyyina bi'l-Asmâ". Abdulhamid Efendi's basic claim is the superiority of the prophet over the all prophets from the point of qualities they had. However, His method to prove this idea is more mystical from theological and his language is mystical language. Therefore, he doesn't use the purely theological perspectives but he accepted the rumorial and mystical styles. His start-point to verify the superiority of the prophet is consists of the Prophet's miracles and truthness. That the prophet is the most comprehensive manifestations of the names of God have determined the conclusion.

Key Words: Abdulhamid al-Harputi, the Superiority of the prophet, Mystical Language, the Names of God.

Hayatı ve Eserleri

Geçmişten günümüze kadar Harput, önemli bir ilim ve kültür şehri olmuş, her türlü ilmi faaliyetlerin derin bir hoşgörü ortamında yürütülmüş ve bu özellikleriyle aklî ve naklî ilimler alanında pek çok seçkin düşünürü beşiklik

* Doç.Dr., Fırat Ü. İlahiyat Fak. Email: tyesilyurt@firat.edu.tr

yapmıştır. Tarihi seyir içerisinde oldukça canlı ve dinamik bir görünüm arz eden bu ilmi ve kültürel hayat içerisinde dinî bilimlerin hemen her branşında önemli yapıtlara imza atılmıştır. Yörenin naklî ilimler alanındaki önemi yanında özellikle aklî ilimler alanında da önemli bir birikime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çok nazik ve hassas itikadi konuların tutuculuktan uzak ve hür bir ortamda, ilmi ölçüler içinde tartışması yapılmış ve bu alanda önemli teolojik inşalar ortaya konulmuştur. Asrın başlarında yaşamış Abdullatif el-Harpûtî'nin *Tenkîhu'l-Kelâm*'ı, (تکح الکلام)¹ bu alanda önemli örnekler sunmuş, Kelâm ve Kelâm metodolojisine ilişkin belirlediği ilkelerle, kelimada yenileşme sürecinin öncülerinden kabul edilmiştir.² *Tenkîhu'l-Kelâm*'ı yazarak bunu bizzat kendisinin başlattığını söyleyen Harputî, bunun sürdürülmesini ise sonrakilerden beklediğini ifade eder.³

Araştırmamızın alanı, gerçek adı el-Hâcc Abdulhamîd b. Ömer en-Nâimî el-Harpûtî olan ve kısaca *Abdulhamîd Hamdî Efendi* olarak tanınan bölgenin yetiştirdiği mümtaz bir kişilik ve onun bir yapıtı etrafında oluşacaktır. Yazar daha çok *Kaside-i bürde* şârihi ve *Tasavvurati Siyelkûfî* muhaşşisi olarak bilinmektedir. 1850 yılı (h.1245) Şevval ayının on sekizinci gecesi dünyaya gelmiştir ve Ömer Nâimî Efendi'nin oğludur. İlk Dersini babasından almıştır. On sekiz yaşındayken Birgivî'nin yazdığı ve öğrencilerin nahiv bilgilerini kolaylaştıran *Avâmîl*'i üzerine, *Nüzhetü'l-Ahdân fî Hâşiyeti'l-Tuhfeti'l-İhvân* adını verdiği bir haşiye yazmıştır. Üç dilde şairdir. Yazdığı şiirler bir divançe oluşturabilecek düzeye erişmiştir.⁴ 1856'da yirmi yedi yaşındayken babası Ömer Nâimî Efendi'den on iki dalda icazet almıştır.⁵

Babasıyla İstanbul'a yaptığı yolculuk sırasında Sadrazam Arapgirli Yusuf Kemal Paşa (ö.1293/1876)'ya misafir olmuş, devlet ricaliyle tanışmış, İstanbul'un üleri gelen alim ve edipleriyle yarışmış ve onlar nezdinde hüsn-ü kabul görmüştür. Nitekim İbnu'l-Alemin Muhmut Kemal İnal, Abdulhamîd Efendi Hakkında şöyle demektedir: "İstanbul'da ve vilayetlerinde mülakat

¹ Eserin mevcut baskıları yanında, özellikle son zamanlarda gerçekleştirilmiş olan Türkçe çevirisine de atıfta bulunmak istiyoruz. Esr Fikret Karaman ve İbrahim Özdemir tarafından, *Tenkîhu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanç Esasları)*, Elazığ, 2000 adıyla sadeleştirilerek Türkçe'ye kazandırılmıştır.

² Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 2000, s.62; Bağçeci, Muhittin, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri, 1994, s.28.

³ Özervarlı, M. Sait, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İstanbul, 1998, s.48.

⁴ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A.Fikri Yavuz-İsmail Özen, İstanbul, trs, I/334.

⁵ Dikici, Recep, "Arap Dili ve Edebiyatına Dair Eserleri Olan Harputlu Alim ve Edipler", *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu*, Elazığ, 1999, s.22.

ettiğim seçkin alimler arasında, Abdulhamid Efendi, zâhiri ve batîni mamur ve Türklüğün medâr-ı iftiharî olan, benzeri az bulunan bir allâmedir".⁶

Ömrü boyunca ilim öğrenme ve öğretmekle meşgul olmuş, başta oğlu Kemalettin Efendi olmak üzere değerli öğrenciler yetiştirmiştir. Yapılan müftülük tekliflerini geri çevirmiştir.⁷ Abdülhamîd Hamdî Efendi 1893'te Harput Sarahatun Camii'nde minber ile mihrap arasında Buharî Şerif okutmuştur. Henüz genç yaşındayken romatizmaya yakalanmış ve fıkıh, tefsir ve hadis ile kendisi ilgilenerek, diğer derslerin tedrisini oğlu Kemalettin Efendi'ye bırakmıştır.

Hacı Hâfız Abdülhamîd Efendi 1907 (1320) yılında vefat etmiş, Harput Meteris mezarlığında pederinin yanına defnedilmiştir ve kitabesinde oğlu Kemalettin Efendi'nin bir şiiri mevcuttur.⁸ Müellifin tespit edebildiğimiz eserlerinden bazıları şunlardır:

1. *Hâşiye Cedîde ala Tuhfeti'l-İhvân fi Şerhi Avâmili'l-Cedîd* (Ali Efendi Matbaası, İstanbul, 1276)

2. *el-Hallu'l-Mükemmel ale'l-Havâşi Siyelkûtî ale'l-Mütevelli* (Hüseyin Efendi Matbaası, İstanbul, 1307)

3. *Tahmîsu'l-Kasîdeti'l-Bürde*, oğlu tarafından neşredilmiştir.

4. *Netâyicu'l-Ebkâr fi Hâşiye-i Netâyici'l-Efkâr*. Adalı diye meşhur Mustafa Hamza (ö.1085/1675)'nin *İzharu'l-Ezhâr* üzerine yazdığı *Netâyicu'l-Efkar* adlı ünlü şerhin haşiyesidir.

5. *Divançe-i Eş'ar*

5. *es-Simtu'l-Abkârî fi Şerhi'l-İkdi'l-Cevherî fi'l-Farka Beyne Kesbeyi'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî*.⁹

⁶ Dikici, "Arap Dili ve Edebiyatına...", s.22.

⁷ Aslan, Ahmet Turan, "Harputlu Bir Alim Sülâlesi: Efendigil Ailesi", *Dünü Bugünüyle Harput Sempozyumu*, Elazığ, 1999, II/82.

⁸ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/334; Aydoğmuş, Günerkan, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, Elazığ, 1988, s.31.

⁹ Müellifin burada adını zikrettiğimiz ve zikretmediğimiz eserleri konusunda geniş bilgi için bkz. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I/535; Aslan, "Harputlu Bir Alim Sülâlesi...", II/82. Son olarak zikredilen "Simtu'l-Ebkârî" isimli eser, müellifin Kalam alanında yazdığı bir haşiyesidir. Cüz-i irade konusunu ele almaktadır. Bu konuda yapılmış bir araştırma için bkz. Yıldırım, Arif, "Harputlu Hacı Abdulhamid Efendi'nin Bağdatlı Şeyh Halîd'in İrade-i Cüz'iyeye Risâlesine Yazdığı es-Simtu'l-Ebkârî İsimli Şerhin Özeti", *Dünü Bugünüyle Harput Sempozyumu*, Elazığ, 1999, II/115.

Hız Peygamber'in Üstünlüğü Meselesi

Allah ile insan arasındaki iletişimin araçları olarak kabul edilen peygamberler, emredildiklerini yerine getirme, daha açık bir anlatımla elçiliğin özüne ilişkin konularda birbirine eşittirler. Nübüvvetin mahiyeti noktasından aralarında herhangi bir üstünlük düşünülemez.¹⁰ İslâm düşünürleri arasında söz konusu edilen üstünlük tartışması, nübüvvetin aslına müteallik olmayan ikincil meselelerde düşünülmektedir. Bu anlatım, bütün inananların iman noktasında eşit olmakla birlikte, taatler noktasında farklı şekilde derecelenmeleri örneğiyle açıklanmaktadır.¹¹ Temelde de bu alandaki bir tartışma, meşruiyet gerekçesini “peygamberlerden bir kısmının diğerinden üstünlüğü”¹² ve bazı peygamberlerin *ulu'l-azm*¹³ oluşunu beyan eden ayetlerden almaktadır. Bu alandaki tartışmalar, Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden üstün oluşu teziyle son bulmaktadır. Çünkü O'nun risaleti, diğer peygamberlerin aksine evrensel, ona inananların oluşturduğu toplum en faziletli toplumdur¹⁴, bu nedenle diğer peygamberlerden üstün olmalıdır.¹⁵

Abdülhamîd Efendi, Hz. Peygamber'in üstünlüğü konusunu, *Safvetü'l-Efkârî'l-Ulemâ fi İsbâti İlmi Nebiyyinü bi'l-Esmâ* isimli eserinde ele alır. Bu eser Meârifî Umûmiyye nezâret-i celîlesinin 498 numara, 21 Recep 317 ve 13 Teşrîni Sâni 310 tarihli ruhsatnamesiyle Derseâdet (İstanbul) Matba-i Osmâniyye tarafından 1315 tarihinde neşredilmiştir. Hacmi yirmi sayfa civarında olan küçük bir risâledir.

Yazar, eserinin giriş kısmında, uzun bir hamdele ve salvele ile başlayan dua cümleleri ve dönemin padişahına övgü ifadelerinden sonra,¹⁶ eserini “Allah'ın bütün isimleri, tıpkı Hz. Ademe öğrettiği gibi, Hz. Peygamber'e de öğrettiği” tezini araştırma amacıyla yazdığını ifade eder ve bu tartışmayı *Hız Peygamber'in üstünlüğü* tartışmasıyla ilişkilendirir. Yüce Allah Hz. Adem'den isimleri söylemesini istediğinde,¹⁷ meleklerin bu alanda yetersiz kalmaları, Hz. Adem'in daha bilgi sahibi oluşunu ortaya koymaktadır. Bu durumda daha bilgi sahibi olan, daha faziletli olacaktır. Çünkü yine bir başka

¹⁰ Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemü'l-Fevâid fi Beyâni'l-Mesâilî'l-leti Vaka'a fiha el-İhtilâf Beyne'l-Mâtüridiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-Akâid*, Mısır 1317h., s.49.

¹¹ Neseî, Ebû'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, İstanbul, 1984, I/137.

¹² (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض). 2.Bakara, 253.

¹³ (فاصبر كما صبر أولوا العزم من الرسل), 46.Ahkâf, 35.

¹⁴ 3.Al-i İmrân/110.

¹⁵ Neseî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timad fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih:3085, Vr.45b.

¹⁶ Harpûfî, el-Hâcc Abdulhamîd b. Ömer en-Naîmî, *Saffetu'l-Ezkâr fi İsbâti İlmi Nebiyyinü bi'l-Esmâ*, Matbaa-i Osmâniyye, Derseâdet, 1315, s.2.

¹⁷ “Ve Adem'e bütün isimleri öğretti, sonra eşyayı meleklere gösterdi. Eğer sözünüzde samimi iseniz bunların isimlerini bana söyleyin dedi” (2.Bakara, 31).

Kur'an ayeti "bilen ile bilmeyen" arasında eşitlik bulunmadığını ifade eder.¹⁸ Yazar, fazilet tartışmasında anlaşmazlık bulunduğunu söyleyen Siyelkûfî'nin görüşünün tutarsız olduğu düşüncesindedir. Çünkü o, burada daha faziletli oluşla, erişilen derecenin yüceliği ve sevapların çokluğunu anlamaktadır. Bu çıkarıma göre, Hz. Adem eşyaya ilişkin bilgisi nedeniyle, Hz. Peygamberden zorunlu olarak üstün olmaktadır. Bu nedenle Hz. Peygambere olan hakkını eda amacıyla esere "*Saffetu Efkâri'l-Ulemâ fi İsbâtı İlmi Nebiyyinâ bi'l-Esmâ*" (Peygamberimizin İsimler Bilgisinin İspatı Konusunda Bilginlerin Düşüncelerini Arındırma) adını verir. Yazar bununla önemli bir görevi yerine getirdiğini düşünür.¹⁹ Bununla birlikte, metnin dua cümleleriyle süslenmiş olmasının bir dezavantaj oluşu düşünülebilirse de, bu dua cümlelerinin çoğu kere şiirimsi bir üslup içerisinde takdim edilmesi, esere tatlı bir akıcılık kazandırıldığından dua cümlelerine çoklukla yer verilmesinin bir dezavantaj olarak düşünülmemesinin de mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Müellif, açık delil bulunmaması nedeniyle, Hz. Peygambere isimler bilgisinin öğretilmemiş olması konusundaki *kesinlik* iddiasını olası görmez. Burada kesinlik ifade edecek bir delil veya gösterge bir yana, zan ifade edebilecek bir kanıt bile sahip değiliz. Aksine, Hz. Peygamberin tıpkı Hz. Adem gibi bütün isimleri bildiği bilinmektedir, çünkü bu alanda açık hadisler mevcuttur ve İslam toplumunun çoğunluğunun da görüşü budur.²⁰ Harputî'nin bu alandaki hadislerle ilgili olarak, es-Suyûtî'nin *el-Muzhir* (المُزهِر) ve *İhyâu'l-Luğâ*'dan (إحياء اللغة) nakillerde bulunması ve bu kadarını yeterli görmesi oldukça dikkat çekicidir.²¹ Müellifin yapıtlarının büyük ölçüde Arap Dili çerçevesinde olduğu dikkate alınır, itikadi alandaki teolojik tartışmalarını da "dâilciler" ekseninde oluşturması tabii karşılanabilir. Burada müracaat edilen rivayetler: "*Ümmetim benim için suda ve toprakta temsil edildi*" *Allah Adem'e isimleri öğrettiği gibi, bana da bütün isimler öğretildi*" şeklindeki rivayetlerdir.²² Ancak yazarın bu son rivayetle ilgili

¹⁸ 39.Zümer, 9.

¹⁹ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.2-3.

²⁰ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.4.

²¹ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.4. Bununla birlikte müellif, aynı rivayetleri ed-Deylemî'nin *Müsnedu'l-Firdevs*'de Ebî Râfî'den nakledip tahric ettiğini ifade eder. Ancak yazarın Harput Sarahatun Camii'nde Hadis okuttuğu dikkate alınır, düşüncelerine mesnet oluşturan rivayetleri öncelikli olarak Hadis kaynaklarından zikretmesi daha uygun düşebilirdi. Burada özellikle filoloji alanındaki yapıtları kullanması aslında bir tesâdüf değildir. Çünkü Hz. Adem'e isimlerin talimi öğretisi bazı yazarlar tarafından dillerin menşei probleminin de önemli bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmektedir. Bu alandaki bir tartışma için bkz.Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev.Kemal Atakay, Afa Yay., İstanbul, 1995, s.21vd; Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi), Çev. B.Koroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul, 1999, s.55.

şeklindeki rivayetlerdir.²² Ancak yazarın bu son rivayetle ilgili yorumu, rivayetin açık anlamından çok örtülü ve işari anlamından çıkarılmakta ve anlamını belirlemede de mistik bir açıklama biçimine başvurulmaktadır. Bu tespitten hareketle yazarın nakillere ilişkin açıklamalarını büyük ölçüde *tasavvufî tefsir* veya *işârî tefsir* çizgisine oturttuğunu söyleyebilmek mümkün görünüyor.

Müellifin bu noktada, Hz. Peygamber'in üstünlüğünü doğrulama girişiminde başvurduğu diğer bir yöntem ise, onun klasik kaynaklarımızda önemli bir yer tutan mucize kavramıyla ilgili açıklamasıdır. İslam Kelam'ında bir peygamberin iddialarının geçerliliği noktasında, mucize ile teyit edilmiş olmaları önemli bir kriter olarak kabul edilmektedir.²³ Çünkü mucize, dar-ı teklifte, peygamberin elinde, nübüvvet davasında doğruluğunu ispat için, tabii kanunlarına aykırı olarak yaratılan, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı olağanüstü olaydır.²⁴ Abdulhamid Efendi, Hz. Peygambere verilen mu'cizelerin bir benzerinin diğer peygamberlerde görülmediği tezine dayanır. Buna tassavvufî bir destek de sağlayarak, Hz. Peygamberin hakikatinin, bütün isimleri içeren, bir ism-i azam olduğunu ifade eder.²⁵ Bu durum-

²² Müellif, düşüncelerini desteklemek için bu rivayetlere yer veriyorsa da, bütün çabalarımıza rağmen müteber Dokuz Kitap içindeki yerini tespit edemedik. Ayrıca bu rivayetler, *Keşfu'l-Hafa*'da da yer almamaktadır. (bkz. Aclûni, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988). Eserin genel üslubunda tasavvuf yönü ağır basmasına karşılık, Abdülhamid Efendi'nin naklettiği rivayetler, bu konudaki önemli kaynaklardan birisi olan *Hilyetü'l-Evliyâ*'da da yer almamaktadır. (bkz. Ebû Hâcer, es-Saîd b. Besgûni Zeglûl, *Fehârisu Hilyeti'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986).

²³ Neseî, *el-İ'timâd*, Vr.40a, 44a.

²⁴ Cüveynî, Ebû'l-Meâli, *Kitâbu'l-İrşâd*, tah.Es'ad Temîm, Beyrût, 1992, s.26; Neseî, Ebû'l-Mufn, *Tabsiratü'l-Edille*, tah.Claude Selame, Dımaşk, 1993, I/469. Mu'cize'nin tanımını ve geçerliliğine ilişkin çağdaş bazı yorumlar için bkz. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev.Alpaslan Açıkgeç, Ankara, 1996, s.131-132; Smith, Patrick Nowell, "Miracles", *New Essays In Philosophical Theology*, Edited by Antony Flew and Alasdair Macintyre, The Macmillan Company, New York, 1979, s.244-252; Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford Universtiy Press, Oxford-New York, 1993, s.190-195. Burada belki ifade etmemiz gereken bir nokta veya bir anlamda bir eleştiri de klasik kelamın bu mucize tanımını kapsamına ilişkin olacaktır. Çünkü yukarıdaki tanım büyük ölçüde mucizeyi, gözlemlenebilir alana hasretmekte, daha açık bir anlatımla yalnızca *hissî mucizeyi* öne çıkarmaktadır. Halbuki özellikle Peygamberimiz söz konusu olduğunda, her ne kadar bir takım hissî mucizelere yer veriliyorsa da asıl önemli olan aklî mucizedir. Bunun önemli bir örneğini ise, Kur'ân ve onun içerdiği, özellikle akıllara hitap eden üstün anlam boyutu oluşturmaktadır.

²⁵ Hakikat-i Muhammediyye'nin bu anlamdaki bir tanımını için bkz. Cürçânî, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1987, s.123.

da insan oluşu açısından değilse de, bu yüce hakikati açısından ondan istifade edilir ve yardım istenir.²⁶

Müellife göre, Allah, Hz.Peygamber'in ruhunu bütün ruhlardan önce yaratmış ve ona nübüvvet tacını giydirmiştir. Sonra insanların ruhlarını yaratmış, peygamberlerin ruhlarına ona iman etmelerini emretmiş, sonra onlardan misâk²⁷ almıştır. Onlar bu misakı kabul ettiklerinde, ilahi nur onlar üzerinde parlamış ve mucize izhar edebilecek bir yetenek kazanmışlardır. Aynı şekilde velilerde görülen kerâmetin gerçekliği, Hz. Peygamber'in nurundan aydınlanma derecelerine göre oluşur.²⁸ Hz.Peygambere "nübüvvet sana ne zaman farz kılındı" (متى وجبت النبوة) diye sorulmuş, o da, "Adem ruh ve ceset arasındayken"²⁹ diye cevap vermiştir. Allah bütün ruhları yaratmadan önce onun ruhunu yaratmış ve onu bütün insanlara ilan ederek nübüvvet şerefini giydirmiştir. Nübüvvet onun ruhunun sıfatı olması nedeniyle, peygamber ölümünden sonra da nebi ve resuldür.³⁰ Vahyin kesilmiş olması buna engel

²⁶ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.6.

²⁷ Kanaatimizce burada müellif Kur'an'ın 7.A'râf Suresinin 172.ayetine atıfta bulunmaktadır. *Ayet şöyledir: "Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler".*

²⁸ Veli'nin velayeti ve sahip olduğu olağan üstü nitelikler meşruluğunu, Hz. Peygamberin yaşam çizgisine olan sadık bir teslimiyetten aldığından, İslâm Kelâmcıları, velinin kerâmetini, 'onun tabii olduğu peygamberin nübüvvetini ispatta da önemli bir kriter olarak kabul etmişlerdir. (Bkz. Cüveynî, Ebû'l-Meâlî, *Kitâbu'l-İrşâd*, tah. Es'ad Temîm, Beyrût, 1992, s.267; Taftâzânî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsîd*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989, V/74; el-Kâri Ali, *Şerhu'l-Fikhi'l-Ekber*, Beyrût, 1984, s.14). Çünkü bir peygamberin dinî tecrübesinin değeri hakkında hüküm vermenin bir yolu, meydana getirdiği insan tipini ve tebliğlerinin ruhundan doğan kültür dünyasını incelemektir. (bkz. İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul, 1984, s.174).

²⁹ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.6.

³⁰ Peygamberlerin ölümlerinden sonra da *nebi* ve *resûl* niteliklerinin devam edip-etmediği sorunu, Eş'âriiler ve Matürîdîler arasındaki anlaşmazlık konularından birisini oluşturur. Matürîdîler *risaleti* ruhun bir niteliği olarak değerlendirerek bunun ölümle değişikliğe uğramayacağını ve onların bu niteliklerinin ölümlerinden sonra hakikaten devam edeceğini iddia ederler. Bu düşüncelerini Kur'an'ın nazil olduğu dönemde hayatta bulunmayan önceki peygamberlerden *nebilere* ve *resullere* (3.A1-i İmrân/49; 19.Meryem/45, 51; 73. Müzimmil/ 15) olarak söz edişini gösterirler. Eş'âriiler ise bu niteliklerin ölümden sonraki devamını itibarî bir olgu olarak değerlendirirler. Çünkü onlara göre risâlet bir sıfattır ve sıfatlar da arazdırlar. Arazların iki farklı zamanda sürekliliği düşünülemez. Bkz. Şeyhzâde, *Nazmu'l-Ferâid*, s.49.

değildir. Allah onun ruhunu, Adem'i yaratmadan önce yaratmıştır.³¹ Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin Hz. Adem'in yaratılmasından çok önce gerçeklik kazandığı anlamına gelmektedir. Melekler ondan önce başka peygamber tanımamışlardır. Bu nedenle o, mutlak nebidir, diğer peygamberler onun halifeleridir, onların dinleri de Hz. Peygamber'in dinidir.³² Müellifin bu tartışması görünen biçimiyle teolojik olmaktan çok süfiyânedir. Aslında nübüvvet inancı temelini Kur'an'dan alan bir akide olmakla birlikte, İslâm kelamcılarının elinde kuramsal bir çerçeveye oturtulmuş, onun nakli ve rasyonel temelleri belirlenmiştir. Değişik varyasyonlarıyla birlikte hiçbir teolojik inşada, peygamberliğin *mutlak nebi* şeklinde nitelenişine rastlanmamaktadır. Bu nedenle Abdülhamid Efendi'nin bu açıklaması, genel olarak nübüvvet'e özelde de Hz. Peygamber'in üstünlüğünü kanıtlamaya ilişkin farklı bir anlam boyutu önermekte ve mistik bir açıklama getirmeye çalışmaktadır.

"Bütün insanlık için gönderildim"³³ şeklindeki bir rivâyete yer veren yazar, güneşin ve yıldızların ışık verici oluşları arasındaki farktan hareketle, Hz. Peygamber ile diğer peygamberler arasında derece farkını belirlemeye çalışır. Çünkü yıldızlar bizatihi ışık verici değillerdir. Onlar güneşten aldıkları ışığı yansıtırlar. Bu nedenle, yıldızların ışığının açığa çıkabilmesi için, güneşin batması zorunludur. Aynı şekilde bütün peygamberler, Hz. Peygamberin üstünlüğünü açığa vururlar. Peygamberlerin ellerinde ortaya çıkan bütün üstünlükler, Hz. Peygamber'in üstünlük ve himmetinden kaynaklanır, ancak bu onun üstünlüğünden hiçbir şey eksiltmez. Onun bu üstün derecesi ilk olarak, Hz. Adem aracılığıyla, onun bütün isimlere olan vukûfiyetiyle açığa çıktı ve sonra da bu, insanlar vasıtasıyla sürdü. Sonra Hz. Peygamber, her üstünlüğü taşıyan, bütün risâletleri içeren bir güneş gibi ortaya çıkınca, bütün peygamberlere verilen yücelik ve mucize ona verildi. Bu açıklamasından sonra Harpûti, bu düşüncelerini, Kaside-i Bürde'den naklettiği şiirlerle destekler.³⁴

Aslında müellifin ele alıp tartıştığı konu, büyük ölçüde bir kelâm tartışması olmakla birlikte, onun açıklamalarında büyük ölçüde tasavvufî yön daha baskındır. Görüşlerini daha çok mistik yorumlarla güçlendirmekte, bu alanda salt teolojik tartışmalara girmemektedir. Bu bağlamda başvurduğu önemli bir tasavvufî kavram *velâyet* terimidir. Aslında yardımcı, dost, sevgili anlamlarına gelen 'veli' terimi,³⁵ bir Kur'an kavramı olup bir isim olarak

³¹ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.6.

³² Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.7.

³³ Bu şekildeki bir rivâyeti anlam açısından, Kur'an'ın "Biz seni âlemlere rahmet olarak gönderdik" (21.Enbiyâ, 10) ayeti de doğrulamaktadır.

³⁴ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.8-9.

³⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrût, trs, XV/407; Firûzâbâdi, Mecduddin Muhammed Yakub, *el-Kâmûsü'l-Muhît*, Beyrût, trs, IV/404. Kavramın tasavvuf literatüründeki anlam

Allah'ın isimlerinden bir isimdir.³⁶ Terim Kur'an'da mastar olarak yer almamakla birlikte "isim" olarak *dost* ve *yardımcı* anlamında gelmektedir.³⁷ Ancak Abdülhamîd Efendi'nin tasavvufçular nezdinde tartıştığı "velayet" kavramı, sûfilikte bir makam³⁸ olarak düşünülmektedir. Nübüvvet, risâlet, hilâfet, kutbilik ve gavsilik gibi makamların hepsinin Hz Muhammed'in hakikatinde birleştiği tezini ele almaktadır. Bunların onun ruhuna başlangıçta icmalen, sonra da ayrıntılı olarak verildiğini ifade eder. Allah'ın isimlerinden her bir isim, ilim olarak bir gerçeklik anlatır. Her bir ismin bir de göstergesi (müzahir) vardır. İşte Hz. Peygamber, Allah'ın en kuşatıcı ismi olan Allah isminin bir göstergesidir.³⁹ Hz. Peygamber, bütün var olanlar daha mevcut değilken vardı. Hz. Adem su ve toprak arasındayken de o nebiydi. Diğer ruhlar onun ruhundan yaratılmışlardır. Bu nedenle bütün diğer peygamberler ve onların risâletlerinin, Hz. Peygamberin risâletinin göstergesi olduğu iddia edilmektedir.⁴⁰ Müellif burada, Hz. Peygamber ve vahiy ilişkisi konusunda oldukça spekülâtif bir konuya da temas eder. Ona göre Kur'an iki defa indirilmiştir.⁴¹ İlk nüzûl, Cebrâil'den önce, onun bilgisi olmadan gerçekleşmiştir. İkincisinde bir melek aracılık etmiş ve Cebrâil aracılığıyla peygambere ulaşmıştır. O bu düşüncesini "*Sana onun vahyi tamamlanmazdan önce Kur'an'ı (okumakta) acele etme...*"⁴² ayetiyle temellendirir. O, bu ayeti peygamberin yanında olanı okumakta acele etmemesi ve Cebrâil'i dinlemesi, şeklinde yorumlar.⁴³ Aslında onun ayete yüklediği anlam, bir takım kelamcı müfessirlerin yorumlarıyla da örtüşür. Örneğin Neseî de bu ayeti "ey peygamber, tebliğini tamamlamadan onu okumakta acele etme" şeklinde yorumlar.⁴⁴ Bununla birlikte Harpûti, bu ayetin yorumundan, diğer tefsircilerde açıkça ifade edilmeyen, işâri ve örtülü bir anlama ulaşır ve ondan Kur'an'ın

ve önemi için bkz. Kuşeyri, Ebû'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin en-Neysâbüri, *er-Risâle*, tah. Ali Abdulhamid Baltacı, Beyrût, 1993, s.259;

³⁶ "el-Veliyyu" isminin anlamı konusunda bkz. Razî, Fahrüddin, *Levâmiu'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillihî'l-Hüsna*, Beyrût, 1990, s.300, 335.

³⁷ 7.A'râf/196; 3.A1-i İmrân/28, 68.

³⁸ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Beyrût, 1996, II/1806-1808; Afifi, Ebû'l-Alâ, *Tasavvuf* (İslam'da Manevî Hayat), Çev.E. Demirli-A. Kartal, İz Yay., İstanbul, 1996, s.249vd; Düzen, İbrahim, '*Aziz Neseî'ye göre Allah, Kâinât ve İnsan*, Ankara, 1991, s.181; Furat, A. Subhi, "Veli", *İslam Ansiklopedisi*, 1986, ss.287-292.

³⁹ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.8.

⁴⁰ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.9.

⁴¹ Aslında Kur'an'ın iki kere nazil olduğu tezi, tefsir usûlcüleri tarafından da kabul etmekle birlikte, onların kastettiği anlam "onun Allah katından arşa" sonra da "oradan yer yüzüne" indirilmesi şeklindedir. Oysaki Harpûti'nin burada kastettiği anlam tamamen farklıdır.

⁴² (ولا تعجل بالقرآن من قبل ان يقضى اليك وحياً) 20.Tâhâ, 114.

⁴³ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.10.

⁴⁴ Neseî, *Medârik*, III/67.

iki kerede nazil olduğu sonucunu çıkarır. Bu nedenle ayete yüklediği anlam, bir anlamda tasavvufî tefsir geleneğinin bir örneği olarak düşünülebilir.

Bu bağlamda o, metafizik açıklamalarını sürdürür ve Hz. Peygamber'in ruhu ile alemin ruhu arasında bir ilişki kurar. Onun düşüncesine göre, peygamberin ruhu, alemin canlı, dinamik bir kaynağıdır. Çünkü onun ruhu, bütün hayır aleminin ruhudur. Onun ölümüyle birlikte, alem sahip olduğu canlı ve dinamik karakterini kaybetmiş ve derin bir uykuya dalmıştır, bu uykuyu kıyamet gününe kadar da sürecektir.⁴⁵

Abdulhamid Efendi, *talim-i esmâ* öğretisiyle ilişkili olarak lafız ile anlam arasındaki ilişkiyi tahlil eder. Bu noktada her ne kadar lafızlar anlamların taşınmasında önemli araçlar olsalar da, asıl amaç anlamdır, onun korunması, taşınması ve bu süreçte anlamın otantitesinin zarar görmemesi ve anlam kaybına uğramaması önemlidir. Bununla birlikte lafız ile manayı birbirinden kopuk ve ayrı iki varlık ya da en azından her biri diğerinden büyük ölçüde müstakil olan iki ayrı uç gibi görme eğilimi de gerçekçi olmayacaktır.⁴⁶ Lafızla karşılaştırıldığında anlamın daha üstün bir derecede bulunduğu tezini benimseyen müellif, anlambilimi lafız-bilimden daha üst bir mertebeye yerleştirir. Aslında onun buradaki çabası "Hz. Peygamber Hz. Adem'in bir fer'i olmakla birlikte, ondan kabiliyetçe daha güçlü ve daha faziletli olması neden mümkün olmasın?" şeklindeki bir soruyu geçersiz kılmaya yöneliktir. Harputî, yukarıda sözü edilen lafız-anlam ilişkisini destekleyici mahiyetteki İbn Arabî'nin bazı açıklamalarına da atıfta bulunur.⁴⁷ İbn Arabî'ye göre Hz. Adem yalnızca isimlerin lafızlarını taşıyordu. Hz. Peygamber ise *cevâmiu'l-kelîm* (az sözle çok anlam ifade etme yetisi) olması nedeniyle, onların anlamlarını da taşıması nedeniyle onun fer'i olamazdı.⁴⁸ Çünkü lafız anlam ilişkisinde önemli olan anlamdı ve anlama sahip olmak *asıl* olardı. Bu nedenle, asla sahip olan ötekinin fer'i olamazdı. Öyleyse isimlerin yalnızca lafızlarını taşıyan Hz. Adem'e göre, onların lafızlarıyla birlikte anlamlarına da sahip olan Hz. Peygamber daha üstün olmalıydı.

Hz. Peygamber yalnızca isimleri değil, o isimlerin delâletlerini de biliyordu. Çünkü ilimde üstünlük, yalnızca isimleri bilmekle değil, o isimlerin

⁴⁵ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.10.

⁴⁶ Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, s.53.

⁴⁷ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.11.

⁴⁸ İbn Arabî'ye göre, Hz. Peygamber bu insan türü içinde varlığın en mükemmel örneğidir. Adem henüz su ile toprak arasında iken o Nebî idi. Sonra unsur haline çıkmasıyla nebilerin sonuncusu oldu. Tek sayıların başlangıcı *üç*'tür. Daha yukarıdaki tek sayılar üçün fer'idirler. Bu duruma göre Hz. Peygamber Rabb'ına olan delilin ilkidir. Bundan dolayı ona *cevâmiu'l-kelîm* verildi. Bu ise, Adem'in bildiği âlem isimleriyle anılan varlıkların adıdır. Bkz. İbn Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.Nuri Gençosman, İstanbul, 1992, s.325.

deleahetleri olan varlıkların maksat ve faydalarını bilmekle gerçekleşir. Bu nedenle isimlerin hem lafızlarını hem de anlamları bilgisine sahip olan Hz. Peygamber'in bilgisi daha tam ve daha yüceydi. Bir başka açıdan da müellif ilginç bir rivayete dayanır ve Hz. Peygamber'in Hz. Adem'den daha üstün bir istidada sahip oluşunu, onun yalnızca bir tek babanın değil iki babanın istidadını taşımasıyla ilişkilendirir. Bu nedenle o, iki ayrı kişinin kabiliyetini kendisinde toplamıştır. Bu nedenle onun kabiliyeti babasınınkinden daha üstün olmalıdır. Hatta Harpûti daha öteye gider ve Hz. Peygamber'in Allah'ın insanlardan onun peygamber oluşuna ilişkin misak alışından beri, bütün peygamberlerin peygamberi olduğu inancını ortaya koyar.⁴⁹ Onun risâleti ve getirdiği din bütün insanları kuşatmış ve bütün önceki peygamberlere verilen her şey Hz. Peygambere de verilmiştir. Diğer bütün peygamberler zaman itibarıyla Hz. Peygamberi öncelemekle birlikte, onlar onun naibidirler. Harpûti bu düşüncesini Kaside-i Bürde'den "Yıldızların suya yansıması gibi, senin sıfatların da insanlara yansımıştır" alıntısıyla teyit eder. Bu durumda senin onlardaki sıfatın, yıldızların su üzerine aksedişi gibidir. Aslında buradaki anlatım mecazidir. Bu Allah'ın yıldızların su üzerine aksedişi gibi, Hz. Peygamber'in sıfatlarını da insanlar üzerinde açık kılacağı anlamına gelir.⁵⁰ Bu bağlamda o, Hz. Peygamber'in korunmuşluğuyla ilişkili de değişik bir yorum yapar. Aslında peygamberin korunmuşluğu doktrini/ismet, peygamberin tebliğ ettiği hususlarda hatadan ve günlük davranışlarında da yüz kızartıcı suçlardan (fevâhiş) korunmuşluğu anlamınadır.⁵¹ Bununla birlikte Peygamberlerin korunmuşluğuna ilişkin teolojik açıklamalar, büyük ölçüde bu niteliği onların tebliğ görevleriyle ya da yüz kızartıcı suçlarla sınırlayıp, bir takım küçük günahların peygamberlere atfını caiz görürlerken,⁵² Abdülhamid Efendi Hz. Peygamber'in *gaflet*'ten de masum oluşunu iddia eder. Ancak müellifin "ben bir beşerim, tıpkı sizin unuttuğunuz gibi unutum, ancak unuttuğum zaman bana hatırlatılır"⁵³ şeklinde bir rivayete yer vermesi, onun da bu gafletten uzak oluş durumunu, büyük ölçüde tebliğ alanıyla sınırladığını gösterir. Çünkü yukarıda sözü edilen "peygamber unuttuğunda hatırlatma" tezini Kur'an'a dayalı olarak doğrulamak mümkün görünüyor. Çünkü Kur'an, dinin insanlara ulaştırılması sürecinde meydana gelebilecek gaflet durumlarına karşı, peygamberi uyarılmış ve onun davranışını tashih etmiştir.⁵⁴

⁴⁹ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, 12.

⁵⁰ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.12vd.

⁵¹ Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 298; Neseî, *el-İ'timâd*, Vr.44b; İcî, Adududdin, *el-Mevâkıf*, Beyrût, trs, s.339; Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907, VIII/262.

⁵² Cüveynî, *el-İrşâd*, s.298; İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, Beyrût, 1986, IV/3; Neseî, *Medârik*, III/68.

⁵³ Abdülhamid Efendi, *Saffetü'l-Ezkâr*, s.16.

⁵⁴ Bu konudaki bazı ayetler için bkz. 6.En'âm, 52; 8.Enfâl, 67; 9.Tövbe, 43; 80.Abese, 1-4.

Sonuç

Abdülhamid Efendi'nin yukarıdaki istidlallerinden çıkan sonuç, peygamberlere özgü bütün nitelikler açısından Hz. Peygamber'in diğer peygamberlere mutlak üstünlüğü şeklinde özetlenebilir. Bununla birlikte onun, bu tezini kanıtlamaya çalışırken izlediği yöntem büyük ölçüde teolojik olmak-tan çok mistik; kullandığı dil ise sūfî dilidir. Bu nedenle bu eserinde hiçbir şekilde salt kelâmî tartışmalar içine girmemiş, büyük ölçüde rivayetçi ve sūfiyane bir üslûbü benimsemiştir. Hz. Peygamber'in üstünlüğünü doğrular-ken hareket noktasını, onun mucizeleri ve hakikati oluşturmuştur. Sonucu ise Hz. Peygamber'in Allah'ın isimlerinin en kapsamlı göstergesi (muzhiri) oluşu belirlemektedir.

KAYNAKLAR

1. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Kesfu'l-Hafa*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1988.
2. Afifî, Ebû'l-Alâ, *Tasavvuf* (İslam'da Manevî Hayat), Çev.E. Demirli-A. Kartal, İz Yay., İstanbul, 1996.
3. Aslan, Ahmet Turan, "*Harputlu Bir Alim Sülâlesi: Efendigil Ailesi*", *Dünü Bugünüyle Harput Sempozyumu*, Elazığ, 1999.
4. Aydoğmuş, Günerkan, *Harput Kültüründe Din Alimleri*, Elazığ, 1988.
5. Bağçeci, Muhittin, *Kelâm İlmine Giriş*, Kayseri, 1994.
6. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. A.Fikri Yavuz, İsmail Özen, İstanbul, Trs.
7. Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (Arap-İslâm Kültüründeki Bilgi Sistemlerinin Eleştirel Bir Analizi), Çev. B.Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul, 1999.
8. Cürçânî, Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır, 1907.
9. Cüveynî, Ebû'l-Meâil, *Kitâbu'l-İrşâd*, tah.Es'ad Temîm, Beyrût, 1992.
10. Davies, Brian, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford Universtiy Press, Oxford-New York, 1993.
11. Dikici, Recep, "Arap Dili ve Edebiyatına Dair Eserleri Olan Harputlu Alim ve E-dipler", *Dünü ve Bugünüyle Harput Sempozyumu*, Elazığ, 1999.
12. Düzen, İbrahim, "Aziz Neseî'ye göre Allah, Kâinât ve İnsan", Ankara, 1991.
13. Ebû Hâcer, es-Saîd b. Besgûnî Zeglûl, *Fehârisu Hilyeti'l-Evliyâ*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1986.
14. Eco, Umberto, *Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı*, çev.Kemal Atakay, Afa Yay., İstanbul, 1995.
15. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev.Alpaslan Açıkgenç, Ankara, 1996.
16. Firûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhîit*, Beyrût, trs.
17. Furat, A. Subhi, "Veli", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1986.
18. Harputi, Abdüllatif, *Tenkihu'l-Kelâm fî Akâid-i Ehli'l-İslâm* (Kelâmî Perspektiften İslâm İnanc Esasları), sadeleştiren: Fikret Karaman-İbrahim Özdemir, Elazığ, 2000.
19. Harpûti, el-Hâcc Abdulhamîd b. Ömer en-Nâimî, *Saffetu'l-Ezkâr fî İsbâtî İlmi Nebiyinâ bi'l-Esmâ*, Matbaa-i Osmâniyye, Derseâdet, 1315

20. İcî, Adududdin, *el-Mevâkıf*, Beyrût, trs.
21. İbn Arabî, Muhyiddin, *Fusûsu'l-Hikem*, çev.Nuri Gençosman, İstanbul, 1992.
22. İbn Hazm, Ebû Muhammed, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahvâi ve'n-Nihal*, Beyrût, 1986.
23. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyûrt, trs,
24. İkbâl, Muhammed, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Bir Yay., İstanbul, 1984.
25. Kâri Ali, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, Beyrût, 1984.
26. Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin en-Neysâbüri, *er-Risâle*, tah.Ali Abdulhamid Baltacî, Beyrût, 1993.
27. Neseî, Ebû'l-Berekât, *el-İ'timad fi'l-İ'tikâd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih:3085.
28. Neseî, Ebû'l-Berekât, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, İstanbul, 1984.
29. Neseî, Ebû'l-Muîn, *Tabsiratü'l-Edille*, tah.Claude Selame, Dımaşk, 1993.
30. Özerverli, M. Sait, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, İsam Yay., İstanbul, 1998.
31. Razî, Fahrudin, *Levâmiu'l-Beyyinât fi Şerhi Esmâillihî'l-Hüsna*, Beyrût, 1990.
32. Smith, Patrick Nowell, "Miracles", *New Essays In Philosophical Theology*, Edited by Antony Flew and Alasdair Macintyre, The Macmillan Company, New York, 1979
33. Şeyhzâde, Abdurrahim, *Nazmu'l-Ferâid ve Cemu'l-Fevâid fi Beyâni'l-Mesâilî'l-leti Vakaa fîha el-İhtilâf Beyne'l-Mâtüridiyye ve'l-Eş'ariyye fi'l-Akâid*, Mısır 1317h.
34. Taftâzânî, Saduddin, *Şerhu'l-Mekâsıd*, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrût, 1989.
35. Tahanevî, Muhammed Alî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn ve'l-Ulûm*, Beyrût, 1996.
36. Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmi*, Damla Yay., İstanbul, 2000.
37. Yıldırım, Arif, "Harputlu Hacı Abdulhamîd Efendi'nin Bağdatlı Şeyh Halîd'in İrade-i Cüz'iyeye Risâlesine Yazdığı es-Simtu'l-Ebkarî İsimli Şerhin Özeti", *Dünü Bugünüyle Harput*, Elazığ, 1999.