



**T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI**

**KELÂM'DA KADININ PEYGAMBERLİĞİ
VE HZ. MERYEM**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hayrunnisa KEKLİK

BURSA 2018



T. C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
KELÂM BİLİM DALI

KELÂM'DA KADININ PEYGAMBERLİĞİ VE HZ. MERYEM

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hayrunnisa KEKLİK

Danışman:

Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans olarak sunduğum “Kelâmda Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usulüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

Tarih ve İmza

Adı Soyadı:	Hayrunnisa KEKLİK
Öğrenci No:	701523006
Anabilim Dalı:	Temel İslâm Bilimleri
Programı:	Kelâm Yüksek Lisans
Statüsü:	<input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 05/06/2108

Tez Başlığı / Konusu: “Kelâmda Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem”

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 169 sayfalık kısmına ilişkin, 04/06/2018 tarihinde şahsım tarafından *Turnitin* adlı intihal tespit programından (*Turnitin*)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 8 ‘dir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları’nı inceledim ve bu Uygulama Esasları’nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

05/06/2018

Adı Soyadı: Hayrunnisa KEKLİK
Öğrenci No: 701523006
Anabilim Dalı: Temel İslâm Bilimleri
Programı: Kelâm Yüksek Lisans
Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
05/06/2018
Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

ÖZET

Yazar	: Hayrunnisa KEKLİK
Üniversite	: Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Temel İslâm Bilimleri
Bilim Dalı	: Kelâm
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans
Sayfa Sayısı	: XI + 118
Mezuniyet Tarihi	: .../... /2018
Tez Danışmanı	: Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU

KELÂM'DA KADININ PEYGAMBERLİĞİ VE HZ. MERYEM

Kelâm literatüründe kadının peygamberliği konusu nübüvvet meselesinin tartışmalı konularındandır. Öyle ki Ehl-i Sünnet çatısı altında buluşan Maturidi ve Eş'ari mezhepleri de bu hususta farklı kanaate sahip olmuşlardır. Maturidi mezhebine göre kadından peygamber olamazken, Eş'ari mezhebinin genel kanaati kadının peygamber olabileceği yönünde olmuştur. Yine Zahiri mezhebinden İbn Hazm da kadının peygamber olabileceğinin şiddetli savunucularından olmuştur. Bu ihtilaf temelde; nübüvvet ve vahyin mahiyeti, nebi ve resûl kavramları arasında bir fark bulunup bulunmadığı ve kadının bu vazifeyi birtakım sebeplerden ötürü icra edip edemeyeceği gibi fer'i tartışmalara dayanmaktadır. Bu noktada Kur'an'da otuz defadan fazla muhtelif yönleriyle zikredilen ve özellikle de vahiy almış, mucize (ya da başka bir olağanüstü durum) göstermiş bir kadın olarak Hz. Meryem, tartışmanın seyrinde önemli bir rol oynamaktadır.

Bu çalışmada, ilk olarak kadından peygamber olup-olmayacağı hususunda dile getirilen görüşlerin dayandıkları temel delilleri ve bunlar üzerindeki tartışmaları serdedecek, daha sonra diğer peygamberlerin peygamber olduklarını gösteren nassî işaretleri ele alacak ve son olarak elde ettiğimiz tespitleri Hz. Meryem'e tatbik ederek onun peygamber olup-olmadığı hakkında ulaştığımız sonucu belirteceğiz.

Anahtar Kelimeler: kadın, peygamberlik, Hz. Meryem, vahiy, mucize.

ABSTRACT

Name /Surname : Hayrunnisa KEKLİK
University : Uludağ University
Institution : Social Sciences Institution
Master of Science : Basic Islamic Sciences
Science Fellow : Kalam
Degree Awarded : M.A.
Page Number : X + 118
Degree Date : .../... /2018
Supervisor :

WOMAN'S PROPHECY in ISLAMIC THEOLOGY and MİRİAM

The women's prophethood is one of the controversial issues in kalām literature to the point that al-Ash'ariyyah and al-Māturīdiyyah which both are the main parts of Ahl al-sunnah have different perspectives. Māturīdīs consider the women's prophethood impossible whereas the great majority of Ash'arīs tend towards the admission of it. A Zāhirī scholar, Ibn Ḥazm, too argues in favour of women's prophethood. The controversy is mainly due to some secondary issues such as the nature of prophethood, whether is there any difference between the terms of *nabī* and *rasūl*, and whether the woman could carry out this duty because of some conditions. Miriam is one of the core figures in the controversy because of her appearance in the Qur'ān more than thirty times, some of which display her as a woman received angel from God bringing her revelation and as performed miracles (or other extraordinary things).

In this study, first of all, the arguments of the two parties for and against the women's prophethood will be discussed, then the scriptural signs to the prophethood of other prophets will be evaluated, and consequently these will be applied to Miriam to determine whether she is a prophet or not.

Keywords: woman, prophecy, Miriam, revelation, miracle.

ÖNSÖZ

Meryem...

İffetin, adanmışlığın, sabrın nadide örneği... Özenle yetiştirilmiş Rabb çiçeği...

Yaşadığı ağır imtihanın ardından “Keşke unutulup gitseydim” demesine rağmen zihinlere kazınmış olan Hz. Meryem, muhtelif dinlerin tartışma konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir. Bu çalışmada onun “Kadının Peygamberliği” meselesinde başrolü üstlenmiş olması da hala hakkında konuşulmakta olduğunun göstergesidir. Genelde kadının, özelde ise Hz. Meryem’in peygamber olup olamayacağı İslam âlimleri tarafından tartışılmış ve her iki görüş de farklı mezheplerde yerini bulmuştur.

Bu çalışmamızda ilk olarak kadının peygamber olup olamayacağı hususunda tartışma noktalarını arz ettik. Daha sonra “Peygamber kime denir?” sorusuna cevap aramaya ve bu cevapların delillerini ve peygamberliğin hususiyetlerini ele almaya çalıştık. Bilahare bu hususiyetlerin, asla sıradan bir kadın olmayan Hz. Meryem’e uygunluğunu tartışarak onun bir peygamber olup olamayacağı hakkında bir görüş belirtmeye çalıştık.

Çalışmayı hazırlarken ulaştığım bilgiler ışığında Hz. Meryem’in lakabının “Hayrunnisa” olmasının, bu çalışmaya olan gayretimi perçinlemiş ve çalışma azmimi olumlu yönde etkilemiş olduğunu burada belirtmek isterim. Bu çalışmanın her aşamasını kelime kelime okuyan ve motivasyonumun düştüğü anda, akademik yönde gelişmeye olan inancımı dile getiren kıymetli danışman hocam Doç. Dr. Orhan Şener KOLOĞLU’ya, kaynak temini ve destek olma konusunda yardımını esirgemeyen Doç. Dr. Ulvi Murat KILAVUZ hocama, Hz. Meryem’in fizyolojik yapısı hakkındaki tartışmalara ışık tutacak bilgiler için mesai sarfedip bunu çalışmama dâhil etmemi sağlayan Kafkas Üniversitesi Tıp Fakültesi doktoru Dr. Öğr. Üyesi Haldun ARPACI’ya, muhtelif noktalarda görüşleriyle çalışmanın gidişatına katkı sağlayan mesai arkadaşlarıma ve yoğun mesaimden ötürü en sevdiği varlığı olan evladından feragat eden anneme sonsuz şükranlarımı arz ederim.

Başta kendi ilim yolculuğuma ve kelim ilmine naçizane bir katkı sağlaması umuduyla...

Vallahul Müsteân...

Hayrunnisa KEKLİK

BURSA- 2018

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI.....	i
YEMİN METNİ.....	ii
YÜKSEK LİSANS İNTİHAL YAZILIM RAPORU.....	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	vi
KISALTMALAR	x
GİRİŞ	1

GİRİŞ

I.1. Çalışmanın Amaç, Kapsam ve Yöntemi.....	1
I.2. Kadının Peygamberliği Konusuna Genel Bakış	4
I.3. Kadının Peygamberliği Hususunda Temel Tartışma Konuları.....	8
I.3.1. Peygamberlerin Erkeklerden Gönderildiğine Dair âyetler.....	9
I.3.2. Erkeklerin Kadınlardan Üstün Olduğunu Bildiren âyetler.....	11
I.3.3. Kadın İdareci Aleyhindeki Hadis	15
I.3.4. Nübüvvetin Şöhreti Kadınlığın Setri Gerektirmesi	18
I.3.4.1. İslâmda ihtilât açısından kadının peygamberliği.....	19
I.3.4.2. İkâmet ve seyahat açısından kadının peygamberliği.....	22
I.3.5. Kadının Erkeklerle İmam Olamayacağı Görüşü	23

BİRİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBERLİĞİN NASSÎ GÖSTERGELERİ

1.1. Lafzî İşaretler	24
1.1.1. Nebi lafzının kullanılması	24
1.1.2. Resûl lafzının kullanılması	25
1.1.3. "İstıfa" lafzının kullanılması.....	38
1.1.4. "Kitap'ta An" lafzının kullanılması	40

1.1.5. "Sıddık" lafzının kullanılması	41
1.2. Vahiy Almış Olmak	42
1.2.1. Vahyin anlamsal içeriği	42
1.2.2. Vahiy-İlham ilişkisi	44
1.2.3. Vahiy ile peygamberlik ilişkisi.....	47
1.3. Gaybın Bilgisi Kendisine Bildirilmiş Olmak.....	53
1.4. Tebliğ Görevinde Bulunmak.....	56
1.5. Mucize Göstermiş Olmak	60
1.5.1. Mucizenin anlamsal içeriği.....	60
1.5.2. Mucizede iddia ve tehdidi şartı.....	64
1.5.3. Peygamberliğin ispatında mucizenin yeri	68
1.5.4. Mucizenin diğer harikulade olaylardan ayırt edilmesi	83

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. MERYEM'İN PEYGAMBERLİĞİ

2.1. Naslardaki Lafzî İfadeler Açısından Hz. Meryem'in Peygamberliği.....	90
2.1.1. İstifa edilmiş olması	91
2.1.2. Kitap'ta anılmış olması	93
2.1.3. " <i>Sıddika</i> " olması	94
2.2. Vahiy Almış Olması.....	95
2.3. Gaybî Bilgiye Sahip Olması.....	99
2.4. Mucize Göstermiş Olması.....	100
2.5. Cinsiyet Faktörü Açısından Hz. Meryem'in Peygamberliği	104
2.5.1. Hz. Meryem'in cinsiyeti	105
2.5.2. Kadınlara mahsus hallerden berî olması.....	111
SONUÇ	113
KAYNAKÇA.....	117

KISALTMALAR

aş.	: aşağıda
b.	: bin, ibn (Arapça “oğlu” manasında)
bkz.	: Bakınız
c.	: cilt
çev.	: Çeviren
<i>DİA</i>	: <i>Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi</i>
d.	: dipnot
edt.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Krş.	: Karşılaştırınız
a.y.	: aynı yer
tah.	: Tahkik eden, (Naşir, neşreden)
s.	: sayfa
t.y.	: basım tarihi yok
y.y.	: yayın yeri yok
vb.	: ve benzeri
vr.	: varak
vs.	: ve saire
vd.	: ve diğerleri
yy.	: yüzyıl
Yay.	: yayınevi, yayınları

GİRİŞ

I.1. ÇALIŞMANIN AMAÇ, KAPSAM ve YÖNTEMİ

“Kelam’da Kadının Peygamberliği ve Hz. Meryem” başlığını taşıyan bu çalışmanın esas amacı Hz. Meryem’in peygamber olup olmadığının kanıtlanıp kanıtlanamayacağını naklî veriler üzerinden ortaya koymaktır. Şüphesiz Allah Teâlâ’nın iffet timsali eşsiz kulu olan Hz. Meryem’in bir kadın olması hasebiyle peygamberliği, en temelde kadının peygamberliği konusunun tikel bir yansıması olmaktadır. Diğer bir deyişle Hz. Meryem’in peygamberliği hakkında söylenebilecek her söz yahut verilebilecek her hüküm ilkesel olarak kadınların peygamberliği hakkında da geçerli olabilecektir. Aslında bu iki olgu arasında karşılıklı bir determinasyon ilişkisi vardır. Yani kadının peygamberliği konusunda verilebilecek herhangi bir hüküm Hz. Meryem’e atfedilebileceği gibi; Hz. Meryem hakkında verilebilecek herhangi bir hüküm de bütün kadınlar hakkında kullanılabilir. Kısaca söz konusu iki olgu (kadının peygamberliği ve Hz. Meryem’in peygamberliği) bu konuda iki farklı yaklaşıma da imkân tanımaktadır: Konuya tümdengelimci bir bakış açısıyla yaklaşılabilir gibi, tümevarımcı bir bakış açısıyla da yaklaşılabilir. Filvaki literatürde Hz. Meryem’in peygamber olamayacağı görüşünü savunanlar tümdengelimci bir bakış açısına sahipken, yani kadının peygamber olamayacağını genel bir ilke olarak kabul edip Hz. Meryem’i de bu kapsama alırken, kadının peygamber olabileceği görüşünü savunanlar daha ziyade tümevarımcı bir bakış açısı sergilemişlerdir. Onlar, Hz. Meryem hakkında peygamberliğe delalet eden (ya da; ettiğini iddia ettikleri) birtakım noktalardan hareketle Hz. Meryem’in peygamber olduğunu savunmuşlar, bilahare Hz. Meryem hakkında verilen bu hükmü ilkesel olarak kadınlara teşmil etmişlerdir.

Bu çalışmada daha ziyade nispeten tümdengelimci bir bakış açısıyla Hz. Meryem’in peygamberliğine yaklaşılacaktır. Şöyle ki; öncelikle İslâmî gelenekte peygamber olduğu hususunda ittifak edilen şahısların peygamberliğini gösteren nassî kriterler ortaya konulacaktır. Bununla şunu kastetmekteyiz: Peygamber olduğu kesin olarak bilinen şahıslar hakkında Kur’ân-ı Kerîm’de hangi özelliklerden bahsedilmektedir. Burada sadece özellikler değil, Kur’ân-ı Kerîm’in kavram bazında kullandığı tek tek kelimeler bile dikkate alınacaktır. Böylelikle kümülatif olarak peygamberler hakkındaki nassî

işaretlere ulaşılabacaktır. Bu, tezimizde yapmayı amaçladığımız ilk şeydir ve birinci bölümün konusunu oluşturmaktadır.

Akabinde ise elde ettiğimiz bu verileri Hz. Meryem'e uygulanacaktır.. Yani peygamber olduğu kesin olarak bilinen yahut peygamberliği üzerinde ittifak edilen şahıslar hakkında zikredilen özelliklerden hangilerinin naslarda Hz. Meryem hakkında da kullanıldığını ortaya koymaya çalışılacaktır.. Şüphesiz bu özellikler arasında, diğer peygamberler hakkında kullanıldığı halde Hz. Meryem hakkında kullanılmayanların, hakikaten de Hz. Meryem'in peygamberliğine mâni bir durum ortaya koyup koymadığı da tartışılacaktır. Şüphesiz diğer peygamberler hakkında kullanılmasının yanında Hz. Meryem hakkında da kullanılan özelliklerin de mutlak anlamda Hz. Meryem'in peygamberliğine delâlet edip etmediği yahut farklı bir olguya göndermede bulunup bulunmadığı konusundaki tartışmalara ya da görüşlere de yer verilecektir. Bu da bu çalışmanın ikinci bölümünün konusudur. Ayrıca bu bölümde Hz. Meryem'in cinsiyeti üzerine tartışmalara da yer verilmiştir.

Şüphesiz bütün bunları yapmamızdaki amaç Hz. Meryem'in peygamberliği konusunda bir hükme varmaktır. Ancak konunun öyle kolaylıkla halledilemeyecek ve kesin bir hükme mahal olamayacak bir konu olduğu zaten gelenekteki tartışmalardan da bilinmektedir. Dolayısıyla bizim amaçladığımız hüküm mutlak anlamda "peygamberdir" yahut "peygamber değildir" şeklinde bir hüküm değildir. Kastımız, bu konuda nakilden hareketle hangi noktalara varılabileceğini ortaya koymaktır. Diğer bir deyişle naklî açıdan aslında her iki seçeneğin de geçerlilik arz edebileceğini ortaya koymaktır.

Dolayısıyla bu çalışma, kadının peygamberliği konusunun literatürde genellikle ele alındığı haliyle, çoğunluğu naklî bir ilkeye dayanmakta ve daha ziyade aklî bir karakter arz eden kadının peygamber olamayacağına dair delillerin tartışıldığı bir çalışma değildir. Şüphesiz bu çalışma nihayetinde kadının peygamberliği meselesine değindiği için, gelenekteki bu birikimden de söz etmek gereklidir. Bu sebeple giriş kısmımızın ilerleyen satırlarında öncelikli olarak kelâm ilminde kadının peygamberliği konusuna genel bir göz attıktan sonra, kadının peygamber olamayacağına dair serdedilen ve gelenekte de bu konudaki temel tartışma noktalarını oluşturan ana deliller zikredilecek ve bu delillerin kritiği yapılacaktır.

I.2. KADININ PEYGAMBERLİĞİ KONUSUNA GENEL BAKIŞ

“Kadının peygamberliği” meselesi, Kelâm ilminde uzun süredir tartışılan ve hâlâ günümüzde de tartışılmalan, üzerinde tam bir uzlaşmanın sağlanamadığı hatta birbirine zıt görüşlerin ileri sürüldüğü önemli bir konudur. Öyle ki, bu konunun temelinde başka kelâmî ve fikhî derinlikte problemlerin olmasından ötürü, İslâm düşüncesinde özellikle de itikâdî mezhepler arasında farklı farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Aslında bu mesele temelde, “peygamber” kavramının muhtevası ile ilişkili olup “nebi” ve “resûl” kavramlarının mahiyetlerinin neler olduğu ve özellikle de İslâm dininde kadının sosyopsikolojik konumu ve üstlendiği rolle bağlantılıdır. Çünkü Kelâm ilminde erkekliğin, peygamberlik hakkında gerekli bir sıfat olup olmadığı hususu ihtilaflıdır. Nitekim Mâtürîdiyye’ye göre erkeklik bir şart iken, Eş’ariyye ve Zâhiriyye’ye göre kadından da peygamber olabilir.¹

Matürîdiler’e göre peygamberlerin erkek olması şarttır. Çünkü peygamberin hak dine davet için insanlar arasına girip çıkması, gerektiğinde mücadeleye girişmesi, ortaya atılması gerekir. Hâlbuki kadın yaratılış gereği buna yatkın değildir. Bu sebeple kadının tabiatı ile peygamberin vazifesi arasında bir zıtlık mevcuttur.² Eş’arîler’in kadının peygamber olabileceğine ilişkin delil olarak gösterdikleri kadınların vahiy aldığına dair âyetleri farklı yorumlayan Maturîdîler’e göre bu âyetlerde söz konusu edilen vahiy, dini anlamda ve peygambere yapılan vahiy değil, Allah Teâlâ’nın bal arısına³ ulaştırdığı gibi içgüdü ve ilham türünden bir bilgidir. Zira Matürîdilere göre Kur’ân’da beyan edilen “Biz senden önce de, kendilerine vahiy verdiğimiz erkeklerden (رجالا) başkasını göndermedik.”⁴ meâlindeki âyetler, peygamberlerin erkeklerden gönderildiğini gösteren en somut delildir.

Bu konuda peygamberlik için erkeklik şartı olmadığını savunan Zahiri mezhebine göre ise, âyetin devamında gelen “resûlen” lafzı ile erkeklik şartı ile mukayyed olanların resûller olduğu kabul edilmekte, yani resûllerin ancak erkeklerden olduğu ifade edilmektedir⁵ ki, zaten kadının peygamber olabileceğini savunanlar arasında kadının resûl

¹ Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Yay., 2016, s. 232.

² Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sabuni, *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, haz. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Elif Ofset, 1995, s. 46.

³ en-Nahl 16/68.

⁴ el-Enbiyâ 21/7; Yûsuf 12/109, en-Nahl 16/43.

⁵ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Kahire: el-Matbaatü'l-Edebiyye, 1899, c. V, s. 87.

olamayacağı hususunda ittifak mevcuttur. Kısacası onlar, kadının resûl değil de nebi olabileceğini savunmaktadırlar.

Yine kadının peygamber olabileceğini savunan Eş'ariler de, Kur'an'da Hz. Musa'nın annesine vahyedildiğini⁶ ve Hz. Meryem'in peygamber olarak seçildiğini bildiren⁷ âyetlerin kadının peygamberliğine delil olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu noktada Eş'ariler, peygamber olmanın şartı olarak Allah Teâlâ'dan vahiy almış olmayı kriter gördüklerinden, vahiy aldığı bildirilen Hz. Meryem, Âsiye, Havva, Hz. Musa'nın annesi, Sâre ve Hâcer'in nebi olduklarını kabul etmektedirler.⁸

Bu tartışmada peygamberliğin ne şekilde tahakkuk etmiş olduğu ayrışması, konu hakkında fikir beyan etme noktasında belirleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla öncelikle mutlak anlamda bir kimseyi peygamber yapan şartların tespit edilmesi ve buna bağlı olarak kadının peygamber olup olmayacağı hususunun ele alınması gerekmektedir.

Kadının peygamber olamayacağını savunan İslam âlimlerinin öne sürdükleri deliller, muhkem ve sabit deliller olarak gözükmektedir. Zira bu deliller, daha çok yorum ve içtihadı dayalı çıkarımlar olup, asla kadının peygamber olamayacağını ispat etmemektedir. Aynı şekilde kadının peygamber olabileceğini düşünen İslam âlimleri de, açıkça belirtilen bir hükme binaen bu görüşü savunmamakta; karşı tarafın delillerini çürütüp gerçekte "*kadının peygamber olamayacağını*" ispat ederek, onlar da yorum ve içtihadı dayalı olarak görüş beyan etmektedirler.

Peygamberi peygamber olarak nitelememizi sağlayan mutlak şartları belirtmekte zorlanmamızın sebebi, nasslarda peygamber olduğu bildirilen kimselerin her birisinin ortak nitelemelere sahip olmamasıdır. Örneğin Hz. Hud, Hz. Salih ve Hz. Şuayb sadece resûl olarak nitelendirilirken, Hz. İbrahim, Hz. Yahya, Hz. İshak, Hz. Yakup, Hz. Yusuf, Hz. İdris, Hz. Eyyub, Hz. Yunus, Hz. Süleyman, Hz. Zekeriyya, Hz. İlyas, Hz. Elyesa sadece nebi olarak nitelenmiştir. Hz. Davud'a da Zebur'un verildiği bildirilmektedir. Hz. Muhammed, Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. Nuh, Hz. Lut ve Hz. İsmail de hem resûl hem nebi olarak zikredilmektedir. Kur'an'da zikri geçen bazı kimselerin ise, ne nebi ne de resûl olarak belirtilmemiş olduklarını görmekteyiz. Bu kimseler, Hz. Âdem, Zülkifl, Üzeyir, Lokman ve Zülkarneyn'dir. Ayrıca Kur'an'da zikredilmediği halde hadislerden

⁶ el-Kasas 28/7.

⁷ Al-i İmran 3/42, Meryem 19/17.

⁸ Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim es-Seffarini, *Levamiü'l-Envari'l-Behiyye ve Sevatiü'l-Esrari'l-Eseriyye: ed-Dürretü'l-Mudiyye fî Akideti'l-Fıraki'l-Marziyye*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, c. II, s. 254; Kamil Miras, *Zebidi Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara: 1971, c. IX, s. 150.

öğrendiğimiz Hz. Yuşa, Hz. Eşiya, Hz. Ermiya⁹ gibi peygamberler de vardır. Nitekim bu durumu Kur'an "Peygamberlerden sana kıssalarını anlattıklarımız da vardır, anlatmadıklarımız da..."¹⁰ âyeti ile izah etmektedir. Öyle ki hadislerde de 124 bin peygamber geldiğini¹¹ ve Kur'an'ın da "her kavme bir uyarıcı gönderildiğinin"¹² ve "bir uyarıcı göndermeden hiçbir kavme azap edilmeyeceğinin"¹³ haber verilmesi, pek çok peygamberin gelmiş olduğunu ve bunun nasslarda belirtilenler ile sınırlı olmadığını göstermektedir.

Ancak burada şu soru gündeme gelmektedir: Nasslardan kendilerinden hiç bahsedilmemiş peygamberler olduğu sonucuna ulaşabildiğimiz gibi, acaba kendisinden bahsedilmiş olmakla birlikte peygamber olduğu zikredilmediği halde esasında peygamber olan kimseleri bu âyetin kapsamında değerlendirmek mümkün müdür? Bu sorunun cevabını ilerleyen kısımlarda yeniden ele alacağımızdan burada detaya girmemekteyiz.

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz kimseler hakkında bazı ortak lafızlar bulunmakta ve onlara ait bazı ortak vasıflar Kur'an'da anlatılmaktadır. Dürüst olmak, ahlaklı olmak, seçilmiş olmak, vahiy almak, tebliğ vazifesinde bulunmak, mucize göstermek vs. gibi bu ortak lafız ve vasıflar, zihinde bir peygamber profili oluşturmaktadır. Ancak bu vasıflar, kendi başlarına bir peygamberi peygamber yapan mutlak bir şart olma özelliğine sahip değildir.

Peygamberliğin en kesin delili, bir kimsenin peygamber olduğunun Allah tarafından bildirilmesidir. Elbette Allah Teâlâ hikmetsiz bir iş yapmayacağından, O'nun peygamber olarak belirlediği yahut nitelendirdiği şahısları niçin peygamber olarak seçtiğini birtakım deliller ile temellendirmek isabetli olabilir. Ancak Ehl-i sünnet kelmacıları tarafından peygamberliğin vehbî olarak verildiği kabul edilmektedir ki, bu kişiyi peygamber yapan özelliğin Allah Teâlâ'nın ona peygamberlik vermesi olduğunu kabul etmek demektir. Bu durum, kendisine peygamberlik verilen kimsenin zatına râci

⁹ Bkz. Ahmed Bican Yazıcıoğlu, *Envârü'l-Âşıkîn*, çev. Ahmet Metin Şahin, İstanbul: Merve Yay., 2001, s. 177-180.

¹⁰ en-Nisa 4/164, el-Mümin 40/78

¹¹ Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955, 5/178, 179, 266; Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Beyrut: Darü'l-Küttübü'l-İlmiyye, 2002, 2/262, 597. Hakim, Ebu Ümame'nin rivayetinin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtir.

¹² en-Nahl 16/36

¹³ el-İsra 17/15

olmadığı gibi kesp ettiği bir araz da değildir.¹⁴ Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın peygamber olarak seçtiği kimse peygamberdir.

Bu durum şuna benzemektedir: Allah Teâlâ içkiyi haram kılmıştır ve içkinin gerek tıbbî gerekse de sosyal açıdan pek çok zararı bulunmaktadır. Ancak şu halde içkinin tıbbî açıdan çok büyük faydaları ve sosyal hayatı olumlu yönde etkileyebileceği tespit edilse dahi, Allah Teâlâ haram kıldığı için yasak olmaya devam edecektir. Tıpkı bunun gibi Allah Teâlâ'nın peygamber olduğunu bildirdiği kimseler hakkında peygamber olup olamayacağını tartışmak hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Yani eğer Âdem, Zülkifl, Üzeyir, Lokman, Zülkarneyn, Meryem gibi Kur'an'da ismi geçen kimseler hakkında mutlak surette nebi ya da resûl nitelemesi yapılmadığından ve bu kimselerin açık bir biçimde peygamberlik iddiasına rastlanmadığından peygamber olup olmadıkları tartışılıyorsa bu doğru bir tartışma sebebidir. Ancak bunların ilahî bir bilgi ile sahip olması veya olmaması gereken bir vasıf bildirilmediği halde, ilahi kaynaklı olmayan bu vasıflara binaen peygamber olamayacaklarını ifade etmek sağlıklı bir yorum gibi görünmemektedir.

Örneğin, Hz. Lokman'ın köle asıllı olduğunu ve bir peygamberin köle asıllı olamayacağını ileri sürerek, Hz. Lokman'ın peygamber olmadığını söylemek ilahi kaynaklı bir şarta dayanmadığından, ilahî bağlayıcılığı olmayan bir yorumdan öteye gidemeyecektir. Allah tarafından bize bildirilmeyen bir meselede, neyin güzel neyin çirkin olduğu hususunda Allah katındaki değerlendirmeyi bilebilmemiz için Allah'ın perspektifinden bakmamız gerektiğinden bu tarzda bir yoruma gitmek makul görünmemektedir. Diğer bir deyişle, köleliğin Allah nezdinde değersizlik ifade ettiğini kesin olarak bilemiyorsak, köle asıllı birinin peygamber olamayacağını söylemek de geçerli bir söylem olamayacaktır. Pek tabii bunun bir benzeri olarak, kadınlığın Allah katında peygamberliğe engel bir durum olduğunu kesin olarak bilemediğimize göre, kadından peygamber olamayacağını söylemek de mutlak geçerlilik ifade eden bir söylem olmayacaktır.

Ayrıca Hz. Meryem'in kadın olması hasebiyle, aklının erkeklere göre eksik olacağını ve bu nedenle peygamber olamayacağını söyleyen Mutezile mezhebi de yine ilahî kaynaklı olmayan bir kriter ortaya koyarak kadından peygamber olamayacağını

¹⁴ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim el-Amidi, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din*, tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1424, c. II, s. 661.

söylemektedir. Ancak Mutezile'nin bu görüşüne Âmidî şöyle cevap vermektedir: Böyle bir düşünce aklen çok uç bir düşüncedir. Çünkü bu akıl meselesi her insan için farklı farklı olabilir. Kadınlardan nice kadınlar vardır ki erkeklerin çoğundan daha değerlidir. Özellikle Hz. Meryem ve benzerleri gibi.¹⁵

Dolayısıyla eğer Hz. Meryem'in bir peygamber olmadığı savunulacak olsa bile, bu görüşün –bizce– itikadî ve fikhî açıdan problem arz ettiği tartışmalı olan kadınlık şartına dayalı olarak savunulması mantıklı bir yaklaşım olmayacaktır. Kaldı ki böyle bir şart diğer semavi dinlerde olmamış ve kadınlık ya da erkeklik peygamberlikte belirleyici bir rol oynamamıştır. Örneğin; Tevrat'ın Tekvin bölümünde *Miryam*,¹⁶ Hâkimler bölümünde *Deborah*,¹⁷ 2. Tarihler bölümünde Şallum adlı bir peygamberin karısı olan *Hulda*¹⁸ ve yine Tevrat'ın Nehemya bölümünde *Nadya*¹⁹ isminde kadın peygamberlerden bahsedilmektedir. Ayrıca Luka İncili'nde de, “*Aşer oymağından Fenvel'in kızı Anna*”²⁰ peygamber olarak anlatılmaktadır. Yani Hristiyanlıkta da peygamberlik, sadece erkeklere mahsus bir görev olmayıp kadınlardan da peygamber seçilebilir.²¹ Bu kutsal kitapların muharref olduğuna iman etmek zaruri olmakla birlikte bu hususta Kur'an'da kadın peygamber gönderilmediğine ilişkin zahir ve muhkem bir ifade bulunup bulunmadığına²² bakmak gerekmektedir.

I.3.KADININ PEYGAMBERLİĞİ HUSUSUNDA TEMEL TARTIŞMA KONULARI

Kelâm ilminde kadının peygamberliği konusu tartışmalarında, bir kadının peygamber olduğuna yahut kadınların peygamber olabileceğine dair muhkem ve sarih bir nassın bulunmaması, kadınların peygamber olamayacağını söyleyenler için aslında yeterli bir veridir. Bununla birlikte onlar, bu iddiayı daha da güçlendirmek ve bir bakıma altını doldurabilmek için kadınların niçin peygamber olamayacağını ortaya koyan deliller

¹⁵ Amidî, *Ebkaru'l-Efkar*, c. II, s. 713.

¹⁶ Tekvin, 15:20

¹⁷ Hâkimler, 4:4

¹⁸ 2. Tarihler, 34:22

¹⁹ Nehemya, 6:14

²⁰ Luka, 2:36

²¹ Elçilerin İşleri: 2/18

²² el-Enbiya 21/7, Yusuf 12/109, en-Nahl 16/43 ayetleri, peygamberlerin ancak erkeklerden geldiği şeklinde anlaşılma ile birlikte nebîlerin değil resullerin erkeklerden geldiği şeklinde de anlaşılması olduğundan muhkem yani te'vile kapalı olma özelliğinde değildir.

de serdederler. Onların nezdinde, çoğunlukla naslarda verilen ilkelere dayalı olarak ortaya konulan bu delillerin ifade ettiği mefhumlar, kadının peygamber olamayacağını göstermede yeterli olmaktadır. Bu sebeple kadının peygamber olabileceğini söyleyenler esas itibariyle savunma konumunda kalarak bu delilleri reddetmeye çalışmışlardır. Kelâm ilminde de kadının peygamberliği konusuna tarafların bakışını yansıtan bu tartışma alanları aşağıdaki şekilde sıralanabilir:

I.3.1. PEYGAMBERLERİN ERKEKLERDEN GÖNDERİLDİĞİNE DAİR âyetLER

Kadının peygamber olamayacağı görüşündeki İslam âlimleri, “*Biz senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik*”²³ şeklindeki Kur’an’ın muhtelif yerlerinde zikredilen âyetlerde geçen “erkekler (رَجَالًا)” kelimesini peygamberlerin yalnızca erkeklerden gönderileceğine dair bir delil olarak göstermektedirler. Bu noktada Kur’an’ın “zû vücûh” üslubu dikkate alınarak, aşırı literal (zahirî) tutuma yönelmeden âyeti anlamak daha doğru olacaktır. Hem belagat açısından bazı kullanımları hem de kavramların şamil olduğu manaları göz ardı ederek ilahî kelamın doğru anlaşılamayacağı muhakkaktır. Dolayısıyla “erkekler (رَجَالًا)” kelimesi ile maksudun ne olduğunu anlamak için belagat kullanımlarının ve recûliyyet mefhumunun göz önünde tutulmasında fayda vardır.

Kur’an, benzerinin getirilemeyeceği belirtilmiş olan edebî bir kitaptır. Bu nedenle Arap dilinin incelikleri bilinmeden Kur’an’ın tam olarak ne anlatmak istediği kelimelerin salt anlamından çıkarılamamaktadır. Bu noktadan hareketle رجل kelimesine baktığımızda “adam olmaklık” anlamını ihtiva ettiğine dikkat çekmek gerekmektedir. Yani bir cinsiyet olarak “erkeklik”ten ziyade, şahsiyet kastedilmektedir. Hatta Araplar arasında kullanılan صر رجلا ya da كن رجلا (adam ol) tabirinin “şahsiyetli ol” anlamında kullanıldığı dikkate alınırsa, bu ifadenin cinsiyetten ziyade şahsiyeti ifade ettiğini söylemek mümkündür.²⁴

Ayrıca hadis ilminde râvileri inceleyen bir ilim dalı olarak İlmü’r-Ricâl kavramına baktığımızda sened zincirinde hanım sahabilerin de bulunduğu göz önünde tutulduğunda

²³ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ bkz. Yusuf, 12/109; en-Nahl, 16/43, el-Enbiya 21/7.

²⁴ Yahya b. Şeref en-Nevevi Muhyiddin Ebu Zekerriyya, *Ravdatü't-Talibin*, tah. Adil Abdülmevcud, Dar-u Alemler-Mektebat, [t.y.], 8/95; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkani, *Fethu'l-Kadir*, Beyrut: Daru'l-Marife, 1/531; Ebû Saîd Nasrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzavi, *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1886, c. II, s. 72.

burada tağlib sanatı yapıldığını da söyleyebiliriz. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında bu hususa dair daha detaylı bilgiler bulunmaktadır.

Bu husus Annamarie Schimmel'in "*Ruhum Bir Kadındır*" isimli eserinde Müslüman sûfi âlimlerin de örnek verildiği bir pasajda şöyle anlatılmaktadır:

"...Sûfliğin tarihinde müstesna bir yere sahip Endülüslü İbn-i Arabi ve bugünkü Afganistan'ın kuzeyindeki Acem-Türk bölgesinden gelme olup, hayatının büyük kısmını Anadolu'nun Konya'sında geçiren Mevlana Celaleddin Rumi'nin her ikisi de, bazen tasvirlerinde tenakuz görülse bile, müennes ile alakalı fevkalade dikkate şayan zaviyeler iktisap etmişlerdir.

Ancak bütün klasik eserler ve Sûfiler, tasavvuf tarihinin bidayetinde en tayin edici şahsiyetin bir kadın, Rabiâtü'l-Adeviyye olduğunu ikrar etmektedirler. Rabiâtü'l-Adeviyye, rivayetini bildirdiği üzere, ilk defa mutlak Allah aşkı unsurunu 8. asır zühd ve takvasının katı sûfliğine dâhil eden şahsiyettir. İslamiyet'te tasavvufi aşk tarihinin şeref rütbesi ona layıktır. Rabia'ya atfen: "Eğer bir kadın Hakk yolunda yürür ise, o artık 'kadın' olarak vasıflandırılmaz" denmiştir. Böyle bir kadın, artık tabirin maruf şekliyle "er"dir. (Arapça'da recül, Farsça'da merd)...

...Sindli şair Abdüllatif 18. asırda, maşukuna vâsıl olmak için, zorluklara ve acılara aldırmaksızın, cesaretle yollara düşen kadın kahramanından bahsederken ona müzekkerlik atfeder."²⁵

Schimmel mezkûr eserinin ilerleyen kısımlarında kadınların halk nezdindeki önemine dikkat çekerek bazı ismi meçhul kadın türbe ve mezarlarında "ismi meçhul Allah hâdimeleri" yazılarının bulunduğunu kaydeder. Hatta tenkitçi zaviyeden tanınan bazı araştırmacıların dahi, "cins-i latifin dinî sa'y ü gayretlerini" takdir ettiklerini belirten Schimmel, misal olarak Anadolu'daki Pisili Sultan ve Karyağdı Sultan ile birlikte "Heft Afife" yani "Yedi İffetli Kadın" diye anılan ve düşman askerlerinin yaklaştığı sırada yerin içinde kaybolan kadınları zikretmektedir. Ve örnekleri çoğaltarak bu nev'i mükerrer kadınların hususî manaya haiz olduklarını belirtmektedir.²⁶

Tasavvufta Hak yolunda yürüyen kadınların "er" tavsifi ile anılmaları bilhassa 13. asırda Kuzey Hindistan'da belenmiş bir Arap atasözünde sarih bir şekilde ifade edilmiştir: "Talibu'l-Mevlâ müzekker" yani Mevlâ'yı isteyen, O'nu arayan müzekkerdir.

²⁵ Annamarie Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ömer Enis Akbulut, İstanbul: İz Yay., 2004, s. 23.

²⁶ Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 53-54.

Sûfîler bu tarzda “er” mefkûresine yaygınlık kazandırmış olup ricâl tabirine daha çok fetâ, yani yiğitlik, delikanlılık vasıflarını dâhil etmişlerdir. Bu hususu İbn Arabî de: “Hakiki recûliyyet, insanın hulkiyeti ve hevâlarının karanlığından kurtulup, aklın ve manevî irşadın zıyası ile tezkiyesine müteakip” tekmil edilmekte olduğu şeklinde ifade etmektedir. Tarik-i Rabb’in külfetine îcab etmeyen erkekler ise “karılardan” beter ve zelil telakki edilmektedir. Bu durumu Feridüddin Attar da şu şekilde beyan etmektedir:

“Kim ki değildir hâmile, aşkın derdinden / O bir kadındır, değildir erkeğin merdinden”²⁷

Tasavvufta adam olmaklık mefhumu olarak ele alınan “recûliyyet” mefkûresini, Türk mutasavvıfları da aynı hususu benzer şekilde şu deyim ile ifade etmektedirler:

“Erkek arslan, arslan da, dişi arslan, arslan degül mü?”

Nizameddin Evliya da, müttaki kadınlardan bahsederken “Vahşi bir arslan ormandan, meskûn bir sahaya indiğinde, kimse, bu arslan müzekker midir, yoksa müennes midir diye sormaz. Çünkü Âdem’in bütün çocukları, erkekler ve keza kadınlar, itikada ve Allah’a kulluğa davetlidirler.”²⁸ demektedir.

Belagat açısından da “recûliyyet” mefhumunu Hz. Meryem’in peygamberliğini cinsiyet faktörü açısından ele aldığımız kısımda detaylandıracağımızdan burada bu kadarıyla yetiniyoruz.

I.3.2. ERKEKLERİN KADINLARDAN ÜSTÜN OLDUĞUNU BELİRTEN âyetLER

Kur’an’da *و للرجال عليهن درجة*²⁹ âyeti nedeniyle kadının peygamber olamayacağını söyleyen İslam âlimleri peygamberliğin üstün bir vasıf olan erkeklik ile olabileceğini savunmaktadırlar. Ancak bu âyetin miras hukuku bağlamında nazil olmasının yanında eğer bir üstünlük karşılaştırılması yapılacaksa, bunun her cins için kendi içerisinde değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Yani bir erkek peygamber bir kadın

²⁷ Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 78-79.

²⁸ Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 80.

²⁹ el-Bakara 2/228: “...Kadınların, makul ve meşru ölçülerde ödevlerine denk hakları vardır; erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur.”

peygamberden üstün olabilir fakat sırf erkek olduğu için sıradan bir erkeğin örneğin Hz. Meryem'den üstün olduğunu söylemek haksızlık olacaktır.

Erkeğin kadın üzerinde ontolojik bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Kuranda zikredilen “*Erkekler kadınlar üzerinde hâkimdirler (قوامون)*.”³⁰ âyetini “*Sizin Rabbiniz sizi tek bir candan yarattı.*”³¹ âyeti ile birlikte değerlendirmek daha doğru gözükmektedir. Burada tek bir varlık olarak nitelemeden kasıt, saygıdeğerlik bakımından eşit, sadece görevleri bakımından farklı iki varlığa bölünmüştür. Nitekim Kuranda sekiz ayrı âyette “*iyilik yapan kadınlarla iyilik yapan erkekler*” ve “*kötülük yapan kadınlarla kötülük yapan erkekler*” arasında bir farkın olmadığı belirtilmiştir.³²

Ayrıca Nisa 34. âyet bağlamında “kavvâm” kavramı ile “idarecilik, ev ihtiyaçlarını temin etme, gelir-giderlerin takibi, aile fertlerinin sair ihtiyaçlarını ve muhafazasını sağlama vs.” gibi sorumluluklarını yerine getiren erkek kastedilmekle birlikte “...erkekler kadınlara göre bir derece üstünlüğe sahiptir.”³³ âyetinde zikredilen üstünlük ile de erkeklerin bu gibi yönlerden yerine getirecekleri fazla yükümlülüğe karşılık, üstünlük ve dereceleri de fazla olduğu ifade edilmektedir. Bu sorumluluklar erkeğe yüklenmiş olduğu için erkek bu sorumluluğu yerine getirdiğinde derecesi yükselmiş olacaktır. Aynı şekilde kendisine peygamberlik vazifesi verilmiş bir kadın da, bu sorumluluğunu yerine getirdiğinde üstünlük derecesini kesp etmiş olacaktır. Dolayısıyla yaratılıştan gelen bir üstünlükten değil; sorumluluğun yerine getirilmesinin ardından kazanılan bir üstünlükten söz edilebilir. Meyilleri ve kabiliyetleri itibarıyla genel olarak farklılık arz edebilmekle birlikte hiçbir insanın ne kadın ne erkek ontolojik olarak birbirine üstünlüğü bulunmamaktadır. Zira bir aslan karşısında kendisini yavrusunun önüne atan bir tavuğun şefkatinin mi, yoksa arslanın pençelerindeki gücün mü daha üstün olduğu sorusu rölatif cevaplara maruz kalacaktır.

Bu noktada şöyle bir soruyu gündeme getirmek yerinde olacaktır; Bir erkek sırf erkek olduğu için mi Hz. İbrahim'in, Hz. Musa'nın ve Hz. İsa'nın annesinden üstündür?³⁴

³⁰ en-Nisa 4/34

³¹ en-Nisa 4/1

³² Al-i İmran 3/195, en-Nisa 4/124, er-Ra'd 13/23, el-İsra 17/40, el-Mü'min 40/40, ez-Zuhuf 43/17, el-Fetih 48/6, el-Hadid 57/18.

³³ el-Bakara, 2/228

³⁴ Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Türk Eğitim Vakfı Yay., 2016, s. 211.

Hâlbuki Kuran bize o mübarek kadınların tıpkı peygamberler gibi, çocuklarının doğumu ve kaderleri konusunda, Allah'tan doğrudan vahiy aldıklarını haber vermektedir.³⁵

Yine sırf o yüzden mi erkek, Hz. Peygamberin elçiliğini ilk kabul eden Hz. Hatice ve sünnetin biz Müslümanların dini bilgilerinin yarısını kendisine borçlu olduğumuzu bildirdiği Hz. Aişe'den üstündür? Bu nedenle bu âyetleri, kadın ve erkeğin birbirlerine olan üstünlükleri şeklinde âdeti rekabet kavramı temelinde değil, aynı özden yaratılan iki ayrı varlık olarak birbirlerini tamamlayıcılıkları bağlamında anlamlandırmak daha doğru gözükmetedir.

İbn Rüşd de kadını erkek ile müsavi tutmaktadır. Ancak mahiyet itibariyle değil, derece olarak bir fark göstermektedir. Ona göre kadın, erkeğin ehil olduğu her şeye ehildir. Harp, felsefe vs. erkeklerin yapacakları her işe kadir olur. Fakat erkeklerden derece itibariyle daha zayıf olur. Yani örneğin harpte en iyi olan bir erkek ile harpte en iyi olan bir kadın mukayese edildiğinde, erkeğin kadından daha iyi savaştığı görülür. Nitekim Afrika'daki bazı misaller ve haller ile kadınların harbe çok kabiliyetli olduğunu ispat etmektedir.³⁶ Bununla birlikte musikinin kemali erkek tarafından bestelenmek, kadın tarafından çalınmak ve nağmelenmekle hâsıl olur.³⁷ Böylece İbn Rüşd kadın ve erkeğin musikide olduğu gibi birbirinden eksik ya da fazla olmayan ve fakat birbirinin kemale erişmesi için birbirine ihtiyaç duyan iki varlık olarak değerlendirmektedir.

Kadın-erkek eşitliği ile Kur'an; dinî eşitliği, ahlaki eşitliği, ruhani eşitliği, eskatolojik eşitliği, yani öldükten sonra ödüllendirilme veya cezalandırılma bakımından eşitliğini ele almaktadır. O halde kadının erkekten farklı olarak birtakım hak ve sorumlulukları yüklenemeyeceği hangi eşitsizlikten çıkarılmaktadır? Bu soruya cevap ararken şu meseleye dikkat çekmeden geçemeyeceğiz: İnsanlık tarihi denildiği vakit, genellikle bir erkekler tarihi algısını müşahade etmekteyiz. Genellikle tarihte erkeğe mal edilen birtakım başarıları elde etmiş kadınlar göz ardı edilmektedir. Bu sebeple toplumun erkeğe ve kadına biçtiği roller genellenmiş ve örneğin "Amazonlar" olarak bilinen kadın

³⁵ Hud 11/71, el-Kasas 28/7, Meryem 19/19.

³⁶ Kıbrıs'a karşı düzenlenen ilk gazada aşk ve coşku ile cihad ederken şehit edilen Ümmü Haram, kadın savaşçı örneklerindedir. Bkz. Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 40. Ayrıca kadınların fütüvvet birlikleri kurmuş olmaları (Mervli Kerime ve Hatice el-Cahniyye gibi) kadınların savaşa kabiliyetli olabileceklerini göstermektedir. Bkz. Schimmel, *Ruhum Bir Kadındır*, s. 46.

³⁷ Ali Özek, "İslam Nazarında Kadın", *Sosyal Hayatta Kadın Toplantısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996, s. 64.

savaşçılar, Belkıs gibi kadın hükümdarlar, Hz. Aişe gibi kadın komutanlar bu biçilen rollere sığmadıkları için kıyıda köşede, birkaç kitabın satırları arasında kalmış, umumiyetle zikredilmekten mahrum bırakılmışlardır.

Toplumun biçtiği bu roller, tüm kadınları birbirleriyle ve tüm erkekleri de kendi içlerinde birbiriyle eşit kılmakta olduğundan, kadın ve erkek birbirlerinden son derece farklı konumlara gelmektedir. Oysa tüm kadınlar nitelik ve kabiliyetleri bakımından birbirleriyle eşit olmadıkları gibi bu husus erkekler için de böyledir. Bu bakımdan bir erkekten daha güçlü bir kadın olabilmekle birlikte, bir kadından daha duygusal bir erkek olması da mümkündür. Dolayısıyla bu müsavat ile kastedilenin insan olma boyutu olduğunu ifade etmemiz mümkündür. Peygamberlik gibi ilahi ve vehbî bir sorumluluk için de Allah Teâlâ'nın tayin ettiği insanı peygamberliğe elverişli biçime getirmesi mümkün olduğundan,³⁸ kadın ve erkek olmağın da Allah katında müsavi olduğunu söyleyebiliriz. Öyle ki Allah Teâlâ “*Göklerde ve yerde kim varsa hepsi Rahman'ın huzuruna ancak kul olarak gelecektir.*”³⁹ buyurarak O'nun katında geçerli olan kriteri “*kulluk*” olarak belirlemektedir.

Kur'an'da bazı peygamberlerin bazılarında daha faziletli kılındığı bildirilmektedir.⁴⁰ Bu noktada bir kimsenin sırf erkek olduğu için örneğin Hz. Meryem'den üstün olduğunu ifade etmek doğru olmamakla birlikte “*Erkekler kadınlar üzerinde hâkimdirler.*”⁴¹ âyeti bağlamında cins içerisinde değil, nev' içerisinde bir mukayese yapılarak erkek peygamberlerin kadın peygamberlerden üstün oldukları söylenebilir.

I.3.3. KADIN İDARECİ ALEYHİNDEKİ HADİS

³⁸ Bu konuda Elmalılı Hamdi Yazır da bu görüşe sahiptir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1979, c. IV, s. 2936: “...Gerçi Allah Teâla dilerse bir kadına da o istiaat ve tehammülü verebilir, fakat bu onu bir erkeğe kalbetmek olur. Binaenaleyh insanlar içerisinde nübüvvet vezaifini yüklenebilecek zevatın en yüksek, en güzide ricalden olması da hikmet-i subhaniyye iktizasındandır.” Bu ifadelerinden Yazır'ın aslında genel bir kadın ve erkek tabiatı fikrine sahip olduğu, eğer erkek tabiatında nübüvveti icra etmek için gerekli kabiliyetlerin bir kadında bulunması durumunda Allah Teala'nın kadına da peygamberlik verebileceği anlaşılmaktadır.

³⁹ Meryem 19/23.

⁴⁰ el-Bakara 2/253.

⁴¹ en-Nisa 4/34

Bir başka husus olarak kadını dini anlamda bir yönetici pozisyonuna çıkararak peygamberlik vasfı, riyaset konusunda kadının yeri meselesini gündeme getirmiş olmaktadır. Bu mesele de üzerinde ihtilaf edilen hususlardan olmakla beraber, belli şartlar altında uygun zaman ve zeminde gerçekleştirilmesi mümkün bir durum olarak zikredilebilir. Maturidîler'in kadının fitrî eğilimlerine dair belirttikleri genellemeli yargı doğru kabul edilmekle beraber, bireysel farklılıklar göz önüne alındığında bir erkekten daha fazla yöneticilik vasfına sahip bir kadın ya da bir kadından daha az idareci bir erkek bulunması söz konusu olabilmektedir.

Genel eğilimler her iki cinsiyette de bulunmakla beraber farklı yaşam koşulları ya da şahsi meyiller, tüm hanımları ya da tüm erkekleri aynı özelliklere sahipmiş gibi değerlendirerek kendisine toplumda buna göre rol biçmek çok doğru görünmemektedir. Zira bu minvalde Ali Himmet Berki'nin "Bir şeye ehliyet, amme hukuku bakımından mutlaka bunun tevcihini icap ettirmez. İçtimaî menfaat göz önünde bulundurulur. Nitekim zamanımızda hâkimlik, milletvekilliği gibi mühim vazifeler için muayyen yaş tayin edilmiş, hukuki ehliyet kâfi görülmemiştir. Yoksa İslamiyet kadınların hukuk-i insaniyelerini kabul etmiştir. Bazı farklar, hususi hallerine binaen ya bir maslahat veya sıhhat ve nezahetlerini muhafaza içindir."⁴² sözleri umumi hükümlerin istisnaları olabileceğini belirtmiş olmaktadır.

Kadının riyaseti hususunda negatif bakış açısına sahip İslam âlimlerinin istimal ettiği Peygamber Efendimizin İran Kisra'sının kızı Boran'ın hükümdarlık makamına getirildiğini duyunca "İdarelerini kadına tevdi eden bir millet asla felah bulamaz."⁴³ hadisinin de umumi manada değerlendirip müstesna durumlar olabileceği şeklinde algılanması daha doğru görünmektedir. Nitekim asr-ı saadete baktığımızda Mekkeli Müslümanlardan olan ve Hz. Peygambere biat eden, ilk muhacirlerden Kureyşli Şifa Hatun, bu dönemin ileri gelenlerindedir ve Hafsa validemize okuma-yazmayı öğretmiştir. Hz. Ömer Şifa Hatun'un fikrine önem vermiş, hatırını sorup, değerini takdir ederek çok defa çarşı ve pazarları kontrol vazifesini (bir nevi muhtesiplik görevini) uhdesine tevdi etmiştir.⁴⁴ Yine genel olarak cihad meydanlarında bilfiil mücadeleye

⁴² Ali Himmet Berki, *Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatih Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı*, İstanbul, 1953; Naklen: Bekir Topaloğlu, *İslamda Kadın*, İstanbul: Yağmur Yayınları, 1982, s. 263.

⁴³ Buhari, "Megazi", 82 ve "Fiten", 18; Tirmizi, "Fiten", 75; Nesai, "Kudat", 8.

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *el-İsabe fi Temyizi's-Sahabe*, Mısır, 1939, c. IV, s. 333.

meyyal olmayan kadın tabiatına aykırı olarak Uhud günü savaşan Ümmi Umare'yi gözlemlemekteyiz. Hz. Peygamber Ümmi Umare hakkında “Uhud gününde sağa sola her baktığımda Ümmi Umare'yi yanımda savaşır gördüm.” buyurmaktadır.⁴⁵

Kur'an'da “Mü'min erkeklerle mü'min kadınlar birbirinin dostları ve yardımcılarıdır. Onlar iyiliği emreder, kötülükten vazgeçirmeye çalışırlar.”⁴⁶ âyeti, emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker vazifesini mü'min erkeklerle beraber mümin kadınların da ifa edebileceğini belirtmektedir. Bu vazifeyi en kapsamlı yerine getirmesi gerekenin peygamber olduğu hatıra getirildiğinde kadının nübüvveti ifa etmesi daha kolay kabul edilebilir olacaktır.

Yine Efendimiz (s.a.v) ashabın kadın ve erkeklerinden defalarca bey'at almıştır.⁴⁷ Bu durum kadınların da yönetime dahil olduklarını göstermektedir.

Hz. Peygamberin Hudeybiye gününde Ümmü Seleme validemize müracaat etmiş ve müşkül bir durum karşısında Hz. Peygamber zevcesinin sözüyle hareket ederek müşkülü halletmiştir.⁴⁸

Peygamber Efendimizin amcası Ebu Talib'in kızı Ümmi Hani de, Mekke'nin fethi gününde idari ve siyasi bir iş olduğu halde müşriklerden birine emân vermiş, Hz. Peygamber de bunu kabul etmiştir.⁴⁹

Ashabın uygulamalarına bakıldığında da aynı şekilde kadınların görüşlerine önem verildiği gözlemlenmektedir. Örneğin, Hz. Ömer vefatı zamanında kendisinden sonraki halife seçimini Aşere-i Mübeşşere'den sağ kalan zatlara havale etmişti. Bunlar da içlerinden Abdurrahman b. Avf'ı bu işe memur etmişlerdi. İbn Kesir'in kaydettiğine göre Abdurrahman b. Avf halifeyi tayin ve tespit için Medine halkının fikirlerine müracaat ettiği sırada kadınların fikrine de başvurmuştur.⁵⁰

Ashabın uygulamasına baktığımızda da kadınların, fikirlerini beyan etmelerinin yanında itiraz etme haklarının dahi bulunduğunu bilmekteyiz. Örneğin Hz. Ömer, yaptığı

⁴⁵ İbn Hacer, *el-İsabe*, c. IV, s. 457; Yusuf el-Kandehlevi, *Hayatü's-Sahabe*, çev. Ali Arslan, Merve Yay., c. I, s. 579.

⁴⁶ et-Tevbe 9/71.

⁴⁷ İbn Hacer, *el-İsabe*, c. IV, s. 457.

⁴⁸ İbn Hacer, *el-İsabe*, c. IV, s. 440.

⁴⁹ Müslim, “Salâtü'l-müsâfirîn”, 82.

⁵⁰ Ebu'l-Âla el-Mevdudî, *Tedvin-u Düsturi'l-İslami*, Dımaşk, Darü'l-Fikr, [t.y.], s. 74.

konuşma sırasında bir kadın tarafından sözünün kesilmesinden dolayı incinmemiş, aksine “Ömer haksız, bu kadın haklı” diyerek haklı tenkidinden ötürü kendisine teşekkür etmiştir.⁵¹

Hz. Osman’ın şehit edilmesi üzerine Aişe validemizin Osman’ın kanını talep ettiğini ve bunun için işi harbe kadar götürdüğünü, kendisinin Cemel Vakası’nda ordunun önünde olduğu bilgisi mevcuttur. Bu doğrudan doğruya yönetime müdahil olmaktır. Ashabın ileri gelenlerinden bir kısmı Hz. Aişe’nin bu hareketini tasvip etmiş bir kısmı da etmemiştir. Kendisinin de sonradan pişman olduğunu tarih kitapları kaydetmiştir. Fakat bazılarına göre bu nedamet yönetime karışmasından değil, isabetli hareket edemeyişindedir.⁵²

Kadın idareciye dair hükümlere baktığımızda, Hattabi’ye göre kadın, emirlik ve kadılık yapamazken; büyük müfessirlerden İmam Taberi ise buna cevaz vermiştir. İmam Malik’ten de böyle bir rivayet vardır. Ebu Hanife’ye göre de kadın şahadeti kabul edilen her konuda reis ve idareci olabilir.⁵³

Tarihte Müslüman devletlerdeki kadın hükümdarların kaydedilmiş olması bu durumu tekit etmektedir.⁵⁴ Yine Müslüman Kraliçelerin bulunması,⁵⁵ yakın tarihte şahit

⁵¹ İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, çev. Mehmet Ali Kara, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998, c. II, s. 4-5; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1983, c. II, s. 212.

Hz. Ömer devrinde yeni fetihler neticesinde ganimet miktarının artmasından ve Müslümanların zenginleşmesinden ötürü evlenirken kadına verilen mehir bir hayli yükselmişti. Hz. Ömer bir gün hutbede mehri yüksekliğinden şikâyet ederek bir sınırlama getirmek istediğini söyledi. Kadınlar da Cuma namazına katılıyorlardı. Kadının biri Hz. Ömer’in bu uygulamayı getiremeyeceğini, çünkü Kur’an’da “Eğer bir eşi bırakıp yerine başka bir eş almak isterseniz, onlardan birine yüklerle mehir vermiş olsanız dahi, ondan hiçbir şeyi geri almayın.” (en-Nisa 4/20) ayetinin bulunduğunu söyledi. Bunun üzerine Hz. Ömer kadını haklı buldu ve düşüncesinden vazgeçti. Bu hadise kadınların haklarını almak için halife ile dahi kıyasıya mücadele ettiklerine dair bir örnektir.

⁵² Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe Dîneverî, *el-İmame ve's-Siyase*, tah. Muhammed Taha Zeyni, Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1967, s. 56, 69, 70-71; Mevdudi, *Tedvin-u Düsturi'l-İslami*, s. 122-123.

⁵³ Ali Özek, “Kur’an’da Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler”, *Sosyal Hayatta Kadın*, s. 60, Ayrıca bkz. Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi el-Ayni, *Umdetü'l-kari şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972, 18/59, Buhari, “Megazi”, 82,, “Fiten”, 18; Tirmizi, “Fiten”, 75; Nesai, “Kudat”, 8; el-Müsned, 5/38, 43, 47, 51.

⁵⁴ Bahriye Üçok, “Kirman’da Müslüman Kutluk Devletinde İki Kadın Hükümdar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1962, Sayı: 6, s. 80-97

⁵⁵ Fatma Mernissi, “The Forgotten Queens of Islam”, İngilizceye çev. Mary Jo Lakeland, University of Minnesota Press Minneapolis, U.S.A, 1993.

olduğumuz Müslüman kadın yöneticilerin varlığı kadının riyasette bulunduğunu ve bulunabileceğini göstermektedir.

Bütün bunların yanında kadınların yönetici olamayacağına dayanarak kadından peygamber olamayacağını savunan görüşe, “Acaba bütün peygamberlerde yöneticilik vasfı bulunmakta mıydı?” sorusunu yöneltmek yerinde olacaktır. Zira burada yönetici olmak ile kastedilen devlet idarecisi konumunda bulunmak ise, peygamber olduğu kesin olarak bilinen kimselerin tamamında devlet idarecisi olma durumunun da bulunması gerekmektedir. Oysa peygamberler hakkındaki nasslara bakıldığında Hz. Davud⁵⁶, Hz. Süleyman⁵⁷, Hz. Yusuf⁵⁸ gibi yönetici konumunda peygamberler bulunmakla beraber bütün peygamberlerin devlet yöneticisi pozisyonunda bulunmadığı malumdur. Bu nedenle böyle bir şart öne sürülerek kadından peygamber olamayacağını söylemek mutlak anlamda doğru olmayacaktır.

I.3.4. NÜBÜVVETİN ŞÖHRETİ, KADINLIĞIN İSE SETRİ GEREKTİRMESİ

Kadının peygamber olamayacağı görüşündeki İslam alimleri, İslam dininin kuralları gereği kadının setr olması gerektiğini ve fakat peygamberlik için şahsın dine davetle şöhret bulması icap ettiğini, bu nedenle de kadının peygamber olamayacağını savunmaktadır.⁵⁹ Ancak bu görüş kadında esas olanın “setr” olduğu hakikatini toplumda var olmaması gerektiği gibi bir algıya dönüştürmektedir. Zira kadının tesettürü zaten toplum içerisinde varlık gösterebilmesi için vardır. Bu noktada iki meseleye açıklık getirmek gerekmektedir: Kadının setr hali ve dine davet etmesi.

Kadın setr halinde iken, dine davette bulunacağı kimseler içerisinde şöhret bulması halinde bu setr ortadan kalkmış mı olacaktır? Ya da cihat veya tebliğ için mahremsiz seyahat durumunda şer’î sınırın dışına mı çıkmış olacaktır? Bu soruların cevabına iki başlık hâlinde değinmek yerinde olacaktır.

⁵⁶ el-Bakara 2/252; Sad 38/20.

⁵⁷ Sad 38/35; en-Neml 27/17.

⁵⁸ Yusuf 12/76: “... İşte Biz, Yusuf’a kardeşini alıkoymasını için böyle bir plan öğrettik. Yoksa Allah dilemedikçe Hükümdarın kanununa göre, kardeşini alması uygun olmazdı.” Bu ayetten Hz. Yusuf’un bir hükümdar amirliğinde yöneticilik yaptığı anlaşılmaktadır.

⁵⁹ Sabuni, *el-Bidaye*, s. 46.

I.3.4.1. İslam'da İhtilat Meselesi Açısından Kadının Peygamberliği

Maturidî âlimlerden Sâbuni, risaletin hak dine davet için ortaya atılmak gerektiğini, kadın olmanın ise setri gerektirdiğini belirterek bu iki durumun birbirine zıtlık arz ettiği gerekçesiyle peygamberlikte erkeklik şartı olması gerektiği kanaatindedir.⁶⁰ Yani kadının peygamber olamayacağı görüşündeki İslam âlimlerinin gerekçe olarak öne sürdüğü bir mesele de Peygamber'in beşîr (müjdeleyici) ve nezîr (uyarıcı) olması cihetiyle toplum ile iç içe olma zorunluluğu bulunmasıdır. Öyle ki Hz. Yunus'un (a.s) bu vazifesini yerine getirmekten içtinap ettiği için cezalandırıldığı vâkidir. Dolayısıyla peygamberlerin topluma yön veren kişilikler olması hasebiyle onlarla birtakım paylaşımlarda bulunma zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Kadın ise İslam'ın muhafaza ettiği bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Maturidiyye bu hususu kadının peygamberlik vazifesini yürütecek kadar topluma karışmasını kabul etmemiş olacak ki, kadının bu durumunun peygamberliğe engel teşkil ettiği görüşünü benimsemiştir.

Fakat Kur'an'da zikredilen hadiselerle baktığımızda ihtilatın doğrudan yasaklanmış olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerimde Hz. Yusuf kıssası bu konuya ışık tutmaktadır. Hz. Yusuf bir peygamberdir. Yabancı kadınlarla bir arada bulunmuş hatta onlara hizmet etmiştir, ama iffetini korumuştur. Eğer buradan bir hüküm çıkarmak gerekirse İslam'da asl olan iffettir. İhtilat haram değildir. Ayrıca bir konu hakkında nass yoksa örf'e göre hareket edilir.⁶¹ Dolayısıyla buradan kadınların ihtilat ve sosyal hayattaki konumu hususunda belirli sabiteleri (helal-haram sınırlarını) muhafaza ederek örf'e göre hareket etmelerini anlamak daha münasip görünmektedir.

Kur'an'da Hz. Süleyman ile Belkıs arasında cereyan eden karşılıklı hoşgörü ve anlayış içerisindeki diyalog da bu hususta dikkate şayandır. Muhatabın kadın olması sebebiyle herhangi bir küçümseme söz konusu olmayıp üzerinde durulan önemli husus, iman ve küfür meselesidir.⁶²

Aynı şekilde Kur'an'da Hz. Meryem ile ilgili olarak verilen bilgilere bakılırsa görülür ki, kadın da bazı hallerde genelde erkeklerin yapması düşünülen işleri yapabilir.

⁶⁰ Sabuni, *el-Bidaye*, s. 46.

⁶¹ Ali Özek, "Kuranda Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler", *Sosyal Hayatta Kadın*, s. 31.

⁶² Özek, "Kuranda Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler", s. 34.

Hz. Meryem'in bir kız olarak mabette kalıp görev yapmasına Hz. Zekeriyya bir peygamber olarak itiraz etmemiştir.⁶³

Yine Hz. Musa'nın kız kardeşinin, kendini gizleyerek Firavunun sarayına, düşmanlarının içerisine girip onlarla görüştüğü Kur'an'da zikredilmektedir.⁶⁴ Bu durumda kadınların ihtiyaç halinde bu çeşit vazifeleri de yapabilecekleri sonucu çıkmaktadır.⁶⁵

Hz. Musa ve Hz. Şuayb'ın kızları ile aralarında geçen yine ölçülü davranışlar çerçevesindeki diyalog⁶⁶ yasaklanmış bir husus değildir. Hz. Musa fitrata uygun olarak o kızlarla ilgilenmiştir. Karşılaştığı bu kızlara ilgi duyması bir beşer olması hasebiyle tabii bir olaydır. Bir erkeğin böyle hallerde bir kadına ilgi duyması, keza kadının da erkeğe ilgi duyması fitrî bir olaydır ve meşrudur. Yasaklanmış olan davranış ise kötülük yapmaktır. Kötülük ise her iki taraf için de yasaktır.⁶⁷

Kur'an'da *“Erkek olsun kadın olsun, her kim Allah'ın varlığına ve birliğine inanmış olarak iyi işler yaparsa, işte onlar cennete girerler ve zerre kadar haksızlığa uğratılmazlar.”*⁶⁸ âyeti ve bu minvalde erkek ve kadını Allah katında müsavi tutan âyetler⁶⁹ de kadının erkekten aşağı bir tabakada bulunmadığını ve böyle bir ayrımı yapmanın Kur'an'daki hedeflenen sosyal yapıya aykırı olduğunu göstermektedir.

Peygamberimiz (s.a.v) da kadınların Cuma ve bayram namazlarına iştirakleri hususunda emir vermiştir. Hadislerde nakledilen bir rivayete göre hanım sahabilerden Ümmi Atiyye *“Yaşlı ve genç biz kadınlar musallaya gitmekle emrolunduk.”* demiştir.⁷⁰ Bunun üzerine bazı kadınlar uygun elbiseleri olmadığı için peygamberden mescide gitmeme hususunda izin istemiş olmalarına rağmen Efendimiz onlara izin vermemiş *“İki*

⁶³ Özek, “Kuranda Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler”, s. 36.

⁶⁴ Taha 20/40.

⁶⁵ Özek, “Kuranda Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler”, s. 36.

⁶⁶ Kasas 28/23-29.

⁶⁷ Özek, “Kuranda Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler”, s. 37.

⁶⁸ en-Nisa 4/ 124.

⁶⁹ Bkz. Al-i İmran 3/195, el-Araf 7/158, et-Tevbe 9/72, en-Nahl 16/97.

⁷⁰ Bkz. Buhari, “İdeyn”, 12, 20, 21; Müslim, “İdeyn”, 10, 11, 12; Ebu Davud, “Salat”, 247; Nesai, “İdeyn”, 2; Darimi, “İdeyn”, 224. Ayrıca bkz. Özek, “Kuranda Kadınlara Ait Hükümler Haklar Vecibeler”, s. 63.

elbisesi olan kadınlar, o elbiselerden birini elbisesi olmayanlara versinler, onlar da cemaate katılsınlar.” buyurmuştur.⁷¹

Bazı kadınlar da aybaşı halinde oldukları için mescide gelemeyeceklerini bildirmişler Efendimiz onlara da “Cemaate gelin, namaza iştirak etmeyin.” buyurmuştur.⁷² Burada Efendimizin kadınların cemaate katılmaları hususunda bu denli vurgu yapması, o dönemde cemaatin cemiyeti temsil etmesi açısından önem arz etmektedir.

Bunlardan hareketle kadınların setr (örtünme) farzietini yerine getirmek suretiyle topluma müdahil olabileceklerini, tebliğ ve irşad faaliyetlerini yerine getirebileceklerini belirtmek daha uygun düşmektedir. Zira Tevbe Suresi 71. âyette buyurulduğu gibi *“Mü'min erkeklerle mü'min kadınlar da birbirlerinin dostları ve yardımcılarıdır. Bunlar iyiliği emrederek kötülükten sakındırırlar, namazı dosdoğru kılarlar, zekâtı verirler, Allah'a ve peygamberine itaat ederler. İşte Allah bu kimselere rahmet edecektir”* Yani kadın-erkek tüm Müslümanlar emr bi'l-maruf, nehy ani'l-münker ile vazifelidirler.

Aslında kadının peygamber olmaması gerektiğini mahremiyetine bağlayan görüşe göre, erkeğin de kadınlara tebliğde bulunmasının problem arz etmesi gerekir. Zira tebliğ edenin hanım olması durumunda ihtilat söz konusu iken aynı şekilde erkeğin kadına tebliği de ihtilat olmaktan çıkmamaktadır. Bu nedenle eğer bir ihtilattan men etme söz konusu olur ise bu haramlık yalnız kadın için değil; erkek için de söz konusu olmaktadır. Ne yazık ki günah olma boyutu kadın için ele alınırken bir erkeğin de kadınlara tebliğ etmiş olma durumu göz ardı edilmiş olmaktadır. Zira iffet kavramı hem erkek hem kadın için önem arz etmektedir.

Sonuç olarak erkek olmayı nübüvvetin şartı sayarken ona, örtünme farzietinin veya ihtilatın kadının peygamberliğine engel teşkil ettiğini sebep göstermek münasip görünmemektedir. Nübüvveti iffet çerçevesinde ihtilatın engel olmadığını ifade etmek

⁷¹. Müslim, “İdeyn”, 12; Ebû Dâvûd, “Salât”, 241; Tirmizî, “Cum’a”, 36; İbn Mâce, “Salât”, 165; Dârimî, “Salât”, 223.

⁷² Detaylı bilgi için bkz. Ayni, *Umdetü'l-kari*, c. VI, s. 296-303.

mümkün olmakla birlikte, kadının toplumda dişiliği ile değil; Müslüman kişiliği ile bulunmasında bir mahzur bulunmamaktadır.⁷³

Bütün bunlara ek olarak belirtmek gerekir ki, İslam'ın şer'î hükümleri üzerine yöneltilen bu itiraz, zaten bir başka şeriat için bağlayıcı değildir. Yani kadının ihtilattan men edilmesi üzerine bina edilen bu itiraz, İslam'dan önceki kadın ile ilgili şer'î hükümlerin farklı olması ihtimali göz ardı edilerek yapılmaktadır. Belki de İslam'dan önceki şeriatlarda kadın ve erkek birlikte ibadet edebiliyorlardı. Nitekim Allah Teâlâ'nın Hz. Meryem'e “*Rükû edenler ile beraber rükû' et.*”⁷⁴ buyururken rükû edenler anlamındaki Arapçadaki dişil çoğulları ifade eden “*râkiât*” kelimesi yerine eril çoğulları ifade eden “*râkiîn*” tabirini kullanmaktadır. Burada eğer belagat açısından tağlib yapılmıyor ise önceki şeriatlarda kadın ve erkeklerin birlikte ibadet ediyor olduğu ihtimali söz konusu olacaktır.⁷⁵

I.3.4.2. İkamet ve Seyahat Durumu Açısından Kadının Peygamberliği

Öte yandan kadınlara ait başka bir hususiyet olarak, şer'an kadının ikamet ve seyahat durumu da kadının peygamber olamayacağı görüşünün gündeme aldığı bir meseledir. Peygamberin tebliğde bulunması için muhtelif beldelere gitmesi gereğinden hareketle kadının bu haklarının sınırlı çerçevesini gerekçe göstererek peygamber olamayacağını ifade etmektedirler. Öncelikle konuya esas teşkil eden hadisleri gözden geçirmek uygun olacaktır.

“Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının beraberinde babası veya oğlu yahut kocası veya kardeşi yahut nikâhı haram olan biri olmaksızın üç gün veya daha fazla süren bir yolculuğa çıkması helâl değildir.”⁷⁶

⁷³ Detaylı bilgi için bkz. Yasin Kurban “İslam Hukukuna Göre Kadın ve Erkeğin Birarada Bulunması (İhtilat)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 15, Sayı: 46, 2011, s. 137-153.

⁷⁴ Al-i İmran 3/43

⁷⁵ Kurtubi tefsirinde bu ayeti açıklarken bu tabir ile cemaat halinde namazın kastedildiğini söylemektedir. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubi, *el-Câmi' li-ahkâm'l-Kur'an*, tah. Ahmed Abdülalim Berduni, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabi li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1967, c. IV, s. 85.

⁷⁶ Müslim, “Hac”, 423.

“Resûlullah'ın (s.a.v) yanında kocası veya yakın akrabası olmaksızın kadının iki günlük yola gitmesini yasak etti.”⁷⁷

“Allah’a ve ahiret gününe iman eden bir kadının, yanında kendisine nikâhı haram olan biri bulunmadıkça, bir gün ve bir gecelik yola gitmesi helâl değildir.”⁷⁸

“Kadın yanında mahremi olmadan bir günlük yola yalnız başına yolculuğa çıkamaz, fakat bundan az olan mesafeye tek başına gitmesi caizdir.”⁷⁹

Hadislere bakıldığında üç günlük, iki günlük, bir günlük mesafe ifadeleri zikredilmektedir. Fukahâ tarafından 90 km olarak belirtilen bu mesafe içtihat olarak daha sonra ortaya çıkmış görünmektedir. Günümüzde ise gelişen ulaşım koşulları ile dünyanın iki ucu arasında dahi yapılan yolculuğun bir gün sürmediğini görmekteyiz. Bu nedenle seferîliğin geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla “ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkar olunamaz” kaidesince seferîliğin kalktığı görüşü makul görünmektedir. Netice olarak kadının tebliğ vazifesine engel olacak mahremsiz seferîlik durumu da ortadan kalkmış olmaktadır.⁸⁰ Bu durum günümüz için böyledir. Ancak geçmiş ümmetlerin nasıl ulaşım sağladığına ve süresine dair nassî bir bilgi elimizde mevcut değildir. Ayrıca seferîlik hükmü de yukarıda zikredildiği gibi Hz. Peygamberin şeriatî içerisinde bu şekildedir. Geçmiş ümmetleri, günümüz şer’î hükümlerine göre değerlendirmek, çok doğru ve kesin sonuçlara ulaştırmasa gerektir.

I.3.5. KADININ ERKEKLERE İMAM OLAMAYACAĞI GÖRÜŞÜ

Peygamber’in getirdiği dini hükümlere uyulması gerekmektedir. Peygamber kendisine gelen dini hükümleri talim ve tatbik eder. Her ne kadar bütün peygamberlere dini/ şer’î hüküm nazil olduğunu kesin olarak söylememiz mümkün olmasa da, bir kadın peygambere erkeklerin uygulaması gereken şer’î bir hüküm gelmesi, kadın olması hasebiyle bu hükmü tatbik edemeyeceği sonucunu doğurmamaktadır. Erkek

⁷⁷ Müslim, “Hac” 416.

⁷⁸ Müslim, “Hac” 421; Tirmizî, “Radâ”, 14.

⁷⁹ Aynî, *Umdetü'l-kari*, c. VII, s. 130.

⁸⁰ Seferîlik hakkındaki bu tartışma Elmalılı Hamdi Yazır ile Aksekili Ahmet Hamdi Efendi arasında da cereyan etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Şevket Topal, “Elmalılı ile Aksekili Arasındaki Seferîlik Hükmü Tartışması”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 3, s. 7-29.

peygamberlerin kadınlara mahsus şer'î hükümleri tatbik ettirebildiği gibi, kadın peygamberlerin de erkeklere mahsus hükümlerin tatbikini sağlayabileceğini ifade etmemiz mümkündür.

Elbette kadının ezan okuması, erkeklere imam olması gibi hususlar galip kanaate göre İslam şeriatı için geçerli değildir.⁸¹ Ancak bu durumun diğer peygamberlerin şeriatları içerisinde ne tür bir hükme sahip olduğuna dair elimizde kat'î bilgiler bulunmamaktadır. Dolayısıyla mevcut şer'î hükümler ile geçmiş şeriatlar hakkında yorum yapmak, pek sağlıklı olmasa gerektir. Bunun yanında bu hususta şayet İslam şeriatındaki gibi kadının erkeklere imam olamayacağı hükmü söz konusu olsa bile, bir erkek peygamber ile aynı zaman ve zeminde vazifelendirilmiş bir kadın peygamber için, erkeklere önderlik etme noktasında bir erkek peygamber bulunacağından, bu durum en azından Hz. Meryem'i değerlendirirken bir problem arz etmeyecektir.

⁸¹ “Galip kanaate göre” ifadesini, kadınların erkeklere namaz esnasında imam olabileceği görüşünün de bulunması sebebi ile kullanmaktayız. Bu konuda kaynaklarda aralarında bir erkek köle ve bir de müezzin bulunduğu halde ev halkına imamlık yapmış bir kadın olan “Ümmü Varaka” rivayeti bulunmaktadır. Bkz. Ebu Davud, “Salât”, 62. Kadının erkeklere imam olup olamayacağına dair tartışmalar ve farklı mezheplerin görüşleri için bkz. Yakup Mahmutoglu, “Namazlarda Kadının İmametini”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 11, s. 283-302. Ayrıca Ümmü Varaka rivayetinin senedi ve tahlili için bkz. Mustafa Ertürk, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2005, sayı: 1, s. 91-106.

BİRİNCİ BÖLÜM

PEYGAMBERLİĞİN NASSİ GÖSTERGELERİ

Hız. Meryem'in ve dolayısıyla kadının peygamber olup olamayacağını tartışabilmemiz için öncelikle bir peygamberde bulunması gereken özellikler bakımından peygamberlerin naslarda nasıl tanıtıldığına bakmamız gerekmektedir. Diğer bir deyişle peygamber olduğu bilinen şahısların peygamber olduğunu hangi nassî işaretler ortaya koymaktadır, ya da naslardaki hangi işaretler bir şahsın peygamber olduğunu göstermektedir? Biz de bu bölümde Allah ya da peygamber tarafından peygamber olduğu kesin olarak bildirilen şahısların naslarda hangi vasıflar ile anlatıldığından hareketle peygamberliğin nassi göstergelerini tespit edip çalışmamızın daha sonraki kısımlarında bu özellikleri Hız. Meryem'e tatbik ederek onun bir peygamber olup olamayacağı hususundaki görüşümüzü beyan edeceğiz.

1.1. LAFZİ İŞARETLER

Peygamberler ile ilgili hangi lafızların kullanılmış olduğu peygamberliğin tespiti için önem arz etmektedir. Peygamberler hakkında Kur'an'da geçen âyetleri incelediğimizde zikredilen bütün peygamberler için ortak lafızlar tayin etmek güç olsa da peygamberlerin, âyetlerden tespit ettiğimiz bazı ortak lafızlar ile zikredilmiş olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu kısımda bu lafzî işaretlerden yola çıkarak peygamberliğe işaret eden lafızları tayin edip ilerleyen kısımlarda da Hız. Meryem'in bu lafızlar ile zikredilip edilmediğini inceleyeceğiz.

1.1.1. NEBİ LAFZININ KULLANIMI

Kur'an'da nebi lafzı ile peygamber olduğu bildirilen 20 peygamber mevcuttur. Bu peygamberler; Hız. İdris, Hız. Nuh, Hız. Lut, Hız. Yunus, Hız. İbrahim, Hız. İshak, Hız. Musa, Hız. Harun, Hız. Yakub, Hız. İsmail, Hız. İsa, Hız. Muhammed, Hız. Davud, Hız. Süleyman,

Hz. Eyyub, Hz. Yûsuf, Hz. Zekeriyya, Hz. Yahya, Hz. İlyas ve Hz. Elyesa⁸² peygamberlerdir. Bu peygamberlerden Hz. Nuh, Hz. Lut, Hz. Yunus, Hz. Musa, Hz. Harun, Hz. İsmail, Hz. İsa ve Hz. Muhammed aynı zamanda resûl olarak da nitelenmektedirler.⁸³

Aslında bütün peygamberler Kur'an'da açık bir şekilde nebi ya da resul olarak vasıflandırılmamıştır. Örneğin Hz. Davud hakkındaki âyetlere baktığımızda Hz. Davud'a doğrudan bir nübüvvet verildiğine dair bir âyet karşımıza çıkmamaktadır. Hz. Davud'un nebi olduğuna hükmedebileceğimiz en sağlam delil “*Biz nebilerden bazısını bazısına üstün kıldık, Davud'a da Zebur'u verdik.*”⁸⁴ âyetidir diyebiliriz. Bu âyette de nebilerden bahsettikten sonra Hz. Davud'un bu bağlamda zikredilmesi onun da bir nebi olduğu kanısına varmamızı sağlamaktadır. Ayrıca kendisine Zebur verildiği⁸⁵ bildirildiğinden ve mukaddes kitapların peygamberlere verildiği bilgisinden onun bir peygamber olduğu sonucuna dolaylı olarak ulaşmaktayız. Yoksa Hz. Davud ile ilgili bütün âyetlere baktığımızda hükmettiği⁸⁶, kendisine ilim verildiği⁸⁷, kendisine Allah tarafından fazilet verildiği⁸⁸, şükreden bir kul olduğu⁸⁹, Allah'a yönelen bir kul olduğu⁹⁰, Allah'ın onu yeryüzünde halife kıldığı⁹¹ belirtilmesine rağmen doğrudan nebi olarak nitelendirilmemiştir. Tüm bu lafzi işaretler ile dolaylı olarak Hz. Davud'un peygamber olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Yine Hz. Eyyub için de doğrudan nebi veya resûl nitelemesi bulunmamakta, âyetlerin genel siyak-sibak uyumu ile bu kaniya varılmaktadır.

1.1.2. RESÛL LAFZININ KULLANIMI

⁸² Altı çizili peygamberler hakkında doğrudan nebi veya resul nitelemesi bulunmamaktadır. Bu zatlar En'am suresi 84, 85 ve 86. ayetlerde diğer peygamberler ile birlikte zikredilmekte ve surenin ilerleyen kısımlarında “Bu kimseler kendilerine kitap, hikmet ve nübüvvet verdiklerimizdir.” (En'am 6/89) açıklaması yapılmakta olduğundan mezkûr şahısların peygamber olduğu sonucuna dolaylı olarak ulaşılmaktadır.

⁸³ Hz. İlyas için nebi dışında “mürsel” lafzı da kullanılmaktadır. Bkz. es-Saffat 37/123.

⁸⁴ el-İsra 17/55.

⁸⁵ en-Nisa 4/163, el-İsra 17/55.

⁸⁶ el-Enbiya 21/78.

⁸⁷ en-Neml 27/15.

⁸⁸ Sebe 34/10.

⁸⁹ Sebe 34/13.

⁹⁰ Sad 38/17.

⁹¹ Sad 38/30.

Kur'an'da bahsi geçen peygamberlerden 11 tanesi de resûl olarak zikredilmektedir. Bu peygamberler; Hz. Nuh, Hz. Lut, Hz. Yunus, Hz. Musa, Hz. Harun⁹², Hz. İsmail, Hz. İsa, Hz. Muhammed, Hz. Hud, Hz. Salih ve Hz. Şuayb'dır. Bu peygamberlerden Hz. Hud, Hz. Salih ve Hz. Şuayb sadece resûl olarak zikredilirken diğerleri aynı zamanda nebi olarak da geçmektedirler. Bu farklılık nedeniyle bu adlandırmadaki farkın nereden kaynaklandığı, nebi ve resûl kavramlarının neyi ifade ettiği konuları tartışılmıştır. Bu konuda İslam âlimlerinin görüşleri beyan ve izah edilecek, takiben nebi ve resûl kavramlarının hangi manayı ifade ettiği noktasındaki düşüncemizi belirteceğiz.

1.2.1. Nebi/Resûl Kavramlarının Kapsamları

Nübüvvet ve Nebi kelimelerinin “ن ب ء” ya da “ن ب و” kökünden olmak üzere iki farklı kökten türetildiği hususunda görüşler bulunmaktadır. ن ب ء köken kabul edilecek olursa “haber verme” veya “bir yerden başka bir yere gitme” anlamına gelir. İbn Manzur kelimenin bu manasını peygamberin yaptığı iş ile ilişkilendirerek peygamberin haber alan ve aldığı haberi veren kimse olduğunu ifade etmektedir.⁹³ Şayet ن ب و kökünden geldiği kabul edilirse vahyin ve vahyin kaynağının yüceliğine istinaden şerefli, yüce, asil manalarını ifade etmiş olmaktadır.⁹⁴

Nübüvvet ve nebi kelimelerinin gramer ve anlam açısından her iki kökten de türemesinin mümkün görülmesi, bu kavramların her iki anlamı da kapsayacak şekilde bu görev için özellikle seçilmiş kelimeler olabileceğini düşündürmektedir. Zira “peygamberlik” kelimesi, hem yücelik hem haber alma hem de haber getirme anlamlarının tamamını içeren bir kelimedir.⁹⁵

Nebi'nin ن ب ء'den geldiğini; şayet nebi konuşursa bunun Allah'tan haber vermek demek olduğunu, kökenini “نبا” kelimesinden aldığını ve şayet konuşmaz ise نبوة, yüksek bir mevkide olmak anlamına geldiğini ve bir benzetme olacağını ifade edenler de vardır.⁹⁶

⁹² Taha 20/47; eş-Şuara 26/16. Bu ayetlerde Hz. Harun tek başına resûl olarak nitelendirilmemekte fakat Hz. Musa ile birlikte tesniye lafız olan “resûlâ” şekliyle yer almaktadır.

⁹³ Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensâri İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadır, [t.y.], s. 4315-4316.

⁹⁴ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, s. 4332-4333.

⁹⁵ Muzaffer Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları: Bakillani ve Kadı Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mutezile Kitiği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015, s. 14-15.

⁹⁶ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Maverdi, *Alamü'n-Nübüvve*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987, s. 51.

Fakat kelimenin etimolojik yapısıyla ilgili cereyan eden şu hadise, kökenin نبو (asil, şerefli) olarak kabulünün daha doğru olabileceğini arz etmektedir:

Peygamber (a.s.) kendisine “Ey Allah’ın **nebi’i!**” diyen kimseye, “Ben Allah’ın nebi’i (نبى) değilim, bilakis Allah’ın nebisiyim. (نبى)” şeklinde ikazda bulunmuştur.⁹⁷ Buna göre Hz. Peygamberin, sadece vahiy alan, haber getiren bir peygamber olmadığı için yeni bir kitap ve şariat ile bir resûl olarak gönderildiğine dikkat çekmek istediği söylenebilir. Buradan nebi’ ve nebî ayrımına gidilmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir.

Hz. Peygamber’in nebî olduğuna dikkat çekmesinin sebebi; irsal olunduğu toplumda peygamberliğinin kendi evlatlarının bildiği gibi bilinmesine rağmen şeriatı kabul edilmek istenmediği için yüceliğinin kabul edilmemesi olarak düşünülebilir. Bu vesileyle Allah Resûlü’nün (s.a.v) vahyin yücelttiği kimse anlamındaki nebî nitelmesini kabul ederek, sadece haber/vahiy alan peygamberler ile yeni bir kitap ve şariat ile gelen peygamberler arasında bir ayrıma gitmiş olduğu söylenebilir. Fakat İbn Teymiyye, bu hadisin aslının olmadığını söylemektedir.⁹⁸ Zebidî’nin ifade ettiğine göre ise Allah Resûlü’nün itirazının sebebi anlam açısından değil kelimenin yapısını bozmuş olması sebebiyledir.⁹⁹ Bu olaydan çıkarılan sonuç, sebep ne olursa olsun Hz. Peygamber’in tercih ettiği kelimenin “nebî” olduğudur.

Nebi ve resûl ayrımı hususunda da muhtelif görüşler serdedilmektedir. Bu görüşlerin ilk ayrışma noktası böyle bir ayrımın olup olmadığı noktasındadır. Biz de ilk olarak bu ayrımın olup olamayacağı noktasındaki görüşleri sıralayıp ulaştığımız sonucu belirtmeyi uygun görmekteyiz.

Maverdi ehl-i ilmin nebiler ve resûller konusunda birbirine zıt iki tabakaya ayrıldıklarını nakleder. Bunlar, nebi ve resûl arasında bir ayrım olduğunu kabul edenler ile nebi ve resûlün aynı şey olduğunu düşünenlerdir. Nebi ve resûlün birbirinden farklı olduğu görüşünde olanlar, isimlerin farklı olmasının isimlendirilenlerin de farklı olduğuna delalet ettiğini savunurlar. Fakat muradif/ eş anlamlı kelimelerin göz ardı

⁹⁷ Rağıb el-İsfehani, *Mucem-u Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990, s. 509.

⁹⁸ Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Kitabü'n-Nübüvvat*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985, s. 337.

⁹⁹ Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebidi, *Tâcu'l-Arus*, [y.y.], 1988, c. I, s. 122-123.

edildiği görülmektedir. Dolayısıyla nebi ve resûl kelimelerinin farklı olduklarına dair böyle bir delillendirme yapmak çok sağlam görünmemektedir.

Nebi ve resûl kelimelerinin farklı manaları ihtiva ettiği görüşünde olanlar genel olarak üç hususu ayırım kriteri olarak öne sürmüşlerdir. Birincisi, resûl, meleklerin kendisine vahiy getirdiği kimsedir. Nebi ise uykuda vahyedilen kimsedir. İkincisi, resûl, bir ümmete gönderilen; nebi ise kendisiyle konuşulan fakat bir ümmete gönderilmeyen kimsedir. Üçüncüsü, resûl, kanunlar ve hükümler vaz etmeyi başlatan; nebi ise başkasının şeriatını muhafaza eden kimsedir.¹⁰⁰

İlk olarak ele alacağımız Nebi-Resûl kelimelerinin aynı manayı ifade ettiğini, aralarında bir fark olmadığını düşünen âlimler, Kur’andaki kullanımlardan hareketle bu ayırımın doğru olmayacağını belirtmişlerdir. Örneğin Maverdi, “Nebiler ve resûller birdir; nebi resûldür, resûl de nebidir. Resûl ismi risaleti üstlenmiş olmaktan gelir.”¹⁰¹ ifadeleriyle bu ayırımı kabul etmediğini göstermektedir. Bunu da Hz. Muhammed’e her ikisiyle; hem nebi hem de resûl olarak hitap ediliyor olması ile delillendirmiştir. Yine Kâdı Abdülcebbar da nebi ile resûl kavramlarının aynı olduğunu düşünmektedir.¹⁰² Maverdî de “Nebiler, Allah’ın emir ve nehiyleriyle kullarına gönderdiği resûllerdir” ifadesiyle bu kavramlar arasında fark görmediğini belirtmektedir.¹⁰³

Cüveyni de nübüvvetin, Allah Teâlâ’nın kulları içerisinde seçtiği birine “Sen benim resûlümsün” demesiyle meydana geldiğini söylemektedir.¹⁰⁴ Bu tanımlaması da onun iki kavram arasında fark görmediğini göstermektedir. Amidi de bu tarife uygun düşünmektedir.¹⁰⁵

¹⁰⁰ Maverdi, *Alamü'n-Nübüvve*, s. 51.

¹⁰¹ Maverdi, *Alamü'n-Nübüvve*, s. 51.

¹⁰² Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire: Matbaatü'l-İstiklal, 1384/1965, s. 567.

¹⁰³ Maverdî, *Alamü'n-Nübüvve*, s. 20, 24, 27.

¹⁰⁴ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüküddîn Abdümelik b. Abdullâh b. Yûsuf el-Cüveyni, *Kitabü'l-İrşad ila Kavatü'l-Edille fi Usulü'l-İtikad*, tah. Muhammed Yûsuf Mûsa, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950, s. 355.

¹⁰⁵ Amidi, *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, tah. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971, s. 317.

Bu görüşteki âlimlerden Teftazani de nebiyi “kendisine vahyolunan şeyi tebliğ etmek üzere Allah’ın gönderdiği insan” olarak tarif ederken hemen akabinde “resûl de öyledir” diyerek bu kavramların aynı anlama geldiğini ifade etmiş olmaktadır.¹⁰⁶

Yine bu grupta yer alan âlimlerden İcî de “Nebi, Allah Teâlâ’nın kendisine, seni resûl olarak gönderdim veya benden şunları onlara tebliğ et, gibi sözler söylediği kişidir.” şeklindeki tarifinde iki kavram arasında fark görmediğini izhar etmiş olmaktadır.¹⁰⁷

Nebi ve resûl ayrımının olmadığı, bu iki kelimenin birbirinin müradifi olduğu görüşündeki âlimlerin kullandıkları delilleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Cenab-ı Hakk’ın bazı âyeti kerimelerde nebî için “mürsel” ismini kullanması.¹⁰⁸ Nebi için irsal edilme fiili kullanılması, nebi ve resûl arasında fark olmadığını gösterir.¹⁰⁹
2. Nübüvvet ve risaletin isti’malde birlikte olup birlikte zail olması bu iki lafzın aynı manaya geldiğini göstermektedir.¹¹⁰
3. Allah Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de Efendimiz’i (s.a.v) hem resûl hem nebi olarak nitelemiştir.¹¹¹ Bu da iki kavram arasında bir fark olmadığını göstermektedir.¹¹²
4. Resûl kendisine Allah tarafından bir mesaj gönderilen; nebi de Allah’tan haber veren anlamına geldiğine göre, bunlar birbirini tamamlayan lafızlardır. Çünkü Allah’tan haber vermek ancak bir mesaj ile olacağı gibi bu mesajı Allah’tan alıp diğer kullara iletenin de şanı yüce olacaktır. Böylece ikisi arasında bir fark olmadığı ortaya çıkmış olacaktır.¹¹³

Konuya dair diğer bir yaklaşım olarak nebi-resûl arasında bir fark olduğunu belirten İslam âlimleri de bulunmaktadır. Aslında İslam düşünürlerinin genel kanaatinin nebi ve

¹⁰⁶ Sadeddin Mesud b. Ömer et-Teftazani, *Şerhu’l-Makasid*, tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1989, c. II, s. 173.

¹⁰⁷ Ebü’l-Fazl Adudüddin Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-İcî, *el-Mevakıf fi İlmi’l-kelam*, Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbi, [t.y.], s. 337.

¹⁰⁸ el-Hac 22/52; el-Araf 7/94; ez-Zuhruf 43/6.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Razi, *Mefatihü’l-Ğayb (et-Tefsiru’l-Kebir)*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Tahran, 2. Baskı, [t.y.], 23/49.

¹¹⁰ el-Ahzab 33/40.

¹¹¹ Ali İmran 3/168, el-Araf 7/157, el-Enfal 8/64, 65, 67, 70.

¹¹² Maverdi, *Alamü’n-Nübüvve*, s. 38; Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, 23/49.

¹¹³ Maverdi, *Alamü’n-Nübüvve*, s. 38; Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, 23/49.

resûl ayrımına gitmek gerektiği olduğu söylenebilir. Bu ayrımı yapan âlimlerin nebi ve resûl tanımlamalarına bakmakta fayda vardır. İlk olarak nebi tanımlarını ele alalım:

Örneğin Zemahşeri'ye göre nebi, peygamber olduğu halde kendisine özel bir kitap indirilmemekle birlikte, insanları, kendisinden önce gelen şeriatla amel etmeye çağıran kimsedir.¹¹⁴

Cürcani'ye göre ise nebiler “Allah’ın melek vasıtasıyla veya ilham suretiyle ya da sahîh rüya yoluyla ilâhi malumat aktardığı kimseler” dir.¹¹⁵

Pezdevi'ye göre nebi, Allah’ın kendisine Cebrail’i göndermediği, kendisinin şeriatı olmayan, fakat insanları İslam’a davet için Allah’tan ilham alan ve bunu rüyada gören kimsedir.¹¹⁶ Nitekim bu durum Kur’an’da insanlığa gönderilen ilk şeriatın Nuh’a verildiği¹¹⁷ şeklindeki âyet ile Hz. Âdem’e nebi, Hz. Nuh’a resûl olarak işaret etmektedir. Ayrıca sahîh bir hadiste de dünya ehline gönderilen ilk resûlün Hz. Nuh olduğunun zikredilmesi bu hakikate işaret etmektedir.¹¹⁸

Nebi ve resûl ayrımına giden diğer âlimler tarafından yapılan resûl tariflerinde ise aşağıdaki açıklamaları görmekteyiz:

İmam Maturidi'ye göre “Resûl, Cebrail vasıtasıyla kendisine vahyedilen zattır.”¹¹⁹

Yine Pezdevi'ye göre “Resûl, kendisinin şeriatı olan, Allah’ın kendisine Cebrail’i gönderdiği, kavmini İslam’a davet eden ve onlara ilâhi hükümleri öğreten kimsedir.”¹²⁰ Bu iki tanımın kesişim noktası olarak, “Cebrail ile görüşme” durumunda bulunan kişinin resûl olarak nitelendirildiğine ulaşabilmekteyiz. Zira vahiy meleği olan Cebrail’in bir

¹¹⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşaf an Hakaik-i Ğavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavili fi vücuhî't-Te'vil*, tah. Mustafa Hüseyin Ahmedî, Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1946, c. III, s. 164.

¹¹⁵ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî el-Cürcanî, *et-Tarifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983, s. 239.

¹¹⁶ İmam Ebu'l-Yusr Muhammed Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yay., 1980, s. 320.

¹¹⁷ eş-Şura 42/13.

¹¹⁸ Müslim, “İman”, 84.

¹¹⁹ Ebu Mansur Muhammed el-Maturidi, *Te'vilatu'l-Kur'an*, tah. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınları, 2005, c. IV, s. 497-498.

¹²⁰ Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, s. 287.

kimseye gelmesi, ona Allah tarafından vahiy indirilmiş olduğunu göstermektedir. Ancak Cebrail'in getirdiğinin şer'î hükümler olup olmadığı hususu farklılık arz edebilmektedir.

Nebi ve resûl ayrımı yapan ve bunu tariflerinde karşılaştırmalı olarak ifade eden âlimlerin tariflerini incelediğimizde, örneğin Râzi'nin nebi ile resûlü karşılaştıran tarifinde resûl, uykusunda resûl olduğunu görür veya resûllerden biri onun resûl olduğunu haber verir. Nebi ise, zahiri olarak meleğin (Cebrail'in) kendisine insanlara daveti emrettiği peygamberdir.¹²¹

İmam Şafii'ye göre resûl, müstakil bir şeriat sahibi iken nebiler ise bu resûllerin şeriatını tatbik etmek üzere gönderilmişlerdir. Bu yüzden her resûl nebi olduğu halde her nebi resûl değildir.¹²²

Abdulkahir el-Bağdadi de bu grup içerisindedir. Ona göre de "Nebi, kendisine Allah'dan vahiy gelen ve kendisine meleğin vahiy getirdiği kimsedir. Resûl ise kendisine yeni ya da kendinden önceki şeriatın hükümlerini nesh eden bir şeriat ile gelen peygamberdir. Her resûl Allah'ın nebisidir, fakat her nebi O'nun resûlü değildir."¹²³

Ferra'nın tarifinde de resûl, kendisine risalet verilen nebi olarak tarif edilmektedir. Nebiye ise risalet görevi verilmemiştir. Yani nebi, kendisine mutlak surette vahiy gelmiş olduğu halde bunu tebliğ etmekle mükellef olmayandır.¹²⁴ Ferra bu ifadeleriyle resûlü nebiden ayıran faktörün "tebliğ" olduğunu belirtmiş olmaktadır.

Lekani'ye göre de resûl mutlaka tebliğ yapmak zorundadır. Nebi ise Allah'tan kendisine şer'î bir teklif gelmiş zattır. O bu şer'î teklifi tebliğ edebilir de etmeyebilir de, kendisine bir şeriat verilebilir de verilmeyebilir de, kendisinden önceki şeriatı nesh edebilir de etmeyebilir de.¹²⁵ Ancak Zemahşeri, nebi ve resûl ayrımı yapıyor olmakla birlikte nebinin tebliğ etmekle mükellef olmadığı hususunda farklı düşünmektedir. Zemahşeri'ye göre resûl, nebilerdendir ve kendisine bir kitap indirilmiştir. Fakat nebi,

¹²¹ Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 23/49.

¹²² Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, *Fıkhu'l-Ekber*, Matbaatu'l-Edebiyye, s. 28.

¹²³ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir el-Bağdadi, *Usulü'd-Din*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, s. 154.

¹²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi Ferra, *Meani'l-Kur'an*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983, 2/229.

¹²⁵ Ebû Muhammed Abdüsselâm b. İbrâhîm b. İbrâhîm el-Lekani, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid (Tuhfetü'l-Mürîd)*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 8 ve s. 127.

resûl değildir ve kendisine kitap indirilmemiştir. Ancak insanları kendisinden önceki şeriate davet etmesi emredilmiştir.¹²⁶

Nitekim nebinin de tebliğ görevi bulunduğu dair başka tanımlar da mevcuttur. Örneğin Amidi, “Allah’ın kulları arasından seçerek bir kavme veya bütün insanlığa, tebliğ göreviyle gönderdiği kimselere nebi adı verilir.”¹²⁷ ifadeleriyle nebinin de tebliğ vazifesinin bulunduğunu belirtmiş olmaktadır. Ancak Amidi resûl ve nebi ayırımına gitmediğinden nebinin tebliği hususunda bu şekilde düşünmesi doğaldır.

Bu noktada nebinin tebliğ ile yükümlü olup olmadığı hususunu ele almak gerekmektedir. Peygamberin haiz olduğu/olması gereken özelliklerini izaha çalışırken bu hususlara da değineceğimizden burada detaya girmemekteyiz.

İbn Hazm da bu iki kavramın birbirinden farklı anlamlar ihtiva ettiğini düşünenler arasındadır. Ona göre “Nebi, Allah’ın dilediği kullar arasından seçtiği ve vahiyle, olacak şeyleri daha olmadan öğrettiği kimsedir. Resûl ise; Allah’ın kulları arasından seçerek insanlara elçi olarak gönderdiği kimsedir.”¹²⁸ İbn Hazm’ın diğer İslam âlimlerinden farklı olarak yaptığı bu tarifte nebinin “gayb” olarak nitelendirilen bilgilerden haberdar olduğunu belirtmesi dikkat çekici bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şihab el-Hafaci de farklı bir açıdan bakarak “Nebi, sadece Allah hakkında haber verir. Zira insan aklı onu kavrayamaz. Hâlbuki resûl, Allah hakkında haber vermekle birlikte insanlığı ıslah etmeye de memurdur.”¹²⁹ ifadeleriyle; vahyin hüküm ve hikmet boyutlarına değinmiş olmaktadır. Peygamberin haiz olduğu/olması gereken özelliklerini izaha çalışırken vahyin boyutlarına da detaylı bir biçimde değineceğimizden burada bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

¹²⁶ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 3/37.

¹²⁷ Amidi, *el-Mubin fi Şerhi Elfazi'l-hukema ve'l-mütakellimin*, tah. Hasan Mahmud Şafii, Kahire: 1983, s. 121-122; Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi et-Tehanevi, *Keşşafü Istilahati'l-Fünun*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, c. II, 1358-1359; Teftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. V, 5.

¹²⁸ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre fi ma Yecibü İtikadühü*, tah. Ahmed b. Nasır b. Muhammed ve Said b. Muhammed b. Müsa, 1988, Kahire: Matbaatü'l-Medeni, s. 380-381; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Fürû'*, tah. Muhammed Atıf el-İraki ve arkadaşları, 1978, Mısır: Matbaatu Hasan, 2/276; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal*, Kahire: Matbaatü'l Edebiyye, 1899, c. V, s. 119-120.

¹²⁹ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafaci, *Haşiyetü's-Şihab ala Tefsiri'l-Beydavi (İnayetü'l-Kadi ve Kifayetü'r-Radi)*, Beyrut: Daru Sadır, c. IV, s. 225; Ebu'l-Fadl Şihabü'd-Din es-Seyyid Mahmud el-Alusi, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [t.y.], 9/79.

Modern çağ düşünürlerinden Muhammed Şehrur da benzer şekilde, nebi-resûl ayrımını şu şekilde ifade etmektedir: “Risalet, teklifin konu olduğu ibadetler, muamelat, ahlak gibi helal ve haram gibi insanın bağlı kalması gereken birtakım tâlimatlar bütünüdür. Nübüvvet ise kevnî ve tarihî bilgiler, hak ve batıl içeren konuların bütünüdür.”¹³⁰

Nebi ve resûl ayrımını yapan âlimlerin bu iki kelimenin farklı iki mefhum olduğuna dair delillerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Ayetlerde nebi kelimesinin resûl kelimesi üzerine “و” (vâv) harfî ile atfedilmiş olması âmmin hâssa (umumi olanın hususi olana) atfî kabilindedir.¹³¹ Bu ayrım iki kavramın farklı olduğunu göstermektedir.

2. Nebinin irsal olduğuna dair âyetler¹³² nübüvvet vasfının risalet vasfından önce geldiğini, yani nebi olmanın asıl olduğunu göstermektedir. Nebi daha sonra resûl olabileceği gibi nebi olarak da kalabilir. Fahreddin Râzi özellikle “*Öncekilere nice nebiler göndermişizdir*”¹³³ âyetinin buna delalet ettiğini, âyette geçen nebilerin sonra resûl olduklarının anlatıldığını söylemektedir.¹³⁴ Nebi ve resûl kavramlarının aynı manayı ihtiva ettiğini düşünen âlimlerin delil olarak kullandığı nebilerin irsal olduğuna dair âyetler, aslında bu durumu göstermektedir. Zira nebinin irsal edilmiş olması, onu bir kavram olan “resûl” ile nitelemek için yeterli değildir. Çünkü Kur’an-ı Kerim’de yağmur,¹³⁵ su baskını, çekirge, haşerat, kurbağa ve kan irsalî,¹³⁶ azap,¹³⁷ kasırğa-rüzgâr,¹³⁸ ordu,¹³⁹ şeytanların irsalî,¹⁴⁰ sayha irsalî¹⁴¹... gibi canlı-cansız, şuurlu-şuursuz pek çok şey için de “irsal” yani “gönderme” söz konusudur. Dolayısıyla her irsal edilenin mürsel, yani resûl olmadığı âşikar olmaktadır.

¹³⁰ Muhammed Şehrur, *Lügavî Kur’an Okumaları*, çev. Mustafa Ünver, Samsun, 2001, s. 30.

¹³¹ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 3/37; Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, 23/49; Kurtubi, *el-Cami*, 7/298; Alusi, *Ruhu’l-Meani*, 17/172.

¹³² Bkz. el-Araf 7/94, el-Ahzab 33/45-46, ez-Zuhuf 43/6.

¹³³ ez-Zuhuf 43/6.

¹³⁴ Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, 23/49.

¹³⁵ el-En’am 6/6.

¹³⁶ el-Araf 7/133.

¹³⁷ el-Araf 7/162.

¹³⁸ el-Hicr 15/22, er-Rum 30/51.

¹³⁹ el-Ahzab 33/9.

¹⁴⁰ Meryem 19/83.

¹⁴¹ el-Kamer 54/31.

3. Kur'an-ı Kerim'de bazı peygamberlerin hem resûl hem de nebi olarak vasıflandırılması,¹⁴² bu kavramların farklı olduğunu göstermektedir. Çünkü eğer iki kavramın da aynı manayı ifade ediyor olması edebi bir hata olan "haşv" (doldurma söz) olurdu ki, Kur'an-ı Kerim'in belîğ üslubu bundan münezzehtir.

4. Bera b. Azib'den rivayet edilen bir hadiste Peygamber Efendimiz (asm) yatağa girildiğinde okunacak bir duayı öğretir. Bera b. Azib'den ezberlemesi için tekrar etmesini ister. O duanın son kısmında yer alan *أمنت بكتابك الذي أنزلت وبنبيك الذي أرسلت* yani "İndirdiğin kitaba ve gönderdiğin nebiye iman ettim" kısmını tekrar ederken *و برسولك الذي أرسلت* "gönderdiğin nebiye" yerine *و بنبيك الذي أرسلت* "gönderdiğin resûl'e iman ettim" deyince Hz. Peygamber onu ikaz ederek "Gönderdiğin nebiye iman ettim, de" buyurmuştur.¹⁴³ Bu durum iki kavramın farklı olduğunu göstermektedir.¹⁴⁴

5. Ebu Zerr'den rivayet edilen bir hadiste, Ebu Zerr, Efendimiz'e (s.a.v) kaç tane mürsel, yani resûl olarak gönderilen peygamber olduğunu sorduğunda Efendimiz (s.a.v) "310 küsur" bir başka sefer de "315" buyurmuştur. Ebu Ümame'nin rivayetinde ise Efendimiz'in "124 bin nebi, 315 resûl" olduğunu haber verdiği bildirilmektedir.¹⁴⁵ Bu da resûllerin haricinde nebiler olduğunu gösterir ki; iki kelimenin birbirinden farklı mefhumlar olduğunu ispat etmektedir.

Görüldüğü üzere ilk ayrışma noktası olarak sayabileceğimiz nebi-resûl ayrımının ardından muhtelif pek çok nebi-resûl tarifleri yapılmıştır. Yapılan bu tanımlardan ulaştığımız nebinin resûlden farklı olduğu noktaları ve bu noktaların değerlendirilmesini şu şekilde özetlemek mümkündür:

¹⁴² Bkz. el-Araf 7/157-158, Meryem 19/51, 54.

¹⁴³ Müslim, "Kitabü'z-Zikr ve ve'd-Dua ve't-Tevbe ve'l-İstiğfar", 4/2081,2082; Buhari, "Kitabü'l-Vudu", 71, "Kitabü't-Tevhid", 174; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Daru'l-Mearif, 1955, 4/285, 290, 292, 293, 294, 296, 299, 300, 302.

¹⁴⁴ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, tah. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995, c. I, s. 358.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 5/178, 179, 266; Hakim en-Nisaburi, *el-Müstedrek*, c. II, s. 262, 597. Hakim, Ebu Ümame'nin rivayetinin Müslim'in şartlarına göre sahih olduğunu belirtir. Zehebi de bu görüştedir. (bkz. c. II, s. 262); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhaki *es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabat, Dairati'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1937, c. IX, s. 4; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 422, 423; Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyuti, *ed-Dürrü'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1983, 1/26; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 17/172; Şihab el-Hafaci, *Haşiyetü's-Şihab*, c. VI, s. 305.

1. Cebrail'in sadece yeni bir şeriat beyan olunacağı zaman vahiy taşıdığı ve kendisine yeni bir şeriat getirilen kimsenin resûl, yeni bir şeriat getirilmeyen kimsenin nebi olarak nitelendirilmesidir. Acaba Cebrail'in her görüştüğü kimseye yeni bir şeriat mı gönderilmiştir? Bu noktada naslardaki Cebrail ile diyalogu bulunan tüm kimselerin yeni bir şeriat ile gelip gelmediğine bakmamız gerekmektedir. Fakat Cebrail'in her defasında şer'î hükümler getirmediğini hadislerden bilmekteyiz. Örneğin "Cibril Hadisi" olarak şöhret bulmuş olan hadis-i şerifte Cebrail'in "iman, islam ve ihsanın ne olduğunu ve kıyametin ne zaman kopacağını" sorduktan sonra gitmesi Cebrail'in sadece şer'î hükümler için gelmediğini gösteren bir örnektir diyebiliriz. Ayrıca hadislerden yine Cebrail'in misvak kullanma,¹⁴⁶ komşu hakkı¹⁴⁷ vs. gibi şer'î hüküm değil de bireysel ve toplumsal açıdan öğüt niteliği taşıyan bilgilendirmelerde bulunduğunu öğrenmekteyiz.

2. "Resûl, yeni bir kitap ve şeriat getiren, nebi de yeni bir kitap ve şeriat getirmeyip önceki bir peygamberin şeriatına tabi olarak onu uygulamak üzere gönderilen kimsedir." şeklindeki tariflerdir. Bu tarifler de isabetli görünmemektedir. Zira Kur'an-ı Kerim yeni bir kitap ve şeriat getiren peygamberlere "resûl" diye atıfta bulunduğu gibi, bu tariflerin aksine, yeni bir kitap ve şeriat getirdiği bilinmeyen Hz. Lut, Salih ve İlyas (aleyhimüsselâm) gibi bazı peygamberleri de "resûl" diye nitelemektedir.¹⁴⁸

Yine Hz. Davud'un kendisine yeni bir kitap indirilmiş olduğu halde Hz. Musa'nın şeriatı ile amel ettiği, Kur'an'ın resûl olarak nitelediği Hz. İsmail'in de yeni bir şeriat sahibi olmadığı ve Hz. İbrahim'in şeriatını tatbik ettiği bilinen hususlardandır.¹⁴⁹

Görüldüğü üzere yukarıdaki tariflere bu ve benzerleri ışığında bakıldığında yeni bir şeriat kaydı koyanların isabet etmediği ortaya çıkmaktadır. Bu durum tarifler yapılırken "Yeni bir şeriat ve kitap"ın temel kriter olarak alınmasından kaynaklanmıştır. Bu kriter tespitinin hangi delil ya da delillere dayandırıldığını söylemek mümkün değildir. Kendisine kitap indirildiği halde kendinden önceki peygamber olan Hz. Musa'nın şeriatına uyan Hz. Davud bu kriterin esas

¹⁴⁶ İbn Mace, "Taharet", 7.

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, c. II, s. 138.

¹⁴⁸ Bkz. eş-Şuara 26/143,162; es-Saffat 37/123.

¹⁴⁹ Şihab el-Hafaci, *Haşiyetü'ş-Şihab*, 4/225, 6/305; Alusi, *Ruhu'l-Meani*, 17/172, 173.

alınmayacağıının bir göstergesidir. Zira Hz. Davud'a indirilmiş kitap olan Zebur 155 sureden meydana geldiği halde; helal-haram gibi hükümler içermeyip sadece hikmet ve nasihatten ibarettir.¹⁵⁰ Ve Hz. Davud'un Kur'an'da nebiler bağlamında zikredilmiş olması da bu görüşü teyit etmektedir.¹⁵¹

3. Tebliğ etmekle mükellef olan kimse resûl, mükellef olmayan kimse nebi olarak isimlendirilmesidir. Bunun tespiti de mümkün görünmemektedir. Zira Kur'an'da bütün peygamberlerin tebliğ vazifesini icra edip etmediği konusunda açık bir bilgi verilmemiştir. Buna göre risalet ve nübüvvetin her ikisi de peygamberin birbirini tamamlayan iki ayrı vasfıdır denilebilir. Zira tebliğsiz bir nübüvvet düşünmek de mümkün değildir. Ancak Kur'an peygamberin gönderildiği toplumdaki işlevine göre bir peygamberin bu iki vasfından birini, yahut ötekini, ya da her ikisini birden öne çıkarmaktadır.¹⁵²

4. Kendisine gayb bildirilen kimsenin nebi, elçilik verilen kimsenin ise resûl olarak tayin edilmesidir. Ancak kendisine gayb bildirildiği halde aynı zamanda elçilik (risalet) de verilmiş peygamberlerin olması¹⁵³ sebebiyle gaybın bilgisi nebi ve resûl ayırımında mutlak bir ölçüt olmamaktadır. Mamafih nebinin resûlden daha genel kapsamlı bir kavram olduğu düşünüldüğünde, kendisine her gayb bildirilenin nebi, gaybın bilgisi ile birlikte elçilik de verilen kimsenin resûl olduğu ifade edilebilir.

Bu değerlendirmeleri yaparken İslam âlimleri de Kur'an'da resûllerin ve nebilerin fonksiyonlarına bakarak tariflerde bulunmaya çalışmışlardır. Ancak şöyle de bir durum söz konusu olmaktadır: Sübutu ve delaleti katî olan naslarda nazil ya da varid olmuş her mesele tartışmasız kabul görmektedir. Fakat naslarda her meseleye zâhiren bir delalet bulmak imkânsızdır. Bu da Kur'an-ı Kerim'in tevile açık üslubuyla alakalı bir durumdur.

Bu ifadeler ile kastetmek istediğimiz; bir kimse Cebrail ile görüştüğünde kendisine yeni bir şeriat getirilmiş olsa bile Allah ve resûlü bunu zikretmemiş olabilir. Örneğin

¹⁵⁰ Kurtubi, *el-Cami*, 6/17; İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. II, s. 422; İbn İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim es-Sa'lebi, *Kasasu'l-Enbiya (Araisü'l-Mecalis)*, Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1301, s. 244.

¹⁵¹ Bkz. el-İsra 17/55, en-Nisa, 4/163.

¹⁵² Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali, Ankara: 2010, s. 307, d. 10.

¹⁵³ Örneğin Hz. Muhammed kendisine gaybın bilgisi verilen bir resûldür. Bkz. er-Rum 30/1-4, Âl-i İmran 3/144.

kendisine vahiy gönderilmiş bazı peygamberlerin bunu hangi yolla aldıkları zikredilmemektedir.¹⁵⁴ Ya da bir peygamberin vermiş olduğu tevhid mücadelesinden Kur'an'da bahsedilmemiş olabilir. Öyle ki tüm peygamberlerin ismi bile Kur'an'da zikredilmemektedir.

Bu durum Kur'an'da “*Ve andolsun ki senden önce nice peygamberler gönderdik, onlardan, sana anlattıklarımız da var, anlatmadıklarımız da...*”¹⁵⁵ şeklinde ifade edilmektedir. Sonuç olarak eğer bir resûl-nebi ayrımı yapılacak olursa, bunun Cebrail ile görüşüp yeni bir şeriat ile gönderilmiş ya da gönderilmemiş olmak, tebliğ ile mükellef olup olmamak gibi kriterler ile yapılması pek sağlıklı görünmemektedir.

Oysa resûl ve nebi tariflerinde temel kriter, vahyin içeriğinin yeni bir şeriat içerip içermemesi yerine; herhangi bir şer'î hüküm içerip içermemesi olmalıdır. Yani kendisinden öncekini kaldıran yeni bir şeriat şartı olmaksızın; herhangi bir şer'î hüküm içeren ilâhi bilgiler nakledilmiş olanların resûl; kendisine şer'î hüküm değil de, ilâhi hikmet ulaştırılanların ise nebi olarak nitelendirilmesi daha doğru ve kapsayıcı gözükmektedir. Fakat ulaştığımız bu tanıma göre; kendisine her ilâhi hikmet ulaştırılan kimsenin nebi olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Zira bu ilahi hikmet, vahyî kesinliği bulunması durumunda kişiyi nebi kılmaktadır.

Bu kanaatimiz ile ifade etmek istediğimiz; peygamberlerin ortak özellikleri göz önünde tutularak, peygamberlerin bu özellikleri haiz olmasının yanında, resûllerin şer'î hüküm içeren vahye muhatab olmaları, onların nebilerden ayırt edici özelliklerinin olmasıdır.

1.1.3. “İSTİFA” LAFZİNİN KULLANILMASI

“اصطفى” kelimesi bir şeyi diğerlerinden üstün kılmak, seçmek anlamlarına gelmektedir.¹⁵⁶ Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İshak, Hz.

¹⁵⁴ Örneğin; Hz. İshak, Hz. İlyas, Hz. Yahya.

¹⁵⁵ el-Mü'min 40/78.

¹⁵⁶ İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, s. 2468.

Yakup, Hz. Musa gibi pek çok peygamber için “ıstıfa” edildiklerine dair âyetler bulunmaktadır.¹⁵⁷

Istıfa kelimesi Kur’an’da on üç yerde seçmek, seçilmek, seçilmiş kimse gibi türevleriyle yer almaktadır ve üstün olan bir şeyi diğerlerinden ayırmak anlamında kullanılmaktadır. Bu kelime, Kur’an’da Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim ve İmran aileleri, Hz. Musa, Hz. Meryem, Talut, insan ve meleklerden elçiler, Rabbin seçtiği kullar¹⁵⁸ ve İslam dini için kullanılmaktadır. Genellikle peygamber olarak bildirilen kimselerin seçilmişliği ifade edilirken bu ibarenin kullanılması, ıstıfa kelimesinin biraz daha özelleşerek “peygamber olarak seçilmek” gibi bir mana ihtiva ettiği izlenimi uyandırmaktadır. Öyle ki “ıstıfa” kelimesi ile peygamberlerin seçilmesinin anlaşılması gerektiğini belirten eserler mevcuttur.¹⁵⁹ Hz. Muhammed’in (s.a.v) isminde “Mustafâ” ifadesinin bulunması ile de ıstıfa kelimesi, âdeta peygamber olarak seçilmişlik anlamı ile özdeşleşmektedir. Râzi de Al-i İmran suresi 33. âyette Hz. Âdem’in ıstıfa edilmesini “Âdem’in çocuklarından peygamber olanlarının diğerlerine üstün kılınması” olarak açıklamaktadır.¹⁶⁰

Ayrıca Kur’an’da pek çok yerde “*selâm olsun Allah’ın resûllerine*”¹⁶¹ ibaresi gibi “*selâm olsun Allah’ın ıstıfa ettiği kullara*”¹⁶² şeklinde bir benzerlik de dikkati çekmektedir. Bu kullanım benzerliği, kendisinden nebi olarak bahsedilen Hz. İbrahim¹⁶³ ve Hz. Musa¹⁶⁴ için de söz konusudur. Bu benzerlik de ıstıfa kelimesine resûllere ve nebilere ait bir kullanım olduğu yönünde bir çağrışım yapmaktadır. Aynı zamanda ıstıfa kelimesini takiben risalet ile seçildiği söylenen,¹⁶⁵ seçildikten sonra kendisine kitap verilen peygamberler olduğunun anlatıldığı¹⁶⁶ ve meleklerden de insanlardan da

¹⁵⁷ Al-i İmran 3/33, el-Araf 7/144, el-Bakara 2/130, Sad 38/47.

¹⁵⁸ Fatır 35/32

¹⁵⁹ Bkz. Müstakimzâde Süleyman Sa’deddin, *Şerh-i Vird-i Settâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 1405, vr. 66b: ... İctibâ, cemî’i halâik üzere muhtâr demektir. Ve ıstıfâ, hilkatte cemî’i enbiyâ üzere muhtâr demektir.

¹⁶⁰ Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, 8/20

¹⁶¹ es-Saffat 37/79

¹⁶² en-Neml 27/59

¹⁶³ es-Saffat 37/109

¹⁶⁴ es-Saffat 37/120

¹⁶⁵ el-Araf 7/144

¹⁶⁶ el-Fatır 35/33

peygamberler seçildiğini belirten âyetler¹⁶⁷ de mevcuttur. Dolayısıyla bu kavramın sıradan bir seçim olmadığını, kişiye nebevî bir fazilet kattığını söylememiz mümkündür.

1.1.4. “KİTAPTA AN” LAFZİNİN KULLANIMI

Kur’an üslubuna baktığımızda Kur’an’da isimler ve sayıların genellikle net bir biçimde dile getirilmediğini görebiliriz. Örneğin Hz. Nuh’un tebliğ süresi için 950 yıl tabiri değil de “*bin seneden elli yıl eksik*” tabiri kullanılmaktadır.¹⁶⁸ Veya Ashab-ı kehf’in kaç kişi oldukları belirtilmemiştir.¹⁶⁹ Mağarada kaç yıl uyduklarını bildirirken de yine 309 yıl tabiri değil de “*Onlar mağarada üç yüz yıl kaldılar, dokuz da ilave ettiler*”¹⁷⁰ şeklinde dolaylı bir bilgi aktarımı yapılmaktadır. Yine Kur’an’ın “Ebu Leheb’in karısı”¹⁷¹ ifadesiyle isim vermeyi de çok fazla tercih etmeyen bir üslubu olduğunu fark etmekteyiz. Bu konu tefsir ilminde “Mübhematü’l-Kur’an” başlığı altında detaylıca ele alınmaktadır. Aynı zamanda Kur’an, hikâyelerini anlatmadığı peygamberlerin bulunduğunu da bize bildirmektedir.¹⁷²

Bu noktada, naslarda kendilerinden hiç bahsedilmemiş peygamberler olduğu sonucuna ulaşabildiğimiz gibi, acaba kendisinden bahsedilmiş olmakla birlikte, esasında peygamber olduğu halde peygamber olduğu zikredilmeyen kimseleri bu âyetin kapsamında değerlendirmek mümkün müdür? sorusunu gündeme getirmek yerinde olacaktır.

Daha açık ifade etmek gerekirse, Kur’an’da “*Peygamberlerden sana kıssalarını anlattıklarımız da vardır, anlatmadıklarımız da...*”¹⁷³ âyeti ile, acaba Kur’an’ın kendisinden bahsettiği, ancak peygamber olarak bahsetmediği kimseler de “*sana kıssalarını anlatmadıklarımız...*” kapsamında değerlendirilebilir mi?

¹⁶⁷ el-Hac 23/75

¹⁶⁸ el-Ankebut 29/14

¹⁶⁹ el-Kehf 18/22

¹⁷⁰ el-Kehf 18/25

¹⁷¹ Tebbet 111/4

¹⁷² Örneğin Yasin 36/14 ayetinde bir kavme gönderilen 3 peygamberden bahsedilirken bu peygamberlerin ismi zikredilmemektedir.

¹⁷³ en-Nisa 4/164, el-Mümin 40/78

Bunu tespit edebilmek için Kur'an'ın “*Kitap'ta bunu da an...*” ibaresiyle zikrettiği şahıslara baktığımızda, Hz. İbrahim,¹⁷⁴ Hz. Musa,¹⁷⁵ Hz. İsmail,¹⁷⁶ Hz. İdris,¹⁷⁷ Hz. Davud,¹⁷⁸ Hz. Eyyub,¹⁷⁹ Hz. İshak ve Hz. Yakub,¹⁸⁰ Hz. Elyesa ve Hz. Zülkifl¹⁸¹ ve Hz. Hud¹⁸² gibi Hz. Meryem'in¹⁸³ de aynı şekilde zikredildiğini müşahede etmekteyiz.

Bu durumda Kur'an'ın her bahsettiği kişinin peygamber olmadığı yönünde bir itirazda bulunulması gayet tabii bir vakıa olacaktır. Zira Kur'an'da Hz. Zeyd de anılmasına rağmen onun bir peygamber olmadığı kesin olarak bilinmektedir. Ancak onun peygamber olmasına engel teşkil eden en kat'î delil, Hz. Muhammed'den sonra peygamber gelmeyeceğine dair mütevatir bilgidir. Dolayısıyla peygamberliğine mutlak engel teşkil edecek herhangi bir mani bulunmayan bir kimsenin, eğer peygamber olabileceğine dair de karineler bulunuyorsa, buna hükmetmek daha makul olacaktır. Bunun yanında burada asıl dikkat çekmek istediğimiz husus “*Kitap'ta an...*” şeklinde bir ibarenin sadece peygamberler hakkında kullanılmış olmasıdır.

1.1.5. “SİDDÎK” LAFZİNİN KULLANIMI

Peygamberler insanların en doğru ve dürüst olanlarıdır. Yalan söylemek bir peygamber için asla caiz olamaz. Eğer peygamberin yalan söylemesi caiz olmuş olsa idi, aktardığı vahyin gerçek mi yalan mı olduğu hususunda ihtilafa düşülürdü. Verdiği haberlere itimat olunmazdı.

Peygamberler doğruluk hususunda son derece hassas davranmışlardır. Nitekim İbn Abbas'ın naklettiğine göre doğruluğundan müşriklerin bile şüphesi olmayan Hz.

¹⁷⁴ Meryem 19/41, Sad 38/45

¹⁷⁵ Meryem 19/51

¹⁷⁶ Meryem 19/54, Sad 38/48

¹⁷⁷ Meryem 19/56

¹⁷⁸ Sad 38/17

¹⁷⁹ Sad 38/41

¹⁸⁰ Sad 38/45

¹⁸¹ Sad 38/48

¹⁸² el-Ahkaf 46/31

¹⁸³ Meryem 19/16

Muhammed (s.a.v)¹⁸⁴ kendisine “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*”¹⁸⁵ anlamındaki âyetten daha zorlu bir âyet inmediğini bu sebeple “*Beni Hûd suresi ihtiyarlattı*”¹⁸⁶ buyurmuştur.¹⁸⁷ Dolayısıyla sıdk sıfatı bulunmayan bir peygamberden söz etmek imkânsızdır.

Kur’an-ı Kerim’de peygamberlerin “sıddîk” sıfatıyla nitelendiklerini görmekteyiz. Örneğin Kur’an’da Hz. Yûsuf’a “*Yûsuf, ey sıddîk...*”¹⁸⁸ şeklinde hitap edilmekte ve Hz. İbrahim ve Hz. İdris için de “*Şüphesiz o, sıddîk bir peygamberdi.*”¹⁸⁹ buyurulmaktadır.

Ancak bu lafız, peygamberlere münhasır olmayıp iman eden mü’minler için de kullanılmaktadır.¹⁹⁰

1.2. VAHİY ALMIŞ OLMAK

1.2.1. VAHYİN ANLAMSAL İÇERİĞİ

Vahiy, kelimenin kökünü fiil kabul edenlere göre وحى fiilinden türemiş bir mastardır.¹⁹¹ Kâtibin bir şeyi yazması, başkasına ilham edilen söz, acele işaret, ilham anlamlarında karşılık bulur.¹⁹² Ayrıca gizlice söylenen söz, fısıldama¹⁹³ anlamlarının yanında bir manayı başka bir kimseye gizlice aktarma¹⁹⁴ manalarına gelmektedir.

¹⁸⁴ Bkz. el-En’am 6/33, Peygamber Efendimiz’in, müşriklere tebliği sırasında Safa tepesinin arkasında düşman ordusunun saldırmak üzere geldiğini haber verirse kendisine inanıp inanmayacaklarını sorunca tüm müşriklerin inanacaklarını ifade etmeleri onun doğruluğunu müşriklerin dahi kabul ettiğine dair bir delil olmaktadır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa’d b. Meni’ Zühri İbn Sa’d, *Kitâbü’t-Tabakati’l-kebir*, tah. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 2001, c. I, s. 199-200; *Buharî*, “*Tefsir*”, 26; *Müslim*, “*İman*”, 348, 355.

¹⁸⁵ Hud 11/112

¹⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim*, c. II, s. 435; Tirmizi, “*Tefsir*”, 6.

¹⁸⁷ Beyzavî, c. III, s. 367.

¹⁸⁸ Yûsuf 12/46

¹⁸⁹ Hz. İbrahim için bkz. Meryem 19/41; Hz. İdris için bkz. Meryem 19/56

¹⁹⁰ el-Hadid 57/19

¹⁹¹ Arapça’da bir kelimenin fiilden mi yoksa mastardan mı türediği hususu ihtilaflıdır. Bu konuya dair bkz. Mustafa Cattal, *Nusus ve Mesaili’n-Nahviyye ve Sarfiyye*, Menşuratu Camiati Haleb Müdiriyyetü’l-Kütüb ve’l-Matbuatu’l-Camiyye, s. 136-142.

¹⁹² İbn Manzûr, *Lisanü’l-Arab*, s. 4787-4789.

¹⁹³ Isfehâni, *Mucemu Müfredati Elfazi’l-Kur’an*, s. 858.

¹⁹⁴ Razi, et-Tefsiru’l-Kebir, c. XXVII, s. 165.

Buradan hareketle vahyin anlamsal içeriğinin başlıca üç unsuru ifade ettiği anlaşılmaktadır: Anlam aktarımı, gizlilik ve aceleyle gerçekleşme.¹⁹⁵

İlk olarak vahyin bir anlam aktarımı oluşunu ele alacak olursak; bu aktarımın yaratıcı (Allah) tarafından mahlûkatının muhtelif taifelerine iletildiği bilgiler olarak ele alınması gerekmektedir. Zira Kur'an'da insana,¹⁹⁶ bal arısına,¹⁹⁷ yeryüzüne,¹⁹⁸ gökyüzüne,¹⁹⁹ vahyedildiği buyrulmaktadır. Bu durumda insanın kelimeler ile düşündüğü hakikati göz önünde tutulduğunda vahyin, diğer mahlûklardan farklı olarak insan idrakine lafzen ve mânen sunulduğunu söyleyebiliriz. Fakat diğer mahlûkatta ise vahiy bir his, içgüdü, aktarılan bilgi doğrultusuna yönelme isteği şeklinde tezahür etmektedir.

Vahiy kelimesinin ihtiva ettiği mananın ikinci boyutu olan gizlilik anlamı, aktarım esnasında herhangi bir anlamın vahyedilen kişiden başka bir varlık tarafından kavranmasının imkânsızlığını ifade etmektedir.

Vahyin içerdiği mananın üçüncü boyutu olan aceleyle gerçekleşme anlamı ise vahiy aktarımının insanlar arası aktarımda olduğu gibi birbiri ardınca sıralanmış kelimelerden her birinin belli bir sürede ifade edilip anlamlı bir bütün oluşturuncaya kadar aktarılacak iletişimin sağlanması şeklinde olmadığını göstermektedir. Zira vahiy, sürece tabi değildir. Çünkü herhangi bir bilgisel hazır bulunuşluk ve alt yapı imkânı olmaksızın, vahiy alma hali sonucu mana topluca kavranmış olur.²⁰⁰ Bu acele meydana geliş ve mana kavrayışındaki ivedilik hususunda vahyi aklında tutmak için hızlıca okumaya çalışan Peygamberimizin acele etmemesi, anlamın kendisine kavratılacağı hakkında nazil olan âyet bu durumu izah etmektedir.²⁰¹

1.2.2. VAHİY-İLHAM İLİŞKİSİ

İlham, akıl, haber ve duyular dışında, kişilerin kalbine ya da zihnine doğan, ilâhi kaynaklı olduğu varsayılan, öznel bilgiyi ifade etmekte olup, kalbe doğan ani bir ruhsal

¹⁹⁵ Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*, s. 20.

¹⁹⁶ el-Ankebut 29/7

¹⁹⁷ en-Nahl 16/68

¹⁹⁸ ez-Zilzal 99/5

¹⁹⁹ Fussilet 41/12

²⁰⁰ Barlak, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları*, s. 21.

²⁰¹ el-Kıyame 75/16-17

etki anlamına gelmektedir.²⁰² Sufi geleneğe göre ise ilham, vahiyden sonra vahyin yerine geçecek en önemli ve değerli bir bilgi çeşidi olarak işlev görmektedir.

Nebi ile veliyi aydınlatan bilgi kaynakları olan vahiy ile ilham arasındaki farklılık olduğu ortadadır. Vahiy her türlü şek ve şüpheden uzak kesin bir bilgi kaynağı iken, ilhamda böyle bir kesinlik yoktur. Zira vahiy, herkese göre bilgi kaynağı olmasına rağmen, ilham sadece sınırlı kişiler için bilgi değeri ifade etmektedir.²⁰³

Peygambere gelen vahiy ile veliye gelen ilham, peygamberde zuhur eden mucize ile velide zuhur eden keramet, peygamber ve veli ilişkilendirmesine neden olmuştur. Hatta tasavvufta peygamberin nübüvvet ve velayet yönü şeklinde bir ayrıma gidilmiş, velilik, peygamberin bir vasfı olarak tanımlanmıştır. Bu ayrıma göre nübüvvet zahiri, velayet batını teşkil etmektedir. Her ne kadar tebliğ bakımından nübüvvetin zahiri tamamlanmışsa da ilâhi kemalin yeryüzüne yansımaları olarak kabul edilen velilerin tasarrufu sürdüğünden nübüvvet, velayet formunda devam etmektedir.²⁰⁴

Tasavvuftaki bu ayrım, peygamberliğin tebliğ gibi topluma yönelik bir boyutunun yanında, kişinin özbenliğine yönelik de bir boyutu olduğu sonucunu doğurmaktadır. Dolayısıyla peygambere gelen vahyin tebliğ zorunluluğu bulunurken, veliye gelen ilhamın onun iç dünyasına yönelik bir etki olduğu söylenebilir. Fakat sufilere göre velinin yine de kendisine gelen ilhamı tebliğ etmesi gerekmektedir.²⁰⁵

İbn Teymiyye de vahyi taksim ederek peygamber olan ve peygamber olmayanlara gelen vahyi ayırt etmiş olmaktadır. Ona göre vahyin üç farklı türünden söz etmek mümkündür: Fıtrî vahiy ki buna ilham da denebilir, ilahî vahiy ve nebevî vahiy.

i.) Fıtrî Vahiy/ İlham: Her mahlûkun yaratılış gayesine uygun meleke ve kabiliyetler bütünüdür. Bu meleke ve kabiliyetler Allah tarafından ilka edilen

²⁰² Yûsuf Şevki Yavuz-Mustafa Sinanoğlu, “İlham”, (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. XXII, s. 98-100.

²⁰³ Temel Yeşilyurt, “Kelam Açısından Velayet-Nübüvvet İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996, c. II, s. 407.

²⁰⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen Hakim et-Tirmizi, *Hatmü'l-Evliya*, tah. Osman İsmâil Yahyâ, Beyrut: Ma'hedü'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, 1965, s. 336-342 ve 367-374; Metin Yurdagür, “Hatm-i Nübüvvet”, (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. XVI, s. 479.

²⁰⁵ Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabi, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, c. I, s. 194-195.

ilhamdır. Bal arısına, gökyüzüne vahyette bu türdendir. O halde kendisine genel vahiy indirilen her kimse peygamber olmaz.²⁰⁶

ii.) İlahî Vahiy: Nebevî sorumluluk yüklemeyen vahiy türüdür. Örneğin; âyette geçen “*Havarilere vahyettiğimizde*”²⁰⁷ ibaresi nübüvveti delalet etmemektedir. İbn Teymiyye Hz. Musa’nın annesine vahyedilen vahiy de bu kategoride değerlendirir. Bu değerlendirmesinden de anlaşılacağı gibi İbn Teymiyye bir kadın peygamberin tarih sürecinde irsal edilmediği kanaatini taşımaktadır. Buna delil olarak Hristiyan ve Müslüman birçok âlimin görüşüne ve Yûsuf Suresi 109. âyete²⁰⁸ dayanmaktadır.²⁰⁹ âyet ile ilgili açıklamalarımıza bilahare yer vereceğimizden şimdilik detaylandırmıyoruz. Aynı şekilde Hz. Yûsuf henüz çocuk iken ilâhi haberler ile haberdar edilmiş olmasını²¹⁰, bu vahiy kendisini nübüvvet ile mesul kılmadığından bunu da ilâhi vahiy kapsamında değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Teymiyye’ye göre “Allah bir kimseyle ancak vahiy yoluyla konuşur” âyeti peygamberler ile birlikte ilhama açık feraset sahibi (المحدثون الملهمون) kimseleri de kapsamaktadır. Nitekim Allah Resûlü “*Sizden önceki ümmetler arasında muhaddesler (Allah Teâlâ’nın kendisiyle konuştuğu/ilhamda bulunduğu kimseler) vardı. Ümmetimin arasında böyle bir kimse olsaydı, bu Ömer olurdu.*”²¹¹ buyurarak bu nev’i vahye işaret etmiştir.

iii.) Nebevî Vahiy: İbn Teymiyye bu türdeki vahiy ‘kelamullah’ olarak kabul eder. Allah’ın konuşmasının da derece ve mertebelerden ibaret olduğunu izah eder.²¹²

İbn Teymiyye vahiy bu şekilde bir tasnife tabi tutarak kişiyi peygamber yapan vahiy ile peygamber yapmayan vahiy arasına bir çizgi çekmiş olmaktadır.

Gazzali de bunu “nebilere ve velilere” ile “âlimlere ve hakimlere”in sahip olduğu bilgiler olarak tasnif etmektedir. Bu iki kısım bilgiyi şöyle bir temsil ile izah etmektedir:

²⁰⁶ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, s. 273.

²⁰⁷ el-Maide 5/111

²⁰⁸ Yusuf 12/109: وَمَا زُيِّنَ لَكَ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا تُوحِي إِلَيْهِمْ مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ

²⁰⁹ İbn Teymiyye, *el-Cevab es-Sahih limen Beddele Dine'l-Mesih*, Kahire: Matbaatü'n-Nil, 1905, c. I, s. 343.

²¹⁰ Yûsuf 12/ 15.

²¹¹ Buhari, “Fedailu Ashabi’n-Nebi”, 35. Ayrıca peygamber olmadığı halde kendisi ile melek vasıtasıyla konuşulan kimseler için bkz. Müslim, “Birr”, 38 ve “Zühd”, 10; Buhari, “Enbiya”, 53.

²¹² İbn Teymiyye, *Der’ü Tearuzi’l-Akl ve’n-Nakl*, tah. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut: 1997, c. V, s. 311-312.

“...Hikâye edildiğine göre, hükümdarlardan birisinin huzurunda Çin ve Roma sanatkârları münâkaşaya tutuştu. Romalı; ‘Benim sanatım daha üstün’, Çinli ‘Benim sanatım daha üstün’ diye iddia edince, hükümdar: ‘Şu bir odanın karşılıklı iki köşesinde hünerinizi gösterin bakalım, kimin sanatı daha üstün?’ dedi ve aralarına bir perde gerdi. Böylece biri diğerinin yaptığından haberdâr değildir.

Romalı çeşitli boylarla süslü işlemler ve el sanatları yapmağa başladı ve çalıştı. Çinli de durmadan cilâ yaptı. Nihayet Romalı, işim bitti, deyince, Çinli, benim de işim bitti, dedi. Hükümdar: ‘Nasıl olur da senin işin biter. Bu adam bu kadar ince sanatlar gösterdi, çalıştı, masraf etti. Sen ne yaptın?’ deyince Çinli: ‘Zararı yok, perdeyi kaldırın da bakın’ der. Perde kalkar ve Romalının ince sanatına hayranlıkla bakarlar ve güzelliğine şaşarlar. Bir de Çinlinin olduğu tarafa dönünce şaşkınlıkları daha da artar. Çünkü Çinlinin cilası sayesinde Romalının karşıdaki bütün sanatı Çinli’nin köşesine intikal etmiştir. Zira cila ayna vazifesi yapmıştır. Aynı zamanda köşe hiç lekelenmeden daha parlak ve daha câzib bir şekilde o sanat beriki köşeye aksedince Çinli birinciliği aldı.

İşte veliler de böyle: kalblerini temizler, cilâlandırır ve parlatırlar. Bu suretle Romalının nakışları Çinlinin köşesinde parladığı gibi, açık hakikatler bütün parlaklığı ile kalbe tecelli eder. Hakim ve âlimler ise Romalı sanatkârın yaptığı gibi, ilmi öğrenir ve kalblerine nakşederek işlerler.”²¹³

Gazzali’nin bu hikâye ile mükâşafenin bir bilgi kaynağı olduğunu ve peygamber olmayan kimselere de bu tür ilâhi kaynaklı bilgi aktarımının gerçekleşebileceğini anlamaktayız.²¹⁴

1.2.3. VAHİY İLE PEYGAMBERLİK İLİŞKİSİ

Peygamberin irsal edilme amacı bir müjdeleyici (بشير) ve uyarıcı (نذير) kimseye duyulan toplumsal ihtiyaçtır. Yarattıkları üzerinde Allah’ın hükmü geçerli olacağından Allah Teâlâ’nın kurallarını, iletacağı vahyi taşıma potansiyeline sahip bir insan ile beyan etmesi hikmeti icabındandır. Bunu bir lütuf olarak düşünmek de netice olarak tüm peygamberlerin vahye muhatap olduğu gerçekliğini değiştirmemektedir. Dolayısıyla “bir

²¹³ Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed Gazzali, *İhya-u Ulumi’d-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974, s. 47.

²¹⁴ Ancak Allah kaynaklı olan bu tür bilgilerin peygamber ya da veli kimsede nasıl bir mükellefiyet oluşturduğu hususu ihtilaf arz etmiştir. Bu tür bilgileri aktarmada peygamberin mükellef olduğunu fakat velilerin muhayyer bırakıldığını bildiren görüşler bulunmakla birlikte, velinin de bu bilgileri aktarma zorunluluğu olduğunu belirten görüşler de vardır. Detaylı bilgi için bkz. Abdulhamit Sinanoğlu, Recep Ardoğan, *Nübüvvet ve Medeniyet, Kitap Dünyası*, 2017.

peygamberi peygamber yapan temel olgu, onun vahiy almış olmasıdır” yargısına varmak mümkün görünmektedir. Nitekim Şuara suresinde vahyin kendisine indirildiği kimseyi uyarıcı kıldığına işaret edilmektedir.²¹⁵

Aynı şekilde İbn Teymiyye de “Allah’ın elçisi başkasının elçisi olmadığı gibi o, Allah’tan başkasının emrini de kabul etmez. Allah’ın nebisi de Allah’tan başkasının nebisi olmadığı gibi Allah’tan başkasının haberini de kabul etmez. Bu bakımdan peygamber Allah’ın haber verdiği (vahyi) insanlara duyurunca ona inanmak vacip olur.”²¹⁶ ifadeleriyle kendisine vahyedilen kimsenin, vahyin onu Allah’ın elçisi olduğunu göstermedeki önemine işaret etmektedir.

Peygamberlerin her biri ilâhi vahyin çeşitli formlarıyla muhatap olmuşlardır. Bu durum Kur’an-ı Kerimde “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya bir perde arkasından iletişim kurar, yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder. O, yücedir, bilgedir.*”²¹⁷ şeklinde ifade edilmektedir. İbn Rüşd bu âyetin “*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla konuşur.*” kısmını “*İki yay aralığı kadar yahut daha yakında kuluna vahyedeceğini vahyetti.*”²¹⁸ âyetiyle açıklar. Buna göre vahiy, kendisine vahyedilenin nefsinde bir mananın aracısız olarak yaratılmasıyla meydana gelir. Bu vahiy muhatabın nefsinde Allah’ın meydana getirdiği bir fiille ortaya çıkar. Allah’ın perde arkasından konuşması ise “*Allah, Mûsa ile teklîm suretiyle konuştu.*”²¹⁹ âyetinde olduğu gibi kelamını seçtiği kimsenin duyacağı lafızlarla yaratmasıdır. “*Yahut bir elçi gönderip izniyle dilediğini vahyeder.*” kısmındaki vahiy ise melek vasıtasıyla indirilen vahiy olarak algılanmaktadır.²²⁰

Ancak İslam âlimlerinin genel kanaatine göre, kendisine Allah kaynaklı bir bilgi ulaştırılan kimseyi peygamber olarak niteleyebilmek için, aktarılan bu ilâhi bilgi yeterli değildir. İbn Rüşd de “Allah’ın bazen burhanlar vasıtasıyla âlimlere atmış olduğu şey Allah’ın kelamı olur.” ifadeleriyle peygamber olmayanlara da vahiy ilka olunabileceği

²¹⁵ eş-Şuara 26/192-194: “*Muhakkak ki o (Kur’an) âlemlerin Rabbinin indirmesidir. Onu Rûhu’l-emîn (Cebrail) indirdi. Senin kalbine ki, uyarıcılardan olasın diye.*”

²¹⁶ İbn Teymiyye, *Der’ü Tearuzi’l-Akl*, s. 272.

²¹⁷ eş-Şura 42/51.

²¹⁸ en-Necm 53/9-10.

²¹⁹ en-Nisa 4/164.

²²⁰ Ebu’l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an Menahici’l-Edille fi Akaidi’l-Mille*, Beyrut: Dârü’l-Âfâkı’l-Cedîde, 1982, s. 56.

görüşüne işaret etmektedir. Fakat peygambere özgü olan vahiy, yani sorumluluk yükleyen vahiy, âyette mezkûr diğer vahiy biçimlerinden ayırt etmektedir.²²¹ Rağib el-Isfehâni'nin belirttiğine göre de vahiy, Allah'ın peygamberlerine ve veli kullarına ulaştırdığı ilâhi kelimedir.²²² Yani kendisine ilâhi bir bilgi ulaşmış kimseyi kesinlikle peygamber olarak niteleyebilmek mümkün değildir.

Ancak vahyin nasıl geldiği, ne ile geldiği ve içeriği göz önünde tutulmalıdır. Öyle ki İbn Haldun da, vahyin geliş biçimlerindeki farklılıktan hareketle *elçi peygamber* ve *elçi olmayan peygamber* şeklinde bir ayrım yapmaktadır. Nebiye gelen vahiy, bir anlık uğultu şeklide gerçekleşirken; resûle gelen vahiy, insan suretinde bir melek vasıtasıyladır. Bu nedenle resûl nebiden üstün bir makamdadır.²²³

Netice itibariyle, peygamberin kesinlikle vahiy almış olduğu söylenilmekle birlikte, her vahiy alanın peygamber olduğu söylenemez. Bu vahyin geliş biçimini, nasıl ulaştırıldığını ve içeriğini dikkate alarak kendisine ilâhi bir bilgi intikal eden kimseyi buna göre kategorize etmek daha doğru görünmektedir.

İlk önce Peygambere gelen vahyin nasıl geldiği ele alındığında bu geliş biçimi vahy-i metlûv ve vahy-i gayri metlûv olmak üzere kısımlandırılabilir. Cüveyni de böyle bir ayrıma gitmektedir. Manası ve kelimeleri bizzat Allah'tan gelen metlûv vahiy, manası Allah'a ait olmakla birlikte kelimeleri Cebrail'e ait olan gayri metlûv vahiydir.²²⁴

Esasında böyle bir ayrımın yapılıp yapılamayacağı hususu ihtilaflıdır. Vahy-i gayri metlûv şeklinde bir olgu bulunmadığı, peygambere Kur'an dışı vahiy gelmediği yönündeki görüşlerin yanında;²²⁵ Kur'an gibi okunması ibadet olmayan ve mana itibariyle Allah Teâlâ'ya ait olsa da lafız itibariyle Allah Teâlâ'nın lafızları olmayan, kalpteki bir hissin dil ile ifade edilmesi nev'inden, Allah Teâlâ'nın murad ettiği mânânın

²²¹ Bünyamin Okumuş, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik: Selefi Öğretinin Olgusal Bir Yorumu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, s. 15.

²²² Isfehâni, *Mucemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, s. 809.

²²³ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, tah. Derviş Cüveydi, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996, s. 101- 102.

²²⁴ Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989, c. I, s. 95-96.

²²⁵ Emrullah Fatiş, "Dinin Tamamlanması Bağlamında Vahyin Sınırı Problemi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. XV, sayı: 1, s. 167-190.

Cebrail'in ya da peygamberin lafızları ile aktarıldığı bir vahyin bulunduğu yönünde görüşler de serdedilmektedir.²²⁶

Bu noktada peygamberin vahy-i gayr-i metlûv almış olması hususu, kendisine birtakım bilgiler verilmiş olması hasebiyle Hz. Meryem'in peygamberliği açısından önem arz etmektedir. Bu meseledeki detaylandırmayı ilerleyen bölümlerde yapacağımızı belirterek burada kısaca vahy-i metlûv/ vahy-i gayri metlûv ayrımına değineceğiz.

Kelime anlamı olarak vahy-i gayri metlûv, tilavet edilmeyen (okunmayan) vahiy anlamına gelmektedir. Bu durumda okunmayan şeyin nasıl aktarılabilceği sorusu gündeme gelmektedir. Fakat burada "okunmayan" ile kastedilen mânâ, lafız itibariyle Allah Teâlâ'dan gelmediği için tilavet edilmesi ibadet olmayan ve namazlarda zammî sure olarak okunmayan vahiydir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in (s.a.v) dini konular ve dinin uygulanmasına dair tüm hadisleri bu kabildendir diyebiliriz.

Dini konulara dair hadislerin dışında da Hz. Peygamber'e (s.a.v) vahy-i gayri metlûv olarak adlandırabileceğimiz birtakım bilgiler ulaşmıştır. Örneğin Tahrir suresinde zikredildiği gibi, Hafsa validemiz ile Hz. Peygamber arasında vuku bulan bir sırrı Hz. Hafsa ifşâ edince Allah Teâlâ bunu peygamberine bildirmiştir.²²⁷ Ve bu durum Kur'an'da "Ey Muhammed, senin zevcen sırrını açık etti" veya türevleri biçiminde geçmemiş olup âyetin devamında "*Allah da bunu Peygamber'e açıklayınca, Peygamber bir kısmını bildirmiş, bir kısmından da vazgeçmişti.*" buyrulur Hz. Peygamber'e olayın anlatıldığını fakat Hz. Peygamber'in bu husus hakkında fazla detay vermediği anlaşılmaktadır.

Yine Bedir Harbi'nden sonra nazil olan Enfal suresi 7. âyette Allah'ın rızasının Ebu Süfyan'ın kervanıyla değil, müşrik ordusuyla savaşmaktan yana olduğu belirtilmektedir. Oysa bu âyetler nazil olmadan zaten Hz. Peygamber ashabıyla müşrik ordusu ile savaşmıştır. Bu durum da gayri metlûv vahiy ile Hz. Peygamber'in bilgilendirilmiş olduğunu göstermektedir.

Bu gibi hikmet kabilinden vahiylerin yanında; abdest ve namazdaki teferruat, namazın beş vakit olması, tahiyat duâsı, kıblenin Kâbe olduğu belirtilmeden evvel

²²⁶ Fahri Hoşab, "Nebevi Beyan ve Kur'an Dışı Vahiy", *Hadis Özel Sayısı*, 2017, Sayı: 4, s. 79-94.

²²⁷ et-Tahrir, 66/3-4.

Kudüs'e doğru namaz kılınması²²⁸ gibi durumlar din ile ilgili olduğundan, Kur'an dışında din olan vahyin de gelmiş olduğu söylenilebilmektedir. Bu durumlar hikemî olsun, hükmi olsun vahy-i gayri metlûv nazil olduğuna delâlettir.

Bunun haricinde hadislerde "Dikkat edin! Bana Kur'an'la birlikte O'nun benzeri de verildi. Sakın, sizden birini rahat koltuğuna yaslanmış olarak, benim emrettiğim veya nehyettiğim bir şey kendisine geldiğinde, biz anlamayız, Allah'ın kitabında bulduğumuza uyarız, derken bulmayayım."²²⁹ hadisinin yanı sıra kudsî hadislerde olduğu gibi "Allah şöyle buyurdu..." şeklindeki rivayetler, Kur'an haricinde de Hz. Peygamberin yetkinliğinin, dolayısıyla vahyin Kur'an ile kısıtlı olmadığını göstermektedir.

Yine Kur'an-ı Kerim'de de muhtelif pek çok âyette "kitap ve hikmet" tabiri kullanılmaktadır.²³⁰ Bu kullanıma göre İslâm âlimlerinin ekseriyeti, bu âyetlerde geçen "kitap"ı Kur'an, "hikmet"i ise sünnet olarak anlamıştır.²³¹ Nitekim Kur'an'da geçen "Evlerinizde okunmakta olan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti hatırlayın..."²³² âyeti de kitap ve hikmetin birlikte geçtiği âyetler göz önünde tutularak incelendiğinde okunmakta olan Allah'ın âyetleri, kitâb kavramına karşılık gelmektedir.

Ayrıca bu görüşteki İslam âlimleri "O (Allah'ın Resûlü) hevâdan konuşmaz. O (nun söyledikleri) kendisine vahyolunan vahiyden başka bir şey değildir."²³³ âyeti gereğince sünneti de ilahi kaynaklı kabul etmişlerdir. Yani peygamberin uygulamalarının da vahiy çerçevesinde gerçekleştiğini düşünmektedirler.

Kur'an'da hikmetin de vahyolunduğuna dair âyet bulunması bu görüşü pekiştirmektedir.²³⁴ Kur'an'da bazı peygamberlere Allah tarafından hikmet verildiğinin zikredilmesi,²³⁵ Allah Teâlâ'nın kendisine hikmet verdiği kimseye bol hayır verilmiş

²²⁸ Buhari, "Salat", 31, "İman" 30; Müslim, "Mesacid", 11, 12, 15; İbn Mace, "İkametü'l-Salat", 56.

²²⁹ Ebû Dâvûd, "Sünnet" 6; Tirmizî, "İlm" 10; İbn Mâce, "Mukaddime", 2; Dârimî, "Mukaddime" 49; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, c. IV, s. 130-131.

²³⁰ el-Bakara, 2/129,151,231, Al-i İmran 3/48, 81, 164, en-Nisa 5/54, 113, el-Maide 5/110, el-Cuma 62/2.

²³¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafii, *er-Risâle*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü't-Türas, 1979, s.153-154; Suyûtî, *Miftâhu'l-Cenne fi'l-İhticâc bi's-Sunne*, Beyrut, 2010, s. 65.

²³² el-Ahzab 33/34: ﴿وَاذْكُرْنَ مَا يُبْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾

²³³ en-Necm 53/3-4.

²³⁴ Bkz. el-İsra 17/39: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾

²³⁵ el-Bakara 2/251, en-Nisa 4/54, Lokman 31/12.

olduğunun belirtilmesi,²³⁶ Allah Teâlâ'nın dilediğine hikmet vermesi²³⁷ gibi âyetler hikmetin Allah tarafından verilen bir bilgi olduğunu göstermektedir.

İkincil olarak vahyin ne ile/ hangi vasıta ile geldiğine Allah Teâlâ'nın kullarına ancak üç şekilde vahyettiğini bildiren âyetten hareketle baktığımızda; vahiyle, perde arkasından veya bir melek vasıtasıyla alternatifleri karşımıza çıkmaktadır.²³⁸ Bu âyetten Allah Teâlâ'nın peygamber olan ya da olmayan kullarıyla bu üç şekilden biri ile iletişime geçtiği anlaşılmaktadır. Fakat bu noktada bir melek vasıtasıyla ulaştırılan vahyi de Cebrail'in ve diğer meleklerin ulaştırdığı vahiyler olarak kategorize etmemiz icap etmektedir. Zira meleklerin peygamber olmayan şahıslar ile de ilâhi emir ile mükâleme ettikleri vâkidir.²³⁹ Dolayısıyla bir kimseyi yalnızca melek vasıtasıyla kendisine vahiy ulaştırılmış olması peygamber yapmamaktadır. Ancak Cebrail'in nebevî vahyi taşıması hasebiyle bir hususiyeti olduğunu ifade etmek mümkündür.²⁴⁰ Öyle ki bu durumu Kur'an "*melekler ve Ruh*" tabiri ile ayırmaktadır.²⁴¹ Dolayısıyla Cebrail'in getirdiği vahyin, diğer melekler vasıtasıyla ulaştırılan vahiyden nebevî vahiy olma yönüyle farklılık arz ettiğini ifade edebiliriz.

Vahyi içerik olarak ele aldığımızda ise çalışmamızın önceki kısımlarında izah ettiğimiz gibi, peygamberlerin nebi ve resûl olanları şeklinde bir ayırım yaparken, resûllerin şer'î hüküm içeren vahye muhatab olmalarının, onların nebilerden ayırt edici özellikleri olduğu kanaatimizi beyan etmiştik. Bu noktada şer'i hüküm değil de hakk ve batıla dair genel bilgiler içeren vahye hikmet denilebilir. Buradan hareketle kendisine

²³⁶ el-Bakara 2/269.

²³⁷ el-Bakara 2/269.

²³⁸ eş-Şura 42/51.

²³⁹ Kendisi ile melek vasıtasıyla konuşulan kimselere örnek olarak; abraş, kel ve kör olan üç kişi hakkında varid olmuş rivayet için bkz. Buhari, "Enbiya", 53; Müslim, "Zühd", 10. Ayrıca bir başka örnek için bkz. Müslim, "Birr", 38:

"Bir adam başka bir köydeki kardeşini ziyaret etmiş. Bunun üzerine Allah onun için yoluna bir gözcü melek oturtmuş. Adam meleğin yanına gelince (ona) "Nereye gitmek istiyorsun?" diye sormuş. Adam "Şu köydeki kardeşime gitmek istiyorum!" cevabını vermiş. Melek "Onun üzerinde ıslahına çalıştığın bir nimetin var mı?" diye sormuş. Adam "Hayır! Şu kadar var ki, ben onu Allah için sevdim" cevabını vermiş. Melek "O halde ben senin o kardeşini Allah için sevdiğin gibi, Allah'ın da seni sevdiğini bildirmek üzere Allah'ın sana gönderdiği elçiyim" demiştir.

²⁴⁰ Bkz. eş-Şuara 26/193: "O'nu (Kur'an'ı) Cebrail indirdi." (نزل به الروح الأمين)

Ayrıca Cebrail'in indirdiği vahyin kişiyi uyarıcı kıldığına dair bkz. el-Mü'min 40/15.

²⁴¹ el-Mearic 70/4: "*Melekler ve Ruh (Cebrail) süresi elli bin yıl tutan bir günde ona yükselip çıkarlar.*" Ayrıca bkz. el-Kadir 97/4: "*O günde melekler ve Ruh (Cebrail), Rablerinin izniyle her iş için peyderpey inerler.*"

hükmi bilgi getirilen peygamber resûl, hikemî bilgi getirilen peygamber ise nebidir denilebilir.

Bu durum Kur'an'da kendisinin hikmet verilen bir nebi olduğu bildirilen Hz. Davut ile açıklanabilir. Nitekim kendisine indirilen Zebur, helal-haram gibi şer'i hükümler içermeyip hikmet ve nasihatten ibarettir. Kur'an'da hikmetin kullanımına baktığımızda; mev'iza (öğüt), hasene (iyilik),²⁴² fasl-ı hitab (hakk ile bâtılı ayırt edici konuşma)²⁴³ kavramları ile birlikte zikredilmektedir. Bu da hikmet kavramının hakk ve bâtıla dair ilâhi bilgiler olduğu kanaatini teyid etmektedir.

Hikmetin, nebîlere indirilen şer'î hüküm içermeyen ilâhi bilgiler olmasının yanında, inzar boyutu da bulunmaktadır. Yani nebi, kendisine indirilen hikmeti, gönderildiği kavime bildirmek durumundadır. Bu durum Kur'an'da "*Andolsun ki, onlara, kötülükten, şirkten vazgeçirecek nice örnek olayların bilgileri gelmiştir. (Bunlar) üstün bir hikmettir. Ancak uyarılar fayda sağlamadı.*"²⁴⁴ âyetiyle hikmetin uyarıcı haber olduğu ciheti belirtilmiş olmaktadır.

1.3. GAYBIN BİLGİSİ KENDİSİNE BİLDİRİLMİŞ OLMAK

Kur'an-ı Kerim'de gaybın bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğu bildirilmektedir.²⁴⁵ Ancak peygamberler de Allah Teâlâ'nın dilemesi halinde gaybdan haber vermişlerdir. Bu durum Kur'an'da "*Gaybı bilen yalnız O'dur (Allah'tır). Gaybını razı olduğu resûlden başkasına bildirmez.*"²⁴⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Bu âyetten peygamberlerin bir özelliğinin de gaybî birtakım bilgilere sahip olmaları olduğunu ifade etmek mümkündür. âyette geçen "resûller" lafzı, ilk etapta kendisine gaybın bilgisi verilen nebiler²⁴⁷ bulunmasından dolayı çelişiklik arz ediyor gibi görünse de bu noktada âyette gaybın bilgisinin Allah'ın razı olduğu resûllere verilebileceği ile kastedilenin genel olarak razı

²⁴² en-Nahl 16/125.

²⁴³ Sad 38/20.

²⁴⁴ el-Kamer 54/5: ﴿وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنَ الْأَنْبَاءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ﴿٥﴾ حِكْمَةٌ بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النَّذْرُ ﴿٦﴾﴾

²⁴⁵ el-En'am 6/59, en-Neml 27/65.

²⁴⁶ el-Cinn 72/26-27.

²⁴⁷ Örneğin Hz. Yakup ve Hz. Yusuf resul olarak değil de nebi olarak nitelendikleri halde kendilerine gaybın bilgisi verildiğini gösteren ayetler mevcuttur. Bkz. Yusuf 12/15, 86, 93-96.

olduğu peygamberlere gaybın bilgisi verileceği şeklinde anlaşılması daha doğru gözükmemektedir.

Kur'an'da kendisine gaybın bilgisi verildiği bildirilen resûllerden Hz. Muhammed ve Hz. İsa, nebilerden ise Hz. Yakup ve Hz. Yusuf zikredilmektedir. Örneğin Hz. Muhammed'in geçmiş milletlerden ve gelecek hâdiselerden haber vermesi; Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'in geleceğini haber vermesi²⁴⁸, insanların evlerinde yediği ve biriktirdiği şeyleri bildirmesi²⁴⁹ onlara gaybın bilgisinin verildiğini göstermektedir. Yine Hz. Yakup'a "*Yusuf'u kurt yedi*"²⁵⁰ denilmesine rağmen "*Yusuf'un kokusunu alıyorum*"²⁵¹ demesi ve Hz. Yusuf'un gömleğini yüzüne sürdüğünde gözleri görmeye başlayınca "*Ben, size Allah katından sizin bilmeyeceğinizi biliyorum, dememiş miydim?*"²⁵² demesi Hz. Yakup'un da gaybın bilgisine vakıf olduğunu göstermektedir. Hz. Yusuf'un da gömleğinin babasının gözlerine şifa olacağını önceden bilmesi ona gaybdan bildirildiğine delil olmaktadır. Bunun dışında Kur'an'da Hz. Yusuf'un henüz küçükken de kardeşleri onu kuyuya attığında bu durumu ileride kardeşlerine anlatacağının kendisine Allah tarafından bildirildiği anlatılmaktadır.²⁵³ Yine Hz. Yusuf'un zindandayken hangi yemeğin geleceğini arkadaşlarına daha yemek gelmeden bildirmesi²⁵⁴ kendisine gaybın bildirildiğini göstermektedir.

Bunun yanında Kur'an'da peygamber olmadığı halde kendisine gaybın bildirildiği haber verilen bir şahıs da vardır. Bu şahıs Hz. Musa ile seyahat ettiği bildirilen "*Allah'ın kullarından bir kul*"²⁵⁵ şeklinde zikredilmektedir. Bu şahıs Hz. Musa ile seyahatleri esnasında bir gemi, bir çocuk ve bir duvar ile ilgili tasarrufta bulunmuş Hz. Musa da kötülük gibi görünen bu davranışlara itiraz etmiştir.²⁵⁶ Bu kimse daha sonra olayların iç yüzünü Hz. Musa'ya açıklamıştır ki bu durum gaybın bilgisinin verilmesi için yalnızca peygamber olma şartının bulunmadığına işaret etmektedir. Bu nedenle gaybın bilgisini

²⁴⁸ es-Saff 61/6

²⁴⁹ Al-i İmran 3/49

²⁵⁰ Yusuf 12/17

²⁵¹ Yusuf 12/94

²⁵² Yusuf 12/96

²⁵³ Yusuf 12/15.

²⁵⁴ Yusuf 12/37.

²⁵⁵ el-Kehf 18/65.

²⁵⁶ el-Kehf 18/65-82.

almış olmayı kişiyi peygamber kılan yegâne ölçüt olarak tanımlamak mümkün değildir. Peygamberler gaybın bilgisini alır, ancak her gaybın bilgisini alan peygamber değildir.

Bu noktada gaybî bilginin ilâhi kaynaklı olması önem arz etmektedir. Peygamberlere gelen gaybî bilgilerde peygamber bunun ilâhi mi yoksa şeytanî mi olduğu konusunda kuşku duymaz. Bundan kuşku da duyulmaz. Bu bilgilerin vahyî bir kesinliği olduğundan buna kesinlikle inanılır. Ancak diğer insanlar için böyle bir kesinlik söz konusu değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından Âdemoğluna şeytanın da bir dokunuşu meleğin de bir dokunuşu olduğu bildirilmektedir.²⁵⁷ Peygamberler Allah Teâlâ'nın muhafazası altında olduklarından bu durum onlar için geçerli değildir ve onlar kendilerine gelen bu ilâhî bilgilerin vahyî kesinliği olduğundan dolayı doğruluğundan emindirler.

Peygamberlere gelen gaybî bilginin Allah'a aidiyetini tespit etme hususunda Kadı Abdülcebbar bu haberin Allah katından gelen sözler olduğunu bilmenin bir yolunun da aktarılan sözlerin bizzat kendisinde bir mucizeviliğin bulunması olduğunu ifade etmektedir. Bu hususun bir örneğinin Kur'an olduğuna işaret etmektedir.²⁵⁸

Sonuç olarak, Allah'tan başka hiç kimse gaybı bilmediğine göre, herhangi bir şahıs gayba dair bir haber verdiğinde bu şahsın gayb bilgisini elinde bulduran Allah ile herhangi bir şekilde iletişim halinde olduğu sonucuna ulaşılır.²⁵⁹ Nitekim bu durum Kur'an'da "*Ey Muhammed, bunlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim alıp koruyacak diye kura için kalemlerini atarlarken sen onların yanlarında değildin. Yine bu konuda tartışırken de sen yanlarında değildin.*"²⁶⁰ âyetinde Hz. Muhammed'e gaybın bilgisinin verildiği şekliyle zikredilmektedir. Dolayısıyla gayb haberlerine vasıl olmanın da peygamberlerin özelliklerinden olduğunu ifade etmek mümkündür.

1.4. TEBLİĞ GÖREVİNDE BULUNMAK

²⁵⁷ Tirmizi, "Tefsir", 35.

²⁵⁸ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhidve'l-Adl*, tah. Hudr Muhammed Nebha, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiye, 2012, c. VII, s. 79.

²⁵⁹ Kadı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 203.

²⁶⁰ Al-i İmran 3/44.

Allah'ın elçi göndermesinin epistemik bir değeri de vardır. Mutlak bilgi sahibi olan Allah, insanın akılla bilemediği ve bilemeyeceği ilkeleri ve haberleri elçi vasıtasıyla insanlara iletmektedir. Allah'ın insanlara peygamber göndermesi ile ona ihsanda bulunmasının anlamı, ona mutlak gerçekliği açıklaması içindir. Elçilere indirilen vahiy, insanın yükümlülüklerini bildirdiğinden, sevabı ve ikabı kendilerinin hak ettiği de açıkça bildirilmiştir. Nitekim Kur'an'ın "...helak olanın açık bir delille helak olması, yaşayanın da açık bir şekilde yaşaması için"²⁶¹ ilkesi gereği, insanı ahirette kurtuluşa veya azaba götürececek ilkelerin de sorumluluk alanında insana bildirilmesi zorunluluk arz eder.²⁶² Bu sebeple peygamber olan kişinin tebliğde bulunmuş olma zaruriyetinin bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Aklın kavrayamayacağı bilgilere ulaşmak ancak elçinin insana ulaştırdığı mesaj aracılığıyla mümkün olduğundan, Allah Teâlâ'nın elçi göndermesi, Allah açısından olmasa da, kul açısından bir zorunluluktur. Bu bakımdan Allah Teâlâ'nın "elçi göndermediğimiz toplumlari sorumlu tutmayız."²⁶³ şeklindeki beyanı bu manada anlaşılmalıdır. Ayrıca "Biz seni müjdeleyici ve uyarıcı olarak hak ile gönderdik. Her millet için mutlaka bir uyarıcı bulunmuştur."²⁶⁴ şeklindeki hükmü, aklın eylem alanına girmeyen konularla ilişkilidir.²⁶⁵ Dolayısıyla hakkı tebliğ eden bir peygamberin zaruriyeti, peygamberin hakkı tebliğ etme zaruriyetini doğurmaktadır. Aynı zamanda Allah Teâlâ'nın "...uyarıcılardan olasin diye, Rabbinin Cebrail ile indirmesidir."²⁶⁶ buyurmasından anlaşılmaktadır ki; Rabb'in Cebrail ile indirdiği şey, kişiyi uyarıcılardan kılmaktadır.

Bunun yanında Allah Teâlâ'nın "Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun."²⁶⁷ buyurarak tebliğ vazifesinin ehemmiyetini beyan etmiş olduğunu söylememiz mümkündür.

²⁶¹ el-Enfal 8/42.

²⁶² *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, Edt. İbrahim Coşkun, Diyarbakır: Ensar Yayınları, 2006, s. 118.

²⁶³ el-İsra 17/15.

²⁶⁴ Fatır 35/24.

²⁶⁵ *İslamda Peygamber İnancı*, s. 118.

²⁶⁶ eş-Şuara 26/192-194:

﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴾ ﴿ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ ﴿ وَإِنَّا لَنَنْزِيلُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

²⁶⁷ el-Maide 5/67.

Bir başka husus olarak, Kur'an'ın elçilere verildiğini söylediği hikmet de,²⁶⁸ elçinin kendisine verilen otorite dolayısıyla olaylara, verdiği vahye uygun çözümler, diğer bir deyişle vahyi olguda uygulama yetkinliğidir.²⁶⁹ Bu sebeptendir ki, peygamber olarak gönderilen her kişi ortak birtakım inanç ilkelerini insanlara ulaştırmakla yükümlüdür. Bütün elçilerin getirdiği dinin özünde İslam olması, tebliğ edilen temel inanç ilkelerinin ortak olması sonucunu doğurmaktadır. Kutsal metinlerde açıklanan ortak inanç ilkelerine bakıldığında bunların; Allah, melek, kitap, elçi, diriliş ve gayb olduğunu söylemek mümkündür.²⁷⁰ Bu nedenle peygamberlerin tebliğ mücadelesinde bu konuları gündeme almış olmaları da onların nübüvvetini gösteren önemli delillerdendir.

Bu noktada peygamberin asli görevinin ilâhi teklifin aktarıcılığını yapmak olduğunu söyleyebiliriz. İbn Teymiyye'ye göre de peygamberlerin insanlara bildirdikleri üç önemli esas bulunmaktadır. Bunlar:

- i.) Allah'ın sıfatları, tevhid, kader ve O'nun dost ve düşmanları hakkında açıkladığı bilgiler,
- ii.) İlahi emir ve yasakları bildiren şer'i hükümler,
- iii.) Ahiret gününe iman, Cennet, Cehennem, sevap, ikab gibi eskatolojik konular.

Ona göre insanlığın kurtuluşu bu üç esasa bağlıdır. Ve bu bilgiler ancak peygamberin bildirmesiyle kazanılır. Akıl, birtakım külli hakikatlere ulaşsa da bunların teferruatına dair bilgiye asla ulaştırmaz.²⁷¹ Dolayısıyla bunları ulaştıracak bir peygambere ihtiyaç duyulması sabit olmaktadır.

Peygamberlerin tebliğde bulunmuş olmalarının insanların maslahatına olmasından dolayı bu mesele husün-kubuh düzleminde tartışmaya açılmıştır.

Eşariyye'de akıl, eşyanın ve fillerin güzellik ve çirkinliklerini tespit etmede belirleyici değildir. Çünkü eşyanın tabiatında iyilik ve kötülüğüne delalet eden bir şey

²⁶⁸ el-Bakara 2/151.

²⁶⁹ *İslamda Peygamber İnancı*, s. 121.

²⁷⁰ Hüseyin Atay, *İslamda İnanç Esasları*, Ankara: 1992, s. 29-31.

²⁷¹ İbn Teymiyye, *Mecmuu Fetava*, Riyad, 1961, c. IX, s. 93.

yoktur. Bir şey ancak şeriatın tespiti ile iyi veya kötü olmaktadır.²⁷² Peygamber göndermek de Allah'ın bir fiilidir ve diğer fiillerinde olduğu gibi peygamber gönderme fiili de zorunluluk ifade etmez. Buna göre Allah'ın insanlara peygamber göndermesi vacip değil lütuftur.

Maturidiyye'ye göre eşyanın zatında iyilik ve kötülük bulunmakla birlikte, bunları ilahi bilgi bildirmektedir. Yani Allah bir şeyi iyi ve güzel olduğu için emretmiş, kötü ve çirkin olduğu için de yasaklamıştır.²⁷³ Fakat insan her durum ve şartta bunları kavrayamayacağından peygambere ihtiyaç vardır. Esasında peygamberler hayatın her sahasında önderdirler. Bu nedenle peygamberliğin tebliğ ve irşad delili pek çok kelimâ alîmi tarafından ele alınmıştır.

Hususen Maturidi birçok hayati unsurun temel ilkelerinin akıl ile bilinemeyeceğini, ancak bir peygamberin talim ve irşadı ile öğrenilebileceğini belirtmektedir. Zira nefsin yapısındaki bilgisizlik sebebiyle insan, iyiye yöneldiğini zannederken kötüye yönelmiş olabilir. Bu bilgisizlik ancak her davranışın sonucunu bilen bir peygamberin söylediklerine kulak vermek ve gösterdiği biçimde kendini eğitmekle giderilebilecektir.²⁷⁴

Peygamberler sadece dinî hususlarda değil; insanı ilgilendiren yenilip içilen şeylerin zararlı ya da faydalı olması, şifalı ya da zehirli olması, eşyanın isimleri, üreme yöntemleri, çocuk eğitimi bilgisi, sanatlar, tıp ve meslekler, şehir ve ülke yolları ve hayvan eğitimi gibi konularda da yol gösterici olarak kabul edilmektedir.²⁷⁵ Bakıllani de bu hususta Maturidi gibi düşünmekte ve bu bilgilere deneme-yanılma yöntemiyle ulaşamayacağını, ilaç ve zehrin arasındaki farkın bilinmesi gibi konularda şayet deneme ile keşfedilmeye terk edilseydi canlılığın ifsad olacağını ifade etmektedir.²⁷⁶

Mutezile ise “Aslah” prensibini ortaya çıkaran güzelliğin ve çirkinliğin eşyanın özündeki sabit değerler olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu görüşe dayanarak Allah

²⁷² Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Furek el-Ensârî İbn Furek, *Mücerred makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, tah. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987, s. 175; Teftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. V, s. 6.

²⁷³ Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi en-Nesefi, *Tebseratu'l-edille*, tah. Claude Salame, Dimaşk, Institut Français de Damas c. II, s. 661,662.

²⁷⁴ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 224.

²⁷⁵ Maturidi, *Kitabu't-Tevhid*, s. 225-226.

²⁷⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri el-Bakıllani, *et-Temhid fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattıla*, tah. Mahmûd Muhammed Hudayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947, s. 153.

Teâlâ'nın her şeyin en iyisini yapmaya mecbur olduğu fikrine sahiptirler. Bu yüzden nübüvvet, insanların hayrına olduğu ve onların mutluluğunu gözettiği için peygamber göndermenin Allah Teâlâ'ya vacip olduğu kanaatindedirler.

Tebliğ ve irşad faaliyetinde bulunmuş olmanın nübüvvet için ne kadar kuvvetli bir delil olduğu muhtelif mezheplerin belirttiği görüşlerden anlaşılmaktadır. Hatta tebliğ ve irşad faaliyetinde bulunmuş olmak daha önce nübüvvet delil olarak zikrettiğimiz mucize göstermiş olmaktan daha kuvvetli bir delil olarak görülmektedir. Mucizenin tebliğ vazifesini ifa ettikten sonra delil olacağını belirtmektedirler. Fahreddin Râzi de tebliğdeki tesir gücü ile nübüvvetin hakikatının sabit olacağı kanaatindedir.²⁷⁷

Sonuç olarak Allah Teâlâ'nın insanların maslahatına vesile olacak nübüvvet müessesesini tesis etmiş olması, peygamberlerin de bu vazifeyi yerine getirmek için canla başla gayret etmiş olmaları tebliğ vazifesinin ehemmiyetini aşikar kılmıştır. Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere, nübüvveti kesin olmakla birlikte, tebliğ mücadelesi Kur'an'da zikredilmeyen peygamberlerin varlığı, onların bu vazifeyi ifa etmemiş oldukları anlamına gelmemektedir. Zira “*Yaş ve kuru ne varsa ancak apaçık bir kitaptadır.*” hakikatine, zahiri bir mana vererek yorumlamak Kur'an'ı bütünsel olarak algılamaya set çekmiş olacaktır. Bu nedenle her ne kadar peygamberliği zikredilmemiş olsa da Kur'an'da zikredilmeyen peygamberlerin bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.²⁷⁸

1.5. MUCİZE GÖSTERMİŞ OLMAK

Allah Teâlâ'nın kâinatın düzeni ve işleyişi için koymuş olduğu pek çok kurallar vardır. Bu kurallar sayesinde insan ve diğer mahlûklar sebep sonuç bağlamında gerek düşünsel gerekse içgüdüsel hareket ederek bu sisteme dâhil olmaktadır. Örneğin yağmurun yağması, bir çocuğun dünyaya gelmesi, güneş sisteminin hareketleri vs. bu kurallar bütünü ve sebepler zinciri dâhilinde gerçekleşmektedir. Allah Teâlâ'nın koymuş olduğu bu kurallar bütününe âdetullah (عادة الله) ya da sünnetullah (سنة الله) denilmektedir.

²⁷⁷ Razi, *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, tah. Ahmed Hicazi es-Sakka, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987, c. VIII, s. 103.

²⁷⁸ Örneğin peygamberleri zikredilmeyen kavimler; Ashabu's-Sebt, Ashabu'l-Uhdud, Kavm-i Tübbâ', Ashabu'l-Karye

Ancak bazı durumlarda tıpkı bir ailede ebeveynlerin çocukları için koyduğu kurallarda esneklik göstermesi veya değişiklik yapması gibi Allah Teâlâ da bu kurallarında farklılık yaratabilir. Bu farklılığın Allah'ın elçisinde zuhur edeni “mucize” olarak adlandırılmaktadır. Peygamberde zuhur eden bu olağan dışı hadiselerin mucize olarak adlandırılması üzerinde ittifak edilmiş bir mesele olsa da, mucize konusunun farklı noktalarında ihtilaflar bulunmaktadır. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında bunlara ayrıca değinilmiştir.

1.5.1. MUCİZENİN ANLAMSAL İÇERİĞİ

عجز fiilinden türemiş ism-i fail olan mucize; bir işi yapmaya güç yetirememek, başkasını herhangi bir işi yapmakta yetersiz bırakmak, geride bırakmak, engel olmak, yavaşlatmak, bir şeyin arkası, sonu anlamlarını barındırır.²⁷⁹ Kelâm geleneğinde mucize üzerine yapılan bazı tanımlar şöyledir:

“Mucize, peygamberlik iddiası sırasında, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden kimseyi doğrulayan, hayr ve mutluluğa vesile olan olağanüstü bir iştir.”²⁸⁰

“Mucize, yalnız Allah'ın kudreti dâhilinde olan, melek, insan ve cin gibi mahlûkatın gücünün yetmediği veya gücünün yetmesinin doğru olmadığı fiillerdir.”²⁸¹ Bakıllani bu ifadelerine mucizenin, insanları benzerini meydana getirmekten aciz bırakan şey olmadığını, yani onu meydana getirmekten aciz kalanların ona karşılık çalışıp gayret etmek suretiyle, aciz kaldıkları fiili yapacaklarını da ekler.²⁸² Bu düşüncesiyle mucizeye yüklediği anlam; yapmaya kalkışılıp da aciz kalınan değil, teşebbüs dahi edilemeyecek olağanüstülükte olan olay olarak anlaşılmaktadır.

²⁷⁹ Teftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. II, s. 175-176.

²⁸⁰ Cürcani, *et-Ta'rifat*, s. 98.

²⁸¹ Bakıllani, *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, çev. Adil Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998, s. 47.

²⁸² Bakıllani, *el-Beyan ani'l-Firak beyne'l-Mucizat ve'l-Keramat*, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, tah. Richard J. Mc Carty, 1958, s. 9-10.

“Hakiki veya takdiri olarak Allah tarafından yaratılan ve nübüvvet iddiasında bulunan kişinin doğruluğunu ortaya çıkarmak için cins ve sıfatları bakımından insanların benzerini yapmaktan aciz kaldıkları olağanüstü bir olaydır.”²⁸³

“Nübüvveti ispat eden delillerden olan mucize, Allah elçilerinin elinde gerçekleşen, mucizenin gerçekleştiği alanda feraset ve maharet sahibi olanların yeteneklerini aşmış, benzerini meydana getirmeye heves edilmesi veya taallümün (öğrenip öğretme) bunların mahiyetlerine nüfuz etmesi imkân sınırlarının dışında kalan fiildir.”²⁸⁴

Tanımlarda ortak olarak ifade edildiği üzere mucize, peygamberin doğruluğunu ispat etmek üzere peygamberde zuhur eden olağanüstü olaydır. Bu tanımlardan hareketle mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kişide zuhur etme şartı ve mucizenin peygamberliği ispat edip etmediği meseleleri detaylandıracağımız hususlar arasındadır.

Mucizeyi nübüvvetin ispatı kabul eden kelimeler âlimlerine göre bir fiile mucize denmesinin birtakım şartları bulunmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Mucize Allah’tan başkasının yapamayacağı bir fiil olmalıdır. Örneğin “benim mucizem elimi başımın üstüne koymamdır.” diyerek bu fiili gerçekleştirmesi o fiili mucize yapmamaktadır.²⁸⁵

Bakillani’ye göre ise mucizenin iki türü bulunmaktadır:

a. Ölüyü diriltmek, cansız bir varlığa can vermek ve eşyayı yoktan yaratmak gibi Allah’tan başka kimsenin yapamayacağı fiillerdir.

b. Denizde yürüme, üstün edebi nitelikte söz söyleme ve büyük bir dağ hareket ettirme gibi yine Allah’tan başka kimsenin yapamayacak olduğu fiiller olmakla birlikte, insanların benzerini yapmaya muktedir oldukları ancak mucize seviyesine asla çıkamayacakları fiillerdir.²⁸⁶ Bazı âlimler bu nevi mucizelerin beşeriyetin terakkisi için bir teşvik mahiyetinde olduğunu kaydetmişlerdir. Örneğin Hz. Süleyman’ın Belkıs’ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar geçen bir sürede getirtmesi gibi cisimlerin kendilerinin olmasa da, seslerinin ve suretlerinin intikali bu mucizenin bir benzeri olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁸³ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 208.

²⁸⁴ Maturidi, *Kitabü’l-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2000, s. 236.

²⁸⁵ Bağdadi, *Usulü’l-Din*, s. 171; Ebü’l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar İci, *Kitâbü’l-Mevakif*, tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü’l-Cil, s. 339.

²⁸⁶ Bakillani, *Olağanüstü Olaylar*, s. 59.

2- Harikulade olması gereklidir. Bu mucizenin tartışılmaz şartlarındandır. Nesefî'ye göre mucize iki yolla gerçekleşmektedir:

a. Olağanüstü bir fiili meydana getirmek suretiyle

b. Olağan bir şeyden aciz bırakmak suretiyle; Zekerîyya aleyhisselâm'ın kendisine müjdelenen şeyin doğru olduğuna delil olması için konuşmaktan alıkonması bu surettir.²⁸⁷ Güneşin doğudan doğması, baharda çiçeklerin yeşermesi gibi tabiat kanunlarından sayılan olaylar nebinin doğruluğuna delalet eden mucizeler kategorisinde değerlendirilmemektedir. Teftazani'ye göre ise mucizeden maksat ilgili olayın peygamber olan kimseyi doğrular mahiyette olmasıdır. Harikulade olmasına gerek yoktur.²⁸⁸

3- Nübüvvet iddia edenin elinde meydana gelmesi gerekir.²⁸⁹

4- Mucizenin iddia sahibinin iddiasına uygun şekilde gerçekleşmesi gerekmektedir. Bir kimse benim mucizem ölüleri diriltmektir derse, sonra da başka bir harika ortaya koyarsa bu mucize olmaz. Mucizenin iddia sahibini yalanlamaması gerekir. Örneğin bir kimse benim mucizem şu ağacı konuşturacaktır derse, sonra ağaç konuşup onun yalancı olduğunu söylerse bu mucize olmaz.²⁹⁰

5- Mucizenin peygamberin meydan okuması (tehaddi) esnasında gerçekleşmesi gerekir. Bunu Allah'ın meydana getirdiği hususunda kesin bilgi (ilm-i yakîn) hasıl olması için iddiadan hemen sonra gerçekleşmesi gerekmektedir.²⁹¹

6- Karşı konulmaz cinsten olmalıdır. Bu şart sihir ile mucize arasındaki farkı ortaya koymaktadır.²⁹² Yani örneğin, Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi ile sihirbazların asalarının yılanı dönüşmesi arasındaki fark, Hz. Musa'nın yılanına sihirbazların yılanlarının karşı koyamamasıdır.

Yukarıda ifade edilen mucize tanımları, özellikleri ve şartlarından hareketle, meselenin devamında üzerinde duracağımız noktaları şu sorulara cevap mahiyetinde detaylandıracağız:

²⁸⁷ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 470.

²⁸⁸ İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Mecmûu Resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, tah. Ahmed Cevdet, İstanbul: 1316, s. 140.

²⁸⁹ İci, *el-Mevakıf*, s. 340.

²⁹⁰ İci, *el-Mevakıf*, s. 339-340; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 171; İbn Kemal, *Mecmûu'r-Resâil*, s. 141-142.

²⁹¹ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 471.

²⁹² İci, *el-Mevakıf*, s. 340.

İddia ve tehdidi şartlarını yerine getirmedeği halde mucize göstermiş olduğu naslarda belirtilen bir peygamber/ peygamberler var mıdır?

Mucizenin peygamberliğe delalet edip etmemesi açısından, mucize göstermeyen bir peygamber/ peygamberler var mıdır?

Bütün peygamberlerde mucize zuhur etmiş ise, kendisinde olağanüstü haller meydana gelen her kişi peygamber olarak nitelenebilir mi?

1.5.2. MUCİZEDE İDDİA VE TEHADDİ ŞARTI

Sözlükte “rekabet etmek, yarışmak, meydan okumak, direnmek, mukavemet göstermek, karşı çıkmak”²⁹³ gibi anlamlara gelen tehdidi (تحدى) kelimesi, kelimeler literatüründe “Nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin bu iddiasındaki doğruluğuna delil olmak üzere benzerini hiç kimsenin getiremeyeceğini önemle vurguladığı harikulade bir fiil ile muarızlarına meydan okuması” anlamında kullanılır.²⁹⁴ Peygamberlik iddiası ile mucize arasında bağlantı bulunduğuna dair kelimeler kaynaklarımızda şöyle bir örnek verilir:

“Bir kimse padişahın huzurunda, padişah tarafından halkına gönderilmiş bir elçi olduğunu iddia etse, ancak doğruluğunu ispat etmek için padişahın kendisini desteklemek üzere âdetinin hilafında bir davranış göstermesini talep etmediği halde tam bu sırada padişah âdet edinmediği bir fiili yapmış olsa dahi, bu iddia sahibini destekler mahiyette bir durum arz etmez.²⁹⁵ Ayrıca padişah âdetine muhalif hareket ettikten sonra bunu delil olarak sunmanın da bir anlamı yoktur. Yani bir olayın mucize kategorisine alınabilmesi için vukuundan önce nübüvvet delil gösterilmesi gerekmektedir.²⁹⁶

Nebi, Allah’ın elçisi olduğunu iddia ettikten sonra harikulade bir olayı veya kelamı doğruluğunun kanıtı olarak gösterse, inkârcılar da çok istemelerine rağmen ona cevap

²⁹³ *el-Mu’cemü’l-Vasit*, İbrâhim Enis vd., İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, s. 162.

²⁹⁴ Bakıllani, *el-Beyan*, s. 45-46; Bağdadi, *Usulü’l-Din*, s. 170-171.

²⁹⁵ Cüveyni, *el-İrşad*, s. 313.

²⁹⁶ Bakıllani, *İcazü’l-Kur’an*, tah. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafîyye, 1991, s. 258-260; Ebû Sa’d Abdurrahman en-Nisaburi el-Mütevellî eş-Şafîi, *el-Ğunye fi Usulü’l-Din*, tah. İmamüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekafîyye, 1987, s. 151; İbn Teymiyye, en-Nübüvvat, s. 32-58.

veremeseler, şüphesiz bu olay nebinin doğruluğunu gösteren bir kanıt olur.²⁹⁷ Bakıllani de olağanüstü her olayı mucize olarak isimlendirmenin doğru olmayacağını, bir fiilin mucize olarak nitelendirilebilmesi için peygamberlik iddiasında bulunma ve meydan okuma ile birleşmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Örneğin ölüyü diriltmek, güneşi batıdan doğurmak, zelzele başlatmak gibi fiiller de olağanüstü fiillerdir. Fakat mutlak olarak bu fiillerin mucize olduklarını söylemek doğru değildir. Zira bu fiiller kıyamet alameti olarak gerçekleştiklerinde hiçbir kimse için mucize fonksiyonu icra etmezler. Bu fiiller ancak peygamberin peygamber olduğunu ilanı ve meydan okuması ile meydana gelirse mucize olur. Zaten evliyaların elinde zuhur eden olağanüstü olaylar da mucizeden bu şekilde ayırt edilmektedir.²⁹⁸

Ehl-i sünnet kelimasında genel kanaatin nebiler dışındakilerin de harikulade haller ortaya koyabileceği olduğunu söylememiz mümkündür. Fakat nübüvvet iddiası ve tehdidi şartı, nebiler dışındakilerin gösterdikleri harikulade olayları mucizelerden ayırt edebilmemize yaramaktadır.²⁹⁹

Buradan hareketle bazı kalamcılar, tehdidi vasfını hidayet mucizeleri için ayrılmaz bir şart olarak kabul ederler.³⁰⁰

Bununla birlikte kalamcılar tehdidinin şekli hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bazıları, nebinin “bu benim mucizemdir, hiç kimse bunun benzerini getiremez!” tarzında bir meydan okumanın gerekmediğini, sadece nübüvvet iddiasında bulunması ve “doğruluğumun delili Allah’ın şöyle yapmasıdır” demesinin tehdidi için yeterli olacağını söylemiştir.³⁰¹

Öte yandan bazı âlimler tehdidinin şart olmadığını ileri sürmüşlerdir. Örneğin İbn Hazm Kur’an ve sünnette böyle bir kaydın olmadığını belirterek, bir olayın mucize olması için tehdidi vasfını gerekli görenleri tenkit etmiş ve mucizenin oluşumunda tehdidinin bir şart olmadığını savunmuştur. Böylelikle o, tehdidinin bir şart olarak kabul edilmesi

²⁹⁷ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, s. 175-176; Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, tah. Hüseyin Yûsuf el-Ğazzal, Beyrut: 1986, s. 90.

²⁹⁸ Bakıllani, *Olağanüstü Olaylar*, s. 79-80; 116.

²⁹⁹ İbn Furek, *Mücerred*, s. 176-177.

³⁰⁰ Nesefî, *Tebsıra*, c. I, s. 469.

³⁰¹ Cüveyni, *el-İrşad*, s. 313; Cürçani, *Şerhu'l-Mevakıf*, tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: 1997, c. III, s. 343.

durumunda Hz. Peygamber'e (s.a.v) ait mucizelerin büyük bir kısmının geçersiz sayılacağı şeklindeki kaygısını dile getirmiştir.³⁰² Zira Hz. Peygamber'in pek çok mucizesi tehaddi olmaksızın gerçekleşmiştir.

Bununla birlikte İbn Hazm, Ehl-i sünnet kelmacılarının nebiler haricindekilerin de harikulade haller gösterebileceği yönündeki görüşleri tenkit eder. Mucize ile diğer harikulade haller arasındaki tek farkın tehaddi olduğunu ileri sürmelerini yeterli kabul etmez. Çünkü tek fark tehaddi kabul edilecek olursa, tehaddisiz mucize gösteren peygamberlerin mucize göstermediği; veli, kâhin, sâhir gibi kimselerde ise tehaddi ile bir harikulade hal cereyan ettiğinde onlarda mucize zuhur ettiği kabul edilmiş gibi bir durum ortaya çıkmaktadır. Bu durum ise karışıklıklara sebebiyet vermektedir.

Peygamberler, Allah elçileri olduklarını açıklamak ve insanları hakka davet etmekle görevlidirler. Onlar, peygamber olduklarını açıktan ilan ettikten sonra aklî ve mantıkî deliller kullanarak Allah'ın birliğini ve dinin özünü anlatmaya çalışırlar. Aklî ve mantıkî delillerle yetinmeyen inkârcılar, onlardan mucize getirmelerini isterler. Bu talep karşısında peygamberler, nübüvvetlerinin temel delili olan mucizelerini ortaya koyarlar. Bunlara hidayet mucizeleri denir.

İşte peygamberliğin temel delili olan bu hidayet mucizelerinin özünde tehaddi özelliği vardır. Örneğin; Hz. Salih'in deve mucizesi, Hz. Musa'nın asası ve pırlıtlı eli, Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi, Hz. Muhammedin Kur'an mucizesi hem ortaya konuluş hem de içerik bakımından tehaddi özelliği taşımaktadır. Bunun yanında Kur'an'da tehaddi vasfı bulunmayan; nusret, ikram ve helak türü mucizeler de zikredilmektedir.

Aynı zamanda peygamber oldukları halde tehaddi vasfı taşıyan mucizesi zikredilmemiş birçok peygamber bulunmaktadır. Ve hatta peygamber olduğu bilindiği halde tehaddi vasfı taşımayan mucizeleri mevcut olan peygamberler de vardır.³⁰³ Bu nedenle bir peygamberde zuhur eden olağanüstü bir hadisede peygamberin illa ki "Bakınız, benim peygamberliğimin delili şu anda şöyle olmasıdır, aranızda hiçbir kimse

³⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 7-8.

³⁰³ Mü'minlere ikram ve rahmet olması açısından tehaddi vasfı taşımaksızın zuhur eden bazı harikalar da vardır. Buna örnek olarak İsrailoğullarına Mısır'da gösterilen, tehaddi vasfı taşımayan harikalar için bkz. el-A'raf 7/133; el-İsra 17/101; en-Neml 27/12.

bunu yapamayacaktır.” şeklinde bir beyanatta bulunması gerekmemektedir. Zira böyle bir şartın koşulması; böyle bir ifade sarfetmeyen peygamberde meydana gelen olağanüstü duruma mucize denilmesine ve mucize gösteren kimsenin peygamberliğinin kabul edilmesine engel teşkil etmiş olacaktır.

Mucizenin bir benzerinin getirilememesi durumu hususunda ise, benzerinin getirilmesini dönemin şartları itibarıyla mümkün görmeyen fakat mucizelerin gelecekte yapılacak olan teknolojik yeniliklere işaret etmekte olduğu görüşünü savunan İslam âlimleri de mevcuttur.³⁰⁴ Örneğin Hz. Süleyman, Belkıs’ın tahtını göz açıp kapayana kadar getirtmiş ve bu o dönem şartlarında keşfedilmemiş bir ilâhi kanun olduğundan mucize olarak adlandırılmıştır. Ancak bu mucizede vaki olan tahtın taşınmasına mukabil, gelecekte de suret, ses ve cismin nakledilebileceğine dair bir işaret ve teşvik bulunmaktadır.

Benzer şekilde Kur’an’da tabiat kanunlarıyla çelişen hiçbir şeyin bulunmadığı noktasından hareketle mucizelerin, peygamberler tarafından belli zaman ve mekânlarda Allah’ın özel lütfuyla gösterilen şeyler olduğunu, fakat bunların mevcut kanunlara göre gerçekleştiğini, ancak bu insanlara çağdaş olanların bu mucizeleri empirik metodlarla keşfedemediklerini, bunların tabiatın normal işleyişini bozan şeyler olarak görmenin ve ilâhi tabiat kanunlarına zıt saymanın yaygın bir yanlılığı olduğu görüşünü savunan İslam âlimleri de bulunmaktadır.³⁰⁵ Aynı zamanda bir grup İslam âlimi de mucizelerin tahayyül kabiliyetlerini teşvik ederek, bilime hazırlık çalışması niteliğinde büyük fayda sağlayabileceği görüşündedirler.³⁰⁶ Dolayısıyla mucizenin, tehdidi şartı koşmaksızın aynısının, aynı şartlarda peygamber dışında bir şahsın gerçekleştiremediği harikulade vakıalar olduğunu söylemek mümkündür.

³⁰⁴ “...Evet, madem Kur'an'ın herbir ayeti çok vücuh-u irşadî ve müteaddit cihât-ı hidayeti olduğunu ehl-i tahkik ve ilm-i belâğat ittifak etmişler. Öyle ise, Kur'an-ı Mu'cizü'l-Beyânın en parlak ayetleri olan mu'cizât-ı enbiya ayetleri, birer hikâye-i tarihiye olarak değil; belki onlar çok maânî-yi irşâdiyeyi tazammun ediyorlar. Evet, mu'cizât-ı enbiyayı zikretmesiyle, fen ve san'at-ı beşeriyenin nihayet hududunu çiziyor. En ileri gayâtına parmak basıyor. En nihayet hedeflerini tayin ediyor. Beşerin arkasına dest-i teşviki vurup o gayeye sevk ediyor.” Devamında Hz. Davud’un demiri eritmesinin, bakır ve demirin eritilerek cihazlar yapılacağına; Hz. Süleyman’ın Belkıs’ın tahtını getirtmesinin, ses, suret ve cismin uzak mekanlar arasında ilerleyen zamanlarda nakledilebileceğine.. vb. diğer peygamberlerin mucizelerinin beşerin terakkiyatına işaret ettiği yönündeki benzer teoriler için bkz. Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, Yirminci Söz, İkinci Makam, Mukaddime.

³⁰⁵ J.M.S. Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Fecr Yayınevi, Ankara: 2000, s. 87.

³⁰⁶ Baljon, *Kur’an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, s. 88.

1.5.3. PEYGAMBERLİĞİN İSPATINDA MUCİZENİN YERİ

Peygamberliğe delalet etmesi açısından Ehl-i sünnet kelimasında mucizenin önemli bir yeri vardır. Mucizenin kâfirin elinde gerçekleşmesi muhal olarak kabul edildiğinden nübüvveti doğrulamak ve teyit etmek için mucizenin vuku bulması gerekli görülmektedir. Zira mucizenin kâfirin elinde zuhur etmesi doğru olan zatın ortaya çıkmasını engeller ve gerçek peygamber ile yalancının birbirinden ayırt edilmesini imkânsız kılar. Bu sebeple kâfirin, yalancının elinde mucize zuhur etmez. Çünkü nübüvvetin mucizeden başka delili yoktur.³⁰⁷

Kur'an'da kâfirlerin peygamberin sıdkını ispat etmesi için mucize talebinde bulunmaları ve peygamberlerin de bu talebe cevap vermiş olmaları, nübüvvetin ispatı için mucizenin bir delil olduğunu göstermektedir.³⁰⁸ Aynı şekilde peygamber Allah tarafından görevlendirildiğini Allah'ın şu olağanüstü fiili meydana getirmesiyle doğrulanacağını iddia ettiğinde, Allah onun bu isteğini gerçekleştirmesi de Allah'ın onu doğruladığını gösterir.³⁰⁹

Mucizenin nübüvveti delalet ettiğini Ebu'l-Muîn en-Nesefî şu örnekle açıklar:

Hükümdarlardan birinin sarayında, bütün ülke halkı tarafından şöhreti bilinen bir ağaç vardır. Sarayda bunanlardan hiç kimsenin bu ağacı hareket ettiremediği bilinmektedir. Onu sadece hükümdar hareket ettirebilmektedir. Bu şartlar altında bir kimse halkın huzuruna çıkarak, kendisinin hükümdar tarafından gönderilen elçi olduğunu iddia eder ve hükümdarın insanlara şöyle şöyle yapmalarını emrettiğini söylerse, bu halk ilk anda onun yalancı olduğuna hükmeder.

Bu elçi, halkı kendisinin doğruluğuna ikna edebilmek için, hükümdarın duyabileceği şekilde yüksek sesle bağırır: “Ey hükümdar, sen beni halkına gönderdin ve onlara şu hususları tebliğ etmemi emrettin. Ben de onlara bu mesajları ilettim fakat onlar beni yalanladılar. Eğer ben senin tarafından onlara gönderilen elçiysem ve bu iddiamda

³⁰⁷ Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 173.

³⁰⁸ el-Araf 7/106, 107, 108, 117, 118; Ta-Ha 20/19-22, 65-69; eş-Şuara 26/32, 33, 45, 154; en-Neml 27/10, 12; el-Kasas 28/31,32.

³⁰⁹ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul: İnsan Yayınları, s. 178.

doğruysam sarayındaki şu ağacı hareket ettir ki, doğru olduğum ortaya çıksın.” Ağaç, halkın gözleri önünde hemen hareket ederse, bu onun hükümdar tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu ortaya koyar.³¹⁰

Nesefi bu benzetmesiyle mucizenin peygamberin doğruluğuna delalet ettiğini açıklamış olmaktadır. Cüveyni’de de bu temsilin bir başka versiyonu yer almaktadır.³¹¹

İbn Teymiyye de mucizenin peygamberliği gösteren kesin delil olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncesini naklî delillerle ispat etmeye çalışır. Örneğin Allah Teâlâ’nın Hz. Musa’ya verdiği mucizeler hakkında “İşte bunlar Rabbin tarafından sana iki delildir.”³¹² buyurarak mucizeyi nübüvvetin kesin delili olarak zikrettiğini beyan etmektedir.

Mucizenin delil olması konusunda iki ihtimal söz konusudur. Ya nübüvvet iddiasında bulunan kişi doğru söylemektedir, Allah tarafından gönderilmiş bir elçidir. Ya da Allah tarafından gönderilmemiştir ve o kişi yalan söylemektedir. Eğer Allah peygamber olarak gönderdiği kimselerin elinde mucizeler meydana getirmişse ve bunların peygamberin doğruluğuna delil olması imkânsız ise bu takdirde doğru ile yalananın bir arada bulunması gerekir. Yani Allah Teâlâ, hem doğru iddiada bulunan bir kimsenin doğruluğunu göstermek maksadıyla, o kimsede mucize zuhur ettiriyorsa; yalan söyleyen bir kimsenin doğru olduğunu göstermek için, yalan söylediğini bildiği kimsede mucize zuhur ettirmez. Bu durumda yalancının doğruluğunu ispat etmek, içtima-ı zıddeyn imkânsızdır ilkesince imkânsız olduğundan, mucizelerin peygamberliğin delili olmaması da imkânsız olmaktadır.³¹³

Bakıllani mucizeyi, peygamberliğin ispatı noktasında kaçınılmaz bir delil olarak kabul etmektedir. Ona göre peygamber olduğunu iddia eden bir kimse kesinlikle doğruluğunu ispat eden bir mucize göstermelidir.³¹⁴

³¹⁰ Nesefi, *Tebşıra*, c. I, s. 470-471.

³¹¹ Cüveyni’nin temsili için bkz. *el-İrşad*, s. 329 ve *el-Akidetü’n-Nizamiyye*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s. 68-69.

³¹² Kasas 28/32

³¹³ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, s. 287.

³¹⁴ Bakıllani, *el-İnsaf fima Yecibü İtikadüh vela Yecüzü’l-Cehlü bih*, tah. Zahit Kevseri, Kahire: 1963, s. 58.

Kâdı Abdülcebbar açısından da mucize, bir kimsenin peygamber olduğunun anlaşılması ve ona tabi olunması için olmazsa olmaz bir şarttır. Peygamberlerin peygamberliklerine işaret eden pek çok husus sayılabilecekse de³¹⁵ peygamberlik iddiasında bulunan bir kimsenin iddiasının doğrulanması için mucize göstermesinden başka bir yol yoktur. Zaten Mutezile’de “Aslah Prensibi” gereğince, nasıl peygamber göndermek Allah Teâlâ’ya vacip ise, aynı şekilde gönderdiği elçileri mucizelerle desteklemesi de gereklidir.³¹⁶ Allah Teâlâ, lehimize ve aleyhimize olan şeyleri bize bildirmesi için bir peygamberi gönderdiğinde, maksadın hâsıl olması için bu kimsenin bize Allah’tan gönderilmiş bir peygamber olduğunu haber vermesi ve bunun ardından iddiasını kanıtlayan bir mucize göstermesi zorunludur.³¹⁷

Fahredden er-Râzi de mucizeyi nübüvvetin önemli bir delili olarak kabul eder. Ona göre nübüvvet iddiasında bulunan bir kimse mucize gösterirse bunu kabul etmemiz gerekir. Eğer mucizenin gerekli olmadığı iddia edilirse bu takdirde nübüvveti iman etmek de gerekli olmaz.³¹⁸ Bu ifadelerinden Râzi’nin mucizeyi nübüvvetin levazımından addettiğini söylememiz mümkündür. Zira bu görüşünü ifade ederken “Bir şey sâbit olduğunda, levâzımâtı ile sâbit olur.”³¹⁹ mantık kaidesinde hareket etmektedir. Yani mucize gerçekleşiyse nübüvvet sabit olmuştur. Dolayısıyla mucizeyi gerekli görmeyen mucizenin bir gereği olan nübüvveti gerekli görmemiş olmaktadır.

Nübüvvetin ispatıyla ilgili ilk eserlerden birinin müellifi olan Câhız da peygamberin nübüvvet öncesi ahlaklı, doğru sözlü, güvenilir, itibarlı vb. özelliklere sahip olmasının peygamberlik için yeterli olmadığını, bu özelliklerin ancak mucizenin zuhurundan sonra bir işaret ve delil kabul edilebileceğini ve dolayısıyla peygamberin mutlak mucizesinin bulunması gerektiği kanaatini belirtmiş olmaktadır.³²⁰

Mucize Allah Teâlâ’nın fiilidir. Bu sebeple Allah Teâlâ’nın, tasdik etmediği bir kimsede mucize meydana getirmesi mümkün görünmemektedir. Nitekim İmam Maturidi,

³¹⁵ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 278-295.

³¹⁶ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, s. 568; Amidi, *Gayetu’l-Meram*, s. 319; Tehanevi, *Keşşaf*, c. II, s. 977.

³¹⁷ Kâdı Abdülcebbar, *Şerh*, s. 568; Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 176, 216.

³¹⁸ Razi, *et-Tefsiru’l-Kebir*, c. V, s. 560-561.

³¹⁹ إذا ثبت الشيء ثبت بلوازمه Hamid Mirza el-Fergani en-Nemenkani el-Hanefi, *el-Mesailü’t-Tis’a*, Medine, Mektebetü’l-İman, 2010, s. 44.

³²⁰ Ebu Osman Amr b. Bahr Cahız, *Hücecü’n-Nübüvve*, tah. Abdüsselâm M. Harun, Mısır: 1979, c. III, s. 265-267.

mucizeleri ve nübüvveti Allah'ın varlığının ispatına bağlar ve onları nübüvmete delil olarak zikreder. Peygamber tarafından ortaya konulan mucizeler, zorunlu olarak Allah tarafından meydana getirilirler. Böylece mucizenin varlığını kabul eden kimse Allah'ın varlığını ve peygamberlik iddia edenin doğruluğunu kabul etmiş olur.³²¹ Bu sebeple gerek Eş'ariyye, gerek Maturidiyye gerekse Mutezile ve son asır âlimlerinin çok büyük kısmı peygamberin Allah elçisi olduğunu kanıtlayacak harikulade bir delil getir(mesi gerek)tiği kanaatindedirler.³²²

Bunun yanında bazı İslam düşünürleri nübüvvetin ispatı için mucizenin bir delil olduğunu kabul etmekle beraber, mucize gerçekleşmesini zaruri görmemektedirler. Örneğin Tahavi nübüvvetin ispatında mucizeyi yeterli görmeyen âlimler arasındadır. Ona göre tabip ile fakih nasıl ayırt ediliyorsa gerçek peygamber ile sahtesi de aynı metotla ayırt edilebilir. O, bu konuyu izah ederken Hz. Hatice ile Hz. Ebubekir'in herhangi bir mucize görmeden ve böyle bir talepte bulunmadan Hz. Muhammed'e iman ettiklerini, buna karşılık Ebu Cehil gibi nice kâfirin mucizeye rağmen inanmadıklarını delil getirerek mucizenin imanın oluşmasında doğrudan bir kanıt olmadığına işaret eder.³²³ Çünkü bir doktorun doktorluğunun göstergesi bir dağı yerinden oynatmak değil bir hastalığı tedavi etmek olmalıdır. Ya da aynı şekilde bir fakihin fakihliği, fikhî bir meselenin tahlilinde anlaşılmaktadır.

Kısacası mucizenin nübüvmete yegâne delil olamayacağı görüşündeki âlimler, mucizeye ek olarak, peygamberin peygamberliğinin delili olarak peygamberlik yapmış olması gerektiğini ileri sürmüş olmaktadırlar. Bu konuyu peygamberin tebliğ yapma şartı meselesinde detaylı olarak ele alacağımız için burada ayrıntı vermemekteyiz.

³²¹ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 177.

³²² Bakillani, *el-Beyan*, s. 37-38,44; Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 173; Maverdi, *Alamü'n-Nübüvve*, s. 28-29, 32-33; Cüveyni, *el-İrşad*, s. 331 ve *Lümaü'l-edille fi kavâ'idi akaidi Ehli's-sünne ve'l-cemaa*, tah. Abdülazîz İzzeddin Seyrean, Beyrut: Dâru Lübnan, 1987, s. 196; Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristani, *Nihayetü'l-Ikdam fi İlmi'l-Kelam*, tah. Alfred Guillaume, Oxford, 1934, s. 444; Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed el-İsferayini, *et-Tebzir fi'd-Din ve Temyiz-i Fırkati'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, tah. Kemal Yüsun Hut, Beyrut: 1983, s. 169-170; İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, s. 208-210; Teftazani, *Şerhu'l-Akaid*, İstanbul: Bahar Matbaası, 1973, s. 166; Pezdevi, *Usulü'd-Din*, tah. Hans Peter Linss, Kahire: 1963, s. 98; Nesefi, *Tebşira*, c. I, s. 468-469; Sabuni, *el-Bidaye*, s. 46; Manastırlı İsmail Hakkı, *Hak ve Hakikat*, İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, 1329, Risale-ü Hamidiyye, Zeyl, s. 509-511; Muhammed Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Kahire: 1953-1961, c. XI, s. 227.

³²³ Ali b. Ali Muhammed İbn Ebi'l-İz, *Şerhu'l-Akaidi't-Tahaviyye*, tah. Abdullah b. Abdulhusin et-Turkî-Şuayb El-Arnaut, Beyrut: 1987, s. 100-103.

Aynı şekilde İmam Maturidi de mucizeyi peygamberliği ispat eden bir delil olarak görse de peygamberliğin ispatında mutlaka bulunması gereken bir şart olarak değerlendirmez. O, mucizeleri birer realite olmaları bakımından savunurken; her kavmin mucizeye zaruret bırakmayacak kadar, kendilerine gönderilen peygamberlerinin söylediklerini kabul etmelerini gerektiren birçok doğruluk (sıdk) alametine şahit olduklarını dile getirmektedir.³²⁴ Nitekim Hz. Peygamber'in nübüvvetini ele alırken de getirmiş olduğu mesaj ve doktrini ile ahlak ve sîretini, mucizeleriyle birlikte mütalaa edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çünkü mucizenin nübüvvetine delalet ettiği gibi ilahlığa delalet olarak istimal edilebilme tehlikesi söz konusudur. Zira Hıristiyanlarda görüldüğü gibi Hz. İsa'nın elinde zuhur eden harikulade haller, onun ulûhiyetine delil olarak kullanılmaktadır.³²⁵

Gazzali de insanları ikna edebilecek birçok delil bulunduğunu, mucizelerin tek başına yakîni bilgi ifade etmeyeceğini, çünkü mucizeye şahit olmakla birlikte bunu sihir vb. durumlarla izah edenlerin az olmadığını, bu sebeple peygamberliğin ispatını sadece mucizeye değil; bilakis, bütün delillerin ortaklaşa ifade ettiği yakîne bağlamanın daha isabetli olacağını görüşündedir. Çünkü sayılamayacak kadar çok olan ipuçlarını değerlendirmeden sırf harikulade hallerden hareketle hüküm vermek, mucizenin sihir vb. tekniklerle karıştırılmasına sebebiyet verebilmektedir.³²⁶

Şehristani bu açıklamalara katılarak insanların mucizeler karşısında farklı tepkiler verebileceğinden hareketle nübüvvetin ispatını mucizeyle sınırlandırmanın doğru olmayacağı kanaatindedir. Çünkü nice mucizeler birileri için bilgi ifade ederken birileri içinse bir anlam ifade etmemiştir.³²⁷

Esasında mucize ile insanların, sadece o mucizenin doğruluğunu değil; peygamberin getirdiği diğer şeyleri de tasdik etmeleri amaçlanmaktadır. Ebu Haşim el-Cübbai bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

³²⁴ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 187-188.

³²⁵ Maturidi, *Kitabü't-Tevhid*, s. 214.

³²⁶ Gazzali, *el-Munkız mine'd-Dalal*, tah. Reşid Ahmed, Lahor, 1971, s. 58-59 ve *el-İktisad fi'l-İtikad*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983, s. 121-125; Abdülhalim Mahmud, *Delailü'n-Nübüvve ve Mucizatü'r-Resûl*, Kahire: Dârü'l-İnsan, 1984, s. 347-349.

³²⁷ Şehristani, *Nihayetü'l-İkdam*, s. 442-443.

“Mucizenin peygamberin haber verdiği diğer şeyler hakkında da tasdik edilmesini vacip kıldığını biliriz. Bizler de peygamberin bu halini (bilmek suretiyle onu doğrulamakla) yükümlü tutulmuşuzdur. Hâlbuki yalancının tasdik edilmesi ancak yalan olur. Allah’ın bizi yalan ile yükümlü tutması ise caiz değildir, çünkü bu kabîh ile yükümlü tutulmak “taabbüd bi’l-kabîh (تعبد بالقبيح)” demektir. Oysa Allah bundan münezzehtir. Dolayısıyla peygamber(ler)in yalan söylemelerinin caiz olmaması gerekir.”³²⁸ Ebu Haşim bu şekilde mucizenin nübüvvetine delaletini savunmuş olmaktadır.

Mucizenin ızhar edilmesinden maksat; peygamberin yerine getirdiği risalet görevinde doğru olduğunu kanıtlamaktır. Her ne kadar mucize, ilk aşamada onun peygamberlik iddiasında doğru olduğuna delalet etse de, aynı zamanda yerine getirdiği görevler de doğru olduğuna delalet eder. Zaten bu sebepten ötürü, peygamberin büyük günah işlemesi caiz görülmemektedir. Şayet caiz görülürse, bu durumda yerine getirdiği işlerde yalan söylemeleri, bunları değiştirmeleri de caiz görülür. İşte bu durum mucizenin delalet ettiği şey üzerindeki delaletini zedeler, geçersiz kılar.³²⁹ Yani peygamberin mucize göstermesi, onun nübüvvetine ilk aşamada delalet ediyor olsa da, akabinde peygamberlik görevini icra etmesinin, delili devamlı hale getirdiğini söyleyebiliriz. Peygamberin nübüvvetine delaleti açısından tebliğ vazifesini yapması bağlamında konuyu detaylandıracağımızdan burada bu kadarıyla iktifa ediyoruz.

Fahreddin Râzi de, nübüvvetin ispatında mucize ile yetinmenin sakıncalarını ifade ettikten sonra, bu konuda bilgi/marifet delilinin kullanılmasının daha tatmin edici olacağını ileri sürer. Burhan-ı limmi olarak isimlendirilen bu delillendirme biçimi, insanları bilgi açısından tamamlama maksadıyla ortaya konulmuştur. Bu durumda, itikad ve ibadetler hususunda doğrunun ne olduğu noktasında sahip olduğumuz bilgi doğrultusunda ve sayesinde, insanları hak dine davet eden bir insan gördüğümüzde ve sözünün insanları batıldan hakka döndürme konusunda etkili olduğunu anladığımızda, o insanın gerçek peygamber olduğunu da anlarız. Bu takdirde ona ittiba etmek zorunlu hale gelir.

Peygamberliğin ispatında mucizeyi yeterli görmeyen ve hatta mucizenin nübüvvet ile herhangi bir alakası bulunmadığına yönelik olarak kelamcılara ciddi tenkitlerde

³²⁸ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 286.

³²⁹ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 300.

bulunan İslam âlimleri de olmuştur. Bu görüşte olanlar, başta İbn Rüşd olmak üzere İslam filozoflarıdır. İnsanlar arasında avam havas ayrımı yapan İbn Rüşd, kelamcılarının mucize konusundaki görüşlerinin avam tabakası için ikna edici olduğunu kabul etmekle beraber bu konu detaylı olarak incelendiğinde ona göre bazı aksaklıklar ihtiva ettiği anlaşılmış olacaktır.

İbn Rüşd peygamberliğin ispatı konusunda mucizenin yeterli bir delil olarak kabul edilemeyeceğini, çünkü delil ile dava arasında mantık yönünden bir münasebet bulunması gerektiğini, fakat mucize ile peygamberlik arasında böyle bir münasebet olmadığını söyleyerek kelamcılarının mucizeye gereğinden fazla önem vermesini tenkit eder. İbn Rüşd hissi mucizelerin nübüvvetin ispatında kesin deliller olmadıklarını, bu tür harikulade olaylara bakarak bir kimseye peygamber denilemeyeceğini söyler.³³⁰ Ona göre bir insan peygamberliğini ilan ettiğinde onun hedefi ahlakın ıslahı olmalıdır. Ondan delil istendiğinde, parmaklarından su akıtır, ayı böler veya asayı yılanı çevirir. Fakat bunlar ahlak ve maneviyatı ıslaha matuf peygamberlik davasıyla alakalı şeyler değildir.³³¹ Böylece İbn Rüşd, peygamberliğin ispatı hususunda asıl önemli olanın manevi mucize olduğuna dikkat çeker.³³² Cüveyni de mucizenin medlulüne delaleti bakımından akli deliller gibi olmadığını belirterek İbn Rüşd'e paralel bir kanaat kabul etmiş olmaktadır.³³³ Dolayısıyla mucizenin kat'i değil zanni delil olduğunu benimsedikleri söylenebilir.³³⁴

İbn Rüşd, birtakım insanların elinde ortaya çıkan mucizelerin peygamberliğin alameti olduğuna nasıl delil olacağı konusunu şöyle ele almıştır:

“... Burada iki türlü cevaptan söz edilebilir. Yani; peygamberliğin ya şeriatla veya akılla bilinebileceği söylenebilir. Şeriatla bilinip tespit edilmesi (ilk etapta) mümkün değildir. Çünkü (nübüvvet sabit olmadığından) henüz şeriat sabit olmamıştır. Akıl ise daha önce peygamberlikleri kabul edilmiş kimselerde bu çeşit harikaları defalarca idrak etmiş olsa ve bunların peygamberden başka kimselerde ortaya çıkmamış olduğunu bilse bile, böyle bir hüküm veremez.

³³⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 119.

³³¹ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.119.

³³² Abdülmaksud Abdülganî, *Mevkifü'l-Felasife ve'l-Mütekellimin min Münkiri'n-Nübüvve*, Kahire: Mektebetü'z-Zehra, 1993, s. 42-46.

³³³ Cüveyni, *el-İrşad*, s. 273.

³³⁴ Salih Sabri Yavuz, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 182.

Peygamberliğin sabit olması şu öncüllere dayanır:

1. Peygamberlik iddia eden kimsenin elinde mucize zuhur etmiştir.
2. Elinde mucize zuhur eden herkes peygamberdir.

Birinci öncül duyular vasıtasıyla elde edilen bir bilginin sonucudur ve doğrudur. Fakat bunu kabul etmek için “yaratıkların elinde meydana gelen birtakım fiillerin, ne sanatkârın enteresan sanatıyla ortaya konulabildiğine ne de herhangi bir kabiliyetin ürünü olduğuna ve meydana gelen bu harikaların hayal olmadığına” daha önceden hükmetmek gerekir.

İkinci öncül ise ancak peygamberlerin varlığını kabul ettikten ve mucizenin gerçek peygamberden ortaya çıkacağına inandıktan sonra doğru olan bir sonuçtur. Yani bu hüküm, nübüvvetin ve mucizenin varlığını kabul edenlere göre doğru olur.”³³⁵

İbn Rüşd bu öncülleri mantık açısından tartışmaya açar. Bu açıdan “mucize nübüvvetin delilidir” dediğimizde mucizenin de nübüvvetin de kesin olarak bilinmesi ve buna göre hükmedilmesi gerekmektedir. Bu sebeple mucize, peygamberlerin imkânını kabul edenleri ikna etmek için bir delil sayılabilir. Ancak “peygamberlik vardır” ve “mucize mevcuttur” diye kabul etsek bile “elinde mucize meydana gelen peygamberdir” sonucuna nakil ile ulaşmak mümkün değildir. Zira şayet nakil ile kabul edecek olursak “bir şeyin kendisiyle ispat edilmesi” türünden hatalı bir yola girilmiş olur. (Çünkü zaten nakil kabul edildiğinde nübüvvet de kabul edilmiş olur.) Sonuç olarak mucizelerin sadece peygamberden zuhur ettiği tespit edilmedikçe, mucizenin delil olması doğru olmaz. Mucizenin, peygamberlerin dışındaki kimselerde meydana gelmediği âdet ve tecrübelerle sabit olduktan sonra mucize, doğru ile yalancı peygamberi ayırt etmede delil olarak kullanılabilir.³³⁶

İbn Rüşd, peygamberin doğruluğunu kanıtlamaya yönelik iki açıklama önerir:

1. Peygamber olarak adlandırılan, vahiy aldığı bilinen insanların varlığı tarihi olarak sabittir.

³³⁵ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 110.

³³⁶ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 110-111.

2. Aldığı vahiyle şeriat tesis eden herkes peygamberdir.³³⁷

Bu noktada İbn Rüşd'ün nebinin sıdkına dair yaptığı açıklama tarzı, Mutezili âlimlerden İbnü'l-Melahimi'nin felsefecilere atfettiği “ bir şeyi iddia eden kimsenin bu iddiasında doğru olduğuna delalet eden şey, bu iddiasını ortaya koymasındır”³³⁸ şeklindeki görüşle örtüşmektedir. Şeriat insanların maslahatına yönelik hükümler toplamı olduğuna göre, bu hükümleri tesis eden kimse peygamber olacaktır. Dolayısıyla bir kimsenin peygamber olup olmadığının yegâne ölçütü, o kişinin insanların hayatına katkı yapacak bir sistem getirmesidir.³³⁹ Yani bu ifadeler ile peygamberin doğruluğunun getirdiği şeriatın insanların maslahatına uygun olması ile bilinebileceği kastedilmektedir.

Nitekim bu görüşte aşırıya giden filozoflardan İbnü'r-Ravendi, “*Kitabü'z-Zümürriid*” adlı eserinde insanların akılları sayesinde kendi maslahatlarına yönelik şeyleri bilebileceğini, dolayısıyla da peygamberlere ihtiyaç duyulmayacağını, peygamberlerin getirdiği şeriatın akla aykırı olduğunu ve mucizelerin de gerçekte olağanüstülük vasfı taşımayan sıradan olgular olduğunu ileri sürmüştür.³⁴⁰

Peki, bu maslahat, kime göre veya neye göre tayin edilmektedir? Bu noktada İbnü'l-Melahimi aklın sair hususlarda belki; fakat şeri hususlarda maslahatı bilemeyeceğini vurgulayarak, peygamberin getirdiği hükümlerin maslahata uygunluğunun bilinmesiyle peygamberin doğruluğunun bilinebileceği, dolayısıyla da mucizeye gerek olmadığı yönündeki iddiaya set çekmiştir.³⁴¹ Nitekim şer'iyata dair konularda bazı mülhidler hacc ibadeti ile ilgili fiilleri akılsızların yaptığı eylemler olarak kabul etmesi ya da cünüplükten yıkanmayı, elbisesinin bir ucu kirlenmiş kişinin tamamını yıkaması gibi aptallık olarak addetmeleri aklın maslahat olarak isabetli davranmadığının kanıtıdır.³⁴²

Felsefecilerin bu iddiasının içerdiği bir hüküm de, peygamberin peygamberliğinin doğruluğuna delil; peygamberin insanlar tarafından kabul edilmesidir. Yani insanların peygamberi, onun getirdiği hükümleri benimsemesi, peygamberin insanlar nezdinde

³³⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 179-180.

³³⁸ Bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Bursa: Emin Yayınları, s. 252, d.52: ان كل من يدعى شيئاً يستدل علي صدق دعواه بصدور ما ادعاه عنه علي كماله

³³⁹ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 254, d. 56; Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003, s. 254.

³⁴⁰ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 259, d. 67.

³⁴¹ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 258.

³⁴² Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 255, d. 60.

üstün bir yer edinmesi onun peygamber olduğunun delili olarak kabul edilmektedir.³⁴³ Fakat böyle bir düşünce geçerli kabul edilirse, insanlar tarafından kabul edilen, bağlılık duyulan herkesin peygamber olması veya nübüvveti reddedilen, getirdiği hükümlere karşı çıkılan, kendisiyle savaşılan her peygamberin de peygamber olmaması sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁴⁴ Bu ise nübüvveti nass ile kesin olarak sabit olan pek çok peygamberin durumuna aykırılık arz etmektedir.

Bunun yanında peygamberin peygamberliğinin delili olarak onların ismet özelliklerinin bir getirisi olarak ahlaklı olmalarını öne süren görüşler de bulunmaktadır. Bu bakımdan peygamberlerin dine ve ibadete çağırımları gibi insanları iffet sahibi olmaya; yani güzel ahlak sahibi, namuslu ve doğru, dürüst olmaya davet etmeleri de peygamberlik alametlerindedir. Nitekim Hz. Muhammed'in doğruluğunun yakınları tarafından, başka bir delile gerek kalmadan tasdik edilmesi peygamberliğinin öncelikli delillerindedir.³⁴⁵ Aynı şekilde Ebu Süfyan ve Bizans kralı Heraklius arasında geçen diyalogda³⁴⁶ Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatına delil getirilen şeyin mucize göstermiş olup olmadığı değil; getirdiği şeriatta namaz, zekât, sıla-i rahim ve iffetli olmanın emredilmiş olmasıdır.³⁴⁷

Esasında mucize, Allah Teâlâ'nın fiili olması hasebiyle, inanan kimseler için bir değer taşır. Allah'ın âdetini bir kulu elinde sekteye uğratarak veya harikulade bir hali o kulun vasıtasıyla zuhur ettirerek, onun elçisi olduğunu ispat etmesidir.³⁴⁸ Allah'a inancı ve birtakım ön kabulleri bulunmayan bir kimse için mucizenin nübüvveti iman ettirici veya nübüvveti tasdik ettirici bir yönü bulunmamaktadır.

Zaten kelim literatürüne bakıldığında mucizenin nübüvveti delaletini dolaylı olarak izaha çalışıldığı görülmektedir. Yani ontolojik farklılık sebebiyle Allah Teâlâ'nın

³⁴³ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 258, d. 65.

³⁴⁴ Hz. İsa'nın kendisinde zuhur eden hissi mucizeleri zikrettikten sonra iman etmelerinden sonra bunun bir değer ifade ettiğini belirttiği ayet için bkz. Al-i İmran 3/49:

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْرِ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٤٩﴾

³⁴⁵ Sözgelimi Hz. Hatice'nin ilk vahyin akabinde Hz. Peygamber'e "Korkma! Allah seni asla mahcup etmez. Zira sen akraba hukukunu gözetir, muhtaçlara yardım, fakirlere iyilik, misafirlere de ikram edersin!" şeklindeki hitabı peygamberliğinin ne denli sorgusuz sualsiz kabul edildiğinin bir göstergesidir. Bkz. Buhari, "Bed'ül-Vahy", 1.

³⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/263; Buhari, "Bed'ül-Vahy", 6; Müslim, "Cihad", 74.

³⁴⁷ Okumuş, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik*, s. 150.

³⁴⁸ el-Hadid 57/25: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ ﴿٥٧﴾﴾

bir insanın başka bir insanı tasdik etmesi gibi nebisini tasdik etmeyeceği ve Allah'ın kendi zatının var oluşuyla bunu tasdik etmesinin insanların algılaması bakımından imkânsız olduğu kesindir. Bu sebeple Allah Teâlâ'nın tasdik etme biçimi "fiilî tasdik" suretiyle mümkün olmaktadır. Örneğin Kâdı Abdülcebbar, sözlü tasdikte birtakım mecaz ve istiarelere olabileceğini, bu durumun maksadın tam olarak anlaşılmasına engel teşkil edebileceğini belirterek fiili tasdikten daha üstün olduğu kanaatini açıklamaktadır.³⁴⁹

Abdulkahir Bağdadi de fiili tasdikten sözlü tasdikten daha açık ve töhmetten daha uzak olduğunu söyler.³⁵⁰ Aynı şekilde Ebu'l-Muin en-Nesefî de sözlü tasdikte bazı şüphelerin bulunabileceğini, bu sebeple fiili tasdikten daha üstün olduğunu beyan etmektedir.³⁵¹

Esasında mucizenin nübüvvete delalet edip etmediği hususunda ortaya çıkan bu ihtilafın temel sebebinin, mucizenin nübüvvete delalet etme biçimi olduğunu söylememiz mümkündür. Bu yüzden mucizenin medlûlüne nasıl delâlet ettiği hususu önem arz etmektedir. Zira mucize delalet yönü itibarıyla diğer delillerden farklı olup, Mutezile'de bu durum mucizenin nübüvvete "tahsis ve ibâne" yoluyla delalet etmekte olduğu şeklinde ifade edilmektedir.³⁵² Kelâmcılara göre nübüvvete delâlet şekli aklî delillerin medlûllerine delâlet etmesi gibi değildir. Yani aklî delil bizzat medlûlüyle ilişkilidir ve aklî delilin medlûlüne delâlet etmeksizin meydana gelmesi düşünülemez.

Örneğin "hudûs"ün "muhdîs"e delâlet etmesi böyledir. Bir cismin sonradan meydana geldiğini bildiğimizde, bunu var eden bir muhdîsin varlığını biliriz. Dolayısıyla hudûs fiilinin, bir muhdise delâlet etmeksizin gerçekleşmesi mümkün değildir, yani hudûs fiili her gerçekleştiğinde mutlaka bir muhdîsin bulunduğu delâlet edecektir. Oysa mucize doğrudan medlûlüyle ilişkili bir delil değildir. Mucizenin, medlûlü olan iddiayla doğrudan bir bağı bulunmamaktadır. Bu yüzden bir mucize zuhûr ettiğinde bunun, elinde zuhûr eden kişiyi tasdik ettiği bilgisi bizde bulunduğu ancak delâlet fonksiyonu gerçekleşmiş olur.

³⁴⁹ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 161.

³⁵⁰ Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 178-179.

³⁵¹ Nesefî, *Tebşıra*, c. I, s. 470.

³⁵² Koloğlu, *Cübbailerin Kelam Sistemi*, İsam Yayınları, s. 466; Kevser Bektaş, *Mutezile Kelamında Keramet*, s. 52.

İşte mucize ile medlûlü arasında bu tür bir ilişki kurmayı sağlayan yön, yani mucizenin nübüvvete delâlet etme yönü peygamberi iddiasında tasdik etmektir. Bir mucize, söz gelimi asânın yılanı dönüşmesi doğrudan peygamberin nübüvvetine delâlet etmemekte, yalnızca nübüvvet iddiası söz konusu olduğunda peygamberin bu iddiasını tasdik etmekte ve dolayısıyla nübüvvetine delâlet etmektedir.³⁵³

Bu şekilde delalet etme biçimini Kâdî Abdülcebbar, “muvâzaa yolu” şeklinde isimlendirmiştir. Kâdî Abdülcebbar *Muğni*’sinde delilleri, delâlet vecihlerine göre üçe ayırır: 1) Sıhhat ve vücûp yolu (طريق الصحة والوجوب), 2) Devâ’î ve ihtiyâr yolu (طريق (الدواعى والاختيار), 3) Muvâzaa ve makâsîd yolu (طريق الموااة والمقاصد).³⁵⁴ Birinci kısım deliller şayet kendisi olmasaydı medlûlünün de olmayacağı şeye delâlet eder (... فمن حقه) (أن يدل على ما لولاه لما صح). Bu yönüyle bu kapsamdaki deliller medlûlünün varlığı ancak kendi sayesinde var olan delillerdir. Söz gelimi fiilin, failinin kâdir olduğuna, muhkem fiilin, failinin âlim olduğuna delâleti bu şekildedir. Nitekim bir kimse kâdir olmadığında fail olması, âlim olmadığında ise sağlam fiil yapabilmesi imkânsızdır. Bu sebeple fiilin failinin kadir olduğuna, muhkem fiilin de failinin âlim olduğuna delâleti zorunludur.³⁵⁵

İkinci kısım deliller ise medlûle içerik açısından bağlantılı olmakla birlikte mutlaka medlûlü gerektirmeyen delillerdir. Burada verilen örnek Allah’ın kâdir oluşuyla O’nun kabihi yapması arasındaki bağlantıdır. Normalde Allah’ın kudreti kabihi de kuşatan bir kudrettir ve O’nun bu kudreti kabihi yapabileceğinin delili olarak kabul edilebilir. Her ne kadar Allah’ın kudreti buna yetse de, bizler Allah’ın kabihi yapmamaya sevk eden motivlere (*devâ’î*) sahip olduğunu ve bu yüzden kabihi asla seçmeyeceğini (*ihdiyâr*) biliriz. Diğer bir deyişle Allah’ın kabihe yönelik *devâ’î* ve *ihdiyâr*ının olmaması onun kabihi yapmayacağına delili olmaktadır.

Üçüncüsü ise mucizenin delil olma biçimi olan muvâzaa yoludur. Mucizenin üzerinde bir olguyu tasdik ettiği hususunda muvâzaa olduğundan artık mucize, söz yerine geçmiş olmaktadır.

³⁵³ Cüveyni, *el-İrşad*, s. 324; Ayrıca Mucizenin nübüvvete “Tahsis ve İbane” yoluyla delalet etmesi hususunda ayrıntılı bilgi için bkz. Bektaş, *Mutezile Kelamında Keramet*, s. 54.

³⁵⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 152. Ayrıca sıhhat ve vücûp yolu hakkında detaylı tartışma için bk. c. XV, s. 152-157; devâ’î ve ihtiyâr yolu için bk. c. XV, s. 157-160; muvâzaa ve makâsîd yolu için bk. c. XV, s. 160-163.

³⁵⁵ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 152-161; krş: Bektaş, *Mutezile Kelamında Keramet*, s. 41.

Bütün bunlarda dikkat edilmesi gereken husus mucizenin diğer delillerden farklı olarak delâlet ettiği olguyla arasında içerik açısından mutabakat bulunmamasıdır. Medlûlüyle içerik açısından mutabakat taşımayan delilin, o medlûle delâlet ettiği ancak bu yönde bir muvâzaanın oluşumundan sonra mümkün olmaktadır.³⁵⁶

Aslında Kur'an'da zikri geçen peygamberlerin kıssalarına bakıldığında bunların bazılarında mucize verildiği açıklanmamış, bazılarında ise ne tür mucize verildiğine işaret edilmemiştir.³⁵⁷ Örneğin Hz. İdris Kur'an'da zikri geçen peygamberlerden olmakla birlikte, sabırlı, dürüst ve makamı yüce bir kimse olduğuna değinilmesine rağmen kendisine herhangi bir delil verildiğine veya herhangi bir mucizesine değinilmemiştir.³⁵⁸ Yine Hz. İsmail'in sabırlı ve iyi bir kul olduğu,³⁵⁹ kendisine vahyedildiği,³⁶⁰ kavmini namaz kılmaya ve zekât vermeye davet ettiği³⁶¹ bildirilirken onun tebliğ mücadelesi sırasında ne tür deliller kullandığına değinilmez. Hz. İshak³⁶² ve Hz. Yakup³⁶³ da bu şekildedir.

Öte yandan bazı peygamberlere birtakım deliller verildiği (بينات/آیات) belirtilmekle birlikte bu delillerin neler olduğu hususunda detaylı bir açıklama yapılmadığı durumlar da söz konusudur. Örneğin Hz. Nuh'a peygamberlik verildiği,³⁶⁴ kavmini hem açıktan hem gizlice hakka davet ettiği³⁶⁵ bildirilmekle birlikte onun hidayet mucizesinin ne olduğu hakkında bir bilgilendirme Kur'an'da mevcut değildir. Yine Hz. Hud, kavmini hakka davet etmiş, aralarında tartışma ve mücadele vuku bulmuş³⁶⁶ ancak bu tebliğ mücadelesi sırasında inkârcılara nasıl bir mucizeyle meydan okuduğu bilinmemektedir.

Aynı şekilde Yunus peygamber de Kur'an'da kendisine apaçık bir peygamberlik verildiği ve hatta tebliğ mücadelesinin ardından başarısız olduğunu düşünerek kavmini terk ettiği detayı dahi bildirilmekle beraber bu mücadelesi esnasında ne tür hidayet

³⁵⁶ Bektaş, *Mutezile Kelamında Keramet*, s. 53.

³⁵⁷ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Araştırma Yayınları, Ankara: 2016, s. 102.

³⁵⁸ Bkz. Meryem 19/56-57; el-Enbiya 21/85

³⁵⁹ Bkz. Meryem 19/54; el-Enbiya 21/85-86; Sad 38/48.

³⁶⁰ Bkz. en-Nisa 4/163.

³⁶¹ Bkz. Meryem 19/55.

³⁶² en-Nisa 4/163; el-En'am 6/84; Sad 38/45-46.

³⁶³ Bkz. en-Nisa 4/163; el-En'am 6/84; Sad 38/45-47.

³⁶⁴ Bkz. en-Nisa 4/163; el-En'am 6/84; el-Hadid 57/26.

³⁶⁵ el-Araf 7/59-64; Yunus 10/71-73; Hud 11/25-34; el-Mü'minun 23/23-26; eş-Şuara 26/105-118; Nuh 71/1-20.

³⁶⁶ el-Araf 7/65; Hud 11/50-57; el-Mü'minun 23/32-38; eş-Şuara 26/123-138; el-Ahkaf 46/21-23.

mucizesi gösterdiğine değinilmemiştir. Fakat konuyla ilgili âyetlerin bütününden çıkarılan sonuç; her ne kadar Kur'an'da bütün peygamberlere verilen mucizeler detaylı bir biçimde zikredilmese de peygamberlerin bazı delil ve mucizelerle kavimlerine gönderildiği şeklindedir.³⁶⁷

Mucizenin nübüvvet delaleti ile ilgili bu değerlendirmeler ışığında şu kanaate varmamız mümkündür:

Mucize, peygamberlik iddiası bulunan bir kimsede, tehdidi vasfi bulunsun ya da bulunmasın, iddiasına mukabil Allah Teâlâ'nın o kimsenin sıdkını ispat için, bunu müşahede edenlerde zorunlu bir bilgi oluşturacak biçimde, meydana getirdiği harikulade hallerdir. Bunun yanında nübüvvet iddiası naslarda zikredilmiş ya da zikredilmemiş olsun, vahyi tebliğ vazifesini ifa etmiş olma hususiyeti başta olmak üzere bir peygambere yaraşacak biçimde yaşamış kimsenin elinde zuhur eden harikulade haller onun Allah'ın elçisi olduğunun önemli bir göstergesidir.

Her ne kadar naslarda tüm peygamberlerin nübüvvet iddiasına ve nübüvvet iddiasında bulunan her peygamberin bir mucizesine ulaşamıyor olsak da; mucizeyi diğer harikulade hadiselerden ayırmanın en kesin yolunun nübüvvet iddiasında bulunup bulunmamak olduğu söylenebilir. Çünkü peygamberlik iddiasında bulunan kimselerin mucize göstermiş olduğuna dair naslardan malumatımız mevcuttur. Aksi takdirde kendisine vahyedilen bir kimsede zuhur eden harikulade hadiseler, onun nübüvvetine delalet etmiyor ise neye delalet etmektedir? Ve Allah Teâlâ bu kuluna niçin böyle bir ihsanda bulunmuştur?

Esasında Eş'ariyye çizgisinde Allah Teâlâ'nın fiiliyatında bir sebep aramak ya da Allah Teâlâ'nın herhangi bir fiilini zorunlu bir sebebe bağlamak O'nun kudretini sınırlamak olacağından doğru olmamaktadır. Dolayısıyla Eş'ariyye; bir kimsenin peygamberliğini kabul ederken onun nübüvvetini, kendisine ihsan edilen mucizelere değil; vahiy almış olmasına dayandırmaktadır.

Maturidiyye'ye göre ise zaruri bir sebep olmasa da Cenab-ı Hakk'ın hikmeti gereği eşya belli bir sebep sonuç dairesinde hareket etmektedir. Yani bu harikulade hallerin

³⁶⁷ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, s. 102-103.

işaret ettiği bir hususiyet var olmakla birlikte birtakım sebeplerden ötürü, ya mucize olarak nübüvvetin delaletidir ya da keramet kategorisinde olup o kimsenin velayetine işaret etmektedir.

1.5.4. MUCİZENİN DİĞER HARİKULADE OLAYLARDAN AYIRT EDİLMESİ

Hz. Meryem'in elinde birtakım olağanüstü olaylar zuhur etmesi münasebetiyle bu olağanüstü hallerin hangi kategoride ele alınması konusuna da değinmek gerekmektedir.

Mucizenin nübüvvetin tek delaleti olmasa da, bir delaleti olduğunu yukarıdaki izahattan çıkarmak mümkündür. Bu noktada “Mucizenin nübüvmete emare olması hasebiyle olağanüstü olarak vuku bulan hadiselerin tamamı peygamberliğin işareti midir?” sorusu akla gelmektedir. Neticede mucize haricinde sihir, kehanet, keramet, istidrac vs. gibi başka harikulade olaylar da meydana gelmekte olduğundan bunları mucizeden ayırmanın bazı yöntemleri olmalıdır ki peygamberlik müessesesinin muhafazası temin edilmiş olsun.

Peygamber olmayan kimselerde vuku bulan olağanüstü hadiseler hususu da mucize ile karıştırılıp karıştırılmama noktasında ihtilafa konu olan bir mesele olmuştur. Ya da olağanüstü bir hadise kendisi üzerinde cereyan eden kimsenin peygamber olup olmadığı tartışılmıştır. Örneğin bazı âlimler tarafından Hz. Meryem'de zuhur eden birtakım olağanüstü olaylar için dönemin peygamberi olan Hz. Zekeriyya'nın mucizesi olduğu söylenmiştir.³⁶⁸ Fakat Fahreddin Râzi'ye göre bu yorum pek tutarlı görülmemektedir. Zira mucize, inanmayanlara karşı açıktan ortaya konulan bir delildir. Hz. Meryem'in olağanüstü hadiselerinde ise Hz. Zekeriyya'nın bir beyanı olmadığından bu olağanüstü hadiseleri onun mucizesi olarak değerlendirmek isabetli görülmemektedir. Bu Hz. Meryem'in kerameti olarak değerlendirilmelidir.³⁶⁹

³⁶⁸ Kâdı, Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 216.

³⁶⁹ Razi, *Kitabü'l-Erbain fi usuli'd-din*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986, s. 202; Cemâl Hüseyini Ebu Ferha, *Mizanü'n-nübüvve: el-Mucize*, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1998, s. 159.

Mutezile, mucize dışındaki harikulade olayların vukuunu mümkün görmemektedir. Mucizeyi nübüvveti ispat eden bir delil olarak kabul etmesi hasebiyle nebi olmayan kimselerde olağanüstü haller meydana geleceğini reddetmektedir. Bu bakımdan mucize, nübüvveti ispat ediyor ise nebilerin haricinde hiç kimsede zuhur etmemesi gereklidir. Zira nübüvvet hususunda, insanların algılarının salahiyeti için nebi olmayan kimselerde harikulade vukuatın bulunması uygun olmaz.

Mutezileden Ebu Haşim, mucizenin nübüvmete delalet ettiği ilkesinden hareketle, peygamberden başkasının elinde mucizenin zuhur edebileceği fikrine şiddetle karşı çıkmaktadır. Zira ona göre mucize diğer deliller gibi olmayıp, tahsis ve ibane yoluyla delalet eder.

Ehl-i sünnetin nebi olmayan, kimselerde keramet veya henüz nebi olmamış kimselerde irhas olarak nitelediği olağanüstü vakaları, Mutezile, aynı devirde yaşayan başka bir nebiye ait mucizeler olarak değerlendirmişlerdir.³⁷⁰ Fakat Mutezile içerisinde Hüseyiniyye'den Ebu Hüseyin el-Basri kerametini varlığını kabul etmektedir.³⁷¹

Hicri dördüncü yüzyılda velilerin keramet gösterdiğine dair anlayış çok yaygın bir kitlede kabul görmüştür. Hatta tamamen akılcı filozoflardan İbn Sina dahi atomcu olmayan felsefesinde keramete yer vermektedir.³⁷² Zira keramet, kendilerine gönderilen Allah elçisini en sağlam ve doğru biçimde takip eden Allah dostları yedinde zuhur etmesi, nübüvveti zedeleyen değil bilakis; tekid eden bir husustur.³⁷³ Zaten velilerde bulunmayan nübüvvet iddiası, kendilerinde ortaya çıkan olağanüstü hallerin peygamberlik belirtisi olmadığını ifade etmektedir. Nitekim keramet, nübüvvet iddiasında bulunmaksızın mümin ve salih kimselerde zuhur eden harikulade fiil ve haller olarak tarif edilmiştir.³⁷⁴ Bu tarifte bulunan “nübüvvet iddiası bulunmaksızın” ibaresi, mucize ile kerametini karıştırılmasına mahal verilmeyecek kadar açık bir şekilde belirtilmektedir.

³⁷⁰ Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 214-216.

³⁷¹ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, s. 82.

³⁷² Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987, s. 194-195.

³⁷³ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, ay.

³⁷⁴ Tehanevi, *Keşşaf*, c. II, s. 1266; Sabuni, *el-Bidaye*, s. 55; Cürçani, *et-Tarifât*, s. 184; Beyazizade Ahmed Efendi, *İşaratü'l-Meram min İbarati'l-imam*, tah. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949, s. 312; Lekani, *Şerhu Cevheretü't-Tevhid*, s. 206.

Bunun yanında kerameti kabul etmenin fikri arka plandaki getirileri sebebiyle kerametın geniş bir zümre tarafından kabul edildiğini söylememiz mümkündür. Nitekim modern dönemlerde dahi, olağanüstü olayların sâlih kimselerde zuhûrunda birtakım hikmetlerin olduğunu söylemek sûretiyle kerametın varlığını makul gösterecek açıklamalar da yapılmıştır.

Şöyle ki; kerametın zuhûr etmesi tabiattaki düzenin kendi kendine değil, Allah Teâlâ'nın yaratmasıyla var olduğunu insanlara göstermektedir. Buna binaen insanlar bir keramet meydana geldiğinde Allah'ın isteği doğrultusunda tabii kanunları kesintiye uğratabileceğini veya değiştirebileceğini, dolayısıyla bu düzenin sürekliliğinin zorunlu olmadığını bileceklerdir.³⁷⁵ Bunlara binaen ayrıca kerametın varlığı, insanların tabiattaki düzen içerisinde sebep sonuç ilişkisine odaklanıp var olan her şeyi determinizme bağlayarak bu düşünceyi bir nevi tanrı yerine koymalarının önüne geçmektedir.³⁷⁶

Mucizenin kerametden farkları İslam âlimleri tarafından ele alınmıştır. Bu farklar kısaca şunlardır:

1. Mucize nübüvvet iddiasının akabinde zuhur eder. Keramette ise böyle bir iddia yoktur. Zaten eğer böyle bir iddiada bulunursa kâfir olacağından kerameti de hak etmez.³⁷⁷
2. Mucize nübüvveti ispat etmek için zuhur eder, ancak keramette herhangi bir iddia söz konusu olmadığı için herhangi bir şeyi ispat da söz konusu değildir.³⁷⁸
3. Mucize peygamberde zuhur ettiğinde peygamber bunu gizlemez, aksine peygamberliğinin ispatı olduğu için ızhar eder. Fakat kendisinde keramet zuhur eden bir kimse bunu gizler.³⁷⁹

³⁷⁵ Bkz. Mehmet Kubat, "İslâmî Öğretide Keramet", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. X, s. 43.

³⁷⁶ Bkz. M. Sait Şimşek, "Keramet", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, 1990, s. 108.

³⁷⁷ Teftazani, *Şerhu'l-Makasid*, c. V, s. 73; Teftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.133, Nesefî, *Tebşıra*, c. II, s. 109.

³⁷⁸ Bağdadi, *Usulü'd-Din*, s. 174.

³⁷⁹ Teftazani, *Şerhu'l-Akaid*, s.133; Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, c. VIII, s. 34; Kuşeyri de İsferyini'den bu şekilde nakletmektedir. Bkz. Kuşeyri, *er-Risale*, c. II, s. 660.

4. Peygamber kendisinde mucize zuhur ettiğinde bunun bir mucize olduğunu bilir. Ancak keramete mazhar olan bir kimse bu olayın keramet olduğunu söylemez.³⁸⁰ Hatta bu olağanüstü halin istidrac olmasından korkar.³⁸¹

Mucizenin sihir ve kehanet gibi gayrı dini unsurlar ile karıştırılması hususuna gelince, bunun da mümkün olamayacağına dair görüşler bulunmaktadır. Örneğin İbn Hazm'a göre mucizelerle sihir arasındaki fark, sihirbazın eşyanın mahiyetini değil sadece görülebilir yönünü değiştirebileceğine (illüzyon) insanları inandırmasıdır. Mucize ise varlıkların mahiyetinde bir değişiklik meydana getirir. Ayrıca sihir, tüm insanlar tarafından öğrenilebilen bir sanattır; nübüvvet ve onun delili olan mucize ise sanat olmayıp ilâhi bir fiilden ibarettir.³⁸² Dolayısıyla sihir ile karıştırılması mümkün görünmemektedir.

Yine İbn Teymiyye de, mucize ile sihir arasındaki farkları izah ederek keramet, sihir ve mucizeyi kesin hatlarla birbirinden ayırmaya çalışır. Ona göre sihir ve büyü ruhi yeteneklere ve şeytanın iğvalarına bağlıken; mucize Allah Teâlâ'nın bir fiilidir.³⁸³

Bunun yanında mucizenin sihir ile karışma ihtimali göz önünde tutularak ortaya konan nübüvvetin ispatı için mucizeye ihtiyaç olmadığı kanaatine de rastlanılmaktadır. Olağanüstü haller arasında ayırım yapmanın imkânsızlığından yola çıkan bu görüşe göre; bir şeyi iddia eden kimsenin bu iddiasında doğruluğuna delalet eden şey, bu iddiasını ortaya koymasındır. Bu bakımdan mucizenin peygamberin temel iddiasıyla bir bağı olmadığını düşündüklerini söylememiz mümkündür.

Daha açık bir biçimde ifade etmek gerekirse, daha ziyade felsefecilere ait bu görüşe göre; bir peygamber “ben peygamberim” şeklinde bir iddiada bulunuyorsa ve peygamberlik de insanların maslahatına uygun olan şeyleri bildirmekse (تبليغ) peygamber, getirdiği şeylerin maslahata uygun olduğunu ortaya koyacaktır. O halde bunların maslahata uygun olması onun peygamber olduğunu kanıtlayacaktır. Hâlbuki bu

³⁸⁰ Neseî, *Bahru'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslâm*, tah. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail ve Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehate, Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011, s. 199; Neseî, *Tebşira*, c. II, s. 109.

³⁸¹ Neseî, *Temhid*, s. 52.

³⁸² İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 145-146.

³⁸³ İbn Teymiyye, *en-Nübüvvat*, s. 287; Ayrıca mucizeyi sihirden farklı kılan şartlar için bkz. Gazzali, *el-İktisad fi'l-İtikad*, s. 123-124.

peygamberin temel iddiası “ben mucize gösteririm” değildir ki, mucizeyi onun doğruluğunun temel delili kabul edelim.³⁸⁴

Felsefecilerin mucizeyi dışlamalarının bir sebebi olarak mucizenin sihir vb. olgularla karıştırılma ihtimali, İbnü'l-Melahimi tarafından eleştirilmektedir. Eleştirisini genel olarak felsefecilerin bu görüşlerinin kendi düşünce sistemleri içerisinde yol açacağı tutarsızlıklar çerçevesinde yaparak, bu görüşlerinin onları çıkmaza sürükleyeceğini kanıtlamaya çalışmaktadır. Bu eleştirilerine örnek olarak, felsefecilerin sihrin gerçekliğini, sihirbazın sahip olduğu sihir bilgisiyle başkalarının benzerini yapamayacağı şeyleri yapabileceklerini kabul etmemeleri yönündeki tenkidi verilebilir.³⁸⁵ Yani filozofların, sihirbazın benzeri yapılabilecek fiilleri yapmalarını kabul etmelerine rağmen tekrarı mümkün olmayan hadiseler olan mucizeler ile karıştırılabileceği görüşleri kendi içlerinde tutarsızlığa düştüklerinin ispatıdır.

Yok, eğer felsefeciler, sihre bir gerçeklik atfedip sihirbazın sahip olduğu ilim sayesinde benzeri yapılamayacak şeyler ortaya koyduğunu kabul ediyorlar ise bu durumda sihirbazın da bir peygamber olması hatta bütün peygamberlerden üstün olması sonucunu doğuracaktır. Zira peygamber Allah'ın ihsanı ile olağanüstü haller sergilerken; sihirbaz sahip olduğu bilgiler ile diğer insanların benzerini yapamayacağı şeyleri yapabilecek seviyeye gelmiş bir kişidir. İşte bu seviyeye gelen bir kişi yine bu bilgisi sayesinde insanların dünyevi maslahatlarını gerçekleştirecek kanunlar, yollar tesis edebilecek, insanlar da bu vazedilen kanunları, yolları kabul ettiğinde sihirbaz, peygamber gibi olacaktır.³⁸⁶

Sihrin mucizeyle kategorik olarak eşit olmasını, sihirbaz ile peygamberi de aynı kategoride buluşturacağını İbnü'l-Melahimi bu ifadeleriyle beyan etmektedir. Ancak bu eleştirinin felsefecilere göre bir değer ifade etmesi için öncelikle felsefecilerin mucizenin nübüvvete delalet ettiğini kabul etmesi gerekmektedir. Çünkü İbnü'l-Melahimi'nin temel tenkidi; olağanüstü hal sergilemenin nübüvvete delalet etmesi hasebiyle sihirbazın da sıra dışı bir durum ortaya koymasıyla peygamber zannedilmesi ihtimali sebebiyledir. Oysa felsefeciler, en azından sihrin gerçekliğini kabul edenleri, zaten bu ihtimalden ötürü

³⁸⁴ İbnü'l-Melahimi, *Tuhfetü'l-Mütekellimin*, s. 150 naklen; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 253.

³⁸⁵ İbnü'l-Melahimi, *Tuhfetü'l-Mütekellimin*, s. 153 naklen; Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 253.

³⁸⁶ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 259.

mucizenin nübüvvete delaletini kabul etmemektedirler. Dolayısıyla sihir ile mucizenin keyfiyet itibariyle aynı olduğu ileri sürülse bile, bu şekilde sihirbazın peygamber olarak kabul edilmesinin önü kapanmaktadır.³⁸⁷

Böylece her ne kadar mucize ile sihrin arasını kesin bir şekilde ayıracak kriterler ortaya konulmamış olsa da, sihirbazın yaptıklarının bir göz boyamadan ibaret olduğu, mucizenin ise hakikat olduğu ifade edilmektedir. Sözelimi sihirbaz bir hayvanı kestiğini gösterir, sonra da onu canlandırır. Oysa sihirbaz bu hayvanı hiçbir zaman kesmemiştir. O hareketlerini gizleyerek göz aldatmacasıyla keser gibi yapmıştır. Sadece göz boyamadan ibaret olan böyle bir şeyin mucize ile karışması mümkün değildir. Dolayısıyla nübüvvete delalet eden şey, mucizedir.³⁸⁸

Kelamcılar bu bağlamda mucizelerin gerçekte Allah'ın fiili olduğundan hareketle, insanların kudreti altında olmayan bir fiil olduğunu söylerler. Sözelimi ölüyü diriltmek, körün gözünü açmak, asayı yılanı çevirmek vs. fiiller normal bir kudretin yapamayacağı fiillerdir. Dolayısıyla bunların hileler ile ortaya konulması mümkün değildir.³⁸⁹ Böylece kelamcılar, mucizelerin hiçbir şekilde başka fiillerle karışmayacak derecede bir olağanüstülük vasfına sahip olduğunu vurgulamaktadırlar. Yani felsefecilerin mucize ile karışma ihtimalini ileri sürdükleri sihir vb. fiiller zaten hiçbir zaman bu olağanüstülük derecesine ulaşamayacaklardır.³⁹⁰

³⁸⁷ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 260.

³⁸⁸ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, ay.

³⁸⁹ Bakıllani, *el-Beyan*, s. 56-58; Kâdı Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 262.

³⁹⁰ Koloğlu, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, s. 260-261, d. 71.

İKİNCİ BÖLÜM

HZ. MERYEM'İN PEYGAMBERLİĞİ

Hiz. Meryem'in peygamberliğini ele alırken öncelikle Kur'an veya hadislerde Hiz. Meryem'in peygamber olup olmadığına dair sarif bir delil bulunmadığını belirtmek gerekmektedir. Ayrıca bu durum yalnızca Hiz. Meryem'e münhasır da değildir. Naslarda zikredilen Hiz. Âdem, Hiz. Zülkifl, Hiz. Üzeyir, Hiz. Lokman ve Hiz. Zülkarneyn de peygamber olup olmadıklarına dair kesin delillere ulaşlamayan kimselerdir. Ancak Hiz. Meryem bir kadın olması hasebiyle ayrıca tartışma konusu olmuştur. Klasik eserlerde kadının peygamberliği müstakil olarak pek ele alınmayıp kadının peygamber olup olmayacağı nübüvvet tartışmalarında kısaca ele alınsa da bu konu bazı kaynaklarda “nübüvvetü'n-nisa” başlığı altında yer almıştır.³⁹¹ Bu tartışmanın, esasında yukarıda mezkûr şahsiyetler gibi Hiz. Meryem'in de peygamber olup olmadığına dair yeterli karine bulunup bulunmadığını tartışmaktan ziyade, cinsiyet faktörünü önceleyerek kadının peygamberliğini tartışmaya götürmüş olması, İslam'da kadının yeri tartışmalarının neticesi olarak görülebilir.

Biz bu kısımda Hiz. Meryem'in peygamber olup olmadığı meselesini tartışırken ilk olarak birinci bölümde ele aldığımız peygamberliğin nassî göstergelerinden hareketle, peygamberlerin peygamberliklerine dair alametlerin Hiz. Meryem'de bulunup bulunmadığını, ardından da cinsiyet faktörü açısından Hiz. Meryem'in fizyolojik yapısına dair ortaya atılan yorumları inceleyeceğiz.

2.1. NASLARDAKİ LAFZÎ İFADELER AÇISINDAN HZ. MERYEM'İN PEYGAMBERLİĞİ

³⁹¹ Örneğin bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 17.

2.1.1. İSTİFA EDİLMİŞ OLMASI

Istifa kavramı, daha önce peygamberliğin nassi göstergelerinden lafzi işaretler kısmında izah ettiğimiz gibi, seçmek anlamındadır. Yalnız bu seçilmişliğin, Allah Teâlâ'nın "seçtim" buyurduğu kullara baktığımızda alelâde bir seçilmişlik olmadığını görmekteyiz. Öyle ki "ص ف و" yani "bir şeyin en saf ve halis olan özünü almak" veya "bir şeyi arı ve duru kılmak" kökünden türediği göz önünde tutulursa "bir şeyin yaratılış bakımından en saf ve temiz olanını alıp seçmek"³⁹² şeklinde anlaşılacaktır. Nitekim Allah Teâlâ'nın din olarak bize İslâm'ı ıstıfâ etmesinin (seçmesi)³⁹³, İslâm'ın diğer dinler arasında en saf, en arı duru din olmasından kaynaklı olduğu söylenebilir. Tıpkı bunun gibi Allah'ın ıstıfa ettiği İslam dininin diğer dinlere üstünlüğü nasılsa, Allah'ın ıstıfa ettiği kulların diğer kullara üstünlüğü de bu şekilde anlaşılabilir.

Peki, Allah Teâlâ neye göre bir kulunu ıstıfa etmektedir? Fahreddin Razi elçilik statüsüne yönelik iki farklı görüşe atıf yaparak bu soruya iki farklı yaklaşımın verdiği cevapları aktarmaktadır.³⁹⁴ Bunlardan birincisine göre, nefisler ve ruhlar birbirine denk olduğundan nübüvvet ve risalet makamı Allah'ın bir şereflelendirmesi ve ihsanı neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bu yaklaşımdan Allah Teâlâ'nın ıstıfa etmek için herhangi bir kriteri zorunlu kılmadığı anlaşıldığına göre Hz. Meryem'in ve dolayısıyla kadının ıstıfa edilemeyeceğine ilişkin herhangi bir sebep yoktur.

İkinci görüşe göre ise insan ruhları cevher ve mahiyet açısından aynı kabul edilmemektedir. Yani ruhların bir kısmı ilahi nurlarla aydınlanmış, yüce ve hayırlı iken, diğer bir kısmı bedenî şeylere meyleden, adi ve karışık tabiata sahip olarak kabul edildiğinden; birinci kısımdan ruhlara sahip kimseler peygamberliğe elverişli iken ikinci kısım ruhlara sahip kimseler vahyi ve risaleti kabule elverişli değildir. Bu yaklaşımdan ise Allah Teâlâ'nın nübüvvet'e elverişli olarak yarattığı kimselere peygamberlik verdiği anlaşılmakta ve bu bağlamda Hz. Meryem'in nübüvvet'e elverişli olmadığına dair

³⁹² İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab*, "ص ف و" mad.; Ragıp el-İsfahani, *Mucemu Müfredati Elfazi'l-Kur'an*, "ص ف و" mad.; Firuzâbadi, *Kamus Tercemesi*, c. IV, s. 1040. Ayrıca bkz. Salime Leyla Gürkan, "Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 13, s. 27-29.

³⁹³ Bakara 2/132.

³⁹⁴ Razi, *et-Tefsiru'Kebir*, c. XIII, s. 176 ve c. VIII, s. 31.

herhangi bir delil bulunmadığından, bilakis nübüvvetine dair işaretler bulunduğundan bu görüşe göre de Hz. Meryem'in ıstıfa edilemeyeceğine ilişkin herhangi bir sebep yoktur.

Kur'an'da Allah Teâlâ'nın ıstıfa ettiği kullardan ismi zikredilenlere baktığımızda peygamberlerden Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İshak ve Hz. Yakup'ı görmektediriz. Yine Allah Teâlâ insanlardan ve meleklerden elçiler seçtiğini ifade ederken ıstıfa ibaresini kullanmaktadır.³⁹⁵ Ayrıca "*Kullarımızdan seçtiklerimize kitap verdik.*"³⁹⁶ âyetinde kendisine kitap verilen kimselerin, yani peygamberlerin, ıstıfa edildiği belirtilmektedir. Ayrıca Kur'an'da pek çok yerde "*selam olsun Allah'ın resûllerine*"³⁹⁷ ibaresi gibi "*Selâm olsun Allah'ın ıstıfa ettiği kullara*"³⁹⁸ şeklinde bir benzerlik de dikkati çekmektedir. Bu kullanım benzerliği, kendisinden nebi olarak bahsedilen Hz. İbrahim³⁹⁹ ve Hz. Musa⁴⁰⁰ için de söz konusudur. Bu benzerlik de ıstıfa kelimesine resûllere ve nebilere ait bir kullanım olduğu yönünde bir çağrışım yapmaktadır.

Ancak Allah Teâlâ'nın ıstıfa ettiğini belirttiği bir diğer şahıs da Talut'tur. Talut ise bir peygamber olmayıp bir hükümdar olarak bilinmektedir. Kur'an'ın ifadesine göre İsrailoğulları'nın ileri gelenleri Hz. Musa'dan sonra gelen bir peygamberden Allah yolunda savaşmaları için kendilerine bir kral tayin etmesini istediklerinde, bu peygamber onlara Allah'ın kral olarak Talut'u seçtiğini haber vermektedir.⁴⁰¹ Bu durumda ıstıfa kavramının yine ilâhi bir vazifelendirmeye binaen kullanıldığını görmektediriz.

Bu açıklamaların ışığında Allah Teâlâ bir kulu seçmiş ise, bu seçilmişliğin beraberinde birtakım sorumluluklar getirmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Zira seçilmiş kul "Yâ Rabbi, beni ne için seçtin?" diye sorduğunda mukabilinde bir cevap beklemesi gayet doğaldır. Dolayısıyla ıstıfa edilmişlik bir vazifeyi içerisinde barındırıyor diyebiliriz. Öyle ki Hz. Âdem de naslarda açıkça peygamber olduğu belirtilmediğinden dolayı

³⁹⁵ el-Hac 22/75

³⁹⁶ el-Fatır 35/32

³⁹⁷ es-Saffat 37/79

³⁹⁸ en-Neml 27/59

³⁹⁹ es-Saffat 37/109

⁴⁰⁰ es-Saffat 37/120

⁴⁰¹ Bkz, Ali Osman Kurt, "Tâlût", *DİA*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. XXXIX, s. 552-553.

peygamberliği tartışma konusu olmuş, buna cevap olarak onun ıstıfa edilmiş olmasının peygamberliğine işaret ettiği delil olarak öne sürülmüştür.⁴⁰²

Hiz. Meryem de Kur'an'da ıstıfa edildiği zikredilen şahıslardandır. Hiz. Meryem'in seğıilmişliği Al-i İmran suresi 42. âyette⁴⁰³ belirtilmekte ve aynı âyette Hiz. Meryem'in ıstıfa edildiği iki kere tekrar edilmektedir. Çoğunlukla âyette geçen birinci ıstıfa kelimesi akabinde "temizledi (طهرک)" ibaresi geldiği için olsa gerek "seni seğıip temizledi, arındırdı" manası, ikinci ıstıfa kelimesi için de "seni diğerlerinden üstün kıldı" manası tercih edilmektedir. âyetin ikinci ıstıfa kelimesi kullanılan kısmında "bütün dünya kadınları üzerine seni seğıti" ibaresi, ıstıfa kavramının bir görevlendirmeyi de beraberinde getirdiği göz önünde tutulduğunda, "bütün dünya kadınları arasından seni seğıti ve dünya kadınlarına vermediği bir görevi sana verdi" manası anlaşılacağı gibi, "kendisine görev verilen kadınlar arasından seni daha üstün bir görev için seğıti" şeklinde de anlaşılabilir.

Hiz. Meryem'in ıstıfa edilmesi ya diğer peygamberlerin ıstıfa edilmesi gibidir –ki bu çoğunlukla nübüvvet olarak anlaşılmıştır– ya da Talut'un ıstıfa edilmesi gibidir. Bu iki durumdan biri kabul edilmeyecek olursa, bu durumda Hiz. Meryem'in ıstıfası için başka bir kategori açmak gerekecektir.

2.1.2. KİTAPTA ANILMIŞ OLMASI

Daha önce de belirttiğimiz gibi Kur'an'da isimler ve sayılar genellikle net bir biçimde dile getirilmemektedir. Hiz. Nuh'un tebliğ süresi için 950 yıl tabiri değil de "bin seneden elli yıl eksik" tabiri kullanılmaktadır. Veya Ashab-ı kehf'in kaç kişi oldukları belirtilmemiştir. Yine Kur'an'ın "Ebu Leheb'in karısı" ifadesiyle isim vermeyi çok fazla tercih etmeyen bir üslubu olduğunu fark etmekteyiz. Aynı zamanda Kur'an, ismini zikretmediği peygamberlerin bulunduğunu da bize bildirmektedir. Fakat buna rağmen Hiz. Meryem'in de diğer peygamberlere yapıldığı gibi "Kitap'ta Meryem'i de an..."⁴⁰⁴ ifadesinin kullanılması ve bu tabirin sadece peygamberler için kullanılmış olması, onun

⁴⁰² Pezdevi, *Usulü'd-Din*, s. 94-95.

⁴⁰³ Bkz. يا مريم ان الله اصطفىك و طهرک و اصطفىك علي نساء العالمين "Ey Meryem! Allah seni seğıti; seni tertemiz yarattı ve seni bütün dünya kadınlarına tercih etti."

⁴⁰⁴ Meryem 19/16

da tıpkı diğer peygamberler gibi Allah katında özel bir yerinin bulunduğu izlenimi uyandırmaktadır.

Bu noktada Kur'an'da adı geçen herkesin peygamber olmadığı yönünde yapılacak olan eleştirilerin muhakkak bir haklılık payı olmakla birlikte, pek çok peygamber ile muhtelif paydalarda birleşen Hz. Meryem için daha farklı bir durum bulunsa gerektir. Tek başına olsalar ufak bir hamle ile kopacak olan ince iplerin birleşmesiyle sağlam bir halatın oluşması kabilinden, pek çok karine ile birlikte düşündüğümüzde, Hz. Meryem'in Kur'an'da zikredilmesinin ve hatta onun ismi ile müsemma bir surenin bulunmasının önemli bir durum arz ettiği kanısına varmak makul görünmektedir. Bu noktada Kur'an'da zikredilmesinin yanında esas dikkat çekilmesi gereken kısım “*Kitap'ta an...*” ibaresinin yalnızca peygamberler hakkında kullanılmış olmasıdır.

2.1.3. “SİDDÎKA” OLMASI

Peygamberlere ait olduğu bilinen sıddık sıfatı ile bazı erkek peygamberlerin yanında Hz. Meryem de vasıflandırılmaktadır. Nitekim “Sıddîk” (صَدِيق) lafzı Kur'an'da “*Ey doğru sözlü (sıddîk) Yusuf!..*”⁴⁰⁵ âyetinde Hz. Yusuf için; “*Kitap içinde İbrahim'i de hatırla (zikret)! Muhakkak ki O sıddîk'tı, nebi idi.*”⁴⁰⁶ âyetinde Hz. İbrahim için; “*Kitap'ta İdris'i de zikret. Çünkü o, sıddîk bir peygamberdi.*”⁴⁰⁷ âyetinde de Hz. İdris için kullanılmaktadır.

İşte Kur'an'da peygamberler hakkında kullanılan bu lafız, “*Meryem oğlu Mesih, sadece bir peygamberdir. Ondan önce de nice peygamberler geldi geçti. Onun annesi de dosdoğru bir kadındır.*”⁴⁰⁸ âyetinde müennes formuyla Hz. Meryem için de kullanılmaktadır.

Görüldüğü üzere nübüvveti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmayan Hz. Yusuf, Hz. İbrahim ve Hz. İdris (as.) peygamberler için kullanılan sıddîk ibaresi Hz. Meryem için de kullanılmıştır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, bu lafzın kullanımı

⁴⁰⁵ Yusuf 12/46

⁴⁰⁶ Meryem 19/41

⁴⁰⁷ Meryem 19/56

⁴⁰⁸ el-Maide 5/75 : “مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ”

peygamberlere münhasır olmayıp, Allah'a ve resûlüne iman eden mü'minler⁴⁰⁹ ve Hz. Ebubekir⁴¹⁰ için de kullanılmaktadır.

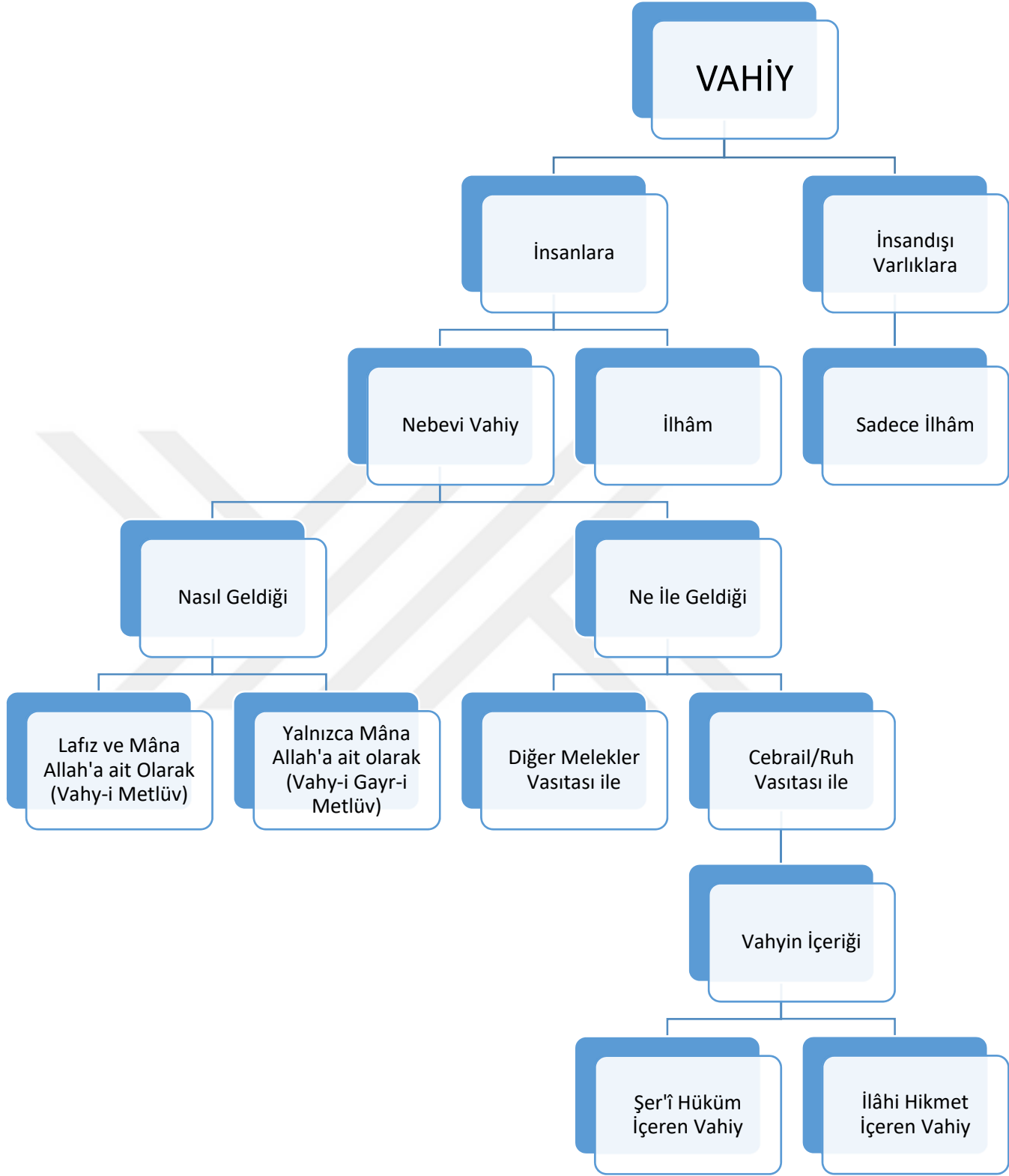
2.2. VAHİY ALMIŞ OLMASI

Vahiy almak kuşkusuz peygamberlerin özelliklerindedir. Birinci bölümde ayrıntılı bir biçimde ele aldığımız vahiy olgusu, muhtevasının çok geniş olmasından dolayı çeşitli şekillerde tasnif edilmiştir. Vahyin kimlere geldiği, ne suretle geldiği, ne ile geldiği ve vahyin içeriği tartışmaları bu tasniflerin sebeplerindedir.

Biz bu başlık altında birinci bölümde vahiyle ilgili verileri toplamak adına tasnif sebeplerini göz önünde bulundurarak yapılan tasnifler ışığında vahiyi daha kapsamlı bir tasnife tabi tutacağız ve Hz. Meryem'e gelen vahyin nasıl bir vahiy olduğunu ele almaya çalışacağız.

⁴⁰⁹ el-Hadid 57/19

⁴¹⁰ Bkz. Buhari, "Menakıb", 27; Müslim, "Fedailü's-Sahabe", 50; Tirmizi, "Menakıb", 19; Ebu Davud, "Sünnet", 8.



Daha önce de belirttiğimiz gibi insan dışındaki varlıklarda yaratılan içgüdüsel meyiller, nebevi vahiy kapsamında değildir. Bu şekildeki meyiller bir his olarak insanda

da vuku bulabilir ki bu da insana gönderilen ilham olmaktadır. Eş'ari mezhebi vahiy almış olmayı peygamberlik için bir kıstas olarak gördüklerinden kendisine vahyolunan kadınların da nebi olduğunu söylemektedirler. Yine Maturidi mezhebi de vahiy almış olmayı peygamberliğin bir ölçütü saymakta, ancak vahiy aldığı bildirilen kadınlara gelen vahyin, ilham türünde olduğunu ve ilhamın da kişiyi peygamber yapmayacağını ifade etmektedirler.

İbn Hazm'a göre vahiy esnasında peygamberde öyle bir hakikat meydana gelir ki, Allah Teâlâ vahiyde bulunduğu bu peygamberde vahyin doğruluğuna ilişkin zorunlu bir bilgi yaratır. Bu bilgi vahyi alan kimse için duyuları ve aklıyla apaçık bir şekilde kavradığı bilgi gibidir. Bu yüzden bu bilgide şek ve şüpheye yer yoktur. İşte bu vahiy peygambere ya melek aracılığıyla ya da doğrudan kendisine hitap etmek suretiyle vuku bulur. Allah Teâlâ bu bilgiyi bir öğretici faktörü olmaksızın öğretir.⁴¹¹ Bu vahye örnek olarak Hz. Musa'nın annesi gösterilebilir. Öyle ki ona çocuğunu denize bırakması, daha sonra çocuğunun kendisine döndürüleceği ve peygamber yapılacağı bildirildiğinde⁴¹² çocuğunu denize bırakmıştır. Her sağlıklı akıl sahibi insan aklen zorunlu olarak bilir ki, Hz. Musa'nın annesi, eğer Allah'ın kendisine sağladığı nebevi bilgiye güvenmeseydi, elbette o çocuğu gördüğü bir rüya ile veya nefsinde vuku bulan kesinliğinden emin olmadığı bir şeyle yahut kalbine ârız olan endişe ile son derece çılgınca ve panik içerisinde Nil'e bırakmış olacaktı. Dolayısıyla burada bir annenin çocuğunu denize bırakabilecek kadar emin olma durumu söz konusudur. Bu ise vahiy kadar kesinliği olmayan ilham ile açıklanamaz. Bu vahiy türü aynen Hz. İbrahim'in rüyasında oğlunu kurban etmesi konusunda gelen vahiy gibidir. Hiç şüphesiz Hz. İbrahim eğer vahyin gerçekliğinden ve oğlunun kurban edilmesine dair gelen nübüvvetin sıhhatinden emin olmasaydı ve oğlunu gördüğü rüyadan veya nefsinde düşen bir zandan dolayı kurban etseydi zaten bu, bir peygambere değil bir fasıka ya da bir mecnuna yakışan bir davranış olacaktı.⁴¹³ Hz. İbrahim'in peygamberliği kesin olduğuna göre Hz. Musa'nın annesinin ve dolayısıyla da kadının peygamberliği de kesin olmaktadır.

⁴¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 87.

⁴¹² Bkz. el-Kasas 28/7 :”Musa'nın annesine; onu emzir, başına bir şey gelmesinden korkuyorsan onu denize bırak, korkma, üzülme, biz onu tekrar sana döndüreceğiz. Onu peygamber yapacağız diye vahyettik.”

⁴¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 88. Ayrıca bkz. Emrullah Yüksel, *Maturidiler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012, s. 131.

Aynı şekilde Hz. Meryem'e Cebrail gelmiş ve “*Ben Rabb'inin sana tertemiz bir oğul vermek için gönderdiği bir elçiden başka bir şey değilim.*”⁴¹⁴ demiştir. Hz. Meryem Hz. İsa'yı doğurmasının ardından halkına döndüğünde halkı ona “*Ey Meryem, çok çirkin bir şey yaptın!*”⁴¹⁵ dediğinde o kendisine vahyolunana uyararak sessiz kalmıştır.⁴¹⁶ Daha sonra Hz. Meryem konuşarak cevap vermek yerine Hz. İsa'ya işaret etmiştir. Halkı ona beşikteki bir çocukla nasıl konuşabileceklerini sorarken Hz. İsa konuşmaya başlamıştır. Bu durumda Hz. Meryem'e işaret etmesinin ardından Hz. İsa'nın konuşacağını önceden bildirilmiş olduğu, bu sebeple Hz. Meryem'in işaret ettiği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda Hz. Meryem'de yukarıda zikrettiğimiz kesin vahiy bilgisinin hâsıl olduğunu söylemek mümkündür.

Bu noktada Hz. Meryem'e Cebrail vasıtasıyla vahyolunmuş olması da önem arz etmektedir. Zira Cebrail'in peygamberlere ilahi vahiy getiren melek olduğu malumdur. Bu sebeple Hz. Meryem'in kendisine vahyolunan ancak Cebrail ile irtibatı belirtilmeyen diğer kadınlara nispeten nübüvveti daha muhtemeldir. Zira Allah Teâlâ'nın başka melekler vasıtasıyla peygamber olmayan salih kullar ile konuştuğu vâkidir. Bu kimseler “muhaddesler” olarak bilinmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v) “*Sizden önce İsrailoğulları arasında, peygamber olmadıkları halde kendileriyle konuşulan insanlar (muhaddesûn) vardı. Eğer ümmetimin içinde onlardan biri varsa Ömer'dir.*”⁴¹⁷ buyurarak peygamber olmadıkları halde kendisiyle konuşulan kimselerin varlığını belirtmektedir.

Ancak diğer melekler vasıtasıyla kendisiyle konuşulan kimseler olsa da ve Cebrail dışında da elçi melekler bulunsa da⁴¹⁸ Cebrail ile görüşmüş olmanın nübüvvet açısından ayrı bir hususiyeti vardır. Zira elimizde Cebrail ile görüştüğü halde kendisine peygamberlik verilmeyen hiçbir kimseye dair malumat bulunmamaktadır. Öyle ki Hz. Meryem'in peygamber olduğu görüşünde olmayan İmam Maturidi de “Resûl, Cebrail vasıtasıyla kendisine vahyedilen zattır.”⁴¹⁹ şeklinde bir tarif yapmaktadır. Bu tarife

⁴¹⁴ Meryem 19/19

⁴¹⁵ Meryem 19/27

⁴¹⁶ Bkz. Meryem 19/26: “... İnsanlardan birini görecekt olursan, şüphesiz ben Rahman'a susmayı adadım. Bugün hiçbir insan ile konuşmayacağım, de.”

⁴¹⁷ Buhari, “Ashabu'n-Nebi”, 6 ve “Enbiya”, 54; Müslim, “Fedailu's-Sahabe”, 23; Tirmizi, “Menakıb”, 17. Ayrıca peygamber olmadığı halde melek vasıtasıyla kendisiyle konuşulan kimseler için bkz. Müslim, “Birr”, 38; Buhari, “Enbiya”, 53; Müslim, “Zühd”, 10.

⁴¹⁸ Cebrail dışında da elçi melekler bulunduğu dair bkz. Fatır 35/1: “Hamd gökleri ve yeri yaratan, melekleri ikişer, üçer, dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur...”

⁴¹⁹ Maturidi, *Te'vilatu'l-Kuran*, c. IV, s. 497-498.

bakılırsa Cebrail'den alınan vahyin kişiyi nebiden de ayrıcalıklı olan resûl kıldığı sonucu çıkmaktadır. Dolayısıyla Hz. Meryem'i peygamber olarak kabul etmeyenler için kendisine Cebrail vasıtasıyla vahiy gönderildiği bilindiği halde peygamberlik verilmediği düşünülen tek şahıs, Hz. Meryem olmaktadır. Bu ise peygamberlere ait pek çok vasıf ile muttasıf olan Hz. Meryem'in peygamber olduğunu kabul etmekten daha zorlama bir yaklaşım olacaktır.

Ayrıca Kur'an'da Cebrail'in indirdiğinin kişiyi uyarıcılardan kıldığı⁴²⁰ ve Kur'an'ı da Cebrail'in indirdiği⁴²¹ belirtilmektedir. Dolayısıyla Hz. Meryem'in Cebrail vasıtasıyla vahiy almış olması onun nübüvvetine ilişkin önemli bir karine olmaktadır.

2.3. GAYBÎ BİLGİYE SAHİP OLMASI

Peygamberliğin göstergelerini ele alırken Allah tarafından verilen gayb bilgisine sahip olmanın da peygamberlerin özelliklerinden olduğunu zikretmiştik. Bu durumda Hz. Meryem'in peygamber olup olmadığını incelerken onun da birtakım gaybî bilgilere ulaşmış olduğuna bakmamız gerekmektedir.

Kur'an'da Hz. Meryem'e Hz. İsa'nın beşikte bir bebek iken konuşacağı ve salihlerden olacağı bilgisinin henüz o doğmadan önce haber verildiği vakidir.⁴²² Nitekim Hz. Meryem'in Hz. İsa ile kavmine geldiğinde kavmi onu suçladığı zaman, hiçbir şey söylemeden Hz. İsa'ya işaret etmiş olması⁴²³ ona bu bilginin önceden verildiğini teyit etmektedir. Dolayısıyla Allah Teâlâ'nın gaybı ancak peygamberlerinden razı olduklarına bildireceği âyeti⁴²⁴ göz önünde bulundurulduğu takdirde bu durum Hz. Meryem'in peygamberliğine dair bir işaret olmaktadır.

2.4. MUCİZE GÖSTERMİŞ OLMASI

⁴²⁰ eş-Şuara 26/192-193.

⁴²¹ en-Nahl 16/102.

⁴²² Al-i İmran 3/46.

⁴²³ Meryem 19/29.

⁴²⁴ el-Cin 72/26-27.

Mucize, çalışmamızın birinci kısmında detaylı olarak izah edildiği üzere, peygamberliğin ispatında doğrudan ya da dolaylı biçimde delil kabul edilmektedir. Mucize izhâr etmiş olmak peygamberlikte bir kıstas olarak belirlendiğinde, Hz. Meryem’de zuhur eden olağanüstü olaylar ya farklı bir şekilde izah edilmeli ya da Hz. Meryem’in peygamberliğini gösteren bir karine olarak kabul edilmelidir. Şüphesiz birtakım olağanüstü olayların Hz. Meryem’in merkezde olduğu bir bağlamda gerçekleştiği kesindir. Diğer bir deyişle Hz. Meryem’de şu veya bu şekilde olağanüstü olayların zuhur ettiği bilinmektedir. Şayet Hz. Meryem’in peygamber olmadığı iddia edilirse, zuhur eden bu olağanüstü olayların farklı peygamberlere ait birer mucize olarak yorumlanması yahut Hz. Meryem’e aidiyeti kabul edilse de mucizeden farklı bir olgu olarak açıklanması gerekmektedir. Nitekim Hz. Meryem’in peygamber olmadığını iddia edenler nezdinde onda zuhur eden bu olağanüstü olaylar bir mucize değil, keramet yahut daha farklı bir olgu (irhas gibi) olarak algılanmış ve Hz. Meryem’de zuhur eden bu olayların olsa olsa onun veliliğine delâlet edebileceği söylenmiştir. Ancak kendisine ilham gelmesine rağmen ilâhi vahye mazhar olmamış kimselerin gösterdiği harikulade haller zaten keramet olarak adlandırılırken; ilâhi vahiy almış ve peygamberler ile pek çok ortak vasfa sahip olan Hz. Meryem’de zuhur eden olağanüstü halleri de diğer velilerin kerametleri ile eş değer tutmak pek adil bir tutum olmayacaktır. Zira babasız bir çocuk dünyaya getirmesi,⁴²⁵ yazın kış meyvelerinin, kışın ise yaz meyvelerinin Allah katından kendisine ihsan edilmesi,⁴²⁶ kuru ağacı silkelediğinde yaş hurma düşmesi⁴²⁷, Hz. İsa’nın henüz beşikte bir bebek iken konuşacağıının kendisine önceden bildirilmesi⁴²⁸ gibi olağanüstü olaylar şahsında vuku bulmuş bir kadın olan Hz. Meryem, eğer bir peygamber değilse bunların onun peygamberlik alameti olmayan harikulade olaylardan olduğunun veya eğer bir peygamber ise bu olağanüstü hallerin onun mucizesi olduğunun deliller ile temellendirilmesi gerekmektedir.

⁴²⁵ Bkz. Meryem 19/20.

⁴²⁶ Bkz. Al-i İmran 3/37.

⁴²⁷ Meryem 19/22-26: “(Meryem) ona hamile kaldı. Bunun üzerine onunla (karnındaki çocukla) uzak bir yere çekildi. Doğum sancısı onu bir hurma ağacına (dayanmaya) sevk etti. ‘Keşke bundan önce ölmüş olsaydım da umutulup gitseydim’ dedi. Derken alt tarafından (bir ses) ona şöyle seslendi: ‘Üzülme! Rabbin alt yanında küçük bir nehir meydana getirdi. Hurma ağacının dalını kendine doğru silkele, üzerine taze hurma dökülsün. Artık ye, iç gözün aydın olsun! Eğer insanlardan birini görürsen ‘Ben Rahman için oruç adadım, bugün hiçbir insanla konuşmayacağım’ de”.

⁴²⁸ Bkz. Al-i İmran 3/45-46.

Esasında Eşariyye çizgisinde Allah Teâlâ'nın fiiliyatında bir sebep aramak ya da Allah Teâlâ'nın herhangi bir filini zorunlu bir sebebe bağlamak O'nun kudretini sınırlamak olacağından doğru olmamaktadır. Dolayısıyla Eşariyye; Hz. Meryem'in peygamberliğini kabul ederken onun nübüvvetini, kendisine ihsan edilen mucizelere değil; vahiy almış olmasına dayandırmaktadır. Maturidiyye'ye göre ise zaruri bir sebep olmasa da Cenab-ı Hakk'ın hikmeti gereği eşya belli bir sebep sonuç dairesinde hareket etmektedir. Yani bu harikulade hallerin işaret ettiği bir hususiyet var olmakla birlikte birtakım sebeplerden ötürü, mucize olarak nübüvvetin delaleti değil; keramet kategorisinde olup Hz. Meryem'in velayetine işaret etmektedir.

Neye delalet ettiği hususu ihtilafli olmakla birlikte Hz. Meryem'in olağanüstü bazı haller göstermiş olduğu konusunda tüm âlimler müttefiktir. Bu noktada bilhassa Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı dünyaya getirme biçimi kendisinde meydana gelen olağanüstü hallerden en fazla ehemmiyet arz eden olarak sayılabilir. Zira denizi ortadan ikiye ayırma, dağı hareket ettirme, ağacı yürütme vs. gibi varlıklarda değişim meydana getiren olağanüstü hadiselerden ziyade; yok iken var oluş sahasına bir varlık çıkarmak daha fazla değer ifade eden bir hâdise olarak zikredilebilir. Ve bu tür olağanüstü hallerin kimlere ihsan edildiğine dair nasları gözden geçirdiğimizde, Hz. Zekeriyya'ya kendisi çok yaşlı ve eşi de kısır olmasına rağmen Hz. Yahya'nın ihsan edilmesi,⁴²⁹ Hz. İbrahim'e kendisi çok yaşlanmış ve hanımı da yaşlılıktan doğurganlığını yitirmiş olmasına rağmen Hz. İshak'ın ihsan edilmesi⁴³⁰ gibi umumiyetle peygamberlere peygamber evlat ihsan edilmesi durumunda zuhur eden bir mucize biçimi olarak görmekteyiz.

Bu noktada tıbbî olarak normal şartlar altında dünyaya gelmeye elverişli olmayan olağanüstü bir biçimde doğan çocuklar kategorisinde, genel olarak nebilere ihsan edilen nebi çocuklar dikkat çekmektedir. Bu şekilde dünyaya gelen Hz. İsa da aynı şekilde bir peygamber olması hasebiyle kendisinden dünyaya gelmiş olduğu Hz. Meryem'in de peygamber olduğu söylenebilmektedir.

Ayrıca Hz. Zekeriyya ve Hz. İbrahim'in evlat sahibi olmasında anne ve baba vasıtaları bulunmasına karşın Hz. İsa'nın baba vasıtasız olarak dünyaya gelmesi diğerlerine nispeten daha fazla olağanüstülük arz etmektedir. Elbette bu olağanüstü

⁴²⁹ el-Enbiya 21/90.

⁴³⁰ Hud 11/71-73.

durumu Hz. Meryem'i veli kabul edenler, bir keramet olarak değerlendirmektedirler. Ancak peygamber kabul etmedikleri bir şahısta peygamberlerden daha olağanüstü bir hâl zuhur ettiğini kabul etmek, muğlak bir durum arz etmektedir.

Esasında mucizelerin her birisinin netice olarak Allah Teâlâ'nın âdetine mugayir biçimde gerçekleşen olağanüstü olaylar olmaları itibariyle birbirlerine eşdeğer olsalar da, aralarında olağanüstülük açısından bir derecelendirmeye gidildiğinde, pek tabii ki baba faktörü olmaksızın sadece anneden dünyaya gelmenin, kısır ve yaşlı olsa da mevcut olan anne ve babadan dünyaya gelmekten daha olağanüstü olduğu kabul edilecektir.

Bu noktada Hz. İsa'nın harikulade bir şekilde dünyaya gelmesinin olağanüstü bir durum olduğu hususu, üzerinde ittifak edilmiş bir mesele olsa da bunun mucize mi – mucizeyse kimin mucizesi– ya da keramet mi olduğu hususunda muhtelif görüşlere değinmek yerinde olacaktır.

Mutezile bilginlerinin çoğunluğuna göre Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı dünyaya getirmesi, tıpkı Ashab-ı kehf hadisesi ve Belkıs'ın tahtının nakledilmesi gibi, aynı dönemde yaşamış bir başka nebinin, mesela Hz. Zekeriyâ'nın, mucizeleri olarak değerlendirilir.⁴³¹ Fakat mucizenin inanmayanlara karşı açıktan ortaya konan bir delil olması hasebiyle, Hz. Zekeriyâ'nın açıktan ortaya koyma ve beyanda bulunma gibi bir durumu bulunmadığından, göstermiş olduğu olağanüstü halleri bir mucize olarak değerlendirmeyi uygun görmeyen âlimler de olmuştur. Örneğin Razi'ye göre, bir şahısta vuku bulan harikulade olay, hâlihazırda bulunmayan başka bir şahsın mucizesi olamamakta, eğer kendisinde harikulade bir hâl cereyan eden kimse peygamber değilse bu durum onun kerameti olmaktadır.⁴³² Mamafih kanaatimizce Hz. Meryem için de onun bir açıktan ortaya koyma ve beyanda bulunma gibi bir durumunun olmaması, onun peygamber olmadığı düşüncesine sevk eden bir olgu olamaz. Zira Kur'an-ı Kerim'de Hz. Meryem'in açıktan bir nübüvvet iddiasının zikredilmemesi, mutlak anlamda onun nübüvvet iddiasında bulunmadığına delâlet etmez. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de peygamber olarak zikredildiği kesin olarak bilinen her şahsın ağzından nübüvvet iddiası dile getirilmez.

⁴³¹ Kadı, Abdülcebbar, *el-Muğni*, c. XV, s. 216.

⁴³² Razi, *el-Erbain*, s. 202; Ebu Ferha, *Mizanü'n-Nübüvve*, s. 159.

Bunun yanında Hz. İsa'nın bu olağandışı dünyaya gelme biçimini, henüz peygamberlik ile vazifelendirilmediği için, onun irhası olarak değerlendirenler de bulunmaktadır. Ancak bu hususta şu noktaya açıklık getirmek gerekmektedir:

Bu hadisedeki olağanüstülük kim üzerinde cereyan etmektedir, fail kimdir? Yani aslında mucize olarak nitelendirilen hadisede fiil; babasız bir çocuk olarak dünyaya gelmek mi yoksa babasız bir çocuk dünyaya getirmek midir? Bizce fiilin, henüz varoluş sahasına dahi çıkmadan bir çocuğa hasredilmesinden ziyade, doğurma fiilinin şahsında gerçekleştiği kadına atfetmek daha uygun düşmektedir.⁴³³ Dolayısıyla bu fiilin mucize olduğunda ittifak edenlerin, mucizenin peygamberde zuhur eden olağanüstü hal olması hasebiyle, Hz. Meryem'in nübüvveti üzerinde de müttefik olmaları gerekmektedir. Öyle ki Hz. İsa'nın Hz. Meryem'den doğuşunu Hz. Meryem'e atfetmek bir kenara, Mevlana, Hz. İsa'nın beşikte konuşmasının dahi, Hz. Meryem'in kuvvetiyle olduğunu belirterek bu olağanüstü durumu da Hz. Meryem'e atfetmektedir.⁴³⁴

2.5. CİNSİYET FAKTÖRÜ AÇISINDAN HZ. MERYEM'İN PEYGAMBERLİĞİ

Hz. Meryem'in peygamber olup olmadığı meselesinde, onun bir peygamber olduğunu cinsiyetinde farklı bir durum olduğu yönünde bir iddia ile izah etmeye çalışanlar olmuştur. Esasında bu iddianın temelinde peygamberlerin erkeklerden olması gerektiği düşüncesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira Hz. Meryem'in cinsiyet itibariyle erselik bir yapıya sahip olduğunu iddia etmek, yine “kadın ve erkek tabiatı farklılığı” ön kabulü ile nübüvvetin erkek tabiatına uygun olduğu kanaatini taşımak anlamına gelmektedir.

Kadının peygamberliğini cinsiyet faktörü açısından değerlendiren İslam âlimlerinden Elmalılı Hamdi Yazır da bu konuda şöyle düşünmektedir:

“Gerçi Allah Teâlâ dilerse bir kadına da o istitaat ve tehammülü verebilir, fakat bu onu bir erkeğe kalbetmek olur. Binaenaleyh insanlar içerisinde nübüvvet vezaifini

⁴³³ Meryem 19/23-26.

⁴³⁴ Mevlana, *Mesnevi*, Çev. Veled Çelebi İzbudak, İstanbul, 1974, VI, s. 362.

yüklenebilecek zevatın en yüksek, en güzide ricalden olması da hikmet-i subhaniyye iktizasındandır.”⁴³⁵

Yani cinsiyetin getirdiği kabiliyetler açısından kadınların nübüvvete elverişli olmadığı ifade edilmektedir. Ancak tam burada “Cinsiyet faktörü tüm kadınlara ya da tüm erkeklere aynı kabiliyetleri mi getirmektedir?” sorusunu sormak gerekmektedir. Yazır’ın ifadelerine baktığımızda zihninde pek çok İslam âlimi gibi erkek kabiliyetleri ve kadın kabiliyetleri şeklinde iki kategori bulunduğunu görmekteyiz. Böyle bir genelleme yapmak mümkün olsa da genellemelerin istisnalarının bulunabileceği göz ardı edilmemelidir. Söz gelimi bir kadın bir erkekten daha kuvvetli olabileceği gibi, bir erkek de bir kadından daha müşfik olabilir. Nitekim giriş kısmında örneklerle izah ettiğimiz gibi, savaşçı ve hükümdar kadınlar bu istisna duruma emsal teşkil etmektedirler. Dolayısıyla erkek kabiliyeti veya kadın kabiliyeti şeklinde bir ayrıma gitmekten ziyade kabiliyetlerin bulunduğu şahısları baz alarak kabiliyetleri müstakil biçimde değerlendirmek daha isabetli görünmektedir. Zira Allah Teâlâ fazlını ve rahmetini dilediğine ihsan eder.⁴³⁶

2.5.1. HZ. MERYEM’İN CİNSİYETİ

Hz. Meryem’in kadınlık özellikleri açısından sıradan bir hanım olmadığına dair bazı marjinal kaynaklarda âyetlerden enteresan anlamlar çıkarılarak yapılan açıklamalar mevcuttur. Bu açıklamaların ne amaçla yapıldığı belirtilmemekle birlikte Hz. Meryem’in olağandışı yapısı ile peygamber olabilecek nitelikte olduğunu ispat etme maksadı güdüldüğünü sanıyoruz.

Yapılan açıklamalarda Hz. Meryem’in fizyolojisi tıbbî açıdan mümkün bir vaka olarak tanımlanmakta ve Hz. İsa’ya gebeliği aklî bir biçimde izah edilmeye çalışılmaktadır. Ancak eğer Hz. Meryem’in fizyolojisine ilişkin bu açıklamalar eğer onun peygamberliğini ispata yönelik ise bu çok makul bir yöntem olmayacaktır. Zira mucize, zaten normal şartlarda aklen mümkün olmayan şeylere denilmektedir. Biz bu başlık altında Hz. Meryem’in fizyolojisinin farklılığına dair tıbbî iddiaları ve yine bu farklılık

⁴³⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2936.

⁴³⁶ Al-i İmran 3/73-74.

tıbben mümkün olsa da Hz. Meryem'in iddia edilen fizyolojide olamayacağına yönelik sonuçları ele alacağız.

Bu konuda eğitimci yazar Rıdvan Sadık, "Kur'an İslam'ına Göre Kadın" isimli kitabının Hz. Meryem'e ayırdığı kısmında, onda hem eril hem dişil yapının bulunduğunu savunmaktadır.

Kur'an'da zikredilen "*Ve Allah sizi yeryüzünde bitki olarak bitirdi*"⁴³⁷ âyetinden hareketle insanın yaratılış aşamalarından birini bitkilik evresi olarak kabul eden Sadık, açıklamalarına şu şekilde devam etmektedir:

"Meryem'in daha sonra erkeksiz hamile kaldığı da göz önüne alınırsa, bitki özelliğinde olması onun tıpkı çiçekli bitkilerin çoğunda görüldüğü gibi erselik yapıda olduğu, yani vücudunda hem erkek hem dişi üreme organı bulunduğu ihtimalini ortaya çıkarır."⁴³⁸

Hz. Meryem hakkında iddia edildiği gibi vücudunda hem erkek hem dişi üreme organı bulunan tıbbî vakalar bulunmakla birlikte yapılan deneylerde bu vakalardan şu ana kadar herhangi bir üreme sonucu alınamamıştır. Bu konuda ele alınan tıbbî araştırmalar da mevcuttur.⁴³⁹ Bu araştırmalarda, bugüne kadar insanlarda sperm olmaksızın üreme olduğuna dair bir bilgi veya olgu sunumu rapor edilmediği kaydedilmiştir. Aslında spermin yumurtayı döllemesi esnasında meydana gelen hücre içinde ve çekirdekteki değişiklikler laboratuvar ortamında (kalsiyum enjeksiyonu yapılarak, elektrik stimilasyonu verilerek, bazı kimyasallar kullanılarak ya da ozmoz vb. gibi) gerçekleştirilmiş ancak oluşan embriyoların⁴⁴⁰ transferi sonrasında yetersiz ve hastalıklı plasenta⁴⁴¹ oluşumu ve yuvalanmanın kötü gelişimi nedeniyle gebeliğin devamı sağlanamamıştır.

⁴³⁷ Nuh 71/17.

⁴³⁸ Rıdvan Sadık, *Kur'an İslam'ına Göre Kadın*, Gece Yayınları, s. 321.

⁴³⁹ Önder Çelik ve Süleyman Aydın, "Mitokondrial Havva Y Kromozomal Âdem", *Oocyte Biology, Oocyte Pick-Up, Embryo Transfer: The Oocyte Biology From Oocyte Pickup to Embryo Transfer*, Güneş Tıp Kitabevi, 2016, s. 169-178.

⁴⁴⁰ Embriyo: Sperm ve yumurtanın döllelenmesinden sonra rahim içinde meydana gelen insanın ilk hâli.

⁴⁴¹ Plasenta: Bebeğin anneden beslendiği kordon.

Bu konu ile ilgili detaylar ele alınmış fakat sonuç olarak Hz. Meryem'in bir erkeğe ihtiyaç duymadan hamile kalmasının aşağıdaki nedenlerden dolayı kesin bilimsel veriler sunularak (şu an için) açıklanamayacağı belirtilmiştir:

- Hz. Meryem'in sperm olmaksızın sağlıklı bir gen kopyalaması gerçekleşmeyeceği için embriyonun doğum zamanına ulaşması, doğum zamanına ulaşmış ise uzun süre yaşaması mümkün değildir.

- Sadece dişi gen setinin varlığı sağlıklı plasenta oluşumunu ve yuva gelişimini engeller. Hz. İsa sağlıklı olarak dünyaya geldiğine ve uzun bir süre yaşadığına göre hem kalıtsal bariyeri aştığını hem de sağlıklı plasenta oluşumuna sahip olduğunu ve dolayısıyla her iki cinsten de sağlıklı genleri aldığını söyleyebiliriz. Ancak babaya ait genleri ve Y kromozomunun⁴⁴² nereden geldiğini şu anki bilgilerimizle açıklayamayız.

- Hz. İsa erkek olduğuna göre parthenogenezis⁴⁴³ ile Hz. İsa'daki olası Y kromozomunun varlığını açıklamak mümkün değildir. Çünkü parthenogenetik üreme insanda gerçekleştirilememiştir.

- Hz. Meryem'e mozaik, chimera⁴⁴⁴ veya hermafrodit⁴⁴⁵ diyebilmek için elimizde test edebileceğimiz herhangi bir biyolojik materyal yoktur.

- Hz. İsa ile ilgili de elimizde test edebileceğimiz biyolojik bir doku örneği bulunmamaktadır (Torino'daki Hz. İsa'ya ait olduğu söylenen kutsal kefen üzerinde yapılan bilimsel çalışmalar net ve kesin bir sonuç vermemiştir).⁴⁴⁶

Sonuç olarak, bu güne kadar insanlarda sperm olmaksızın üreme olduğuna dair bir bilgi bulunmamaktadır. Hz. Meryem'in, iki farklı zigotun birleşmesinden meydana gelmiş olan bir hermafrodit chimerizm olgusu olabileceği ya da chimerik olan oositlerinde (yumurtalıklarında) parthenogenezis yolu ile gebe kalmış olabileceği bilimsel olarak hipotez olarak ileri sürülebilirse de bu hipotezler ile ilgili elimizde ne bir vaka, ne tatmin edici bilimsel delil ne de Hz. Meryem'den günümüze ulaşabilen bir ispat bulunmamaktadır.

⁴⁴² Normal şartlarda erkek bebek, anneden X kromozomunu, babadan Y kromozomunu almaktadır.

⁴⁴³ Parthenogenezis: Cinsi münasebet olmadan vaki olan doğum.

⁴⁴⁴ Bir canlıda birden fazla genetik yapıda hücre gruplarının bulunması durumunda bu canlılar "mozaik" ya da "chimera" olarak adlandırılmaktadır.

⁴⁴⁵ Hermafrodit: Hem erkek hem dişi üreme organı bulduran canlılara verilen isim.

⁴⁴⁶ Önder Çelik ve Süleyman Aydın, "Mitokondrial Havva Y Kromozomal Âdem", s. 169-178.

Rıdvan Sadık, Hz. Meryem'in çift cinsiyetli olması hasebiyle kendi kendine üreyebildiği iddiasını “*Bunun üzerine Rabbi Meryem’i güzel bir kabul ile kabul etti. Ve onu güzel bir bitki gibi yetiştirdi.*”⁴⁴⁷ âyeti ile delillendirmektedir. İnsanın yaratılış aşamalarından birisi olarak bitkilik evresinin bulunduğunu öne süren Sadık, bitkilerdeki eşeysiz üremenin benzerinin Hz. Meryem’de görüldüğünü anlatmaya çalışmaktadır. Ancak eşeysiz üreme tek bir organizmadan yalnızca bu organizmanın genlerini alarak yeni bir canlı üremesidir. Buna göre eğer bir bitki gibi üreyecekse Hz. Meryem’de de kendi organizmasının ve gen yapısının aynısı yeni bir canlı oluşması gerekecektir. Ancak organizma ve gen yapıları şöyle dursun; Hz. Meryem ile Hz. İsa’nın cinsiyetleri bile aynı değildir.

Yazar, Hz. Meryem’in çift cinsiyetli olduğu iddiasını “*Ey Meryem! Rabbinde gönülden kul ol, ona boyun eğ ve rüku edenlerle beraber rüku et!*”⁴⁴⁸ âyetindeki “الراكعين” ibaresi ile müzekker kullanım olması sebebiyle delillendirmektedir. Yani burada “راكعات” yerine “الراكعين” kelimesinin kullanılmasını Hz. Meryem’in erkeklik yönünün bulunmasına bağlamaktadır. Yine Tahrim Suresi 12. âyette “وَكَانَتْ مِنَ الْقَانِنِينَ” ibaresi ile Hz. Meryem’in müzekker topluluğa dahil edilmiş olmasını da bu bağlamda delilleri arasına ilave etmektedir.⁴⁴⁹

Hz. Meryem’e dair bu iddiasında yine Tahrim Suresi 12. âyetteki Hz. Meryem’e rücu eden müzekker (eril) sıgadaki “و” zamirini en çarpıcı delili olarak zikretmektedir.

Yapılan açıklamalarda yazarın sarf-nahiv kuralları sınırı içerisinde bir yorumlamaya gittiği anlaşılmaktadır. Fakat belagat açısından bakıldığında yazarın delil olarak öne sürdüğü âyetlerin farklı bir anlam içerdiği gözlenmektedir.

İlk olarak Al-i İmran Suresi 37. âyette Allah’ın Hz. Meryem’i bir bitki gibi yetiştirmesi anlamı teşbih sanatını içerisinde barındırmaktadır. Bu teşbihte vech-i şebih/benzetme yönü zikredilmeksizin benzetme yapılmaktadır ki buna teşbih-i mücmel

⁴⁴⁷ Al-i İmran 3/37.

⁴⁴⁸ Al-i İmran 3/43.

⁴⁴⁹ Sadık, *Kur’an İslam’ına Göre Kadın*, s. 322.

denir. Örneğin; يخشون الناس كخشية الله *âyetinde* de benzetme yönü belirtilmeden bir teşbih yapılmıştır.⁴⁵⁰

Daha belirgin bir örnekle açıklayacak olursak mesela “inci gibi diş” ve “inci gibi gözyaşı” benzetmelerine baktığımızda her iki teşbihte müşebbeh bih “inci”dir. Ancak birincisinde diş, parlaklığı ve beyazlığı sebebi ile inciye benzetilirken; ikincisinde gözyaşı, yuvarlaklığı sebebi ile inciye benzetilmektedir. Yani vech-i şebehleri (benzetme yönleri) farklıdır. Aynı şekilde “güneş gibi gülümseme” ve “güneş gibi hakikat” benzetmelerine baktığımızda her iki teşbihte müşebbeh bih “güneş” iken; birincisinde gülümsemenin sıcaklığı güneşin sıcaklığına benzetilmiş, ikincisinde hakikatin parlaklığı ve apaçık olması güneşin parlaklığı ve apaçık olmasına benzetilmiştir. Yani aslında bir teşbih doğru bir şekilde anlaşılacak isteniyorsa, önce vech-i şebehin doğru tespit edilmesi gerekmektedir.

Örneğin Mütenebbî'nin:

این از عمت ایها الهمام \ نحن نبت الربا و أنت الغمام

beyitinde yolculuğa çıkmakta olan Seyfü'd-Devle'ye seslenerek “Ey cömert halife! Nereye gitmeye karar verdin/ Bizler yüksek vadinin bitkileri, sen ise bulutsun.” demiştir. Bu ifadeleriyle şair bitkinin buluta ihtiyacını kastederek “Bizden nasıl ayrılırsın? Biz sensiz yaşayamayız. Çünkü sen ölü toprağa hayat veren bulut gibisin.” demek istemiştir.⁴⁵¹ Burada şairin yaptığı bitki benzetmesi gibi belagat açısından Kur'an'da da bu şekilde bir teşbih sanatı yapılmıştır denilebilir. Öyle ki Kur'an'da Allah Teâlâ Hz. Meryem'in dışında tüm insanlar içinde “Allah sizi yerden bitki gibi bitirmiştir.”⁴⁵² buyurmaktadır. Dolayısıyla burada Hz. Meryem'in bitkiye benzetilmesinde vech-i şebeh bitki gibi üremesi olmasa gerektir. Çünkü diğer insanlar da bitkiye benzetilmesine rağmen babasız çocuk dünyaya getirmek Hz. Meryem'e münhasır olan bir durumdur. Bu yüzden burada insanların bitkiye benzetilme yönünü “bitki gibi kâinata yayılmış olmak” şeklinde anlaşılırken; Hz. Meryem'in bitkiye benzetilme yönü ise bitkilerin su, ışık, toprak vs. gibi

⁴⁵⁰ Yaşar Fatih Akbaş, *Arapça Belagat: Meani-Beyan-Bedi'*, İstanbul: Cantaş Yayınları, 2017, 4. Baskı, s. 125.

⁴⁵¹ Akbaş, *Arapça Belagat*, s. 125.

⁴⁵² Nuh 71/17.

ihtiyaçlarının gözetilmesine mukabil Hz. Meryem'in de Allah'ın gözetiminde yetiştiği şeklinde anlamak daha muhtemel bir anlam olarak görünmektedir.

Hz. Meryem'in cemi müzekker sâlim sigalarına dâhil edilmesi konusu ise yine belagatte tağlib sanatı ile izah edilmektedir. Bu sanata göre aralarında anlam yakınlığı olup bazı sıfatlarda benzerlik gösteren şeylerden birisinin lafzını kullanmak suretiyle birtakım tercih sebeplerine göre diğerine tercih etmektir. Müzekker siganın müennese tercihi de bu sebepler arasındadır.⁴⁵³ Tahrim suresi 12. âyette Hz. Meryem hakkındaki “وَكَاثَتْ مِنَ الْقَانِتِينَ” ve Al-i İmran suresi 43. âyette “وَأَرْكَبِي مَعَ الرَّاجِعِينَ” ibareleri ile tağlib sanatı yapılmıştır. Nitekim Kur'an'daki “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” şeklindeki hitaplarda kadın-erkek bütün Müslümanlar kastedilmektedir. Ayrıca hadis ilminde râvileri inceleyen bir ilim dalı olarak İlmü'r-Ricâl kavramına baktığımızda, rivayetlerin sened zincirinde hanım sahabilerin de bulunduğu göz önünde tutulduğunda burada da tağlib sanatını görmekteyiz.

Yazarın kullandığı delillerden Hz. Meryem için “هو” zamiri kullanılması meselesine gelince; bu âyete Razi tefsirinde şöyle mana verilmektedir: “Ona, yani elbisesinin deliğinden (yakasından) ruhumuzdan üfledik.” Burada zamirin Arapçada müzekker olan جيب yani elbisenin yakasına atıf yapmak için kullanıldığı belirtilmektedir. Bunun yanında bu âyete “sayesinde bedenlerin hayat bulduğu şeyi (yani ruhu), onda yarattık” manası da verilmiştir. âyetteki, “فيه” (ona) zamiri, "İsa'da" manasındadır. Bunu (ona) şeklinde okuyanlara göre de mânâ, "İsa'nın nefsinde..." şeklinde olur. Çünkü "nefs" kelimesi, müennestir. "Üfleme" ile yapılan teşbih de şöyle izah edilir: “Ruh, o kimsede yaratıldığında, tıpkı bir rüzgârın bir nefesin bir şeyi doldurup şişirmesi gibi, bedeninin tamamına yayılır.” Bu teşbihin; tıpkı bir rüzgâr gibi, ruhun hızlı bir biçimde bedene girmesi yüzünden yapıldığı da söylenmiştir.⁴⁵⁴

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de aynı şeyin hem müennes hem de müzekker olarak ele alındığı başka âyetler de vakidir. Örneğin Hz. İsa'nın kuş biçimindeki çamura üfleyerek canlılık kazandırması ile ilgili Maide suresi 110. âyette فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي

⁴⁵³ Akbaş, *Arapça Belagat*, s. 94.

⁴⁵⁴ Razi, *et-Tefsiru'l-Kebir*, 21/566-567.

buyrulurken Al-i İmran suresi 49. âyette فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ buyrulmaktadır. Bu hususta da Arapçada zamirlerin atf kuralları iyi bilinmelidir.

2.5.2. KADINLARA MAHSUS HALLERDEN BERİ OLMASI

Bazı hadislerde Hz. Meryem'in kemale erdirildiğine dair rivayetler yer almaktadır. Hz. Peygamber'in kadınların akıl ve din yönünden noksan olduklarını açıkladığı hadisine baktığımızda, noksanlığın zıttı olan kemal vasfını bu hallerden beri olmak şeklinde açıklamak mümkündür.

Bu noktada özel hallerde mabede girmenin yasak olması göz önünde tutulduğunda, Hz. Meryem'in devamlı mabette kalmış olması onun bu hali yaşamadığına bir delil olmaktadır. Bu gibi bir durumu Hz. Peygamberin kızı Fatıma'nın da yaşadığı, hatta bu sebeple Hz. Meryem'e olduğu gibi Hz. Fatıma'ya da "Betül" lakabı verildiği, rivayetler arasındadır.⁴⁵⁵

Bu şekilde biyolojik döngü (periyodik rahatsızlık) olmaksızın Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in dünyaya gelmesini keramet olarak değerlendirmiş olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Hz. Meryem'in de hem biyolojik döngü hem de baba faktörü olmaksızın bir çocuk dünyaya getirmiş olması durumu da olağanüstü bir durum olmaktadır ki; onun bir peygamber olduğunu kabul edenlere göre bu durum bir mucize, peygamber olduğunu kabul etmeyip onun bir velî olduğunu varsayanlara göre de bu durum bir keramet olmaktadır. Dolayısıyla kadınlara mahsus birtakım halleri yaşamayan kadınlar zaten mevcut olmakla birlikte bu şekilde bir döngü olmaksızın çocuk sahibi olmak tıbbî imkânlar dâhilinde olmayıp olağanüstü bir biçimde meydana gelmiş olmaktadır.

⁴⁵⁵ Şeyhu'l-İslam Muhammed Bakır Meclisi, *Biharu'l-Envar*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Tahran, 2. Baskı, h. k. 1398, c. XXXXIII, s. 15: Hz. Ali'den nakledildiğine göre "Resûlullah'tan (s.av.) şu soruldu: Sizden Fatıma'nın ve Meryem'in betül olduğunu duymuştuk, betül'ün mânası nedir? Resûlullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Betül, asla kırmızılık, yani hayız görmeyen kadındır; çünkü hayız görmek, peygamber kızları için beğenilmeyen bir şeydir."

SONUÇ

Kadının peygamberliği meselesinde iki farklı yaklaşım ve bu iki yaklaşımın görüşlerini ispat etmek için öne sürdükleri delillere çalışmamızda yer verdik. Sonuç olarak aslında her iki tarafın da muhkem delilleri bulunmadığını, görüşlerini sebr-u taksim yöntemi ile ispat etmeye çalıştıklarını ifade edebiliriz. Yani her iki görüşteki İslam âlimleri, karşıt görüşün delillerini çürüterek kendi görüşünün doğruluğunu kanıtlama çabasında olmuşlardır. Mesela kadının peygamberliğini kabul etmeyen İslam âlimleri, karşıt görüşün ortaya koyduğu vahiy almış olan kadınları delil göstermesini, aslında orada vahiy alma ile arıya, yeryüzüne, gökyüzüne... vs. yapılan ilham türünün kastedildiğini, dolayısıyla bu ilham türü vahyin kendisine geldiği kadınları peygamber yapmayacağını ifade etmektedirler. Kadının peygamberliğini kabul eden âlimler ise kendilerine vahyolunan kadınların bu vahyin kesinliğine dair olan inançlarını âyetlerden örneklerle açıklamış ve bunun ilham türü vahiy olmadığını, zira içerisinde nebevî vahyin kesinliğini barındırdığını söylemişlerdir. Yine kadının peygamberliğini kabul eden İslam âlimleri, karşıt görüşün öne sürdüğü ancak kendilerine vahyolunan erkeklerden peygamber geldiği yönündeki âyetlerin resûller ile mukayyet olduğunu, zaten kadınların resûl değil nebi olabileceklerini savunduklarını belirtmektedirler.

Bu noktada kadının peygamberliği konusuna nebi ve resûl ayrımı meselesi dâhil olmaktadır. İslam âlimlerinin nebi ve resûl tanımlarına baktığımızda genellikle spesifik tarifler ile karşılaşmaktayız. Bu tanımlar nebi ve resûl ayrımı yapıp yapılamayacağı noktasında önce iki gruba ayrılmış, daha sonra da kendi içlerinde vahyin geliş biçimi, vasıtası, içeriği gibi hususlarda da muhtelif tarifler ortaya çıkmıştır. Biz bütün bu tanımlar ve Kur'an-ı Kerim'in nebi ve resûl lafızlarını kullanımını ışığında nebi ve resûl ayrımı yapmanın doğru olacağı ve bu ayrımın da vahyin içeriğine göre kendisine şer'î hüküm vahyolunan şahsın resûl; kendisine ilahi hikmet vahyolunan şahsın ise nebi olacağı kanaatine varmaktayız.

Ancak burada Kur'an'ın kıssalarının anlatıldığı peygamberler ile birlikte kıssalarının anlatılmadığı peygamberlerin mevcudiyeti hususundaki beyanı, nebi ya da resûl olarak belirtilmediği halde peygamber olan kimselerin bulunduğunu dikkate almamız gerektiğini hatırlatmaktadır. Bu noktada bu âyetin Kur'an veya hadislerde zikredilmeyen peygamberler ile birlikte Kur'an veya hadislerde zikredilen ancak

peygamber olduğu zikredilmeyen şahısları da ihtiva edip etmediği sorusu gündeme gelmektedir. Örneğin Hz. Âdem Kur'an'da veya hadislerde peygamber olarak nitelendirilmediği halde onun peygamberliği hususunda kible ehlinin ittifak ettiği beyanı bulunmaktadır.⁴⁵⁶ Kur'an'da insanlığa gönderilen ilk şeriatın Hz. Nuh'a verildiği belirtilmektedir.⁴⁵⁷ Şer'î hüküm içeren vahiy almak da kişiyi resûl kıldığından Kur'an'da ilk resûl olarak Hz. Nuh zikredilmektedir. Ayrıca Peygamber Efendimiz'den (s.a.v) rivayet edilmektedir ki "Kıyamet gününde insanlar şefaathetmesi için Hz. Âdem'e geldiklerinde o, cennetten kovulmasına sebep olan hatasını zikrederek şefaathet edemeyeceğini söyler. Ve insanlara şöyle tavsiye eder: 'Ancak siz, Allah'ın insanlara gönderdiği ilk nebi olan Nuh'a gidin.' Bunun üzerine Nuh'a giderler ve 'Sen insanlara gönderilen ilk resûlsün' derler."⁴⁵⁸ Bu hadisten de anlaşılacağı üzere Hz. Âdem'in sanki ilk nebi de olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak hadisin siyakına baktığımızda Hz. Nuh'un hem nebi hem resûl olarak gönderilen ilk peygamber olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hz. Âdem'in nübüvvetinin delili olarak onun ıstıfa edilmesi de zikredilmektedir.⁴⁵⁹ Dolayısıyla bir kimsenin peygamber olup olmadığına bütüncül olarak bakıp karar vermekte fayda vardır. Biz de bu çalışmamızın ilk kısmında, Kur'an'da adı geçen ve nübüvveti veya risaleti Allah tarafından belirtildiği için peygamberliğinde herhangi bir şüphe bulunmayan yirmi üç peygamberin⁴⁶⁰ Kur'an'da şu veya bu şekilde belirtilen özelliklerinden hareketle bir peygamberlik tespit yöntemi geliştirmeye çalıştık. Daha sonraki kısımlarda da tezimizin esas konusu olan kadının peygamberliğine ilişkin eleştirileri ve yorumları değerlendirip Hz. Meryem'in peygamber olup olamayacağını bu tespit yöntemi ile inceledik.

Bu tespit yöntemimizde ilk olarak Kur'an'da kullanılan bazı ortak lafızları ve vasıfları ele aldık. Bu lafızların Hz. Meryem ile ortaklığını dikkate aldığımızda Hz. Meryem'in Allah katında değerli bir konumu bulunduğunu anlamak zor değildir. Ancak bu konunun ne olduğu hususunda İslam âlimleri ihtilaf etmektedirler. Kadının

⁴⁵⁶ Pezdevi, *Usulü'd-Din*, s. 94-95.

⁴⁵⁷ eş-Şura, 42/13

⁴⁵⁸ Buhari, "Rikak", 51.

⁴⁵⁹ Pezdevi, *Usulü'd-Din*, ay.

⁴⁶⁰ Bu peygamberler; İdris, Nuh, İbrahim, İsmail, İshak, Yakub, Eyyub, Yunus, Süleyman, Musa, Harun, Davud, Yahya, İsa, Muhammed, Yusuf, Zekeriyya, İlyas, Elyesa, Lut, Hud, Salih, Şuayb (aleyhimüsselam). Bunlardan Hz. Davud ve Hz. Eyyub için doğrudan nebi veya resul nitelemesi yapılmamaktadır. Nebi ya da resul olduğu açıkça belirtilmeyen diğer şahıslar ise; Âdem, Zülkifl, Üzeyir, Lokman, Zülkarneyn ve Meryem.

peygamberliğini kabul etmeyen görüşe göre onun bu üstün konumu nübüvvet değil velayettir. Bu kaniya varmalarının sebebinin Hz. Meryem değil, kadınlık ve daha ziyade kadının İslam'daki konumu olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada aslında İslam'da kadının yeri ile peygamberlik vazifesinin çelişmeyeceğini, hele hele yanında bir erkek peygamber (Hz. Zekeriyya) destekçisi bulunan bir kadın peygamberin (Hz. Meryem'in) erkeklere yönelik hükümleri ve genellikle erkeklerin tabiat itibarıyla meyilli olduğu vazifeleri tatbik ettirmesi zor olmasa gerektir. Kaldı ki kadına dair bu hükümler İslam şeriatına göre düşünülmektedir. Bu tutumun İslam şeriatı bağlamında düşündüğümüz kadına yönelik hükümlerin önceki şeriatlerde de aynı olduğu önyargısı ile sergilendiğini söyleyebiliriz. Yani önceki şeriatlerde kadının konumu İslam'dan farklı olabilir ve bu nedenle kadınlık peygamberlik için hiçbir açıdan problem arz etmeyebilir. Nitekim Tevrat ve İncil'de bulunan kadın peygamber örnekleri bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Ayrıca çalışmamızda genel bir kadın tabiatının dışına çıkan kadın örnekleri ile tarihteki istisna tabiatların ve kabiliyetlerin imkânını da görmüş olmaktadır. Peygamberliğin vehbî olduğu göz önünde tutulduğunda da Allah Teâlâ'nın Hz. Meryem'e peygamberliği ifa edecek nitelik ve kabiliyet vermesi imkânsız değildir. Hz. Meryem'in peygamberliğinin mümkün olması demek kadının peygamberliğinin mümkün olması demek olacağından kadının peygamberliğinin de imkânsız olmadığını ifade edebiliriz.

Bunun yanında vahiy almak, tebliğde bulunmak, mucize göstermek gibi peygamberlere ait özelliklerin Hz. Meryem'de bulunup bulunmadığına baktığımızda Hz. Meryem'in vahiy aldığı ve kendisinde olağanüstü bazı olaylar cereyan ettiği nass ile sabittir. Fakat bu olağanüstü olaylar adlandırılırken onun nebî mi yoksa velî mi olduğuna göre değişiklik arz etmektedir. Ancak kendisinin Cebrail vasıtasıyla vahiy aldığı ve Cebrail'in hangi durumlarda, kimlere vahiy getirdiği göz önünde tutulduğunda Hz. Meryem'in peygamber olduğu görüşü kuvvetle muhtemel olmaktadır. Tebliğde bulunmuş olduğuna dair Hz. Zekeriyya ile aralarında geçen bir diyalogdan⁴⁶¹ daha sağlam ve açık bir ibare bulunmaması, bu durumu değiştirmemektedir. Zira naslarda bütün peygamberlerin açık bir tebliğ mücadelesi zikredilmemektedir.

⁴⁶¹ Hz. Zekeriyya, kendisinin çok yaşlı ve karısının da kısır olmasından ötürü bir çocuğunun olamayacağını düşünmekteydi. Bir gün Hz. Meryem'in yanına geldiğinde mevsimi olmayan meyveler gördü ve bunun sebebini sordu. Hz. Meryem de ona "Allah dilediğini hesapsız rızıklandırır." cevabını verdi. Bunun üzerine Hz. Zekeriyya Allah Teâlâ'nın sebeplerin üzerinde kudretinin bulunduğunu anlamış ve Allah'a kendisini yalnız bırakmaması ve kendisine bir çocuk (vâris) vermesi için dua etmiştir. Al-i İmran 3/37-38.

Sonuç olarak belirtmek gerekir ki incecik iplerin birleştğinde kopmaz bir halat oluşturması nev'inden Hz. Meryem'in de peygamberler ile ortak pek çok vasfının bulunması onun bir peygamber olduğunun kuvvetle muhtemel olduğunu göstermektedir. Peki, Allah Teâlâ kendisinden bu kadar zikretmekte olup niçin peygamber olduğunu zikretmemiştir? Bu soruya Zemahşerî'nin bir sözü ile cevap verebiliriz: “Lafın tamamı insanın ahmağına söylenir.”

Şunu da ifade etmeliyiz ki; peygamber olan bir şahsın peygamberliğini kabul etmemek, peygamber olmayan bir şahsa peygamberlik nispet etmekten daha az tehlikeli değildir. Dolayısıyla peygamberler ile ortak pek çok vasfı bulunan bir şahsın peygamber olmadığını söylemek, bu riski göze almak demek olacaktır.



KAYNAKÇA

ABDUH Muhammed, *Risaletü't-Tevhid*, tah. Hüseyin Yûsuf el-Gazzal, Beyrut: 1986.

ABDÜLGANÎ Abdülmaksud, *Mevkifü'l-Felasife ve'l-Mütekellimin min Münkiri'n-Nübüvve*, Kahire: Mektebetü'z-Zehra, 1993.

AKBAŞ Yaşar Fatih, *Arapça Belagat: Meani-Beyan-Bedi'*, İstanbul: Cantaş Yayınları, 4. Baskı, 2017.

ALUSÎ Ebu'l-Fadl Şihabü'd-Din es-Seyyid Mahmud, *Ruhu'l-Meani fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [t.y.].

AMİDÎ Ebü'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim, *Ebkaru'l-Efkar fi Usuli'd-Din*, tah. Ahmed Ferid el-Mezidi, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: h. 1424.

AMİDÎ *el-Mubin fi Şerhi Elfazi'l-hukema ve'l-mütekellimin*, tah. Hasan Mahmud Şafii, Kahire: 1983.

AMİDÎ *Gayetu'l-Meram fi İlmi'l-Kelam*, tah. Hasan Mahmud Abdullatif, Kahire: Vizaretü'l-Evkaf, 1971.

ATAY Hüseyin, *İslam'da İnanç Esasları*, Ankara: 1992.

AYNÎ Ebü Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b.Musa el-Hanefi, *Umdetü'l-kari şerhi Sahihi'l-Buhari*, Kahire: Şerike Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1972.

BAĞDADÎ Ebû Mansur Abdülkahir b. Tahir b. Muhammed Temimi Abdülkahir, *Usulü'd-Din*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

BAKILLANÎ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basri, *et-Temhid fi'r-red ale'l-mülhideti'l-muattula*, tah. Mahmûd Muhammed Hodayri, Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabi, 1947.

BAKILLANÎ *el-Beyan ani'l-Firak beyne'l-Mucizat ve'l-Keramat*, Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, tah. Richard J. Mc Carty, 1958.

BAKILLANÎ *el-İnsaf fima Yecibe İtikadüh vela Yecüzü'l-Cehlü bih*, tah. Zahit Kevseri, Kahire: 1963.

BAKILLANÎ *İcazü'l-Kur'an*, tah. İmadüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafıyye, 1991.

BAKILLANİ *Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar*, çev. Adil Bebek, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

BALJON J.M.S., *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün, Ankara: Fecr Yayınevi, 2000.

BARLAK Muzaffer, *Kelamda Nübüvvet Tartışmaları: Bakillani ve Kadı Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mutezile Kritiği*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

BEYAZİZADE Ahmed Efendi, *İşaratü'l-meram min İbarati'l-imam*, tah. Yusuf Abdürrezzâk, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1949.

BEYHAKİ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü'l-Kübra*, Haydarabat: Dairati'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1937.

BEYZAVİ Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed, *Envarü't-tenzil ve Esrarü't-te'vil*, İstanbul: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1886.

BUHARİ Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih-u'l-Buhari*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, [t.y.].

BULUT Halil İbrahim, *Nübüvvetin İspatında Mucize*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

CAHİZ Ebu Osman Amr b. Bahr, *Hücecü'n-Nübüvve*, tah. Abdüsselâm M. Harun, Mısır, 1979.

CATTAL Mustafa, *Nusus ve Mesaili Nahviyyetin ve Sarfiyye*, Menşuratu Camiati Haleb: Müdiriyyetü'l-Kütüb ve'l-Matbuatu'l-Camiyye, [t.y.].

COŞKUN İbrahim, *İslam'da Peygamber İnancı Sempozyumu*, Diyarbakır: Ensar Yayınları, 2006.

CÜRCANİ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî, *et-Tarifât*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

CÜRCANİ *Şerhu'l-Mevakıf*, tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: 1997.

CÜVEYİNİ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf, *Kitabü'l-İrşad ila Kavatu'l-Edille fi Usulü'l-İtikad*, tah. Muhammed Yûsuf Mûsa, Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950.

CÜVEYİNİ *Lümaü'l-edille fi Kavâ'idî Akaidi Ehli's-sünne ve'l-cemaa*, tah. Abdülazîz İzzeddin Seyrevan, Beyrut: Dâru Lübnan, 1987.

ÇELİK Önder ve AYDIN Süleyman, “Mitokondrial Havva Y Kromozomal Âdem”, *Oocyte Biology, Oocyte Pick-Up, Embryo Transfer: The Oocyte Biology From Oocyte Pickup to Embryo Transfer*, Güneş Tıp Kitabevi, 2016, s. 169-178.

DEYLEMÎ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah Ferra, *Meani'l-Kur'an*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali, Ankara, 2010.

Ebu FERHA Cemâl Hüseyini, *Mizanü'n-nübüvve: el-Mucize*, Kahire: Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, 1998.

Ebu ZEKERİYYA Yahya b. Şeref en-Nevevi Muhyiddin, *Ravdatü't-Talibin*, tah. Adil Abdülmevcud, Dar-u Alemi'l-Mektebat, [t.y.].

ENİS İbrahim vd., *el-Mucemü'l-vasit*, İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, [t.y.].

ERTÜRK Mustafa, “Kadının Erkeklere Namaz Kıldırabileceğine Dair Bir Rivayet ve Referans Değeri”, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2005, sayı: 1, s. 91-106.

FATİŞ Emrullah, “Dinin Tamamlanması Bağlamında Vahyin Sınırı Problemi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2017, c. XV, sayı: 1, s. 167-190.

GARAUDY Roger, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, Türk Eğitim Vakfı Yayınları, 2016.

GAZZALÎ Ebû Hamid Hucetülislam Muhammed b. Muhammed, *İhya-u Ulumi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1974.

GÜRKAN Salime Leyla, “Kur'an'a Göre Seçilmişlik Kavramı ve İsrailoğulları'nın Seçilmişliği Meselesi”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 2005, sayı: 13, s. 27-29.

HAFACÎ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Haşiyetü's-Şihab ala Tefsiri'l-Beydavi (İnayetü'l-Kadi ve Kifayetü'r-radi)*, Beyrut: Daru Sadır, [t.y.].

HAKKI Manastırlı İsmail, *Külliyat: Hak ve Hakikat*, İstanbul: Sırat-ı Müstakim Matbaası, h. 1329.

HAMİD Mirza el-Fergani en-Nemenkani el-Hanefî, *el-Mesailü't-tis'a*, Medine: Mektebetü'l-İman, 2010.

HOŞAB Fahri, “Nebevi Beyan ve Kur'an Dışı Vahiy”, *Hadis Özel Sayısı*, 2017, sayı: 4, s. 79-94.

İCÎ Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar, *Kitâbü'l-Mevakif*, tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dârü'l-Cil, [t.y.].

İCÎ, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr, *el-Mevakif fi ilmi'l-kelam*, Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbi, [t.y.].

ISFEHANÎ Rağıb, *Mucem-u Müfredati'l-elfazi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1990.

İBN ARABÎ Ebu Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Ali, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi Ma'rifeti'l-Esrâri'l-Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.

İBN EBÎ'L-İZ Ali b. Ali Muhammed, *Şerhu Akaidi't-Tahaviyye*, tah. Abdullah b. Abdul Muhsin et-Turkî- Şuayb Arnold, Beyrut: 1987.

İBN FUREK Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî İbn Furek, *Mücerred Makalati's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, tah. Daniel Gimaret, Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

İBN HACER Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed Askalânî, *Fethu'l-Bari bi Şerhi Sahihi'l-Buhari*, tas. Abdülaziz b. Abdullah b. Bâz, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.

İBN HACER Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *el-İsabe fi Temyizi's-sahabe*, Mısır, 1939.

İBN HACER *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, çev. Mehmet ali Kara, İstanbul: Tevhid Yayınları, 1998.

İBN HALDUN Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, tah. Derviş Cüveydi, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1996.

İBN HAZM Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said ez-Zahiri, *Kitabü'd-Dürre fi ma Yecibü İtikadühü*, tah. Ahmed b. Nasır b. Muhammed ve Said b. Muhammed b. Mûsa, Kahire: Matbaatü'l-Medeni, 1988.

İBN HAZM *el-Usül ve'l-Füru'*, tah. Muhammed Atıf el-İraki ve arkadaşları, Mısır: Matbaatu Hasan, 1978.

İBN KEMAL Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Mecmûu Resâili'l-allâme İbn Kemalpaşa*, tah. Ahmed Cevdet, İstanbul: h. 1316.

İBN KESİR Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer, *Tefsîrü'l-Şur'âni'l-Azîm*, Beyrut, 1983.

İBN RÜŞD Ebu'l-Velid Muhammed ibn Ahmed ibn Muhammed, *el-Keşf an Menahici'l-Edille fi Akaidi'l-Mille*, Beyrut: Dârü'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1982.

İBN SA'D Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' Zühri, *Kitâbü't-tabakati'l-kebir*, tah. Ali Muhammed Ömer, Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.

İBN TEYMİYYE *Der'ü Tearuzi'l-Akl ve'n-Nakl*, tah. Abdullatif Abdurrahman, Beyrut, 1997.

İBN TEYMİYYE Ebu'l-Abbas Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Kitabü'n-Nübüvvat*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

İBN TEYMİYYE *el-Cevab es-Sahih limen Beddele Dine'l-Mesih*, Kahire: Matbaatü'n-Nil, 1905.

İBN TEYMİYYE *Mecmuu Fetava*, Riyad, 1961.

İBN HANBEL Ebu Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmed, *el-Müsned*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü'l-Maârif, 1955.

İBN HAZM Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahiri, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, Kahire: Matbaatü'l-Edebiyye, 1899.

İBN KUTEYBE Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim Dîneverî, *el-İmame ve's-Siyase*, tah. Muhammed Taha Zeyni, Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 1967.

İBN MACE Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini, *Sünenu İbn Mace*, Delhi: el-Matbaü'n-Nizami, 1905.

İBN MANZUR Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Daru Sadır, [t.y.].

İSFERAYİNİ Ebu'l-Muzaffer Tahir b. Muhammed, *et-Tebzir fi'd-Din ve Temyiz-i Fırkatı'n-Naciye ani'l-Fıraki'l-Halikin*, tah. Kemal Yûsuf Hut, Beyrut: 1983.

KADI ABDÜLCEBBAR Ebu'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, tah. Abdülkerim Osman, Kahire: Matbaatü'l-İstiklal, 1965.

KADI ABDÜLCEBBAR *el-Muğni fi Ebvabi't-Tevhid ve'l-Adl*, tah. Hudr Muhammed Nebha, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.

KANDEHLEVİ Yusuf, *Hayatü's-Sahabe*, çev. Ali Arslan, Merve Yayınları, [t.y.].

KILAVUZ Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

KOLOĞLU Orhan Şener, *Mutezile'nin Felsefe Eleştirisi*, Bursa: Emin Yayınları, [t.y.].

KUBAT Mehmet, “İslâmî Öğretide Keramet”, *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, c. X, s. 42-70.

KURT Ali Osman, “Tâlût”, (*DİA*), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. XXXIX, s. 552-553.

KURTUBÎ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, tah. Ahmed Abdülalim Berduni, Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Arabi li't-Tabaati ve'n-Neşr, 1967.

LEKANÎ Ebû Muhammed Abdüsselâm b. İbrâhîm b. İbrâhîm, *Şerhu Cevhereti't-Tevhid (Tuhfetü'l-Mürid)*, Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

MAHMUTOĞLU Yakup, “Namazlarda Kadının İmameti”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2008, sayı: 11, s. 283-302.

MATURİDÎ Ebu Mansur Muhammed, *Te'vilatu'l-Kur'an*, tah. Ahmed Vanlıoğlu, İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.

MATURİDÎ *Kitabü't-Tevhid Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam Yayınları, 2000.

MAVERDÎ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib, *Alamü'n-Nübüvve*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987.

MECLİSÎ Şeyhu'l-İslam Muhammed Bakır Meclisi, *Biharu'l-Envar*, el-Mektebetü'l-İslamiyye, Tahran, 2. Baskı, h. K. 1398.

MERNISSI Fatıma, “*The Forgotten Queens of Islam*”, İngilizceye çev. Mary Jo Lakeland, University of Minnesota Press Minneapolis, U.S.A, 1993.

MEVDUDÎ Ebu'l-Âla, *Tedvin-u Düsturi'l-İslami*, Dımaşk, Darü'l-Fikr, [t.y.].

MEVLANA, *Mesnevi*, Çev. Velid İzbudak, İstanbul, 1974.

MİRAS Kamil, *Zebidî Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, Ankara: 1971.

MÜSLİM b. Haccac el-Kuşeyrî, *Sahih*, Muhammed Fuad Abdülbaki, Ofset Basım, [t.y.].

MÜSTAKİMZÂDE Süleyman Sa'deddin, *Şerh-i Vird-i Settâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, No: 1405.

NESEFÎ *Bahru'l-Kelam fi Akaidi Ehli'l-İslâm*, tah. Abdullah Muhammed Abdullah İsmailve Muhammed es-Seyyid Ahmed Şehhate, Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.

NESEFİ Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefi, *Tebşiratü'l-edille*, tah. Salame Claude, Dımaşk, Institut Français de Damas, [t.y.].

NİSABURİ Ebû Abdullah İbnü'l-Beyyi' Muhammed Hakim, *el-Müstedrek ala's-Sahihayn*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

NURSİ Bediüzzaman Said, *Sözler*, Yirminci Söz, İkinci Makam, Mukaddime.

OKUMUŞ Bünyamin, *İbn Teymiyye'ye Göre Vahiy ve Peygamberlik: Selefî Öğretinin Olgusal Bir Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, 2012.

ÖZEK Ali, *İslam Nazarında Kadın, Sosyal Hayatta Kadın Toplantısı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1996.

PEZDEVİ *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1980.

PEZDEVİ İmam Ebu'l-Yusr Muhammed, *Usulü'd-Din*, tah. Hans Peter Linss, Kahire: 1963.

RAHMAN Fazlur, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara: Fecr Yayınları, 1987.

RAZİ *el-Erbain fi Usuli'd-din*, tah. Ahmed Hicâzî es-Sekka, Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1986.

RAZİ *el-Metalibu'l-Aliye mine'l-İlmi'l-İlahi*, tah. Ahmed Hicazi es-Sakka, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1987.

RAZİ Muhammed b. Ömer Fahreddin, *Mefatihü'l-Ğayb (et-Tefsiru'l-Kebir)*, *Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, Tahran, 2. Baskı, [t.y.].

RIZA Muhammed Reşid, *Tefsiru'l-Menar*, Kahire: 1953-1961.

SA'LEBİ İbn İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhim, *Kasasu'l-Enbiya (Araisü'l-Mecalis)*, Kahire: el-Matbaatü'l-Behiyye, h. 1301.

SABUNİ Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*, haz. Bekir Topaloğlu, İstanbul: Elif Ofset, 1995.

SADIK Rıdvan, *Kur'an İslam'ına Göre Kadın*, Gece Yayınları, [t.y.].

SARIOĞLU Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.

SCHİMMEL Annemarie, *Ruhum Bir Kadındır*, çev. Ömer Enis Akbulut, İz Yayınevi, İstanbul: 2004.

SEFFARİNİ Ebü'l-Avn Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Salim, *Levamiü'l-envari'l-behiyye ve Sevatiü'l-esrari'l-eseriyye; ed-Dürretü'l-mudiyye fi Akideti'l-firaki'l-marziyye*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, [t.y.].

SİNANOĞLU Abdülhamit, ARDOĞAN Recep, *Nübüvvet ve Medeniyet*, Kitap Dünyası, 2017.

SUYUTİ Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürri'l-Mensur fi't-Tefsiri'l-Me'sur*, Beyrut: Daru'l-Fikr, 1983.

SUYUTİ *el-İtkan fi Uhumi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989.

SUYUTİ *Miftâhu'l-Cenne fi'l-Ihticâc bi's-Sunne*, Beyrut: 2010.

ŞAFİİ Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *Fikhü'l-Ekber*, Matbaatu'l-Edebiyye, [t.y.].

ŞAFİİ Ebû Sa'd Abdurrahman en-Nisaburi el-Mütevellî, *el-Gunye fi Usuli'd-Din*, tah. İmamüddin Ahmed Haydar, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987.

ŞAFİİ *er-Risâle*, tah. Ahmed Muhammed Şakir, Kahire: Dârü't-Türas, 1979.

ŞEHRİSTANİ Ebü'l-Feth Taceddin Muhammed b. Abdülkerim, *Nihayetü'l-İkdam fi İlmi'l-kelem*, tah. Alfred Guillaume, Oxford, 1934.

ŞEHRUR Muhammed, *Lügavî Kur'an Okumaları*, çev. Mustafa Ünver, Samsun, 2001.

ŞEVKANİ Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Marife, [t.y.].

ŞİMŞEK M. Sait, "Keramet", *Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 1990, sayı: 3, s. 105-116.

TEFTAZANİ Sadeddin Mesud b. Ömer, *Şerhu'l-Mekasid*, tah. Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1989.

TEHANEVİ Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi, *Keşşafü Istilahati'l-Fünun*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.

TİRMİZİ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen Hakîm, *Hatmü'l-Evliya*, tah. Osman İsmâil Yahyâ, Beyrut: Ma'hedü'l-Âdâbi'ş-Şarkıyye, 1965.

TİRMİZİ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi, *Sünenu't-Tirmizî*, tah. İbrahim Atve İvaz, Kahire: Şeriketü Mektebe ve Mabaatü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1975.

TOPAL Şevket, "Elmalılı ile Aksekili Arasındaki Seferilik Hükmü Tartışması", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, sayı: 3, s. 8-29.

TOPALOĞLU Bekir, *İslam'da Kadın*, Yağmur Yayınları, İstanbul, 1982.

ÜÇÖK Bahriye, “Kirman’da Müslüman Kutluk Devletinde İki Kadın Hükümdar”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 1962, Sayı: 6, s. 81-97.

YAVUZ Salih Sabri, *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*, İnsan Yayınları, [t.y.].

YAVUZ Yûsuf Şevki - SİNANOĞLU Mustafa, “İlham”, (*DİA*), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.

YAZICIOĞLU Ahmed Bıcan, *Envârü'l-Âşıkîn*, çev. Ahmet Metin Şahin, İstanbul: Merve Yayınları, [t.y.].

YAZIR Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1979.

YEŞİLYURT Temel, “Kelam Açısından Velayet-Nübüvvet İlişkisi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1996.

YURDAGÜR Metin, “Hatm-i Nübüvvet”, (*DİA*), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000, c. XVI, s. 479.

YÜKSEL Emrullah, *Maturidiler ile Eş'ariler Arasındaki Görüş Ayrılıkları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.

ZEBİDİ Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Tâcu'l-Arus*, [y.y.], 1988.

ZEMAHŞERİ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşaf an Hakaik-i Ğavamidi't-tenzil ve Uyunu'l-ekavili fi Vücuhu't-te'vil*, tah. Mustafa Hüseyin Ahmedî, Kahire: Matbaatü'l-İstikame, 1946.