



kelâm

BİR KELÂM PROBLEMİ OLARAK

NÜBÜVVETİN İMKÂNI

*Mustafâ AKÇAY**

Summary

This study deal with the possibilty of the prophethood which emerged within the muslim community internally. The aim of this study is not to find out an answer what is the meaning of God's sending of the prophets, but the main topic is to focus on whether it is compulsory on God to send prophet or not from the perspective of His Divine Attributes. This problem will be investigated according to schools of Salafiyyah, Ashariyyah, Maturidiyyah, Mutazilah, Shia, Karamiyyah, Zahiriyyah (İbn Hazm), and Muslim philosophers respectively.

Giriş

Nübüvvet meselesi İslâm inanç ve düşünce tarihinin en önemli temel konularından birini teşkil etmektedir. Kelamcılar peygamberlik olgusunu genel olarak nübüvvetin imkânı, vukuu, gerekliliği, mahiyeti ve ispatı açılarından ele almışlardır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) belirttiğine göre, münkirlerin nübüvveti inkâr etmeleri hariç tutulacak olursa, proplem, nübüvvetin imkânı, vukuu ve belli bir şahsın peygamberliği konularından çıkmıştır.¹

Bunlardan nübüvvetin imkânı, Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber göndermesinin mümkün veya vacip olmasıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle Allah'ın peygamber göndermesinde aklî bir imkânsızlık bulunup bulunmadığını ifade etmektedir. Eğer nübüvvetin vukuu ve peygamberlerin gönderilmesi aklen imkân dahilinde ise, bu takdirde söz konusu imkânın fiilen gerçekleşip gerçekleşmediğiyle ilgilidir. Nübüvvetin gerekliliği meselesi, fert ve toplum bazında insanoğlunun peygamberlere ihtiyaç hissedip etmediğini, ihtiyaç duyuyorsa bunun hangi alanlarda olduğuyla ilgi-

* SAÜ İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Yrd. Doç. Dr.

1 bk. Gazzâlî, *el-Münkız min'e-d-dalâl*, nşr. Ahmed Şemseddin, Beyrut, 1988, s.67.

lidir. Sonuncusu ise vahiy ve peygamberliğin mahiyetinin ne olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu dört genel yaklaşımdan birincisinde peygamber göndermenin imkânı, özellikle Eş'arî kelmacılar tarafından Allah'ın zatı ve sıfatları esas alınıp ulûhiyet eksenli bir zemine oturtularak açıklanmak istenmiştir. Mu'tezile, İslâm filozofları ve bir kısım Mâtürîdî bilginler ise meseleyi aklın ve insanın belli alanlardaki zaafından hareketle insan eksenli bir zemine dayandırarak açıklamaya çalışmışlardır. Konunun bû açıdan inceleniş tarzı kelâm ekolleri arasında tartışılan bir iç proplem olduğu için dar kapsamlıdır. Peygamberliğin ve vahyin mahiyeti, peygamberliğin kesbî veya vehbî olması hususu ise hem kelâm ekolleri ve İslâm filozofları arasında hem de diğer semâvî din mensupları arasında tartışılmalıdır. Bu itibarla birincisine göre kapsamı daha geniştir. Nübüvvetin ispatı ise aklî ve hissî delilleri ifade eden mucizelerin imkânı ve ispatı temelinde ortaya konulmuştur.²

Nübüvvetin gerekliliğine gelince, konu, fert ve toplum olarak vahiy ve peygambere ihtiyacın olup olmadığı, ihtiyaç bulunuyorsa bunun hangi alanlarda olduğunun tartışılmasını içermektedir. Bu bağlamda İslâm bilginleri ittifak halinde, entelektüel ve psiko-sosyal zaafalarına binaen insanın vahyin yol göstericiliğine, dolayısıyla peygambere muhtaç olduğunu vurgulamışlar, ancak söz konusu ihtiyacın hangi alanlarda ve ne ölçülerde olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Nübüvvetin gerekliliği ve vukuu meselesi, İslâm âlimleri ile ulûhiyeti inkâr eden ve nübüvveti gerek olmadığını iddia eden İslâm dışı dinî-felsefî akımlar arasında tartışıldığı için tartışmaya katılan çevreler bakımından en geniş kapsamlı olanıdır. Zira diğer ikisi sadece İslâmî çevrelerin, nübüvvetin vukuu ve gerekliliği meselesi ise İslâm coğrafyasındaki İslâm harici dinî-felsefî çevrelerin de sorunu olma niteliğindedir. Öte yandan İslâmî çevrelerde nübüvveti olan ihtiyaç, insanın entelektüel, psikolojik ve sosyal yetersizliklerine dayandırılarak insanî bir temele oturtulmuş ve daha ziyade nübüvveti gerek olmadığını ileri süren İslâm harici akımlara cevap niteliğini taşımaktadır.

İslâm coğrafyası içinde nübüvvet merkezli tartışmaların Dehriyye, Berâhime, Sabie, Tenasühiyye ve Sümeniyye gibi diğer dinî-felsefî akım mensupları ile müslümanlar arasında meydana gelmiştir.³ Bu akımların hüsn ve kubhun aklılığından

2 Nübüvvetin ispatı açısından mucizelerin önemi ve rolü konusunda geniş bilgi için bk. Halilîbrahim Bulut, *Nübüvveti İspat Açısından Hissî Mucizeler*, Muhtelif yerler, MÜSBE, 2001, Yayınlanmamış doktora tezi.

3 bk. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebşiretü'l-edille*, nşr. Claude Salame, Dimeşk, 1990, I, 443, 446; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, nşr. Alfred Guillaume, London, 1934, s. 417; Âmidî, *Gayetü'l-*

dolayısıyla aklın kendi başına yeterliliğinden hareketle Allah'ın peygamber göndermesinin aklen imkânsız olduğu şeklindeki iddiaları, başta bu ekollerin imamları olmak üzere Mâtürîdî ve Eş'arî bilginler tarafından çeşitli akli, sosyolojik ve psikolojik delillerle çürütülmüştür.⁴ Kelâmcılar ile İslâm filozofları arasındaki görüş ayrılıkları ise daha ziyade peygamber göndermenin imkânı ile nübüvvetin mahiyeti yani vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu noktasında toplanmaktadır.⁵ Öte yandan vahiy ve peygamberin nitelikleri ve yorumu hususunda İslâm âlimleri ile diğer ilahî menşeli din bilginleri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Nitekim Yahudî ve Hristiyanlarla olan görüş ayrılıkları nübüvvetin sübutundan çok peygamberliğin vehbî mi yoksa kesbî mi olduğu, bazı peygamberlerin kabul edilip edilmemesi ve peygamberlerin sıfatları konularında olagelmıştır.⁶ Peygamberlerin gönderilmesinin vacip, mümkün veya mümtenî oluşu meselesi doğrudan insanların mükellef tutulmasının (teklifin) mümkün olup olmadığıyla alakalıdır. Bundan dolayıdır ki özellikle Eş'arî kelimcileri, Berâhime ismi altında sembolleşen nübüvvet karşıtı akımların ilâhî teklifin ve nübüvvetin imkânsızlığı iddialarına cevap vermek maksadıyla konuya bu açıdan yaklaşmışlardır.

Nübüvvetin vukuu ve insanlığın peygamberlere olan ihtiyacı bütün semavî din mensupları tarafından ittifakla dinî, tarihî, sosyal bir realite olarak kabul edilmiştir. Meselâ Mâtürîdî (ö.333/944) İslâm'ın önde gelen bilginleri ve filozoflarının risaletin sübutunu ittifakla kabul ettiklerini belirtmiş;⁷ Şehristanî (ö.548/1153) peygamberlerin varlığının tecrübeyle sabit bir vakia olduğunu bildirmiş; Şemseddin es-Semerkandî (ö.600/) ise bunun tevatürle sabit bir realite olduğunu ifade etmiştir.⁸ İbn Rüşd, "*Şüphesiz biz Nuh'a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi*

merâm, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1381/1971, s. 318; a. mlf., *Ebkâru'l-efkâr*, Süleymaniye ktp. no: 747, vr. 511a.

4 bk. msl. Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, Beyrut, 1970, s. 176; Bakillânî, *Kitabü't-Tevhîd*, nşr. 'İmaduddin Ahmed Haydar, Beyrut, 1407/1986, s. 126-154; Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdulmün'im Abdulhamîd Abdulhamîd, Kahire, 1369/1950, s. 303-307; Neseî, a.g.e., I, 443-447.

5 Neseî, a.g.e., I, 453; Ali Abdülfettah el-Mağribî, *el-Firakü'l-ke'lâmiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 417, bs. yk., Mektebetü vehbe, 1407/1986.

6 bk. Pezdevî, *Usûlü'd-din*, nşr. Hans Peter Lins, Kahire, 1983/1963, s. 129-130; Devvanî, *Şerhu'l-'Akâidi'l-'adudiyye*, s. 81, İst., 1290.

7 Mâtürîdî, a.g.e., s. 176.

8 bk. Şehristanî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 417; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf, Kuveyt, 1405/1985, s. 418.

sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, esbâta, İsa'ya, Eyyüb'e, Yunus'a, Harun'a ve Süleyman'a da vahyettik. Davud'a da Zebur'u verdik. Bir kısım peygamberleri sana daha önce anlattık, bir kısmını ise sana anlatmadık..."⁹ ve "De ki: Ben peygamberlerin ilki değilim..."¹⁰ meâlindeki âyetleri delil göstererek kendilerine peygamber denilen beşer sınıfının bizatihi malum olduğunu belirtmiştir.¹¹ İbn Teymiyye (ö.728/1328) de "Muhammed ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir..."¹² meâlindeki âyeti delil göstererek insanoğlu içinden sayıları az da olsa peygamber zümresinin geldiğini, bunun bilinen mutad bir durum olduğunu ifade etmiştir.¹³ Ona göre fakih ve doktorların varlığını bu meslek erbabına ait özellikleri bilmekle mümkün olduğu gibi, peygamberlerin varlığını bilmenin yolu da Allah'ın kendilerine bazı nitelikler tahsis ettiği insanlar içinden belli bir grubun özelliklerini, onlarla ilgili haberleri bilmekle mümkün olur. Bundan dolayıdır ki Allah Teâlâ bir çok âyette Nuh, Hud, Salih, Lut, İbrahim, Musa, İsa ve kavimleri ile ilgili bir çok peygamber kıssasından söz etmiştir. Böylelikle peygamberlerin yeryüzündeki tarihî gerçeklikleri zorunlu olarak tebeyyün etmiş olur.¹⁴

Bu çalışmada söz konusu proplemlerden sadece birincisi, yani kelâm ekolleri arasındaki dahilî bir tartışma olan nübüvvetin imkânı meselesi ana başlıklar halinde incelenmeye çalışılmıştır.

1-Selefiyye Göre

Selef bilginleri akâid konusundaki genel tutumlarına uygun olarak nübüvvet konusunu da naslara bağlı kalarak incelemişlerdir. Bununla birlikte belirtilmesi gerekir ki ilk dönem selefiyye âlimlerinin nübüvvete ilişkin konulardaki görüşleri sınırlı denecek kadar azdır. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö.241/855) gibi ilk dönem selef bilginleri nübüvvetin imkânı meselesi ile ilgilenmemişler, hatta peygamberlerin tafdili ve mûcizenin nübüvvete delâleti hariç nübüvvete ilişkin diğer konulara da değinmemişlerdir.¹⁵ Keza Beyhakî de (ö. 458/1066) "Delâilü'n-nübüvve" adlı eserinde nübüvvetin imkânı gibi konulara değinmemiştir.¹⁶ Bunun sebebinin o

9 en-Nisa 4/163-164.

10 el-Ahkaf 46/9.

11 İbn Rüşd, *el-Keşf 'an minhâci'l-edille*, s. 302-300, 306, trc. Süleyman Uludağ, İst., 1985.

12 Âl-i İmrân 3/144.

13 bk. İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 42, nşr. Muhammed Abdurrahman İvaz, Mısır, 1405/1985.

14 İbn Teymiyye, *a.g.e.*, s. 49.

15 bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Akide*, s. 125-126, Dımaşk, 1988.

16 bk. Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sahîbi's-şerî'a*, nşr. Abdulmu'tî Kal'acı, Beyrut,

dönemde nübüvvetle ilgili bu gibi konularda yaygın bir görüş ayrılığının bulunmaması ve naslarda verilen bilgilerle yetinilmesi olduğunu söylemek mümkündür. Böyle olmakla birlikte Tahavî (ö. 321/933), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi selefiyye âlimleri, nübüvvetin imkânı konusuyla ilgilenmişlerdir. İlginçtir ki nübüvvetle ilgili "*Kitabu'n-nübüvvât*" adlı müstakil bir eser telif etmesine rağmen İbn Teymiyye bu eserinde açıkça nübüvvetin imkânından bahsetmemiştir. O, bu eserinde daha ziyade nübüvvetin hakikati, mûcize, kerâmet, sihir, mûcizelerin peygamberliğe delâlet şekli gibi konuları geniş olarak incelemiş, bu çerçevede kelâmî ve felsefî akımların görüşlerini aklî/dinî delillere dayanarak eleştirmiştir. Aynı tutum Fahreddin er-Razî'de (ö. 606/1210) de görülmektedir. Ancak bunun bir metod ve yaklaşım meselesinden kaynaklandığını belirtmek gerekir. Bununla birlikte söz konusu eserde İbn Teymiyye'nin nübüvvetin imkânına dair görüşlerine ışık tutacak dağınık bilgiler bulmak mümkündür. Mesela o, "*Allah, meleklerden de insanlardan da resuller seçer.*"¹⁷ ve Hz. Musa ile ilgili olarak "*Ben seni tercih edip seçtim. Öyleyse vahyedileni dinle.*"¹⁸ meâlindeki âyetlere dayanarak Allah'ın peygamberler seçtiğini ve bunun Allah'ın hikmet ve adaletiyle ilgili bir tercih meselesi olduğuna dikkat çekmiş, bunu "Rabb'in hikmet ve adaletini anladığın zaman Allah'ın kendi elçiliği için peygamberler seçip gönderdiği tebeyyûn eder" ifadesiyle belirtmiştir.¹⁹ Öte yandan Tahavî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye risalete ve onun getirdiği hakikatlere insanların her şeyden daha çok muhtaç olmalarına binaen Allah Teâlâ'nın rahmeti gereği peygamber göndermesinin zorunlu/vacip olduğunu kabul etmişlerdir.²⁰ Tahavî, insan fitratının Rabbini tanımaya, sevip bağlanmaya özlem duyduğunu, kalplerin ancak Allah'ı bilip, O'nun esma, sıfat ve fiillerini tanımakla huzur ve itminana kavuşacağını, aklın ise bunları tek başına tafsilatıyla bilemeyeceğini belirterek, insanın manevî ve aklî ihtiyaçlarına binaen ilahî hikmet gereği peygamber göndermenin insan hayatı için zorunlu olduğunu belirtmiştir.²¹ İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye ise insanların

1405/1985, I, 5-19.

17 el-Hac 22/75.

18 Tâ hâ 20/13.

19 İbn Teymiyye, *en-Nübüvvât*, s. 387.

20 İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Şuayb el-Arnâvud, I-II, Beyrut, 1408/1987, I, 5-6; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, nşr., abdurrahman b. Muhammed b. Kasım, I-XXXVII, Riyad, 1381/1941, IX, 93; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdû'l-me'âd*, I, 28-29, I-IV, Kahire, ts.

21 İbn Ebü'l-İz, a.g.e., I, a.y..

dünya ve âhiret saadetlerinin ancak ilahî hakikatlerin bilinip yaşanması ile gerçekleşebileceği, hayır ve şerrin, Allah'ın hoşnut olacağı itaat şekillerinin ancak peygamberlerin bildirmesi sayesinde mümkün olabileceği gerekçesinden hareketle peygamber göndermenin insanın dinî, ahlâkî ve fikrî hayatı açısından zorunlu olduğunu ileri sürmüşlerdir.²² İbn Teymiyye, insan acziyetine binaen söz konusu olan bu zorunluluğu ifade ederken risaleti âlemin ruh, hayat ve nuruna benzetmiştir. Ruh, hayat ve nur olmadığı zaman âlemin salâhı mümkün olmadığı gibi dünya üzerine ve insan kalbine risalet güneşi doğmadıkça dünya ve insan da ölü hükmündedir. Nitekim ona göre Allah "*ölü iken dirilttiğimiz ve kendisine insanlar arasında yürüyebileceği bir ışık verdiğimiz kimse, karanlıklar içinde kalıp ondan hiç çıkamayacak durumdaki kimse gibi olur mu?*"²³ mealindeki âyetiyle müminin daha önce inkârı yüzünden bir anlamda ölü iken sonradan risalet ruhu ve nuruyla diriltildiğine işaret etmiştir.²⁴ Selefiyyenin müteahhir âlimlerinden kabul edilen Ali el-Kârî (ö. 1014 / 1605) de insanların peygamberlere olan ihtiyacından hareketle Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinin zorunlu olduğunu söylemiştir. Ona göre Allah, kendisine itaat edenler için cenneti, isyan edenler için cehennemi yarattığı, bilgi ve amel bakımından yerine getirilmesi gerekli olan hususları Allah'ın bildirmesi olmaksızın insan aklının kavraması mümkün olmadığı, bu bildirme olmaksızın insanoğlu ile âlemlerin rabbi arasında bir ilişki kurulamayacağı için Allah'ın hikmeti uyarıcı ve müjdeleyici olarak peygamberlerin gönderilmesini iktiza etmiştir. Üstelik böylelikle peygamberler gönderildikten sonra insanların "bize peygamber gönderilmediği için dinî hakikatlerden habersizdik"²⁵ şeklinde Allah'a karşı ileri sürebilecekleri mazeretleri de kalmayacaktır.²⁶

2- Eş'arîlere Göre

Eş'arîler sırf akıl açısından Allah Teâlâ'nın insanlara peygamber göndermesinin vacip veya müstahil değil, peygamber göndermek Allah'ın fiillerinden biri olduğu için O'nun diğer fiilleri gibi nübüvvetin de mümkün olduğu noktasında görüş birliğine varmışlardır.²⁷ Burada söz konusu olan "imkân", ontolojik bakımdan olması ile

22 bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e., I, a.y.

23 el-En'am 6/122; bk. eş-Şûra 42/52.

24 İbn Teymiyye, a.g.e., IX, 93-94.

25 bk. en-Nisâ, 4/165.

26 Ali el-Kârî, *Davû'l-meâlî li bedi'l-emâlî*, s. 17; Eser Neşriyat. İst. ts.

27 bk. İbn Fûrek, *Mücerredü makâlati's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret, Beyrut, 1987, s. 174; Bakillânî, el-İnsâf, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, II. baskı, Kahire, 1382/1963, s. 61;

olmaması Allah'a nisbetle eşit bulunan bir durumdur.²⁸ Allah Teâlâ bu nitelikte bulunan peygamber gönderme ihtimalinden sırf hikmet ve lütfu gereği vuku bulma cihetini tercih etmiştir. Dolayısıyla Allah'ın peygamber göndermesi veya göndermemesi, gönderdiği takdirde insanlardan veya herhangi bir varlık türünden göndermesi de mümkündür. Peygamber göndermek Allah'ın insanlığa bir ihsan ve lütfudur, göndermemesi ise bir zaaf, noksanlık ve bir adaletsizlik değildir.

Eş'arî'nin (ö. 324/936) kendi eserlerinde nübüvvetin imkânına dair görüşleri yer almamakta, onun bu konudaki görüşleri bir Eş'arî kelâmcısı olan İbn Füreğ'in (ö. 406/1015) "*Mücerredü makâlâtı's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ârî*" adlı eserinde bulunmaktadır. Buradaki izahlardan anlaşıldığına göre Eş'arî, Allah'ın peygamber göndermesinin ilâhî zatına nisbetle mümkün olmasını, O'nun **meşiet** ve **iradesine**, buna bağlı olarak da "**lütuf prensibine**" dayandırarak açıklamıştır. Zira ona göre Allah Teâlâ fail-i muhtardır. Hiç bir şeyi yerine getirmek zorunda değildir. Peygamber göndermek de O'nun fiillerinden biridir ve diğer fiillerinde olduğu gibi zorunluluk ifade etmez. Dolayısıyla Allah, kulların salah ve hayrını gözetmek zorunda da değildir. Kendisine itaat etmeyip inkâra saplanacağını bildiği insanları yarattığı gibi, peygamber gönderdiği takdirde iman etmeyeceklerini bildiği kimselere peygamber göndermesi de caizdir. Peygamber göndermeyi, göndermemeye tercih edip yerine getirdiği takdirde bu, O'ndan sırf bir lütuf ve ihsan olur, göndermediği takdirde ise zulüm ve haksızlık olmaz.²⁹ Buna ilaveten Eş'arî, Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün oluşunu, Allah'ın kudreti açısından da delillendirmiştir. Bu bağlamda o, peygamberlerin bildirdikleri hususları insanlara peygamberler aracılığıyla bildirmesi ile onlarsız bildirmesi arasında Allah'ın **kudreti** açısından bir fark olmadığını, yaptığı takdirde bu ikisinin de kendisinden bir hikmet ve lütuf olacağını belirtmiştir.³⁰

İlk dönem Eş'arî kelimcülerinden Bakıllânî (ö. 403/1013), konuya hem ulûhiyet hem de insan eksenli olmak üzere farklı açılardan yaklaşmış, daha sonra bu yaklaşım hemen bütün kelâm bilginleri tarafından kabul görmüştür. O, nübüvvetin imkânına, öncelikle Eş'arî gibi ulûhiyet açısından yaklaşmış fakat bunu, Allah'ın

Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdülmün'im Abdülkerim, Mısır, 1950, s. 303; a. mlf., *Luma 'u'l-cidille*, nşr. Fevkiye hüseyin Mahmud, Mısır, 1385/1965, s. 109; Gazzalî, *Kavâ'idü'l-'akâid*, nşr. Musa Muhammed Ali, II. baskı, Beyrut, 1405/1985, s. 212-213; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, nşr. Abdurrahman 'Umeyre, I-V, Beyrut, 1409/1989, V, 5.

28 Taftazânî, *Şerhu'l-'Akâid*, s. 275-276, Ramazan Ef. hş içinde, dersaadet, İst. 1323.

29 İbn Füreğ, a.g.e., s. 174-175.

30 İbn Füreğ, a.g.e., s. 175.

mâlikü'l-mülk ve **mürîd** olmasına bağlayarak açıklamıştır. Bu bağlamda o, mutlak mülk sahibi olan Allah'ın kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunma yetkisine sahip olduğunu, aklın bunu nefyedemeyeceğini belirtmiştir.³¹ Ayrıca o, konuyu Allah'ın **ilim**, **hikmet** ve **yaratma** sıfatlarıyla ilişkilendirerek de nübüvvetin mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Buna göre, Allah'ın, kendisini ilah olarak kabul etmeyip buyruklarına itaat etmeyeceklerini bildiği insanları yaratması gibi, gönderdiğinde karşı çıkacaklarını bildiği insanlara peygamber göndermesi de mümkündür. Allah'ın itaat etmeyeceklerini bildiği insanlara peygamber göndermesi ilâhî hikmetine aykırı olur, denilemez. Zira itaat etmeyeceklerini bildiği için kullarına peygamber göndermemesi gerekirse, itaat edeceklerini bildiği kullarına da peygamber göndermesi yine hikmeti gereği lüzumlu olur. Binaenaleyh Allah'ın peygamber göndermesi de göndermemesi de zatına nisbetle mümkündür.³² Ona göre Allah'ın peygamber göndermesinin sıhhat ve imkânına delâlet eden hususlardan biri de şudur: Allah'ın peygamber göndermesinde insanın sorumlu tutulmasını/teklifi ifsad eden, bazı aklî delillerinin ters yüz edilmesini gerektiren, Allah'ın kadîm zatını kudeminden uzaklaştıran, O'na bazı noksan sıfatların ilişmesine yol açan herhangi bir durum mevcut değilse, bu takdirde Allah'ın peygamberler göndermesinde herhangi bir imkansızlık söz konusu değildir. Aksine bunda mükellef kulları büyük sevaplara ulaştırma bulunduğu için hikmet ve adaletine uygundur.³³

Bakillânî, nübüvveti inkâr edenleri temsil eden grup olarak muhatab aldığı Berâhime'nin değişik itiraz noktalarına cevap verirken orijinal bir yaklaşımda bulunarak konuyu **insanların eşitsizliğine** de oturtmuştur. O, peygamberlerin gönderildikleri insanlarla aynı cinsten varlıklar olmaları sebebiyle aynı öze sahip, birbirine eşit iki varlıktan birinin diğerine üstün tutulmasının haksızlık ve hikmetsizlik olacağı gerekçesiyle Allah'ın peygamber göndermesini mümkün görmeyenlerin çelişki içinde bulunduğu söylemiştir. Zira onların bu yaklaşımına göre, Allah'ın, bazı insanları zeki, bazılarını ahmak, bir kısmını sağır, dilsiz, âmâ, hasta ve sakat, bir kısmını akıllı, sağlıklı ve güçlü olarak yaratması, O'nun hikmet ve adaleti bakımından mümkün değildir. Çünkü bunda bir kısım insanların diğerlerine karşı üstün tutulması söz

31 Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 61.

32 bk. Bâkillânî, *et-Temhîd fi'r-reddi 'ale'l-mülhideti'l-Mu'attileti ve'r-Râfizeti ve'l-Havârici ve'l-Mu'tezileti*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudeyrî-Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, Kahire, 1366/1947, s. 105-106.

33 Bâkillânî, *et-Temhîd*, s. 112.

konusudur. Halbuki bu durum bir vakiadır. Eğer bu gibi farklılık ve eşitsizliklerde, kendilerine söz konusu nimetler verilenlerle bunlardan mahrum bırakılanlar açısından bir çok faydalar olduğu için hikmetsizlik ve adaletsizliğin bulunmadığı ileri sürülecek olursa, hem peygamberler hem de peygamber gönderilen insanlar için bir çok faydalar bulunduğundan Allah'ın üstün tutup seçtiği bazı kullarını diğer kullarına peygamber olarak göndermesi de yadırganamaz.³⁴ Böylece Bakıllânî, insanların ontolojik eşitsizliklerinin Allah Teâlâ'nın bir tercihi olduğundan hareketle peygamber göndermenin de mümkün olduğunu ifade etmiş olmaktadır. Bâkıllânî, peygamber göndermenin Allah açısından mümkün olduğunu bu tarz delillerle açıklamış olmakla birlikte, insanlar açısından peygamberlerin varlığının zorunlu olduğunu da dile getirmiş ve onun bu tutumu kendisinden sonra bir çok mütekellim tarafından kullanmıştır.³⁵ Bu bağlamda Bâkıllânî, faydalı ve zararlı yiyeceklerin, zehir ve ilaçların, hastalıklar ve bunların tedavi şekilleri gibi ihtisas ve uzmanlık isteyen hususların bilinmesinde insanoğlunun peygambere muhtaç olduğunu belirtmiştir. Zira bu kabil hususlar, zorunlu olarak kendiliğinden bilinmesi mümkün olmadığı, ya kendi ya yakınları veya başkaları ya da hayvanlar üzerinde yapılması gereken uzun tecrübe ve deneyler istedikleri için insanlığın başlangıcından itibaren bilinmesinin mümkün olmadığını, bunların ancak peygamberler vasıtasıyla öğretilmiş olmaları gerektiğini ileri sürmüştür. Eğer bu konular sadece uzun tecrübe ve deneylere dayansaydı, bu tecrübe ve deneyleri yapma imkanları bulunmayan insanlığın ilk nesillerinin ve diğer canlıların yok olmaları gerekirdi. Üstelik Allah, bunları uzun tecrübe ve deneylerle öğretmeye güç yetirebileceği gibi canlıların yok olmasına meydan vermeden doğrudan tevkiî olarak öğretmeye de kadirdir.³⁶

Abdülkâhir el-Bağdadî (ö. 429/1037) konuyu öncelikle insanın ontolojik varlığından hareketle ele almış ve Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olmasını, haklı olarak teklifin imkânıyla (insanın mükellef tutulmasının mümkün oluşuyla) irtibatlandırmıştır.³⁷ Onun bu yaklaşımına göre, insanlar sorumlu tutulabileceği gibi diğer bazı varlıklarda görüldüğü üzere sorumsuz da olabilir. Bunda ne insan ne de Allah açısından herhangi bir olumsuzluk yoktur. Öte yandan Eşarî bil-

34 bk. Bâkıllânî, a.g.e., s. 97-98.

35 bk. msl. Gazzalî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 25-26, Mısır, 1309 h.; a. mlf., *el-İktisad fi'l-i'tikad*, s. 121-123 Beyrut, 1403/1983; Fahreddin er-Râzi, *el-Muhassal*, s. 518-519.

36 Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 111-112.

37 bk. Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usûlu'l-din*, s. 153, Beyrut, III. baskı, 1401/1981.

ginlerinin meseleyi Allah'ın çeşitli sıfatları açısından inceleme şeklindeki ulûhiyet eksenli metodlarına uygun olarak Bağdadî de konuyu aynı tarzda ele almış ve Allah'ın **yaratma** sıfatıyla ilişkilendirerek açıklamıştır. Buna göre Allah'ın kendisini yalanlayıp inkâr edecekleri yaratması mümkün olduğu gibi böyle yapacaklarını bildiği kimselere peygamber göndermesi de mümkündür.³⁸

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesinin mümkün olduğu kanaatindedir ve bunu tarihî-sosyolojik bir yaklaşımla açıklamıştır. Ona göre, bu imkânın delili, yalan söylemeleri imkânsız olan yahudi, hristiyan ve müslüman toplulukların Hz. Musa, İsa ve Muhammed (s.a.v)'in peygamberliklerine inanmaları ve onların öğretilerini nakletmeleridir. Halbuki onların böyle bir ittifakı sağlayamamaları gerekirdi. Zira onlar, sayılarının çokluğu, bir çok fıraksiyonlara ayrıldıkları için anlaşmaları mümkün olmayacak sayıdadırlar. Ayrıca yapıldığında insanlara fayda, terk edildiğinde zarar verecek olan şeylerin peygamberler vasıtasıyla bildirilmesi imkânsız değildir. Cahil, öğreticiye; akıllı ise bir uyarıcıya muhtaç olduğu için peygamberlerin gönderilmesi insanların faydasıdır.³⁹

Cüveynî (ö.478/1085) konuyu öncelikle Allah'ın peygamber göndermesinde aklî bir imkânsızlık bulunup bulunmadığı açısından ele almış, daha sonra meseleyi ulûhiyet ekseninde ele alarak Eşarî'nin çizgisine uygun şekilde peygamber göndermenin Allah'ın sırf bir lütfu olduğuna hükmetmiştir. Bu bağlamda o şöyle demiştir: Allah'ın peygamberler göndermesi karşıtların bir anda bir arada bulunması (içtimâ'-ı zıddeyn) ve türlerin zıddına dönüşmesi (inkılâbu'l-ecnas) gibi vukuu bizatihi imkânsız olan aklî imkânsızlıklardan değildir. Zira Allah Teâlâ'nın bir kuluna dinî hükümleri bildirmesini emretmesinde hüsn-kubuh açısından aklî bir imkânsızlık yoktur. Bu anlaşıldıktan sonra iki ihtimal söz konusudur. Birincisi, konunun hüsn-kubuh meselesine dayandırılmasını aklen nefyetmemizdir. Bu takdirde geriye peygamber göndermenin aklen mümkün olduğuna kesin olarak hükmetmekten başka bir ihtimal kalmaz. İkincisi ise sırf cedel açısından peygamber göndermede aklî bir çirkinliğin bulunduğu kabul edilmesidir. Bu durumda şöyle deriz: Peygamberlerin gönderilmesi zulüm, zarar-ı mahz gibi bizatihi çirkin olan şeylerden değildir. Peygamber göndermenin başka bir şeyle alakasından dolayı kabih olduğu da kabul edilemez. Çünkü vakıada/malumda peygamber göndermenin sırf lütuf olarak vukuu imkânsız değildir. Bundan dolayıdır ki akıl sahibi müminler peygamberlere

38 Abdulkâhir el-Bağdadî, a.g.e., s. 156.

39 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fî usûli'd-dîn*, nşr. Vedî'Zeydan Haddâd, Beyrut, 1974, s. 153.

inanmakta ve aklın hükümlerine tutunmaktadırlar. Eğer peygamber göndermede aklı bir imkânsızlık bulunsaydı onlar bunu inkar eder ve karşı çıkarlardı. Bu da peygamber göndermenin mümkün olduğuna dair kesin bir delildir.⁴⁰ O, "*el-Akîdetü'n-nizâmiyye*" adlı eserinde ise nübüvvet tanımından hareketle konunun mümkün olduğunu şöyle ifade etmiştir: Nübüvvet, Allah'ın, insanlara peygamberliğini tebliğ etmesi için herhangi bir kuluna emrini bildirmesidir. Bu aklın imkânsız gördüğü şeylerden değildir.⁴¹ Öyleyse peygamberlerin gönderilmesi aklen imkânsız değildir. Din, sırf akılla bilinmeyen hususlarda kesin yol gösterir, böyle olmakla birlikte o, aklın zıddını hükmedeceği şeyleri de getirmez. Peygamber göndermede herhangi bir aklı imkânsızlık ve hakikat dışına çıkış bulunmadığına göre peygamber göndermenin mümkün olduğuna hükmetmek gerekir.⁴²

Gazzâlî (ö. 505/1111) nübüvvetin mahiyetinin aklın sınırlarını aşan bir konu olduğunu, bu yüzden ancak tecrübî bir tarzda ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte o, nübüvvetin imkânına, yine ulûhiyet eksenli yaklaşarak Allah'ın **mâlikü'l-mülk** ve **mürîd** olmasına ilaveten **mütekellim** ve **kâdir** olmasını da ilave ederek açıklamıştır. Buna göre Allah'ın mütekellim ve kâdir olduğu sabit olunca, lafız, ses, işaret veya herhangi bir delâlet şekli yaratarak onu kendi nefsî kelâmının varlığına delil kılmaktan aciz kalmayacağı anlaşılır. Bu da O'nun, nefsî kelâmının muhtevalarını peygamber göndermeksizin olduğu gibi peygamber göndererek de bildirmesinin mümkün olduğunu gösterir.⁴³ O, "*el-Munkız*" da farklı bir metod takip etmiş ve nübüvvetin imkânı ulûhiyet eksenli açıklamalarla değil, insan eksenli bir yaklaşımla açıklamayı tercih etmiştir. O, burada vakiadan yani nübüvvetin tarihî gerçekliğinden hareket etmiştir. Buna göre, nübüvvetin mümkün oluşunun delili, yeryüzünde peygamberlerin varoluşudur. Peygamberlerin mevcudiyetinin delili ise tıp ve astronomi gibi sırf akılla elde edilmesi düşünülemeyen bilgilerin varlığıdır. Araştırıldığında bu gibi ilimlerin sırf akılla elde edilmesinin mümkün olamayacağı zaruri olarak anlaşılır. Bu kabil bilgilerin tecrübe ile elde edilmesinin imkânı yoktur. Zira yıldızlarla ilgili öyle hadiseler vardır ki bin yılda bir kere vuku bulur. Binaenaleyh bu nasıl tecrübeyle elde edilebilir? Keza ilaçların özellikleri de böyledir.⁴⁴

40 Cüveynî, *el-İrşâd*, nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmün'im Abdulhamid, Mısır, 1369/1950, s. 306-307.

41 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, Matba'tü'l-envar, 1367/1948, s. 48.

42 Cüveynî, *Luma'u'l-edille*, s. 109.

43 Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad*, s. 121, Beyrut, 1403/1983.

Şehristânî (ö. 548/1153) nübüvvetin imkânını, Allah'ın emretme yetkisi bulunan/âmir, yaratıcı ve mülk sahibi bir varlık oluşuna bağlamış ve bunu âyetle desteklemiştir. Buna göre, Allah'ın varlıkların hâlıkı ve mâlikî olduğu delille sabittir. Emretme gücü, yarattığı mahlukatı ve mülkü bulunan varlığın emretmek ve yasaklamak şeklinde kulları üzerinde tasarrufta bulunma hakkı kendiliğinden vardır. Keza böyle bir varlık emir ve yasaklarını bildirmesi için kulları içinden herhangi birini seçmekte de serbesttir. Çünkü yoktan var etme gücü olanın dileme ve seçme hakkı da vardır. Nitekim "*Rabbîn dilediğini yaratır ve seçer.*"⁴⁵ meâlindeki âyet bunu açıkça göstermektedir. Zikredilen bu hususların hiç birinde aklî bir imkânsızlık bulunmadığı gibi, bizzat davanın kendisinde yani peygamberlik iddiasında bulunmada da bir imkânsızlık yoktur. Çünkü nebilik iddiasında bulunmanın imkânsızlığı ulûhiyet iddiasında bulunmanın imkânsızlığına benzemez. Aksine nübüvvet iddiasında bulunmak aklen mümkün olan şeylerdendir.⁴⁶

Önde gelen bir Eşarî kelâmcısı olmasına rağmen Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) eserlerinde müstakil bir başlık altında nübüvvetin imkânından açıkça bahsetmemiştir. O, gerek "*el-Muhassal*" ve "*Me'âlimu usûlu'd-dîn*" gerekse "*el-Erba'în fî usûli'd-dîn*" adlı eserlerinde nübüvvetle ilgili diğer bahislere değindiği halde bu konuya yer vermemiştir. İlginçtir ki Râzî, nübüvvetle ilişkin "*en-Nübüvvât ve mâ yete'allaku bihâ*" adlı müstakil bir eser telif etmesine rağmen, bu tutumunu burada da sürdürmüştür. Böyle olmakla birlikte o, konuya tamamen ilgisiz kalmamıştır. Onun bu konuyla ilgili görüşlerini eserlerinde yer yer dağınık olarak bulmak mümkündür. Ayrıca Râzî'nin "*en-Nübüvvât*" adlı eserinde konuya yaklaşım tarzı ve işleyiş sıralamasından onun nübüvvetin imkânına dair düşüncelerini tesbit etmek mümkündür. Burada şunu belirtmek gerekir ki Râzî'nin bu tutumu konuyu işleyişle alakalıdır. Zira o, daha önce Abdulkâhir el-Bağdâdî'de açıkça görüldüğü üzere⁴⁷, nübüvvet meselesini doğrudan teklifin imkânıyla ilgili gördüğü için işe öncelikle teklifin mümkün oluşundan başlamış, daha sonra mucizelerin ve nübüvvetin imkânına, oradan da nübüvvetin sübutuna varmıştır. Nitekim o, "*en-Nübüvvât*"ı bu yaklaşımla düzenleyerek nübüvveti inkâr edenleri altı ana gruba ayırmıştır. Âlemin yaratıcısının fâil-i muhtar değil, mûcib-i bizzat olduğunu ileri sürdükleri için neticede

44 Gazzalî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, s. 25.

45 el-Kasas 28/68

46 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 420-421.

47 bk. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, s. 153-154.

nübüvveti inkâr etmiş oldukları hükmüne vardığı İslâm filozoflarından hemen sonra ikinci sıraya, teklifin imkânsızlığını, dolayısıyla peygamberler de insanları bazı hususlarla sorumlu tuttukları için nübüvvetin de imkânsız olduğunu iddia edenleri koymuş, bunların itirazlarını detaylı olarak ortaya koymuştur.⁴⁸ Râzî, nübüvvet meselesini insanın sorumlu tutulmasının mümkün oluşuyla temellendirme şeklindeki tutumunu "*el-Erbâ'în fî usûli'd-dîn*" adlı eserinde de sürdürmüştür. O, nübüvvet çeşitli itirazlar yönelten grupları sekiz ana başlık altında incelediği bu eserinde ilk iki sıraya insanın mükellefiyetiyle ilgili gerekçelerle nübüvveti imkânsız görenlere ayırmıştır.⁴⁹ Burada şunu belirtmek gerekir ki bu doğrultuda gerek daha önce Bâkullânî'nin "*et-Temhîd*" inde gerekse Râzî'nin eserlerinde ve daha sonra el-Âmîdî'nin "*Ebkâru'l-efkâr*" ında *Berâhime* adı altında sembolleşen teklifin ve nübüvvetin imkânsızlığına dair yapılan itirazlara verilen tüm cevaplar kendiliğinden teklifin ve nübüvvetin imkânını ortaya koymuş olmaktadır. Bundan dolayıdır ki Râzî'nin ve daha sonra İbn Teymiyye'nin "*en-Nübüvvât*" adlı eserinde de görülen nübüvvetin imkânından ana başlıklar altında açıkça bahsetmeme tutumu anlaşılmış olmaktadır.

Teklifle ilgili itirazların temelinde ise şöyle bir istidlal tarzı yürütülmüş olmalıdır: Peygamberlerin gönderilmesinden maksat tekliftir. Teklif batıldır. O halde peygamber göndermek de batıldır. Ayrıca teklif mümkün olsa bile mükellefiyet konularını bilmede akıl tek başına yeterlidir. Çünkü iyi-faydalı olduklarını bildiklerimizi yapar, çirkin-faydasız bildiklerimizi terk ederiz. İyi veya kötü olduklarını bilmediklerimizi ise bir ihtiyaçtan dolayı mecbur kalınca gerektiği kadarıyla yetinerek yapar, ihtiyacımız yoksa ondan kaçınırız. Bundan dolayı peygamber aklın bileceklerini getirecekse peygambere lüzum yoktur. Getirmeyecekse akıl bunları tasdik etmeyecektir. Aklın makul bulmadığı şeyleri getirmek abestir. Hikmet sahibi olan bir zat ise anlamsız, boş iş yapmaktan münezzehtir. O halde teklif de nübüvvet de imkânsızdır.

Râzî, "*el-Erba'în*" de nübüvvetin imkân ve sübutunu, yaklaşım olarak Gazzâlî'ye benzer tarzda vakiadan yani peygamberlerin tarihi gerçekliğinden hareketle Hz. Peygamber'in (s.a.v) peygamberliğinin isbatına bağlamıştır. Buna göre, Hz. Peygamber'in Allah elçisi olduğu isbatlandığında nübüvvetin temeli/aslı da ispat edilmiş olur.⁵⁰ Daha önce Abdülkâhir el-Bağdâdî'de açıkça görüldüğü üzere Râzîde,

48 bk. Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât ve mâ yete'allaku bihâ*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, Beyrut, 1406/1986, s. 79-99.

49 bk. Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*, s. 75-76, 108-111, Kahire, 1406/1986.

teklif ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi görerek teklifin imkânından nübüvvetin imkânına ulaşmıştır. Burada şöyle düşünülmüş olmalıdır: Teklif, bir takım emir ve yasaklara sorumlu tutulmaktır. Allah'ın insana teklifi mümkündür. Zira bitki ve hayvanlar gibi bazı yaratıklarını sorumlu tutmamasında olduğu gibi insanları da sorumlu tutmaması mümkündür. Çünkü o fail-i muhtardır. Ayrıca Allah'ın sorumlu tutmayı dilediği insana, buyruklarını herhangi bir şekilde birdirmesi de mümkündür. O halde bu bildirme, diğer muhtemel imkânlardan biri veya birkaçıyla olabileceği gibi insanlar içinden seçtiği peygamberlerle olması da mümkündür.

Bütün bunlara ilaveten Râzî, Eş'arîlerin ulûhiyet eksenli yaklaşımlarına uygun olarak nübüvvetin imkân ve isbatını, Allah Teâlâ'nın **fail-i muhtar** ve **kâdir-i mutlak** olmasına dayandırmış ve konunun Allah'ın fail-i muhtar ve kâdir-i mutlak olması meselesinin bir uzantısı/fer'i olduğunu belirtmiştir.⁵¹ O, bunu şöyle açıklamıştır: Mümkün olduğu bilinen bir şeyin olması imkânsız değildir. Böyle olmakla birlikte o şeyin olmayacağına dair kesin bir hüküm hasıl olursa o şey meydana gelmez. Mesela, ben Zeyd diye birini görürüm, sonra gözümü yumup açar ve tekrar o kişiyi görürüm. Burada her ne kadar ikinci kez gördüğüm kişinin ilk kez gördüğümünden farklı biri olması haddizatında mümkün olsa bile, ikinci defa gördüğümde ikinci kez gördüğüm kişinin ilk gördüğüm kişi olduğunu kesin olarak anlarım. Bundan şu anlaşılır: Hâdis olan bir şey ya bir müessire muhtaç ya da değildir. İkincisi batıldır. Âlemin bir müessiri olduğu delille sabittir. Âlemin müessiri ise ya fail-i muhtar ya da zorunlu yaratıcıdır/mûcib-i bizzattır. Mûcib-i bizzat olması delille batıldır. O halde âlemin müessiri fail-i muhtardır. Öyleyse Allah'ın ilk gördüğüm şahsı gözümü yumduğum anda yok edip tamamen onun aynı başka bir şahsı yaratması ve benim ikinci kez gördüğüm kişinin bu şahs olması muhtemeldir. Bununla kesin olarak şu sabit olur ki örnekteki bu mümkün durum bütün mukadderat hakkında geçerlidir.⁵² Burada Râzî'nin şöyle bir akıl yürüttüğü anlaşılmaktadır. Allah Teâlâ fail-i muhtar olduğu için istediğini diler. Mümkünât üzerinde mutlak kâdir olduğuna göre de her dilediğini yapar. Bütün makdurât imkândan varlık/vücûd sahasına çıktığına göre O, bütün mümkünâtı yapmaya kadirdir. Öyleyse mümkün şeylerden biri olan peygamber göndermek de mümkündür.

50 Fahreddin er-Razî, *el-Erba in*, s. 76.

51 Fahreddin er-Razî, *en-Nübüvvât*, s. 161-162.

52 Fahreddin er-Râzî, *en-Nübüvvât*, s. 166-167.

Râzî, "*el-Muhassal*" da yine nübüvvetin imkânından açıkça bahsetmemekle birlikte konuya ulûhiyet eksenli değil, insan eksenli bir yaklaşımda bulunmuştur. Burada insanın acziyetini temel alarak değerlendirdiği nübüvvetin faydalarından bahsederken kullandığı argümanlardan Râzî'nin insanlar açısından peygamberlerin vazgeçilmez bir ihtiyaç/zorunlu olduğu kanaatine sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, Allah'ın semî', basîr, mütekellim gibi bazı sıfatlarının bilinmesinde, Allah'ın razı olacağı ibadetlerin neler olduğu, nasıl, nerede, ne zaman ifa edileceğinde, günah ve sevap işlemenin âhirette ne gibi karşılıkları olacağına, pratik hayatın devamı için gerekli olan hastalıkların tedavilerinin ve ilaçların bilinmesinde, astronomi ve gök bilimleri gibi bazı teknik ve ihtisas isteyen, uzun araştırmalar ve tecrübelerle dayanan bilgilerin ve maharetlerin kazanılmasında, faydalı sanat ve mesleklerin öğrenilmesinde, ahlâkî olgunluk yollarının öğretilerek insanların olgunlaşmalarına yol göstermede, siyaset ve yönetim ilminin elde edilmesinde peygamberlerin çok önemli rolünün bulunduğunu, bu yüzden insanlara peygamber göndermenin gerekli olduğunu belirtmiştir.⁵³ Ancak burada Râzî'nin, Mu'tezile gibi bir zorunluluğu kasdetmediği daha önce söz konusu edilen yaklaşımıyla birlikte ele alındığında anlaşılabacaktır. Çünkü o ve diğer Eşarî kelimcileri "Allah'a hiç bir şeyin vacip olmadığı" ve "Allah'ın fiillerinin hiç bir sebeple illetli/muallel bulunmadığı"⁵⁴ şeklindeki temel prensipleri, nübüvvetin imkânı meselesinde de temel alınmıştır.

Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233) nübüvvetin imkânı konusunda diğer Eşarîlerin değinmediği bir noktaya dikkat çekerek Allah'ın peygamber göndermesinde herhangi bir akli imkânsızlığın ve zorunluluğun bulunmadığını, bunun hem peygamberin şahsına hem de onu tercih edip gönderene nispetle eşit olan mümkün bir durum olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Ayrıca Âmidî, bu imkânı peygamberlerin yeni bir şariat getirip getirmemeleri açısından da değerlendirmiş ve yeni bir şariat getirse veya başka bir peygamberin şariatine tabi olsa da peygamberlerin gönderilmesinin aklen mümkün olduğunu söylemiştir.⁵⁶

Yer yer aynılık gösterecek kadar büyük ölçüde Âmidî'nin "*Ebkârü'l-efkâr*"'ından faydalanmış olan Adududdin el-İcî⁵⁷ ile şarih Cürcânî (ö. 816/1413) de Eşarîlerle

53 Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, nşr. Hüseyin Atay, Kahire, 1411/1991, s. 512-519.

54 bk. msl. Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 481-483; a. mlf., *Me'alimu usûli'd-dîn*, s. 49, 97.

55 Seyfeddin el-Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, nşr. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire, 1381/1971, s. 318.

56 Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, vr. 510b-511a, Süleymaniye Ktp. no. 747.

57 krş. Âmidî, a.g.e, vr. 505a- 511b; Adududdin el-İcî, *Kitabu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut, 1417/1997, III, 329-358.

aynı görüşü paylaşmaktadırlar. Ancak onlar konunun imkânını daha çok vakıadan hareketle isbata yönelmiş ve Hz. Muhammed'in (s.a.v) nübüvvetinin sabit oluşundan hareket etmişlerdir. Bu yaklaşıma göre Hz. Muhammed'in nübüvveti, peygamber göndermenin mümkün olduğuna delildir. Zira mümkün olan bir âlemde vakaya delâlet eden şey yani bir şeyin sonradan vuku bulduğuna delâlet eden, o şeyin imkânına delâlet eder.⁵⁸

Eşarîlerin Allah'ın insanlara peygamber göndermesinin akıl açısından mümkün olduğunu "**lütuf teorisi**"yle açıklamalarının temelinde onların "Allah'ın, fiillerinde hiç bir illetle muallel olmadığı" ilkeleri yatmaktadır. Bu ilkeye göre, Allah Teâlâ yarattığı ve yaptığı bütün fiillerde kendi zatını noksanlıktan kurtarıp kemâle ulaştıracak herhangi bir gaye ve amaçtan münezzehtir. Peygamber göndermek de O'nun fiillerinden biridir ve dolayısıyla hiç bir illetle muallel değildir. Öyleyse Allah'ın peygamber göndermesi kullarına yönelik sırf bir lütuf ve ihsandan ibarettir.⁵⁹ Bu konuda Eşarîlerin dayandıkları temellerden biri de Allah'ın fiillerinin çirkinlikle vasıflanamayacağı ilkesidir. Bunu izah sadedinde şöyle denilmiştir: Allah, mutlak mâlikü'l-mülktür. Malikü'l-mülk olan, tasarrufta bulunduğu kendi mülkünde tasarrufta bulunmuş olur. Kendi mülkünde tasarrufta bulunanın fiillerinin hiç birinde kabihlik söz konusu olamaz.⁶⁰

Görüldüğü üzere Eşarîlerin nübüvvetin mümkün oluşunu, Allah'ın çeşitli sıfatlarına dayanarak yaptıkları ulûhiyet eksenli açıklamalarının yanında beşer eksenli izahları da bulunmaktadır. İnsan eksenli bu izahlarında genelde insanın acziyetinden, nübüvvetin ne anlam ifade ettiğinden ve tarihî-sosyal bir realite olan nübüvvet vakiasından hareket etmişlerdir. Nübüvvetin hakikati ve ne anlam ifade ettiğinden hareketle Allah'ın peygamber göndermesinin imkân dahilinde olmasını kendisine mahsus bir orjinalite içinde Seyfeddin el-Âmidî şöyle açıklamıştır: Aslında nübüvvetin, Allah'ın seçip tercih ettiği kimseye "Ben seni resul olarak gönderdim, o halde benden aldıklarını tebliğ et" demesinden başka bir anlamı yoktur.⁶¹ Bunun akıl açısından mümkün olmasında anlaşılmasa bir yön bulunmamaktadır. Bu sebeple bunun vukuu veya ademi tasavvur edilecek olsa bundan dolayı meselenin özünden kaynaklanan herhangi bir zatî imkansızlık oluşmaz. Nübüvvetin caiz oluşunun bun-

58 bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Abdurrahman 'Umeyre, Beyrut, 1417/1997, III, 350, 358.

59 bk. Fahreddin er-Razî, *el-Mesâilu'l-hamsûn fi usûli'd-dîn*, nşr. Ahmed Hicazî es-Sakâ, Kahire, 1989, s. 62.

60 Fahreddin, er-Razî, a.g.e., s. 61.

61 Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, vr. 511a.

dan başka bir anlamı yoktur. Burada peygamberlik için başka bir şart veya özel bir istidadın bulunması şart değildir. Aksine Allah sırf rahmetiyle kullarından dilediğini seçip risaleti ona tahsis etmiştir. Zira O, risaletini kime vereceğini en iyi bilendir. Bu husus O'nun kâdir-i mutlak ve muhtar oluşuna dayanmaktadır.⁶²

3-Mâtürîdîlere Göre

Mâtürîdîler özellikle epistemoloji ile ilgili konularda Mu'tezile'ye yakın tutumlarını nisbeten nübüvvet konusunda da sürdürmüşlerdir. Ancak bu konuda onların genel olarak iki farklı tutum içinde bulundukları görülmüştür. Mâtürîdîlerin çoğunluğu Eş'arîler gibi peygamber göndermenin aklen mümkün olduğu görüşünü benimsemişlerdir.⁶³ Nitekim Neseî (ö. 508/1114) peygamber göndermenin aklen mümkünât konumunda bulunan (fi hayyizi'l-mümkinât) Allah'ın fiillerinden biri olduğunu belirtmiş ve risaletin imkânını, O'nun **hâlik**, **kâdir** ve **mâlikü'l-mülk** oluşuna bağlamıştır. Zira mülkünde tasarruf yetkisine sahip herkes mülkiyeti ölçüsünde tasarrufta bulunur. Yüce Allah ise kâinatı yoktan var ettiği için yarattığı her varlık üzerinde mutlak tasarruf yetkisine sahiptir. Dilediğine dilediğini bahşeder, istediğini emreder veya yasaklar. Bu emir ve yasakları herhangi bir şekilde kullarına bildirir. İsterse yükümlülüğe konu olan hususların bilgisini teferruatıyla akılda yaratmak veya peygamber göndermek suretiyle gerçekleştirir. Bu peygamberleri insan türünden gönderebileceği gibi başka varlık türlerinde de gönderebilir. Bunların hiç birisi O'nun zat-ı ulûhiyeti hakkında imkânsız değildir. Binaenaleyh peygamber gönderme, kendi içinde aklen dahi imkânsız veya zorunlu değil, mümkündür.⁶⁴ Öte yandan bir kısım Maverâü'n-nehir Mâtürîdî âlimleri ise peygamber göndermenin Allah Teâlâ'nın **hikmeti** ve insanların risalete olan ihtiyacı gereği vacip olduğunu kabul etmişlerdir.⁶⁵ Nitekim Neseî "ashabımızdan bazı muhakkik kelâmcılar risaletin vacibât konumunda (fi hayyizi'l-vacibât) olduğu görüşündedirler" diyerek bu hususu açıkça belirtmiştir.⁶⁶

62 Seyyid Şerif el-Cürcânî, a.g.e., III, 329, 332.

63 Pezdevî, a.g.e., s. 129; Neseî, *Tebisiretü'l-edille*, I, 448; Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu. İst. 1399/1979, s. 45.

64 Neseî, a.g.e., I, 448, 452.

65 Nureddin es-Sâbüni, a.g.e., s. 45; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsüd*, V, 7, Beyrut, 1409/1989; Kemal b. Ebî b. Ebî Şerif, *Kitabu'l-Müsamere*, s. 187, 191, Çağrı yay., ist., 1400/1979; Beyâzizâde, *İşârâtü'l-mecrâm*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî, İst., 1368/1949, s. 312.

66 Neseî, a.g.e., I, 468.

Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) "*Kitabu't-tevhîd*" de muhtelif yerlerde özellikle insanların nübüvvete olan ihtiyaçları konusunda yaptığı aklî, ilmî ve sosyolojik açıklamalarından onun peygamber göndermeyi vacip gördüğü ve bu zorunluluğu "hikmet" ve "mihnet" felsefesine oturttuğu anlaşılmaktadır.⁶⁷ Çünkü ona göre Allah, hakîm, 'alîm, kadîr, her şeyden mustağni, mülkünde tasarruf sahibi, yaratma ve emretme gücü ve yetkisi bulunan yüce bir varlık olduğu için her fiili hikmet üzeredir ve O'nun fiillerinin hikmet dışına çıkması mümkün değildir. Duyulur âlemde hikmet haricinde bir iş yapan kimsenin bu fiili, onun bilgisizliğine veya bir ihtiyaç içinde olduğuna delâlet eder. Halbuki her iki durum da Allah'tan nefyedilen niteliklerdir. Binaenaleyh O'nun hiç bir fiili hikmetin dışına çıkmaz. Üstelik genel olarak hikmet ve adaletin güzel, sefeh ve zulmün ise çirkin olduğu herkesce bilinen bir husustur. Allah'ın yarattığı bütün fiiler ise kerîm, 'alîm ve hiç bir şeye muhtaç olmayan bir varlıktan çıktıkları için en azından hikmet, adalet, fazl ve ihsanla vasıflandırılmaları gerekir. Böylece O'na sefeh ve zulüm nitelikleri ilişmemiş olur.⁶⁸ Allah her şeyden mustağni ve her fiilinde hikmet sahibi olduğuna göre peygamberleri göndermesinde de bir takım hikmetlerin bulunmaması düşünülemez. Ayrıca Allah, canlıları yaşamak için yaratmış, onların hayatının devamını gıdalara bağlamış, her birine yaşama arzusu ve hayatını sürdürme içgüdüsi vermiştir. Eğer Allah insanlara bazı yasaklar koymasaydı, bunda ayrı lezzet ve şhevî arzuları tatmin edici yönler bulunmakla birlikte herkes hayatının idamesi için arzu ettiği şeyi elde etmeye çalışırdı. Bundan da karışıklık ve anarşi doğar, herkes çıkarları doğrultusunda diğerini bertaraf etmeye çalışır ve neticede insan türü yok olma tehlikesine maruz kalırdı. Binaenaleyh bir takım emir ve yasakların, helal ve haramların konulması, buna bağlı olarak da Allah'ın va'd ve va'idinin peygamberler kanalıyla bildirilmesi gerekli olmuştur.⁶⁹ Genel itibariyle emir-nehiy, insanın risalete olan ihtiyacıyla alakalıdır ve her iki âlemle ilgili hususlarda risalete olan ihtiyaç aklın zorunlu gördüğü bir husustur.⁷⁰ Gerçi nimet ihsan edeni (mün'im) bilmenin ve O'na şükretmenin güzelliği ile O'nu tanımayıp nimetlerini görmezlikten gelmenin (küfran-ı nimet) çirkinliği insan aklında yaratılıştan var olan bir niteliktir. Ancak böyle olsa da akla sonradan ilişen zaafılar, nefsanî arzuların etkisinde kalma, saflık ve tabiiiliğin yitirilmesi ve daha önemlisi akıl,

67 bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 177-185.

68 a.e., s. 216-217.

69 a.e., s. 177.

70 a.e., s. 179.

diğer idrak vasıtaları gibi sınırlı yaratılmış bir kuvve olduğu için insanın hakikatleri külli olarak ihata edememesi gibi etkenler risalete zorunlu olarak ihtiyaç hissettirmiştir.⁷¹

Anlaşıldığı üzere Mâtürîdî, nübüvvetin vacip oluşunu bir taraftan Allah'a ve O'nun 'alîm, kadîr, hakîm, mâlikü'l-mülk ve hiç bir şeye ihtiyaç duymaması (istiğna) gibi sıfatlarına nisbet ederek açıklarken diğer taraftan da insan ve aklın genel aczi ile sosyal hayatın düzenlenmesi gerekliliğine dayandırarak insan psikolojisi ve sosyal realitelerden hareketle açıklamaya çalışmıştır.

Mâtürîdî ve diğer bazı Maverâü'n-nihir âlimleri "peygamber göndermek ilâhî hikmet gereği vaciptir" sözleriyle, Allah'ın bunu kendi zatına zorunlu kılmasını veya bir başkasının Allah üzerine vacip kılmasını değil, aksine nübüvvetin fiilen tahakkuk etmiş bir realite olmasını kasdetmişlerdir. Bu noktada Allah, ezeli ilmiyle henüz var olmayanı/ma'dumu var olacak diye bildiğinde, o şeyin sırf ilmî varlığının yaratılmak suretiyle tekit edilmesinin zorunlu olması gibi, var olacağı ezeli ilminde mevcut olan ve hikmet ifade eden bir şeyi Allah'ın yaratmaması düşünülemez. Bunun gibi ilm-i ilâhîde var olacağı bilinen risalet de bizzat yaratılmak suretiyle tekid edilmiştir.⁷² Böylece risaletin varlığını hikmet gereği zorunlu gören bir kısım Mâtürîdî kelimacıları, pratikten yani dünyada risalet realitesinden hareketle bunun daha önceden Allah'ın ezeli ilminde sabit bulunduğunu ve O'nun ezeli ilminde olacağını bildiği hikmetli bir şeyin ilmiyle çelişmemesi için zorunlu olarak vuku bulacağını söylemiş olmaktadır. Neticede onlar risaletin gerekliliğiyle, duyulur âlemde fiilen yaratılan şeyin, Allah'ın ezeli ilmindeki bilgiyle çelişmeyeceğini, Allah'ın ilm-i ezeliinde olacağı bilinen bir şeyin vukuunun zorunluluğunu kasdetmiş olmaktadır.

4- Mu'tezileye Göre

Mu'tezile sırf akıl açısından Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğunu genel olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, bu zorunluluğun mutlak ya da mukayyed olması hususunda iki farklı görüşe sahiptirler. Mu'tezile'ye mensup bazı bilginlere göre Allah, mutlak anlamda peygamber göndermek zorundadır. Diğerlerine göre ise peygamber göndermenin Allah'a vacip oluşu, O'nun ezeli ilmiyle kayıtlıdır. Buna göre Allah, ancak kendilerine peygamber gönderdiği takdirde iman edeceklerini bildiği kullarına peygamber göndermek zorundadır. Çünkü bu durum

71 a.e., s. 181-183.

72 Neseî, *Tebisiretü'l-edille*, I, 453.

onların yararınadır. Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği kimselere peygamber göndermesi ise vacip değilse de onların mazeret ileri sürmelerinin önüne geçeceği için hüsun/faydalıdır.⁷³ Öte yandan Mu'tezilenin önde gelen bilginlerinden olan Ebû Hâşim, konuya ters açıdan yaklaşarak peygamber göndermeyi, onların bildirdikleri hususlarla ilişkilendirerek peygamber göndermenin aklen imkânsız olacağına dikkat çekmiştir. Buna göre, aklın tek başına bilemeyeceği dinî konularda, bu hususları bildirmeyen bir peygamberin gönderilmesi aklen mümtendir.⁷⁴ Onun, salt akılla bilinmeyecek konularda, bu hususlara ilişkin açıklamalarda bulunmayan peygamberlerin gönderilmesinin akıl açısından imkânsız olduğunu ifade eden görüşünden, dolayısıyla bu hususları bildiren peygamberlerin gönderilmesinin aklen zorunlu olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

İleri gelen mu'tezilî bilginlerden biri olan Cübbâi' (ö. 303/916) nübüvvetin mümkün olduğunu kabul etmiş ve peygamberi, önceki şeriatlere bağlı olup olmasıyla ilişkilendirerek peygamber göndermenin mümkün olduğunu belirtmiştir. Buna göre, önceki şeriat tamamen ortadan silinsin veya silinmesin herhangi bir ilave ve noksanlıkta bulunmaksızın önceki bir şeriatin hakikatlerini takrir etmek ve sadece akli vacibatı hatırlatmak için peygamberlerin gönderilmesi mümkündür.⁷⁵ Kâdî Abdülcebbar (ö. 415/1025) da "*el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*" adlı eserinde "nübüvvet hakkında bilmem gerekenleri bana söyleyiniz" şeklindeki bir soruya, "öncelikle Allah'ın peygamberler göndermesinin mümkün, bunun güzel/hasen ve isabetli/savap olduğunu bilmen gerekir..."⁷⁶ şeklinde cevap vererek Allah'ın peygamber göndermesinin mümkün olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ne var ki daha sonra konuyu açıklarken bunun, kulların yararına olması bakımından hüsun, Allah'ın ilmi açısından vacip olduğuna hükmetmiştir. Zatı itibarıyla güzel veya çirkin olmayan fiileri ve bunların hükümlerini bilmede aklın herhangi bir dahli yoktur. Ancak emaneti geri vermenin, adaletli davranmanın ve nimet verene şükretmenin vacip; zulmün, yalanın ve çirkin olanı emretmek gibi hususların çirkin olduğu sırf akılla bilinebilir. Bununla birlikte namazın kötülükten ve yasak olan şeylerden koruduğunu, içki içmenin düşmanlık ve kine yol açtığını sırf akılla bilmek mümkün

73 bk. Amidî, *Ebkârü'l-efkâr*, vr. 511a; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 351, 359; Kemal b. Ebî Şerif, a.g.e., s. 191.

74 bk. Amidî, a.g.e., vr. 511a; Cürcânî, a.g.e., III, 351, 359.

75 . Amidî, a.g.e., vr. 511a; Cürcânî, a.g.e., III, 351, 358-359.

76 Kadî Abdülcebbar, *el-Muhtasar fî usûli'd-dîn*, *Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd*, nşr. Muhammed Ammâre, bs. yk., 1971, I, 235.

değildir. Binaenaleyh bu gibi dinî-ahlâkî hususlarda peygamberin yerini tutacak bulunmadığı için Allah Teâlâ'nın bunları bize öğretecek kimseleri göndermesi gerekir. Bundan dolayı peygamberlerin gönderilmesi güzel ve isabetlidir. Öte yandan mükelleflerle ilgili bu gibi hususları biz insanlara peygamberlerin öğretmesinin insanların yararına olduğunu bildiğinde ise Allah Teâlâ'nın peygamber göndermesi vacip olur.⁷⁷

Mu'tezîle nübüvvetin zorunluluğunu yani Allah'ın peygamber göndermek zorunda olmasını, temelde "adalet" prensibi çerçevesinde ele almış ve onu salah-aslah ile hüsn-kubuh meselesindeki ilkelerine dayanarak açıklamıştır.⁷⁸

Mu'tezîleye göre risalet, tıpkı Allah Teâlâ'nın, sevap almaları ve yüksek derecelere nail olmaları için insanları akıllı yaratması ve mükellef kılmasındaki zorunlu lütfu gibi zorunlu bir durumdur.⁷⁹ Risaletin zorunluluğunun temelde adalet prensibine dayandırılarak açıklanması ise Allah'ın ezeli ilminin her şeyi kapsayıcı niteliğine bağlanmıştır. Bu hususu Kâdî Abdülcebbar, "ezeli ilmiyle insanların din ve dünya saadetlerinin ancak peygamberlerin getirdiği şeriatlerle mümkün olduğunu bildiğine göre Allah'ın bunları biz insanlara bildirmesi gerekir. Çünkü bu durum kulların yararınadır, en hayırlı/aslah olanı yapmak ise Allah'a gereklidir. Bunun aksini düşünmek O'na zulüm nisbet etmek olur ki bu, O'nun adaletine ters düşer. Zira kulları için en hayırlı olanı bildiği halde yaratmayan bir tanrı adil olamaz."⁸⁰ tarzında ifade etmiştir. Öte yandan nübüvvetin zorunluluğu, Mu'tezile'nin hüsn-kubuha dair görüşleri çerçevesinde "fiillerin kendilerinde zatî olarak güzellik-çirkinlik nitelikleri bulunmaktadır ve akıl bazı sem'îyyat bahisleri hariç fiillerdeki bu özellikleri kendi başına bilebilecek durumdadır. Peygamber gönderme fiilinde insanların yararına olması bakımından bizatihi bir güzellik bulunduğu ve abes bir yön olmadığı için yerine getirilmesi Allah'a gerekli olur."⁸¹ şeklinde izah edilmiştir. Buna ilaveten insanın kendisinden zararı uzaklaştırmak istemesi aklın zorunlu gördüğü hususlardandır. Aklın gerekli görerek çirkin olandan uzaklaştığı şeyin vacip yani hüsn ve gerekli olandan uzaklaşıp çirkin olana çağırdığı şeyin kabih olduğu da akılda sabittir. İbadetlere ilişkin fiillerde olduğu üzere, bazı fiillerde onları yaptığımız takdirde

77 Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., I, 235-236.

78 bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, Kahire, 1965, XV, 20-21; Taftazânî, a.g.e., V, 6-7; Kemal b. Ebî Şerif, *el-Mesâmere*, s. 191.

79 bk. el-Mağribî, *el-Firaku'l-keîmiyyetü'l-İslâmiyye*, s. 241-242.

80 Kâdî Abdülcebbar, a.g.e., XV, 20-21; a.mlf., *Şerhu Usûli'l-hams*, nşr. Abdülkerim Osman II. baskı, Kahire, 1408/1988, s. 563.

81 Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 19.

çirkinliklerden kaçınmaya (dolayısıyla güzelliklere) daha yakın olacağımız bir takım özellikler bulunduğu gibi, onları işlediğimizde bunun aksi duruma düşeceğimiz nitelikler de mevcuttur. Ancak ibadetlere ilişkin hususlardaki güzellik ve çirkinliği akıl tek başına bilemeyeceği için Allah'ın bu gibi fiillerin gerçek durumunu insanlara bildirmesi gerekir. Bu ise ancak peygamberlerin gönderilerek bunları açıklaması ile gerçekleşeceğine ve Allah da bunu bildiğine göre peygamber gönderme fiilini yerine getirmesi kendi ilahî zatına gerekli olur. Bundan dolayı bazı Mu'tezile ileri gelenleri "peygamber göndermek hüstün olduğu zaman vacip olur" demişlerdir ki bu aynı zamanda "peygamber göndermek vacip olmadığı zaman kabih olur" demektir.⁸²

Burada Mu'tezile'nin "**vacip**"le kastedtiği "hikmetin gerektirdiği şey" dir. Hikmet ise kulların hayrına olduğu için Allah'ın kulları yaratmasını ve yarattıktan sonra da mükellef kılmasını gerektirmiştir ki bu hikmetli işi yapmak O'na vaciptir. Bu vacibi ise başkası değil, bizzat Allah kendi zatına gerekli kılmıştır.⁸³ Mu'tezile'nin nübüvvetin zorunluluğuna dair görüşlerinin temel mantığı, onların "kıyasu'l-gâib 'ale's-şâid" şeklinde ifadesini bulmuş olan duyulur âlemden bilinmeyen âleme istidlalin değişmezliği ilkesidir. Zira onlara göre "vacip" hakikatte failerin değişmesiyle değişmeyen şeydir. Hakikatler ise şahidde de gaibte de aynıdır, yani vacibin hakikati değişmez. Binaenaleyh insan fiillerinde hikmetin gerektirdiği şey, ilâhî fiillerde de gereklidir.⁸⁴

5-Keramiyyeye Göre

Kerrâmiyye de Mu'tezile, İslâm filozofları, bazı Şîî gruplar gibi Allah'ın akıl açısından peygamber göndermek zorunda olduğu görüşündedirler.⁸⁵ Kerrâmiyye, risalet ile nübüvvetin, Allah'ın resul göndermesi, resulün masum olması, mucizesi gibi özelliklerden ayrı bizzat resul ve nebiyle var olan iki müstakil mânâ/sıfat olduğu kanaatindedir. Bu itibarla onlara göre resûl ile mürsel arasında fark vardır. Çünkü resûl, kendisinde bizatihi bu mânâ varolan kimsedir. Bu yüzden kendisinde söz konusu sıfat bulunan kimseyi peygamber olarak göndermek Allah'a vaciptir. Mürsel

82 Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 19.

83 el-Mağribî, a.g.e., s. 237.

84 bk. Kadı Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XIV, 13,57; el-Mağribî, a.g.e., s. 237.

85 bk. Abdulkahir el-Bağdadi, *Usûlu'd-dîn*, s. 154; Beyrut, 1401/1981; Gazzalî, *el-İktisad fi'l-i i'tikad*, s. 121; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsid*, V, 6; Ali Abdülfettah el-Mağribî, *İmâmu ehli's-sünne ve'cemâ'a Ebu Mansur el-Mâtürîdî*, s. 351, Kahire, 1405/1985.

ise mürsilin peygamber olarak gönderdiği kimsedir.⁸⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) naklettiği Kerrâmiyye ait bu ifadelerden onların, peygamber göndermenin bir zaviyeden Allah'a vacip, diğer cihetten mümkün olduğunu kabul ettikleri anlaşılmaktadır. Zira Kerrâmiyye, peygamberliğin zatî bir sıfat olup olmaması açısından resul ile mürsel arasında ayırım yapmış ve peygamber göndermenin Allah'a vacip oluşunu, peygamber gönderilecek kimsede peygamberlik sıfatının bulunması şartına bağlamıştır. Bu şarta göre kimde bu vasıf mevcutsa Allah onu peygamber olarak göndermek zorundadır. Öte yandan Kerrâmiyye, herhangi bir şart ileri sürmeksizin sadece mürsilin tercihinin bağlı olarak seçilip gönderilen peygamberlerin varlığını da kabul etmekle, kendisinde peygamberlik sıfatının bulunup bulunmamasına bakılmaksızın bir kimsenin sırf Allah'ın tercihinin binaen peygamber gönderilmesinin mümkün olduğunu, bunun Allah'ın meşiet ve dilemesine bağlı bir tercih meselesi olduğunu kabul etmiş olmaktadır.

Burada belirtmek gerekir ki ehl-i sünnet kelâmcıları, Mu'tezile, İslâm filozofları ve Şia'nın Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğunu kabul ettiklerini söylerken bir genelleme yapmışlardır. Halbuki bu gruplar arasında temel yaklaşımlarda ve bazı detaylarda farklılıklar bulunmaktadır. Meselâ Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066), "Allah, insanlara peygamber göndermek zorunda değildir. Mu'tezile ve Kerrâmiyye ise bunun zıddını savunmaktadır. Zira onlara göre, mükellefler için faydalı olacağını bildiği zaman peygamber göndermek Allah'a vaciptir."⁸⁷ demiştir. Böylece o, Mu'tezile ile Kerrâmiyye'yi aynı kategoride göstermiş ve her ikisinin de bu kanaata aynı delilleri kullanarak ulaştıklarını varsaymış olmaktadır. Halbuki onun gerekçe olarak gösterdiği salah-aslah meselesi, Kerrâmiyye'ye değil, Mu'tezile'ye ait bir görüştür. Yukarda açıklandığı gibi Kerrâmiyye'nin gerekçesi ise çok farklıdır. Keza Seyfeddin el-Amidî, Mu'tezile ile filozofları aynı kategoride değerlendirerek onların Allah'ın peygamber göndermek zorunda olduğuna ilişkin görüşlerinin temelinde hüsn-kubhun aklılığı ile salah-aslah prensiplerinin bulunduğunu belirtmiştir.⁸⁸ Halbuki salah-aslah ile hüsn-kubhun aklılığı meselesi özellikle Mu'tezilenin kabul ettiği ilkelerdir. Üstelik Teftazânî haklı olarak bu konuda Mu'tezile ile filozoflar arasında ayırım yapmış ve Mu'tezile'nin peygamber göndermenin Allah'a vacip

86 Abdülkâhir el-Bağdâdî, a.g.e., s. 154.

87 Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*, nşr. Vedit' Zeydan Haddâd, Beyrut, 1974, s. 154.

88 bk. Seyfeddin el-Amidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 318-320; kırs. a. mlf., *Ebkârü'l-efkâr*, vr. 511b.

olduğunu ileri sürdüklerini, filozofların ise bunun lüzuma kail olduklarına dikkat çekmiştir.⁸⁹ Birincilerin sırf aklî gerekliliğe, ikincilerin ise âlemin düzeninin korunması açısından insanî-sosyal gerekliliğe dayandıkları için bu ikisi arasındaki farklılık açıktır. Bu genelleme tavrı Şehristanî'de de görülmektedir. Nitekim o, Mu'tezile ve bazı şii grupların nübüvvetin aklen vacip oluşunu, ilâhî lütuf prensibine dayandırdıklarını belirtmiş, fakat bu kadarla yetinerek başka açıklamada bulunmamıştır.⁹⁰

6-Şia'ya Göre

Tarihi seyir içinde aşırı gruplar hariç genel olarak **Zeydiyye** ve **İmamiyye** gibi Şii gruplar akâid konularında Mu'tezile'ye uymuş⁹¹, bu tutumunu nübüvvet konusunda da sürdürmüştür. Bir farkla ki Şia'da nübüvvet meselesi imamet düşüncesiyle birlikte ele alınmış, bu doğrultuda imamet de peygamberlik gibi zorunlu kabul edilmiştir.⁹² Şia'ya göre peygamber göndermek Allah'ın fiillerinden biridir ve bunda insanlar için bir çok faydalar bulunduğu için hüsündür. Allah kullarının yararına olan şeyleri yapacağı için de peygamber göndermek zorundadır.⁹³ Ünlü Şiî İsmailî düşünür Ebû Hatim er-Râzî ise peygamber göndermenin Allah açısından mümkün, insanlar açısından ise zorunlu olduğuna inanmaktadır. O, bu kanaatini temelde Allah'ın rahmet ve hikmetiyle dilediğini seçebileceğine ve insanların ontolojik eşitsizliğine dayandırmıştır. Bunu yaparken vakiadan hareket etmiştir. Buna göre, yeryüzünde insanlar akıl, zekâ, güç ve kabiliyetler bakımından farklı seviyededirler, bu farklılıklar doğustandır. Bu fitrî farklılıklar insanları birbirine muhtaç bırakmış, din ve dünya işlerinde birbirleriyle yardımlaşma ve dayanışma içinde olmalarını, karşılıklı bilgi alış-verişinde bulunmalarını zorunlu kılmıştır. Bundan dolayıdır ki insanlar arasında öğreten ve öğrenenler, imamlar ve tâbi olanlar bulunmaktadır. Bu vakia, Allah'ın hikmet ve rahmetinin böyle tecelli ettiğini ortaya koymaktadır. Bu itibarla Allah'ın hikmet ve rahmeti, kimsenin başkasına muhtaç olmaması için bütün insanların ontolojik eşitliğe sahip olmalarını gerektirirdi, denilemez. Zira böyle bir şey reel âlemde bulunmamakdır ve dolayısıyla bu, sırf ütöpik bir düşünce olmaktan başka bir şey

89 bk. Taftâzânî, *Şerhu'l-Makâsid*, V, 6.

90 bk. Şehristanî, *Nihayetü'l-ikdâm*, s. 417.

91 bk. Nasîruddin et-Tûsî, *Risâletü Kavâ'idü'l-akâid*, nşr. Ali Hasan Hazım, Lübnan, 1413/1992, s. 14; Bekir Topaloğlu, *Kelâm ilmi "Giriş"*, s. 193, İst. 1981.

92 bk. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 97, İst., ts.

93 Muhammed Mekki el-Amili, *el-İlâhiyyât*, I, 244-248; Kum, 1411 h.

değildir. Bu realite göstermektedir ki, Allah'ın rahmet ve hikmetiyle dilediği toplum içinden dilediklerini seçmesi, onları peygamber olarak görevlendirip diğer insanlara üstün kılması, insanların kendi başlarına bilemeyeceği hususları seçip üstün faziletli kıldığı bu kimselere öğretmesi, böylelikle onların da din ve dünya işleriyle alakalı işlerde insanların yararına olan şeyleri insanlara öğretip rehber olması ve vazettikleri dinî kurallarla toplumu herkesin razı olabileceği şekilde adaletle yönetip âlemin düzenini sağlaması için belli kimselere peygamberliği tahsis etmesi mümkündür.⁹⁴ Öte yandan Ebû Hatim er-Râzî, astronomi ve gök bilimleri, tabiat ilimleri, tıp ve eczacılık gibi bütün ilimlerin kökenlerinin peygamberler tarafından öğretildiğini ve daha sonra uzman insanlar tarafından geliştirildiğini ve bütün bunların peygamberler vasıtasıyla neticede tek bir kaynağa yani hakîm olan Allah'a dayandığını ifade etmiştir.⁹⁵ Görüldüğü üzere onun bu yaklaşımdan peygamberlerin gönderilmesini Allah açısından mümkün, insanlar cihetinden ise zorunlu kabul ettiği anlaşılmaktadır.

7-İslâm Filozoflarına Göre

İslâm filozofları âlemin nizamının korunması açısından peygamber göndermenin zorunlu olduğunu genelde kabul etmişlerdir. Bu genel kanaata göre dünya ve âhirette insan türünün hayrına olan âlemin nizamının korunması lazımdır. Bu, ancak peygamberlerin gönderilmesiyle gerçekleşebilir. Binaenaleyh ilâhî hikmet ve inayet açısından terk edilmesi imkânsız olan umumî bir hayra sebep olduğu için Allah'ın peygamber göndermesi zorunludur.⁹⁶ İslâm filozofları nübüvveti bir vakıa olarak kabul edip, risaletin evrensel nizamın korunması için zorunlu olduğunu kabul etmelerine rağmen, peygamberliğin kesbî olduğunu iddia etmişler ve bu yüzden eleştirilmişlerdir.⁹⁷ İlk müslüman filozof Kindî (ö. 252/866) bazı felsefî konularla ilgilenmişse de nübüvvet konusuna değinmemiş, bunu kendisinden sonra ilk defa Fârâbî (ö. 339/950) ele almıştır.⁹⁸ Bununla birlikte Fârâbî de daha ziyade vahiy, peygamberin nitelikleri, kesbî olup olmaması gibi konular üzerinde durmuş, nübüvvetin imkânından açıkça bahsetmemiştir. Ancak vahiy ve peygamberlik

94 bk. Ebû Hatim er-Râzî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Salah es-Sâvî, Tahran, 1977, s. 3-5.

95 bk. Ebû Hatim er-Râzî, *a.g.e.*, s. 273-318

96 bk. Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 351, 359; Taftazânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, V, 6-7; Kemal b. Ebî Şerif, *el-Müsâmere*, s. 190.

97 bk. Kemal b. Ebî Şerif, *a.g.e.*, s. 190; Muhammed Ebu'n-nur el-Hadîdî, *İsmetü'l-enbiyâ*, s. 31, Kahire, 1979.

98 İbrahim Medkûr, *Fî'l-felsefeti'l-islâmiyye*, I, 69, Kahire, 1983.

hakkında yaptığı psikolojik izahlar ve üstün yaratılışlı insanların kendi özel gayret ve çabalarıyla faal akılla temasa geçebileceği tarzındaki açıklamalarından⁹⁹ onun nübüvvetin imkânını benimsediği sonucuna ulaşılabilir. Zira onun vahiy ve peygamberlik konusuna ilişkin açıklamalarından şöyle bir mantık yürüttüğü anlaşılmaktadır: Yeryüzünde üstün yaratılışlı insanlar vardır. Bu insanların varlığının imkânı tecrübeyle sabittir. Onların kendi çabaları ve şahsî kemâlatlarıyla faal akılla irtibat kurmaları mümkündür. O halde peygamber olmak mümkündür.

İbn Sînâ (ö. 428/1037) peygamberliği selefi Fârâbî gibi psikolojik açıdan açıklamaya çalışmış, yine böyle bir yoldan hareketle insanın psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarını gerekçe göstererek nübüvvetin zorunlu olduğu kanaatine varmıştır. Bu yaklaşıma göre, insan sosyal bir varlıktır. Hayatın idamesi için insanlar birbirlerine muhtaçtır ve ihtiyaç duydukları şeyleri ancak yardımlaşma ve dayanışma içinde gerçekleştirebilirler. Ayrıca toplumsal hayatın düzenli şekilde yürütmesi için adalet kurallarına ihtiyaç vardır. İnsanların ise kendiliklerinden neyin adalet, neyin zulüm olduğu konusunda anlaşmaları mümkün değildir. Çünkü birinin adalet kabul ettiğini diğerleri haksızlık ve zulüm sayabilir. Binaenaleyh sosyal hayatı düzenleyecek ve adaleti sağlayacak kişiler ve kurallar bulunmalıdır. Bu kuralları insanların kendileri koyması isabetli değildir. Zira bir şeyin kefilî yine kendisi olamaz. Bu yüzden bu gibi sosyal ve siyasî beşerî ihtiyaçların karşılanması, dünya ve ukbâ nizamının sağlanması için ilahî kanunlar ve peygamberlerin varlığı zorunludur. Peygamberler bu nizamın temininin sebebidir. Bu yüzden ilâhî inayet açısından peygamberlerin varlığı zorunludur.¹⁰⁰ İbn Sina "İsbâtü'n-nübüvât" adlı risalesinde de pek net olmamakla birlikte aynı zorunluluğu belirtmiştir. O burada naşir Michael Marmura'nın haklı olarak belirttiği üzere¹⁰¹ nübüvvetin imkânını değil, zorunlu olduğunu oldukça muğlak ifadeler ve karmaşık metotla ortaya koymaya çalışmıştır. Yine de onun burada yapmış olduğu tanımdan nübüvveti âlemin düzeninin sağlanması için zorunlu gördüğü çıkarılabilir. Buna göre risalet, ilmen ve siyaseten beka ve fesad âleminin düzenini sağlamak için onaylanmış ibare olmak üzere vahiy olarak isimlendirilen feyzandan alınan şey; resûl ise duyulur âlemi siyasetle, makûlât âlemini ilimle ıslah etmek için

99 bk. Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâdıla*, s. 134-135, Beyrut, 1985; Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 110-112; İst. ts.

100 İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*, II, 441-443, Birleşik Arap Cum., ts.; bk. Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, s. 318-319; a. mlf. *Ebkârü'l-efkâr*, vr. 511b; Seyyid Şerif el-Cürcânî, a.g.e., III, 331, 337.

101 bk. İbn Sînâ, *İsbâtü'n-nübüvât*, nşr. Michael Marmura, Beyrut, 1968, s. 30-31.

onaylanmış ifadeler olmak üzere vahiy olarak isimlendirilen feyezandan aldıklarını tebliğ eden kimsedir.¹⁰²

İbn Rüşd, Farabî gibi nübüvvetin imkanından açıkça bahsetmemişse de nübüvvetin diğer konularıyla ilgilenmiştir. O, nübüvvetin kesbî veya vehbî olup olmadığı meselesinde Farabî ve İbn Sîna'nın metodunu takip etmemiş, onların peygamberin akl-ı faal ile ıttısalı görüşlerini temelden reddetmiştir.¹⁰³ Keza İbn Rüşd, nübüvvetin aklen mümkün olduğunu savunan Eş'arî kelimcilerini ve onların bu hususta temeli "kıyasu'l-gâib ale's-şâhid" metoduna dayanan, "Allah'ın mütekel-lim, mürîd ve mâlikü'l-mülk olduğu sabittir. Böyle olanın kendi kullarına bir elçi göndermesi dünyada mümkündür. O halde bu keyfiyetin gaib'te de mümkün olması gerekir" tarzındaki kıyaslarını öncüllerinde zayıflık bulunduğu gerekçesiyle eleştirmiştir. Bununla birlikte onların bu metodunun muknî ve halkı tatmin edici nitelikte bulunduğunu da itiraf etmiştir.¹⁰⁴ O, nübüvvetin imkânına ilişkin kelâmcıların görüşünü eleştirirken şöyle demektedir: Biri çıkıp da peygamberlerin varlığı aklen mümkün olduğu için akıl, peygamberlerin varlığına delâlet eder, diye-mez. Çünkü burada söz konusu olan "imkân", meselâ "yağmurun yağması da yağmaması da mümkündür" sözünde olduğu gibi mevcudun tabiatındaki bir imkânı değil, var olup olamayacağının bilinemeyeceğini ifade eden tam bilgisizlikle ilgili cehlî bir imkândan ibarettir. Şöyle ki: yağmurun yağıp yağmaması örneğinde olduğu gibi, mevcudun tabiatında bulunan imkân, bir şeyin bazan mevcud bazan olmadığı tecrübeyle bilinmesi, hissedilmesidir. Bir şeyin bazan var olduğu bazan olmadığı bir kere hissedilince artık akıl, bu özelliğin değişmeyeceğine hükmeder. Hasım peygamberin varlığını tecrübeyle bilip kabul etmiş olsaydı, peygamberin varlığının da mümkünattan olduğu ortaya çıkardı. Halbuki o, peygamberin varlığının henüz anlaşılmadığını ileri sürmektedir. Şu halde iddia edilen imkân, iki ihtimali, yani imkân ile imkansızlığının bilinemeyeceği demek olur..."¹⁰⁵ İbn Rüşd peygamberlerin sübutunu ve mümkün oluşunun aklen kıyasla bilinmesinin mümkün olmadığını, bunun ancak tecrübe ve mütevatir haberle bilinebileceğini belirtmiştir. Ancak o, kelimcilerin nübüvvetin mümkün olduğuna ilişkin kıyas metodunu ve mucizenin

102 İbn Sînâ, a.g.e., s. 47.

103 Abdülmaksûd Abdülganî, *Mevkûfu'l-felâsifeti ve'l-mütেকellimîn min münkiri'n-nübüvve*, s. 42, Kâhire, 1993.

104 İbn Rüşd, *el-Keşf'an mihâci'l-edille*, nşr. Lecnetü ihyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut, 1402/1982, s. 109-110.

105 İbn Rüşd, a.g.e., s. 110-111.

nübüvvete delil oluşuyla ilgili öncüllerini eleştirmekte haklı olmakla birlikte, sadece bu noktada eleştirmekle kalmış, özellikle nübüvvetin imkânı konusunda görüş ortaya koymamış, buna mukabil dünyada peygamber sınıfının mevcudiyetinin kendiliğinden bilinen tarihî bir realite olduğunu, bunda filozoflar dahil herkesin ittifak ettiğini, dolayısıyla bunun mütevatir haberle sabit bulunduğunu belirtmiştir.¹⁰⁶ Allah'ın peygamber göndermesinin hükmü ile peygamberlerin sübutu ayrı şeylerdir.

8-Zahirîlere Göre

Ünlü zahirî bilgin İbn Hazm (ö.456/1064) nübüvveti, iki aşamalı bir realite kabul etmiş ve konuyu iki açıdan ele alarak bunun ulûhiyet yönünden mümkün, insan açısından ise zorunlu olduğunu kabul etmiştir. Buna göre nübüvvet, Yüce Allah bazı insanları seçip peygamber göndermeden önce mümkün, peygamber gönderme gerçekleştikten sonra ise vacip hükmündedir.¹⁰⁷ Burada İbn Hazm "vücûb" terimiyle daha önce mümkün olan bir şeyin bilahere Allah açısından zorunluluk kazandığını değil, peygamber gönderme gerçekleştikten sonra nübüvvetin vuku bulmuş bir realite olmasını kasdetmektedir. İbn Hazm risaletin, Allah'ın bazı insanları seçip göndermesinden önce mümkün oluşunu, Allah'ın fail-i muhtar, kâdir-i mutlak ve fiillerinin hiç bir sebeple illetlendirilemeyeceği prensibinden hareketle O'nun meşietine dayandırmıştır. Nitekim o, Allah'ın peygamber göndermek zorunda olmadığını söylerken öncelikle Allah'ın hiç bir şeyi bir illetten dolayı yapmadığını, dilediği her şeyi yerine getirdiğini, yaptığı her işin adalet ve hikmet olduğunu açıkça belirtmiştir. Zira her ne kadar insanlar bir şeyi belli bir sebepten dolayı yapmaktaysalar da Yüce Allah bütün cihetlerden yaratıklarından farklı olduğu için yaptığını belli bir sebep ve illetten dolayı yapmaz.¹⁰⁸ İbn Hazm daha sonra nübüvvetin mümkünattan olduğunu âlemin mümkünü'l-vücûd yani hadis oluşundan başlayarak neticede imkânlar âleminde peygamber göndermenin de Allah'ın diğer fiileri gibi mümkün olduğu hükümüne ulaşmıştır. O özetle bunu şöyle ifade etmiştir: Âlemdaki herşey sonradan var olmuştur. Âlemin kendisiyle birlikte başka bir yaratıcı ve müdebbir bulunmayan ezeli bir muhdisi vardır. Bu sabit olunca, Allah'ın bütün âlemi meşakkatsiz, yardımsız, desteksiz, örneksiz, kendisini zorlayan hiç bir etken bulunmaksızın yokken var ettiği sabit olur. Böyle olunca O'nun dilemediği zaman yapmayacağı, dilediğinde de dile-

106 bk. İbn Rüşd, a.g.e., s. 114-116.

107 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milet ve'l-ahvâti ve'n-nihal*, I, 69, Beyrut, 1406/1986.

108 İbn Hazm, a.g.e., I, 69-70.

diği şekilde yapabileceği, artırıp eksiltebileceği anlaşılır. Asıl itibariyle bütün varlıklar olması ve olmaması noktasında şüphe edilebilecek durumdadır. Bu niteliğe sahip olan âlemdeki her şey dolayısıyla nübüvvet de Allah Teâlâ için imkân dahilindedir.¹⁰⁹ İbn Hazm bu ifadeleriyle bütünüyle mümkün olan bu âlemde ortaya çıkan peygamber gönderme fiilinin de Allah'ın diğer fiilleri gibi mümkün olduğunu ifade etmek istemiştir. Buna ilaveten nübüvvetin imkânını bir misalle şöyle açıklamıştır: Mümkün, bu âlemde tek başına gerçekleşmez. Onsekiz-yirmi yaşları arasında bir erkeğin sakalının bitmesi mümkün, on-oniki yaşlarında bitmesi mümkün değildir. Keza zor proplemleri çözmek, kapalı ifadeleri anlamak, yüksek belâğata sahip bir şiiri anlamak zeki insan için mümkün, aptal ve ahmak bir insan için ise mümkün değildir. Bunun gibi bünyesi, yapısı, âdeti olmayan ve fiilleri için herhangi bir zorlayıcı etken bulunmayan, sınırsız bir varlık olan Allah'a ait işleri anlamak insan için mümkün değildir. Zira böyle bir güç insanda bulunmamaktadır. Bu sabit olunca sonsuz olan Allah'ın peygamber göndermesi imkân dahilinde olduğu anlaşılır.¹¹⁰ İbn Hazm, bu ifadeleriyle hem kâinatın hem de insan yapısı ve idrakinin sınırlı olduğunu ima ederek insan için mümkün görünmeyen veya zorunlu görülen bir şeyin, Allah için düşünüldüğünde aynı hükümde olmayacağını ve dolayısıyla mümkün olacağını kasdetmiştir. Çünkü O'nun kudreti sonsuzdur ve dilediğini peygamber olarak gönderebilir.

İbn Hazm peygamber gönderme gerçekleştikten sonra nübüvvetin zorunlu hale geleceğini özetle şöyle açıklamıştır: Şüphesiz tıp, hastalıklar ve bunların sebepleri, ilaçlar ve tedavi şekilleri gibi ilim ve zanaatleri öğretici olmaksızın insan tek başına öğrenemez. Bunlar tamamen tecrübeyle de elde edilmez. Zira çeşitli hastalıkları ve tedavi şekillerini, ilaçların oranlarını, kullanılışlarını deney yoluyla öğrenmek on binlerce yıl süreceği gibi insanların geçimleriyle meşgul olmaları da gerekmektedir. Keza astronomi ve gök bilimleri, dil bilimleri, tarım, ziraat, hayvancılık, dokumacılık, terzi-lik, yağ üretimi ve bu gibi sanat ve zanaatlarla ilgili alet ve edevatın yapılması gibi hususlar da böyledir. O halde zaruri olarak anlaşılır ki bütün bunları Allah'ın kendilerine vahiyle öğrettiği bir veya birden fazla insanın bulunması gerekir. Bu insanlar da peygamberlerdir. Binaenaleyh bu âlemde peygamberlerin varlığı gereklidir.¹¹¹ İbn Hazm'ın nübüvvetin imkân dairesinden çıkarak vuku bulduktan sonra zorunlu hale

109 İbn Hazm, a.g.e., I, 71.

110 İbn Hazm, a.g.e., I, 71.

111 İbn Hazm, a.g.e., I, 71-72.

dönüşmesi hususunda kullandığı argümanlardan onun bu vücubu insanın acziyetine binaen beşer açısından gerekli gördüğü açıkça anlaşılmaktadır. Böylelikle o, nübüvvet meselesinde konuya sadece ulûhiyet ya da beşer açısından tek yönlü bakarak imkân veya zorunluluğu kabul edenlerin meselenin sadece belli bir yönüne dikkat ettiklerini imâ ederek her iki görüş arasında bir uzlaşma sağlamak istemiştir.

Sonuç

İlahî menşeli dinlerin vazgeçilmez temel unsuru olan nübüvvet müessesesi, bütün semavî din mensupları tarafından ittifakla kabul edilmiş tarihî, sosyolojik bir realitedir. Semavî dinler arasındaki ihtilaf daha ziyade peygamberliğin mahiyeti, peygamberlerin nitelikleri ile dinler tarihi içinde kimlerin gerçek peygamber olduğu çerçevesinde toplanmaktadır. Genel olarak İslâm âlimleri risalet olayına, biri müteal âlemden insanlığa sunulmuş bir imkân olarak, diğeri ise insan zaafından hareketle peygamberlere duyulan ihtiyaç olmak üzere iki farklı açıdan yaklaşarak değerlendirmişlerdir. Birinci yaklaşımda peygamber gönderme Allah Teâlâ'nın zatına ve kadîr, hakîm, mütekellim ve mâlikü'l-mülk oluşu gibi ilâhî sıfatlarına nisbetle vacip veya mümtenî değil, mümkün, hikmetli bir fiil; diğesinde ise insanın zaafından dolayı peygamberlere olan ihtiyaca binaen insanlık için zorunlu kabul edilmiştir. Ancak peygamber gönderme olayında asıl aktif âmil olan insan ve zaafı ise de Allah kendi dışındaki bir etken tarafından etkilenip yönlendirilmiş olacağı için, insan ne kadar aciz ve peygamberlere olan ihtiyacı ne denli hayatî de olsa bu zorunluluk, hiç bir zaman Allah Teâlâ'yı insanoğluna peygamber göndermek zorunda bırakamaz. Söz konusu vücup, Allah'ın bir şeyden etkilenmesi sebebiyle yapmaya mecbur kaldığı bir zorunluluk değil, sadece insanın aczine, peygamberlere olan şiddetli ihtiyacına ve böyle bir ihtiyacın karşılanmasının ne denli büyük bir lütuf olduğuna yapılan vurguyu ifade etse gerektir.