

Klasik Dönem Kalamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler

The Prophets' Social Functions in the Eye of the Classical Period of Kalām

Hasan CANSIZ¹

Arş. Gör., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Şırnak University, Faculty of Divinity, Department of Kalam
Şırnak, Turkey
hcansiz@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-6144-7784>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 20 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 14 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Published: 15 Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 10 **Sayı / Issue:** 23 **Sayfa / Pages:** 579-606

Atıf / Cite as: Cansız, Hasan. "Klasik Dönem Kalamında Peygamberlere Yüklenen Toplumsal İşlevler [The Prophets' Social Functions in the Eye of the Classical Period of Kalām]". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi – Şırnak University Journal of Divinity Faculty* 10/23 (December 2019): 579-606.

<https://doi.org/10.35415/sirnakifd.622413>

Copyright © Published by Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Şırnak, Türkiye (Şırnak University, Faculty of Divinity, Şırnak, 73000 Turkey).

¹ Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Kalam Bilim Dalı Doktora Öğrencisi.

Öz

Kelamın klasik döneminde nübüvvet konusunun temel meselelerinden biri nübüvveti reddeden grupların eleştirisidir. Mütakellimler bu grupların nübüvveteye yönelik iddialarına peygambere duyulan ihtiyaç, peygamber göndermenin faydası ve peygamber göndermenin mümkün olması gibi başlıklar altında cevap vermişlerdir. Bu gruplar arasında yer alan Brahmanlar'ın (Berâhime) iddialarından biri, aklın hayatta kalmak için yeterli bilgiyi sağladığı bu nedenle insanın peygambere ihtiyacı olmadığı iddiasıdır. Bu iddiayı ele alan kelimciler, insanın ve toplumun varlığını sürdürebilmesi için peygambere ihtiyaç duyduğunu çeşitli yollarla kanıtlamaya çalışmışlardır. Bu kanıtlar, peygamberlere insan ve toplumu hayatta tutmaya ve toplumun düzenini sağlamaya yarayan işlevler yüklemektedir. İnsanın yalnızca akli ve tecrübi bilgisi ile varlığını sürdüremeyeceğini savunan kelimciler göre, insanlığın varlığını devam ettirebilmiş olması varlığını ortadan kaldırma ihtimali taşıyan problemlerin peygamberler aracılığıyla giderilmiş olduğunu göstermektedir. Mu'tezile peygamberlere böyle bir görev atfetmese de Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye, peygamberlerin tebliğ dışında çeşitli toplumsal işlevleri olduğunu kabul eder. Bu çalışmada, klasik dönem kelamında peygamberlere tebliğ görevi dışında nispet edilen toplumsal görevlerin neler olduğu ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Nübüvvet, Toplum, İşlev, Rehberlik, Görev, Brahmanlar.

Abstract

One of the main issues of the prophethood in the classical period of Kalām is the criticism of the groups that reject the prophethood. Islamic theologians answered criticism of these groups under various subjects in their books such as the need for the prophet, the benefits of prophet, and the possibility of prophethood. Brahmans (Barāhima) are among these criticized groups. One of the claims of them is that the intellect provides enough information to survive and therefore one does not need a prophet. Theologians who deal with this claim endeavor in various ways to prove that man and society need prophets in order to survive. This attitude attributes the prophets the functions to keep human and society alive and maintain order. According to the theologians who believe that human beings cannot survive only with their intellectual and experiential knowledge, the fact that mankind had been able to sustain its existence shows that the problems that may eliminate its existence have been solved by prophets. Although Mu'tazilah does not assign such a function to the prophets, Mâtürîdiyah and Ash'ariya accept that the prophets have various social functions other than communiqué. In this study, social functions that assigned to prophets in the classical period of Kalam will be examined.

Keywords: Kalam, Prophethood, Society, Function, Guidance, Duty, Brahmans.

Extended Abstract

The issue of the social function of prophets in Kalām has been examined in order to reveal the need of human beings and society for prophets in the context of rejecting the claim that reason is sufficient to sustain human life. Mutakallimūn (Islamic theologians) jointly attribute that claim to the Barāhima. Although there are some debate about differences, Barāhima is usually considered as Brahmans. According to mutakallimūn, the basic argument of Brahmans is that man does not need information obtained through prophethood and can survive only with reason.

Brahmans who criticize the institution of prophethood accept that there is no need for revelation because of the existence of reason, that it is known by everyone that what is necessary to sustain life is beneficial and that the absence of non-essential things does not cause harm. The reason behind this thought is that people who do not believe in Allah, his messenger and the hereafter are able to carry out their worldly work successfully. Therefore, there is no need for a prophet according to them.

Mutakallimūn examined this argument under various subjects in their books such as the need for the prophet, the benefits of prophet, and the possibility of prophethood. They try to prove in these subjects the need for prophets for various necessities. This approach stems from the idea that the prophet will provide some information which is not known by reason. However, the scope of information that cannot be known through reason is a controversial issue among mutakallimūn. Evaluations on this issue determine the limits of the social functions attributed to the prophet.

Mutakallimūn considers teaching of matters such as worship which is not possible to be determined by reason as the primary duty of the prophets. There is no controversy about this among them. However, according to Ahl al-Sunna, the prophets also teach the society the necessary information to survive as individual human beings and as a society. On the other hand Mu'tazilah refrained from assigning such duties to the prophets.

Although Māturīdīyah maintained that all the necessary information to survive had taught by the prophets, Ash'ariya kept the scope of this information transfer more limited. The information deemed necessary for the continuation of life is dealt with in three main subjects. According to Ash'ariya and Māturīdīyah mutakallimūn, the first thing that should be known to survive is the information to distinguish between food and poison. They stated that food and medicines that enable people to eat and cure their diseases and toxins that cause death when they are eaten cannot be known using only reason. Māturīdīyah and early period Ash'ariya mutakallimūn accepted that prophets provided this information. The Ash'ariya theologians after VI. century hijra adopts that this knowledge can be learned through experience. Approaches that evaluate people's inability to distinguish food and poison in the context of early humanity appear to impose the function of teaching this knowledge to the prophets. Communication is another necessity for people that live in communities. In this respect, it is seen that some mutakallimūn have attributed the function of teaching language to proph-

ets. Needless to say they mean by it that the need of communication for early societies solved by prophets. Third subject is teaching of professions. Only Māturīdīyah considers teaching professions that meet various needs such as agriculture, shelter, dressing and trade as a function of the prophets. It can be thought that these tasks, which are attributed by Māturīdīyah to prophets, are related to the skills attributed to the prophets in various verses. In this context, it seems possible to say that Māturīdīyah deems human experience as insignificant to prove the need to prophets.

Another function of prophets is to ensure social order and justice. In the Māturīdīyah, Māturīdī proposes that social problems stem from the fact that everyone consider himself right. After Māturīdī this situation is associated with human desire to continue in existence. It is claimed that the desire to survive would lead to an uncontrolled effort to achieve what people like and believe that will allow them to survive. It is thought that this tendency of man necessitates God to provide social order through the prophet.

Early period Ash'ariya mutakallimūn and Ghazālī do not seem to mention maintaining social order as a function of the prophet. However, there is a change in Ash'ariya's approach to the subject that began with Shahrastānī and continued by Āmidī and Baizāvī. These theologians accept that social problems stem from conflict of interest. According to them, the necessity of fulfilling the mutual duties and responsibilities of the people living as a society needs rules and a rule maker that make these rules obligatory. Those who perform this duty are the prophets who gain authority with miracle and establish justice by rules of revelation. Despite these Ash'ariya theologians, the approach has not become dominant thought in the sect. Taftāzānī states that this evidence which used to prove the need for prophet is proof of the philosophers, in particular Ibn Sīnā's. Indeed, the form of the evidence used by these theologians is almost the same as Ibn Sīnā's. In this respect, it can be said that these theologians influenced by him.

Consequently, it is possible to say that Ahl al-Sunnah especially Māturīdīyah accepts that the prophets have a duty to teach people the vital information they need to survive and to maintain the continuity of human beings and social order by solving the social problems. As a matter of fact, the most emphasized issue within this scope is the need to ensure the continuity of the society through the order and the man through the knowledge of food and poison. It is obvious that if life starts from a single person, there is no doubt that this first person's failure to know what will benefit and harm him will end the adventure of humanity before it can begin.

It is difficult to say that the attitudes of the sects are shaped according to the value they give to reason. Although it is accepted that Māturīdīyah values reason more than Ash'ariya, in this issue Māturīdīyah takes an approach that reduces the value of the reason more. However, the attitude of Māturīdīyah should be related to use of every possible means to prove the need for the prophet rather than to give so little value to reason and especially experience. It seems possible to say that the nature of the approach is open to criticism and that has prevented the Mu'tazilah and some of the Ash'ariya adopting it.

GİRİŞ

Kelamda peygamberlerin toplumsal işlevi konusu, aklın insanın hayatını devam ettirebilmesi için yeterli olduğu iddiasının reddedilmesi bağlamında ele alınmıştır. Konun incelenmesinin amacı ise insanın ve toplumun peygamberlere duyduğu ihtiyacın ortaya konulması ve böylelikle nübüvvet kurumunun gerekliliğinin kanıtlanmasıdır. Kelamcılar peygambere ihtiyaç olmadığı iddiasını -bazen başka fırkaları da eklemekle birlikte- ortak bir şekilde Brahmanlar'a² nispet etmektedir.³ Onlara göre bu iddiayı

² Kelam eserlerinde bu fırka Berâhime adıyla anılmaktadır. Berâhime'nin Hint bölgesi fırkalarından olduğu ve peygamber gönderilmesini reddettiği aktarılmaktadır. Tümer, İslam kaynaklarında Berâhime adıyla anılan düşünce sisteminin Brahmanizm olduğunun kabul edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle çalışmada Berâhime, Brahmanlar olarak anılacaktır. (Bk. Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrahim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Dâru'l-cîl, ts.), 1: 137; Ebu'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010), 126; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasen Fâ'ûr (Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1414/1993), 2: 601-602; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 332.)

³ Kelam eserlerinde bu fırkaların peygamber gönderilmesinin aklen imkânsız olduğunu kabul ettiği aktarılmaktadır. (Bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009), 419-420; Ebü'l-Hasen Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 2: 673-674.) Bununla birlikte bu fırkaların bazı peygamberleri kabul ettiği kanaatinin de ifade edildiği görülmektedir. (Bk. Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebâr el-Hemedânî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Mahmud Muhammed Kasım (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.), 15: 19; Ebü'l-Fazl Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf fi 'ilmi'l-keâm*, (Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.), 344; Ebü'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 425, 427.) Brahmanlar'ın alt grupları arasında bazı peygamberleri kabul edenler olduğu kanaati, teorik açıdan peygamberliği reddettiklerinin de kabul edilmesi nedeniyle bir açıklamayı gerektirmiştir. Örneğin Şehristânî Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul eden Hint kökenli grubun Brahmanlar olduğu zannedilmesine karşın bu görüşü benimseyenlerin Seneviyye

öne süren fırkaların temel savı, insanın nübüvvet yoluyla edinilen bilgilere ihtiyacı olmadığı ve salt akılla yetinebileceğidir.

Kelam literatüründe bu grupların iddiaları peygamberlere duyulan ihtiyaç, peygamber göndermenin faydası ve peygamber göndermenin mümkün olması gibi başlıklar altında incelenmektedir. Bu konularda muhatap çoğu zaman Brahmanlar'dır ve bu başlıklar nübüvveti inkar eden fırkalara yönelik reddiyelerin temelini oluşturmaktadır.⁴ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) Brahmanlar'ın peygamber göndermenin kaçınılmaz olarak *kabih* olacağı iddiasıyla peygamber gönderilmesini reddettiğini,⁵ Râzî (ö. 606/1210) ise onların fiillerin iyilik-kötülüğünün akıl yoluyla bilinebileceği nedeniyle peygamber göndermenin *abes* olduğunu kabul ettiğini aktarmaktadır.⁶ Peygamberlik kurumuna çeşitli eleştiriler yönelten Brahmanlar,⁷ aklın varlığı nedeniyle vahye ihtiyaç olmadığını, hayatı de-

olduğunu söylemektedir. (Bk. Şehristânî, *el-Milel*, 2: 601.) Konu son yüzyıldaki akademik çalışmalarda da ele alınmış ve Berâhime'ye nispet edilen kimi yaklaşımların Brahmanizm'i yansıtmadığı tartışılmıştır. Erken dönem İslam kaynaklarında Berâhime'ye atfedilen görüşler ve bunun Brahmanizm ile ilişkisi konusundaki akademik yazının bir değerlendirmesi ve alternatif teoriler hakkında bk. Norman Calder, "Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", trc. Süleyman Akkuş, *Marife* 3/1 (2003): 181-194; Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 159-193.

⁴ Bk. Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi (İstanbul-Beyrut: İrşad Kitap Yayın Dağıtım ve Dâru sâdır, 2001), 247, 250; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 109-146; Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, 2. Baskı (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 563-567; Ebû Mansûr Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1346/1928), 154; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-ittikâd*, thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-hançî, 1369/1950), 303-307; Ebû'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, thk. Claude Salamé (Dimeşk: Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-Arabiyye, 1990), 1: 454-467; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-ittikâd*, thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962), 195-198; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Muhassalü efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 214; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 673-674; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut: Dâru'l-cil, 1411/1991), 209.

⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 19.

⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *el-Erbâin fi usuli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986), 2: 110-111.

⁷ Brahmanlar peygamber göndermenin imkansız olduğu iddiasını aklın peygamberlerin getirdiği bilgiler ile çelişeceği ve bu bilginin kabul edilmesinin akli bilgiye güveni ortadan kaldıracığı; peygamberlerin de insan olmasının Allah'ın hikmeti ile çelişeceği ve onunla iletişimi imkansızlaştıracığı; Allah'ın inanmayacağını bildiği kimselere peygamber göndermesinin hikmeti ile çelişeceği; peygamberliği kanıtlanmanın ana unsuru olan mucize olduğu kabul edilen olayların başka insanlar tarafından da gerçekleştirilebileceği; gerçekleşmiş olsa bile mucizelere ilişkin haberlerin güvenilirliği; namaz ve hac gibi ibadetler ile hayvan eti yeme izni gibi hususların anlamsızlığı ve aklen çirkinliği gibi çeşitli eleştirilere dayandırmıştır. Biz

vam ettirmek için zorunlu olan şeylerin faydalı olduğunun, zorunlu olmayan şeylerin yokluğunun ise zarara yol açmadığının herkes tarafından bilindiğini kabul etmektedir. Bu düşüncenin kaynağı, Allah'a, peygambere ve ahiret gününe inanmayan insanların da dünyalık işlerini gayet başarılı şekilde sürdürebilmeleridir. Onlar, parlak zekanın ve derin düşüncenin bu ihtiyaçların üstesinden gelebileceğine inanmaktadır.⁸ Bu nedenle onlara göre peygambere ihtiyaç yoktur.

Kelamcılar bu iddiayı eleştirmiş ve çeşitli konularda peygamberlere ihtiyaç duyulduğunu göstermeye çalışmıştır. Onlar, iddia edildiği gibi faydalı ve zararlı fiillerin akılla bilinebileceğinin kabul edilmesi halinde bile insanların peygambere ihtiyaç duyacağını ve Allah'ın peygamber göndermesinin faydalı (*hasen*) bir fiil olacağını kabul etmektedir. Mu'tezileye göre nübüvvet, kula fayda ve zararını bildirmek için zorunludur.⁹ Mu'tezile Allah'ın peygamber göndermesinin mükellefe fayda sağlaması açısından *hasen* bir fiil olduğunu kabul eder.¹⁰ Ebû Hâşim (ö. 321/933) akıl ile bilinmeyen hususların bildirilmesi için peygamber göndermenin zorunlu (*vacip*) olduğunu,¹¹ Kâdî Abdülcebâr ise insanın azaptan korunmasını sağlayan bilgilerin yalnızca akılla elde edilemeyeceğini, Allah'ın insana bu bilgileri göndermemesi halinde abes işlemiş olacağını ifade etmektedir.¹² Bu nedenle Mu'tezile'ye göre peygamber göndermek Allah açısından zorunludur ve insanlar açısından -dini bilgiyi edinecek başka bir yol olmadığından- bir ihtiyaçtır.

Mâtürîdî (ö. 333/944), peygamberlere hem din hem de dünya açısından ihtiyaç duyulduğunu ve onların Allah'ın bir lütfu olduğunu kabul etmektedir.¹³ Aklın her şeyi kavrayamayacağını ve bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duyduğunu kabul eden Mâtürîdî, insanların günlük

bu çalışmada peygambere duyulan ihtiyaç konusu bağlamında gündeme gelen peygamberlerin toplumsal fonksiyonu meselesini ele aldığımız için Brahmanlar'ın yalnızca aklın yeterliliği vurgusunu ifade etmeyi gerekli gördük. Brahmanlar'ın peygamberliğin gerektirdiğini iddia ettiği tutarsızlıklar çerçevesindeki eleştirileri ve bunlara verilen cevaplar hakkında detaylı bilgi için bk. Metin Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007): 47-64; Muzaffer Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 70-72, 214-236; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 164-171; Tümer, "Brahmanizm", 333.

⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzi es-Sekkâ (Beirut: Dârü'l-kitâbi'l-'arabî, 1407/1987), 8: 31-32.

⁹ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 563.

¹⁰ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 19; Rüknuddîn Mahmûd İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik fi usûli'd-dîn*, thk. Faysal Bedîr Avn (Kahire: Dârü'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1431/2010), 351.

¹¹ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 20-21.

¹² Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 45.

¹³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250.

meşgale, heves ve arzularının, ayrıca hayatın zorluklarının peygamberin rehberliğine duyulan ihtiyacı gösterdiğini düşünmektedir.¹⁴ Mâtürîdiyye, Allah'ın peygamber göndermesinin *hikmetin* gereği olduğunu kabul eder. Alemi yaratma fiilinin abes olmaması için bunu gerekli gören Sâbûnî (ö. 580/1184), Mâtürîdiyye'nin Mu'tezile'ye benzememek için peygamber göndermeyi vacip bir fiil olarak adlandırmadığını ifade etmektedir.¹⁵ Bu bağlamda Mâtürîdiyye Allah'ın peygamber göndermesinin hikmetinin gereği olduğunu düşünmekte ve insanların peygambere ihtiyacını vurgulamaktadır.

Eş'ariyye Allah'ın zorunlulukla ilişkilendirilmemesi konusundaki hassasiyetinden dolayı, peygamber göndermenin akıl açısından zorunlu bir fiil olarak değerlendirilemeyeceğini kabul etmektedir. Onlara göre Allah'ın peygamber göndermesi zorunlu ya da imkânsız değil, *mümkündür*.¹⁶ Ancak Eş'ariyye de aklın genel olarak bildiği şeylerin tafsilatını bildirme konusunda insanın peygambere ihtiyacı olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Kelamcıların peygamber gönderilmesinin gerekli bir fiil olduğunu kabul etmeleri, peygamberin akıl yoluyla bilinmeyen bazı bilgileri edinmeyi sağlayacağı düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Ancak akıl yoluyla bilinmeyen bilgilerin kapsamı, mezhepler arasında tartışmalı bir konudur. Bu bilgilerin kapsamına dair değerlendirmeler, kelam mezheplerinin peygambere yüklediği işlevlerin sınırlarını belirlemektedir.

Peygamberlerin öncelikli görevi, akılla tespit edilmesi mümkün görülmeyen ibadetler gibi konuları bildirmek olarak kabul edilmektedir. Bu konuda kelam mezhepleri arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Mu'tezile'ye göre akıl, dinin bildirdiği ibadet gibi hususların *lütuf* olduğunu kendiliğinden kavrayamaz. İnsanların ibadet yapmak amacıyla bazı fiilleri gerçekleştirebileceği kabul edilse bile, bunun neticesinde birlik içerisinde bir ibadet sistemi ortaya çıkmaz. Çünkü akıl nimet verene şükür gerektirse de ibadetin nasıl yapılacağını bilemez. Bu yüzden Mu'tezile'ye göre peygamber gönderilmesi zorunludur ve ibadetin detaylı bilgisine ancak sem' yoluyla erişilebilir.¹⁸ Mâtürîdiyye, dini bilginin ancak peygamberden öğ-

¹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 253.

¹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 443; Ebû Muhammed Nûreddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1433/2012), 178-179.

¹⁶ Ebu Bekir Muhammed İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1987), 174-175; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 195-196.

¹⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, s. 209; İcî, *el-Mevâkıf*, 345.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 26-29.

renilebileceğini kabul etmektedir. Mâtürîdî, insanın organlarının ibadete uygun yaratıldığını ve bu organlarla yapılacak ibadeti bildirecek birine ihtiyaç olduğunu söyler.¹⁹ Neseî (ö. 508/1115) ise aklın nimet verene şükür gerektirdiğini bilmekle birlikte bu şükürün nasıllığını, miktarını ve vaktini bilemeyeceğini, bu nedenle bunları açıklayan sem'î bilginin gerekliliğini ifade eder.²⁰ Eş'ariyye'nin de peygamberin tartışılmaz görevini aklın tek başına bilemeyeceği dini vecibeleri bildirmek olarak tespit ettiği görülmektedir. Bu açıdan peygamber göndermek, öncelikli olarak ahiret saadeti için gereklidir.²¹

Ancak Ehli Sünnet kelimcileri peygamberlere yalnızca dini bilgiyi aktarma görevi nispet etmemektedir. Ehli Sünnet'e göre peygamberlerin dini bilgiyi öğretmek yanında topluma sanat ve tekniğe ilişkin bilgilerde rehberlik etme fonksiyonları da vardır.²² Bununla birlikte kelam mezheplerinin peygamberlere yüklenen bu fonksiyonların kapsamı konusunda farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Mâtürîdiyye toplumun her türlü ihtiyacı için peygamberlerin rehberlik ettiğini düşünürken, Eş'ariyye'nin peygamberlere yüklediği toplumsal görevler nispeten sınırlıdır. Nitekim nübüvvetin gerekliliği konusunun ele alındığı çalışmalarda peygamberlere duyulan insani ve toplumsal ihtiyaç konusunun daha çok Mâtürîdiyye ile ilişkilendirilmesi²³ de Mâtürîdiyye'nin konuya vurgusunun daha yoğun olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mâtürîdiyye²⁴ ve Eş'ariyye²⁵ mezhebi eserlerinde, içerik tam olarak örtüşmemekle birlikte peygamberlerin toplumsal açıdan üstlendiği görevler konusunun çoğunlukla incelendiği görülmektedir.

¹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 252.

²⁰ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 460.

²¹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197; Râzî, *el-Muhassal*, 214; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 697.

²² Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam*, 5. Baskı (Konya: Tekin Kitabevi, 2001), 318-319.

²³ Bk. Kemal Işık, *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı* (Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980), 105-110; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 45-48; Recep Önal, "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 163-164; Temel Yeşilyurt, "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi", Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014, ed. Mahmut Çınar v.dğr. (Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2015): 232-234.

²⁴ Bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 247, 250; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 473; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 177-178; Ebû'l-Meâlî Kemâlüddîn İbn Ebû Şerîf, *Kitâbü'l-müsâmere bi şerhi'l-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 190.

²⁵ Bk. Ebu Bekir Muhammed el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*, thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987), 126-155; Cüveynî, *el-İrşâd*, 303-304; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 209.

Mu'tezile'nin bu konuda çekimser kaldığı ve peygamberlere toplumsal görev yüklemekten kaçındığı söylenebilir. Kâdî Abdülcebbâr nübüvveti gerektiren şeyin Allah'ın adalet, lütuf, fayda ve hikmeti olduğunu kabul etmektedir.²⁶ Ancak o, ne *Muğnî*'nin nübüvvet ve mucize ile ilgili olan on beşinci cildinde²⁷ ne de *Şerhu'l-usûli'l-hamse*'de²⁸ nübüvvet konusunu bu bağlamda ele almakta, peygamberlere bu görevleri yüklemektedir. Mu'tezile'nin nübüvvet ihtiyacı duyulması konusundaki yaklaşımını ele alan çalışmalar da, gündelik hayatın gerekliliklerine ilişkin bir vurgu yapıldığını ifade etmemektedir.²⁹ Konunun bu boyutuna değinen Mu'tezile mezhebi kelimcileri ise, peygamberlerin toplumlarına hayatta kalmaları için gerekli bilgileri öğretmek gibi bir fonksiyonu olmadığını, bu bilgileri insanın tecrübe yoluyla öğrenebileceğini iddia etmektedir.³⁰

İlerleyen sayfalarda, peygamberlere birçok toplumsal görev nispet eden Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin peygamberlere yüklediği bu görevler ortaya konulacaktır. Bu mezheplerin yaklaşımlarına ilişkin değerlendirmeleri bağlamında Mu'tezile'nin eleştirilerine de yer verilecektir.

1. PEYGAMBERLERİN İNSANI VE TOPLUMU HAYATTA TUTMA İŞLEVİ

Mâtürîdiyye mezhebine mensup kelim alimleri ile bazı Eş'ariyye uleması, peygamberlerin insanların yaşamlarını sürdürebilmeleri için bilmek zorunda olduğu hususları onlara öğretme görevini ifa ettiklerini kabul eder. Hayatın devamı için zorunlu görülen bu bilgilerin kapsamı iki mezhep tarafından aynı şekilde değerlendirilmemiştir. Mâtürîdiyye'nin yaşama ilişkin her türlü ihtiyacı peygamberlerin öğretimine bağlamasına karşın Eş'ariyye, bu bilgi aktarımının kapsamını daha sınırlı tutmuştur. Hayatın devamı için zorunlu görülen bilgilerin üç ana mesele halinde ele alındığı söylenebilir. İnsanın yaşamı için bilinmesi gereken ilk şey, gıda ve zehri ayırt etmeye yarayacak bilgi olarak düşünülmüştür. Peygamberlerin bu bilgileri öğrettiğini kabul eden mütekellimler arasında iki mezhebin mensupları da vardır. İnsanların topluluk halinde yaşamasının kaçınılmaz gereksinimlerinden bir diğeri iletişimdir. Bu açıdan bazı kelimcilerin peygamberlere dilin öğretilmesi işlevini de yüklediği görülmektedir. Tarım

²⁶ Adile Tahirova, "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği", *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 4 (Eylül 2005): 122-125.

²⁷ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15: 19-26, 109-147.

²⁸ Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 563-575.

²⁹ Bk. Özdemir, "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası", 47-64.

³⁰ İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 354.

yapma, barınma ve giyinme gibi çeşitli ihtiyaçları gideren meslekleri öğretmeyi ise, yalnızca Mâtürîdiyye'nin peygamberlerin fonksiyonları arasında saydığı görülmektedir.

Mu'tezile ise peygamberlerin toplumsal bir işlevi olduğu yaklaşımını benimsememektedir. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye'nin peygamberler vasıtasıyla öğrenildiğini iddia ettiği bu bilgiler, Mu'tezile mezhebi eserlerinde tecrübe ile elde edilmiş bilgiler olarak tasvir edilmektedir. Örneğin Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) gıda, ilaç ve zehirlerin, ticaret yapmanın ve tarımın tecrübe ile bu tecrübenin aktarıldığı bilgiye dayandığını ifade eder.³¹ Mu'tezilî İbnü'l-Melâhimî (ö. 536/1141) ise, nübüvvetle ilgisi olmayan hayvanların da yaşamını sürdürmesinden ve doktorların ilaçları tecrübe ile öğrendikleri beyanından hareketle, peygamberlerin bu tür görevleri gerçekleştirmeleri için gönderilmelerinin zorunlu olduğunun söylenemeyeceğini savunmaktadır. Bununla birlikte o, Allah'ın bu tür bilgilerin bir kısmını Hz. Adem, Hz. Davud ve Hz. İsa'ya vermiş, onların da bunu topluma öğretmiş olabileceğini söylemektedir.³² İbnü'l-Melâhimî'nin bu yaklaşımı, bu peygamberler hakkındaki ayetlerden dolayı ihtiyatlı bir tavır takınması ile ilgili olmalıdır. Ancak onun bu bilgileri öğretmeyi peygamber göndermenin zorunlu olmasının nedenleri arasında saymak istemediği açıktır. Nitekim o, bu bilgilerin bir kısmının peygamberlerden öğrenilmiş olması halinde bile, insanın bilgisini geliştirerek yeni bilgiler edindiğini ve bu hususta peygamberlere ihtiyacı olmadığını belirtme ihtiyacı hissetmiştir.

1.1. Gıda, İlaç ve Zehirleri Öğretme

Beslenme ihtiyacı, insanın varlığını sürdürmesi için öncelikli ihtiyaçlardan biridir. Tabiatта yalnız olan bir insanın birçok tehlike ile karşı karşıya kalacağı açıktır. Ancak onun bu tehlikelerden kurtulmak için kullanabileceği içgüdüleri vardır. İçgüdüler yoluyla mücadele edilebilen sorunların aksine beslenme ihtiyacı, yalnızca içgüdülerle çözülebilen bir ihtiyaç değildir.

Kelamcılar insanın beslenmesini ve hastalıklarını tedavi etmesini sağlayan gıda ve ilaçlar ile, yenildiğinde ölüme neden olan zehirlerin salt akıl kullanılarak bilinemeyeceğini ifade etmiştir. Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye, Brahmanlar'ın aklın insanın yaşamını sürdürmesi için yeterli olduğu iddiasına, gıda, ilaç ve zehrin akla yerleştirilmiş bir beceri vasıtasıyla bilineme-

³¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15: 46.

³² İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâik*, 354.

mesi³³ eleştirisini yöneltirler. Gazzâlî (ö. 505/1111), aklın ilaçların özelliklerini tek başına kavrayamayacağını, bu bilgiye ulaştığında bilgiyi anlayacağını ve öğretime dayalı bu bilgiden faydalanacağını kabul etmektedir.³⁴ Mâtürîdiyye ise bu bilgilerin yalnızca akıl yoluyla bilinmemesini, akıl ile doğal olarak bilinen zorunlu ya da imkânsız bilgi türünde olmayıp mümkün bilgi kategorisinde olması ile ilişkilendirmektedir.³⁵

Kelamcıların aklın insanın varlığını sürdürmesi için tek başına yeterli olmadığı iddiasını kanıtlamaya yönelik bu eleştirisi, gıda ve zehri ayırt etme becerisinin tecrübe ile uzun zamanda öğrenilmiş olabileceği ihtimalini değerlendirmeyi gerektirmektedir. Kelamcılar bu bilgilerin tecrübe ile öğrenilmiş olması ihtimalini, taşıdığı problemler nedeniyle dışlama eğilimi göstermektedirler. Mâtürîdiyye mütekellimleri ile mütekaddimûn dönemi Eş'ariyye kelamcılarını insan varoluşunun ilk dönemlerini, mütahhirûn dönemi Eş'ariyye kelamcılarını ise insanların nispeten çoğaldığı dönemleri göz önünde bulundurarak bu probleme ilişkin bir çözümleme yapmıştır.

İnsanlığın ilk çağlarında nüfusun azlığı, bu çağlarda zararlı şeylerin bilinmemesinin insanlığı yok etmeye yol açabileceği endişesine yol açmaktadır. Bu dönem, faydalı ve zararlı şeylerin tecrübe ile ayırt edilmesine fırsat vermeyecek kadar hassas bir dönem olarak düşünülmüştür. Mâtürîdiyye faydalı bitkileri zararlılardan ayırt etmek için tecrübe yolunu kullanmanın ölüm tehlikesi içerdiğini belirtir. Neseî, insanlara varlıklarını devam ettirmelerini sağlayacak yararlı şeylerin bilgisinin verilmemesinin, çok kısa zamanda telef olmalarına yol açacağını ifade eder. Bu tehlike Mâtürîdiyye'nin bu bilgilerin deneme yanılma yolu ile tespitinin aklen kabih olduğunu kabul etmesine yol açmıştır.³⁶ Eş'ariyye'de de benzer bir eğilim görülür. Bâkılânî (ö. 403/1013) ve Cüveynî (ö. 478/1085), gıda ve zehri akıyla ve duyu organlarıyla ayırt edemeyen insanın ilk var olması sırasında dünyada hayatta kalma şansı olmadığını kabul etmektedir. Tecrübenin olmadığı ilk dönemlerde insanların birçok zararlı şeyi yemek zorunda kalmasının hem faydalı hem de zararlı şeyleri ayırt etmeden yemeyi gerektirmesi nedeniyle insanların telef olmasına neden olacağı düşünülmüştür. Bu nedenle bu tür bilgilerin uzun tecrübe neticesinde elde edilmesi makul bulunmamıştır.³⁷ Bunun yanında kelamcılarının sorununun tecrübe ile çözülebilir bir problem olmadığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Bâkılânî, bazı

³³ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250; Cüveynî, *el-İrşâd*, 304; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 454-455.

³⁴ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197-198.

³⁵ Sâbûnî, *el-Kifâye*, 180.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 454-455.

³⁷ Bâkılânî, *et-Temhîd*, 149-150; Cüveynî, *el-İrşâd*, 304.

zehirlerin etkisinin geç ortaya çıkmasını gündeme getirmekte ve bu durumun etkinin kaynağını tespiti imkânsızlaştırması nedeniyle gıda ve zehrin deneme yoluyla tespit edildiği iddiasını çürüteceğini kabul etmektedir.³⁸ Aynı endişeyi ifade eden Nesefî, kimi zehrin zararının yedikten bir hafta sonra, kiminin bir ay, kiminin de bir sene sonra ortaya çıkması nedeniyle zehirli maddeleri deneme yoluyla tespit etmenin imkânsız olduğunu iddia etmiştir. Bu durumun bir kobay kullanılarak yenilen şeyin zehir olup olmadığını tespit etmeyi de engellediği kabul edilir. Çünkü insanın çok uzun olabileceği kabul edilen bu süre boyunca bir şey yemeden beklemesi mümkün değildir.³⁹ Bu yaklaşım biçimlerinin insanlığın ilk varoluşunu göz önünde bulundurduğu açıktır.

Müteahhirûn dönemi Eş'ariyye kelamcıları ise, bu bilginin tecrübe yoluyla öğrenilebileceğini kabul etmektedir. Onların vurguladığı sorun, bu tecrübenin toplumsal maliyetidir. Âmidî (ö. 631/1233), doktorun yardımı olmadan ilaçların fayda ve zararının tespit edilebileceğini ancak bunun insana zararlı bir tecrübe sürecini gerektirdiğini ifade eder. Ona göre, zarar çekmek kabul edildiğinde ilaçların fayda ve zararı tespit edilebilir.⁴⁰ Âmidî'nin ilaç örneğini neredeyse aynı şekilde kullanan Îcî (ö. 756/1355) ve Cürcânî (ö. 816/1413) de bu tecrübenin toplumsal maliyetini vurgulamaktadır. Sürecin içerebileceği zorluk ve uzunluğun toplumun ihtiyacı olan iş kollarının işlevini yitirmesine ve geçim için gerekli işlerle uğraşamamaya yol açacağını ifade eden bu isimler, buna ek olarak bu çaba esnasında ilaçlardan faydalanılamayacağını ve girişimin tamamlanamadan toplumları helak edeceğini söylemektedir.⁴¹ Bu değerlendirmenin, diğer yaklaşımdan farklı olarak toplumun belli bir seviyeye ulaştığı bir dönemi esas kabul ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim gıdadan bahsedilmeksizin yalnızca ilaçların faydasından bahsedilmesi, yaklaşımın insanın ilk varoluşunda hayatta kalma çabasını ele almadığını göstermektedir.

İnsanların gıda ve zehri ayırt edememesini insanlığın ilk dönemleri bağlamında değerlendiren yaklaşımların, peygambere bu bilgileri öğretme işlevini yüklediği görülmektedir. Bu açıdan Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye'nin erken döneminden zikredilen isimler, bu bilgilerin peygamberler vasıtasıyla öğretilmiş olması gerektiği yaklaşımını benimsemiştir.

Mâtürîdiyye, peygambere duyulan bu ihtiyacı Allah'ın hikmetli fiil

³⁸ Bâkullânî, et-*Temhîd*, 152-153.

³⁹ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 454-455.

⁴⁰ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 697.

⁴¹ Îcî, *el-Mevâkıf*, 345; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 427.

yapması ile ilişkilendirir. Allah insana bu varlıkları akılla ayırt etme imkânı vermemiş, buna karşın yaşamaya devam etme (*bekâ*) arzusu vermiştir. Yaşamak isteyen insan açlık hissedecek ve açlığını gidermeye çalışacaktır. Bu durum, insanın ölümüne yol açma ihtimali nedeniyle, Allah'ın böyle yapması halinde fiilinin *kabih* bir fiil olacağı değerlendirilmesine neden olmuştur. Fiilin kabih olmasına yol açan durum, dünyaya imtihan için gönderilen insanın bu amaç gerçekleşmeden yok olması ihtimalini içermesi açısından *abes* olmasıdır. Allah'ın fiillerinin hikmet içerdiğini kabul eden Mâtürîdiyye, onun fiillerinin hikmetsiz ve abes olarak nitelenmesi ihtimaline yol açan bu sorunun, peygamber göndermekle aşıldığı kanaatindedir. Bu bağlamda Mâtürîdiyye, peygamber göndermenin hikmetin gereği olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Nesefî, bu bilgileri öğretecek birine ihtiyacın doktorlar tarafından da kabul edildiği iddiasıyla yaklaşımını güçlendirmek ister. O, tabiplerin de bilgilerinin kaynağını açıklayamadığını, peygamberlik müessesesini reddeden bu kişilerin bile bu ilmin habere dayalı olduğunu kabul ettiğini aktarır. Doktorların Hipokrat'ı (M.Ö. 460 [?]-375 [?]) bilgilerinin kaynağı kabul ettiğini, onun kaynağının ise ruhu göğe yükselerek bu bilgileri edinen Galen (ö. 200 [?]) olduğunu söylediğini iddia eder.⁴³ Doktorların da tababet ilminin kaynağını insana bağlayamadıkları iddiası, Nesefî'nin insanın bilgi edinme imkânları ile bilinemez olduğunu kabul ettiği bilgilerin, herkes tarafından böylesi bir kaynağa dayandırıldığı iddiasını güçlendirmeye yönelik bir çabasıdır. Ancak Nesefî'nin Hipokrat'ın kaynağı olarak ondan uzun süre sonra yaşamış olan Galen'i zikretmesi, tıp ve tarih bilgisi hakkında şüphelere sebep olmaktadır.

Bu bilgilerin Allah tarafından bildirilmesi gerektiğini kabul eden Eş'ariyye kelamcıları ise, teorik hususlara değinmeksizin bunun bir ihtiyaç olduğunu vurgular. Eş'ariyye'de bahsi geçen iki isim gıda ve zehrin ayırt edilebilmesini peygamberin gerekliliği ile ilişkilendirmiştir. Bâkîllânî, bu bilgilerin ancak Allah'ın bildirmesi yoluyla öğrenilebileceğini kabul ederken,⁴⁴ Cüveynî insanların zehirleri yeme yoluyla faydalı gıdalardan ayırt etmesine ihtiyaç duymasının önlenmesi için, bir peygamber aracılığıyla bildirilmiş olması gerektiğini savunur.⁴⁵

Eş'ariyye'nin müteahhir döneminde de peygambere ihtiyaç konusu,

⁴² Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250; Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 454-455; Sâbûnî, *el-Kifâye*, 178; İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 192-193.

⁴³ Nesefî, *Tabsîratü'l-edille*, 1: 473.

⁴⁴ Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 153.

⁴⁵ Cüveynî, *el-İrşâd*, 304.

mezhep mensubu bazı ulema tarafından ilaç örneği kullanılarak açıklanmıştır. Ancak yaklaşımda bir değişiklik söz konusudur. Eş'ariyye artık ilaç örneğini peygambere bu bilgileri vermesi konusunda duyulan ihtiyacı açıklamak için kullanmamaktadır. Yaklaşımın ilk örneği, erken dönemde Cüveynî'de görülür. O, peygamberi doktora benzeterek, ilaçlar hakkında bilgisi olmayan hastanın bu konuda bilgili olan doktordan bilgiyi edinmesi gibi, peygamberin bildirdiği hususlarda bilgisi olmayan toplumun bu bilgiyi peygamberden edindiğini söyler.⁴⁶ Cüveynî'nin ilaç örneği ile şekillenen, yukarıda bahsedilenle birlikte iki tavır içeren ve peygamberin gerekliliğini ortaya koyan bu savunusu, kendisinden sonra bu tavırlardan ikincisinin tercihi ile teke düşmüştür.

Âmidî, Îcî ve Cürcânî, ilaç örneğini kullanarak peygamberi doktorla karşılaştırmaktadır. Onlar, ilaç bilgisini peygamberin getirdiği bilgilere benzeterek örnek olarak kullanmakla birlikte, peygamberlerin bu tür bilgileri insanlara öğrettiğini iddia etmezler. Doktorun ilaçlar hakkındaki bilgisini, çeşitli zararlara yol açsa da tecrübe ile elde edilebilir bilgiler olarak değerlendiren bu kelamcılar, peygamberin getirdiği dünya ve ahiret saadetine ilişkin bilgilerin, ilaç örneğinin aksine tecrübe gibi alternatif bir bilgi aracıyla bilinmemesini vurgulamaktadırlar. Bu açıdan ilaçlar konusunun peygamberin öğrettiği bir bilgi olarak değil, tecrübe ile bilinmesi mümkün olan böylesi hususlarda bile bilgili bir doktora ihtiyacın yadsınamaması açısından bir örnek olarak değerlendirildiği görülmektedir. Bu yaklaşımda, aklın bilmesi mümkün olmayan konularda bilgili birine duyulan ihtiyaç, ilaçları bilmek için hissedilenden daha büyük bir ihtiyaç olarak tasvir edilir. Peygamber göndermek ise, bu bilgileri öğretme fonksiyonu açısından değil ahiret saadeti açısından gerekli görülmüştür.⁴⁷ Bu tavrın, konunun başında ifade edilen Mu'tezilî Ebû Ali'nin yaklaşımı ile de örtüştüğü görülmektedir. Ancak tavrın kaynağının Ebû Ali olduğunu kabul etmek için bir gerekçe bulunmamaktadır.

Bütün olarak bakıldığında Mâtürîdiyye'nin genel yaklaşımının Eş'ariyye'nin erken dönemdeki yaklaşımı ile oldukça benzer olduğu söylenebilir. Her iki grup da peygambere gıda, ilaç ve zehri insanlara öğretme işlevi yüklemektedir. Mâtürîdiyye'nin bu bilgileri bildirecek bir peygamber göndermenin hikmetin gereği olduğu düşüncesi teorisinin ayırt edici yönüdür. Müteahhir dönem Eş'ariyyesi'nde ise, konu pek ele alınmamış,

⁴⁶ Cüveynî, *el-İrşâd*, 304.

⁴⁷ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 697; Îcî, *el-Mevâkıf*, 345; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 427.

ele alanlar da konuyu peygamberin bu bilgileri öğretme işlevi bağlamında değerlendirmemiştir.

1.2. Dili Öğretme

Mâtürîdiyye dilleri peygamberlerin öğrettiği düşüncesini benimsemiştir. Mâtürîdî'ye göre insanların yaşamları ve ahirete dair bilgiyi anlamaları için zaruri olan dil ile nesnelere isimleri peygamberler tarafından öğretilmiştir.⁴⁸ Nesefî de çeşitli dillerin türeyebilmesi ve insanların bu dillerle anlaşabilmesi için en başta bir dilin Allah'ın bildirmesiyle var olmuş olması gerektiğini düşünür.⁴⁹ Bu çerçevede Mâtürîdiyye'de peygamberin bu bilgiyi Allah'tan aldığı ve dili insanlara öğrettiğinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır. Pezdevî (ö. 493/1100) ise Ehli Sünnet'in dillerin tevkîfî olduğunu kabul ettiğini ifade eder ancak dilin öğretiminin peygamberlerle ilişkisini kurmaz.⁵⁰

Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) diller konusunu, iletişimin başlamasının bir dili gerektirmesi ve insanların bu dili benimsemesinin peygamberin otoritesi ile mümkün olabileceği ile açıklaması,⁵¹ ortak kabulün peygamberin otoritesi vasıtasıyla gerçekleşebileceği düşüncesini ifade etmesi bağlamında konunun önemli bir boyutunu açıklığa kavuşturmuştur. Bu çerçevede peygamberin dili bildirmek yanında otoritesi ile toplumun bütün üyeleri tarafından benimsenmesini sağlama görevini de üstlendiğinin düşünüldüğü anlaşılmaktadır.

Eş'ariyye mezhebi kelam eserlerinde Brahmanlar'ın yaklaşımlarının değerlendirilmesi esnasında peygamberlere dili öğretme fonksiyonu yüklenmemektedir. Ancak Râzî, "Adem'e bütün isimleri öğretti" (el-Bakara, 2/31) ayetini tefsir ederken Eş'arî, Cübbâî ve Ka'bî'nin (ö. 319/931) dillerin tamamının Allah'ın belli manalar için belli lafızları belirlemesi ve insanda buna dair zorunlu bilgiyi yaratması anlamında *tevkîfî* olduğunu kabul ettiklerini aktarır. Kendisi ise tevkîfîliğin mümkün olduğu ama manalar için lafızları belirleyen insan olduğunun da kabul edilebileceği kanaatinde.⁵² Ancak Râzî'nin açıklamalarında da dilleri öğretme fonksiyonu peygambere açık bir şekilde nispet edilmemektedir.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 251.

⁴⁹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 474.

⁵⁰ Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003), 226.

⁵¹ Ebü Nasr el-Mutahhar el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 1: 112.

⁵² Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 2: 191.

Mu'tezile'ye mensup bazı kalamcılar dillerin tevkîfî olduğunu kabul etse de mezhebin genel olarak peygambere böyle bir görev atfetme konusunda isteksiz olduğu söylenebilir. Kâdî Abdülcebbâr, yukarıda zikredilen ayetin tefsirinde Allah'ın Hz. Adem'e isim verilen her şeyin ismini bildirdiğini ve bunun ona verilmiş bir mucize olduğunu söylemiştir. O, ayette Allah'ın meleklerle "bunların isimlerini bana söyleyin" (el-Bakara, 2/31) demesinin melekleri güç yetiremeyecekleri şeye yükümlü kılması anlamına gelip gelmediğini tartışmakta ancak dil olgusunun peygamber kaynaklı olması gibi bir hususa değinmemektedir.⁵³ O, dillerin tevkîfî olmadığını, uzlaşım (*muvâdaa*) ile ortaya konulduğunu ve peygamberliğin delili olarak kullanılamayacağını kabul etmektedir. Ebû Hâşim de dilin tevkîfî olabileceği iddiasını reddeder. Ebû Hâşim'e göre ancak var olan bir dilden uzlaşım yolu ile yeni bir dil türeyebilir. Ona göre Hz. Adem'e öğretilen isimler, meleklerin dillerinin uzlaşım ile ona öğretilmesi yoluyla gerçekleşmiştir. Kâdî Abdülcebbâr Ebû Hâşim'in, dillerin uzlaşım ile ortaya çıkmasını açıklama biçimini şöyle aktarır: Ebû Hâşim'e göre insan, ses çıkarabildiğini doğal olarak bilmektedir. İlk aşamada işaretlerle anlaşılan insanın, iletişim için en uygun aracı olarak sesini kullanması ve anlamlar üzerine uzlaşması mümkündür. Ebû Hâşim bu durumu bebeklerin önce işaretle anlaşması, zamanla ebeveyninin dillerini işaretlerin tekrarı yoluyla öğrenmesine benzetir. Bu nedenle dillerin ancak peygamberler aracılığıyla öğrenilmiş olabileceği iddiası doğru değildir.⁵⁴

Ebû Ali ise peygamber gelmeden önce Allah'ın bildirmesi ile öğretilmiş (tevkîfî) dilin var olmasının gerekli olduğunu kabul etmektedir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre o, dilin peygamberlikten önce var olması gerektiğini iddia etmiş, dile duyulan ihtiyacın peygamber gönderilmesini gerektirdiği yaklaşımını ise benimsememiştir.⁵⁵ Bu bağlamda Mu'tezile'nin genel yaklaşımının dillerin uzlaşım yoluyla ortaya çıktığı kabulü olduğu söylenebilir. Açıktır ki böyle bir dilin peygamber tarafından öğretilmesi gibi bir gereklilik yoktur.

1.3. Tarım ve Meslekleri Öğretme

Mu'tezile ve Eş'ariyye mezhebi kalam eserlerinde tarım ve mesleklerin peygamberler tarafından öğretildiğine ilişkin bir yaklaşıma rastlanmamaktadır. Mâtürîdiyye eserlerinde ise konu kısa da olsa ele alınır. İmam

⁵³ Ebu'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin* (Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-hadîse, ts.), 21-22.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15: 106-107.

⁵⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15: 105.

Mâtürîdî, peygamberlerin öğrettiği iddiasıyla çeşitli mesleki beceriler bağlamında birçok hususa kısa kısa değinir.⁵⁶ Neseî de Mâtürîdî'nin ilgili ifadelerini daha anlaşılır bir dille tekrar etmektedir.⁵⁷

Mâtürîdî'ye göre ziraatçılık yoluyla yetiştirilebilecek bitkiler ve yetiştirme yöntemi konularının salt akılla bilinmesi mümkün değildir. Bu bilgiler elde edildikten sonra da üretilen bitkilerin gıda olarak tüketilebilmesi için tabii tutulması gereken pişirme gibi işlemleri bilen birine ihtiyaç vardır.⁵⁸ Bundan dolayı peygamberin toplumsal işlevlerinden biri insanlara bu becerileri kazandırmak olarak kabul edilmektedir. Mâtürîdiyye'ye göre, insanların sıcak ve soğuktan korunmaları için örtünmelerini ve barınmalarını sağlayanlar da peygamberlerdir. Dolayısıyla, dokumacılık ile dokumacılığın temeli olan ip eğirme ve hallaçlık becerileri, ayrıca en azından temel düzeyde bina inşa etme becerileri peygamberlerin öğrettiği beceriler olarak kabul edilmektedir. Mâtürîdiyye alimleri, insanların faydalanması için yaratılmış olup olmadığı ve faydalanılacak bir hayvansa hangi işe yarayacağı açık olmayan çeşitli serkeş hayvanların ehlileştirilmesinin de peygamberler vasıtasıyla mümkün olduğunu düşünür.

Peygamberlere yüklenen diğer bir toplumsal görev de ticaretin öğretilmesidir. Mâtürîdiyye'ye göre ticaret yapılması, insanların hem dünya hem de din işleri için zorunludur. İnsanların ihtiyaçları çeşitli beldelerin üretimleri vasıtasıyla karşılanabilir. Ancak bu ihtiyaçların hangi beldelerden temin edileceği, oralara nasıl ulaşılacağı gibi hususlarda ne aklın ne de -Neseî'ye göre- hislerin bilgi sahibi olmadığı açıktır. Bu durumda ticaret ile yol bulma ve diğer beldelere ulaşma da peygamberler tarafından öğretilmiştir. Onlara göre üreme yöntemleri ve çocuk eğitimi ile ilgili hususlar da dahil olmak üzere yukarıdaki fiillerin temel ilkeleri akli çıkarımlarla elde edilmemiş, bilakis peygamberler tarafından öğretilmiştir.⁵⁹ Bu çerçevede Mâtürîdiyye'nin peygamberleri toplumun dini ve dünyevi her türlü ihtiyacını karşılayacak kişiler olarak gördüğü ve başka bir bilgi kaynağına

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250-251.

⁵⁷ Neseî, *Tabîratü'l-edille*, 1: 474.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250. Metnin muğlak bir noktasından bahsetmek gerekmektedir. Mâtürîdî'nin zirai bitkilerin yetiştirilmesi ihtiyacını değil de bu bitkileri yetiştirdikten sonra tüketilmeye uygun hale getirilmesi ihtiyacını peygamberle ilişkilendirmesi ilginç bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda insanlar –yeme imkânına sahip olmamalarına rağmen- bitkileri yetiştirmeyi öğrenmişler, bu aşamadan sonra –ki metinde geçen بعد التمام والعلم مجهره ifadesi bu yorumu son derece mümkün kılmaktadır- bitkilerin tüketilebilmesi için bir peygambere ihtiyaç duymuşlardır. Burada Mâtürîdî, insanların yiyebileceklerinden emin olmadıkları bitkileri ürettiğini iddia etmek gibi tuhaf bir pozisyonadadır.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 250-251; Neseî, *Tabîratü'l-edille*, 1: 474.

ihtiyaç duymaksızın salt akıl yoluyla bilinemeyen her türlü beceriyi öğretmeyi peygamberlerin bir görevi ve toplumsal işlevi olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Peygamberlere nispet edilen bu görevlerin, çeşitli ayetlerde peygamberlere atfedilen beceriler ile ilgili olduğu düşünülebilir. Râzî, faydalı mesleklerin peygamberler vasıtasıyla öğretildiğini savunanlardan bahseder. Bu düşünceye delil olarak Hz. Davud hakkındaki “ona, sizi savaşta korumak için zırh yapma sanatını öğrettik” (el-Enbiyâ, 21/80) ayeti ile Hz. Nuh hakkındaki “nezaretimiz altında, sana bildirdiğimiz gibi gemiyi yap” (Hûd, 11/37) ayetinin kullanıldığını aktaran Râzî, yün eğirme, dikiş, bina yapma gibi becerilere ihtiyacın, zırha olan ihtiyaçtan fazla olduğunun kabul edildiğini de ifade eder. Bahsedilen hususlarda tecrübe ile bilgi kazanılması –muhtemelen insanların üşümekten ve vahşi hayvanlardan korunamamaktan telef olması ihtimali sebebiyle- büyük tehlikeler içerdiği için, bu düşünceyi savunanlar bu bilgileri öğretecek nebiler gönderilmesini zorunlu görmüştür.⁶⁰

Nitekim Mâtürîdiyye kelimelerinin ilgili yerlerinde bu ayetlerin delil olarak zikredilmemesine karşın, İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta ilgili ayetleri mezhebin genel kanaatlerine uygun biçimde tefsir ettiği görülmektedir. Mâtürîdî zırh yapımıyla ilgili ayetin tefsirinde Hz. Davud'a bu tür bir giysiyi ilk yapan olduğu yönünde bir özellik atfetmez. Ancak, bu ayetin hemen ardından demiri yumuşatma ile ilgili ayeti zikreder ve yumuşatmanın anlamının, demiri yumuşatacak sebebin öğretilmesi olduğunu söyler. Böylelikle ona göre Hz. Davud hem demiri istediği gibi işlemiş hem de insanlara demir işlemeyi öğreten ilk kişi olmuştur.⁶¹ Hz. Nuh ile ilgili ayette geçen “nezaretimiz altında” ifadesini tevil eden Mâtürîdî bunun, Allah'ın gemi yapmayı ve marangozluğu bildirmekle onu desteklemesi olarak anlaşılabilirliğini söyler. Ona göre Allah'ın öğretmesi dışında bir yolla Hz. Nuh'un bu işleri bilmesi mümkün değildir.⁶²

Aktarılan bilgiler çerçevesinde Mâtürîdiyye'nin peygamberlere ihtiyacı kanıtlamak için insanın tecrübi bilgisini dışladığını söylemek mümkün görünmektedir. Nesefî'nin gök cisimleri konusunda sahip olunan bilgiye ilişkin değerlendirmesi bu yaklaşımın uç örneklerinden bir diğeri olarak kabul edilebilir. Nesefî gök cisimleri, feleklerin şekli, yıldızların tabiatı ve hareketleri ile birbirleriyle ilişki biçimleri konusundaki bilgile-

⁶⁰ Râzî, *el-Muhassal*, 215.

⁶¹ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf el-Heymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004), 3: 340.

⁶² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, 2: 526.

rin ancak Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceğini kabul etmektedir. Onun bu düşüncesinin nedeni, insanın duyuları ve aklının bu bilgilere erişme imkânına sahip olmadığını kabul etmesidir. Bu sebeple o, zeki ve sağlam duyu organına sahip hiç kimsenin, sadece bu imkânlarıyla bu bilgileri elde edemediğini iddia eder. Neseî'ye göre bu ilimlerle uğraşanlar da bu bilgilerin insani çaba ile elde edilmediğini kabul etmiş, ruhu semaya yükselen, göklerin melekûtunu dolaşan ve bu bilgileri müşahede yoluyla edinen Hermes'ten geldiğini söylemek zorunda kalmıştır. Neseî, Hz. İdris'in adının batı (mağrib) taraflarında Hermes olarak bilindiğini ve tarihçilerin de ilmi nücûmun Hz. İdris'e indirildiğini kabul ettiğini aktarır. Ona göre bu durum, bu bilgilerin vahiy yoluyla Allah'tan gönderildiğinin en açık kanıtıdır.⁶³ Ancak Neseî'nin yaşadığı dönemde İslam dünyasında gök cisimlerinin hareketleri konusunda astronomik gözlem kayıtları tutulduğu, ayrıca daha önce başka medeniyetlerde tutulan gözlem kayıtlarına ilişkin bilgiye de sahip olduğu bilinmektedir. İslam dünyasında zîc olarak adlandırılan bu kayıtların benzerlerini Hintler ve Yunanlar da tutmuşlardır.⁶⁴ Bu nedenle Neseî'nin bu konudaki yorumları savunulabilir değildir.

2. PEYGAMBERLERİN TOPLUMSAL DÜZENİ SAĞLAMA İŞLEVİ

Peygamberlerin bu başlıkta ele alacağımız fonksiyonu, toplumsal düzen ve adaleti sağlamalarıdır. Toplumsal düzenin dinin emir ve nehiyleriyle sağlanması, tebliğ fonksiyonunun içerisinde değerlendirilmesi gerektiği izlenimini uyandırabilir. Ancak, tebliğ edilen kuralların peygamber tarafından uygulanması ve toplumsal çatışmaların adalet çerçevesinde çözümlenmesi yoluyla sağlandığı kabul edilen toplumsal düzen, uygulama ile ilgili olması bağlamında tebliğden ayrılır.

Peygamberin toplumsal düzeni sağlaması, toplumda ortaya çıkan problemlerin kaynağı açısından üç şekilde değerlendirilmiştir. Mâtürîdiyye mezhebinde Mâtürîdî toplumsal sorunların herkesin kendisini haklı görmesinden kaynaklandığını kabul etmekte, Neseî sorunu insanın varlığını devam ettirme arzusu bağlamında açıklamaktadır. Eş'ariyye ise toplumsal

⁶³ Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 473-474. Bu iddianın Neseî'ye özgü olmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) *Kitâbü'z-zümürred*'ünde Brahmanlar'a yıldızlar hakkında bilgi sahibi olmak için peygamberlere ihtiyaç olmadığı düşüncesini nispet etmesi, erken dönemlerden itibaren bu iddiayı benimseyenler olduğunu göstermektedir. (Bk. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 164-165.)

⁶⁴ Yavuz Unat, "Zîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 397-398.

sorunların menfaat çatışması kaynaklı olduğunu yaklaşımını benimsemektedir. Bu bağlamda iki mezhepte de peygambere yüklenen fonksiyonun, insanlar arasında ortaya çıkan problemlerin çözümlenmesi ile ilgili olduğunu söylemek mümkündür. Mu'tezile ise peygamberlere böyle bir işlev yüklememektedir. Örneğin Câhız (ö. 255/869), Hz. Peygamber'in peygamberliğini kanıtlayan delillerden bahsettiği risalesinde bu meseleleri ele almakla birlikte toplumsal düzeni öncelikle fıtratla ilişkilendirmektedir. Ona göre insanların bazı konularda farklı şeyleri beğenip istemesi, siyaset gibi bazı konularda ise kimi eğilimleri ortaklaşa benimsemesi, Allah'ın insana dünya maslahatını ve dinin yönelttiği ilkeleri verme amacı ile ilişkilidir.⁶⁵ Bu tavrıyla Câhız, toplumsal düzeni peygamberin getirdiği ve uyguladığı kurallarla değil insan fıtratı ile açıklamaktadır.

2.1. Mâtürîdiyye'nin Yaklaşımı

Mâtürîdiyye'nin, kurucusu Mâtürîdî'den itibaren toplumsal düzen ihtiyacını peygamberlerle ilişkilendirdiği görülmektedir. Mâtürîdî, toplumsal düzen için peygambere olan ihtiyaç konusunu, herkesin kendi kanaatini hakikat ve en isabetli bilgi olarak görmesi nedeniyle ortaya çıkan anlaşmazlıklar bağlamında ele alır. Ona göre insanların bu tavrı, anlaşmazlıkların çözümü için başkasından yardım istemelerine engel olur. Bu durum toplumların ortadan kalkmasına yol açar. Mâtürîdî'ye göre bu problemi akılla çözmek mümkün değildir. Aklın yapabileceği, toplumsal düzeni sağlayacak birine danışmaktır. O, bu kişinin peygamber olduğunu düşünür.⁶⁶ Bu çerçevede Mâtürîdî, insanların anlaşmazlıklarını çözecek vahiyle desteklenmiş bir elçiye ihtiyaç olduğunu kabul etmektedir.

Mâtürîdî sonrasında da toplumun peygambere ihtiyacı vurgulanmakla birlikte yaklaşımın, insandaki varlığını devam ettirme arzusu ile ilişkilendirildiği görülmektedir. İnsanın bu eğiliminin, Allah'ın toplumsal düzeni peygamber vasıtasıyla sağlamasını gerektirdiği düşünülür. Hayatta kalma arzusunun kuralsız bir ortamda, bütün insanların beğendiği ve varlığını devam ettirmesini sağlayacağını düşündüğü şeyi kontrolsüzce elde etme çabasına yol açacağı kabul edilmektedir. Böyle bir durumun insanların birbirine kin duymasına ve birbirinden nefret etmesine yol açacak olması, insanların birbirinin hayatına kastetmesine sebebiyet vererek toplumsal düzeni sarsar. Mâtürîdiyye'nin tavrı, güçlü olanın ayakta kala-

⁶⁵ Ebû Osmân Amr el-Câhız, "Huvecü'n-nübüvve", *Resâilü Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beirut: Dâru'l-cil, 1411/1991), 3: 244-246.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 252.

çağını kabul eden düşüncenin aksine, böyle bir rekabet ortamında insanın varlığını sürdüremeyeceği iddiasına dayanır. Nesefî bu problemin insanlığın yok olmasına neden olabileceği düşündüğü için, Sâbûnî ise toplumsal yok oluş kadar büyük bir sonuç doğurmasa bile bu sorundan ötürü insanların ölmesi ihtimali nedeniyle varsayılan durumun insanı yok olmak için yaratmak anlamına geleceğini ve sefeh olduğunu kabul etmektedir. Peygamber göndermek ise sorunu önleyerek insanın yaratılmasının amacına ulaşmasını, Allah'ın fiilinin abesten tenzihini ve insanlar arasındaki fesadın engellenmesini sağlar.⁶⁷ Bu nedenle peygamber gönderilerek toplumsal düzenin sağlanması gerekli görülmekte, dolayısıyla peygamberlere toplumsal düzeni sağlama işlevi yüklenmektedir.

Ancak Mâtürîdî sonrasında yaklaşımın yalnızca bu çerçevede benimsendiği söylenemez. Nitekim mezhebin sonraki temsilcilerinden İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) ve Kemaleddîn b. Ebu Şerîf'in (ö. 906/1500) Mâtürîdî'nin yaklaşımını savunduğu görülür. Onlar da Mâtürîdî gibi akılların farklı hükümlere varması düşüncesinden hareketle toplumsal düzenin gerçekleştirilmesinin peygamberliğin amaçlarından biri olduğunu ifade etmektedirler.⁶⁸

2.2. Eş'ariyye'nin Yaklaşımı

Eş'ariyye'nin mütekaddimûn dönemi temsilcilerinin ve Gazzâlî'nin, peygamberlerin toplumsal düzeni sağlamaya ilişkin bir fonksiyonundan bahsetmediği görülmektedir. Eş'arî *Lüma*⁶⁹ ve *İbane*'de⁷⁰ nübüvvet konusunu ele almaz. Bu nedenle bu eserlerden konuya ilişkin bilgi edinme imkânımız yoktur. İbn Fûrek (ö. 406/1015) *Mücerred*'de Eş'arî'nin nübüvvet hakkındaki görüşlerini aktarsa da bu bilgiler arasında peygambere duyulan toplumsal ihtiyaç konusu yer almamaktadır.⁷¹ Bâkılânî *Temhîd*'de Brahmanlar'ın iddialarını bir başlık altında detaylı olarak incelemekle birlikte, müteahhir dönemde peygamber gönderilmesinin imkânından bahseden bölümlere benzer içeriğe sahip olan bu bölümde uzunluğuna rağmen peygamberin toplumsal düzeni sağlamasına ilişkin bir iddia ortaya

⁶⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1: 455; Ebü'l-Muîn Meymûn en-Nesefî, *et-Temhîd*, thk. Cîbullah Hasen Ahmed (Kahire: Dâru't-tibâ'atî'l-Muhammediyye, 1406/1986), 230-231; Sâbûnî, *el-Kifâye*, s. 178-179.

⁶⁸ İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, 189-190.

⁶⁹ Bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*, thk. Hamûde Gurâbe (Mısır: Matba'atü Mısır Şeriketü müsâhemeti Mısriyye, 1955).

⁷⁰ Bk. Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-ensâr, 1397/1977).

⁷¹ İbn Fûrek, *Mücerred*, 174-180.

atmaz.⁷² Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Cüveynî ve Gazzâlî de bu hususa ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁷³

Ancak Eş'ariyye'nin konuya yaklaşımında Şehristânî (ö. 548/1153) ile başlayan, Âmidî ve Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) sürdürdüğü bir değişim görülür. Şehristânî, bir toplum halinde yaşayan insanların karşılıklı görev ve sorumluluklarını yerine getirme gerekliliğinin kurallara ve bu kuralları zorunlu kılacak bir kural koyucuya ihtiyacını vurgular. Bu görevi yerine getirenler, Allah'tan aldıkları vahiyle kural koyan peygamberlerdir.⁷⁴ Âmidî, insanların toplum halinde yaşadığını, toplumların da hukuk düzenine ihtiyaç duyduğunu söyler. Ona göre bu sistem, kural koyan bir kişi, toplumda otoritesini tesis etmek için kimsenin yapamadığını yaparak mucize gösteren peygamber tarafından inşa edilmelidir.⁷⁵ Beyzâvî de, insanın toplumsal bir varlık olduğunu ve yaşamını sürdürebilmesi için diğer insanlara ihtiyacı olduğunu vurgular. Ona göre, kişinin ve insanlığın iyiliğini gerçekleştirmek için insanın dost ve düşmanları arasındaki ilişkiyi kural koyucunun (şâri') koyduğu hükümler vasıtasıyla adaletle tesis edecek ve kişiyi koruyacak bir peygambere ihtiyaç vardır.⁷⁶ Bu yaklaşımlarda peygamber toplumsal düzeni mümkün kılan kişi olarak görülmekte, bu düzeni sağlama yöntemi Allah tarafından indirilmiş kurallar bütünü olmakta, dolayısıyla peygamberin görevi otoritesini kullanarak bu kuralları uygulama yoluyla toplumsal düzeni sağlamak olarak belirlenmektedir.

Peygamberlerin böyle bir fonksiyonu olduğunu kabul eden Eş'ariyye kelamcılarının karşın, bu kabulün mezhepte hakim düşünce haline geldiği söylenemez. Râzî'nin yaşadığı dönem, mezhepte yaklaşımı benimseyen kelamcılarının yaşadığı hicrî VI-VIII. yy. arası zaman dilimine denk gelir. Ancak o, *Mebâhis*'te peygamberin toplumsal düzeni sağlama fonksiyonunu benimseyerek ifade etse⁷⁷ de *Metâlib*'de ve *Erba'în*'de peygamberlerin böyle bir işlevinden bahsetmez.⁷⁸ Mezhebin önemli temsilcilerinden Îcî, Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî'nin de peygambere böyle bir görev yüklememesi,⁷⁹ yaklaşımın mezhepte genel kabul görmediğini göstermek-

⁷² Bâkılânî, *et-Temhîd*, 126-155.

⁷³ Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 154-156; Cüveynî, *el-İrşâd*, 303-307; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 197-198.

⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 419-420.

⁷⁵ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 2: 673-674.

⁷⁶ Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 209.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât* (Haydarabad: Matbaatü meclisi dâireti'l-mârifî'n-nizâmiyye, 1343), 523-524.

⁷⁸ Râzî, *Metâlib*, 8: 29-33, 103-108; Râzî, *el-Erba'în*, 2: 108-114.

⁷⁹ Îcî, *el-Mevâkıf*, 344-345; Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (Beirut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001), 3: 281-286; Cürcânî, *Mevâkıf Şerhi*, 425-427.

tedir. Bu durum, delilin benimsenen formunun İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) yaklaşımına fazlasıyla benzemesinden kaynaklanmıştır. Râzî'nin felsefeye ilgili eseri *Mebâhis*'te yaklaşımı benimsemesi ancak kelama ilişkin eserlerinde benimsememesi bu bağlamda açıklanabilir.

Teftâzânî peygamberin gerekliliğini kanıtlamak için kullanılan, tabiatı gereği topluluklar halinde yaşayan (medenî bi't-tab') insanın toplumsal düzenini sağlama delilinin filozofların delili olduğunu belirtir ve yaklaşımı İbn Sînâ'ya nispet eder.⁸⁰ İbn Sînâ, delilin kelamcılarının kullandığı ile örtüşen bir versiyonunu hem *Şifâ külliyyatının İlahiyât* kitabında hem de *Necât*'ta oraya koymaktadır. O, insanın diğer canlılardan farklı olarak yalnızca kendi çalışmasıyla ihtiyaçlarını düzgün bir şekilde karşılayamadığını ifade eder. Bu açıdan insan medeni bir varlıktır ve toplum halinde yaşamaya ihtiyaç duymaktadır. Böylelikle gıda, giyim-kuşam ve barınak gibi, insanın tek başına yapamayacağı çok çeşitli zanaatlarla ilişkili ihtiyaçları iş bölümü sayesinde giderilir. Şu hâlde, insanların var olması ve varlıklarını sürdürebilmesi ortaklaşa çalışmaya, bu da ilişkileri düzenleyecek adil bir sisteme bağlıdır. Bu yapı, sistemi ve adaleti ortaya koyacak bir kural koyucu ve insanlara muhatap olup onları sisteme uymaya zorlayabilecek bir insan ile mümkündür. İnsanların böyle bir müdahale olmaksızın kendi sistemlerini kurmaya terk edilmeleri ise imkânsızdır. Çünkü insanlar kendi menfaatlerine olan şeyi iyi, menfaatlerine aykırı olan şeyi kötü görme eğilimindedirler. İbn Sînâ insanın iyi ile kötüyü belirlemedeki bu sübjektif tutumunun insanlığın bekası için peygamberi zorunlu kıldığı kanaatinde-dir. Ona göre ilâhî inayetin insanın varlığını devam ettirmesine yönelik bazı faydaları olan kirpikler, kaşlar, ayağın yokluğu düztabanlığa neden olan çukur kısmı gibi zaruri olmayan maslahatları gerektirip insanın varlığını sürdürmesi için zorunlu olan peygamberi gerektirmemesi mümkün değildir.⁸¹ Bu çerçevede İbn Sînâ, peygamberin fonksiyonunu ihtilafları çözerek toplumun bekasını sağlamak olarak açıklamaktadır.

Teftâzânî, filozofların Allah'ın peygamberleri toplum düzenini korumak ve kulların dünya ve ahiretteki iyiliği için gönderdiği iddialarını teorileri açısından tutarsız bulur. Ona göre tutarsızlığın nedeni, filozofların Allah'a irade ve cüz'iyâtın bilgisini nispet etmemeleri ile Allah'ın dünyadaki işlere ilişkin bir amaç gütmemediğini kabul etmeleridir. Peygamber gön-

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 282.

⁸¹ Ebu Ali İbn Sînâ, *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*, thk. el-Eb Kanavâtî ve Saîd Râyid (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmetü li şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, 1380/1960), 2: 441-442; a.mlf., *en-Necât fî hikmeti'l-mantikiyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilâhiyye*, thk. Macid Fahri (Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982), 338-339.

derilmesinin ilâhî inayetin zorunlu kıldığı bir husus olarak düşünülmesi, Teftâzânî'ye göre hem cüz'iyâyâta ilişkin bilgiyi gerektirmekte hem de açık bir şekilde amaç gözetme içermektedir.⁸² Teftâzânî İbn Sînâ'yı eleştirmesine rağmen mezhepte bu yaklaşımı benimseyen isimleri açık bir şekilde eleştirmese de, onun eleştirileri delili benimseyen Eş'ariyye kelimcileri açısından da problem oluşturmaktadır. Eş'ariyye de Allah'ın fiillerinin illetlenemeyeceği ve hiçbir zorunluluk içermeyeceğini kabul etmektedir.⁸³ Bu nedenle delilin mezhepte genel kabul görmemesi anlaşılabilir bir durumdur.

Bu tespitler doğrultusunda, Eş'ariyye kelimcilerinin peygambere duyulan ihtiyacı toplumda düzenin ve adaletin sağlanması ile ilişkilendirmesini İbn Sînâ etkisine bağlayan çalışmalar⁸⁴ isabetli görünmektedir. Ancak yaklaşımın yaygınlaştığı belirtilmesine rağmen bir müddet sonra terk edildiğinin belirtilmemesi, Eş'ariyye'de yaklaşımın hakim bir kabul haline geldiği izlenimini uyandırması açısından eksiktir.

Aktarılan bilgilerden hareketle Ehli Sünnet kelimasında, Mâtürîdiyye'de iki farklı gerekçe ile savunulsa ve Eş'ariyye'de hakim düşünce haline gelmese de peygamberlerin toplumun bekası için gerekli uzlaşma ortamını vahiy vasıtasıyla sağladığı düşüncesinin benimsendiği söylenmelidir.

SONUÇ

Mâtürîdiyye ulemasının daha çok vurguladığını ve çeşitlendirdiğini söylemek mümkün olmakla birlikte Ehli Sünnet'in, peygamberlerin tebliğ görevi yanında, toplumsal problemleri gidererek ve insanlara ihtiyaç duydukları hayati bilgileri öğreterek insan neslinin devamlılığını ve toplum düzenini sağlamak gibi bir görevi olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Nitekim bu konu kapsamında en çok vurgulanan husus, toplumun düzen, bireysel olarak insanların da gıda ve ilaçların bilinmesi yoluyla hayatîyetinin devamlılığının sağlanması ihtiyacıdır. Hayatın tek bir insandan başlaması durumunda, bu ilk insanın kendisine fayda ve zarar verecek şeyleri bilmemesinin insanlığın serüveninin başlamadan bitmesine neden olacağı kuşku yoktur.

Mezheplerin konuya yaklaşımlarının akla verdikleri değere göre şekillendiğini söylemenin zor olduğu görülmektedir. Mâtürîdiyye'nin akla Eş'ariyye'den fazla değer verdiği kabul edilmesine rağmen, peygamberlerin

⁸² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 3: 286.

⁸³ İcî, *el-Mevâkıf*, 331.

⁸⁴ Bk. Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995), 87.

öğrettiği bilgiler ve fonksiyonları açısından aklın değerini azaltıcı bir yaklaşım içerisinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Mâtürîdiyye'nin tutumu, akla ve özellikle tecrübeye bu kadar az değer vermesinden ziyade peygambere duyulan ihtiyacı kanıtlamak için mümkün olan her yolu kullanması ile ilgili olmalıdır.

Mâtürîdiyye'nin benimsediği tutum, insanlığın ilk dönemi açısından oldukça makul iddialar içermektedir. Ancak insani tecrübeyi dışlayan bu tutumun, bütün bilgi ve becerileri peygamberlerle açıklaması akla yatkın görünmemektedir. Özellikle insani tecrübenin fazlasıyla güvenilir kabul edildiği günümüzde, şehirler arası yolların öğrenilmesini bile peygamberlerle ilişkilendiren bu yaklaşımın insanlığın ilk dönemine yaptığı vurgu öne çıkarılmalı, tecrübe ile açıklanabilen hususlarda peygambere ihtiyaca yaptığı vurgu ise sınırlanarak sürdürülmelidir.

Konunun eleştiriye açık yapısının Mu'tezile kelimcilerini ve Eş'ariyye'nin müteahhirûn ulemasını bu yaklaşımı benimsememeye itmiş ve nübüvveti tutarlılık bağlamında bir itiraza mahal bırakmayacak kesinlikte kanıtlayacak bir sistem kurgulama hedefine yönelmiş olması muhtemeldir. Diğer taraftan, peygamberlere tebliğ dışında fonksiyon yükleyen kelim ulemasının konuyu aklın peygambere ihtiyaç bırakmadığı iddiasını savunanlara yönelik olarak işleminin, peygamberliği her türlü imkânla savunmalarına yol açtığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Âmidî, Ebû'l-Hasen Seyfüddîn. *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*. Thk. Ahmet Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1424/2003.
- Bağdâdi, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Matbaatü'd-devlet, 1346/1928.
- Bâkılânî, Ebu Bekir Muhammed. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsi'd-delâil*. Thk. 'İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1987.
- Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah. *Tavâli'u'l-envâr min Metâli'i'l-enzâr*. Thk. Abbas Süleyman. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991.
- Câhız, Ebû Osmân Amr. "Huvecü'n-nübüvve". *Resâilü Câhız*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 3: 221-281. Beyrut: Dâru'l-cîl, 1411/1991.
- Calder, Norman. "Berâhime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik". Trc. Süleyman Akkuş. *Marife* 3/1 (2003): 181-194.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âlî. *el-İrşâd ilâ kavâtı'l-edilleti fî usûli'l-ittikâd*. Thk. Muhammed Yusuf Mûsâ ve Ali Abdülmün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1369/1950.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. Thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-ensâr, 1397/1977.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyği ve'l-bida'*. Thk. Hamûde Gurâbe. Mısır: Matba'atü Mısır Şeriketü müsâhemeti Mısriyye, 1955.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-ittikâd*. Thk. İbrahim Agah Çubukçu ve Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.
- Gölcük, Şerafettin – Toprak, Süleyman. *Kelam*. 5. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2001.
- Işık, Kemal. *Mâtürîdî'nin Kelam Sisteminde İmân Allah ve Peygamberlik Anlayışı*. Ankara: Fütüvvet Yayınları, 1980.
- İbn Ebû Şerîf, Ebü'l-Meâlî Kemâlüddîn. *Kitâbü'l-müsâmere bi şerhi'l-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn Fûrek, Ebu Bekir Muhammed. *Mücerredü makâlâti'ş-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-meşrik, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd el-Endelüsî. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*. Thk. Muhammed İbrahim Nasîr ve Abdurrahman Umeyre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cîl, ts..
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd. *el-Fâik fî usûli'd-dîn*. Thk. Faysal Bedîr Avn. Kahire: Dâru'l-kütüb ve'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1431/2010.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *en-Necât fî hikmeti'l-mantıkiyyeti ve't-tabî'iyyeti ve'l-ilâhiyye*. Thk. Macid Fahri. Beyrut: Dâru'l-âfâki'l-cedîde, 1982.
- İbn Sînâ, Ebu Ali. *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*. Thk. el-Eb Kanavâtî ve Saîd Râyid. 2 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-âmmetü li şuûni'l-matâbi'i'l-emîriyye, 1380/1960.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn. *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keâm*. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, ts.
- İsferâyînî, Ebu'l-Muzaffer İmâdüddîn Şehfûr b. Tâhir. *et-Tabsîr fî'd-dîn*. Thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 2010.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Thk. Mahmud Muhammed Kasım. 20 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-te'lîf ve't-terceme, ts.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebu'l-Hasen el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâin*. Beyrut: Dârü'n-nehdati'l-hadîse, ts.
- Koloğlu, Orhan Ş.. "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2004): 159-193.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar. *el-Bed' ve't-târih*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi. İstanbul-Beyrut: İrşad Kitap Yayın Dağıtım ve Dâru sâdır, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Thk. Fatıma Yusuf el-Heymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1425/2004.

- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *Tabıratü'l-edille fî usûlü'd-dîn*. Thk. Claude Salamé. 2 Cilt. Dımeşk: Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâseti'l-'Arabiyye, 1990.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn. *et-Temhîd*. Thk. Cîbullah Hasen Ahmed. Kahire: Dâru't-tibâ'ati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Önal, Recep. "İslam Kelamı'nda Nübüvvet'in Mahiyeti, Kapsamı ve Gerekliliği". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2013): 151-178.
- Özdemir, Metin. "Mutezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007): 47-64.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Lins. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-türâs, 1424/2003.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'arabî, 1407/1987.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ ve'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn*. Kahire: Mektebetü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî 'ilmî'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyât*. 2 Cilt. Haydarabad: Matbaatü meclisi dâireti'l-maârifî'n-nizâmiyye, 1343.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Erbâîn fî usulî'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Sâbûnî, Ebû Muhammed Nûruddîn. *el-Kifâye fî'l-hidâye*. Thk. Muhammed Aruçî. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi, 1433/2012.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmî'l-keâm*. Thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1430/2009.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed. *el-Müel ve'n-nihal*. Thk. Emîr Ali Mehnâ ve Ali Hasen Fâ'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1414/1993.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd. *Şerhu'l-Makâsîd*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001.
- Tahirova, Adile. "Kâdî Abdülcebbâr ve Ebü'l-Muîn En-Nesefî'ye Göre Nübüvvetin Gerekliliği". *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin İlmî Mecmuası* 4 (Eylül 2005): 117-155.
- Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6: 329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Unat, Yavuz. "Zîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 397-398. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Yeşilyurt, Temel. "Nübüvvetin Gerekliliği, Kapsamı ve Süresi". *Hız Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri 17-19 Ekim 2014*. Ed. Mahmut Çınar v.dğr. 229-248. Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi Basımevi, 2015.